

華嚴專宗學院研究所第四屆畢業論文

佛教天鼓之研究
-以《華嚴經》〈如來隨好光明功德品〉為主

指導教授：陳英善教授

研究生：釋德和

中華民國八十七年五月

自序

對《華嚴經》的初步認識，是在海明佛學院時，曾經上過有關《華嚴經》的思想概要，但並沒有再深入其義理的研究。當時只聽老師說此經的義理很深奧，含攝層面相當廣泛，若不懂佛學基本教理者，很難從中融會貫通其思想脈絡。當時因為聽說其義理深奧，故引起我想一探究竟之心。原即聽說華嚴專宗學院是個專研《華嚴經》的學府，又值本人三年佛學院畢業之時際，於是就這樣順理成章地來到這個學府。抱著對《華嚴經》粗淺的認識，以及對研究所開列什麼性質的課程一無所知的我，只是一股傻氣地要來這裡專研《華嚴經》，所以在頭一年的課程中，可以說全在盲然無頭緒中度過。記得第一次撰寫學期末報告時，因為從沒有寫過五、六千字論文報告的經驗，故而對於論文格式完全沒有概念，正不知如何起筆時，幸好，有以前海明佛學院的國文老師，修慧法師能就近請教，經過老師的熱心解析與建議，才擬定出題目大綱，這才對論文格式有經驗與概念，因而度過了第一次的難關。這件事雖然沒有說出來，但心中一直對修慧法師存著深深的感恩之心。

現在經過二年的熏習，總算對《華嚴經》有了粗淺認識，並且發覺多一份了解，心中就多一份喜悅感，也越來越喜歡《華嚴經》的廣大胸懷與圓融無礙義理，在這廣大法海熏習下，不知不覺地，自己心量也跟著開闊起來，這或許是與華嚴特別有緣吧！才能在華藏世界這法海寶藏中，山初始的不懂到體會出它的可貴之處，不致於有人寶山空手而回之嘆！當然更不能忘記，賜予我這份無價之寶的華嚴蓮社。

歲月匆匆，二年研究所的苦讀，說長不長，說短還好，已到了必須提繳畢業論文的時候。記得當初看到陳英善老師的碩士論文《華嚴清淨心之研究》，前面自序的內容中，老師提到寫作期間的種種辛酸苦樂，及日夜為此篇論文絞盡腦汁的苦痛煎熬過程。當時僅能憑想像，那是一種近似拓荒者的堅辛與奮鬥過程，頗為驚訝於撰寫畢業論文似乎會佔據一個人的全部生活，由於不是自己親身面對問題，雖能了解文字意境，但卻無法深刻體會個中滋味如何，僅能憑想像臆測而已。

現在輪到自已真正提筆寫畢業論文時，才體會出老師當時寫那篇論文的情況。因為自己以《華嚴經·如來隨好光明功德品》為材料，在撰寫論文《佛教天鼓之研究》時，其間的煎熬與苦處，或有過之而無不及呢！因為與天鼓相關的研究資料，在目前並沒有人研究過，而〈隨好品〉又是專顯如來隨好光明的利生業用功德，如來佛果境界原本就離言說相，難以宣示，況且是彰顯如來足下一小光明功德。所以該如何表達與詮釋此篇論文，日夜思索，好像腦中裝著千斤重擔似

的。有時為一小問題在寮房來回踱步，腸枯思竭一、二天，有時為該如何鋪排而呆想半天。就這樣滿腦子思惟著，坐也不是，臥也不是，行、住、坐、臥不離思索論文的問題，有時也會因為突然找到平常不太注意，卻又很需要的資料而歡喜，或在撰寫過程順利時，也會因某一段文意表達不錯而歡喜，這個過程真可說是一場人生苦、樂交響曲。猶如老師當時寫論文的情景，在自己身上重演一次，這不禁讓人問道：「是否每一位研究生都必須經歷這樣的過程呢？」

總之，唯有經過這樣痛苦的磨練，才能逼自己不斷地找資料，不斷地看書，不斷地思考、理解，才能更加領悟《華嚴經》中的菩薩悲願與佛果境界，正猶如大海映現萬像之氣勢。所以，若想了解《華嚴經》的中心思想脈絡，除了對佛教基本緣起義理能掌握之外，也還得保有一顆如佛修行的出離心，這是相當重要的一點，因為若沒有出離心，是難以得到實修之體證，而實修之體證，正是佛教修行重心。若離修行之心，單單偏重在學術上的研究理解，則對《華嚴經》的理解程度，僅能停留在華嚴深奧哲學或理論思想上而已，是無法從研究中獲得利益的，那麼可能就介入寶山空手而回了。所以筆者針對目前對於《華嚴經》的理解情況，大致歸納出三種型類：

一、初淺型：對《華嚴經》有初淺認識，但沒有深入地加以理解，所以看待《華嚴經》太過玄奧。除了艱澀難懂外，再加上有頗具科幻式、戲劇性的人物登場，總以為其中內容所述之境界，與現世社會觀無法協調。像這樣以世俗有限礙的眼光來理解，自然對其深奧義理裹足不前。

二、中淺型：對《華嚴經》稍具理解之程度者，知道這是一部深奧廣大的經典，但未能真正融會貫通，在日常生活中也缺少實際修行之體驗，故無法具體述說出其意義深廣之所在，僅偏重於華嚴宗思想教義，將其視為理解之動向。然而每一位華嚴宗祖師所處時代不同，故對《華嚴經》所作之詮釋與理解，多少會受當代佛教影響，在某些思想教義上勢必會有所偏重。所以若不徹源其思想根本所在，並對《華嚴經》作全面義理之了解，則容易只執取其中之差異點，導致以偏概全之誤解情形。如目前有些學者界定《華嚴經》為唯心思想範疇，或是偏重於判教觀點而言一乘義理，或以圓教立場大闡圓融思想教義。殊不知《華嚴經》雖講萬法一心所造，但其義並不局限在此一心，雖說一乘義，也含攝佛教大、小乘義理，法界亦緣起於圓融，但其建構點仍在開展佛教基本業感緣起教義。總之，《華嚴經》所詮釋之義理精華，在於融合佛教大、小乘一切異執之論，而且將之安排為有次第性思想脈絡、組織架構的菩薩修行位。所以它不偏重那一點，這可從「一即一切，一切即一」之相即性，看出其義理之精華。

三、深入型：真正理解《華嚴經》全貌者，視《華嚴經》為一部修行人學習效法之經典，不但能夠實現於現世生活，且能適應於任何時代之基層文化思想。

因為《華嚴經》所詮釋之義理，最終雖導向圓融無礙大法，但在修行階位上同時含攝大、小乘教義之行布與圓融門，雖以圓融門為標的，亦無所偏向，且融攝所有偏向之執取，成一大法界圓融無礙義理，這是它的特色。所以毘盧遮那佛的菩薩行，無量慈悲、願力，所呈現在大眾面前的，是一個覺者的修證心路歷程之各層面觀，這一切都存在於宇宙萬物生生不息的現象中，展現於理與事之間的協調裡。這是大地有情眾生所必須日日面對的，且也是與日常事物息息相關的問題，這個問題必須配合觀照諸法實相功夫，才能真正體會其中奧祕。這點在華嚴宗祖師之著作中，發揮得淋漓盡致，可見華嚴宗祖師是依此深觀實踐修持而來，是故乃能大闡《華嚴經》經義，所以須經由華嚴宗祖師之著作，與個人之體證雙管齊下，才能理解《華嚴經》義理分齊之導引。

《華嚴經》的義理廣大，融合了佛教諸經論大、小乘不同之思想見地，所以是圓滿的，沒有上下左右四方之分，如同一圓智，故華嚴祖師將之稱為一乘圓教。其次在修行方面，以普賢行願連貫無盡願力的表徵，如盡虛空遍法界，乃至念念相續，無有間續之實踐觀。這並非戲論，只要依循〈淨行品〉之一百四十一願，將如狂象之心牢牢抓住，於每一心念當下，皆能如實地用功修行，再加上普賢的無盡行願，即可達到念念相續不退，念念增長悲心之大願力。或者更以善財童子之參訪事例，增長修行的自發心，此為念念相續無有間斷的例證。像這種實踐意味的修行，在《華嚴經》中具有相當圓滿之標的與導引，據此可印證《華嚴經》之深義，絕非空中樓閣之玄談，更非戲論之科幻小說。

三年薰習《華嚴經》後，深深地感受到其豐富悲願之內涵，乃普遍深入世俗與世間的賞踐觀行。這分喜悅，應該感謝成公院長與賢度副院長，培育僧才之悲願，也感恩蓮社的常住師父們，與發心的工作人員，大家忙碌的護持。而慈孝獎學金的設立和蓮社信徒們的護持，更使我在這三年中，經濟上沒有後顧之憂，得以購買經書、佛典鑽研，這些都由於蓮社上下的護持，成就這麼好的讀書環境，使學僧得以專心完成兩年研究所課程及一年的論文撰寫。尤其是最後一年，副院長更慈悲地讓我心無旁騖地專心寫論文，即使蓮社與學院再忙，乃至學期末的例行打掃工作也沒排我，師恩之浩翰，實難以報之。

另外更感恩的是，寫論文這段期間，我的論文指導教授陳英善老師，不厭其煩地指導與細心解析，才能很快地突破寫作關卡，得以順利進展並完成，沒有陳英善老師，這篇論文是無法完成的。除此之外，在這兩年期間，慧學法師也為我詳盡地詮釋華嚴義理，並為我提供正確的方向和豐富的資料。老師與法師慈悲指導的恩惠，在此希望藉此一角，向有心研習華嚴者拋磚引玉，讓更多認識華嚴專宗學院，是個具備優良研究環境的學府。也祈望更多有心學習《華嚴經》之菩薩行者，共同發揚《華嚴經》中，盡虛空遍法界之氣慨，與菩薩圓融廣大心胸之悲願。

第一章 緒論

解行是佛教實踐之中心，也是佛陀教化眾生令離苦得樂之本懷，更是佛教大小乘經論共通的教義。此以義解佛陀教理，再實際修行於日常生活中的解行並重，可導引我人進趣佛果大道。就此解行並重之要義在《華嚴經》方面，所展現方法，著重於它的方便處，如以佛果殊勝的境界，讓眾生了解有個佛果勝處可得，令生起仰慕趣，而生起進趣於佛果大道之淨信，再進而為達到此圓滿境界，而實踐各種菩薩修行階位，在《華嚴經》的四分五周因果科分，即已相當清楚地標出，也表達了毘盧遮那的終極關懷與慈悲期盼。所以，若單解經義而無實際行儀之修練，容易形於世俗之流，如目前各佛學院、研究所的設立，培育四眾弟子的盛行，在在都顯示在經論方面的義理了解已有提高，同時也造就了不少人才與學者。但是，在日常生活行為準則上，卻似乎缺少一點點佛教修行者應有之氣質，因此也產生了不少自視頗高，貢高我慢之學者，與不敬師長之僧眾。這是因為偏重於義理的了解，而疏忽了佛教實踐的重要性所致，以致人的品格與僧格也逐漸被忽略它的重要性，然而若偏重於實修，忽略了依據教理的了解，有可能會因盲修瞎練而偏離了正知正見，導致走火入魔的危險。所以解與行就好比鳥之二翼，車之兩輪，缺一不可，也唯有解行並進才能提高我人之品格與僧格，及成就菩提大道這項偉大工程。

當然，想要達到解行同步提昇的目標，就必須透過聽聞正法、思惟法要、再實踐修行的聞、思、修三慧的過程，才能產生正知正見的初步智慧。由此聞思修智慧入三摩地，即能洞察緣起真相之智，息妄入真之正定，如此方能發起戒定慧三無漏學之無漏聖智，這才是佛陀出世本懷與實踐意義。是故本人撰寫此題目，所要論究的〈隨好品〉（〈如來隨好光明功德品〉之略語）內涵意義，正是經由如來親自道出，解行並進之實踐觀行的重要，與如來功德威力令眾生證得十地之廣大業用。

第一節 本題研究之動機與目的

在《華嚴經》中的菩薩於彰顯佛果境界時，常處處述說，處處顯明其勝處，但並沒有一個具體的例子，導引眾生實際理解所謂的佛果境界是什麼樣的境界，而十佛境界是離言說相，很難用世間語言、文字說明白，也無法拿宇宙萬法事物來形容它的萬分之一。因此《華嚴經》菩薩解釋佛的功德常以「不可說不可說」來代表它的深廣難測，於是想要從中領會殊勝佛果境界者，祇能憑著觀想來領會，但這對於初機者而言，這種觀想意境是比較困難點。如是促進本人想要深入探究佛果境界的動機，想從《華嚴經》找出一個具體展現如來不思議功德的實際案例，藉以闡示如來如何以不思議業用來利益眾生，因此專注於〈隨好品〉所含之義理，發現〈隨好品〉是如來親自所宣說的一品經文，這對於整部《華嚴經》

而言，也唯有〈阿僧祇品〉與〈隨好品〉這兩品經文，是如來親口所說之外，其餘都為菩薩代說。其中〈阿僧祇品〉是闡述數法的廣大，在利益眾生方面，並不是很明顯，而〈隨好品〉卻純為彰顯如來果德的利生大用。並且所述及的佛果利益眾生方面，它的功用遠超過於其它品經文所詮釋之功德。譬如：善財童子的五十三參，直到證入法界，雖然所顯現的是《華嚴經》四分中之證分的實踐案例，但所行卻有漸次歷階而昇之意味，而普賢菩薩的十大行願，雖然為一切行願的實踐表徵，仍有漸次而行之意，再說這兩品經都不是如來親說，而是放光加持菩薩所說。

反觀〈隨好品〉在說法、利生、證果方面，都可看出它有開擴《華嚴經》另一程面的實踐觀，可從以下三點特色看出：一、它是佛自說自內證之法門；二、在利益眾生方面，將佛在因地菩薩所放光明，照觸眾生令離苦生天一事，乃至三重頓登十地之功，發揮得淋漓盡致；三、以天鼓為說法方式，主導如來利生大用之廣大意境。從這幾點足以說明〈隨好品〉在《華嚴經》確實是稀有深具特色的一品經文。

「鼓」，一種敲擊樂器，音聲宏亮雄偉，可傳遍千里。在佛教經論中相關鼓之記載博多用途，如古代有作為擊鼓警醒戰事之鼓，或為集眾號令，或為集堂法令等種種用途。鼓的聲音不但遠揚、洪震，且具有警覺昏懈作用，又常為人所樂聞。至於「天鼓」，指天中之鼓，傳說為帝釋天王所持鼓，可遠推在古印度對於忉利天的信仰時即已經存在著，這是一般所理解之鼓。此中出現於《華嚴經·隨好品》中之鼓，卻是另一無形相，從空中所發出聲音的鼓，稱為「天鼓」，它的特性具有說法的神奇作用，顯然本品經中言及之鼓，並非普通之鼓。然一個會說法鼓，代表著什麼樣的性質意義與身份地位？這是相當有趣的問題，牽引筆者想要一探究竟之心，況且在它的神奇身份底下，是否象徵著佛教教義的演變過程？

此外仍有須要釐清問題所在的地方，比如〈隨好品〉既是如來自說之經文，何以會出現「天鼓」音聲說法，而天鼓是否為天人擊眾技樂遊戲之鼓，或者作為供養諸佛所敲擊之鼓，佛說法時，空中亦常出現百千種伎樂不鼓自鳴之盛況，這時候天鼓又可能奇跡性地成為不鼓自鳴之神通鼓，可知天鼓的代表性質意義，在佛教不同時代進化與演變之下，有可能也跟著在不斷地改變。所以〈隨好品〉中之天鼓，將會是什麼樣的鼓？是否會戲劇性地成為會說法之鼓？且以什麼樣身份來說法？說法之動機何在？如何教化諸天子離苦頓登十地之果位？又對〈隨好品〉產生了什麼樣的影響力？以上針對天鼓的這些疑點，都有必要進一步加以釐清，此為筆者撰寫《佛教天鼓》以〈隨好品〉為主要研究之目的。因此，在本題目試圖理清之範疇之內，將針對這些問題作一系列探討天鼓之旅，遊覽〈隨好品〉內涵意義與天鼓思想背景之不同層次面面觀，並試圖從中尋出一成佛之捷徑法門。

第二節 以往研究之成果與限制

目前對於《華嚴經》的研究範圍，大概都朝向華嚴思想、史類等方面，作全面性地研究，而針對《華嚴經》之經文本身的研究著作比較少。或有以〈普賢行願品〉以及〈入法界〉為題目之研究，但若單單以《華嚴經》內之一品經文為研究題目，卻鮮見相關之著作。所以筆者撰寫《佛教天鼓之研究》題目，對我來說是一種新嘗試。還好有成公院長講述的《如來隨好光明功德品講記》一書可作為理解經文方面的參考，於本題目有關解釋經義方面，參考此書地方博多。但從以往研究成果來看，屬於天鼓方面的資料相當貧乏。所以在以往研究成果資料方面的多寡，無形中便限制研究此題目之範疇。然而在外而資料難以獲得條件之下，我仍然提起撰寫本論文的興趣，因為指導教授，陳英善老師說過一句話：「沒有人寫，才好任你揮灑自如，更好地發揮論文寫作的原創性。」想想也對，就因這句話，提起嘗試撰寫本論文的勇氣。

當然，在沒有其它研究著作參考資料時，在研究範疇中自然較易受到限制。因此，不得不轉向藏經相關資料所載，作為本題目主要研究資料來源。不過，藉此題目之研究範疇模式，可讓筆者對於藏經作多樣性地理解，正是本自意樂之事。因為不論什麼樣的研究性質著作，何嘗不是取自於藏經之義理？倒不如親身閱藏經之原文作一通盤理解，不但能從中獲益，亦能經此題目之開發，讓更多有心學佛者，多多了解經文之義理，又何嘗不是樂此不疲的撰寫工程？所以在本題目研究範圍限制之下，將其間之進展方式，將採用廣博涉獵方式進行，可歸納出以下幾點研究之方針：

一、天鼓一詞，在目前研究著作中是極為新奇的名詞，但筆者經此藏經搜尋相關記載資料，霍然發現天鼓在佛教經論中相當熟熱，並且具有歷史悠久的可觀性進展價值。所以，在工具書方面之利用，利用望月大辭典、佛光大辭典、大藏經索引等工具，將所有關於天鼓的記載資料全部找出，從中加以整理成表格，從中即可清楚看出天鼓在佛教的進展與思想方面的演變是相當壯觀的。同時在〈隨好品〉本身釋義方面，以華嚴宗祖師之註疏等著為主，而天鼓在佛教經論中之象徵性意義，與其身份之代表性質之引伸義，將從其思想時代背景之深究，作全面性之上溯源下進探方式，究其思想根源所在及發展現況。

二、針對天鼓在〈隨好品〉經文中，所處之地位及說法之內涵，與佛教基本教義之關係，作義理的細緻分析與釋意，從而理解〈隨好品〉所要表達的中心思想與善根的開發其有決對性之關係，並從中窺知如來自說本品經文主要意趣。

三、對於天鼓教化諸天子實踐之行門，雖以《華嚴經·隨好品》為主，由於所觸及面相當廣泛，皆為佛教經論所共通之思想，因此在釐清種種問題的同時，

也以旁徵博引地牽出其思想源流及義理所在，以理清其思想的來龍去脈。再歸結〈隨好品〉主要思想詮釋問題。

四、經過〈隨好品〉天鼓教化之實踐法門後，再就諸天子的頓超問題，拓展到華嚴宗思想教義，產生成佛論思想要義，作一簡略探述。

本題目分成兩大部份進行，前大半部大抵鎖定在天鼓身分問題之釐清，資料範圍以大正藏相關之記載為主，其間或有涉及思想詮釋與經文義理方面，以《華嚴經》與〈隨好品〉本身經文義理及華嚴祖師著疏為主要引述、詮釋資料來源，其它再由學者相關思想之著作加以理解。並於所旁涉資料部分，利用日本研究創刊《印度學佛教學研究》索引，參考相關資料。

第三節 論文概要

緣起乃佛教基本教義，佛陀由緣起而證悟，眾生的生死輪迴也因緣起而生滅，生滅在一個覺悟者是個不生不滅之理，這就是世出世間第一無上導師。導引著想要踏上雄偉康莊大道的無上佛果者，必須認清緣起的虛實，透徹的理解才能達到佛陀慈悲指引之路。所以，緣起說它淺也對，它的確普遍存在於我人日常生活當中。說它深也是，無人能徹底明了它到究竟牽引著多少有力、無力、親、疏緣等所串起牽扯不清的因與緣關係，此唯有佛與佛乃能究竟。因此，想證入無上覺智者，勢必得掌握緣起性空幻有之實相不可，由此才能進入《華嚴》無盡法海寶藏裡，因為《華嚴》的無盡係建立在緣起性空之理，也由於因緣和合而生，故無有一實在不變之體性，才能成就諸法不相防礙，相互圓融互存互顯之現象，這種現象，《華嚴經》將它發揮為「相即相入」的無盡法界緣起，成為此經獨步然鰲頭之特色。當然，在緣起相即相入之下，如來的果德，眾生的修因，彰顯出因果同時成就之殊勝境況，可從〈隨好品〉一連串的無盡頓超案例窺出。所以《華嚴經》的特重如來果德利益眾生威德力，可說完全發揮在〈隨好品〉小小一品經文之中，它可謂集如來果德利生大用於一身之特產品，何以得之？從本論文的研究歷程可知。

就本論文第一章緒論，說明本題研究之主要動機與所要解決之問題，當然本論文須面對一些資料搜尋不易之問題，與研究的方法與進路等。所以將論文作一概要性分析是必然的。第六章結論，將本論文之研究結果，作一簡明結論。並在附錄中，附有〈隨好品〉新舊譯經文對照，以及新舊經文科判表，與本論文的全程組織架構表格，從此表格即可清楚掌握本論中心思想脈絡。第二章至第五章為整篇論文之正宗分，然主要宗趣乃在第三章對天鼓身份的釐清，與第四章對天鼓教化之實踐法門等二大章節廣述。因此，在第二章祇對〈隨好品〉在《華嚴經》之地理位置及品題之意義，作一簡略交待，第五章則由〈隨好品〉所研究的問

題，拓展出與華嚴宗思想方面之連線，形成華嚴宗成佛思想論之概要性分析，以下各章節進路概要如下：

第一章緒論，第一節「本題研究之動機與目的」，天鼓的神奇性身份與多樣式的性質意義，在佛教經論是個相當活絡，具有傳奇性發展的一面，並帶有神秘色彩思想的演變，其中不乏有奈人尋味之處。所以對於天鼓身份的釐清與說法的內涵意義為何，都是有待開發的問題。第二節簡述「以往研究之成果與限制」，第三節針對本論文之架構組織，作一提要性之「論文概要」說明。

第二章論究〈隨好品〉在《華嚴經》中之位置，與本品題之來意，從華嚴祖師大德所作疏註等著作，來理解本題來意，及如來足下光所代表之意。特定為〈隨好品〉之地位與意義，作一通盤性的掌握與了解它的意義，分二節說明，第一節理清本品在《華嚴經》五周四分中之位置，及所代表之意義，進而於第二節針對〈隨好品〉品題意義，作一概要性分析，並從中詮釋本品概要，及如來足下光明所代表之意義，以利掌握本品在《華嚴經》中所處之地位及其來意。

第三章本論文以佛教天鼓為大標題，對天鼓所代表之性質意義，須先交待清楚，故受之「天鼓在佛教經論上的涵義」廣述它的思想與演變。分別以二節引述其要，其中第一節再分「天鼓與天樂之異同」、「神化與佛化進展」、「破惡與生善說」等三個小點，作深一層的細部解析，以漸次逼進方式剝析天鼓身份之性質意義，最後再歸結天鼓音聲所具有之特殊功用。首先，分別天中之鼓音與天中之音樂，是否有異同之處？作一劃分其性質界限之意義。其次，將天鼓在佛教經論思想之演化過程，其進展之趨勢與性質意義的提昇，以其具有神奇性之發展，充份顯示佛陀智慧轉化之善巧，也由此窺知《華嚴》含攝法界眾生的廣大容量。

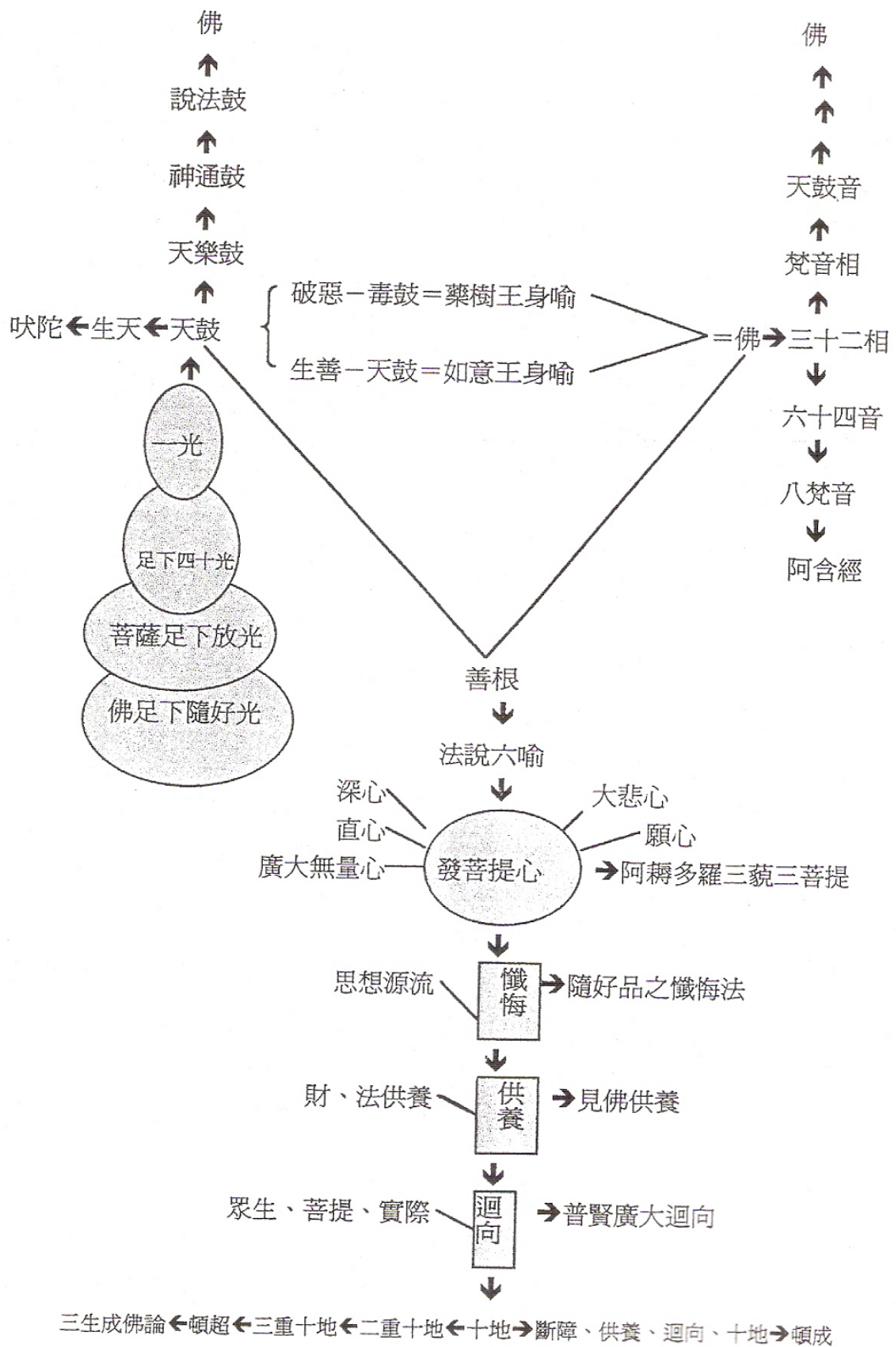
第二節回歸天鼓在〈隨好品〉說法之涵義。將其目標鎖定在本品一開頭，所道出諸天子的生天，實因宿種善根所成。以是第一小節探討「善根問題」，藉以勾勒出善根具有導引本品之地位，並以「隨順」作為善根之背後主要推動力。進而第二小節以「法說六喻」，針對天鼓舉喻說法之意義及其含攝佛教緣起性空之基本教義，以窺探天鼓說法主要意義。

第四章了解天鼓說法意義之後，最重要的就是實行，緊接著以「天鼓教化之實踐法門」，進窺〈隨好品〉天鼓如何教化諸天子實踐之行門？分別由「發菩提心」、「供養」、「懺悔」、「迴向」等四節，貫穿本品實踐法門之特色及其利益眾生大用。其中於每一節的遠探早期思想源流，到近窺本品之思想精義中，皆可從中看出其思想在佛教歷史不斷演化過程具有不同意趣。從本節可完全掌握本品實踐中心與思想背景，與實踐所得最大不思議利益。

第五章經過天鼓教化實踐法門之後，再由諸天子因聽聞天鼓說法示悔之義理後，得證十地位，乃至展轉三重無盡頓超事例，而開展出華嚴宗三生成佛論思想要義，故以「〈隨好品〉在華嚴思想上之地位與影響」，轉而針對華嚴祖師對此成佛思想之不同見解，乃至智儼大師總集《華嚴》成佛思想，為五種成佛思想楷模。

第六章將以上研究所得結果，作一總結論，並點出〈隨好品〉未處理到之問題，並附予本品新舊經文對照及科判表，與本論文之基本組織架構。

附錄：本論文概要圖表



第二章 <隨好品>之地位與意義

第一節 <隨好品>在《華嚴經》中之地位

《八十華嚴經》總共有三十九品經文，分別於菩提道場、三會普光明殿、忉利天宮、夜摩天宮、兜率天宮、他化天宮、逝多林園等七處九會完成。比《六十華嚴經》三十四品的七處八會，增加了幾品經文，這是實叉難陀重譯《華嚴經》的成果。其實《八十華嚴經》正確應該有四十品，其中一品<普賢行願品>未能即時被譯出，直至唐般若於貞元十二年（796）才譯出，成為新舊譯《華嚴經·入法界品》之別譯本，以導歸普賢行願為主旨，即今之《四十華嚴》。《華嚴經》是著重於如來果德因行之經典，其內容始終不離五周因果，由因與果相互顯發的圓融無礙義理，形成華嚴宗獨特教學基礎。因此五周因果含攝一切因果法門，並且一一門皆可獨立為實踐成佛的法門，所以因果是融通無二的，故為《華嚴經》相即相入思想的精華所在。

<隨好品>是如來於第七會普光明殿所宣說之文，普光明殿位處摩竭提國菩提道場邊，即如來於摩竭提國菩提道場初成正覺後，於初會菩提場說教起因緣後，正式宣說《華嚴》十信位經文的，就是以普光明殿為首，所以<隨好品>是如來第二次在普光明殿所演說之經文，是如來親自為會主，所宣揚的因圓果滿之義理。另外在序分、正宗分、流通分等三分科判中，<隨好品>位處於正宗分，由此《華嚴經》所闡述重要義理思想部份，於<隨好品>可窺知一二。

所以若以《華嚴經》五周因果而言，<隨好品>屬於「修因契果生解分」之差別因果。「解分」具有差別與平等二周因果，差別因果是闡明等覺與妙覺果位之內容。主要敘述佛的果德圓滿殊勝境界，讓眾生理解佛陀前所修因行與所得佛果的差別作用，這從<名號品>至<菩薩住處品>共有二十六品，總說信、住、行、向、地之菩薩修行次第之因行，是為「差別因」；而<佛不思議法品>、<十身相海品>、<隨好光明品>等，則說圓滿佛德之果，是為「差別果」。所以差別因指等覺位，差別果則是妙覺佛果。<隨好品>即是妙覺果位之經文。另<普賢行品>乃會融信、住、行、向地等普賢廣大之因行，為平等之因；<如來出現品>直示毘盧遮那廣大果德，為平等之果，平等因果與差別因果在義理上，同時具有體與相之關係。如差別以平等為體，若無平等，差別因果無所依。反之，平等若無差別，亦無得顯揚之功。所以因能該果，果能徹因源，此即《華嚴》十身佛二而不二的圓融因果，是超越於其它隔礙不融因果的特色。是故智嚴大師解明「修因契果生解分」是以方便對治所成的修成因果，而<普賢品>以下到性起品，為顯自體因果，如文云：

初；訖小相已來，明方便對治修成因果，二；普賢菩薩品下訖性起品，明自體因果。初為修成者，依聞熏修起故。所以名性起修顯者，本性今成故，又圓明因果實覺發中故。¹

據此〈隨好品〉是依於聞、思、修三無漏學而得成就，故稱修成。而〈普賢品〉以下至〈性起品〉乃以本性具足，從修而顯現自體因果，故稱性起修顯。如是一個是從修因方面來顯自家果，一個是從自家果方面顯示修因。如此差別與平等二周因果具有詮顯方向不同之意趣，然其義無殊，皆為闡明因圓果滿妙覺果位之經文。所以〈隨好品〉既是如來親自演說之經文，又位處《華嚴經》中心思想脈絡地帶，它具有導引整部《華嚴經》中心思想脈絡意趣，同時也承擔了如來攝化眾生家業，這是藉由諸天子扮演實踐者角色，所開顯的修行成佛之過程。故法藏大師亦明此修因成果之義云：

修因契果生解分，謂從此至第六會來，辨說所修五位之圓因成十身之滿果，令諸菩薩解此義相故以為名。²

由此「解分」義含如來說法的六個會處，主要述說菩薩修因所成就果位的五十二階位過程，此為十信、十住、十迴向、十地、等覺、妙覺等五十二菩薩修行階位。³如是為了讓人了解修因行所具足十身佛果之因果關係，以令眾生知道修因契果的次第成就過程，進而了解修因感果之理而興起淨信。如是淨信，實是在於信解，如「未信者信；已信者增長善根；已增長者令其清淨；已清淨者令其成熟；已成熟者令其解脫。」⁴如〈兜率天宮寶殿品〉所說。此當可理解修因契果生解分之內容主旨，是建構於初會菩提場的圓滿佛果起信之意，進而成成解乃至解脫，故總集為「解分」所闡述之內涵。所謂有信，才能夠進以入佛法海寶藏中，是故如來特重起信之意即在此，誠如智儼大師作如下釋云：

此盧舍那品果廣而因略，故屬果德。名號下因廣而果略，故判因行，為眾生薄少善根，信心難發故，此品內佛加普賢說淨土依果。第二會內文殊承力說佛三業，明其正報，以此勝依、正，以起信心，既起信心已，次須為

¹ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷一下·大正三五·二八上。

² 《華嚴經探玄記》卷四，大正三五，一六六下。

³ 菩薩階位諸經論所說不一；有說五十一位、四十位、四十一住、四位、五位、五十七位、十三住、五十二位等各種異說。然以《菩薩瓔珞本業經》所舉十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺等五十二菩薩階位，其次第組織體系最為完整，故為大乘經論所廣用，《華嚴經》即取自於此經五十二階位之說。以上菩薩階位諸說經論可參考「佛光大辭典」第六冊·頁五二二一下～五二二五中。

⁴ 《六十華嚴經》卷十三·〈如來昇兜率天宮一切寶殿品〉·大正九·四八三下

說法令其起解故。明難品下廣辨行相勸依，已見法明白。⁵

如是在序分中廣說圓滿佛果境界，略說因行，即是以因示果令信之意；今正宗分，再以廣說如來因地菩薩行，少說果地功德，以果示因令修起解。故以〈明難品〉（〈菩薩問明品〉）經文詮釋此一信解所成之理觀意趣。至此智儼大師解說之義，仍然以信成解展現因果互顯之範疇。以上經過幾位華嚴祖師對「修因契果」之釋義，大致在義理上差別不大，然而如來在初會菩提會場說法時，已經顯示現過佛果莊嚴依報境界，以達到勸樂生「信」的目的。今在「解分」中，又何必再次以起信為首，豈不重覆示意嗎？澄觀大師解云：

今明能生因果信解，……生解之中，信為其首，又前舉所信之境，含明能信之行，前品舉因顯果，成所信之境，今舉果辨因，彰能信之行。

又問：前會舉果本為生信，今何重舉名號等三？答：凡約境生信有其二義，一標舉境法，明有所在，二攝以就心，令成信行。前會約初義，此會約後義。又前會果廣因略，故名舉果。此會因廣果略，故總攝為因。⁶

澄觀大師以所信之境，彰能信之行解釋此重複說法之意，解明信有二種意含：第一佛果所依報之境，令眾生知道有佛果境界的殊勝處；第二就諸法所明之理，令眾生意解攝心而成就信行。如澄觀大師所看待此中「信」義，當可知此信具有淺深不同之程次。此外，〈佛不思議品〉是專顯佛果德；〈如來十身相海品〉顯示如來莊嚴色身無量相好光明；〈隨好品〉則集其體、相之果德所成就的利生德用，所彰顯的如來離我我所的無分別智光，任運自在的利益眾生業用。所以《華嚴經》所闡明的蓮華藏世界佛皆為實報佛，是故其體能遍滿法界眾生，形成化用無窮境界，實為體、相、用的展現。故智儼大師如是說：「蓮華藏世界所有佛者是實報也，通體相用。」⁷是故體用交涉，亦不離因果無礙之說：

體用一對，謂此經中凡舉一法，必內同真性，外應群機，無有一法體用不具。⁸

舉凡宇宙萬法無不具理體與力用之功能，亦即眾生一心本具體相用三大，在聖不增，在凡不減。是故〈離世間品〉的心與菩提、眾生平等無二，即是《華嚴》

⁵ 《華嚴經搜玄記》卷一上·大正三五，一九下。

⁶ 《華嚴經疏》卷十二·大正三五·五八八上～中。

⁷ 參《華嚴五十要問答》卷上·大正四五·五二〇中。

⁸ 《華嚴經旨歸》（顯經義第七）大正四五·五九四上。

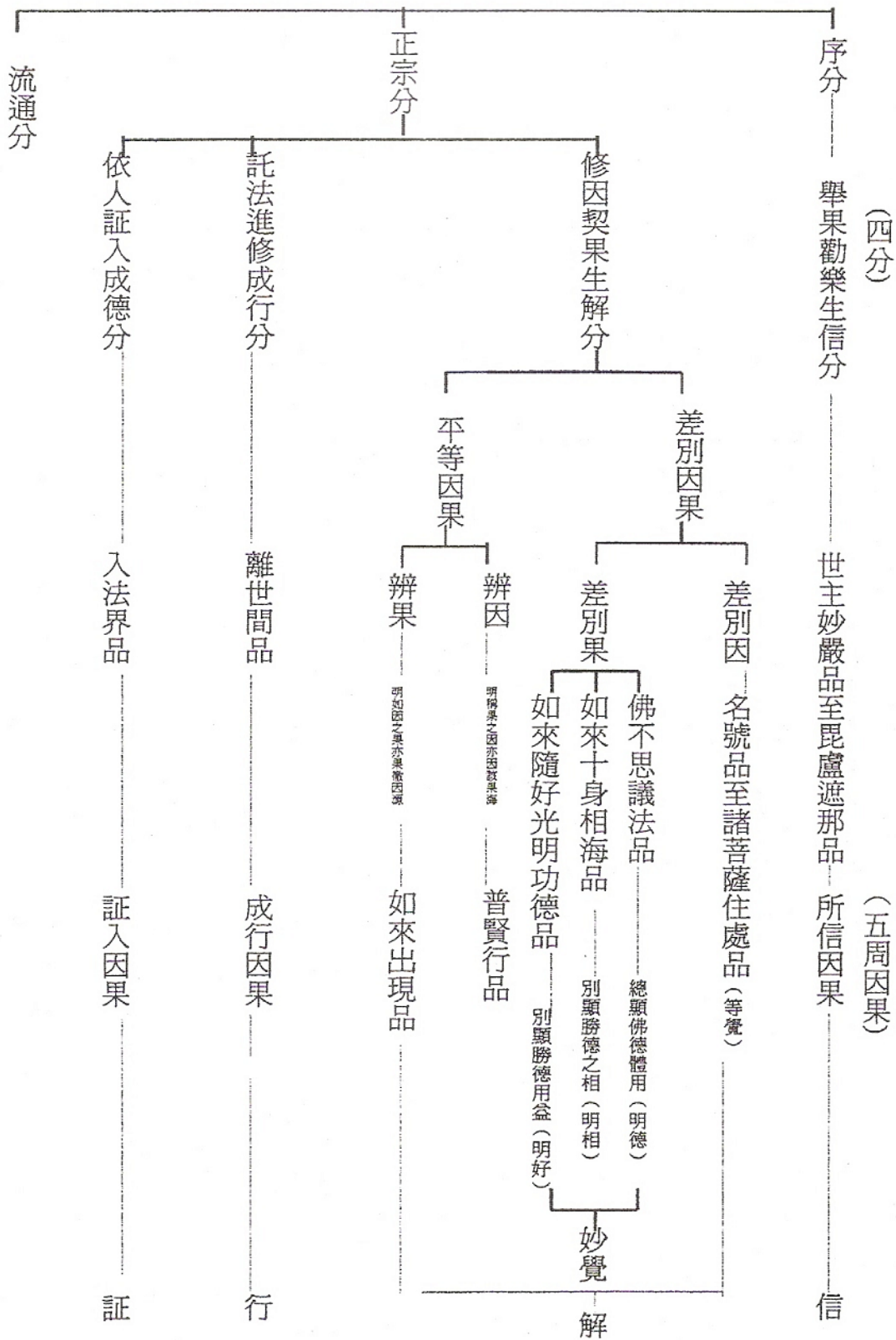
所說、佛、眾生三無差別思想。⁹故佛之外無眾生，眾生之外無佛，然眾生雖本具自性清淨不假修為，乃依諸法實相之理而說，若就諸法隨緣事相方面，仍然必須經歷各種不同的修行階段，才能達到淨佛國土。這好比海與波之水，波若無水，談其千層浪花之相，純係海市蜃樓，空幻無實之戲論；同樣，水若無波當然也顯示不出空華亂墜之勝況。因此〈隨好品〉雖然彰顯佛法身根本智慧光明，所產生的利生大用，但仍然必須藉由佛果境界以示修因成果的過程，而〈隨好品〉即是闡明修因感果之次第過程，此過程以如來足下隨好光明所成就諸天子離苦生天為因，進而令其登十地菩薩階位為果，顯示因果不二圓融之理，從而佛利益眾生的不思議威德力展現無遺。

以上相關〈隨好品〉在《華嚴經》中之位置，是三分科中的正宗分，四分五周因果的「修因契果生解分」，在所詮釋的因果義理方面，屬於「差別因果」的「差別果」，即詮釋妙覺果位的經文，亦即彰顯如來莊嚴相海的微細隨形妙好光明，照觸眾生令解脫的殊勝功德用益，由此所開顯的修因成佛過程，此即〈隨好品〉所處重要位置，所代表著如來即將攝化眾生的主要宗旨。其中，相關四分中的「舉果勸樂生信分」，原本應該有五分，根據法藏大師於所著《探玄記》曾經提出五分說，而此五分的科分說法，澄觀大師也承用此科分，但將序分之「教起因緣分」歸納在「舉果勸樂生信分」中，再配合五周因果的次第，成為現今《八十華嚴經》四分五周之典型科分。¹⁰此兩者之間的差別，在於澄觀大師是以經文的義理為區分，而法藏大師純以經文而分，這是兩者間的不同詮釋方向。以上將〈隨好品〉在《華嚴經》五周因果中所處之重要位置，以簡略表格標示如下圖：

⁹ 參《八十華嚴經》卷五四·〈離世間品〉大正十·二八五中：「知心與菩提等，知菩提與心等，心及菩提與眾生等。」此為《華嚴經》心、佛、眾生三無差別所根據之經文。

¹⁰ 參《華嚴經探玄記》卷二·大正三五·一二五上～中。法藏大師所舉之五分乃依《六十華嚴經》而作。：1 〈世間淨眼品〉為教起因緣分；2 〈盧舍那品〉為舉果勸樂生信分，以下大同唐譯。其中〈盧舍那品〉一品經文，唐譯時增加為五品，故澄觀大師將其教起因緣分同為舉果勸樂生信分。《華嚴經疏科文表解》·佛教蓮社·民國八五年十二月八日。以上將經文科分成三部作法，在印度之《佛地經論》已先有此作法，在中國起自於苻秦時代道安大師。

華嚴經



第二節 <隨好品>之意義

<隨好品>是妙覺果位經文，已如上述。另在利益眾生方面，首先從品題字義上，即可看出如來利益眾生一事，已明顯地成為它的標題大意。就字義而言，「如來」是人，「隨好」是如來身上所放出的微細相好光，稱為「隨好光明」，經此光明所照之處，具有令根機成熟眾生轉迷成悟，得到解脫之利益，為此成就之利生功用，故稱為「功德」，據此義稱為<如來隨好光明功德品>。

若再細說，「如來」則專指華嚴教主毘盧遮那，為圓滿報身莊嚴色身佛所顯發之功德。「隨好」是如來三十二大丈夫相中的隨形妙好光明，此隨好光明必須依於如來的莊嚴大人相，才能夠發揮它的光明功用。所以相（梵語 *lakṣaṇa*）與好（梵語 *vyabhājanā*）具有相互顯發關係。「相」是佛色身莊嚴相貌中比較粗顯，容易見到的大人相光明，「隨好」則較為隱密微細難以見到，祇有諸佛菩薩才有的光明，如轉輪聖王也具有三十二相，然並無有隨好光明，所以隨好通稱有八十種好，與相並稱為相好光明。如下云：

若須八十隨形好，何不皆名為相而別為好？答曰：相大嚴身。若說大者則已攝小。復次相粗而好細，眾生見佛，則見其相，好則難見故。又相者餘人共得，好者或共或不共，以是故相好別說。¹¹

以是一般見佛莊嚴相皆為大人相光，而隨好光明唯有如來親自顯現才得以見到，所以大人相比較粗顯，隨好光為隱密微細光明，因此隨好依據大人相而來。然本品所言及之隨形妙好乃依據<十身相海品>中九十七種大人相而來，因為<隨好品>和<相海品>都僅有半卷經文而已，因此在義理上，必須將兩品經文合為一卷經文，它的意義才能算完備。故<十身相海品>僅是顯揚如來大人相光明遍照法界殊勝境界，並未提出相關光明照觸眾生令得利益之事，而<隨好品>則專顯揚如來隨好光明利益眾生的不可思議事。由此當知相與好它具有不可分割之關係。這就好比「海」與「浪」一樣，浪沒有海無法顯其雄壯美麗之處；海沒有浪同樣也無法顯示出它的深廣難測。因此相中具有無數的好，總說三十二相八十種好。其實相好都是無量難以數字計算，實在是為了讓眾生容易理解，才有名詞上的字義，譬如《觀佛三昧經》以三乘教的立場，即對相、好的看法有其獨到之處，如佛為示同人故，說有三十二相；為勝過諸天而說有八十種好；又菩薩於因

¹¹《大智度論》卷二九·大正二五·二七四下。其實《大智度論》依如來具足三十二大人相而言，而如來三十二相也為諸經論共說。然而《華嚴經》圓融十身佛之大人相，於<十身相海品>雖略舉九十七種大人相，廣則有十蓮華藏世界微塵數相，其建構係在於圓融義理之下所作，為諸經論無可比擬之處。

中斷八萬四千煩惱，所以說有八萬四千相好。若以一乘教義，則有十蓮華藏世界微塵數相，一一各有塵數好。¹²而李通玄長者也認為《華嚴經》雖然只有舉出九十七大人相，實為十華藏世界海微塵數大人相，為圓滿報身佛所說。¹³因此，如相、好是無量無邊，非是數字所能計數的，故相與好的連帶關係是緊密不可分。

另外，如來的殊勝大人相好光明是如何成就的？若依據三乘教義所言，一個修行者，從凡夫到佛果，必須經過三大阿僧祇劫的長時間不斷的修種種功行，又得花一百劫之時間來修諸相好業，才能完全達到圓滿成就佛道偉大工程。然而若依一乘教說，他又必須經過更長的「塵點」劫期間，修行圓滿十度萬行，才算真正達到成佛目標。據此，如來的無量相好莊嚴，是經過無數劫的勤苦難行能行而來，所以他的一一相好都可說是無量百福、無量福聚所感得成就。¹⁴故知一切諸佛，皆具有相好莊嚴色身光明功德，是為諸佛最勝無上之莊嚴。¹⁵以上，圓滿無量福德力的如來，會在〈隨好品〉中以身上的隨好光明作為本品利生用益之旨意，其真正意含為何？況且佛果境界純為「絕言說相，非語言能詮」之境，這是否意味著〈隨好品〉這一品經文，它具有與眾不同之殊勝處？以毘盧遮那如來在《華嚴經》之說法方式，大底可看出他幾乎從頭到尾不發一言，僅於海印定中以身上放出光明加持諸菩薩令代為宣說義理及讚歎佛德。然而這並不表示《華嚴經》三十九品皆是如此，據筆者了解，在《華嚴經》有兩品唯獨是如來親自宣說之經文，即〈阿僧祇品〉與〈隨好品〉這兩品是毘盧遮那無問自說之經文。此在《華嚴經》是相當稀有之事，由此如來自所宣說是否含有某種特殊深義？李通玄長者對此作如是見解：

阿僧祇品；世間數法廣大難量，唯佛究竟，不屬五位中因果門，故是佛自位內法門，還佛自說，隨好光明功德品；則是如來自成因果，後佛自說法爾之力恒常福智光明之法門，示為不屬五位之內行相因果，故佛亦自說，此明佛果無二愚也。除此二品經外，諸餘三十八品，皆是五位之內行相法

¹²參《觀佛三昧經》（亦稱佛說觀佛三昧海經）卷九·大正十五·六八七中。

¹³參《新華嚴經論》卷一·大正三六·七二三下。

¹⁴參《瑜伽師地論》卷四九·大正三十·五六八下。「一切有情福聚量等，爾所福聚能感一毛孔處，乃至一切所有毛孔隨入福聚，爾所福聚能感如來一種隨好，乃至一切所有隨好隨入福聚增至百倍，爾所福聚能感如來相中一相，乃至一切所有諸相隨入福聚。」又同卷五六八中亦云：「當知如是三十二種大丈夫相、八十隨好，菩薩若在種性地中，唯有種子依身而住；菩薩若在勝解行地，始能修彼能得方便；菩薩若在清淨增上意樂地中，如是相好轉勝清淨；若在如來到究竟地，當知相好善淨無上。」以上為菩薩修行累積無量福德所感得相好果報，從少至多的積聚福德過程。於是如來相好莊嚴色身，乃圓滿十度萬行所得可知。

¹⁵參《八十華嚴經》卷四六·〈佛不思議法品〉·大正十·二四四中：「一切諸佛，皆悉具足諸相隨好，是為諸佛第一最勝無上。」是故具足三十二相八十隨好可說是成無上覺者身上的特點。

門，是故佛不自說。總令十信十住十行等當位之內菩薩自說，佛但放光表之。¹⁶

據此可知如來自說此兩品經之意，即在於如來自內證法門唯佛能知能說，並且佛果境不屬於五位修因範圍，是故唯有佛自說自證法門深義。其中〈阿僧祇品〉是專顯世間數法的廣大量數，而〈隨好品〉則是專顯如來自所成就的功德智光之益，是故華嚴宗祖師對本品皆各有獨特之見解，以下舉出智儼、法藏、澄觀等著述見解，以及李通玄長者對此之看法，將之作一對照，即可清楚解答此一問題：

李通玄長者·《新華嚴經論》卷三一·(八十華嚴·大正三六·九三三下~九三四上)	澄觀大師·《華嚴經疏》卷四八·(八十華嚴·大正三五·八六七下)	法藏大師·《探玄記》卷十六·(六十華嚴·大正三五·四〇一·上)	智儼大師·《搜玄記》卷四下·(六十華嚴·大正三五·七八上)
<p>來自位自說故。</p> <p>無形質物響音所告，還說法身無相妙理，頓登十地離垢之功效，非餘下位和會大願智慧萬行之相得故。以是如來自位自說故。</p>	<p>何故如來自說此品者；明佛果中二愚：1 數法廣大愚；2 隨好光明功德愚。此二法非諸菩薩智所及，至佛果滿方明。……阿僧祇是數法廣大；隨好光明功德品是法身智身自體無性無依功德故，此二法皆非依行作得，不由普賢行之所及故，……明當位自說自位法門。……此品明法身智身無相理中功德所有利物之法，還以光明天鼓無形質物響音所告，還說法身無相妙理，頓登十地離垢之功效，非餘下位和會大願智慧萬行之相得故。以是如來自位自說故。</p>	<p>佛自說者；有二意故：1 僧祇因終，此品果極，故二皆佛說。2 好用劣相而用難思，恐物不信，故佛自說。</p>	<p>前中何故佛自說者；古人釋云：前僧祇品明因究竟；此品明果究竟故。但佛自說。又釋：明相極小，用極廣大，此事難明，故佛自說。</p>

從引文對照中，智儼大師解析本品經文，是闡述佛德以自所修行圓滿功德，能夠隨類應機攝化自在的功用而開演，所以就《華嚴》十身佛觀點的化身運用所作的釋義；其次法藏大師則引用古人釋義，說明〈阿僧祇品〉在「修因契果生解分」中，已到等覺位，故明修因行的究竟，而〈隨好品〉是闡明佛果功德最圓滿高峰究極境界，故以相小用大的難思議業用令眾生起淨信，故佛自說。澄觀大師承續於法藏大師意；再者唐代華嚴學者李通玄長者從其中三點證明佛自說之理由，係就佛法身根本智的無相功德所起的利益眾生，是不依普賢行法而得，同時點出佛自說〈隨好品〉之用意，乃以無形質天鼓音說出此一法身智身無相妙理，頓登十地離垢之功用。

¹⁶ <新華嚴經論>卷一大·正三六

綜合上述，智儼大師係就十身佛立場所作的解明，足可窺知智儼大師相當著於《華嚴》十身佛的創說；而法藏大師與澄觀大師則雙重於佛自說之因，以及小光明大用益方面之意含；李通玄長者則顯然著重於佛果法身智身所言及的無相妙理之用義，但對佛相好光明用益顯然並未特別注意。以上可以理解出如來自說此經文之重點，在於以小顯大，亦即舉最劣小的足下光，所造成的最大功德利益，讓眾生因為如來的殊勝無比智慧之光明，而生起淨信不退之心為目的。因此光明乃滅盡無始無明之法身根本智光，如《起信論》云：

除滅無明，見本法身，自然而有不思議業種種之用，即與真如等遍一切處，又亦無有用相可得。何以故？謂諸佛如來唯是法身智相之身，第一義諦，無有世諦境界，離於施作，但隨眾生見聞得益，故說為用。¹⁷

據其理智不二之法身，乃由除滅無始無明煩惱業惑所致，所以能夠達到不思議業用，並得隨類令得聞解攝化之功。然佛果理智不二法身智用，是如何展現在〈隨好品〉這一小品經文中？筆者認為佛自說本品經文時，一開始即已運用了數層重重無盡校量顯勝的論理架構方式，特別彰顯如來功德在本品中所造成的利生大用，如下從〈隨好品〉本身經文來看，即可窺探如來善巧之智的運用。如云：

爾時世尊，告寶手菩薩言：佛子，如來應正等覺，有隨好，名園滿王。此隨好中，出大光明，名為熾盛，七百萬阿僧祇劫光明，而為眷屬。¹⁸

如來一開頭並未說大人相光明，卻單舉隨好光明的眾多眷屬光明顯示它的殊勝，此事為何？其實是如來正顯果光殊勝之意，其用意是以隨好光明來彰顯如來大人相光明更為殊特，因為隨好光明既已如此殊勝，那麼佛果本光明豈不更加不可思議？如是如來的第一重顯勝方式由此展露鋒芒。如下又云：

佛子，我為菩薩時，於兜率天宮，放大光明，名光幢王，照十佛剎微塵數世界。彼世界中，地獄眾生，遇斯光者，眾苦休息，得十種清淨眼，耳、鼻、舌、身意，亦復如是，咸生歡喜，踊躍稱慶，從彼命終，生兜率天。天中有鼓，名甚可愛樂，彼天生已，此鼓發音而告之言：諸天子，汝以心不放逸，於如來所，種諸善根，往昔親近眾善知識，毘盧遮那大威神力，於彼命終，來生此天。¹⁹

¹⁷ 《大乘起信論》大正三二·五七九中。

¹⁸ 《八十華嚴經》卷四八·大正十·二五五下。

¹⁹ 《八十華嚴經》卷四八·大正十·二五五下·十眼等清淨六根，實為六根清淨之意，如《法華經》卷十九〈法師功德品〉大正九·四七下·廣說受持法華，不論讀、誦、解說、書寫當得八百乃至千二百等清淨六根功德殊勝作用。在此《華嚴》每以「十」，代表無盡之意，為「十

佛進而自說往昔在一生補處菩薩的兜率天時，於身上所放出的大光明，其威德力能夠普照十方世界眾生，乃至令地獄眾生因光明所照觸而得離苦生天，並且得到六根清淨功德。顯然此是如來第二重自顯佛果本光明更為殊勝之意，如單以因地光明都可成就地獄眾生離苦生天之果報，何況佛隨好光明眷屬更是難以測量。這是一種從後校顯前面佛隨好光明之善巧智用，亦為二重顯況比較法，來凸顯佛果法身智用。同時，佛也舉出當時天中有個會說話之天鼓，並說：心不放逸、宿種善根、曾親近善知識、今佛功德力所致，等四種因緣是諸天子生天的主要因素。至此，除佛舉因地菩薩行之光益校顯佛果外，並指出天鼓所說之四種生天因緣一事，由此可窺探出本品往後有關諸天子生天一事，與天鼓說法因緣有關（待後續章節即知）。如下又云：

佛子，菩薩足下千輻輪，名光明普照王，此有隨好，名圓滿王。常放四十種光明，中有一光，名清淨功德。能照億那由他佛剎微塵數世界，隨諸眾生種種業行，種種欲樂，皆令成熟。阿鼻地獄，極苦眾生，遇斯光者，皆悉命終生兜率天。既生天已，聞天鼓音，而告之言：善哉善哉，諸天子，毘盧遮那菩薩，入離垢三昧，汝當敬禮。²⁰

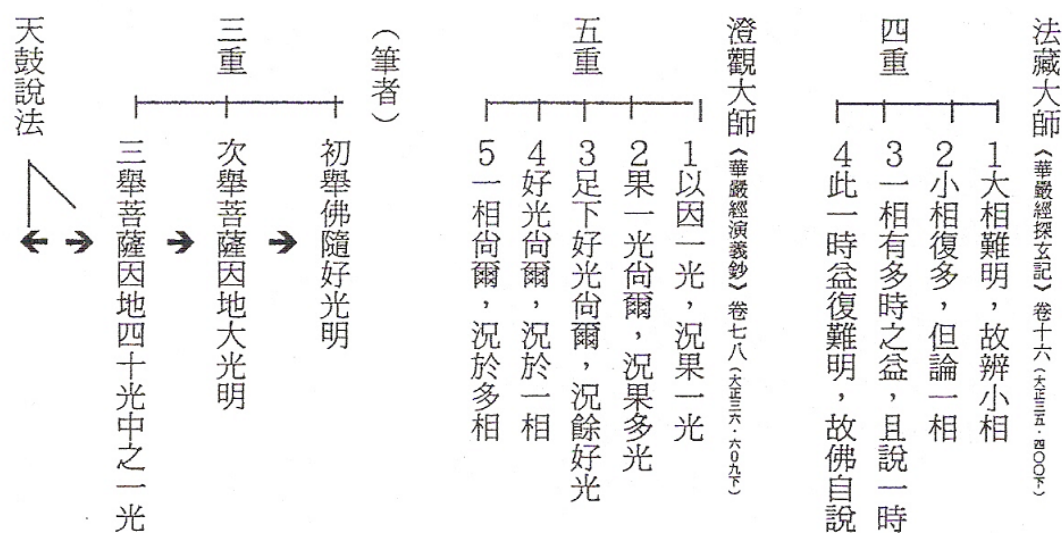
由於前面菩薩因地的光益，是於身上大放光明所致。今如來再度舉菩薩光明之益，更進而指出菩薩足下輪相光中的一個隨好光，即為四十光中的一小光明益復倍於前。因以一小光明能夠達到阿鼻地獄眾生生命終生兜率天之益故。顯然，此之一小小光明力用，更超勝於前菩薩身上所放光明之益。由是不思議用益，即是如來第三重校量顯勝之妙用。以上，在此三重顯勝的前方便技巧中，正是開展往後諸天子頓登十地佛果位，乃至展轉三重頓超十地之重重無盡大用勝況（後續章節詳述）。此外，應當注意的是，在此重重顯勝校量中，如來於因地菩薩事，曾二度提到有個會發出聲音的「天鼓」，並暗示諸天子離苦生天後，對其說法者是「天鼓」並不是如來本身，並且於此中毘盧遮那菩薩正入離垢三昧（vimala samāhi）中，離垢三昧乃佛、菩薩斷離煩惱所得清淨之三昧。

離垢三昧是已達十地灌頂的佛果位，即圓滿一切智智者才能達此清淨無染三昧。因此，毘盧遮那菩薩所放四十光明，正是由此三昧定中之清淨一光所顯，由此展開天鼓法音勸誨諸天子前往恭敬禮拜毘盧遮那菩薩之因，和開啟〈隨好品〉天鼓說法之緣。是故諸天子才從地獄命終生天，即聞此鼓發聲勸令禮敬毘盧遮那菩薩之音。此中是否暗示本品往後諸天子因天鼓音教令發起禮敬之心，進而解行之實踐成佛過程的當時，毘盧遮那正處於三昧定中？同時此之過程有可能是從「天鼓」的說法中所含攝之義理力口以導引本品〈隨好品〉如來攝生大用之意

數法」之特色。故稱十眼清淨。

²⁰ 《八十華嚴經》卷四八·〈如來隨好光明功德品〉·大正十·二五五下~二五六上

味。換言之，依筆者所理解的如來妙用，的確是運用重重隱顯方式，來校量佛果法身根本智光的不思議境手法。就此小光成大用的重重校量中，據法藏大師認為如來重重顯示此光益之方式應該有四重比況，而澄觀大師《華嚴經疏》則增加為五重說法，再經筆者從前面幾則經文義理的了解，分析所得應有三重。以下將法藏大師與澄觀大師之看法，加上筆者所理解的三重比況，同時對照示之如下：



由此法藏大師的四重比況解說方式，顯然是先從前面如來本果光以比較後面小光力用，再經由後面小光之功用校顯前面果光的不思議。於是可以看出這是一種先由大相比起，再漸進而小的比對方式。至於澄觀大師所解明的五重校量顯勝，是先以小比大，再由大光比況小光之益。至此兩者展轉所解明如來光益著重在於正、反面的校量比對中，亦即不論從前大光校量比起或從後之小光校量比起皆不失如來妙智力用之義。因此，從三種相況對照表中，對於本品如來自舉果光與因光對顯之暗藏式祕意，已了然清楚其說法善巧意趣概況，如是本品經文大意亦可由此窺探出少分義理所在。即如澄觀大師提綱契領的道出本品之中心主旨。如其云：

大相既爾，隨好更多，一一好中有多光明，一一光明用周法界，破地獄苦，生兜率天，三重頓圓，十地速滿，彰其此用，故受之以隨好光明功德品。²¹

從澄觀大師這一段話，正是〈隨好品〉所要詮顯義理與最終目的，至此對於〈隨好品〉這一品題之意義，已由以上的解析引述過程中交待清楚。所以如來的無生理智妙用以及善巧方便之手法，就好比剝一個經過多層包裝的禮物，是既要細心又需耐心地進行一層又一層的重重解析其互顯過程，到最後才能夠完全窺探出如來自說本品主要意義全貌。也因為由於此種三重顯示的因果光明益用，勾勒

²¹《華嚴經疏科文表解》(三十九品概要)頁三·臺中市佛教蓮社印·民國八十五年十二月八日。

出往後諸天子三重頓超十地的重重無盡佛果妙用的呼應，由此前後勾鎖意義當中，如來其實已經開始顯示出自內證不思議境界法門。既然如此，如來何故要假藉因地菩薩光益，來彰顯自家內證法門？既然因地光益已達不思議作用，何不舉本果光明完全展露出《華嚴》教主圓滿性海果德之威德力呢？此之問題由法藏大師作如是解云：

性海果分，是不可說義。何以故？不與教相應故，則十佛自境界也。故地論云：因分可說，果分不可說。²²

從文中之意，即知佛果純淨寂靜，世間語言無法詮釋清楚，以是法藏大師說不與教相應，此即道出十佛境界屬於唯證乃知之果法，已遠離一切見聞覺知之言說，所以說「不與教相應」，但是已證得正覺無上智的如來若真是以所證佛果境界無言可說的話，那麼《華嚴經》是如何開演？誠如「真諦無說者，雖慧莫能睹」²³。因此，在《華嚴經》就以「果分不可說，因分可說」²⁴的善巧說法立場而開演。至此如來何以自舉因地菩薩所行光益，即是藉言詮之「因分」，來顯示離言之「果分」。所以在如來因地菩薩的足下四十光隨好光明，即具足五果位之光明，亦即圓滿信、住、向、地、等覺、妙覺位的佛果位中一小小光明。

另外，既已知本品隨好光明是菩薩因地的五果位一小光明，那麼對此「光」的來意是否具有某種特殊意義成份？經過以上不斷的引述，由前面「解分」中即已透露出本品在《華嚴經》所屬位置之意義，是以信解為主。如今如來以因地菩薩足下隨好光明照觸眾生所得之利益，皆由此足下一小小光明所致，因此它必亦以與「信」有關，如下李通玄長者所解數則，如云：

- 1 光出足下，為表以信為初因，其位最下。
- 2 明足下放光者，是以果成信初始故。
- 3 明十信足下輪中放光以信為初。
- 4 足下光明以果成因生信，此光明說十地，是所信之果終，是故今還放初信之十地智果之光。²⁵

如來足下光明實際都是以信為出發點而開演，這與如來自說〈隨好品〉所要

²² 《華嚴一乘教義分齊章》卷一·大正四五·四七七上。

²³ 《六十華嚴經》卷七·〈菩薩雲集妙勝殿上說偈品〉·大正九·四四二下。

²⁴ 此係引自世親菩薩的《十地經論》卷二·大正二六，一三三下：「前言十地義，如是不可得說聞，今言我但說一分，此言有何義？是地所攝有二種：一因分；二·果分。」

²⁵ 《新華嚴經論》卷五·大正三六·七四六中；卷十五·八一八下；卷二十·八五六中；卷二三·八八〇上~中。

表達之意義正好相符合。所以本品的大利益事乃超出凡人思量所及，是故如來惟恐眾生不相信真有此事，反而生疑造毀謗罪業則為不妙。因此如來慈悲為令眾生起淨信，故親自說出本品經文，眾生若見佛親自所說利生德用，自然不會生起疑惑而造謗法罪業，又能因而生起淨信不退之心，依循教法而進趣佛果。所以往後諸天子所扮演的實踐者角色，即在印證如來攝化眾生的本懷案例。

以上，經由如來自說因地光益一事，為令眾生隨順修行破除煩惱達到無生理智，以小光明力用令眾生離苦生天，乃彰顯《華嚴經》毘盧遮那覺行圓滿果德法身根本智光的妙理智慧功德不思議業用。所以從〈隨好品〉之品題隨好光明意義深究過程，不難理解〈隨好品〉這一小小經文，所含蓋義理範圍，實已蓋括《華嚴經》「修因契果生解分」全部思想架構，其在《華嚴經》中之重要地位及其影響力可想而知。此外，如來此一大利益事之後續工作，是由「天鼓」代為完成此一修因感果過程，若無「天鼓」〈隨好品〉無從演起。因此「天鼓」在本品中所處之特殊地位不容忽視，若要進一步了解其中堂奧，非得對神祕的「天鼓」作一番身份探索歷程不可，得先掀開其神祕內幕，才能真正進入本品中心思想義理所在。所以下章節針對此之問題，將逐步展開探索「天鼓」身份之旅。

第三章 天鼓在佛教經論上的涵義

第一節 天鼓之意含

一、天鼓與天樂之異同

「天鼓」一詞，乃出現於《華嚴經·隨好品》之中，主要在表達如來於因地菩薩時，於足下所放之隨好光明所利益眾生之事。透過「天鼓」之音，明示諸天子初始由地獄命終，即得上生兜率天宮之果報，是由宿曾種下善根因緣所致，並由此導引諸天子前往禮敬毘盧遮那菩薩，以報光觸拔苦之恩的一段修行證果過程。

「天鼓」為一無形質、相狀之空中音聲，但由於能夠出聲說法，在本品經中具有某種特殊身份意味。然而「天鼓」之音與天中「天樂」之音有何差別之處？這是首先必須先釐清的問題。因此，本章節針對「天鼓」身份之性質意義，將從其思想根源開始著手遊覽天鼓身份之旅。於本節將揭發天鼓思想在佛教不斷進化當中，具有多重化的象徵性意義。同時將牽引出一連串神奇性之思想背景，及其甚深底層面之內涵意義。

「天鼓」，依據〈隨好品〉之意，乃為天上不具任何形質，祇是類似鼓的一

種音聲，其出現在天界中，故名為「天鼓」。誠如日本普寂之《攝大乘論略疏》說天鼓是天帝釋所持之鼓，如其云：

天鼓者，天帝釋所得鼓。²⁶

天帝釋乃欲界六天中第二天忉利天，是統領三十三天的大梵天王，今稱之為「釋提桓因」。有關帝釋天的源流，傳說來自於古印度信仰，是從自然界中經過神格化後的雷雨神，這點在印度聖典《吠陀經》有詳細記載。²⁷ 天鼓既來自帝釋天，帝釋天又根源於印度吠陀信仰。如是在天鼓首要身份探源，於此已透露出與印度吠陀時代盛行之忉利天信仰而存在著，故知天鼓音聲初始的性質意義與人、天信仰具有連線關係。這不難了解，從藏經中（尤其是阿含經）記載有關天及天人遊戲之情形為數不少，²⁸ 於此反應出佛陀時代已盛行修善生天之信念的一面。²⁹ 而「天鼓」也可說是天人供養諸佛菩薩所敲擊的百千種伎樂之一。如

²⁶ 《攝大乘論略疏》卷四·大正六八·一八四中。

²⁷ 《攝大乘論略疏》卷四·大正六八·一八四中。

「忉利天」梵名 Trayastrimsa，巴利名 Tavatimsa，音譯多羅夜登陵舍、恒唎耶恒唎奢，亦作三十三天，位於欲界天第二天之善法堂，為帝釋天之住處。「帝釋天」：梵名 *vakra Deanam-indra*，音譯釋迦提桓因陀羅。略稱釋提桓因。亦作天帝釋，並有因陀羅之稱。根據〈梨俱吠陀〉所載，帝釋天乃為古印度自然神格化之雷雨神，據說遠為印度、伊朗時代傳下來的神祇。參見《印度三大聖典》一吠陀經：雷雨神因陀羅頌三篇·頁 1~3· 糜文開譯·中華文化大學出版·民六九年十二月。

²⁸ 有關忉利天的信仰，在阿含經中所記述為數不少，如佛曾為母上昇三十三天說法三個月的《雜阿含經》卷十九（大正 2·134 上）和《增一阿含經》卷二八（大正 2·703 中）。及佛陀依當時社會的種類而分有刹利、婆羅門、居士、沙門等四眾。天眾方面有四天王、忉利天、魔、梵天等四眾，總集人、天共有八眾。《佛說長阿含經—遊行經》卷三（大正 1·16 中）。《中阿含經—晝度樹經第二》卷一（大正 1·422 上），等等皆有記載諸天之情形。而《華嚴經》卷三八（大正十·200 上）也載有十二眾。又〈十地品〉（大正十·178 中）每一地除了前一、二地作閻浮提王、轉輪聖王之外，其它皆得作天王。以上相關天眾佔有一半以上，可見關於諸天之事，在佛陀時代是普遍盛行的思想。

另於《中阿含經》亦記載著印度十六大國，佛陀明白歎讚天中之樂遠比作十六大國的人王為勝。（大正 1·34 中·772 中）又於《雜阿含經》卷四（大正 2·22 中），亦記載著婆羅門教徒信仰及行法。以上所引經證，皆可明顯看出佛教不論是忉利天的信仰，或相關諸天的記載，皆與古印度吠陀時代的信仰有相當之淵源是不可否認的。

²⁹ 關於修善生天的思想，佛陀對諸天說法已說到施·戒·生天之論。《增一阿含經》卷二八（大正 2·705 下·708 中）。可見在原始佛教時，已有修善生天的思想。更進而根據日本學者研究顯示，生天的思想也與古印度的敘事詩有關。〈原始佛教における生天思想〉·藤田宏達著·印度學佛教學研究·第十九卷，第二號·昭和 46 年 3 月。因此佛教相關天的思想與

天人的供養佛，或娛樂中之美妙樂音，或者因敲擊而出聲的樂音，都稱之為「天樂」。以至於天鼓在這點上與天上之音樂並沒有什麼差別。如其秦鳩摩羅什（344-413）譯之（法華經）中意云：

四王諸天，為供養佛，常擊天鼓，其餘諸天作天伎樂。又，我此土安隱，天人常充滿，……諸天擊天鼓，常作眾伎樂。³⁰

《華嚴經·昇兜率天宮品》意云：

百萬億天鼓出大音聲；百萬億天箏篋出微妙音；……百萬億天自在樂出妙音聲，其聲普遍一切佛刹。百萬億天變化樂，其聲如響，普應一切。百萬億天鼓，因於撫擊，而出妙音。³¹

這種純為樂器所出之樂音，在佛教經典不論大小乘都視之為供養諸佛菩薩之盛況，這種盛況是相當普遍被認同。尤其在《法華經》所詮釋之天鼓性質，在天樂方面之敘述為數不少，此可看出《法華經》偏重於伎樂供養的一面。所以僅舉此二則文意為導引，如下相關之記載將列表示之，此不贅引述。

以上對於天鼓與天樂之相同性質之處，雖已稍加引述清楚，但僅就一般音質上所作之詮釋。並不可意味天鼓之身份性質就如此地單純，乃至曇花一現而已。若再進探天鼓於佛教進展過程之演變，將可發現天鼓不但與天樂性質有相當大的差異點，而且還會像發現新大陸似的挖掘出一大串天鼓思想之神奇式的多層化演變脈絡。這在劉宋求那跋陀羅（394-468）譯《過去現在因果經》中所載即已透露出天鼓自然出聲之奇特現象，如下云：

如來今日於婆羅奈國鹿野苑中仙人住處轉大法輪，……爾時，大地十八相動，天龍八部於虛空中作眾伎樂，天鼓自鳴。³²

《法華經》亦作如是云：

佛說此經已，即於法座上，加趺坐三昧，名無量義處，天雨曼陀華，天鼓自然鳴。³³

印度之人天信仰不無關係。

³⁰ 《法華經》卷三·大正九·二二中·卷五·四三下。

³¹ 《八十華嚴經》卷二二·〈昇兜率天宮品〉·大正十·一一六上～一一六中。

³² 《過去現在因果經》卷三·大正三·六四四下。

³³ 《妙法蓮華經》卷一·大正九·四中～下。

至此，天鼓無人敲擊，能夠自然出聲之現象，好比印順導師所說，是一種「不假人工」之作用。³⁴ 從這種現象看來，天鼓在佛教進展過程，並不單單停留在人天信仰中之天樂性質。而是具有漸次提昇之進展趨勢。然而此種自然鳴現象是否暗示天鼓之性質發展將與神通有不解之關係？如下智者大師《法華玄義》正如是解云：

風雨飄灑翻珠相棠，譬天鼓自然鳴瑞。此等皆譬神通妙用也。³⁵

天鼓的自然出聲現象，原本為單純供養諸佛所出之音聲，到了智者大師所作之詮釋，已然將之譬喻為一種神通作用，並且擴展到連自然界的風、雨、華、樹等種種現象，都可作為天鼓的一種神通妙用。誠然智者大師看待天鼓音聲並不限於天界，且將之延伸到世間法的之現象意味，由此天鼓思想已逐漸進化為神通作用之神鼓。然而神通是經由禪定所得，必須透過四禪之修行功夫，以及有情眾生之專精一心才能夠顯現神通，這點在不具任何形質之空中音聲來說，似乎是件不可能之事。所以，若根據智者大師所理解之神通作用來看，那麼天鼓這種作用必然是假藉於他力所致，而天鼓若真的是因他力之原故，才具有之神通作用，此不但說明天鼓之身份性質正不斷地被充實內涵，顯示由單純之身份性質將進展到具有象徵性意義之音聲特性。依此推論，再根據東晉法顯所譯《大般涅槃經》中之意，將可明顯看出，如下云：

爾時世尊，即便捨壽，而以神力住命三月，是時大地十八相動，天鼓自鳴，以佛力故，空中唱言：如來不久當般涅槃。³⁶

天鼓之神通作用的確是因於他力所致，由此可得印證（往後章節將有更詳盡相關進展）。天鼓不但自鳴還因佛力關係而空中唱言：「如來不久當般涅槃」，此因魔王波旬怕佛長久住世會防礙他的魔軍勢力，曾數次請求世尊早早般涅槃，世尊皆以四部眾未具足而拒絕。如今四部眾已具足，魔王波旬又再度請佛般涅槃，世尊因此答應於三月後將般涅槃。當世尊作此決定之後，大地為之十八相動，此時因佛神力故，令天鼓音聲遍傳諸天眾故作此唱言，由此跡象顯示它的轉變，這種轉變可從西晉竺法護（291）譯《佛說如來興顯經》所載，得知空中有個大法鼓之音，能覺悟諸天子勸令莫執著五欲樂的有趣勸說畫面。如下云：

諸天有大法鼓，名為覺悟，若諸天子，行放逸時，於虛空中出聲告言：汝

³⁴ 參《般若經講記》① 印順導師著·頁一二一·妙雲集上編之一·正聞出版·民國八十一年三月。

³⁵ 《妙法蓮華經玄義》卷七下·大正三三·七七四中。

³⁶ 《大般涅槃經》卷上·大正一·一九一下。（東晉法顯譯·共三卷）。

等當知一切欲樂，皆悉無常，虛妄顛倒，須臾變壞，但誑愚夫令其戀著，汝莫放逸，若放逸者，墜諸惡趣，後悔無及。³⁷

無常是佛教基本教義之緣起法則，苦報是一種善因善報惡因惡果之生死輪迴觀，總說緣起皆由於我人的虛妄顛倒無明所致，以至於造成生生不息之生死輪迴，必須從中跳出才能達到生死自在。而天鼓示意執取五欲過患，就是點明五欲能讓人的智眼朦朧，看不清諸法變化不實在之真相，故無法從中跳出。由此天鼓之音，即已含攝佛教無常、苦報之基本觀念，而《佛說如來興顯經》乃《華嚴經》未集成時，即已被譯出之〈如來出現品〉的異譯本，此品譯出時間可說相當早，可見天鼓之發展趨勢，除了說明其思想早已存在於佛教之外，也證明它的發展階段在大乘初期時即已形成，且一直不斷地被延伸。如由象徵性意義進登為引伸內涵意義，所以在《華嚴經》被集出之後的〈賢首品〉，在天鼓說法方面更加進了業報思想，如下云：

忉利天中有天鼓，從天業報而生得，知諸天眾放逸時，空中自然出此音，一切五欲悉無常。³⁸

經中所引之意唯同上引述之〈如來出現品〉，然而天鼓的出現，純然已不是帝釋天所得之鼓的性質，而是經由往昔善業果報所生。顯然又增加為含攝佛教的「業報」思想。因此可以看出天鼓思想在不同時代的發展，具有不同時代之意義。如從最初之天樂，到具有自然鳴的神通作用，再進化為說法鼓之奇跡式演變，由此演變再含涉佛教業報輪迴之思想。如是從天鼓思想的形成背景看來，可看出佛教從佛陀時代的修善生天為最初善處，到後來佛陀證得無上智後，才有所謂「所作已辦，梵行已立，不受後有」之最高四果阿羅漢果位。且視個人所證淺深，於往反天上、人間次數的多寡，以為修行所得一、二、三、四果圓滿之期限。乃至將成佛者亦須於一生補處之兜率天，再來下生人間成佛。所以人、天信仰在佛教來說是相當普遍的現象，直至後來大乘佛教才又進展到菩薩淨佛國土之思想。這點從天鼓最初之身份背景及其發展，其間之脈絡是相當明顯。

以上從天鼓單純之性質意義轉化為引伸義後，顯示它的發展一直為佛教經論所重視，乃至後來的大乘佛教諸經論，皆共認天鼓音為說法之象徵。然而在這種神奇性發展之下，天鼓之引伸義是否就此打住呢？或者它的說法除了隱攝佛教基本教義之外，或許有如同佛隨類說法令解之功用也未可知。如佛具有除眾生煩惱魔與增進眾生善根的不思議業用，而天鼓說法是否也具有此功用？假若有，則當可預測天鼓往後不停之發展與佛說法有關（後節詳述）。以下將有關天鼓性質記

³⁷ 《八十華嚴經》卷五一·〈如來出現品〉·大正十·二六八下。

³⁸ 《八十華嚴經》卷十五·〈賢首品〉·大正十·七九上。

載及象徵性質意義與特殊功用，列表如下：

過去現在因果經卷三（大正三·六四四下）				
大寶積經卷八四（大正一一·四八六上）		●		
大般涅槃經卷上（大正一·一九一下）			●	
正法念處經卷十九（大正十七·一一三下）	●			
大般涅槃經卷九（大正十二·四二〇上）				●
方廣大莊嚴經卷一一（大正三·六一〇下）	●			
大乘同性經卷上（大正十六·六四五中）	●			
華手經卷九（大正十六·一九六上）		●		
第一義法勝經（大正十七·八八二中）	●			
合部金光明經卷二（大正十六·三七一下）		●		
不退轉法輪經卷一（大正九·二二九中）			●	
大乘菩薩藏正法經卷二一（大正一一·八三三上）	●			
大薩遮尼乾子所說經卷二（大正九·三二七上）	●			
大方廣總持寶光明經卷五（大正十·〇九三中）			●	
八十華嚴經卷十五、十六（賢首品）（大正十·七九上、八〇上）	●			
八十華嚴經卷二十（十行品）（大正十·一一〇下）			●	
八十華嚴經卷二二（昇兜率天宮品）（大正十·一一六中）	●			
八十華嚴經卷四八（隨好光明功德品）（大正十·二五五下）			●	
八十華嚴經卷五一（如來出現品）（大正十·二六八下）			●	
妙法蓮華經卷一、三、五（大正九·四下、二二中、四三下）	●	●		
金光明最勝王經卷三末（大正三九·二五〇下）		●		
經典出處 天鼓性質意義	樂鼓	神通鼓	說法鼓	破惡與生善鼓

不空 索陀羅尼自在王咒經卷下 (大正二十·四三〇下)				●
阿吒薄俱元帥大將上佛陀羅尼經修行儀軌卷上 (大正二一·一八七下)			●	
究竟一乘寶性論卷一 (大正三一·八一八中)			●	
大乘莊嚴經論卷三 (大正三一·六〇三中)			●	
攝大乘論卷下 (陳真諦譯) (大正三一·一二八下)			●	
攝大乘論釋卷十二 (陳真諦譯) (大正三一·二四三上)			●	
攝大乘論本卷下 (唐玄奘譯) (大正三一·一四八上)			●	
攝大乘論釋論卷八 (大正三一·三〇八上)			●	
攝大乘論釋略疏卷四 (大正六八·一八四)			●	
般若燈論釋卷十三 (大正三十·一一九中)			●	
金剛三昧經論卷上 (大正三四·九七一下)			●	
華嚴經疏卷二二、四八、四九 (大正三五·六六〇上、六六七下、八七)			●	
新華嚴經論卷三一 (大正三六·九三五上)			●	
華嚴經隨疏演義鈔卷十八 (大正三六·一四〇下)			●	
根本說一切有部毘奈耶雜事卷十八 (大正二四·二八九中)	●			
華嚴經孔目章卷三 (大正四五·五六八下)			●	
華嚴經旨歸 (大正四五·五九一上)			●	
妙法蓮華經文句卷三上 (大正三四·三五上 中)		●		
妙法蓮華經玄義卷六上、七下 (大正三三·七五〇上 七五一下、七七)		●		
法華玄義釋籤卷十三 (大正三三·九〇五上)				●
經典出處與天鼓性質意義分類	●			
樂鼓				
神通鼓				
說法鼓	●			
破惡與生	●			

經典出處	天鼓性質意義	樂鼓	神通鼓	說法鼓	破惡與生善鼓
妙法蓮華經玄贊卷一本(大正三四·六五七中)				●	
法華義疏卷下(大正三四·四五五下)				●	●
維摩經義務疏卷一(大正三八·九一九中)				●	
金光明最勝王經註釋卷三(大正五六·七四七下)			●		
華嚴五教章問答抄卷九(大正七二·七一三上)				●	
華嚴演義鈔纂釋卷三一(大正五七·三〇七下)				●	
五教章通路記卷八(大正七二·三四七中)		●			
華嚴信種義(大正七二·七〇下)				●	
金光明最勝王經玄樞卷三(大正五六·五四〇上)			●		
法華經開題(大正五六·一七四下)		●			
西方陀羅尼藏金剛族阿蜜哩多軍荼利法(大正二一·五一中)		●			
大日經疏第二本鈔卷五(大正六十·二四九下)		●			
大日經住心品疏私記卷三(大正五八·六九九中)				●	
三論名教抄卷十四(大正七十·八二四上)		●			
決定往生集(大正八四·一〇三下)			●		
釋淨土群疑論卷三(大正四七·三八上)				●	
胎藏金剛菩提心義略問答抄卷三(大正七五·五〇五下)		●			
大乘法苑義林師子吼鈔卷二(大正七十·四九七中)				●	
唯識論同學鈔卷二(大正六六·二二下)				●	
御義口傳卷上(大正八四·三〇五中)		●			

至此天鼓身份性質意義從表中當可看出它具有樂鼓、神通鼓、說法鼓等三種性質意義，其中說法中亦具有破惡與生善之功用，這在一個無形相空中音聲的發展史上，詮釋此鼓音具有不同凡響之特性與佛說法有關，同時由以上經、律、論

等順次之記載，亦可從中理解天鼓說法所含攝之佛教教理，應該早在《華嚴經》之前的《如來興顯經》（即〈如來出現品〉）即已存在著。而此本異譯品，被譯出於二世紀後半的後漢時代，故其淵源是相當早期的大乘經典。³⁹ 所以天鼓發展到具有說法的引伸意義，在佛教教義中會迅速成為一般說法之象徵，與此大乘早期經典之譯出不無水到渠成之關係。

綜合上述，無人敲擊能夠自然出聲的神通妙用，於說法中所含攝佛教教義之神祕天鼓，可謂橫跨不鼓自鳴之神鼓與天樂之間，其間演化為如來方便示現說法之法音（下節詳述）所以從它在佛教教義方面的含攝方面，可以歸結出它具有說法的引伸意義及多重性質身份的轉變歷程。因而可將之特殊性質歸類出幾點：一、天鼓因為在天界生，又與修善生天思想有關，故稱「天鼓」；二、在樂器方面，純為天人所持之鼓，也稱作「天鼓」；三、祇是聲音並無形相，但具有神通妙用之鼓，故名「天鼓」；四、含攝佛教教義之說法鼓，它的聲音為一般說法的象徵，通稱「天鼓」。以上四點可以解明天鼓之特殊性質，具有引伸義與象徵義兩種進展階段。如象徵天人娛樂之天樂及不鼓自鳴之神通作用，再引伸為說法鼓，其含攝之內涵，具有佛教業報思想之教義，如此天鼓並不單單祇是天樂而已。當然，在不具任何意義之下，天鼓與「天樂」並沒有什麼不一樣，但若說法含攝佛教教義方面則與「天樂」有相當大之差異，此為兩者間差別之處。

二、天鼓的形成演變

凡是某一思想或教義的形成到成熟，都必須經過不斷的演變才得以成就的。同樣的，天鼓在佛教演變為說法鼓，也不是瞬間而成，這點已如上述將天鼓的身份性質意義勾勒出，它的形成有象徵性與引伸性兩種演變過程，其象徵性意義並不含有說法之內涵，而引伸性則已含攝教義之說法鼓，然而天鼓從象徵性到引伸性之間又是如何演變為說法鼓？乃至最後成為如來法身說法之身份地位？本節就此天鼓的形成演變，將探索其中間歷程的演變。一個具有神通妙用又會說法的神祕音聲，在最初思想的形成階段通常會被賦予神祕色彩之神類，這是一種神化的過程。這種「神化」是對自然界之構成要素，乃至隱藏著某種潛在變化能力之種種現象不明究裡，因恐懼或仰慕之因素而賦予神類的一種崇拜信仰。比如地、水、火、風、山河大地草木等都可為神化對象。這種信仰在古印度吠陀思想中是它的根本內涵，也是《吠陀經》撰成的特色。⁴⁰再就近代華嚴宗初祖杜順和尚，

³⁹ 《中國華嚴思想史》，木村清孝著，李惠英譯，現代佛學叢書，台北，東大圖書出版，民國八五年二月。

⁴⁰ 將自然界現象神格化的崇拜信仰，可說是古印度四吠陀基本內涵，為婆羅門教具有權威性聖典。此相關資料可參閱《印度思想》頁1~9，中村元主編，葉阿月譯，幼獅文化出版，民國八十三年八月。

也曾因其神奇事跡而被賦予文殊之化身。所以天鼓的神奇事跡，自然被當作一種神名之代號，這在早期大乘譯經時期之北涼曇無讖（385- 433）所譯《大方等大集經》即載有佛令樂勝提頭賴吒天王，應令九十一子各各在於多方面的護持閻浮提，及諸佛說法之道場等。其中天鼓名稱被安排在三十三個乾闥婆神眾當中之，如下云：

復有乾闥婆三十三人，初名薩陀曼都；次名耶闍曼多；次名檀那曼多；……次名尸騫陀；次名天鼓；……。⁴¹

乾闥婆是帝釋天旁邊之伎樂神，是一種專以香氣為食的尋香神，也是八部神眾之一，此中天鼓神名排列在第二五個。天鼓名稱被比作為一種神類。北涼時期譯出的《大集經》比東晉佛跋陀羅譯之《六十華嚴經》更早譯出，顯然此時的天鼓還未演變到會說法之引伸性意義，祇是單純為乾闥婆神名的象徵性質。但是在後來的唐道世（659）的《諸經要集》所引用的七佛經所說的護僧伽藍十八個神當中，在第三個天神也是以天鼓名稱之，而此時也可明顯看出此時的天鼓神名，有被加入警醒大眾的人性化意義，如下云：

七佛經云：護僧伽藍神，斯有十八神，一名美音；二名梵音；三名天鼓；……。寺既有神護，居住之者亦宜自勵，不得惰怠，恐招現報也。⁴²

於是天鼓護法神在這裡參與了警悟大眾的精進修行，提醒放逸者容易招受現報的苦果報應之任務。類似此種性質之記載於《法苑珠林》以及宋道誠所集《釋氏要覽》等。⁴³以上含有業報觀念的內涵與天鼓說法覺悟諸天莫著五欲樂，免受墮獄之苦報之意義相近。誠如上述天鼓音含攝佛教教義之思想，於大乘初期經典即已形成，之後方廣為大乘佛教所共說，可見在這之前，天鼓之名詞可能還祇是停留在天樂，或是自然出聲的這段時期，所以這種神化之過程並不能就此認定

⁴¹ 參《大方等大集經》卷五二·大正十三·三四七上。

⁴² 《諸經要集》卷三·大正五四·二三上：「故七佛經云：護僧伽藍神，斯有十八神，一名美音，二名梵音，三名天鼓，四名歎妙，五名歎美，六名摩妙，七名香音，八名師子，九名妙歎，十名梵響，十一名人音，十二名佛奴，十三名歎德，十四名廣目，十五名妙眼，十六名徹聽，十七名徹視，十八名遍視，寺既有神護，居住之者，亦宜自勵不得惰怠，恐招現報也。」此十八神引用來源有待察證，據筆者從其所引之經文求證時，「七佛經」並未有此文記載，只載明過去有七佛出世情形。而《諸經要集》又被稱為「善惡業報論」。其編撰內容係根據大小乘諸經律論，取其中各種佛教要目（關於善惡業報者尤多）集錄要義，加以分類編纂而成，因此在引用此文時有可能疏忽了它的確實性。

⁴³ 《法苑珠林》卷三九·大正五三·五九二下：此為唐道世根據《諸經要集》而加以擴大內容編撰成的。《釋氏要覽》卷上（大正五四·二六三下）亦依據《諸經要集》編撰而成。

天鼓是一種神類，它祇是在其思想演變中間所進展到人、神之間的轉化過程。

像這種轉換性質意義之稱謂，在《華嚴經》中更是龐大壯觀，其〈世主妙嚴品〉之諸天鬼神、雜類神眾、八部四王眾、欲界天眾、色界天眾等等，就有三十九種異生類。而且也有山川河水草木等自然界現象，被提昇為神類。⁴⁴且被看待為菩薩的「宿世善友」。同時〈入法界品〉中的十種神眾，竟是善財童子參訪進登十地位之善知識。⁴⁵再深入菩薩階位來看，在〈十地品〉凡是圓滿於每一地功德之菩薩們，所得到的最高果報就是當各種天王眾。至此，可以說不論佛教教內教外，或上至佛陀前後時代之各種宗教下至民間各種信仰中，皆曾表達出此種神化現象是人類文化進展過程中之產物。然這種現象從如來自說〈隨好品〉中，導引出佛教天鼓之神奇事跡，挖掘出這麼一大串的背後的思想形成演變過程，在佛教來說是一件相當稀有奇特。或許這種現象就好比緣起法，隨意拉出這麼一點，就能夠牽引出一大串無始無終之因與緣吧！

至此當然也反應出佛陀不但不排斥這種情形，並且還以不同身份到邊地為鬼神說四諦法，〈賢首品〉即廣說佛隨類為眾生說法之各種善巧。⁴⁶所以佛陀除了說法攝受令得度外，且加以智慧轉變使諸天鬼神眾等成為佛教之護法。以是佛說法時除了十方諸佛菩薩出現外，必然也有天龍八部諸神眾俱來聞法情形。故其盛況被冠上：「不識盧遮那，不知佛富貴」的美號。所以「佛身周遍等法界，普應眾生悉現前。」⁴⁷一偈，便成為形容毘盧遮那的法身招牌名號，當然從〈如來出現品〉的譬說中，即可理解毘盧遮那教主攝化眾生的豪邁與雄偉之概況，如下文云：

譬如日出於閻浮提，先照一切須彌山等諸大山王，次照黑山，次照高原，然後普照一切大地，日不作念我先照此，後照於彼，但以山有高下故，照有先後。⁴⁸

如來果光本無分別，不論前後左右、十方四維上下皆可得到慈光普照之益。

⁴⁴ 《八十華嚴經》卷一·大正十·一中~四中。

⁴⁵ 《八十華嚴經》卷六八·大正十·三六九上。代表十地位的十種主神祇：1 婆珊婆演底、2 普德淨光、3 喜目觀察、4 普救眾生、5 寂靜音海、6 守護一切城、7 開敷樹華、8 大願精進力等主夜神、9 及嵐毗尼林神、10 釋女瞿波等十種神眾。有關自然界神格化神後進昇為擬人化之神，其主因必須具有某種特性，此十種主夜神顯示此一特性。

⁴⁶ 參《六十華嚴經》卷六「賢首菩薩品」·大正九·四三六上：「或以鬼神邊地語，為斯等類說四諦。」

⁴⁷ 《八十華嚴》卷一「世主妙嚴品」·大正十，七下。

⁴⁸ 《八十華嚴經》卷五十·〈如來出現品〉·大正十·二六六中。大正九·六一六中。

然而因為山有前後高低不平之地形關係，所以光照之處必然隨著地形而順次普照。如是由如來的隨類說法令解的普攝功德，反觀天鼓雖僅是空中音聲，但由其音聲說法的特性，以及不斷發展不同類形的性質意義，這意味著天鼓音聲具有某種特殊內涵及吸引人的號召力，這種特性與號召力，是否意味著天鼓思想的發展到這裡已漸趨於如來隨類說法攝眾之功用，成為如來法身說法之喻說？若再進一步推論，必然對天鼓思想之神祕演變將會更加明朗化。如下《佛說法乘義決定經》亦如是云也有相關記載，如云：

世尊梵音圓滿，猶如天鼓。⁴⁹

世尊的梵音說法，天鼓音聲的洪亮遠揚之特性，而如來的隨類應機說法之梵音功德，猶如天鼓說法音，誠然此時天鼓說法被比喻為如來梵音說法之意味。至此，天鼓音被比喻為如來梵音和雅不溫不暴，洪震深遠無不等聞之圓音功用事看來。此時即已透露出天鼓的說法，有可能即是如來圓音說法，亦即〈隨好品〉中之天鼓說法教化諸天子之實踐過程，實際上即是如來法身示現說法的根本智用。如下依據《大乘莊嚴經論》所云：

譬如天鼓雖復無心自然能出種種音聲，如來亦爾，雖復無功用心，自然能說種種妙法。⁵⁰

如來的無功用智用，沒有分別的自然說法令得解之利益眾生殊勝業用。而天鼓的無心出聲，也是一種沒有分別心的自然作用，如此天鼓說法可以說是與如來圓音說法的無功用智相應，所以此時的天鼓說法被比喻為如來的無分智功用，無分別智是經由修行達到我法二空理，證得無生法忍位後，所具有之無分別智慧，這是由實踐修行而得的。實踐修行實際上是〈隨好品〉天鼓說法教化諸天子的主要因緣，據此天鼓的說法為如來法身說法之圓音相當明確。

如來圓音，在大乘佛教經論中一般為三十二相中之梵音相，如來梵音相之特點是清淨、圓滿、洪亮、遠震，好比天鼓音聲特性。對於如來梵音相之說法，有說如迦陵頻伽聲相，如《大智度論》卷四所說。⁵¹其次在梵音相中又分別有各種

⁴⁹ 《佛說法乘義決定經》卷下·大正十七·六五九下·如下〈大般若波羅蜜多經般若理趣分述讚〉卷二亦云：「世尊梵音詞韻和雅眾多少無不等聞，其聲洪震猶如天鼓」。大正三三·四六下。

⁵⁰ 《大乘莊嚴經論》卷三·大正三一·六〇三中。同樣之記載在《攝大乘論》卷下·大正三一·一二八下；亦有如是云：「譬摩尼天鼓，無思成自事，如此不分別，種種佛事成」。《攝大乘論本》卷下·一四八上。

⁵¹ 有關如來三十二大人相詳盡資料，可參見黃連忠老師所著《渡江微波集·佛像造型設計的理

數目不等之形容音聲性質，如《大乘莊嚴經論》舉出六十種音，實在數目有缺；⁵²《大寶積經》提出六十種清淨音聲及詳細名相；⁵³然宋法護譯《如來不思議祕密大乘經》卻說如來音聲從虛空出，具有六十四種清淨殊特之相；⁵⁴其中第四十一種的振鼓聲（梵文 *duṇḍubhisvarā*），即是天鼓音。另外《法苑珠林》也說如來有六十四種梵音聲；又《金剛頂瑜伽略述三十七尊心要》六十四梵音聲，其中梵音聲亦被佛格化為金剛歌菩薩；⁵⁵而《佛本行集經》卷二六，則多出一音，成為六十五梵音，其中僅少數與《如來不思議祕密大乘經》相同。此外，在《華嚴經》對於如來梵音亦稍提到有六十種音聲，如〈佛不思議法品〉、〈如來出現品〉、〈十迴向品〉等皆記載佛有六十種妙音聲，而此六十種妙音聲與鳩摩羅什譯之《摩訶般若波羅蜜經》所舉佛六十種莊嚴音聲，其義相同⁵⁶。諸如此類梵音記載不勝枚舉，於中皆有天鼓音聲相，大抵以六十音和六十四音為其代表。其中六十四的轉變形式，據法藏大師說是依於如來梵音，分為體、用、德三種各有八音，其中以它的用入於德中，故八八相乘為六十四音，這是法藏大師之意。⁵⁷再就安然之《悉曇藏》中，則以佛八音之體而分，如下云：

古德傳云：八種梵音各有八種聲，八八六十四種音性。八梵音：1 最好聲；2 易了聲；3 濡軟聲；4 調和聲；5 尊貴聲；6 不誤聲；7 深妙聲；8 不

論根據與哲學意義 - 以「三十二相」為研究中心》· 頁一四七～一五四。此集為黃老師從大學到研究所時期所寫的論文輯要，曾於八十二學年度獲得華嚴蓮社所辦的慈孝獎學金。

⁵² 參《大乘莊嚴經論》卷六· 大正三一· 六一九中· 此經論記載佛具有六十種音聲，然據筆者依循經文求證之後，證實只有五十八種，其中少了二音。關於這一點，澄觀大師也已注意到，他認為是因為彼經論所引之文本身即已欠缺不足故。

⁵³ 參《大寶積經》卷十· 大正一一· 五五下，四八六下、五六六上。

⁵⁴ 參《如來不思議祕密大乘經》卷七· 〈如來語密不思議品〉· 大正一一· 七一九上。

⁵⁵ 參《金剛頂瑜伽略述三十七尊心要》· 大正十八· 二九四中。

⁵⁶ 參《八十華嚴經》卷二九· 〈十迴向品〉· 大正十· 一五八下；卷四六· 〈佛不思議品〉· 二四四中；卷五十· 〈如來出現品〉· 二六六下；《摩訶般若波羅蜜經》卷六· 鳩摩羅什譯· 〈勝出品〉· 大正八· 二六二中。

⁵⁷ 參《探玄記》卷四· 大正三五· 一八九下～一九〇上：「梵音義作三門：一、種類，二、名體，三、業用。一、種類，如《十住經》說。用：見苦、向苦、見習、向習、見盡、向盡、見道、向道。二、體：不男音、不女音、不強音、不軟音、不清音、不濁音、不雄音、不雌音。三、德：《梵摩喻經》云：1 最好聲，其聲清雅如迦陵，2 易了聲，言辭辨了，3 調和聲，大小得中，4 柔軟聲，言無粗擴，5 不誤聲，言無錯失，6 不女聲，其聲雄朗，7 尊慧聲，言無憚怯。如尊重人，如勝慧人言無所畏，8 深遠聲，齊輪發聲，猶如雷震。約通融有六十四種梵音聲，此有二釋：一、別數六十四種，如《密力士經》中具顯。二、諸德以初八入後八內，一一具八，是故八八成六十四也。」

女聲。……佛之梵音中當以八轉聲相具，八梵音則成八八六十四種梵音。⁵⁸

於此以如來八音為體，再於每一音皆具有八種音，如是相乘而成六十四音。此中如來音聲之轉換，應就法藏大師以如來音聲為「用」，入於「德」所成八音較為順理。因為如來梵音是以令眾生得解脫之功德為主，故舉其德、用之意義才符合其意，若單以其音聲為體而分，則於義理未能達到圓融。而據此八音，是從《中阿含經》所載之八音。⁵⁹所衍生出眾多音聲種類而。此外，相關如來音聲的轉變過程，在《華嚴經》的圓融義理之下，又是如何詮釋如來梵音？眾所周知，《華嚴經》不論光明、毛孔、寶樹、寶鈴、摩尼乃至出川河水、風雨雷電等都可由如來的神力而說法，所以《華嚴》的如來梵音是處處演法、處處說法，且是無量、無盡的，所以並不能將它限制在某一點，或數目上。⁶⁰然若將它歸納出，可以十種如來度化眾生的佛事代表。如下文云：

音聲、二 色形、三 憶念、四 方便、五 夢中現相、六 放光、七 菩薩行、八 成正覺、九 轉法輪、十 涅槃。⁶¹

雖是如來攝化眾生之佛事，然亦並非示意如來說法梵音祇有此十種功用，比如放光一事，如來可以神通放光加持任何諸天菩薩乃至各種寶鈴樹，或山川河水大地華草樹木等皆可經由如來神通示現而說法，所以在這十種如來教化眾生的佛事之中，已然道出無數百千乃至無量的梵音說法跡象。因此《華嚴》將如來八種音聲加以擴充到無量佛事，正是〈如來出現品〉的十種圓音說法的比喻現況⁶²37

⁵⁸ 《悉曇藏》卷二·大正八四·三八二下。

⁵⁹ 參《中阿含經》卷四一·〈梵摩經〉·大正一·六八七中～下：「沙門瞿曇，口出八種音聲；一曰甚深，二曰毗摩樓簸，三曰入心，四曰可愛，五曰極滿，六曰活瞿，七曰分了，八曰智也。多人所愛，多人所樂，多人所念，令得心定。」相關如來八梵音之記載，有《大毘婆娑論》亦就佛德方面而言八音·大正二七·八八九上；《十住斷結經》分別以佛音之體與用而言八音·大正十·一〇三〇下；《法界次第初門》智者大師就佛音之德而明八音·大正四六·六九七上。以上八音種類雖稍異，其義大抵無殊。

⁶⁰ 有關佛以各種方式說法之類，就《八十華嚴經》而言有：〈世主妙嚴品〉·頁二五中·十八上～二四中·〈如來現相品〉·頁二六中～三十中·〈華藏世界品〉·頁四十下·〈十住品〉·頁八六中·〈十行品〉·頁一〇七中～一〇九下·〈十迴向品〉·頁一六七上～一六四中·〈十忍品〉·頁二三三上·〈佛不思議法品〉·頁二四二中·〈離世間品〉·頁二九四下～三一五下·〈入法界品〉·頁三七三上～三二九下。

⁶¹ 《八十華嚴經》卷四一·〈十定品〉·（第七·了知一切世界佛莊嚴大三昧善巧智）·大正十·二一八下。

⁶² 參《八十華嚴經》卷五十·〈如來出現品〉·二六三上～二六五上。此中圓音義係就如來十種音聲相而言。

將十種圓音融入一即十，十即一的十數無盡法，正顯《華嚴》相即相入重重無盡思想的特色。

至此，天鼓說法猶若如來梵音神通示現說法之內涵深意，牽引出如來梵音聲廣被大乘佛教經論所述及，以及《華嚴》無盡圓音之特性。當然，由以上跡象顯示天鼓說法被比為如來說法引伸意義，具有不可忽視之身份地位是確立的。也因為如此，天鼓的無心出聲作用與如來寂靜妙用之智相呼應，到後來的大乘佛教晚期密教經典，更明顯的將天鼓說法的引伸性意義，比喻為佛名的代表性名號，成為四方佛當中的北方佛名。如其云：

次於北方觀不動佛，作離熱清涼位於寂定之相，此是如來涅槃智。是故義云不動。如天鼓都無形相亦無作處，而能演說法音警悟眾生，大般涅槃亦復如是，非如二乘永寂都無妙用，故以為喻也。⁶³

因此，天鼓在密教經典類似以義取為北方佛的代表性名稱，在《金光明最勝王經玄樞》以鼓音如來稱之。⁶⁴ 在淨土方面有《淨土論》卷中、《往生禮讚偈》、《集諸經禮懺儀》卷下等將天鼓音聲比喻為西方阿彌陀佛之梵音聲。⁶⁵ 由此顯示天鼓說法一事，演變至此已然成為如來寂靜智用之象徵，此為天鼓說法的思想引伸至此已經發展為大乘佛教共通之思想。以下將有關天鼓音聲與如來梵音相之經典記載列出如下：

⁶³ 參《大毘盧遮那成佛經疏》卷四「善無畏 637-735」講解，「唐一行 683-727」筆錄。大正三九·六二二下。

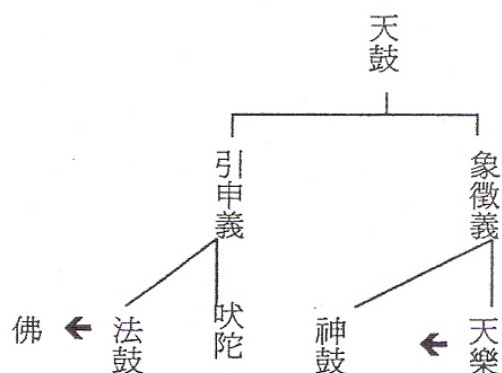
⁶⁴ 參《金光明最勝王經玄樞》卷三·日本願曉等集·大正五八·五三八中、五三〇下、五三八中、卷八·六四六中。諸如此類之記述有《最勝王經開題》(大正五六·八二五上)、《法華經開題》(大正五六·一七四下、一七七上)日本空海撰。《法華經祕釋》(大正五六·一八六中)日本覺鑊撰。《大日經疏妙印鈔》卷三二(大正五八·二六五下)日本有圓範撰。《入真言門住如見講演法華略儀》卷上(大正五六·一八九中)日本圓珍撰。《大日經疏演奧鈔》卷八(大正五九·八六下)日本杲寶撰。

⁶⁵ 參《淨土論》卷中·大正四七·九六下；《往生禮讚偈》大正四七·四四二中；《集諸經禮懺儀》卷下·大正四七·四六九下。此三種淨土思想，皆言西方阿彌陀佛梵音，猶若天鼓音聲之意，其中偈語相同，如下：「面善圓淨如滿月，威光猶如百千日，聲若天鼓俱翅羅，故我頂禮彌陀佛。」

中阿含經卷四一△第一六一梵摩經▽(大正一六八七中下)					
八十華嚴經卷五十八如來出現品▽(大正十二六六下)					
八十華嚴經卷四六△佛不思議法品▽(大正十二四四中)					
十住斷結經卷八(大正十三〇下)					
如來不思議祕密大乘經卷七(大正十一七一九下)					
純真陀羅所問如來三昧經卷下(大正十五三六三下)					
大智度論卷三十(大正二五二八上)					
大毘婆娑論卷一七七(大正二七八八九上)					
大乘莊嚴經論卷六(大正三一六一九中)					
法界次第門卷下之下(大正四六六九七上)					
大日經疏妙印鈔卷八、二五、三一、三二(大正五八、八六上、二六五下)					
大毘盧遮那成佛經疏卷四(大正三九六二二下)					
金剛頂瑜伽略述三十七尊心要(大正十八二九四中)					
真言宗教時義卷三(大正七五、四二七中)					
拾藏金剛菩提心義略問答鈔卷三(五一〇五一一上)					
大日經供養持誦不同卷七(大正七五三三八下)					
大日經住心品疏私記卷三(大正五八、六九九中)					
往生要集卷上(大正八四三七下)					
拾藏界大法對受記卷六(大正七五、一〇一上)					
大日經供養次第法疏私記卷四(大正六〇、七五〇中)					
金勝王經祕密加陀(大正五六、八二五中)					
悉曇藏卷二(大正八四、三八四中)					
經典出處／梵音類別／佛					
梵音相					
八梵音	◎				
六十音					
六十四音					
佛	◎	◎	◎	◎	◎

無上依經卷下(大正十六·四七四中)											◎
大寶續經卷三七、卷四十、卷八五(大正十一·二〇上、二三下、四八六上下)											◎
大乘菩薩藏正法經卷二一(大正十一·八三三下)											◎
佛說法乘義決定經卷下(大正十七·六五九下)											◎
大乘百福莊嚴相經(大正十六·三三三上中)											◎
觀自在菩薩說普賢陀羅尼經(大正二〇·二二上)											◎
瑜伽師地論卷四九(大正三〇·五六七上)											◎
大乘莊嚴經論卷三、卷六(大正三一·六〇三中、六一九中下)											◎
淨土論卷中(大正四七·九六下)											◎
大般若波羅蜜多經般若理趣分述讚卷二(大正三二·四六下)											◎
金光明最勝王經疏卷一、卷第四本(大正三九·一九〇中、二七〇上)											◎
金光明最勝王經玄福卷二、卷三(大正五八·五〇五上、五三〇下)											◎
大日經疏演奧鈔卷八、卷五五(大正五九·八六下、五五七上)											◎
金光明最勝王經註釋卷一、卷五(大正五六·七三三上、七三三下、七五九下)											◎
般若波羅蜜多心經幽贊卷上(大正三三·五三三下)											◎
集諸經禮懺儀卷下(大正四七·四六九下)											◎
往生禮讚(大正四七·四四二中)											◎
說無垢稱經疏卷第四本(大正三八·一〇六四上)											◎
戒准識論述記集成編卷十八(大正六七·三八五中)											◎
毘勝王經開題(大正五六·八二五上)											◎
法華經開題(大正五六·一七四下、一七八上)											◎
法華經秘釋(大正五六·一八六中)											◎
入真言門住如實見講演法華略儀卷上下(大正五六·一八九中、一九九下)											◎
經典出處／梵音類別／佛											◎
梵音相											◎
八梵音											◎
三十五音											◎
六十音											◎
六十四音											◎
一百一十音											◎
佛											◎

綜觀天鼓為如來說法之形成演變，從神化之進展趨勢，貫穿出如來神通示現說法的巧妙智用，直至天鼓到後來被喻為北方佛之名稱，至此它的發展趨勢已然到達最終極指標。然而從中正可窺探出天鼓思想之演變，不但具有不同時代之發展意義，而且它的進昇也是有次第性脈絡可尋，並不是盲然無緒。比如從神通妙用而進化為說法天鼓，乃至為如來梵音示現，這點從上述對於天鼓的神通作用，推論為受他力之關係，於此可得到印證。所以從神通作用到神祕性的神格與明朗化之佛格，到密教時期為全方位的四方佛之一。這中間之思想演變過程，就好比爬樓梯一樣，一層一層地昇進，亦如十地菩薩階位的一地一地進昇，其間都有相當明確之次第脈絡可尋。所以探索天鼓思想之旅，猶若剝一層多重包裝之貴重禮物，需要慢慢地，耐心地一層一層的剝，才得以看到那份禮物。於是經過如是不斷解析過程，終於理清那不斷改變性質意義的神奇天鼓的真實身份地位與性質意義。若將此中之過程以圖示之，如下：



天鼓之進展象徵性質意義，代表著神、佛之間的協調。同時代表著如來法身說法的善巧與方便，在大乘佛教經典具有不可忽視之地位。及其影響範圍所及之廣，義理的提昇之深，在在都顯示如來攝化眾生之妙理智用，層面之深真是令人歎為觀止。至此天鼓思想身份之旅的神奇事跡，以歸結出如來法身智用而告一段落，其中不斷產生之問題也一并得到清楚解答。再就天鼓說法被比為如來梵音說法，在說法內涵上，具有什麼樣之奇特功用？以下將帶領您進入天鼓說法所要表達之具體作用中心，參觀下一站天鼓說法之奇特功用。

三、破惡與生善說

如來圓音一演，能夠普應眾生根機令得解之功德力。反觀天鼓說法是否也具有如來，淨除及生煩惱令離苦得樂之功用？本節針對此問題將深入探究它的功能。首先，根據澄觀大師《演義鈔》說：

天鼓聲者，破魔邪故。⁶⁶

澄觀大師透露出天鼓音聲是為破邪魔而出，但是澄觀大師並未說出它所要破的是何種魔邪，由於澄觀大師說法太過於精簡，以至於讓人摸不著頭緒，難以使人了解其中奧祕。而天鼓說法的特性既然如同如來說法之功能，那麼澄觀大師此中意或許正暗示天鼓音與破眾生煩惱魔有關。從〈賢首菩薩品〉中之文意，應當有較為明顯之跡象，如下云：

天阿修羅共鬥時，諸天眾侶大恐怖，諸天功德努力故，空中出聲言勿懼，諸天聞此安慰聲，即離恐畏生大力，時阿修羅心震懼，所將兵眾悉退散。何況甘露妙音聲，能滅眾生諸恐怖，大慈具足摧眾魔，寂靜妙音除煩惱。⁶⁷

從引文中可看出兩種情況：一、諸天人與阿修羅相互鬥戰時，空中出聲勸令諸天人莫懼怕，諸天人因此而遠離恐怖心，而阿修羅聞此空中音聲，卻因而畏懼而逃。由此顯示空中音聲有破敵之功；二、以此「寂靜妙音除煩惱」來比作空中音聲亦具此除眾生煩惱之功。以上破敵即是破魔，破魔即是破煩惱魔之意，寂靜妙音也是指除煩惱之意，而「寂靜」乃指如來之境。故如來之大悲法音，能除眾生煩惱之功用，與空中之音作用具有相同之意義。然空中音聲雖可猜測出是天鼓音，但由於它並沒有說明是天鼓音，就此不能肯定天鼓具有如是功用。以下再次從吉藏（549-623）於《法華義疏》所說之意窺知，如下云：

外國名佛以天鼓，賊欲來時天鼓則鳴，賊欲去時天鼓亦鳴，天鼓鳴時諸天心勇，天鼓鳴時修羅懼怖。眾生煩惱應來佛則為說法，眾生煩惱應去佛則為說法。佛說法時弟子心勇，佛說法時諸魔懼怖。天鼓無心能為四事，如來說法亦復無心，是故銘佛以為天鼓。⁶⁸

於此吉藏大師清楚表達天鼓也具有破煩惱魔與增加諸天人勇猛心之作用，並以佛說法為除眾生煩惱，令弟子遠離五蘊魔之恐懼作比喻說明，可見兩者具有相同之特性。由此可知，天鼓說法能破邪魔之功用，在澄觀大師那裡所得到的啟示，於此當可由吉藏大師的比喻說明，得到明確的解答，何況以天鼓說法為佛說法之名稱，在上個章節探討到密教經典之發展現況，即已得到肯定。以上詮釋了天鼓

⁶⁶ 《華嚴經隨疏演義鈔》卷五一·大正三六·四〇五上。此外《大乘莊嚴經論》卷六·大正三·六一九中。亦舉出：「天鼓聲者，破魔初故」，足見天鼓之說法作用與破魔有關。

⁶⁷ 《六十華嚴》卷七·大正九·四四〇上。

⁶⁸ 《法華義疏》卷一·大正三四·四五五下。此中所指外國，係指天竺國，即印度。吉藏大師也在《維摩經義疏》卷一〈佛國品〉大正三八·九一九中，提出同樣之見解，可見吉藏大師在義理上，看待天鼓是等同於佛。

說法具有：一、能令諸天生善遠離煩惱；二、令天魔怖畏，除眾生憂患。這兩種功用，唯有佛才能雙具此不思議業用，也就是說，天鼓說法在吉藏大師來說，是被等同於如來說法。

另一方面，法藏大師也對此鼓音之神奇功用，特舉出良藥與毒藥之譬喻，以進一步解析其意含，如下云：

大聖無私，等太陽而鑑物；至人無念，若天鼓而雷音，隨機所現短長，……；隨宜入者為良藥，不應者為毒藥。⁶⁹

此良藥與毒藥喻，意指眾生若隨順諸法而行，則天鼓所說的法就如同病者得到治病之藥，藥到病除，得到增善遠離憂怖之利益。反過來，若貪、瞋、癡三毒深重者，天鼓所說之法，就如同大力士須以猛烈之方法，才能拔出此三毒之根源，此毒藥即意味能折服我慢、見、疑等諸重見障，以及我人的虛妄、顛倒之無明煩惱之垢染，故以毒藥譬喻。以是維摩詰居士說：「佛為大醫王，能善療眾病，應眾生根機而應病與藥，皆令得服行除愈。」⁷⁰ 所以良藥能令眾生增長善根「生善」，毒藥即如澄觀大師提示之「破魔」，破魔亦即「破惡」，惡是指違背善法而行的不善法行為，所以必須破惡令生善。這就是良藥與毒藥的作用譬喻。因此凡是一切善不善徒都可從天鼓說法當中，得到惡的消除善的增長之益，此即「破惡與生善」，就是本節天鼓說法所要表達之奇特功用。這種破除煩惱之毒藥譬喻，於《大般涅槃經》，即有毒藥塗鼓之記載，如下云：

善男子，譬如有人以雜毒藥用塗大鼓，於大眾中擊之發聲，雖無心欲聞，聞之皆死，唯除一人不橫死者，是大乘大涅槃經亦復如是。在在處處諸行眾中有聞聲者，所有貪欲瞋恚愚癡悉皆滅盡。其中雖有無心思念，是大涅槃因緣力故，能滅煩惱而結自滅，犯四重禁及五無間聞是經已，亦作無上菩提因緣漸斷煩惱，除不橫死一闍提也。⁷¹

以雜毒藥塗在大鼓，藉以發生除滅眾生貪欲瞋恚愚癡為目的。可知此毒藥喻之作用可能來自於此塗鼓之作用的發端。而《華嚴經·入法界》寄十迴向位的鬻香長者，亦對善財童子說海中有一種無能勝香，若塗在鼓及其它螺貝上，具有退敵之作用。⁷² 由是毒藥不論是制敵或除煩惱，它被用來作為如來說法之攝化功用，在大乘佛教來說是相當早期思想。所以從廣義來說，凡是能治療眾生一切煩

⁶⁹ 《華嚴遊心法界記》· 大正四五· 六四三上。

⁷⁰ 參《維摩詰所說經》〈佛國品〉· 大正十四· 五三七上。

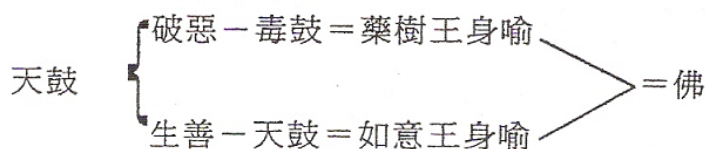
⁷¹ 《大般涅槃經》卷九· 「曇無讖 385-433」大正十二· 四二〇上。

⁷² 參《八十華嚴經》卷六七· 〈入法界品〉· 大正十· 三六一上。

惱病者皆可說為毒藥，如同慚愧林菩薩所說之阿伽陀藥一樣，亦如〈昇夜摩天宮品〉云：「如阿伽陀藥，能滅一切毒，有智亦如是，能滅於無智。」⁷³ 阿伽陀藥即為法藥，係以如來法音能滅一切毒，猶如有智者能除無智疑惑一樣。因此毒藥譬喻，是在影射如來法藥，具有破惡與生善的一體兩面之德用，故有大藥王身喻說。以上就天鼓說法功用上，具有破惡與生善之雙重奇特功用，於此得到清楚解答。再者天鼓說法之破惡與生善之功用，在智者大師《法華玄義》將此思想作更深入一層之發揮，如其云：

經言其見聞者，悉皆得度也，示身輪者：即是示藥王身，如意珠王身。示口輪者：即是示毒鼓天鼓，此是慈悲薰於身口，則有二身示現二鼓宣揚。⁷⁴

所謂藥王身，依據《華嚴經》義而言，此藥王身，係一種能治百病之樹，以此影射如來說法有如藥樹王身，能夠療治百病，所以被喻為無上醫王。⁷⁵ 而如意珠，係一種能令隨意所取皆可如願之如意寶珠，同樣也被用來作為如來的自在任運的應機攝化之喻。是故智者大師將藥王、如意珠比喻如來遊化各地宣揚教化的身輪，而在說法方面比喻為口輪，稱為「二身二鼓」宣揚。「二身二鼓」宣揚，為智者大師對天鼓說法意含進一步之發揮。以上若將上述天鼓說法之破惡與生善之功用，與智者大師之毒天二鼓之相互之關係，以簡圖示之，即如下：



智者大師除了發揚天鼓的生善與破惡之特性外，更深一層立說為毒天二鼓宣揚，並解說二鼓在作用上也有淺深不同之差別。如其云

大通佛所十六王子，助化宣揚，雙擊毒天二鼓。善生有淺深，惑死有奢促，始人天善，終至大樹淺益也。始初心最實，終後心最實深益也。始破不善，終破塵沙，奢死也。始破無明，終亦破無明，促死也。死之奢促是

⁷³ 《八十華嚴經》卷十九·〈昇夜摩天宮品〉·大正十，一〇 一上。

⁷⁴ 《妙法華華經玄義》卷六·大正三三·七五〇上。

⁷⁵ 參《六十華嚴》卷三六·〈寶王如來性起品〉·大正九·六二九中～下：「譬如雪山有大藥王，名曰善現，若有見者眼得清淨，若有聞者耳得清淨，若聞香者鼻得清淨，若嘗味者舌得清淨，若有觸者身得清淨，若取彼地土悉能除滅無量眾病，安隱快樂。如來應供等正覺無上藥王亦復如是」。

毒鼓之力，善生淺深天鼓之力。故文云：破有法王出現於世，隨眾生欲而為說法，即二鼓之文義也。⁷⁶51

於此比喻說明如來隨眾生根機而演說法，眾生也因所發心的不同而得到不同程次的利益。故吾人認為天鼓說法具有破惡與生善之雙重功能，是一體兩面的事，也可謂為如來不思議業用。以廣義而言；若從治病方面說，皆可說是毒鼓，即藥樹王喻；而若以普通說法的象徵，則為天鼓，即為能滿眾願之如意寶喻。因此，破惡之毒鼓與生善之天鼓，據其義皆具有相互運作之功能。若單以破惡，則善根者無所依估；若純就生善天鼓行之，則眾生煩惱垢病無棄除之機。因而破惡的同時即是生善，生善的同時即是破惡，此兩者間具有互動之關係是相當清楚。以上對於天鼓說法之奇特功用，在此明白道出破惡與生善說之主要意義，也揭發天鼓的出聲說法，其實就是如來法身說法的善巧智用。而其間所深研之過程，所產生之疑問也一一得到釐清。至此旅遊天鼓說法功用暫告一段落，再來回歸〈隨好品〉本文，近探如來示現天鼓說法之主要動機與目的何在？下節將再次帶您深入本品天鼓說法中心，開啟諸天子生天之宿善因緣。

第二節 天鼓在〈隨好品〉說法之涵義

1、善根問題

善根梵語 *kuśala-mūla*。巴利語 *kusala-mūla*。謂善根猶如種子，能長養一切善法，為一切善法之根本。善根既為一切善法之根本，則「善根」一詞必然是集諸善法於一身之一種名稱，那麼善法之實質意義又是什麼？在佛教來說，凡是與諸善法相應，不違反佛教教理之行為，都可稱為善法。其中所含涉之範圍，包括宇宙萬物一切世出世間之善行。因此善法所含涉之範圍相當廣博，然在佛教來說將之統為有漏善、無漏善二種。如世間之五戒、十善是屬於未斷煩惱之有漏善；出世間的清淨無雜染之無上菩提，為已斷盡煩惱之無漏善。如是有漏無漏善法大抵就現世觀點而言。然若將之轉為善根，就有過去、現在、未來等三世，乃至積集無量世之宿種善根，所以說善根是一種名稱。

因此，善根之內涵意義大抵不會單指現世淺少之善法，它勢必是要經過一段時間的不斷修行善法的增長，於今所表現出來之善行或證悟之果位中才能看出善根之培植深淺，所以善根也是有深淺程次之不同。如利根者之善根，鈍根者之善根，都是在於聽聞佛法，修行程度所證悟之不同而被劃分出來。因此，我們知道，善根它可以說是決定成佛與不成佛之關鍵性代名詞。以上理解善根之大概性質之後，再從早期佛教經典，開始來分別引述此善根之成佛關鍵性問題。首先就《增

⁷⁶ 參《妙法蓮華經玄義》卷六下·大正三三·七五八中。

一阿含經》中佛說修行十善法即得生天上，若行十不善法則生惡趣中，⁷⁷即知十善法是世間有漏善。而《雜阿含經》也分別善與不善根之差別：

云何不善根如實知？三不善根：貪不善根、恚不善根、癡不善根，是名不善根。如是不善根如實知，……云何善根如實知？謂三善根：無貪、無恚、無癡，是名三善根。⁷⁸

不善根指具有貪、瞋、癡等三毒而言，反之善根即為無貪、瞋、癡等三毒，名為三善根。《雜阿含經》之三善根，雖然是簡單條目，沒有詳細解釋它的意含動向，但由此也可看出當時原始佛教教化眾生，以修善生天為對治貪、瞋、癡之方法，是當時代佛教教化初階的方便目標。其實貪瞋癡三者，已具足一切煩惱的不善法，為萬惡根源，這也是為什麼佛陀一開始即以三毒為對治目標的原故，因此於《十住毘婆沙論》對於善根之詮釋，除了依循此一脈絡外，明顯的將善根看待為趣求無上道主因，顯然由此善根進趣佛道之主導動脈由此發端。⁷⁹以是善根的重要性已逐漸被重視，在大乘佛教經論中便不斷地被充實內容，比如《大智度論》除了與此三善根相同之外，也舉出凡是一切所得華香、瓔珞、衣服、幡蓋、種種珍寶等種種果報，都是因為善根因緣之關係。⁸⁰此將一切果報所得之寶物等說法，實已包含宿世修行種善根之意，因此從澄觀大師對善根之看法，可以窺出總集出間有漏善與出世間無漏善之意，如其云：

善根有三：一、生福及不動業，以施忍智三而為善根；二、厭苦求滅以信為善根；三、求無上慧以四等不放逸及五法為根，通說善根。⁸¹

澄觀大師認為第一施忍智，指布施、忍辱、智慧等，為對治貪瞋癡三毒，為攝化凡夫行者而言。第二以信為根，是針對狹劣心者，不能發大菩提心而言，是故《華嚴經》說：「世間一切凡夫，信是法者甚難得，若有勤修清淨福，以昔因力乃能信。」⁸²所以說「所行諸善法皆名為善根」。第三求無上慧及不放逸，是就大乘菩薩的求無上菩提心而說，因此善根在澄觀大師的釋意，是菩薩行者所必須具備的資糧，如從〈十迴向品〉的廣說善根迴向中見知。而善根的不斷培植與

⁷⁷ 參《增一阿含經》卷四三·〈善惡品〉大正二·七八〇下~七八一上。此中佛也說修十念：念佛、法、比丘僧、天、戒、施、休息、安般、身、念死等十法，可得至涅槃。因此凡是世間的善法是以生天為目的，出世間的善法是以達到涅槃為究竟。

⁷⁸ 《雜阿含經》第三四四經·大正二·九四中。

⁷⁹ 參《十住毘婆沙論》·大正二六·二三中。

⁸⁰ 參《大智度論》卷三十·大正二五·二八二上。

⁸¹ 《華嚴經疏》卷十二·大正三五·五八五下。

⁸² 《八十華嚴經》卷一·〈世主妙嚴品〉·大正十·八十中。

修行關係，〈世主妙嚴品〉說得很明白：「宿世成就善因緣，具足修行佛功德。」⁸³所以善根之淺深須視其所發之心是大心或是小心來判斷。換句話說，要成就菩薩道乃至成就佛道，如同《華嚴經》所說必須具有宿世善根因緣，才能具足修行佛一切功德行，亦即無漏善根。反之要求不大祇要生天就滿足者，如修行五戒十善的有漏善根就可以了，當然所得到的果也就不大。所以善根是不斷、無盡期之積集增長，祇要在滅惡止惡之同時，就已不斷積集善根了。⁸⁴是故〈十迴向品〉云：「善根是到於功德彼岸資糧。」⁸⁵

故《華嚴經》所說之善根不同於《雜阿含經》所說之善根，原始佛教誠然是針對人內心之三毒來判斷善與不善，再加以對治之道而成。而《華嚴經》看待善根是以佛的因地菩薩行的精神為學習對象，所以必須長期乃至累劫隨佛修學，精勤修諸善行達到圓滿果位為止。如善財童子的參訪五十三個善知識，最後才得到普賢菩薩之印證，因此善根是成佛資糧，這個資糧須經長期累積才能成就。同時以「初發心即成佛」來說，它主要也是在說明修菩薩行者，必須從出發心的一剎那，堅持到圓滿佛果這段期間，一直保有不退精進的那份真心，才是它的真義。因此善根就好比是成佛過程中的橋樑，沒有它成佛無期。

以是佛陀走在我們前面，以他所成就之諸相妙好，指示他在往昔就已經過無量劫不斷修集善根，才感得諸相隨好及無量善業，如一、時間無量：經過三無數大劫無間斷的勤苦積功累德才圓證；二、意樂無量：於諸有情，利益無量眾生令安樂故，修集無量增上善緣；三、品類無量：修行無量善業差別品類。⁸⁶如是《華嚴經》不斷發揚佛德不思議事，或可謂因佛的無量修行累積福德善根因緣，藉此反應出善根是一點一滴累積而成，祇要有心修行者，皆能達到如同佛一樣的功德力，所以《華嚴經》相當重視善根。這在〈隨好品〉是天鼓說法之主要因素中，即已道出此善根之重要性意向，如下云：

從彼命終生兜率天，天中有鼓，名甚可愛樂，彼天生已，此鼓發音而告之言：諸天子，汝以心不放逸、於如來所種諸善根、往昔親近眾善知識、毘盧遮那大威神力，於彼命終來生此天。⁸⁷

⁸³ 參《八十華嚴經》卷一·〈世主妙嚴品〉·卷一·大正十·二上：「有十佛微塵數，此諸菩薩，往昔皆與毗盧遮那如來，共集善根，修菩薩行，皆從如來善根海生，諸波羅蜜悉已圓滿。」

⁸⁴ 參《大般若波羅蜜多經》卷五六七·(唐玄奘譯)·大正七·九三〇上：「滅除一切惡不善法生長善根。」

⁸⁵ 《八十華嚴經》卷二八·〈十迴向品〉·大正十一·五四中。

⁸⁶ 參《華嚴經隨疏演義鈔》卷七八·大正十·六一〇上。此意乃澄觀大師引自《瑜伽師地論》卷四九之意也。

⁸⁷ 《八十華嚴經》卷四八·〈如來隨好光明功德品〉·大正十·二五五下。

天鼓的出聲在如來二度舉因地菩薩放光救苦，天鼓曾出聲告知諸天子，所以能夠剛從地獄命終即生兜率天上的原因，是因為宿曾種下心不放逸、曾經在如來所聽聞佛法種下善根、親近過善知識，毘盧遮那威神力加持等原故。據此四點之義，誠如法藏大師所說諸天子：「初不放逸；二宿植勝善；三曾遇善友；四今佛加持。」⁸⁸澄觀大師也讚同法藏大師的見解，但較為重視宿善所成之因。由此兩位祖師皆歸結「善根」為諸天子生天主要因緣，這點是明白表明「善根」之重要性。事實上，不但善根是諸天子生天之因，同時也是無形相天鼓之所以能夠出聲之故，如其自說因善根而得出聲之文云：

我所發聲，諸善根力之所成就。⁸⁹

天鼓也因善根力為緣而得出聲，顯示前後皆依善根而得成就，除此一再的強調善根是決定了生天聽聞佛法，乃至天鼓善根說法音聲之因素外，其實也由此暗示若不種善根者，是無法成就佛道之意味。誠如〈入法界〉海雲比丘及休捨優婆夷說不種善根的過失，文云：

善男子，若諸眾生不種善根，則不能發阿耨多羅三藐三菩提心。又，若有眾生，不種善根，不為善友之所攝受，不為諸佛之所護念，是人終不得見於我。⁹⁰

〈十地品〉十地菩薩亦云：

佛子，此集一切種一切智功德菩薩行法門品，若諸眾生，不種善根，不可得聞。⁹¹

於此海雲比丘看待善根，是以發阿耨多羅三藐三菩提心為善根之因，而休捨優婆夷以修行立場而說若無善根，不能得到諸善知識所攝受，而十地菩薩已成就諸功德，乃至登上受職佛位，其法甚深廣大，若未達淨信不退轉位者，勢必難以信受其法，故說不種善根不可得聞。何況〈隨好品〉所闡明的佛果法身無生理智光妙用，所說的法相當十地甚深果位，而天鼓說法也已印證為佛梵音的示現，故其所說的法當然也是含攝佛果最上乘法。據此善根在《華嚴經》來說是已成為進登佛道之階梯是不諍之事。所以善根之淺深在成就佛道的過程，也具有關鍵性的轉化作用。如善根淺薄者無法聽聞無上乘法，即使在座也如同盲聾瘖啞一般，

⁸⁸ 《華嚴經探玄記》卷十六·大正三五·四〇一上。

⁸⁹ 《八十華嚴經》卷四八·大正十·二五六上。

⁹⁰ 《八十華嚴經》卷六二·〈入法界品〉·大正十·三三五上；卷六四·三四三下～三四四上。

⁹¹ 《八十華嚴經》卷三九·〈十地品〉·大正十·二〇九中。

無法理解其中深義所在。如下〈隨好品〉與〈如來出現品〉所云之意即知：

諸天子，如我天聲，少福眾生所不能聞，除地獄眾生應受化者。⁹²

佛身非是少福眾生所能得見，唯除如來自在神力，所應調伏。若有眾生因見佛身，便種善根，乃至成熟，為成熟故，乃令得見如來身耳。⁹³

至此，不但能確立〈隨好品〉善根之重要性，同時由〈如來出現品〉經文之意，唯有具足善根福德因緣才能得見佛身，因此而得見佛聞法之利益，所以《阿彌陀經》亦明少善根者，不能得生彼國。⁹⁴因此，善根可以說是佛教經論的共義，也是一切光明泉源。反過來說，若諸天子往昔未曾修行種善根，則無今日得遇毘盧遮那光觸之因，亦未能得到離苦得樂之果。當然，也就沒有如來自說〈隨好品〉之事例，更沒有神奇天鼓說法之壯觀歷程。那麼《華嚴經》即少了〈隨好品〉這一品經文，成為三十八品經文。誠然這祇個是假設，但由此事象看來，善根在〈隨好品〉扮演主導性質地位不容忽視。

至此，探尋出善根在〈隨好品〉之重要地位意義後。筆者不禁想到，舉凡行住坐臥，日常生活的行儀若不是為惡就是善法。其含攝之範圍極為廣泛，雖經上述的不斷引述也祇能說是一再的強調善根之重要性而已。而善根的增長具體的真實意義在那裡？諸經論並未給予明確說明，其意義也就不大明顯。針對此問題，筆者認為應該先理清善根背後之原動力是什麼，才能夠真正把握住善根的真實意義。據筆者所知，善根主要原動力應是「隨順」，如《大乘義章》中云：

巧隨眾生聞修所行故名隨順。⁹⁵

不違逆他人之意所修之行即是隨順，在隨順心當下，心性就不會粗暴以致造惡，反而會有一顆柔軟心隨著聞思修的三慧修學次第修行。所謂「一切法於恭敬中求」，在柔軟心之下所求得之法易於入心，不但不容易犯過失，還容易入甚深法義乃至得證果位，何況在隨順當下，所實踐修行的都是善法，無形中善根也就不斷的在累積中，這就是隨順諸法而行之義，所以隨順具有隨順諸法而行的實踐意味。是故〈性起品〉說雖聞而不隨順行，猶為假名菩薩。如云：

菩薩摩訶薩，雖無量億那由他劫，行六波羅蜜，修習道品善根，未聞此經，

⁹² 《六十華嚴》卷三二·大正九·〈佛小相光明功德品〉·六〇六上。

⁹³ 《八十華嚴經》卷五十·〈如來出現品〉·大正十·二六七中。

⁹⁴ 參《阿彌陀經》·大正十二·三四七中。

⁹⁵ 《大乘義章》卷十一·(隋·慧遠 523-592)·大正四四·六九四中。

雖聞不信受持隨順，是等猶為假名菩薩，不從如來種姓家生。⁹⁶

據此可知隨順與修行是同時並行不可分開，所以法藏大師也說到：「若聞法不隨順行，不名為真菩薩，乃為假名菩薩。」⁹⁷雖此意與〈性起品〉相近，但何嘗不是再次提醒隨順修行之重要，況且李通玄（635-730）長者亦表讚同，更增加了筆者所論究善根背後之原動力，是隨順一事得到肯定之定義。⁹⁸如是隨順是修行善根主要推動力相當明顯。

綜合所述，善根之重要性在原始佛教來說，是以現世眼光所作之對治不善根之方法，在後來漸漸擴展到由善根之深厚、粗淺關係，決定了劣解眾生與求無上覺智之大心菩薩的不同修行階位。因而善根成為導引〈隨好品〉存在與否之命運。故知善根在〈隨好品〉中具有決定性之作用。若不種善根，則不能發阿耨多羅三藐三菩提心，又不為善友所攝受，亦不為諸佛所護念，終不得見佛聞法利益，天鼓之所以首舉善根因緣，其實是因諸天子的宿種善根，與毘盧遮那攝化眾生之因緣冥機相扣所致，所以善根是成佛之根本。由此洞悉善根之背後動力來源是隨順，隨順修行諸法而得增長善根，如諸天子隨順天鼓教法而行，乃得頓超十地之果，善財童子因隨順文殊菩薩教令參訪善知識，而得證入法界。以是隨順與實踐修行為一體不可分。由此隨順修行故得增長善根，於是善根的具體真實意義於此真相大白。以上了解善根在〈隨好品〉之重要性後，再來就直接進入天鼓說法教化諸天子之內涵意義。

2、法說六喻

如上所述，諸天子既由宿世曾經聽聞、修行一乘普賢法之善根，而得生一生補處菩薩位，聽聞天鼓說法之善根。據此諸天子之宿修善根因緣，照理說是何其殊勝，何以反墮於地獄受諸苦報，再因佛光照觸拔濟？首先在天鼓未說法之前，得先釐清此問題癥結所在。其實此之問題澄觀大師已注意到，如其云：

此中略無墮獄之因，謂雖修來戒行寬故。⁹⁹

澄觀大師在所著《經疏》中，說明諸天子應該沒有墮入地獄受罪報的理由，也就是說諸天子不是因犯戒律方面的過失而墮地獄，而是在修一乘法時，因疑心所致。然而澄觀於後撰著之《華嚴演義鈔》卻有了不同見解，如又云：

⁹⁶ 《六十華嚴》卷三六·〈寶王如來性起品〉·大正九·六三〇上。

⁹⁷ 參《華嚴一乘教義分齊章》卷一·大正四五·四七八上。

⁹⁸ 參《新華嚴經論》卷二·大正三六·七三一中。

⁹⁹ 《華嚴經疏》卷四八·正三五·八六七中。

疏：謂雖修乘戒行寬故者；往昔親近眾善知識，親近法華、涅槃經等重善知識，心不放逸，顯曾修行依諸經修行，後聞此經因該果海，果徹因源，便生毀謗，故墮地獄。由聞歷耳種金剛種以為宿因，毘盧遮那大威神力以為現緣，因緣相資頓昇十地等，據此即非是戒緩墮於地獄故。¹⁰⁰

澄觀大師說諸天子是因為聽聞一乘圓教不思議法生疑毀謗而墮獄，並非因修乘戒緩所致，所以他推翻之前說法，並且廣引《華嚴經》之〈十地品〉、〈夜摩天宮偈讚品〉、〈如來出現品〉等經義印證自己見解之後，肯定地說道「定知不是戒緩」。¹⁰¹據此，澄觀大師這種推翻自己前所言及之義，其意為何？頗讓人百思莫得其解。筆者認為澄觀大師先前會說諸天子墮獄是因戒緩關係，有可能是參考前人資料所致，不然他不會祇點出「略無墮獄之因，謂雖修乘戒行寬故」之後，即無再作進一步解釋，可見他當時即已窺探出此中疑點，然當時或許因無較為明確引證之文，以是估且引用前人資料暫為此疑點作註角。這可從他後來理解此中道理之後，斷然肯定說不是因戒緩而墮獄，如下云：

全悟雖是後輩，不忍見疏失於經意，所以扶同拯教異於古人，緣疏已行不可改疏，請後賢審詳。¹⁰²

全悟即澄觀自稱之名，由此顯明澄觀大師在撰著《華嚴經疏》時，即已有參考前人之相關資料，故以戒緩為因，作為此段之釋義。然而他認為這樣解釋與經文本意不合，但當時澄觀大師所註之疏已發行不能改，為了怕誤導後學，故作此懇切表白。至此，澄觀大師既認為前所引之義，有違經義之處，則所指之「古人」會是誰？有可能是智者大師嗎？或是另有其人？如據乘戒緩急之義，則與《摩訶止觀》中義相近，如云：

今明十戒持犯不定，若通論防止悉名為戒，故有律儀、定共、道共等戒。若就別義，事戒三品名之為戒，戒即有漏，不動不出。理戒三品名之為乘，乘是無漏，能動能出。約此戒四句分別：一、乘戒俱急；二、乘急戒緩；

¹⁰⁰ 《華嚴隨疏演義鈔》卷七十八·大正三六·六一〇上。

¹⁰¹ 參《華嚴經隨疏演義鈔》卷七八·大正三六·六一〇上。據澄觀大師所引證之經文如下：〈十地品〉大正十·一八〇上：「雖此眾淨廣智慧，甚深明利能決擇，其心不動如山王，不可傾覆猶大海，有行未久解未得，隨識而行不隨智，聞此生疑墮惡道，我愍是等故不說。」；〈夜摩天宮偈讚品〉大正十·一〇〇下：「如來廣大身，究竟於法界，不離於此座，而遍一切處，若聞如是法，恭敬信樂者，永離三惡道，一切諸苦難。」；〈如來出現品〉大正十·二七八上：「如乾草積等須彌，投芥子火悉燒盡，供養諸佛少功德，必斷煩惱至涅槃。」

¹⁰² 《華嚴經隨疏演義鈔》卷七八·大正三六·六一〇上。

三、戒急乘緩；四、乘戒俱緩。¹⁰³

據此引文，智者大師依釋論：不缺、不破、不穿、不雜、隨道、無著、智所讚、自在、隨定、具足等十種戒，而歸納出前五為事戒範圍；後五為理戒範疇，並各分上中下三品，分配空假中等三空觀釋義，隨文即知，¹⁰⁴由此智者大師將戒分為上四句分別。其第二乘急戒緩者，其義大抵以菩薩立場，說明雖因破戒墮惡道，也可因曾修一乘法的善根種子，而得到見佛得道，並引《涅槃經》意云：「於戒緩者，不名為緩；於乘緩者，乃名為緩。」¹⁰⁵由此，可看出《摩訶止觀》之乘戒意義，與澄觀大師所引戒緩乘急之義相同。然此句「謂雖修乘戒行寬故」之引用，並非始自於〈隨好品〉才有，乃澄觀大師於〈十地品〉諸天菩薩因諸佛神力所加，以偈言禮請金剛藏菩薩述說十地義之「雖住海水劫火中，堪受此法必得聞，其有生疑不信者，永不得聞如是義。」之偈文時，即已曾引用此義。如下云：

問：若依前義，云何堪受法人復生難處？答：此約來戒緩急，應成四句：一乘緩戒急，生長壽、北洲，不開法要；二者來急戒緩，生三塗中，不礙聞法，故佛會中，多列龍魚等類；三者乘戒俱急，則人天聞法；四乘戒俱緩，則處三塗，諸根不具，又不聞法。今海水劫火，是二三兩句，餘二無來，故經論不明，即復半意。¹⁰⁶

如是澄觀大師所言乘戒急緩之義，乃於〈十地品〉中已曾引用，緣當時已注意到，但並未作明確之引證。及至〈隨好品〉再度碰到諸天子墮獄受報之案件，以是澄觀大師才針對此事，重新研判其義之來源可信度微薄，故據理引證《華嚴》作為反證之依據。以上經推論分析，澄觀大師所引之乘戒義，雖與智者大師《摩訶止觀》之義相近，然此乘戒緩急之義，為智者大師闡明二十五方便中，於遠方便之中的具五緣，於第一持戒清淨之意。¹⁰⁷故知其立說立場係以天台止觀之實踐

¹⁰³ 參《摩訶止觀》卷四上·大正四六·三九上～下。此中湛然大師在《止觀輔行傳弘決》卷四之二·亦有相關此文之釋義。大正四六·二五八中～下：「昔不修乘無聞法緣，在三界中猶如繫獄，戒善如財物，業道如大力，得人天身如命未盡，或遇佛法如逢恩赦，恐墮在人天猶不受化。故復斥云：若不修乘永不值佛，人天福盡還墮三途，故知修乘必不可闕。……既戒緩乘急墮在三途，必為法身菩薩同類引之，乃至亦為乘戒俱緩者下種誘之。」

¹⁰⁴ 參《摩訶止觀》卷四上·大正四六·三六上～三九下。

¹⁰⁵ 參《摩訶止觀》卷四上·大正四六·三八中。此句係智者大師引自《大般涅槃經》卷六·大正十二·四〇〇下之意云：「若有清淨持戒之人，即能具足不失本戒。善男子，於乘緩者，乃名為緩；於戒緩者，不名為緩。菩薩摩訶薩，此大乘心，不懈慢是名本戒。」

¹⁰⁶ 《華嚴經疏》卷四二·〈十地品〉·頁七七～七九·華嚴蓮社版·第五冊。

¹⁰⁷ 參《摩訶止觀》卷四上·正四六·三六上。智者大師將二十五方便，分為近方便與遠方便兩種，其中遠方便有五，即：一具五緣；二呵五欲；三棄五蓋；四調五事；五行五法。其中第

修行法要為主。其中雖有稍舉《華嚴》為釋義，但並非屬《華嚴經》之專疏。故澄觀大師所言之「古人」，必然與當時研究《華嚴經》方面之資料有關。因此，澄觀大師所指之古人，定然不是智者大師可知。

然而，此古人會是誰？根據筆者所得資料顯示，此古人有可能是在華嚴宗成立之前研究《華嚴經》者。此根據慈斌之〈華嚴經概述〉所言，華嚴宗成立之前，有關《華嚴經》研究風氣最盛行之時，是在北齊到隋唐之間，係起於地論宗南道派祖師光統律師，並由其門下大闡《華嚴》之學風，其中即有相關《華嚴經》之多種註疏。而在此多種註疏之中，最有可能是淨影寺慧遠大師（523-592），¹⁰⁸為澄觀大師所指之古人，而「乘戒緩急」之義，有可能是參考此時相關《華嚴》之多種註疏。以上已無確實資料可資引證，故僅能作此相似推論，但肯定不是智者大師。或許智者大師可能也是參考前人之疏亦未可知。據此即知澄觀大師察覺與《華嚴》本意有違之處，為恐誤導後學，故作此聲明。現在有關此問題，於此總算得到了問題釐清。

另外，筆者認為澄觀大師以《華嚴經》義理立場所作之聲明是正確，比如〈隨好品〉之諸天子，即因生疑墮獄所致，且從以下天鼓說法六喻中，可說都是針對諸天子宿生之疑性而開展，主要為了除疑令起淨信。所以諸天子甫離地獄生天，突然聞空中天鼓音聲勸令應禮敬毘盧遮那菩薩之語時，確實有對此無形無相之空中音聲，感到好奇並生起疑心之現象。如經云：

既生天已，聞天鼓音而告之官：善哉善哉！諸天子，毘盧遮那菩薩入離垢三昧，汝當敬禮。爾時諸天子，聞天鼓音如是勸誨，咸生是念，奇哉希有，何因發起微妙之音？¹⁰⁹

從此段文意，即解明了諸天子確實有宿世之疑性，所以澄觀大師判定諸天子生疑墮獄之因即在此。而諸天子雖然有宿世修行曾種善根因緣，但也因為曾經於聽聞一乘圓教之理而生疑，以致於造誹謗業緣而墮獄受苦。今雖生天上，但因其疑性之宿習還在，因此對於空中無形無相，能夠發出聲音之天鼓音產生疑問。就

一具五緣即：一持戒清淨；二衣食具足；三閑居靜處；四息諸緣務；五得善知識等。以上為天台宗修禪觀之方便事項。

¹⁰⁸ 參《華嚴典籍研究》頁六～七·張曼濤主編·現代佛教學術叢刊·大乘文化出版·民國六十七年七月。據此中提及華嚴宗未成立前之註疏有：1 華嚴經疏五卷·齊·大覺寺僧範（476-555）；2 華嚴經疏七卷·齊·洛州曇衍；3 華嚴經疏七卷·隋·西京洪遵；4 華嚴疏及指歸九卷·隋·相州靈裕；5 華嚴經疏七卷·隋·淨影寺慧遠（52-592）；6 十在論義記七卷·隋·淨影寺慧遠；8 華嚴經疏七卷·唐·越州法

¹⁰⁹ 《八十華嚴》卷四八·大正十·二五六上。

因為諸天子之疑心不解，天鼓才進一步舉喻說法，一一加以破他們的疑性，為令彼等達到淨信心為主要目的。所以六喻是天鼓針對諸天子所產生之疑問，而一一加以回答並含勸教之意。以下將依序解說諸天子之疑問，以及天鼓舉喻顯法一一回答。是故天鼓先說明自己出聲是善根力所致，並舉一切諸佛亦皆同此義，加以確立自己所說的真實性，是故以「空聲無我喻」說之（以下六喻乃依據法藏大師之科釋，因六喻與經文之義較為清楚故）。如下云：

一、空聲無我喻

諸天子，如我說我，而不著我不著我所。一切諸佛亦復如是，自說是佛，不著我不著我所。¹¹⁰

第一個譬喻先說明我我所，是為了表達執著我我所的過患，才有文字的詮釋。其實諸法本就沒有永值不變的事物，包括有情眾生一切都是在因緣生因緣滅的因緣和合中而生滅變換，跟本就沒有一個我的主宰者。何況所有的煩惱過患大抵起因於執取我的見解，執取於我所有的事物，於是產生憂悲苦惱，悲歡離合的生滅過程。所以拋開了我我所的執著，也就得到了解脫自在的寂靜之樂。因此，天鼓首舉我我所喻，主要是為令諸天子理解我我所的空性道理，破除彼等剛強難化的個性。因此說明諸佛所說的我我所是為攝化眾生的方便而說，並沒有執著於我所得之佛果境界。從以上解明當中，不難發覺天鼓說法在第一譬喻裡，以不著我我所為開顯破疑生信法要，除了顯示佛已離我我所之無差別智，能夠任運自在攝生而無所取著外，同時也示意諸天子之疑性，係由於執著於我我所為實有而起。而執我我所即是執五蘊為實有個主宰之我，執眼耳鼻舌身意等六根對境皆實，乃至外在之色聲香味觸法等等，總集十八界有為法皆為我執之範圍。

由於取著故不明諸法但有假名安立文言句義，實在並沒有不變之一字一相，故大乘經論對於諸法無有所用詞意義，大抵以無眾生、壽者、命者、生者、養育者、作者、受者、知者、見者等。作為一切諸法無我之代表性意義，廣如《智度論》中說有十八空義。¹¹¹亦如〈十地品〉第六現前地義，依此十二因緣觀，闡述諸法無我無我所之義，如云：「無我無我所，無作無受者，亦無作事，第一義諦中，俱不可得。……三界所有，唯是一心，如來於此分別演說十二有支，皆依一心，如是而立。」¹¹²至此即知空義，皆建立在緣起空性思想架構理路上，此

¹¹⁰ 《六十華嚴經》卷三二·大正九·六〇五上。

¹¹¹ 參《大智度論》卷三一·〈十八空義〉·大正二五·二八五中～二九六上；卷三五·〈習相應品〉·三一九中～下。以上《智論》乃釋《般若經》系統之釋論，因此相關此空義，在《般若經》中更是廣為闡述其義可知。

¹¹² 《八十華嚴》卷三七·〈十地品〉·大正十·一九四上。

諸法空性思想為佛教經論共通之思想。

因此，由以上說明我我所執的範圍性質意義，當可理解天鼓舉喻先明我我所的空理主要因素，其實也是對諸法空理不明者，所執取有所見之一種教示。若執取不捨，猶如裝滿杯子濁水，縱使有清淨甘露水，亦難以容受，除非自己倒掉先前污垢之水，才能得到清淨甘露法門。然而對於宿生疑性之諸天子，雖聽聞天鼓如是譬喻解說無著我我所之義後，仍然不能完全了解，反而再次對於天鼓音聲之來處生起疑問，以是天鼓就不得不再舉「天鼓聲無從來喻」來回答。

二、天聲無從來喻

疑：如果真實無我的話，那麼誰來成佛呢？

答：天聲無從來喻

諸天子，如我音聲，不從東方南西北方四維上下來。諸天子，業報成佛亦復如是，非十方來。¹¹³

天鼓說佛殊勝果德並沒有一個固定來處，他是善根功德所成，所以無有來處。天鼓音聲也是因善根力而得出聲，故天鼓以自所得善根比喻佛所成就之果報，其義與成就佛果之理是一樣。當知此空中鼓音，比如深谷之迴音，隨聲應現遍尋來處了不得，是故〈寶王如來性起品〉喻云：「譬如呼響因山聲起，無有積聚不可覩見，隨種種聲悉能應對，實無所應。」亦廣如〈十忍品〉所明隨順音聲忍之音聲響義。¹¹⁴因此，天鼓明音聲非十方來之意，主要用意是在破諸天子執著有個見、聞、覺、知的我心，故以音聲無來處比喻為佛果業報亦無來處明之。然此時諸天子雖然明白了不執著之理，對善根業報成就佛功德已沒有疑問。但對於眾生罪業果報，卻以為有個受報之體，故天鼓緊接著以諸天子墮地獄之因為由，進而以「苦報無本喻」作答，說明苦樂業果實無有受報之體。

三、苦報無本喻

疑：既然佛果所證之理可無有來處，那麼凡夫愚癡所造之罪報應該有體吧！

答：苦報無本喻

諸天子，猶如汝等昔在地獄不從十方來，但以顛倒愚癡纏故，得地獄身，

¹¹³《六十華嚴》卷三二·大正九·六〇五中。

¹¹⁴《六十華嚴》卷三四·〈寶王如來性起品〉·大正九·六一九中。參〈十忍品〉·五八〇下～五八五下。

本無來處。¹¹⁵

前面說明佛的果報是善根功德所生，並非是可從那個地方來的，現在天鼓以因緣所生法無有自性，來說明諸天子往昔遭受地獄罪報，是因自己的顛倒無明所致，也是無有固定不變之處。這種因緣和合所成，諸法無體性之理，是緣聚則生，緣散則滅，雖來也無有來相可得。至於諸天子墮獄係由於無明顛倒愚癡所致，顛倒愚癡是迷於諸法實相之理，妄以苦為樂、以不淨為淨、以無我為我、以無常為常等種種違反真理的妄見。因此住於不正見的邪思邪行中，以致產生種種不正思惟的見解，廣如《楞嚴經》世尊為阿難解明眾生顛倒事相，故偈云：「妙湛總持不動尊，首楞嚴王世希有。銷我億劫顛倒想，不歷僧祇獲法身。」¹¹⁶所以《華嚴經·四諦品》云：「一切世間法，唯以心為主，隨樂取相者，皆悉是顛倒。」；〈入法界品〉亦云：「世間顛倒惑，生死輪常轉。」又云：「著諸陰入界，及起吾我見，心想見顛倒，不知佛境法。」¹¹⁷

由此可知顛倒愚癡之過患，皆因於我心的執著所致。以上天鼓就諸天子墮獄的顛倒愚癡之因，所說果報無自體性之理，主要有兩種意義：第一、凡是業之苦樂報，皆由顛倒妄想，愚癡無明所致，故闡明諸法因緣生的實相理，令除疑惑得解。第二、又此顛倒愚癡，係因無明造業所致，無有固定不變真理，祇要理解諸法緣起空性，一念間即可轉染成淨，也就沒有地獄苦報之果。以上由這兩點分析中，對天鼓據緣而說之業報觀，將可從中理解諸法因緣無實的現象而達到無惑之境。至此諸天子是對以上業報苦果之理，已無疑惑，但進而對於佛果利益眾生的功用，產生實有的疑問，故天鼓再深入提出「果用無作喻」，說明善趣天聲亦無方處之義。

四、明果用無作喻

疑：勝報劣報可俱無體，佛果大用豈不有耶？

答：明果用無作喻

¹¹⁵《六十華嚴經》卷三二·大正九·六〇五中。

¹¹⁶《首楞嚴經》卷三·大正一九·一一九中。

¹¹⁷《六十華嚴經》卷五·〈四諦品〉·大正九·四二七上；卷四五·〈入法界品〉·六八二下；卷五四·七四二上。

如普照王光明，不從十方來，我天音聲亦復如是。非十方來，但以三昧善根力故在，出生如是微妙聲，般若波羅蜜力故，亦現如是自神力。¹¹⁸

前說佛果體無來處，諸天子因而想到自己能生此天，若無佛光明照觸之因，是無法成就此事，因此認為有佛果德利益眾生的作用。天鼓以自己音聲是三昧善根力所作，比喻為普照王所放光明，同樣也是善根所成無有來處，為圓滿般若波羅蜜之故，所以能夠現出如是自在神力。而此天聲是定慧力所起，無作意所成就的利益。此定慧再加前之戒，即為戒、定、慧無漏三學，係聖者觀照實相般若所成就的無漏智慧，此觀照功夫在佛教實踐上，是一項重要的實踐修行法門，凡止息妄念的根本之道，皆悉仰賴此觀照諸法實相功夫方得成就，由此天鼓已解明佛果妙用係因圓滿諸善根功德，所成就自在神力示現的作用，此作用亦如上說，是善根所成無有定處，諸天子聽聞天鼓如是詳細解說，雖對佛果用益已得到了解，但又往自己所擁有的五欲樂，為實有受樂果報而生起疑問，以是天鼓進而舉「天樂無來喻」釋之。

五、天樂無來喻

疑：如果是這樣的話，我們又為什麼會有現在所擁有的天樂？

答：天樂無來喻

諸天子，譬如須彌山王，有三十三天淨妙宮殿，種種樂具，不從十方來，我天音聲亦復如是。¹¹⁹

這個譬喻也是在強調天聲沒有來處及形相可得之義，如須彌山王所擁有的一切妙好樂具，也是他宿世善根功德所感得，並非有個實質東西從十方世界來。這說明了善根也是從緣無性，無自性所以是空義，是故雖來而無來相可得。其實天人也有五衰相現起時之哀傷。¹²⁰由此天鼓扣緊善根、業報緣起範疇，不斷的闡明這種緣起無性之現象，不禁使吾人深深覺悟出此緣起生滅現象，遍至一切處無有遺餘，凡在宇宙萬法現象中，皆無可避免緣生緣滅之過程，不論善與惡皆悉平等。至此唯有隨佛教法修行，才能轉化此生滅現象為不生滅真理，成為一個解脫自在不為緣起法束縛者，這是一個修行者所要達到的最高目標。當然，諸天子

¹¹⁸ 《六十華嚴經》卷三二·大正九·六〇五中。

¹¹⁹ 《六十華嚴經》卷三二·大正九·六〇五中。

¹²⁰ 據說天人壽命將盡時，身體會出現五種衰亡相。即：1 頭上花枯萎；2 腋下汗出，身上產生臭氣；3 衣裳污穢；4 身失光明；5 不樂本座。以上天人五衰相，是一種自然現象，意味福盡當受罪報的緣滅現象。以是佛教視生天之果報，並非究竟寂靜、寂樂之法，故不主張生天為修行之意向。

也必須洞徹此緣起無性空理，才是真正得到佛光明照觸離苦生天，得聞天鼓音說法脫離此造業因緣的利益。其實這也是天鼓說法悲心所在，以是諸天子對善根、業報無來處之理已了然於胸，但最後對佛果利益眾生不思議業用，產生了是否有限礙時的疑問，故天鼓以「天聲廣無疲喻」釋之。

六、天聲廣無疲喻

疑：那麼少益可無來處，假如是多用那應該會有疲倦的時候吧！

答：天聲廣無疲喻

諸天子，譬如億那由他佛剎微塵數世界末為微塵，如是微塵數眾生，我為說法，隨彼所應，令大歡喜。然我於彼不生厭惡心，不生疲倦心，不生放逸心，不生憍慢心。諸天子，盧舍那菩薩住離垢三昧，亦復如是，於右手掌，隨形好中，放一光明，出生無量自在神力，一切眾生聲聞，緣覺所不能知。¹²¹

天鼓說明天聲是稱法界性所顯，常處無所著處，所以不論利益多少眾生也等於無一眾生可度之境，是故無所謂的疲倦。而無形質天鼓音聲是善根力所起，善根力是由無所執著而有，故能自在運用無方，隨眾生心現現種種方便說法。諸天子不明白這種道理，因而有這樣之疑問是自然之事，因為此種稱法界之妙用不但是諸天子不能得知，就連二乘人也無法知其少分。所以天鼓進而以四點解說來顯示佛果的無邊妙用：

一、不可化眾生：對於不信三寶、無善根者，佛也不會對他們生起厭惡心。因為佛攝化眾生，都是隨應眾生善根因緣成熟者所作之攝化事，如諸天子善根已成熟，故得佛光攝化。反之，若眾生善根因緣未成熟時，佛同樣也可以為他作未來得度因緣，比如《觀佛三昧海經》中記載，在舍衛城中有一慳貪老母，沒有善根受佛化度之因緣，以致於佛來，不樂見佛，以扇掩面。瞋恚心又深重，造毀謗等眾罪不知凡幾，但慈悲佛陀在他不喜見佛，一再閃避與佛面對面的時候，還是為他顯現神通，令他無論頭轉向何方都處處見佛，因而得滅八十萬億劫生死罪障，為後來得度因緣。¹²²因此，所謂不信三寶、無善根者，係指善根未成熟之眾生，並非無可化度之機。況且每一眾生皆具有如來智慧德性，只因暫時為塵埃所覆蓋，無法顯發而已，若一朝得機緣相扣，於一念間轉身為佛也未可知。所以無量慈悲之佛陀，對於暫時未能受化之眾生，不但不會產生厭離心，更以悲愍心等

¹²¹ 《六十華嚴經》卷三二·大正九·六〇五中。

¹²² 參《觀佛三昧海經》卷六·大正一五·六七五下~六七六下。此為城東老母，無善根者，佛為作未來得度因緣之事例。

待善根福德因緣具足後，再攝化他。

二、於難受化眾生：對於剛強難調伏的人，佛也不因疲倦而生退怯之心。即使碰上大惡魔王波旬，都能夠以定慧威德力攝服，豈有因度化較為難調伏眾生，而生退怯之心？據天鼓之意，係因眾生無始時來界，所著所迷之無明昏暗，不知凡幾？故初始對佛無分別智妙用，必然會產生種種難信態度與質疑，如諸天子即是。然佛陀之阿羅漢弟子尚且能降伏惡龍，¹²³何況是佛教化眾生之威德力？此外，佛已是大徹大悟無上覺者，對於諸法虛實已無一絲絲疑惑，全了然於胸如海印現萬像般的湛淨，故〈離世間品〉所云：「究竟佛功德，知剎知眾生，分別三世劫，其心無疲倦。」¹²⁴因此，佛不論面對何種難調難伏對象，皆具有攝伏眾生不思議功德之力，所以佛對於迷於諸見著深重者，是不會生起疲倦退怯之心。

三、易化眾生：對於善根已成熟眾生之易於受教者，佛也不會因而生起放逸懈怠心。佛已離我我所執，所度化眾生都是依根本無分別智所起之差別智用，猶如天鼓無心出聲一樣，不帶有一絲絲微少意識分別作用。因此不論眾生是容易受教或難以受教，對佛來說都是平等平等無有差別。實在有問題的，應是眾生自己受塵埃所覆，而不識自家珍寶，故勞得佛為眾生作種種方便應化事跡。

四、已化眾生：不因為已為自己化度而生起憍慢心。佛所覺悟之法，是法爾性自本然，不論有佛無佛出世，此諸法真性原本存在著，誠如〈十地品〉八地菩薩說：「諸佛不以得此故名如來」¹²⁵何以故？《金剛經》云：「如來者，無所從來，亦無所去，故名如來。」¹²⁶故知諸佛已徹悟諸法實相，得無所得，覺無所覺，說無所說的寂然本住境，焉有對為自己所化眾生，而生起憍慢放逸心之理乎！因此，天鼓說明佛為無邊世界無盡眾生，隨宜說法，能不憍不厭之殊勝業用，主要是讓諸天子們，不要以凡夫心智，來懷疑諸佛菩薩不思議境界。

以上所述，係對於佛攝化眾生不思議業用所作之解析，從而佛所成就之佛果境界，廣大如法界，究竟如虛空，唯佛與佛乃能證知，餘人莫能測知其一。當然諸天子也不得而知，才有如是疑問產生，以是天鼓說法連舉六喻一再的破彼我所

¹²³ 參《雜阿含經》卷二三・大正二・一六八上。此云佛的大弟子神足第一大目鍵連尊者，神通降伏惡龍之事；《優婆塞五戒相經》・大正二四・九四三中～下。此明長者莎伽陀，降伏菴婆羅提陀極大惡龍之事跡。以上降伏惡龍之事例，佛本身亦降伏過，非僅佛弟子而已，故知類似降龍、魔、外道等事跡在佛來說，是一件相當容易的事。

¹²⁴ 《六十華嚴經》卷四三・〈離世間品〉・大正九・六七三上。

¹²⁵ 《八十華嚴經》卷三九・〈十地品〉・大正十・一九九中：「又善男子，此諸法法性，若佛出世，若不出世，常住不異，諸佛不以得此法故名為如來。一切二乘，亦能得此無分別法。」

¹²⁶ 《金剛般若波羅蜜》大正八・五二中。

執為目的。是故其說法範疇模式，實貫穿善根、業報的緣起性空之理觀，再配合舉喻助顯義理之理解，從中彰顯佛果根本智光妙用，已無我我所執，故得有如是不思議智用。以上由諸天子的一層層疑問，天鼓的一層層解析答顯法要，如此天鼓所舉六喻之內涵，實在深具漸次深入顯發之意趣。於是經過此中層層深入緣起的理觀問答過程，才破除了諸天子宿習疑性之執。

同時，由天鼓說法六喻的一再強調認識緣起無性之重要，其主要用意當然是針對我所之執著所說，至此應當知道緣起是佛教之基本教義，也是相當重要的認識宇宙萬法現象之基本條件，由此認識之淺深可決定一個人入道深淺，因為緣起雖然是法爾本然之現象，但卻好比是個令人難以窺其全貌之無底深淵一樣，以是佛陀一開始即宣說諸法無常理念，並且大歎緣起甚深甚深……。而緣起也唯有佛與佛乃能究其邊。緣起雖然是甚深甚深，但對於緣起之所以不能把握它的空性，就得反觀對我之執取導致不能入法性之理，所以針對執取實有我者，在佛教經論就有各種破斥我執之譬喻解析方式，比如大乘佛教針對我人之空、無常，就有：如聚沫、如泡、如炎、如幻、如夢、如影、如響、如浮雲、如電等十種譬喻解說。¹²⁷所以從天鼓說法六喻中，除了導引諸天子解除疑惑之外，也由此讓我們正視緣起是入法性門必修之課程。誠如澄觀大師釋緣起無性故空之意云：

何以並言非十方來，故今釋云：正由從業，即是從緣無性來即無來，若不從緣則有定性不得無來，中論云：若法從緣生是即無定性。若無定性者云何有是法，即因緣故空義耳。¹²⁸

緣起為宙宇萬法生成與還滅之現象，遇緣即生，因緣相資才有，若無緣則無是事，故說為空。是故緣起空性一向為佛教所重視，其思想是從小乘佛教之十二因緣而開展，係著重於惑、業、苦為生死輪迴主因。故此時惑、業、苦等，為實有苦之意味，故稱之為「業感緣起」。往後佛教對於緣起法不斷地加以發揮，並皆各有其獨特見解，形成至今佛教經論，闡述緣起法之義，就有了不同角度之詮釋方向，總有：阿賴耶緣起、如來藏緣起、法界緣起等，及業感緣起等四種緣起，為佛教闡述緣起之層面觀。（並各以自宗所依據之經典，形成了宗派特色之緣起觀）。華嚴宗將之判屬為小、始、終、頓、圓五教，其中除了頓教不立文字，沒有教相外，其餘四種緣起簡釋其義如下：

一、小乘→今業感緣起：以惑、業、苦之生死輪迴果報，後來進展為三世因

¹²⁷如：1 身如聚沫，不可撮摩；2 身如泡，不得久立；3 身如炎，從渴愛生；4 身如芭蕉，中無有堅；5 身如幻，從顛倒起；6 身如夢，為虛妄見；7 身如影，從業緣現；8 身如響，屬諸因緣；9 身如浮雲，須臾變滅；10 如電，念念不住。

¹²⁸《華嚴經隨疏演義鈔》卷七八 大正三六·六一〇中。

果與十二因緣觀。此業感緣起思想從《大毘婆沙論》卷二三、《俱舍論》卷十三、《順正理論》卷二七等記載，都可從中了解其緣起思想面貌。

二、大乘始教→阿賴耶緣起：由本有種子、現行、新薰種子等三法輾轉互為因果，成為種子生現行，現行薰種子之相互關係。此為法相宗之唯識說，此賴耶種子說牽連到淨與染之間之問題，至今仍然為佛教界爭論不定之論題，此姑且不論。此外，由此成為如來藏思想之雛型，在後來之真如與生滅二門之思想，係依此發展而出。

三、大乘終教→如來藏緣起：依賴耶緣起發展出真如、生滅二門，主張真如為體因緣為用，而生生滅之相，即是現行的賴耶識，亦即真如緣起。係就如來藏自性清淨心，生起一切萬有之緣起論，可以說如來藏緣起有隨緣不變，不變隨緣之思想，故有染緣起之相與淨緣起之體關係。如《楞嚴經》云：「性真圓融，皆如來藏，本無生滅。阿難：汝性沉淪，不悟汝之見聞覺知，本如來藏。」¹²⁹此即如來藏緣起，為《楞嚴經》與《密嚴經》所詮釋之思想。

四、圓教→法界緣起：為法界無盡緣起，是《華嚴經》無盡教義緣起觀，也是四法界中之事事無礙法界。華嚴宗看待宇宙萬法現象，都具有相即相入之關係，所以「一即一切，一切即一」為圓融無礙，重重無盡之法界緣起思想支柱。這種緣起關係，若比喻人類之宗祠姓氏，那麼向上看是一切：如同「兒子的姓氏承其父親，其父姓氏承其父，其父姓氏又承其父」如是展轉一大串，永無盡期。再向下看是一「兒子將來生子，子由此父姓，此父姓氏又續延下去」，如此上下展轉傳宗接代永無止息，故父等於子關係，就好比「一切即一，一即一切」之相即相入，成為無盡法界緣起。

一切諸法不論大小皆具足此種無盡串連之關係，這就是緣起。華嚴宗祇不過將其義，標明為「一即一切，一切即一」以方便解釋此種相即相入之關係而已，若能夠理解緣起無性空理，則對於華嚴宗所詮釋之無盡法界緣起便很容易了解，乃至《華嚴經》毘盧遮那佛果境界與普賢法界境界，都變得不是那麼深奧難懂了。所以法藏大師云：

夫法界緣起，乃自在窮，今以要門略攝為二：一者明究竟果證義，即十佛自境界也；二者隨緣約因辯教義，即普賢境界也。初義者：圓融自在，一即一切，一切即一，不可說其狀相耳，如華嚴經中究竟果分國土海，及十佛自體融義等者，即其事也。不論因陀羅及微細等，此當不可說義，何以故？不與教相應故。……第二義者有二：一以喻略示；二約法廣辯。初喻

¹²⁹ 《大佛頂首楞嚴經》卷三·正一九·一一八下。

示者，如數十錢法，所以說十者，欲應圓數顯無盡故。……。¹³⁰

因此，不論是以十佛境界論述圓融一即一切，一切即一。或是以十數法之譬喻說普賢境界，法藏大師所詮釋無盡緣起意義，仍然鎖定在「一即一切，一切即一」之範疇中。然而相關法界無盡緣起，充分發揮於華嚴宗之十玄六相及四法界之詮釋，這在《五教章》卷四、《一乘十玄門》、《搜玄記》卷三下、《探玄記》卷一、卷四、卷十三等，都是華嚴宗闡述法界緣起思想之重要教義。

以上華嚴宗以法界緣起為立宗根本依據，可窺探天鼓為什麼扣緊著緣起而說，誠如法藏大師引自《攝論》說：「菩薩初學應先觀諸法如實因緣，以成正信解脫。」¹³¹故佛教經論在緣起發展方面，到了華嚴宗已發揮到圓融無礙的最極至緣起思想。因此本人從天鼓說法六喻，所闡述緣起性空，以及相關四種緣起的思想理路過程，能從中體會出若欲成就佛道者，非得確實洞徹諸法緣起幻化之真相與究竟理體之實相理不可。並且明白緣起因與果的變化，因果始末若能了然無惑，才真正能夠不為自身五蘊內境所動，及觸目所及之外境牽引，如此面對內外境界時，便能如如不動，不為緣起法所轉，跳脫於緣起網中。好比佛能達到寂然不動，任運自在無所拘束之境，實在也是跳脫於緣起網所致。因此，佛陀教說甚深緣起的大悲苦心，示現天鼓音聲說決牽引出佛教經論緣起通義的思想，令我們正視此之問題其意也明。

以上天鼓法說六喻已除諸天子因我所執所起之疑性，對於一乘佛法已生起聞法樂法的淨信心，故歡天喜地的接受天鼓的勸誨，要去禮敬毘盧遮那菩薩。然此中應注意的是，天鼓之所以苦口婆心勸導，並非祇是要諸天子去禮敬承事菩薩而已，而是令其禮敬毘盧遮那菩薩的背後，隱藏著一段實踐修行過程。因為要見佛並非普通執有色、心二法者，所能見得。所以諸天子要禮敬毘盧遮那菩薩，必須斷離我所的執著，並且盡除過去所造一切罪障，達到三業完全清淨才有可能。要達到這種程度，必須到八地不動地菩薩才能具備見佛條件。故天鼓勸令禮敬的最終目的，就是要開啟諸天子下章節實踐修行證果的過程。

第四章 天鼓說法教化之實踐

天鼓法說六喻的內容，主要在詮釋緣起無生之理，以破斥諸天子宿世所種下的疑性，令理解我、我所的虛偽幻有，令對出離三界的出世淨因，生起淨信不退初心。再進一層勸令諸天子應以知恩感恩之心，前往毘盧遮那菩薩禮敬供養，為的就是不令執著於天上五欲之樂，導致障礙進趣佛道的修行善根。故廣開以下教

¹³⁰ 《華嚴一乘教義分齊章》卷四·大正四五·五〇三上。

¹³¹ 《探玄記》卷四·大正三五·一七六下。

化諸天子的修行德目：發菩提心、懺悔、供養、迴向等實踐修行法門。

一、發菩提心：天鼓先明發阿耨多羅三藐三菩提心之重要，因為舉凡諸修行法，皆悉先有趣向佛道之菩提心，方能開啟往後的修行過程。故發菩提心猶如電腦主機之驅動程式，能夠牽動諸餘行法，而菩提心在大乘佛教的經論上，具有上求佛道與下化眾生之意，這是大乘佛教相當普遍的共通思想。反而在小乘佛教方面，發菩提心只是以證果為目的，並沒有下化眾生之意，故發菩提心成為大乘佛教的普遍特色。此外，在《華嚴經》思想建構中，菩提心之發起，是成就菩薩道不可或缺之淨願心，在於菩薩行者的圓滿與不圓滿上，具有相當重要之關鍵性條件，是故於所發起之菩提心，程度已達到初地淨信不退心，故可「初發心即成正覺」即是此中意。同時從諸天子的發菩提心當中，從中亦展現《華嚴經》普賢廣大無量悲願之深義。

二、懺悔—既已發上求佛道，下化眾生之心，即已具足慚愧謙下求法之心，故進而教令懺悔不得見佛聞法供養之業障，而此業障是執取諸法實有體性而來，故以止觀雙運的修法，先以理觀；洞破諸法虛偽，諛誑無實之緣起法，再以止觀；止息妄心，靜寂一處而得智慧明了，觀照理事不二，證我、法二空之理，進得離垢三昧之定境。舉凡對緣生緣滅之理不明者，須以止、觀相互運作，方能達到定、慧二法之力，此即天鼓教化諸天子行懺悔之功。另外從懺悔之意義而言，將上溯其思想源流，以理解懺悔一事在初期佛教之用意，及現今大乘佛教論經所詮釋之一面，從兩者間之差異，以清楚佛教在歷史演變過程當中，懺悔思想的普及化另一面面觀。

三、供養—諸天子經過懺悔清淨三業後，得見佛說法，並化作無數香華雲蓋供養佛，因供養之功德，而得證無生法忍之利益，連同其它天子也同時發阿耨多羅三藐三菩提心，故知由此見佛供養之功德利益不可謂不大，最後將以上行持之功德，作一總迴向眾生之轉化悲願。

四、迴向—所謂迴小向大，以少善根得大利益，即是此迴向功德意義之最為明顯之例子，如諸天子經過以上之修行過程，善根已增長達到圓滿，故於普賢廣大迴向中，頓得十地佛果位之功，從中亦展轉利益其它眾生，成形三重頓超十地之勝況，此種利益並非其餘經論所指，或是那一宗一派所詮釋之義所可比擬，乃直顯《華嚴》圓修圓證之最高意境。另於迴向中亦可從其根本思想源流開始，了解迴向在佛教初期的進化過程，所代表之義是否如現今佛教所詮釋一般。

第一節 發菩提心

菩提（bodhi）是梵語，意譯為道，指覺悟諸法實相之理，所成就寂靜涅槃

之境。據慧遠大師《大乘義章》云：「菩提是胡語，此翻名道，果德圓通故曰菩提。於大菩提起意趣求，名發菩提（bodhi-citta）。」¹³²智儼大師則說菩提為果道，即以修行之中為「道」；以覺證之智為「果」，故發菩提心即是趣求佛果之謂。故知證得無上正等正覺之佛果，稱之為阿耨多羅三藐三菩提（nuttara-samyak-saj odhi）。若生起趣求無上道之心，即是發阿耨多羅三藐三菩提心。阿耨多羅三藐三菩提即是「果」，發阿耨多羅三藐三菩提心，則是「道」。果、道也可作為因、果理解，如發起修行之「因」，成就未來之「果」。如是發菩提心即具有修因成果之謂。

以大乘佛教而言，發菩提心可以說是大乘佛教義理思想主要內容，以佛陀往昔行菩薩道之種種本生事為精神前導，積集進趣佛果菩提之表現。故菩提心為菩薩行者所須具備上求佛道，下化益眾生之心，如日本學者田上太秀，即認為發菩提心是大乘佛教所獨有之用語。¹³³但眾所周知，發菩提心是大乘經論最為強調的修行因素，但若回溯到早期佛教經典，是如何看待發菩提心之義？據《雜阿含經》卷二六所言信、精進、念、定、慧等五根，皆依如來所發菩提心，如下云：

如是我聞，一時佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時世尊告諸比丘有五根，何等為五？謂信根、精進根、念根、定根、慧根。何等為信根？若聖弟子於如來所發菩提心，所得淨信心，是名信根。何等為精進根？於如來所發菩提心，所起精進方便，是名精進根。何等念根？於如來所初發菩提心，所起念根。何等為定根？於如來所初發菩提心，所起三昧，是名定根。何等為慧根？於如來初發菩提心所起智慧，是名慧根。¹³⁴

此說明信、進、念、定、慧五根都是經由如來所，發菩提心而得成就，而同樣在（第六四七經）也具體說明五根是作為生起淨信為目的。¹³⁵五根乃為三十七菩提分法之一，可知菩提心一語，在原始佛教文獻當中，所代表之意義並未有明顯以度化眾生為己任之意含，反而是著重在於證果的成份比較多。又如《長阿含經》中，雖沒有菩提心記載之跡象，但有記載著菩薩能逆順觀十二因緣如實知見，即已成就阿耨多羅三藐三菩提之經文中，即已引證此事。¹³⁶《業報經》亦以修十

¹³² 《大乘義章》卷九·大正四四·六三六上。

¹³³ 《菩提心の咒術性》·田上太秀·印度學佛教學研究·第三十卷·第二卷·頁三八六·昭和57年3月。

¹³⁴ 參《雜阿含經》卷二六·第六五九經·大正二·一八四上。於此經中，僅就依如來所起淨信初發菩提心所得，具此可知菩提心一語，在原始佛教中即已有述說，但僅發自所得之心，未提及利他之事，故其立足點與大乘佛教有所差異。

¹³⁵ 參《雜阿含經》卷二六·大正二·一八二中。

¹³⁶ 《長阿含經》卷一·〈大本經〉·大正一·七下。

種善業報觀點為發菩提心因緣，如以發菩提心，造佛形像，奉施寶蓋之善業，以對治退菩提心，毀佛形像之惡業，勸令發菩提心之意味。¹³⁷另從《雜阿含經》相關菩提心之記載，其出現次數僅在（第六百五九經）中，其他部分未見相關之經文。而相關得證阿耨多羅三藐三菩提之語，則出現有十四次之多。¹³⁸以上從這些跡象都可看出有關「菩提心」之用語，在早期佛教已有，但著重於得證果位為發菩提心之目的，所以此時並未有利益眾生方面之思想跡象。直至部派佛教的說一切有部系統之《施設論》中，卻有了強調不發大菩提心，不能正信出家之語，如云：

問：何因菩薩於一切眾生中，最上最勝，有不發大菩提心，而能正信出家者耶？答：菩薩長時，觀諸眾生，等同一子，勸修善業，長養成熟妙果報，現前克成，法爾如是，恒河沙等諸菩薩眾，未有不發大菩提心，而能正信出家之者，如其所說，則是不能受欲樂故。¹³⁹

從有部《施設論》即已透露出發大菩提心思想之發端，於是《說一切有部毘奈耶藥事》、《毘奈耶破僧事》、《婆娑論》等部派論典皆將發菩提心分類為：聲聞菩提心、獨覺菩提心、無上菩提心等三種菩提心。¹⁴⁰同時舉出聲聞菩提、獨覺菩提、無上菩提三種菩提，此為發心菩提與所證菩提之範圍總有此三種之意。及至《大智論》更細分佛之菩提有：發心、伏心、明心、出到、無上等五種菩提，此五種菩提具有次第性意含。如下釋云：

發心菩提—指經由無量劫之生死，為求阿耨多羅三藐三菩提而發大心，為此屬於因中說果之菩提。以菩薩階位而言，屬於十信位。

伏心菩提—修行程度已達到折伏諸煩惱，降伏生死心，行諸波羅蜜之力。屬於十住、十行、十迴向位。

明心菩提—進觀諸法實相，離諸虛妄分別。屬於登地菩薩位。

出到菩提—不著有無二邊，滅諸煩惱，起殊勝方便道，得無生法忍位。屬於八地

¹³⁷ 參《佛為首迦長者說業報差別經》大正一·八九二中。

¹³⁸ 《雜阿含經》五十卷·大正二·有關阿耨多羅三藐三菩提一語的記載，如下：卷一·第十三經·第十四經·二下～三上。卷十五·第三七九經·二〇四上。卷十七·第四七力經·一二二上。卷十八·第四九八經·一三一上。卷二一·第五七一經·一五一下。卷二二·第五九二經·一五七下。卷二三·第六〇四經·一六七中、一六九上。卷二五·第六四一經·一八二上。卷二六·第六五一經·一八三上。卷二七·第七二七經·一九五下。卷三一·第八九四經·二二五上。卷三·第九八七經·二五七上。卷四六·第一二二六經·三三五上。

¹³⁹ 《施設論》卷三·大正二六，五一九下。

¹⁴⁰ 參《根本說一切有部毘奈耶藥事》卷四·大正二四·一五下。《根本說一切有部毘奈耶破僧事》卷八·大正二四·一四〇下。《大毘婆娑論》卷六六，大正二七·三四三下。以上論典皆記載發聲聞、獨覺、無上等菩提心。

到十地菩薩階位。

無上菩提—已達斷盡煩惱，得阿耨多羅三藐三菩提，是為圓滿佛果位之佛菩提。¹⁴¹

以上五種菩提，可說是就佛修行過程，所作之不同程度分析，此在大乘佛教菩薩階位，以這五種菩提顯示發心的深淺，與所證得的果位有著相對之意義。而相關發菩提心之思想在初期大乘佛教諸經論中，即已形成一致性思想。如《大集經》中，世尊總歎菩提心為最勝，能除諸煩惱，成就大慈悲，趣佛無過失清淨業；《出生菩提心經》廣說欲作轉輪王、梵天王、商主、導師、大光明等，及破滅諸惡業法，諸我慢心等，皆須經由發菩提心後的修持所得之果。故能以微少道心，超勝於無邊之福德聚，故總舉二七種須從發菩提心中才能成就之文，最後以自發菩提心的可貴為意趣。¹⁴²又《無量壽經》以西方阿彌陀佛本願力，在四十八願中之第十九、第三五願，也闡明若發菩提心不能到達西方佛國淨土，或是未能如願捨垢穢女身者，為絕不取正覺的誓願文。¹⁴³同時《金剛經》也以空性來闡明發阿耨多羅三藐三菩提之義；《法華經》則表明不復志求阿耨多羅三藐三菩提者，為增上慢人。¹⁴⁴經由以上種種跡象顯示，在初期佛教大乘經典對於菩提心思想之發展，初始是以證果為主，到後來就全然以進趣佛果為主要因素，由此皆可窺探出佛教大、小乘時期，看待發菩提心的用意不同之處。所以發菩提心之思想，在《華嚴》方面，可簡明為因、果不二之關係，如發菩提心之因與趣向之果，已銜合為一、明白的說，即阿耨多羅三藐三菩提乃為究極之「果」，發菩提心乃向「果中之因」，此「因」、「果」具有相互問之作用。如在欲證阿耨多羅三藐三菩提同時，即已具足追求此果之心，如是「因該果海，果徹因源」的圓融因果，在〈隨好品〉即是全文經義的主要導向。

天鼓教化諸天子的實踐修行當中，即以見佛必須先發阿耨多羅三藐三菩提

¹⁴¹ 參《大智度論》卷五三·〈釋無生品〉·大正二五·四三八上。

¹⁴² 參《大方等大集經》卷八·〈海慧菩薩品〉·大正十三·四八中～下；《出生菩提心經》大正十七·八九二中～八九三中。

¹⁴³ 《無量壽經》卷上·大正十二·二六八上～下。「設我得佛，十方眾生發菩提心修諸功德，至心發願，欲生我國，臨壽終時，假使不與大眾圍遶，現其人前者，不取正覺。又，設我得佛，十方無量不可思議諸佛世界，其有女人聞我名字，歡喜信樂發菩提心，厭惡女身，壽終之後復為女像者，不取正覺。」

¹⁴⁴ 參《金剛般若波羅蜜經》大正八·七四九中：「須菩提，於意云何？如來得阿耨多羅三藐三菩提耶？如來有所說法耶？須菩提言：如我解佛所說義，無有定法名阿耨多羅三藐三菩提，亦無有定法如來可說，何以故？如來所說法皆不可取不可說，非法非非法，所以者何？一切賢聖皆以無為法而有差別。」《妙法蓮華經》卷一·〈方便品〉·大正九·七下：「又舍利弗，是諸比丘比丘尼，自謂已得阿羅漢，是最後身究竟涅槃，便不復志求阿耨多羅三藐三菩提，當知此輩皆是增上慢人。所以者何？若有比丘實得阿羅漢，若不信此法，無有是處。」

心，如諸天子聽聞天鼓法說六喻後，不再對無形天鼓之音聲由來，及業報所作諸善根事起疑心，生起歡喜淨信心，隨順天鼓勸導，前往毘盧遮那菩薩所要行禮敬、供養，故皆化作無數香華、雲蓋、幢幡等供具想見佛供養，然並未能如願得見，原因何在？原來諸天子雖聽聞天鼓舉喻說法勸捨疑心，雖已知諸法體性空，但在實踐修行方面，並未真正實踐修行體證諸法實相，仍以有色見、聲求的心去見佛，所以未能得見。是故天鼓教令先發大菩提心，實際修行悔除一切諸蓋重障，清淨身口意三業，才能以清淨心得見佛聞法。如云：

汝等應發阿耨多羅三藐三菩提心，淨治其意，住善威儀，悔除一切業障、煩惱障、報障、見障，以盡法界，眾生數等身……。¹⁴⁵

從經文中即可明白，發阿耨多羅三藐三菩提心，是作為修行者所必須具備的先決條件，發心後才能依序修行如下之懺悔項目，所以若不發菩提心即不能見佛聞法，也不能圓滿菩薩修行階位。因此澄觀大師解釋發菩提心是行懺悔法，所依據之根本，唯有以發大菩提之心，求懺悔往昔所造罪業，才是真實懺悔。¹⁴⁶因此若沒有發真心修行，則所行諸行未必是真心，而是假心行懺。故〈離世間品〉直云：

忘失菩提心，修諸善根，是為魔業。¹⁴⁷

當知若無有菩提心所行之行，即屬魔行，為魔所攝，將成為魔之眷屬。若想成就涅槃佛果者，非發大菩提心不可。因菩提心為諸善法之本，萬行之導引，所以〈初發心功德品〉說：「一切德中，以菩提心為最，因菩提心能夠出生三世一切諸佛」。¹⁴⁸這在菩薩道思想濃厚之《華嚴經》看待菩提心，它具有導引萬行之功，故菩提心已成為菩薩道思想的代名詞。此從毘盧遮那海印三昧顯現出之華麗富貴景象的《華嚴經》，述說毘盧遮那往昔行菩薩道的本生事跡，更是處處顯發，處處散說，處處記別，尤其在〈法界品〉以善財童子因文殊師利菩薩所啟發菩提心，發起求菩薩道進趣佛果之心後，開始連續參訪五十三善知識，學習各種法門乃至證入法界，更是將菩提心思想具體發揮在實際行門當中，於是展現出《華嚴》發不退轉菩提心之思想與魄力。

因此，當彌伽長者得知善財已發阿耨多羅三藐三菩提心之同時，即下座向善

¹⁴⁵《八十華嚴經》卷四八·〈如來隨好光明功德品〉·大正十·二五六中。

¹⁴⁶《華嚴經疏鈔》卷六十·〈如來隨好光明功德品〉·華嚴蓮社版·第七冊·頁五二。

¹⁴⁷巧《六十華嚴經》卷四二·〈離世間品〉·大正九·六六三上。

¹⁴⁸參《六十華嚴經》卷十·〈初發心功德品〉·大正九·四五八中。

財頂禮並散種種珍寶華香供養，¹⁴⁹又諸大聲聞弟子不能得見聞如來菩薩境界之因由，即在於不曾發菩提心利益眾生的原故。諸如此類，在〈入法界品〉中皆可看出菩提心之重要性思想意含。是故〈離世間品〉明菩薩住兜率天的十種所作業，也都是為了啟發眾生發菩提心為意趣。亦如〈十迴向品〉闡明不為自身求安樂，求解脫，其主要是為救度眾生而發的菩提心。¹⁵⁰同時〈入法界品〉更進而以百餘種譬喻闡述菩提心為能生萬德之行因與得果之大用發心相。於《八十》、《六十》、《四十》等三種華嚴譯本皆舉出百餘種譬喻，以及其功德釋相。然於三種版本所載數目稍異，若稍一不留神，即可能在研究上形成誤差，或說詞不一之研究結果。如華嚴二祖智儼大師說《六十》有二百十八相，其中一百十五相是廣歎菩提心，一百零三相則是自在功德藥喻，此之說法為法藏大師承用。¹⁵¹又日本學者田上太秀於其著作《菩提心の研究》一書，依據研究所得，在《八十華嚴經》舉出有一一六相，《六十華嚴經》提出一一七相，《四十華嚴》則有一二二相。¹⁵²據此，菩提心之譬喻相數目，經筆者逐步比對經文後，發現確實數目與上述所舉稍異，在《八十華嚴經》應該有一一十八相，並非是一一七相，其中第三二相與第八十相同樣是「蓮華」其義稍異，而《六十華嚴經》記載則有一一七相，與智儼大師所記述一一五相中，誠然少了二相。又《四十華嚴經》應該是一二三相，比田上太秀所記多出一相。以上雖是少一二相之微少誤差，但在研究精進領域裡，精益求精是必要的，所以澄觀大師之見解頗為細心，如下云：

文有二百二十一句，皆通三種發心，頓具諸位功德，且分為二：初一百一十八句，明菩提心遍該諸地，後得無要藥下一百三句，明菩提心頓具諸位功德。又前多明信成就及解行發心，後段多明證位發心。又前段明菩提心殊勝功德高齊佛果，後段喻菩提心自在功德廣多無量。¹⁵³

澄觀大師說前明菩提心遍該諸地，是屬於信成就及解行發心，故知田上太秀顯然並沒有參考澄觀大師所著之《疏鈔》，導致有此誤差。所以澄觀大師除了對菩提心譬喻釋義外，也以十地行位與《瑜伽》的十二住配於譬喻相中，以菩提心

¹⁴⁹ 參《八十華嚴》卷六三・〈入法界品〉・大正十・三三七下。

¹⁵⁰ 參《八十華嚴》卷五八・大正十・三〇九中～下、卷五七・三〇〇中。卷六十・〈入法界品〉・三二三上。卷二三・〈十迴向品〉・一二五下～一二六上。

¹⁵¹ 見《華嚴經搜玄記》卷五・大正三五・一〇四中。《華嚴經雜孔目章》卷二・大正四五・五四九中。《華嚴經探玄記》卷二十・大正三五・四八八上。

¹⁵² 參《菩提心の研究》頁一五〇・田上太秀著・東京書籍株式會社・1990年9月2日。本書屬菩提心研究之專著，對於菩提心研究者有詳盡文獻資料，頗俱參考價值。唯一不足點，在於經文義理詮釋上未能作深入闡述，此可謂日本學者對於中文在理解上較難以通達所致。

¹⁵³ 《華嚴經疏鈔》卷七九・華嚴蓮社版・第八冊・頁四一。

自在功德，分配於十地菩薩階位。¹⁵⁴以下將《四十》、《六十》、《八十》等三種華嚴譯本，相關菩提心之譬喻作一對照表，並依據澄觀大師所作之分類，將十地及十二住之義同時列出，以供參考對照：

¹⁵⁴ 參《華嚴經疏鈔》卷七九·〈入法界品〉·華嚴蓮社版·第八冊·頁四三～六六。此中十二住係澄觀大師取自於《瑜伽師地論》卷四七·本地分中菩薩地之第二持隨法瑜伽〈處住品〉。大正三十·五五二下～五五三上。《菩薩地持經·住品》即為此之同本。大正三十·九三九下·又此十三住，於第十三住為如來住，如來已達圓滿果位，故無需再經發菩提心之過程，故為澄觀大師列出十二住之意。

譬喻及功德喻：

十二住	數目	四十華嚴 卷三五(大正 10·825 上-826 中)	六十華嚴 卷五九(大正 9.775 中-780 中)	八十華嚴 卷 七九(大正 10.429 中-434 下..)	喻 相	自在功德喻	喻 相	十地
種性住	1	種子	種子	種子	能生一切諸佛法	無畏藥	離五恐怖；貪火不燒、惑刀不傷、毒不能中、有流不漂、諸覺觀煙不能熏害	七喻攝十住德，覺心自性，離惡覺
	2	良田	良田	良田	能長眾生白淨法	解脫藥	永離一切生死橫難	
	3	大地	大地	大地	能持一切諸世間	摩訶應伽藥	煩惱諸毒惡蛇聞氣即散滅	
勝解行住	4	大水	淨水	淨水	能洗一切煩惱垢	無勝藥	降伏一切魔軍	十喻攝十行德
	5	大風	大風	大風	普於世間無所礙	毘笈摩藥	令貪恚癡諸邪見箭自然墮落	
	6	大火	盛火	盛火	能燒一切諸見薪	善見藥	悉除一切諸煩惱病	
	7	淨日	淨日	淨日	普照一切諸世間	珊陀那藥樹	煩惱業瘡悉得消滅	
	8	盛月	明月	盛月	諸白淨法悉圓滿	無生根藥樹	增長一切學無學菩薩善法	
	9	明燈	淨燈	明燈	能放種種法光明	阿藍婆藥樹	令身心增長善法	
極喜增上住(初地)	10	淨目	淨眼	淨目	普見一切安危處	念力藥	悉能聞持一切佛法	九喻攝十迴向德
	11	大道	大道	大道	普令得入大智城	大蓮華藥	於無數劫壽命自在	
	12	正濟	正濟	正濟	令其得離諸邪法	翳形藥	一切魔軍不能得見	
	13	大車	大乘	大車	普能運載諸菩薩	普集眾寶珠	憶持善根不退	
	14	門戶	門戶	門戶	開示一切菩薩行	大光明摩尼珠	映蔽二乘心寶，諸莊嚴具俱失光彩	
	15	宮殿	宮殿	宮殿	安住修習三昧法	水清珠	能清一切煩惱垢濁	
	16	園苑	園觀	園苑	於中遊戲受法樂	水寶	入生死海中，終不沉沒	
	17	舍宅	勝宅	舍宅	安隱一切眾生	龍寶珠	欲界煩惱龍蛇不能為害	
	18	所歸	依止	所歸	利益一切諸眾生	摩尼冠	超過一切三界眾生	
	19	所依	守護	所依	諸菩薩行所依處	如意珠	遠離一切邪命怖畏	
	20	嚴父	慈母	慈父	訓導一切諸菩薩	日精珠	持向智光而生智火	
	21	慈母	養育	慈母	生長一切諸菩薩	月精珠	鑒迴向光，生善根願水	
	22	乳母	善知識	乳母	養育一切菩薩	如意摩尼寶冠	遠離惡道諸難	
	23	善友	大王	善友	成益一切諸菩薩	一切世間莊嚴寶珠	所願皆滿，無有損減	
	24	君主	最勝	君主	勝出一切二乘人	轉輪聖王摩尼寶	悉破諸趣無明黑暗	
	25	帝王	大海	帝王	一切願中得自在	帝青大摩尼寶	觀察諸法迴向善根，皆同菩提心色	
戒增上住	26	大海	須彌山王	大海	一切功德悉入中	琉璃寶	性本淨，住欲界而不染濁	六十喻攝初地
	27	須彌山	金剛圍山	須彌山	於諸眾生心平等	淨光明寶	映蔽一切凡夫二乘功德	
	28	鐵圍山	雪山	鐵圍山	攝持一切諸世間法	火焰寶	能滅一切無知暗冥	
	29	大雪山	香山	雪山	長養一切智慧藥	無價寶珠	入解脫城中二乘功德無能及	
	30	香山	虛空	香山	出生一切功德	自在王珠	照法界空，一切功德悉現	
	31	大虛空	蓮華	虛空	諸妙功德廣無邊	自在王珠	智光照觸，一切天人二乘功德皆不能及	
增上心住	32	妙蓮華	寶象	蓮華	不染一切世間法	海藏寶	顯現一切智海諸莊嚴事	功德 二地持戒頭陀
	33	調慧象	寶馬	調慧象	其心善順不曠戾	閻浮檀金	除一切智心王大寶外，餘無及者	
	34	良善馬	調御師	良善馬	遠離一切諸惡法	善調龍法	於諸煩惱中，而得自在	三地
	35	調御師	良藥	調御師	守護大眾一切法	被執鎧仗	一切業惑諸惡怨敵，無能屈伏	

	36	良藥	沃焦	良藥	能治一切煩惱病	黑栴檀香	一念功德普熏法界，聲聞緣覺功德，皆所不及	禪定離惑 錄得無漏	四地—同一切智
	37	阨阱	金剛	坑阱	陷沒一切諸惡法	白栴檀	除虛妄分別，貪恚癡煩惱		
	38	金剛	和香	金剛	悉能穿徹一切法	須彌山	同其智色		
	39	香篋	妙華	香篋	能貯一切功德香	波利質多羅樹	皮香普熏，一切無能及		
	40	妙華	白栴檀	妙華	一切世間所樂見	波利質多羅樹	無數天人眾菩提華所生處		
	41	白栴檀	樂器	白栴檀	除眾欲熱使清涼	波利質多羅華	菩提心華普熏，無能及		
	42	黑沉香	勇健	黑沉香	能熏法界悉周遍	椰子樹	利益一切無有間斷		
覺分相應增上慧主	43	善見藥王	善鑷	善見藥王	能破一切煩惱病	訶宅迦藥汁	智藥轉變不善為善心	五地—利人不染俗	
	44	毘笈摩藥	尊主	毘笈摩藥	能拔一切諸惑箭	小火	菩提心火，燒惑薪增長智		
	45	心識	毘沙門天王	帝釋	一切主中最高尊	一燈燃百千燈	菩提心燈普然無損滅		
		46	帝釋	妙德	毘沙門	能斷一切貧窮苦	一燈入於闇室	一燈破千年暗，諸業煩惱種種闇障悉能除盡	六地—般若現前，頓破暗故
		47	毘沙門	莊嚴具	功德天	一切功德所莊嚴	燈柱	大願為炷，光照法界，益大悲油，教化眾生，莊嚴國土，施作佛事無有休息 432 下	
		48	功德天	火災	莊嚴具	莊嚴一切諸菩薩	王冠	菩提心大願天冠，一切凡夫二乘功德，皆不能及	
		49	莊嚴具	無壞藥王樹根	劫燒火	能燒一切諸有為	師子王吼	聞悉捨有為，增長無漏功德	
		50	劫燒火	龍珠	無生根藥	長養一切諸佛法	師子筋	為法樂絃，其音破散五欲及二乘功德	
		51	無生根藥	水珠	龍珠	能消一切煩惱毒	師子乳	一滴能壞滅無量劫業煩惱	
		52	龍珠	如意珠	水清珠	能清一切煩惱濁	迦陵頻伽鳥	大悲功德力，無能及者	七地—善入方便得自在
諸諦相應增上住	53	水清珠	天德瓶	如意珠	周給一切諸貧乏	金翅鳥王	大悲勇猛，二乘百千劫久修功德亦不及		
	54	如意珠	劫初樹	功德瓶	滿足一切眾生心	利矛	穿透諸邪見密甲悉無障礙		
	55	賢德瓶	恒娑衣	如意樹	能雨一切莊嚴具	大力勇士	一切世間魔及魔民不能害		
	56	如意樹	正業	鵝羽衣	不受一切生死垢	射師弟子	初始發心願智解欲，凡夫二乘所不及		
	57	鵝羽衣	利犁	白檀線	從本以來性清淨	學射	先安住菩提，後修習智道	八地—無功發心能滅相惑等故	
	58	白檀線	那羅廷箭	快利犁	能治一切眾生田	幻師	先發菩提意，後悉得成就		
	59	快利犁	厭離	那羅廷	能摧一切我見敵	幻術	雖無有色不可睹見		
	60	那羅廷	利梢	快箭	能破一切諸苦	貓狸	以慧眼觀諸惑業悉不復出		
	61	快箭	甘露雨	利矛	能穿一切煩惱甲	閻浮檀金莊嚴具	映蔽凡夫二乘功德，悉無光色		
	62	利矛	利劍	堅甲	能護一切如理心	磁石	壞滅一切見欲無明鉤鎖		
緣起止息相應增上心住	63	堅甲	金椎	利刀	斬一切煩惱首	磁石鐵	令諸業煩惱悉無住著		
	64	利刀	利刀	利劍	斷一切橋慢鎧	善入大海	入生死海諸業煩惱不能為害		
	65	利劍	勇健幢	勇將幢	伏一切諸魔軍	飲甘露漿	大悲故不墮聲聞辟支佛地		
	66	利鎌	鉞斧	利鋸	截一切無明樹	安繕那藥	塗眼入魔境界，眾魔不得見		
	67	勇將幢	器仗	利斧	伐一切諸苦樹	大勢力王	不畏障蓋惡道之難		
	68	利鋸	善手	兵仗	防一切諸苦難	住善根水	不畏二乘解脫智火		

無相有用住	69	利斧	妙足	善手	防護一切諸度身	勇猛大將	一畏一切惡行怨敵	九地十廷壽益生
	70	器仗	眼藥	好足	安立一切諸功德	金剛杵	摧伏諸魔外道	
	71	善手	善拔刺	眼藥	滅除一切無明翳	延齡藥	無數劫心無疲厭無染著	
	72	好足	安隱床	鉗鑷	拔一切身見刺	清淨水	欲修菩薩行，先起菩提心	
	73	金錘	善友	臥具	息除生死諸勞苦	護命根	護持佛法，先護菩提心	
	74	鉗鑷	善利	善知識	解一切生死縛	命根斷	捨菩提心即不能利益眾生	
	75	臥具	天人師	好珍財	除一切分貧窮事	無能壞者	諸業煩惱二乘之心無能壞	
	76	善知識	寶藏	大導師	善知菩薩諸要道	日光	二乘無漏智光所不能蔽	
	77	好珍財	涌泉	伏藏	出功德財無匱乏	初生王子	大悲自在，二乘共尊重	
	78	導師	淨鏡	涌泉	生智慧水無窮盡	幼年王子	雖初發心，二乘所共尊重	
	79	伏藏	淨池	明鏡	普現一切法門像	未得自在王子	具足菩提相不與二乘齊等	
	無相無功用住	80	涌泉	大河流	蓮華	不染一切諸罪垢	清淨摩尼妙寶	
81		明鏡	龍王	大河	流引一切度攝法	持咒藥	見聞憶念者，諸煩惱悉滅	
82		蓮華	命根	大龍王	能雨一切妙法雨	持甘露	常憶持令願智身畢竟不壞	
83		大河流	甘露	命根	任持菩薩大悲身	機關木人	無菩提心不能成就諸佛法	
84		大龍王	羅網	甘露	令安住不死界	象藏香寶	永出三界行如來智無為空	
85		命根	善絹	大網	普攝一切諸眾生	金剛處	從大悲救護眾生金剛處生	
86		甘露	鉤餌	絹索	攝取一切所應化	無根樹	無根可得而能長養一切智	
87		大網	阿伽陀藥	鉤餌	出有淵中所居者	金剛寶器	非諸惡法能持，唯除菩薩深心寶器	
88		絹索	波羅提毗叉藥	阿伽陀藥	能令無病永安隱	金剛利器	悉能穿徹一切法寶	
89		鉤餌	大地	除善藥	悉能消歇貪愛毒	金剛能壞眾山	摧壞諸邪見山	
90		阿伽陀藥	風輪	善持咒	能持一切顛倒毒	金剛雖破不全	雖復志劣狹小，猶勝二乘	
無礙解住		91	除毒藥	寶洲	疾風	能卷一切諸障霧	金剛雖有損缺	猶能捨離一切生死
	92	善持明	種性	大寶洲	出生一切覺分寶	小金剛	入少境界即破一切諸惑	
	93	疾風	居宅	好種性	出生一切白淨法	金剛寶	非劣意眾生所能持	
	94	大寶洲	大城	住宅	諸功德法所依處	金剛識	不識其能者不得其用	
	95	好種子	金藥	市肆	菩薩商人貿易處	金剛堅	一切諸法無能銷滅	
	96	住宅	香蜜	鍊金藥	能治一切煩惱垢	金剛杵	除善堅固善力，餘二乘不能持	
	97	市肆	正道	好蜜	圓滿一切功德味	金剛不壞	無數劫修行教化眾生，無有損滅	
	98	鍊金藥	寶器	正道	令諸菩薩入智城	金剛持	一乘不能持，唯趣薩若者	
	99	好蜜	時澤	好器	能持一切白淨法	金剛器	盛善根水入諸趣永不滲漏	
	100	正道	安住	時雨	能滅一切煩惱塵	金剛際	能持菩薩行願不墜沒三界	
	101	好器	壽行	住處	一切菩薩所住處	金剛久處水中	住生死業惑水中，無變壞	
	102	時雨	琉璃寶	壽行	不取聲聞解脫果	金剛諸火不燒	生死煩惱火不能燒然令熱	
	103	住處	伊尼羅寶	淨琉璃	自性明潔無諸垢	金剛座	持菩薩一切願行諸波羅蜜，一切餘心所不能持	
	104	磁石	法鼓	帝青寶	出過世間二乘智			
	105	淨琉璃	淨水	更漏鼓	覺諸眾生煩惱睡			
	106	帝青寶	閻浮檀金	清淨水	性本澄潔無垢濁			

107	閻浮檀金	山王	閻浮金	映奪一切有為善		
108	淨淨水	歸依	大山王	超出一切諸世間		
109	閻浮金	寶義	所歸	不拒一切諸來者		
110	大山王	無上寶	義利	能除一切衰惱事		
111	所歸	大會	妙寶	能令一切心歡喜		
112	義利	尊長	大施會	充滿一切眾生心		
113	妙寶	寶藏	尊勝	諸眾生心無與等		
114	大施會	因陀羅網	伏藏	能攝一切諸佛法		
115	尊勝	毘樓那風	因陀羅網	能伏煩惱阿修羅		
116	伏藏	因陀羅火	婆樓那風	能動一切所應化		
117	善諷誦	無上塔	因陀羅火	燒一切諸惑習		
118	能守護		佛支提	一切世間應供養		
119	利益					
120	因陀羅網					
121	婆樓那風					
122	因陀羅火					
123	佛支提					

以上；上至天下至王、人、師、友、父母，下至山川溪谷河流，林木藥草，劍斧刀箭，日月星辰，檀香燈華果，金絲毛線等之莊嚴具，綜觀菩提心種種譬喻說明，大略歸類有十種：

- 1 種子、良田、大地、泉：具有出生、成長諸善功德之意。
- 2 父母、乳母、友人、君主、調御師：有養育、統治、指導之意味。
- 3 身、眼、手、足：表示隨意自在運作之謂。
- 4 天、神：具有超越自然力量，消滅煩惱之功。
- 5 藥、寶石、寶珠：如治病之法藥，亦如無垢穢之清淨寶珠，表示清淨之意。
- 6 農耕用具、武器：具有破壞惡法，棄除煩惱令安心之作用。
- 7 宮殿、家屋：示意安自之處，有安住佛法，心不迷亂之意。
- 8 太陽、月、燈火：表照破黑暗，指引光明之意。
- 9 道、乘器、大河：運載眾生到彼岸之方向。
- 10 海、山：出生深廣難測之善功德如海，堅固不可破壞，不退如山王。即深信不退之意。¹⁵⁵

以上從十種菩提心之意趣中，不難看出〈入法界品〉將菩提心看待能生萬行之因，得萬德之果的用意，即知發心功德在《華嚴經》來說，是高齊佛果。此中

¹⁵⁵以上十種歸類，係參見於田上太秀所著之《菩提心の研究》・頁一六二。東京書籍株式會社・1990年9月28日。

亦顯示《華嚴》之發菩提心，其含攝範圍甚為深廣，並非發小心、少量所可比擬，所能成就的。如下就《華嚴經》如何闡述菩提心之意義中，將其中較具代表性者為進一步深入探討其菩提思想所在，即總集為十種條目，如下云：

- 一、菩提心是十力本，亦為四辯無畏本，十八不共亦復然，莫不皆從發心得。故欲見十方一切佛，欲施無盡功德藏，欲滅眾生諸苦惱，宜應速發菩提心。¹⁵⁶
- 二、如阿耨達池，出四大河，其河流注，遍閻浮提，即無盡竭。復更增長乃至入海令其充滿。佛子，菩薩亦爾，從菩提心流出善根大願之水，以四攝法充滿眾生，無有窮盡，乃至入於一切智海，令其充滿。¹⁵⁷
- 三、從無得生，生諸佛法，為眾勝上善根之主，發生無上菩提之心，住如來力，趣薩婆若，破諸魔業。¹⁵⁸
- 四、若生無上菩提心，則能動修佛功德，若能勤修功德，則能得生諸佛家。¹⁵⁹
- 五、菩薩摩訶薩，成就善欲、不可壞欲、甚深欲、勝欲、究竟正求無上菩提，一切眾魔外道及其眷屬不能壞欲、不退無上菩提欲，是為第六印。¹⁶⁰
- 六、一道是菩薩道，不捨獨一菩提心故。¹⁶¹
- 七、依善知發菩提心，長養善根智慧光明。¹⁶²
- 八、菩薩摩訶薩，以淨志願菩提心力，修諸善根時，作是念言：此諸善根是菩提心之積集；是菩提心之斷思惟；是菩提心之所發起；是菩提心之所志樂；是菩提心之所增益，皆為憐愍一切眾生；皆為趣求一切種、智；皆為成就如來十力。¹⁶³
- 九、汝不應修一善、照一法、行一行、發一願、得一記、住一忍，生究竟想。不應以限量心，行於六度，住於十地，淨佛國土，事善知識。何以故？善男子，菩薩摩訶薩，應種無量諸善根，應集無量菩提具，應修無量菩提因，應學無巧迴向，應化無量眾生界，……。¹⁶⁴
- 十、佛子，如來應供等覺，起正法不可思議，所以者何？非少因緣，成等正覺出興于世。佛子，以十種無量無數百千阿僧祇因緣，成等正覺出

¹⁵⁶ 《八十華嚴經》卷十七·〈初發心功德品〉·大正十·九四下、九五上。

¹⁵⁷ 《八十華嚴經》卷三九·〈十地品〉·大正十·二〇八下。

¹⁵⁸ 《八十華嚴經》卷二五·〈十迴向品〉·大十·一三三下。

¹⁵⁹ 《六十華嚴經》卷六·〈淨行品〉·大正九·四三三中～下。

¹⁶⁰ 《六十華嚴經》卷三八·〈離世間品〉·大正九·六四中～下。

¹⁶¹ 《八十華嚴經》卷五七·〈離世間品〉·大正十·三〇〇中。

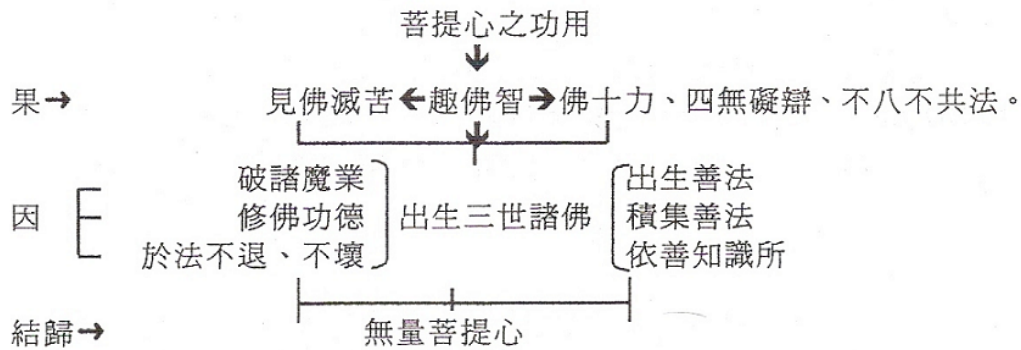
¹⁶² 《六十華嚴經》卷三八·〈離世間品〉·大正九·六四一下。

¹⁶³ 《八十華嚴經》卷二九·〈十過向品〉·大正十·一五七上～中。

¹⁶⁴ 《八十華嚴經》卷七七·〈入法界品〉·大正十·四二〇中。

興于世，何等為十？一者發無量菩提之心，不捨一切眾生；一者過去無數劫修諸善根正直深心；三者……。¹⁶⁵

綜合以上十種菩提心經文，就其功用而明修因之過程及所得之果，經整理出其相關意義如下：



以上菩提心之意趣，從此表中依循其最終目標，乃歸結於無量菩提心，無量即無盡，此無盡即不捨一眾生之菩薩精神，充份展現在《華嚴經》圓融無礙思想，所以從菩提心可窺探出整部《華嚴經》含涉萬法之宇宙觀及圓融無礙事相法界之基本理論所在。故菩提心就猶如車之輪、電腦之主機、樹之根、人之水、良田之種子，鳥之翼、房屋之樑柱等，缺一即動彈不得。故〈入法界品〉說菩提心燈之作用，比如一燈能夠點燃百千燈，但其本燈並無增減，又如一燈照破千年暗。故云菩提心以

無有窮盡。¹⁶⁶

至此大悲攝無盡願行，於法藏大師亦釋此大悲具有九大，即：一・增上大；二・攝大；三・淳至大；四・無量大；五・決定大；六・隨順大；七・正受大；八・最妙大；九・住盡大等九種「大」之深義。¹⁶⁷以此九種大悲之大義，可清楚理解出《華嚴》真正的發心內涵，並不祇《起信論》所言之信成就發心而已，當然更非是《無量壽經》願往西方之三心，但以此可以理解出其三心之思想，不無受《華嚴·十地品》之影響。而《維摩經》雖稱歎大悲心為大乘發心，吉藏大師《維摩義疏》亦廣讚深心為悲心之表現，然其據點係以不著二邊之空有不二思想而言悲心，不若《華嚴》廣讚因度眾生而發起廣大悲心之願菩提心。因此，《起信論》信成就發心，應該是受《華嚴經·十地品》的影響，同樣地；《觀無量壽

¹⁶⁵ 《六十華嚴經》卷三三・〈寶王如來性起品〉・大正九・六一二中～下。

¹⁶⁶ 《八十華嚴經》卷三四・〈十地品〉一八二中。

¹⁶⁷ 參《華嚴經探玄記》卷十・大正三五・三〇二中～下。法藏大師以大菩提心，係以救度眾生為究竟，故須以大悲為首要條件，而此大悲之意義具有九種大，因此以九種大分別闡述大悲之旨趣。

經》亦有可能受〈十地品〉念佛思想的影響。¹⁶⁸至於智儼大師所舉之三種發心體性，是依據慧遠大師《大乘義章》的三種發心相，然慧遠大師係依發心體相而言發心，並以聞、思、修三慧會融此發心相之意義，¹⁶⁹而智儼大師則以發心體性而言發心，而凡是指諸法差別事相，皆可以「相」視之；若以諸法差別事相之理體而洞徹其真實相，則應以體性而視之，因此，相與體雖是一體兩面，但必竟還是有差別之處。然發心應以發真正根本理體之心，才能成不退之發心，於此智儼大師雖承用慧遠大師，但從中理解後，以《華嚴》立場有其獨到見解，此為兩者對發心之體、相看法相異之處。

此外，就發心之行位而言，慧遠大師《大乘義章》舉出略有三，如前相發等三，並分屬於《起信論》中之信發心位；解發心位；證發心位等三種發心，且廣有六種：1 想發；2 信發；3 解發；4 行發；5 觀發；6 證發等六種發心行位。而智儼大師則以《華嚴經》菩薩五十二階位之十信、十解、十行、十迴向、十地、等妙覺位等修行位，分屬為發心行位之有六門：1 信發心；2 位發心；3 行發心；4 方便發心；5 證發心；6 究竟菩提發心等六種發心行位。然此中六門亦來自於慧遠大師之六門所得之啟發，並有超越其義之意味。若將其相互間之關係列出即如下：

慧遠大師《大乘義章》卷九·大正四四· 六三六下。	智儼大師《孔目章》卷二·大正四五· 五四九中。
1 想發—外凡位	相發 = 信發心位
2 信發—十信位	信發心—十信滿心
3 解發—習種位	位發心—十解心
4 行發—性種位	行發心—十行心
5 觀發—解行位	方便發心—十迴向心
6 證發—初地已上	證發心—初地已上
	= 證發位
	究竟發心—佛心

以上就發心行位中，當知慧遠大師乃依於唯識家之菩提本性住之性種性，與因後天修行而得之習種性之立場立此發心行位之說。而智儼大師則依據於《華嚴》菩薩修行階位立場而說發心六門行位。至此，智儼大師之發心行位以十信滿心為信發心位，是就果分而說，以究竟發心為契應佛心之真發心，而慧遠大師始於外凡信位發心，最後到初地發心，並無有究竟發心，此為兩者對於發菩提心之行位深度看法相異之處。如是信滿發心如〈賢首品〉中，就信分為四種發心行相之義，

¹⁶⁸ 參《八華嚴經》卷三四·〈十地品〉，大正十·一七九中～卷三九·二一〇下。於每一地後文，悉明一切所作業，皆不離念佛，不離念法，不離念僧，乃至不離念一切種智等，是故《無量壽經》之念佛思想與〈十地品〉有不可否認之關係。

¹⁶⁹ 參《大乘義章》卷九·〈發菩提心義〉·大正四四·六三六上～中。

如文云：

不求五欲及王位，富饒自樂大名稱，但為永滅眾生苦，利益世間而發心。
常欲利樂諸眾生，莊嚴國土供養佛，受持正法修諸智，證菩提故而發心。
深心信解常清淨，恭敬尊重一切佛，於法及僧亦如是，至誠供養而發心。
深信於佛及佛法，亦信佛子所行道，及信無上大菩提，菩薩以是初發心。¹⁷⁰

此四種發心行相緊扣著深信心，所發之四弘誓願為初發心之要件。如五欲、王位、富饒含有貪瞋癡三毒過患，將導致墮三惡道之意，而自樂乃指二乘人，大名稱為外道修因，分別為四弘誓願中之「煩惱無邊誓願斷」；再為「永滅眾生苦」為「眾生無邊誓願度」；「受持正法修諸智」是「法門無量誓學」；以及「信無上大菩提」為「佛道無上誓願成」。以上係依據澄觀大師《疏鈔》所作釋意。¹⁷¹然於此發心行相除了令起深信心，成就十信位外，也有以不起二乘心，發四弘誓願為攝化眾生，成就自利利他之誓願。故知〈賢首品〉雖為信位內容，其真正意含已非外凡信位可比。又〈十住品〉以：見佛形貌端嚴、色相圓滿、人所樂見，難可值遇、大威力、神足、聞記別、聽教誡、見眾生苦、聞廣大佛法等十種為發心住之因緣，進而導引往後治地住等九住經文，及至〈梵行品〉稱讚「初發心即成正覺，成就慧身，不由他教故」為發心意趣，以是故〈初發功德品〉廣歎發心功德殊勝無比之勝況，進而〈明法品〉以十種不放逸法為發心之行相，成就菩薩十住階位為究極。¹⁷²因此，經由〈賢首品〉、〈十住品〉、〈梵行品〉、〈初發心功德品〉乃至〈明法品〉等諸品，對於發菩提心之意義及展現內容，故能於位位圓滿，位位成佛。換句話說，智儼大師以十信滿分為初發菩提心之行位，正是一乘圓教《華嚴經》所要表達之菩提心圓滿教理，以一乘圓教立場闡述發心六門行位，故又云：

此之分齊，是三乘義，小乘分有，一乘究竟，有十種發心，如離世間品說，顯無盡故。¹⁷³

如其所說，上述發心六門行位乃是《華嚴》含攝三乘教理而分，若以一乘教義，則以〈離世間品〉中所提之十種發心因緣為最究竟發菩提心，即：一・教化

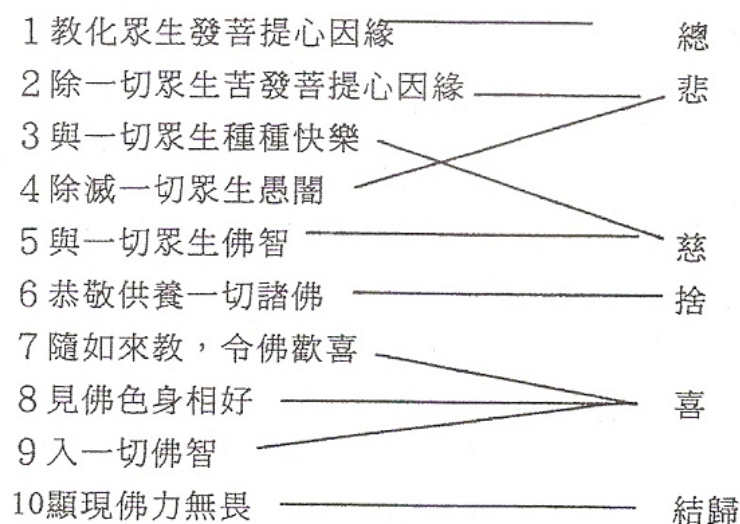
¹⁷⁰ 《華嚴經疏鈔》卷二四・〈賢首品〉・華嚴蓮社版・第三冊・頁十六。

¹⁷¹ 參《華嚴經疏鈔》卷二四・〈賢首品〉・華嚴蓮社版・第三冊・頁二三。

¹⁷² 參《華嚴經疏鈔》卷二六・〈十住品〉・華嚴蓮社版・第三冊・頁三三。相關發菩提心因緣，於諸經論各有述及，此在前言及之田上太秀所著之《菩提心の研究》一書中，有將各種經論發菩提心因緣整理出對照表可供參考。《華嚴經疏鈔》卷二九・〈明法品〉・華嚴蓮社版・第三冊，頁一一。

¹⁷³ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷二・〈賢首品初立發菩提心章〉・大正四五・五四九中。

眾生；二·除一切眾生苦；三·與一切眾生種種快樂；四·除滅一切眾生愚闇；五·與一切眾生佛智；六·恭敬供養一切諸佛；七·隨如來教，令佛歡喜；八·見佛色身相好；九·入一切佛智；十·顯現佛力無畏等。¹⁷⁴事實上，在這十種發菩提心緣當中，即具有慈、悲、喜、捨四無量心之意含，如下標出：



以上正顯一乘圓教發菩提心之內涵，如第一教化眾生為發菩提心主要因素，第十顯現佛力無畏，為發菩提心最後之目的，在於得到佛十八不共法、十力四無畏等佛果境界；第二到第九分別為發菩提心所展現之慈悲喜捨四無量心，所攝化眾生之方便而修行之過程。由此可知，《華嚴》之發菩提心不論在其功德殊勝上，或是譬喻顯示，在其發心內涵義理皆以度化無盡眾生而發之無量菩提心為主旨。因此，於〈隨好品〉天鼓教化諸天子於實踐修行中，第一要件即須發大菩提心來看，雖然天鼓僅道出「應發阿耨多羅三藐三菩提心」一文之後，即未見有更進一步說出應如何發大菩提心之語，但由以上揭發出相關菩提心之意含，實已點出整部《華嚴經》發菩提心之義理思想。所以可以確立〈隨好品〉所謂的發菩提心是以菩薩初地不退心，以初歡喜地言及之境，正顯示〈隨好品〉如來放足下光，亦為起信之光，為佛法身示現天鼓音聲，勸令諸天子發阿耨多羅三藐三菩提心之真正意含，故成就往後頓登十地菩薩果位，這才是如來自說本品經文的根本旨意。因此，在發菩提心中，除了具有淨信外，還須要有願力助緣，及善根之資糧，如下引釋：

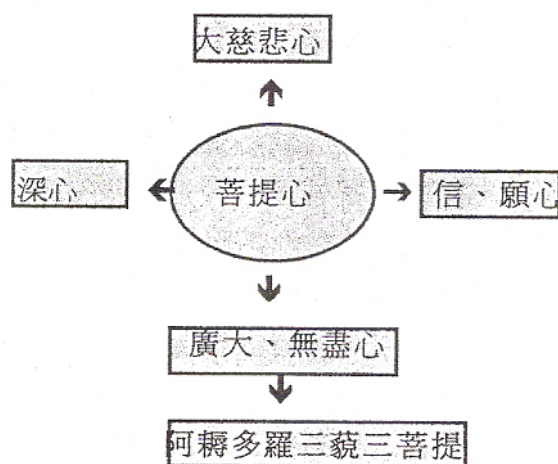
淨信—〈賢首品〉廣說信能成就諸根，所謂「信為道元功德母，增長一切諸善法」。¹⁷⁵以初發心難，故「初發心即成正覺」，十地中登初地難，故廣說淨信

¹⁷⁴ 《六十華嚴經》卷三七·〈離世間品〉·大正九·六三五上。

¹⁷⁵ 《六十華嚴經》卷六·〈賢首菩薩品〉·大正九，四三三上～中。《八十華嚴經》卷十四·大

願力所成之十無盡願。是故初心不退，為十信滿心即能成佛之義。
願一〈淨行品〉舉一百四十一願，無非長養眾生慈悲心。¹⁷⁶又若無善根亦不得發阿耨多羅三藐三菩提心。¹⁷⁷故〈十迴向品〉皆以所得善根迴向眾生，願一切眾生得離諸苦長養大悲善根。誠如《瑜伽論》云：「菩薩最初發心於諸菩薩所有正願，是初願普能攝受其餘正願，是故發心以初正願其自為性。」¹⁷⁸菩提心含攝願力已於上述提過。

善根—諸天子能夠出地獄苦生兜率天，完全因宿曾聽聞佛法，親近善知識，修行善根，而得毘盧遮那菩薩光觸之緣故。所以善根是發菩提心不可或缺之因緣資具，故〈十地品〉說若不種善根即無能得聞成一切種智法門，¹⁷⁹亦如「從菩提心流出善根大願之水」。所以菩提心即善根，善根即願心，願心即悲心，悲心即是廣大無盡心，此相互間之關係不可抹滅，若將此信、悲、願、善根、廣大無盡心等關連性基本架構列出，則如下：



事實上，菩提心是以大慈悲心為出發點；它的發動力是信心、願力，延伸性是深心所行；所發揮的是廣大心、無盡心；最終目的為得阿耨多羅三藐三菩提。所以在發菩提心之初，即已具足大悲心等諸心，廣如〈離世間品〉云：

正十·七二中～下。
¹⁷⁶《六十華嚴經》卷六·大正九·四三〇下～四三二下。《八十華嚴經》卷十四·〈淨行品〉·大正十·七〇～七二上。則有一百四十一願。
¹⁷⁷《八十華嚴經》卷六二·〈入法界品〉·大正十·三三五上。大正九·〈入法界品〉六九〇下：「若不深植善根，則不能發阿耨多羅三藐三菩提心」。
¹⁷⁸《瑜伽師地論》卷三五·〈發心品〉·大正三〇·四八〇中。《菩薩地持經》卷一·〈發菩提心品〉·大正三十·八八九中。兩者義同。
¹⁷⁹《八十華嚴經》卷三九·〈十地品〉·二〇九中：「佛子，此集一切種一切智功德菩薩行法門品，若諸眾生，不種善根，不可得聞。」；二〇八下。

知心與菩提等，知菩提與心等，心及菩提與眾生等。¹⁸⁰

菩提心即及生，眾生即菩提心，所以佛是眾生心中的佛，眾生是佛心中的眾生，此二而無二，即是《華嚴》圓融無礙義理之思想。以上經由小小一品經文的〈隨好品〉，藉由天鼓教化諸天子發阿耨多羅三藐三菩提心，勾勒出發菩提心之普遍與重要義理及其功德利益。在《華嚴經》相關發菩提心應以〈十地品〉為中心思想區域，故〈入法界品〉不斷舉譬喻闡述菩提心之功用，及善財參訪善知識進登果位，不外顯示菩薩階位的義理內涵。由此〈隨好品〉菩提心之探討，發掘出《華嚴經》相關菩薩心之思想基本架構，是集中於菩薩階位的〈十地品〉與善財童子發心參訪善知識的〈入法界〉，此解明菩提心在《華嚴經》來說，是指菩薩不退初心之心。因此〈隨好品〉將由諸天子的發大菩提心開始，展開一連串修行成佛之實踐過程，於是發菩提心之後的真心懺悔，有可能成就諸天子頓登八地菩薩無生法忍之益，再經由懺悔清淨三業所得見佛供養，將得到見佛最大功德利益，乃至得十地果位。並於最後將所修行增長善根功德，迴向一切眾生時，又將出現無比頓超勝況。以上事先透露〈隨好品〉未來展望與結果，將於下節陸續開發諸天子所扮演之修行者角色，如何走上成佛這條捷徑？

第二節 懺悔

1、懺悔義及思想源流

懺悔一詞取自半梵語半華語，懺梵語（ksama）；悔華語一意指改往修來，全意為懺除往愆，改過向善之謂。佛教懺悔儀式起源於原始僧團每半月布薩自咨日時，犯戒者於是日在大眾面前，當面說明犯罪名相，乞求大眾寬恕容忍，以達到持戒清淨目的。¹⁸¹而宗密大師稱此時懺悔方式為小乘懺，必須具足：袒右肩、右膝著地、合掌、說罪名種、禮足等五法行式，並親自面對諸大比丘僧前說所犯罪相才能得到懺罪清淨，¹⁸²所以懺悔可以說是因犯罪而起慚愧心的表現，因此懺罪儀式在小乘僧團中，代表著有罪即懺，精進修行增長清淨梵行的象徵，也是遠離生死至涅槃彼岸過程中之橋樑，是故《雜阿含經》云：

¹⁸⁰《八十華嚴經》卷五四·〈離世間品〉·大正十·二八五中。參照《六十華嚴經》卷三七·〈離世間品〉·大正九·六三八中。

¹⁸¹根據真諦譯《說一切有部毘奈耶》卷十五·大正二三·七〇六上。真諦大師認為佛教最初僧團的半月布薩自咨日，乃以說罪犯相方式舉行，故稱「懺摩」。又《四分律行事鈔資持記》卷中之四下亦云：「梵云懺摩，此翻悔往。」（大正四十·三四九中）可見今「懺悔」義乃由原始佛教懺摩演譯而來。

¹⁸²參《圓覺經略疏鈔》卷十二·已續藏第十五冊·二一九正下～二一九反上。宗密大師稱此五法為小乘懺法。

世間若無有慚、愧二法者，違越清淨道，向生老病死。世間若成就慚、愧二法者，增長清淨道，永閉生死門。¹⁸³

由懺悔自己所犯過失之行為，乃具有慚愧心者在修行過程中，勇於認錯的精神表現，因此懺罪也可以說是對於佛教的因果業報輪迴理念上的認知，且深信不疑者之行為表現。大抵凡是理解佛教此種業報觀者，皆不敢說本身清淨無瑕穢，永無造罪因緣，包括佛陀往昔雖曾經無數劫的難行能行，難捨能捨的勤苦修行，乃得成正覺，但成正覺的無上導師，一樣仍須受宿世微業，「馬麥」之報，¹⁸⁴此雖可謂佛陀慈悲示現，但對於「罪不重不生娑婆」的理念是普遍存在於佛教行者心中，故《梵網經》云：「自知有罪當懺悔，懺悔則安樂，不懺悔罪益深」¹⁸⁵顯示佛教初始對於所犯罪之懺悔，是就現世而言，是佛教現實生活化的實踐觀。如《涅槃經》耆婆勸阿闍世王懺悔云：

佛說修一善心破百種惡，大王，如少金剛能壞須彌；亦如少火能燒一切；少毒藥能害眾生；少善亦爾，能破大惡故，……大王，如水滲雖微，漸盈大器，善心亦爾，一一善心能破大惡，若覆罪者則增長，發露慚愧罪則消滅。是故論佛說有智者不覆藏罪，善哉大王，能信因果信業信報，……。¹⁸⁶

對於提倡菩薩道思想的我國在懺風之下，不無受社會實踐倫理及信仰善、惡因、果行為的影響，為懺悔是滅惡增善的行為指標，故初地偈云：「慚愧功德備，晝夜增善法」。¹⁸⁷懺悔之利益在於不但能除以往過惡，同時得以增長善根，開發智慧為目的。所謂罪業若不懺除，福報智慧皆無法產生，不得見佛聞法利益，涅槃解脫無分，也不能利益他人，所以業障可以說是障聖道因緣。如《十地品》謂：

以慚愧莊嚴，成就忍辱柔和。及；自護護彼故，名為有慚愧者。又；慚愧無垢衣，淨戒以為香，七覺為華鬘，禪定為塗香。¹⁸⁸

所以具足慚愧者，則能起大慈悲心，無有一絲惱害眾生之心，故能持戒清淨，成就忍辱波羅蜜，直至圓滿佛道。以是《淨行品》即視慚愧能成就正行，調伏諸根，故說：「見慚愧人，當願眾生，慚愧正行，調伏諸根。見無慚愧，當願眾生，

¹⁸³ 《雜阿含經》第一二四三經·大正二·三四一上。

¹⁸⁴ 《大佛頂首楞嚴經》大正「若不為此捨身微因，縱成無為，必還生人，酬其宿債，如我馬麥正等無異。」

¹⁸⁵ 《梵網經》中國號稱大乘佛法，行菩薩道精神，由此懺法之普及化，可窺出其佛教時代背景。

¹⁸⁶ 《大般涅槃經》卷十九·大正十二·四七七下。

¹⁸⁷ 《六十華嚴經》卷二四·〈十地品〉·大正九·五四八上。

¹⁸⁸ 《六十華嚴經》卷二五·〈十地品〉·大正九·五四五下；卷二五·五五六中；五五七上。

離無慚愧，普行大慈。」¹⁸⁹以上可以說明大乘菩薩思想濃厚之《華嚴經》，視慚愧為修行圓滿波羅蜜之助益，即自利利他的表現，足見對慚愧一事，不能忽視它的重要性。而慚愧表現在外，則為今之懺悔行式。就〈隨好品〉而言，懺悔是本品經文重心所在，諸天子即因懺悔以往罪業，方得進登果位，是故懺悔業障是修行過程中，最重要的一環，若有障未懺淨，則智光如處暗室不得光明，綜有千般悲願利他之心，圓妙佛乘亦無有開解期，所以諸行願不得現前。所謂「若不會理，縱經千劫修行能得解脫，無有是處」。是故懺悔則能淨除三世業，乃至百千劫無數劫之污垢皆悉盡除，所謂「慧日能破千年暗」即顯明懺悔之益，在於開發智慧。

因此懺悔之意義，在於後來的大乘佛教經論當中，遂漸擴大可懺悔現在、未來、過去三世及至無數劫之重罪業障說。明顯地，與原始佛教最初懺悔所代表之意義相差極大，尤其是提倡大乘菩薩道行的我國懺罪思想即相當普遍，首先就所譯出之經典中，有關懺罪思想經典於從東漢初期譯經即已見譯出，即如《阿闍世王經》（147-186 譯出）、《舍利弗悔過經》（148-170 間譯出），又據《出三藏記集》卷二，亦記載：魏文帝時，支謙於吳主孫權黃武初年至孫亮建興年間（221-237）譯出經典中，有《悔過經》一卷。¹⁹⁰於此顯示我國懺悔思想起源相當早，且在懺悔法方面則興盛於南北朝，自南朝梁代以後即採用佛教大乘經論記載之懺悔義理，與禮讚文加以撰成懺法，形成至今頗為普遍流行於民間的懺法有：梁皇寶懺、三昧水懺、大悲懺、藥師寶懺、金剛寶懺、八十八洪名寶懺、淨土懺、地藏懺等等多種懺法，都是依據大乘經論所制定。從而大乘佛教當中之懺悔實踐觀，在我國具有特殊民情之風。

大乘經論最初之懺悔義理，即以懺眼、耳、鼻、舌、身、意等六根為造惡業主因，故專行於懺身口意三業罪，及貪瞋癡三毒、十惡五逆之六根懺，由此懺極重罪業障思想於此展開。其所依相關經論有：《大乘六情懺悔》、《方等三昧行法》、《法華三昧懺儀》、《法華三昧運想補助儀》、《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀》、《慈悲水懺法》等皆明有六根懺悔法。¹⁹¹又《文殊悔過經》也有六根悔過；

¹⁸⁹ 《六十華嚴》卷六·〈淨行品〉·大正九·四三二中。

¹⁹⁰ 《出三藏記集》卷二·大正五五·七上。

¹⁹¹ 參《大乘六情懺悔》大正四五·九二二上～中。與《方等三昧行法》大正四六，九四三上～九四九上、《法華三昧懺儀》大正四六·九四九中～九五五中、《法華三昧行事運相補助儀》大正四六·九五五下～九五六中。以上三種懺本皆出於天台祖師湛然及智者大師所制定，尤其是智者大師更依據《普賢觀經》（大正九·三八九中～三九四中）中之懺法作法及義理而制法華懺法。《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀》大正四六·九六八上～九七二下、《慈悲三昧水懺》卷中·大正四五·九七二中～九七八中，以上相關天台懺法之資料來源，係參考釋大睿撰之《天台懺法之研究》此書屬於中華佛學研究所畢業論文·於民國八六年七月撰出·其內容以天台懺法為主要研究方針，因此相關天台懺法之資料，本書值得參考。

及《現在賢劫千佛名經》亦有六根懺悔；《分別經》則稱六根為六欺，¹⁹²以上為專行六根懺悔之經論依據。至此可窺出六情根懺法在我國大乘經論懺悔當中，是普為大眾化之懺法。其中最具代表性者，乃依據於《普賢菩薩行法經》內中之懺法、行法、及六根懺等各種釋義而制定之懺法，此經亦有專為在家居士所行五種懺悔法。¹⁹³其義主要闡述《法華經·普賢菩薩勸發品》，與《法華經》及《無量義經》合稱為法華三大部經，乃天台宗主要依據之經典。智者大師即依此經制定《法華三昧懺儀》並加入其餘四法而成為「五悔」懺法，納入天台重要修持儀軌中。

「五悔」以天台宗者而言，係智者大師依據《普賢觀經》的六根懺再納入勸請、隨喜、迴向、發願等，通稱為「五悔」的懺法。然就經典記載資料而言，有關「五悔」最早引用，並非始於天台智者大師，而是南齊的竟陵王蕭子良，在其所著作之「淨住子淨行法門」一文中已有談到「修理六根」，及勸請、隨喜、迴向、發願等行法，所以有關「五悔」最早應用於懺悔文應不是始於智者大師才有，當然亦非智者大師獨舉。¹⁹⁴此外，相關五悔懺法所依據經典之資料方面，早在東漢至南北朝期間所譯懺悔經典中，也已經論及到懺悔、勸請、迴向等「四悔」，如《大智度論》談三悔；《十住毘婆沙》及《善戒經》說四悔；《觀佛三昧海經》及《菩薩五法懺悔文》皆談五悔，¹⁹⁵如是「五悔」懺法的引用，明顯地是依據我國早期譯出之經典。然就懺悔、勸請、隨喜、迴向、發願之五悔懺法，其項目與華嚴十大行願之普賢懺不無關係（至下說明）。

首先，在我國依於諸經論所制懺法中，有關懺法的性質有幾種？有天台智者大師所制定之懺法如上述經典，另外；還有淨土宗善導撰之《淨土法事贊》；法照撰《五會念佛略法事儀贊》；一行《華嚴懺法》；《華嚴普賢行願修證儀》晉水

¹⁹² 參《佛說文殊悔過經》大正十四·四四二中～四四三中、《現在賢劫千佛名經》大正十四·三七八上～三八三中、《佛說分別經》大正十七·五四一上。

¹⁹³ 《普賢觀經》必稱《觀普賢菩薩行法經》·大正九·三九四上。普賢菩薩教在家居士行五種懺法：一·不謗三寶；二·孝養父母，恭敬師長；三·以正法治國，端正人心；四·六齋日不殺生；五·深信因果，信一實道，知佛不滅。天台智者大師即依此經制定天台法華、方等懺法廣行於今。

¹⁹⁴ 參《廣弘明集》卷二七·大正五二·三〇八上～九中。以上相關天台懺法之資料來源，可參考釋大睿撰之《天台懺法之研究》，中華佛學研究所畢業論文·民國八六年七月·而有關「五悔」懺法之制定來源，發覺並非始於智者大師所制，係參考於此書。又；此書係以天台懺法為主要研究，因此相關天台懺法之資料，本書值得參考。

¹⁹⁵ 參《大智度論》卷七·大正二五·一一〇上；《十住毘婆沙》〈除業品〉·大正二六·四五上上；《菩薩善戒經》卷一·大正三〇·九六一上～中；《觀佛三昧海經》卷九·大正十五·六九一上。《菩薩五法懺悔文》大正二四·一一二一中～一一二二上。

淨源集：密宗有不空譯《佛說三十五佛名禮懺文》。此外，智昇更集成《集諸經禮懺儀》，為最早各種懺法儀則之綜合刊本。以上在眾多懺法當中應屬智者大師所制之方等懺法，¹⁹⁶與普賢懺法至今仍為普遍被作為修行過程必行之功課。而華嚴宗四祖澄觀大師於晚年亦曾行方等懺法，杜順和尚則著有五悔文行於世，以下從《高僧傳》、《宋高僧傳》、《續高僧傳》、《佛祖統記》、《釋氏稽古略》等記載

有關行懺悔有所成就之古大德列出即知：

行懺類別	行懺感應事相	行懺法者	經典出處	著者	大正冊頁數
普賢齋懺	行三七普賢懺，至第七日有白鵝飛集普賢座前。	宋·釋僧苞	高僧傳卷七	梁慧皎撰	大正五〇·三六九
方等懺	大曆十一年，禮文殊於五台，往峨眉拜普賢，返回還五臺山，居住在華嚴寺，專行方等懺法。	唐·清涼國師—澄觀大師	①釋氏稽古略卷三 ②宋高僧傳卷五 ③佛祖統紀卷二八	①元覺岸編 ②宋贊寧等撰 ③宋志磐撰	①大正五〇·八二 中 ②大正五〇·七 七上 ③大正四九· 九三中
方等懺	於大賢山誦法華經，無量義經，普賢觀經等，進修方等懺，心淨行勤，勝相現前。	隋·智者大師	隋天台智者大師別傳	隋·門人灌頂撰	大正五〇·一九一
普賢懺	行三七日普賢懺，亦有瑞相現前	釋道潛	宋高僧傳卷十三	宋贊寧等撰	大正五〇·七八八
方等懺	漢南國王錢氏最所欽尚，請廷壽大師舉行方等懺法	永明寺釋廷壽	宋高僧傳卷二八	宋贊寧等撰	大正五〇·八八七
普賢懺	行普賢懺，身從不坐椅有三十年，一日普賢乘六牙象現前	功迴浚儀人	佛祖統紀卷二七	宋志磐撰	大正四九·二七五
普賢懺	入泰山行普賢懺，感大士現身	大行	佛祖統紀卷二七	宋志磐撰	大正四九·二七六
方等懺、普賢懺	十五年誦法華經，兩旬有半一部都了，尋事剝落學無常師，專行方等、普賢懺法	釋慧命	續高僧傳卷十七	唐道宣撰	大正五〇·五六一
方等懺	不斷行方等懺法有四十五年之久	釋法純	續高僧傳卷十八	唐道宣撰	大正五〇·五七五
方等懺		釋曇榮	續高僧傳卷二十	唐道宣撰	大正五〇·五八九
著五悔文	每遊歷郡國，勸念阿彌陀佛，著五悔文讀詠淨土	釋法順—杜順大師	佛祖統紀卷二七	宋志磐撰	大正四九·二七六

以上資料顯示方等、普賢懺法在我國大乘佛教，是一種大眾化的懺法，就當代大乘佛教宗派而言，方等懺是智者大師依據《大方等陀羅尼經》所制，與法華懺同屬智者大師所著之半行半坐三昧（又稱方等三昧），而普賢懺如上述亦皆為天台智者所制，因此從表中可看出方等懺法與普賢懺法是天台宗重要行法之一，同時亦顯示天台宗懺法在我國大乘佛教中極具影響力。但另就經典記載資料顯示出，方等、法華懺法在我國南朝早已流行於民間，根據《佛祖統紀》卷三七記載，在南朝天嘉四年（563）時，陳文帝即曾在宮中之太極殿行此懺法。¹⁹⁷而智者大

¹⁹⁶ 方等懺法乃指拜法華懺、金光明懺。

¹⁹⁷ 《佛祖統紀》卷三七·大正四八·三五二下。陳文帝當時即行方等陀羅尼法、法華懺、金光明

師的著作、講學皆在（567）年以後，因此智者大師在制定懺法時，可能是參考當時已流行之方等、法華等懺法，並加入禪觀之修持，認為經由懺悔可除五逆十惡重罪，而小乘若犯重罪無懺悔除罪之事，則稱為佛法死人。¹⁹⁸意味大乘懺悔與小乘懺悔在理念實踐上有了不同的著重點，如據《增一阿含經》所載，即懺悔在初期僧團中，佛讚許二種人皆可得生天，即從不犯罪者，及隨犯隨懺者，如云：

佛告天曰：世有二種人，無罪而命終，如屈伸臂頃，得生天上。云何為二？一者不造罪本，而修其善；二者為罪改其所造，是謂二人而取命終，生於天上，亦無流滯。爾時世尊便說此偈：「人造極惡行，悔過轉微薄；日悔無懈怠，罪根永已拔。」¹⁹⁹

據此，即使犯極重大惡業，佛陀主張可以經由懺悔轉重罪成輕受，最後依然可以懺除所犯重罪，顯示有重罪轉微薄之用意，所以言小乘「犯重則成佛法死人」，係就小乘律對四重根本戒之持犯態度，守持著很嚴格，又若犯此戒者，不容易為大眾所接受故。因此強調大乘懺悔之特色，如其在《釋禪波羅蜜次第法門》亦讚許知過能悔者，名為佛法健人，²⁰⁰可知小乘懺法之功用，僅於重罪轉微薄的程度。而大乘懺法則可懺除五逆十惡重罪，不論宿生或累劫業障，皆可經由懺悔而得清淨，乃至有罪不懺淨即妨礙止觀，定慧不得發，這是天台看待懺悔是修止觀重要行法之過程，故逆順十心，是作為禮懺之前方便。此為澄觀大師在解釋〈隨好品〉中，相關諸天子懺悔一事所承用之十逆順心，並以，《華嚴經》義解釋道：「發菩提心為懺所依，淨三業為能懺體」，²⁰¹欲懺悔得先認識造罪根源在那裡，才是真正能行普賢廣大懺者，於此窺出澄觀大師引用十逆順心，並轉化為華嚴普賢懺悔之意趣。十逆順心列出如下：

懺等。可見此懺法於當時代即已相當盛行，後至隋朝智者大師才依據此而制法華三昧懺，因此法華懺與方等懺不是智者大師所撰著，應該很明顯。以上資料係參考於釋大睿撰《天台懺法之研究》·中華佛學研究畢業論文·民國八六年七月。

¹⁹⁸ 《摩訶止觀》卷四上·大正四六·三九下：「若犯重者，佛法死人，小乘無懺法；若依大乘，許其懺悔」。

¹⁹⁹ 《增一阿含經》第四三一七經·大正二·七六四上。

²⁰⁰ 參《釋禪波羅蜜次第法門》卷二·大正四六·四八五中云：「經云：佛法之中有二種健兒：一·性不作惡；二·作已能悔。今造過知悔，名健人也。」此引用之經文，可推想出係智者大師依據如上《增一阿含經》中所云之意。

²⁰¹ 《華嚴經疏鈔》卷六十·頁四六～五〇·華嚴蓮社版·第七冊。澄觀大師在解釋〈普賢行願品〉第三大願之懺悔業障時，同樣引用智者大師之十逆順心，但加入華嚴義理，以「菩提心為懺所依」為根本，並配合「觀罪性空」破我人執之要。明顯地提昇了華嚴菩提心之重要性，故此十逆順心雖引用天台智者，但其轉化之思想則與天台思想有異。《華嚴經疏鈔》第九冊·頁五七～六五·〈華嚴行願品別行疏鈔〉卷二。

十逆順心對治表：

數目	十順心（所治之病）	數目	十逆心（能治之藥）
一	妄計人我，起於身見	十	觀罪性空，破無明昏暗
二	內具煩惱，外遇惡緣，我心隆盛	九	念十方佛
三	內外既具，滅善心事，不喜他善	八	隨喜他善
四	縱恣三業，無惡不為	七	修功補過
五	事雖不廣，惡心遍布	六	發菩提心
六	惡心相續，晝夜不斷	五	斷相續心
七	覆諱過失，不欲人知	四	不覆瑕庇
八	虜扈抵突，不畏惡道	三	怖畏惡道
九	無慚無愧，不懼凡聖	二	自愧剋責
十	撥無因果，作一闡提	一	明信因果

所謂十順心，乃指十種順我人貪瞋癡等煩惱無明之心，即為能造惡業之心；十逆心則為對治十順心之無明煩惱所起逆生死流趣寂靜涅槃之十種心，分別為能治之藥與所治之病，此十逆順心可以說已包括所有犯罪根源與對治之道。一切罪業來源不離十種順生死心之造業內容，修行原本即是逆生死流而上之修持行為，而若順心則輪轉惡趣無止期；逆心則反惡趣業而善至解脫。其中以「觀罪性空，破無明昏暗」為懺罪根本方法，這是以「理」觀破犯罪心根源所在的懺法，亦即以智破無明之謂，誠如「罪業如霜露，慧日能消融」意，這是智者大師歸屬諸懺法中具有事懺與理懺二種之發端。而智者大師也以十逆順心作為懺二世重罪為目的之懺悔，如其云：

若欲懺悔二世重障，行四種三昧者，當識順流十心，明知過失。當運逆流十心以為對治，此二十心通為諸懺之本。²⁰²

依智者大師意，逆順十心可懺二世重罪，造五逆十重之極惡業者，皆可由此十逆順心之懺法而得盡除二世重障，故通為諸懺之本。故智者大師依所立之三世二重因果十二因緣觀思想，係著重於過去、現在所犯之二世重罪障，然最終之十二因緣觀乃建立於剎那一念即具足十二因緣之思想上。²⁰³所以若依小乘十二因緣

²⁰² 《摩訶止觀》卷四上·大正四六·三九下。

²⁰³ 參《妙法蓮華經玄義》卷二下·大正三三·六九八下~七〇〇下。智者大師並舉出思議生滅十二因緣、思議不生不滅十二因緣、不思議生滅十二因緣、不思議不生不滅十二因緣等四種十二因緣配於藏、通、別、圓之化法四教，表依緣而生之種種現象無非是中道之理。

觀之「流轉門」與「還滅門」來看，則十順心應屬「流轉門」；十逆心則為「還滅門」。另外；智儼大師則認為懺悔可懺三世重罪業，此說與智者大師顯然有著不同立說之意義，如其云：

今依此經四義悔法，懺三世罪，得三世淨，何以故？由此悔門順廣大故，與普賢門合，所以知之。此懺三世罪等，其心無限發福處，大小乘及初教則無此事。悔法有四：一・懺三世罪；二・勸靖；三・隨喜；四・迴向。此四互相成，互作主伴。²⁰⁴

顯然，智儼大師係根據《華嚴經》之義而言懺過去、現在、未來等三世業障說，此說與《大智度論》卷二四中，對於業報過去或現在未來等，各有三種不同說法之義，具有相同思想意味。²⁰⁵即知智儼大師對於業報觀，係來自於《大智度論》著重於業力深重，而提懺三世重罪之說。另就《華嚴經》本身經義而言，提出的並不只三世而已，而是「十世」伴圓融之說，廣如〈離世間品〉中云：

佛子，菩薩摩訶薩，有十種說三世，何等為十？所謂過去世說過去世；過去世說未來世；過去世說現在世；未來世說過去世；未來世說現在世；未來世說無盡。現在世說未來世；現在世說過去世；現在世說平等；現在世說三世即一念。佛子，是為菩薩摩訶薩十種說三世，因此十種說三世，則能普說一切三世。²⁰⁶

經文所舉三世成十世說，華嚴祖師杜順和尚首在「十玄門」第八門十世隔法異成門中廣為解釋其主顯伴隱，伴顯主隱之無礙關係，且此十世則依一念成，而形成彼此相即相入，沒有先後長短，同時具足顯現之華嚴宗教義，乃為《華嚴經》重要思想。據此當知，華嚴宗雖是中國獨有之宗派，但係華嚴祖師依據《華嚴經》真實義理組織而成其思想脈絡，以是華嚴宗祖師之著作實為理解《華嚴經》不可或缺之重要參考資料。不若現今有些日本學者，看待華嚴宗為中國獨創，而忽視於《華嚴經》亦自佛陀宣說而來，誠不誤後學也！以上對於懺三世重罪之因由，已釐清此一問題。

²⁰⁴ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷二・大正四五・二五六下～二五七上。

²⁰⁵ 《大智度論》卷二四・大正二五・二三七下。對於業報在何世，此論記載如下：「是業佛略說三處攝，是名一切業相，佛知一切眾生：一・有業過去，報亦過去；有業過去，報在現在；有業過去，報在未來。二・有業過去，報在過去、現在；有業過去，報在過去、未來；有業過去，報在現在、未來。三・有業過去，報在過去、未來、現在；現在業亦如是。」據此可以理解出智儼大師所說懺三世重罪，是對於重如須彌的業力，報在三世，雖未來世未知造業與否，仍須以重懺輕，故舉三世重障說，此說與《大智度論》不無思想相通之處，可知。

²⁰⁶ 《六十華嚴經》卷三七・〈離世間品〉・大正九・六三四上～中。

另相關《華嚴》懺儀之制定，雖有宗密、一行等，根據普賢十大行願著有華嚴懺法儀軌，然其義理較為深廣繁瑣，若無佛學基礎者誠不易理解，誠難為大眾化。但今之佛教界普遍廣用之懺悔偈文「我昔所造諸惡業，皆由無始貪瞋癡，從身語意之所生，今對佛前求懺悔。」則取自於十大行願中之清淨偈文；又當今佛門必備課誦之八十八佛洪名懺悔文，亦可從清淨偈文看出其意趣。²⁰⁷因此筆者認為我國懺法的思想不無取自於《華嚴·普賢行願懺》之懺悔思想而來（如下依序探討）。

針對上述「五悔」之懺法再回溯其思想源流，首先於東漢初期譯出之經典，即已有相關智者大師引用「五悔」之資料顯示，故其後加入止觀禪修，成為天台獨特懺法，其基本支幹乃依據「五悔」而來。就智儼大師上述之三世懺，曾提到「今依此經四義悔法，懺三世罪，得三世淨，何以故？由此悔門順廣大故，與普賢門合，……。悔法有四：一·懺三世罪；二·勸請；三·隨喜；四·迴向，此四互相成，互作主伴。」文中所舉「四悔」之義，智儼大師將之歸為《華嚴經》普賢懺悔文，即《四十華嚴經·普賢行願品》之十大願中所有。²⁰⁸而法藏大師則舉《離垢慧所問經》中之懺悔，為悔過離障之悔法，以下如其所引經文：

供養、讚佛德、禮佛、懺悔、勸請、隨喜、迴向、發願。如離垢慧、所問禮佛法經說。²⁰⁹

澄觀大師亦舉出同於法藏大師所引之經文：

依離垢慧所問禮佛法經總有八種：一·供養佛；二·讚佛德；三·禮佛；餘即五悔。²¹⁰

如是智儼大師（602-668）發覺當時代之「四悔」懺法同於《華嚴》普賢行願之一部份，故認為「四悔」懺法係出自於《華嚴經》普賢懺法思想而來，故依據《華嚴》義理作解釋。但此種看法並不為三祖法藏大師（643-712）與四祖澄

²⁰⁷ 參《四十華嚴》卷四十·〈入不思議解脫境界普賢行願品〉·大正十·八四七上。

²⁰⁸ 《四十華嚴經》〈入不思議解脫境界普賢行願品〉·大正十·八四四中：「若欲成就此功德門，應修十種廣大行願，何等為十？一者禮敬諸佛；二者稱讚如來；三者廣修供養；四者懺悔業障；五者隨喜功德；六者請轉法輪；七者請佛住世；八者常隨佛學；九者恒順眾生；十者普皆迴向。」此十大行願一一皆稱法界性，成重重無盡廣大願，故稱普賢法界廣大懺悔，是《華嚴經》有名之懺悔法，也是實踐之成佛法門。是故澄觀大師依此另著〈普賢行願別行疏鈔〉，是本經最初詳細註釋經文本，極受華嚴宗者重視，在學界中亦頗多人研究。

²⁰⁹ 《華嚴經探玄記》卷七·大正三五·二五三下。

²¹⁰ 《大方廣佛華嚴經疏》卷二七·大正三五·七〇六中。

觀大師（738-839）所注意，並未加以承用闡述發揮華嚴懺法義理特色。反以《離垢慧所問禮佛法經》解釋相關懺悔意義，其釋義亦未針對《華嚴》義理引述，可見並未認同智儼大師之見解。以上此一問題，唯有從時代背景及其著作中作一追述，才能釐清此之問題。如上引述相關智者大師在制定懺法時，是在（567）年以後才開始，並加入五悔、禪觀思想之懺法，成為當時代至今之天台懺風。據當時的（567）年，為智儼大師三五歲，根據高峰了州見解，智儼大師著《孔目章》時是屬於晚年所著作。²¹¹另經筆者細閱《離垢慧所問禮佛法經》後，理解此經係離垢慧菩薩請示如來：「云何恭敬、禮拜、供養？」之問而來，如其云：

離垢慧菩薩既聞佛許，踊躍無量而白佛言：若有善男子善女人等，於如來所云何恭敬、禮拜、供養？佛言：離垢慧，善哉善哉！汝多悲愍，饒益安樂一切人天，當善諦聽為汝解說。若善男子善女人，欲於佛所起禮敬者，先應發願作如是言：我今至心頂禮十方諸佛，普入一切諸勝法，我今五輪於佛作禮……次禮十方現在諸佛，應作是言……。²¹²

以是如來初始說於禮敬十方諸佛的同時稱念諸佛菩薩名號，乃至聲聞緣覺一切賢聖聖號，但並未說及「供養」與「讚佛功德」之語，僅至心歸依無上導師之語，且於說到懺悔，才次第說出勸請、隨喜、迴向、發願等具足「五悔」之懺法。至於「供養」與「讚佛德」何以經中無述及，但卻為法藏與澄觀兩位祖師所引用，而成為八種懺法？況且此經被譯出時在唐那提在（663）才譯出，比起其它相關經典是屬晚期所譯出。至此法藏大師與澄觀大師有可能是將經文中之「禮敬」視為供養；以廣稱佛名為「讚佛功德」，如是成為八種懺法。然此八種懺法皆可說在普賢懺悔德目中，何以不直接闡述普賢懺法，反多此一舉？

再從五悔懺法最早被引用之文獻記載來看，在最初譯經時期譯出之《十住毘婆娑》即已有記載「四悔」事，《十住毘婆娑》乃鳩摩羅什（344-413）譯，詮釋《華嚴經》〈十地品〉之簡略大意，並將十地稱為十住釋之。而此之四悔有可能是智儼大師直接就此資料所作之釋義。另在《六十華嚴經》未被譯出時（西元420年）以前，在我國已有〈十地品〉、〈十住品〉等多種異譯本，亦即從二世紀後半漢代已被傳譯過來。至此根據以上引證可知，「五悔」懺法思想係根源於《華嚴經》之普賢行願懺文而來，應是無庸置疑。由此可知，在智儼、法藏、澄觀等幾位祖師所處時代，正是天台懺法普遍流行之時。同時華嚴宗以杜順和尚為初祖，智儼大師為二祖，其所著作可說皆依循杜順和尚思想脈絡而來，故其學說

²¹¹ 相關智者大師制定懺法年代，請參見釋大睿撰·《天台懺法之研究》·中華佛學畢業論文·民國八六年七月，而有關智儼大師晚年著作《孔目章》一事，調參見『華嚴思想史』頁一一五·高峰了州著，釋慧獄譯，中華佛教文獻編撰社印行。

²¹² 《離垢慧菩薩所問禮佛法經》·大正十四·六九八下~七〇〇上。

堅守於《華嚴經》教理是可知，到了法藏大師後，即明顯有吸取他宗教理作為進一步闡述華嚴思想特色之傾象，及至澄觀大師之廣學多聞，更可由《疏鈔》中看出，及至五祖宗密大師，則以《圓覺經》為其研學理路，並專注於禪教一致之合會思想上。故知華嚴宗祖師所處時代之研究動向，與不同時代思想背景有著密切之關係。

以上，釐清「五悔」懺法思想根源依據之後，再對懺悔法於佛教演變中，其性質如何統合為理懺與事懺之屬性？據道宣律師在《四分律羯磨疏》中，針對佛教懺悔儀軌而談制教與化教兩種，制教係指佛制戒律方面，化教則指諸經論方面，同時制教與化教之懺悔意義則通理、事懺法，²¹³ 爾後之法藏大師則以違教遮罪與違理性罪稱之，及至澄觀大師承繼法藏之說。又宋明知禮於《金光明經文句記》卷三，所舉作法懺、取相懺、無生懺等性質，即知承用於智者大師所舉之意；淨土善導大師《往生讚》之要、略、廣三種懺法，其範疇亦不離六根五悔懺內容。²¹⁴ 以上從多種歸類佛教懺法中，不論何種懺悔法皆皆不出事懺與理懺之範疇，而事懺與理懺之性質分類，乃來自於智者大師所歸納之懺悔方式，成為大乘佛教經論共通之懺法。

至此，於懺悔之思想源流，當可清楚懺悔於初期佛教所代表之意義，乃以現世觀點之方式，於當下犯罪於大眾當眾懺罪藉由大眾熏修的力量，以達到求懺清淨之目的，故其悔過程度僅能於重罪輕受，不能懺除過去世所造之罪報。而大乘佛教之懺法，在這點上即突破初期佛教之限礙，主張懺悔，除了禮拜、誦經、讚佛德、觀相求懺之外，還加入修行實踐理念，並著重於心為造惡根源，故偏重於理懺對治，以拔其根本造惡源頭，故其懺法主張可淨除現在、過去、未來乃至無數劫之生死罪障，皆可於懺法中除滅，更進而藉由懺法而趣向於佛果，成為修行實踐成佛必要之過程。以上為初期教團與大乘佛教看待懺悔一事，所作不同時代意義與不同趣向之解析。

²¹³ 參《四分律羯磨疏》卷二二，卅續藏第六四冊·四九七正上～五〇三正下。道宣律師（596-667）於中廣談事、理懺之別，且認為理懺能斷見、思二惑，而事懺則未能徹底滅煩惱，同時道宣律師亦從中顯發出小乘懺與大乘懺所不同之處。

²¹⁴ 《金光明經文句記》卷三上·大正三九·一一五中～下。《往生讚》大正三七·四三九中。

2、〈隨好品〉之懺悔法

在懺悔方法上，如上述有事懺與理懺兩種方法，就事懺來說，凡是在作法儀式上作種種鋪陳罷設裝置，比如外在的香泥塗地莊嚴道場，設壇香華蓋雲幢幡燈油供果等，內在之香湯沐身，晝夜六時恭敬禮拜十方諸佛，口讀誦讚歎佛德，意觀想佛莊嚴色相，或稱佛名號，藉助佛力達到罪障消除，祈開智慧等三業六根懺法，如《方等》六根懺法，皆是事懺範圍，故通稱事懺，亦即作法懺。若再細述，則廣如《佛名經》如下云：

欲懺悔者，當淨洗浴著新淨衣，不時葷辛，當在靜處修治室內，以諸幡華莊嚴道場，香泥塗畫，懸四十九枚幡，莊嚴佛座安置佛像，燒種種香、栴檀、沉水、薰陸、多伽羅、蘇犍陀、種種末香、塗香，燒如是等種種妙香，散種種華，興大慈悲願救苦眾生。²¹⁵

由此事相上之莊嚴佛事道場，種種安置施設，都是一種虔誠恭敬心的表現，同時從中也存在著悲心利眾思想，如「興大慈悲願救苦眾生」一語，即顯示懺悔除了求滅罪消愆外，還有為眾生求懺之悲心意願，以上是「事懺」範圍。其次在理懺方面，以諸法因緣生起無實在體性之空理，觀照諸法如實相，覺知過去、現在所作之一切罪皆由心起了無真實，故了知自心本性空寂，一切罪福事相亦皆空寂，以是觀實相之理，達到息滅妄心所起之罪相，回歸寂靜無雜之靈明清淨心稱為「理懺」。如前所舉十逆順心等對治法，以第一觀罪性最具代表性，故理懺即針對「罪從心起，將心懺」之根本罪源懺法。

以上綜合事懺與理懺之性質而言，事懺在作法上的莊嚴設置，及配合身心調和與隨順方面來看，乃為普通性之懺法，比較適合一般勞動性民眾，對於佛教教理雖有粗淺認識，並未深入體會出佛教教義能真正帶給大眾清淨安樂之利益，但樂於學佛，又沒時間多作深入功夫，因此事懺作法是接引此初機者直接之方法，這可從上述之現今大果化之懺法得知；而理懺方面，則非得有佛教基本概念認識不可，而且必須已體得佛教教義帶給大眾利益之實踐意義，才能針對佛教基本教義之緣起觀有所了解，進而體悟萬法一心造，心造萬法之真實意義所在，由此觀照諸法如實相，方可達到止息顛倒妄想，造惡之心源，此為理懺之功，亦是適合根性較利者之一種止觀作法。然事懺與理懺綜有如是不同之功用，與適應不同根機之別，但就一般而言，在懺悔過程中，同時須具事理雙行之功，才能達到相互補助作用，如宗密大師即主張事理雙行意，如下云：

普賢觀經及隨好品亦具二種懺，觀經明晝夜精勤禮佛一事懺；觀心無心，

²¹⁵參《佛名經》大正十四·一五八下。

從顛倒起，若欲懺悔者，端坐念實相一理懺。隨好品中，等眾生界善身語意業，悔除諸障一事懺；觀業性非十方來，止住於心，從顛倒生，無有住處等一理懺。事懺除末，理懺除根；又事懺除罪，理懺除疑。²¹⁶

據此之意，事懺只能除枝末煩惱，不知根本罪源所在，猶如「拔草不除根，春風吹又生」。理懺則直接從心下手，了知諸法虛妄無實，觀心止住於實相當中，造業之心源即息，善根增長惡業即滅，故《普賢觀經》云：「一切業障海，但從妄想生，若要懺悔者，端坐念實相，眾罪如霜露，慧日能消除」。²¹⁷故懺悔不能僅以事懺或理懺單行之，若單以事懺作法行之，則所犯罪源無得除根；若單以理懺法觀之，則根機較劣者，無法如實懺觀罪性空，是故事懺與理懺須同時相輔相成，相得益彰，才能發揮懺悔功能之行儀。又《普賢觀經》與〈隨好品〉皆具足事懺與理懺，主要義理仍在於事懺與理懺對於所除罪障，具有淺深之關係。所以智者大師亦主張事懺懺苦道、業道，理懺則懺煩惱道。²¹⁸煩惱乃一切惑、業、苦生死輪迴之代名詞，故煩惱道可以總集為一切苦因之根源，誠如《成唯識論》云：

生死相續，由惑、業、苦；發業潤生，煩惱名惑。²¹⁹

煩惱障 (kleśavarana)：具足貪、瞋、癡等諸不善法，因貪欲不遂而生瞋，一瞋即不分是非造作種種諸不善業 (業障karmavarana)，成就百萬障門；²²⁰因無明故由身、口、意不淨雜染所造之癡惑業果報，(異熟障vipakavarana即報障)，故招感輪迴三惡趣之苦報，故龍樹菩薩說諸業障報，以業報業力最大，就如穀草子，在於地中一得應時節即生，不失不壞。諸業果報亦不亡失，乃至百千萬億劫亦不失、不燒、不壞。²²¹同時煩惱亦具有身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見等五利使；及貪、瞋、癡、慢、疑等五鈍使。故《成唯識論》亦云：「煩惱謂貪、瞋、癡、慢、疑、惡見。」²²²據此，見障亦攝在煩惱障上，故生死相續皆由惑業苦三道而生，煩惱名惑，惑即依貪瞋癡等無明，而造作善惡業，故由此業而受報，報則生苦，如此三道展轉三界相續不息絕。故就懺法之淺深來說，事懺僅能除枝末煩惱，理懺則能除根本煩惱，所以理懺應是較為理想之根本懺罪方法，然若專行理懺，則根機淺者無入門之法，但若專行事懺，則罪緣深者無以盡除，故須事

²¹⁶ 《圓覺經略疏鈔》卷十二· 卅續藏十五· 二二〇正上。

²¹⁷ 《普賢觀經》亦稱《觀普賢菩薩行法經》· 大正九· 三九三中。

²¹⁸ 《摩訶止觀》卷二· 大正四六· 一三下。

²¹⁹ 《成唯識論》卷八· 大正三一· 四三一中。

²²⁰ 參《八十華嚴經》卷四九·〈普賢行品〉· 大正十· 二五七下~二五八中。大正九· 六〇七上~中。

²²¹ 參《大智度論》卷五· 大正二五· 一〇〇上。

²²² 參《成唯識論》卷六· 大正三一· 三一中~三五中。

理並行，方得圓滿，至此智者大師之理懺除煩惱道，與宗密大師之理懺除根本罪之義理相通。是故智者大師又云：

自從無始闇識昏迷，煩惱所醉，妄計人我，計人我故，起於身見；身見故，妄想顛倒；顛倒故，起於貪瞋癡；癡故，廣造諸業；業則流轉生死。²²³

以此十順心中第一妄計我人，起於身見，而看待生死顛倒生起次序，亦皆由煩惱所起，是故智者大師針對煩惱這方面來看，與《唯識論》相關煩惱業之觀點雖相近，但不盡相同，智者大師係著重在於因我我所之執，所起之妄想顛倒等不正見過患，而以十逆心對治方法。而執我我所之過失，在大乘佛教經論是普遍共通思想。誠如《十地品》云：

此中無明愛取不斷，是煩惱道，行有不斷，是業道。餘分不斷，是苦道。前後際分別滅三道斷，如是三道，離我我所，但有生滅，猶如束蘆。²²⁴

依《華嚴經》之意，十二因緣皆因惑、業、苦的展轉不息而開演我人生死輪迴之戲幕，並總歸諸業障為皆依我我所而有生滅可言，若我所之執取，則猶如束蘆，隨風飄散，無有定處。此一理念在事相上許以事懺少分行之，但煩惱障因貪瞋癡而起，見障係因迷理而成，統歸煩惱障，仍須以理觀破，方達盡除罪障之功。以上對於事懺與理懺所作範疇性適應模式意義，在此已得到解明。

另就〈隨好品〉之懺悔範疇模式是否亦須具有上述之事、理雙行懺法，才能達奏捷之功？以下針對此問題，從本品懺悔之意義，作直接性地深入探掘。《華嚴》懺罪之義，係以普賢十大行願為懺法儀軌之代表，而普賢懺法之特色，具有無盡懺之深義在，如下云：

懺除業障者，菩薩自念：我於過去無始劫中，由貪瞋癡，發身口意，作諸惡業，無量無邊，若此惡業有體相者，盡虛空界不能容受。我今悉以清淨三業，遍於法界極微塵剎一切諸佛菩薩眾前，誠心懺悔，後不復造，恒住淨戒一切功德，如是虛空界盡、眾生界盡、眾生業盡、眾生煩惱盡，我懺乃盡。而虛空界，乃至眾生煩惱，不可盡故，我此懺悔無有窮盡，念念相續無有間斷，身語意業無有疲厭。²²⁵

據此普賢懺之特色，即是以菩薩道精神所行之懺悔義，係以清淨三業之心，

²²³ 《摩訶止觀》卷四上·大正四六·三九下。

²²⁴ 《八十華嚴經》卷三七·〈十地品〉第六現前地·大正十·一九四中。

²²⁵ 《四十華嚴經》卷四十·〈普賢行願品〉·大正十·八四五上。

緣眾生無始時來界，所造罪業猶如須彌山不可盡數，故以清淨三業之心遍於法界微塵刹諸佛菩薩前，誠心發露懺悔不復再造之意，即此懺罪所含攝之義，非如前述事、理懺等之範疇可比。故一發心懺悔即能「虛空界盡、眾生界盡、眾生業盡、眾生煩惱盡，……。」等，乃至念念相續無有間斷地懺三業罪，這是一種永無止盡的懺罪方法，也是一種願力展現，緣眾生無盡，故我願懺悔之心亦不可盡。同樣地，在〈隨好品〉關於懺悔之意義，在某方面與普賢懺義具有相同思想之處，然在某方面必然會與普賢懺義不同之處，因本品係如來發自五果位一光之威德力，所方便示現天鼓音聲開導出，諸天子實踐修行之義理，這是如來根本智光妙用所致。因此以〈隨好品〉天鼓教示悔過之義，必然會有超越於普賢行位之意味，欲知其真實義如何，從下文天鼓如次舉喻說法中，即可窺出其一二。如下天鼓教發云：

諸天子，汝等應發阿耨多羅三藐三菩提心，淨治其意，住善威儀悔除一切業障、煩惱障、報障、見障，以盡法界眾生數等身；以盡法界眾生數等頭；以盡法界眾生數等舌；以盡法界眾生數等善身業、善語業、善意業，悔除所有諸障過惡。²²⁶

從經文一開頭即先教發阿耨多羅三藐三菩提心中，即知在懺悔之前，所應具備之條件，即應以發心為懺所依根本，有菩提心才能真正發露懺悔，這是本品懺悔首當重視的一點，且此點已於發菩提心中詳述。其次諸天子應懺悔之項目，即是：煩惱障、業障、報障、見障等四種障，在這四種障中，其實已含攝一切煩惱根本罪源，其中以煩惱障最為至深，這在前面相關事、理懺法等，則已略提釋義，此不再贅言。且依〈隨好品〉之懺悔範圍是以四障為據點，開發「以盡法界眾生數等身……以盡法界眾生數等善身、語、意業」等懺法之層面觀，此與普賢無盡懺義思想相通。另因煩惱無盡總有八萬四千，多則不可數不可數無量無量天文數字，故懺亦不可盡，這點也是《華嚴》無盡說之特點。

但在〈隨好品〉懺悔義而言，其重點似乎並不在於無盡懺義，而係就云何悔過方法之解明，這可從天鼓如下所舉之譬喻分析如何悔過義理中得解。以下根據澄觀大師之科分四喻別開五喻，合為七喻配合天鼓喻說之釋意，²²⁷如下天鼓先舉第一別業觀空，喻云：

一、別觀業空

諸天子，菩薩知諸業不從東方來，不從南西北方，四維上下來，而共積集

²²⁶ 《八十華嚴經》卷四八·大正十·二五六中。

²²⁷ 《華嚴經疏科文表解》〈如來隨好光明功德品〉，頁六二，臺中市佛教蓮社印，民八五年十二月八日。

止住於心，但從顛倒生無有住處，菩薩如是決定明見，無有疑惑。

天鼓首先點出一切業障皆因顛倒疑惑所起，所謂顛倒疑惑，並非有其生處可尋，是依於心念剎那生滅變化而起，所謂「心生則種種法生，心滅則種種法滅。」²²⁸所以並非直接去滅障才是悔過心，也無有所謂業障可消可滅之處。因此須先認識此心源所在，才能達到無所疑惑，進而無造業之心。故〈普賢行願品〉云：「若惡業有體相者，盡虛空界不能容受。」²²⁹即依於緣起性空義，闡明業障無有自性之理。天鼓先以空性之理，令諸天子理解業性無有來處，令解明舉凡一切善惡業緣，皆因心動無明，妄想顛倒所生。而此心動係牽引我我所執之主因，有所執取則以實為虛，以虛為實等不正行，故說為妄想顛倒。故天鼓教先徹知此心依緣而生，無有所依住之處，若能止息心源，則我我所執即易捨離了。故以下再以總觀四種障相互間的有無關係，作一分析與解說。

二、總觀四障

諸天子，如我天鼓說業、說報、說行、說戒、說喜、說安、說諸三昧，諸佛菩薩亦復如是。說我、說我所、說眾生、說貪、恚、癡，種種諸業，而實無我，無有所，諸所作業，六趣果報，十方推求，悉不可得。

此為以理總觀四障，雙照善、惡業行之所由為旨趣。所謂四障即：業障、報障及執我、我所的見障，和具貪、恚、癡等煩惱障。以上四障盡屬惡行，而以持戒、隨喜為善行，意指修學戒、定、慧三無漏學通為聖者之行，比如《楞嚴經》云：「攝心為戒，因戒生定，因定發慧，是則名為三無漏學。」²³⁰是故以三昧安住我、人動亂不停之心，我人之心是剎那生滅變化不息，《仁王經》說諸法即生即滅，故云：「一念中有九十剎那，一剎那經九百生滅」，所以《起信論》說心動則無明，故云：「心動說名為業」。²³¹據此可知凡行善造罪莫不由心起故。

以上天鼓因前第一譬喻乃闡述業報由顛倒生無體性，令識空性之理，但恐諸天子妄識空理偏執一邊，故再舉此喻總說因果業報隨業報行，以持戒、隨喜、定慧力等三學，令安住意業所住善行後，再進而歸結意業所行之善惡，雖有因果，乃是方便說，實際上亦無體相，盡虛空界推求不得。由此雙照善惡業行體性空，又恐其墮入空見，故天鼓再針對諸天子在見解方面的疑惑，進而以鼓聲無來去

²²⁸ 《大乘起信論》大正三二·五七七中。

²²⁹ 《華嚴行願品別行疏鈔》卷二·頁六七·華嚴蓮社版·第九冊。

²³⁰ 《楞嚴經》卷六·大正一九·一三一下。

²³¹ 《仁王護國般若波羅蜜多經》卷上·〈觀如來品〉·大正八·八三五下。《大乘起信論》·大正三二·五七六下~五七七上。

相，但能隨心現聲之功用等三個譬喻，作進一步破其見惑之意，如下第一鼓無生滅喻釋之。

三、別破見惑有三：

1 鼓無生滅喻

譬如我聲，不生不滅，造惡諸天，不聞餘聲，唯聞以地獄覺悟之聲，一切諸業，亦復如是，非生非滅，隨有修集，則受其報。

比喻業感果報不滅緣起法，性體不可見故非不生滅；能隨所修善惡，有生就有滅，故感得苦樂報果，故不滅；不生不滅是緣起實相義，法爾性自本然，無需假任何修集，故此業不作則已，作已定當受報，是故「業性雖空，業果不亡」。天鼓因前面以觀業性本空為遣其執實有之障，今又恐墮空見，故以此顯業報非斷非無之理，令不墮二邊。如中論偈云：「雖空亦不斷，雖有亦不常；業果報不失，是名佛所說」；又云：「大聖說空法，為離諸見故。若復見有空，諸佛所不化」。²³²即是此中意也。

2 聲無去來喻

諸天子，如我天鼓所出音聲，於無量劫，不可窮盡，無有間斷，若去若來皆不可得，諸天子，若有去來，則有斷常，一切諸佛，終不演說有斷常法，除為方便成熟眾生。

至此經文之意，正為破執取斷、常二邊之邪見者而說，以是罪業若不懺除；因業性無體故受報亦無有窮盡，故罪業不消除如盲不見日。所以業性雖然空無體性，但不斷業果；業報雖有但不常住，因此若執取定有即是常見，執取定無則為斷滅見。是故《淨名》偈云：「無我無造無受者，善惡之業亦不亡」。²³³這都是在破除執取斷、常二邊邪見之意味，從中亦顯示中道實相之理。

3 鼓聲隨心喻

諸天子，譬如我聲，於無量世界，隨眾生心，皆使得聞，一切諸佛，亦復如是，隨眾生心，悉令得見。

²³² 《中論》卷三，〈觀業品〉·大正三十·二二下；卷二·〈觀行品〉·一八下。

²³³ 《維摩詰所說經》卷上·〈佛國品〉·大正十四·五三七下。

所謂「萬法唯心造，應觀法界性」。²³⁴意指佛由心見，業亦由心造。若造作諸善惡業，即有苦樂報果。如云：「天妙法鼓聲，依自業而有；諸佛說法音，眾生自業聞」。²³⁵以自作自受之業果報觀，雙遣心外執取真有個能夠除滅我人罪障之懺主（佛），而不悟諸法不生不滅實相之理，及業報非無非有之義，故如來菩薩云：「如心佛亦爾，如佛眾生然，心佛及眾生，是三無差別。」²³⁶即此令悟「即心即佛」之理。以上天鼓破見惑之喻說，已令諸天子清楚其中道理，再就對業報方面，更舉鏡像喻與幻惑喻，分別闡明理觀業報分齊，如下「鏡像體虛喻」中說。

四、對業觀報有二喻：

1 鏡像體虛喻

諸天子，如有玻璃鏡，名為能照，清淨鑒徹，與十世界，其量正等，無量無邊之國土中，一切山川；一切眾生；乃至地獄、畜生、餓鬼，所有影像皆於中現。諸天子，於汝意云何？彼諸影像，可得說言來入鏡中，從鏡去不？答言：不也。諸天子，一切諸業，亦復如是，雖能出生諸業果報，無來去處。

此喻係以業性為鏡，業報為影加以說明其義，以鏡中之像非鏡所作，非人作，亦非自然作，但亦非無因緣作，是諸法皆空，不生不滅，只是誑惑愚夫，幻惑人眼而已。故喻業影現本識，猶如鏡像依鏡現，無來去處，雖有而無有體相可尋，性本空故。而報從業生，亦復如是，如空中華，眼中翳，非實非虛，了無去來處，故顯性空之理。

2 幻師惑眼喻

諸天子，譬如幻師，幻惑人眼，當知諸業，亦復如是。

諸業體性，似有如無，猶如幻師能變現種種幻像，取悅眾人，不究實理者會被迷惑誤以為真，其實無真實之體，僅遮人耳目，誑惑凡夫而已。故龍樹菩薩說：「譬如幻化象馬及種種諸物，雖知無實，然色可見，聲可聞，與六情相對，不相

²³⁴ 參《八十華嚴經》卷十九·〈夜摩宮中偈讚品〉·大正十·一〇二上～中：「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」此偈文是《華嚴經》頗富知名之唯心偈，後代有人從此偈義，判屬《華嚴經》為唯心思想。其實此偈僅《華嚴經》所述義萬分之一，並非全然以唯心發揮經義，最確實點應是華嚴的事理相即相容性，圓融無礙之無盡緣起才是此經真義。

²³⁵ 《究竟一乘寶性論》卷一·大正三一·八一八中。

²³⁶ 《六十華嚴經》卷十·〈夜摩天宮菩薩說偈品〉·大正九·四六五下。

錯亂。諸法亦如是，雖空而可見可聞，不相錯亂。」²³⁷而此業性幻有幻受之理，顯示在〈菩薩問明品〉文殊師利菩薩問難於寶首菩薩之問題，以是寶首菩薩則以：明鏡、種子、幻師、機關木人、眾鳥、胎藏、地獄、轉輪王、世界等九種譬喻，闡述業性非有非無之關係，故知業性雖空，但業果不亡，故有幻作幻受之理。²³⁸因此，作業招報，雖無而有，雖有而無，此種空有不二之緣起關係，正是佛教緣起甚深甚深之處，若未得佛法淨信者，容易被蒙蔽實相真理，以致妄想顛倒，迷糊度日，空受此生。猶若「迷迷糊糊地來；糊里糊塗地去」，因此天鼓特舉出空幻不實之真象，並重重層層地作深入淺出之引導，導引諸天子入諸法實相理中，從而亦彰顯佛法不偏不倚中道實相深義。

以上，以鏡喻及幻師喻二喻，顯示諸法無實不真之空理，這種以譬喻方式詮釋諸法緣起性空之理的，在佛教經論比較常見的有十種譬喻形式，如；幻、焰、水中月、虛空、響、犍闥婆城、夢、影、鏡中像、化等，為助顯諸法緣起空理之比喻說明，這在〈隨好品〉天鼓說法六喻，以及示悔過義皆係以此種譬喻作解析緣起無性理觀之範例。

五、總結懺益

若如是知，是真實懺悔，一切罪悉得清淨。²³⁹

據此，諸天子若能如實理解天鼓所說勸悔之深理，了知業性不在外亦不內，住於中道實義捨離我、我所之執，即心源無惑不再造業，截斷惡業資源增長善根，即可悟解出諸法不生不滅無生理智，如是才是真實行此懺悔者，也就能達到懺悔三業清淨，進而得到見佛聞法之利益。換言之，天鼓舉喻譬說之悔法，係就緣起性空之理，以觀諸法雖空，亦不滅因果業報，是以理觀破一切諸法非空非有，空有不二中道實相真理，以破執我、我所等諸重罪障，進而洞徹造罪心源，令悟解出諸法實相為旨趣，故如《普賢觀經》所說：「若欲懺悔，但觀實相」等，即知此罪性不在內外中間兩邊，廣如《淨名經》罪性本空之理云：

罪性不在內不在外不在中間，……心垢故眾生垢，心淨故眾生淨，心不在內不在外不在中間，如其心然罪垢亦然。²⁴⁰

因此，由天鼓舉喻示悔過法之意義來看，係扣緊緣起空性理論思想範疇，而緣起思想係諸經論共通論述之要義，亦為佛教異於他教之基本教義，而此緣起甚

²³⁷ 《大智度論》卷六，〈初品十喻釋〉·大正二五·一〇一下。

²³⁸ 《八十華嚴經》卷十三，〈菩薩問明品〉·大正十·六六下~六七上。

²³⁹ 以上引文取自《八十華嚴經》卷四八·大正十·二五六下~二五七上。

²⁴⁰ 《維摩詰所說經》大正十四·五四一中。

深思想，在華嚴宗初祖杜順和尚，即將空色不二之關係，充分發揮在《法界觀門》之真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀等三重次第觀法，從初破我人著空、著色之真空觀開始，遂次深入到事事無礙思惟理路，這是華嚴宗四法界觀最初之發端。

再者，由天鼓說喻觀罪性空之悔過法，與前章節所述「天鼓法說六喻」在義理上，頗具相通之脈絡次第。首先，兩者都以譬喻方式闡述緣起性空之理觀，同樣也以破除我、所之執，令證二空理而開演。故「法說六喻」在於除「疑」生信，以天鼓音譬喻為佛而說法。今天鼓舉喻悔法，旨在破有無、斷常之執，展現緣起無自性，空有無生理智，是以懺罪證空理為意趣，以此兩者思想脈絡具有貫通性。若將其前後喻說之譬喻作為對照，相信更能幫助了解其中之相互關係，以下就將法藏（六十）與澄觀（八十）兩種譯本相關天鼓法說譬喻之科分對照如下即知：

法藏大師（六十）	澄觀大師（八十）	法藏（六十）	澄觀（八十）
天聲法說六喻	天鼓法說三喻	天聲示十喻悔過法	天鼓教八喻悔過法
1 空聲無我喻	以己喻佛無我無來	推障無體，但由倒起	別業觀空
2 天聲無從來喻		天聲隨說無我喻	總觀四障
3 苦報無本喻	以他喻己顯來即無來	聞喻	鼓無生滅喻
4 明果用無作喻		聲非生滅喻	鼓無去來喻
5 天樂無來喻		天聲無盡喻	
6 天聲廣無疲喻	以己況佛難思之境	天聲不隨邊見喻	
7		天聲隨應喻	鼓聲隨心喻
8		鏡含萬像喻	鏡像體虛喻
9		幻師眩目喻	幻師惑眼喻
10		真懺悔	總結懺益

天鼓前後以譬喻說明的主要用意，在於令諸天子理解修因感佛之過程。同時，闡述我、所之執乃因世間分別所起之執，能增長諸多垢染，故須令起意觀緣起本體無自性之理，才能破彼無始以來惑業苦輪迴無期之苦。所以前之法說六喻乃針對諸天子對諸法生疑所起之法執而演說，故以破彼法執為主。而此譬喻懺悔乃因諸天子執取佛有色身可見之我執而開演，破彼執實有之執。由此前後喻說顯示本品經文中心義理，乃雙顯人法二空齊斷一乘圓融思想，以破小乘我無法有之執。如下從諸天子等齊得無生法忍果位證知，如下云：

說此法時，百萬億那由他佛剎微塵數世界中，兜率陀諸天子，得無生法忍，無量不思議阿僧祇六欲諸天子，發阿耨多羅三藐三菩提心，六欲天中，一

切天女，皆捨女身，發於無上菩提之意。²⁴¹

凡是聽聞天鼓說悔過義，連同六欲天中其它天女皆悉發無上菩提心，而諸天子則得證無生法忍，此從觀諸法無生滅之理而得安住不動心之境，正如《大智度論》卷五十，說證無生忍已能信受達到不退轉之意，《大乘義章》卷十二，則謂無生忍是經由智慧觀照無生滅之理而成。²⁴²至此諸天子聽聞天鼓舉喻說明真實懺悔之理後，徹見諸法空理，捨離我我所之執，故得證無生法忍位，此為八地菩薩位。

以上，諸天子所得無生法忍果位，悉皆於止觀實踐中而得成就，止觀係佛教重要修行法門之一，舉凡對於諸法迷惑不明之理，皆應於止息妄心，觀照實相當中徹見諸法如幻、如化、如夢、如電、如響、如鏡中像、如陽中燄、如水中月、如聚沫泡影等，如芭蕉樹空心無實等虛偽幻像，得到緣起無性之空理。故此止觀法門在〈隨好品〉天鼓教令諸天子悔過法中發揮最大功力，從而顯示《華嚴經》力破斥眾生我我所之執，以理解緣起空義為得證人法二空理之證例。以上皆由如來足下一劣光明所致，除了顯示如來不思議利生威德外，亦可見〈隨好品〉天鼓說法於實踐修道位，乃不屬五位修因，不依普賢行而得成就，顯然是超越了其它菩薩階段。

第三節 供養

供養，梵語 *pūjanā*，有供施、供給之意。可分為世間供養與出世間供養二種，如父母、師長、宗親眷屬等供養對象，內容以衣食財物等為主要供養物，此即世間供養。世間供養非始於佛教才有，是普遍存在於世界各國的家庭倫理道德中，尤其中國特重孝道的倫理道德觀念，被定為國民教育之方針，這是有關世間供養方面。另在出世間供養方面，如佛、法、僧三寶等，為求出離三界之修梵行者，供養內並不限於衣食、財物等，除了衣食等的財供養之外，也有將隨順佛陀教法修行，為法供養，法供養在大乘佛教的通義。當然，不論財供養或法供養皆可隨著佛陀教法不斷的演化，其義也跟著時間的流轉而演化著。所以〈隨好品〉天鼓所言及之供養，是屬於什麼性質供養？供養佛又可得到什麼樣大利益？本節就針對供養一事，在佛教不斷演變之下，是如何從一般民情性之供養，轉化為供養佛法僧三寶，以及法供養佛之意義，此為釐清問題所在。

²⁴¹ 《華嚴經》卷四九·大正十·二五七上。

²⁴² 參《大智度論》卷五十·大正二五·四一七下：「無生法忍者，於無生滅諸法實相中，信受通達，無礙不退，是名無生忍。」《大乘義章》卷十二·大正四四·七〇一中：「從境為名，理寂不起，稱曰無生；慧安此理，名無生忍。」

首先，佛陀為改變婆羅門殺生祭祀之惡習，曾經提出供養根本火一事，如《雜阿含經》所載，佛陀因婆羅門梵志行殺生祭祀，廣照殺業，誤以為是行布施供養的行為，故特舉出供養三火：一、供養父母名之根本火；二、供養妻子宗親眷屬等，為居家火；三、供養沙門婆羅門等，建立福田，故名福田火。²⁴³以上三火供養，為佛陀最初教授布施供養之內容，其間皆以飲食、衣服、臥具、醫藥等日常用品為主，稱為四事供養。其中以供養父母為第一，而以沙門婆羅門等修梵行者，為最後供養之福田僧，由此窺知佛陀頗重視父母恩德，故立第一供養對象。即知當時佛教供養之義，含有出世與世間供養並重之意。

供養在後來逐漸增加香、華、曼、蓋、幢、幡、珍寶、伎樂等各種供養，乃至恭敬、尊重、讚歎等稱之為法供養，並以法供養於諸供養最為殊勝。譬如《般若經》以種種華香瓔珞供養般若波羅蜜勝過於其它，以三世諸佛皆由般若波羅蜜出故，令人成就阿耨多羅三藐三菩提故；《華嚴經》雖不否認四事供養的存在，但以利益眾生為中心主軸的思想，從〈入不思議解脫普賢行願品〉中，也舉出利益眾生等之七行法供養。由此顯示佛教在發展過程中，在不同背景不同時代之下，同樣之布施供養，所代表之意義，會因時代變遷而有不同的詮釋方向，及不同內容的進展。以下將有關供養一事列出，從中可窺出不同時代背景之內涵：

²⁴³ 參《雜阿含經》卷四·(第九三經)·大正二·二四下~二五上。

四事供養								湯藥	臥具	衣服	飲食	雜阿含經·大正二·九六中·
四事供養								病瘦醫藥	床臥具	衣服	飲食	長阿含經卷一·大正一·七上至中·
四事供養								病瘦醫藥	床臥具	衣服	飲食	增一阿含經卷十·大正三·大正二·六〇九上至中·
四事供養								房舍	湯藥	衣服	飲食	善見律毘婆沙卷十·大正二·大正二·四·
身分供養 心分供養			等分心	二事相違	無厭足心	不共心		湯藥	臥具	衣服	飲食	遺教經論·大正二·六二八四中至下·
財供養 法供養						聽聞正法		湯藥	臥具	衣服	飲食	十住毘婆論卷一·大正二·六·
利養供養 恭敬供養 行供養					戒	信		幡蓋	香花	臥具	衣服	十地經論卷三·大正二·二六·一三八中·
財供養 法供養						爲他說法		爲饒益故 捨諸財物				大毘婆論卷二·大正二·九·大正二·七·一五二上·
財供養 法供養								善根供養 (華香瓔珞衣服幡蓋種種珍寶)				大智度論卷四六·大正二·五二·七·六下·
法供養					供養般若	守行	念習	頌誦	受學	書持		放光般若經卷七·大正八·四七下·
財供養 法供養	至處道	不染污	勝	財物	他作	自作	不現前	現前	支提	身		菩薩地持經卷七·大正三〇·九二五下至九二六中·
財供養 法供養	正行	無染	廣大	財敬	教他	自作	不現前	現前	制多	設利羅		瑜伽師地論卷四·大正三·四·五五三中·

法供養										捨身供佛	妙法蓮華經卷六·大正九·五三中·	
四事供養							醫藥	臥具	飲食	衣服	文殊師利所說不思議佛境界經卷下·大正十二·二一一下·	
法供養	財供養						合掌	香	華	寶衣	如來莊嚴智慧光明入一切佛境界經卷上·大正十二·二四〇下·	
財供養			樂具	衣服	飲食	幢幡	繪蓋	伎樂	香	花	大迦葉問大寶積正法經卷五·大正十二·二一六下·	
財供養						幡蓋	伎樂	衣	華	香	大方等無想經卷二·大正十二·一〇八下·	
法供養	財供養	樂具	飲食	衣服	奴婢	妻妾	七寶	金銀	讚歎	尊重	深心恭敬	大般涅槃經後分卷上·大正十二·九〇一上至九〇二上·
法供養										發菩提心	大方廣善巧方便經卷二·大正十二·一七〇下·	
財供養						瓔珞	真珠	幡蓋	華	香	大阿彌陀經卷上·大正十二·三二九下·	
財供養							幢幡	繪蓋	伎樂	華香	無量壽經卷下·大正十二·二七三下·	
財供養	幢幡	寶蓋	瓔珞	真珠	伎樂	香華	湯藥	臥具	衣服	飲食	大乘無量壽莊嚴經卷中·大正十二·三二〇上·	
法供養								讀誦	受持	信解	維摩詰所說經·大正十四·五五六上·	
理供養	事供養					運心	慈悲	合掌	飲食	香花	大白經供養法疏·大正六十·七二二中·	

法供養	財供養							運心	真言	闍伽	合掌	蘇悉地經 卷中·大正 十八·六一五 下·		
養	七行法供			不離菩提	不捨菩薩	勤修善根	代眾生苦	攝受眾生	利益眾生	如說修行	八四五上·	入不思議 解脫境界 普賢行願 品卷四 十·大正十·		
大供養	楊枝·浴香·	味香·檳榔·	食·可噉·	水·漿飲·	花·懸繪·	地·灑地·	曼陀羅花·	節鼓·截鼓·	節鼓·腰鼓·	歌·臥具·	鼓·鈴鉦·	幡·螺鼓·	子·幡并諸餘 娑·及繖·龍 香·末香·袈 塗·身·塗地· 然·燈·燒香·	文殊師利問經卷 上·大正十四·四 九三上至中·

《遺教經》的身分供養是財供養，心分供養為法供養；《十地經論》的利養供養指四事供養，恭敬供養為香花、鬘蓋等，行供養乃修行信、戒、行等三；《入不思議解脫境界普賢行願品》之七行法養，是普賢十大願之廣修供養願，為上求佛道，下化眾生所行之法養；《大日經供養法疏》之事供養為四事供養，理供養為法供養；《放光般若》、《妙法蓮華經》、《維摩詰所說經》、《大方廣善巧方便經》等都偏重在法供養，以上經由各經論所載供養一事，可歸納為財供養、法供養兩種。財供養為早期佛教最初四事供養主要內容，佛教經由四事供養所延伸出來，為大乘佛教經論共通之供養，是法供養。所以從以上資料雖然看不出早期佛教有法供養之跡象，但並不能否定早期佛教並沒有將修行為法供養跡象，根據《長阿含經》中載云：

爾時，世尊告阿難曰：「此雙樹神，以非時華供養於我，此非供養如來。」阿難白言：「云何名為供養如來？」佛語：「阿難！人能受法，能行法者，斯乃名曰供養如來。」佛觀此義而說頌曰：佛在雙樹間，偃臥心不亂，樹神心清淨，以花散佛上。阿難白佛言：云何名供養？受法而能行，覺華而為供。紫金華如輪，散佛未為供，陰界入無我，乃名第一供。²⁴⁴

當知佛陀因樹神以神通令時節未到之華開敷，以供養佛陀，但佛陀並不以為以此異時之供為真供養，並說明隨法而行，證入諸法無我之理，才是真供養佛。據此佛陀本意之供養，指以修行見法為真供養。由此可知，早期佛教已有視修行見法為法供養之跡象，祇是未能普遍化而已，但其存在之事實不能否認，也有可能現今大乘佛教的財、法供養，是依此而展開亦未可知。

²⁴⁴ 《長阿含經》卷三·(遊行經)·大正一·二一上。

就〈隨好品〉中，所要表達之供養，是否含有不同於上述之法供養？如下天鼓云：

諸天子，毘盧遮那菩薩，入離垢三昧，汝當敬禮。又云：汝當往詣彼菩薩所，親近供養，勿復貪著五欲樂具。又：汝等應當知恩報恩，諸天子，其有眾生，不知報，多遭橫死，生於地獄。²⁴⁵

以不知恩將遭受墮獄之報，來勸引諸天子應知恩，親近供養毘盧遮那菩薩，天鼓此段文意之目的，在於不令諸天子執取天上五欲之樂，導致障礙修行佛道之宿習善根，是故教令以知恩報恩之心，前往毘盧遮那菩薩處，承事恭敬供養。此由心存知恩報恩之心所行之供養，應該屬於法供養，即知法供養為本品重要行持之一。相關報恩含涉之範圍極廣，並不局限於佛教，如同世間供養，是普遍為人類所應遵循之道德行為，也是一種善行表達方式。反而不知恩者，有可能會被視為禽獸不如之惡行，如是由如來親說〈隨好品〉中提出，想來如來必有特別之含意，這可從佛教報恩觀方面深究以往報恩思想的初貌，以間接理解如來親宣本品經文之本意。

據此報恩與不知恩之果報，早期佛教報恩觀有關，首先在《雜阿含經》卷四七與《增壹阿含經》卷十等同時指出不知恩者為非善法行為，屬於眾人所唾棄之不善法，而知恩者即是善法之表現，故應多學習。同時《四分律》卷四十，更進一步闡述不知恩者將受惡果報，且具社會功利因果而說，而《雜阿毘曇心論》卷八，說阿羅漢為報恩而供養佛陀，《舍利阿毘曇論》卷十八更明受財施法施而不知分別者，是名不知恩，乃至《大智度論》卷九，佛陀慈悲示現往昔微因，所受之九種罪報，²⁴⁶以警醒因果報應不失之理。又如龍樹菩薩以菩薩悲心之立場，立說知恩報恩為菩薩安住二地所須圓滿八法之一，又具邪見者才不知恩，佛也自說能知恩報恩；《報恩經》卷一即闡明佛往昔曾以全身血肉供養父母使其活命，所以能作人，並破斥不知恩者為不知作人，而罵不知恩者甚於畜生。故《般若經》亦提報母恩為例子，勸令護念甚深般若波羅蜜，比喻能出生諸佛法之母；《攝大乘論》

²⁴⁵ 《八十華嚴經》卷四八·〈如來隨好光明功德品〉·大正十·二五六上～中。大正九·六〇五上～中。

²⁴⁶ 參《雜阿含經》卷四七·(二六四經)大正二·三四六上～中。《增壹阿含經》卷十·(十一經)大正二·五九六上～下。《雜阿含經》卷四七·(二六四經)大正二·三四六上～中。《增壹阿含經》卷十·(十一經)大正二·五九六上～下。《四分律》卷四十·大正二二·八五二上～八五四中。《雜阿毘曇心論》卷八·大正二八·九三一下。《舍利弗阿毘曇論》卷十八·大正二八·六四九下。《大智度論》卷九·大正二五，一二一下。佛受九種往因之報：一·梵志女孫陀利謗，五百羅漢亦被謗；二·旃遮婆羅門女，繫木孟作腹謗佛；三·提婆達推山壓佛傷足大指；四·迸木刺腳；五·毘樓璃王興兵殺諸釋子，佛時頭痛；六·受阿耆達多婆羅門請，而食馬麥；七·冷風動故脊痛；八·六年苦行；九·入婆羅門聚落乞食不得，空鉢而還。

卷中雖勸令不貪報恩心，但據其義於眾生中亦具有恩德之意味。²⁴⁷

以上所載皆說明佛教知恩報恩觀念，一直存在於佛教經論中，而且是一種善行與惡行之表徵。此種普遍性之報恩因果觀並非僅於佛教才有，甚至存在於世界各個角落中，可以說是屬民族性之教育，具倫理道德社會實踐觀之反應，如最初報父母、師長恩，至後來增加報國家及眾生恩，知恩報恩成為一種善行，反之則為不善，所以凡是以報恩心表達出來之行為皆為善法。因此，知恩報恩之思想淵源，起源於早期佛教，此由佛陀特重報父母恩窺知。另於我國民情倫理道德方面，此知恩報恩思想，建立在民族教育性質之社會道德觀念上，是根深地固地存在於社會倫理道德之中，所以知恩報恩觀在我國比起佛教有過之無不及。

至此天鼓所指之報恩供養，乃為佛教早期普遍存在之報恩思想，為佛教因果觀與報恩思想有著相互助顯之功。如是〈隨好品〉知恩供養義，透露出大乘圓融義理之《華嚴經》，仍保有佛教善惡果報的根本教義。然這祇是天鼓教令諸天子供養毘盧遮那菩薩之前奏曲，並非是〈隨好品〉諸子所要實踐之供養義，其義又為何？其實不難想到，在諸天子欲行報恩供養之前，它必須具備見佛之條件才可能達到報佛恩供養目的。因此，若要報佛恩，誠如上述須經過修行令三業清淨之法供養過程，才得以見佛報佛恩供養。所以〈隨好品〉天鼓教令諸天子所行之供養，是以報恩心隨法而行之法供養，比如發菩提心、聽聞正法、修行信戒、為他說法、讀誦受持等，皆為扶供養範圍。就法供養而言，以普賢十大願之供養願，為以利益眾生、代眾生苦、攝受及生、勤修善根、不捨菩薩業、不離菩提心等七行法供養最為殊勝，因為此七行法供養，純為度眾生所發之上求佛道，下化果生之願力所致，堪為《華嚴》最具代表之法供養。如下云：

善男子，諸供養中法供養最。所謂如說修行供養、利益眾生供養、攝受眾生供養、代眾生苦供養、勤修善根供養、捨菩薩業供養、不離菩提心供養。²⁴⁸

如說修行供養：正如第三章第二節於善根問題中曾經提到，隨順依法而行為積集善根之來源，而如說修行供養近似此義，然以隨順依教而行乃以供養佛為表達方式，故自不能修行能令他修者無有是處，亦如多聞廣解，自不能行猶如假名

²⁴⁷ 參《大寶積經》卷一〇四・〈善住天子會・破二相品〉・大正十一・五八六上～五八九下。《大智度論》卷四九・〈發趣品〉・大正二五・四一〇上、四一三下～四一四上。菩薩住二地須滿足八法：「1 戒清淨，2 知恩報恩，3 住忍辱，4 受歡喜，5 不捨一切眾生，6 入大悲心，7 信師恭敬諮受，8 勤求諸波羅蜜」。卷七十・〈問相品〉五五〇中。《大方廣佛報恩經》卷一・大正三・一二八中～一三〇中。《大般若波羅蜜多經》卷三〇五・〈佛母品〉・大正六・五五二下《攝大乘論》卷中・大正三一・一二二上～中。

²⁴⁸ 《四十華嚴》卷四十・〈入不思議解脫境界普賢行願品〉・大正九・八四五上。

菩薩，即此意。是故《法句經》卷上云：「雖頌千言，不義何益？不如一義，聞行可度。雖多頌經，不解何益？解一法句，行可得道。」²⁴⁹以如來多從累劫修行中而來故，況如來所修所行皆為利益眾生，所以不能如說修行，即不得供養佛，也就不能利益眾生，故如說修行供養即是以修行法行為利益眾生的真供養。

利益眾生供養：能如說修行，即能遠離懈怠，精進圓滿六度萬行諸波羅蜜，具足慈悲心，故能成就利益眾生供養。

攝受眾生供養：既具慈悲心，即能處境不惑，以智慧攝諸惑亂愚癡顛到行，乃為攝受一切眾生至涅槃彼岸故。

代眾生苦供養—如來往昔為求得一偈利益眾生之法，捨身命骨肉等在所不惜，今以代眾生苦之悲願心，以供養佛恩，乃上契應佛意故。

勤修善根供養—如來的不斷積功累德無有厭足，乃得成就無上智者，是故勤修善根，為成佛過程必備之資糧，已於（第三章第二節）善根問題中詳述過。因此勤修善法是樂法、喜法、利樂一切眾生之表現。

不捨菩薩業供養—凡所修所行皆以度眾生為主，此不為己為他而修行之出發點，實為菩薩行者之家業，故不捨菩薩業供養行，乃能利益眾生故。

不離菩提心供養—誠如《離世間品》所說，若離菩提心修諸善業，皆為魔所攝持，是故菩提心之重要已於（第四章第一節）詳述。以是菩提心乃為求阿耨多羅三藐三菩提之原動力，若無此心則凡事不成，是以菩薩為利益眾生故須勤求無上覺智。

以上七行法供養，在善財二度參見文殊菩薩中所明之十種法具足供養，即已透露出此真法供養之內涵，同時於普賢願行中也以法供養校量財供養勝之比況，從中凸顯出法供養之殊勝。²⁵⁰是故若能行如是法供養者，則能成就供養如來，如經云：「以諸如來尊重法故，以如說修行出生諸佛故，若諸菩薩行法供養，則得

²⁴⁹ 《法句經》卷上·大正四·五六四中。

²⁵⁰ 參《四十華嚴》卷三八·大正十·八三七下。文殊菩薩云：「復次善男子，菩薩有十種法具足圓滿，則得成就修真供養一切如來。何等為十？一者以法供養、二者修行諸行、三者平等利益一切眾生、四者以慈悲心隨順攝取、五者以如來力隨順一切、六者不捨勸修一切善法、七者不捨一切菩薩事業、八者如說能行如行能說、九者長時遍修心無疲厭、十者常不捨離大菩提心。若諸菩薩具此十法，則能成就供養如來，非以財寶飲食衣服，名真供養。何以故？如來恭敬尊重法故」。

成就供養如來，如是修行是真供養。」²⁵¹如是法供養誠然已成為大乘佛教欲成就佛道所必須之資糧。從中當可窺出〈隨好品〉天鼓所提之供養與《華嚴》普賢行願之關係密切，同時於如來重法供養之故，當可理解眾生多執相布施，取著功德之有無，誠如諦閑法師說：「為恐鈍根的人，只知以能供財多，所供佛多，獲福必多，但執著事相之布施，卻不修行理觀，樂著於有為，不信無為」。²⁵²故如來慈悲張設此教網直接令諸天子行見佛供養，間接可說是為鈍根者所設之校量顯勝方案。

據此七行法供養之內容為何？可通書寫、供養、施他、諦聽、受持、開演、諷誦、思惟、修習等十種法行。換言之，舉凡修行因到果過程當中，通稱為法供養。而諸天子既知要報恩供養乃為法供養義性質，然此供養必須親見毘盧遮那菩薩時方能達到之供養目的，是以諸天子實踐修行之供養乃為見佛供養。其間意謂見佛供養，必須具備沒有惡業餘習諸障，於圓滿各種修因行，達到身口意三業完全清淨之後，才能具備見佛之條件。因此，〈隨好品〉天鼓所闡明之知恩供養，係以見佛供養為旨趣，然能得見佛身並不是那麼容易。如經云：

佛身非是少福眾生所能得見，唯除如來自在神力，所應調伏。若有眾生因見佛身，便種善根，乃至成熟，為成熟故，乃令得見如來身耳。²⁵³

佛身並非以少善根福德因緣即可見，況且能見佛身者表示善根因緣已成熟所應受化者，並且見佛功德利益相當大，甚至於見佛之同時，即可達到解脫之境。如《十住毘婆娑論》云：

有眾生見佛即住阿耨多羅三藐三菩提阿惟越致地。何以故？是諸眾生見佛身者，心大歡喜清淨悅樂，其心即攝得如是菩薩三昧。以是三昧力通達諸法實相，能直入阿耨多羅三藐三菩提必定地。²⁵⁴

如是見佛功德利益可知，是故〈隨好品〉並非是諸經論言及之大眾化性質供養義可比，此大眾化之供養祇要是依法修行，不論成就與否，它都可稱之為法供養。然〈隨好品〉之法供養，係以成就各種修行，達到清淨三業無有罪累之障，才得以見佛身，得到見佛聞法之利益，才真正行供養者。是故由得見佛身亦可印證自所修之法成熟與否，誠如〈入法界品〉云：

²⁵¹ 《四十華嚴》卷四十·大正十·八五四上。

²⁵² 參《普賢行願品輯要疏》諦閑著疏·三寶弟子印·民國八二年四月·頁三〇。

²⁵³ 《八十華嚴經》卷三七·〈十地品〉大正十·二六七中。

²⁵⁴ 《十住毘婆娑論》卷三·〈釋願品〉·大正二六·三二下。

若有見佛者，皆悉同菩提。²⁵⁵

亦如〈菩薩雲集妙勝殿上說偈品〉偈云：

虛妄取法相，是則為癡冥，是故不見佛，亦不得真實。²⁵⁶

因此，見佛與不見佛代表著對諸法實相之洞徹與否之印證，並且供養在修行上不論凡聖，乃至諸佛菩薩皆有供養他方佛之事，就〈十地品〉中，十地菩薩在每證入圓滿一地時，也都有見佛供養並得到印證法性之事例。²⁵⁷由此顯示供養在修行上含有恭敬尊重、謙恭之意。恭敬尊重乃對治眾生我見慢，眾生因取著於有一主宰體之我，及我所有實有，自以為擁有很多，而生起我慢心，謙卑不下來。並且在滿足自己種種要求欲望之際，甚而不擇手段，以至造作種種罪業因緣，故不得聽聞佛法，斷大慈悲佛菩提種故，此我見慢等皆為修行者障礙最大之因。正如〈離世間品〉云：

於尊重福田和尚阿闍梨，父母沙門婆羅門所，而不尊重恭敬供養，是為慢業。²⁵⁸

以上，從天鼓教化諸天子實踐供養探討，已釐清此供養之思想源流係來自佛教報恩因果思想，此報恩因果觀是普遍存在於各民族性當中，佛陀採用此一思想，藉由報恩理念促使眾生修行善法乃至成就佛道。由此凸顯〈隨好品〉如來攝化眾生之方便外，也是佛陀慈悲哀愍眾生，設此善巧方便，誘導眾生進趣佛道之因由。同時顯示早期佛教僧團，已有依法修行見法為真供養佛之思想。想來當此時代之佛弟子能親隨佛陀身邊聞法依法而修，且在日夜跟隨熏習法要之下，實已具足清淨深信之心，所欠缺的唯有得證果位與否之問題，故並不須要再藉著讀誦、受持、讚歎等種種修行法供養，以啟發修行信心之功夫。不若佛入滅後，今之佛教，以隨佛教法而修行法行之供養佛之發展與特色。然供養是沒有期限的，不論得證與否，聖賢或凡夫皆須修此供養，甚至已達究竟圓滿諸佛，亦有供養他方諸佛事例。因此，諸天子之見佛供養之法行，於此問題已得到解決，再就諸天子成就之見佛供養後，將會得到什麼樣之大功德利益？下節於諸天子最後實踐項目中，將會出現出人意料之外之大不思議功德利益事。

²⁵⁵ 《六十華嚴經》卷四四・〈入法界品〉・大正九・六八一下。

²⁵⁶ 《六十華嚴經》卷七・〈菩薩雲集妙勝殿上說偈品〉・大正九・四四二中。

²⁵⁷ 參《八十華嚴經》卷四九・〈如來隨好光明功德品〉・二五六上～二五七上。

²⁵⁸ 《六十華嚴經》卷四二・〈離世間品〉・大正九・六六四上。

第四節 迴向

迴向 (parīnāma)；指迴他向己，即以自己所修種種善根功德，迴向於眾生令離諸苦，並希冀此迴向之功德，能夠轉向自己，藉以達到佛果菩提為目的。如智儼大師說：「迴向者，迴前行向菩提，亦可通眾生及法性。」，法性指迴向實際而言。法藏大師亦云：「迴向善根，向於三處，此是行德法。」故澄觀大師解釋說：「迴者；轉也。向者；趣也。轉自萬行，趣向三處，故名迴向。」而慧遠大師《大乘義章》卷九釋云：「一·菩提迴向：迴己所修之一切善法，以趣求菩提之一切種德。二·眾生迴向：深念眾生故，迴己所修一切善法，願以與他。三·實際迴向：以己之善根迴求平等如實法性。²⁵⁹以上四位大德所言之迴向，乃以眾生、菩提、實際等迴向三處，作為修行善根進趣佛果之階梯。

從以上迴向之義，可知欲行迴向者，必須要有往昔修行善根福德，才能以此功德迴向眾生而轉向自己，以願求菩提佛果。故迴向通常為實踐修行之後的總迴向，故澄觀大師說：「迴向攝願，亦攝隨喜、勸請。」²⁶⁰是以迴所行善根向他，願己速得菩提，如澄觀大師所指迴向攝願等之意。故知迴向亦須具有願力，如願求菩提、願利益眾生、願證實際等之願心才行。如現今佛教界最常用之迴向偈文：「願以此功德，普及於一切；我等與眾生，皆共成佛道。」此以迴向佛道為意趣。²⁶¹又《觀無量壽佛經疏》亦云：「願以此功德，平等施一切，同發菩提心，往生安樂國。」²⁶²此為淨土宗以迴向往生淨土西方為旨趣。以上不論迴向何方，若以迴向功德之願力而言，其作法實已含慈悲心之內涵。如〈十迴向品〉云：

除滅離苦一切諸心毒，思惟修習最上智，不為自己求安樂，但願眾生得離苦。²⁶³

對《華嚴經》相關迴向之目的，不全是為了自求安樂，而是以令眾生得安樂為所求菩提之標的，故於此迴向在《華嚴》的菩薩行願中，深具悲願之特色。此外，另遠推迴向之思想源流，這種以所修善根，願迴向眾生令得安樂之意味，其思想根源應是來自於佛陀時代，沙門於受食時，於食前或食後，以願施者得福得安樂之心，除說法示教令喜外，也以稱讚偈文，讚喜布施功德的方式，稱之為「咒願」。「咒願」，意指沙門於受食之際，以唱誦或敘述咒語之方式，為眾生祈願，

²⁵⁹ 《華嚴經搜玄記》卷二下·大正三五·四二下。《華嚴經探玄記》卷七·二四一下。《華嚴經疏》卷二六·六九四下。《大乘義章》卷九·〈迴向義〉·大正四四·六三六下~六三七上。

²⁶⁰ 《華嚴經隨疏演義鈔》卷四八·大正三六·三七四上。

²⁶¹ 《妙法蓮華經》卷三·〈化城喻品〉·大正九·二四下。

²⁶² 《觀無量壽佛經》卷一·大正三七·二四六上。

²⁶³ 《八十華嚴經》卷二三·〈十迴向品〉·大正十·一二七上。

之意，此種藉由說法令施者聞法歡喜布施，施者得福等行儀，可說是迴向的初貌。祇是當時並不稱「迴向」，亦稱「祝願」。如《過去現在因果經》記載佛陀初始成道，欲往鹿野苑度憍陳如等五比丘時，於途中受五百商人供養，而為其咒願祈福之文云：

爾時世尊即便咒願，今所布施欲令食者，得充氣力，當令施者得色得力、得捨得喜、安快無病、終保年壽、諸鬼神恒隨守護，飯食布施，斷三毒根，將來當獲三堅法報，聰明智慧篤信佛法，在在所生正見不昧，現世之中，父母妻子，親戚眷屬，皆悉熾盛，無諸災怪不吉祥事，門族之中，若有命過，隨惡道者，當令以今所施之福，還生人天，不起邪見，增進功德，當得奉近佛如來，得聞妙說，見諦得證，所願具足。²⁶⁴

「咒願」內容包含現世生活安樂福報，與聞妙法不起邪見，得見真實諦理，以證道跡之出世法樂，亦願亡者因施者之福，得生天之果報，此種願眾生得樂之方式，依「咒願」之功德而得成就。如《阿含經》即載有依「咒願」之功德，能令施主檀越分別得到六種功德成就；《雜寶藏經》舍利弗因應時咒願之語，而得長者歡喜施予上妙物品，而摩訶羅卻因以不適當機宜之咒願文，而受種種苦打；唐義淨之《南海寄歸傳》記載南海齋供之情況，其中亦提到世尊昔日曾設咒願之行儀，為施者得福，乃至為國土人民及佛教長住不滅之語；而《釋氏要覽》則載佛言人持食施僧，將可得色、力、命、安、辯等五種果報，故特令上座者應誦偈此得五常色之偈文。²⁶⁵據此可知，以「咒願」方式，為施者求願令滿足現在安樂及未來世安樂，已形成早期佛教沙門迴施於眾生令得法樂之迴向意味。是故佛陀教授弟子種種適應於各種時節之「咒願」偈文，據《摩訶僧祇律》載有為亡人施福者、生子設福者、新舍設供者、估客設福者、媒嫁婚娶、乃至出家布施者等等種種祈福之適當偈文，²⁶⁶故在我國初期佛教疾速發展時期，於東晉的道安大師即已行食前咒願之行儀，直至今之僧團飯後的結齋偈，亦為「咒願」之意。

當時沙門純粹以自身功德，為眾生布施種福田之立場，接受施者所施之物，以咒願方式回施於求福者，令生歡喜，當時這種方法可說是法布施方式。此種迴施之意含名稱雖不同，所處時代背景不同，但據其義與今之迴向具有相同意義。緣當時早期佛教沙門，純以自身願迴向於他之立場，中間並未有迴向於自己，進

²⁶⁴ 《過去現在因果經》卷三·大正三·六四三中～下。

²⁶⁵ 參《增一阿含經》大正二·七一下～七一二上。依咒願之功德，能令施者得信根、戒德、聞等三法成就；在施物方面，亦可得色、味、香等三法成就。故由此能成就六法功德。《雜寶藏經》卷六·（長者請舍利弗摩訶羅緣）·大正四·四七九下～四八〇中。《南海寄歸內法傳》卷一·大正五四·二一一上～中。《釋氏要覽》卷上·大正五四·二七四中。

²⁶⁶ 參《摩訶僧祇律》卷三四·（明威儀法）·大正二二·五〇〇中～五〇一下。

趣佛果之意。反而今之迴向，卻以迴向眾生，作為進趣佛果之階梯，此為早期佛教僧團與現今大乘佛教差別之處，至此佛教迴向之思想根源，來自於早期佛教僧團受食行儀中之「咒願」。

今迴向既攝有願心，則於迴向眾生、菩提、實際等三處，於《華嚴經》詮釋之迴向義，又具有什麼樣之內涵？依〈十迴向品〉中舉出有十種迴向，如下：

- 一、救護一切眾生離眾生相迴向—以離我我所之智，起大悲心廣濟眾生，無有眾生相，成廣大不顛倒心迴向，即所修之十度萬行、四無量心等善根迴向眾生，欲令除滅三塗苦。所謂：「願此善根普能饒益一切眾生。」故不論眾生如何起怨害心，菩薩皆以慈眼視之，悲心愍之，一點也無有恚怒心。
- 二、不壞迴向—於三寶處得不壞淨信，深入實相空義，集大功德行大惠施，自所修行堅固不退善根故。
- 三、等一切諸佛迴向—隨順三世諸佛所修諸行迴向，亦同修行諸根清淨善根迴向。
- 四、至一切處迴向—善根迴向遍至三世諸佛及大眾，無有餘遺。
- 五、無盡功德藏迴向—由此分出十種空相迴向，意由迴向故，能成就無盡功德之藏。
- 六、入一切平等善根迴向—隨順真理修行積集善根，於事相差別，於性空之理無相違逆，入於平等迴向。
- 七、等隨順一切眾生迴向—以閉惡趣門之善根，等施一切眾生，恒順利益眾生，盡未來際無有厭倦。
- 八、真如迴向—安住諸功德法，不動真如善根迴向。
- 九、無縛無著解脫迴向—不為事相差別所拘縛，不於見取著想，故於作用自在名解脫。如〈不思議法品〉中十種無礙解脫。²⁶⁷《維摩經》亦云：「若自有縛，能解彼縛，無有是處；若自無縛，能解彼縛，斯有是處。」所以欲利他必先自利，若能利他，不能自利，亦無有是處。²⁶⁸
- 十、入法界無量迴向—盡虛空遍法界無有休息，以稱法界性起普賢行因大用，以法界善根迴向法界。²⁶⁹

以上十種迴向，係從澄觀大師於〈普賢別行疏鈔〉中普皆迴向一文，而舉〈十迴向品〉之十種迴向，作為普賢迴向之詮釋。於此即知此十種迴向乃為一切迴

²⁶⁷ 參《八十華嚴經》卷四七·〈佛不思議法品〉·大正十·二五一中。

²⁶⁸ 《維摩詰所說經》大正十四·五四五中。參見《六十華嚴經》卷二一·〈金剛幢菩薩十迴向品〉·大正九·五三四中。

²⁶⁹ 以上十種迴向義參見《華嚴經疏鈔》卷三五·頁一五～一七·華嚴蓮社版·第四冊。

向之代表意義，並從中理解其各具有迴向眾生、菩提、實際等三處之意含，前面七種意指隨事相而修；後面三種則觀理稱行，於此事理迴向互顯其用義，即在於以迴向無所著心迴向為旨趣，因若有所取著迴向則成為狹劣小心之迴向，不能夠普遍法界，故經云：

於迴向無所依，無所取迴向。……不著名稱迴向，不著處所迴向，不著虛妄法迴向。²⁷⁰

再此前總明迴向眾生、菩提、實際等三處之義，然又明此亦無所迴向去處之義，至此其中含攝之意云何？據筆者認為，如前章所明心、佛、眾生三無差別之理念，係依據眾生心中本具如來種性而言無差別之義，此迴向亦復如是，在眾生當中，即已具足自覺之菩提，且於真如實際亦為眾生本自有之清淨體性，因此言迴向三處，實際上三處即等於一理體之義，而謂三係就方便而言，故據義迴無所迴。如《般若經》明其有所著迴向即為雜毒，即此中意。如下云：

無有法能迴向法，是名正迴向阿耨多羅三藐三菩提。(中略)諸佛不許取相迴向故，(中略)是迴向取相分別故，名為雜毒。²⁷¹

故知般若之空義，亦以無著無相迴向為真迴向之意趣，與《華嚴》之迴向義有其相通之處。另外，〈十迴向品〉單祇一品經文，即佔有《華嚴經》九卷多之份量，比六卷〈十地品〉之經文還多，且以整部《華嚴經》之份量而說，則具三分之一。除此之外，又在其餘諸品處處散說迴向之意含，而此迴向正意味著已經過修行階段，近臨其果所作之最後功夫，因此其思想在《華嚴經》之重要性可知。

此外，澄觀大師依以上所舉之十種迴向意義，並參考法藏大師《探玄記》載之三種迴向具十種義，而總舉迴向三處，所成就與所斷障之證真事項，分類為十種迴向義，再加以配上能斷之障，與所得之果證，形成迴向攝有眾多利益內含，如下：

十種迴向證真斷障成行得果簡列表：²⁷²

²⁷⁰ 《八十華嚴經》卷二三·大正十·一二六中。

²⁷¹ 《小品般若波羅蜜經》卷三·大正八·五四八中。

²⁷² 《華嚴疏鈔》卷三五·第四冊·頁一～二·〈普賢行願品別行疏鈔〉卷三·第九冊·頁三一～三七華嚴蓮社版。

十種迴向義	三菩提	依三法			滅三道	淨三聚戒	顯三佛性	成三寶	會三身	具三德	得三菩提	證三涅槃	安住三種秘密藏	成三行
		三般若	大智度論	起信論										
迴自向他	迴向眾生	資成般若	眷屬般若	用	迴結縛業	攝眾生戒	緣因佛性	僧寶	化身	恩德	方便菩提	方便涅槃	成解脫	利他
迴少向多														
迴自因行														
迴因向果	迴向菩提	觀照般若	觀照般若	相	照煩惱空	攝善法戒	了因佛性	佛寶	報身	智德	實智菩提	圓淨涅槃	成般若	自利利他
迴劣向勝														
迴比向證														
迴事向理	迴向實際	真性般若	實相般若	體	見苦滅苦	攝律儀戒	正因佛性	法寶	法身	斷德	實相菩提	性淨涅槃	住	
迴差別行向圓融行														
迴世向出世	通果及實際													
迴順理事行														

以上，迴向已成為滅除罪障及得證果位之代表性意義，從而迴向中亦可理解以少功德迴向，進求大利益之用意。此於〈隨好品〉中，天鼓示意諸天子實踐修行之項目，於迴向義是否如上斷障證真之內容？如《維摩經》之意，正可為諸天子於實踐修行之最後階段的迴向，作有力之註腳，如其云：

如所說修行，迴向為大利。²⁷³

智者大師《摩訶止觀》亦云：

迴向者；迴眾善向菩提，一切賢聖功德廣大，我今隨喜福亦廣大。眾生無善我以善施，施眾生已正向菩提，如迴聲入角響聞則遠。迴向為大利，正迴向者斷三界道，滅諸戲論，乾煩惱泥，滅棘林捨重擔，（中略）是名真

²⁷³ 《維摩詰所說經》卷中·〈佛道品〉·大正十四·五四九下。

實正迴向，亦名最上具足大迴向。²⁷⁴

依文之意，即知智者大師意引《維摩經》而擴充其釋義之迴向義，故依維摩詰居士之意，迴向能得大利，但要有前面之如說修行之功夫才成，而諸天子正是隨順天鼓教令發菩提心，再如說修行供養、懺悔三業清淨等種種修行德目中過來。如是屬於佛果德利生大用之〈隨好品〉所詮顯之迴向義，是否如其所言，以少善根迴向，得到自利利他覺行圓滿之大利益呢？如下云：

爾時諸天子，聞說普賢廣大迴向，得十地故，獲諸力莊嚴三昧故，以眾生數等清淨三業，悔除一切諸重障故，即見百千億那由他佛剎微塵數，七寶蓮華，一一華上，皆有菩薩結跏趺坐，放大光明。彼諸菩薩，一一隨好，放眾生數等光明，彼光明中，有眾生數等諸佛，結跏趺坐，隨眾生心，而為說法，而猶未現離垢三昧少分之力。²⁷⁵

諸天子在聽聞天鼓教說普賢廣大迴向的同時，即時證得十地菩薩果位，獲得十力佛果德莊嚴三昧等境界。²⁷⁶即知此懺悔清淨，所得之成就與見佛供養，皆於聞說普賢廣大迴向時，同時成就。如淨除諸重罪障，清淨三業後，得見佛放光，成就見佛供養之十地利益，不但如此，連同其它眾生也為香、華普熏，而得滅障之益，如下云：

爾時彼諸天子，以上眾華，復於身上，一一毛孔，化作眾生數等眾妙華雲，供養毘盧遮那如來，持以散佛，一切皆於身上住。其諸香雲普雨無量佛剎微塵數世界，若有眾生，身蒙香者，其身安樂，譬如比丘入第四禪，一切業障，皆得銷滅。若有聞者，彼諸眾生於色聲香味觸，其內具有五百煩惱，其外亦有五百煩惱，……了知如是悉是虛妄，如是知己，成就香幢雲自在光明清淨善根，若有眾生見其蓋者，種一清淨金網轉輪王一恒河沙善根。……菩薩摩訶薩住清淨金網轉輪王位，放摩尼髻清淨光明，若有眾生

²⁷⁴ 《摩訶止觀》卷七下·大正四六·九八中～下。

²⁷⁵ 《八十華嚴經》卷四八·大正十·一五七上一中。

²⁷⁶ 參《華嚴疏鈔》卷六十·〈如來隨好光明功德品〉·頁五九～六十·華嚴蓮社版·第七冊。澄觀大師針對此段經文之譯詞有微言，故舉出五點引證分析說明其不當之處：1 依其義理而言；似由聽聞迴向、及得十地、并得三昧等，形成此三為見佛之因；2 本品經文前面從未提過有關得十地等之文，今忽有得十地「故」等文，顯然有點唐突；3 依據舊經並無加「故」字；4 正確應該說：「聞說普賢廣大迴向故，便得十地獲諸力莊嚴三昧。」5 上句得十地位；下句分得十力果德。以上譯者之譯詞稍違經義，乃在於《八十》多出「故」字，致令讀解經文頗有分段式之文義，與經文原義不大順，況《六十》並無多此「故」字，以是澄觀大師故作此解明，以明後者。

遇斯光者，皆得菩薩第十地位，成就無量智慧光明，得十種清淨眼，乃至十種清淨意，具足無量甚深三昧，成就如是清淨肉眼。²⁷⁷

由此可知，不但諸天子於見佛滅障供養同時，頓證十地果位，同時於身上一一毛孔所散發出的華香、雲、蓋在供養佛的同時，亦普熏於法界眾生，凡是聞此香者悉皆除滅八萬四千煩惱，惑除智顯而得成就香幢雲自在光明清淨善根；又若見蓋者，亦得種下一清淨金網轉輪王，一恒河沙善根，等同於十地善根；如是再從金網轉輪王身上所發出之光明，凡遇光明觸身者，悉皆同得十地果位之善根，如此不思議事用，正如法藏大師所說：

此中有三重益，初明佛光普照，諸天子令得十地；二、此天子毛孔所出香花蓋等，復益眾生令得輪王，亦是十地；三、輪王放光照餘眾生，亦令得十地，此之三位皆悉齊等，同時頓成。²⁷⁸

諸天子得十地後，再經由此功德力展轉利及其它眾生，亦令得十地清淨果報，如此三重頓超係同時頓成，無有時間先後次序，亦如澄觀大師《華嚴經疏鈔玄談》言及如來足下一劣光明，成就頓超大不思議業用，具有四重頓超之意，如下云：

若有眾生，身蒙香者，其身安樂，乃至八萬四千煩惱了知如是悉是虛妄，如是知己，成就香幢雲自在光明清淨善根。釋曰：此即第一重得十地。次云若有眾生見其蓋者，種清淨金網轉輪王一恒河沙善根。釋曰：此即第二重得十地。後文云：是菩薩摩訶薩住清淨金網轉輪王位，放摩尼髻清淨光明，若有眾生遇斯光者，皆得菩薩第十地位，……。釋曰：此即第三重得十地也。²⁷⁹

若據澄觀大師之意，自諸天子本得十地頓超不算，以所展轉利益之眾生而言三重頓超十地，若以諸天子得十地而言，則應有四重頓超十地才是。顯然，法藏大師依於經文之義而說有三重，然澄觀大師則依展轉利益而言三重，且澄觀大師理解此展轉利益並非僅止於三重，而有無限延伸之意，故就此而言之。姑不論三重或四重十地，且以三重論之，皆因如來足下一劣光明所致，此種連續三重頓超十地勝況，連同諸天子在發大菩提，欲見佛興供養，乃至因而懺悔迴向等實踐修行中，皆於頓登十地之同時成就，此頓超亦展轉成為無量無邊際用益，乃至不可數不可數無限度之利益，此難以意測之事，其境為何？佛連續運用三重譬喻說

²⁷⁷ 《八十華嚴經》卷四九・〈如來隨好光明功德品〉・大正十・二五七上～中。

²⁷⁸ 《華嚴經探玄記》卷十六・大正三五・四〇二下。

²⁷⁹ 《華嚴經疏鈔玄談》卷一・卅續藏第八冊・一八七正下。

明，以重複強調十地境界的廣大。如下第一重顯廣大，文云：

佛子假使有人，以億那由他佛剎，碎為微塵，如是一塵一剎，復以爾許微塵數佛剎碎為微塵，如是微塵悉置左手，持以東行，過爾諸微塵數世界，乃下一塵，如是東行，盡此微塵，南西北方四維上下，亦復如是，如是十方所有世界，若著微塵及不著者，悉以集成一佛國土。²⁸⁰

佛舉億那由他之微塵數量佛剎，碎為微塵之喻，盡過十方世界四維上下四方展轉而下，不論將微塵著與不著悉皆集成以一佛國土，所成就之廣大無量國土，乃為顯其無量廣大境界無能比況，此為第一重譬喻顯示廣大不思議之事。如下再以問答方式，重顯能信此法者，更為希有不可思議之事。如云：

寶手，於汝意云何？如是佛土廣大無量可思議不？答曰：不也！如是佛土廣大無量，希有奇特，不可思議，若有眾生聞此譬喻，能生信解，當知更為希有奇特。佛言：寶手！如是如是，如汝所說，若有善男子善女人，聞此譬喻而生信者，我授彼記，決定當成阿耨多羅三藐三菩提，當獲如來無上智慧。²⁸¹

佛特以問答方式，顯第二重廣大難信之事，以能信者更比前無量國土之譬喻，更加難為可貴，稀有奇特，並親授其記將來必當得成阿耨多羅三藐三菩提，諸天子因為能信受此法，故獲十地位。故又再次以菩薩未轉凡身之肉眼所見境界為喻，為第三重顯廣大難思議之境界，如下云：

寶手！設復有人以千億佛剎微塵數，如上所說廣大佛土，末為微塵，以此微塵依前譬喻，一一下盡，乃至集成一佛國土，復末為塵，如是次第展轉乃至經八十返，如是一切廣大佛土所有微塵，菩薩業報清淨肉眼，於一念中，悉能明見，亦見百億廣大佛剎微塵數佛，如玻璃鏡清淨光明，照十佛剎微塵數世界。寶手如是，皆是清淨金網轉輪王，甚深三昧福德善根之所成就。²⁸²

此第三重廣大境不思議復倍於前，以是前之無量佛剎所成之無量廣大佛土，已屬難信，再就以千億佛剎微塵數量為喻，乃至往反經八十次的重複將微塵數點融合為一佛國土，其間之數量，皆因清淨金網轉輪王所放之光明，於受光觸頓超十地菩薩清淨肉眼，悉能於一念間，知如上之無量境界。此應注意，諸天子本得

²⁸⁰ 《八十華嚴經》卷四八·〈如來隨好光明功德品〉·大正十·二五七中。

²⁸¹ 《八十華嚴經》卷四八·〈如來隨好光明功德品〉·大正十·二五七中。

²⁸² 《八十華嚴經》卷四八·〈如來隨好光明功德品〉·大正十·二五七中～下。

十地位，並未有如是廣大之境，而此間菩薩之肉眼，欲已能於一念中見如是廣大之境，何況是天眼？此中佛連續以三重比況喻顯光明利益之廣大境，有漸次提昇，超越諸天子本得光觸之利益。故其後獲得十地眾生，所得廣大境界遠超越於諸天子，然皆因如來足光明差別所致，其意實在彰顯華嚴重重無盡之境，猶如因陀羅網，珠珠相映，光光相徹。影影相疊成一片珠網交織，迴然無礙之境。

其實從這三重廣大譬喻中，不難發覺如來初始自說本品經文時，即以佛隨好光明、菩薩因地放光、菩薩因地四十光中一光等，作為三重顯勝之比況，往後順序開展經文旨趣，並扣緊著善根因緣，總說諸天子因宿種善根而得生天的果報，亦得十種眼、耳、鼻、舌、身、意等清淨六根果報，因此經文的開頭與今之三重頓超十地，及三重廣大之顯現，可謂為清淨善根所成就之結果。由此當可窺知如來自說〈隨好品〉之義理，具有貫穿義理的思想脈絡中心架構，且示現天鼓音聲所開演出人天交流，前三顯勝與後三頓證十地的廣大譬喻，即是不斷地在彰顯如來足下，隨好一小光明的利生難思議業用，展現如來根本智光的無生理智妙用，與善巧說法的甚深緣起觀，足見〈隨好品〉並非僅一品泛泛經文，實獨具特殊身份地位的一小品經文，然而卻具有大不思議作用之甚深義理思想。

再者，重重頓超之境，皆由如來足下一劣光明之力，以此除了顯示如來功德利生不思議業用之外，同時顯示《華嚴經》一乘圓教之圓融無礙教義，正是顯現迴向最大用處之證例。因此它不須依次作迴向眾生、菩提、實際等三處，才能得到斷障證真的方便，也非《般若》空性迴向之義，當然非極限於《維摩經》之迴小向大之利益。因為此重重頓超功用，唯有以《華嚴》因果圓融無礙義理，才能詮釋得了此種不思議大用。以是杜順和尚《十玄門》云：

今且據因果同時者，若小乘說因果者，即轉因以成果，因滅始果成；若據大乘因果，亦得同時，而不彰其無盡。如似舍緣以成舍，因果同時成，而不成餘物。以因有親疏故，所以成有盡。若通宗明因果者，舉疏緣以入親，是故如舍成時，一切法皆一時成。若有一法不成者，此舍亦不成。如似初步若到，一切步皆到，若有一步非到者，一切步皆非到。故經云：「雖成等正覺，不捨初發心。」²⁸³

據此三重無盡頓超係建構在「一即一切，一切即一」之因果同時的圓融義理，即因即果之謂，誠如杜順和尚於《十玄門》第一同時具足相應門中之釋義。是故此因果無礙之理，實已超越於其它不融隔礙之因果論，從此《華嚴》無礙因果，於此頓超事例，更加凸顯出它的特別之處。另從澄觀大師在答辯問難者時，亦以圓教教理立場，作為詮釋此種頓超之無邊功用，如下問答云：

²⁸³ 《華嚴一乘十玄門》大正四五·五一七上。

問：罪有淺深，位有階降，阿鼻地獄極惡罪人如何頓超便階十地？若言經力或推佛光，何不獄中談經，何借光明常照？仰申所以用遣大疑。答：圓滿教海德用難思，諸佛威神利樂頗測，然其化物要在有緣，地獄罪人昔聞圓法，具金剛種得遇佛光，光流成道之時即是根機已熟，冥機扣聖感應道交，亦似萌芽，久含陽氣東風一拂頓爾抽條，位雖頓圓，因亦積善，若非其器亦不遇光，次第久修果無頓得，其由影隨質，妙響逐聲倫，理數而然，亦何致惑。²⁸⁴

澄觀大師以佛德之光，應成熟眾生之機，故能相互彰顯成就此不思議事為答。然此頓圓之說，是依得位時而說，並非完全不須前之修因，積集善根的漸次修行過程，這猶如種子久在地中，得遇時節即便發芽一樣。故知諸天子實因宿有曾經修行種下的善根，今為毘盧遮那光明觸身，即是此宿善之機已成熟，因此能於一聞普賢迴向即得頓超之功。而此迴向之功，並非僅如前述及〈十迴向品〉中之十種迴向義而已，因為毘盧遮那自內證果德，是以普賢圓因而得彰顯，所以就迴向最究竟之義而言，應是以普賢廣大迴向為最究竟，如其無盡迴向義云：

菩薩如是所修迴向，虛空界盡、眾生界盡、眾生業盡、眾生煩惱盡，我此迴向無有窮盡，念念相續，無有間斷，身語意業無有疲厭。²⁸⁵

所謂無盡，指虛空、眾生業、煩惱等無盡，此迴向亦無有窮盡之時。此具有二種意含：一、以虛空眾生等不可盡，顯無盡迴向之意；二、此迴向於念念中相續無有間斷，三業精進無有疲厭等，誓願永無休息，一刻不離精進修行。如是普賢行願的無盡迴向特色在於無盡，但並未提及無盡之後所得果位，故〈隨好品〉諸天子之迴向功德利益，所行的誠然是普賢大願力，實際上不須依普賢行願才能彰顯，而是如來足下光明，本具五果位之光。因此〈隨好品〉諸天子所得的利益功德，是經由聽聞普賢迴向為指南，再經毘盧遮那威德力而得成就。

另於天鼓說法之內涵方面，純以理觀破除我所執，以理觀諸法無有來、去相的空性之理，故業性雖無體，果報不亡，為幻作幻受。為令諸天子從中理解諸法實相理，體悟我、法為緣起無生，證得我、法二空理，頓登十地之果。另外，在此之前，諸天子因宿聞佛法，成不退金剛種善根，並未有如前十地菩薩，地地進昇之修行過程，亦無善財童子歷參善知識，圓滿十地法進證法界之事例，卻能一躍為十地菩薩位。據此跡象顯示，天鼓說法之理觀所得結果，固然是顯示《華嚴》圓融因果之義理，然其修行過程方式，必然在止觀雙運之下所成就。如止（śamatha

²⁸⁴ 《大華嚴經略策》大正三六·七〇六中。

²⁸⁵ 《華嚴行願品別行疏鈔》卷三·頁四一·華嚴蓮社版·第九冊。

奢摩他)，觀（vipaśyanā 毘婆舍那）止息一切外境與妄念，繫心一處為「止」；由止息妄念之功，生起正智慧，觀注一處為「觀」，通稱止觀，此由定、慧二法之力所成。戒、定、慧等三無漏學，為佛教重要修行法門，著重於止觀修法，此止觀功夫可從杜順和尚《五教止觀》中，窺探出開顯次第觀照諸法實相，為導引進入《華嚴》義理之觀法，如往後諸位祖師皆一脈相承其思想體系，而得發揮《華嚴經》法界觀之特色。如下云：

緣起之法，似有即空，空即不空，復還成有，有空無二，一際圓融，二見斯亡。空有無礙，何以故？真妄交映，全該徹故。何者？空是不礙有之空，即空而常有；有是不礙空之有，即有而常空故。……故經云：「深入緣起斷諸邪見，有無二邊無復餘習。」又經云：「因緣故法生，因緣故法滅，若能如是解，斯人疾成佛。」……又經云：「染而不染，難可了知，不染而染，難可了知。」依是義故，得有止觀雙行，悲智相導。何者？以有即空而不有故名止；以空即有而不空故名觀。²⁸⁶

諸天子因觀照諸法體空，直見色法虛實，而得寂靜湛然之智。故於理觀破除實有罪業之執，知幻業幻受之理，除掉根本罪源，以是經迴向之功，即能普斷惑障，演出三重無盡頓成證例，誠可謂「繫心一處，無事不辦」。此外，緣起是佛教基本教義，緣起是因緣和合，遇緣而生之宇宙萬有現象，其廣大甚深，非有非無，亦有亦無的重重隱顯，若不設此方便漸次引導，實在很難理解其中互動之關係。所以杜順和尚依華嚴經義，著循序漸進的《五教止觀》方便法門，誘引後學入此廣大法界，理事無礙之緣起甚深法門，其中若能直見法者，即可不須此方便法門，可直入見法界緣起。故於第五華嚴三昧門中，作如是說：「若有直見色等諸法從緣，即是法界緣起也，不必更須前方便也，如其不得直入此者，宜可從始至終，一一徵問，致令斷惑盡迷，除法絕言，見性生解，方為得意耳。」²⁸⁷由此可知，諸天子一斷一切斷，一證一切證之根本要義，乃在於直見法性，不須前方便而頓成。如是如來境界所顯普賢法界圓因，通明《華嚴經》因赅果海，果徹因源之關係，如《十玄門》中云：

²⁸⁶ 《華嚴五教止觀》·大正四五·五一一中。此中引文係第三事理圓融觀，此對於諸法事相與理之圓融一體，若能於此得入，則可徹見諸法實相無二之理，進華嚴法界無礙緣起之甚深門。而法藏大師《華嚴遊心法界記》亦承杜順大師之止觀意義。大正四五·六四四上。又於《華嚴經義海百門》·明止觀之意云：「見塵無體，空寂之境為止；照體之心是觀。今由以無緣之觀，心通無性之止體，心境無二，是止觀融通。」據此可知，華嚴宗之教義思想，是建立在止觀法門所作之闡述，而此止觀法門係依據《華嚴經》而來，由此經華嚴宗思想之開發，而使得《華嚴經》廣大甚深義理得以顯發。

²⁸⁷ 《華嚴五教止觀》·大正四五·五一二中。

明一乘緣起自體法界義者，不同大乘二乘緣起，但能離執常斷諸過等。此宗不爾，一即一切，無過不離，無法不同也。今且就此華嚴一部經宗，通明法界緣起，不過自體因之與果。所言因者：謂方便緣修體窮位滿，即普賢是也；所言果者：謂自體究竟寂滅圓果，十佛境界一即一切。²⁸⁸

以方便緣修為普賢行，並於果德圓通方面，直顯如來自體究竟之果，因此在一乘圓融法界緣起教義，許其無過不離無障不斷之理觀。故諸天子得以齊同頓得十地位，即發揮舍那境自體果，與窮究位滿之普賢圓因，於此〈隨好品〉展露無遺。所以天鼓說法令諸天子修行之義，不同於一般修因感果之歷程，而是在《華嚴》理性圓修圓證之下，不須歷階而修，可頓登十地之階。因而於如來足下一小光明，能夠連同其餘眾生同時頓登十地，甚至於所得肉眼境界，比諸天子所得更為廣大，這都顯示毘盧遮那法身根本智光，海印三昧定中所開展自內證法門，於〈隨好品〉充份發揮到最為圓滿之處。猶如《華嚴傳記》云：

此經是毘盧遮那佛法界身雲，在蓮華藏莊嚴世界海，於海印三昧內，與普賢海會聖眾，為大菩薩之所說也；凡一言一義，一品一會，皆遍十方虛空法界及一一微塵、毛端、剎土，盡因陀羅網微細世界，窮前後際一切劫海。（中略）此乃圓滿法輪稱法界之談耳。²⁸⁹

故知如來放光加持菩薩所宣說之義，悉能遍通於一一微塵、毛孔、剎土等窮盡三世劫海，何況是毘盧遮那自所宣說之〈隨好品〉？更不用說是僅以相中一小小隨好光明，一微細小光明，造成諸天子等三重頓超十地之佛果位？《華嚴經》講究的是修普賢行，諸天子所修行德目均可稱為普賢行，而普賢菩薩的十大願皆為修行的德目，本品雖沒有明顯的節列出，但有供養香華蓋、懺悔業障、廣大回向等，可說文少義豐，含蓋了一切。所以如來功德，誠如〈普賢行願品〉讀佛智普於一切有為無為之覺境，淨妙圓滿。如偈云：「佛智廣大同虛空，普遍一切眾生心，了世妄想皆非有，不起種種異分別。」²⁹⁰亦如〈出現品〉云：「譬如大海，潛流四天下地，有穿鑿者，無不得水。」²⁹¹此智是根本智，屬於無作體，不屬於修生所顯，故不須依普賢行願而究竟，但仍須以普賢行方能顯發位滿之義。故李通玄長者云：

從如來自體，性自清淨法身，根本無依住智，自性清淨功德所生，能成相好無所依止，故名隨好光明功德品。此之光明一切眾生同共有之，為不以

²⁸⁸ 《華嚴一乘十玄門》·大正四五·五一四上～中。

²⁸⁹ 《華嚴經傳記》卷一·大正五一·一五三上。

²⁹⁰ 《四十華嚴經》卷三九·〈入不思議解脫普賢行願品〉·大正十·八四二上

²⁹¹ 《八十華嚴經》卷五一·〈如來出現品〉·大正十·二七一中。

普賢行願助揚顯發，不顯現普賢行願，不以此光明體，亦不能得成法界無限大用，是故此經名為覺行互嚴經，至此二行圓滿，遂乃各各自顯其功。²⁹²

此自性清淨光明體，為一切眾生本自具足，只因眾生迷妄不知，盲目地隨聲逐影的不知所從，而不自了知，如〈如來出現品〉中云：「如來智慧無處不至，可以故？無一眾生而不具有如來智慧，但以妄想顛倒執著而不證得，苦離妄想，一切智，自然智無礙智，則得現前。」²⁹³故知菩薩足下一光成三重頓圓十地，展轉三位皆悉同齊頓成，盡未來無邊際，為如來無差別智所顯。由此頓證十地，不須隔生，不需歷階而昇，而得跨越時空之隔礙，乃顯理性之圓融，彰顯《華嚴》圓融頓超之理。原本三僧祇劫修行才能到達的，於一念間頓成，如是於一念間，即已具足無邊法界之玄妙，故舉一念可攝無窮劫。若以一切攝一來說，則塵劫不離於當念，是故「初發心時，即成正覺」是實際境界。故得顯菩薩頓證，雖未轉凡身，卻已證見十地境界，具足無邊甚深三昧，成就如是清淨肉眼。如是法性圓融無礙遲速自在之事倒，在〈隨好品〉中展現無遺。

以上從天鼓說法實踐法門過程中，我們可以理解諸天子實踐理觀所得之利益，雖然是說明佛果德的用益，實際整個內容含攝如來光明力之助緣，示現天鼓說法六喻及懺悔行儀，教以離我、我所為旨意，並以善根力為諸成就佛果的資糧，藉以引發修善之心。如是從〈隨好品〉中可以得到如來的啟示，就是讓我們知道修行的重要，在於積集善根，從懺悔中斷止造惡的來源，增長善根，善根增長，惡源相對的減少不再造業，三業清淨時，智慧自然由此而開，由此清淨善根得見佛供養，並普遍迴向法界眾生，進趣菩提佛果，正顯迴小向大的不思議功德利益，同時也藉由諸天子從因到果的實踐過程中，啟示我們修集善根力的重要，在於發菩提心為緣，親近善知識是助緣，懺悔業障為除障，總積集善根迴向，是迴小向大為成佛捷徑。

第五章 〈隨好品〉在華嚴思想上之地位與價值

第一節 頓超的問題

頓超：意謂無修行階位次第，直超越餘位進登圓滿果位之意。此種不分修行階位次第超證性質，在佛教經論中有自力與他力兩種頓證意義。如若以他力而言，應是頓超義；若就自力言之，則為頓悟義，此兩種頓義可以蓋括佛教經論成佛思想精義。本小節就針對諸天子頓超十地所延伸之問題，從自力與他力兩種方

²⁹² 《新華嚴經論》卷三一·大正三六·九三四下。

²⁹³ 《八十華嚴經》卷五一·〈如來出現品〉·大正十·二七二下。

向進行探索頓超之問題，從而釐清佛教頓超思想之來龍去脈。

首先，就自力方面而言：此是由個人內心之覺悟淺深，所體得諸法實相之覺性，這是屬於頓悟思想性質。若頓悟指標通向最高覺者之境，則為頓悟成佛思想，頓悟成佛思想為南北朝時的思想，在中國佛教是由東晉道生大師（355-434）所開啟，由此中國大乘佛教頓悟成佛思想即依此一脈絡而延續發展。其中謝靈運即作《辯宗論》，以儒家超凡入聖之觀念，解說中國人之所歡喜接納頓悟思想的原因，在於中國人之本質較重視理性，而不容易接受人教誨，故比較容易接受佛教的一悟一切悟之教理。如其云：

釋氏之論，聖道雖遠，積學能至，累盡鑒生，方應漸悟。孔氏之論，聖道既妙，雖顏殆庶，體無鑒周，理歸一極。又云：華人易於見理，難於受教，故閉其累學，而開其一極。夷人易於受教，難於見理，故閉其頓了，而開其漸悟。²⁹⁴

謝靈運以佛教為漸悟根機，站在儒家的立場，舉揚頓悟是中國民情所致，此種說法在當時佛教來說，是一種新論主張，但這顯然與佛陀教理有著相當大之差異點。因為成佛這條偉大工程，是受佛陀往修昔菩薩行時，為求得一句一偈的法，而作了各種苦行的犧牲代價，才圓滿所有修因行，成就正等覺者，這可從佛往昔的本生因緣得知，所以佛陀慈悲的願力與精神為七眾弟子所學習之指南。因此佛教學習佛的精神，一向主張必須經過長時間，不斷積功累德的修行善根福德，才能達到圓滿佛道。然而佛陀教化眾生，並不是一成不變，而是視眾生根機的利、鈍而說，所以經論之中亦有利根者頓證之實例。如今頓悟思想在中國，所以會普遍被接受，謝靈運主張中國人是因為有儒家成聖成賢的觀念，故易於接受理性的熏習，以是頓悟思想才會在中國普遍被接納。並且認為印度人是因為很難以理會通，故須以教令受，所以印度祇有漸悟沒有頓悟。據此觀點，筆者不以為然，若細研〈辯宗論〉意，不難察覺謝靈運雖舉孔聖之道，舉揚頓悟思想，實際上其「體無鑒周，理歸一極」係出自道家思想，並不全然是儒聖之言。如下一則答意即知：

有新論道士以為，寂鑒微妙不容階級，積學無限何所自絕。今去釋氏之漸悟而取能至，致孔氏之殆庶而取其一極。一極異漸悟，能至非殆庶。故理之所去雖合各取，然其離孔釋矣！余謂二談救物之言，道家之唱得意之說，敢以折中，自許竊謂新論為然。聊答下意，遲有所悟。²⁹⁵

據此謝靈運實是折中道家「體無鑒周，理歸一極」中「一極」說法而來，況

²⁹⁴ 《廣弘明集》卷十八·〈辯宗論〉·大正五二·二二四下~二二五上。

²⁹⁵ 之《廣弘明集》卷十八·〈辯宗論〉·大正五二·二二五上。

且儒家的超凡入聖觀念，乃針對現世的人生觀，而說超越凡夫之意。反之佛教之超越，係建立在出離三界苦海的實踐修行，這與求現世安樂之人生觀是迥然不同趣向。同時，若以佛教觀點來看，舉凡言詮之教必以理示之，方達言教之功，所以教理應是一致才是，若說中國人易於見理，不容易受教；夷人易受教，難以見理的話，勢必將教與理用分割形態對待，如此顯然有偏解佛教真實義理所在。其次，以現今學者眼光研判此頓悟思想，也有認為是根源於中國佛教受儒家成聖成賢觀念的，如鎌田茂雄、木村清孝兩位日本學者，即將中國佛教頓悟思想，歸因於孔氏聖賢之論所開展。²⁹⁶顯然是依據於謝靈運〈辯宗論〉的一面之說所致。況且頓超、頓證思想，一直存在佛教經論中，也隨著佛教不同時代演變而進展著（如下探探即知）。

再就「他力」頓超之義而言：即藉助於「他力」所得之頓超果位，是就超越於其它修行階位方面而說，這種頓超事件，大都由佛力加被所致，如諸天子因佛因地光力，而得頓超十地。又如《無量壽經》持佛名號，乃至一念具足無上功德等；²⁹⁷《大悲心陀羅尼經》記載觀世音菩薩，於往昔住初地時，因得聞大悲咒而得頓超八地之功；²⁹⁸《首楞嚴三昧經》倡導首楞嚴三昧能令菩薩疾得阿耨多羅三藐三菩提；及《思益梵天經》若能知諸法正性，則可不須一地地進昇，而得解脫；²⁹⁹又《般若經》說祇要修行般若波羅蜜，即可於一念頃超越無量劫修行功夫；〈入法界品〉善財童子於一生內成就淨佛國土，化益眾生之智慧；舍利弗與六千比丘皆於文殊師利所，聽聞十種大乘廣大法後，悉頓得無礙清淨眼，得見一切佛境界三昧；乃至《法華經》的龍女瞬間轉女身為男，成佛轉法輪等種種事跡，³⁰⁰南嶽慧思禪師《法華經安樂行義》以蓮華一華成眾果為喻，闡揚法華三昧疾成佛道思想。³⁰¹以上諸如此類，皆是他力頓超之意。由此反應出在大乘佛教經論中，對於

²⁹⁶參《中國華嚴思想史の研究》・〈道生の頓悟思想と華嚴思想の變貌〉・頁四〇七・鎌田茂雄著・東京大學出版・1978年10月15日。《初期中重華嚴思想の研究》・頁五七二～三・木村清孝著・株式會社春秋社・昭和52年10月31日。以上兩位學者，皆一致認同中國頓悟思想之基本來源，為儒家思想背景之下而成。

²⁹⁷參《無量壽經》卷下・大正一二・二七九上：「其有得聞彼佛名號，歡喜踴躍，乃至一念，當知此人為得大利，則是具足無上功德。」

²⁹⁸參《大悲心陀羅尼經》大正二十一〇六下。

²⁹⁹參《佛說首楞嚴三昧經》卷上・大正一五・六二九下～六三七上；《思益梵天所問經》卷一・大正一五・三六下。

³⁰⁰參《摩訶般若波羅蜜經》卷十七・〈深奧品〉・大正八，三四四中，此中〈一念品〉須菩提問佛，如何不遠離般若波羅蜜，而於一念中具足行六波羅蜜，乃至三十七菩提分法，而成就三十二相八十隨好。《八十華嚴經》卷七八・〈入法界品〉・大正十・四二九中、三三一中。《妙法蓮華經》卷四・〈提婆達多品〉・大正九・三五中～下。

³⁰¹參《法華經安樂行義》・大正四六・六九七下～七〇二下。慧思禪師係天台智者大師之師，於

成佛思想表現的相當熱切，不但具自力與他力關係的雙向進展趨勢，而且還在〈隨好品〉諸天子之三重無盡頓超，更顯示《華嚴》將此頓證思想融合在圓融義理之中。當然，如來的不思議功德力是不可忽視外，當可理解他力頓超較自力頓悟來得容易。雖然自力與他力之意趣，出自於龍樹菩薩《十住毘婆娑論》之淨土往生意願，³⁰²但用來理解諸天子三重頓超之問題，不無別有一解之意。

經過頓超之雙邊動向思想脈絡探討，已知此之思想在大乘佛教經論是相當普遍的，並非祇偏向於中國佛教方面的發展而已。筆者認為頓超的問題，不但是大乘佛教經論普遍記載、並且佛陀時代之頓超存在之事實是相當早，乃至佛陀初成正覺時，於說法中即有此頓證事例，根據《現在過去因果經》即記載佛陀初轉法輪，對五比丘說四諦法時，憍陳如等五比丘即刻得到法眼淨，證得四果阿羅漢。³⁰³此應是最早接受佛陀說法，頓得四果阿羅漢位之實例。凡此事例，在佛陀說法過程中，令聞法者即刻獲益之記載，在佛教經典皆有述及。乃至佛陀自說在往昔修行過程中，亦曾以「天上天下無如佛，十方世界亦無比，世間所有我盡見，一切無有如佛者。」一偈歎佛德，而得超越九劫之事例。³⁰⁴以上種種皆顯示頓超思想的存在相當早。並且有繼續不斷發展現象，在部派佛教之《俱舍論》亦延續此頓超思想，如有超證二果說法，如下云：

轉聲聞種性，二成佛三餘，麟角佛無轉，一坐成覺故。³⁰⁵

據此部派佛教看待當時佛陀隨身聞法之眾弟子，稱之為聲聞眾，故以聲聞種性可以轉成獨覺種性，獨覺種性具有兩種意思：一者稱為部行，如聲聞性可轉；二者比喻為麟角，指利根上智者不可轉。由是《俱舍論》之頓超旨意，具有利根與鈍根之分，如聲聞種性為鈍根，許其從凡夫直證第二、三果，是超證二果。然

此智者大師之思想，不無受慧思禪師之影響可知。

³⁰²參《十住毘婆娑論》卷五·〈易行品〉·大正二六·四〇下~四一中。此中龍樹菩薩之意，係以菩薩道為諸波羅蜜行為難行道；而持名念佛，藉佛力往生為易行道。難行道即是靠自所修諸行，須長時累劫之修持，較不容易達到圓滿。易行道則可速達不退轉，成就阿耨多羅三藐三菩提。

³⁰³參《過去現在因果經》卷三·大正三·六四五上：「爾時世尊，問彼五人，汝等比丘知色受想行識為是常為無常耶？為是苦為非苦耶？為是空為非空耶？為有我為無我耶？時五比丘聞佛說是五陰法已，漏盡意解成阿羅漢果。」

³⁰⁴參《佛本行集經》卷四·大正三·六七〇上；《大智度論》卷四·大正二五·八七下；《俱舍論》卷十八·大正二九·九五：「天地此界多聞室，逝宮天處十方無，丈夫牛王大沙門，尋地山林遍無等。」此中世親造之《俱舍論》所載譯詞有異於上兩種譯本之處，但據其義應是大同小異，想來世親此偈語是最初之表達方式，後來譯出的則明顯較為白話。

³⁰⁵《俱舍論》卷二三·佛教大系④頁一〇四~一〇九。佛教書林中山書房，昭和五三年二月十日。

以佛為利根上智，須長期修因，故無頓超之義。此外，《唯識論》舉證初果後，即可直證四果，超越中間二、三果之謂。³⁰⁶據此頓超思想並非如謝靈運認為夷人祇有漸悟沒有頓悟，這從佛教經論乃至佛陀時代之記載，皆可證明頓超思想不但存在於早期佛陀時代，並且不斷隨著佛教不同時代發展而進展。

由以上頓超問題，可以得到以下幾點結果：第一、頓悟思想由道生大師首創，由此中國佛教特別凸顯出頓悟成佛思想的發展；第二、頓超一事在佛教早期已有之思想，並於部派佛教繼續發展著超證義；第三、頓超要義發展到大乘教義理，成為頓悟成佛思想。於中國南北朝開出燦爛之花。由此應知佛滅後，佛教經過長時間的演變，至今末法眾生對於修行成佛，已逐漸不耐於長期修行之苦，而冀欲一舉得果之意味。此是否意味著末法眾生根機鈍呢？仰佛世時之聲聞根性鈍？思之！

第二節 三生成佛論的開展

如上述諸天子頓超問題，已釐清佛教早期超證初貌，以及大乘佛教頓悟思想特色。本節再針對頓證成佛思想作進一步之發揮，由此延伸到華嚴宗是如何看待頓證成佛一事？這直接可從〈隨好品〉如來示現天鼓音，說法令墮獄受苦的諸天子得證十地，乃至展轉演出重重頓超之事，透露出諸天子的頓證成佛過程具有三段式標準模式，華嚴宗將之視為見聞、解行、證入等三生成佛說，亦即由過去所見聞、解行、證入等三生成佛說，亦即由過去所見聞熏習佛法所種下第一生善根，成就第二生的一乘佛法勝解之解行生，故於第三生得證入佛果位。由此華嚴宗主張三生成就佛道，然杜順和尚認為此三生於一念間即可成就，如云：

如經說：普莊嚴童子一生具見佛聞法，即得三昧即至後際見佛，滅度後復得三昧。如經一生得見聞；若熏習二生成解行；三生得入果海。同一緣起大樹，而此三生只在一念。猶如遠行到在初步，然此初步之到非謂無於後步。明此童子得入果海，非不久植善根。³⁰⁷

此中杜順和尚釋見聞、成解行、證入果海等三生能於一念間成就，此一念成佛說，實已引伸出《華嚴》一念成佛與大乘一念成佛不同詮釋角度之問題。以《華嚴》一念成佛義而言，係建構在緣起法則上，闡述因果同時之圓融義，如以初步到一切步皆到以明頓證成佛義，亦如遠行到在初步，故三生可在一念間成就，此

³⁰⁶參《唯識論述記》『會本成唯識論述記三種疏』，第四冊·頁四七四～四七五。佛陀教育基金會印·民國八十一年十一月。

³⁰⁷《華嚴一乘十玄門》大正四五·五一八上。

為《華嚴》圓融因果成佛義。而大乘一念成佛義，雖也有因果同時之義，但取其最後一念名為成佛，如遠行以後步為到，並未顯無盡之義。以上《華嚴》的成佛係以因即果，大乘成佛以最後得果為果，如是「遠行到在初步」與「遠行以後步為到」³⁰⁸解明了兩者一念成佛義之不同取向點之意趣。以上由杜順和尚解說三生成佛思想之義後，其後二祖智儼大師總集《華嚴經》有五種成佛意義，而三生成佛即在此五種成佛當中，佔有相當份量可知，如云：

依華嚴經疾得成佛，有其五種：一、依勝身：一生即得，從見聞位後，一生至離垢定，後身即成佛；二、依見聞逕生疾剋；三、依一時疾得成佛；四、依一念疾得成佛；五、依無念疾得成佛。初義有四：一依世界性等，十世界身輪王之子，現身成佛，如普莊嚴童子等；二者依天子勝身，從三惡道出，生兜率天，現身成佛；三者依閻浮提勝功德身，如善財等現身究竟普賢之行，後生即見佛；四者依法華經龍女之身，南方成佛，義當留惑之身疾得成佛。二依見聞逕生疾剋者，如初地中說。有三時益：一聞時益；二修行時益；三轉生時益。³⁰⁹

據此，依勝身、見聞、一時、一念、無念等五種成佛現況，為華嚴宗開發《華嚴》成佛思想精義，可說是此經成佛思想特色。智儼大師認為若依勝身成佛，則皆可於現身成就佛道。此中普莊嚴童子係出自〈盧舍那佛品〉，於初見佛功德後即得十種三昧，再經聞法、見佛亦同得種種解脫三昧，³¹⁰故以輪王世界之子而言現身成佛。再就三惡道出，生兜率之意，係指〈隨好品〉諸天子頓證成佛之事。其次善財現生參訪善知識，得證法界性之實例，與《法華》龍女轉身成佛，已於前後引述，此不重述。至此，於《華嚴經》中普莊嚴童子、兜率天子、善財童子等皆為現身成佛，即依於勝身成佛而言，若依見聞逕生疾剋者，應有三生成佛。由是從智儼大師這五種成佛意含，係以見聞等三生為基本架構理路，再進而開展出一時、一念、無念等快速成佛思想意趣。由此不難窺知智儼大師受杜順和尚三生一念成就佛道理念之影響，而開發出此五種成佛。而此三生成佛係來自於世親《十地經論》說法三時益，如云：

次顯說法利他有三時益，於中有三偈。三時益者：一聞時益；二修行時益；三轉生時益。何者聞時益？偈言：「是諸如來加護於諸菩薩，此人能聞持，如是微妙法。」菩薩聞持者，佛力加故，是名聞時益。何者修行時益？偈言：「諸地淨無垢，漸次而滿足，證佛十種力，成無上菩提，」漸次滿十地，自身得十力，成無上菩提故，是名修行時益，何者轉生時益？偈言：

³⁰⁸ 參同上·五一八上~中。

³⁰⁹ 《華嚴經孔目章》卷四·大正四六·五八五下。

³¹⁰ 參《六十華嚴經》卷四·〈盧舍那佛品〉·大正九·四一七上~四一八上。

「雖在於大海，及劫盡火中，決定信無疑，必得聞此經。」³¹¹

據此可看出聞時益即是見聞生，修行益則為解行生，轉生益是證入生，如是三時益明顯為見聞等三生之義。如聞時益為見聞生；修行時益為證入生；轉生時益為見聞生，此中以修行時益為漸次證果之益，其餘聞時益與轉生時益，並未見有從中證果位之意，故知《十地經論》所解之三生成佛，其證果在於證入生。而華嚴宗祖師則雙重解行與證入生之益，然大抵主張最慢者於三生中即可窮究妙果。（華嚴宗提昇成佛思想，於一念間乃至無念成佛，故此三生亦能於一時成就）。再者，三祖法藏大師是如何解明此三生成佛義？如云：

約報明位相者，但有三生：一成見聞位，謂見聞此無盡法門成金剛種等，如性起品說；二成解行位，謂兜率天子等，從惡道出已，一生即得離垢三昧現前，得十地無生法忍及十眼十耳等境界，廣如小相品說。又如善財始從十信乃至十地，於善友所一生一身皆悉具足，如是普賢諸行位者，亦是此義也；三證果海，謂如彌勒告善財言：我當來成正覺時，汝當見我。³¹²

即知法藏大師係以修行所得報果立場解說三生成佛義，其主要重點在於圓滿證得果位的第二生解行生，而在第三證入生，依所舉彌勒受記善財當來見之意，有可能指的是未來生成就佛道，如是法藏大師所謂的三生成佛，有二種意含，即一、見聞生為過去生種善根；二解行、證入是現在、未來二生為現身成就佛道之時。如是法藏大師對三生成佛義之見解，係將兜率天子與善財歸為現生得解行證十地，此意與前二位祖師所解之義稍近，而在第三生可能是指未來生得入果海之意看來，顯然異於杜順和尚和智儼大師之見解。所以三生成佛思想在法藏大師來說，其一念乃至無念的圓融成佛意義較為不明顯，反倒偏重於修行所得果報具有三生成佛次第過程之成份較明確。到了澄觀大師又是如何解說此三生成佛義？如云：

見聞為種，八難超十地之階；解行在躬，一生圓曠劫之果；師子奮迅，眾海頓證於林中，象王迴旋，六千道成於言下。³¹³

此文係澄觀大師於「疏序歸敬偈」第七項「成益頓超」所述之偈言，乃詮釋《華嚴》一經利益所在之處。據此文意可看出澄觀大師解析此經益之處，仍然扣緊著見聞、解行、證入等三生成佛義，並且解明此三生皆能於一生中成就，沒有隔生證入之意，這又不同於法藏大師的見解了。當然，若依澄觀大師對於三生成

³¹¹ 《十地經論》卷二·〈初歡喜地〉·大正二六·一三二上。

³¹² 《華嚴教義分齊章》卷二·大正四五·四八九下。

³¹³ 《華嚴經疏鈔》卷一·頁五〇·華嚴蓮社版·第一冊。

佛思想義，是將此三生鎔入整部《華嚴經》所詮釋毘盧遮那益生之事。除了闡明此經三生圓滿之義理外，也著重於如來利益眾生之功德力用。同時若據此經益方面而言，則從〈隨好品〉諸天子的重重無盡頓超，可以看出它總集了毘盧遮那利生功德力用於一身之事跡。如下根據法藏大師《華嚴經旨歸》所明此經益共有十點，其中之義皆與〈隨好品〉諸天子的頓超益有不可忽視之關係，如其云：

夫以信向趣入此普賢法，圓通頓益廣大無邊，略攝經文現其十種：一、見聞益；二、發心益；三、起行益；四、攝位益；五、速證益；六、滅障益；七、轉利益；八、造修益；九、頓得益；十、稱性益。³¹⁴

從這十種經益中，正顯示〈隨好品〉諸天子得光益之事，如下略釋其義：

- 一、見聞益—如前章節所明，諸天子因宿曾聽聞一乘法起疑而墮獄受苦，今亦因宿曾見聞如來說法種善根，而得如來光照拔苦乃至成就佛果之報。如是因果不亡，正如《法華》云：「若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛，皆已成佛道。於諸過去佛，在世或滅度，若有聞是法，皆已成佛道。」亦如〈性起品〉云：「若有得經卷地如來塔廟禮拜供養，彼眾生等，具足善根滅煩惱患，得賢聖樂。……乃至究竟涅槃斷。」³¹⁵故知諸天子因宿種見聞佛法善根，所得今益。
- 二、發心益—諸天子發大菩提心已如上章節引述過，係達初地不退轉之淨信心，是以初發心即成正覺之信滿成佛，固然是如來足下光令起淨信之力所致，然若無諸天子歡喜隨從天鼓教令而發心，必無此益。
- 三、起行益—諸天子以此淨信力，所得一行遍一切行之功，如〈普賢行品〉中意：「菩薩摩訶薩，得聞此法少作方便，疾得阿耨多羅三藐三菩提。」³¹⁶如是諸天子一修一切修、一斷一切斷、一證一切證之同齊頓得頓證義。猶如久含東陽之種子，一旦朝遇時節，即抽莖發芽生長，是以時節成熟所致。
- 四、攝位益—諸天子受如來足下之光，係五果位之光，故能一聞普賢廣大迴向，即得頓登十地之階，亦如善財綜經五十三參，亦得於得見普賢毛孔剎海境界，一剎那間所成就，超越其餘諸行。故知一位攝一切位，一切位即一位，如〈世間淨眼品〉中說：「住於一地，普攝一切諸地功德。」³¹⁷此為因陀羅網重重無盡境界所現。

³¹⁴ 《華嚴經旨歸》（明經益第九）·大正四五·五九五下。

³¹⁵ 《妙法蓮華經》卷一·〈方便品〉·大正九·九上。《六十華嚴經》卷三六·大正九·六二九下。

³¹⁶ 參《八十華嚴經》卷四九·〈普賢行品〉·大正十，二五八下：「佛子，菩薩摩訶薩，聞此法已，咸應發心，恭敬受持，何以故？菩薩摩訶薩，持此法者，少作功力，疾得阿耨多羅三藐三菩提，皆得具足一切佛法，悉與三世諸佛法等。」

³¹⁷ 《六十華嚴經》卷一·〈世間淨眼品〉·大正九·三九五中。

- 五、速證益—諸天子因足下光觸生天，又速超十地之階，於一生圓成佛道。同時展轉利及其它眾生，演出三重頓超之益，一證一切證之實例，正彰顯此十地甚深法門之益。
- 六、滅障益—諸天子於得十地時，連同發心、供養、懺悔、迴向等行目，皆悉同齊而得成就，盡除其餘諸眾生八萬四千煩惱障，令得身心快樂，此即是一斷一切斷，實為普法之甚深法界威力。
- 七、轉利益—如上展轉傳通三重頓超，乃至無量無邊之益。若以譬喻來說，如因陀羅網重重無盡之境。
- 八、造修益—諸天子因聞得此普法，即超越無邊劫之行，而得一行一切行，即於一生中頓超十地之果。如〈入法界品〉善財於文殊師利菩薩處得聞普法，故依此普法於一生身，剋期取證，故可三僧祇劫於一念中成，或謂無量劫一念，一念無量劫，廣如〈離世間品〉十種入劫中說。³¹⁸
- 九、頓得益—如諸天子頓得十地益，其餘眾生亦齊同頓得十地，亦如六千比丘受文殊師利菩薩象王迴轉說成就十種大心，並皆得無礙淨眼三昧，悉頓見十方一切如來並其眷屬無量眾生等種種境界。³¹⁹亦如〈性起品〉百千佛剎微塵數等菩薩，聞此經法普皆得菩薩一切明，一切三昧等，乃至授一生記，當成阿耨多羅三藐三菩提。³²⁰此外，〈初發心品〉亦廣說發心所得益，及〈盧舍那品〉初雲集菩薩毛光成益等，皆此中意。
- 十、稱性益—依此普法中，一切眾生悉是本自具足如來智慧，本性佛果海中，皆悉一性而無性，故〈夜摩天宮菩薩說偈品〉云：「如心佛亦爾，如佛眾生然，心佛及眾生，是三無差別。」³²¹是故所證所修舊來原本如此，在聖不增，在凡不減。

以上從華嚴宗三生成佛思想之義到毘盧遮那利生大用，到法藏大師所歸納如來說法利益眾生的十種現況，皆可看出在半卷〈隨好品〉諸天子身上已然具足此十種毘盧遮那所有利生事業。故知華嚴宗之三生成佛乃依據《華嚴經》所作廣泛層面之闡發義理思想之特色，並非專以諸天子三生成佛為主要思想發揮標的，然其見聞三生成佛思想，經由〈隨好品〉諸天子之三重無盡頓超事例，導引開發成

³¹⁸ 參《六十華嚴經》卷三七・〈離世間品〉・大正九・六三四上：「佛子，菩薩摩訶薩，有十種入劫，何等為十？所謂入過去劫、入未來劫、入現在劫、入可數劫、入不可數劫、入可數不可數劫、入不可數可數劫、入一切劫非劫、入非劫一切劫、入一切劫即是一念。佛子，是為菩薩摩訶薩，十種入劫，因此十種入劫，則能普入一切諸劫。」此為華嚴無長短劫時之分限義理，亦可說為一劫即一切劫，一切劫即一劫，其組織系統係建構於緣起無礙理論上，為華嚴無盡法界緣起思想之基本教義。

³¹⁹ 參《六十華嚴經》卷四五・〈入法界品〉・大正九・六八七上～中。

³²⁰ 參《六十華嚴經》卷三六・〈寶王如來性起品〉・大正九・六三〇下。

³²¹ 《六十華嚴經》卷十・〈夜摩天宮菩薩說偈品〉・大正九・四六五下。

佛思想要義的轉戾點，具有關鍵性意義不容忽視。若依循此三生成佛思想發展，再加以引證。如天台宗將三生成佛的解脫思想，建立在種、熟、脫的三生名稱上，依據智者大師《妙法蓮華經文句》文云：

眾生久遠蒙佛善巧，令種佛道因緣，中間相值更以異方便，助顯第一義而成熟之，今日雨花動地，以如來滅度而滅度之。復次久遠為種，過去為熟，近世為脫，地涌等是也。復次中間為種，四味為熟，王城為脫，今之開示悟入者也。復次今世為種，次世為熟，後世為脫，未來得度者是也。³²²

天台智者依《法華經》解明此種、熟、脫三生義，指往昔於如來所聽聞法要，而知修行種下成熟因緣得解脫，如此種、熟、脫三生乃至九世不等，同樣也以最遲在此三生當中，即可得到解脫境界。另湛然大師的《止觀輔行傳弘決》亦明示能於一生超登十地者，是屬於圓教教義。故若能修四安樂行者，一生則可得入於六根清淨，同樣也以最慢不出三生而得解脫之意，此為慧思禪師《法華經安樂行義》之本意。³²³然智者大師之種、熟、脫三生，似乎來自於《婆娑論》，如下云：

問：此於何轉？……答：有於順解脫分善根等轉，由此名因智；有於無漏根力覺支道支得諸漏永盡轉，由此名道智。……有說無上菩提加行廣大三無數劫百劫乃成，彼因可重，是故說觀彼智。聲聞菩提加行狹小，謂極速者三生便得，第一生下種，第二生成熟，第三生解脫。因非可重，故不說觀彼智。³²⁴

如言一生種順解脫分善根；第二生成熟，成順決擇分善根；第三生得解脫，即證得解脫涅槃。此種、熟、脫為聲聞三生成佛思想，此聲聞種性非上根智者之意謂，已於上述《俱舍論》中引證。據此，智者大師《文句》意，係出自於此可知。而此種、熟、脫三生解脫之義，與華嚴宗三生成佛之義大同小異，其共同點，皆主張最慢在三生之中，即可成就佛道。所以若單以華嚴宗三生成佛義，有可能取自於種、熟、脫三生義的啟發，再加以發揮，提昇為華嚴宗的成佛思想。

³²² 《妙法蓮華經文句》卷第一上·大正三四·二下。

³²³ 參《止觀補行傳弘決》卷第四之二·大正四六·二五八：「圓人一生超登十地之義，故云一生可獲，南岳云：一生望入銅輪，但淨六根。又云：能修四安樂行，一生得入六根。極大遲者不出三生，若為名聞利養，則累劫不得。」《法華經安樂行義》·大正四六·七〇〇中。慧思禪師於此中宣揚法華四安樂義，闡明法華三昧之成佛觀。分別有相行與無相行，其中提及三種陀羅尼之五眼功用，於第三法音方便陀羅尼云：「具足菩薩一切種慧佛眼清淨，是時即得具足一切三世佛法，或一生修行得具足；或二生得；極大遲者，三生即得，若顧身命貪四事供養，不能動修，經劫不得，是故名為有相也。」

³²⁴ 《大毘婆娑論》卷一七八·大正二七·八九五上。

然而若就諸天子三重無盡頓超義，是依據《華嚴經》本身經文義理，所開展的成佛思想，這點就不同於聲聞的三生成佛說了。以上就三生成佛義之源流，已略探其思想在佛陀初轉法輪時，即已有頓證之事例，而後之種、熟、脫三生為最初之發端，直至大乘佛教之三生，雖可看出其思想依循此一脈絡發展下來，但在佛教成佛思想急速發展之下，將小乘三生解脫演轉為利根上智解脫之意，是故最遲於三生成就佛道，乃至快則一生身得解脫。至此，對於華嚴宗三生成佛論之思想來龍去脈，已就其思想淵源而加以釐清問題。因此，諸天子的同齊頓超證例，應是建立在《華嚴》相即相入之圓融義理上，若非以相即之關係作解明，是難以行得通。這在華嚴宗者之所以立說一修一切修、一斷一切斷、一證一切證等斷惑關係，成為華嚴宗立說斷惑之根本教義，其主因乃在於此。

因此華嚴宗為了闡述諸法理體，相互依存生起之關係，特著重於理事無礙的詮釋，此從杜順和尚之《法界觀門》中真空、理事無礙、周遍含容等三觀可看出。亦如《五教止觀》在第五華嚴三昧章中，以遮情、表德二門，顯示有、無不礙兩存之緣起關係，故「遮情」是破執有、無二邊之執，「表德」是詮釋諸法理性雖空不礙幻有之德，故以四句答辨表圓融無礙的緣起自在用關係，並加以舉珠譬喻重重影現的無盡，說明也是不離本珠之關係。³²⁵智儼大師承杜順和尚所說《十玄門》將十種玄門，總集為異體門與同體門二種詮釋方向。如其云：

今約教就自體相，辨緣起者於中有二，一者舉譬辨成於法；二者辦法會通於理。所言舉譬辨者，如夜摩天會菩薩雲集品說云：譬如數十法增一至無量，皆是本數智慧故差別也。今舉此十數為譬者復有二門：一、異體門；二、同體門。就異體門中復有二：一者一中多多中一；如經云：一中解無量，無量中解一，展轉生非實，智者無所畏，此約相說也。二者一即多多即一；如第七住經云：一即是多多即是一，義味寂滅悉平等，遠離一異顛倒相，是名菩薩不退住，此即約理說也。³²⁶

³²⁵ 參《華嚴五教止觀》·大正四五·五一二下～五一三下。杜順和尚分破執諸法有、無、亦有亦無、非有非無之四句遮情之義；再以顯理方式，答辨諸法有、無、亦有亦無、非有非無，乃至亦一亦不一、非一非不一，多不多，亦多亦不多，如是等是一非一之四句答辨，校顯諸法不著任何一邊之義，

³²⁶ 參《華嚴一乘十玄門》·大正四五·五一四上～五一八下。以上杜順和尚之十玄門，法藏大師於《探玄記》·大正三五·一二三上～中。對此而稍作調整，以至成為新十玄門，而為杜順和尚古玄門之對稱。其新十玄門如下：1 同時具足相應門；2 廣狹無礙自在門；3 一多相容不同門；4 諸法相即自在門；5 秘密隱顯俱成門；6 微細相容安立門；7 因陀羅網境界門；8 托事顯法生解門；9 十世隔法異成門；10 主伴圓明具德門。以上相關十玄門及法界觀門所闡述諸法相即相入之關係，除了參考原文之外，亦可參考陳英善老師著之『華嚴無盡法界緣起論』，列為華嚴學海系列①。其中對相關性有其獨具見解與分析，博具參考價值。華嚴蓮社出版。

此中「異體門」是就事相，闡明諸法相即相入關係，「同體門」乃就理體，解明諸法相即相入關係，此兩門皆以「十數法」之譬喻闡明，如「一中多多中一，一即十十即一」之謂。以上不論從異體門的約相說，或十數法的譬喻說，都是圍繞著「一即一切，一切即一」相即相入的關係，開演出華嚴宗教學義理。如是舉一中集為十，十中即一之所成，故無一即無十，而十亦由集為十，故十即是一，此即諸法相即相入的解說。故法藏大師更以「法性融通、緣起相由」來闡述諸法緣起理，與諸法緣起事相之差別現象，如依緣而起的種種現象，具有相互交織，互相依持之關係，稱為「緣起相由」，於諸法理性圓融於諸事相中，互不相防礙，稱為「法性融通」。法藏大師以此緣起相由與法性融通，分別建立華嚴宗理事無礙及事事無礙的重要教義依據。故如《華嚴經旨歸》云：

法性融通力故者，謂若唯約事相，互相礙不可則入；若唯約理性，則唯一味不可則入。今則理事融通，具斯無礙……。故不思議品云：「一切諸佛於一一微塵中，示現一切世界微塵等佛刹種種莊嚴……而微塵不大，世界不小，決定了知安住法界。」³²⁷

據此，法藏大師所建立的緣起相由，與法性融通的理論根據，乃建立在《華嚴經》「一即一切，一切即一」的相即相入無礙義理而來。³²⁸直至澄觀大師成立了華嚴宗四法界觀，也是在闡明這緣起相即的關係。如「事法界」是明諸法因緣生，各各具有不同的差別事相。以此認識一切現象雖有無實，並於體認因緣生起差別現象，具有不變之理性，此理體屬於差異現象之共性，即是空性。此空性具有平等無差別，如如不變的本性，亦即佛教所說之佛性，一切眾生皆同共有之，此即為「理法界」。再由此緣起事相差別及其空性之不變理體，會融現象與真如本體無一無二之關係，如理由事而得顯發，故一切萬物皆為真如理體而得隨緣變現。以是「理因事顯，事攬理成」，以此形成「理事無礙法界」互融之關係。進而以諸法緣起現象之體、用關係，體驗諸法雖各有隨因緣而起，然在多緣中具有相呼應，共成一緣之關係，又於一緣中，亦具有遍助多緣之關係，因此力、用互相交涉，相互自在無礙、無盡，成「事事無礙重重無盡之法界觀」。以上即是澄

民國八十五年九月二十六日。

³²⁷ 《華嚴經旨歸》大正四五·五九五中。

³²⁸ 《六十華嚴經》卷八·〈菩薩雲集妙勝殿上說偈品〉·大正九·四四四上：「知一法為眾，知眾法為一。」；大正十·八三中：「知以一故眾，知以眾故一。」；大正九·四二三上·〈四諦品〉：「一中解無量，無量中解一。」；四五一上～中；〈初發心菩薩功德品〉：「知無量劫即是一念，知一念即是無量劫。知一切劫入無劫，知無劫入一切劫。……知一切欲即是一欲，一欲即是一切欲」等。以上皆可顯明《華嚴經》對諸法緣起空，故能不礙有，空有相互顯發，而融容無礙之相即相入關係，亦為華嚴宗闡述無盡法界緣起立說之根本，亦為其立斷惑成佛說思想之依據。

觀大師的四法界觀，仍然須有循序漸進的次第，才能真實洞徹緣起相即相入關係。

至此華嚴宗的思想教義，以「相即相入」關係所開展，而《華嚴經》義理亦以此「相即相入」關係為經文義理主要中心架構，如是「一即一切，一切即一」誠然已攝《華嚴經》及華嚴宗等思想精義。乃至諸天子之頓超，亦確立建構於此，所以在圓融無礙理體之下，可以無量無盡頓證十地境。如是之相即性關係，在杜順和尚與智儼大師之思想上，開啟華嚴宗重要教義思想階梯。法藏大師即在《華嚴經旨歸》中，以華葉作為譬喻闡述此相即性之關係，而澄觀大師《法界玄鏡》則將一即一切之關係充分發揮在第三周遍含容觀上，分別以十門闡明其相遍相入相即相成等相互交涉之關係，並且舉十鏡為喻，重顯一即一切，一切即之一多相入相即關係。而宗密大師《註法界觀門》雖亦舉鏡為喻，但為了與澄觀大師之鏡喻不盡相同，故舉東鏡為能攝，南鏡為所攝之方式，同樣亦說明此相即之關係而立說。³²⁹

以上綜合所述，從華嚴宗五位祖師針對「一即一切，一切即一」相即關係之不同角度解析，漸次淺深脈絡思想之發揮，可歸類出兩點含意，即：一、隱攝如來說法中，舉凡廣涉到甚深義理，及難以表明廣大境界時，皆以譬喻說法方式助解其義，此在〈隨好品〉天鼓說法前後譬喻說法彰顯義理之方式，最具實際效果之例證。故《法華經》云：「諸有智者，以譬喻得解。」³³⁰ 二、顯示五位祖師所作詮釋之「一即一切，一切即一」相即相入之關係，除了具有不同之意趣外，也從中說明〈隨好品〉諸天子之所以能夠達到三重無盡頓超之境，係建立在相即相入圓融思想架構而來。同時顯示華嚴宗五位祖師之相關著述係依據《華嚴經》真實義理所作之詮釋，並以實修實證之立場，充分發揮《華嚴經》義理思想，形成華嚴宗特有之教義思想，這不容否認。這可從宇宙萬法普遍存在之現象與理體中看出，如每一事物本身皆同具有理與事之正反面意義，這是一種不變之真理，無人能否認此事實存在之真理。因此若無實際修行體驗者，欲理解華嚴宗祖師所作之詮釋純屬不易，何況深廣堂奧之《華嚴經》？即使對其義理了解，但無經過修行體驗之過程者，綜有生華妙舌，辯才無礙，所說之法則猶如一盤未加調味料之美麗菜餚，雖能令人多看一眼，但食而淡然無味。反而一個不大會說法者，但有經過實際修行經驗印證而來，則其說法雖義少味多，能令人久聞不厭。故如來將自身修行體證過程，展現在三藏十二部經中，即已印證佛教是從實踐而來。

³²⁹ 參《華嚴旨歸》大正四五·五九四上～中；《華嚴法界玄鏡》卷下·大正四五·六〇八上～六八三上。其周遍含容觀之十門如下：1 理如事門；2 事如理門；3 事含理事無礙門；4 通局無礙門；5 廣狹無礙門；6 遍容無礙門；7 攝入無礙門；8 交涉無礙門；9 相在無礙門；10 普融無礙門。以上十門皆為說明諸法在事與理之間無礙相成相顯之關係，《註華嚴法界觀門》大正四五·六九一上～下。

³³⁰ 《妙法蓮華經》卷二·〈譬喻品〉·大正九·一二中。

因此，華嚴宗由此立說斷惑論，及無礙法界等重要教義思想，其「一即一切，一切即一」實已蓋括整部《華嚴經》中心思想義理宗趣，凡是無盡法界緣起、理與事無礙、一多相容、空中妙有、重重無盡因陀羅網境界，以及演出諸天子無盡頓超十地之境，從而延伸出華嚴宗三生成佛論的開展，皆由此而成。況且，諸天子頓超一事，並非僅開拓華嚴宗三生成佛思想根基而已，而是總攝一部《華嚴經》毘盧遮那開顯此經說法利益眾生之功用，如是〈隨好品〉諸天子頓超影響華嚴宗成佛思想具有舉足輕重之地位。藉由〈隨好品〉諸天子三重頓超，勾勒出早期佛教頓超思想之演變過程，以及大乘佛教頓證成佛之發展盛況，這在在皆顯明〈隨好品〉在《華嚴經》中之重要地位可想而知。

第六章 結論

經過遊覽神奇的空中鼓音，身份之旅後，終於欣開空中鼓音說法的真實面目，原來就是如來法身說法的示現，也只有法身才能達到不動本處，遍一切處的作用，所以諸天子所得到的利益，自然不可思議地，超越於其它諸經論所詮釋的菩薩階位，因為此光本是如來佛果光明觸身所致，形成天鼓在〈隨好品〉中所俱有之特質。當然若從天鼓音的時代背景看來，它的演變並非一蹴而成，而是隱藏著戲劇性的變化發展，及多樣的代表性意義，以致能活躍於佛教諸經論中，具有佛教歷史進展的價值觀，所以它的象徵性名詞也就多彩多姿了。如今經過逐一解剝細究之後，它的思想根源，具有一致性的脈絡次第。先從其象徵性意義與引伸性意義兩種變化，即可貫穿天鼓思想的演變進展：

象徵義 - 天鼓音聲的象徵性意義具有三段式變化過程，如第一段式：屬於天鼓的發起，實由帝釋天所持有之鼓，由這點可以窺知在古印度所盛行的忉利天信仰，是佛教人、天乘的開端。第二段式：經由人、天信仰思想，對出身在天上的鼓音，在樂器方面，天鼓與天中百千種伎樂並無差別，此為天中之樂鼓。第三段式發展：凡天人或樂器在我人眼中，皆具有著神通變化的神祕性，而天鼓具有無人敲擊自然出聲的功用，天此不鼓自鳴的能力，亦為「神通鼓」。以上天鼓的三階段變化，是它身份的背後，所隱藏的最初原始象徵性意義。

引伸義 - 將象徵性的意義，延伸到充實天鼓的內涵意義之後，即是引伸義。意謂天鼓的發展特性並沒有間斷地進行，何況一個能夠自然出聲的神通鼓，最容易被人當作是神或是某種特殊性人物，所以天鼓音聲在引伸義的最先開頭，即被視為神化的一種演變趨勢。一般被神化的事物，都是從自然界俱有某種潛在能力的特殊現象，被視為一種神祕、不可見，而可畏的信仰象徵。此神化現象在印度民間的自然神化信仰思想，是相當普遍的現象，同時也為佛陀轉換為佛教的護法龍天等眾，如《華嚴經》包含法界眾生的龐大層面，是相當可觀的。因此天鼓思

想的發展在此漸趨向於人性化，其思想隨著佛教不同時代的演變而不斷演變、充實、擴大內涵，由說法的內容含攝佛教緣起空性的基本教義，轉身成為佛教普通說法的象徵，具有佛教更深層面的意義，而能除眾生煩惱、增長眾生善根的雙重功用，這種破惡與增善的威德力，是如來梵音演說，隨類令解的殊勝功德，以是天鼓說法被等同於佛說法。由此天鼓說法被比喻為佛梵音，乃至被引伸為如來法身寂靜不動本處，遍一切處之境。至此，天鼓經過佛教不同時代背景的思想演化，其思想之開發，特殊之身份，並非祇是單純鼓音，誠然已溶入佛教教義，無限延伸的意義之中，其具實踐觀之意含，其有舉足輕重的地位。

以上，天鼓在佛教經論的不斷演變，其象徵性質意義與引伸內涵意義，是依循次第脈絡一路演變下來的。如今已研究出天鼓身份的背景思想根源所在，及發掘出天鼓說法為佛梵音示現說法，如斯空中天鼓音聲的真實面目，實已等同於如來說法之身份。然針對天鼓問題的釐清，並不全然能將如來親自宣說本品之本懷，表達清楚，故再將如來示現天鼓說法，導引諸天子實踐頓超一事，更進一步歸納出兩點解析：

1 佛陀本懷

如來出於現世最大因緣，莫過於將自所覺悟之真理，呈現於大眾面前，導引眾生趣向佛的無生理智慧，達到遠離煩惱，繫縛三界之苦。以是凡是聽聞佛陀法音之後，均得須陀洹乃至阿羅漢果等利益，此於早期佛陀時代的說法、示教利喜情形最為明顯。這固然是佛陀威德力所感，欲不無表現佛陀終極悲願之本懷，此本懷背後蘊藏著，佛的累劫積集無量善根修因。因此，《華嚴經·隨好品》天鼓說法，主要也以善根為導引所開演，貫穿佛教緣起空性的基本教義，緣起乃我人生死繫縛之相，若不透徹其性本空之理，勢必隨其幻有而轉，乃至受其繫縛不得自在，終不能得脫生死輪迴之囚繫，以致遠離如來智慧光明，是故相關緣起空理，以〈賢首菩薩品〉的十個甚深問難，作為接問解明本品相關緣起無生問題。而就緣起生滅與還滅，應於〈十地品〉第六現前地菩薩的逆順觀十二緣起之內涵，故從十地菩薩的開發初地不退淨願力，與六地菩薩的空、無相、無願等三解脫門的智慧，正是天鼓喻說令諸天子開發善根，得證果位的主因。因此，若洞徹緣起虛、實，當可捨離我所之執，得我法二空智，達到了脫生死輪迴關卡，此是如來梵音示現天鼓說法，為令諸天子從緣起空理，得我法二空智之目的已達到。

所以最明顯的實踐發心，是集中在〈十地品〉十地菩薩的修行階位，以及〈入法界品〉善財童子的不退初心。是故發菩提心、供養、懺悔、迴向等實踐過程，是普賢行願的展現，所證得之果，是因、果相即使然。故展轉三重頓超的重重無盡利益，也是在因果無礙的融通之下，所成就的不思議頓超。此之超越為圓滿普賢行願之結果。以上從諸天子扮演實踐頓證的角色，它並非偶然，亦非意外，實

乃毘盧遮那巧妙安排此一插曲，以足下隨好一小小光明力用，彰顯如來自家出世利生之本懷。故〈隨好品〉雖是個小小一品經文，其義則含蓋整部《華嚴經》思想精華，由如來親口宣說自內證法門，總集一代說法攝化眾生之利益，於一品之架勢，誠然〈隨好品〉已貫穿整部《華嚴經》的主要思想動脈了。如此如來示現說法方式，已發揮到最極圓滿高超之手法，超越於其它放光加持菩薩宣說的任何一個法門，可謂獨步古今，盡此小小一品之義，已於眾中奪鋒，令餘師暗然失色，猶如海中一漚，雖微不足道，卻已具足百川之味。

2 華嚴經的特色

誠然，如來隨類說法方式，《華嚴經》是處處顯說，乃至眾寶、鈴、樹、光明等皆能演說法音，以是空中鼓音之說法相形之下，原沒有什麼特別之處。若細究說法之內涵，當可發現其說法所引伸出來之意義，在《華嚴經》中具有不可忽略之意義。如諸天子的無盡頓超，若不是建立在緣起空性，不可能演出圓融無盡的頓證案例，而在緣起法上最能表現出圓融無礙的思想宗旨，即是「一即一切，一切即一」的相即性關係。由此相即性發揮出《華嚴經》圓融無礙義理，由此相即性開演出諸天子的頓證，由此相即性獨創出華嚴宗三生成佛論思想，乃至一念、無念等成佛思想，由此相即性形成華嚴宗五位祖師的著作範疇之思想模式。故《華嚴經》的特色即在此「一即一切，一切即一」之一與多的緣起關係，表露無遺，所以在相即關係之下，所詮釋之理皆可無盡。因為緣起是因緣和合而成，沒有一固定不變之物質，所以理與事可以相容，事與事不相防礙。因而從〈隨好品〉諸天子的頓超正展露「一即一切，一切即一」之獨特相即關係，所以說「一即一切，一切即一」實已攝盡《華嚴經》思想精義。當然，如來境界唯佛與佛乃能究竟，連二乘乃至大菩薩也無法測知少分之一，所以金剛藏菩薩雖蒙佛光加被，演說十地菩薩階位也祇能說其少分而已。故如來梵音神通示現天鼓說法，權巧以足下隨好卑劣光明之益，彰顯〈隨好品〉在《華嚴經》中具有不平凡地位，造成諸天子的頓證成佛不思議威力，也影響著華嚴宗成佛思想的發展。

最後，本論文的完成並不能就此為完美無缺，不論是天鼓或毘盧遮那如來於〈隨好品〉中之一言，諸天子的一行，所觸及到之問題，可說是廣含佛教甚深教義，其層面之深廣，僅以拙筆是無法面面顧及，如在思想背景上，因資料繁多，在引用上或許有些不當或有些交待不清也未可知，另於諸天子實踐方面，皆可說圍遶在《華嚴經》的普賢行願之義，這點因必須顧及本論文的進行思路，與義理的延伸，故無法針對普賢十大行願作細部探究，唯有待將來再深入普賢行的研究，作細部的鑽研。另外，就版本問題亦須說明一下，如《六十華嚴經》與《八十華嚴經》兩種版本，相關空中音聲來源的名稱記載不同，如佛駝跋陀羅翻譯為天聲名「不可樂」；實叉難陀直譯天鼓名「甚可愛樂」。一個是「不可樂」天聲，一個是「甚可愛樂」天鼓。其差異之因，主要在於版本的著重點不一樣，然此品

原本無梵文本，但若從文脈來看經文和本論文所採取的正面性，應以「甚可樂」名稱較為順理，比較賦予天鼓的正面性意義，所以本論文以「八十華嚴」的「甚可愛樂」天鼓為主。

附錄

1、本品新舊譯經文對照表

2、本品新舊譯經文科判表

《六十華嚴經·佛小相光明功德品》 爾時佛告寶手菩薩言：如來應供等正覺，有隨形好，名曰海王。彼出光明，名曰明淨，七百阿僧祇光以為眷屬。

《八十華嚴經·如來隨好光明功德品》 爾時世尊，告寶手菩薩言：佛子，如來應正等覺，有隨好名圓滿王。此隨好中，出大光明，名為熾盛，七百萬阿僧祇光明而為眷屬。

又菩薩摩訶薩，於兜率天放大光明，名曰幢王。普照十世界微塵數刹，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，彼諸眾生見光明已，皆大歡喜，命終皆生兜率天上。

佛子：我為菩薩時，於兜率天宮，放大光明，名光幢王，照十佛刹微塵數世界。彼世界中，地獄眾生，遇斯光者，眾苦休息，得十種清淨眼，耳鼻舌身意，亦復如是，咸生歡喜，踊躍稱慶，從彼命終，生兜率天。

生天上已，聞天妙音，名不可樂。此音聲語諸天子言：以不放逸故，於諸佛所種善根故，遇善識故，盧舍那大神力故，於地獄命終，生此天上。

天中有鼓，名甚可愛樂，彼天生已，此鼓發音而告之言：諸天子，汝以心不放逸，於如來所種諸善根，往昔親近眾善知識，毘盧遮那，大威神力，於彼命終，來生此天。

如來足下千輻輪中有妙光明，名普照王，於彼海王隨形好處，悉放四十廣大光明，一名清淨功德。普照六十億那由他佛刹微塵世界，隨眾生境界，隨種善根，隨眾生意，乃至普照阿鼻地獄，其中眾生，命終皆生兜率天上。

佛子：菩薩足下千輻輪，名光明普照王。此有隨好，名圓滿王，常放四十種光明，中有一光，名清淨功德，能照億那由他佛刹微塵數世界，隨諸眾生種種業行，種種欲樂，皆令成熟，阿鼻地獄極苦眾生，遇斯光者，皆悉命終，生兜率天。

生天上已，聞天妙音，作如是言：善哉善哉，諸天子，盧舍那菩薩，今住離垢三昧，應當敬念。爾時諸天子，聞天勸化微妙之音，便作是念，奇哉奇哉，何由出此微妙音聲？

既生天已，聞天鼓音而告之言：善哉善哉，諸天子，毘盧遮那菩薩，入離垢三昧，汝當敬禮。爾時諸天子，聞天鼓音，如是勸誨，咸生是念，奇哉希有，何因發此微妙之音？

爾時音聲，語諸天子言：我此天音諸善功德之所成就。

是時天鼓，告諸天子言，我所發聲，諸善根力之所成就。

諸天子，如我說我，而不著我不著我所，一切諸佛亦復如是，自說是佛，而不著我不著我所。諸天子，如我音聲，不從東方南西北方四維上下來。諸天子，業報成佛亦復如是，非十方來。

諸天子，猶如汝等昔在地獄，不從十方來。但以顛倒愚癡纏故，得地獄身，本無來處。如普照王光明，不從十方來，我天音聲亦復如是，非十方來。但以三昧善根力故，出生如是微妙音聲，般若波羅蜜力故，示現如是自在神力。

諸天子，譬如須彌山王，有三十三天淨妙宮殿種種樂具，不從十方來，我天音聲亦復如是。

諸天子，譬如億那由他佛刹微塵數世界末為微塵，如是微塵數眾生，我為說法，隨彼所應令大歡喜。然我於彼不生厭惡心，不生疲倦心，不生放逸心，不生憍慢心。諸天子，盧舍那菩薩住離垢三昧亦復如是，於右手掌隨形好中，放一光明，出生無量自在神力，一切眾生聲聞、緣覺所不能知。

汝等應當往詣盧舍那菩薩，恭敬禮拜，莫著五欲障諸善根。諸天子，譬如劫盡燒須彌山，悉令消滅。諸天子，五欲纏心，修念佛三昧，皆悉除滅。是故諸天子，當知報恩，一向敬念盧舍那菩薩。

諸天子，如我說我，而不著我，不著我所，一切諸佛，亦復如是。自說是佛，不著於我不著我所。諸天子，如我音聲，不從東方來，不從南西北方四維上下來，業報成佛亦復如是，非十方來。

諸天子，譬如汝等，昔在地獄，地獄及身，非十方來。但由於汝顛倒惡業，愚癡纏縛，生地獄身，此無根本，無有來處。諸天子，毘盧遮那菩薩，威德力故，放大光明，而此光明非十方來。諸天子，我天鼓音，亦復如是，非十方來，但以三昧善根力故，般若波羅蜜威德力故，出生如是清淨音聲，示現如是種種自在。

諸天子，譬如須彌山王，有三十三天上妙宮殿種種樂具，而此樂具非十方來，我天鼓音，亦復如是，非十方來。

諸天子，譬如億那由他佛刹微塵數世界，盡末為塵，我為如是塵數眾生，隨其所樂，而演說法，令大歡喜。然我於彼，不生疲厭，不生退怯，不生憍慢，不生放逸。諸天子，毘盧遮那菩薩，住離垢三昧，亦復如是，於右手掌，一隨好中，放一光明，出現無量自在神力，一切聲聞，辟支佛，尚不能知，況諸眾生。

諸天子，汝當往詣彼菩薩所，親近供養，勿復貪著五欲樂具，著五欲樂，障諸善根。諸天子，譬如劫火，燒須彌山，悉令除盡，無餘可得，貪欲纏心，亦復如是。終不能生念佛之意。

諸天子，其有眾生不知報恩，捨是身已入三惡道。諸天子，汝昔在地獄蒙光明恩，捨地獄已，來生此天，應當長養彼諸善根。

諸天子，汝等應當知恩報恩。諸天子，其有眾生不知報恩，多遭橫死，生於地獄。諸天子，汝等昔在地獄之中，蒙光照身，捨彼生此，汝等今者，宜疾迴向，增長善根。

諸天子，譬如我天，非男非女，而能出生百千萬億不思議法。諸天子，如天子天女五欲樂具宮殿園林，皆悉如我不生不滅，色受想行識亦復如是。若如是知，是名能入**無著甚深三昧**海。

諸天子，如我天鼓，非男非女，而能出生無量無邊不思議事，汝天子天女，亦復如是，非男非女，而能受用種種上妙宮殿園林。如我天鼓，不生不滅，色受想行識，亦復如是，不生不滅，汝等若能於此悟解，應知則入**無依印三昧**。

時諸天子，聞是音聲，歡喜無量，皆悉化作一萬華雲、一萬香雲、一萬樂雲、一萬幢雲、一萬蓋雲、一萬讚歎雲，作是化已。往詣盧舍那菩薩所住宮殿，恭敬供養，於一面住，而不見盧舍那菩薩。

時諸天子，聞是音已，得未曾有，即皆化作一萬華雲、一萬香雲、一萬音樂雲、一萬幢雲、一萬蓋雲、一萬歌讚雲，作是化已。即共往詣毘盧遮那菩薩，所住宮殿，合掌恭敬，於一面立，欲申瞻覲，而不得見。

時有天子，作如是言：此菩薩者，今已命終，生淨飯王家，乘栴檀樓閣，處摩耶夫人胎。

時有天子，作如是言，毘盧遮那菩薩已從此沒，生於人間淨飯王家，乘栴檀樓閣，處摩耶夫人胎。

爾時諸天子，以天眼觀盧舍那菩薩摩訶薩，見梵身天欲界諸天，恭敬供養。時諸天子，作如是言：我等若不先往恭敬供養盧舍那菩薩，乃至一念頃，住兜率天，起樂著心者，我則不可。爾時一一天子，與十那由他天子眷屬，欲從天下至閻浮提詣菩薩所。

時諸天子，以天眼觀見菩薩身，處在人間淨飯王家，梵天欲天，承事供養。諸天子眾，咸作是念：我等若不往菩薩所，問訊起居，乃至一念，於此天宮而生愛著，則為不可。時一一天子，與十那由他眷屬，欲下閻浮提。

時天妙音語天子言：菩薩摩訶薩，亦不命終生於彼間，隨所應化悉令彼見。諸天子，譬如我今非眼所見能出音聲。菩薩摩訶，住離垢三昧，亦復如是，非眼所見，而處處示現命終受生，捨離虛妄，滅除僞漫，無所染著。

時天鼓中，出聲告言：諸天子，菩薩摩訶薩，非此命終而生彼間，但以神通隨諸眾生心之所宜，令其得見。諸天子，如我今者，非眼所見而能出聲。菩薩摩訶薩入離垢三昧，亦復如是，非眼所見，而能處處示現受生，離分別，除僞

慢，無染著。

是故諸天子，應當速發阿耨多羅三藐三菩提心，令意清淨，住威儀戒，悔過一切業障、煩惱障、報障、邪見障，以法界、虛空界、眾生界等，善身口意業。以眾生界等身，眾生界等頭，眾生界等舌，悔過四障。

諸天子，汝等應發阿耨多羅三藐三菩提心，淨治其意，住善威儀，悔除一切業障、煩惱障、報障、見障，以盡法界眾生數等身，以盡法界眾生數等頭，以盡法界眾生數等舌，以盡法界眾生數等善身業，善語業，善意業，悔除所有諸障過惡。

時諸天子，聞是聲已，皆大歡喜，心意柔軟，問天聲曰：菩薩摩訶薩云何悔過？

時諸天子，聞是語已，得未曾有，心大歡喜，而問之言：菩薩摩訶薩，云何悔除一切過惡？

爾時天聲，以菩薩摩訶薩三昧力故，天善根力故，答諸天子言：業障等罪，不從東方南西北方四維上下來，積聚於心。菩薩摩訶薩，知此業等因顛倒起，不生疑惑。

爾時天鼓以菩薩三昧善根力故，發聲告言：諸天子，菩薩知諸業不從東方來，不從南西北方四維上下來，而共積集，止住於心，但從顛倒生，無有住處。菩薩如是，決定明見，無有疑惑。

諸天子，如我天聲，說隨業報行，隨戒隨喜，隨定寂滅，諸佛菩薩說我，眾生貪恚癡業，而實無我無有所，亦復如是，所作諸業於十方求，悉不可得。

諸天子，如我天鼓，說業說報，說行說戒，說喜說安，說諸三昧，諸佛菩薩亦復如是。說我說我所，說眾生說貪恚癡，種種諸業，而實無我無有所，諸所作業，六趣果報，十方推求，悉不可得。

諸天子，如我天聲，少福眾生所不能聞，除地獄眾生應受化者。

諸天子，譬如我聲，不生不滅，造惡諸天不聞餘聲，唯聞以地獄覺悟之聲。一切諸業亦復如是，非生非滅，隨有修集則受其報。

諸天子，聲非生滅，一切諸業亦復如是，非生非滅，但隨業行而受果報。諸天子如我所出音聲，於無量劫不可窮盡。諸天子，若謂音聲有來去者，即墮邊見，一切諸佛不說斷常，除為眾生方便說法。

諸天子，如我天鼓所出音聲，於無量劫，不可窮盡，無有間斷，若來若去，皆不可得。諸天子，若有去來，則有斷常，一切諸佛，終不演說有斷常法，除為方便成熟眾生。

諸天子，如我天聲，十方世界隨所應化，皆悉得聞。一切諸佛亦復如是，隨應度者，皆悉得見。

諸天子，譬如明淨錠光金玻璃鏡與十世界等，於彼鏡中見無量刹，一切山川一切眾生，地獄餓鬼，若好若醜，形類若干，悉於中現。諸天子，於意云何？彼諸影像來入鏡不？答言：不也。諸天子，一切業報亦復如是，無來無去，而能出生善根果報。

譬如幻師能幻人目，當知諸業亦復如是。

若如是知，是名清淨真實悔過。

說是法時，百千萬億那由他佛刹微塵數諸世界中兜率天子，皆得無生法忍。無量無邊不可思議阿僧祇，欲界諸天子，皆發阿耨多羅三藐三菩提心。六欲天中一切天女，皆捨女身，悉為男子，得不退轉菩提之心。

爾時諸天子，廣聞普賢迴向善根，悉得十地諸力莊嚴，具足三昧，皆悉成就眾生界等善身口意業，滅一切障，皆得清淨，見百千萬億那由他佛刹微塵數七寶蓮華，一一華上，皆見菩薩結跏趺坐，放大光明。彼諸菩薩，一一隨形好中，放眾生界等光明，彼光明中，見眾生界等諸佛結跏趺坐，隨所應度而為說法，猶未能見離垢三昧之少分也。

諸天子，譬如我聲，於無量世界，隨眾生心，皆使得聞，一切諸佛，亦復如是，隨眾生心，悉令得見。

諸天子，如有玻璃鏡，名為能照，清淨鑒徹，與十世界，其量正等，無量無邊諸國土中，一切山川，一切眾生，乃至地獄，畜生餓鬼，所有影像，皆於中現。諸天子，於汝意云何？彼諸影像，可得說言來入鏡中，從鏡去不？答言：不也。諸天子，一切諸業亦復如是。雖能出生諸業果報，無來去處。

諸天子，譬如幻師，幻惑人眼，當知諸業，亦復如是。

若如是知，是真實懺悔，一切罪惡，悉得清淨。

說此法時，百千億那由他佛刹微塵數世界中，兜率陀諸天子，得無生法忍，無量不可思議阿僧祇六欲諸天子，發阿耨多羅三藐三菩提心。六欲天中，一切天女，皆捨女身，發於無上菩提之意。

爾時諸天子，聞說普賢廣大迴向，得十地故，獲諸力莊嚴三昧故。以眾生數等清淨三業，悔除一切諸重障故。即見百千萬億那由他佛刹微塵數，七寶蓮華，一一華上，皆有菩薩結跏趺坐，放大光明。彼諸菩薩，一一隨好，放眾生數等光明，彼光明中，有眾生數等諸佛結跏趺坐，隨眾生心，而為說法，而猶未現離垢三昧少分之力。

爾時諸天子，於一一毛孔，化作眾生界等妙香華雲，供養盧舍那佛，散香華已，一一華中見諸如來。

爾時彼諸天子，以上眾華，復於身上，一一毛孔，化作眾生數等眾妙華雲，供養毘盧遮那如來，持以散佛，一切皆於佛身上住。

時彼香雲普熏無量佛剎微塵數世界眾生，其蒙香者身心快樂。譬如比丘入第四禪，若有眾生得聞此香，諸罪業障皆悉除滅。於色聲香味觸，內有五百煩惱，其外亦有五百煩惱，二萬一千，欲行煩惱。二萬一千恚行煩惱。二萬一千癡行煩惱。二萬一千等行煩惱。此諸煩惱皆悉除滅，彼諸眾生，具足種種淨香自在光明善根。

其諸香雲，普雨無量佛剎微塵數世界，若有眾生，身蒙香者，其身安樂。譬如比丘入第四禪，一切業障皆得銷滅。若有聞者，彼諸眾生於色聲香味觸，其內具有五百煩惱，其外亦有五百煩惱，貪行多者，二萬一千。瞋行多者，二萬一千。癡行多者，二萬一千。等分行者，二萬一千，了知如是悉是虛妄，如是知已，成就香幢雲自在光明清淨善根。

若有眾生見此蓋雲者，彼諸眾生，種一恒沙轉輪聖王所植善根。所謂**白淨寶網轉輪王**等。

若有眾生見其蓋者，種一清淨**金網轉輪王**一恒河沙善根。

菩薩摩訶薩，安住如是轉輪王處，於百千億那由他佛剎微塵數諸世界中，教化眾生。譬如明鏡世界月王如來，十方無量剎中，比丘比丘尼，優婆塞優婆夷，無有乃至一念不作化身來詣佛所，而聽法者，彼佛常為廣說經法，乃至廣為說本生經，聞彼佛名，命終之後皆生其國。

佛子，菩薩住此轉輪王位，於百千億那由他佛剎微塵數世界中，教化眾生。佛子，譬如明鏡世界月智如來，常有無量諸世界中，比丘比丘尼，優婆塞優婆夷等，化現其身，而來聽法，廣為演說本生之事，未曾一念而有間斷。若有眾生，聞其佛名，必得往生彼佛國土。

菩薩摩訶薩，安住**白淨寶網轉輪王**，亦復如是。放曼陀羅自在光明。若有眾生遇斯光者，皆得菩薩十地，當知此等果生，悉是先世修善根力。

菩薩安住**清淨金網轉輪王**位，亦復如是。若有暫得遇其光明，必獲菩薩第十地位，以先修行善根力故。

如得初禪，雖未命終，見梵天處，得梵天樂，如是次第，得諸禪者，雖未命終而得彼樂。如是菩薩摩訶薩，安住**白淨寶網轉輪王**處，放大光明，名周羅摩尼，若有眾生遇斯光者，皆得

佛子，如得初禪，雖未命終，見梵天處所有宮殿，而得受於梵世安樂，得諸禪者，悉亦如是。菩薩摩訶薩，住**清淨金網轉輪王**位，放摩尼髻清淨光明，若有眾生遇斯光者，皆得菩薩第十地位，成

菩薩十地，悉得無量智慧光明，得十種眼清淨行業，乃至十種意清淨業，具足成就淨力三昧，如是成就清淨肉眼。

譬如菩薩摩訶薩，以左手持億那由他佛刹微塵，東行過億那由他佛刹微塵數世界，乃下一塵，如是東行盡此微塵。如是菩薩摩訶薩，悉能了知彼微塵數，亦識諸塵本刹來處及下塵之刹，乃至十方，亦復如是。菩薩摩訶薩復能還集此諸微塵，作一佛刹，於此佛刹亦分別知。

佛告寶手菩薩言：於意云何？如是佛刹廣大可思議不？寶手菩薩白佛言：世尊，如是佛刹無量無邊不可思議。世尊，奇哉奇哉，若聞是喻，此人難得，聞而信者，亦復難得。

佛告寶手菩薩言：如是如是，若有善男子善女人，聞而信者，我授彼記，速成阿耨多羅三藐三菩提，得一切種智。佛告寶手菩薩言：譬如千億佛刹微塵數世界，如上喻說，此一切刹末為微塵，彼諸世界一一微塵，悉與一切佛刹微塵數等。菩薩摩訶薩，取此微塵展轉更種，乃至八十，彼一一微塵生果，悉與一切世界微塵數等。菩薩摩訶薩，業報清淨肉眼悉分別見，亦於念念中，見百千萬億那由他佛刹微塵等如來。佛告寶手菩薩言：譬如**錠光玻璃珠**，照十佛刹微塵等世界，此珠白淨寶網轉輪聖王善根所成。

就無量智慧光明。得十種清淨眼，乃至十種清淨意。具足無量甚深三昧，成就如是清淨肉眼。

佛子，假使有人以億那由他佛刹，碎為微塵，一塵一刹，復以爾許微塵數佛刹，碎為微塵，如是微塵，悉置左手，持以東行，過爾諸微塵數世界，乃下一塵。如是東行，盡此微塵，南西北方四維上下，亦復如是，如是十方所有世界，若著微塵及不著者，悉以集成一佛國土。

寶手，於汝意云何？如是佛土，廣大無量可思議不？答曰：不也。如是佛土，廣大無量，希有奇特不可思議，若有眾生聞此譬喻，能生信解，當知更為希有奇特。

佛言寶手，如是如是，如汝所說，若有善男子善女人，聞此譬喻而生信者，我授彼記，決定當成阿耨多羅三藐三菩提，當獲如來無上智慧。寶手：設復有人，以千億佛刹微塵數，如上所說，廣大佛土末為微塵，以此微塵，依前譬喻，一一下盡，乃至集成一佛國土，復末為微塵，如是次第展轉乃至經八十返，如是一切廣大佛土所有微塵。菩薩業報，清淨肉眼，於一念中，悉能明見，亦見百億廣大佛刹微塵數佛，如**玻璃鏡**清淨光明，照十佛刹微塵數世界。寶手，如是皆是清淨金網轉輪王，甚深三昧福德善根之所成就。

參考書目

一、經典類

1. 《八十華嚴經》八十卷·唐·實叉難陀譯·大正十。
2. 《六十華嚴經》六十卷·東晉·佛跋陀羅譯·大正九。
3. 《四十華嚴經》四十卷·唐·般若譯·大正十。
4. 《大方廣總持寶光明經》五卷·宋·法天譯·大正十。
5. 《華嚴經疏》六十卷·唐·澄觀撰·大正三五。
6. 《華嚴隨疏演義鈔》九十卷·唐·澄觀撰·大正三六。
7. 《華嚴經探玄記》二十卷·唐·法藏述·大正三五。
8. 《華嚴五十要問答》二卷·唐·智儼集·大正四五。
9. 《華嚴遊心法界記》一卷·唐·法藏撰·大正四五。
10. 《華嚴一乘教義分齊章》四卷·唐·法藏述·大正四五。
11. 《華嚴經明法品內立三寶章》二卷·唐·法藏述·大正四五。
12. 《華嚴經內章門等雜孔目章》四卷·唐·智儼集·大正四五。
13. 《華嚴旨歸》一卷·唐·法藏述·大正四五。
14. 《新華嚴經論》四十卷·唐·李通玄撰·大正三六。
15. 《華嚴一乘成佛妙義》一卷·新羅·見登之集·大正四五。
16. 《華嚴法界玄鏡》二卷·唐·澄觀述·大正四五。
17. 《註華嚴法界觀門》一卷·唐宗密著·大正四五。
18. 《法界圖記叢髓錄》四卷·失譯·大正四五。
19. 《華嚴信種義》一卷·日本·高辨記·大正七二。
20. 《大乘義章》二六卷·隋·慧遠撰·大正四四。
21. 《五教章通路記》五二卷·日本·凝然述·大正七二。
22. 《妙法蓮華經》七卷·姚秦·鳩摩羅什譯·大正九。
23. 《法華義疏》十二卷·隋·吉藏撰·大正三四。
24. 《妙法蓮華經玄義》二十卷·隋·智顛說·大正三三。
25. 《妙法蓮華經玄贊》二十卷·唐·窺基撰·大正三四。
26. 《法華玄義釋籤》二十卷·唐·湛然述·大正三三。
27. 《摩訶止觀》二十卷·隋·智顛說·大正四六。
28. 《止觀輔行傳弘決》四十卷·唐·湛然述·大正四六。
29. 《大智度論》一百卷·後秦·鳩摩羅什譯·大正二五。
30. 《攝大乘論》三卷·陳·真諦譯·大正三一。
31. 《攝大乘論本》三卷·唐·玄奘譯·大正三一。
32. 《攝大乘論釋》十五卷·① 陳·真諦譯；② 十卷·唐·玄奘譯·大正三一。
33. 《攝大乘論釋論》十卷·隋·笈多共行炬等譯·大正三一。
34. 《攝大乘論略疏》五卷·日本·普寂撰·大正六八。
35. 《大乘莊嚴經論》十三卷·唐·波羅頗蜜多羅譯·大正三一。
36. 《大般涅槃經》四十卷·北涼·曇無讖譯·大正十二。
37. 《十住毘婆沙論》十七卷·後秦·鳩摩羅什譯·大正二六。
38. 《佛說阿彌陀經》一卷·姚秦·鳩摩羅什譯·大正十二。

39. 《楞嚴經》十卷·唐·般刺蜜帝譯·大正十九。
40. 《小品般若波羅蜜經》十卷·後秦·鳩摩羅什譯·大正八。
41. 《過去現在因果經》四卷·劉宋·求那跋陀羅譯·大正三。
42. 《維摩詰所說經》三卷·姚秦·鳩摩羅什譯·大正一四。
43. 《維摩經義疏》六卷·隋·吉藏造·大正三八。
44. 《諸經要集》二十卷·唐·道世集·大正五四。
45. 《法苑珠林》一百卷·唐·道世撰·大正五三。
46. 《釋氏要覽》三卷·宋·道誠集·大正五四。
47. 《仁王護國般若波羅蜜多經疏》七卷·唐·良賁述·大正三三。
48. 《大毘盧遮那成佛經疏》二十卷·唐·一行記·大正三九。
49. 《瑜伽師地論》一百卷·唐·玄奘譯·大正三十。
50. 《佛說觀佛三昧海經》十卷·東晉·佛陀跋陀羅譯·大正十五。
51. 《大乘起信論》一卷·梁·真諦譯·大正三二。
52. 《華嚴經疏科文表解》臺中佛教蓮社印·民國八五年十二月八日。
53. 《十地經論》十二卷·後魏·菩提流支譯·大正二六。
54. 《大方等大集經》六十卷·隋·僧就合·大正十三。
55. 《大般若波羅蜜多經般若理趣分述讚》三卷·唐·窺基撰·大正三三。
56. 《大寶積經》一百二十卷·唐·菩提流志譯·大正十一。
57. 《佛說如來不思議祕密大乘經》二十卷·宋·法護譯·大正十一。
58. 《金剛頂瑜伽略述三十七尊心要》一卷·唐·不空譯·大正十八。
59. 《悉曇藏》八卷·日本·安然記·大正八四。
60. 《中阿含經》六十卷·東晉·瞿曇僧伽提婆譯·大正一。
61. 《金光明最勝王經玄樞》十卷·日本·願曉等集·大正五六。
62. 《最勝王經開題》一卷·日本·空海撰·大正五六。
63. 《法華經開題》一卷·日本·空海撰·大正五六。
64. 《法華經祕釋》一卷·日本·覺鑊撰·大正五六。
65. 《中日經疏妙印鈔》八十卷·日本·宥範記·大正五八。
66. 《入真言門住如見講演法華略儀》二卷·日本·圓珍撰·大正五六。
67. 《大日經疏演奧鈔》六十卷·日本·杲寶撰·大正五九。
68. 《淨土論》三卷·唐·迦才撰·大正四七。
69. 《往生禮讚偈》一卷·唐·善導集記·大正四七。
70. 《集諸經禮懺儀》二卷·唐·智昇撰·大正四七。
71. 《增一阿含經》五一卷·東晉·瞿曇僧伽提婆譯·大正二。
72. 《雜阿經》五十卷·劉宋·求那跋陀羅譯·大正一。
73. 《佛說優婆塞五戒相經》一卷·宋·求那跋摩譯·大正二四。
74. 《金剛般若波羅蜜經》一卷·姚秦·鳩摩羅什譯·大正八。
75. 《長阿含經》二二卷·後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯·大正一。
76. 《佛為首迦長者說業報差別經》一卷·隋·瞿曇法智譯·大正一。
77. 《施設論》七卷·宋·法護等譯·大正二六。
78. 《根本說一切有部毘奈耶藥事》十八卷·唐·義淨譯·大正二四。
79. 《根本說一切有部毘奈耶破僧事》二十卷·唐·義淨譯·大正二四。
80. 《阿毘達摩大毘婆娑論》二百卷·唐·玄奘譯·大正二七。
81. 《佛說無量壽經》二卷·曹魏·康僧鎧譯·大正十二。
82. 《佛說觀無量壽佛經》一卷·劉宋·薑良耶舍譯·大正十二。

83. 《華嚴發菩提心章》一卷·唐·法藏述·大正四五。
84. 《根本說一切有部毘奈耶》五十卷·唐·義淨譯·大正二三。
85. 《四分律行事鈔資持記》十六卷·宋·元照撰·大正四十。
86. 《華嚴清涼國師禮讚文》一卷·宋·智肱述·卍續藏第九五冊。
87. 《華嚴普賢行願修證儀》一卷·宋·淨源集·卍續藏第九五冊。
88. 《首楞嚴壇場修證儀》一卷·宋·淨源編敘·卍續藏第九五冊。
89. 《圓覺經大疏鈔》十三卷或二十六卷·唐·宗密撰·卍續藏第十四、十五冊。
90. 《圓覺經修證儀》十八卷·唐·宗密撰·卍續藏第一二八冊。
91. 《梵網經》二卷·後秦·鳩摩羅什譯·大正二四。
92. 《出三藏記集》十五卷·梁·僧祐撰·大正五五。
93. 《大乘六情懺悔》一卷·新羅·元曉撰·大正四五。
94. 《方等三昧行法》一卷·隋·智顛說·大正四六。
95. 《法華三昧懺儀》一卷·隋·智顛撰·大正四六。
96. 《法華三昧行事運相補助儀》一卷·唐·湛然撰·大正四六。
97. 《佛說觀普賢菩薩行法經》一卷·劉宋·曇無蜜多譯·大正九。
98. 《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀》一卷·宋·遵式集·大正四六。
99. 《慈悲水懺法》三卷·失譯·大正四五。
100. 《佛說文殊悔過經》一卷·西晉·竺法護譯·大正十四。
101. 《現在賢劫千佛名經》一卷·失譯·大正十四。
102. 《佛說分別經》一卷·西晉·竺法護譯·大正十七。
103. 《廣弘明集》三十卷·唐·道宣撰·大正五二。
104. 《菩薩善戒經》九卷·劉宋·求那跋摩譯·大正三十。
105. 《菩薩五法懺悔文》一卷·失譯·大正二四。
106. 《佛祖統紀》五四卷·宋·志磐撰·大正四九。
107. 《釋禪波羅蜜次第法門》十二卷·隋·智顛說·大正四六。
108. 《離垢慧菩薩所問禮佛法經》一卷·唐·那提譯·大正十四。
109. 《四分律刪補隨機羯磨疏》八卷·唐·道宣撰·卍續藏第六四冊。
110. 《金光明經文句記》十二卷·宋·知禮述·大正三九。
111. 《佛說佛名經》十二卷·元魏·菩提流支譯·大正十四。
112. 《成唯識論》十卷·唐·玄奘譯·大正三一。
113. 《華嚴行願品別行疏鈔》四卷·華嚴蓮社版·第九冊。
114. 《仁王護國般若波羅蜜多經》二卷·唐·不空譯·大正八。
115. 《中論》四卷·姚秦·鳩摩羅什譯·大正三十。
116. 《究竟一乘寶性論》四卷·後魏·勒那摩提譯·大正三一。
117. 《四分律》六十卷·姚秦·佛陀耶舍共竺佛念等譯·大正二二。
118. 《雜阿毘曇心論》十一卷·劉宋·僧伽跋摩等譯·大正二八。
119. 《舍利弗阿毘曇論》三十卷·姚秦·曇摩耶舍共曇摩崛多等譯·大正二八。
120. 《雜寶藏經》十卷·元魏·吉迦夜共曇曜譯·大正四。
121. 《南海寄歸內法傳》四卷·唐·義淨撰·大正五四。
122. 《摩訶僧祇律》四十卷·東晉·佛陀跋陀羅共法顯譯·大正二二。
123. 《大華嚴經略策》一卷·唐·澄觀述·大正三六。
124. 《華嚴五教止觀》一卷·隋·杜順說·大正四五。
125. 《華嚴經義海百門》一卷·唐·法藏述·大正四五。
126. 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》一卷·唐·法藏述·大正四五。

127. 《華嚴一乘十玄門》一卷·隋·杜順說·唐·智儼撰·大正四五。
128. 《華嚴經傳記》五卷·唐法藏集·大正五一。
129. 《會本成唯識論述記三種疏》佛陀教育基金會印行·民國八十一年十一月。
130. 《佛教大系—俱舍論》佛教大系完成會編纂·印行·昭和五年二月二五日發行。

二、今人著作類

1. 《如來隨好光明功德品講記》成一法師述·萬行叢書⑫民國 84 年。
2. 《華嚴一乘教義章集解》靄亭和尚著·華嚴蓮社印行。
3. 《華嚴無盡法界緣起論》陳英善著·華嚴學海系列①華嚴蓮社印行·民國 85 年 9 月 26 日。
4. 《華嚴學講義》賢度法師編著·華嚴學海系列②華嚴蓮社印行·民國 86 年 4 月 7 日。
5. 《華嚴思想》川田熊太郎著·李世傑譯·法爾出版·民國 78 年 6 月 1 日。
6. 《華嚴哲學研究》楊政河著·慧炬出版社·民國 81 年 8 月。
7. 《中國華嚴思想史の研究》鎌田茂雄著·東京大學出版社·1978 年 10 月 15 日。
8. 《華嚴教學の研究》坂本幸男著·平樂寺書店·昭和 51 年 3 月 1 日。
9. 《華嚴教學成立史》石井教道著·平樂寺書店·昭和 54 年 3 月 1 日。
10. 《初期中國華嚴思想の研究》木村清孝著·株式會社春秋社·昭和 52 年 10 月 31 日。
11. 《中國華嚴思想史》木村清孝著·李惠英譯·現代佛學叢書·東大圖書出版·民國 85 年 2 月。
12. 《華嚴學研究》鎌田茂雄等著·喜房佛書林·昭和 63 年 10 月 15 日。
13. 《華嚴思想史》高峰了州著·釋慧獄譯·中華佛教文獻編撰社印行。
14. 《華嚴論集》高峰了州著·國書刊行會·昭和 51 年 8 月 52 日。
15. 《菩提心の研究》田上太秀著·東京書籍株式會社·1990 年 9 月 28 日。
16. 《華嚴經講要選集·普賢行願品講記》(一)選輯自諦觀集·華文佛學院基本教材之十七·靈泉禪寺印·民國 79 年 10 月 10 日。
17. 《印度思想》中村元主編·葉阿月譯·幼獅文化出版·民國 83 年 8 月。
18. 《印度三大聖典》糜文開譯·中國文化大學出版·民國 69 年 12 月。
19. 《般若經講記》頁一二一·印順導師著① 妙雲集編之一正聞出版·民國 81 年 3 月。
20. 《中國古代民族神話與文化之研究》印順導師著·華岡叢書·華岡出版·民國 64 年 10 月。
21. 《中國佛教通史》(三)鎌田茂雄著·關世謙譯·佛光史傳叢書 3002·佛光出版社·民國 83 年 1 月。
22. 《渡江微波集·從大學至研究所時期寫作論文輯要》黃連忠著。
23. 《華嚴典籍研究》張曼濤主編·現代佛教學術叢刊⑫·大乘文化出版·民國 67 年 7 月。
24. 《華嚴「法界緣起觀」的思想探源—以杜順、法藏的法界觀為中心》黃俊威撰·臺灣大學哲學研究所博士論文·民國 82 年 5 月。
25. 《華嚴清淨心之研究》陳英善撰·文化大學哲學研究所碩士論文·民國 72 年 6 月。

26.《天台懺法之研究》釋大睿撰・中華佛學研究所畢業論文・民國 86 年 7 月。

三、印度學佛教學研究學刊類

- 1.<菩提心の咒術性>田上太秀著 第 30 卷第 2 期 昭和 57 年 3 月 p.386-390。
- 2.<原始佛教における生天思想>藤田宏達著 第 19 卷第 2 號 昭和 46 年 3 月 p.412-420。
- 3.<神佛交渉史に關する一考察>堀一郎著 第 2 卷第 2 號 昭和 29 年 3 月 p.347-351。
- 4.<觀史多天考>伴戸昇空 第 31 卷第 1 號 昭和 57 年 12 月 P.330-333。
- 5.<瑜伽論における發心>小沢憲珠著 第 30 卷第 1 號 昭和 56 年 12 月 p.281-285。
- 6.<『十地經』における願の一考察>林賢司著 第 32 卷第 2 號 昭和 59 年 3 月 p.154-155。
- 7.<『往生要集』の菩提心説にういて>武覺超著 第 32 卷第 1 號 昭和 58 年 12 月 p.312-316。
- 8.<菩提と了知心について>田上太秀著 第 17 卷第 1 號 昭和 43 年 12 月 p.370-373。
- 9.<『教行信證』における菩提心>石原斌夫著 第 19 卷第 1 號 昭和 45 年 12 月 p.150-151。
- 10.<歡喜地に於ける發菩提心についての一考察>林賢司著 第 28 卷第 1 號 昭和 54 年 12 月 p.160-161。
- 11.<起信論における信成就發心について>柏木弘雄著 第 16 卷第 2 號 昭和 43 年 3 月 p.58-63。
- 12.<佛教の報恩説について>内藤龍雄著 第 4 卷第 1 號 昭和 31 年 1 月 p.156-157。
- 13.<三品經と舍利弗悔過經—原始大乘における悔過法の一資料>靜谷正雄著 第 19 卷第 1 號 昭和 45 年 12 月 p.77-80。
- 14.<中國佛教に於ける罪の自覺>道端良秀著 第 3 卷第 2 號 昭和 30 年 3 月 p.131-134。
- 15.<大乘經典に見られる懺海滅罪>(一)釋舍幸紀著 第 23 卷第 2 號 昭和 50 年 3 月 p.266-270。
- 16.<當體一念と離成三業>河野憲善著 第 31 卷第 1 號 昭和 57 年 12 月 p.31-36。
- 17.<華嚴無盡論>遠藤孝次郎著 第 13 卷第 1 號 昭和 40 年 1 月 p.138-139。
- 18.<華嚴經における一異の問題>中村薰著 第 23 卷第 1 號 昭和 49 年 12 月 p.152-153。
- 19.<無我の考察>小島誠一著 第 13 卷第 2 號 昭和 40 年 3 月 p.136-139。
- 20.<個と全體との關係について>松濤誠簾著 第 13 卷第 2 號 昭和 40 年 3 月 P.1-8。
- 21.<無我説について>佐藤密雄著 第 6 卷第 1 號 昭和 33 年 1 月 P.52-61。
- 22.<十二緣起の滅>上野順瑛著 第 5 卷第 1 號 昭和 32 年 1 月 p.146-147。
- 23.<緣起觀について>樞尾慈覺著 第 18 卷第 2 號 昭和 45 年 3 月 p.166-167。