

晉唐時期漢譯華嚴經中的醫藥譬喻與療病觀

佛光大學佛教學系 助理教授
林欣儀

摘 要

在佛教與醫療的相關研究中，天台教學及智者大師對於疾病、醫療和病因論的豐富論述已受到不少學者重視，迄今也陸續有研究發表。然而，在華嚴經論方面，相關研究仍不多見。

大乘佛教諸經論在鼓吹菩薩利他精神和修行、或者提及佛菩薩對治眾生之苦所用的方法時，經常會以療病或醫藥來做為譬喻。在《華嚴經》當中也不例外。無論是東晉的六十卷、或是唐代的八十卷或四十卷本，當中都有不少提到醫藥或療病的段落。例如將佛陀譬之為醫王，將菩薩喻之如良醫。然而，除了這些普遍見於許多大乘經論的用法以外，在《華嚴經》提到療病或醫藥時，也可以看到一些比較特殊的譬喻和陳述。例如，本文指出《華嚴經》首次將醫王的譬喻從佛菩薩擴展到善知識。此外，在〈入法界品〉中可以看到經文反覆地以各式各樣、種類繁多的藥物來讚嘆菩提心的功德，如說菩提心「為良藥」、「為眼藥」、「為阿伽陀藥」、「為金藥」、「為波羅提毘叉藥」；菩提心的功效則有如「龍王藥，若有毒蟲聞其藥氣，即避遠去」，如「頻伽陀藥，能出毒刺」，如「刪陀那大藥王樹……身諸惡瘡皆得除愈」，如「藥草，名阿藍婆，若用塗體，身得柔澤」，如「翳身藥，一切眾生所不能見」等等。凡此種種藥名和藥樹，雖是用以譬喻菩提心的功德和效力，也必然預設了讀者或聽眾的背景對於這些藥物的名稱和功效其實並不陌生。

本篇論文以晉唐時期三個版本的漢譯《華嚴經》為主，探討當中關於醫藥與療病的段落，除了初步匯集相關文句段落，分梳、解析其意涵、脈絡之外，也試圖在目前關於佛教與醫療的既有研究基礎上探究，為何經文當中反覆使用這些醫藥和療病的譬喻、又提及大量的藥物、藥樹和藥神的名稱？這樣的書寫內容呈現了什麼樣印度醫學和佛教交融的環境背景？某些特定藥物、藥草、藥樹在印度醫學當中有何意涵和功效？它們能否反映華嚴經所出現的地域背景？晉唐之間的中土僧人在相關論疏中又如何討論和理解這些異域的療病譬喻和藥物？

關鍵詞：華嚴經、佛教醫療、藥物、療病觀、菩薩、善知識

一、前言：佛教與醫療

從醫藥、疾病或身心療癒等角度來探究佛教，此類課題在近十多年來逐漸受到學界的重視，相關成果也日益增加。在古代，當人們有了身心方面的疾患時，除了求助於醫者進行治療外，宗教領域常常也是人們尋求解釋和療癒身心不安或疾患的手段。佛教儘管在今日被歸類在所謂的宗教範疇，在前現代時期，佛法典籍當中對身心煩惱產生的原因、過程分析和所提出的對治手段卻不乏有與今日現代醫療可以相互印證、發明之處。在歷史上，有相當豐富的實際案例說明人們經常求助於佛教所提供的各種療癒資源，諸如藥方、符咒、菩薩信仰、儀式等，藉此處理因應人生當中面臨的各種身心不安、日常疾患和生老病死等重大的生命關卡。

不過，佛教與醫療間的關係，與其說佛法當中僅提供局部的資源以供應用，不如說兩者之間的關聯是本質性且全面的。佛陀出家的原因，根據佛典如《佛說無常經》就提到，佛陀向弟子們說，世間有三種法，「實不可愛、實不光澤、實不可念、實不稱意」，這三種法就是「老、病、死」。而佛陀之所以出世說法，其說法內容，其實都是圍繞著解決這三種法而來，因此經中說「由此三事，如來應正等覺出現於世，為諸眾生說所證法及調伏事。」¹也因為如此，佛陀本人經常在佛典中被尊稱為大醫王，因為大醫王具有四種特質，一是「善知病」，即透徹地理解疾病本身；二是「善知病源」，清楚理解疾病的根源；三是「善知病對治」，即能巧妙地對治下藥；四是「善知病已，當來更不動發」，即在透徹了解疾病、病因和對症下藥的基礎上，使疾病根除，從此不再產生。²《雜阿含經》進一步說，佛陀的教法對治眾生的生、老、病、死，能夠如實知見其本質，並能提出根本對治的教法，比起世間的醫者僅是頭痛醫頭、腳痛醫腳，未能理解生、老、病、死、憂、悲、惱、苦等身心不安的根本原因，相較之下，「如來、應、等正覺為大醫王，於生根本知對治如實知，於老、病、死、憂、悲、惱、苦根本對治如實知，是故如來、應、等正覺名大醫王」。³

那麼，佛陀的對於生老病死的「如實知」和「對治」又是什麼？這些教法所反映關於身體的看法又是如何？從佛教與醫療的角度來看，佛經常將佛陀類比為大醫王，更勝世間良醫，而佛法的核心，亦即苦、集、滅、道等四聖諦，也可以對應到大醫王所具有的四種特質。苦諦是佛法對各種身心煩惱疾患做出診斷，指出存有背後無常的本質及其變化帶來各種苦的現象。集諦解釋造成苦的原因乃貪愛與煩惱，相當於病源的追究。滅諦則分析煩惱產生的過程，提出止息煩惱

¹ 唐·義淨譯，《佛說無常經》，T. 17，No. 801，頁 745c。

² 劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》T. 02，No. 99，卷 15，頁 105a-b。

³ 劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，T. 02，No. 99，卷 15，頁 105b。

後的理想狀態。最後道諦則開出各種對治的治療方法，例如踐行八正道與三十七道品。⁴進一步來說，這些教法所反映對於身體的看法，是將身體視為由緣起而短暫由五蘊假合所成的存在，五蘊當中構成身體的基礎「色蘊」則由地、水、火、風四大基本元素集合而成。四大會不斷地因各種內外環境而隨時變動，也因此「四大不調」帶來的老病死諸苦也不可避免。⁵除此之外，佛陀又以十二緣起說詳盡地解析了從生理到心理一連串產生老病死等諸苦的過程。生命因本能對生命執取和自我中心而產生煩惱（無明），過程中六識對於接觸的外境（名色）產生各種感受（六入、觸、受）與好惡分別，進而貪愛執取並產生接下來生老病死等過程與變化（愛、取、有、生、老、死）。⁶

易言之，生命或色身的組成，由不同元素短暫聚合，其存在業已預設了變動、疾患與衰亡。在早期傳入到中土的兩部佛經《佛說五王經》和《佛醫經》表達了相同的觀念。三國時期(220-280)在江南翻譯的《佛醫經》即言：「人身中本有四病：一者、地；二者、水；三者、火；四者、風。風增，氣起；火增，熱起；水增，寒起；土增，力盛。本從是四病，起四百四病。」⁷東晉(317-420)譯出的《佛說五王經》也指出，「人生在世，常有無量眾苦切身」，眾苦之中，「何謂病苦？人有四大，和合而成其身—何謂四大？地大、水大、火大、風大——一大不調，百一病生，四大不調，四百四病同時俱作。地大不調，舉身沈重；水大不調，舉身臃腫；火大不調，舉身蒸熱；風大不調，舉身掘強，百節苦痛，猶被杖楚。」⁸

而這樣的變化，即使是大修行者亦無法豁免。在《大智度論》這部奠定大乘中觀思想的論典也可以看到當中對佛教上述基本思想的繼承。該論中提到，「聖人實知身為苦本，無不病時。何以故？是四大合而為身，地、水、火、風性不相宜。……人身亦如是，常病常治，治故得活，不治則死。以是故，不得問『無惱無病』。」⁹易言之，色身由四大構成，四大元素各具其性，隨時在內外變動中求取平衡。可以說，所謂的健康，只能是一種動態的平衡，平衡隨時可能失去，因此「無不病時」，疾患由之而生，所以即使大修行者如佛陀，弟子們也不會以不可能達成的狀態「無惱無病」來向他問訊。

如果進一步檢視《佛醫經》的內容，可以發現當中有許多相當於今日所說的養生保健或醫療內容。經文先以四大之說來表述其身體觀，接著縷敘不同時節與

⁴ 川田洋一，許洋主譯，《佛法與醫學》（台北：東大圖書公司，2002，日文版 1975 初版），頁 3-5。

⁵ 川田洋一，《佛法與醫學》，頁 5-14。另可參陳明，《中古醫療與外來文化》（北京：北京大學出版社，2013），頁 6-14。

⁶ 川田洋一，《佛法與醫學》，頁 14-22。

⁷ 吳·天竺沙門竺律炎共支越譯，《佛醫經》，T.17，No. 0793，頁 737a25-26。

⁸ 失譯人名今附東晉錄，《佛說五王經》，T. 14，No. 523，頁 796b。

⁹ 姚秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》，T. 25，No. 1509，卷十，頁 131b11-131b16。

氣候下對人身內四大的消長變化及其對健康的影響，進而提出關於飲食、睡眠、疾病、日常活動的各種建議。這部經中，還沒有出現任何後來大乘佛典常有的菩薩和利他思想，以及在此基礎上與佛教醫療結合的內容。相反的，此經更近似綜合印度現存已有的醫療和養生觀念，並加上佛教持戒修行的內容，給予僧人或在家信徒一些在日常生活上具體實用的自我健康照顧建議。¹⁰事實上，像這樣具有實用性的日常醫療保健與照護建議，在僧團的生活和運作上是不可或缺的。學者就指出早期印度醫學的三大阿育吠陀醫典當中，有不少內容是與佛典當中的醫療內容相互重疊，某些內容在佛典當中時間更早，並據此推論僧團醫療或許很大程度上影響了阿育吠陀的成立。¹¹在律典中諸如《四分律》〈衣犍度〉，我們可以看到佛陀叮囑僧眾應瞻視、照顧老、病比丘，一如父子，並提出各種照護病者的方法。¹²在〈藥犍度〉中則對各種常備藥或日常飲食如米糧、油、飲品、蔬果、肉類、營養品等進行討論，就食用方式與場合加以解說、規範，也對僧人的日常清潔、疾病治療與照護訂下準則。¹³此外，在漢譯《雜阿含經》內更可以看到一系列小經，在這些佛陀與弟子探視病者的故事裡，討論如何看待疾病、與疾病共處，甚至面對死亡，並在此過程當中以疾病為師，觀照自我，透過病苦的身心感受來深化佛法感悟和自身修行。¹⁴諸如此類的佛典內容，反映出在僧團生活中，病苦不僅僅是抽象教義，更是日常遭遇的課題，醫療養生或清潔保健的相關知識與技術因此有其難以或缺的重要性。¹⁵在布施給僧眾的四事供養「衣服、飲食、臥具、湯藥」，湯藥或醫藥名列其一；而佛教五明之學中，醫方明佔有一席之地，或非偶然。

醫療在佛教中的重要性在大乘佛教中亦有反映。在最廣為閱讀的幾部大乘佛典諸如《金光明經》、《維摩詰經》、《法華經》和《華嚴經》中隨處可見以醫者、醫藥、疾病、照護等作為主題或譬喻的篇章。例如《金光明經》〈除病品〉就延續了《佛醫經》當中的四大之說，教導如何依循時節氣候對體內四大帶來的變化，以及隨之可能產生的不平衡和疾患，進行飲食上的調節和照養。¹⁶又如《維摩詰經》〈問疾品〉以早期佛典常見之探視病者的情節作為說法論道的開頭，引申出大乘

¹⁰ 吳·竺律炎共支越譯，《佛醫經》，T.17，No. 0793，頁 737a25-738a21。

¹¹ Kenneth G. Zysk, *Asceticism and Healing in Ancient India: Medicine in the Buddhist Monastery* (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1991)

¹² 姚秦·佛陀耶舍共竺佛念等譯，《四分律》，T. 22，No. 1428，卷四十一〈衣犍度〉，頁 861b21-862a01。

¹³ 姚秦·佛陀耶舍共竺佛念等譯，《四分律》，卷四十二〈藥犍度〉，頁 866c08-877c01。另可參見釋舜融，〈《四分律》犍度篇中對老、病比丘的關懷初探〉，華梵大學東方人文思想研究所論文，未刊稿，網址：<http://www.yinshun.org.tw/91thesis/91-01.html>

¹⁴ 此一系列小經，對應於巴利本佛典的「病相應」，在《雜阿含經》中則分別為卷四十七的第 1265-1266 號經和卷三十七的第 1023-1038 經。網路上已有不少學者將這些經典進行漢巴對讀、釋義和初步整理。詳情可參考台大獅子吼佛學專站，<http://buddhaspace.org/agama/47.html>；<http://buddhaspace.org/agama/37.html> 兩處。相關研究詳見下節研究回顧。

¹⁵ 相關研究回顧，詳見下節。

¹⁶ 北涼·曇無讖譯，《金光明經》，T. 16，No. 0663，卷三〈除病品第十五〉，頁 351c01-351a23。

佛法有別於原始教義看待疾病的觀念，亦即「一切眾生病，是故我病」的菩薩大悲精神。¹⁷《法華經》〈藥草喻品〉則以佛法有如法雨，普潤眾生，而眾生受到潤澤者，無論根器資質，亦如大大小小的藥草，能以不同方式持續裨益世間。¹⁸〈如來壽量品〉則說諸佛說法，為度眾生，真實不虛，「譬如良醫，智慧聰達，明練方藥，善治眾病」。¹⁹〈藥王菩薩本事品〉亦以「藥王」菩薩自燃其身，以身命供佛，為法忘身的故事來延伸「法之為藥」的譬喻和理想。²⁰大乘佛教用醫藥來譬喻和讚揚菩薩慈悲和利他精神，在四十卷本《華嚴經》也有體現。〈普賢行願品〉當中，彌勒菩薩就向前來問法的善財童子說，菩提心為「最勝智藥」，「如有人得最勝藥，服之延齡，長得充健，不羸、不瘦、不老、不病」。菩提心不僅是最勝藥，也是修一切菩薩行的前提，「譬如有人，調和藥汁，必當先取好清淨水，於一切處平等受用；菩薩摩訶薩亦復如是，欲修菩薩一切行願，先當發起菩提之心，能令一切平等受潤。」²¹簡言之，醫藥、療病和照護不只在原始佛教和僧團生活中扮演重要角色，在大乘佛典中，這些主題也經常作為標舉菩薩慈悲和利他精神理想的譬喻。不過，就本文所欲探討的課題而言，《華嚴經》當中對於醫藥和療病的觀念和表述，除了與其他經典在大方向上的共同點外，是否有任何異於初期佛教或其他大乘佛典的特殊之處呢？先後傳譯至中土的數個版本《華嚴經》，彼此之間是否又有任何異同？

二、研究回顧與問題意識

事實上，佛教與醫療的研究在近年雖有初步開展，相關期刊論文、專書和博士論文陸續出版，也不乏以專題方式召開研討會，或以史料選譯與釋讀來編纂選集以供研究生與學者入手此一領域。然而，檢視這些研究和出版成果，當中以華嚴經論作為主題切入探討者，似乎至今未見。

這些成果當中，以日本學者的研究最早也最為豐碩，自 1970 年代即對此一領域進行開拓性的文獻整理，且相關論著的出版持續至今。例如大日方大乘的《佛

¹⁷ 當文殊師利菩薩受命前往探視維摩詰居士時，詢問他「居士是疾，何所因起？其生久如？當云何滅？」維摩詰居士答以「從癡有愛，則我病生；以一切眾生病，是故我病；若一切眾生得不病者，則我病滅。所以者何？菩薩為眾生故入生死，有生死則有病；若眾生得離病者，則菩薩無復病。譬如長者，唯有一子，其子得病，父母亦病。若子病愈，父母亦愈。菩薩如是，於諸眾生，愛之若子；眾生病則菩薩病，眾生病愈，菩薩亦愈。又言是疾，何所因起？菩薩疾者，以大悲起。」換言之，此處不再如初期佛教的教義強調以觀五蘊來了知病苦無我，而是用菩薩同體大悲的精神來重新詮釋疾病與大乘佛法帶來的療癒面向。見姚秦三藏鳩摩羅什譯，《維摩詰經》，T.14，No. 0475，卷中〈文殊師利問疾品第五〉，頁 544b16-544b27。

¹⁸ 姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，T.09，No. 0262，卷三〈藥草喻品第五〉，頁 17a27-20b25。

¹⁹ 姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，卷五〈如來壽量品第十六〉，頁 43a07。

²⁰ 姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，卷六〈藥王菩薩本事品第二十三〉。

²¹ 唐·般若譯，《華嚴經》（四十卷本），T. 10，No. 0293，卷三十六〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，頁 829b29-829c06。

教醫學的研究》、服部敏良的《釋迦的醫學：以佛教經典為中心》、福永勝美《佛教醫學詳說》等出版於 1960 至 1970 年代間之著作。²²此外，本身為醫者的川田洋一亦於 1975 年出版《佛法與醫學》，並於 2000 年由許洋主譯介至台灣。²³1990 年至 2000 年，又有二本柳賢司的《佛教醫學概要》、難波恆雄和小松かつ子等編《佛教醫學之道的探索》。²⁴上述日本學者關於佛教與醫療的著作，長處在於多自藏經佛典當中進行細密的文獻梳理，並運用當代西方醫學的分類概念如內科、外科、精神病、細菌學、產科等來對藏經當中涉及醫療和疾病的部分進行解說分析。然而，佛經當中涉及醫療與疾病的內容，是否能夠直接等同於當代西方醫學概念下的各種分支學科？兩者間相互類比的基礎為何？彼此是否存在差異？佛教當中的醫療內容與其教法難以分割，僅抽取其中可類比西方醫學的部分來討論，或許當中差異之處還需更細緻論述。²⁵

英語學界關於佛教與醫療的研究，最早有 Kenneth Zysk 探討古代佛教僧團醫療和印度醫學源起兩者間關聯的著作。他比較古印度阿育吠陀醫典和佛經當中提及醫療的相關內容，指出兩者間高度的相似性，認為古代印度醫學很大程度受到托鉢修行者團體，特別是佛教僧團日常醫療實踐的影響。²⁶在他之後，接續研究此課題者較少。然而，近十年來，或有學者探討印度哲學、佛學和藏傳佛教三者關於中陰受生與胎兒孕產觀念之關聯²⁷，或有學者比對各大論典中有關胎兒孕產觀念與印度醫書胎產知識之間相互異同處。²⁸另外，亦有著意於佛經涉及醫療之內容於傳入中土時的翻譯策略問題²⁹；或者是從律典入手，探討戒律中關於僧眾日常清潔的篇章。³⁰2012 年，在加拿大 University of British Columbia 召開了以「Buddhism and

²² 大日方大乘，《仏教医学の研究》（東京：風間書房，1965）；服部敏郎，《釈迦の医学：仏教經典を中心とした》（名古屋：黎明書房，1968）；福永勝美，《仏教医学詳説》（東京：雄山閣，1972）。

²³ 川田洋一，許洋主譯，《佛法與醫學》（台北：東大圖書公司，2002，日文版 1975 初版）。

²⁴ 二本柳賢司，《仏教医学概要》（京都：法藏館，1994）；難波恆雄、小松かつ子編，《仏教医学の道を探る》（大阪：東方出版，2000）。

²⁵ Pierce Salguero, "Reexamining the Categories and Canons of Chinese Buddhist Healing," *Journal of Chinese Buddhist Studies* 28 (2015): 35-66. Pierce Salguero 在此篇文章中對日本學者近數十年來關於佛教醫學的研究成果和取徑有完整的回顧與反思。

²⁶ Kenneth G. Zysk, *Asceticism and Healing in Ancient India: Medicine in the Buddhist Monastery*. (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1991).

²⁷ Frances Garrett, *Religion, Medicine and the Human Embryo in Tibet* (Routledge, 2008); Amy Langenberg, *Birth in Buddhism: The Suffering Fetus and Female Freedom* (Routledge, 2017).

²⁸ Robert Kritzer, *Garbhākrāntisūtra: the Sūtra on Entry into the Womb*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies, 2014; "Life in the Womb: Conception and Gestation in Buddhist Scripture and Classical Indian Medical Literature," in Vanessa Sasson and Jane Marie Law eds., *Imaging the Fetus: The Unborn in Myth, Religion, and Culture* (New York: Oxford University Press, 2009).

²⁹ Pierce Salguero, *Translating Buddhist Medicine in Medieval China* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014).

³⁰ Ann Heirman and Mathieu Torck, *A Pure Mind in a Clean Body: Bodily Care in the Buddhist Monasteries of Ancient India and China* (Belgium: Academia Press, 2012).

Wellbeing」為題之研討會，從醫療、疾病、健康照護和社會福祉等多重面向探討佛教在古今提供的身心療癒資源。2017 年，更有以佛教與醫療為專題的史料選譯和研究導論之專書出版，彙整了近年歐美學界在此方面的成果與最新進展。³¹

中文學界方面，1990 年代開始迄今，亦陸續有學者發表論文或專書，深入探索佛教與醫療研究的多重面向。如范家偉對於唐代「金針撥障術」與佛典中傳承印度眼科知識與醫療的關聯探討。³²陳明早期則從印度梵文醫典和西域出土醫書等文獻研究入手，探討古印度醫學文化的對外傳播。³³晚近則從漢譯佛典、史傳小說與各類出土材料，挖掘出佛教入華後與醫療交涉的豐富多元面向，有不少課題為前人較少觸及者，例如佛典當中的動植物和礦石類藥材、胡人來華的疾病與醫療、中醫典籍當中的外來藥方、胡僧的醫療活動、佛教的產孕醫療和幼兒照護，乃至道教當中的外來醫療元素等等。³⁴在台灣，此類研究近年亦為學者所重視，如前述許洋主所譯介之日文專書成果。鄭志明在對佛教生死觀念的探討中，亦先後發表關於佛經胚胎生命觀、《雜阿含經》瞻視病者和《佛醫經》病因觀、敦煌患文的宗教醫療觀等若干論文。³⁵杜正民則從其療病經歷中，寫下一系列探索佛法如何與病痛自我之修行、現代醫療流程和臨終照護的對話可能。³⁶佛教對於病苦所給予之精神與物質層面的療癒資源，無論自古至今，可說不乏各種積極援引應用的案例。陳玉女對明代婦女佛教信仰的探討中，即指出當時女性以佛教因果業報詮釋病因，以菩薩信仰、各種功德實踐做為自我治療手段，進而重新賦予病痛意義，從中獲得療癒的案例。³⁷當代田野調查的研究也指出佛教從色身無常出發，看淡肉身、看輕疾病，強調以宗教實踐的神聖法身（行「菩薩道」）來超越無常色身，常能給予信徒在病痛或死亡威脅下重新構築自我價值和生命意義的支持系統。³⁸最近，佛教與醫療的課題更延伸到當代應用層面或社會議題的探討³⁹，亦不乏研究生以此為題撰寫論文⁴⁰。

³¹ Pierce Salguero ed., *Buddhism and Medicine: An Anthology of Premodern Sources* (NY: Columbia University, 2017).

³² 范家偉，〈唐宋時代眼內障與金針撥障法〉，《漢學研究》22.2(2004): 271-297.

³³ 陳明，〈印度梵文醫典〈醫理精華〉研究〉（北京：中華書局，2002）；《殊方異藥：出土文書與西域醫學》（北京：北京大學出版社，2005）；《敦煌出土胡語醫典〈耆婆書〉研究》（台北：新文豐出版公司，2005）。

³⁴ 陳明，〈中古醫療與外來文化〉（北京：北京大學出版社，2013）。

³⁵ 這些先後發表的論文後來收入專書當中。參見鄭志明，〈佛教生死學〉（台北：文津出版社，2006）。

³⁶ 杜正民，〈法的療癒〉（台北：法鼓文化，2006）。

³⁷ 陳玉女，〈明代婦女的疾病治療與佛教依賴〉，收在氏著，〈明代的佛教與社會〉（北京：北京大學出版社，2011），頁 413-434。

³⁸ 盧蕙馨，〈現代佛教女性的身體語言與性別重建：以慈濟功德會為例〉，收在李玉珍、林美玫合編，〈婦女與宗教：跨領域的視野〉（台北：里仁書局，2003），頁 219-276。

³⁹ 社會議題方面，如鄭維儀，〈從愛滋帶原者的角度看佛教信仰與性向〉，《玄奘佛學研究》，頁 165-198。當代應用方面的探索，如《玄奘佛學研究》「宗教與療癒」專輯，第 30 期，2018.9。

⁴⁰ 較早者如黃文宏，〈從神醫耆婆之醫療事蹟論其醫療方法及對佛教影響〉（台北，輔仁大學宗教

那麼，佛教與醫療的課題對於華嚴學的研究是否有意義？目前為止是否有相關探討？是否有合適的切入角度？事實上，在佛典教理與醫療的相關探討中，法華經論、天台教學或智者大師等對於疾病、醫療和病因論的豐富論述已受到不少學者重視，迄今也有若干研究發表。⁴¹然而，在華嚴經論方面，相關研究則似乎尚未見到。但一如《法華經》和其他大乘佛教諸經論，《華嚴經》在鼓吹菩薩利他精神和修行、或者提及佛菩薩對治眾生之苦所用的方法時，同樣經常以療病或醫藥來做為譬喻。無論是東晉的六十卷、或是唐代的八十卷或四十卷版本，當中都有不少提到醫藥或療病的段落。以東晉六十卷本為例，如卷六〈賢首菩薩品〉提到，菩薩「或為良醫療眾病，或於曠野作大樹，或為良藥無盡藏，或作寶珠隨所求，迷道眾生示正路」。⁴²卷三十四〈寶王如來性起品〉描述如來的諸種功德時，其中就譬喻如來有如大醫王，能「善知眾藥對治之法，一切方論皆悉明練」、「悉能療治一切眾病」。更有甚者，認為如來在滅度後，能以方便住世，繼續救渡眾生：「彼大醫王，臨命終時，作如是念：『我命終後，一切眾生無所歸依，是故我應現巧方便。』爾時，醫王以藥塗身，呪術自持，令我命終之後，身不乾燥，又不散壞，猶能具足身四威儀，行、住、坐、臥行醫王事，療治眾病，與本無異」。⁴³

然而，除了這些普遍見於許多大乘經論的用法以外，在《華嚴經》提到療病或醫藥時，也可以看到一些比較特殊的描述。例如在東晉六十卷本〈入法界品〉當中反覆地以各式各樣、種類繁多的藥物來讚嘆菩提心的功德，如說菩提心「為雪山，長養智慧清涼藥」、「為良藥」、「為眼藥」、「為阿伽陀藥」、「為金藥」、「為波羅提毘叉藥」；菩提心的功效則有如「龍王藥，若有毒蟲聞其藥氣，即避遠去」，如「頻伽陀藥，能出毒刺」，如「刪陀那大藥王樹……身諸惡瘡皆得除愈」，如「藥草，名阿藍婆，若用塗體，身得柔澤」，如「翳身藥，一切眾生所不能見」等等。唐代八十卷本〈入法界品〉讚頌菩提心時同樣反覆地提及大量的藥名和藥樹，有

所碩士論文，2003）；最近者如黃子瑜，「漢魏兩晉南北朝佛教醫療觀的傳入與影響」（台北，政治大學歷史研究所碩士論文，2015）；單篇論文如釋舜融，〈《四分律》犍度篇中對老、病比丘的關懷初探〉（華梵大學東方人文思想研究所，<http://www.yinshun.org.tw/91thesis/91-01.html>）。此外，以天台止觀為題探討當中禪病或醫療觀念者亦所在多有，參見下註。

⁴¹ 以天台、病或禪病等關鍵詞在網路、圖書館目錄或資料庫檢索可以發現不少論文，此僅舉數例，如藍吉富，〈天台大師智顗的禪病對治理論〉，<http://www.mst.org.tw/Magazine/The-Rest/rest0298.htm>；https://www.google.com.tw/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=2ahUKEwj7hZbjrc_hAhWJvrwKHZmZDQAFjABegQIARAC&url=http%3A%2F%2Fwww.bushasheng.org%2FDownSoft%2Fget.php%3Fsoftid%3D4183%26pathid%3D39&usg=AOvVaw1lwsaiSgJ_Ar4ueEc-x0dF 2019.4.14 檢索；黃柏源，〈智顗醫學思想之研究——以《摩訶止觀》「觀病患境」為中心〉（台北，華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2000）；黃國芳，「智者止觀醫療體系的哲學省察」（嘉義，南華大學哲學研究所碩士論文，2001）；尤惠貞，〈《摩訶止觀》「觀」病患境之現代詮釋〉，《佛學研究論文集：佛教與當代人文關懷》（高雄：佛光山文教基金會，2008）。

⁴² 東晉·佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9，No. 278，卷 6，頁 436c。

⁴³ 東晉·佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9，No. 278，卷 34，頁 617b。

些名稱和功效相當特別，如「毘笈摩藥，能拔一切諸惑箭」，「摩訶應伽藥，毒蛇聞氣，即皆遠去」；「如有藥樹，名：珊陀那，有取其皮以塗瘡者，瘡即除愈；然其樹皮，隨取隨生，終不可盡」。凡此種種藥名和藥樹，雖是用以譬喻菩提心的功德和效力，其實也反映了撰述者對這些藥物的熟悉，也必然預設了讀者或聽眾的背景對於這些藥物的名稱和功效並不陌生。

更耐人尋味的是，在東晉六十華嚴中，僅偶一提及「藥神」一詞。但在唐代的八十華嚴中則臚列了相當多的藥神，各有不同功能，一一出場說法。這些藥神不少名稱相當有趣，如「栴檀林主藥神」、「普治清淨主藥神」、「益氣明目主藥神」、「毛孔光明主藥神」，有些名稱看來是以藥方為名，如栴檀；有些則是功能取向，如益氣明目、普治清淨，有些則似乎是該藥神的特徵或者介於特徵或功能之間，如毛孔光明。上述這些藥物、藥樹和藥神是否曾出現在華嚴以外的其他經論中呢？這些藥物名稱能否給予我們任何線索以供進一步探討佛教與醫療的關係？

綜上所述，《華嚴經》當中這方面的研究目前仍未得見。筆者雖非華嚴學研究的專家，但希望從醫療角度入手，對相關議題進行初步探索和整理。因此，本論文擬以晉唐時期三個版本的漢譯《華嚴經》，亦即東晉六十卷本、唐代六十卷本、唐代四十卷本（前兩大本之〈入法界品〉別行本〈普賢行願品〉）為主，進行文本分析。限於篇幅，經中各品的別行本或其他譯本，除上述四十卷本，則不在這次討論範圍內。⁴⁴以下，首先探討當中涉及醫藥和療病的段落，匯集相關文句，分梳、解析其意涵、脈絡。接著，進一步比較不同版本間的譯語有何同異之處。最後，希望在目前關於佛教與醫療的既有研究基礎上考察，為何經中反覆地使用這些醫藥和療病的譬喻、又提及大量的藥物、藥樹和藥神的名稱？這樣的書寫內容呈現了什麼樣印度醫學和佛教交融的環境背景？某些特定藥物、藥草、藥樹在印度醫學當中有何意涵和功效？它們能否反映《華嚴經》不同篇章和前後版本成立時的不同特色和時空背景？

三、三大漢譯《華嚴經》中的醫藥譬喻與疾病觀

美國學者 Pierce Salguero 在他關於佛教醫療譬喻之翻譯策略的研究當中，歸納出五大類普遍見於整個佛教文獻的醫藥和疾病譬喻。這些譬喻可以概括陳述如下。一、身為苦本，因為身體由四大和合，一大不調則百病由之而生；二、疾病或健康為因果業報所致；三、法即良藥；四、佛、菩薩乃至神祇為治療者；五、療病

⁴⁴ 關於這三個版本的漢譯《華嚴經》的成立背景、當中各品主題與三個版本的各品對照表列，又或是其他別行本的翻譯，參見木村清孝，《中國華嚴思想史》（台北：東大圖書公司，1996），第一章「華嚴經典的成立和流傳」，頁 1-26。

的過程涉及超越性的力量，如神祇、經咒或儀式的過程。⁴⁵ 這五大類關於佛教醫藥和疾病譬喻的陳述也可見於《華嚴經》，不過，有如下面分析所示，《華嚴經》的醫藥和疾病譬喻雖涵蓋這五類，但更為著重在第三和第四類譬喻的闡述，而第五類的相關討論亦由前兩類延伸而來。《華嚴經》在第三、四類的討論中，開展出許多未見於其他大乘經典而為本經所獨有的特殊說法。

就第一類譬喻而言，《華嚴經》關於身為苦本、四大而成的說法，在其六十卷與八十卷的兩個版本中，基本上沒有超越初期教義的範圍，僅是在此基礎上強調菩薩的思維與修行。在東晉六十華嚴的〈十地品〉中提到，菩薩修十善道或十平等心時，觀察到眾生執著於自我和五蘊生起的感受知見，「不知不畏四大毒蛇」，且「為四大毒蛇之所侵害，為諸煩惱眾賊所殺，受此一切無量苦惱」，因此菩薩發起誓願修行，教化眾生，使其離貪著，住於寂靜而能得安穩涅槃。⁴⁶ 在這兩個版本中，《華嚴經》並未如《佛說五王經》和《佛醫經》那樣具體闡述四大不調與疾病產生的關聯。下面會看到，當提到疾病時，大本（即六十卷與八十卷本）更多強調的是菩薩對色身無常的思維，以及由此而生能裨益眾生的修行。然而，在唐般若的四十卷本，也就是大本〈入法界品〉的別譯，四大與疾病產生的關聯、以及各種病症得到仔細闡述，因為在善財所禮參的一位善知識告訴他，「菩薩初學修菩提時，當知病為最大障礙。若諸眾生身有疾病，心則不安，豈能修習諸波羅蜜？是故，菩薩修菩提時，先應療治身所有疾。」⁴⁷

由此延伸而來的是第二類譬喻，疾病乃因果業報所致。既然身為苦本、四大而成，則必有散壞而致老病死的一日。然而，透過供養三寶或功德實踐，或者是適當的醫療或保養手段，可以暫時緩解或免除病苦。不少大乘經典皆提到不同類型的功德實踐能針對疾病產生福報。如《法華經》〈隨喜功德品〉即為其中典型例子，經中說若有人能勸他人共聽此經，則「百千萬世終不瘡痍，口氣不臭，舌常無病，口亦無病，齒不垢黑、不黃、不疎，亦不缺落」，且「無有一切不可喜相」。⁴⁸ 又如《佛說溫室洗浴眾僧經》，此經提及洗浴佛、僧等聖眾所用七物、所除七病和從中所得之七種福報。所除七病即包含風病、濕痺、寒氣、熱氣、使身體輕便、眼目精明等。供養施浴者則能有「四大無病」、「所生清淨」、「身體常香」、「肌體濡澤」、「口齒香好」等諸般福報。⁴⁹ 然而，在《華嚴經》當中提到疾病及

⁴⁵ Pierce Salguero, *Translating Buddhist Medicine in Medieval China*, Chapter 3, pp. 67-95.

⁴⁶ 東晉·佛跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9, No. 278, 卷 24、25, 頁 549c-550a, 556a。

⁴⁷ 唐·般若譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10, No. 293, 卷 11, 頁 710c-711c。《華嚴經》三個版本對於疾病的討論與比較，詳見下面討論。

⁴⁸ 姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，T. 9, No. 262, 卷 6, 頁 47a。

⁴⁹ 本經在大正藏中著錄為安世高所譯，然僧祐辨明為竺法護所譯出，隋唐經錄從之。見梁·僧祐，《出三藏記集》，T. 55, No. 2145, 卷 2, 頁 47a。亦見學者如 Paul Deméville, Ann Heirman, Pierce Salguero 等人討論，參 Pierce Salguero, *Translating Buddhist Medicine in Medieval China*, Chapter 3, pp.

其療癒時，較缺乏此類與功德實踐相連結的陳述，多數仍是依循初期教義的脈絡將色身無常、老病死等諸苦相提並論，鼓勵修行，或者是在描述佛菩薩濟度眾生的過程當中，強調以各種方便施設為眾生療治病苦。⁵⁰

至於第三類的「法即良藥」，和第四類的「佛、菩薩和神祇有如良醫」的相關譬喻和陳述，在《華嚴經》中可說占最大宗，不斷地被反覆提出闡述。法如良藥與佛菩薩為良醫的譬喻，如開頭所述，在《法華經》諸品中實已可見。以「法藥」一詞在電子佛典中檢索，也可發現該詞頻繁地出現在許多重要的大乘經論如《大般涅槃經》和《大智度論》中。《華嚴經》在觀念和語彙上與這些經論相似，但在內容分量和描述細節的豐富程度上，遠較其他經論更勝一籌。此外，《華嚴經》另有兩項特色，一是在討論菩薩所應具特質和修行時，頻繁地援引醫藥譬喻。在其他大乘諸經論中，佛如醫者、法如良藥的譬喻經常可見，但是反覆地使用在菩薩特質和修行上，在《法華經》稍見端倪，至《華嚴經》則變得更為豐富。第二個特色是，《華嚴經》將良醫的譬喻延伸到「善知識」此一類別，而不僅只如其他大乘經論侷限於佛、菩薩和神祇身上。以下，就從經文當中提出一些關於第三、四類譬喻的例證，進行討論，並同時對三個版本的不同之處稍作比較。

佛如醫者或被尊為醫王的敘述，可以見於《華嚴經》當中佛陀出現、聽眾稱頌佛德的場景中。如六十華嚴的〈如來昇兜率天宮一切寶殿品〉描述到佛陀升至兜率天時，經中讚佛為「一切世間無上醫王，了知眾生所病輕重」，能夠「開示眾生一切業報，眾生病苦悉能除滅」。⁵¹卷三十四〈寶王如來性起品〉記述普賢菩薩向性起妙德菩薩宣說如來所現諸相和境界，其中亦說佛有如大醫王，「善知眾藥對治之法，一切方論皆悉明練」，「閻浮提中一切藥草若現其前，悉能識別」，且「明了諸方論故，悉能療治一切眾病」。且大醫王在命終時，知眾生無所依怙，故以藥塗身，呪術自持，使其自身在命終之後，身不乾燥，又不散壞，仍能行醫王事，療眾生病，一如生時。⁵²在八十華嚴中，與前則相應的〈昇兜率天宮品〉，該段落則言佛能「以智慧手安慰眾生，為大醫王善療眾病」。⁵³而與後面一則相應的〈如來出現品〉段落，當中亦說如來「譬如醫王善知眾藥及諸呪論，閻浮提中諸所有藥、用無不盡」，「眾生見者病無不愈」，且在命終之際，大醫王合藥塗身持咒，使得身不散壞，能一如生前療治眾生。佛陀亦如此，因其於無量劫「鍊治法藥已得成就」，能「除滅一切眾生諸煩惱病及住壽命」，「眾生見者諸煩惱

76-78, note 28.

⁵⁰ 此處關於《華嚴經》的疾病和療癒討論涉及下面第三和第四類的討論，詳見下述。

⁵¹ 東晉·佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9, No. 278, 卷 13, 頁 483a-b。

⁵² 東晉·佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9, No. 278, 卷 34, 頁 617b。

⁵³ 唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10, No. 279, 卷 22, 頁 119b。

病悉得消滅」。⁵⁴這兩個版本在「佛如醫王」的相關段落譯文上，大致上十分相似，差異不大。

醫王的稱號，在《華嚴經》中當然不只為佛所獨有，也經常用在菩薩或善知識身上。菩薩在自利利他的修行當中，有如佛陀般扮演醫者，以法藥救治眾生，像這樣的描述大量反覆出現在華嚴經各品與各個版本中，可以說是在《華嚴經》所有醫療相關譬喻中最為主要的一種。在這些「菩薩如醫」的譬喻陳述中，我們可以將之區分為四種類型。第一種強調菩薩實修的重要性，即使博學多聞，但缺乏實修實行，則一點益處也沒有。此類型譬喻僅出現過一次，在六十華嚴的〈菩薩明難品〉，當中提到文殊菩薩問法首菩薩說，為何有些眾生聞法而仍不能斷煩惱，法首菩薩便回答說「譬如有良醫，具知諸方藥，自疾不能救，多聞亦如是」，菩薩多聞不修，就好像「譬如貧窮人，日夜數他寶，自無半錢分，多聞亦如是」。⁵⁵

第二類「菩薩如醫」的譬喻陳述則如同讚佛為醫王一樣，讚頌菩薩濟度眾生的功德有如良醫療病。這樣的譬喻類型有兩三處。如六十華嚴〈賢首菩薩品〉提到，菩薩「或為良醫療眾病，或於曠野作大樹，或為良藥無盡藏，或作寶珠隨所求，迷道眾生示正路」。⁵⁶相似的段落在八十華嚴〈賢首品〉亦有，同樣列舉了菩薩以種種方便，示現為世間種種身分、職業，或為國王大臣、或為商賈、工匠，或為文人、歌者、舞者，或處俗、或出家，或為外道、或為仙人、梵志等等，各以不同技藝和能力裨益眾生，隨順諸種因緣，以「種種方便門」，「隨順世法」來濟度眾生。⁵⁷這一點在四十華嚴中也有清楚而直接的陳述，其原則即為「恒順眾生」，意思是說，眾生無論種種差別如何，菩薩皆「於彼隨順而轉，種種承事，種種供養，如敬父母，如奉師長，及阿羅漢乃至如來，等無有異」。這就好像醫者，「於諸病苦為作良醫」，菩薩亦「於失道者示其正路，於闇夜中為作光明」。⁵⁸

第三類則是將良醫或醫藥作為譬喻菩薩所施予的方便法門之一。此類譬喻由第二類延伸而來，內容如上所示稍有重疊。不過經中有些段落對於醫者、醫藥作為菩薩方便法門之一有很清楚的強調。這些文句通常會將醫者、醫術和醫藥，與其他各種職業和技藝並列例舉。整個文義脈絡強調的是菩薩的方便施設與恒順眾生。既然眾生的身分、職業、需求有種種差別，菩薩也就示現種種身分、職業、樣貌，具備不同技藝和能力。如六十華嚴〈金剛幢菩薩十迴向品品〉說到，譬如大悲菩薩、善眼王菩薩救出牢獄中受到鎖銬、拷打、飢渴、流血的眾生時，會先

⁵⁴ 唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 279，卷 50，頁 267a-b。

⁵⁵ 東晉·佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9，No. 278，卷 5，頁 428c-429a。

⁵⁶ 東晉·佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9，No. 278，卷 6，頁 435c。

⁵⁷ 唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 279，卷 14，頁 75a-b。

⁵⁸ 唐·般若譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 293，卷 40，頁 75a-b。

「以醫藥呪術令彼安隱，先令歡喜」，然後才為之說法。⁵⁹〈十地品〉說到，菩薩為利益眾生，通曉世間所有「經書、技藝、文章、算數，金石諸性，治病醫方，乾消癩病，鬼著蠱毒」等，對於世間諸種施設或物質，如「妓樂、歌舞、戲笑、歡娛、國土、城郭、聚落、室宅、園林、池觀、華果、藥草、金銀、瑠璃、珊瑚、琥珀、碑礫、碼礪……，日月、五星、二十八宿、占相吉凶、地動夢怪，身中諸相」等等都能了解應用。然菩薩本意都是哀憫眾生，所以善於應用種種施設、過程、方便法，最終「令入諸佛無上之法」。⁶⁰因為有這些諸般應用和方便，菩薩也示現各種樣貌，〈入法界品〉說到，「或現良醫色像；或現商人色像；或現正命色像；或現妓人色像；或現天色像；或現一切技術色像」，以各種語言、樣貌、菩薩行、甚至是巧術來化度眾生。⁶¹相較之下，在同樣強調菩薩為度眾生而示現各種樣貌的《法華經》〈普門品〉中，觀音所現的三十三種化身當中並未包含醫者或任何職業類別的角色。

在八十華嚴相對應的篇章段落中，唐代實叉難陀新譯的文字將菩薩因應眾生所示現的多重樣貌做了更仔細的例舉，較之六十華嚴更為明晰。其〈入法界品〉中說，

佛子！此諸菩薩，或時示現無量化身雲，或現其身獨一無侶。所謂：或現沙門身，或現婆羅門身，或現苦行身，或現充盛身，或現醫王身，或現商主身，或現淨命身，或現妓樂身，或現奉事諸天身，或現工巧技術身。往詣一切村營城邑、王都聚落、諸眾生所，隨其所應，以種種形相、種種威儀、種種音聲、種種言論、種種住處，於一切世間猶如帝網行菩薩行。⁶²

其中可見「醫王」和其他身分、職業並列，且這些變化身是無論多寡、僧俗、貴賤、僧俗、天人皆有可能，也跨域了地域、外貌、姿態、聲音、語言等世間の有相區別。這些多重性的示現也可以體現在單一菩薩的身上，故經中有一「善知眾藝菩薩」，在六十華嚴和八十華嚴的版本均有提及，兩者譯文也幾乎一致。這位菩薩「能於一切世、出世間善巧之法，以智通達到於彼岸；殊方異藝，咸綜無遺；文字、算數，蘊其深解；醫方、呪術，善療眾病；有諸眾生，鬼魅所持，怨憎呪詛，惡星變怪，死屍奔逐，癩癰、羸瘦，種種諸疾，咸能救之，使得痊愈」。⁶³除了精通文字、算數、醫術、呪術外，文中還提到，善知眾藝菩薩還能巧妙區別各

⁵⁹ 東晉·佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9，No. 278，卷 17，頁 507b。

⁶⁰ 東晉·佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9，No. 278，卷 45，頁 686b-c。

⁶¹ 東晉·佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9，No. 278，卷 45，頁 686b-c。

⁶² 唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 279，卷 61，頁 330b。

⁶³ 東晉·佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9，No. 278，卷 57，頁 766b；唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 279，卷 76，頁 218c。

種金玉珠寶的類別和價值，也能保護居住在不同地區的人民，對於天文地理、人相吉凶、鳥獸音聲、雲霞氣候、年穀豐儉、國土安危等世間所有技藝莫不通曉，對於出世間法，更是一樣能修能證。⁶⁴

四十華嚴當中也有提到一位善知眾藝菩薩，但是在提到這位菩薩時，除了像六十和八十華嚴一樣列舉他所通曉的各種世間與出世間技能，還增添了對這位菩薩誦呪能力的長篇敘述，且將後者放在前者敘述之前，顯見更為強調誦呪的位階和功效。⁶⁵不過，在四十華嚴裡另有一位「自在主童子」，當善財前往詢問他如何修學菩薩道時，自在主童子告訴他，

善男子！我昔曾於文殊師利童子所，修學算、數、印、相等法，即得悟入一切工巧神通智門。善男子！我因此故，知諸世間所有聲論、內明、因明、醫方明等文字，算數、契印、取與種種智論，亦知一切藥毒、蟲毒、和合銷解，亦能療治風癰、疔瘻、鬼魅所著，如是所有一切諸病。亦能建立城邑、聚落，形勝所居市肆、廛里、園林、池沼、義堂、福舍、臺榭、樓觀、宮殿、屋宅、窓牖、門閭種種莊嚴；亦善駕御駟馬車乘，鬪戰之法，安危進止，取捨勝負；亦善調鍊種種仙藥，幻術變化；亦善營理田農商賈，種種諸業；亦善禮儀尊卑次序；亦知眾生身相吉凶，業行善惡……，亦知過現一切諸佛差別法門，種種安布，教授教誡，調伏眾生，能令堅固，隨順修持，越生死流，到涅槃岸。⁶⁶

此處自在主童子如同大本華嚴的善知眾藝菩薩一樣，他所修學菩薩道的過程和內容包含了世間和出世間諸法，各種無不通達。醫方明是和其他各種世間技藝並列的重要才能之一。為了強調其醫術，文中和大本華嚴一樣，列出這位童子/菩薩所能治療的各種疾病，包含「一切藥毒、蟲毒」、「風癰、疔瘻、鬼魅所著」等等。

醫者技能高超的重要指標是他能善於分別各種療法、藥材和病症，並能對症下藥，《華嚴經》在提到菩薩有如良醫的譬喻時，也經常從這個面向來比喻菩薩應具備的能力，**當如良醫，技藝高超，能善分別藥材與病症。這是第四類在《華嚴經》中經常可見「菩薩如醫」的譬喻類型。**例如在六十華嚴和八十華嚴的〈入法界品〉都提到，菩薩能夠親見、領略如來的「不可思議神變境界」，但是「一切聲聞諸大弟子，皆不能知」，這就好像：

⁶⁴ 同上註。

⁶⁵ 唐·般若譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 293，卷 31，頁 804a-c、805b-c。

⁶⁶ 唐·般若譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 293，卷 9，頁 709a-c。

譬如雪山，有諸藥草，賢明良醫，悉分別知；雖有捕獵、放牧人等，遊止彼山，悉不能知。菩薩摩訶薩亦復如是，具足一切智，出生一切菩薩自在，明了如來神足變化。⁶⁷

在四十華嚴，亦有相似段落，「譬如雪山，多諸藥草，猶如種植處處出生，有大良醫成就明智，知諸藥性差別功能，隨病所須，於中採取，其諸捕獵放牧之人遊止其中，不見、不知，況能採取？此亦如是；以諸菩薩普入如來智慧境界出生菩薩種種遊戲，能了如來三昧境界。」⁶⁸大意與前述大本相同，但較大本多了「隨病所須，於中採取」一句，更加強化良醫除了善分別藥草藥性以外，還能針對病症下藥的能力。

《華嚴經》的醫者和醫王譬喻，並不只使用在佛和菩薩，也延伸到善知識身上。善知識，梵文 kalyānamitra，巴利語 kalyāna-mitta，漢譯為知識、善友、親友、勝友、善親友，指正直有德行，能教導、引人入正道者。⁶⁹《華嚴經》〈入法界品〉中善財童子發菩提心後於求道過程中所參訪的五十三位善知識，包含多種身分，澄觀在其經疏中分為二十種，分別為菩薩、比丘、比丘尼、優婆塞、優婆儀、童男、童女、天女、外道、婆羅門、長者、先生、醫人、船師、國王、仙人、佛母、佛妃、諸神等。⁷⁰眾多善知識當中不僅醫者為其中之一，且與善財童子有一番關於病因與療病的長篇對話(詳下述)，善知識這個類別本身也在經中被讚頌為「良醫」、「醫王」，這在許多經論中是僅用於稱誦佛和菩薩的譬喻性稱號。在六十華嚴〈入法界品〉卻說：

善知識者，則為良醫，療治一切煩惱患故；善知識者，則為雪山，長養明淨智慧藥故。

又，善男子！應於自身，生病苦想；於善知識，生醫王想；於所說教，生良藥想。⁷¹

⁶⁷ 東晉·佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9，No. 278，卷 44，頁 680b；唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 279，卷 60，頁 323b-c。八十華嚴的相應段落如下：「一切菩薩所住諸三昧故，已能觀察一切菩薩智慧境界無障礙故，是故悉見如來世尊不可思議自在神變。一切聲聞諸大弟子，皆不能見，皆不能知，以無菩薩清淨眼故。譬如雪山具眾藥草，良醫詣彼悉能分別；其諸捕獵、放牧之人恒住彼山，不見其藥。此亦如是，以諸菩薩入智境界，具自在力，能見如來廣大神變；諸大弟子唯求自利，不欲利他，唯求自安，不欲安他，雖在林中，不知不見。」

⁶⁸ 唐·般若譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 293，卷 2，頁 667b。

⁶⁹ 在不同經、論、律中，對善知識的品格與功德有不同列述，但都不外能夠導引、幫助人捨惡修善、契入佛道，安穩修行，以求解脫。參佛光大辭典「善知識」條。

⁷⁰ 唐·澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，T. 35，No. 1735，卷 55，頁 915c。亦可參見佛光大辭典「五十三參」條。

⁷¹ 東晉·佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9，No. 278，卷 58，頁 769a-b。

在八十華嚴和四十華嚴的相應段落也說，善知識有如慈母、慈父、乳母、教師，能裨益眾生，亦「如良醫，能治煩惱諸病故；如雪山，增長一切智藥故」。發菩提心的求道者「應於自身生病苦想，於善知識生醫王想，於所說法生良藥想，於所修行生除病想」。⁷² 善知識的幫助，「猶如良醫，能於飲食知節量故」，「猶如良醫，能治種種煩惱病故」，「如醫療眾疾」。⁷³

善知識有如良醫、醫王，並不只停留在譬喻層次上，其實在善財童子所參訪的諸多善知識當中也有兩位醫者，一位是住在「呪藥城」的「良醫彌伽」，另有一位是「普眼長者」。有趣的是，善財並未與良醫彌伽進行醫療或疾病的討論，反倒是與「普眼長者」展開了一番此課題的長篇對話。而善財與良醫彌伽普眼長者會面的場景，在不同版本中長度、內容頗有不一。在六十華嚴中，善財在參訪完善住比丘後，受其指引往南方而行，來到一處名為自在國土之處，而良醫彌伽就住在此處的呪藥城中，善財於是前往詢問他該如何修學菩薩道。彌伽的回答並無任何有關於醫療或疾病的內容。⁷⁴在八十華嚴中，善財所來尋訪彌伽的南方之國，名叫「達里鼻茶」⁷⁵，城則名為自在。彌伽也都並未冠上良醫或醫者的稱呼，對話同樣沒有涉及醫療或疾病。⁷⁶在八十華嚴和四十華嚴裡，彌伽實則是一位精通多種語言的專家，已獲得「妙音陀羅尼」，「能分別知三千大千世界中諸天語言，諸龍、夜叉、乾闥婆、阿脩羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、人與非人及諸梵天所有語言」。⁷⁷

至於善財與普眼長者(Samanta-netra)的對話，在三個版本的《華嚴經》中內容頗有出入，關於醫療與疾病的討論篇幅也極為不同。大略來說，六十華嚴和八十華嚴，醫病內容大致相似，僅在部分細節和譯名上有差別，但在四十華嚴中則展開了極為豐富詳盡的論述。在六十華嚴，善財童子所拜訪的長者全名為「普眼妙香長者」，住在「普門城」中。⁷⁸當他向長者詢問如何學菩薩行、修菩薩道時，長者回答他：

善男子！我知一切眾生病：風寒熱病及諸雜病、狂橫病、鬼著病、毒病、

⁷² 唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 279，卷 77，頁 421b-c；唐·般若譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 293，卷 33，頁 813a-c。

⁷³ 唐·般若譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 293，卷 33，頁 812a、821a。

⁷⁴ 東晉·佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9，No. 278，卷 46，頁 692c-693a。

⁷⁵ 又譯為達羅毗茶國、達羅弭茶國、達羅比吒國、陀彌國、達彌拏國、陀眉羅國、達羅毘茶、達羅鼻茶、達里鼻茶、達利鼻茶、達羅毘茶國等等，在今天印度東南方安得拉邦(Andhra Pradesh)的契托爾縣(Chittoor)。參考「地名規範資料庫」<http://authority.dila.edu.tw/place/index.php?fromInner=PL000000048222>，2019.3.28 檢索。

⁷⁶ 唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 279，卷 62-63，頁 337b-338a。

⁷⁷ 同上註；唐·般若譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 293，卷 5，頁 684a-685b。

⁷⁸ 東晉·佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9，No. 278，卷 49，頁 707b-c。

諸呪術病，如是等類一切諸病，我悉了知；隨其所應，皆能療治。善男子！十方眾生諸有病者，來詣我所，我悉能治。除其患已，沐浴香湯，香華瓔珞，名衣上服而莊嚴之，肴膳飲食而供養之，無量珍寶而惠施之，然後為說種種法門。⁷⁹

由此可知，長者善於治療各種疾病，無論是由體質不調或外感引起的風寒熱病或是表現為異常心神狀態的狂橫病、又或是鬼附、中毒、咒術引起的各種病症，皆能治療。療病過後，給予病者洗浴、香花，舒適的衣服飲食與珍寶，藉由這些世間方便來導引眾生進入佛法。普眼妙香長者除了醫術外，也擅長辨識與調和眾香，這些香包含了「不可稱王香、新頭香、勝香、覺香、明相香、沈水香、堅固香、栴檀香、雲香、不動諸根香」等等。燒香時，令香充滿、莊嚴一切法界、一切諸佛及其眷屬。長者告訴善財，這些是他「令一切眾生歡喜普門法門」。⁸⁰

八十華嚴的版本中，善財所拜訪的普眼長者名號中則無「妙香」一詞，然同樣擅長療病與合香。長者所居，此版本指出位於南方「藤根」國中之普門城。當善財問以如何修學菩薩道時，長者報以：

善男子！我知一切眾生諸病：風黃、痰熱、鬼魅、蠱毒，乃至水火之所傷害。如是一切所生諸疾，我悉能以方便救療。善男子！十方眾生諸有病者咸來我所，我皆療治，令其得差；復以香湯沐浴其身，香華、瓔珞、名衣、上服、種種莊嚴，施諸飲食及以財寶，悉令充足無所乏短。然後各為如應說法。⁸¹

此處提到的諸種疾病，大致上與六十華嚴相同，僅多了「水火之所傷害」一項。接著長者提到所能識別與和合的香，其譯名和舊譯稍有區別：

善男子！我又善知和合一切諸香要法，所謂：無等香、辛頭波羅香、無勝香、覺悟香、阿盧那跋底香、堅黑栴檀香、烏洛迦栴檀香、沈水香、不動諸根香，如是等香，悉知調理和合之法。⁸²

長者以這些香作為供養，以此救護一切眾生、莊嚴清淨一切佛土，並供養一切諸佛。而燃香時，每一香中皆能出無量香，遍滿一切法界和一切諸佛眾會的道場。

⁷⁹ 東晉·佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9，No. 278，卷 49，頁 707c。

⁸⁰ 東晉·佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9，No. 278，卷 49，頁 708a。

⁸¹ 唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 279，卷 66，頁 354b-c。

⁸² 唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 279，卷 66，頁 354c-355a。

長者自言，這是他所知「令一切眾生普見諸佛歡喜法門」。⁸³在佛經中，香與藥經常相互輔助或交替使用，香既可單獨為藥，藥方當中也常見香與其他藥材搭配使用，是故此處普眼長者善於醫術又兼能合香，並非偶然。例如《金光明最勝王經》提到以「香藥三十二味」來除滅「疫病之苦、鬪諍戰陣、惡夢鬼神、蠱毒厭魅、呪術起屍」等諸惡障難，其中三十二味就包含各種植物和礦物香藥（香料），以及如沉香、旃檀和安息香等樹木製成之香藥。⁸⁴不過，此處《華嚴經》中所言的幾種香，有些或應只具象徵意義，例如不可稱王香（無等香）、覺香（覺悟香）、堅固香、勝香（無勝香）、不動諸根香等。而其中一些或應兼具具體和象徵意義，如辛頭波羅香、阿盧那跋底香、烏洛迦栴檀香等，唐代慧慈(673AD-)在其《新譯大方廣佛華嚴經音義》中解釋如下：

辛頭波羅香：辛頭者，河名也，謂即阿耨達池西面金牛口出水流入信度國者是也。波羅，云岸也，謂其香生波河岸，故以出處為名耳。

阿盧那跋底香：阿盧那，盧此云赤色也。跋底者，有也，或云極也，謂此香極有赤色，堪以練緋，色甚鮮明，故因名耳。

烏洛迦栴檀香：烏洛迦者，西域地名，其地常患毒熱，據此香樹，以身繞之，熱毒便息，故因名也。或曰此蛇最毒，螫人必死，唯以栴檀能治故以為名耳。⁸⁵

由此處解釋看來，這幾種香似乎真有其物，且各有來由。慧慈此處解釋當是承襲李通玄《新華嚴經論》(729AD)而來。但李通玄在其《新華嚴經論》中不僅只言及這些香的名稱來由和涵義，還進一步將這些香和其名稱連結到在佛法解脫上的象徵意義：

如辛頭波羅香者，辛頭即阿耨達池西面金牛口中所出大河，流入信度國。波羅者，此云岸也，明此香出此河之岸上。表此第六善現行三空智慧、四辯無礙，如彼大池涌出四河潤澤大地，復成大海。一切戒定慧解脫、解脫知見五分法身香，皆生其中。若有眾生聞而入信，皆得度脫超昇彼岸。……

⁸³ 唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 279，卷 66，頁 355a。

⁸⁴ 唐·義淨譯，《金光明最勝王經》，T. 16，No. 665，卷 7，頁 434c-436a。佛教中的香做為藥材使用，以及其傳入中土之貿易過程的相關研究，參見 Edward Schafer（愛德華·謝弗·薛愛華）著，吳玉貴譯，《唐代的外來文明》（The Golden Peaches of Samarkand: A Study of Tang Exotics，又譯作「撒馬爾罕的金桃：唐代舶來品研究」）（陝西師範大學出版社，2005）第十章「香料」、第十一章「藥物」。

⁸⁵ 唐·慧慈，《新譯大方廣佛華嚴經音義》，A. 91，No. 1066，卷 2，頁 383b。

阿盧那跋底香者，此云赤色鮮明香，表赤色是南方正色。又表離為虛無、為日、為明、為心，以離法心故，離猶麗也。像此位三空四辯無相智慧光明，麗於一切眾生心境，皆得智慧解脫香故。烏洛迦栴檀香者，烏洛迦，蛇名。栴檀者，香樹也。明此蛇最毒，常患毒熱，以身遶此香樹，其毒氣便息。表若有眾生聞說心境俱空，本無體相、無有處所。一法可得之香，信而悟入。一切煩惱毒熱，自然清淨。餘香如名可解。如是八種智慧香，熏諸眾生邪見識種，令依八正道行入如來智慧香故。⁸⁶

依照李通玄的解釋，辛頭波羅香來自印度河岸，普眼長者能和合此香，體現了他的智慧就好像阿耨達池⁸⁷一樣是能產生出各種戒定慧解脫知見的源頭，眾生若能聞其中一河所產出之香，也就是智慧，並能信入，就能解脫到彼岸。阿盧那跋底香則是赤紅色鮮豔的香，其赤紅艷麗之色和太陽、光明、心相似，但「離猶麗也」，麗也是離的意思，離也意味著虛無，故此香亦象徵智慧解脫。烏洛迦栴檀香，則是毒蛇加上檀香樹的名字相合而成，烏洛迦蛇是最為毒熱之蛇，常繞樹而行，使毒氣熄滅，象徵眾生透過此香，信而悟入，使一切煩惱毒熱化為清淨。李通玄又說，其他諸香，也是從名稱就可知其在解脫上的涵義。普眼長者所合者，其實乃是「八種智慧香」，能薰習眾生的邪見識種，讓眾生依八正道趨入佛法的解脫智慧。

在四十華嚴中，善財童子與普眼長者的對話，則開展為針對病因、身體觀、氣候和療病法的長篇討論，此部分在六十華嚴和八十華嚴中並未見到，而首次出現在此。此版本中，善財來到藤根國普門城中時，當地人告訴他普眼長者「住市肆中，鬻香藥處」，當善財問以如何學菩薩行、修菩薩道時，長者回答他：

善男子！我昔曾於文殊師利童子所，修學了知病起根本殊妙醫方、諸香要法，因此了知一切眾生種種病緣，悉能救療。所謂：風黃、痰熱、鬼魅、蠱毒乃至水火之所傷害；如是一切內外諸疾，品類無邊，我悉能於一念之中，以種種方藥如法療治，咸令除差，施其安樂。如是法門，汝應修學。⁸⁸

⁸⁶ 唐·李通玄，《新華嚴經論》，T. 36，No. 1739，卷 36，頁 971b。

⁸⁷ 阿耨達，梵語 Anavatapta，巴利語 Anotatta。相傳為閻浮提四大河之發源地。又作阿耨大泉、阿那達池、阿那婆答多池、阿那婆踏池。略稱阿耨。意譯清涼池、無熱惱池。據大毘婆沙論卷十五與俱舍論卷十一所載，此池位於大雪山之北，香醉山（梵 Gandhamādana，推定為現在之 Kailana 山）以南，稱為無熱惱池，周圍凡八百里，以金、銀、琉璃、頗梨等四寶裝飾岸邊，其池金沙瀾漫，清波皎鏡，有龍王居之，名為阿耨達，池中能出清冷之水。池東為恆河（梵 Gavgā）出口，南為信度河（梵 Sindhu），西為縛芻河（梵 Vakṣa），北為徙多河（梵 Śītā）。參見佛光大辭典「阿耨達池」詞條。

⁸⁸ 唐·般若譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 293，卷 11，頁 710c。

此處回答與前兩個版本相似，唯一不同點在於，長者直接告訴善財，「如是法門，汝應修學」。善財對此直接的教導囑咐或許感到不解，於是問長者，「聖者！我聞菩薩所修妙行，云何說此世俗醫方？」⁸⁹ 長者於是告訴他，

善男子！菩薩初學修菩提時，當知病為最大障礙。若諸眾生身有疾病，心則不安，豈能修習諸波羅蜜？是故，菩薩修菩提時，先應療治身所有疾。⁹⁰

此處將知病、治病視為菩薩修菩提心前最重要的前提。再者，由於一切世間眾生都受到國王治理教化，王者無病，眾生方能安樂，所以菩薩度化，應「先療國王，次治眾生；令無患苦，然後說法，調伏其心」。⁹¹這裡可見，較之前兩版本僅是以長者自我介紹擅長於醫術開場，並將醫術、飲食衣服、珍寶等而視之為菩薩說法度眾生前種種方便法門之一，四十華嚴對於療病一事，顯然更為強調，並藉由善財的不解反問襯托出眾生無論貴賤，皆難免於疾病此一「最大障礙」，因此菩薩修學以前「先應療治身所有疾」。

接下來，普眼長者告訴善財，要治各種病以前，應當先仔細觀察病因產生的原因和種類：

善男子！一切眾生因四大種和合為身，從四大身能生四病。所謂：身病、心病、客病及俱有病。言身病者，風黃、痰熱而為其主；言心病者，顛狂心亂而為其主；言客病者，刀杖所傷、動作過勞以為其主；俱有病者，飢渴、寒熱、苦樂、憂喜而為其主。其餘品類展轉相因，能令眾生受身心苦。⁹²

易言之，病因的根本，是由於身體乃地、水、火、風四大元素和合而成；而病因的種類則有身病、心病、客病、俱有病等四種，各有其因。四大和合的身體之所以會生病，和身體的構成和性質有關：

善男子！一切眾生皆以無量極微大種聚集成身，猶如大海眾微水滴；如是人身毛及毛孔各三俱胝，三俱胝蟲之所依住；以是諦觀，皮膚穿漏，兩眼睛內、手足掌中、脂膏集處，毛蟲不生；其餘身分，間無空缺。⁹³

⁸⁹ 同上註。

⁹⁰ 唐·般若譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 293，卷 11，頁 710c-711a。

⁹¹ 唐·般若譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 293，卷 11，頁 711a。

⁹² 同上註。

⁹³ 同上註。

此處說到，眾生身體是由各種極微小的單位聚集成身，就好像大海由眾多微細水滴而成。人身的毛髮和毛孔有三千萬這麼多，當中又有三千萬蟲居住，由此觀之，人身皮膚有千百萬孔洞，人身唯有眼睛之內、手足掌中和脂肪之處沒有這些，其他則都布滿了毫毛、孔洞與居住其間的蟲子。

再者，身體的構成物質又可分為五種性質，分別是堅性、濕性、暖/熱性、虛空性：

善男子！又觀此身唯五大性。何等為五？所謂：堅、濕、煖、動及虛空性。所言堅者，所謂：身骨三百六十及諸堅韌，皆地大性；凡諸濕潤，皆水大性；一切煖觸，皆火大性；所有動搖，皆風大性；凡諸竅隙，皆空大性；然彼四大，皆多極微，於空界中，互相依住；極微自性，微細難知，除佛菩薩，餘無能見。⁹⁴

這五性分別指身體的骨骼、髓液涕唾、產生熱能、呼吸和孔隙等部分。而這由四大五性所合成之身體，「如世倉篋，終歸敗散」⁹⁵，就如盛裝穀物用的竹製器皿，充滿孔洞，終將損毀朽散。也好像陶匠捏土作器，「內盛臭穢，彩畫嚴飾，誑惑愚夫」，又好像「四蛇置之一篋」，四大元素隨時若有不平衡，「一大不調，百一病起」。因此，智者應當觀察此身「如養毒蛇，如持壞器」。⁹⁶

普眼長者進一步說，「內身、外器」皆為四大所成，從始到終，會經歷五個階段的變化。外器所經歷的，是世間隨著眾生造業所帶來的大環境變化，會隨著一劫的終始而成壞。從劫初始第一時人壽無量，到逐漸產生好惡貪著、相爭鬥訟。接著在第二時，為了解決好惡分別、貪著和爭鬥，而建立世間律法和政治，人壽隨之遞減。再來至第三、四時，因眾生所造諸惡業，而有小三災（刀兵災、疾疫災、饑饉災）。到第五時，世界毀壞，火災、水災、風災相續而起。這叫做「外器五時流變」。而「內身五時流變」則是說個別人身會歷經第一時嬰孩期的心無分別，到第二時童年期的能辨是非，有人我之別，再到第三時壯年期的貪嗔癡增長放縱，接著到第四時衰老期的眾病所侵，最後到第五時死亡期的身壞命終。⁹⁷ 善財童子接著詢問普眼長者，究竟五時因何而起？長者回答他，「時」的本身並無自性，只是為了劃分方便而形成。譬如將一年分為六時：「春時、熱時、雨時、秋時、寒時、雪時」，而智者能夠了解在不同地域的不同時間或階段，何種病症容易產生：

⁹⁴ 同上註。

⁹⁵ 同上註。「倉篋」，慧琳《一切經音義》中引《說文》作「篋倉」，盛裝穀物用的竹製圓器。見唐·慧琳，《一切經音義》，T. 54，No. 2128，卷 68，頁 755b。

⁹⁶ 唐·般若譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 293，卷 11，頁 711a-b。

⁹⁷ 唐·般若譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 293，卷 11，頁 711b。

或約一歲分為六時，所謂：春時、熱時、雨時、秋時、寒時、雪時。是故智者知病增損，善達方域所有諸時。謂春雪時，痰癰病動；於熱雨際，風病發生；於秋寒時，黃熱增長；總集病者，隨時增長。

普眼長者指出，雪時與春時是「痰癰病」容易產生的時候。痰癰，《一切經音義》解釋為胸膈間「氣病」，由於「津液因氣凝結不散」而致，會衍生百種相關病症。⁹⁸熱時與雨時則生「風病」。秋時與寒時，則生黃熱病，而總集病則是在六時之中累加總合而成的病症。痰癰、風、黃熱、總集等四種病是在佛經中常提到之「四病」。每一種病做為一個大類別，各自衍生、包含一百種左右的相關病症，佛經稱之為「四百四病」。如《正法念處經》、《大寶積經》和《根本說一切有部毘奈耶雜事》皆提到四百四病即為「百一風病、百一黃病、百一痰癰病、百一總集病」。⁹⁹另外，如《金光明最勝王經》〈除病品〉當中「善解醫明」的持水長者和其子流水亦有一番關於四病的討論。長者子流水為了幫助國內諸多罹患疫疾的眾生，因此向父親詢問療疾之法：

眾生有四病，風、黃熱、痰癰；及以總集病，云何而療治？何時風病起？何時熱病發？何時動痰癰？何時總集生？¹⁰⁰

父親回答他：

病有四種別，謂風、熱、痰癰；及以總集病，應知發動時。春中痰癰動，夏內風病生；秋時黃熱增，冬節三俱起。春食澁熱辛，夏膩熱鹹醋；秋時冷甜膩，冬酸澁膩甜。於此四時中，服藥及飲食；若依如是味，眾病無由生。¹⁰¹

由此可知，四病會依不同時節產生，若能在飲食和服藥上針對不同時節氣候進行調整，疾病就能獲得預防。如春天多用粗食、熱食和辛食，夏天食用厚膩、熱性和鹹食，秋天則吃冷、甜、膩食，冬天則多食酸、粗、膩、甜等味。普眼長者向善財童子說明完六時與各自對應的疾病後，也如同上述《金光明最勝王經》中持水長者一樣，認為各種疾病不僅隨著不同時節氣候而產生，也和飲食息息相關。

⁹⁸ 唐·慧琳，《一切經音義》，T. 54，No. 2128，卷 29，頁 502c。「痰癰……胃膈中氣病也，津液因氣凝結不散，如筋膠引挽不斷，名為痰癰，四病根本之中，此一能生百病，皆上焦之疾也。」

⁹⁹ 北魏·般若流支譯，《正法念處經》，T. 17，No. 721，頁 41b；唐·菩提流志譯，《大寶積經》，T. 11，No. 310，頁 332a；唐·義淨譯，《根本說一切有部毘奈耶雜事》，T. 24，No. 1451，頁 257b。《正法念處經》將痰癰病譯為冷病，將總集病譯為雜病。

¹⁰⁰ 唐·義淨譯，《金光明最勝王經》，T. 16，No. 665，卷 9，頁 447c-448a。

¹⁰¹ 同上註。

持水長者強調根據時節氣候調整相應的飲食，而此處普眼長者則說根據不同年齡、時節氣候、勞逸情形來調整飲食：

善男子！我今為汝已說諸病隨時增長，如是身病，從宿食生。若諸眾生能於飲食知量、知足，量其老少，氣力強弱，時節寒熱，風雨燥濕；身之勞逸，應自審察，無失其宜。能令眾病，無因得起。¹⁰²

接下來普眼長者與善財的對話內容與六十華嚴、八十華嚴大致無異。長者同樣向善財說，為眾生療諸病苦僅是方便之一，普眼長者不只療疾，亦供給眾生香湯沐浴、衣服、飲食、財寶等，然後為之說法，令斷煩惱、發菩提心。四十華嚴亦提到普眼長者善於合香，對於各種香「悉知出處、功能、勢力及其貴賤調理之法」，能以眾香供養諸佛、眾生和法界。¹⁰³

四、三大漢譯《華嚴經》中的「藥」喻

《華嚴經》既然將佛、菩薩與善知識譬若良醫，很自然地也將他們所施予、教導眾生之法以「藥」相稱。而諸種法藥當中，又以菩提心最為上勝、最受《華嚴經》反覆讚嘆，經中因此稱菩提心為「最勝藥」。而能夠將菩提心教導、帶給眾生的佛、菩薩與善知識等智者本身，也常被譬之為藥。事實上，「藥」一詞在《華嚴經》中出現的次數極其頻繁，或許無其他大乘經典可與之比擬，也似乎與《華嚴經》成立於南印度的背景不無關聯。¹⁰⁴ 在經的一開場，見證佛陀成道說法的與會諸眾就包含了各類「藥草神」，在六十華嚴中列出了它們的名字：

復與無邊藥草神俱，其名曰：光焰神、栴檀香神、淨光神，普稱神、普力神、普淨神、普光神、愛香神、勝現神，如是一切，皆悉成就大悲普照。¹⁰⁵

在八十華嚴同樣段落的譯文中，則是在名稱上更強調這些藥神的特徵或功能：

復有無量主藥神，所謂：吉祥主藥神、栴檀林主藥神、清淨光明主藥神、

¹⁰² 唐·般若譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10, No. 293，卷 11，頁 711b-c。

¹⁰³ 唐·般若譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10, No. 293，卷 11，頁 712a。

¹⁰⁴ 南印度為熱帶季風氣候，森林覆蓋茂密，植被種類多樣。其中的泰米爾納德邦(Tamil Nadu)是印度二十九個城邦之一，為印度五大傳統醫療之一「悉達醫學」的發源地。與泰米爾邦西部接壤的喀拉拉邦(Kerala)則因為其豐富的原生草藥與藥用植物而於當代被打造為阿育吠陀醫療與草藥醫學的發展重鎮。關於南印度與古代印度醫療的關聯，未來還需進一步深入研究。上述普眼長者所在的南方「藤根國」，若以其名觀之，似乎也與南方濕熱氣候與森林背景接近。

¹⁰⁵ 東晉·佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9, No. 278，卷 1，頁 396a。

名稱普聞主藥神、毛孔光明主藥神、普治清淨主藥神、大發吼聲主藥神、蔽日光幢主藥神、明見十方主藥神、益氣明目主藥神……。如是等而為上首，其數無量，性皆離垢，仁慈祐物。¹⁰⁶

除了有上述諸種藥神與會，佛、菩薩和善知識等智慧者所說之法被稱為藥或法藥，更有甚者，他們本身也因能以法導引眾生而被以藥相稱。例如諸佛的福田被認為「譬如大藥王，消滅一切毒」。¹⁰⁷佛陀本身「如阿揭陀藥，能療一切毒」。¹⁰⁸菩薩以其莊嚴和身、口、意、行之清淨能裨益眾生，使親近菩薩的眾生去除煩惱，被認為「譬如阿伽陀藥，眾生見者，眾病悉除；菩薩成就如是無量法藏，眾生見者煩惱諸病皆悉除愈」。¹⁰⁹阿揭陀(agada)又音譯作阿伽陀、阿羯陀、惡揭陀等，意譯為普去、無價、無病、或作不死藥，意思是此藥可解眾毒，若投此藥，可普去眾疾，更無有病。印度傳統醫學八分支之一，即是研究與阿伽陀相關的毒物學，有時甚至會將醫學本身稱為阿伽陀吠陀(agada-veda)。¹¹⁰《華嚴經》有時也不言如阿揭陀般的特定藥名，而以概稱說之，例如，「諸大菩薩，則為見藥，若有見者，除滅煩惱」¹¹¹；「菩薩如妙藥，滅除煩惱病；菩薩如雪山，出生智慧藥」；¹¹²菩薩「又如大地，能生眾藥滅除諸病」，「依大慈悲出生法藥，滅除種種煩惱重病」。¹¹³善知識也不例外，如說「善知識者，如最勝藥，能除眾生諸惑病故。善知識者，猶如雪山，增長一切種智藥故。」¹¹⁴

在《法華經》〈藥草喻品〉中曾以不同種類的藥草和樹木（三草二木）¹¹⁵來譬喻各種根器的眾生，雖然資質、領悟、信受、慈悲利他之發心有別，卻一體普受法雨滋潤，皆能成就道果，成為醫治更多眾生的藥草與樹。在《華嚴經》中，此一觀念有更細緻的開展，經文提到菩薩說法施藥，除眾生煩惱，對治眾生疾病，使眾生捨離諸病之際，也應「令一切眾生皆成藥性，悉能除滅一切眾生不善之病，令一切眾生成阿伽陀藥，安住菩薩不退轉地，令一切眾生成如來藥」，此為菩薩在施湯藥之時

¹⁰⁶ 唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10, No. 279, 卷 1, 頁 3a。

¹⁰⁷ 東晉·佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9, No. 278, 卷 5, 頁 428b。

¹⁰⁸ 唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10, No. 279, 卷 13, 頁 67b-c；卷 19, 頁 101a。

¹⁰⁹ 東晉·佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9, No. 278, 卷 10, 頁 461c。

¹¹⁰ 廖育群，《阿輸吠陀印度的傳統醫學》（瀋陽：遼寧教育出版社，2002），頁 46。陳寅恪在其〈三國志、曹沖、華陀傳與佛教故事〉一文中提到，華陀故事或許源於印度，因華陀二字古音與 gada 相近，或為阿伽陀(agada)之略稱。見陳寅恪，《寒柳堂集》（上海：上海古籍出版社，1980）。

¹¹¹ 東晉·佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9, No. 278, 卷 47, 頁 699b。

¹¹² 唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10, No. 279, 卷 59, 頁 315b。

¹¹³ 唐·般若譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10, No. 293, 卷 27, 頁 785a。

¹¹⁴ 唐·般若譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10, No. 293, 卷 33, 頁 812b。

¹¹⁵ 「三草二木喻」分別以小藥草、中藥草、大藥草、小樹、大樹代表人天、聲聞緣覺、菩薩等不同眾生。

所應做的發願迴向。¹¹⁶換言之，眾生受到醫治之後，也當更進一步自許，作眾生之藥、藥王、藥樹，醫治他人。這個意思在八十華嚴同一段落的譯文更為直接明確：

願一切眾生永離病身，得如來身。願一切眾生作大良藥，滅除一切不善之病；願一切眾生成阿伽陀藥，安住菩薩不退轉地；願一切眾生成如來藥，能拔一切煩惱毒箭；……願一切眾生作大藥王，永除眾病，不令重發；願一切眾生作不壞藥樹，悉能救療一切眾生；願一切眾生得一切智光，出眾病箭；願一切眾生善解世間方藥之法，所有疾病為其救療。¹¹⁷

這裡說到，菩薩醫治眾生後，也發願眾生不再得病，更發願眾生能作他人之大良藥、阿伽陀藥，作大藥王、作不壞藥樹，甚至能善解世間方藥，救治更多眾生。這裡說的疾病，不僅是「煩惱毒箭」這樣的心病，也包含世間方藥能救治的所有疾病。可以說，《華嚴經》中的理想境界，醫和藥的定義是由諸佛至菩薩，乃至層層擴展及於善知識和眾生等皆可為良醫、良藥，而他們所欲救治的疾病範圍，也同時包含身與心的各種「病」。

這樣有如漣漪、層層外擴的理想境界，《華嚴經》用了一個生動的意象來加以表述，此即「藥王樹」。在六十與八十華嚴中皆有提及，後者的譯文同樣較為清晰。經文中說，在雪山頂上有藥王樹，樹名「無盡根」：

佛子！彼藥樹根從十六萬八千由旬下盡金剛地水輪際生。彼藥王樹若生根時，令閻浮提一切樹根生；若生莖時，令閻浮提一切樹莖生；枝、葉、華、果悉皆如是。此藥王樹，根能生莖，莖能生根，根無有盡，名：無盡根。¹¹⁸

此樹由極深的地底所生，每當此藥王樹的根和莖生長時，閻浮提所有樹的根和莖也同時生長，其枝、葉、花、果生長時，同樣也使閻浮提所有樹的枝、葉、花、果生長。經中繼續說道，這棵大藥王樹就好像如來的智慧生長時帶給其他一切樹（菩薩）的影響，

如來智慧大藥王樹，其根生時，令一切菩薩生不捨眾生大慈悲根；其莖生時，令一切菩薩增長堅固精進深心莖；其枝生時，令一切菩薩增長一切諸波羅蜜枝；其葉生時，令一切菩薩生長淨戒頭陀功德少欲知足葉；其華生

¹¹⁶ 東晉·佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9，No. 278，卷 16，頁 501c-502a。

¹¹⁷ 唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 279，卷 25，頁 137c。

¹¹⁸ 唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10，No. 279，卷 51，頁 272a-b。六十華嚴的相應段落，見東晉·佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9，No. 278，卷 35，頁 623a-b。

時，令一切菩薩具諸善根相好莊嚴華；其果生時，令一切菩薩得無生忍乃至一切佛灌頂忍果。¹¹⁹

根、莖、葉、花、果分別譬喻如來智慧（大藥王樹）所帶給菩薩（閻浮提一切樹）的慈悲、精進、智慧、持戒、善根、道果成就。此處以藥樹和植物生長、共生共榮的意象展現如來智慧對菩薩或眾生的正面影響。樹名為「無盡根」乃是因為「究竟無休息故，不斷菩薩行故」，而「菩薩行即如來性，如來性即菩薩行」。¹²⁰易言之，以菩薩行來定義佛性（如來性、如來智慧），佛性即是菩薩行。兩者看似不同，實則為一，而佛性既然無處不有，遍即法界，則菩薩行亦然，兩者恆為共生共長、重重無盡之關係。

《華嚴經》中關於藥的譬喻最為特出的部分當屬「菩提心最勝藥」的概念。既然佛性即菩薩行，佛與菩薩之為良醫、良藥的定義可層層開展擴及一切眾生，那麼當中成為菩薩的關鍵：發起利他之菩提心，自然成為經中討論重點。《華嚴經》在〈入法界品〉中用了相當長的篇幅來敘說發菩提心的功德，其中更反覆地以各種藥名、藥性和藥效來讚頌發菩提心的身心療癒功效。這在三個版本中皆然，譯文差異也不大。以下我以表列的方式，依照各自文字出現的先後順序對照三個版本關於菩提心之為藥的相關漢譯。¹²¹

表一

	東晉六十華嚴 卷五十九 〈入法界品〉	唐代八十華嚴 卷七十八 〈入法界品〉	唐代四十華嚴 卷三十五、三十六 〈普賢行願品〉
1	菩提心者，則為雪山，長養智慧清涼藥故	菩提心者，猶如雪山，長養一切智慧藥故	菩提心者，如大雪山，長養一切智慧藥故
2	菩提心者，則為良藥，療治一切煩惱病故	菩提心者，猶如良藥，能治一切煩惱病故	菩提心者，猶如良藥，能治一切煩惱病故
3	菩提心者，則為無壞藥王樹根，長養一切諸佛法故	菩提心者，如善見藥王，能破一切煩惱病故	菩提心者，如善見藥王，能破一切煩惱病故
4	菩提心者，則為眼藥，除滅一切無明瞋故	菩提心者，如毘笈摩藥，能拔一切諸惑箭故	菩提心者，如毘笈摩藥，能拔一切諸惑箭故

¹¹⁹ 同上註。

¹²⁰ 同上註。

¹²¹ 表格中引文分別出自東晉·佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 9, No. 278, 卷 59, 頁 775c-779c；唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10, No. 279, 卷 78, 頁 429c-433c；唐·般若譯，《大方廣佛華嚴經》，T. 10, No. 293, 卷 35-36, 頁 825b-829c。

	東晉六十華嚴 卷五十九 〈入法界品〉	唐代八十華嚴 卷七十八 〈入法界品〉	唐代四十華嚴 卷三十五、三十六 〈普賢行願品〉
5	菩提心者，則為 阿伽陀藥 ，除滅一切諸惡患故	菩提心者，如 無生根藥 ，長養一切諸佛法故	菩提心者，如 無生根藥 ，長養一切諸佛法故
6	菩提心者，則為 波羅提毘叉藥 ，悉能療治五欲毒故	菩提心者，猶如 眼藥 ，滅除一切無明翳故	菩提心者，如 阿伽陀藥 ，能除惑病永安隱故
7	菩提心者，則為 金藥 ，消煩惱垢，令清淨故	菩提心者，如 阿伽陀藥 ，能令無病永安隱故	菩提心者，如 除毒藥 ，悉能消歇貪愛毒故
8	善男子！譬如有人得 自在藥 ，離五恐怖。何等為五？所謂：火不能燒、水不能漂、毒不能中、刀不能傷、熏不能害。	菩提心者，如 除毒藥 ，悉能消歇貪愛毒故	菩提心者，如 鍊金藥 ，能治一切煩惱垢故
9	善男子！譬如有人得 解脫藥 ，終不橫死。菩薩摩訶薩亦復如是，得菩提心妙智慧藥，生死過患所不能害。	菩提心者，如 鍊金藥 ，能治一切煩惱垢故	善男子！譬如有人，得 無畏藥 ，離五恐怖。何等為五？所謂：火不能燒，毒不能中，刀不能傷，水不能漂，煙不能熏；菩薩摩訶薩亦復如是，得一切智菩提心藥，離五怖畏。何等為五？不為一切三毒火燒、五欲毒不中、惑刀不傷、有流不漂、諸覺觀煙不能熏害。
10	善男子！譬如有人得 龍王藥 ，若有毒蟲聞其藥氣，即避遠去。菩薩摩訶薩亦復如是，得菩提心大龍王藥，一切煩惱諸惡毒蟲，聞其藥氣，皆悉散滅。	善男子！譬如有人，得 無畏藥 ，離五恐怖。何等為五？所謂：火不能燒，毒不能中，刀不能傷，水不能漂，煙不能熏。菩薩摩訶薩亦復如是，得一切智菩提心藥，貪火不燒，瞋毒不中，惑刀不傷，有流不漂，諸覺觀煙不能熏害。	善男子！譬如有人，得 解脫藥 ，終無橫難；菩薩摩訶薩亦復如是，得菩提心解脫智藥，永離一切生死橫難。

	東晉六十華嚴 卷五十九 〈入法界品〉	唐代八十華嚴 卷七十八 〈入法界品〉	唐代四十華嚴 卷三十五、三十六 〈普賢行願品〉
11	善男子！譬如有人得 不可壞藥 ，一切怨敵，不得其便。菩薩摩訶薩亦復如是，得菩提心不壞法藥，一切煩惱諸魔怨敵，所不能壞。	善男子！譬如有人，得 解脫藥 ，終無橫難。菩薩摩訶薩亦復如是，得菩提心解脫智藥，永離一切生死橫難。	善男子！譬如有人，持 摩訶應伽藥 ，隨其方所，一切毒蛇聞此藥氣，即皆遠去；菩薩摩訶薩亦復如是，持菩提心大應伽藥，一切煩惱諸惡毒蛇，聞其氣者，悉皆散滅。
12	善男子！譬如有人得 頻伽陀藥 ，能出毒刺。菩薩摩訶薩亦復如是，得菩提心頻伽陀藥，能出三毒諸邪見刺。	善男子！譬如有人，持 摩訶應伽藥 ，毒蛇聞氣，即皆遠去。菩薩摩訶薩亦復如是，持菩提心大應伽藥，一切煩惱諸惡毒蛇，聞其氣者，悉皆散滅。	善男子！譬如有人，持 無能勝藥 ，一切怨敵無能勝者；菩薩摩訶薩亦復如是，持菩提心無能勝藥，悉能降伏一切魔軍。
13	善男子！譬如有人得 善見藥王 ，滅一切病。菩薩摩訶薩亦復如是，得菩提心善見藥王，滅一切眾生諸煩惱病。	善男子！譬如有人，持 無勝藥 ，一切怨敵無能勝者。菩薩摩訶薩亦復如是，持菩提心無能勝藥，悉能降伏一切魔軍。	善男子！譬如有人，持 毘笈摩藥 ，能令毒箭自然墮落；菩薩摩訶薩亦復如是，持菩提心毘笈摩藥，令貪、瞋、癡諸邪見箭自然墮落。
14	善男子！譬如 刪陀那大藥王樹 ，其有眾生在彼樹蔭，身諸惡瘡皆得除愈。菩薩摩訶薩亦復如是，得菩提心刪陀藥樹，其有眾生依蔭此樹，一切煩惱不善業瘡，皆得除愈。	善男子！譬如有人，持 毘笈摩藥 ，能令毒箭自然墮落。菩薩摩訶薩亦復如是，持菩提心毘笈摩藥，令貪、恚、癡、諸邪見箭自然墮落。	善男子！譬如有人，持 善見藥 ，能除一切所有諸病；菩薩摩訶薩亦復如是，持菩提心善見藥王，悉除一切諸煩惱病。

	東晉六十華嚴 卷五十九 〈入法界品〉	唐代八十華嚴 卷七十八 〈入法界品〉	唐代四十華嚴 卷三十五、三十六 〈普賢行願品〉
15	善男子！譬如藥王樹，名無壞根，以其力故，長養一切閻浮提樹。菩提心樹亦復如是，以其力故，長養一切學、無學菩薩善根。	善男子！譬如有人，持善見藥，能除一切所有諸病。菩薩摩訶薩亦復如是，持菩提心善見藥王，悉除一切諸煩惱病。	善男子！如有藥樹，名珊陀那，有取其皮以塗瘡者，瘡即除愈，平復如故，亦無癰痕，然其樹皮，隨取隨生，終不可盡；菩薩摩訶薩從菩提心生大智樹亦復如是，若有得見而生信者，煩惱業瘡悉得銷滅，一切智樹初無所損。
16	善男子！譬如藥草，名阿藍婆，若用塗體，身得柔澤，意離諸惡。菩薩摩訶薩亦復如是，得菩提心阿藍婆藥，長身、口、意諸善行業。	善男子！如有藥樹，名：珊陀那，有取其皮以塗瘡者，瘡即除愈；然其樹皮，隨取隨生，終不可盡。菩薩摩訶薩從菩提心生一切智樹亦復如是，若有得見而生信者，煩惱業瘡悉得消滅，一切智樹初無所損。	善男子！如有藥樹，名成就根，以其力故，令閻浮提一切樹根、枝葉、華果增長成就；菩薩摩訶薩菩提心樹亦復如是，以勝威力，能令一切聲聞、獨覺、學、無學等，及諸菩薩所有善根增長成就。
17	善男子！譬如有人得念力藥，有所聞法，終不忘失。菩薩摩訶薩亦復如是，得菩提心念力藥者，聞持一切佛法不忘。	善男子！如有藥樹，名：無生根，以其力故，增長一切閻浮提樹。菩薩摩訶薩菩提心樹亦復如是，以其力故，增長一切學與無學及諸菩薩所有善法。	善男子！譬如有藥，名阿藍婆，若用塗身，身之與心咸有堪能；菩薩摩訶薩得菩提心阿藍婆藥亦復如是，令其身心有勝堪能，增長善法。
18	善男子！譬如有藥，名曰蓮華，其有服者，住壽一劫。菩薩摩訶薩亦復如是，服菩提心蓮華藥者，阿僧祇劫而得自在。	善男子！譬如有藥，名：阿藍婆，若用塗身，身之與心咸有堪能。菩薩摩訶薩得菩提心阿藍婆藥亦復如是，令其身心增長善法。	善男子！譬如有得念力藥，能令其心念力清淨；菩薩摩訶薩亦復如是，得菩提心念力妙藥，心無障礙，念力清淨。

	東晉六十華嚴 卷五十九 〈入法界品〉	唐代八十華嚴 卷七十八 〈入法界品〉	唐代四十華嚴 卷三十五、三十六 〈普賢行願品〉
19	善男子！譬如有人執 翳身藥 ，一切眾生所不能見。菩薩摩訶薩亦復如是，得菩提心翳身藥者，一切諸魔所不能見。	善男子！譬如有人，得 念力藥 ，凡所聞事憶持不忘。菩薩摩訶薩得菩提心念力妙藥，悉能聞持一切佛法皆無忘失。	善男子！譬如有藥，名 大蓮華 ，其有服者，住壽一劫；菩薩摩訶薩服菩提心大蓮華藥亦復如是，於無數劫壽命，自在修集種種波羅蜜行。
20	善男子！譬如一兩 阿羅婆藥 ，變千兩銅，以為真金，於彼藥分，無所損減。菩提心藥亦復如是，攝迴向智，除滅一切煩惱業障，淨一切法，同薩婆若色，煩惱惡業，不能損減。	善男子！譬如有藥，名： 大蓮華 ，其有服者住壽一劫。菩薩摩訶薩服菩提心大蓮華藥亦復如是，於無數劫，壽命自在。	善男子！譬如有藥，執 翳形藥 ，一切世間人及非人，悉不能見；菩薩摩訶薩持菩提心翳形妙藥亦復如是，於諸境界種種遊行，一切諸魔不能得見。
21	譬如有服食 甘露 ，一切眾患所不能害。菩薩摩訶薩亦復如是，服菩提心甘露法藥，不墮聲聞、緣覺之地，修習大悲，滿足願行。	善男子！譬如有藥，執 翳形藥 ，人與非人悉不能見。菩薩摩訶薩執菩提心翳形妙藥，一切諸魔不能得見。	善男子！如有 藥汁 ，名 訶栴迦 ，人或得之，以其一兩變千兩銅，悉成真金，非千兩銅能變此藥；菩薩摩訶薩亦復如是，以菩提心迴向智藥，普變一切業惑等法，悉使成於一切智相，非業惑等能變其心。
22	譬如有用 翳身藥 ，以塗其目，自在遊行，無能見者。菩薩摩訶薩亦復如是，得菩提心滿足大願，自在遊行，入魔境界，一切眾魔所不能見。	善男子！譬如有藥，飲 甘露漿 ，一切諸物不能為害。菩薩摩訶薩亦復如是，飲菩提心甘露法漿，不墮聲聞、辟支佛地，以具廣大悲願力故。	善男子！譬如有藥，飲 甘露漿 ，一切諸毒不能為害，菩薩摩訶薩亦復如是，飲菩提心一切智智甘露法漿，不墮聲聞、辟支佛地，以具廣大悲願力故。

	東晉六十華嚴 卷五十九 〈入法界品〉	唐代八十華嚴 卷七十八 〈入法界品〉	唐代四十華嚴 卷三十五、三十六 〈普賢行願品〉
23	譬如有人服 阿羅娑藥 ，不瘦不老，延壽無窮。菩薩摩訶薩亦復如是，服菩提心阿羅娑藥，於無量劫在生死中，修菩薩行，無所染著。	善男子！如有藥汁，名： 訶宅迦 ，人或得之，以其一兩變千兩銅，悉成真金，非千兩銅能變此藥。菩薩摩訶薩亦復如是，以菩提心迴向智藥，普變一切業惑等法，悉使成於一切智相，非業惑等能變其心。	善男子！譬如有人，得 安繕那藥 ，以塗其目，雖能自在遊行人間，一切世人所不能見，菩薩摩訶薩亦復如是，得菩提心安繕那藥，能以願智方便，隨順入魔境界，自在遊行，一切眾魔所不能見。
24	譬如 阿羅娑藥 ，初用 淨水 。菩提心藥亦復如是，一切菩薩所修行中，最為先首。	善男子！譬如有人，得 安繕那藥 以塗其目，雖行人間，人所不見。菩薩摩訶薩亦復如是，得菩提心安繕那藥，能以方便入魔境界，一切眾魔所不能見。	善男子！譬如有人得 最勝藥 ，服之延齡，長得充健，不羸、不瘦、不老、不病；菩薩摩訶薩亦復如是，服菩提心最勝智藥，住無數劫生死之中修菩薩行，心無疲厭亦無染著。
25	譬如 呪藥 ，若有眾生見聞共住，一切眾病，皆悉除愈。菩提心藥亦復如是，長養善根，攝智慧藥，滿足大願菩薩慧身，若有眾生見聞共住，修正念者，皆悉除滅煩惱諸病。	善男子！譬如有人，服 延齡藥 ，長得充健，不老不瘦。菩薩摩訶薩亦復如是，服菩提心延齡之藥，於無數劫修菩薩行，心無疲厭亦無染著。	善男子！譬如有人，調和藥汁，必當先取好 清淨水 ，於一切處平等受用；菩薩摩訶薩亦復如是，欲修菩薩一切行願，先當發起菩提之心，能令一切平等受潤。
26		善男子！譬如有人，調和藥汁，必當先取好 清淨水 。菩薩摩訶薩亦復如是，欲修菩薩一切行願，先當發起菩提之心。	善男子！譬如有 藥 ，為 呪所持 ，若有眾生見聞、同住，一切諸病皆得銷滅；菩薩摩訶薩菩提心藥亦復如是，一切善根、智慧、方便皆為願智共所攝持，若有眾生見、聞、同住、隨順、憶念，諸煩惱病悉得除滅。

	東晉六十華嚴 卷五十九 〈入法界品〉	唐代八十華嚴 卷七十八 〈入法界品〉	唐代四十華嚴 卷三十五、三十六 〈普賢行願品〉
27		善男子！譬如有藥，為呪所持，若有眾生見、聞、同住，一切諸病皆得消滅。菩薩摩訶薩菩提心藥亦復如是，一切善根、智慧、方便、菩薩願智共所攝持，若有眾生見、聞、同住、憶念之者，諸煩惱病悉得除滅。	

上述表列是經文當中提到菩提心之為藥的相關部分，除去第一項將菩提心譬喻為雪山，可長清涼智慧藥，以及第二項將菩提心類比泛稱為良藥，其他的二十三至二十五個譬喻，皆用特定藥名來比擬菩提心。從表列來看，三個版本關於菩提心為藥的譬喻大同中有小異，或者先後提及順序不同，或者新舊譯名不同，有的則是在唐代譯本中提及的藥在東晉譯本沒有。大致來說，唐代所譯的八十和四十華嚴兩者內容較為相近。下面，我依照六十華嚴所提及的藥名順序，將三個版本所提及的藥物、功效和版本差異重新排列，相同者並排，以表格進行對照。

表二

	六十華嚴	八十華嚴	四十華嚴
1		善見藥王 (破一切煩惱病)	善見藥王 (破一切煩惱病)
2		毘笈摩藥 (拔諸惑箭)	毘笈摩藥 (拔諸惑箭)
3	無壞藥王樹根 (長養諸佛法)	無生根藥 (長養諸佛法)	無生根藥 (長養諸佛法)
4	眼藥 (除無明)	眼藥 (除無明)	
5	阿伽陀藥 (除滅諸惡患)	阿伽陀藥 (能令無病永安隱)	阿伽陀藥 (除惑病、得安穩)
6	波羅提毘叉藥 (療治五欲毒)	除毒藥 (除貪愛毒)	除毒藥 (除貪愛毒)

	六十華嚴	八十華嚴	四十華嚴
7	金藥 (消煩惱垢)	鍊金藥 (治一切煩惱垢)	鍊金藥 (治一切煩惱垢)
8	自在藥(離五恐怖)	無畏藥(離五恐怖)	無畏藥(離五恐怖)
9	解脫藥(終不橫死)	解脫藥(終無橫難)	解脫藥(終無橫難)
10	龍王藥 (毒蛇遠避)	摩訶應伽藥 (毒蛇遠避)	摩訶應伽藥 (毒蛇遠避)
11	不可壞藥 (一切怨敵不得其便)	無勝藥 (一切怨敵不得其便)	無能勝藥 (一切怨敵不得其便)
12	頻伽陀藥 (能出毒刺)	毘笈摩藥 (毒箭自然脫落) *重複出現	毘笈摩藥 (毒箭自然脫落) *重複出現
13	善見藥王 (除一切病)	善見藥 (除一切病) *重複出現	善見藥 (除一切病) *重複出現
14	刪陀那藥王樹 (塗瘡即癒)	刪陀那藥樹 (塗瘡即癒)	刪陀那藥樹 (塗瘡即癒)
15	無壞根藥王樹 (令一切樹增長) *重複出現	無生根藥樹 (令一切樹增長) *重複出現	成就根藥樹 (令一切樹增長) *重複出現，譯名不同
16	阿藍婆藥草(塗身使柔澤，意離諸惡)	阿藍婆藥(塗身，身心咸有堪能)	阿藍婆藥(塗身，身心咸有堪能)
17	念力藥 (聞持一切不忘)	念力藥 (憶持一切不忘)	念力藥 (能令其心念力清淨)
18	蓮花藥 (住壽一劫)	大蓮華藥 (住壽一劫)	大蓮華藥 (住壽一劫)
19	翳身藥 (一切眾生不能見)	翳形藥 (一切眾生不能見)	翳形藥 (一切眾生不能見)
20	阿羅娑藥(一兩變千兩、變銅為金)	訶宅迦藥(一兩變千兩、變銅為金)	訶楠迦藥汁(一兩變千兩、變銅為金)
21	甘露	甘露漿	甘露漿
22	翳身藥 (塗目而自在遊行、眾人不見)	安繕那藥 (塗目而人所不見)	安繕那藥 (塗目而人所不見)

	六十華嚴	八十華嚴	四十華嚴
23	阿羅娑藥 (不瘦不老、延壽無窮) *重複出現,藥效略異	延齡藥 (長得充健、不老不瘦)	最勝藥 (延齡,長得充健,不羸、不瘦、不老、不病)
24	淨水	淨水	淨水
25	呪藥 (除一切眾病)	有藥為呪所持 (一切諸病皆得消滅)	有藥為呪所持 (一切諸病皆得消滅)

表列空白處為他版本提及而本版本所無之藥,粗黑字體則為譯名較為不同者。大致比較可以發現以下數個現象。一、有一些重複出現的藥名,例如善見藥或善見藥王在六十華嚴中時僅出現一次,而在八十華嚴與四十華嚴皆反覆出現了兩次。(No. 1、13)。又如無壞藥王樹根(No. 3、15)和阿羅娑藥(No. 20、23)皆重複出現。二、毘笈摩藥在八十華嚴與四十華嚴亦反覆出現兩回,在六十華嚴中則以不同譯名「頻伽陀藥」出現一次而已。(No. 2、12)三、眼藥一項在六十與八十華嚴中俱有,獨缺於四十華嚴。(No. 4)四、有不少例子顯示唐代兩譯本採用了與東晉舊譯不同的譯名,例如「無壞樹王藥根」改譯為「無生根藥」(No. 3)、「波羅提毘叉藥」改譯為「除毒藥」(No.6)、「金藥」變為「鍊金藥」(No.7)、「自在藥」變為「無畏藥」(No. 8)、「龍王藥」改為「摩訶應伽藥」(No.10)、「不可壞藥」改為「無(能)勝藥」(No. 11)、「頻伽陀藥」變為「毘笈摩藥」(No. 12)、「龍王藥」改為「摩訶應伽藥」(No.10)、「阿羅娑藥」改為「訶宅迦藥」(No. 20)或「延齡藥」、「最勝藥」(No. 23)。大致說來,六十華嚴的藥物譯名,比起唐代兩版本差異較為顯著。

除了版本差異,上述譬喻菩提心所反覆引述的一系列藥物還有一個顯著特色,就是這些藥物,如同普眼長者所合之香名,有的是作為譬喻性修辭,有的則有具體藥效,而有的則有呪術作用,有的則前述這些特性兼而有之,而這幾種不同類別和功能的藥在經文中是被相提並論、混合在一起使用的。譬喻性修辭類的藥物,譬如除毒藥、無畏藥、鍊金藥、解脫藥等(No. 6、7、8、9),這些藥物名稱強調它們在對治諸般煩惱、貪欲、恐懼或護祐平安的功能,因此我稱之為譬喻性修辭,但其實也可以說,這些藥偏重的或許是精神方面的療癒效果。有具體功效的藥物,例如眼藥、摩訶應伽藥、毘笈摩藥、刪陀那藥樹、阿藍婆藥、大蓮華藥、延齡藥等(No. 4、10、12、14、16、18、23),或者是針對身體特定部位的治療、或治療外傷、遠避蟲害、養生、延壽等,皆有具體治療或保健效果。至於呪術類,例如使一切怨敵不得其便的無勝藥、使人憶持一切不忘的念力藥、令人隱身用的翳形藥和安繕那藥、變銅為金的訶宅迦藥、還有除一切病的呪藥等等(No. 11、17、19、20、22、25)。其實上述劃分和歸類,多少有些武斷,某些藥物並不是非此即

彼，譬如終不橫死、終無橫難的解脫藥，可以是譬喻性的、也可以是呪術性的；念力藥也可能是兼有具體性的和呪術性的效力。阿伽陀藥則或者具體性和譬喻性兼有。然而無論如何，從經文中將這些具有不同方面效力的藥物相提並論可知，對經文撰述者或翻譯者來說，藥的定義並非侷限在治療身體疾患而已，能夠去除煩惱恐懼、安定心神、撫慰情緒等，或具有呪術感應效力的物質，皆被稱之為、或翻譯為「藥」。

上述一系列的藥物，有的在其他佛經中經常出現，意涵也為當時僧人所知。例如於佛經當中出現最多的阿伽陀藥或阿揭陀藥。慧慈《大方廣佛華嚴經音義》提到，「阿」為無之義，「揭陀」則是病的意思；此藥「身中諸病皆除去」。¹²²慧琳《一切經音義》釋為「無病藥」或「不死藥」，直譯是「普除去」，也就是「眾病悉除去」、「有藥處必無有病也」。¹²³又如刪陀那（或珊陀那）藥樹，慧慈和慧琳皆提到，漢語意譯為「和合」或「續斷」，意思就是此藥「能令已斷傷者再續和合也」。再如阿藍婆藥，慧慈音義說，「此云汁藥，其藥出香山及雪山中，天生在於石臼內，或云得喜，謂得此藥者皆生歡喜之者。」¹²⁴唐代法藏在注釋《華嚴經》時，也對這些經中提到的藥物有些解釋與討論：

波羅提毘叉藥者，此云燈照藥。……頻伽陀藥者，具正云毘笈摩，此云除去。謂能除去毒惡剎故。刪陀那大藥王樹者，此云續斷藥，謂此樹藥能令所傷骨肉等皆得後續故云也。藥草名阿藍婆者，具云阿羅底藍婆，此云得喜藥。謂得塗身，令身患心惡皆止生悅，故以為名。……阿羅娑藥者，具云呵吒迦阿羅娑，此云金光汁藥。呵吒迦云金光明。阿羅娑云汁藥，出於山中井內，諸龍守護，若有得飲皆成仙人。¹²⁵

法藏對這些藥物名稱和功效提供了一些額外的訊息。譬如經中說可除五欲貪愛毒的波羅提毘叉藥，意思是「燈照」。可出毒刺或使毒箭脫落的頻伽陀或毘笈摩藥意思是「除去」。刪陀那藥樹有治療復原骨肉外傷的功效。「阿羅娑訶宅迦」看來似乎是色澤金光的液體汁藥，出於井中，飲者成仙。也難怪經文中說此藥可將銅變為金，甚至能增加其重量，此外還有延壽保健的效果。

《華嚴經》以上述一系列藥物來反覆類比菩提心的殊勝和功德，當中有何用

¹²² 唐·慧慈，《大方廣佛華嚴經音義》，A.91，No. 1066，頁 335a。

¹²³ 唐·慧琳，《一切經音義》，T. 54，No. 2128，卷 23，頁 456b；卷 26，頁 472b。亦見上面註 109 及其正文處。

¹²⁴ 唐·慧慈，《大方廣佛華嚴經音義》，A.91，No. 1066，頁 395b；唐·慧琳，《一切經音義》，T. 54，No. 2128，卷 23，頁 456b。上述慧琳音義中的藥名解釋乃襲用自慧慈音義。

¹²⁵ 唐·法藏，《華嚴經探玄記》，T. 35，No. 1733，卷 20，頁 488b-c。

意？過往研究華嚴者或許會將此一連串類比詮釋為此經對發菩提心的強調。不過，此處筆者想指出，與其說以法為藥或以菩提心為藥的概念體現了法或菩提心的重要性，不如說這反覆的類比其實正體現了在經文撰述和成立的時空脈絡中，藥物之於僧團來說在日常生活中的熟習與重要性。就好像良醫此一譬喻反覆出現，其知病、治病的能力在經中從各種不同方面進行強調，各種病症種類被仔細分疏、討論，若是經文撰述者對於這些病症和藥物不熟悉，想必無法隨手拈來、如數家珍般地引用各種各樣的病症和藥物來歷數作良醫或發菩提心的功德。也因此，研究佛經當中的這些藥物或許能成為我們進入佛教醫方明領域的一個重要切入點，它們或不僅只具有文學上譬喻修辭的功能而已。

五、結語

筆者在本文一開頭即指出，病苦之於佛教不只停留在教義層次，醫王與法藥亦不僅僅是譬喻而已。佛教當中有許多經典承襲、甚或影響了阿育吠陀醫學的內容，《雜阿含經》佛陀親自瞻視照養病者的故事更成為後世典範，律部〈藥犍度〉中也有對僧團生活當中醫藥分類、保存和服用的詳盡規定。佛教與醫療的緊密關係深深影響了大乘經典的內容和寫作方式，以醫藥、疾病和照護為主題或譬喻的篇章隨處可見，這在《維摩詰經》、《法華經》、《金光明經》中都可看到，於《華嚴經》中亦然。佛教與醫療的關聯或許遠比我們過去認識的還緊密，然而相關的研究探討目前仍剛起步。

那麼《華嚴經》當中對醫藥與疾病的討論是否有任何有別於早期佛典或大乘佛典的特殊之處呢？在上面以三部晉唐時期漢譯的《華嚴經》為基礎的文本分析中，筆者對於經文當中提及醫、藥、病等詞語的相關經文脈絡做了初步整理和比較。整體來說，《華嚴經》提及醫藥與療病的段落，相較於其他佛典，可說更為豐富。佛典中常見的四大理論、因果業報病因觀、法即良藥、佛菩薩即良醫等譬喻和陳述，在本經中都可見到。不過《華嚴經》在法即良藥和佛菩薩即良醫這兩大類的譬喻或陳述上，開展出了許多未見於其他經論的獨特說法。首先，《華嚴經》相較其他經論多言佛如醫王，本經更為頻繁地提出、使用「菩薩如醫」和「法如良藥」的譬喻，藉此強調菩薩需實修實作、而不可多聞不修的重要，亦藉此讚頌菩薩濟度眾生、巧妙應用各種方便法門和示現各種職業身分面貌的功德。而良醫和高超的醫術在此即是菩薩經常示現的面貌之一。再者，《華嚴經》的醫者和醫王譬喻，不只停留在佛和菩薩兩者，還進一步延伸到善知識身上。因此在〈入法界品〉或〈普賢行願品〉，善知識不僅被譬若良醫、醫王，善財童子所參訪的善知識當中也有良醫彌伽，更在四十卷本與普眼長者有一番關於疾病種類、病因、身體觀、時節氣候、香藥和治療法的長篇討論，其內容頗有與《金光明經》〈除病品〉中可相呼應之處。

《華嚴經》中將良醫譬喻的應用層層外擴，由佛至菩薩、再至善知識，也可見於對藥的譬喻和討論中。既然佛、菩薩與各有所長的善知識皆可為眾生良醫，則他們所施予教導眾生之法亦皆為良藥。這些良藥背後的根源或起始點，即為利他的菩提心，因此經中將菩提心譬之為最勝藥，也以各種藥物來反覆讚頌、詠嘆菩提心的功德。菩提心仿如阿伽陀藥般可除一切病，更可使一切眾生成為他人之藥，就好像無盡根藥王樹一樣，其根莖枝葉花果生，闍浮提一切樹的根莖枝葉花果也同時生長。為了能窮盡、描述菩提心的功德，〈入法界品〉或〈普賢行願品〉用了一系列多達二十多種藥物名稱來讚頌菩提心的功德和效果，這些藥名有的是譬喻性的，偏重精神方面，具有安定心神、撫慰情緒的療癒效果；有的則是具體性的，或針對身體特定部位如眼藥、或能治療外傷、遠避蟲害、養生、延壽等治療或保健效果；有的則是呪術性的，或能點銅成金、或能隱身使人不見等。從經文將這些具有不同方面效力的藥物相提並論可知，對經文撰述者或翻譯者來說，藥的定義或許涵蓋甚廣，更不用說普眼長者善於以香為藥了。

上述初步的文本分析和討論其實引伸出接下來另一些問題。首先，「藥」在梵語、印度醫學和佛教等不同脈絡中意味著甚麼？在〈藥鍵度〉中可以看到，在佛教中所謂的藥其實包含一般飲食、營養品乃至治療疾病的特殊物質。「時藥」與「非時藥」包含在正餐或正餐以外時間取用的飲食，例如用各種水果製成的漿汁可治饑渴，但不在正餐時間服用，就被列為「非時藥」。酥、油、蜜、生酥、石蜜等「五種藥」可以使身體較為虛弱者在「非食時」補充體力，但只允許蓄積七日，故被亦稱為「七日藥」。另外，〈藥鍵度〉也包含在生病時專以療病的各種果類、果漿、植物粉末、植物根莖藥、油脂類等，被稱為「盡形壽藥」。那麼，佛教這樣對於藥的廣泛定義，是否是從印度醫學當中繼承而來的呢？

再者，前述在讚嘆菩提心功德時所提到的二十多種藥名，是否有相應的梵語？是否曾出現在其他佛典經論中？中土的《華嚴經》經論注疏當中如何解釋這些藥物？上面雖然短短提及李通玄和法藏的論疏，但尚未徹底檢視其他此時期論疏當中對這些藥物的討論和詮釋。進一步來說，當中的一些個別藥物是否曾在印度醫書或中土醫書或藥方當中出現過？這些藥物的貿易情形、傳播狀況又是如何？上述這些問題，此處受限於篇幅無法一一窮究，不過未來希望能在本篇文本分析的基礎上進一步深入，逐步探索解答上述課題。

