漢傳華嚴學之濫觴
世親《十地經論》體系及地論師學派義學探究窺豹

上海佛學院 佛學導師
金易明

摘　要

眾所周知，漢語語境下的賢首宗是建立在《華嚴》經教義理基礎之上的。而博大精深的《華嚴》義理體系中 “十地”次第修學體系，乃漢傳佛教最為熟悉的修學內容；同時，對於華嚴體系的研究與介紹，也是發端於《十地經》的譯解。由此，以研學《十地經》為其主幹的地論學，可謂華嚴學之濫觴；在南北朝時期所形成的地論學，對於漢語語境中的佛教界理解、闡發《華嚴》經義，構建華嚴學之博大義理體系，以及賢首宗的形成，產生了直接而深刻的影響；必須予以關注的是，地論學的思想體系，對中國佛教思想的唯識學、佛性論、般若空學等的影響力，也不能被低估。所以，深入梳理和研究地論學的思想，對於追溯漢傳佛教華嚴學的濫觴，從而深刻把握華嚴學在中國佛學中的地位、價值，具有重要的參照意義。

關鍵詞：十地經論　華嚴學　地論師學派

《華嚴經》卷帙浩繁、體系博大，但其“十地”的內容在全部經典中佔有的重要修學次第指導性地位，卻始終是中國佛教界頗為關注的重點。在由法藏法師協助、實叉難陀法師所譯的八十《華嚴經》中，第三十四卷至三十九卷為第二十六品《十地品》，佔了六卷的篇幅。這是佛陀於他化自在天宮摩尼寶殿所演繹的華嚴重要修學體系，位列“九會”之第六會；而在由佛馱跋陀羅所譯六十《華嚴經》中，第二十三卷至二十七卷為第二十二品《十地品》，佔了五卷的篇幅。另外，流傳於世的《華嚴經》別行本中，則其《十地品》單譯本，包括了由西晉“敦煌菩薩”竺法護所譯的《漸備一切智德經》五卷，由一代譯經大師鳩摩羅什所譯的《十住經》四卷。而另一部單行的《佛說十地經》九卷，則是在全本《華嚴經》譯經譯出流行近百年後的唐代德宗貞元年間贞元（七八五年正月~八零五年八月），由于闐国僧尸羅達摩在北庭[1]龍興寺所譯。可見，“十地”的修行內容對中國漢語佛教界的重要意義。僅由歷史留給漢語系佛教界的“十地品”內容，從竺法護、羅什大師、佛馱跋陀羅、實叉難陀到尸羅達摩五種譯本而言，即可得到佐證。

然而，真正催生華嚴學誕生者，並對未來的賢首、唯識等諸宗產生深刻影響的，則首推由菩提流支、勒那摩提於洛阳合译的，世亲菩薩所著的《十地经论》，并由其弟子开立地论宗為其標誌。由於《地论》的弘通，不僅《華嚴經》得到了光大发扬，同時也標誌著中國華嚴學的濫觴。地論師學派的博採眾長，決定了華嚴學廣博的特征；地論師學派深受南北朝流行的攝論師、《起信論》、《楞伽經》等的影響，決定了華嚴學在眾多義理的闡述上，與以後流傳的玄奘系唯識學，即慈恩宗風格迥異的學說特色；而地論師學派的學說與理論在中唐之後，為華嚴四祖清涼國師在其恢弘的《華嚴經疏鈔》中予以全面闡述和吸收，作為學派的地論宗，也最終完成自身作為華嚴學濫觴的“以啟山林”作用，退出了佛教思想史的歷史舞台。

但是，正如當代華嚴學者桑大鵬先生所指出的那樣：“南北地論派特別是南派法脈綿長，他們的觀點、主張、研究範式、提出的範疇，長期影響著佛教界，直接催生了華嚴學和華嚴經學……”。[2]作為後繼者的華嚴學者，不能因其在中唐後全面退出佛教思想的歷史舞台而忽視地論師學派在中國佛教思想史上創建華嚴學的歷史地位，梳理、研究和闡發其義理特征、歷史脈絡是必要的，也是對當代華嚴學的推陳出新、拓展深入具有極其重要的現實學術價值和學修意義的。

---

[1]即新疆自治區的孚遠縣，現名吉木薩爾縣。

[2]桑大鵬《三種〈華嚴〉及其經典闡釋研究》，華中師範大學出版社，2007 年 6 月第一版，頁 90。

一、《華嚴》“十地思想”的基本學修意趣

眾所周知，《華嚴經》十地品之翻譯，正如序文所述，地論師學派學說基本上建構於世親菩薩的《十地經論》之上，其學派之名即源自《十地經論》。而《十地經論》系世親菩薩對《華嚴經》“十地品”的全面闡述。因此，研究作為華嚴學濫觴的地論師學派，則應首先依照地論師學派建宗立說的經典依據，將視角投向《華嚴經》十地品所闡述的“十地”基本內涵的把握。

1、“十地”說的發軔：

所謂“十地”，在整個佛法的學修體系中，具有舉足輕重的地位。也正因為其重要，所以在大乘諸經典中，十地的內容一再出現。然而，大乘菩薩之修學思想體系，並非無緣由的從大乘佛教中突兀地或偶然地冒出。事實上，部派時期的佛教已經開啟了闡述和倡導菩薩思想及其果位的濫觴，也孕育了“十地”修學思想的雛形。印度部派佛教的重要典籍、說出世部律藏中所含佛陀傳記的單行本《大事》之中，即可看到比較原始的“十地”思想的闡述。《大事》是部很特別的著作，按理說，這是一部聲聞乘著作，但其中也已涉獵到大乘菩薩修學觀念；這部重要的著作至今無漢譯、藏譯本，只有梵文本留世。我們所能見到的，系分別在一八八二年、一八九零年、一八九七年由塞納特（E.Senart）所刊行的三卷[3]。其中，第一卷陳述世尊在燃燈佛時代，篤行菩薩之道的事跡，主要闡述作為過去佛時代的菩薩之行；第二卷描述佛陀由兜率天降生到生老病死的八相成道的因緣流轉；第三卷則闡述有關釋尊最初傳道及佛教僧團興起的事跡，及諸大弟子的本生。

在《大事》第一卷中所出現的“十地”的敘述，就現有的資料而言，可謂是最早的“十地”學說的構架，其中言及菩薩行者在諸“地”所必具的德相。敘述之中還穿插了對佛的讚歌，其讚歌與《往世書》中用來讚歎毗濕奴與濕婆的讚歌風格相仿。《大事》基於佛陀至高無上的創覺者地位和佛教教主身份，因此倡導禮拜世尊能證涅槃，繞塔、花供養等能獲無量功德……，這已經開始體現大乘佛教的信仰特色。就在這部敘述佛陀生平业绩的重要著作中，首度提出“十地”。《大事》之“十地”思想以印度北傳菩薩思想中著名的“四行”[4]為其基礎，其表達形式和方法，與以後流

[3]可參見神林隆凈《菩薩思想的研究》第四章《〈大事〉的菩薩思想》，見台灣華宇出版社出版之《世界佛學名著譯叢》第六十六冊。

[4]所謂四行，即是指自性行、愿性行、順性行、不轉性行。這些名稱首先出現於《大事》的皈敬序之中。此菩薩四行，在漢傳佛教體系中，亦有與《大事》同一性質的《佛本行集經》中，在其第一卷中的“發心供養品”中，有具體的闡述。(參見《大正藏》第三冊，頁 656 下)但《佛本行集經》中未見十地的內容。

傳的《華嚴》《般若》系的“十地”思想，有著很大的區別。顯而易見，《大事》所述的十地，相對以後的華嚴十地，其成熟性不夠，初創性特點明顯，特別表現在每一地之間的次序上缺乏邏輯的遞進性，有隨意羅列之虞；“十地”的具體內容為：難登地、治地、華嚴地、光華地、心滿地、妙相地、難勝念地、生教地、王子地、灌頂地。[5]這一說法與“華嚴十地”之欢喜地、离垢地、发光地、焰慧地、难胜地、现前地、远行地、不动地、善慧地、法云地等比較而言，雖然有相近之處，但其第二項、第九項、第十項，又與華嚴等大乘經典的“十住”相關項重合。由此可明顯看出“十地”思想的歸納提煉，有一個發軔向成熟的發展過程。

日本學者神林隆凈指出：“關於這十地，特別要注意的是：1、十地各不退轉；2、十地的次第不明白、令人覺得是漫不經心列記起來的；3、沒有明示十地各地上的菩薩行；4、在十地的各地上，供養讚歎過去佛成為菩薩行的主要目的；5、第二、第九、第十此三地的名稱，和東晉譯的華嚴經第八菩薩十住品的十住品名稱相同”。[6]由此，至少我們可以獲得兩個方面認識，首先，菩薩修學思想中的“十地”的內容，在印度佛教的歷史發展中，隨著從部派佛教向大乘佛教的推進，確實也有相應的從發端到完善的發展過程，其二，初期的“十地”修學體系的內容，與“三賢一聖”位尚未形成嚴格的界限。鳩摩羅什法師將“十地”譯成“十住”，龍樹菩薩解釋十地品的經典之作被譯成《十住毗婆沙論》；佛馱跋陀羅譯師在翻譯六十《華嚴》之際，其內容幾乎全文照搬鳩摩羅什大師所譯的《十住經》，而名稱則改作“十地”，以區別於第十一品“菩薩十住品”。這一現象，除說明佛馱跋陀羅作為譯師，受到羅什大師譯風的深刻影響，以及佛法修學體系的翻譯需要以非常慎重的態度對待，不能有任何隨意性和顢頇之可能存在之外，更重要的是揭示了佛教思想史上的一個事實——“十地”名稱的確定有一過程，“十信”位加“十住”、“十行”、“十迴向”之“三賢”及“十地”之“一聖”的修學體系的確立，及在漢譯中規範的確立，也有其過程。

2、華嚴經教與“十地”：

上述《大事》中的十地思想，可以視作是華嚴十地思想的源泉；而華嚴十地思想為印度瑜伽行學創始者重要代表的世親菩薩在其《十地經論》中，集中予以了闡述和發揮，并最後發展為地論師學派立論的基礎。由此可見，華嚴十地確實是最為體系完整、邏輯嚴密的大乘菩萨修行內容及其表述。然而，大乘各宗派對

[5]神林隆凈《菩薩思想的研究》，見台灣華宇出版社出版之《世界佛學名著譯叢》第六十六冊，頁140。

[6]神林隆凈《菩薩思想的研究》，見台灣華宇出版社出版之《世界佛學名著譯叢》第六十六冊，頁140~141。

華嚴十地的基本內容，特別是從般若系出發或從瑜伽行派的學說出發，有著不同的界定和規範。筆者對印順導師在其以般若與中觀學為基點而書就的指導修學的名著《成佛之道》中的觀點比較認同：

十地者，其“地”，是指菩薩在因地而成就其作為生起、積累功德的主體地位，從世親菩薩在其《唯識三十頌》中所闡述的菩薩修學的五位遞進階位而言，十地應該是在見道位上的現證法性的內容；依照《起信論》之分類，應該說屬於“隨分覺”之階段。依照印順導師對十地的提煉，頗有特色。對於十地的基本解釋，筆者在此不予重複贅述，然而，華嚴十地每一地的關鍵和特色，當對我們理解世親菩薩的《十地經論》，頗有啟發。故予以簡述之。印順導師對此十地，在其《成佛之道》第五章中，有一段偈頌體的文字予以概括：“初住極喜地，生諸如來家，斷除三種結，施德最增勝；戒德滿清淨，名為離垢地；發光地忍勝，慧火除諸冥；進滿修覺分，燄慧見無餘；難勝靜慮勝，善達諸諦理；第六現前地，慧勝住滅定，佛法皆現見，緣起真實性；常寂常悲念，勝出於二乘；遠行於滅定，念念能起入，方便度熾然，二僧祇劫滿；進入不動地，無相無功用，盡斷三界惑，大願極清淨，以如幻三昧，三有普現身；善慧無礙解，圓淨一切力，第十法雲地，諸佛光灌頂，智增澍法雨，長善如大雲。菩薩所修道，三祇歷十地，頓入與漸入，隨機有差別，三僧祇劫滿，登於妙覺地”。[7]在長行解釋中，印順導師對十地有著相當精到的分析，如對歡喜地的闡述中有：“初地，是菩萨入见道的位次，现证法性。菩提心与法性相应，名胜义菩提心”。[8]當然，印順導師注意到了世親菩薩《十地經論》中對十地的詳盡而精密的解釋，但并未具體運用，而在初地的解釋中，則引用了中觀學創立者龍樹菩薩對初地的解釋：“初地名歡喜，於中喜希有；由三結滅盡，及生在佛家。因此地果報，現前修施度，於百佛世界，不動得自在。於剡浮等洲，為大轉輪王；於世間恆轉，寶輪及法輪”。[9]由此，可見印順導師的分析之意趣是建立於中觀學立場之上的。

華嚴十地並非孤立的修學體系，亦非憑空而得的修學境界，而是豐富卻層次分明的佛學修學體系的有機組成，是各修學法門高度融合的產物。印順導師對十地修學體系與其他修學法門之間的匹配，十分注重，并將其概括為：“在說明地地進修的功德中，有兩項進修歷程，調和在一起。約十地修十波羅蜜多來說，前六地是施，戒，忍，勤，定，慧。但還有是：初二三地，修布施，戒善，禪定，這

[7]引自《印順法師佛學著作全集》第五卷，中華書局 2009 年 8 月第一版，頁 9。
[8]引自《印順法師佛學著作全集》第五卷，中華書局 2009 年 8 月第一版，頁 267。
[9]龍樹菩薩《寶行王正論》，引自《大正藏》第三十二冊，頁 503 下。

是以大乘心行，來修共五乘的世間善法。四五六地，修三十七道品，四諦，緣起，這是以大乘心行，來修共三乘的出世善法。這樣，三四五的修道項目，就小有出入了。這只是為了安立十地階位，而作的善巧說明，其實是每一地都圓修一切法門的。所以這小小出入，不關大旨”。[10]并緊隨此解釋之後，梳理出各地特色[11]。

由印順導師的闡述，至少可清晰地把握兩點：首先是華嚴十地與大乘其他修學法門的匹配和相輔相成，印順導師所提及的，既有從傳統的中觀學出發，般若學說中的十波羅蜜與十地之間的聯繫性，也有聲聞乘佛教所倡導的三十七道品與十地之間的融合性；其次是華嚴十地中的每一地本身，都體現了全體佛教修學法門的精深與博大的內涵，這無疑是華嚴經教所倡導的理事、事事無礙精神特質的體現。也是《十地經論》在開篇所論述，而後為華嚴宗所一再高揚強調的總別、同異、成壞六相理論的具體展現與運用。

3、五十二位與華嚴十地的意義：

華嚴十地之說從發軔到完善的事實證明：首先，佛陀解脫成道的境界，為一般凡夫俗子可望而不可即，因此，步入菩薩道是成佛的必經之道，是悟入佛教解脫境界的必由之路，只有如此，才能從“可望”，真正通過可行、可解、而進入可即；其次，印度傳統的佛教修行觀念，系秉承印度傳統沙門修學制度的產物，對於離群索居、隔絕世俗、阿羅漢式的甚至於頭陀行者，為修行獲解脫之必經之道。大乘佛教為適應和傳承此沙門傳統，在其十地的修行體系中，充分體現了其篤行的特色、次第的規範；其三，華嚴十地的修學體系，不僅出現於《華嚴經》之中，並且也廣泛頻繁地出現於諸大乘經典，無論是《大般若經》、《觀無量壽佛經》、《解深密經》、《大悲心陀羅尼經》等，或直接列舉十地的名稱，或對十地的內容予以具體的闡述，充分說明華嚴十地修學體系乃是大乘普遍的、一貫的修學次第；其四，在《華嚴經》中，修行體系以“十”為特色，僅在八十《華嚴》的品目而言，就有十住、十行、十無盡藏、十迴向、十地、十定、十通、十忍等品，而通過如來名號品、四諦品、光明覺品、菩薩問明品、淨行品、賢首品所展現的十信，由此而作為修學體系的十信、十住、十行、十迴向、十地都為《華嚴經》所涵蓋，由此，只有從“十信”及“三賢一聖”之間的修學次第關係及境界升華

---

[10]引自《印順法師佛學著作全集》第五卷，中華書局 2009 年 8 月第一版，頁 268~269。

[11]印順導師將各地所修證的內容歸納為如下表中：

初地──布施胜……修布施　　二地──持戒胜……修十善
三地──忍辱胜……修禅定　　四地──精进胜……修道品
五地──禅定胜……修四谛　　六地──般若胜……修缘起

脈絡的角度，才能真正理解“十地”在大乘佛法修學體系中的地位和關鍵。

華嚴十地的研學，必須將視角落實於華嚴修學體系的整體把握之中。因為，從華嚴修學體系整體性出發，其五十二位次是有機的次第組成，[12]是佛教修學者轉凡成聖的基本路徑。具體而言，十信位是培育和建立起信心、信仰的過程，十住位是堅固、堅持這種已經培育和建立起來的信心、信仰的修學路徑和內容，十行則是將信心和信仰具體落實於佛化生活之中，走向真正自覺的過程，而十迴向顯然的是將自身修學的功德和覺悟性，返回歸之於眾生，以達到自覺基礎上的覺他，覺他過程中的自覺；在此十住、十行、十迴向的“三賢”基礎上，則進入圓滿覺悟、腳踏實地的隨分覺——證一分、覺一分的地地前行，則謂十地階位；而其最後的等覺與妙覺位，則是隨其修學之緣及諸前世累積功德所能達到的與佛之智慧、境界的融會貫通、相融相濟的最高層面。五十二位次，不僅與唯識修學之資糧、加行、見道、修道、究竟位相應，而且也融攝了大乘、聲聞之六度四攝、三十七道品，展現了信解行證與戒定慧三學之具體可操作的內涵。

在中國佛教宗派中，由地論師宗、攝論宗出發，在唯識學中，將十地修學體系與“轉識成智”的次第相匹配，特別是《解深密經》將十地與十度高度融合，促使十度、十地的瑜伽化，從資糧、加行、見道、修道、究竟五位的體系中，展現與華嚴經教異曲同工的修學路徑；在淨土宗中，則體現在“念佛三昧”的把握之中，從持名、觀想到實相念佛循序漸進的深入；在般若體系之中，則由布施之慈悲精神出發，經持戒、忍辱、精進、禪定，直至般若智慧，從世間布施到般若智悟道，可謂十地功德慧與般若根本慧有機融匯、相得益彰；在真言宗中，則由華嚴十地的修學體系中發展出頓超的修行理路，改變了大乘顯宗的一貫風格，將菩薩道的重點置於誦持陀羅尼咒的現實方法之中。

---

[12]五十二位的基本內容可見一般佛學詞典及佛學教科書中均整理排列的下表之中：

五十二位
- 十　信：信心、念心、精进心、慧心、定心、不退心、回向心、护法心、戒心、愿心
- 十　住：发心住、治地住、修行住、生贵住、具足方便住、正心住、不退住、童真住、法王子住、灌顶住
- 十　行：欢喜行、饶益行、无违逆行、无屈挠行、无痴乱行、善现行、无著行、难得行、善法行、真实行
- 十回向：救护众生离众生相回向、不坏回向、等一切诸佛回向、至一切处回向、无尽功德藏回向、入一切平等善根回向、等随顺一切众生回向、真如相回向、无缚无著解脱回向、入法界无量回向
- 十　地：欢喜地、离垢地、发光地、焰慧地、难胜地、现前地、远行地、不动地、善慧地、法云地
- 等　觉
- 妙　觉

總之，華嚴十地的流傳、弘揚、篤行，充分體現了漢語語境下的佛教，事實上與藏傳佛教一樣，也有其完整的修學體系，擁有修學的次第和竅訣。修學佛法在漢傳佛教界絕非目標不明的無的放矢，更非空中樓閣般的無從落實，只是漢民族崇尚現實、關注世俗的習慣使然，因此有意無意地忽視、甚至迴避了這種篤實而艱辛的修學路徑罷了。由此，對於作為中國漢語語境下華嚴學之濫觴的地論學，以及相關的《十地經論》的發掘和強調，對於喚醒中國佛教信徒篤實修學、學有次第、修有竅訣，具有十分重要的意義。

二、《十地經論》的作者世親菩薩及其論典的翻譯

誠然，要論及中國華嚴學的發端，不能不注意到從龍樹菩薩的《十住經》、《十住毗婆沙論》[13]直至世親菩薩的《十地經論》在中國的流傳狀況，也不能忽略曾經影響過中國華嚴學的發展、賢首宗的創立的地論師學派及其與之有著千絲萬縷關係的攝論師學派等在南北朝時期的學術活動。而直接引發地論師學派南北道派產生的，是作為其學派根本依據的世親菩薩的《十地經論》論典及其該論典的翻譯過程。因此，認識和梳理《十地經論》之思想和特質，對於認識地論師學派的觀點與學說，進而推動對漢傳佛教華嚴學及賢首宗的早期濫觴階段的特性、脈絡的研究，具有關鍵性意義。

1、世親菩薩及其學說：

由於真諦法師來華及玄奘大師歸國後，其所致力的大乘唯識學的翻譯，都特別注重於無著、世親兄弟對大乘“虛妄唯識”學系列著作的譯解，特別是世親菩薩的《唯識三十頌》、《唯識二十論》、《攝大乘論釋》等著作的譯解，以至世親菩薩在中國漢語語境下佛教界形成了一種固定的理解模式，似乎他僅僅是個純粹的隨其兄長無著菩薩一起弘傳唯識學的大師。事實上，世親菩薩在印度佛教思想史上的角色，遠比單一的唯識學者要豐富，他是一位著名的淨土宗的弘揚者；日本淨土真宗創立者親鸞上人為自己所取的法名，即源自世親菩薩與曇鸞法師，由此可見其與淨土宗之深厚關係，以及在淨土行者心目中的地位。[14]。特別是其著作等身，

[13]儘管龍樹菩薩的《十住經》後被佛馱跋陀羅融入六十《華嚴》的《十地品》中，《十住毗婆沙論》也因其僅解釋了歡喜地與離垢地的一半，有八地未曾涉及，故而對中國華嚴學的形成及賢首宗的創立影響甚微。

[14]世親菩薩有論著《往生論》一卷傳世，雖在《大正藏》第二十六冊中收錄，或名《净土论》、《往生净土论》、《无量寿经论》、《无量寿优波提舍经论》、《无量寿经优波提舍》、《愿生偈》等。系世亲菩薩晚年依《无量寿经》作《愿生偈》二十四偈，并造长行引申述释，具名《无量寿经优婆提舍愿生偈》，故亦称《无量寿经论》，由菩提流支所译。可見其對淨土學的貢獻之大；但後世漢傳佛教的淨土宗都較為忽視其論著的意義，也乏有傳承者；但是，南北朝时代北魏弘传净土教的高僧曇鸞法

有“千部論主”之譽，可見其在佛學領域涉及面之廣泛和深入，佛學造詣的精深和博大。

世親菩薩是無著菩薩之弟，但在西藏佛教經典中，有說無著世親倆系孿生兄弟，又有說是教法兄弟，但根據多羅那他《印度佛教史》第廿二章“聖者無著兄弟時代”之所述，“世親生於無著出家後的那一年，這兩位阿闍梨是同母異父兄弟”。[15]根據真諦法師所譯的《婆藪盤豆法師傳》而言，兄弟倆為北天竺富婁沙富羅國（即丈夫國）婆羅門種姓人士，基本上應當生活於公元四至五世紀。在涉及無著菩薩之經歷的介紹中，《婆藪盤豆法師傳》中化了很大的篇幅介紹丈夫國一名之由來。但在無著的介紹中，有點是值得注意的，即在無著弘法經歷中，重點介紹了無著菩薩欲在天竺國弘傳大乘佛教，但是“聞者多不生信，無著法師即自發願，我今欲令眾生信解大乘，唯願大師下閻浮提解說大乘，令諸眾生皆得信解。彌勒即如其願於夜時下閻浮提，放大光明，廣集有緣眾，於說法堂誦出十七地經，隨所誦出隨解其義。經四月夜，解十七地經方竟。雖同於一堂聽法，唯無著法師得近彌勒菩薩，餘人但得遙聞夜共聽彌勒說法。晝時無著法師更為餘人解釋彌勒所說，因此眾人聞信大乘彌勒菩薩教。……佛昔所說華嚴等諸大乘經，悉解義”。[16]可見，無著菩薩不僅是瑜伽行學派的創立者，《瑜伽師地論》的傳承弘揚者，而且對大乘佛教諸重要經典，特別是傳記所列的《華嚴經》等的義理有所揭示詮釋。

然而，在介紹到世親菩薩之際，真諦所書的傳記中，則濃彩重墨地描繪了其在印度諸國廣破外道，精進弘傳、妙解深信以薩婆多部為主的十八部聲聞佛教之義理，著述阿毗達摩代表著作《俱舍論》；然而，在描寫到無著菩薩力勸其放棄小乘時，真諦的譯傳中，沒有足夠令人信服的舉動，只是勸說、歎息，似乎無著是以親情加恫嚇感化世親菩薩的。但依照世親在佛教界的崇高地位和精深學識，似乎無著菩薩不以大乘具體的經教義理，是難以說服世親的，更難以感化這位神駿睿智的佛學天才的。由此，多羅那他的《印度佛教史》中，對此的記載卻更具可信度，多羅那他這位西藏覺囊派大師述說到，世親菩薩在通達一切聲聞三藏，包括十八部宗義、毗婆沙、經典、論典、戒律，甚至外道六師的學說和辯論術等後，在摩羯陀國見到了兄長無著的《瑜伽師地論》等著作，因此，對其有所諷刺挖苦。為此，無著感覺調伏世親的時機已成熟。派遣兩位比丘，分別在熟記《無盡慧所

師有《往生論注》傳世，并被收錄於《大正藏》第四十冊內。親鸞上人特別推崇和敬仰《往生論》之作者和注釋者，故為自己取名“親鸞”。

[15]多羅那他《印度佛教史》，張建木譯本，四川民族出版社，1988 年 3 月第一版，頁 128。

[16]《婆藪槃豆法師傳》，見《大正藏》第五十冊，頁 188 下。

說經》和《十地經》後，到世親的道場，命先誦《無盡慧所說經》，再念《十地經》。於是兩位比丘到達世親的道場後，在黃昏之際念了《無盡慧所說經》，世親菩薩不禁心想：“這大乘在因上是好的，在果上卻走了散逸”。而當黎明時分聽到《十地經》時，世親則想：“大乘的因果都好，我卻作過毀謗，積下大罪業，應該斬斷毀謗的舌頭”。[17]玄奘大師在其《大唐西域記》中，在記述阿逾陀國條下，記載了一段無著說服世親的傳聞，其場景和內容基本與多羅那他的描述相仿。阿逾陀国为“世親菩薩初發大乘心處。世親菩薩自北印度至於此也，時無著菩薩命其門人令往迎候，至此伽藍遇而會見。無著弟子止戶牖外，夜分之後誦十地經。世親聞已，感悟追悔。甚深妙法，昔所未聞，誹謗之愆，源發於舌；舌為罪本，今宜除斷。即執銛刀欲自斷舌，乃見無著住立，告曰：夫大乘教者，至真之理也，諸佛所贊，眾聖攸宗。吾欲誨爾，爾今自悟。悟其時矣，何善如之？諸佛聖教，斷舌非悔。昔以舌毀大乘，今以舌贊大乘，補過自新，猶為善矣。杜口絕言，其利安在？作是語已，忽不復見。世親承命遂不斷舌，旦詣無著咨受大乘，於是研精覃思，制大乘論，凡百餘部，並盛宣行”。[18]《華嚴經》十地品，或謂《十地經》成為世親菩薩服膺大乘、棄小弘大的經教之源頭。因此，作為“千部論主“的世親菩薩，在歸順大乘之後，不但繼承其兄長的法座，擔任吉祥那爛陀寺住持，且每天不間斷地講說大乘經的各種教法。能在完成構建唯識學體系的諸多著述之餘，對引導自己歸順於大乘佛法的《十地經》作出解釋，亦屬責無傍貸之舉。不僅如此，據漢語藏經而言，除《俱舍论》外，尚有影響深遠的《唯识二十颂》、《唯识三十颂》、《攝大乘論釋》、《十地经论》、《无量寿经优波提舍愿生偈》（即《净土论》），在藏語系佛教藏經中，尚有對經典《般若二萬五千頌》、《無盡慧所說經》、《隨念三寶經》、《五手印經》、《緣起經》、《經莊嚴經》等註疏，為彌勒論師《辯中邊論頌》《辯法法性論》所作的所謂“二辯”註疏等。

《十地經論》其經文源自初期大乘佛教集大成者的《華嚴經》，無著、世親兄弟都對《華嚴經》非常了解和熟諳；而從多羅那他與玄奘這兩位分別來自藏傳系與漢傳系的嚴謹學問僧的敘述，可見世親菩薩從聲聞佛教健將到菩薩乘佛教轉法輪者，《十地經》起到了舉足輕重的關鍵性作用。而其所著的《十地經論》，應該說在其書就後不久，即已廣泛流傳，影響頗大。以至於來華的天竺譯經高僧菩提流支與勒那摩提會同時關注到這部釋經論典，在公元五零八年~五一二年，以近四

[17]上述敘述可參見多羅那他《印度佛教史》，張建木譯本，四川民族出版社，1988 年 3 月第一版，頁 129。

[18]《大唐西域記》卷五·阿逾陀國條下，見《大正藏》第五十一冊，頁 896 下~897 上。

年的時間，即將其譯成漢文。隨著《十地經論》傳入并譯解到漢傳佛教界，其詳盡解釋“十地”思想及其修學脈絡的內容，完全替代了解釋不夠完整全面的龍樹菩薩之《十住毗婆沙論》，成為中國華嚴學開創的論典依據，實屬因緣使然、水到渠成。

2、《十地經論》的翻譯：

世親菩薩的《十地經論》，是一部詮釋《華嚴經·十地品》或謂《十地經》的釋經論。誠然，其文筆範式是依據《十地經》的經文內容而次第展開的。《十地經論》的譯本，在中國有汉、藏两种文字译本。藏文译本，名為《聖十地經解說》，由智軍、德積與印度妙吉祥藏、慧胄等同譯。收藏於北京版的《西藏大藏經》第一零四冊，編號為№5494。

漢譯本《十地經論》共計十二卷，由北魏時期的來華天竺僧菩提流支、勒那摩提共同譯出，由另一位天竺高僧佛陀扇多擔任傳語的。其翻譯的具體時間為北魏宣武帝永平元年至永平四年。公元五零八年至五一二年，整整耗去了近四年的時間。根據為《十地經論》漢文本作序者崔光所言，北魏宣武帝元恪“以永平元年歲次玄枵四月上日，命三藏法師北天竺菩提留支，魏雲道希；中天竺勒那摩提，魏雲寶意，及傳譯沙門，北天竺伏陀扇多，並義學緇儒一十餘人，在太極紫庭，譯出斯論十有餘卷。……四年首夏，翻譯周訖”。[19]這種合作性的翻譯是如何進行的，崔光未有詳細敘述。不過，崔光以官吏為當時的譯經筆受，親自參與了譯經的過程，表現了一國之君對佛教經典翻譯的重視，將佛教經典的翻譯事業視作了國家的行為。《歷代三寶記》在其《十地經論》目錄下，特意註明：“李廓云：初譯宣武帝御親於大殿上一日，自筆受，後方付沙門僧辯訖了”。[20]這些，都當為當年參與譯事的侍中崔光所親歷，且其所在的時代，地論師學派的南北兩道，尚未從菩提流支與勒那摩提兩位三藏大師的門徒中相分離，記述的歷史當未受宗派情緒的影響，故較為實際。

但是，關於本論的翻譯過程，歷史上還另有一說。在費長房的《歷代三寶記》卷九中，依據佚失的《寶場錄》，已經有所涉及：“右六部合二十四卷，梁武帝世，中天竺國三藏法師勒那摩提，或云婆提，魏言寶意，正始五年來在洛陽殿內譯，初菩提流支助傳，後以相爭，因各別譯，沙門僧朗、覺意、侍中崔光等筆受”。[21]而

[19]《十地經論》序，引自《大正藏》第二十六冊，頁 123 上。

[20]費長房《歷代三寶記》卷九，引自《大正藏》第四十九冊，頁 86 上。其中李廓為當時佛教著名居士。

[21]其中 “右六部合二十四卷”，具體是：“毗耶娑問經二卷、龍樹菩薩和香方一卷(凡五十法)、十地經論十二卷(初譯論時未善魏言。名器世間為盞子世間。後因入殿齋見諸宿德。從弟子索器乃總授缽襆。因悟器是總名。遂改為器世間)、寶積經論四卷(已上二論菩提流支並譯。且二德爭名不相詢

道宣法師在其《續高僧傳·菩提流支傳》中，對於《十地經論》的翻譯，則更有其具體的渲染與生動描述："當翻經日，於洛陽內殿，流支傳本，餘僧參助。其後三德，乃徇流言，各傳師習，不相詢訪。帝弘法之盛，略敘曲煩。敕三處各翻，訖乃參校。其間隱沒，互有不同，致有文旨，時兼異綴，後人合之，共成通部。見寶唱等錄"。[22]此最後一句話，道宣法師旨在聲明這一記述是有案可稽的。然而，《寶唱錄》早已佚失，而可作佐證的《長房錄》，其依據也是來自《寶唱錄》，因此，歷史的事實只有根據常理作出推測了。但是，在《續高僧傳》關於菩提流支高徒，地論宗北道派創始者道寵的傳記中，則記錄了一番可佐證《菩提流支傳》記述的情景："魏宣武帝崇尚佛法，天竺梵僧菩提留支初翻十地在紫極殿，勒那摩提在大極殿，各有禁衛，不許通言；校其所譯，恐有浮濫。始於永平元年至四年方訖，及勘仇之，惟雲：有不二不盡；那雲：定不二不盡，一字為異，通共驚美，若奉聖心"。[23]此番說法，道出了兩點，首先，翻譯的持續時間是四年，一部十二卷的經典，翻譯時間達四年，崔光在其《十地經論》序言中，未及其緣由，但這只能說明其有難言之隱，期間的翻譯一定不順利。所以，翻譯的合作形式，崔光與道宣都只是泛泛而談，但從道宣的說法可以發現，似乎是先共譯，後又變成了加上佛陀扇多的三人各自譯解，最後通稿。到了道寵的傳記之中，又變為菩提流支在紫極殿，勒那摩提在大極殿，各自獨立翻譯。這一說法至少印證了費長房在《歷代三寶記》中所述的"二德爭名，不相詢訪，其間隱沒互有不同，致綴文言亦有異處，後人始合"，是比較符合實際的。（見前注 19）其二，說其兩人在相互不探討的前提下，其所翻譯的十二卷近十二萬字的論文，僅有一字之差，這很難令人信服，只能是一說而已；但兩種譯本只差一字故不足信，而為何特別要標舉此"有"與"定"一字之差，則是值得深究。呂澂先生在其名著《中國佛學源流略講》第七講中，已經以一個傑出學者的敏銳，對此作了深刻的闡述（對此，容在第四部分討論到地論師學派分派緣由之際再作介紹）。

首先，正如上述的，由於崔光特殊的身份、年代，因此其所作的《十地經論》的漢譯本序文的內容，當是本論翻譯過程最為原始的記錄，沒有不予採信的理由；其次，地論學派的南北分派，尚屬菩提流支和勒那摩提兩位三藏大師的學生們時

訪其間隱沒互有不同。致綴文言亦有異處。後人始合。見寶唱錄載)、究竟一乘寶性論四卷(亦云寶性分別七乘增上論。或三卷。於趙欣宅出。見寶唱錄)、法華經論一卷(侍中崔光筆受)"。引自《大正藏》第四十九冊，頁 86 中~下。

[22]道宣《續高僧傳》卷一，引自《大正藏》第五十冊，頁 429 上。

[23]道宣《續高僧傳》卷七，引自《大正藏》第五十冊，頁 482 中~下。

代才出現的，因此，當時的記載應該說相對是較為公允的；其三，李廓作為信士，受北魏宣武帝之托，為菩提流支的譯經作經錄，其對此的記載中，也沒有出現過涉及兩位三藏法師分歧的闡述；其四，由此，我們可以推斷，兩位大師事實上是同一年到達洛陽的，歷史上一記載為永平元年，一記載為正始五年，實際上在北魏宣武帝時代，這是指同一年，即公元五零八年，而《十地經論》的譯經過程，事實上也是在當年開始的。兩位大師之間如果說有分歧，也應該在翻譯過程中，經過一段時間的接觸、砥礪，才會產生。因此，至少在翻譯的早期，兩位大師的合作是屬符合常理的。至於以後的分歧，則是崔光等記錄時不願涉及的，只能由弟子們站在各自的立場而敘述。所以，最有可能的是，兩位的合作形式，因其風格和觀點的不同，從一起協商翻譯，轉變為各自翻譯，後由筆受等潤筆、梳理文義、潤色文筆。而兩位三藏大師對《十地經論》的理解和弘傳各有側重，意趣和關注點不同，導致其弟子們各有傳承，則才催生了所謂的相州南道派與相州北道派的分野。

3、作為《十地經論》翻譯者的菩提流支和勒那摩提三藏事略

如前所述，翻譯《十地經論》的是兩位來自天竺國的高僧菩提流支三藏法師和勒那摩提三藏法師。而地論師學派正是這兩位大師所創立。菩提流支和勒那摩提在中國佛教典籍翻譯史上，都是重要的譯師，其影響力在南北朝時期，應該說僅次於鳩摩羅什和真諦法師，其對中國佛教譯經事業的貢獻不容忽視。

菩提流支和勒那摩提是在同一年來到中原的，公元五零八年的中國大地，以南北朝的局面，處於南北分裂之際。當時的洛陽是北方政權北魏皇朝的首都。北魏皇朝剛剛度過孝文帝元宏立志改革、刷新風氣的興旺時期；兩位到達洛陽之際，正值宣武帝元恪繼承其父親孝文帝元宏的改革事業，大肆擴建首都洛陽，并拒絕鮮卑族保守的遺老舊貴族們提出的重返故里建議，元恪不僅堅持了父親改“拓跋”姓氏為“元”的漢化策略，而且，趁南朝正處齊末昏庸荒淫的廢帝蕭寶卷統治時期，揮師南下，一舉佔領了荊州、揚州、益州等，北魏國勢空前強盛。公元五零八年，元恪剛完成這場南征的擴張戰爭。但是，兩位大師的翻譯事業并未與盛世相伴隨。宣武帝這位年輕的皇帝躊躇滿志，繼承其父孝文帝的改革事業，回身將精力放在治理國家內政中。但此時北魏已出現貪官污吏蛀蟲。前朝政治元老，元恪的叔父元禧昏庸無能，侵吞大量田地和鹽鐵產業。另一輔政親王元詳，則大搞“官倒”生意。上行下傚，加上元恪沒有及時嚴懲，使得貪污腐敗現象大面積蔓延，到元恪統治後半期，外戚高肇專權，朝廷更加腐敗；元恪統治末年，群體

事件已是此起彼伏，元恪將主要精力放在維持社會穩定上。公元五一五年，元恪病故。繼承皇位者元詡為其第二個兒子，也是元恪唯一沒夭折的兒子。依照北魏鮮卑族傳統，太子生母當賜死，以免後宮脅子幹政，宣武帝是第一個廢除這種殘酷傳統者。然而，就是元詡的生母在兒子即位後，開始擅權亂政，直接導致了北魏的土崩瓦解。公元五二八年，已經十九歲的元詡對胡太后的專權非常不滿，於是發密詔命部下爾朱榮率兵前來幫忙。不了密詔被查出，胡太后看後大怒，於是毒殺了自己的親生兒子元詡。導致在菩提流支、勒那摩提兩位大師到達中原二十年後，爆發了歷史上著名的“河陰之變”——由北魏權臣爾朱榮策劃並實施的針對皇族和百官公卿的屠殺事件，整個北魏政權被徹底擊垮，事件發生地點即是如今的河南省孟津縣，當時的河陰縣，故史稱“河陰事變”。七年後的公元五三四年，北魏遷都鄴，分裂成東西魏。菩提流支三藏法師在中原，從洛陽到相州，即當今的河南安陽與河北臨漳交界地帶，直到東魏天平二年，即公元五三五年不見記載，與另一位譯經大師真諦法師一樣，在短暫的平靜後，長期處於顛沛流離中。在如此歷史背景下矢志於譯經弘法，實屬難得。

菩提流支，或音譯為菩提留支，兩者在史籍中并不統一，都有運用。其名依照漢語，可意譯為道希。他是北印度徧通經律論三藏的法師，公元五零八年攜帶不少梵文典籍，越過帕米爾高原，由西域來到當時北魏的首都洛陽，受到了北魏宣武帝的歡迎和禮遇。“志在弘法廣流視聽，遂挾道宵征遠，蒞蔥左，以魏永平之初，來游東夏；宣武皇帝下敕，引勞，供擬殷華”。道宣法師對其來華的途徑和目的，以及在華受到的禮遇作了簡潔而明確的交待。在洛陽時期，他被安排在永寧寺，“四事將給七百梵僧，敕以留支為譯經之元匠也”。可見，其是當時北魏最為著名的學者、學問僧，以及譯經大師。但從其在華譯經事業的開展地而言，先在洛陽，後又去相州；道宣法師對其譯經事業敘述到：“先時流支奉敕，創翻十地；宣武皇帝命章一日，親對筆受，然後方付沙門僧辯等，訖盡論文”。同時，“帝又敕清信士李廓，撰眾經錄；廓學通玄素，條貫經論，雅有標擬”。這位在菩提流支譯經事業中擔任重要角色的李廓居士，在其《眾經錄》中記述了菩提流支的譯經事業概況：“三藏流支自洛及鄴，爰至天平，二十餘年，凡所出經三十九部，一百二十七卷，即佛名、楞伽、法集、深密等經，勝思惟、大寶積、法華、涅槃等論是也。並沙門僧朗、道湛，及侍中崔光等筆受”。但是，此以記錄可能有誤。因為，在菩提流支譯經的同時，“有南天竺波羅柰城婆羅門，姓瞿曇氏，名般若流支，魏言智希。從元年至興和末，於鄴城譯正法念、聖善住、回諍、唯

識等經論，凡一十四部，八十五卷。沙門曇林、僧昉等筆受。當時有沙門菩提流支與般若流支前後出經，而眾錄傳寫，率多輕略，各去上字，但云流支，而不知是何流支，迄今群錄譯目相涉，難得詳定”。[24]由此，後在《歷代三寶紀》中，釐定其譯經共三十部，當屬比較準確。其翻譯事業一直持續到公元五三五年，即東魏天平二年，菩提流支在中國佛教譯經歷史上，估計在二十七年。

據李廓《眾經目錄》所記，他室內梵本萬夾，譯稿滿屋。其翻譯偏重大乘瑜伽行派學說。除與勒那摩提等共譯《十地經論》外，其所譯的《入楞伽經》，對北方禪師的修禪有相當的影響，繼續發揚和廣大了北方佛教重禪修的傳統。他又以《觀無量壽經》授與修習淨土的曇鸞，並譯有《無量壽經論》，對中國盛極當代的淨土法門的流布和以後淨土宗的建立，有開山之功；此外，對於佛陀一生說法的經籍的判教，菩提流支亦有其獨到見解。智顗大師認為其系二時教之張目者，即主張佛陀說法分為兩個時期，即在成道後十二年內，所說為半字教，而在成道十二年後方始說滿字教。[25]而窺基大師則在《大乘法苑義林章》中提及：“後魏有菩提流支法師，此名覺愛，唯立一時教。佛得自在，都不起心，有說不說，但眾生有感，於一切時，謂說一切法。譬如天樂隨眾生念，出種種聲，亦如末尼隨意所求，雨種種寶。花嚴經云。如來一語中。演出無邊契經海”。事實上，正如窺基大師所引用的《維摩經》曾說到：“佛以一音演說法，眾生隨類各得解，或有恐怖，或歡喜，或生厭離，或斷疑，故無一教定頓、定漸”。[26]即是說，他主張一音教，即佛用一音說法，眾生隨不同的根性而獲得不同的理解。這種判教法，是一種將判別經教高低、究竟與方便的權力放給眾生的作為。

勒那摩提，是與菩提流支同年抵達洛陽的印度國僧，其當年即與菩提流支一起翻譯了《十地經論》。其在《續高僧傳》中，沒有為其單獨列傳，而是在《菩提流支傳》中，附帶著與上節所提到的翻譯《十地經論》的第三人伏陀扇多一起，有過簡略的描述：“於時，又有中天竺僧勒那摩提，魏雲寶意，博瞻之富，理事兼通，誦一億偈，偈有三十二字，尤明禪法、意存游化。以正始五年初屆洛邑，譯十地、寶積論等大部二十四卷。又有北天竺僧佛陀扇多，魏言覺定，從正光元年，至元象二年，於洛陽白馬寺及鄴都金華寺，譯出金剛上味等經十部”。[27]問題

[24]本節上述引文均引自道宣《續高僧傳》卷一《菩提流支傳》，見《大正藏》第五十冊，頁 428 上~429 下。

[25]可參見智顗大師所著、湛然大師所記之《法華玄義釋簽》第九卷之相關論述。見《大正藏》第三十三冊。

[26]上述兩段引文，均見窺基《大乘法苑義林章》卷一，見《大正藏》第四十五冊，頁 247 上。

[27]道宣《續高僧傳》卷一，引自《大正藏》第五十冊，頁 429 上。

是，對勒那摩提三藏如此推崇的道宣法師，沒能為其單獨立傳，且附帶所及又僅寥寥數語，可見，即使是道宣法師，對其歷史也已然難以了知。對其生平的考證，楊維中教授《中國唯識通史》第一章中有較詳盡的敘述。本人在此不再贅述，只是順楊教授的考證資料，歸納如下結論：首先是勒那摩提曾經長期在洛陽譯經、講經；其二，多年來，堅持因朝廷之請，開設法筵，廣講《華嚴》旨意；其三，道宣《續高僧傳》中《勒那漫提傳》，歸屬於“感通篇”下，[28]從其事跡而言，有眾多與勒那摩提相近甚至相同之處，似乎此可作兩人實為同一人的假設，但需進一步的文獻論證；其四，勒那摩提當圓寂於永寧寺，其圓寂年代應在公元五三四年左右。此點與菩提流支三藏不同，菩提流支三藏，按照上所引述的李廓居士之說，說其譯經弘法至天平年間，但未及說其去向，因而只能說是去向不明，而在《續高僧傳·僧達傳》中，則明確勒那摩提三藏的圓寂。可見，兩位三藏法師是同年來到洛陽，也是基本在同時期從中國北方佛教界的舞台上堙沒的。

三、《十地經論》的修學思想與體系

《十地經論》是對《華嚴經》十地品的內容所作的全面、完整的詮釋。因此，其成為華嚴學之重要典籍和思想資料，亦屬當然之理。唐代賢首宗所十分重視的華嚴經教中總別、同異、成壞六相的觀念，即源自《十地經》：“經曰：又發大願，所謂一切菩薩所行廣大無量不雜諸波羅蜜所攝，諸地所淨生諸助道法，總相、別相、同相、異相、成相、壞相。說一切菩薩所行如實地道。及諸波羅蜜方便業，教化一切令其受行心得增長故。廣大如法界究竟如虛空，盡未來際，盡一切劫數，行數增長，無有休息”。[29]而《十地經論》對六相在反映諸法之間聯繫之真實相狀方面的作用，給予了高度的關注。然而在《十地經論》中，并不見對六相的概念上定義和性質上界定，世親菩薩將其置於對《華嚴》常用的“十”句式闡述義理的一種分析與闡述：“一切所說十句中，皆有六種差別相門，此言說解釋應知除事，事者謂陰界入等；六種相者，謂總相別相，同相異相，成相壞相。總者是根本入，別相者餘九入，別依止本滿彼本故，同相者入故，異相者增相故，成相者略說故，壞相者廣說故”。[30]也即是說，六相反映了一切事物之間聯繫性的基本要素和關係。類似於“六相”性質的分析，在《十地經論》中尚有很多，如對“三昧”的闡述與發揮，對“十地”概念化的組織，對“八地”證入與“佛性”說的

[28]道宣《續高僧傳》卷廿五，可參見《大正藏》第五十冊，頁 644 上~中。
[29]世親《十地經論》卷三，見《大正藏》第二十六冊，頁 139 上。
[30]世親《十地經論》卷一，見《大正藏》第二十六冊，頁 124 下~125 上。

聯繫，對“阿含證”與“證淨”的分析等等，這一切，既體現了《十地經論》在中國佛學思想史上的價值，也展示了《十地經論》及其地論師學派於華嚴學、唯識學創立過程中的地位。

1、《十地經論》的結構、內容及思想特質：

隨著菩提流支與勒那摩提兩位三藏法師所譯的《十地經論》譯出并經其弟子們建宗立說、弘傳發揚，標誌著作為純粹經學範疇的華嚴學經學時代的結束，也是華嚴學在中國佛教界形成的預流。同時，隨著地論師學派與攝論師學派、俱舍師學派之間的相互砥礪、相互融攝，為隋唐時代法相唯識宗、淨土宗，特別是華嚴宗等宗派的形成，奠定了基礎。在公元四二零年~四二二年間，隨著佛馱跋陀羅翻譯出六十《華嚴》，雖然有劉謙之居士於公元四七七年之間撰寫了六百卷的《華嚴經》詮釋，還有靈辨法師於稍晚年份，撰寫了一百卷的《華嚴經論》與之呼應，修學《華嚴經》已經在佛教界形成氣候，但這還是中國佛教徒對於《華嚴經》的理解、詮釋，僅僅只能說是華嚴經學；而早於佛馱跋陀羅的鳩摩羅什大師所譯的《十住毗婆沙論》雖然是部論典，但由前述的緣由，其在中國佛教界的影響力并未形成學派。

由此，《十地經論》的翻譯，其思想得以流行，對廣義的華嚴學的形成，其意義是關鍵性的、舉足輕重的。自南北朝至隋唐，直至法藏法師事實上創立賢首宗之際，《十地經論》在中國漢傳佛教界產生過廣泛而深刻的影響，為中國的大乘學者所重視。而在這段歷史時期，《十地經》在教界為講解最廣泛的《華嚴經》品目，類似於現代佛教界普遍講解的《華嚴》品目《普賢菩薩行願品》的地位。既然講解《十地經》如此頻繁，則來自印度的、由一代佛學權威世親菩薩所撰寫的《十地經論》，理所當然地被視作為《十地經》最具權威的、最為詳盡、深刻、全面的詮釋。從總體上而言，世親菩薩的《十地經論》，具有詮釋詳盡、發揮深刻的特點；就教證之淵源而言，其承續著性空唯名之般若學的意趣，又自然地引入了虛妄唯識之大乘瑜伽行派的理路，給十地修學思想注入了勃勃生機，提供了有力的哲學背景和理論依據。為此，《十地經論》在中國佛教思想史上，佔有不可忽視的地位。

世親菩薩的《十地經論》，從結構上說，其十二卷的卷帙，從第一到第三卷，幾乎以一半文字的篇幅，即五萬三千余字，解釋初地歡喜地。而其他九地的解釋，則佔了第四到第十二卷，六萬六千余字。可見，初地品的解釋，在世親菩薩的論著中具有舉足輕重的地位；第四卷到第十二卷，則一卷詮釋一地，依照次序，分別詮釋離垢地、明地、焰地、難勝地、現前地、遠行地、不動地、善慧地、法雲

地。世親菩薩的釋經論，忠實依照《十地經》的文體結構，予以解釋，在引述經文後，隨即進行論釋，全論除省略了重頌部分、每地之間的承前啟後的銜接偈頌、以及遺漏了第九地善慧地最後一段詮釋之外，論中對每地經文內容都作了概括說明。特別是在初地歡喜地、六地現前地、十地法雲地中，世親菩薩於詮釋之間充分發揮了“一切唯識”、“三界唯心”的思想，建立起《十地經論》殊勝的思想特色。

誠然，正如前述的，《十地經論》的內容，近半數集中於對“初地”的闡述、發微，這與初地在十地中，乃至於在整個佛法修學體系中的關鍵性地位密切相關。賢首國師法藏《華嚴一乘法界圖》在設問到總別、同異、成壞六相為“顯”何義時，法藏法師說到：“顯緣起無分別理故。以此六相義故，當知雖一部經七處八會及品類不同，而唯在地品，所以者何？是根本攝法盡故。地品中雖十地不同，而唯在初地。何以故？不起一地，普攝一切諸地功德故。一地中雖多分不同，而唯在一念”。[31]此段敘述，雖然是為揭示六相之意趣與所“顯”的乃是緣起性空、諸法了無自性而本寂無分別的意義，然而，正因為從無分別的觀念出發，認為《六十華嚴》七處八會三十四品中，雖各處、各會、各品俱不相同，內容豐富，然而其意趣唯在《十地品》，該品已含攝諸法之根本；而初地在十地中又是最為關鍵的，因為由初地而普起所有諸地的功德。《十地經論》中，對初地雖依序分、三昧分、加分、起分、本分、請分、說分、較量勝分等八個部分，詳盡敘述其性質、內容，但其根本的，唯在“一念”。法藏法師的敘述，為我們提供了南北朝時期《十地經論》流行并成為華嚴學之主脈的緣由——這是由《十地經》在華嚴系經教中的地位、內容的重要性所決定的；同時，也為世親菩薩在本論中給予初地的詮釋以占全論近半的篇幅，以一個相當的理由；當然，世親菩薩在本論中廣泛運用唯識學之“三界唯心”觀點，揭示根本在“一念”的十地修學竅訣，也是從其初地而發端的。由此，概括《十地經論》思想，首先表現於對十地行相作比較詳盡、精到的解釋。

其一，所謂歡喜地，是指諸修行者在通過前述的十信位、十住位、十行位、十迴向位的次第修學，漸修漸進後，證入於“人法二空”之理，獲得真如平等聖性，從而得以圓滿成就其自利而利他、自覺而覺他，由此體會佛法之法樂而生歡喜，故謂“歡喜地”。世親菩薩在論述中，還將這種歡喜演繹細分為九種：“歡喜者，名為心喜、體喜、根喜。是歡喜有九種：一者敬歡喜，於三寶中恭敬故。如經‘多信敬’故。二者，愛歡喜，樂觀真如法，如經‘多愛念’故。三者，慶歡喜，自覺所證挍量勝，如經‘多慶悅’故。四者，調柔歡喜，自身心遍益成就，如經‘多調柔’故。

[31]法藏《華嚴一乘法界圖》，引自《大正藏》第四十五冊，頁 712 上。

五者，踴躍歡喜，自身心遍益增上滿足，如經‘多踴躍’故。六者，堪受歡喜，自見至菩提近，如經‘多堪受’故。七者，不壞歡喜，自心調伏，論義解說時心不擾動，如經‘多不壞他意’故。八者，不惱歡喜，教化他攝取眾生時慈悲調柔，如經‘多不惱眾生’故。九者，不瞋歡喜，見諸眾生不如說修行、威儀不正時，忍不瞋故，如經‘多不瞋恨’故”。[32]初地者，乃是修學大乘者斷障除礙、體悟證入“人法二空”境界的最初階梯，其所證之“徧行真如”，徧及諸法諸行。

其二，所謂離垢地，則是遠離煩惱、塵垢染污，而進入無垢而清淨之境界。世親菩薩指出：“菩薩如是已證正位，依出世間道，因清淨戒，說第二菩薩離垢地。此清淨戒有二種淨：一發起淨，二自體淨”。[33]所謂“因清淨戒”而立離垢地，事實上是將離垢地建立於戒定慧三學中的戒學之基礎上；然而，清淨戒系以發心的清淨和修學者自體的清淨為基礎。依離垢地，修學佛法者當知，僅有於歡喜地所形成的理上證入、境界體悟是不夠的、或者是不完整的。需要在“行”上離垢而清淨。對此，《十地經》指出，“發起淨”即戒行發心的清淨，須以“十種直心”為其基礎，佛教常講“直心是道場”，而直心並非我們常說的“直率”所能涵蓋：“若菩薩已具足初地，欲得第二地者，當生十種直心。何等為十？一直心，二柔軟心，三調柔心，四善心，五寂滅心，六真心，七不雜心，八不悕望心，九勝心，十大心”。[34]由此“發起淨”和“自體淨”即“三聚淨戒”為基礎的行持，可證得斷除“邪行障”，并以無量的、嚴謹的持戒功德積累“最勝真如”。

其三，所謂發光地，是指修學者“住無障礙解脫智”中，其所證為“勝流真如”。“勝流真如”所顯示的是自戒之後的“定”的殊勝境界。由“定”證入“正體智”，從“正體智”中流出“後得智”，從“後得智”中流出大悲等。這些都顯示出此地所證之真如的殊相。這也為對治當下眾生將凡夫俗子所具有的惻隱之心混淆於“大悲”心的陋弊，提供了教證依據。

其四，所謂焰慧地，依世親菩薩的詮釋：“第四焰地，依彼淨三昧聞持如實智，淨顯示故”。[35]安住於最勝的“三十七菩提分法”。由其智慧火焰，焚燒煩惱之薪，故而名為“焰慧地”，因為其斷除微細的“煩惱現行”而證“無攝受真如”，其境界表現為我執的消除，心靈的自由，無所系屬。

其五，所謂難勝地，這一地由世親菩薩之詮釋：“得出世間智方便善巧，能度

[32]《十地經論》卷二，《大正藏》第二十六冊，頁 135 下~136 上。
[33]《十地經論》卷四，《大正藏》第二十六冊，頁 145 中。
[34]《十地經論》卷四，《大正藏》第二十六冊，頁 145 中~下。
[35]《十地經論》卷六，《大正藏》第二十六冊，頁 159 中。

難度，故名難勝地”。[36]其所證為“類無別真如”，也即體悟生死與涅槃本無差別、圓融無礙。

其六，所謂現前地，在世親菩薩的《十地經論》中，本地的重要性僅次於初地、第十地，具有關鍵性的意義。因為修學之入地菩薩，至於此位則能通觀緣起義理，住於緣起智，進而引發染、淨無分別的最勝智顯現前，故而名為“現前”。對此，世親菩薩說到：“此地中出世間智增上，光明轉勝示現，如經‘諸佛子！譬如本真金以琉璃磨瑩光色轉勝明淨’，乃至‘以方便智觀轉勝明淨故’，以‘無障礙智’現前，般若波羅蜜行光明現前故，名為‘現前地’”。[37]現前地所證為“無染淨真如”，昭示著真如本性既無雜染、又無清淨，這涉及到諸法本性無染而清寂，無證而證。然而，尚掛礙於修行者乃是經修證後方才清淨，僅此一相的掛礙，則尚有修證過程之相為障，與佛在境界上尚未真正相匹配。

其七，所謂遠行地，入於遠行地者，緊接第六地而住於“無相觀”，樹立此無相觀者，已然遠離世間凡夫及二乘之無法擺脫於“有”之行相，故名為“遠行地”。由此，遠行地所證為“法無別真如”，對無相之真如、無可執之種種諸法的行相之本質的了達。由此，依照緣起而性空之理引導殊勝修行，成就其“方便波羅蜜多”。

其八，所謂不動地，是指八地菩薩已經由其“無分別智”任運而相續的作用，致使修學者已然進入不住於任何出世、入世的諸法的法體、法相及功用中，其諸法的法相、功用及自身色身四大所帶來的煩惱，不僅不能障礙成就，亦不能動搖其道心、擾動其悟境，故名為“不動”。由於此“不動”境界，修學者真正進入了擺脫沉湎修習、計較功用的自在境界。不動地所證者乃是“不增減真如”，沒有增減，則其已然是如如不動、任運自在，故清淨國師認為從《十地品》的揭示可領悟到，這種“不增減真如”事實上即是“相、土自在所依真如”，修學至八地者，其正報之身相與依報之國土都無增減、無掛礙而獲自在。

其九，所謂善慧地，是指修學者在八地的基礎上，隨緣面對諸法、世間一切，則其在見解上、境界上將獲得“法無礙解”、“義無礙解”、“辭無礙解”、“樂說無礙解”等“四無礙解”，能徧十方而“一音演說一切善法”，喚醒聽聞者的歡喜心、信心。由此，從十波羅蜜的角度考察，其所為之“力波羅蜜多行”，能於覺他行中，斷除不欲行之障，證智自在所依真如，因此，善慧地所證為“智自在所依真如”，即在說法度生方面所依持的真如。

---

[36]《十地經論》卷一，《大正藏》第二十六冊，頁 127 上。
[37]《十地經論》卷八，《大正藏》第二十六冊，頁 173 下。

其十，所謂法雲地，即是指圓滿的具足“大法智”，而其大法智如飽含水分之雲朵一般，其“法雲”蘊含“眾德水”，無邊之所知、煩惱二障已然被覆隱，無量功德充盈於法身，故名“法雲地”。世親菩薩對此地的詮釋可謂相當精到，在涉及法雲地之釋論之開宗明義，即指出：“於九地中，已作淨佛國土及化眾生，第十地中修行，令智覺滿。——此是勝故”。[38]修學者在第八地獲得了無增減、無煩惱的自在，在第九地獲得了說法自在，然而，在十地中所獲得的是與證入“業自在所依真如”相匹配的“現前”證受的法身。由此可知，修學在八地之前，尚為不斷修習之過程，而入於八地者，則在境界上依次獲得相自在、國土自在、說法自在、業自在，步入“智”圓滿的境界。由此十地所證的“業自在所依真如”，實際所表征的，是修學者已然真正成為覺悟有情，即表現在神通、經咒、禪定等諸業上的自在任運。[39]

2、《十地經論》與唯識修學體系的架構

綜上所列十地，從根本上說，融攝了一切世間與出世間的善法。其中，前三之歡喜地、離垢地、發光地，融攝了世間之善法；中四之發焰地、難勝地、現前地、遠行地，融攝了聲聞、緣覺、菩薩三乘修行的法相與功用；後三之不動地、善慧地、法雲地則揭示了佛乘之一乘根本大法。由此，十地修學之境界昭示著出，在前十信、十住、十行、十迴向的基礎上，由此十地次第循序修學，完成從凡夫到佛乘的精神提升、境界升華。

然而，世親菩薩作為印度大乘唯識學的創立者和體系架構者之一，不會僅僅止步於對華嚴十地做行相上的泛泛解釋。《十地經論》充分發揮唯識修學的理路，亦即從十地的修學之道，發展出自身獨特的“五位”修學法、以及“二轉依果四能證”體系。

關於唯識位的“五位說”，凡學過《唯識三十頌》的修學者都并不陌生。《唯識三十頌》中有精煉的概括。在三十首偈頌之中，世親菩薩用了最後整整五首偈頌，予以闡明其“唯識位”——唯識學的修學體系，由五十二位所提煉的五個修學階段。

---

[38]《十地經論》卷八，《大正藏》第二十六冊，頁 193 下。

[39]關於十地內容的具體的詮釋，古德們無論是在般若、淨土、唯識、華嚴、天台及真言等各宗各派的立場上，都作了十分詳盡的解釋。即便是在近現代和當代的佛學界，為此做解釋者，亦大有人在。為此，筆者在本論文中，凡所涉及到“十地”內容的，一是避免本人在 2013 年 12 月浙江麗水的華嚴宗學術會議上所發表的《华严十地修行体系与华严禅境界窥豹》中的重複論述，二是本文中關於十地的解釋內容，基於系世親菩薩帶有強烈唯識學傾向的《十地經論》解釋，故充分汲取南京大學楊維中教授在《中國唯識宗通史》(鳳凰出版社 2008 年版)第一章第二節的陳述模式，在此特別註明致謝。另外，筆者必須指出的是，近年來，魏常海先生的《十地經論白話釋》，(佛光山中國佛教經典寶藏精選白話版)、邱高興教授的碩士生韓朝忠同學所撰寫的碩士論文《〈十地經論〉研究》、魏道儒教授的博士生李玲同學的博士論文《華嚴十地修行體系》，應該說是分別從唯識學方向和華嚴宗方向對華嚴十地詳盡解釋的頗有見地的專論。

即：“乃至未起識，求住唯識性，於二取隨眠，猶未能伏滅；現前立少物，謂是唯識性，以有所得故，非實住唯識；若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故；無得不思議，是出世間智，捨二粗重故，便證得轉依；此即無漏界，不思議善常，安樂解脫身，大牟尼名法”。世親菩薩對此五首偈頌，在頌前都有所提示：“後五行頌明唯識行位者。論曰：如是所成唯識性相，誰依幾位如何悟入？謂具大乘二種種性：一本性種性，謂無始來依附本識法爾，所得無漏法因；二謂習所成種性，謂聞法界等流法已。聞所成等熏習所成。具此二性，方能悟入。何謂五位：一資糧位，謂修大乘順解脫分，依識性相能深信解；…二加行位，謂修大乘順決擇分，在加行位能漸伏除所取能取；…三通達位，謂諸菩薩所住見道。在通達位如實通達；…四修習位，謂諸菩薩所住修道，修習位中如實見理，數數修習；五究竟位，謂住無上正等菩提，出障圓明，能盡未來化有情類”。[40]《唯識三十頌》系世親菩薩晚年之作品，據傳老人家自己尚未及對此論作出詳盡的詮釋，即離開人世，故後形成了以安慧、護法等為代表的十家注釋此《三十頌》，玄奘大師歸國後則將其糅譯為以護法注為底本，以另九家注為參照的《成唯識論》，成為中國唯識學的基本教理依據。窺基大師在《成唯識論述記》中，廣泛引用《十地經論》將華嚴十地修學階次與唯識五位修學層次相比較，從唯識學“識有境無”、“唯心所造”的角度，強調了修學中“心”之調適的重要性。可見，《十地經論》的修學思想對中國佛教的法相唯識學修學體系的形成具有重要指導性意義。

而作為《唯識三十頌》唯一的漢譯權威詮釋本《成唯識論》，在其卷九中，對華嚴十地修行法門也有集中闡述：“言十地者，一極喜地，初獲聖性，具證二空，能益自他，生大喜故。二離垢地，具淨尸羅，遠離能起微細毀犯煩惱垢故。三發光地，成就勝定大法總持，能發無邊妙慧光故。四焰慧地，安住最勝菩提分法，燒煩惱薪，慧焰增故。五極難勝地，真俗兩智行相互違，合令相應極難勝故。六現前地，住緣起智，引無分別最勝般若，令現前故。七、遠行地，至無相住功用後邊，出過世間二乘道故。八不動地，無分別智任運相續，相用煩惱不能動故。九善慧地，成就微妙四無礙解，能徧十方善說法故。十法雲地、大法智雲含眾德水，蔭蔽一切如空粗重，充滿法身故”。并特別點明十地之功用，以及“地”之內涵：“如是十地，總攝有為、無為功德以為自性，與所修行為勝依持，令得生長，故名為地”。[41]《成唯識論》最後的第九至十卷中，廣泛論述了十地與唯識位修行之間

[40]世親《唯識三十頌》，見《大正藏》第三十一冊，頁 61 中。
[41]《成唯識論》卷九，見《大正藏》第三十一冊，頁 51 上~中。

的相應之關係，凸顯了世親菩薩《十地經論》之十地修學觀念在唯識學領域的深入詮釋和概念化體系架構。這與前述的《大事》中十地修學初創形態相比較，在義理的精巧、體系的完整，架構的嚴謹等方面殊勝性明顯。

這種十地修學體系的概念化過程，理應是世親菩薩經過自身細緻構建所完成的，這種完整的修學體系，對賢首宗教義中的華嚴唯識思想的樹立，具有極其深刻的影響，同時，對華嚴禪的悟修理路，也具有觀念上的影響力。唯識位修學，有其完整的體系：菩提與涅槃，是為轉識成智之"轉依"果，而如何證得二轉依果？系唯識學最為關注的焦點。依照《成唯識論》，欲證得二轉依果，即菩提與涅槃二所證果，有四種能證之因，即須歷經十地，修持十勝行——十波羅蜜多[42]，斷十重障[43]，證十真如，至此，始能證得二種轉依。或者說，十地乃是所經位次，十波羅蜜多乃是所修之勝行，屬所修因，而十重障則是所對治之斷法，證十真如則為所觀照之真理。

3、識乃解脫關鍵與三界唯心：

然而，從"五位"到"三賢一聖"，從十波羅蜜斷十重障、證十真如，究竟所謂的解脫，是指什麼？這恐怕是佛教信徒最為關切的問題。也即是說，解脫的關鍵究竟是何？修行究竟是轉變什麼？這是一個十分重要而迫切需要回答的問題。

對此，世親菩薩繼承其兄長無著菩薩之事業，矢志終身、并成就斐然的唯識學中，突出構建了"一切唯識"的"虛妄唯識"體系。篇幅并不長的《唯識三十論頌》中，從十七到廿五頌，對此有明確的論說："由斯一切唯有識耶。頌曰：是諸識轉變，分別所分別，由此彼皆無，故一切唯識。若唯有識都無外緣，由何而生，種種分別？頌曰：由一切種識，如是如是變，以展轉力故，彼彼分別生。

[42]布施、持戒、忍辱、精進、靜慮、般若、方便、願、力、智波羅蜜。這十波羅蜜，在《十地經》早有論述，但有機納入其十地修學體系者，為世親菩薩所為。

[43]依照《成唯識論》卷九之說，十重障是指：一異生性障，依煩惱、所知二障分別起之種子而立異生性，障無漏之聖性，入初地見道斷之；二邪行障，所知障中俱生之一分及其所起而誤犯之三惡行，乃障極淨之尸羅，入第二地斷之；三闇鈍障，所知障中俱生起之一分，令忘失聞思修之法，能障勝定、總持及其所發之三慧，入第三地斷之；四微細煩惱現行障，執著諸法實有，無始以來隨身現行，能障四地之菩提分法，入第四地斷之；五、於下乘般涅槃障，厭生死，樂趣涅槃，障無差別之道，入第五地斷之；六粗相現行障，乃執有苦集之染及滅道之淨等粗相而現行之障，能障無染淨道，入第六地斷之；七細相現行障，執有生滅之細相而現行之障，乃障妙空無相之道，入第七地斷之；八無相中作加行障，令無相觀不任運起，尚有加行之故，障無加行道，入第八地斷之；九利他中不欲行障，不欲勤行利樂有情之事，而樂修利己之事，障四無礙解，入第九地斷之；十於諸法中未得自在障，乃於諸法中不得自在，能障大法智雲及所含藏並所起之事業，入第十地斷之。於十地中修十勝行以斷此十重障，能證得十真如，故菩薩至第十地於法雖得自在；但尚有微細之所知障及任運煩惱障之種子，若斷此等餘障方能入如來地，加此一重障，合稱十一重障。

雖有內識而無外緣，由何有情生死相續？頌曰：由諸業習氣，二取習氣俱，前異熟既盡，復生餘異熟。若唯有識。何故世尊處處經中說有三性，應知三性亦不離識，所以者何？頌曰：由彼彼徧計，徧計種種物，此徧計所執，自性無所有；依他起自性，分別緣所生，圓成實於彼，常遠離前性；故此與依他，非異非不異，如無常等性，非不見此彼。若有三性，如何世尊說一切法皆無自性：頌曰：即依此三性，立彼三無性，故佛密意說，一切法無性；初即相無性，次無自然性，後由遠離前，所執我法性；此諸法勝義，亦即是真如，常如其性故，即唯識實性”。[44]“一切唯識”的基本內容，被幾乎占整論近三分之一的篇幅的上述九頌，述說得淋漓透徹。從哲學認識論角度而言，識的轉變之核心，即是把握識的主體——能識之分別，與識所指向的對象——所識之所分別兩者之間的關係、性質，因此，這種分別是不存在其自性的，由此，所有的一切從認識論意義上而來，都是唯識所現。因為識含有一切由現行所熏習之種子，於因緣中如是如是變，由於其展轉之力的功用，彼此之間的分別即產生。“業習氣”與“二取習氣”在一起，前異熟盡之時，後續之其他異熟即產生。由於各樣的虛妄分別，則有各種事物被分別出來。這種徧計所執之自性不可得。而依他起自性，分別由緣而生，圓成實於彼，常遠離前性。這圓成實性，與依他起性非異非不異，如無常等性，由此不現，而彼亦不現。於徧計所執、依他起、圓成實此三自性，則立三無性；由此之故，佛於密意中說一切法皆無自性，第一是由於“相”而無自性；次無自然性，後一個無自性，亦即是勝義無性，乃是屬於此“生”無性；因此，諸法“勝義”就是真如。因為常如其性，這就是唯識性。由此相無性、生無性、勝義無性，一切分別與妄執諸境都無其自性的、實質性的存在性，其被賦予意義、予以掛礙，無非是“識”之了別的事項作用之故。修學解脫其要在於解除眾生受煩惱、所知二障的束縛，而二障之緣尚在識之作用，對“識”之了別作用的原理、功用、本質的認識，放能促使眾生從“識隨境轉”的被動接受，進入深刻洞察“境隨識轉”的本質，這在認識論意義上，無疑是一場將顛倒的世間再次顛倒過來的哲學革命。而由此，我們將深刻體會解脫的關鍵取決於識。

確實，世間一切，從本體論而言，即是從般若學、中觀學的視角觀察，無不是由因緣所成，緣起而無自在、獨在、常在之自性；而世間一切，從認識論而言，即是從瑜伽行、唯識學的視角觀察，無非是認識的作用所致，即是了別的結果，諸法之境由“識”之了別而被賦予意義，故“識有而境無”，“一切唯識”。由

[44]世親《唯識三十頌》，見《大正藏》第三十一冊，頁 61 中。

此“一切唯識”，則解脫理所當然亦屬“唯識”，因此，解脫的關鍵是在於“識”的轉變。世親菩薩在《十地經論》中對此有著明確的闡述：“云何餘處求解脫。是凡夫如是愚癡顛倒，常應於阿梨耶識及阿陀那識中求解脫。乃於餘處我我所中求解脫。此對治，如經是菩薩作是念，三界虛妄，但是一心作，乃至老壞名死故”。[45]成佛解脫乃需從其作為主體的“我”，以及作為客體的“我所”入手，將虛妄了別與諸識對於“我”及“我所”的分別，轉化為無分別智，由其無分別智，入於無分別境，此則為華嚴十地之八地不動地之境界。

這乃是世親菩薩以唯識學的視野和方法，對於十地修學的內涵在於“轉識成智”，故而解脫的關鍵在識的理路的深刻揭示。特別值得後學者注意的是，世親菩薩依據《十地經》所言“是菩薩作是念，三界虛妄，但是一心作；如來所說十二因緣分，皆依一心”所作的上述解釋，在充分關注到《華嚴經》將十二支緣起說之緣由，從原始佛教的“業感”發展到“皆依一心”這一意義深遠的哲學建構基礎上，進一步在業感緣起的基礎上，提出了“一心緣起”說，最終，在《十地經論》中，世親菩薩構建了一幅全新的十地修學體系概念化、哲學化圖景，即將“三界唯心”與“十二因緣唯心”與阿賴耶識相聯繫。

由此，出自於瑜伽行派大乘佛教的基本立場，在解釋第六現前地的內容中，世親菩薩發揮了《華嚴經》所闡述的大乘之“三界唯心”的觀念。事實上，這一概念，由認識論的角度而言，是等價於“一切唯識”之結論的。世親菩薩在詮釋《十地經》所言“是菩薩作是念，三界虛妄，但是一心作”時，明確論述到：“但是一心作者，一切三界，唯心轉故。云何世諦差別？隨順觀世諦，即入第一義諦。此觀有六種：一何者是染染依止觀，二因觀，三攝過觀，四護過觀，五不厭厭觀，六深觀。是中，染依止觀者，因緣有分，依止一心故”。[46]這種對 “三界唯心”的詮釋，以世諦為其立足處，隨順世諦，以六觀為引導，而入於第一義諦，即觀察世諦作為染著、染污之法的依止處，觀察一切染著、染法之因、觀察一切染著、染法的過錯，直至最深切、深刻的本質性考察，最終從世諦一切乃是依止於“一心”，由識所現的視角和體認，打開通向第一義諦的門扉。

《十地經論》與《十住毗婆沙論》有一共同之處，即內容博大、文辭艱澀，如果說對於般若中觀學說不熟諳者，難以真切把握《十住毗婆沙論》之詮釋風格與意趣，則對於《十地經論》的理解和把握，需要對於唯識學，特別是“三界唯

[45]世親《十地經論》卷八，見《大正藏》第二十六冊，頁 170 下。
[46]世親《十地經論》卷八，見《大正藏》第二十六冊，頁 169 上。

心”的觀念，以及“識有境無”，“一切唯識”觀念的深刻理解與運用，只有如此，方能真正理解《十地經論》對於華嚴十地修學體系的詮釋之意趣。而隨著從唯識學視角解釋華嚴十地修學體系在中國佛教界的流傳與推廣，以後興起的華嚴宗反而對此修學體系的詮釋表現出相對的淡漠，而將其主要精力置於對四法界、十玄門、法界緣起等涉及現象與本質關係的義理之探究和不斷發微之中。十地修學體系被納入唯識位的修學體系之中。這也許即是唐以後華嚴經教的弘傳更為注重對《法界品》與《普賢菩薩行願品》的弘傳的緣由之一。

四、地論學之南北道派及對隋唐佛學思想的影響

我們必須正視的事實是，《十地經論》對於中國佛教界而言，儘管其所釋的《十地經》確實是《華嚴經》中重要品目，而且其十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺五十二位修學內容都是由《華嚴經》所詳盡闡述的，但經《十地經論》在中國佛教界的傳播，伴隨著真諦、玄奘等唯識學大家在中國教界翻譯、弘傳無著、世親菩薩的唯識學著作及其學說，十地修學體系也被自然納入了法相唯識學的體系之中，成為唯識學三大體系[47]中有機的組成。無怪乎在以後賢首宗的發展過程中，義理體系中反而將十地修學體系相對置於次要與從屬的地位。有心者只要查閱近一個世紀以來華嚴經教弘傳與研究的文獻，即可發現，諸法師、大德講解《華嚴經》的內容，除宣化上人等全經講解之外，很少有選擇講解《十地品》者；即使是近現代華嚴學權威性的著作，如龜川教信先生的《華嚴學》、賢度法師的《華嚴學講義》、《華嚴學專題研究》、方東美先生的《華嚴宗哲學》、楊政河先生的《華嚴經教與哲學研究》等專著內，均很少涉及十地修學體系，更沒有專章論述十地者。當代華嚴學泰斗成一老和尚在其一生著述中，論述到十地修學體系的，僅有《華嚴宗菩薩道修行之歷程》一文，且這一并不太長的論文，僅僅是介紹五十二位修學內容而已，并未作出更多的演繹和闡述。

這一現象的出現，與華嚴學濫觴階段的地論師學派的學術意趣相關。隨著地論師學派的形成，既然依世親菩薩所著《十地經論》為其學派經典依據，則以唯識學論述詮釋方法，對華嚴十地修學體系予以發微闡述，是影響地論師學派學術風格的根本原因；其次，地論師學派在南北朝時期，與致力於弘傳、研學無著菩薩的唯識學專著《攝大乘論》，并因而形成的攝論師學派有著密切的聯繫，特別是相州北道派更是受到其深刻影響，促使地論師學派在學術意趣和風格上，與以後

[47]即是指即論述諸識特性功能之唯識性、論述諸法之認識相狀的唯識相、論述依唯識意境而修學之唯識位。

賢首宗在學術意趣、研究方法、闡述風格等諸多方面，有著明顯的差異。事實上，地論師學派這一特性，已經使地論宗成為中國的法相唯識宗與華嚴宗共同的創宗資源。然而，玄奘、窺基大師的唯識學與菩提流支、真諦等傳播的唯識學在思想、理路上的不同，智儼、法藏法師對《華嚴經》的義理體系的構建、哲學意義的揭示、學術關注的重點，都與地論師學派有著較大的差異，故所以地論師學派對於以後的宗派的形成，僅僅是提供了思想資源，未能直接轉化為宗派。這一命運，不僅地論宗如此，毗曇宗、涅槃宗、攝論宗、成實宗等莫不如此。隨著三論、天臺、慈恩、賢首、淨土、禪、真言及律等八宗在隋唐以後全面興起，南北朝時期作為學派的五大宗派都在提供完思想、經典、方法上資源後，退出了中國佛教思想史的舞台。儘管如此，地論師學派的歷史地位和作用還是不容忽視的。魏道儒先生的《中國華嚴宗通史》和楊維中先生的《中國唯識宗通史》，都在論及其宗派形成過程時，給予地論學以應有的地位。這無疑證明，《十地經論》及其地論師學派確實開啟了中國華嚴學之門扉，同時，其強烈的唯識學傾向，又成就了中國法相唯識學的開端。因此，無論是以後的華嚴學研修者、華嚴宗傳承者是否在學理上認同或在感情上接受，地論師學派都是值得研究、值得重視的，而其對《十地經論》也應有足夠的重視，視作華嚴學中不可或缺的涉及修學內容的基本要素。

1、地論學的創立及分派之因、觀點分歧

《十地經》行文相對比較傲艱澀。相傳鳩摩羅什譯《十住經》（即《十地經》）時，疑難猶豫一個多月未能動筆，後來其師佛陀耶舍到長安，兩人共同探討後方明確辭句義理。而世親這部釋論不僅使經文的義理得以綱舉目張，且從經文中發掘出許多新義為後來大乘教義發展的張本，因此，很受中土人士的重視，對中國佛教的發展產生過重大影響。但是，由於地論宗最後在歷史中的堙沒，所以，其當初建宗立說的具體情況，鑒於文獻資料的缺乏，梳理上困難重重。近期中國和韓國對於地論宗的研究中，有不少屬於推測，甚至是臆測的內容，雖似乎很熱鬧，但限於文獻，尚未有真正學術價值的突破。我們現可實際利用的資料，是道宣法師《續高僧傳》中所留下的不少地論師學派高僧的傳記，對此記載的梳理，能幫助我們勾畫地論宗的基本概況之大致。而南道派殿軍人物淨影寺慧遠大師的《大乘義章》中亦缺乏對本宗的詳盡、系統、完整的敘述。當然，隋唐以後天台宗、華嚴宗、唯識學的大師們的著作中，也為我們提供給了地論宗及其南道派與北道派分歧方面的一些資料，但都系零碎與一筆帶過性質的敘述，故要徹底明確當時地論宗的觀點，以目前所掌握的資料，時機尚不成熟。

地論宗作為學派的創立，是菩提流支和勒那摩提的弟子們的作為。學派者，與宗派不同，其是純粹由學術主張而形成的，故首要的應有其所討論的主題，否則其學派也無從建立。因此，《十地經》行文義理上的艱澀，埋下了各大乘學派對此經文理解上的個性化，同時，菩提流支和勒那摩提兩位三藏法師對於世親菩薩依據唯識學說而對《十地經》所作的詮釋，理解上存在不同見解，既是正常的，也是不可避免的。反映在《十地經論》翻譯過程中，既已產生不同的觀點、迥異的理解。圍繞一部論典的不同理解、詮釋所引發的砥礪和討論，則產生了地論宗這一學派，因此，作為學派的地論宗，只要有菩提流支和勒那摩提兩位三藏法師在不斷翻譯，不斷講解，不斷深入探討，即自然地在其弟子中形成學派。然而，由於兩位三藏法師的觀點、知解上的不同，各自弟子自成學派團體，故而形成菩提流支門下的相州北道派，以及勒那摩提門下的相州南道派。總之，圍繞闡述《十地經論》的義理體系、詮釋與傳播華嚴十地思想，形成了最早的華嚴學學術團體地論宗，而對《十地經論》的不同理解，形成了地論宗的南道、北道兩個學派。

首先，地論師學派對《十地經論》的詮釋，對華嚴十地的理解和演繹傳播，無不依據世親菩薩本人的詮釋風格、學術意趣而行之。呂澂先生在其《中國佛學源流略講》第七講中所涉及的“定”與“有”這一字之差傳說，說到傳說雖不可信，但卻值得深入探究、予以發掘和闡釋。呂澂先生隨即進行了分析。呂先生指出，拿“定不二不盡”與“有不二不盡”說事，從梵文原典上分析[48]，兩者的表述并無本質性區別，似乎無關宏旨。北道與南道派之間的分歧，主要體現在對於唯識學的“一心”之理解中。

首先是，當唯識學初傳中原時，由於典籍不全、翻譯尚屬試探期，許多印度哲學所獨有的觀念，確乎難以用漢語予以確切表達，因此，引出不少歧義。經過多年的爭論，這些問題不僅未能解決，卻愈益龐雜，很難說其中的義理體系還是純粹的印度瑜伽行派的。這也是以後玄奘大師發願“不取真經，誓不東返”的最初緣由。而南北道之間的分歧，實際上是對於印度佛教典籍的詮釋、概念的把握上的嘗試。

其次，南道與北道派的主要分歧之一，在於對於阿賴耶識究竟是染抑或淨的爭論。“陳、梁以前，弘地論師，二處不同：相州北道，計阿黎耶以為依持；相州南道，計於真如以為依持。此二論師，俱稟天親，而所計各異，同於水火。加復攝大乘興，亦計黎耶以助北道。又攝大乘前後二譯，亦如地論二計不同。舊譯即

[48]具體文獻考證可參閱呂澂《中國佛學源流略講》第七講，中華書局，1978 年版，頁 142。

立庵摩羅識。唐三藏譯，但立第八”。[49]荊溪湛然法師的敘述，為我們提供了當時南北道之間分歧的梗概。

關於阿賴耶識的染淨問題，是唯識學歷史上一個重要的命題。作為《十地經論》作者的世親菩薩，在其《十地經論》中涉及到這個問題，即是在第六現前地的詮釋中，以一句“三界所有，唯有一心”而引進了阿賴耶識的概念。而漢語唯識學著作中，本身對“識”的分類有兩種，第一是真諦法師將“識”的功能分作九類，在八識之外，立阿摩羅識為清淨識的。依照這一分析，則阿賴耶識屬於染識。三論學者吉藏大師曾經對此說過：“舊地論師以七識為虛妄，八識為真實；攝大乘師以八識為妄，九識為真實”。[50]第二，則有玄奘大師賦予第八識為染淨互具之識，以“轉依”為轉染為淨的機制，完成第八識的轉阿賴耶識為大圓鏡智悟道解脫之路徑。然而，在地論師學派時期，則尚未有對唯識學的精確、精準的闡述，其比較籠統地認定“三界所有，唯有一心”，其“一心”即是第八識。而在以後成熟的護法系唯識學中，也將第八識稱為“心”。《成唯識論》論述到：“謂薄伽梵，處處經中，說心意識三種別義。集起名心，思量名意，了別名識，是三別義。如是三義雖通八識，而隨勝顯，第八名心，集諸法種，起諸法故；第七名意，緣藏識等，恒審思量為我等故；餘六名識，於六別境，粗動間斷，了別轉故”。[51]八識中，前六識對應於識、第七識對應於意、第八識對應於心。故地論師將此“一心”理解為阿賴耶識，是有唯識學的根據的，也是世親菩薩的原義。

由此，北道派與南道派對於阿賴耶識的染淨問題上，根據隋唐時代典籍的記載，是有明顯分歧的。然而，對於“識”該如何分類，佛教思想史上，確實眾說紛紜，相應的，關於阿賴耶識是染是淨，也是眾說不一。圓測法師在其《解深密經疏》中，對此有所歸納：“言種數者，諸聲聞藏但說六識，而無七八，具如諸教。今依大乘，自有兩釋：一龍猛等但說六識，是故清辨菩薩所造《中觀心論·入真甘露品》云：‘離六識外，無別阿賴耶識，眼等六識所不攝故，猶如空華’。故知彼宗唯立六識；二彌勒宗《依金光明》等，具立八識；然依此宗，西方諸師有其三說：一、菩提留支《唯識論》云：立二種心，一法性心，真如為體，此即真如心之性故，名之為心，而非能緣；二相應心，與信貪等心所相應。解云：唯釋意之性故，識之性故，亦名意識，於理無違。二、真諦三藏依《決定藏論》立九識義。如〈九識品〉說，言九識者，眼等六識大同識論，第七阿陀那，此云執持；執持第八為

[49]湛然《法華玄義釋簽》卷十八，見《大正藏》第三十三冊，頁 942 下。
[50]吉藏《中論疏》卷七，見《大正藏》第四十二冊，頁 104 下。
[51]《成唯識論》第五卷，見《大正藏》第三十一冊，頁 24 下。

我、我所。唯煩惱障而無法執，定不成佛。第八阿梨耶識自有三種：一解性梨耶，有成佛義；二果報梨耶，緣十八界，故《中邊》分別偈云：‘根塵我及識，本識生似彼’。依彼論等說，第八識緣十八界；三染污阿梨耶，緣真如境，起四種謗，即是法執，而非人執。依安慧宗，作如是說。第九阿摩羅識，此云無垢識，真如為體，於一真如，有其二義：一所緣境，名為真如及實際等；二能緣義，名無垢識，亦名本覺。具如《九識章》引《決定藏論·九識品》中說。三、大唐三藏依《楞伽》等及護法宗唯立八識，不說第九。破清辨云：所立量中便有自教相違之失。《楞伽》等經皆說第八阿賴耶故。問：若爾，如何《大品經》等唯說六識，護法會釋如《成唯識》第五卷說：然有經中說六識者，應知彼是隨轉理門，或隨所依六根說六，而識類別實有八種”。[52]上述論述，顯示了各流派對於“識”及其性質問題，認識上的複雜性和多樣性。

北道派的學者認為，第八阿賴耶識完全是屬於相應妄識，沒有任何清淨，若成佛之時，必須要捨去阿賴耶識。相應的，作為一切諸法生起之源的阿賴耶識，並不具足如來藏的一切功德，一切功德，必待經修學而得以新熏而生。也就是說，北道派秉持阿賴耶緣起而佛性後有說，基本上與攝論師學派的觀點相吻合。反之，南地道學者則認為，第八識阿賴耶識即是法性，即真如佛性，是諸法之依持，能緣起生一切法，判八識以下的第七阿陀那識等皆為妄識，而且還立阿陀那識為無名識。認為，阿賴耶識本身已然具足如來藏一切功德，也就是秉持本覺之說，倡導眾生佛性與生俱生，先天而有，展現了真如緣起，佛性本有的學說特點。這種說法，在經典上也是有其教證的。

關於阿賴耶識的染與淨的爭執，並不僅僅限於“識”的功能性認識，這一爭執，對於嗣後在唯識宗與華嚴宗之間所爆發的“佛性”問題的爭執，以及在近代一部分佛教界學問僧對如來藏問題的質疑，及其相關的“本寂”抑或“本覺”之爭，可謂是鋪墊和伏筆。中國佛教思想上的重大學術爭執，始終是圍繞著“染”與“淨”的問題而展開，或是這一問題的衍生。雖然自玄奘大師弘傳新唯識學以來，取消了第九識阿摩羅識，以“轉依”的概念消解了阿賴耶識或染或淨的爭執，以 “八識轉四智”而確認第八阿賴耶識為染淨之所依，并開示出完整的唯識修學路徑之後，這個問題的糾結本身也隨之而偃旗息鼓，地論宗作為一個學派也退出歷史舞台。但是這個問題又轉化為佛性的問題，以及眾生本覺抑或本寂的問題，繼續存在著。

其次，地論師學派南北道之間另一比較突出的分歧點，即是各自在判教上的

[52]圓測《解深密經疏》卷三，引自《卍續藏·第壹輯第卅四套第四冊》，頁 360 下~361 上。

迴異，也即後文引述的“四宗五宗亦仍此起”（見注 55），所謂判教，或者說教判，系指對佛教經典根據其義理的深淺、說時的先後，予以整體性把握，將世間所傳佛教經典予以剖析分類，以明確經典在佛法整體中的地位。判教現象是由佛教經典不斷傳譯至中原後，發軔於南北朝時代，風行於隋唐。對於佛陀說法的判斷和把握，自有判教之始，從未有過一致的見解，諸家所見各異，於是隨著判教的風行，在隋唐時代相應的宗派也隨之誕生。雖然我們不能說宗派的成因在於判教，但判教的不同，則催化了宗派的誕生和各具鮮明特征。在南北朝時代流傳於世的判教有十家，後人謂之“南三北七”，如連同隋唐時代各宗派的判教，如著名的華嚴宗的“五教十宗”、天台宗的“五時八教”等，其主張可謂多彩繽紛，眾彩紛呈，從一教乃至六教。判教的差別，也體現了每一宗派的特色。對於判教，蘇州大學的韓煥忠教授的歸納，比較全面和具有特色：“中國佛教的判教，或稱教判、教相、教相判釋等，具有三個方面的含義：其一，就是將佛教的各種說法判定高下淺深和先後次序，組織成一個有機的體系，并做出合理的解釋；其二，就是以這個體系為標準，對某部經典或某種說法進行分判和解釋，從而界定其在全部佛教中的地位和作用；其三，就是對當時的社會形勢，教化對象最適宜什麼教法做出合理的分析和判斷。前兩個方面是‘契理’，即保證佛教的中國化不逸出於佛教的軌道之外，成為另外的一種宗教或理論；後一個方面是‘契機’，也就是促使佛教在中國傳播時要時時注意中土特殊的社會形態、思想觀念、文化習尚、風俗民情等具體情況，在講經說法時做到有針對性，可以收到深入人心的效果，從而能夠入鄉隨俗，實現自身形態的中國化”。[53]這一總結，雖然針對的重點是隋唐以後佛教宗派的判教而言，但對地論宗南道、北道派的判教之動機、功用，同樣有效，亦在其列。

北道派判整個佛法為五宗，即一為因緣宗，指《毗曇》諸論；二為假名宗，指《成實論》；三為不真宗，指《般若經》、《法華經》等；四為真宗，指《涅槃經》；五為法界宗，指《華嚴經》。南道派則判整個佛法為四宗，即一為因緣宗，指《毗曇》諸論；二為假名宗，指《成實論》；三為誑相宗，指《般若經》與“三論”；四為常宗，指《涅槃經》與《華嚴經》。兩派的判教之不同，在於北道派將《華嚴經》列在最後的“法界宗”，顯示其特別重要的地位；從義理體系的建構與完善程度上高於《涅槃經》；《涅槃經》倡導真如緣起，《華嚴經》倡導法界緣起，兩者的高低在北道派中具有鮮明的立場。但是，南道派將《涅槃經》與《華嚴經》相並列，這既能解釋淨影寺慧遠大師的弟子弘揚《涅槃經》與《十地經論》都很普遍的現象，

[53]韓煥忠《華嚴判教論》導論，台北空庭書苑有限公司，2008 年 12 月版，頁 1。

又充分說明了南道派對於真如緣起說與法界緣起說的一視同仁。從北道派與南道派的觀點判教，也可把握住北道派主張阿賴耶緣起，佛性後有，以及南道派主張真如緣起，佛性本有的宗派特色。

2、相州南道派與北道派之脈絡

地論師學派的兩支，在歷史上被冠以相州北道派與相州南道派之名。雖然冠以何種名稱，與大節無礙，但將其冠名之緣由梳理清楚，對於釐清學派之發展脈絡，影響地域，則不無裨益。歷史上對此相州北道、南道的由來，首先得將相州這一歷史地理概念明確。在北魏時，以鄴行臺所轄的魏郡、陽平、廣平、汲郡、頓丘、清河等六郡，改設為相州，州治在鄴城。這鄴城，即是公元五三四年東魏時的首都，具體在現今的河南安陽市近郊靠近河北省的臨漳縣。而從洛陽前往鄴城，有兩條道，即相州北道與南道。

為此，將地論師學派稱為相州北道與南道派，一種主要的、流傳甚廣的解釋是：菩提流支的弟子們秉承師意，沿著相州北道傳播《十地經論》，而勒那摩提的弟子則沿著相州南道一直向鄴城方向傳教，故被冠以相州北道、南道。這種說法，將相州作為重要的地理坐標，以冠名兩個學派，這種解釋從天臺宗的《法華玄義》、《法華文句》，到玄奘大師的《謝高昌王表》中，都有敘述。[54]然而，筆者以為，這是將幾十年後發生的事情在時空上自然前移的結果。菩提流支和勒那摩提的分歧和學派的形成，是在公元五一二年左右，距離相州成為重鎮的公元五三四年，尚有二十余年。不能以二十餘年後相州鄴城的實際地位錯位至五一二年的宣武帝時代。當時的佛教中心與政治中心、文化中心都在洛陽。另一種解釋則是，道宣法師在記載北道派領軍者道寵法師事跡的傳記中指出：“菩提三藏惟教於寵，寵在道北教牢宜四人，光在道南教憑、範十人，故使洛下有南北二途，當現兩說，自斯始也。四宗五宗亦仍此起”。[55]這一述說，透露了三個方面的信息，首先是道寵系菩提流支所傳唯一的弟子，而由道寵在道北教誨牢宜等四人，即僧休、法繼、誕禮等，而慧光在道南教誨道憑、僧范等十人；其次，這所謂的道南、道北當在洛陽城。呂先生根據日本學者布施浩岳的研究，認為這所謂的道北、道南，可能事實上是指菩提流支與勒那摩提在洛陽城內分寺而居，一在洛陽御道北，一在洛陽御道南；其三，也是最為關鍵的，地論宗分作南道與北道派，是在洛陽即形成的，其北道與南道各持判教上的四宗說與五宗說，也是在洛陽興起的。

---

[54]參見呂澂《中國佛學略講》第七講，中華書局 1978 年版，頁 142.

[55]道宣《續高僧傳》卷七，見《大正藏》第五十冊，頁 482 下。

地論宗南道派的創立者系慧光，曾經列席譯場參與兩位三藏翻譯《十地經論》。慧光系一位對梵文有所了解的法師，故而道宣法師記載到，他曾經會通了兩位三藏法師之間的不同觀點，對諍論雙方的意見有所調和，為此，他在以後撰寫了《十地論疏》，發揮《十地經論》之奧旨，成為地論宗南道派的開山者。這位南道派的開山者，有眾多的經論註疏，可見其當年弘法、立說之勤，用功之精。他註釋的經論，涉及《華嚴》、《涅槃》、《維摩》、《地持》、《勝鬘》、《遺教》等經，並有《四分律疏》、《玄宗論》、《大乘義律章》、《仁王七誡》及《僧制十八條》等。特別值得一提的是，以後南道派之所以會成為地論師學派之正宗而一枝獨秀，除了學術上、義理上的原因之外，與慧光這位開山祖師的影響力、感召力與地位，密切相關。他有著等身的著作，特別是對律宗的巨大貢獻，而被唐以後律宗尊為《四分律》宗派的開山者；更重要的是，他是北魏洛陽城內最有威望的法師，系當時的教界領袖；他在北魏與東魏時期，講經不輟，法筵不斷，留下的著作不少是其講經的底本；同時，北魏時他是國僧都，到鄴城後，他是國統，被稱為“光統律師”，系與官府朝廷密切的、有著相當權勢的僧官。由此，慧光法師對社會各界的影響力、特別是在朝廷皇宮貴胄心目中的地位，是其他地論師所不能比擬的。慧光法師晚年一直在鄴城大覺寺住錫，弘佈道化，七十歲圓寂。

南道派在慧光這樣一位天然的教門龍象之輩的創立下，自然在相當時期內，生機勃勃，門派興旺。其最為重要的上首弟子法上法師，後應眾人的要求，不斷開法筵講解《十地》、《地持》、《楞伽》、《涅槃》等經，並著有《十地經論》疏文，至今尚存前兩卷；慧光另一位重要弟子僧范，曾經開講《華嚴》、《十地》、《地持》、《維摩》、《勝鬘》等經，并有疏記。還有一位重要弟子道憑法師也是講解《地論》、《涅槃》、《華嚴》、《四分》的高手。值得一提的是，在南道派法上法師門下，出現了重要的淨影寺慧遠大師。他在學問上、護教上，可比肩於同名的廬山東林寺慧遠，均屬中國佛教史上光照千秋的龍象。他曾經獨自與北齊國那些被嚇怕而噤聲的人們反其道而行之，堅決與朝廷爭辯，反對北周武帝的廢佛，以至在《續高僧傳》中，擬將其列入“護教”類內，可見其護教之壯舉彪炳史冊；嗣後，他隱居誦《法華》、《維摩》等經。公元五八七年，作為當時佛門六大德之一的，他被隋文帝召至長安，住錫淨影寺。於公元五九二年，即隋文帝開皇十二年圓寂，時年七十歲。這位南道派的殿軍，是一位傑出的僧教育家，其門下英才輩出。據《續高僧傳》所收，其弟子之為隋唐名僧者，有靈璨、寶儒、慧暢、淨業、善胄、辯相、慧遷、智徽、玄鑒、行等、淨辯、寶安、道顏、道嵩、智嶷等人。其中，靈

璨、善胄、慧遷三人還曾經分任開皇中的五眾眾主之職，可見慧遠大師調教有方。慧遠大師當年受戒時，慧光大師親率十大弟子為其證戒，可見地論宗對這位地論名匠的器重。然而，慧遠並非專攻地論宗者，儘管他被譽為地論宗名匠，然而，他師出地論宗，又傾情於涅槃學。從其弟子中有十六人長期開講《涅槃經》、七人長期開講《十地經論》而言，他的弘法是非常具有廣度的。慧遠大師著有《地持經義記》、《十地經論義記》、《華嚴經義記》、《涅槃經義記》、《維摩經義記》、《勝鬘經義記》、《無量壽經義疏》、《觀無量壽經義記》、《溫室經義記》等，又撰有佛教重要通論性著作《大乘義章》十四卷，其影響力直到現代。現代學術泰斗陳寅恪先生曾撰文《大乘義章書後》，彰顯慧遠大師這部佛教通論的學術價值[56]。慧遠繼承法上的系統，闡揚南道的學說，然而晚年又從學於北方攝論宗創立者曇遷。稟承《攝論》。總體上，他致力最多的是《地論》，兼究《涅槃》、《攝論》及三論。

慧遠的弟子中，以靈璨與慧遷最為擅長《十地經論》。靈璨圓寂於唐高祖武德初年，慧遷則曾經作“十地眾主”，一生致力於研習《十地經論》，名播北齊。隨慧遠大師入關後，先後在大興善寺、寶光寺、大禪定寺等以“十地座主”的聲望和權威性，弘敷《十地經論》，唐武德九年，以七十九歲高齡圓寂。道宣法師曾經甚為感慨地說過：“自遷之末後，十地一部，絕聞關壤”。[57]

地論宗北道派的創立者為道寵，我們在前述中，已經對其作了點滴介紹。他的出家源自於作為一個儒生，在寺院中討碗茶喝，結果被和尚潑了一臉水，他神悟到此並非對他的侮辱，而是透露了佛旨的深刻，於是在寺院中立誓出家，以深究佛陀之義理。這位以才藝而著稱當時的儒生，受具足戒後則深入經藏，探研三藏十二部，後追隨從菩提流支三藏研習《十地經論》，受教三年，隨自身的所聞作疏文，并開講《十地經論》，由此，聲譽日高，為大眾所推崇，廣收弟子，蒙其培養者多達千餘人，其中，成為北道派重要代表的是僧休、法繼、誕禮、牢宜、儒果、志念等。但是，由於北道派在傳播中深受攝論師影響，不少地論師都歸於攝論宗；且其沒有慧光這樣的佛門領袖，缺乏慧遠這樣的一代大師，因此，基本上被攝論師及唯識宗的光彩奪目所堙沒。

涉及到《華嚴經》在漢語語境下佛教界的流傳之事實時，無疑的，華嚴學、華嚴宗、華嚴經等概念出現的頻率特別之高，以至於眾多佛教徒視華嚴學為《華嚴經》，將華嚴宗等同於華嚴學；事實上，華嚴經、華嚴學、華嚴宗三者之間的差

[56]參見《陳寅恪先生全集》下冊，台北里仁書局民國六十八年版，頁 1387~1390。
[57]道宣《續高僧傳》卷十二，見《大正藏》第五十冊，頁 520 下。

別是明顯的，不能將其作彼此的替換或替代。漢語語境下的華嚴學，是從學者或大德經師的視角出發，在研讀、體驗華嚴經教的內涵、精髓之基礎上，對華嚴義理的組織、發掘、闡述，其所涉及的範圍，其學術的視野，並非由華嚴系統的經教所能囊括。由此，華嚴學也並不具有宗派的自我畫地為牢的特色；而作為宗派的華嚴宗，則是由以智儼、法藏、澄觀、宗密諸大師代代相傳，基於華嚴經教義理，在弘揚華嚴經教博大精深內涵的基礎上所形成的佛教宗派。學習和研究華嚴學，并不能替代對於《華嚴經》本身的閱經、學修；研究和闡述華嚴宗之學說體系，也不能涵蓋、替換華嚴學作為更為廣泛的一門學問的價值之所在。在中國，《華嚴經》代代廣泛流傳普遍讀誦、華嚴學綿綿薪火相續傳人不絕、華嚴宗輩輩高僧湧現大德如林，這無疑是《華嚴經》本身博大精深、涵蓋佛法真理的緣故，也是中國學佛者如饑似渴、希冀獲得佛法之真髓的佐證。但是，正因為如此，我們更應該追根溯源，了解這一綿綿不絕的法脈之源頭，從華嚴學的歷史脈絡中，汲取正確認識、準確把握至今已經是汗牛充棟的《華嚴經》註疏類著作、華嚴學闡述類典籍的歷史基礎、義理源頭；推動華嚴學在當代社會得到更為客觀的界定、描述，以學術的規範，釐清華嚴學研究的範疇、對象與作為宗派的賢首宗的研究範疇、對象之間的聯繫點與差別性；在此基礎上，客觀地評價和發凡《華嚴經》對於佛教唯識學、中觀學、如來藏學、淨土學、禪學、解脫論等諸方面的闡述及其貢獻。由此，筆者之本文，僅是對其源頭的一次試探性的窺豹，意在起到引玉之功。

【跋語】作為長期在華嚴座主應慈法師弘法住錫之道場——上海慈雲禪院辦班授課的佛教義理研學、教授者，作為華嚴高僧成一法師在離開大陸前曾經授業過的上海佛學院的佛學導師，深感對華嚴思想、精髓予以闡述、弘揚、光大，特別是著重於《華嚴》的義理、修學的融匯和完整性的弘傳，後生責無傍貸。故以此文探索華嚴學之濫觴，以表對成一法師圓寂兩週年的紀念。