

從「文殊法門」析論《華嚴經·入法界品》中婆須蜜多 「菩薩離貪際解脫」法門

國立彰化師範大學國文學系 博士班二年級
釋如戒（陳文光）

摘 要

本文以「文殊法門」為視角，探討《華嚴經·入法界品》中婆須蜜多菩薩的「菩薩離貪際解脫」法門。該法門以「隨順眾生欲樂而為現身」為特徵，透過十種三昧配置引導離貪證覺，體現大乘方便之精髓。藉由文殊法門「依勝義開示甚深法相」、「煩惱是菩提」、「行於非道」等理念，統整諸家注解，可見其「反道行」特質深植於大乘深觀，並以法界為本、方便行為用、示現為相貫通菩薩悲智。然而，其實踐具嚴格界限，須以特定根機與身份為前提，非普遍適用，且可能挑戰世俗倫理。總體而言，婆須蜜多法門彰顯即煩惱而成菩提之善巧，但需依因緣審慎抉擇，以護持佛法清淨流傳。

關鍵詞：反道行、文殊法門、以欲離欲、逆相難知、異方便

一、前言

《華嚴經·入法界品》以善財童子五十三參的敘事結構，系統呈現菩薩道修學歷程中多樣而複雜的善知識類型與度生方式，長期以來被視為大乘佛教方便思想與菩薩實踐的集中展現。其中，善財童子所參訪之第二十六位善知識¹——婆須蜜多菩薩——及其所宣說之「菩薩離貪際解脫」法門，因其以隨順眾生欲樂而現身、並透過高度身體化與互動性的方式引導眾生離貪得解脫，²在整部《入法界品》中尤顯突出，也構成華嚴教理中一個極具張力與爭議性的思想場域。

依經文所示，婆須蜜多菩薩以「以法益生」為宗，³運用「隨其欲樂而為現身」之方便，依眾生欲意所纏的不同形態示現天女、人、非人等多種身相，並於暫見、語言互動、執手、同坐、觀視，乃至抱持、吻等親密接觸之中，施行接引，使眾生於親證法益的過程中超越貪欲，住於「離貪際」，進而現前菩薩「一切智地」的無礙解脫。⁴經文更進一步以「十種三昧」的配置，⁵將不同層次與形式的接觸經驗，系統性地對應至認知與修證上的解脫境界，顯示此一法門並非零散權宜之舉，而具有完整而周延的教理結構。

然而，正因婆須蜜多法門高度凸顯「隨欲現身」與「以欲度欲」的實踐策略，其在大乘佛教思想史中的定位，始終面臨理論與實踐層面的多重疑難。一方面，該法門似乎與經律論中普遍強調離欲為「正常道」的修行取向形成張力；另一方面，其所展現的「異方便」度生方式，亦引發此類法門究竟屬於特定根機下的權巧示現，抑或可被視為具有普遍意義之菩薩行範式的問題。⁶進一步而言，婆須蜜

¹ 《華嚴經內章門等雜孔目章》，《大正藏》冊 45，第 1870 號，頁 589 上 22。

² 共有四個漢譯版本，分別是：〔東晉〕佛跋跋陀羅譯、〔唐〕實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》、〔唐〕般若譯《大方廣佛華嚴經》、〔西秦〕聖堅譯《佛說羅摩伽經》。其具體出處如下：《大正藏》冊 9，第 278 號，頁 716 下 3-717 中 27。《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 365 上 16-366 上 24。《大正藏》冊 10，第 293 號，頁 730 下 16-732 上 17。《大正藏》冊 10，第 294 號，頁 857 中 8-858 下 14。

³ 《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊 35，第 1735 號，頁 939 中 28-29。

⁴ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，第 279 號，頁 365 下 15-頁 366 上 6。

⁵ 關於婆須蜜多的法門，經文中指出「以法益生中，有十種三昧」，其句義表達架構主要採用三段式條件句形式，即「若……，則離貪欲，得……三昧」，清楚呈現條件與結果之間的因果關係。若將其結構進一步簡化，可歸納為二段式「前提—結果」的邏輯關係，以凸顯核心因果。對比四個漢譯版本後，經文共呈現十五種不同的三昧，顯示出翻譯者在詮釋與分段上略有差異，但其條件—結果的基本邏輯一致。

⁶ 佛教自《阿含經》以降，至《華嚴經》之時，普遍以「離欲」為修行正道。不論人天、聲聞，乃至菩薩乘，皆視斷除五欲為共理共義，經典屢言「離欲」、「斷欲」、「捨欲」，並尊「法」為「離欲尊」。然而，《華嚴經》婆須蜜多的法門呈現另一層面：菩薩雖知五欲為障菩提之法，卻能以正念不染，並以此作為教化眾生的方便。此顯示佛教在「欲」問題上同時存在排拒與轉化兩種立場，

多法門在教理上所呈現的「方便與究竟」關係，究竟應理解為「以方便導向究竟」，抑或體現「方便即究竟」的圓融結構，⁷亦有待深入釐清。

就既有研究而言，相關討論多僅止於零星提及。印順法師（1906-2005）對《入法界品》所呈現之多樣方便有所指出，⁸並將其理解為「文殊法門」特性的集中展現；⁹釋修諦（2002）亦曾對婆須蜜多法門略作說明。¹⁰然而，現有研究尚未對其思想結構、教理定位與實踐意涵進行系統性的分析，亦未充分處理該法門在「隨欲」與「離欲」之間所形成的內在張力，顯示此一主題在華嚴研究與大乘方便思想研究中，仍存在明顯的討論空間。

基於上述研究脈絡，本文以《華嚴經·入法界品》中婆須蜜多菩薩及其「菩薩離貪際解脫」法門為研究對象，核心關懷在於：此一法門在大乘教理中應如何定位？其所展現的度生方式，究竟屬於可供參照的「正常道」，抑或僅限於特定情境與根機的「異方便」？而「隨欲現身」與「離貪得解脫」之間，如何在理論上獲得一致性的理解？本文之研究目的，即在於透過對上述問題的系統分析，澄清婆須蜜多法門在華嚴思想中的教理意涵與實踐界限。

在研究材料與方法上，本文以《華嚴經·入法界品》相關經文為主要文本依據，輔以印度與中國注解傳統中對相關法門的詮釋資源，並以印順法師所提出之「文殊法門」作為核心詮釋視角，探討其與婆須蜜多法門之會通關係。透過此一理論框架，本文將考察不同注解家如何理解該法門之教理合理性，並由此評估其在實踐層面可能產生的誤讀或濫用風險。

形成「助道」或「障道」的詮釋張力。詳見《梵網六十二見經》，《大正藏》冊 1，第 21 號，頁 269 下 22-24。《中阿含經》，《大正藏》冊 1，第 26 號，頁 444 中 24-26。《增壹阿含經》，《大正藏》冊 2，第 125 號，頁 605 中 10-11。《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，第 99 號，頁 106 下 25-26。《大智度論》，《大正藏》冊 25，第 1509 號，頁 185 上 13-15。《佛說嗟鞞囊法天子受三歸依獲免惡道經》，《大正藏》冊 15，第 595 號，頁 129 下 15-17。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 9，第 278 號，頁 476 上下 21-中 2。《大方便佛報恩經》，《大正藏》冊 3，第 156 號，頁 135 中 16-17。《彌沙塞部和醯五分律》，《大正藏》冊 22，第 1421 號，頁 57 上 16。《大毘盧遮那成佛神變加持經》，《大正藏》冊 18，第 848 號，頁 1 下 1。

⁷ 參見印順法師，《成佛之道》（臺北：正聞出版社，1992 年），頁 264：「以方便而至究竟，漢譯誤作方便為究竟」。《佛說長阿含》，《大正藏》冊 1，第 1 號，頁 133 下 8-19。《瑜伽師地論》，《大正藏》冊 30，第 1579 號，頁 300 上 23-中 14。

⁸ 婆須蜜多法門可能受到地域文化及印度教思想之影響，其淵源可從三方面觀察：一為「以欲貪為道」的普遍性，二為文化與思想的融合，三為華嚴法門的深化。參見印順法師，《印度佛教思想史》（臺北：正聞出版社，1993 年），頁 397、437。印順法師，《華雨集》第四冊（臺北：正聞出版社，1993 年），頁 210-211。印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》（臺北：正聞出版社，1994 年），頁 1145。

⁹ 印順法師，《印度佛教思想史》，頁 103。

¹⁰ 釋修諦，〈《華嚴經·入法界品》逆行度生法門之研究〉（臺北：華嚴專宗佛學研究所第七屆畢業論文，2002 年）。

全文結構安排如下：第一部分為前言，說明研究背景、問題意識與研究目標；第二部分將梳理「文殊法門」的思想特色，並說明其與婆須蜜多法門之關聯，作為後續分析的理論基礎；第三部分則在「文殊法門」的詮釋架構下，對婆須蜜多法門進行思想會通與實踐界限的討論，並與相關案例進行比較分析；第四部分為結論，總結本文之研究成果，並指出婆須蜜多法門在大乘佛教思想與實踐脈絡中的獨特地位及其理論與實踐上的局限。

二、文殊法門特色及其與婆須蜜多法門的關聯性

在確立研究背景與問題意識後，本文進一步聚焦於「文殊法門」的思想特質。作為析論婆須蜜多法門之重要理論依據，「文殊法門」不僅揭示大乘佛教中「方便」之為教義的特殊風格，亦構成後續會通與抉擇的詮釋基礎。為釐清其思想脈絡，本節將分三部分：首先系統整理印順法師所歸納的「文殊法門」特色；其次參照印度與中國注釋家（如龍樹、無著、澄觀等）之詮釋，補充其理論背景；最後探討「文殊法門」與婆須蜜多法門的內在呼應與延展。

（一）文殊法門的特色

印順法師於《初期大乘佛教之起源與開展》之〈文殊法門的特色〉一節中指出，「『文殊師利法門』：有梵天特性的文殊師利 Mañjuśrī，是甚深法界的闡發者，……重視『煩惱即菩提』，『欲為方便』的法門。『文殊法門』，依般若的空平等義，而有了獨到的發展。在家的，神秘的，欲樂的，梵佛同化的後期佛教，『文殊法門』給以最有力的啟發！」¹¹其特色可整理如下：

〔M₁〕「彼諸眾生，重第一義諦，非重世諦」——「純明菩薩不退轉說，無差別說」。（頁 930）

〔M₂〕文殊法門的表現方式，與聲聞法不同，也與一般敘述、分別說明的大乘法不同。（頁 932）

〔M₃〕「文殊法門」的獨到風格，在語言表達上，……超越常情的語句，每使人震驚……不能依語句作解說，而有深一層意義的。這類語句，就是「密語」，成為「文殊法門」的特色！（頁 932-933）

¹¹ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 19。

〔M₄〕文殊法門，不只是語句的突出，在行動上也是突出的……這是教化的大方便！在傳統佛教來說，這是難以想像的。……不過，在中國禪宗祖師的身上，倒多少看到一些。（頁 932-933、935）

〔M₅〕在初期大乘經中，「文殊法門」與「般若法門」同源（於「原始般若」），而有了獨到的發展。（頁 937）

〔M₆〕承〔M₄〕，以語句來說，「皆依勝義」，「但說法界」（近於禪者的專提向上）。著重於煩惱是菩提，淫欲是菩提，五逆罪是菩提，而忽略於善心——信、慚、愧等是菩提，善業、福報是菩提，六度、四無量、四攝等是菩提。（頁 937-938）

〔M₇〕承〔M₄〕，以行動來說，……這可說是一切平等中的「偏到」！（頁 938）

〔M₈〕「文殊師利法門」，依勝義而開示（般若的）甚深法相，又廣明菩薩的方便。（頁 950）；

〔M₉〕論到菩薩的方便道，……菩薩順應眾生的一切心行而作佛事。……菩薩不但行於道，也要能「行於非道」。……世間一切，都是引入佛道的方便；……這些菩薩的大方便，都不是聲聞弟子所能行的。（頁 953-955）

〔M₁₀〕「般若法門」的無差別說。在這無差別說的基石上，「文殊法門」進一步的說：煩惱是菩提，……在說明的方便上，有了非常的異義——「諸法是菩提」。（頁 970）

〔M₁₁〕「文殊法門」的獨到發展，應該與「菩薩不斷煩惱」有關。（頁 971）

〔M₁₂〕「煩惱是菩提」，是「文殊法門」的要義，但應該理解他的意義，不能「如文取義」了事的！（頁 976）

綜上所述，可將「文殊法門」的思想要旨歸納為以下四點：

（一）重視第一義諦的無差別平等觀（M₁、M₁₀）——強調「彼諸眾生，重第一義諦，非重世諦」，以般若空性為理論根基，彰顯法界一如之理。

(二) 出格語句與行動作為教化方便 (M₃、M₄、M₇)——藉如「煩惱是菩提」、「淫欲是菩提」等超越常情的語言及行動示教，顯示菩薩教化的破格與善巧，風格近似後世禪宗的「文外之旨」。¹²

(三) 煩惱與菩提的等同觀 (M₆、M₁₀)——從般若空性出發，主張「貪欲是菩提」等說，然須善解其義，避免執著文字。

(四) 菩薩方便行的靈活性 (M₈、M₉、M₁₀、M₁₁、M₁₂)——菩薩不僅行於正道，亦「行於非道」，隨順眾生欲樂而作佛事，展現大乘方便行。

此四者彼此關聯，共同構築以「法界」為根本、「方便道」為方法、「示現」表徵的教理架構，因而有別於一般聲聞法與大乘法，形成「獨到的發展」(M₂、M₅)。

(二) 注解家對文殊法門的呼應與詮釋

在注疏傳統中，印度與中國諸師皆嘗試闡釋此「密語方便」之義。龍樹於《大智度論》¹³中將菩薩修行分為三類，¹⁴指出唯第三類「清淨法身菩薩」能「以方便力故，受五欲已」而不為所染。龍樹明確強調「淫欲難離，出家淫戒為重」，視淫欲為障道法，立場鮮明。¹⁵對於「煩惱即菩提，生死是涅槃」等非常之語，龍樹判為「秘密義趣」¹⁶或「隨宜」說法，非究竟義理。¹⁷此類語句為對治法門，¹⁸依

¹² 《廣弘明集》，《大正藏》冊 52，第 2103 號，頁 230 上 17-18。

¹³ 關於《大智度論》作者歸屬的問題，學界長期存有歧見。本文不擬介入此一論戰，而將直接立基於現存《大智度論》文本，僅就主要學者的觀點、依據與對鳩摩羅什角色的評析加以整理如下：1. 平川彰：否定龍樹為《大智度論》作者。其論點主要建立於《大智度論》與其他論典內容之比較研究。2. 干瀉龍祥：提出三種可能作者，包括鳩摩羅什所作、龍樹所作以及傳統所說之作者。其主張主要依據邏輯推論方法，傾向於認為該論可能由鳩摩羅什撰成。3. Etienne Lamotte：亦否定龍樹作者說。其主要依據為文獻引用與後世資料之比對，指出漢譯本中融入了大量鳩摩羅什之思想。4. 印順法師：則肯定龍樹為《大智度論》作者。其說總結並回應國際學界觀點，認為鳩摩羅什在譯述過程中所加之筆，屬譯經慣例中之譯注性質，並未更動原論旨義。參閱：平川彰，〈《十住毗婆沙論》の著者について〉，《印度學佛教學研究》第 5 卷第 2 號（1957 年 3 月），頁 176-181。干瀉龍祥著，賴顯邦譯，〈論《大智度論》的作者〉，《諦觀》第 68 期（1992 年 1 月），頁 85-121。Étienne Lamotte 著，郭忠生譯，〈大智度論之作者及其翻譯〉，《諦觀》第 62 期（臺北：諦觀雜誌社，1990 年 7 月），頁 97-179。印順法師，〈大智度論之作者及其翻譯〉，（臺北：東宗出版社，1992 年），頁 1-114。印順法師，《永光集》（臺北：正聞出版社，2004 年），頁 1-115。

¹⁴ 這三類可名為：1. 世間型：「如世間人受五欲，後捨離出家，得菩提道」。2. 斷欲型：「從初發意斷淫欲，修童真行，乃至得阿耨多羅三藐三菩提」，強調「常斷淫欲、修淨行」。3. 方便型：清淨法身菩薩住無生法忍、具六神通，為度眾生而「方便力故受五欲」，同時修淨行，現受淫欲以應不同根機。《大智度論》，《大正藏》冊 25，第 1509 號，頁 317 下 8-22、317 下 9、317 下 10。

¹⁵ 《大智度論》，《大正藏》冊 25，第 1509 號，頁 317 中 11-12、317 中 12-13、317 上 13-14。

¹⁶ 《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》冊 7，第 220 號，頁 971 上 27。

¹⁷ 印順法師，《永光集》，頁 237。

¹⁸ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1237。

不同根機將垢法視為淨法，或淨法說為垢法，¹⁹彰顯佛法的善巧方便、應機導化之旨。

無著於《大乘阿毘達磨集論》中提出第七種「秘密抉擇」，舉經中「成就五法，名梵行者成就第一清淨梵行」之說，內容包括「常求以欲離欲」、「捨斷欲法」、「欲貪生已即便堅持」、「怖治欲法」、「二二數會」。²⁰若僅依文解義，易生混淆，似與傳統「離欲梵行」之精神相悖。²¹無著指出，此類經文屬「隱密名言」，應以「轉變秘密」方式理解，如「二二數會」並非指男女交合，而是象徵染淨因果、四聖諦，以及奢摩他與毘鉢舍那之多次證會。²²此一轉義詮釋可避免對經義之誤解。

綜觀二者，對欲之詮釋雖取向有異，然皆指向經典中表義與真義之差距，共彰佛法「秘密善巧」²³之詮解方式，呈現印度注疏傳統既嚴守修行次第，又不失方便度化之圓融。

中國華嚴宗諸師有如下闡釋：

智儼（602-668）於《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》中指出，三位善知識以「反道行」示現不同煩惱相：方便命現癡相，婆須蜜現貪相，滿足王現瞋相。²⁴

法藏（643-712）於《華嚴經探玄記》中，將「離欲實際清淨法門」分為兩層：一是「約自行，雖悲願留惑，示現欲處」，實則體性空淨；二是「約利生」現欲相以引導眾生離欲。並釋「阿梨宜」、「阿眾毘」為「攝受之相」與「得言教密藏之定」。²⁵

李通玄（635-730）於《新華嚴經論》中指出，婆須蜜女示現世間姪染之行，體現「三界六道皆具」及「不染而染」的境界，強調「唯普賢智所及」。²⁶並對十種三昧進行詮釋，如禪定、觀照、法悅、攝受眾生等，總結「皆獲一切智門」。²⁷

¹⁹ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1236。

²⁰ 《大乘阿毘達磨集論》，《大正藏》冊 31，第 1605 號，頁 649 中 4-7。

²¹ 印順法師，《華雨集》第四冊，頁 212。

²² 《大乘阿毘達磨集論》，《大正藏》冊 31，第 1605 號，頁 752 中 22、688 上 15、773 下 26-28。

²³ 《華嚴一乘教義分齊章復古記》，《新纂卍續藏》冊 58，第 998 號，頁 330 中 15。

²⁴ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，《大正藏》冊 35，第 1732 號，頁 93 下 2-3。

²⁵ 《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊 35，第 1733 號，頁 471 上 13-24。

²⁶ 《新華嚴經論》，《大正藏》冊 36，第 1739 號，頁 980 上 17-21。

²⁷ 李通玄於《新華嚴經論》解釋「以法益生」具十種三昧，如修禪定得禪悅、從定發慧、觀照義、法悅義、攝受眾生義、受教說法義等，但未及經文開篇「若有眾生欲意所纏來詣我所，我為說法……則離貪欲」之詮釋；其總結謂「諸有親近皆獲一切智門」。《新華嚴經論》，《大正藏》冊 36，第 1739 號，頁 980 中 10-下 1。

在《略釋新華嚴經修行次第決疑論》中，他強調婆須蜜以「以自智無五欲，為利眾生，行萬行」，並強調她「以大慈悲為禪體，居世間不染」。即使她「示受五欲，而無虧女志，不壞無作自性禪門」。²⁸

澄觀（738-839）於《大方廣佛華嚴經疏》中，將三善知識示現界視為「逆相難知」：婆須蜜女顯貪相，無厭足王顯瞋相，勝熱婆羅門顯癡相，並以「五義」（當相即空、幻用攝生、在惑用心、留惑潤生、當相即道）系統闡釋其善巧方便與法性不二之理。²⁹

諸師皆視婆須蜜示貪為「反道行」，菩薩自智無染，以慈悲入欲度生，須避免依文取義。

天台宗與他師之觀點如下：

智顛（538-597）在《維摩經玄疏》與《摩訶止觀》對「貪欲即是道」提出兩重闡解：（一）以「四隨釋」配合「四悉檀」，「隨樂欲」屬世界悉檀，基於「欲為其本」，可從事、理上隨順眾生樂欲，作為入道之方便，如經云「先以欲鉤牽，後令入佛道」。³⁰

（二）在《摩訶止觀》中，智顛視此說為對「薄福」根機所施之權宜方便，屬「極不得已」之教法，非屬常道，最終仍須導入止觀正行。³¹

湛然（711-782）在《止觀輔行傳弘決》中，將「欲是道」分為理、事二義：於「理」而言，道不離欲，欲不離道，二者不二；於「事」而言，修行者仍須遠離欲境。湛然警示，若理、事不分，易生「錯計」，難以回應「道即是姪，何曾姪即是道？」之質疑。³²因此，此語屬理趣之說，實踐上仍以離欲為要。

唐代神清（814卒³³、世壽不詳）於《北山錄》亦警示：若大乘行者執「偏空為道」，易因誤執空義而受害，形成一種曲解經文的「邪見」，甚至致使行者輕視道德、出現「為惡不作」的現象。³⁴神清認為此類偏見多源於「誤執其文」，有研究指出印度佛教自龍樹時代即有「談空蔑善」的偏差。³⁵為避免陷入斷滅論或道

²⁸ 《略釋新華嚴經修行次第決疑論》，《大正藏》冊36，第1741號，頁1038上18-下2。

²⁹ 《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊35，第1735號，頁932上14-中3。

³⁰ 《維摩經玄疏》，《大正藏》冊38，第1777號，頁521上13-18。

³¹ 《摩訶止觀》，《大正藏》冊46，第1911號，頁18上29-19上21。

³² 《止觀輔行傳弘決》，《大正藏》冊46，第1912號，頁258上5-11。

³³ 《釋氏稽古略》，《大正藏》冊49，第2037號，頁823中22-23。

³⁴ 《北山錄》，《大正藏》冊52，第2133號，頁584上25-中5。

³⁵ 印順法師，《印度佛教思想史》，頁128。

德放逸，他援引《大寶積經》所倡的「寧起我見」警策，旨在示警偏空之危害，³⁶強調空義的詮釋必須以正見與倫理實踐為依歸。

延壽（904-976）於《萬善同歸集》中警戒：對於「未斷煩惱，習氣濃厚」者，採用「先以欲鉤牽，後令人佛智」的權巧法門，容易導致顛倒與修行偏差。即便理解無生之義，若道力不足，仍可能言行不一而誤入歧途。因之，延壽強調行者應自省是否有「言行相違」，並常存「察念防非」之心，謹慎修持，以避免自欺與誤入歧途。³⁷

綜觀諸家對「欲」與「道」關係的詮釋，始終存在緊張與張力：龍樹嚴斥淫欲為障，無著主張轉義理解；華嚴宗強調「反道行」的示現，天台宗重於權實與事理分判；神清與延壽則立倫理警戒。諸家雖取向各異，然皆反對依文取義，視「欲即道」為善巧隱密之示現，其旨歸仍在離欲與解脫。此詮釋脈絡揭示「文殊法門」中「密語」與「方便」的雙重精神如何於不同文化中延續與調整。總言之，無論印度或中國詮釋傳統，皆以此為關鍵視角，力求在戒律與空義間保持張力與平衡，亦為後續探討婆須蜜多「離貪際解脫」法門的會通與抉擇奠定理論基礎。

（三）文殊法門與婆須蜜多法門之關聯

在梳理注疏傳統對「方便道」的多元迴響後，可進一步探討文殊法門與婆須蜜多法門在理論與實踐層面的具體關聯。二者之互動與對應可概括如下：

文殊法門以「依勝義開示甚深法相」（M₈）、「煩惱是菩提」（M₁₀）、「行於非道」的方便行（M₉）為核心，與婆須蜜多法門的「隨其欲樂而為現身」之實踐高度契合。具體而言：

（一）無差別智慧：文殊法門強調「重第一義諦，非重世諦」（M₁）對應婆須蜜多「以欲離欲」的平等觀，皆彰顯欲望本空、貪欲即菩提之深義——即「煩惱是菩提」（M₁₀）。

（二）異方便度生：文殊法門的「出格的行動」³⁸（M₄）如主張「貪欲即是菩提」，³⁹可解釋婆須蜜多「暫執我手」、「啞我唇吻」等示現，非為縱欲，實為引導眾生離貪之善巧——對應「行於非道」的方便行（M₉）。

³⁶ 《大寶積經》，《大正藏》冊 11，第 310 號，頁 634 上 14。

³⁷ 《萬善同歸集》，《大正藏》冊 48，第 2017 號，頁 987 下 12-21。

³⁸ 印順法師，《印度佛教思想史》，頁 258。

³⁹ 《諸法無行經》中指出：「貪欲即是菩提」，與此觀點相應，龍樹於《大智度論》第六卷〈初品中意無礙釋論第十二〉亦明言：「姪欲即是道」。參考《諸法無行經》，《大正藏》冊 15，第 650 號，頁 757 上 9。《大智度論》，《大正藏》，冊 25，第 1509 號，頁 107 下 21。

(三) 法界即方便：文殊法門「依勝義開示甚深法相」(M₈)，與婆須蜜多「隨順眾生欲樂而現身」一致，皆以法界為體、方便為用。

透過文殊法門的視角統整注解家觀點，婆須蜜多法門的「逆行」特質得以理論化，既可避免被誤解為縱欲或背離傳統，亦彰顯大乘佛教即煩惱而成菩提之善巧與深觀。

三、文殊法門視域下婆須蜜多「菩薩離貪際解脫」法門之會通詮釋

承上所論，文殊法門以勝義無差別與異方便為核心特質，與婆須蜜多法門呈現高度契合。然而，此種契合是否代表其在實踐中可無條件適用，仍需審慎考察。本節將立足文殊法門教典，分析婆須蜜多法門的教理依據，並透過實踐界限與相關案例的比較，探討其在大乘修行體系中的定位。內容主要分為三部分：其一，從文殊法門的教典立場進行分析；其二，討論該法門在實踐上的界限與規範；其三，透過相關案例比對，進一步釐清其性質及適用範圍。

(一) 從「文殊法門」的教典來看

文殊法門系統之經典對「煩惱即菩提」等命題多採正面肯定立場。例如《佛說須真天子經》明言：「菩薩從一切欲而起道意」、「菩薩於愛欲中求道」，並強調以善權方便救度眾生。⁴⁰《諸法無行經》進一步闡釋：「貪、瞋、癡如幻，幻不異三毒」，「三事中，有無量佛道」，「菩提與貪欲，是一而非二」，並指出「則為見菩提，是人近佛道，疾得無生忍」，以此彰顯「一切諸佛皆成就貪欲」之深義。⁴¹

《佛說魔逆經》亦謂：「當於眾生愛欲之中，求於佛事。……以於眾生塵勞之故，受於愛欲。設無愛欲，不興佛事，譬如無疾，則不用醫。」⁴²《維摩詰所說經》則總結道：「以要言之，六十二見及一切煩惱，皆是佛種。……當知一切煩惱為如來種，……如是不入煩惱大海，則不能得一切智寶。」⁴³類似觀點亦見於《大寶積經》：「佛境界當於何求？……眾生、煩惱性不可得。……如實覺知如是諸法，是名菩提。」⁴⁴此外，《佛說未曾有正法經》中，了別一切句義大辯菩薩亦提

⁴⁰《佛說須真天子經》，《大正藏》冊 15，第 588 號，頁 104 下 8-9、110 下 7-13。

⁴¹《諸法無行經》，《大正藏》冊 15，第 650 號，頁 751 中 3、759 下 13-14、760 上 12-14、759 下 15-18、757 上 8-11。

⁴²《佛說魔逆經》，《大正藏》冊 15，第 589 號，頁 116 下 24-27。

⁴³《維摩詰所說經》，《大正藏》冊 14，第 475 號，頁 549 中 3-5。

⁴⁴《大寶積經》，《大正藏》冊 11，第 310 號，頁 566 中 24-29、150 中 4-9。

出：「一切處是菩提：煩惱是菩提，諸所作是菩提，……地、水、火、風、空是菩提。」⁴⁵

此類教說源自文殊法門之共通思想，即基於「但說法界」、⁴⁶「依於解脫」⁴⁷與無差別平等觀，視一切法之本空為菩提所依（參見 M₁、M₆）。⁴⁸從「如實覺知」之角度而言，煩惱之自性不可得，故所謂「煩惱即菩提」，實為以智慧照見煩惱之實相，從而超越對其之執著。

另一方面，大海慧菩薩指出：「菩薩不斷煩惱，不取淨法」（參見 M₁₁）。菩薩因徹知「諸佛法以煩惱為性」，⁴⁹故能於煩惱中行菩薩道。《金剛般若波羅蜜經》所強調「不取於相，如如不動」，⁵⁰以及《文殊師利所說不思議佛境界經》所言「佛境界當於一切眾生煩惱中求」，⁵¹皆表明菩薩於塵勞中修行，以煩惱為解脫因緣，達至不離煩惱亦不染煩惱之境界，猶如蓮華出淤泥而不染。⁵²

綜上所述，文殊法門從緣起性空與勝義法性之高度看待煩惱，主張煩惱與佛種不相違背。菩薩以悲願深入生死大海，利益眾生，圓滿無上菩提。此一教理體系重在以性空智慧契入實相，強調不離煩惱而修行，於俗諦中實現勝義智慧，終得一切智智。⁵³

若從法性空理或般若角度而言，「菩提與貪欲」實為「二法一相，所謂是無相」、「平等無有異」；而就菩薩行或「善巧方便」之角度而言，⁵⁴則體現為「菩

⁴⁵ 《佛說未曾有正法經》，《大正藏》冊 15，第 628 號，頁 429 下 15-25。

⁴⁶ 《佛說濡首菩薩無上清淨分衛經》，《大正藏》冊 8，第 234 號，頁 746 上 25-26。

⁴⁷ 《佛說決定毘尼經》，《大正藏》冊 12，第 325 號，頁 41 上 10。

⁴⁸ 印順法師的研究指出，「般若法門」與「文殊法門」皆屬於「初期大乘經」的觀點，呈現出「同源而異流」的特性。二者均側重於以下核心理念：「以法住性為定量故」、「諸法法性而為定量」、「皆以真如為定量故」、「但以實際為量故」，「皆依勝義」、「但說法界」、「依於解脫」為立足點。詳見：印順法師，《印度佛教思想史》，頁 141。印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 24-37、743、938。

⁴⁹ 《佛說法集經》，《大正藏》冊 17，第 761 號，頁 643 中 28-29、643 下 1-2。

⁵⁰ 《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，第 235 號，頁 752 中 27。

⁵¹ 《文殊師利所說不思議佛境界經》，《大正藏》冊 12，第 340 號，頁 108 中 5。

⁵² 《思益梵天所問經》，《大正藏》冊 15，第 586 號，頁 38 上 19-20。

⁵³ 印順法師，《印度佛教思想史》，頁 105。

⁵⁴ 雲井昭善指出，「善巧方便」（*upāyakauśalya*）具有雙重意涵：一是眾生依教而修，藉方便法門漸近佛境，即「依教入證」；二是佛陀已證悟法相，因機設教以濟群生，即「從證出教」。兩者相互關聯，構成遞進的因果結構。印順法師亦強調，般若與方便同屬智慧，《大智度論》以「般若如金，方便如熟煉之金」為喻，揭示出二者「始終淺深」的內在邏輯。總言之，善巧方便既是佛陀教化眾生的手段，也是般若智慧的實踐展現，其本質在於「以無所得為方便」，既能引導眾生修行證悟，亦體現智慧化為慈悲的救度價值。參閱：橫超慧日等著，釋印海譯，《法華思想之研究（上）》（洛杉磯：法印寺，2009 年），頁 388。印順法師，《般若經講記》（臺北：正聞出版社，1992 年），頁 7。

薩以善權方便，廣隨所入，欲救度一切」眾生——如經云：「菩薩從一切欲而起道意」、「設無愛欲，不興佛事」。

若以「法界」、「方便行」、「示現」三法分析「菩提與貪欲」之內在關係，可歸納如下：

1.「法界」為「示現」與「方便行」之根本依據：法界作為佛教理論與實踐之最高原則，為一切菩薩行之核心基石。菩薩之示現與方便行皆以法界為依歸，若脫離法界，則易流為世俗行為，無法引導眾生悟入實相。故法界為檢驗方便行是否如法之核心準繩。

2.「示現」為「方便行」之具體表現：⁵⁵示現係菩薩依眾生根機與需求所展現之外在形態，本質為方便行之具體表現，目的在作為眾生理解與契入法界之媒介。

3.「方便行」連結世俗與法界：方便行將法界之抽象真理轉化為具體實踐，使眾生能在世俗層面逐步體證法界。若無法界為依，方便行易流於形式；若無方便行，法界則難為眾生所企及。故方便行為連接法界與眾生需求之重要橋樑。

4.三者統一於菩薩之悲願與智慧：法界為目標與根本，方便行為達成目標之方法，示現為方法之具體展現。三者統一於佛菩薩之慈悲願力與無礙智慧中。

文殊法門「於愛欲中求道」之立場，與婆須蜜多法門「以欲離欲」之精神直接相應。婆須蜜多法門所述「十種三昧」——自「暫見於我」得「歡喜三昧」，至「啞我脣吻」得「增長一切眾生福德藏三昧」——皆為以善巧方便引導眾生遠離貪欲之具體實踐。法藏所立「自行利生二義」、李通玄所述「不染而染」等觀點，亦皆可統合於文殊法門「法界—方便—示現」之框架中。

（二）實踐界限的抉擇

值得進一步探討的是，婆須蜜多菩薩「隨其欲樂而為現身」之示現與方便行，是否與菩薩戒中「淫戒」相抵觸？

首先，《華嚴經》記載婆須蜜多菩薩「能隨順一切眾生諸所樂欲而為現身」，化現為「人女」、「天女」、「非人女」。類似之例可見於維摩詰菩薩「示有妻子，常樂梵行」、「至博奕戲處，輒以度人」、「入諸婬舍，示欲之過；入

⁵⁵ 「示現」往往伴隨「神通」而加以展現，女菩薩於闡明「法無男、無女」之教義時，尤為典型。經典中對此多有記載，茲舉《維摩詰經》為例：經中描繪天女以戲謔方式回應舍利弗之執著，並「以神通力」使其形相轉變為女性，藉以顯示性別差異並非法性之實有。〔吳〕支謙譯《佛說維摩詰經》卷2，《大正藏》冊14，第474號，頁529上14-28。異譯本，〔姚秦〕鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》卷2，《大正藏》冊14，第475號，頁548中22-下9。

諸酒肆，能立其志」；⁵⁶常啼菩薩於眾香城與「六萬八千婬女，五欲具足，共相娛樂」；⁵⁷文殊菩薩「在此舍衛城，於和悅王宮采女中，及諸淫女、小兒之中三月」安居；⁵⁸為度上金光首淫女，「變身化為少年，端正絕妙……被服像類現於人間」；⁵⁹為誘化外道，「文殊師利化作五百異道人，自以為師，與五百眷屬俱，詣薩遮尼捷弗所」。⁶⁰

此外，《大智度論》提及「善守等十六菩薩，是居家菩薩」。⁶¹此類記載揭示大乘經典中菩薩行「大方便」之獨特性，其共通點在於菩薩以「在家」身份與「大菩薩」之示現為條件，展現「現在家相」⁶²之特質，正如印順法師所言：「這些（像在家人的）天菩薩，是大菩薩」。⁶³

其次，玄奘譯《菩薩戒本》明載：

又如菩薩處在居家，見有女色（mātrgrāmaṃ⁶⁴），現無繫屬，習婬欲法。繼心菩薩求非梵行。菩薩見已，作意思惟：勿令心恚，多生非福。若隨其欲，便得自在，方便安處，令種善根。亦當令其捨不善業，住慈潛心，行非梵行。雖習如是穢染之法，而無所犯，生多功德。出家菩薩為護聲聞聖所教戒，令不壞滅，一切不應行非梵行。⁶⁵

此段表明，在家菩薩於特定因緣下，為利他故行非梵行可無違犯；然出家菩薩為護聲聞戒律，則一切不應行非梵行。唐代法藏與太賢注釋《梵網經菩薩戒》時，引《菩薩戒本》為證，對「淫戒」之開緣附加但書：

[1] 第八、通、塞者，先通中，謂：得位菩薩有在家者，為化眾生，有開不犯。如《瑜伽戒本》云：「又如菩薩處在居家，……二、塞者，……」⁶⁶

⁵⁶ 《維摩詰所說經》，《大正藏》冊 14，第 475 號，頁 539 上 20-21、521 上 8、539 上 23、539 上 28-29。

⁵⁷ 《放光般若經》，《大正藏》冊 8，第 221 號，頁 142 中 20-22。

⁵⁸ 《佛說文殊師利現寶藏經》，《大正藏》冊 14，第 461 號，頁 460 上 19-20。

⁵⁹ 《佛說大淨法門經》，《大正藏》冊 17，第 817 號，頁 817 中 3-6。

⁶⁰ 《佛說文殊師利現寶藏經》，《大正藏》冊 14，第 461 號，頁 460 上 19-20。

⁶¹ 《大智度論》，《大正藏》冊 25，第 1509 號，頁 111 上 4-5。

⁶² 印順法師，《永光集》，頁 195。

⁶³ 印順法師，《永光集》，頁 212。另見：印順法師，《佛法是救世之光》（臺北：正聞出版，1992 年），頁 24。

⁶⁴ 釋惠敏，《中觀與瑜伽》（臺北：中華學術院佛學研究所，1986 年），頁 132-133。

⁶⁵ 《菩薩戒本》，《大正藏》冊 24，第 1501 號，頁 1112 中 1-7。

⁶⁶ 《梵網經菩薩戒本疏》，《大正藏》冊 40，第 1813 號，頁 622 中 16-27。

〔2〕如菩薩地云：在家菩薩，見有母邑，現無繫屬，習婬欲法。繼心菩薩求非梵行，……當知此皆依地上制。⁶⁷

彼等認為，此開緣僅適用於「在家」之「地上」菩薩，而未言及「出家」之「地上」菩薩可否適用。藕益大師（1599-1655）於《佛說梵網經菩薩心地品合註》中進一步強調：

出家人既不娶婦，觸境皆邪。……開、遮者，《菩薩戒本》云：又如菩薩處在居家，……出家菩薩為護聲聞聖所教誡，令不壞滅，一切不應行非梵行。解曰：「處在居家」，則斷非出家人事。……出家菩薩護聖教誡，豈容稍藉口哉！⁶⁸

此外，無著菩薩《攝大乘論本》及其釋論中，論及「甚深殊勝尸羅」之義：

〔1〕甚深殊勝者，謂……諸菩薩現行變化身、語兩業，應知亦是甚深尸羅。由此因緣，或作國王示行種種惱有情事，安立有情毘奈耶中。……是名菩薩所學尸羅甚深殊勝。⁶⁹

〔2〕釋曰：甚深殊勝中，謂……諸菩薩現起變化身、語二業，當知亦是甚深尸羅。……此中應說無厭足王化導善財童子等事。……如是亦名甚深殊勝。⁷⁰

由此可知，「以欲離欲」之行法，基於「甚深殊勝」之微妙難思議，菩薩透過「現起變化身、語二業」引導眾生，於煩惱中示現解脫。猶如「無厭足王之殺戮有情，非真實有情，乃神通變化所現」。⁷¹

故可推知，「以欲離欲」法門之實踐，須具備兩項條件：其一為「在家」身份，其二為已達「地上」位階之大菩薩示現。對薄地凡夫而言，此法門並不適用。

從文殊法門之教典觀之，「煩惱即菩提」並非單純逆說或權巧，而是根植於大乘法界緣起與性空智慧之深層教理。相關經典普遍指出：菩薩於欲界煩惱中修

⁶⁷ 《梵網經古述記》，《大正藏》冊 40，第 1815 號，頁 704 中 24-下 5。

⁶⁸ 《梵網經合註》，《新纂卍續藏》冊 38，第 694 號，頁 653 中 20-654 上 5。

⁶⁹ 《攝大乘論本》，《大正藏》冊 31，第 1594 號，頁 146 中 28-下 6。

⁷⁰ 《攝大乘論釋》，《大正藏》冊 31，第 1597 號，頁 361 中 15-下 6。

⁷¹ 印順法師，《攝大乘論講記》（臺北：正聞出版社，1992 年），頁 411。

行，非為隨流轉染，乃以般若觀照「煩惱性不可得」，從而轉煩惱為菩提因緣。然經典亦嚴格區分菩薩行之條件與層次：在家菩薩於因緣需要時，得以「悲願留惑，示現欲處」⁷²而不染著；出家菩薩則須嚴守梵行，以護聲聞律制。歷代注疏多次重申此一界限，以防將「以欲離欲」曲解為縱欲之行。無著、世親所立「尸羅甚深殊勝」，及法藏、太賢、滿益等之詮釋，皆指出此一行法須以「地上菩薩」之位階與「現起變化身、語二業」為前提。

總而言之，文殊法門所揭示之「煩惱即菩提」，應理解為大菩薩以「法界」為本、以「方便行」為用、以「示現」為相之特殊境界，非凡夫所能踐履。其核心意義在於：不離生死而示現菩提，不捨煩惱而顯現解脫，終究成就悲智雙運之菩薩道。

（三）相關案例的對比分析

在對婆須蜜多法門進行會通與抉擇之前，尚有一問題須加釐清：其所謂「隨順一切眾生諸所樂欲而為現身」，究為普遍適用之度生方式，抑或僅限於特定情境？此法門屬「正常道」，抑或為「異方便」？本文以性質相近之案例為基礎，分析該法門在「全體性」與「完整性」上之參考價值。

例如，破山和尚（1597-1666）曾言：「酒肉穿腸過，佛祖心中留；世人若學我，如同進魔道。」若僅取前二句而忽略後二句，易生誤解。《維摩詰所說經》云：「或現作婬女，引諸好色者，先以欲鉤牽，後令入佛智」，⁷³若不顧其全體語境，易導致斷章取義。須知此為得方便大菩薩所示現之幻化，所有行為皆為成佛之方便，且所接引者特指「諸好色者」，遵循「知病、知藥，應病授藥故」——「以知病根，授藥得差」⁷⁴之原則，最終目的在引其入佛智。

換言之，正因對象為「諸好色者」，方有「以欲鉤牽」之方便。此法猶如醫者治重病，「平淡的藥，治不了重病」，恰如中國所言「藥不瞑眩，厥疾不瘳」。「醫方中，用重藥，以毒攻毒，都是治病良方」，然非唯一途徑。⁷⁵同理，婆須蜜多之「菩薩離貪際解脫」法門，屬於「奇治」，即特殊治療法。毒藥本可害人，然良醫亦可以砒石為藥，此即特殊之奇治。⁷⁶

⁷² 《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊 35，第 1733 號，頁 471 上 14。

⁷³ 《佛說維摩詰經》，《大正藏》冊 14，第 474 號，頁 530 下 5-6：有民眾所聚，則為興農利，導以無貪欲，立之以佛智。《說無垢稱經》，《大正藏》冊 14，第 476 號，頁 576 下 18-19：或現作婬女，引諸好色者，先以欲相招，後令修佛智。

⁷⁴ 《大般涅槃經》，《大正藏》冊 12，第 374 號，頁 511 中 16、19-20。

⁷⁵ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 939。

⁷⁶ 印順法師，《藥師經講記》（臺北：正聞出版社，1992 年），頁 10。

此外，《大寶積經》提及：「菩薩奉行法身，假使眾生姪怒癡盛，男女大小欲相慕樂，即共相娛，貪欲塵勞悉得休息。以得休息，於內息想，調離熱欲，因斯受化」；又云：「若有眾生多貪欲者，姪想情色，〔菩薩〕化現女像，……與共相娛。……卒便臭穢，……便示死亡，益用惡見，因為說法無常、苦、空。……聞之則達，便發無上正真道意，逮不退轉」。⁷⁷《佛說大淨法門經》載文殊師利化作少年，度化上金光首淫女，與後來上金光首女度化畏間長者子事相同。⁷⁸婆須蜜多之「菩薩離貪際解脫」法門與此同屬以淫欲為利益眾生之「異方便」。

然就教授者所採之方便而言，此類「異方便」並不適合「新學」——即凡夫身、初發菩提心者。如《大寶積經》所述：

文殊師利，……為欲破壞新學菩薩執著心故，躬秉利劍馳走趣彼釋迦如來，顯發深法。……爾時，世尊建立如是大神變時，以方便力，令彼眾中一切諸來新學菩薩——善根微少、未離分別取相眾生——皆悉不覩彼執劍事，亦不得聞其所說法。⁷⁹

此顯示「異方便」屬特定應機施教之手段，非普遍適用之修行方式，與聲聞乘及大乘通義中之常規作風有別，為一獨特之開展（參見 M₃、M₅）。

另一方面，中國禪宗公案亦展現類似「異方便」之特性。如俱胝禪師之「一指頭禪」、⁸⁰歸宗智常之「斬蛇」、⁸¹南泉普願（748-834）之「斬貓」、⁸²其弟子子湖利蹤（800-880）之「夜喊捉賊」、⁸³丹霞天然（739-824）之「燒木佛」⁸⁴等「出格」行動。又如《五家正宗傳》所載：臨濟宗大慧宗杲（1089-1163）安排無著比丘尼於己室內「寸絲不掛，仰臥於床」，並遣道顏禪師往見。無著以「三世諸佛、六代祖師、天下老和尚皆從此中出」答其質疑，並謂「此處不度驢度馬」，令道顏無語。⁸⁵此類行為雖被視為「禪機」，然因形式直接粗獷，難為世俗所容，甚至被譏為「麁行沙門」、⁸⁶「太麁生」，⁸⁷顯示其教育方式可能挑戰世俗倫理並引發爭議。

⁷⁷《大寶積經》，《大正藏》冊 11，第 310 號，頁 45 下 23-25、44 上 29-中 5。

⁷⁸《佛說大淨法門經》，《大正藏》冊 17，第 817 號，頁 817 上 10 以下。

⁷⁹《大寶積經》，《大正藏》冊 11，第 310 號，頁 591 上 7-16。

⁸⁰《撫州曹山元證禪師語錄》，《大正藏》冊 47，第 1987A 號，頁 530 上 1。

⁸¹《景德傳燈錄》，《大正藏》冊 51，第 2076 號，頁 256 上 23-27。

⁸²《景德傳燈錄》，《大正藏》冊 51，第 2076 號，頁 258 上 3-7。

⁸³《五燈會元》，《新纂卍續藏》冊 80，第 1565 號，頁 96 下 20-22。

⁸⁴《景德傳燈錄》，《大正藏》冊 51，第 2076 號，頁 313 下 18-21。

⁸⁵《五家正宗贊》，《新纂卍續藏》冊 78，第 1554 號，頁 598 中 21 下 5。

⁸⁶《汾陽無德禪師語錄》，《大正藏》冊 47，第 1992 號，頁 612 上 16。

總結上述討論，本文對婆須蜜多「菩薩離貪際解脫」法門之會通與抉擇如下：

1. 教導者與被教導者之區分：從經典所述「隨順一切眾生諸所樂欲而為現身」及注疏家與文殊法門之對比觀之，此法門須從「教導者」與「被教導者」兩個層面探討。

就「教導者」而言，此法門適用於以「在家菩薩」或「大菩薩」身份示現度眾之情境。若為「出家菩薩」，則須為護聲聞戒律，不應採用非梵行方式。對薄福眾生而言，無論事理皆須遠離此類「出格的行動」。

就「被教導者」而言，該法門針對「好色者」等特定對象，以「用重藥，以毒攻毒」之方式進行度化，屬於特殊之「奇治」。

2. 理論與實踐之界限：若僅依「第一義諦」、「無差別說」、「不退轉說」等理論，便主張「眾生性、煩惱性不可得」、「菩提與貪欲一而非二」之「平等無異」，進而認為「貪欲即實際」、「貪欲即涅槃」、「貪欲即菩提」，實為對佛法之誤解。此種「專以空法而開化之，言一切法空，悉無所有」之教導方式，易因輕視戒律與實修而導致偏頗乃至「副作用」。⁸⁸

3. 適用與風險：從婆須蜜多法門及相關案例可知，若「用得不當，就會黑白顛倒，成為黃鍾毀棄，瓦釜雷鳴的現象」。⁸⁹「融攝」印度群神信仰有可能導致「邪正不分，是非不辨。看來是不斷的創新，其實是畸形的病態發展，加速的滅亡」。⁹⁰

4. 異方便的適應性與局限性：該法門基於「隨順一切眾生諸所樂欲而為現身」，屬於「以欲止欲，如：以屑出屑，將聲止聲，前諸行淺〔近而且隘〕塞，非是通途」。⁹¹然就「應機設教」而言，「自有向於正覺，隨順正覺，趨入正覺的可能性」。⁹²佛法弘傳需適應世俗，故「更以異方便，助顯第一義」⁹³於某些情境下確屬必要。然須知「釋尊表現佛法的言教與事行，有釋尊不共獨到的深見，也有印度文明所固有的成分。……佛在人間弘法，那就必然如此，不能不如此。這一切中，釋尊特唱的深見正行，應嚴格的住持，與高度的發揚。因襲印度文明

⁸⁷ 《鎮州臨濟慧照禪師語錄》，《大正藏》冊 47，第 1985 號，頁 503 中 5。

⁸⁸ 《佛說濟諸方等學經》，《大正藏》冊 9，第 274 號，頁 376 上 6-7。印順法師，《印度佛教思想史》，頁 128。印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1169。

⁸⁹ 印順法師，《以佛法研究佛法》，頁 174。

⁹⁰ 印順法師，《以佛法研究佛法》，頁 174。

⁹¹ 《金光明經文句》，《大正藏》冊 39，第 1785 號，頁 52 上 8-9。

⁹² 印順法師，〈序〉，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 2。

⁹³ 《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9，第 262 號，頁 8 下 10。

的適應部分，如是姑且採用的，那麼時過境遷，雖確為佛口所親說，也應該革新或取消，否則將轉變為佛教發展中的障礙物了！」⁹⁴

總之，此類「流行的佛法，因了時地人的關係，必然的」⁹⁵衍生若干流弊，甚至導致「離經背道」(Apostasy)之現象。吾人不能僅以「理事無礙」或「事事無礙」之理論為託辭。⁹⁶或許，「此大修行者，當成離垢尊」⁹⁷之形象，更符合大眾對修行者之期待，亦更能彰顯佛法之莊嚴與清淨本質。正如《妙法蓮華經》所言：「示眾有三毒，又現邪見相，我弟子如是，方便度眾生。若我具足說，種種現化事，眾生聞是者，心則懷疑惑」。⁹⁸

四、結論

本文以「文殊法門」為詮釋視角，聚焦《華嚴經·入法界品》中婆須蜜多菩薩所示現之「菩薩離貪際解脫」法門，系統分析其教義結構、修行邏輯與實踐界限。透過對經文脈絡與歷代注解之綜整考察，本文指出，婆須蜜多法門並非對欲樂之肯定或縱任，而是一種深植於大乘「法界觀」之中的高度善巧方便，其核心在於以逆行示現之方式，引導眾生於煩惱現前處證入離貪解脫。

研究顯示，婆須蜜多法門之理論基礎，可由文殊法門之三項核心理念加以統攝：其一，「依勝義開示甚深法相」，確立一切示現皆以法界實相為究竟依歸；其二，「煩惱即菩提」，揭示貪欲並非必然構成修道障礙，而須於智慧照見中轉化其性；其三，「行於非道」，則體現菩薩不拘常規、隨順眾生根機而施設方便之精神。婆須蜜多以「隨順眾生欲樂而為現身」為行門特色，並透過「十種三昧」之層次配置，使眾生於欲境中不著欲相，最終導向離貪證覺，充分展現大乘菩薩道悲智不二之整體實踐。

進一步而言，本文指出婆須蜜多法門之「逆行」特質，並非偏離佛道之權宜之計，而是以「法界」為本、「方便行」為用、「示現」為相的嚴密結構性實踐。此一法門將示現、修行與解脫統一於菩薩之大悲與大智之中，具體呈現《華嚴經》所強調之圓融無礙的修行觀。由此觀之，婆須蜜多菩薩不僅是入法界行旅中的一個關鍵節點，更是大乘方便思想於極端條件下之集中展現。

⁹⁴ 印順法師，《以佛法研究佛法》，頁 164-165。

⁹⁵ 印順法師，《以佛法研究佛法》，頁 167。

⁹⁶ 《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊 35，第 1733 號，頁 117 下 13。《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊 35，第 1735 號，頁 504 下 8。

⁹⁷ 《大乘入楞伽經》，《大正藏》冊 16，第 672 號，頁 639 上 28。

⁹⁸ 《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9，第 262 號，頁 28 上 19-22。

然而，本文亦強調，此一法門並非可普遍援引之修行常道，而具有明確且嚴格之實踐前提與界限。經文與注解均顯示，婆須蜜多法門須以「在家」身份與「地上菩薩」之位階為根本條件，屬於針對特定根機之「奇治」，而非一般修行者可隨意效仿之模式。若缺乏穩固之定慧基礎與對法界實相之深觀，初學菩薩或凡夫貿然模仿其「出格」行徑，極易流於誤解，甚至導致放逸與顛倒。此一風險亦使該法門在世俗倫理層面上具有高度張力，須於具足智慧與戒律自持之情況下，審慎衡量其可行性。

綜上所述，婆須蜜多菩薩之「離貪際解脫」法門，充分彰顯大乘佛教「煩惱即菩提」之深觀與善巧，亦凸顯文殊法門在《華嚴經》體系中作為理行樞紐的關鍵地位。此一法門所揭示者，並非對欲樂之肯定，而是對修行主體智慧成熟度與悲願實踐力的高度要求。唯有在嚴守實踐界限、隨順時代因緣而審慎抉擇之情況下，婆須蜜多法門方能真正導歸離欲解脫之究竟義，並確保佛法於流傳過程中不失其清淨本質。

引用書目

（一）大藏經

- 〔後秦〕佛陀耶舍共竺佛念譯，《佛說長阿含》。《大正藏》冊 1，第 1 號。
- 〔吳〕支謙譯，《梵網六十二見經》。《大正藏》冊 1，第 21 號。
- 〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》。《大正藏》冊 1，第 26 號。
- 〔宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含經》。《大正藏》冊 2，第 99 號。
- 〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》。《大正藏》冊 2，第 125 號。
- 失譯，《大方便佛報恩經》。《大正藏》冊 3，第 156 號。
- 〔唐〕玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》。《大正藏》冊 7，第 220 號。
- 〔西晉〕無羅叉譯，《放光般若經》。《大正藏》冊 8，第 221 號。
- 〔宋〕翔公譯，《佛說濡首菩薩無上清淨分衛經》。《大正藏》冊 8，第 234 號。
- 〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》。《大正藏》冊 8，第 235 號。
- 〔後秦〕鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》。《大正藏》冊 9，第 262 號。
- 〔西晉〕竺法護譯，《佛說濟諸方等學經》。《大正藏》冊 9，第 274 號。
- 〔東晉〕佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》冊 9，第 278 號。
- 〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》冊 10，第 279 號。
- 〔唐〕般若譯，《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》冊 10，第 293 號。
- 〔西秦〕聖堅譯，《佛說羅摩伽經》。《大正藏》冊 10，第 294 號。
- 〔唐〕菩提流志譯，《大寶積經》。《大正藏》冊 11，第 310 號。

- 〔西晉〕燉煌三藏譯，《佛說決定毘尼經》。《大正藏》冊 12，第 325 號。
- 〔唐〕菩提流志譯，《文殊師利所說不思議佛境界經》。《大正藏》冊 12，第 340 號。
- 〔北涼〕曇無讖譯，《大般涅槃經》。《大正藏》冊 12，第 374 號。
- 〔西晉〕竺法護譯，《佛說文殊師利現寶藏經》。《大正藏》冊 14，第 461 號。
- 〔吳〕支謙譯，《佛說維摩詰經》。《大正藏》冊 14，第 474 號。
- 〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》。《大正藏》冊 14，第 475 號。
- 〔唐〕玄奘譯，《說無垢稱經》。《大正藏》冊 14，第 476 號。
- 〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《思益梵天所問經》。《大正藏》冊 15，第 586 號。
- 〔西晉〕竺法護譯，《佛說須真天子經》。《大正藏》冊 15，第 588 號。
- 〔宋〕法天譯，《佛說嗟鞞曩法天子受三歸依獲免惡道經》。《大正藏》冊 15，第 595 號。
- 〔宋〕法天譯，《佛說未曾有正法經》。《大正藏》冊 15，第 628 號。
- 〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《諸法無行經》。《大正藏》冊 15，第 650 號。
- 〔大周〕實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》。《大正藏》冊 16，第 672 號。
- 〔元魏〕菩提流支譯，《佛說法集經》。《大正藏》冊 17，第 761 號。
- 〔西晉〕竺法護譯，《佛說大淨法門經》。《大正藏》冊 17，第 817 號。
- 〔唐〕善無畏共沙門一行譯，《大毘盧遮那成佛神變加持經》。《大正藏》冊 18，第 848 號。
- 〔宋〕佛陀什共竺道生等譯，《彌沙塞部和醯五分律》。《大正藏》冊 22，第 1421 號。
- 〔唐〕玄奘譯，《菩薩戒本》。《大正藏》冊 24，第 1501 號。
- 〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》。《大正藏》冊 25，第 1509 號。
- 〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》。《大正藏》冊 30，第 1579 號。
- 〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》。《大正藏》冊 31，第 1594 號。
- 〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》。《大正藏》冊 31，第 1597 號。
- 〔唐〕玄奘譯，《大乘阿毘達磨集論》。《大正藏》冊 31，第 1605 號。
- 〔唐〕智儼述，《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》。《大正藏》冊 35，第 1732 號。
- 〔唐〕法藏述，《華嚴經探玄記》。《大正藏》冊 35，第 1733 號。
- 〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊 35，第 1735 號。
- 〔唐〕李通玄撰，《新華嚴經論》。《大正藏》冊 36，第 1739 號。
- 〔唐〕李通玄撰，《略釋新華嚴經修行次第決疑論》。《大正藏》冊 36，第 1741 號。
- 〔隋〕智顗撰，《維摩經玄疏》。《大正藏》冊 38，第 1777 號。

- 〔隋〕智者大師說，《金光明經文句》。《大正藏》冊 39，第 1785 號。
- 〔唐〕法藏撰，《梵網經菩薩戒本疏》，《大正藏》冊 40，第 1813 號。
- 〔新羅〕太賢集，《梵網經古迹記》，《大正藏》冊 40，第 1815 號。
- 〔唐〕智儼集，《華嚴經內章門等雜孔目章》，《大正藏》冊 45，第 1870 號。
- 〔隋〕智者大師說，《摩訶止觀》。《大正藏》冊 46，第 1911 號。
- 〔唐〕湛然述，《止觀輔行傳弘決》。《大正藏》冊 46，第 1912 號。
- 〔唐〕馬防撰，《鎮州臨濟慧照禪師語錄》。《大正藏》冊 47，第 1985 號。
- 〔日〕慧印校訂，《撫州曹山元證禪師語錄》。《大正藏》冊 47，第 1987A 號。
- 〔宋〕楊億述，《汾陽無德禪師語錄》。《大正藏》冊 47，第 1992 號。
- 〔宋〕延壽述，《萬善同歸集》。《大正藏》冊 48，第 2017 號。
- 〔元〕覺岸撰，《釋氏稽古略》。《大正藏》冊 49，第 2037 號。
- 〔宋〕楊億撰，《景德傳燈錄》。《大正藏》冊 51，第 2076 號。
- 〔唐〕道宣撰，《廣弘明集》，《大正藏》冊 52，第 2103 號。
- 〔唐〕神清撰，《北山錄》。《大正藏》冊 52，第 2133 號。
- 〔明〕智旭註，《梵網經合註》。《新纂卍續藏》冊 38，第 694 號。
- 〔宋〕師會述，《華嚴一乘教義分齊章復古記》，《新纂卍續藏》冊 58，第 998 號。
- 〔宋〕希叟撰，《五家正宗贊》。《新纂卍續藏》冊 78，第 1554 號。
- 〔宋〕普濟編集，《五燈會元》。《新纂卍續藏》冊 80，第 1565 號。

（二）專書、論文

- 千瀉龍祥著，賴顯邦譯，〈論《大智度論》的作者〉，《諦觀》第 68 期，1992 年 1 月，頁 85-121。
- 平川彰，〈《十住毗婆沙論》の著者について〉，《印度學佛教學研究》第 5 卷第 2 號，1957 年 3 月，頁 504-509。
- 印順法師，《大智度論之作者及其翻譯》，臺北：東宗出版社，1992 年。
- 印順法師，《以佛法研究佛法》，臺北：正聞出版社，1992 年。
- 印順法師，《永光集》，臺北：正聞出版社，2004 年。
- 印順法師，《印度佛教思想史》，臺北：正聞出版社，1993 年。
- 印順法師，《成佛之道》，臺北：正聞出版社，1992 年。
- 印順法師，《佛法是救世之光》，臺北：正聞出版社，1992 年。
- 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞出版社，1994 年。
- 印順法師，《般若經講記》，臺北：正聞出版社，1992 年。
- 印順法師，《華雨集》第五冊，臺北：正聞出版社，1993 年。
- 印順法師，《華雨集》第四冊，臺北：正聞出版社，1993 年。

印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，臺北：正聞出版社，1992年。

印順法師，《藥師經講記》，臺北：正聞出版社，1992年。

印順法師，《攝大乘論講記》，臺北：正聞出版社，1992年。

橫超慧日等著，釋印海譯，《法華思想之研究（上）》，洛杉磯：法印寺，2009年。

釋修諦，〈《華嚴經·入法界品》逆行度生法門之研究〉，臺北：華嚴專宗佛學研究所第七屆畢業論文，2002年。

釋惠敏，《中觀與瑜伽》，臺北：中華學術院佛學研究所，1986年。

Étienne Lamotte 著，郭忠生譯，〈《大智度論》之作者及其翻譯——法文譯《大智度論》第三冊序文〉，《諦觀》第62期，臺北：諦觀雜誌社，1990年7月，頁97-179。