

考釋〈普賢行願品〉的構成問題

國際華嚴研究中心 助理研究員
釋堅融

摘要

無論從華嚴教理或日常修持的角度而言，唐代般若三藏所譯〈普賢行願品〉在漢字佛教圈具有重要意義。此漢譯經品由三大部分構成：首先為長行形式的「普賢十大願」條列解說，接著是「普賢廣大願王清淨偈」（簡稱為「清淨偈」），最後結說會眾「皆大歡喜，信受奉行」。中段「清淨偈」與梵本《行願讚》（*Bhadracarīpraṇidhāna*）或〈入法界品〉（*Gaṇḍavyūha*）關係密切，研究者多將之視為主要對比資料。日本學者月輪賢隆曾評析般若的諸部譯作，並對〈普賢行願品〉提出質疑，指出：對照漢、梵、藏語諸本，般若譯本不僅挪移部分偈頌次序，而且其所載「普賢十大願」等長行文段可能來自譯師的設計。西方學者雖然沒有參考或回應月輪賢隆的「翻譯」批評，但也留意到梵本與〈普賢行願品〉的大幅差異，有的直言《四十華嚴》增多的長行文段來自般若或其譯場助手。由於學者們並未提供長行文句的細緻分析，尚有不少構成問題值得進一步考釋。

據此，本研究重新檢視〈普賢行願品〉與《行願讚》的文本內容，透過漢譯單行經題之變化，探討偈頌所反映的人稱代詞指稱問題和「普賢行」的語意範圍；其次聚焦各大願下的收束語「十無盡句」，以及第九大願「恒順眾生」的長行解說文段。推論：文本在流傳過程中陸續與其他典籍結合，乃至增入新元素，烏荼國王進奉入唐的梵本或許已具備「普賢十大願」基本框架。至於那些找不到對應的結構成分——如「隨順眾生即為隨順供養諸佛」、「諸佛如來以大悲心而為體」——，很可能是譯師們參考「清淨偈」的上下文、《八十華嚴》及其相關可茲利用的材料，加以糅和而成。

關鍵詞：普賢十大願、普賢行願品、*Bhadracarī*、般若、順眾生

一、前言：從般若《四十華嚴》的翻譯疑議談起

歷來研究華嚴思想者，莫不重視「普賢行願」於華嚴經教的意義。除了東晉佛馱跋陀羅（359-430）六十卷本（以下簡稱作《六十華嚴》）與唐代實叉難陀（652-710）八十卷本（以下簡稱作《八十華嚴》）諸品，唐譯四十卷本《大方廣佛華嚴經·入不思議解脫境界普賢行願品》（簡稱作《四十華嚴》）的最末卷——即廣為熟知的〈普賢行願品〉——不僅是學者考述「普賢行願」的核心資料，此經卷在大乘佛教界傳誦亦夥。事實上，奠定諸多華嚴核心教義的法藏（643-712）著重闡釋「普賢行」，鮮少使用「普賢行願」一詞，直至《四十華嚴》譯出，唐宋注疏開始大量出現此概念用語。¹ 澄觀（738-839）認為〈普賢行願品〉補足了兩大本《華嚴經》「十行相不得顯著」² 之缺，直言：「今有長行，條流各別，孱然不差，佛經無惑。」³ 〈普賢行願品〉在實踐修行方面也極具影響力，常作為古德勸修實踐的引據經證。⁴ 換言之，無論是華嚴教理或日常修持，般若（734-?）所譯〈普賢行願品〉在漢字佛教圈具有重要意義。

依唐代圓照（生卒年不詳）《貞元新定釋教目錄》，《四十華嚴》之梵本經篋於貞元十一年（795）由烏荼國王進奉給唐德宗。朝廷「制令翻譯」並「頻使催迫」，期間歷經「無譯語人」的困難，直至隔年「諸德雲集，共議翻經」，貞元十四年（798）譯成。⁵ 除了譯經因緣始末，《貞元新定釋教目錄》詳載當時參與譯場的人員與職司，例如：般若宣梵文，廣濟譯語，圓照筆受，智柔和智通迴綴，道弘潤文，道章

¹ 《八十華嚴》「普賢行願」的見次頻率高於《六十華嚴》，因此李通玄（645-740）《新華嚴經論》多次使用「普賢行願」。不過，這些用例和澄觀的《大華嚴經略策》論述情況相近，重點在於「普賢行」（CBETA, T36, no. 1737, p. 706b27-c3），而非如後期《華嚴經行願品疏鈔》所側重的普賢十大願。

² 《華嚴經行願品疏鈔》，CBETA, X05, no. 229, p. 255a10。

³ 《華嚴經行願品疏鈔》，CBETA, X05, no. 229, p. 255a12。

⁴ 〈普賢行願品〉不僅受到華嚴祖師澄觀、宗密（780-841）重視，為其作注疏，唐代以降的淨土宗門也大力推崇持誦此經品。現行的佛教儀軌法本也可見到〈普賢行願品〉的運用。最顯著的例子是《佛門必備課誦本·暮時課誦》，內有「禮佛大懺悔文」，文末的偈頌即節錄〈普賢行願品〉之頌文。

⁵ 《貞元新定釋教目錄》，CBETA, T55, no. 2157, pp. 894c22-895b2。譯經相關事宜亦見於《大正藏》所載《四十華嚴》跋文。據《大正藏》勘勘記，《高麗藏》本並無「譯經因緣」和「譯場列位」，此乃「依《宋》、《元》二本，對校《明》本」。跋文詳見《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 848b25-c16。

檢勘證義，鑿虛⁶潤文，大通證禪⁷義，以及澄觀和靈邃詳定等等。⁸ 由此觀之，雖然《四十華嚴》題記「罽賓國三藏般若奉詔譯」，但譯場分工嚴密，實非般若一人之作。若據《貞元新定釋教目錄》的譯經記錄，《四十華嚴》作為一翻譯作品理應無有疑議，但日本學者月輪賢隆曾針對般若的諸部譯作提出質疑。⁹ 論及《四十華嚴》時，他將之與梵本〈入法界品〉(*Gaṇḍavyūha*)、西藏譯本和相關漢譯典籍對比，¹⁰ 指出多處內容不似翻譯，並評曰「此經各處做了太多添加和〔順序〕倒轉」¹¹。舉例而言，第六卷「諸佛菩薩自證悟時，轉阿賴耶得本覺智」¹² 和第九卷「由境界風，飄靜心海，起識波浪，相續不斷」¹³ 等文，無論梵、藏或漢譯《華嚴經·入法界品》都沒有對等內容。月輪賢隆認為這些語句更像是《起信論》口吻，全是相當特殊的插入文。¹⁴ 除此之外，他特別指出〈普賢行願品〉構成樣式和辭理的歧異。

漢譯〈普賢行願品〉由三大部分構成：首先為長行形式的「普賢十大願」條列解說，接著是「普賢廣大願王清淨偈」¹⁵（以下簡稱作「清淨偈」），最後結說諸大菩薩乃至非人等一切大眾「聞佛所說，皆大歡喜，信受奉行」¹⁶。中段「清淨偈」與梵本《行願讚》(*Bhadracaripraṇidhāna*) 關係密切，月輪賢隆即以此作為主要對比資料。《行願讚》除了有漢譯單行經——如佛馱跋陀羅《文殊師利發願經》和不空(705-774)《普賢菩薩行願讚》——，在現存梵、藏本，《行願讚》附於〈入法界品〉末段。梵、藏語本簡單引言「爾時普賢菩薩欲令〔此義〕於劫、廣大劫流布，

⁶ 《大正藏》作「鑿靈」，今依《聖語藏》改。

⁷ 據《大正藏》勘勘記，「證禪義」，《聖語藏》作「證義」。「證禪義」是般若譯場首次出現的職稱，曹仕邦解說設置此職司的原因：印度禪定修行法則與中國禪宗的「直指人心」或「見性成佛」有很大區別，因此翻譯相關佛經時，要找內行人審查，以免因譯文錯誤而害了依之修法的人。（參氏著，《中國佛教譯經史論集》〔台北：東初出版社，1990年〕，頁115。）不過，《四十華嚴》並非專談禪修的經典，不符曹氏所說的「證禪義」設置目的。

⁸ 《貞元新定釋教目錄》，CBETA, T55, no. 2157, p. 895b2-16。

⁹ 評論典籍包括《大乘理趣六波羅密多經》、《大乘本生心地觀經》、《造塔延命功德經》、《迦樓羅及諸天密言經》和《四十華嚴》等五部譯作。參月輪賢隆，〈般若三藏の翻經に對する批議〉，《佛典の批判的研究》（京都：百華苑，1971年），頁526-539。

¹⁰ 月輪賢隆對《四十華嚴》的評議亦從經錄記載入手。他引用《續貞元釋教錄》的小注「其經雖曾見，其文辭理多前後移易，故計寫到」（CBETA, T55, no. 2158, p. 1052a17），言：以「辭理多前後移易」批評《四十華嚴》，這是一個非常犀利的評語；「故計寫到」則不確知其義。（見氏著，〈般若三藏の翻經に對する批議〉，頁537。）不過，「故計寫到」對於理解整句語義頗為重要。「計寫到」意指《續貞元釋教錄》編者將《四十華嚴》編定入錄，「故」則連繫兩小句的因果關係。依此推知，「辭理多前後移易」恐怕不是編者對《四十華嚴》經文的評議，而是注明前後經錄——即圓照的《大唐貞元續開元釋教錄》和《貞元新定釋教目錄》——記載內容有異的緣由。

¹¹ 月輪賢隆，〈般若三藏の翻經に對する批議〉，頁537。

¹² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 688a7-8。

¹³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 704c1。

¹⁴ 月輪賢隆，〈般若三藏の翻經に對する批議〉，頁537。

¹⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 848b10-11。

¹⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 848b23。

不可說不可說微塵數佛刹展轉稱揚，是故以偈說願」¹⁷，後接《行願讚》，如同「流通分」般收束全經。由於漢譯單行經和梵、藏《行願讚》都只有頌文，未見〈普賢行願品〉的長行內容，月輪賢隆推斷：《四十華嚴》所載「十大願」等文句可能來自般若三藏的設計，而且為了契合華嚴所強調的「十」，用「恒順衆生」項目來概攝其他諸行。¹⁸ 在辭理方面，〈普賢行願品〉的「清淨偈」具獨特的「願生西方」觀點，而這並不符合大本《華嚴經》或〈入法界品〉所說的內容。最後，他總結言：《四十華嚴》看似為一新譯本，但實際上是以八十卷本《華嚴經》為底本，參考梵文，隨處添加不必要的文句。最顯著的例證位於《四十華嚴》第三十九卷，其大半篇幅便是借用位於《八十華嚴》末卷的最後頌文。¹⁹

月輪賢隆對般若《四十華嚴》的幾項評議，有理有據，不容忽視。西方學者雖然沒有參考或回應月輪賢隆對般若翻譯的批評，但也留意到梵本（*Gaṇḍavyūha* 或 *Bhadracaripraṇidhāna*）與《四十華嚴》的大幅差異。譬如《八十華嚴》的英譯者 Thomas Cleary，他在 1993 年版英譯本的附錄二“Amplifications of Book 39”，節選翻譯《四十華嚴》部分段落²⁰，並導言：

在般若的四十卷《入法界品》譯作中，可發現大量早期漢譯或梵語原著（Sanskrit original）所沒有的段落，有些〔內容甚至〕相當長。因此，我們可以合理地假設，這些增文都是來自般若或其譯場助手。事實上，其中一些〔增文〕似為文本的解釋(explanations)或擴充(amplifications)；有些似乎有點過於離題（go off a bit excessively on tangents）。²¹

另外，Douglas Osto 提出兩項觀察，內容也與月輪賢隆如出一轍，即：一、般若譯

¹⁷ 對照梵本，此引介文句作：“atha khalu samantabhadro bodhisattvo mahāsattvaḥ evameva lokadhātuparamparānabhilāpyānabhilāpyabuddhakṣetraparamaṇurajaḥsamān kalpān kalpaprasarān-abhidhyotayamāno bhūyasyā mātrayā gāthābhigītena praṇidhānamakārṣīt.”（見 Vaidya, P. L., ed. *Gaṇḍavyūhasūtra* [Darbhanga: Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning], 428）月輪賢隆省略中間“evameva...samān”，僅翻譯前行成分“atha khalu samantabhadro bodhisattvo mahāsattvaḥ”（「其時普賢菩薩は…」）和後方“kalpān kalpaprasarān-abhidhyotayamāno bhūyasyā mātrayā gāthābhigītena praṇidhānamakārṣīt”（「…劫廣大劫の聞、次々と不可說不可說微塵數の佛刹に展轉稱揚の爲めに偈頌を以て願を述べた」）。

¹⁸ 月輪賢隆，〈般若三藏の翻經に對する批議〉，頁 538。

¹⁹ 月輪賢隆，〈般若三藏の翻經に對する批議〉，頁 538。對照兩經，確實如月輪賢隆所言，《四十華嚴》的偈頌「佛智廣大同虛空……慎勿於此懷疑念」（CBETA, T10, no. 293, p. 842a26-p. 844b12）與《八十華嚴》（CBETA, T10, no. 279, p. 442c14-444c29）完全一致。

²⁰ 此版本節譯解脫長者（Muktaka）、善知眾藝童子（Shilpabhijna）、妙月長者（Suchandra）和最寂靜婆羅門（Shivaragra）四位善知識的教導。譯者並未具體說明擇選原則，僅言「在我看來，這些增文值得翻譯」。參 Thomas Cleary, trans., *The Flower Ornament Scripture: A Translation of the Avatamsaka Sutra* (Boston: Shambhala, 1993), 1535-1541。

²¹ Thomas Cleary, *The Flower Ornament Scripture: A Translation of the Avatamsaka Sutra*, 1535.

本重組偈頌順序，不同於梵、藏語本；二、迴向往生彌陀淨土並不符合《入法界品》的一貫立場。²² 上述觀點似乎並未在中文學界引起太多回響，而周夏〈普賢行願思想之形成〉是少數留意到〈普賢行願品〉長行問題的文章。他參照印度、西藏和漢文經論，行文婉轉地提出其結論，觀點與月輪賢隆立場相近：

有關「十大行願」解說的長行只出現在《四十華嚴》中，而這部分內容沒有出現在流傳至今的梵文文本當中。其原因有兩種：《四十華嚴》的梵文底本在現在流傳的 *Gaṇḍavyūha* 的基礎上做了一定程度的改變；或「十大行願」的內容本來就沒有梵文底本而是在漢地編纂附加而成的，二者之中後者的可能性較大。²³

儘管前列論述係基於嚴實的語料對比和舉證，但〈普賢行願品〉條列解說「普賢十大願」的篇幅不短，而學者們並未提供長行文句的細緻分析。若要推斷整體「大有可能為後世附會」²⁴，實有必要再進一步審慎檢視。除此之外，筆者亦好奇：究竟有哪些內容與《行願讚》不一致？如果十大願解說源於譯場的創造或改編，能否推知取材自何處？本文擬先梳理〈普賢行願品〉相關文本，進而檢視〈普賢行願品〉長行的增出成分，從中推估文本的構成來源。

二、〈普賢行願品〉與《行願讚》漢譯單行經

《四十華嚴》相當於兩大漢譯《華嚴經·入法界品》的增廣異譯本，而最後一卷〈普賢行願品〉更是《四十華嚴》獨有的篇章。因此，考述〈普賢行願品〉的相關文本時，學者多轉而以《行願讚》(*Bhadracarī-praṇidhāna-gāthā*)²⁵為主要研究資料。《行願讚》在西域諸國廣為傳誦，早期漢地祖師對此作品也不陌生。²⁶ 例如，梁代僧祐(445-518)《出三藏記集》在漢譯《文殊師利發願經》的「出經後記」中記述：「外國四部眾禮佛時，多誦此經，以發願求佛道。」²⁷ 華嚴祖師澄觀亦曾引「西域相傳」的說法，高舉此經卷的重要：「《普賢行願讚》為略《華嚴經》，《大方

²² Douglas Osto, "A New Translation of The Sanskrit *Bhadracarī* with Introduction and Notes," *New Zealand Journal of Asian Studies* 12, 2 (December 2010): 5-6, 16.

²³ 周夏, 〈普賢行願思想之形成〉, 《禪與人類文明研究》第三期(2018年), 頁6。

²⁴ 周夏, 〈普賢行願思想之形成〉, 頁18。

²⁵ 為使行文前後一致, 本文沿用月輪隆賢的「行願讚」稱名, 而非直譯梵語經題。

²⁶ 《行願讚》(*Bhadracarī*) 在當代尼泊爾和西藏佛教徒的日常課誦或佛教儀式中仍然具重要地位。參 Douglas Osto, "A New Translation of The Sanskrit *Bhadracarī* with Introduction and Notes," 3-4; Sam van Schaik and Lowis Doney, "The Prayer, the Priest and the Tsenpo: An Early Buddhist Narrative from Dunhuang," *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 30.1-2 (2007): 185-187.

²⁷ 《出三藏記集》, CBETA, T55, no. 2145, p. 67c7-8。

廣佛華嚴經》為廣《普賢行願讚》。」²⁸ 雖然《行願讚》不能與〈普賢行願品〉等同視之，但從《行願讚》的漢譯現象，應可窺知〈普賢行願品〉的原始樣貌。

(一)《行願讚》漢譯本概述

《行願讚》梵語文本可大分為二：附著於 *Gaṇḍavyūha* 文末的北傳本和獨立流傳的南傳本。兩者各自有諸多梵語版本存世。²⁹ 現代學者對照或翻譯時，北傳本主要以 P. L. Vaidya 校勘之 *Gaṇḍavyūhasūtra* 為據，《行願讚》在此版本中題名作“Samantabhadracaryāpraṇidhānam”³⁰；南傳本多參考渡邊海旭 (Kaikioku Watanabe) 的校訂版³¹，題名為 *Bhadracarī*。³² 般若譯出《四十華嚴》之前，獨立流傳的《行願讚》曾多次漢譯，《大正藏》收錄幾部相關別行經，下表依《大正藏》經號為序列示。

表一：《行願讚》相關漢譯別行經

經號	經名	譯者
T483	《三曼陀跋陀羅菩薩經》	聶道真 ³³
T296	《文殊師利發願經》	佛馱跋陀羅
T297	《普賢菩薩行願讚》	不空
T2907	《普賢菩薩行願王經》	失譯者名
T2908	《大方廣佛花嚴經普賢菩薩行願王品》	失譯者名

²⁸ 《華嚴經行願品疏鈔》，CBETA, X05, no. 229, p. 253c9-10。

²⁹ 渡邊海旭依梵本的不同來源歸納四類經題名稱：一、尼泊爾寫卷的 *ārya-Bhadracarī-(māha)praṇidhāna-rāja*；二、日本源流的 *Bhadracarī nām' ārya-Samantabhadra-praṇidhāna*；三、寂天的 *Bhadracarī-gāthā*；四、西藏本的 *ārya-Samantabhadra-praṇidhāna-rāja*。見 Kaikioku Watanabe, *Die Bhadracarī: Eine Probe Buddhistisch-Religiöser Lyrik* (Leipzig: Druck von G. Kreysing, 1921), 10. 此書不易取得，十分感謝奧斯陸大學博士生 Hyebin Lee 提供掃描資料。

³⁰ P. L. Vaidya, *Gaṇḍavyūhasūtra*, 420.

³¹ Kaikioku Watanabe, *Die Bhadracarī: Eine Probe Buddhistisch-Religiöser Lyrik*, 29-35.

³² 梵本《行願讚》之研究目錄詳參 Yuyama, Akira. *Indic Manuscripts and Chinese Blockprints: (non-Chinese texts) of the Oriental collection of the Australian National University Library*, Canberra: Centre of Oriental Studies (Australian National University, 1967), 33-50; Gregory Schopen, “A Verse from the *Bhadracarīpraṇidhāna* in a Tenth-Century Inscription Found at Nālandā,” in *Figments and Fragments of Mahāyāna Buddhism in India: More Collected Papers* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2005), 303-304.

³³ 此經在《出三藏記集》中作「三曼陀跋陀羅菩薩經」(CBETA, T55, no. 2145, p. 22c16)，屬失譯類，唐代費長房《歷代三寶紀》將此經歸入聶道真的譯作 (CBETA, T49, no. 2034, p. 66a1)，後代經錄由之依循。不過，《歷代三寶紀》新添的譯本向來被認為偽濫甚多，並不全然可信。中御門敬教推測這部經可能是支婁迦讖（或相關者）所譯。參中御門敬教，〈《三曼陀跋陀羅菩薩經》試訊（1）〉，《佛教大學大學院紀要》第 27 號（1997 年 3 月），頁 7。

《三曼陀跋陀羅菩薩經》(T483)與現存《行願讚》南北傳梵本乃至〈普賢行願品〉相關漢譯都不對等，但這部早期譯經內含華嚴要素，並將普賢行與迴向往生極樂淨土相聯繫。譬如：以華嚴二聖「三曼陀跋陀羅」(Samantabhadra，即「普賢」之音譯)和文殊為主角，說法地點「佛在摩竭提國清淨法處，自然金剛座，光影甚明」³⁴與《兜沙經》一致，以及指向彌陀淨土的「皆今生有佛處、有菩薩處，皆今生須³⁵呵摩提阿彌陀佛刹」³⁶迴向文。³⁷雖然 T483 僅陳說五種修行德目——「悔過」(懺悔)、「禮佛」、「願樂」(隨喜)、「勸請」、「施與」(迴向)——，但此五法與普賢十大願關係密切。³⁸基於上述諸點，學者將之視為「普賢行(願)」發展初期的重要參考。中御門敬教甚至認為：《三曼陀跋陀羅菩薩經》乃依據後漢安世高《舍利弗悔過經》，並在《華嚴經》影響下改編成書；而《舍利弗悔過經》和《三曼陀跋陀羅菩薩經》所列說的修持法門應是普賢十大行願的先驅。³⁹

其餘四部漢譯單行經對等於〈普賢行願品〉中段的清淨偈。《文殊師利發願經》於東晉元熙二年(420)譯出(稍晚於《六十華嚴》兩年)，全文為五言偈頌體，共四十四頌，篇幅明顯短於其餘三本。《普賢菩薩行願讚》⁴⁰為七言頌文，共有六十二偈；文末附《八大菩薩讚》十頌(五言偈頌體)、《速疾滿普賢行願陀羅尼》，以及說明持誦功德的勸修文⁴¹。敦煌出土的《普賢菩薩行願王經》和《大方廣佛花嚴經普賢菩薩行願王品》也是七言句，共六十頌。相較於不空(T297)和般若(T293)譯本，二敦煌本(T2907、T2908)缺乏末後兩頌，即迴向往生彌陀淨土之文句。⁴²隆蓮法師對照藏譯五部印度論疏——龍樹《賢行願王大會疏》、陳那《普賢行願義攝》、釋迦親友《賢行願王廣注》、莊嚴賢《賢行願王廣注》和世

³⁴ 《三曼陀跋陀羅菩薩經》，CBETA, T14, no. 483, p. 666c7-8。

³⁵ 據《大正藏》勘勘記，《宮》本作「阿」。

³⁶ 《三曼陀跋陀羅菩薩經》，CBETA, T14, no. 483, p. 668a16-17。

³⁷ 小野玄妙，《仏書解説大辞典》第四卷(東京：大東出版社，1933年)，頁122-123；大野法道，《大乘戒經の研究》(東京：山喜房佛書林，1954年)，頁399-400。

³⁸ 參聖凱，〈普賢十大行願的形成——以三品、五悔為中心〉，魏道儒主編《普賢與中國文化》(北京：中華書局，2006年)，頁317-318；周夏，〈普賢行願思想的形成——「七支供養」與「十大行願」〉，《比較思想研究》(別冊)，第36期，2010，頁21-24。

³⁹ 中御門敬教，《普賢行と浄土思想》(京都：佛教大學文學博士論文，2020年)，頁6-7。

⁴⁰ 《大正藏》勘勘注「梵名 Bhadracarīpraṇidhāna」(CBETA, T10, no. 297, p. 880a3)。構詞成分“praṇidhāna”應為“praṇidhāna”之誤。

⁴¹ 《普賢菩薩行願讚》：「每日誦普賢菩薩行願讚後，即誦此真言，纔誦一遍，普賢行願悉皆圓滿；三摩地人，速得三昧現前，福德智慧，二種莊嚴，獲堅固法，速疾成就。」CBETA, T10, no. 297, p. 881c14-17。

⁴² 《普賢菩薩行願讚》「若人誦持普賢願 所有善根而積集 以一刹那得如願 以此群生獲勝願 我獲得此普賢行 殊勝無量福德聚 所有群生溺惡習 皆往無量光佛宮」(CBETA, T10, no. 297, p. 881b13-16)。《大方廣佛華嚴經》：「若人誦此普賢願 我說少分之善根 一念一切悉皆圓 成就眾生清淨願 我此普賢殊勝行 無邊勝福皆迴向 普願沈溺諸眾生 速往無量光佛刹」(CBETA, T10, no. 293, p. 848b6-9)。

親《賢行願注》——所列引的經偈，發現較早的龍樹等四部注釋書也沒有第六十一和六十二頌，此二頌僅可於釋迦親友的注疏中得見。他據此推測：敦煌本所據的梵本傳來似屬較早，而就樸拙的譯文風格來看，也似是中唐以前的譯作。⁴³ 不過，井ノ口泰淳考校敦煌寫本，推定 T2907 和 T2908 二譯本應是「吐蕃統治敦煌時期〔786-848〕，譯自西藏語的《行願讚》」⁴⁴。

雖然六漢譯經文都是以第一人稱誓說行願，但對於發願者的身分敘述並非全然一致。T483 譯本由二大菩薩的對話所構造，文中普賢菩薩向文殊菩薩講述「求菩薩道者」應當行持的種種法門，因此普賢是講述者，而非發願人。T296、T297、T2907 和 T2908 四本無長行或偈後結文，願文中的「我」沒有明確指稱，而任一持誦願文者都可代入。般若譯本在願文之前有一引介文句「爾時，普賢菩薩摩訶薩欲重宣此義，普觀十方，而說偈言」⁴⁵，普賢不僅是長行十大願的主講者，也是願文中的「我」。南北傳梵本的偈前導言與般若譯本不盡相同，但也指明「普賢菩薩摩訶薩……以偈說願」（Samantabhadro bodhisattvo mahāsattvaḥ... gāthābhir gītena praṇidhānam akārṣīt）⁴⁶。此一敘述差異很可能直接影響了譯師對經題的翻譯。

（二）經題之變化：從「文殊師利發願」到「普賢行願」

綜觀六部漢譯經題，佛馱跋陀羅以「文殊師利發願」為題，而非其他諸本的「普賢菩薩行願」。⁴⁷ 漢譯經名涉及譯師如何理解和處理《行願讚》經題成分“bhadracaryā”。梵語“bhadra”有「吉祥」、「善良」、「優秀」乃至「巧妙」等諸多語義，⁴⁸ 古譯作「賢」或「善」。⁴⁹ 加上表示「行為方式」的“caryā”，“bhadracaryā”意指「賢善之行」。周夏將 *Bhadracarīpraṇidhāna* 譯為《賢行願》，認為「文殊師利」的梵語“mañjuśīrī”與“bhadracaryā”二者的音節數量相同，字形也相近，推測

⁴³ 隆蓮，〈普賢行願品〉，中國佛教協會編《中國佛教（三）》（上海：知識出版社，1989年），頁19-20。

⁴⁴ 井ノ口泰淳，〈普賢行願讚考（二）〉，《龍谷大學論集》第420期（1982年），頁26。

⁴⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, pp. 846c29-847a1。

⁴⁶ Kaikioku Watanabe, *Die Bhadracarī: Eine Probe Buddhistisch-Religiöser Lyrik*, 29; Vaidya, P. L., ed. *Gaṇḍavyūhasūtra*, 428.

⁴⁷ 印順法師言：「文殊與普賢二大士，在『華嚴法門』中，有崇高的重要地位，現在從佛教思想史的立場來說。本來是《文殊師利發願經》，為什麼被改稱為《普賢菩薩行願讚》？」接著指出此問題「值得深思」，概說兩大菩薩在諸部經典的地位，並未明確解說經題變化的原因。參釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》（臺北：正聞出版社，1981年），頁114-1145。

⁴⁸ Sir Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary* (Oxford: Oxford University Press, 1899), 745.

⁴⁹ 例如“bhadra-mitra”譯為「賢友」、「善友」或「善知識」。

「『文殊師利發願』有可能是『賢行願』的訛譯」。⁵⁰ 然而，佛馱跋陀羅作「文殊師利」應該不是音形混淆造成的訛譯，很可能是根據頌文「滿足文殊願」而作的添譯。

事實上，從五漢譯本經偈可看到「文殊願」乃至「普賢行願」等多元譯法，經偈意義也不盡相同。茲取《文殊師利發願經》(T296) 偈頌 44「滿足文殊願」為例，⁵¹ 對照渡邊校訂本、*Gaṇḍavyūha* 文末偈頌和其他四漢譯本，列示如下表二。

表二：偈頌 44 之諸本偈頌對照

渡邊本	<i>Bhadra-carīya samanta-sūbhāye mañjuśiri praṇidhāna careyam, sarvi anāgata-kalpa-m-akhinnaḥ pūrayi tām kriya sarvi aśeṣām.</i> ⁵²
<i>Gaṇḍavyūha</i>	bhadracarīya samantaśubhāye mañjuśiripraṇidhāna careyam sarvi anāgata kalpamakhinnaḥ pūrayi tām kriya sarvi aśeṣām ⁵³
T293	我為遍淨普賢行 文殊師利諸大願 滿彼事業盡無餘 未來際劫恒無倦 ⁵⁴
T296	嚴淨普賢行 滿足文殊願 盡未來際劫 究竟菩薩行 ⁵⁵
T297	普賢行願普端嚴 我行曼殊室利行 於諸未來劫無倦 一切圓滿作無餘 ⁵⁶
T2907	為行極善普賢行 文殊大願亦當行 未來諸劫勿厭疲 菩薩此行皆圓滿 ⁵⁷
T2908	皆善普賢之行故 文殊之行亦應行 盡未來劫倦無時 彼之所作應圓滿 ⁵⁸

二梵本最大差別在於「普賢行」的表記方式：斜體大寫的“*Bhadra-carīya*”，表示校訂者判斷此語意係指文本《行願讚》；Vaidya 氏的“*bhadracarīya*”則沒有明確指涉。⁵⁹ 梵語“*careyam*”為動詞“*car*”的第一人稱單數祈願式，不空和般若譯本

⁵⁰ 周夏，〈普賢行願思想之形成〉，頁 2。

⁵¹ 此偈頌在 Vaidya、渡邊梵本和五漢譯中皆位在第四十四項。

⁵² Kaikioku Watanabe, *Die Bhadracarī: Eine Probe Buddhistisch-Religiöser Lyrik*, 33.

⁵³ P. L. Vaidya, *Gaṇḍavyūhasūtra*, 434.

⁵⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 848a1-2。

⁵⁵ 《文殊師利發願經》，CBETA, T10, no. 296, p. 879c24-25。

⁵⁶ 《普賢菩薩行願讚》，CBETA, T10, no. 297, p. 881a8-9。

⁵⁷ 《普賢菩薩行願王經》，CBETA, T85, no. 2907, p. 1453c4-5。

⁵⁸ 《大方廣佛華嚴經普賢菩薩行願王品》，CBETA, T85, no. 2908, p. 1455a15-16。

⁵⁹ 據 Franklin Edgerton 的文法書(第 10.103 條)，梵語“*bhadracarīya*”為具格。參 Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, vol.1. (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private

都有與之對應的動作主體「我」，但二者的處理方式稍有不同。T297 的「我」位於第二小句，表示祈願者以「曼殊室利行」為其行事核心，後兩句追述圓滿行願之決心；前方「普賢行願普端嚴」與後方三小句的事理關係不明。T293 以「我」起首，「普賢行」和「文殊師利諸大願」都是動詞「遍淨」的受事；第一小句的「為」表明前半偈是目的，後兩句則是說話者的立願行事。雖然 T2907 和 T2908 也有因果邏輯標記「為」和「故」，但第二小句另有一「亦」字，這使得 T2907「為」與 T2908 句末的「故」事理範圍相同，限定在第一小句，其後三句講述為達目的所施行之事。從第四十四頌的翻譯來看，T2907 和 T2908 確實與西藏譯本較為相近。⁶⁰ 另外，譯出時期較晚的 T2907、T2908 和 T293 三本都有相應於梵本“tām”（指示代名詞，陰性單數受格）的「此」和「彼」。依三譯本的句義推判，T2907 和 T2908 的「此」和「彼」指向「文殊」，而 T293 或許回指鄰近的「文殊」，但也可能指代「普賢」和「文殊」二者。由之出現一個問題：既然 T293 的「我」是說偈者普賢菩薩，為何又有第三人稱代名詞的「滿彼事業盡無餘」？⁶¹ 難道「彼事業」不是回指「普賢行」（*bhadracarī*）？

事實上，「普賢行」具多重意義。觀察印度、西藏論師對《行願讚》的「普賢行願」訓釋，可見到其義界變化。譬如陳那（*Dignāga*，約 480-540 年）《普賢行願義攝》注解第二偈「以此普賢行願力」（*bzang po spyod pa'i smon lam stobs dag gis*），言：「『賢』（*bzang po*），即是善（*dge ba*）。既是善，又為行，故名『賢行』，意即菩薩行。由於希求此〔賢行之〕願，是名為『願』。」⁶² 釋友（*Śākyamitra*，活躍於八世紀後半至九世紀）《聖普賢行願王廣釋》注釋：「所言『賢』者，謂普賢菩薩。……『賢行願』，即此菩薩行相（*spyod pa'i mtshan nyid*）之願。」⁶³ 後來雪域譯師智慧軍（*Ye-śes sde*，約九世紀）《賢行四註攝義備忘》⁶⁴ 解釋經題時，提出「賢行願」五義：一、普賢如來的行願；二、「行」就是「普賢」（*kun du bzang po*），因為這是諸佛菩薩的誓言；三、願王普賢菩薩的誓願；四、與「賢者之行願」（*bzang po spyod pa'i smon lam*）無關，而是意指「賢行之願」（*spyod pa bzang po'i smon lam*）；五、

Limited), 76.

⁶⁰ 藏譯《華嚴經》也有表述因果邏輯的“*phyir*”，第四十四頌第一小句作“*kun nas dge ba bzang po spyod pa'i phyir*”（見 *Sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo*，D 44.361 a 4）。

⁶¹ 雖然 *Osto* 氏的《行願讚》英譯並沒有考釋漢譯本的語文問題，但筆者因其譯注而留意到人稱的指涉問題。詳見下文。

⁶² 藏文參 *Kun du bzang po'i spyod pa'i smon lam gyi don kun bsdus*，D 4012.185 a 3-4。

⁶³ 藏文參 *'phags pa bzang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po'i rgya cher 'grel pa*，D 4013.205 a 2-3。

⁶⁴ 藏語題名 *Bzang spyod kyi 'grel pa bzhi'i don bsdus nas brjed byang du byas pa*，「四註」（*'grel pa bzhi'i*）指的是陳那、釋友、覺稱（*Buddhakarīti*）和嚴賢（*Bhadrapañāsthika*）四人所作之《行願讚》注疏。

「禮敬」乃至「迴向」等行本身就是「賢」(bzang po)，而希求這些賢行以及由行所生的功德(賢果)就是誓願。⁶⁵ 由此看來，「賢行」不僅有廣為熟知的「普賢菩薩之行」，早期更用於泛指「〔菩薩〕普遍皆賢之行」，相當於「菩薩行」的同義語。月輪賢隆在「賢行」雙重語義認知下指出：只有《行願讚》(漢譯採不空譯本)第四十二偈的「諸佛如來有長子 彼名號曰普賢尊」⁶⁶、第五十偈「如彼普賢大菩薩」⁶⁷和第五十五偈「如妙吉祥勇猛智 亦如普賢如是智」⁶⁸三者專指「普賢菩薩」(個有名詞)，其餘都是泛指義(普通名詞)。⁶⁹

Osto 氏英譯《行願讚》時，一律以大寫“(The) Good Course”對譯梵語“bhadracarī”。譬如偈頌 44，他將“mañjuśiripraṇidhāna”(文殊願)視為中心語，“bhadracarīya samantaśubhāye”⁷⁰(普賢善行)是其限定成分，用以界說“mañjuśiripraṇidhāna”之具體指涉，英譯作：

May I undertake Mañjuśiri's vow
Regarding the universally beneficial Good Course.
May I fulfill all undertakings without remainder
Unwearied for all future eons.⁷¹

Osto 氏注言：“Good Course”意指「趣向究竟圓滿覺悟的菩薩行」。此外，“bhadracarī”在偈頌中可表達「菩薩行踐」，也可能指向文本《行願讚》。這種模稜兩可的現象可能是有意造成的。⁷²

正如月輪賢隆所言，第四十二偈的「普賢尊」指「普賢菩薩」，下半偈又言「我今迴向諸善根 願諸智行⁷³悉同彼」⁷⁴，既然「彼」指代「普賢尊」，發願人「我」便不可能為普賢菩薩。然而，這又不符合〈普賢行願品〉偈頌引介句「普賢菩薩摩

⁶⁵ 參中御門敬教，《普賢行と浄土思想》，677-680。藏文見 *Bzang spyod kyi 'grel pa bzhi'i don bsdu nas brjed byang du byas pa*，D 4359.184 a 2-7。

⁶⁶ 《普賢菩薩行願讚》，CBETA, T10, no. 297, p. 881a4。

⁶⁷ 《普賢菩薩行願讚》，CBETA, T10, no. 297, p. 881a21。

⁶⁸ 《普賢菩薩行願讚》，CBETA, T10, no. 297, p. 881b1。

⁶⁹ 月輪賢隆的頌偈編號係為梵、藏本《行願讚》。參氏著，〈普賢行願讚の註疏(竜樹・世親・陳那・嚴賢)に就て〉，《佛典の批判的研究》(京都：百華苑，1971 頁)，頁 496。

⁷⁰ 梵語“samantaśubhāye”為處格。Edgerton 氏曾以此為例說明處格(第 9.35 條)，將之英譯作“in the perfectly beautiful Bhadracarīya”。見 Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, vol.1., 64.

⁷¹ Osto, “A New Translation of The Sanskrit *Bhadracarī* with Introduction and Notes,” 16.

⁷² Osto, “A New Translation of The Sanskrit *Bhadracarī* with Introduction and Notes,” 9.

⁷³ 據《大正藏》勘勘記，《明》本註曰：「『行』，流通本作『慧』。」

⁷⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 847c27。

訶薩欲重宣此義，普觀十方而說偈言」⁷⁵。梵本《入法界品》同樣也有人稱代名詞的指稱問題，Osto 氏依據此種前後不一的怪異人稱用法，主張：《行願讚》和《入法界品》是「拙劣的文本結合」(an awkward marriage of texts)。⁷⁶

綜上可知，基於「普賢行」具「普賢善的菩薩行」之義，T296 偈頌 44「普賢行」可理解為「文殊的普賢善行」，因此「滿足文殊願」即是「嚴淨普賢行」。在泛指義的認知下，儘管諸本漢譯經題有別，於義不失。另外，漢譯經題成分「普賢行願」的構詞並非「普賢菩薩之行與願」，而是「普賢菩薩行之願」。⁷⁷ 澄觀在闡釋〈普賢行願品〉的題名時，曾引《曼殊千鉢經》「同修行普賢、曼殊行願」，論證「二聖不異」。⁷⁸ 換言之，澄觀的解讀並非依於泛指義，而是專指「普賢菩薩」。這一點明顯受到般若譯本長行文段的影響。

三、〈普賢行願品〉的「十無盡句」與「恒順眾生」

對比《行願讚》諸本，T297 與梵、藏本最為相近，其次則是 T2907 和 T2908。T293 的〈普賢行願品〉清淨偈次序則與諸本有別，此即前述月輪賢隆所言的「倒轉」，意指：般若將北傳梵本中段的偈 46-54 移置於後末，此九頌在 T293 中變成偈 52-60。⁷⁹ 周夏參照澄觀《四十華嚴》注疏的科判，發現下移的經偈屬「總結十門無盡」(偈 52) 和「顯經聖德」(偈 53-59)，因此推斷：

從全體構造來看，在開示了十大行願之後再說明其意，會顯得比較妥當。所以「清淨偈」應該是為了配合十大行願的說明順序才進行的構造改變。從十大行願在印度沒有認知度而在漢地被大力推崇這一事實來看，構造改變很可能完成於翻譯過程。⁸⁰

⁷⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, pp. 846c29-847a1。

⁷⁶ Osto, "A New Translation of The Sanskrit *Bhadracarī* with Introduction and Notes," 5. 另，Osto 氏坦言，最早發現到此問題的學者是 Sushama Devi。

⁷⁷ 馬少雄解說藏譯本經題時，也強調二者的意義區別：「賢行願即行菩薩行之願；而此種廣大的行願乃普賢菩薩綜合一切菩薩所修的菩薩行來制立，由於這些誓願最殊勝，故稱王。漢譯名之為『普賢行願』應是指發願修習此等普賢菩薩之行願。從這些賢行與普賢菩薩的關係來看，則名之為『普賢行願』亦無不可。但切忌將經題誤解為是對『普賢菩薩行其願』的讚頌，則不單意思顛倒，且亦貽笑大方。」見馬少雄，〈《普賢行願王讚》漢藏六譯對勘〉，《志蓮文化集刊》創刊號（2005 年 7 月），頁 119-120。

⁷⁸ 《華嚴經行願品疏鈔》，CBETA, X05, no. 229, p. 238c5-8。

⁷⁹ 不空譯本的經偈位置同於北傳梵本。

⁸⁰ 周夏，〈普賢行願思想之形成〉，頁 12。

透過後期注疏來回推經典的構成，這看似有點本末倒置。但若將經疏的著成時間納入考量，則不能忽略兩者的成書關連。澄觀在般若譯場擔任「詳定」一職，主掌「譯文的刊定總審」⁸¹。而《四十華嚴》在貞元十四年二月譯就後，同年四月唐德宗即詔請澄觀開示新譯《華嚴》宗旨，五月下詔令其造「新譯《華嚴》後分經疏」⁸²。澄觀奉旨，分別著述《貞元新譯華嚴經疏》十卷、《行願品經別行疏》一卷。⁸³由是觀之，澄觀在譯場的影響力不容小覷。

偈頌文序倒轉確實可能是為了十大行願的次第，但長行與清淨偈並非一對一的對應關係。譬如第九大願「恒順眾生」對應兩偈頌，但在長行文段卻有 721 字的闡說；第十願「普皆迴向」則相反，解說文段佔 357 字，頌文範圍則含蓋三十偈。⁸⁴礙於篇幅考量，下文擬分析諸願皆有的結語「十無盡句」以及增出幅度較大的第九願「恒順眾生」文段，略論其構成成分。

（一）十無盡句

十大行願的解說篇幅長短不一，但各文段的收束方式相當固定。舉第一大願「禮敬諸佛」為例，⁸⁵內部由兩層事理邏輯合成：一、條件關係，即：提出前行條件「虛空界盡、眾生界盡、眾生業盡、眾生煩惱盡」，以此作為後項「我禮乃盡」的成立前提；二、因果關係：由於「虛空界」乃至「眾生煩惱」不可窮盡，帶出「我此禮敬無有窮盡」。⁸⁶此收束文句基本上對應於第五十二偈「乃至虛空世界盡 眾生及業煩惱盡 如是一切無盡時 我願究竟恒無盡」⁸⁷。澄觀判攝此偈為「總頌結十門無盡」⁸⁸，並注言：「總頌十門，總結無盡也。亦別屬十願，十無盡句。」⁸⁹往前追溯，《八十華嚴·十地品·歡喜地》便有「此大願以十盡句而得成就」⁹⁰之文。經文先羅列十種「盡句」——「眾生界盡、世界盡、虛空界盡、法界盡、涅槃界

⁸¹ 劉文軍，〈唐宋時代佛經譯場職司考〉，《編譯論叢》第十四卷，第一期（2021年3月），頁10。

⁸² Osto 氏坦言，最早發現到此問題的學者是 Sushama Devi。參 Osto, “A New Translation of The Sanskrit *Bhadracarī* with Introduction and Notes,” 5.

⁸³ 《法界宗五祖略記》，CBETA, X77, no. 1530, p. 623b23-c13。CBETA 依據《新纂卍續藏》，將《貞元新譯華嚴經疏》題為「《華嚴經行願品疏》」（CBETA, X05, no. 227）；《行願品經別行疏》現見於宗密的隨疏鈔——《大方廣佛華嚴經普賢行願品別行疏鈔》，CBETA 題名為「《華嚴經行願品疏鈔》」（CBETA, X05, no. 229）。

⁸⁴ 清淨偈與各大願的對應係參照澄觀之分判。

⁸⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 844c7-11。

⁸⁶ 澄觀稱此表述手法為「反顯」和「順釋」。參《華嚴經行願品疏》，CBETA, X05, no. 227, p. 193b9-11。

⁸⁷ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 848a17-18。

⁸⁸ 《華嚴經行願品疏鈔》，CBETA, X05, no. 229, p. 322c13。

⁸⁹ 《華嚴經行願品疏鈔》，CBETA, X05, no. 229, p. 322c16-17；《華嚴經行願品疏》，CBETA, X05, no. 227, p. 198a19-20。

⁹⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 182b11。

盡、佛出現界盡、如來智界盡、心所緣界盡、佛智所入境界界盡、世間轉法轉智轉界盡」⁹¹——，再將之連繫至「我願」。文句內容稍有差異，但〈十地品〉「十盡句」和與〈普賢行願品〉「十無盡句」的事理合成樣式如出一轍，對照如下表三。

表三：十無盡句與十盡句之對照

〈十地品〉	若眾生界盡，我願乃盡；若世界乃至世間轉法轉智轉界盡，我願乃盡。而眾生界不可盡，乃至世間轉法轉智轉界不可盡故，我此大願善根無有窮盡。 ⁹²
〈普賢行願品〉	虛空界盡，我禮乃盡。而 ⁹³ 虛空界不可盡故，我此禮敬，無有窮盡。如是乃至眾生界盡、眾生業盡、眾生煩惱盡，我禮乃盡。而 ⁹⁴ 眾生界乃至煩惱無有盡故，我此禮敬無有窮盡——念念相續，無有間斷，身、語、意業無有疲厭。 ⁹⁵

〈十地品〉「十盡句」和澄觀所言「十無盡句」僅一字之差，但含蓋範圍不同：經文的「十盡句」(*daśabhir-niṣṭhāpadair*)指「十種盡句」⁹⁶，如「若眾生界盡，我願乃盡」為一盡句；澄觀則是將〈普賢行願品〉各願解說末段的收束文句整體視為一項「無盡句」，而普賢「十願」形成「十無盡句」。

單就譯文而言，「十無盡句」和「十盡句」的作用確實頗為一致，都是利用條件因果邏輯來帶出「我願無盡」。周夏由此推論：「〔般若譯本〕長行部分沒有梵文，大有可能為後世附會，所以可知後世在編寫長行的過程中參考了《十地經》。」⁹⁷然而，《四十華嚴》傳入漢地之前，印度論師寂天 (*Śāntideva*，約 650-750 年) 曾將初地菩薩所發十種廣大願 (*mahāpraṇidhānāni*) 與《行願讚》(*Bhadracaryāgāthā*)

⁹¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 182b12-15。

⁹² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 182b8-18。

⁹³ 據《大正藏》勘勘記，「而」字，《宋》、《元》、《明》三本作「以」。

⁹⁴ 據《大正藏》勘勘記，「而」字，《宋》、《元》、《明》與仁和寺藏本作「以」。

⁹⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 844c7-11。

⁹⁶ P. L. Vaidya, *Daśabhūmikasūtram* (Darbhanga: The Mithila Institute, 1967), 11. 《十地經論》譯師翻譯此段時，添加項目編號，作：「一、眾生界盡；二、世界盡；三、虛空界盡；四、法界盡；五、涅槃界盡；六、佛出世界盡；七、如來智界盡；八、心所緣界盡；九、佛境界智入界盡；十、世間轉法轉智轉界盡。」CBETA, T26, no. 1522, p. 141a21-25。

⁹⁷ 周夏，〈普賢行願思想之形成〉，頁 12。

置於同一文脈。⁹⁸ 漢譯《大乘集菩薩學論》(*Śikṣāsamuccaya*，以下簡稱作《集學論》)文作：

論曰：如上所明廣大親近、承事供養佛菩薩等。如是聞已，畢竟一心依教而行，發願、回向。如《普賢行經》⁹⁹，見《金剛幢經》¹⁰⁰。或《十地經》中說：復次菩薩摩訶薩住極喜地，引發十種廣大誓願。所謂：承事供養一切如來而能成就清淨勝解，如是行相，盡虛空界同等法性，窮未來際一切劫數，所有諸佛出興於世，作大供養，無有休息。是為發起第一大願。¹⁰¹

對照比較〈十地品〉、《集學論》、〈普賢行願品〉的長行和清淨偈，同中有異。四者借由「虛空界盡」等等概念比擬發願者不計時間之長遠，以究竟圓滿行願為其目標。不同的是，前三者另有「行事過程無有間斷」的描述：〈十地品〉和《集學論》固定作「無有休息」(*apratiprasrabdhāṃ*)¹⁰²，〈普賢行願品〉則更加豐富——在「無有窮盡」之後追述「念念相續，無有間斷，身、語、意業無有疲厭」。後二小句「無有間斷」和「無有疲厭」可對等於〈十地品〉的「無有休息」，「身、語、意業」於首偈的「我以清淨身語意 一切遍禮盡無餘」¹⁰³ 得覓相似用語，但「念念相續」似乎是添加成分。「念念相續」並未見於《六十華嚴》，也僅在《八十華嚴》出現一次，卻散見於華嚴祖師的注疏中。譬如，慧苑(673-743?)《續華嚴經略疏刊定記》「謂無始來心雖無邊，然念念相續，未曾間斷」¹⁰⁴，澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》「從無始來，念念相續，未曾離念」¹⁰⁵ 等。溯其出處，係來自華嚴祖師廣為引述的《大乘起信論》¹⁰⁶。由於「未曾離念」與〈普賢行願品〉「無有間斷」概念雷同，加上前後八音節數的節奏考量，譯場成員可能據此自動帶入前行成分「念念相續」。

⁹⁸ Cecil Bendall, *Çikṣāsamuccaya, a Compendium of Buddhist Teachings Compiled by Çāntideva Chiefly from Earlier Mahāyāna-Sūtras* (St. Pétersbourg: Academic Impériale des Sciences, 1897-1902), 291-292.

⁹⁹ 《大正藏》勘勘注「Bhadracaryā」。

¹⁰⁰ 《大正藏》勘勘注「Vajradhvaja-pariṇāmanā」。

¹⁰¹ 《大乘集菩薩學論》，CBETA, T32, no. 1636, p. 130b19-26。

¹⁰² P. L. Vaidya, *Daśabhūmikasūtram*, 10; Cecil Bendall, *Çikṣāsamuccaya, a Compendium of Buddhist Teachings Compiled by Çāntideva Chiefly from Earlier Mahāyāna-Sūtras*, 291.

¹⁰³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 847a3。

¹⁰⁴ 《續華嚴經略疏刊定記》，CBETA, X03, no. 221, p. 796c8-9。

¹⁰⁵ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 369c27-28。

¹⁰⁶ 《大乘起信論》：「以從本來念念相續未曾離念故，說無始無明。」CBETA, T32, no. 1666, p. 576b29-c1。

(二) 恒順眾生

根據澄觀判攝，第九大願「恒順眾生」對應兩清淨偈——即偈 15-16——，《華嚴經行願品疏》文述：「頌『恒順眾生』，以順眾生即順諸佛，故先舉諸佛；又，佛坐樹下，為化生故。故《晉譯》云『如來坐道場 菩薩眾充滿 令十方眾生 除滅諸煩惱』，明知相連¹⁰⁷。」¹⁰⁸ 文中《晉譯》即 T296 譯本，《文殊師利發願經》。不過，引句並非一完整偈頌，乃取自 T296 偈 13-14 內相鄰的兩小句。單從般若譯本的清淨偈來看，頌文未見願名「恒順眾生」之構句成分，但可於其他漢譯本尋得，尤其是 T297 譯本的「一切群生獲法利 願得隨順如意心」。茲將五漢譯本對照如下。¹⁰⁹

表四：T293 偈頌 15、16 與漢譯諸本對照

T293 (vv.15-16)	所有十方一切剎 廣大清淨妙莊嚴 眾會圍遶諸如來 悉在菩提樹王下 十方所有諸眾生 願離憂患常安樂 獲得甚深正法利 滅除煩惱盡無餘 ¹¹⁰
T296 (vv.13-14)	普莊嚴十方 一切諸佛剎 如來坐道場 菩薩眾充滿 令十方眾生 除滅諸煩惱 深解真實義 常得安樂住 ¹¹¹
T297 (vv.14b-16a)	所有十方諸剎土 願皆廣大咸清淨 諸佛咸詣覺樹王 諸佛子等皆充滿 所有十方諸眾生 願皆安樂無眾患 一切群生獲法利 願得隨順如意心 ¹¹²
T2907 (vv.14-15)	盡於十方諸剎土 皆 ¹¹³ 得廣大令清淨 菩 ¹¹⁴ 薩樹下等覺尊 及諸佛子願圓滿 所是十方有情類 願得無病 ¹¹⁵ 常安樂 所是眾生諸法義 願所希望隨意成 ¹¹⁶
T2908 (vv.14-15)	應是十方諸剎土 願皆廣大成清淨 趣菩提樹等覺者 願諸佛子皆圓滿 十方所有眾生類 願無病苦常安樂 眾生所有諸法義 願所希望同得成 ¹¹⁷

¹⁰⁷ 「明知相連」，《華嚴經行願品疏鈔》作「明知不相違」(CBETA, X05, no. 229, p. 309b21-22)。

¹⁰⁸ 《華嚴經行願品疏》，CBETA, X05, no. 227, p. 196a22-b1。

¹⁰⁹ 此大願相當於南北梵本偈 14-15，敦煌二本也是相同位置，其他三漢譯諸本的對應順序編號不同。上表四以“v.”作為「偈頌」之略符。

¹¹⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 847b1-4。

¹¹¹ 《文殊師利發願經》，CBETA, T10, no. 296, p. 879a20-23。

¹¹² 《普賢菩薩行願讚》，CBETA, T10, no. 297, p. 880b7-10。

¹¹³ 據《大正藏》勘勘記，大英博物館藏燉煌本 S. 2324 無「皆得廣大令清淨」七字。

¹¹⁴ 據《大正藏》勘勘記，「薩」字，大英博物館藏燉煌本 S. 2324 作「提」。

¹¹⁵ 《大正藏》原作「漏」字，勘勘記「大英博物館藏燉煌本 S. 2324 作『病』」。今參梵本和其他漢譯，改作「病」。

¹¹⁶ 《普賢菩薩行願王經》，CBETA, T85, no. 2907, p. 1453a2-5。

¹¹⁷ 《大方廣佛華嚴經普賢菩薩行願王品》，CBETA, T85, no. 2908, p. 1454b13-16。

不難發現，兩偈的祈願受事並不相同。以 T293 譯本為準：偈 15 祈願對象為「所有十方一切刹」，而偈 16 則是「十方所有諸眾生」。另外，偈 16 不僅沒有「順眾生」的相關用語，偈末「滅除煩惱盡無餘」也與各漢譯本有別，反而對應 T296 第二小句「除滅諸煩惱」。若依梵本，句構成分“te sukhitāḥ sada bhontu arogāḥ”¹¹⁸相當於 T297 所譯「願皆安樂無眾患」和 T2908 的「願無病苦常安樂」，沒有「煩惱」或「漏」的對等梵語。澄觀認為「順眾生」等同「順諸佛」，兩者不相違。然而，任一譯本的清淨偈語句皆未呈現兩者的同一關係，疏文其實緊扣〈普賢行願品〉長行的解說脈絡。依論說次第，第九大願的經文可切分為如下五個句段：

- 一、詳細列舉各類「眾生」，再以「如是等類，我皆於彼隨順而轉」¹¹⁹ 作結。旨在表明誓言所涉之眾生無一遺漏，同時提出第九大願的主題——隨順一切眾生。
- 二、以「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」表菩薩隨順眾生的態度；再用譬喻「於諸病苦為作良醫，於失道者示其正路，於闇夜中為作光明，於貧窮者令得伏藏」說明行事方式。最後，以「菩薩如是平等饒益一切眾生」收束句段。¹²⁰
- 三、後文以兩個「何以故」推展論述。首先，利用排比句——「菩薩若能隨順眾生，則為隨順供養諸佛；若於眾生尊重承事，則為尊重承事如來；若令眾生歡喜者，則令一切如來歡喜」¹²¹——說明前述「平等饒益一切眾生」的理由。
- 四、其次，「諸佛如來以大悲心而為體」為樞紐，解說「眾生」和「諸佛」平等不二的成立邏輯，即：「一切眾生而為樹根，諸佛菩薩而為華果，以大悲水饒益眾生，則能成就諸佛菩薩智慧華果。」¹²²
- 五、最後以因果遞進邏輯整合「平等心」、「大悲心」、「隨順眾生」和「供養如來」四者的關係，文末結說：「善男子！汝於此義應如是解：以於眾生心平等故，則能成就圓滿大悲；以大悲心隨眾生故，則能成就供養如來。」¹²³

¹¹⁸ Kaikioku Watanabe, *Die Bhadracarī: Eine Probe Buddhistisch-Religiöser Lyrik*, 31; P. L. Vaidya, *Gaṇḍavyūhasūtra*, 430.

¹¹⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 846a4-5。

¹²⁰ 經文見《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 846a5-9。

¹²¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 846a10-12。

¹²² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 846a17-19。

¹²³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 846a22-25。

澄觀所言「順眾生即順諸佛」顯然簡化自句段三的「菩薩若能隨順眾生，則為隨順供養諸佛」。對照清淨偈，句段一、二可視為「一切眾生」和「隨順而轉」的展開，勉強合於偈頌。句段三、四所提出的「隨順眾生即為隨順供養諸佛」、「大悲心為體」，以及句段五的因果關係解說，皆超出清淨偈的敘述範圍。如果接受「長行是後期編入」的假說，這些內容又從何而來？以下針對兩項疑似由清淨偈衍生而出的成分——「隨順供養諸佛」和「諸佛如來以大悲心而為體」——加以分析。

1. 「隨順眾生」即為「隨順供養諸佛」

經文句段二接續前文「如是等類，我皆於彼隨順而轉」，闡說「隨順而轉」時，首先舉「種種承事，種種供養」為具體行事，而且言明要將眾生視同師長、阿羅漢乃至如來。因此，句段二的講述重點在於：菩薩如同對待世間尊長或出世間聖者一般地承事、供養眾生。不過，為何會從「隨順」延伸至「隨順供養」，並推展出「隨順眾生即為隨順供養諸佛」乃至「令眾生歡喜，則即令一切如來歡喜」的等同關係？雖然《華嚴經》有大量描述菩薩「承事供養」的經例，但「承事」或「供養」最常見的對象是「佛」，其次則為「善知識」，並無「一切眾生」作為受事之例。¹²⁴而此處「隨順供養諸佛」的概念其實和歸入第八大願「常隨佛學」的偈 13-14 關係密切。五譯本的對應頌文長短不一，列示如下表五。

表五：T293 偈頌 13、14 與漢譯諸本對照

T293 (vv.13-14)	我隨一切如來學 修習普賢圓滿行 供養過去諸如來 及與現在十方佛 未來一切天人師 一切意樂皆圓滿 我願普隨三世學 速得成就大菩提 ¹²⁵
T296 (v.12)	悉供養過去 現在十方佛 願未來世尊 速成菩提道 ¹²⁶
T297 (vv.13-14a)	於諸如來我修學 圓滿普賢行願時 願我供養過去佛 所有現住十方世 所有未來速願成 意願圓滿證菩提 ¹²⁷
T2907 (v.13)	過去十方諸善逝 住於世者皆供養 所有未來諸善逝 速令願滿證菩提 ¹²⁸
T2908 (v.13)	過去十方一切佛 誰住於世應供養 未來所有諸世尊 願證菩提速圓滿 ¹²⁹

¹²⁴ 《八十華嚴》有一例提及菩薩「尊重承事」特定眾生，即〈明法品〉所言「若見眾生乃至一發菩提之心，尊重承事，猶如和尚」（CBETA, T10, no. 279, p. 96a15-16）。

¹²⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 847a26-29。

¹²⁶ 《文殊師利發願經》，CBETA, T10, no. 296, p. 879a18-19。

¹²⁷ 《普賢菩薩行願讚》，CBETA, T10, no. 297, p. 880b4-6。

¹²⁸ 《普賢菩薩行願王經》，CBETA, T85, no. 2907, pp. 1452c29-1453a1。

¹²⁹ 《大方廣佛華嚴經普賢菩薩行願王品》，CBETA, T85, no. 2908, p. 1454b11-12

般若譯本 T293 以「我隨一切如來學」為首，T297 也有相近的「於諸如來我修學」，但早期譯本 T296 和唐代兩敦煌本都沒有「隨如來學」的文句。另外，雖然五譯本皆言及「供養過去和現在諸佛」，但「未來佛」的部分出現分歧：在 T293 譯本中，發願者祈願「未來一切天人師 一切意樂皆圓滿」，並再次重複主題「普隨三世學」，由之期許自身「速得成就大菩提」；T297、T2907 和 T2908 將「意願圓滿」和「證菩提」二者視為對「未來佛」的祈願；而 T296 則只言及「速成菩提道」。T293 第八大願的偈頌成分「未來一切天人師」等同於第九大願的「十方所有諸眾生」，而「一切意樂皆圓滿」相當於 T297 所言「願得隨順如意心」。由此看來，長行文句「菩薩若能隨順眾生，則為隨順供養諸佛」可說是頌文前後連繫的結果。

有意思的是，印度注疏並沒有「常隨佛學」或「恒順眾生」方面的科判名目，論師們將梵本偈 13-15（對等於上表四、五所列之漢譯偈頌範圍）判為「第一思願門」，門下攝三科：諸佛供養（偈 13）、佛國莊嚴（偈 14）和眾生利益（偈 15）。¹³⁰ 這三個概念其實經常於《八十華嚴》同一文段中相鄰出現。例如〈十定品〉「菩薩摩訶薩發大誓願，利益一切眾生，度脫一切眾生，承事一切諸佛，嚴淨一切世界」¹³¹、〈賢首品〉「嚴淨不可思議刹 供養一切諸如來 放大光明無有邊 度脫眾生亦無限」¹³²，或如〈十地品〉「三世諸佛咸供養 一切國土悉嚴淨 了知諸法皆平等 為利眾生發大心」¹³³。〈入法界品〉的例證更是指不勝屈，譬如：開敷一切樹華主夜神指示善財童子向下一位善知識請教：「菩薩云何教化眾生，令趣阿耨多羅三藐三菩提？云何嚴淨一切佛刹？云何承事一切如來？」¹³⁴ 或如講授發菩提心因緣，言：「欲教化調伏一切眾生，悉無餘故發菩提心；欲承事供養一切諸佛，悉無餘故發菩提心；欲嚴淨一切諸佛國土，悉無餘故發菩提心。」¹³⁵ 甚至列舉「一切諸障難」時，也將三者前後排列，作「供養如來障、攝諸眾生障、淨佛國土障」¹³⁶。

澄觀疏文並未多加著墨「順眾生」和「供養諸佛」的關聯，重點放在「若順眾生，則為順佛；若不順生，佛不歡喜」¹³⁷ 的條件因果。再以此銜接「諸佛如來以大悲心而為體」，釋文：「佛以大悲，而為體性。若不順生，不合佛體。」¹³⁸

¹³⁰ 月輪賢隆，〈普賢行願讚の註疏（竜樹・世親・陳那・嚴賢）に就て〉，收入氏著《佛典の批判的研究》（京都：百華苑，1971年），頁491。

¹³¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 224a1-3。

¹³² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, pp. 73c29-74a1。

¹³³ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 210a5-6。

¹³⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 396b1-3。

¹³⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 344c12-15。

¹³⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 414a26。

¹³⁷ 《華嚴經行願品疏》，CBETA, X05, no. 227, p. 194c23-24。

¹³⁸ 《華嚴經行願品疏》，CBETA, X05, no. 227, p. 195a2-3。

2. 大悲為體

雖然〈普賢行願品〉透過「諸佛如來以大悲心而為體」貫通「隨順眾生」與「隨順供養諸佛」二事，但大本《華嚴經》講述眾生與佛同一體性時，乃以「空性」為基礎。例如〈夜摩宮中偈讚品〉「眾生既如是 諸佛亦復然 佛及諸佛法 自性無所有」¹³⁹，或「如心佛亦爾 如佛眾生然 應知佛與心 體性皆無盡」¹⁴⁰。若將主語改為「菩薩」，則可尋得幾項「菩薩以大悲為體」的論述。《八十華嚴》僅有一例，即〈入法界品〉中彌勒告善財：「〔菩薩摩訶薩〕以大慈悲為體性故，攝受眾生不覺勞苦。」¹⁴¹ 對照梵本，《八十華嚴》譯者以「體性」一詞對譯不同梵語。若對等於“svabhāva”，則「體性」為「自性」的同義詞，但「以大慈悲為體性故」的「體性」來自另一個常見語詞“śarīra”¹⁴²，其基本意義為「身體」或「主體」。¹⁴³ 因此，「以大慈悲為體性」應是表達菩薩「依於大慈悲心」，而能無厭倦地利益眾生。另外，《華嚴經》注疏也作「菩薩以大悲為體」，同樣未有「諸佛如來」為主語之例。《十地經論》注解初地經文「住菩薩法中」，作：「五者、法體過，以大悲為體，於作他事，即是己事，自身體相似法故，如經『住菩薩法中』故。」¹⁴⁴ 法藏的《華嚴經探玄記》參引《十地經論》，不僅提出十分雷同的論述¹⁴⁵，同時引《瑜伽》為證，言：

《瑜伽》云：「設有問言『菩薩以何為體』，當云何答？應正答言：『大悲為體。』此之謂也。前雖道勝，若已身殘闕¹⁴⁶，未足為勝故。舉大悲，顯成自體。」¹⁴⁷

「住菩薩法中」，對等於《八十華嚴》的「得菩薩法」。澄觀於《大方廣佛華嚴經疏》注釋此一歡喜地菩薩的功德時，糅合《十地經論》和《華嚴經探玄記》，改以「同體大悲為菩薩體」表述：

「得菩薩法」，即法體過，以同體大悲為菩薩體故，以化他事即是自事。

¹³⁹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 101c12-13。

¹⁴⁰ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 102a23-24。

¹⁴¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 438c3-4。

¹⁴² 小句「以大慈悲為體性故」對等梵語複合詞“mahāmaitrīmahākaruṇāśarīratvāna” (P. L. Vaidya, *Gaṇḍavyūhasūtra*, 417)。

¹⁴³ Sir Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, 1057.

¹⁴⁴ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 135c7-9。

¹⁴⁵ 《華嚴經探玄記》：「五、法體過，謂菩薩正以大悲為體，於作他事，即是己事，以為自身體性相似法故，云『住菩薩法中』故。」CBETA, T35, no. 1733, p. 303a11-13。

¹⁴⁶ 據《大正藏》勘勘記，「闕」字，《聖語藏》作「關」。

¹⁴⁷ 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 303a13-17。

若無大悲，法身不具，如揀異殘闕。《瑜伽》云：「設有問言『菩薩以何為體』，應答『以大悲為體』。」¹⁴⁸

澄觀亦運用此「得菩薩法」來解說菩薩與眾生「相依止，不相似」的關係：「『依止轉離』，即『迭相依止不相似』，謂得菩薩法，大悲為體，依眾生起，還與眾生為依；不同凡夫不起悲心，不為他依故。」¹⁴⁹ 文句的推展方式近於〈普賢行願品〉所說「因於眾生而起大悲」。

再進一步查閱「同體大悲」的用例。據 CBETA 的收錄資料，法藏已在其著作中將「佛與眾生無異」和「同體大悲」相聯繫。例如《華嚴經義海百門》：「今佛教化塵內眾生，眾生復受塵內佛教化，是故佛即眾生之佛，眾生即佛之眾生。縱有開合，終無差別。如是見者，名發菩提心，起同體大悲，教化眾生也。」¹⁵⁰ 相似表述亦可在不空和般若其他譯作中尋得。不空所譯《普賢金剛薩埵略瑜伽念誦儀軌》教授行者：觀想「我身既成普賢菩薩」，而自身與一切眾生「自他無別，同體大悲」。¹⁵¹ 在不空譯《仁王般若陀羅尼釋》中，此同一概念又與「真如」結合，文云：「由觀察自他及諸佛心同一真如，同體大悲，是故不染不著。」¹⁵² 另如般若《大乘本生心地觀經·厭捨品》，經文描述菩薩發起「同體大悲無礙願」：「我為眾生運大悲心，棄捨身命濟諸苦難。……然諸眾生即是我身，眾生與我等無差別。」¹⁵³ 顯然，「眾生與諸佛心同一」、「眾生與我等無差別」與「同體大悲」概念相連的文句構造在法藏以降的唐代作品中廣為採納。

〈普賢行願品〉接著以喻譬說大悲、眾生和佛三者的關係時，大悲以水為喻，指其能令「眾生樹根」生長成為「諸佛菩薩華果」。¹⁵⁴ 然而，此喻未能完整對應「諸佛如來以大悲心而為體」與「隨順眾生即為隨順供養諸佛」之間的依存邏輯脈絡。儘管「水」具有滋潤、促生的特質，「大悲心」也確實是成就佛果不可或缺的要素，貫穿整個菩薩道修行，但大悲「水」乃是獨立於眾生「樹根」和諸佛「華果」這一組譬喻以外的事物，無法契合前述的「大悲為體」概念。法說和譬喻之間明顯出現

¹⁴⁸ 澄觀撰，華嚴編藏會主編，《新修華嚴經疏鈔》冊 11（臺北：華嚴蓮社，2004 年），頁 46。

¹⁴⁹ 澄觀撰，華嚴編藏會主編，《新修華嚴經疏鈔》冊 11，頁 65。

¹⁵⁰ 《華嚴經義海百門》，CBETA, T45, no. 1875, p. 628a7-11。

¹⁵¹ 《普賢金剛薩埵略瑜伽念誦儀軌》，CBETA, T20, no. 1124, p. 532a10-13。

¹⁵² 《仁王般若陀羅尼釋》，CBETA, T19, no. 996, p. 523b17-18。

¹⁵³ 《大乘本生心地觀經》，CBETA, T03, no. 159, p. 311c10-17。

¹⁵⁴ 《大方廣佛華嚴經》：「譬如曠野沙磧之中有大樹王，若根得水，枝葉、華果悉皆繁茂。生死曠野菩提樹王，亦復如是：一切眾生而為樹根，諸佛菩薩而為華果，以大悲水饒益眾生，則能成就諸佛菩薩智慧華果。何以故？若諸菩薩以大悲水饒益眾生，則能成就阿耨多羅三藐三菩提故。」CBETA, T10, no. 293, p. 846a15-21。

斷裂。再考量到上述「諸佛如來以大悲心而為體」或「同體大悲」的詮釋並非來自印度佛典，句段三至五的解說文句很可能來自譯場成員添加或修改。

四、結論

單就本文所討論的範圍，般若譯〈普賢行願品〉確實有幾項疑議之處。除了偈頌順序變動，人稱混淆是另一顯著之例。願文以第一人稱為視角，發願者誓言依循第三人稱名詞「普賢菩薩（普賢尊）」或「文殊」之行願，因此發願者不會是普賢菩薩，也非文殊大士。又如第四十二偈指出「普賢尊」是諸佛如來的長子，又言「我……願諸智行悉同彼」¹⁵⁵，但普賢菩薩不可能同時為偈頌中的「我」和「彼」。換言之，除非導介清淨偈的文句和偈頌正文兩處所指涉的「普賢」有別，否則《四十華嚴》或梵本《入法界品》引言「普賢菩薩……而說偈言」並不合理。考量經典的構成發展，並參考早期漢譯《三曼陀跋陀羅菩薩經》，普賢菩薩很可能是《行願讚》的講述者，教授「求菩薩道者」應當修持種種法門，發如是願。而文本在流傳過程中，陸續與其他典籍結合，乃至增入新元素。

由於〈普賢行願品〉十大願的解說文段內含清淨偈所未有的論點，如同《四十華嚴》其他處「隨處添加不必要的文句」一般，這應是來自般若（或譯場成員）的創造與改編。不過，參照八世紀以前的印度論著，某些概念——如「十無盡句」，或如「隨順眾生」與「供養諸佛」之間的關聯——似乎早在《四十華嚴》傳入漢地前便已成形。因此〈普賢行願品〉的長行或許並非全然「沒有梵文底本而是在漢地編纂附加而成」，很可能烏荼國王所進奉之梵本已有一個基本的框架。至於那些找不到對應的結構因素，乃譯師們參考《八十華嚴》或其他相關可茲利用的材料，加以糅和而成。考量《四十華嚴》與其注疏兩者成書時間緊密，而疏主澄觀又在譯場擔任「詳定」要職，普賢十大願與清淨偈之間的巧妙搭配也許和他有關。本文考量篇幅問題，並未逐一考釋各大願的長行解說，待未來有緣再續此一議題，提出更為明朗的論證。

引用書目

（一）佛教經論

中文經論採用 CBETA “2019.Q3”版，依經號為序排列。

《大乘本生心地觀經》，CBETA, T03, no. 159。

¹⁵⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 847c27。

- 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279。
- 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293。
- 《文殊師利發願經》，CBETA, T10, no. 296。
- 《普賢菩薩行願讚》，CBETA, T10, no. 297。
- 《三曼陀跋陀羅菩薩經》，CBETA, T14, no. 483。
- 《仁王般若陀羅尼釋》，CBETA, T19, no. 996。
- 《普賢金剛薩埵略瑜伽念誦儀軌》，CBETA, T20, no. 1124。
- 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522。
- 《大乘集菩薩學論》，CBETA, T32, no. 1636。
- 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666。
- 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733。
- 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736。
- 《大華嚴經略策》，CBETA, T36, no. 1737。
- 《華嚴經義海百門》，CBETA, T45, no. 1875。
- 《出三藏記集》，CBETA, T55, no. 2145。
- 《貞元新定釋教目錄》，CBETA, T55, no. 2157。
- 《續貞元釋教錄》，CBETA, T55, no. 2158。
- 《普賢菩薩行願王經》，CBETA, T85, no. 2907。
- 《大方廣佛華嚴經普賢菩薩行願王品》，CBETA, T85, no. 2908。
- 《續華嚴經略疏刊定記》，CBETA, X03, no. 221。
- 《華嚴經行願品疏》，CBETA, X05, no. 227。
- 《華嚴經行願品疏鈔》，CBETA, X05, no. 229。
- 《法界宗五祖略記》，CBETA, X77, no. 1530。

澄觀撰，華嚴編藏會主編，《新修華嚴經疏鈔》，臺北：華嚴蓮社，2004年。

Vaidya, P. L., ed. *Gaṇḍavyūhasūtra*. Darbhanga: Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1960.

Vaidya, P. L., ed. *Daśabhūmikasūtram*. Darbhanga: The Mithila Institute, 1967.

Bendall, Cecil. *Çikṣāsamuccaya, a Compendium of Buddhist Teachings Compiled by Çāntideva Chiefly from Earlier Mahāyāna-Sūtras*. St. Pétersbourg: Académie Impériale des Sciences, 1897-1902.

德格版甘珠爾 *Sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo* , D 44。

德格版丹珠爾 *Kun du bzang po'i spyod pa'i smon lam gyi don kun bsdus* , D 4012。

德格版丹珠爾 *'phags pa bzang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po'i rgya cher 'grel pa* , D 4013。

德格版丹珠爾 *Bzang spyod kyi 'grel pa bzhi'i don bsdus nas brjed byang du byas pa* ,
D 4359。

(二) 近人專著

- 大野法道，《大乘戒經の研究》，東京：山喜房佛書林，1954年。
- 小野玄妙，《仏書解説大辞典》第四卷，東京：大東出版社，1933年。
- 中御門敬教，〈《三曼陀跋陀羅菩薩經》試訳（1）〉，《佛教大學大學院紀要》第27號，1997年3月，頁1-13。
- 中御門敬教，《普賢行と浄土思想》，京都：佛教大學文學博士論文，2020年。
- 井ノ口泰淳，〈普賢行願讚考（二）〉，《龍谷大學論集》第420期，1982年，頁23-33。
- 月輪賢隆，《佛典の批判的研究》，京都：百華苑，1971年。
- 周夏，〈普賢行願思想の形成——「七支供養」と「十大行願」〉，《比較思想研究》（別冊）第36期，2010年，頁21-24。
- 周夏，〈普賢行願思想之形成〉，《禪與人類文明研究》第三期，2018年，頁1-32。
- 馬少雄，〈《普賢行願王讚》漢藏六譯對勘〉，《志蓮文化集刊》創刊號，2005年7月，頁117-146。
- 曹仕邦，《中國佛教譯經史論集》，台北：東初出版社，1990年。
- 隆蓮，〈普賢行願品〉，收入中國佛教協會編《中國佛教（三）》，上海：知識出版社，1989年，頁19-26。
- 聖凱，〈普賢十大行願的形成——以三品、五悔為中心〉，收入魏道儒主編《普賢與中國文化》，北京：中華書局，2006年，頁305-325。
- 劉文軍，〈唐宋時代佛經譯場職司考〉，《編譯論叢》第十四卷，第一期，2021年3月，頁1-18。
- 釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞出版社，1981年。
- Cleary, Thomas, trans. *The Flower Ornament Scripture: A Translation of the Avatamsaka Sutra*, Boston: Shambhala, 1993.
- Edgerton, Franklin. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar & Dictionary*, vol.1., Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1953.
- Monier-Williams, Sir Monier. *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, 1899.
- Osto, Douglas. "A New Translation of The Sanskrit *Bhadracarī* with Introduction and Notes." *New Zealand Journal of Asian Studies* 12, 2 (December 2010):1-21.

- Schopen, Gregory. "A Verse from the *Bhadracarīprañidhāna* in a Tenth-Century Inscription Found at Nālandā." In *Figments and Fragments of Mahāyāna Buddhism in India: More Collected Papers*, 299-305. Honolulu: University of Hawaii Press, 2005.
- Van Schaik, Sam and Lowis Doney. "The Prayer, the Priest and the Tsenpo: An Early Buddhist Narrative from Dunhuang." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 30.1-2 (2007):175-217.
- Watanabe, Kaikioku. *Die Bhadracarī: Eine Probe Buddhistisch-Religiöser Lyrik*. Leipzig: Druck von G. Kreysing, 1912.
- Yuyama, Akira. *Indic Manuscripts and Chinese Blockprints: (non-Chinese texts) of the Oriental collection of the Australian National University Library, Canberra: Centre of Oriental Studies*, Australian National University, 1967.

