

八十卷《華嚴經》中毘盧遮那佛本願救度的哲學詮釋¹

雒少鋒

南京大學哲學系博士生二年級

摘 要

在《華嚴經》中，毘盧遮那佛常以本願力滿足眾生的一切願，或以神通而為眾生說法，這就構成了毘盧遮那佛以本願救度眾生的敘述。毘盧遮那佛的本願是作為其在因地修行所發的願，從佛來說即是已經圓滿的願。此種滿願的救度義與一般眾生願的成立機理並無二致，但在滿足眾生一切願的力量上有差異。此中佛滿願之方式來說，有主動式滿願與被動式滿願兩種，毘盧遮那佛實傾向主動的方面。

毘盧遮那佛本願救度之發生主要體現在證悟菩提絕對滿足和救度眾生的相對滿足之間，由此才能解釋多佛菩薩與無量眾生救度同時存在的可能。本願救度雖然為眾生而說，但作為行願之菩薩來說，也是自身出離二乘境界的救度舟筏。最後，我們將本願思想與列維納斯之他者的概念加以比較，從中推進了本願救度中可能開展的現代哲學論域，並嘗試提出了他生與我者的概念。

關鍵字：毘盧遮那佛本願、八十卷《華嚴經》、滿願、我者

¹ 本文曾在華嚴蓮社舉辦的 2013 年國際青年華嚴學者論壇口頭發表時，得到陳英善老師詳細的點評和熱忱的指導。在此呈現的文本是根據陳老師的建議作了進一步修訂的。故在此對華嚴蓮社所提供的發表機會和陳老師的指導一併表示謝忱。

一、前言

在《華嚴經》中，毘盧遮那佛常以本願力滿足眾生的一切願，或以神通而為眾生說法，這就構成了毘盧遮那佛以本願救度眾生的敘述。此中，本願在毘盧遮那佛之救度中究竟擔負了何種作用，本願救度發生的機理如何？皆是我們所要考察的。而「救度」一詞，乃是因應史提連格（Frederick J. Streng）在論述龍樹的空理論時提出的「救度學」意涵，他認為「佛教的空有救度學的指向。我們在此使用『救度學』一詞，顯然指謂『終極轉化』，而轉化是被視為世界上各個傳統宗教所用到的『清淨』、『成為真理』、『成為自由』、『了悟真實』等語詞。」²「宗教生活的救度學功能，其中最為重要的一個宗教敘述的目的就是建立一『救度之道』。」³史提連格以救度學來理解龍樹空的思路，顯然對於考察毘盧遮那佛的本願中所含具的救度之道同樣有效。不過，有關毘盧遮那佛本願救度的論述並非像龍樹的論述那樣系統而有條例。為此，吾人欲在此以哲學的思辨推理對毘盧遮那佛本願救度加以闡釋。

我們在此所進行的哲學詮釋，並非以某種哲學的理念關照或解釋毘盧遮那佛的救度狀態，也不欲圖從這樣的救度中推出一種哲學的理論，而是想要從現實狀態中嘗試理解佛學的理論，也就是追問毘盧遮那佛本願救度如何可能。由於我們是站在日常經驗的立場嘗試的追問，首要的就是對於《華嚴經》中的敘述進行經驗的還原，這種還原遠不是現代佛學研究所作的歷史經驗的還原，而是一種經驗問題的還原，也就是還原到我們可以知道佛經面向的那些經驗現象。我們把經驗現象當作是公度性的日常語言，而非一種日常經驗。概念的轉換往往也是經文再次打開的一次嘗試，在轉化中不僅僅是復述經文，而是轉入了我們的追問和自我解釋的詮釋循環。因為任何解釋都不僅在於讓他人理解自身，也是在教化自身，讓自身成為自身對象的通道。

我們在此選擇哲學的詮釋，而非其它方式的詮釋，乃是哲學更能逼近佛學的真實，威廉·阿爾斯（William L. Ames）曾就佛教哲學對於救度學之價值有一精要的說法，他說：「救度學的目的是究極的，而哲學則能在救度學過程中的一個重要部份之上發揮作用。哲學開啟了通往瞭解事物真實的門戶」。⁴阿爾斯在此僅言哲學

² Frederick J. Streng, *Emptiness— a study in religious meaning*, p.171.

³ Frederick J. Streng, *Emptiness— a study in religious meaning*, p.176.

⁴ William L. Ames, "The soteriological purpose of Nagarjung's philosophy: a study of chapter twenty-three of the Mulamadhyamakakarikas", p.17.

作為救度學之一部分而說為有用，而非以哲學作為佛學之全部。很多學者都認識到邏輯思辨對於佛教的救度只是作為前行的需要，最終是要摒棄的，如亨廷頓（C. W. Huntington, Jr.）在論述中觀救度學時曾說：「佛教不僅為一哲學理論的構建，同時也與禪定修習以及從此中所獲得的經驗密切關聯。」⁵因此，吾人於此所進行的哲學詮釋亦僅為指月之指，而非為月。

二、毘盧遮那佛、本願與救度

（一）毘盧遮那佛與本願

「毘盧遮那」為梵語 *Vairocana* 音譯，此名號在四十卷《華嚴經》和八十卷《華嚴經》中使用，只是四十卷《華嚴經》常將「佛」譯為「如來」，即「毘盧遮那如來」，而在八十卷《華嚴經》中則為「毘盧遮那佛」，此兩種《華嚴經》中還偶爾使用到「毘盧舍那」或「盧舍那」。而在六十卷《華嚴經》中則常使用「盧舍那」的譯名。此外，中國僧人尚有音譯「毘樓遮那」的用法，但不常用。為簡省之便，下文將統一使用八十卷《華嚴經》中「毘盧遮那佛」的名號。

「毘盧遮那」意譯為一切處、大日遍照、光明遍照或淨滿、三業滿、廣博嚴淨等。如此意譯，乃是「*Vairocana*」本身與太陽有關，具有「光輝」、「照耀」之意。早在《雜阿含經》中有載：「破壞諸闇冥，光明照虛空，今毘盧遮那，清淨光明顯」⁶，此中「毘盧遮那」一詞，即指「太陽」。而在《菩薩本生鬘論》卷十三曰：「光明相貌名盧舍那」，也與照耀有關。故「毘盧遮那」僅為一表德的語詞，並非專指佛的名號，亦常指其他菩薩或一類放光摩尼珠為名，如經中所見有：毘盧遮那勝智菩薩、毘盧遮那幢菩薩、毘盧遮那藏菩薩、毘盧遮那摩尼莊嚴寶網鬘、毘盧遮那摩尼寶王衣雲等。

此外，「毘盧遮那」本是釋迦牟尼佛的殊勝名號之一，六十卷《華嚴經》載：「此四天下佛號不同，或稱悉達，或稱滿月，或稱師子吼，或稱釋迦牟尼，或稱神仙，或稱盧舍那，或稱瞿曇。」⁷不同的名號代表了佛的一種功德，從不同方面讚歎佛的圓滿。而毘盧遮那即是以太陽的光耀比喻佛的法智廣大，《佛說觀普賢菩薩行法經》卷一說：「時空中聲即說是語：『釋迦牟尼名毘盧遮那，遍一切處；其

⁵ C.W.Huntington, Jr. "The system of the two truth in the Prasannapada and the Madhya- makavatara: a study in Madhyamika soteriology", p.80.

⁶ 《雜阿含經》卷 22, T02, no. 99, p. 155, a16

⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷 4, T09, no. 278, p. 419, a12-13.

佛住處名常寂光，常波羅蜜所攝成處、我波羅蜜所安立處、淨波羅蜜滅有相處、樂波羅蜜不住身心相處。不見有無諸法相處，如寂解脫，乃至般若波羅蜜，是色常住法故。」⁸《大乘同性經》也說：「所有聲聞法，辟支佛法，菩薩法，諸佛法，如是一切諸法，皆悉流入毘盧遮那智藏大海。」⁹所以，後來也將毘盧遮那佛說為法身佛。而華嚴宗則有佛具足十身之說，然此處吾人主要取法身義，由此身所擴範圍廣且深故。¹⁰

《華嚴經》中說，毘盧遮那佛於無量劫海修功德、供養諸佛、教化眾生最終成正覺，住蓮華藏莊嚴世界海，放大光明照十方。毘盧遮那佛作為已經覺悟者，其往昔作為菩薩修行時必先已發過愿求無上道而教化眾生的誓願，「『願』名大心要誓，必度一切眾生，斷諸結使，成阿耨多羅三藐三菩提，是名為『願』」¹¹。此種願因其為佛因地所發而稱為本願，或由其願為成就的根本而為本願。「願」的梵語 *Pranidhāna*，有將心放在目的物之前的意思，表示一種欲求或願望。《爾雅》中將「願」訓為「思」，而「思」即是「欲」。瑜伽行派一些學者曾對「愿」有過細緻的分析，認為「願」為心所之一的「思所」，「思者，令心造作，驅使意活動，當它起時，心就像鐵被磁石吸動一樣，向所緣移動」，而佛教中所發起的菩提心愿也是思所的發動，「發心的主體是具有希求的思所」。¹²這裡因為說的是凡夫所發的菩提心，故其生成的機理仍為有為法之界域。

然凡夫所發的菩提心，亦可說為「總願」，是共通於一切菩薩的誓願。菩提心之內容不同經論和宗派所說稍異，簡化說來即是上求菩提、下化眾生，菩薩通過累積德行，斷除煩惱而成就佛果。菩提心為一切正願之始、菩提之根本，大乘菩薩最初必須發起大心。《華嚴經》中對於菩提心之功德作了極為豐富的比喻，「菩提心者，則為一切諸佛種子，能生一切諸佛法故。菩提心者，則為良田，長養眾生白淨法故。菩提心者，則為大地，能持一切諸世間故。菩提心者，則為淨水，

⁸ 《佛說觀普賢菩薩行法經》卷 1，T09, no. 277, p. 392, c16-20。

⁹ 《大乘同性經》卷 2，T16, no. 673, p. 650, b5-7。

¹⁰ 說毗盧遮那佛具足十身有不同的說法，此處不細究，然視為法身則是有其依據的。

¹¹ 《大智度論》卷 5，T25, no. 1509, p. 100, c17。

¹² 參考陳玉蛟，〈發心在漢藏佛學中之意義及其在宗教實踐上之心理功能〉，頁 209-234。

洗濯一切煩惱垢故」。¹³ 這些比喻都說明菩提心是菩薩成就的根基。

對這總願而說的別願，是關於下化眾生的所謂特殊的念願，由於種種的菩薩或佛陀，其種類或性質，被認為有多少的不同。例如從數目上說：千手觀音有六願，藥師如來有十二願，阿彌陀佛有二十四願或四十八願，釋迦有五百大願之類。¹⁴別願是總願精神的開展無疑，而木村泰賢認為：「本願有總別的二種中，不管從歷史的見地、教理的見地，或現代的意義說，最有興味的，是別願思想。總願，雖說代表大乘佛教的根本精神，但那不過光是抽象的標語；別願，是其具體的規定，在這之間，富於種種的教訓與暗示，即使從今日的我們說，作為最高文化的目標而可學習的，是也很多的」。¹⁵所以，他只講到別願的部分，而掠過了總願的分析。總願看似簡單，但是對於成就佛果來說，其中包含著較為隱秘的思辨問題。尤其是從毘盧遮那佛本願的角度來看總願的機理，更能發現總願的救度意味的形成過程，此方面並非抽象的標語。可以說，不理解總願救度的機理，別願中各種形式的構想都只看成是人類對未來生活的美好願望，將使大乘佛教中大願的救度意味淡薄了。¹⁶

（二）滿願的一般機理

「願」在《阿含經》中所經常使用到的例子是「願樂欲聞」、「願為我說」等，也就是希望、想要的意思，而「願」的滿足被說成是「滿願」¹⁷。在早期佛教的經典中，發願往往是與一定的果報相聯繫的，而願本身亦為業的範圍。因發願不僅為意業，而且還會牽引口業和身業的發動，最後引發果報乃必然之事。如《起世經》卷二載：

或復有人作如是念：「我於今者應行十善，以是因緣，我身壞時，當得往生

¹³ 《大方廣佛華嚴經》卷 59，T09, no. 278, p. 775, b19-21。

¹⁴ 木村泰賢，《大乘佛教思想論》，中〈本願思想的開展及其道德的、文化的、宗教的意義〉一章。由於筆者所得文本為此書的 word 版本，該書原本尚未見到，具體頁數亦不能查證，在此致歉。嗣日後查到原書補充之。

¹⁵ 木村泰賢，《大乘佛教思想論》，中〈本願思想的開展及其道德的、文化的、宗教的意義〉一章。

¹⁶ 由於《華嚴經》中論述到本願之處，未必都指向毗盧遮那佛，但是作為佛來說，總願的機理是一致的，所以我們以總願涵括一切佛，而將毗盧遮那佛作為諸佛的代表，而以法身佛來說也確實可以如此。

¹⁷ 《大乘悲分陀利經》卷 4〈14 三億少童子受記品〉：「菩薩具足行施，為度眾生故；菩薩具足持戒，為滿願故」(CBETA, T03, no. 158, p. 260, b22-24)《小品般若波羅蜜經》卷 5〈12 小如品〉：「須菩提白佛言：「世尊！是如甚深，諸佛阿耨多羅三藐三菩提[5]從是如生。世尊！如來得是深法，能為眾生說是如相。如是如相，誰能信者？」「唯有阿毘跋致菩薩，及具足[6]正見者，滿願阿羅漢，乃能信之。須菩提！是如無盡，佛如實說無盡。」」(CBETA, T08, no. 227, p. 558, b19-24)。

壽單越中。彼處生已，住壽千年不增不減。」彼人既作如是願已，行十善業，身壞得生壽單越中，既於彼處復得定壽，滿足千年不增不減。¹⁸

願在此處是被設定為一個目標，並以發願者自身的相應行動作為擔保，最終就能夠實現願望。此願相當於發願者自己為自己訂立之契約，自己按照自身契約最終獲得回報。然此契約在現實經驗說來，非一完全有效力的契約，蓋缺乏執行契約回報者。發願者盡可按照契約完成相應之行動，然何人可保其所祈求之結果實現呢？以及此人之行動與願望之間的比例究竟是否得當，亦由誰而為之裁決？若按照一般經驗來說，我們設立一目標，然後按照可以達成目標的方式去做，最終可取得預期之結果。此結果的達成乃是由世間事物發展規律所保證，或者說是由事物自身因果律保證的。而如果先已有人就某事獲得成就，後人即可依照他的手段取得相應的成就無疑，此願望即是必然性的。若尚無人嘗試一新事物，人們亦可先有一欲求，然這樣就可能成功，也可能失敗，期望只具有偶然性。從欲求的結果不同來說，前者可稱為定願，後者為不定願。

如此推理，若《起世經》中此人的願望要達成，需要確定於十善與壽命的延長之間具有因果必然性。但是按照世間的經驗觀之，修十善對於長壽來說只是必要條件，而非充分條件。長壽為身體健康的問題，而十善乃是倫理的方面，修十善或者有助於長壽，但不一定會獲得長壽。故長壽的願只能說是一種偶發性的滿足。這樣的願似乎就只是不定願。不過，此處之長壽乃就來世的存在狀態來說，而且前提是先往生到另一國度，在那裏獲得長壽。這樣就與吾人所處的此世經驗有所不同，在滿足願過程中發生了時空的轉換，我們就不能只是按照我們現有的經驗推理。可能一時空看似不能完成的活動，在其它可能時空則未必如此。因此，此願滿足的保證因素託付給了可能時空，或者說一個理想的回報中介，它能夠將人們的任何願望給以實現。在此我們可以引入現代邏輯學上模態邏輯中「可能世界」的理論作為參照。¹⁹

¹⁸ 《起世經》卷 2，T01, no. 24, p. 316, c22。

¹⁹ 本文以下為了與可能世界的概念區分，將繼續使用可能時空，因為在佛教的語境中，可能時空並不僅僅被看作語言的模態邏輯問題，而是在觀念中具有一定實際存在性的真實世界。另外，陳英善老師曾指出，此處的可能時空或可以華嚴宗的重重無盡或其它的相關概念表示，或能更好地顯示華嚴的解釋。筆者亦很受啟發，不過考慮到可能時空所要突出的是果報呈現的方式，而並不在於闡釋時空的互具或無窮的意涵，雖然可能時空確實也具有互具和無窮的特徵，但是為了表達果報的直接依據，筆者在此還保留了可能時空的說法。

「可能世界」的概念首先由萊布尼茲（Gottfried Wilhelm Leibniz）提出，他以任何事物的存在狀況或各種狀況組合只要推不出邏輯矛盾即可稱為一個可能世界，而世界就是可能事物的組合，如此就有無數的可能世界。而在這些可能世界中，有一些組合優於別的組合，顯得更加完美。而他認為我們所在的現實的世界也是一個可能世界，且為實現了的最完美的世界。這裏的可能世界儘管看上去是隨意的組合，但是它的出現有邏輯一致性的保證，事物的組合不能矛盾，所以可能世界與隨意的幻想並不同。因為幻想的內容可能發生邏輯矛盾，這樣就不能構成一個可能世界。如《起世經》中舉例說：

既熏修已作如是念：「願我所修此等諸戒，謂月戒、日戒、星辰戒、默然戒、大力天戒、大丈夫戒、水戒、火戒、苦行穢濁如是等戒，令我因此當得作天，或得天報。」發如是等邪思惟願。諸比丘！此諸丈夫福伽羅等，起邪願者，我今當說彼所趣向，必生二處：若生地獄、若生畜生。²⁰

佛在此否認了此人的願望滿足，認為只能獲得相反的結果。這裏之所以會獲得相反的結果，並不是此人的願不能實現，而是按照他要去的天界來說，並沒有這樣的行動能夠感召果報，而只有在地獄或畜生界中才需要這樣的行動，所以他的行動與所感召的時空發生偏差。《大智度論》中也說：

有二種願：一者、可得願；二者、不可得願。不可得願者，有人欲籌量虛空，盡其邊際，及求時、方、邊際，如小兒求水中月、鏡中像；如是等願皆不可得。可得願者，鑽木求火，穿地得水，修福得人天中生，及得阿羅漢、辟支佛果，乃至得諸佛法王；如是等名皆可得願。²¹

此中雖不曾說得與不得的原因，就其所列舉的實例看，也是確定因果律為願之

²⁰ 《起世經》卷 5，T01, no. 24, p. 333, c19-21。

²¹ 《大智度論》卷 30，T25, no. 1509, p. 277, b27-c2。陳英善老師曾指出，本文使用了較多的《大智度論》以解釋毗盧遮那佛的本願思想，而少取華嚴祖師大德的思想加以闡釋。這確實是本文的一個取向。這樣的選擇來自兩個方面：一是由於《華嚴經》本身實際涉及到本願的地方比較少，而且所論僅作為一般性的敘事，沒有具體闡明本願的意涵及價值。而本文所闡釋的本願機制問題，祖師大德的一些提示也尚不能構成一種較好的解釋，而在《大智度論》中，筆者發現了能夠更好地理解本願機制的一些思想，故側重於此論。二是由於華嚴思想所處的高度，實際僅能被解釋，而不能自己解釋或解釋其它，故選擇以論釋經的方式。

滿足與否的保證。

在佛教的論述中，願的滿足首先需要一個可能時空的出現，而維持這個可能時空的力量不是邏輯有效性，而是業報有效性，即任何願的滿足都必須具有相應的行動來換取回報。因此，願亦不能為任意的幻想，必知行動與回報之因果律，故滿願乃具客觀有效性，可說一願之能完成必然對一切人開放，只要完成相關之行動即可獲得一致的結果。然佛教提出的行動和回報之間的相關卻並不局限於我們現有的經驗之內，有些關聯會超出我們此世經驗。但不論是何種可能時空的發生，卻都需要從發願者所處的那個世界經驗開始，而不能完全離開其世界構想一世界。也就是說，可能世界是對現實世界的另一種可能發生的情景的描述，如我在南京的某個時刻等待火車，火車晚點了，我就設想火車能夠准點到達。我所設想的這個願望儘管不是現實，但是與現實密切關聯。在這裏我沒有確定這個世界的真假，而只是想像與此有關的一個世界。

佛教的發願也具有這樣的特點，如菩薩在佈施時雖然一切都能割捨，但是他所遭受到的痛苦，總不希望在將來成佛時還出現，而是先欲除去那個苦因的誓願。舉二一例說：菩薩曾在前生為修行者而住於忍辱行時，有歌利王這個惡王，割截菩薩的身體支節。菩薩自己雖忍受這個，但「菩薩念曰：吾志成道，與時無爭。斯王尚加吾醜，豈況黎庶乎？願吾得佛必先度之（惡王），無令眾生效其為惡也」。²²也就是說，菩薩誓願的立足處亦是具體之時空苦難情境，最終菩薩成佛所獲得的各種不同的淨土正是對此苦難的遠離。而菩薩需要成佛之後救度，乃是其力量尚不能救度有些眾生，需要藉助更大的力量才能救度，所以諸佛之淨土是不離原初世界的另一可能世界，可能世界為為了挽回原初世界而存在的。從此說來，淨土即是救土。

三、毘盧遮那佛的滿願功德

（一）本願的宣說與開展

本願從開始發出到完成，實際也就是菩薩成就的全程實錄。從毘盧遮那佛來說，其本願可從三方面解析：一是發願，即此願是毘盧遮那佛因地所發的根本願；二是行願，即此願是毘盧遮那佛修行的全部歷程；三是滿願，即此願是已經滿足

²² 此說參考木村泰賢，《大乘佛教思想論》，中〈本愿思想的开展及其道德的、文化的、宗教的意义〉一章。

的願。這三義不同於新學菩薩或修行菩薩所發的願，也不同於凡夫所發的菩提願。首先，菩薩或凡夫所發菩提願與佛之本願內容同一，但佛的本願為已經滿足的願，為實在的存有，菩薩或凡夫的願僅為一觀念的或半實現的。其次，佛之本願為具有一種佛觀眾生的如來藏義，而不同於菩薩或凡夫對此願的生起的仰信義。最後，佛之本願的願力具足無限性，但菩薩和凡夫的願力為局限性的力量。在此三義中，毘盧遮那佛的本願之特點即在滿願方面，以及從佛邊度眾生的方面，故我們將主要從行願和滿願來看毘盧遮那佛的本願救度義。

毘盧遮那佛的本願之救度意味的初步展開，即是佛對本願的宣說。由於本願為毘盧遮那佛的修行成道的全程實錄，亦可說為毘盧遮那佛的本生譚。「而本願思想的稍稍萌芽，實是起因於本生譚」²³。本願的宣說實是勸人信佛可成之初要。《華嚴經》中佛親自說本願故事，「佛以本願現神通，一切十方無不照，如佛往昔修治行，光明網中皆演說。」²⁴而佛演說本願故事，或以種種神變影像為之，或以妙音說之，「種種變化滿十方，演說如來廣大願，一切影像於中現，如是座上佛安坐。」²⁵「一切莊嚴出妙音，演說如來本願輪，十方所有淨刹海，佛自在力鹹令遍。」²⁶而對本願的讚歎亦有延續佛種的價值，「悉能稱讚一切大願，是故能令佛種不斷」²⁷。可說，毗盧遮那佛尤其推重眾生藉助佛之本願而令眾生生起信根。

（二）兩種滿愿方式

毘盧遮那佛行願中，對眾生的救度主要表現在滿足眾生一切願，《華嚴經》中說「佛昔修行為眾生，一切願欲皆令滿，由是具成功德相，此現福神之所入。」此包括世間願和出世間願兩種，世間願「所謂：衣服、瓔珞、象馬、車乘、華香、幢蓋、飲食、湯藥、房舍、屋宅、床座、燈炬、奴婢、牛羊及諸侍使，如是一切資生之物，諸有所須悉令充滿」²⁸，而出世間願即是佛法。毘盧遮那佛能滿眾生一切願乃是於過去無量劫修習善根，獲得無量功德，可以滿足眾生一切願。也就是說，毘盧遮那佛也必須遵循願報因果律修習功德，由自己的善行獲得無量福德，再將此福德佈施給眾生。所以，毘盧遮那佛為此要修行十波羅蜜之願波羅蜜，「佛

²³ 木村泰賢，《大乘佛教思想論》，中〈本愿思想的开展及其道德的、文化的、宗教的意义〉一章

²⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷 5，T10, no. 279, p. 22, c25。

²⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷 5，T10, no. 279, p. 23, b20。

²⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 8，T10, no. 279, p. 40, a1。

²⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷 18，T10, no. 279, p. 97, c25。

²⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 65，T10, no. 279, p. 353, a11。

昔修行大劫海，淨治諸願波羅蜜，是故出現遍世間，盡未來際救眾生。」²⁹由此功德，毘盧遮那佛如同一富有的國王，可以滿足臣民的一切願。

本來毘盧遮那佛兼顧滿足眾生世間和出世間兩種願，把究竟的和不究竟的一起滿足，但滿足眾生世間的欲求，那只是一種勞務而已，而且長久的滿足這樣的願望眾生也未必覺悟到上求菩提，如《大智度論》中說：

欲滿眾生所願，悉皆能滿；而不滿者，以無數世來，常滿眾生衣、食之願，而不免苦；今但以涅槃無為常樂益之。如人憐憫所親，不與雜毒美食。如是世間願者，生諸結使，又復離時心生大苦，是故不以為要。³⁰

世間願被認為是雜有毒藥的美食，也就是由於常滿足眾生的世間願，反而使得眾生貪戀世間，障礙其出離世間，成為解脫的毒藥。所以，本願中包含的兩種倫理精神最終要從緩和狀態走向決裂，出世間願要戰勝世間願的滿足。

雖然說毘盧遮那佛滿眾生願是極為容易的，這是從佛的角度說。但在眾生說來，要獲得佛的本願力卻並不容易，經中提出兩種方式：一是眾生直接見佛，為眾生說法；另一種方式，佛以本願力加持菩薩令其代為說法。此兩種方式實主要針對少許的菩薩，需要「各起淨願修諸行，悉曾供養無量佛，能見如來真實體，及以一切諸神變」。³¹而據《大智度論》所說：

如是法性身佛有所說法，除十住菩薩，三乘之人皆不能持；惟有十住菩薩不可思議方便智力，悉能聽受。眾生其有見法身佛，無有三毒及眾煩惱，寒熱諸苦一切皆滅，無願不滿。如如意珠，尚令眾生隨願皆得，豈況於佛！珠與一切世間之願，佛與一切出世間願！³²

此中將見法身佛之能力實有所限定，一般三乘人不易見佛。然此非給眾生以挫敗感，而是激勵眾生的信心，即自身追求菩薩的更高階位並非無益處，而能獲得直接聞佛說法的殊勝境界。

²⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 5，T10, no. 279, p. 25, a26。

³⁰ 《大智度論》卷 30，T25, no. 1509, p. 278, b8。

³¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 5，T10, no. 279, p. 25, c2。

³² 《大智度論》卷 30，T25, no. 1509, p. 278-279b3。

另一種為間接的本願救度，毘盧遮那佛本願力說明菩薩進入三昧說法，此事常為普賢菩薩所擔當。

又是毘盧遮那如來往昔願力、威神之力，及汝所修善根力故，入此三昧，令汝說法。為增長佛智故，深入法界故，善了眾生界故，所入無礙故，所行無障故，得無等方便故，入一切智性故，覺一切法故，知一切根故，能持說一切法故，所謂：發起諸菩薩十種住。善男子！汝當承佛威神之力而演此法。³³

從此來說，菩薩承佛本願力說法亦須發起十住。

（三）滿願之滿的實現

毘盧遮那佛本願確有不思議的救度力，然佛願如何成滿尚未考察。按照佛所發的本願，上求菩提而下化眾生，佛如果說已經獲得了菩提的證入，那麼眾生尚未度盡，如何能夠成佛？而如果佛度完了眾生，那麼世界上不應更有未度的眾生，也不應有多佛和菩薩，一切眾生皆應是佛，但是事不然，何以故？吾人可從兩方面剖析之，一方面佛所說的一切眾生願是觀念上的一切，不等於現實的一切。此即為上述所言及的釋迦牟尼佛常滿一切眾生願之說法。佛觀念中需要度一切眾生，但是現實中只有部分相應的眾生獲得救度，這一部分眾生也就是作為現實的一切眾生。「一切」實為一集合概念，是界定範圍內之全體。在佛所度的範圍來說，此「一切」是作為需要滿足願望的眾生來說，而且是作為能夠滿足願望的眾生。

這種說法或者在一般人看來只是為了圓滿解釋佛滿眾生願的一種托詞，人們大可認為，佛既然有大神力，何以不能令一切眾生煩惱自盡，一起一時度盡。而如果佛不能如此，即佛之滿願的力量並非無限。已如上說，願之滿足本身為一業報率所保證，此事之發生有其必然客觀性，佛僅為一滿足眾生願的總代理，故佛是凡夫可以直接欲求的一個對象。但是獲得何種回報，必須以欲求者相應之行動為根據，佛僅僅提供一方便路徑而已，并非成為一主宰世界的神靈，可以按照背反任何一個可能世界業報律的方式救度。因此，救度的一切眾生，要從現實眾生行動的層面來關照。從此現實的角度才可進一步回應多佛菩薩同時救度的存在可能，也是由於眾生根基不同而多佛菩薩發心中有差別才各自度盡相應的眾生，所

³³ 《大方廣佛華嚴經》卷 16, T10, no. 279, p. 84, a8-10。

以不是一佛即可度盡眾生。從眾生的角度看，佛願的滿足為相對的滿足，故菩薩在成佛之後仍然能夠依本願力而教化眾生。

另一方面，按照我們已經討論的滿願機理，一切眾生是與一切可能時空關涉的，而一切可能時空的獲得是從本願的修福德獲得。這種福德的修持並非僅僅作為此世間的福德，而是以出世間的菩提為保證的，即覺悟諸法實相即可獲得完整的可能世界的描述，此實相的意義即如摩尼珠。得此珠即可滿足一切願，反過來說佛的本願也完全圓滿。在此我們可追溯前文提及毘盧遮那佛之名號也常用在摩尼珠前，摩尼珠的滿願特質也可說用來表達毘盧遮那佛的滿願功德。從這方面來說，佛願已經通達任何可能世界，任何眾生在任何的境況中，都可以從佛處獲得相應的願報，故以佛智來說滿足眾生之願為絕對。因為度眾生乃是一漫長之過程，非是瞬間即可將一切眾生提升為佛，一切眾生只是按照成佛之願獲得不同階段相應的回報，此即是在時間上的度盡，也就是絕對的度盡。在此意義上才說佛的願在兩個層次上皆已經滿足。

（四）毘盧遮那佛滿願方式之反思

本來佛教所說的願並不只是一種對現實的不同狀態的設想，而是具有回報性的時空設定，願在此實際上相當於一種行動與時空的交易活動，眾生依一定的行動獲得相應的時空，由此新時空獲得自己的希求。這在毘盧遮那佛那裏需要有無量佛土為前提的。但是這樣的時空轉換的安排如何發生，有無主宰者？仍為一問題，即其中有一他力的設計者隱然於此種願報的發生之中。這一問題在中國被歸於天，上天嚴格按照人的倫理行動善惡加以賞罰，而且公正嚴明，絲毫不爽。這是有神論的解釋。而另依照科學的解釋則為宇宙之本來結構如此，並無誰主宰。而佛教是將此歸到業報輪回上去的，其間也無有主宰者。儘管如此，毘盧遮那佛的本願卻具有重新解釋主宰者的可能。

儘管如此，毘盧遮那佛本身並沒有僭越到願的分派者的地位，佛也遵循願報的因果律，只是說佛在此成為一切願滿足的代理者，將以前眾生的各種發願所需的不同修習行動簡單化和純粹化，即眾生只要發起對佛的信仰和對菩提道的追求便能滿足一切願，這就是佛的大願，這也就成為一個可能時空。佛的本願時空包含著無窮多個可能世界，佛本願的時空也包含了所有的可能因果律，反過來說毘盧遮那佛能夠如此滿願也意味著可以轉換到任何時空，所以毘盧遮那佛必須是能夠遍於法界的，而《華嚴經》中認為毘盧遮那佛的確如此。這樣來說，毘盧遮那

佛並沒有破壞諸法的律則，只是成為通達一切法的中樞（而這實際就是諸法實相），最終自身成為滿足一切眾生滿願的行動對象。

此處可有一反問，佛通達一切可能時空，那麼眾生求佛所通達的時空是否與求摩尼珠有差別呢？如果沒有差別，眾生為何一定要求佛？如果有差別，這種差別的發生是佛力還是因果律自身的作用，若為佛力的緣故能否違背因果律，如果違背即與前論所說違背。但若只是尊崇因果律的作用，眾生仍然沒有必要一定求佛，求摩尼珠即可。此問可有如下的迴應。

毘盧遮那佛能夠滿足眾生願，而且所滿足都是定願，而非不定願，否則佛滿眾生願就成為虛妄的。而要獲得定願，不僅是佛需通達無量世界，而且要知曉一切時空的因果律，由此才能有可能世界的實現，所以毘盧遮那佛必須具有一切可能世界的知識，也就是毘盧遮那佛必須具備一切智慧。而毘盧遮那佛確實具備這樣的智慧，佛本身就意味著一切智智，對於三世十方一切時空皆能了知，故毘盧遮那佛對於眾生願的滿足的充分條件完全成立，所有眾生願都可為定願。由此處言之，佛遵循因果律。但是此中遵循的意義中因為有一切智的開發要勝過求摩尼珠的滿願，因為摩尼珠之滿願模式永遠只是他力的存在者，眾生無法將自身提升為摩尼珠，故對此有絕對的依賴。但是佛之滿願則在於開發眾生自行通達一切可能時空的智慧，故佛之滿願具有方法論的意義。此外，佛之滿願具有超出一切世間解脫願滿足的功能。摩尼珠則就世間願無所不滿，無法具有滿足出世間願的力量。故欲圖達到究竟解脫的目的，只能求佛之本願，而不能求摩尼珠。

從一個層面來說，毘盧遮那佛為眾生指出了一條滿足一切願的萬能行動方案。而這一發生的機制是佛已經通過修行善行積累了無量的功德，足以滿足眾生的一切願，而眾生可到佛一處得一切願望之所需，所以佛其實是對眾生願報的二次分配。由此之故，才說供養佛所得的福報最殊勝和最大，乃是佛的滿願力最為廣大的緣故。這樣對於眾生來說佛本願救度即是易行道和正道。說為易行即是簡單可操作；正道是說眾生常常懷著美好的願望卻找不到合理的行動完成，最終南轅北轍，不能滿願，而經過佛對於願的滿足的指引，將自身作為一切願滿足的決定中介，這就是正道。所以說「各令如須彌山微塵數眾生，皆得安住毘盧遮那廣大願海，生如來家。」³⁴

³⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷 6，T10, no. 279, p. 29, b11。

四、在菩薩與眾生界限內的本願救度

(一)、主動式滿願與被動式滿願

吾人已經了知，本願首先與一時空關聯，作為實現之願即與十方三世佛土關聯，也就是說，毘盧遮那佛的本願必然涉及淨土的造成，獲得定向性質的時空，而非任意的時空狀態。這是由於佛的本願是以修善功德為主，其土必然是清淨國土，按照願報因果律不可能成為染濁的國土，所以說毘盧遮那佛本願具有嚴淨國土之力，「所說無邊眾剎海，毘盧遮那悉嚴淨，世尊境界不思議，智慧神通力如是」³⁵。所以若有趨向淨土者，實際就是入毘盧遮那佛大願中，此亦為其他佛菩薩淨土與本願之關係。此淨土的成立在毘盧遮那佛處並非作為實在的世界，而是同樣隨順眾生心願變現，「一切塵中所現剎，皆是本願神通力，隨其心樂種種殊，於虛空中悉能作。一切國土所有塵，一一塵中佛皆入，普為眾生起神變，毘盧遮那法如是」³⁶。這種清淨之土只是作為影像出現於眾生心中，「或有諸剎海，從於願力生，猶如影像住，取說不可得。」³⁷由此即不可執著此土為實有，這仍然是按照空性的狀態而說，也是三界唯心的體現。

然此心乃眾生心，由此心願的不同佛願力轉換之時空亦有別，由此能夠於無相之實相中變現出種種殊相，「譬如大龍王，興雲遍虛空，如是佛願力，出生諸國土。如幻師呪術，能現種種事，眾生業力故，國土不思議。譬如眾續像，畫師之所作，如是一切剎，心畫師所成。眾生身各異，隨心分別起，如是剎種種，莫不皆由業。」³⁸「或有純淨或純染，或復染淨二俱雜，願海安立種種殊，住於眾生心想中。」³⁹與此可說，佛土本無相，為眾生有淨染差別心想而生起差別像。然此中像之生起的機理乃是佛之本願的轉換時空力。本願乃無差別而差別者，如摩尼珠因眾生愿而有別。而眾生欲見佛土清淨須有相應的清淨修治行動為保證，以獲得相應的願報，「妙莊嚴藏與世殊，清淨修治乃能見。如是種種各差別，一切皆依願海住」⁴⁰。此說實際說明瞭佛本願滿足眾生無量無別，然眾生各因心想別而滿願狀態有別，也就是將此滿足的差別歸入眾生的心差別。

此即造成兩種不同的可能，一種是不論眾生心有何種差別，佛都能按照眾生

³⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷 7，T10, no. 279, p. 35, b8。

³⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 7，T10, no. 279, p. 36, b16。

³⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷 7，T10, no. 279, p. 36, c10。

³⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 10，T10, no. 279, p. 51, c20-23。

³⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 7，T10, no. 279, p. 38, a11-12。

⁴⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 7，T10, no. 279, p. 35, c28。

希望出現的方式呈現，使得眾生滿願，如普賢菩薩承佛本願力「隨諸眾生心所欲，示現普身等一切」⁴¹，而這一點是由佛具他心智所保證的，故能定滿其願且令其滿意。這樣的滿願方式，由於是按照眾生心意變現，故可說為主動式滿願。另有一種滿願方式可能是，佛按照眾生發願的內容滿願，但最終眾生並未獲得實際需要的滿足。

有人言：釋迦牟尼佛已滿眾生所願，而眾生自不能得。如《毘摩羅詰經》說：佛以足指案地，即時國土七寶莊嚴，我佛國如是。為多怒害者，現佛國異。又如龍王等心降雨，在人為水；餓鬼身上皆為炭火。⁴²

此說在形式上與前者很類似，但是結果有差別。此種實際說來，佛以眾生不滿意的方式滿願，可說被動式滿願。此二者之差別都由眾生自身之心或業差別所致，然結果不同為何？

這裏實際上混淆了滿願和滿意的區分，滿願的結果不一定即是眾生所滿意的，滿願是按照眾生過去的契約所實現的結果，滿願是客觀的事務，而滿意則是現在諸多條件實現的心理感受，為主觀的體驗。論中所舉的例子是由於眾生業障而導致願的滿足效果無法實現，所以眾生不能獲得滿意。按以上所舉的例證可說，佛為眾生所現的國土乃是因眾生的機緣而發生變化，但此種變化根據在眾生的因緣。也就是說，眾生的願能不能獲得滿願主要受兩方面因素影響：一是在某個時空所完全不可能出現的事物，無法滿足；二是雖然那個時空具有此物，但是眾生自身的業障導致無法正常接受。所以，惡鬼無法獲得水的例子實際上應該說屬於前者。此說明眾生願確實有不能滿足的，或者說不能使其滿意的，但這種不能滿足的願與佛無關，只與時空的律則和接受者個體的能力有關。所以，在佛來說，永遠具有滿足一切眾生願的意願。而在眾生來說，則永遠必須考慮到時空和能力的現實。

此可說將願之實際滿足歸到眾生自力救度，圓融了佛滿願與眾生不可得兩方面的疑難。然此說對於陷於苦難眾生來說，終究為一消極的解釋，不能啟人歸信。在此困苦中，眾生實望有他力之救助，如《大智度論》中說：

⁴¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 7，T10, no. 279, p. 34, a6。

⁴² 《大智度論》卷 30，T25, no. 1509, p. 278, b16-20。

如舍利弗弟子羅頻周比丘，持戒精進，乞食六日而不能得，乃至七日，命在不久；有同道者乞食持與，鳥即持去。時舍利弗語目捷連：「汝大神力，守護此食，令彼得之！」即時目捷連持食往與，始欲向口，變成為泥；又舍利弗乞食持與，而口自合；最後佛來，持食與之，以佛福德無量因緣故，令彼得食。是比丘食已，心生歡喜，倍加信敬。佛告比丘：「有為之法皆是苦相。」為說四諦，即時比丘漏盡意解、得阿羅漢道。有薄福眾生，罪甚此者，佛不能救。又知眾生不可得故，深達法性故，諸佛無有憶想分別：是可度、是不可度；心常寂滅，意無增減。⁴³

羅頻周比丘借助佛的他力救度，「是比丘食已，心生歡喜，倍加信敬」，可說他力救度對於眾生的歸信之意義。而佛本願救度在一定意義上也有此等價值，《華嚴經》中說毘盧遮那佛為滿足眾生願流出無量化佛以種種神通來幫助眾生獲得滿願，如佛常入地獄將火熄滅，化為清涼，之後為其講法即能深信。然眾生不得滿願的原因確在眾生業障，論中認為若有重業者，甚至佛的神通力都不一定能夠救助。故無法全仰仗他力救度，亦須自己先修治惡業，清淨起行，由此而能獲得滿願。

而主動式的滿願具有一定他力救度的色彩，更為突出化佛或菩薩神通力的方面。

欲得種種飲食者，長者見其大集，即時默然，仰視虛空，於時空中雨種種百味之食，隨意皆得；若眾生不自取者，左右給使分佈與之，足滿乃止。須飲食、衣被，臥具、寶物等，皆亦如是。恣眾生所欲已，然後說法，令離四食，皆住阿鞞跋致地。如是等菩薩神通力故，能滿眾生願。⁴⁴

或者「眾生見佛真身，無願不滿」⁴⁵，主動的救度實重於開發如來智的不思議性，重在啟發怯懦者生起信心。而被動式救度則有自力救度的色彩，也就更為突出諸法實相的一面，「譬如日出，有目則覩，盲者不見；設使有目而無日者，則無

⁴³ 《大智度論》卷 30，T25, no. 1509, p. 278, c3-11。

⁴⁴ 《大智度論》卷 30，T25, no. 1509, p. 278, a1-5。

⁴⁵ 《大智度論》卷 30，T25, no. 1509, p. 278, a18。

所觀，是故日無咎也。佛明亦如是」⁴⁶。而且作為法身常住的佛本身是寂滅性的，無分別的，對於願只具有代理的角色，所以不對眾生是否滿意負責。此中救度義偏重於實相如如境的方面，意在激發眾生清淨自性，發起出世間的決心，勇猛精進，與前種不同。故兩種滿願方式實為本願救度之一體兩面，而《華嚴經》突出了主動式的救度，這是其令眾生發起信心的救度方式。

（二）本願對菩薩的救度

毘盧遮那佛的本願作為滿願狀態，並不是說願消失了，而是說願達到最有力之狀態，可以滿足一切眾生的一切願。不僅如此，法身存在的毘盧遮那佛本來表現出不動的寂滅態，超離了此世間，然毘盧遮那佛仍能遍於虛空法界，隨處現身說法教化群生，所依靠的力量就是本願神通力。「毘盧遮那佛，願力周法界，一切國土中，恒轉無上輪。」⁴⁷本願在於顯現差別的世界，這樣就能夠將福德和智慧的教化聯繫起來，也就是為了保證眾生福德的滿足，佛獲得了普遍的法界流轉力，而反過來，佛借助這樣的力量才能夠完成教化眾生的誓願。佛願的修成本身就等於是在完善一艘救度的寶船，福德並不單是為了眾生的現世福報，也是為了眾生的未來出世間。本願所具的菩提和眾生的兩面，本身就成為溝通世間和出世間的舟楫，這也是所有佛菩薩度化眾生的舟楫。

是菩薩安住此難得行已，於念念中，能轉阿僧祇劫生死，而不捨菩薩大願。若有眾生，承事供養，乃至見聞，皆於阿耨多羅三藐三菩提得不退轉。此菩薩雖了眾生非有，而不捨一切眾生界。譬如船師，不住此岸，不住彼岸，不住中流，而能運度此岸眾生至於彼岸，以往返無休息故。⁴⁸

菩薩往來兩岸的舟筏可說即是本願。從此來說，菩薩放棄證入涅槃，並非自身所主導的，而是其發願救度世間所起的作用。這種阻止菩薩進入涅槃的願力從菩薩來說自然是其所希望的滿願，所以這同樣是菩薩自己願的實現。也就是說，本願在此首先讓菩薩從實相的寧靜中驚醒，認識到還有眾生未曾經救度，自身本願尚沒有完成，從而繼續滿願。故本願在作為菩薩救度眾生之舟筏之前，先作為救度自身出離二乘境界的舟筏。可說本願本身是菩薩自度度他所共的舟筏。而依

⁴⁶ 《大智度論》卷 30，T25, no. 1509, p. 284, c27-28。

⁴⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷 6，T10, no. 279, p. 32, c12-13。

⁴⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 20，T10, no. 279, p. 106, c11-15。

照世間的概念說，菩薩從本願實際獲得了一種義務，這種義務的本質是契約性的、直接兌現和絕不動搖的。

這也就是所謂的菩薩不舍眾生，「不捨一切眾生者，善修集大悲心，誓度眾生故，發心牢固故，不為諸佛賢聖所輕笑故，恐負一切眾生故不捨；譬如先許人物，後若不與，則是虛妄罪人！以是因緣故，不捨眾生」。⁴⁹菩薩不舍大願，不疲倦的原因，並不僅僅為一義務，而是有能夠維持義務的能力。

菩薩摩訶薩，或有眾生訶罵毀訾、搥打楚撻，或截手足，或割耳鼻，或挑其目，或級其頭；如是一切皆能忍受，終不因此生恚害心。於不可說不可說無央數劫修菩薩行，攝受眾生恒無廢捨。何以故？菩薩摩訶薩已善觀察一切諸法無有二相，心不動亂，能捨自身忍其苦故。⁵⁰

若菩薩雖有義務之責任心，而沒有完成義務的能力，最終亦或放棄義務。故實相的證得對於菩薩本願救度來說乃為一必要之助力。所以，把菩薩救度說成是慈悲，並沒有那種情感上同情的意味，同樣也沒有情感上不願意與脅迫救度義務之間的衝突，或者說菩薩以此能涅槃而不涅槃，能入清淨國土而入染汙世界的戲劇性衝突體現了一方是絕對的，而另一方則就是這個絕對或義務的虛妄性，進一步說，菩薩以此突出了實相的徹底無分別性的特質。

（三）本願中的他生與我者

本願儘管類似一種義務的存在，但是這種義務的發生並不像世間的義務那樣，有一監督者責令完成，而是單方面之義務，乃是菩薩自己所訂立的願之契約的行動付出。此種契約雖無另一方追索債務，但是由於在行動與回報間的對應關係，不同行動所產生的不同果報為菩薩所了知，故不敢輕毀自己所立的契約。「若欲除斷一切取緣，住一向道，我亦能得，而我不斷，為欲究竟佛菩提故，亦不即證無上菩提。何以故？為滿本願，盡一切世界行菩薩行化眾生故。」⁵¹

而從另一個方面來說，救度眾生恰為菩薩所斷不能盡的煩惱，只不過這樣的煩惱是菩薩自覺存留的。從此說來，眾生為菩薩煩惱。但是眾生作為菩薩的煩惱不由於有眾生，而是由於眾生有煩惱，若眾生煩惱淨則菩薩也無煩惱，而能證入

⁴⁹ 《大智度論》卷 49，T25，no. 1509，p. 414，b7-9。

⁵⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 55，T10，no. 279，p. 291，b29-c5。

⁵¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 55，T10，no. 279，p. 291，c14-17。

涅槃。所以，本願之根本在於教化眾生出離煩惱而證入菩提，本願自身就帶有救度的意味，即菩薩將眾生願的滿足作為自身的本願，也就是這是與一般眾生願所相反的願，也就是本願將發心者與一切眾生完全關聯起來，成為共願同體，由此使得菩薩與眾生同體清淨，共成佛果。

菩薩救度眾生時，是在了知諸法皆空而心生一念，「一切諸法皆無所有，凡夫愚迷不知不覺，我當令彼悉得開悟，於諸法性分明照了。」⁵²菩薩既然已經了知諸法皆空，眾生亦空，無有救者和被救者才是徹底的，如果菩薩還區分有眾生也就是預定了有自我，如果沒有自我，何來對象的眾生？此反問可從兩方面解明：一是菩薩出離了自我的執著，已經了知諸法空性；二是眾生作為他生出現。⁵³菩薩無我而有他生意識，這就與一般的有我而有他生所不同。有我而後有他生乃是一種主體性的思維，是將他生作為與自我相區別、甚至抵抗的存在者看待，而且總是嘗試將他生納入到自我的規定性中，他生被認為只不過是我的變形，即他我。這種意義上的他實際上僅僅為一種客體對象的他，而非完整的他生。而真正完整的他生只是出現在菩薩證悟空性之後的無我態。此時，他生就是菩薩的全部，「菩薩除利益他更無有樂。菩薩得作利他歡喜樂。知利他者即是自利。捨自己利愛利他樂。知利己樂即是利他樂。知利他樂即是利己樂。知利他樂時即自己樂故」。⁵⁴

故菩薩的教化本身是三輪體空的，雖現一切事相而不為事染。「此菩薩得如是三昧智力，以大方便，雖示現生死，而恒住涅槃；雖眷屬圍遶，而常樂遠離；雖以願力三界受生，而不為世法所染」⁵⁵，就像是熟練的外科醫生進行手術，僅僅由於職業的原因對病人進行手術，而在此過程中不會對手術的場景恐懼，也不會關注病人的回報，而所有這些都只是依照應該發生的因果律發生。「菩薩摩訶薩亦復如是，以諸大願而得其名，終不暫捨度眾生願。譬如軍將，以能慣習戰鬥之法而得其名，終無有時捨離此能」⁵⁶。

菩薩以自身之空而得他生的全部，這是從眾生有的一面說。從菩薩空性慧來

⁵² 《大方廣佛華嚴經》卷 55，T10, no. 279, p. 292, a3-5。

⁵³ 佛教中眾生有六道，為了表示與我區別的眾生，不取他人表示，而用「他生」一詞表示，以示與我區別的眾生。由於下文還將使用到我者，沿襲列維納斯表示最為絕對神秘對象的存在為「他者」，在此亦可借用表示毗盧遮那佛以為我者。在《華嚴經》中，佛與眾生體性無差別，不能作為像列維納斯那裡所暗示的上帝與眾生的關係將佛作為他者，而是應該作為絕對的我者。而這也是《華嚴經》中含具的佛果德常住的意味。

⁵⁴ 《大丈夫論》卷 2，T30, no. 1577, p. 264, a6-8。

⁵⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷 37，T10, no. 279, p. 197, c1-3。

⁵⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 43，T10, no. 279, p. 227, c19-21。

說，菩薩的空性也就是眾生，作為眾生的他生同時是作為空性的他生，所以本願之救度性無疑體現著真理與允諾之關聯性。如德裔法籍哲學家列維納斯(Emmanuel Levinas)所說：「真理並不是那些對現實進行思考、且毫不動情的主體所能把握的東西，而是借助於允諾的方式才能把握的東西。在允諾中，他者保持在主體的他性中……只有他性才能探出責任的行為」⁵⁷。這裡的「他者」相當於佛教之實相，而「他性」則相當於菩薩心中之他生。只是菩薩所發見的他者不是上帝，而是菩薩本具之空性，此即在如來藏語境中為「我」，此處可說為「我者」。

從這樣的空性來說，列維納斯的允諾才與佛教的本願具有可並行探究的價值，誠如他說：「允諾是嚴格意義上的個人關係。真理並不是由對上述允諾的反映而構成，而是其本身就是允諾……知識通過允諾而與存在契合。」⁵⁸列維納斯將允諾看做是個人關係是對於本願救度的發心者的單方面契約的認同，他所說的真理即可說為毘盧遮那佛，而救度眾生成佛即是本願（允諾），眾生是通過本願與菩提或實相相契合的。這樣說來，真理就不是作為思辨的對象，而是實踐的境域，他生與我者在本願的行動中成為同一者。然而，現實存在的他生本身的個體性在此敘述中被淹沒了，他生似乎成為抽象的概念。列維納斯亦注意到此問題，提出了面孔的說法來思考作為差別化的個體他者。面孔是外貌存在的差別化，具有直觀辨認的特徵，由此直觀打開實踐的道路。而佛教的他生差別則是心相，由其心或業的差別而為個體的存在，他生的形象在菩薩的本願關照即是無量的可能世界圖景，具有超出單純一世間的特性。而從佛本願來說，任一他生的差別都為其願別而別，因為沒有一不變的他生存續，僅為無量妄心剎那映現。眾生的願求也就充當了他生在場的媒介，他生與佛的同體恰是從願的滿足獲得。

由此之故，他生在我們一般經驗中作為一獨立個體的單向度理解，卻隨著願的視域而成為複數的他生。他生可說並非作為多個個體的多，而是必須是作為綻出多向可能時空的現世時空的存在者。由此可說，他生就是可能的多樣差異時空，而這種可能時空的發生並非是作為消極的世間願望，其本身包含著走向自我救度的出路。正如美國邏輯學家克里普克(Saul Aaron Kripke)曾將可能時空看作人的抽象能力的提升，是人們對現實生活理想化的想像。但是他並未描述此中本來已經含具的眾生他力救度的心理功能。眾生的可能時空意味著一種對過去時空的挽

⁵⁷ Seán Hand (ed.). *The Levinas Reader*, p67.

⁵⁸ Seán Hand (ed.). *The Levinas Reader*, p67.

回以及向未來生活的自我延溢，未來作為真正的他生呈現在自身的面前，并向轉為我者的願望發生。這個意義上的「我者」是對作為「他我」的轉換，還不能說為終極的轉換，但已經具有了世俗的救度意識。當眾生面對毘盧遮那佛的本願時，那種眾生對於終極的關切才真正體現出來，我者的救度性成為完整的。

參考文獻

一、原典文獻

- 《大方廣佛華嚴經》卷 4，T09, no. 279。
《佛說觀普賢菩薩行法經》卷 1，T09, no. 277。
《大乘同性經》卷 2，T16, no. 673。
《起世經》卷 2，T01, no. 24。
《大智度論》卷 30，T25, no. 1509。
《大丈夫論》卷 2，T30, no. 1577。

二、中日文專書、論文、網路資源等

- 木村泰賢著（1989）。《大乘佛教思想論》。演培譯。臺北：天華出版事業有限公司。
陳玉蛟（1990）。〈發心在漢藏佛學中之意義及其在宗教實踐上之心理功能〉。《中華佛學學報》第三期。頁 209-234。

三、西文之專書、論文、網路資源等

- Frederick J. Streng. 1967. *Emptiness— a study in religious meaning*, Nashville: Abingdon Press.
Seán Hand (ed.). 1989. *The Levinas Reader*. Basil Blackwell.
William L. Ames. 1988. "The soteriological purpose of Nagarjung's philosophy: a study of chapter twenty-three of the Mulamadhyamakakarikas", *JIAS*, vol.11 no.2.
C.W.Huntington, Jr.1983. "The system of the two truth in the Prasannapada and the Madhya- makavata: a study in Madhyamika soteriology", *Journal of Indian Philosophy* 11.