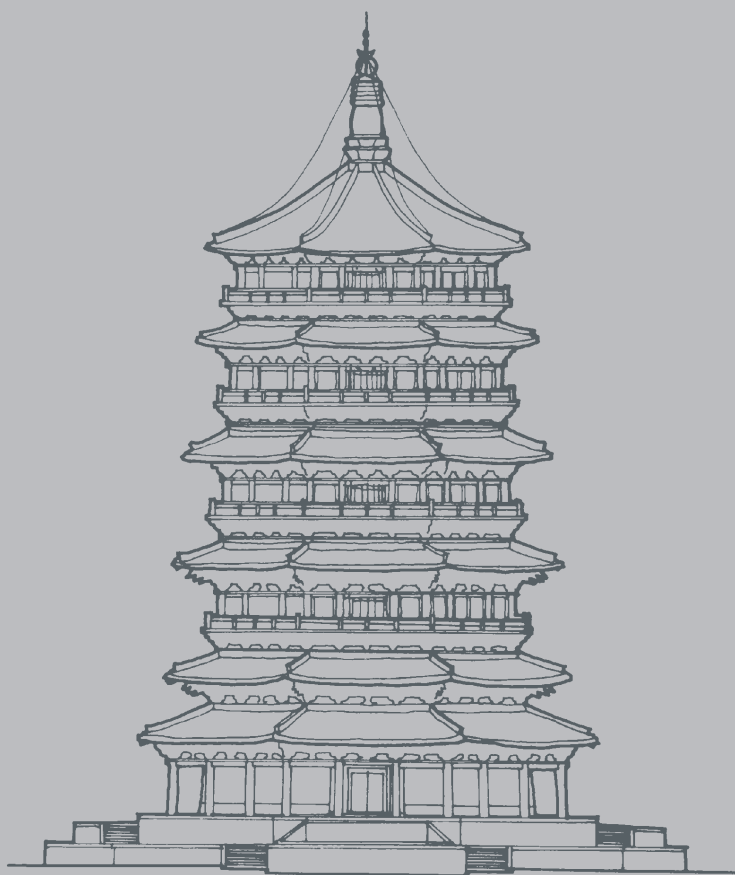


2016
華嚴專宗
國際學術研討會論文集

上冊



上冊 目錄

001-010	韓煥忠	南亭和尚對孝道的弘揚
011-032	李萬進	簡析常惺法師的華嚴法界觀
033-052	張愛萍	《華嚴宗佛祖傳》中伯亭續法之教觀思想初探
053-076	陳英善	華嚴大海十相
077-114	釋惠敏	《華嚴經》修慈法門與于闐語《贊巴斯特之書》第三章之禪觀分析
115-144	楊維中	《華嚴經十地品》所言十地的修行諸行相略述
145-164	黃夏年	《華嚴經》與海洋文明——以世界海為例
165-186	林孟蓉	論《華嚴經》中「五十三參」之多元意義與文化交涉
187-204	金子昭	《華嚴經》〈入法界品〉の現代的意義
205-218	李治華	智儼唯心思想的發展脈絡
219-238	釋普超	從《十地經論》「六相」思想論智儼法師華嚴學的哲學意蘊
239-254	林建勳	法藏大師「無盡說」表述對華嚴教法的意義
255-264	劉鹿鳴	澄觀大師、李長者《華嚴經》疏論探析（三）
265-276	王富宜	論澄觀對慧苑「迷真異執教」的批判
279-298	釋法音	論印度哲學之〈puruṣa 原人〉與宗密所論〈原人〉究竟有無思想關連性？——以回應李志夫教授所問宗密〈原人〉之語義問題

下冊 目錄

299-310	董 群	華嚴理事觀對於中國傳統本土哲學的超越
311-328	俞 懿 嫻	方東美論華嚴法界緣起
329-356	越 建 東 釋 如 碩	「別理隨緣」的再探討
357-376	釋 果 琴	華嚴疏鈔的重重英譯法
377-390	張 凱	敦煌出土地論文獻中的佛身說
391-414	崔 中 慧	敦煌藏經洞出土北魏《華嚴經》寫本研究
415-440	崔 紅 芬	《圓覺經》及相關經典的考證 ——以黑水城、拜寺溝方塔文獻為主
441-462	陳 俊 吉	唐五代〈入法界品〉經變圖像發展探究
463-484	陳 清 香	華嚴蓮社的善財童子五十三參圖的圖像探討
485-508	米 德 昉	川渝地區柳柳本尊一系佛教造像體系中的華嚴題材
509-532	吳 新 欽	康有為佛語書法中的華嚴思維傳播
533-544	張 勇	帝網天珠：華嚴詩性精神譚論
545-564	桑 寶 靖	論華嚴宗對唐人詩歌創作的影響
565-584	周 玟 觀	觀無生性，味無差別 ——論華嚴經教的身體概念譬喻與文化特殊性

南亭和尚對孝道的弘揚

蘇州大學宗教研究所 教授
韓煥忠

摘 要

南亭和尚在講說華嚴經義、闡述華嚴宗理的同時，也非常注重對中國傳統孝道的弘揚。南亭和尚在講說佛教的各種經典時，經常就其中涉及孝道的地方加以適當的發揮，使中國傳統孝道的意蘊得到一定的闡發。南亭和尚曾應邀到臺北監獄弘法，面對這樣一群特殊的聽眾，南亭和尚最喜歡向他們弘揚的，還是孝道。作為智光商工學校的創辦人，南亭和尚每週堅持為該校學生上德育課。在他自編的課本中，他除了以點滴滲透的方式弘揚孝道之外，還設有「佛教與倫理」等課專門探討佛教與孝道之間的關係。南亭和尚等一批高僧大德的弘揚孝道，在一定程度上具有了維持其未墜之緒的意味，而佛教在維持中國文化傳承不絕方面的重大作用也由此可見一斑。

關鍵詞：南亭和尚、孝道、弘揚

臺北華嚴蓮社創辦人南亭和尚，在中國近現代佛教史上有「華嚴宗大德」之美譽，他在講說華嚴經義、闡述華嚴宗理的同時，也非常注重對中國傳統孝道的弘揚。

南亭長老（1900-1982），諱滿乾，號曇光，別號雲水散人，以字行，俗姓吉氏，名雍旺，原籍江蘇省泰州曲塘鎮甸柳鄉顧家莊（民國時此地屬江蘇省泰縣，今屬江蘇省南通市海安縣），十歲時於本鄉觀音寺出家，十三歲就讀於泰州僧辦儒釋初高小學，二十二歲任僧職於泰州北山寺，1923 年求學於安慶迎江佛教學校，結業後得常惺法師保薦到常州清涼寺佛學院代課，後執教於常熟虞山法界學院、鎮江竹林寺佛學院，隨緣講經於各地，漸為佛教界所重，1931 年受常惺法師之命任泰州光孝寺副寺，翌年任監院並受記莚，1934 年出任光孝寺方丈、泰縣佛教會主席，1946 年到上海講經說法，1949 年 5 月陪侍其師智光老和尚到臺灣，1952 年在臺北創建華嚴蓮社。居臺期間，南亭長老長期出任中國佛教會秘書長、常務理事、弘法委員會主任等職，講經說法於南北各地，與臺中佛教會館尤為有緣，在臺北則堅持廣播講經、監獄弘法，並且勤於著述。南亭長老持論平正通達，侍師恪盡孝道，待眾慈悲心切，因而深得佛教界景仰，皈依者軍界要人如前國民革命軍陸軍總司令劉安祺夫婦，學者如水利專家宋希尚，政府官員如袁守謙等，多達萬人以上。¹南亭長老入滅後，徒孫成一法師曾夢見長老「稱其為四地菩薩，勉人嚴持淨戒，莫忘念佛、拜佛。」²圓寂三周年後，成一法師撰文追敘嘉言懿行，謂其有誠實不欺、寬厚能讓、持戒謹嚴、熱心教育、弘法精勤、慈心廣被、流通法寶、勤儉惜福、愛國熱忱、尊師孝親等功德。³由此可見南亭長老在其追隨者心目中的崇高地位。成一法師還將其生平著述輯為《南亭和尚全集》十二冊，由臺北華嚴蓮社印行，流布海內外。南亭長老亦精於書道，偶有閒暇，則抄寫佛經，隨緣施與，為世所珍，青島逸品堂張軍先生藏有其字近二百幅。

南亭和尚雖然自幼出家，但父母給他留下的深刻印象終生難忘。他後來回憶說：「小時候，我有一個壞脾氣，喜歡跟路，就是媽媽外出的時候，我一定要跟著他。至於早晨起來，要媽媽穿衣服，晚上睡時，要媽媽脫衣服，這是依稀仿佛猶能記憶的。累媽媽的事太多了，決非一二張紙可能寫完。長大了以後，忙於名位，對媽媽一點孝敬都沒有。愧悔之餘，現在知道了，但『樹欲靜而風不止，孝

¹ 有關南亭長老的生平，可參閱南亭：《南亭和尚自傳》，臺北：華嚴蓮社，1994 年；陳慧劍：《南亭和尚年譜》，臺北：華嚴蓮社，2002 年。

² 成一：〈〈師祖南公自傳校後書感〉〉，《南亭和尚自傳》，臺北：華嚴蓮社，1994 年，第 484 頁。

³ 成一：〈南公師祖圓寂三周年紀念〉，《成一文集》，臺北：萬行雜誌社，1994 年，第 349-365 頁。

欲行而親不待』。還說什麼呢？」⁴1929年，南亭和尚在上海隨應慈老法師助理華嚴學會講務，暑期放假，回鄉省親，恰值父逝，蓋棺之時，瞻仰遺容，見到已經離開人間的父親「安詳而白淨，大家又不免大哭一場」，南亭和尚「也情不自禁地哭了」。他感慨說：「生身養育之恩，毋以報其萬一，僅此一哭而已。」⁵1935年，南亭和尚出任泰州光孝寺方丈的任期內，他的母親去世了，他也沒有來得及回去見最後一面。1950年的農曆八月二日，流落在臺灣的南亭和尚恰值五十一歲母難日，他想起父母，於是就為父母立一木位於善導寺，以報親恩。⁶從此以後，對孝道的弘揚也成為他弘揚佛法的重要內容。

南亭和尚弘揚孝道的方式主要有三個，即講經說法時攝入孝道、到監獄弘法佈道時演說孝道、給智光商工學校的學生們上德育課時討論孝道。

一、講經攝入孝道

南亭和尚以講經說法著稱於臺灣佛教界，他在講說佛教的各種經典時，經常會就其中涉及孝道的地方加以適當的發揮，使中國傳統孝道的意蘊得到一定的闡發。

南亭和尚曾在廣播電臺講《佛說孺經鈔》，其中提到聖孺受到國王的重用，以十善之道教化國內，使民眾都能「孝順父母」。經文語句非常簡單，並沒有必須加以詮釋的必要，但南亭和尚於此體會到孝道的重要。他說：「父母是我們這血肉之身之所由生。尤其是母親的十月懷胎、三年乳哺、送暖問寒、推乾就濕。再加上由小學而中學，由中學而大學，男婚女嫁，穿的、吃的、用的，那一點都需要父母來操心和勞碌。」⁷父母劬勞，民間常談，此處南亭和尚加入幾句對學制的描述，頓時使其具有了時代的氣息。南亭和尚還引用《詩經·蓼莪》以及晉王褒的典故進一步展開闡發說：「《詩經》上有一首詩，篇名叫做『蓼莪』。那上面說：『哀哀父母，生我劬勞。』晉朝有一位讀書人王褒先生，他讀詩讀到這個地方，往往痛哭流涕。父母對於我們生身、教養之恩太大了，所以身為子女而有父母在堂的人，都應該孝敬父母。孝是我們中國人的文化結晶，孝是我們中國人傳統的美德。」⁸就在這寥寥數語之間，南亭和尚既動之以情，又曉之以理，複印之以詩，又證之以史。於此我們不僅可以看得出南亭和尚對中國傳統孝道體會的深刻、透徹，而且還可以看出南亭和尚對傳統孝道的極端重視來。

⁴ 南亭：《南亭和尚自傳》，《南亭和尚全集》第12冊，第4頁。

⁵ 南亭：《南亭和尚自傳》，《南亭和尚全集》第12冊，第77頁。

⁶ 南亭：《南亭和尚自傳》，《南亭和尚全集》第12冊，第179頁。

⁷ 南亭：《佛說孺經鈔講話》，《南亭和尚全集》第1冊，第63頁。

⁸ 南亭：《佛說孺經鈔講話》，《南亭和尚全集》第1冊，第63-64頁。

南亭和尚甚至主張佛教信徒應當像佛那樣尊敬自己的父母。《華嚴經·淨行品》有一句經文：「孝事父母，當願眾生，善事於佛，護養一切。」南亭和尚解釋說：「父、母是我身之所有生也。《詩經》上說：『哀哀父母，生我劬勞。』又曰：『父兮生我，母兮鞠我。……養育之德，昊天罔極。』所以中國的文化，以人倫為第一。先王以孝治天下，不是沒有道理的。」⁹南亭和尚引《詩經》證明，父母不僅給予了我們生命，而且還含辛茹苦地將我們培養成人，因此對於中國人來說，報答父母恩情就成了天經地義的事情，也成了中國傳統文化的核心內容。南亭和尚站在佛教的立場上，主張將孝道的對象無限放大，他說：「《梵網經》上說：『一切男子是我父，一切女人是我母，我生生無不從之受生。』所以我們對於父母要孝、要事，並且願一切眾生與我一樣，對父母要『善事於佛，養護一切』。護是保護，養是供養。『善事於佛』之『於』，易為『如』字，就更明白了。」¹⁰南亭和尚的意思是，人們應當像佛那樣將天下的所有眾生都視為自己的父母，普遍地予以孝事供養，由此就可以真切實踐大乘佛教普度眾生的勝義了。南亭和尚由此在中國傳統孝道與大乘菩薩道之間建立了親密的關聯。

《地藏經》有「佛門孝經」之稱。南亭和尚對此經極為看重，將其視為「是一部最好的社會教育課本」。在他看來，《地藏經》中有三點最重要：「一是注重孝行，二是闡明善惡因果，三是大悲、大願的菩薩行。」¹¹他解釋說：「我國自有史以來，就以孝為立國之大本，所以說：『先王以孝治天下。』又談：『百善孝為先。』《地藏經》有此一長。《梵網經》亦說：『孝名為戒。』所以出家佛弟子，雖離別父母，但不廢棄孝道。所以佛教到中國來，與中國人固有之思想道德一拍即合，因之而流傳永久，深入人心。」¹²換句話說，南亭和尚認為，佛教之所以能夠流行中國，就在於其契合了中國固有的傳統孝道。事實是否真的如此暫且不論，但不可否認的是，自唐末五代以來，佛教界對中國傳統孝道的重視可以說日甚一日，佛門中不僅出現了不少談論孝道、推崇孝行的著作，甚至還湧現了一批以孝著稱於世的高僧大德，佛教的經懺、水陸等課儀更成為孝子寄託哀思、超度亡靈的基本方式，而地藏王菩薩也以其本生的孝行及救贖地獄一切眾生的大願與此土結下了深厚的緣分。

南亭和尚大力既以大力弘揚孝道著聞，於是就有人慕名求教如何實行孝道。如桃園內壢榮民工廠張德明先生致函請問：「學人幼失父母，為養父母哺育成人。近據於秋七月各廟舉行普渡時，附位超度，但以不知生父母姓名，不知如何寫法，請指教！」南亭和尚答：「即寫『佛力超薦先父母尊靈生蓮之位。陽上出嗣男張

⁹ 南亭：《華嚴經淨行品講義》，《南亭和尚全集》第4冊，第27頁。

¹⁰ 南亭：《華嚴經淨行品講義》，《南亭和尚全集》第4冊，第27頁。

¹¹ 南亭：〈地藏菩薩事蹟〉，《南亭和尚全集》第9冊，第23頁。

¹² 南亭：〈地藏菩薩事蹟〉，《南亭和尚全集》第9冊，第23頁。

德明叩立』，可也。百行孝為先。一念孝心，可以上通於天、旁格鬼神。君之父母如未轉生，仍沉滯幽冥，自可來會受薦。加『出嗣』者，君已為他人之後裔而非生父母之姓矣。」張先生對於如何報答養育之恩亦不了然，故而又問：「養父母亦淪陷鐵幕，應如何報答其哺養之恩，方為得體？」南亭和尚答雲：「儒家以膝下承歡、甘旨日奉或置身青雲、父母蒙光為孝。但二者皆非君所能。君其惟有念『阿彌陀佛』以為修持乎！父母在，則增其福壽；父母不在，則資其生西。蓮池大師七筆勾有雲：『恩重山丘，五鼎三牲未足酬，親得離塵垢，子道方成就。』是一證明。」¹³言辭諄諄，足見其對實踐孝道的推重與獎掖。

但是，中國人供養父母遺像、祖先牌位的風俗也受到了攻訐，異教徒認為這是在搞「偶像崇拜」。南亭和尚解釋說：「這不是佛教的專有品，中國人本來就有這習慣。古聖先賢、父母祖宗，都是於國家、民族有甚大的貢獻或者於自己有生身、養育之恩的人。後人侍奉他們的遺像，不但是崇德報功，而且具有示範的作用。也就是說，一個人倘若於國家、社會有貢獻，不但生前享受到無上光榮，死後還要受到後人的崇拜，所謂俎豆千秋、流芳百世。這是獎勵我們做人的方法。」¹⁴南亭和尚在這裏闡明瞭中國世俗祭祀不僅具有「崇德報功」的宗教意義，而且還具有垂範後昆的教育意義。事實上，這也是中國文化實現自身延續和傳承的一種重要方式和途徑。

二、監獄演說孝道

南亭和尚曾應邀到臺北監獄弘法。與社會上活躍於各行各業中的佛教信眾相比，獄中服刑人員是一個非常特殊的群體，一般來說，他們文化程度偏低，責任意識淡薄，主流價值認同不足，由於受到了懲罰，甚至還可能對社會懷有某種程度的敵視和不滿。面對這樣一群特殊的聽眾，南亭和尚最喜歡向他們弘揚的，還是孝道。

南亭和尚第一次在臺北監獄弘法，他演講的題目是〈孔子之孝與釋迦之孝〉。

南亭和尚首先強調說，「孝、悌、忠、信、禮、義、廉、恥，是我國幾千年來立國的大本」。¹⁵在南亭和尚看來，此之八德，作為「舊有的道德藩籬，是幾千年來忠臣、孝子、義夫、節婦所斫腦袋，灑熱血，才建築起來」¹⁶，對於維繫國家的穩定和社會的安定具有非常重要的作用。孝既為八德之一，其作用自然也是非常巨大的。

¹³ 南亭：〈今日佛教佛學問答〉，《南亭和尚全集》第8冊，第97頁。

¹⁴ 南亭：〈初入佛門居士手冊〉，《南亭和尚全集》第8冊，第16頁。

¹⁵ 南亭：〈孔子之孝與釋迦之孝〉，《南亭和尚全集》第11冊，第1頁。

¹⁶ 南亭：〈孔子之孝與釋迦之孝〉，《南亭和尚全集》第11冊，第1-2頁。

南亭和尚接著以《孝經》為依據闡述了「孔子之孝」。《孝經》從「始於事親，中於事君，終以立身」說孝，南亭特就其切近於聽眾的「始於事親」展開演講，從「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷」說起，詳盡地解釋母親在懷孕、坐胎、出生過程的辛勞與危難，解說父母在養育幼童長大成人方面所付出的勤勞與辛酸。南亭和尚希望借助人人都曾經具有的父母親情，激發起這群特殊聽眾的情感共鳴。

父母恩德如此之大，那麼為人子女者，當何以自處呢？南亭和尚指出：「父母撫養你成人以後，你如能好好地做人，當然不去說它。倘若你貪贓枉法，奸巧欺詐，叛國殃民，或為盜、為竊，受到國法的裁判、嚴刑的拷打，手銬腳鐐，銀鐐入獄，這身體不由你做主，以至於受罪而死，辱沒祖宗，父母沒臉見人，這就是毀傷，這也是不孝之至。」¹⁷對於在座聽講的服刑人員來說，這幾句話不啻是天鼓雷音，聞之讓人心喪膽落，其愧對先人之情自當會油然而生起。

南亭和尚話鋒一轉：「我想在地的各位，還不是思想上、行動上犯了錯誤，才有今日的不自由嗎？所以我很爽直地奉勸諸位，從現在起，改過自新。你別忘記你們的父母在家裏為你們哭泣愁苦，怎樣地在那裏籌辦衣食送給你們。應該時常考慮到，怎樣做個好人，安慰已過去的父母，孝養現在的父母，一旦恢復自由，仍不失為社會上的一個好人。」¹⁸可謂是苦口良藥、勸世婆心，佛教化世導俗之功能，就在這切但不已的說教之中得到充分的發揮。

南亭和尚指出，世間之孝，終不如佛教孝道徹底究竟。世間孝道，雖有千般，但皆不足以解除父母的痛苦，而釋迦牟尼「成佛而後，回宮為父王說法，升天宮為生母說法，度姨母出家，成阿羅漢，使父母永遠離開生死之苦，這是世間之孝所不及的。」¹⁹因此佛教的孝道具有使父母徹底解脫人間一切痛苦的意義。

南亭和尚後來在臺北監獄又作過一次講演，題目是〈我們對自身應有一種觀察〉。

南亭和尚詢問聽眾，人之一生，不過數十寒暑，其間或為人子，費盡父母多少心血，或為人父母，為子女費盡多少心血，最終還有什麼？

南亭和尚從曾子的臨終之言談到儒家的孝道。曾子臨終：「啟予足，啟予手。……而今而後，吾知免夫。」他認為，曾子這幾句話的根據，就在於「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也」的孝行原則。對於身體髮膚的毀傷何以會構成不孝的罪行，南亭和尚解釋說，「你若失去了自尊心，而做竊、盜、奸欺

¹⁷ 南亭：〈孔子之孝與釋迦之孝〉，《南亭和尚全集》第11冊，第5頁。

¹⁸ 南亭：〈孔子之孝與釋迦之孝〉，《南亭和尚全集》第11冊，第5-6頁。

¹⁹ 南亭：〈孔子之孝與釋迦之孝〉，《南亭和尚全集》第11冊，第6頁。

的勾當，或貪贓枉法、舞弊營私、不忠於國、不孝於親以及其他幹犯國法的種種罪行，受了國法的制裁。尤其是古時候的刑罰，有所謂笞刑、肉刑、宮刑，最大的是斬絕及凌遲處死。……就是身體髮膚為人毀傷。你的身體為人毀傷，事小，卻辜負你父母撫養之恩，使兒女無顏見人，宗族親黨對你一家子都看不起，過去的祖宗都為你蒙羞於地下。這樣就構成不孝的大罪了。」²⁰儒家為了保證身體發膚的不受毀傷，以免於使父母祖宗因自己的過錯而蒙羞，還提出了「如臨深淵，如履薄冰」的格言。南亭和尚認為，「這是儒家以孝為出發點、日常對於自身的觀察和警覺。人存在了這種觀察和警覺，行為就自然地納於正軌，而不會有不法的舉動發生。不但你自己保全了人格，連整個社會、國家都受到你的好影響，而尊稱你為正人君子。」²¹換言之，儒家正人君子的謹慎，不僅保全了自身，成就了孝道，也維繫了國家和社會的穩定。

南亭和尚又從六道輪回、二乘及大乘菩薩談到了佛教信徒的警覺，指出一般信眾對人天福報的追求、小乘聖人的厭患離欲、以及大乘菩薩的捨己為人，都非常有利於社會秩序的維持。他真誠地期盼，這些服刑的難友們都能成為恪盡孝道的菩薩：「我講這個題目，是希望各自痛自懺悔，以後去學習古人的觀察自身，不要使這受之父母的身體髮膚，受到他人的毀傷，更不得以自私、自利的卑劣心理來種地獄、餓鬼、畜生道的惡因。倘自此皈依三寶以後，革去自私、自利的卑劣心理，而發起濟世利人的大悲菩提心來，那麼，你們眼前就都是菩薩了！」²²其言之諄諄，當能使聽者動容。

上個世紀 50 年代初期，臺灣監獄中的服刑人員的文化基礎比較差，佛學素養也缺乏最起碼的基礎，這時候如果與他們討論高深的佛理，講解嚴肅的佛經，必然不能契機。南亭和尚從人人都曾經具有的父母親情入手，首先挑動他們對父母的依戀和感激，然後促使他們反省自己的行為，產生悔愧之念，進而促使他們生起重新做人的想法。南亭和尚之說法可謂善巧，而傳統孝道於其間所發揮的重大作用也可見一斑。

三、德育討論孝道

作為智光商工學校的創辦人，南亭和尚每週堅持為該校學生上德育課。在他自編的課本中，他除了以點滴滲透的方式弘揚孝道之外，還設有「佛教與倫理」等課目專門探討佛教與孝道之間的關係。

²⁰ 南亭：〈我們對自身應有一種觀察〉，《南亭和尚全集》第 7 冊，第 36-37 頁。

²¹ 南亭：〈我們對自身應有一種觀察〉，《南亭和尚全集》第 7 冊，第 37 頁。

²² 南亭：〈我們對自身應有一種觀察〉，《南亭和尚全集》第 7 冊，第 40 頁。

中國歷來多有譏刺釋迦牟尼佛背棄君、親、妻、子出家修道為不孝者，南亭和尚借助為智光商工的學生們上德育課的機會對這種觀念進行了深入的反駁，認為這是「不知佛者之謗佛也」。他解釋說，佛降生在物質富饒、奴僕成群的王宮之中，對父母的甘旨之奉等都無需太子親為，即便是太子出家修道，也不致造成父母妻子扶養上的匱乏，人們不應該依據世俗凡情測度佛的偉大。佛在講經說法時經常要求弟子們遵行孝道，如佛在《梵網經》中說，「孝名為戒。」《觀無量壽佛經》為淨土宗主要經典之一，教修行人修十六觀門，求生淨土，但以「一者，孝養父母，奉事師長，慈心不殺」為先務。佛在孝行上也有值得大書特書的地方，如淨飯王將捨命前，老病侵尋，深感痛苦，念子孫心切，心急如焚。其時釋迦世尊在王舍城，聞此消息，不遠千里，率胞弟難陀、堂弟阿難陀、兒子羅雲，回迦維羅衛，親侍疾病，百般安慰。淨飯王去世之後，佛又親視含殮，並為後世眾生作表率計，親與難陀、阿難陀、羅雲等扛抬王棺至火葬場，火葬而後，建塔紀念。南亭和尚由此認為，佛教在中國政教無法企及的領域發揮了得天獨厚的重大作用。²³

儒家提倡孝道，佛教也提倡孝道，儒佛兩家所說的孝道有何差異？南亭和尚指出：「儒家的孝是狹義的，佛教之孝則更深刻一層。」²⁴南亭和尚之以儒家之孝為「狹義」而以佛教為「更深刻一層」，當有兩方面的原因：其一，儒家只講此生此世，只是對此生此世的父母生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮，而佛教相信眾生在無窮無盡的輪回過程中，有無數的父母，諸如《大方廣佛報恩經》上說，我在過去輪回於六道之中受生的時候，一切眾生皆曾作過我的父母，我也曾經作過一切眾生的父母；其二，儒家孝道只是講生養死葬，顯親揚名，光宗耀祖，而佛教為了報答一切眾生之恩，故修行佈施身外的財物、身內的骨、肉、筋、血、頭、目、手、足，有需要者，難舍能舍，一切給與，從無悔恨，如《佛說父母恩重難報經》所說，父母對於子女，懷胎、生養、乳哺，隨時將育，方能長大成人，子女左肩擔父，右肩負母，經歷千年，即使便利背上，都無怨心，雖然如此，猶不足報父母如天之恩，真正可以報答父母深恩的，是引導他們聽聞佛法、恭敬三寶、皈依三寶，讓他們精神上得到安隱、歸宿。²⁵南亭和尚的相關論述表明，至少自宋元以來，以出家修行的方式孝敬父母、報答父母已成為中國僧尼堅持戒行清淨的精神動力。

中國傳統孝道的大旗一直是掌控在儒家手中的。但近代以來，在歐風美雨飄搖中，儒家漸漸變成了無體可附的「遊魂」，以血緣關係為紐帶的大家庭也往往由於其「封建性」而備受革命者的攻擊，孝道作為舊道德的代表其合理性受到了

²³ 南亭：《德育課本》，《南亭和尚全集》第10冊，第73頁。

²⁴ 南亭：《德育課本》，《南亭和尚全集》第10冊，第100頁。

²⁵ 南亭：《德育課本》，《南亭和尚全集》第10冊，第100-101頁。

前所未有的質疑，即便是那些以振興儒學為己任的新儒家代表人物，對孝道也往往敬而遠之。因此說，南亭和尚等一批高僧大德的弘揚孝道，在一定程度上就具有了維持其未墜之緒的意味，而佛教在維持中國文化傳承不絕方面的重大作用也由此可見一斑。

簡析常惺法師的華嚴法界觀

四川師範大學文理學院 副教授
李萬進

摘 要

華嚴宗儘管在唐代之後的發展與傳承出現了晦暗不明的狀態，特別是在十九世紀末，在整個中國佛教界出現黯淡衰敗的大背景下，華嚴宗之傳承更是命懸一線。但是，一大批佛門中人不忍聖教衰，不忍佛法滅，因此在復興佛法之大背景下，華嚴宗之復興也隨之跟進。作為闡揚華嚴教理的幹將之一的常惺法師，通過著述佛學理論來闡揚華嚴教義。在常惺法師闡揚的華嚴教義中，華嚴法界觀佔有重要的位置。常惺法師著重闡釋了法界與整個華嚴教義的關係，認為可以用法界之理論來關聯與含攝諸如六相、十玄門、一多相攝、相即相入等重要的華嚴之教理。而在具體的闡揚華嚴法界觀之時，常惺法師著重闡釋了法界即是一心的教理，於其中專門闡述了《大乘起信論》的一心開二門之模式，闡述了法界與如來藏的關係，闡釋了一真法界與真如的不異關係，由此建立了法界即是一心的體系。由於華嚴法界即是一心，而所有的一切法皆可攝入到一心之體中，因此法界也就可以含攝一切法，這就是華嚴宗的法界緣起之理論，此理論所顯示出的一切法之間的相即相入之模式，就是圓融無礙、重重無盡的真實顯現，這樣常惺法師對於華嚴法界觀的闡揚將其重點集中於法界所含攝的圓融無礙之特性中。同時，華嚴宗中在闡揚精審而淵奧的華嚴教理之時，也注重對於華嚴教理之踐行，這就是普賢行願的精神。常惺法師由於極為贊同太虛大師所宣導與踐行的人生佛教，因此在闡釋華嚴法界觀的具體之修證時，主張以普賢行願之願力救度眾生，這與他所推崇的人生佛教之理念也是不相違背的。凡諸種種，所顯示的正是在整個現代性背景下，常惺法師闡揚華嚴法界觀的理論創新之努力。

關鍵詞：常惺法師、華嚴法界觀、一心、圓融無礙、普賢行願、現代性

導言

二十世紀中國佛學的發展與演變，是隨著整個古老的中國文化而逐漸步入到現代化的進程之中的，因此在這一過程中必然要涉及到與現代文明的碰撞與交流。作為具有較為濃厚的中國文化特質的佛教宗派之一的華嚴宗，在二十世紀也經歷了一系列的演變。這種演變與發展，既包括諸如方東美、唐君毅、牟宗三等現代新儒家們的以儒攝佛理論模式的創新與弘揚，也有佛門中人對於華嚴宗思想的情有獨鍾。而在佛門中人對於華嚴宗思想的詮釋與弘揚中，常惺法師無疑是一位值得關注與研究的重要人物。常惺法師早年受教於月霞老和尚創辦的華嚴大學，終其一生與華嚴宗有著不解之緣，常惺法師本人在弘揚華嚴之教義時，寫下了不少與華嚴宗思想密切相關的佛學著作。縱觀常惺法師對於華嚴宗思想與教理之闡發，涉及到了華嚴宗之判教、心性等諸多方面，但華嚴宗之法界理論則是常惺法師一直關注與闡發的重點之一，其對於華嚴宗判教、心性思想的弘揚與闡釋，也無不與華嚴宗的法界理論息息相關。因此通過對於常惺法師本人在法界理論方面之闡釋的研究，可以從中看到常惺法師本人在弘揚華嚴宗方面的獨到之貢獻，這種對於二十世紀華嚴宗理論之貢獻，所顯示出的正是佛門僧人在應對現代社會之劇變中所體現出的一種隨緣與不變的統一。

從整個華嚴宗的哲學理論體系來看，法界這一概念與範疇無疑居於十分重要的地位，可以說華嚴宗對於法界這一概念的闡釋與闡揚，是使得華嚴宗能夠在中國佛教各宗之中，被尊奉為極具思辨與抽象理論特質之首的重要依據之一。這即意味著，法界這一概念是華嚴宗整個理論體系的核心之一，是華嚴宗對於中國佛教義理之一大貢獻。對於此，深入研究與弘揚華嚴宗教理的常惺法師是了然於心的。常惺法師對於華嚴宗之闡揚，既注重於華嚴宗宗奉之《大方廣佛華嚴經》的義理，同時更為注重於闡釋歷代華嚴宗祖師立足於《華嚴經》之基本理念而逐漸建構的一套極為精審的法界理論體系，這樣常惺法師在二十世紀對於華嚴宗之弘揚，是將法界這一概念作為了華嚴宗整個教理與教義體系的核心來予以闡揚的：

唯南洲人根淺薄，結集後深鎖龍宮，無聞於世。至第十四傳龍樹大師，神明天縱，讀盡五印經藏，乘通力而入龍宮，誦出下本十萬偈。及晉佛陀跋陀羅尊者，始傳來東震。有杜順和尚，為文殊化身，依之而造法界三觀，雲華更以搜玄通久秘之靈文，至賢首則依之開宗判教，清涼繼賢首未竟之志，重釋實又難陀之新經，啟十門而會性相兩教，圭峰主述，於圓覺疏中，暢五義而辯空性兩宗。至是賢首五教，已如杲日麗天，一代時中，了無餘

蘊。而或者以「有教無觀」病之，謂不能以義定立相破相，為割裂般若唯識之空有，抑又過矣。¹

華嚴宗與其他的中國佛教宗派一樣，都注重於自我宗派的判教理論體系之建立，以此來闡揚本宗教理的殊勝性，同時又以本宗之教理與教義來圓融與匯通佛教的其他宗派，由此來建立起一套獨具特質的理論體系。而所有的理論體系一般而言都有一個或幾個極為核心的概念與範疇，由此核心之概念與範疇來展開自我理論體系的建構，在常惺法師看來，華嚴宗理論體系的核心概念之一就是法界，他從《華嚴經》之翻譯以及在東土之傳播為起點，由此說明瞭華嚴宗宗奉之佛教經典的依據，同時他認為更為重要的是華嚴宗初祖杜順大師根據《華嚴經》之理念，建構起法界三觀之理論，由是開啟了華嚴宗法界理論之濫觴。其後三祖法藏、四祖清涼澄觀以及五祖圭峰宗密，在杜順大師所建構的法界理論之基礎上，進一步予以發揮，從而形成了極為精審與嚴密的華嚴法界理論體系。常惺法師認為法界的理論體系之所以可以被視之為華嚴宗思想的核心概念，即在於法界可以融攝華嚴宗的其他理論：

華嚴梵冊，相傳有三本之說。上本十三大千大千世界微塵數偈，一四天下微塵數品。中本四十九萬八千八百偈，一千二百品。下本十萬偈，四十八品。龍樹誦出者，但下本十萬偈，以中上二本，非閻浮提人心力所及故。傳來我國，典午所譯者，只三萬六千偈。唐杜順和尚，依之作法界觀，以周徧含容之理，顯事事無礙之境。至相尊者，依之作搜玄記，發明十重玄門，以六相而混融之。賢首作探玄記，並出一乘教義章等，總判一代為三時五教，以華嚴之法界緣起，事事無礙，為別教一乘，最為尊特。迨實又難陀之新譯華嚴四萬五千偈出，清涼為作玄談疏鈔，博大精深，總挾小大性相，無倚無偏，允稱獨步。而華嚴之標幟，亦徧法界而齊張矣。²

常惺法師一再強調的是杜順大師發揮《華嚴經》之精神與理念而建構的法界觀，因為常惺法師認為在杜順大師所建構的法界觀體系中，已經包含了華嚴宗之圓融無礙、事事無礙的理論，這一圓融無礙的理論則又與十玄門和六相理論息息相關，以此十玄門與六相理論為依據，則顯示出了法界緣起理論的殊勝性，再由法界緣起可以推導出華嚴宗的判教理論體系。華嚴宗之所以認為自己是極為殊勝與圓融、圓滿的宗派，關鍵即在於法界理論是華嚴宗區別於其他佛教宗派的一大理論特色，這在常惺法師看來就是「博大精深，總挾小大性相，無倚無偏，允稱獨步。而華嚴之標幟，亦徧法界而齊張矣」。

¹ 常惺法師：《賢首概論》，范觀瀾主編：《華嚴文匯》（上），宗教文化出版社，2007年，第33頁。

² 常惺法師：《佛學概論》，范觀瀾主編：《華嚴文匯》（上），宗教文化出版社，2007年，第20頁。

從上述常惺法師關於法界的闡揚中可以看到，在常惺法師的心目中，法界理論居於華嚴宗思想體系的核心地位，可以說法界這一概念是華嚴宗思想體系之基石，也是華嚴宗對於中國佛教理論的一大獨特之貢獻。常惺法師深入研究華嚴宗之同時，也對中國佛教其他宗派的教理有著極為深入之研究，而心性作為中國佛教理論體系的一個核心內容，在各宗各派的理論體系中都得到了應有的重視，常惺法師當然知道華嚴宗正是在將法界闡釋為一心的基礎上，才建構了獨具特質的華嚴宗哲學體系，所以常惺法師在闡揚法界觀時，專門闡釋與分析了法界與一心的關係，由此才進一步展開了將一切法收攝於一心的華嚴圓融理論之闡揚。同時，常惺法師身處二十世紀中國佛教大變革的時代，他本人又是太虛大師「人生佛教」的極為有力的支持者，在闡揚法界理論時，希企通過個體與群體心性之變革而達到社會之淨化的目的，這就是華嚴宗所宣導的普賢行願精神的現代翻版。

一、法界與一心

法界這一概念是佛教思想體系中極為重要的一個內容，佛教的各個宗派皆對此有所涉及與詮釋。而作為中國佛教諸宗中最具有抽象思維與思辨特質的華嚴宗，其對於法界這一概念的詮釋，則體現在將法界作為了一切法緣起緣滅之依止，正因為法界被華嚴宗詮釋為一切法緣生緣滅之依止，故而成就無上智慧，修證佛法之正果之依止也在於法界，由此華嚴宗即在理論上形成了一套極有嚴密思維特質的法界理論體系，同時在建構法界理論體系之際，也主張將法界理論體落實到真修實證之中，這就是由法界理論而相應形成的法界觀之修法。從法界理論到法界觀，華嚴宗在詮釋法界這一概念時，最大之理論貢獻即在於以法界為中心來展開對於世間緣起法之觀照，由此即形成了華嚴宗哲學體系中的法界緣起理論，可以說法界緣起是華嚴宗對於中國佛教哲學思想的一大理論貢獻，以法界緣起之理論為指導，來觀照與修證佛法之真諦，即是法界觀的具體之佛法的實踐。對於華嚴宗的法界緣起之思想，常惺法師在弘揚華嚴宗之際，完全知道法界緣起在整個華嚴法界理論體系中的重要地位，所以常惺法師在闡釋華嚴法界觀之時，首先談到了他本人對於法界緣起的看法：

萬有雖各由緣而起，但此諸緣中，有親疏之差，故有得果不得果之殊。如合六大而成鳥，六大雖各為緣，於中識大為主要條件，故名「親因緣」而有力。五大為助成條件，故名「增上緣」而無力。以親疏有力無力之不同故，所以六大合成鳥之自果，而不為餘五大之果也。以宇宙中諸法，悉由緣而起故，親疏鉤鎖，親復有親，疏復有疏，親中有疏，疏中有親，輾轉

推論，重重無際。一法起時，實與大宇內一切諸法，皆發生親疏密切之關係，而成「法界緣起」、「相即相入」之帝網無盡門。³

緣起是一切佛教宗派的共識，並且可以說緣起的思想也是檢驗與判定是否是真正之佛法的一個試金石。華嚴宗在詮釋佛教的緣起理論時，創建性地將法界與緣起兩大理論相融濟，從而形成了華嚴宗獨具自我特質的法界緣起之理論。常惺法師在闡釋法界緣起這一理論時，是從緣起思想之根本義出發來予以闡述的。在常惺法師看來，緣起之法體現出了親與疏、有力與無力兩種不同的類型與現象，他以「親因緣」與「增上緣」為有力與無力之具體的印證，由此來闡釋紛繁蕪雜、森然萬象的世間法。儘管世間法呈現出紛繁蕪雜與萬象森然的複雜性，但是在常惺法師看來，這些世間法之間卻並沒有存在著一道無法逾越的鴻溝，即世間法之間並不是完全截然對立的，而是呈現出你中有我、我中有你的互為依存與含攝的狀態，這種互為依存與含攝的狀態，其實質就是緣起法造成的，也就是常惺法師所說的緣起法之親疏與有力、無力的相互依存性而造成的，對於這種互為依存與含攝的緣起法之研究，正是華嚴宗法界緣起之重要內容，也就是常惺法師所認為的法界緣起所顯示出的相即相入之特質：

法界緣起相即相入，互相調和自在無礙，偉大莊嚴之平等森羅者；果何物乎的言之，即眾生心也。是心豎窮三際，橫徧十方，能攝一切法，生一切法。雖隨一切染淨諸法之緣，而性恒不變。性雖不變，不礙隨緣。眾生各具，交徧而不相妨。如眾燈明，互徧似一。眾生亦爾，心雖各變山河大地等，以同業故，而實相似。處所無異也。性雖交涉，但無始以來，以惑業厚薄不同做，則成迷悟之差。迷此心故，六道輪回，悟此心故，輪轉即絕。迷有淺深，至感三善三惡之苦樂異熟，悟有分滿，故成化城寶所之差殊。迷悟雖異，仍是一心，以是心本具十法界之種，而能造生十法界依正二報故。故曰佛心眾生心，一心無二心也。⁴

在常惺法師對於法界的闡釋中，提到了法界緣起所顯示出的相即相入之華嚴教理，正是由於相即與相入之教理，從而成就了萬象森然的一切法，以此為基礎再進一步追問，法界緣起得以確立的依止是什麼，這就涉及到了華嚴宗思想的一個根本，即華嚴宗講法界與眾生的個體之心性相關聯，由此建立了法界與一心的圓融無礙之模式。常惺法師在闡釋法界之理論時，在闡釋了法界緣起之殊勝義後，即將法界之依止指向了一心。在常惺法師的闡釋中，指出了一切法可以最終歸攝

³ 常惺法師：《佛學概論》，范觀瀾主編：《華嚴文匯》（上），宗教文化出版社，2007年，第6頁。

⁴ 常惺法師：《佛學概論》，范觀瀾主編：《華嚴文匯》（上），宗教文化出版社，2007年，第7頁。

到法界緣起之上，那麼法界緣起所顯示出的是空間與時間的無限廣延性，而在佛教的義理之中，對於心識、佛性等心性範疇的闡釋，也顯示出了心與性的無限性，即常惺法師所指出的心識之「豎窮三際，橫徧十方，能攝一切法，生一切法」的特質，這樣法界所顯示出的無限廣延性與心識的無限包容性，二者在這一點上是一致的，因此華嚴宗講法界歸攝為一心，在邏輯思辨之意義上也就順理成章的了，常惺法師正是循著這樣一種邏輯推導的思維模式來闡釋他的法界與一心之理論。不過，華嚴宗對於一心與法界關係之詮釋，必然涉及到了一心之中所含攝的淨與染兩種不同性質的因素，這就是眾生與佛之間的不一不異之關係，常惺法師對此的闡釋則是遵循了華嚴宗心性論之基本模式，以覺與迷的轉化來說明佛與眾生的關係，並指出法界在眾生與佛的轉化模式中，起著至關重要的作用，因為眾生個體之心性已然含攝了法界的各種境界：

吾人一心，本具十法界。一界起時，九界冥伏，同趨此一界，故此一界中，復具十法界。諸佛不斷性惡，闡提不斷性善，地獄眾生在諸佛心中受苦，無上覺皇向地獄心中證真，以諸佛心眾生心，互攝互融故。即以人道論之，有時天堂，有時地獄，忽希小果，忽求大覺，故古德謂吾人一日實受無量百千生也，以是心造作不停故。然同是一心，復以何因緣，十界苦樂懸殊耶？則以自業自得，因果律中有不可幸逃者。⁵

十法界是佛教教理中闡釋凡聖之境的重要理論，眾生如何才能夠實現超凡入聖，如何能夠成就凡夫到佛、菩薩的境界，對此佛教各宗派都有一套自成體系的理論闡述以及相應的修證之法門。常惺法師對於十法界之闡釋，是秉承華嚴宗思想的教理來展開的，首先常惺法師指出了一心本具十法界的理論模式，進而指出一法界具即是成就了其他九種法界，這樣十法界之間就是圓融無礙的關係，之所以十法界之間能夠成就圓融無礙的關係，即在於十法界具于一心之體之中，這樣心識的境界與淨染、善惡之狀態就是十法界的自然呈現，常惺法師對於十法界具于一心的闡釋，顯示出了華嚴法界理論的殊勝性即在於凸顯了一心即是法界的不二之關係。佛教之解脫理論與緣起、因果等理論有著極為密切的聯繫，常惺法師在闡釋法界與一心的關係時，專門強調了心識的境界與狀態，對於個體所具有的因果與因緣法的密切關係，由此含攝了凡聖之別的十法界即在一心之中完全成就。常惺法師在闡釋一心與十法界的密切關係之事，強調了一心與法界的不二關係，由此凸顯了一心即是法界的華嚴心性論思想：

蓋眾生本具法界心性，法爾具足體相用三大義故。從時間方面而言，此心

⁵ 常惺法師：《佛學概論》，范觀瀾主編：《華嚴文匯》（上），宗教文化出版社，2007年，第7-8頁。

性，過去不見其始，未來不見其終，無始即不生，無終即不滅。不生不滅，即眾生本具之體大也。從空間而言，此法界心性，橫遍十方，具有恆沙稱性功德，山河大地飛潛動植皆是諸佛等流法身，無去無來，所謂盡虛空，遍法界，無不是自己。應以何身而得度者，即現何身而為說法，斯即相大也。以此時間空間交互作用言之，即此心性能變造十界染淨因果，而起苦樂差殊之用，達此緣生無性，便能背塵合覺，翻染成淨，而證涅槃，斯名用大也。具此三大之義，故眾生心性，強名之曰大。⁶

眾所周知，華嚴宗之思想與《大乘起信論》有著不解之緣，而《起信論》在闡述體相用三者的關係時，即將三者統攝於法界之中，同時《起信論》所闡述的一個基本理論就是一心是一切法的根基，所以無論是體相用還是法界皆歸於一心之中，所以常惺法師對於一心、體相用以及法界的闡釋是對華嚴宗心性論的一種全面之繼承與發揮，在闡釋中常惺法師提出了一心與法界——體相用的遞進之模式。首先常惺法師認為心性即是法界之心性，而此法界之心性已然含攝了體相用三大範疇。相較於傳統的華嚴宗之思想理論模式而言，常惺法師處於二十世紀之時，在闡釋一心、體相用以及法界三者的關係時，運用了時間與空間這樣的現代科學的術語來予以說明。從時間上看，一心即心性的不生不滅以及無始無終之特質，決定了眾生心性即法界心性是一切法之本體依止，此即所謂體大之義。而從空間上而言，常惺法師則認為，法界心性「橫遍十方，具有恆沙稱性功德」，此即是說一切法皆在法界心性的空間維度的含攝之中，一切法的空間性即予以呈現，這樣一心與法界的關係即與相這一範疇相關聯，這就是說常惺法師是從空間性的維度來解釋一心與法界的關係，並將空間這一現代科學的術語比附於相這一範疇之中，由此一心與法界的關係除了《起信論》中所闡釋的相這一範疇可以予以表述外，常惺法師還運用了空間維度來予以說明。與對於體與相這兩個範疇之解釋相應，常惺法師在闡釋用這一範疇時，突出了法界的淨染、凡聖相互含攝的狀態，認為法界的這種淨染與凡聖互含的狀態，就是一心含攝了淨染之狀的真實顯現，也即是前面常惺法師所闡述的一心與十法界、一心與法界緣起關係的理論翻版，用這一範疇所顯示出的正是法界所含攝的凡聖一體之狀態，這種凡聖、淨染含攝于一心之中的理論模式正是華嚴宗法界理論所闡述的一個重要內容，常惺法師對於此的闡釋不僅基於華嚴宗之法界觀以及華嚴宗之心性論來予以說明，同時更將這一理論追溯到了《大乘起信論》的眾生心之中：

⁶ 常惺法師：《大乘起信論講要》，范觀瀾主編：《華嚴文匯》（上），宗教文化出版社，2007年，第143頁。

言眾生心者，非是凡夫之肉團心及思惟心，乃指眾生本具之平等法界心，以是心能攝一切世出世間諸法故。覺是心故，轉染成淨，則攝於出世間清淨諸法。迷是心故，背覺合塵，則攝世間染汙諸法。大乘之第八阿賴耶識心，即此論所謂生滅心與不生滅心和合而成者。非若六識思惟之心，因環境刺激而有思惟，有所住相也。故「無始時來界一切法等依」之阿賴耶識心，祇明其流轉染汙分，尚未盡其出世清淨分；即具足無量清淨之如來藏心，仍未明其重重無盡之妙。唯華嚴所明之一真法界心，緣起重重，互攝互入，所謂處處皆成華藏界，個中無處不毗盧，方足盡此眾生心之能事也。依此眾生心，即能顯示大乘之義。蓋從此心真如不變之體而言，即可表大乘不生不滅之體；若從其隨緣之用而言，即可表依體所起之種種差別相與作用也。⁷

常惺法師對於《起信論》中所言的眾生心闡釋為「眾生本具之平等法界心」，這種法界之心體、心性不與思維之心識、阿賴耶識相契應，也不完全等同于如來藏，其本質則是華嚴宗所推崇的一真法界之心體相契應，這樣常惺法師明確將眾生心與一真法界之心體予以關聯，華嚴宗所推崇的一真法界之心體的形上學之地位則予以建立，常惺法師在闡釋了法界緣起與一心、十法界與一心的關係後，最終將眾生心與一真法界相關涉，由此形成了眾生心與一真法界的密切之關係。常惺法師從《起信論》一心開二門的理論模式為基礎，結合華嚴宗的一真法界之理論，認為如若心體處於迷與染的狀態，就是與思維心、阿賴耶識相應，如若心體處於覺與淨的狀態，則是與一真法界、真如之淨法相應，所以思維心、阿賴耶識雖然與真眾生心有著不解之緣，但卻不是眾生心的本質，眾生心的本質則是華嚴宗所推崇的一真法界即真如體性。如果說十法界所顯示出的淨染雜含與凡聖一體的性質，此十法界所含攝的這種淨染與凡聖一體的性質，顯示出了眾生心的特質，那麼常惺法師在闡釋一真法界的理論之時，所顯示的則是眾生心本淨與超凡入聖的特性，這是華嚴宗法界思想所推崇的至高境界。儘管一真法界是華嚴宗所極力推崇的心性之至高境界，但是常惺法師也注意到了眾生心在《起信論》中即被定義為如來藏自性清淨心，這樣就常惺法師將闡釋的維度指向了法界與如來藏自性清淨心的關係中：

若聞如來藏心，體是六識，起六行觀，背染向淨，作有漏福，此則落前人天乘教，猶稱在纏性淨藏心，未得出纏離垢淨故。若知藏心唯一意識，作苦空觀，永舍貪欲，除諸事障，此則落前二乘小教，即入空如來藏。若以藏心即阿賴耶識，作唯識觀，轉染依淨，成于四智，此則落前相宗分教。若解藏心如幻如夢，作真空觀，滅諸識想，斷所知障，此則落前空宗始教。是二教人，皆入不空如來藏。

⁷ 常惺法師：《大乘起信論講要》，范觀瀾主編：《華嚴文匯》（上），宗教文化出版社，2007年，第149頁。

若悟藏心隨緣不變，不變隨緣，作唯心觀，體用常熏，法身顯現，此成大乘性宗實教。對前名利，對後名鈍，但入亦空亦不空如來藏。若解藏心，性本寂滅，作真性觀，泯絕無寄，成自覺境，頓教來攝，即入非空非不空如來藏。若了藏心，總該萬有，起帝網觀，該因徹果，證十玄門，圓教來攝，即入俱無障礙如來藏。

隨一藏心之理，有五教機宜契入不同，但正詮於終，旁攝餘四，非謂藏心不通於小始等也。終教藏心如是，人天戒善，小乘諦緣，始教真空，分教唯識，頓教真性，圓教法界，無不皆然。故知有謂賢首判三論為始，唯識為分，為割裂龍樹彌勒之空有者，實未知五教有橫具之義耳。⁸

常惺法師對於如來藏心與法界關係的闡釋，是從華嚴宗判教之思想理論模式來進行的。從常惺法師的闡釋中可以看出，他根據華嚴宗判教的理論，區分出了人天教、二乘小教、相宗分教、空宗始教、大乘性宗實教等階段，這些階段的劃分之依據就是常惺法師對於如來藏心性之不同狀態與境界而作出的，這之中涉及到了如來藏的淨染之關係，以及在如來藏之中如何實現淨染互為轉化的模式，同時還涉及到了如來藏與阿賴耶識的關係，其中所言及的體用之範疇，顯然是華嚴宗哲學一直關注與討論的重點之一；同時，常惺法師在闡釋如來藏時所言及的不變與隨緣之關係，明顯是華嚴宗人闡發《起信論》中一心開二門模式的理論創建。不過，在常惺法師的視野中，上述的各種教法皆不是最為圓滿與究竟之教法，因為上述教法雖然可以為如來藏所含攝，但是都沒有達到華嚴宗所推崇的法界圓滿之境界，所以在常惺法師看來真正圓滿之教法就是華嚴宗所推崇的「圓教法界」之教法，顯然這種教法的立教之理論依據就是一真法界，這恰恰是華嚴宗法界理論的特質所在。於此而觀之可以看出，常惺法師在闡釋如來藏與法界的關係時，運用了華嚴判教的理論思維，推崇法界圓滿為最終之教法，而在闡述其他與此相關的教法時，所採用的判教之標準，則是基於如來藏呈現出的不同之境界與狀態，這樣常惺法師就以華嚴判教理論為仲介來闡釋如來藏與法界之關係。與之相應的是，常惺法師在論述了如來藏與法界的關係時，以一真法界來最為華嚴判教的最高準則，那麼一真法界所呈現出的境界是純淨而無染的，這種境界與一心開二門中的真如門是相契應的，因此循著這種闡釋的理論思維，常惺法師還闡釋了真如與法界的關係：

所謂心真如者，即此平等法界大總相法門之體。蓋以此心，不生不滅，絕諸對待，非染非淨，不有不無，永離一切差別相，一切有情之生老病死，以及無情之成住壞空，皆依有情同分妄念而生，如大海水因風而起波，眾

⁸ 常惺法師：《賢首概論》，范觀瀾主編：《華嚴文匯》（上），宗教文化出版社，2007年，第47頁。

生因不覺而起諸差別相也。若離妄念之遍計執性，則一切境界之相頓空。亦猶風息浪平，仍歸平靜大海也。且此一切法，離言說相者，如言火，口不出火，言水，口不出水，以但有言說都無實義故。離名字相者，以名字隨事假立，無實在性故。離心緣相者，如人想念，夢中相見，但其醒來，相不可得。故此真如，非語言名字心緣之所得及也，故雲畢竟平等。生住異滅所不能遷，故雲無有變異，不屬有為法，故雲不可破壞，以是諸義，故名真如。⁹

常惺法師根據《起信論》中對於真如之義的界定，闡釋為「平等法界大總相法門之體」，也就是說常惺法師是有意識地將真如與法界予以關聯來進行闡釋。從《起信論》的闡釋中可以看出，真如是一心清淨無染之境界與狀態，而在華嚴宗的理論體系中，一真法界也是一心清淨無染境界的顯現，所以常惺法師在闡釋一心與真如、一真法界的關係時，真如與一真法界都是一心的清淨無染之境界的顯現。同時，常惺法師已經有意識地指出真如就是「平等法界大總相法門之體」，這之中所言及的平等法界之實質就是華嚴宗所推崇的一真法界。更為重要的是，常惺法師在闡釋真如所開顯出的境界時，認為真如顯示出了一心之體的「不生不滅，絕諸對待，非染非淨，不有不無」之特徵，真如所具有的這些特徵之實質就是本淨心性的本真之狀態，此種本真的本淨之狀態也就是與華嚴宗所推崇的一真法界是相契應的，所以一心與法界可以被視為是具有相同特質的範疇，而法界之中的最高境界就是一真法界，一心之本然境界則是真如，真如與一真法界是為具有共同特質的概念與範疇，而一心含攝了真如，法界含攝了一真法界，而真如與一真法界又是具有共同特質的概念與範疇，由此而言一心與法界之間的關係就可以在真如與一真法界的同質意義上得以統一，所以一心之實質在於真如，法界之實質在於一真法界，於是常惺法師在闡釋一心與法界的關係時，建構了一心——真如——一真法界（平等法界大總相法門之體）——法界的合一模式。在這種合一的理論模式，顯示出了常惺法師運用《起信論》中一心開二門與華嚴宗法界思想相結合的理論創新之傾向，強調了一心之體與法界的清淨無染之境界與狀態，也就是說常惺法師對於華嚴宗法界觀的弘揚，於此突出了一心與法界的清淨無染之特質。

二、法界與圓融

華嚴宗作為中國佛教哲學中思辨極強，理論體系極為成熟的宗派，在宣導與弘傳其圓融無礙的思想時，表現出了極強的理論思辨性。華嚴宗的這種圓融思維，

⁹ 常惺法師：《大乘起信論講要》，范觀瀾主編：《華嚴文匯》（上），宗教文化出版社，2007年，第150-151頁。

是將世間一切法收攝于一心一念之際，以一心一念去統攝世間萬法，故而法法無礙、事事圓融。關於圓融理論的闡釋，華嚴宗相應地進行了一多相攝、一即一切、一切即一、相即相入等多重思辨模式的論證，通過一與多關係的分析與論證，華嚴宗建構了一種世間法與出世間相統一、互為含攝的圓融無礙的理論，這種圓融無礙的理論模式，構成了華嚴宗思想的一大特質。正是從這種圓融無礙的思維模式出發，華嚴宗建立了六相、十玄門、相即相入、性起等理論，形成了一套完整的獨具思辨特色的華嚴哲學體系。對於華嚴宗所建構的這套極為嚴密，極具抽象思辨性的理論體系，常惺法師有著深入的研究與把握，他在闡釋了法界與一心的密切之關係後，遵循華嚴宗所宣導的由一心與法界緣起而建立的觀照世間法的修學之體系，轉向了對於華嚴宗一個極為重要的理論體系之闡述，那就是基於一心與法界的圓融無礙思想的分析。華嚴宗所闡釋的一即一切、一切即一的一多相攝、月映萬川的教理，都是基於一切法皆可攝入一心與法界而展開的，因此常惺法師對於華嚴宗法界觀的闡釋，在論證了法界即是一心之後，必然會將闡釋華嚴法界觀的重心指向法界所顯現出的圓融無礙之特質，而這種法界與圓融無礙的特質，在華嚴宗教理體系中則又是與六相與十玄門等教義密切相關的：

有此一人時，即可代表整個之世界一即具多之總相也。雖代表整個之世界，仍見各種人類，物力，思想，學說，曆別不同，多即非一之別相也。即此各種人類，物力，思想，學說，同為成此整個世界之元素，調和而不相妨。雖調和無礙，成一整個世界，而又各居自位，不相混濫。惟其不相混濫，故能各保元素之自體，所謂即同而異也。惟其各存自體，故同為世界之元素，所謂即異而同也。又由各居自位故，各盡其能，故令世界得成緣起，所謂即壞而成也。正由各盡全力，成此緣起，故見萬有各居自位，無造作相，所謂即成而壞也。由此六相互融，交涉無際，以總同成三相觀之，則見法界同體，互為攝入，整個而不可分。以別異壞三相觀之，則成法界異體，互不相知，各別而不可合。惟其不可合故，各以盡其能，惟其不可分故，總以全其用。各盡其能，材無可棄，總全其用，物無不齊。夫物物齊等而無可棄斯盡萬有互融之能事矣。同時相應門，具是六相自在，餘之九門，莫不皆然。華嚴六相十玄之說，無礙自在，吾於是乎深歎觀止，此其所以超五時而獨尊歟？¹⁰

華嚴宗的思想體系極為龐大而精深，其中所闡釋的六相、一多、十玄門等教義解釋華嚴宗思想的核心內容，而這些核心的理論皆與法界有著不解之緣，所以

¹⁰ 常惺法師：《佛學概論》，范觀瀾主編：《華嚴文匯》（上），宗教文化出版社，2007年，第22-23頁。

常惺法師在弘揚與宣說華嚴之法界教義時，將六相、一與多及十玄門等教義一一予以闡釋。而一與多、六相以及十玄門等華嚴教義之中有一個極為重要的理念，那就是這些教義都體現出了華嚴宗所推崇的圓融無礙之精神。在闡釋法界緣起與一心之關係時，常惺法師已然指出了法界即是一心之體，而一心之體則是一切法的依止所在，所以一心與法界是一，由一心與法界所顯現而成就的緣起法就是多，眾多的一切法皆可攝入一心與法界之中，這樣法界之一，與緣起法之多就是一多相攝的關係，於此而論就是緣起法之多融入法界之一的圓融無礙之模式。與此相關，常惺法師在闡釋六相相融時，認為別、異、壞三相顯示了法界異體的性質，而總、同、成三相顯示了法界同體的性質，從法界異體的性質而言就是「互不相知，各別而不可合」，從法界同體的性質而言就是「互為攝入，整個而不可分」，法界同體與法界異體的兩種性質之間卻是互為含攝與相即相入的，因為同體與異體都是法界不同狀態與境界之顯現，二者之間都是以法界為存在的依止，而六相由此顯示出的就是依託於法界而生成的性狀，所以六相與法界同體、法界異體的關係，常惺法師認為就是「盡其能，材無可棄，總全其用，物無不齊」，這是借用了《莊子》中的齊物之理論模式來詮釋華嚴的圓融無礙之理論。同時，根據華嚴宗的教理，十玄門也是法界之顯現，常惺法師在闡釋十玄門的教理時認為，一玄門之中即涵蓋了其他九個玄門的教理，其原因即在於十玄門皆是一法界為依止而建立的，因此一玄門所具有的佛法之真諦即可與其他九個玄門相通，從這一意義上而言就是一玄門涵蓋了其他九玄門，由此而言法界所開顯的十玄門之間的圓融無礙的理論模式得以彰顯。在闡釋了一多、六相、十玄門與法界所顯現出的圓融無礙之理念後，常惺法師還涉及到了華嚴宗思想的核心教理，即四法界之間所顯示出的理事無礙、事事無礙的圓融之境界：

華嚴豎唯一乘，廣該無量乘，如海一滴，具百川味，故雲或有國土說一乘，或二或三或四五，如是乃至無有量等。「四圓融無盡異」，同圓明三一同源，權實不二，故雲是法住法位，世間相常住。別圓明一一事法，皆攝無盡法界，主伴交參，攝入重重，故雲一字法門，海墨書之不盡。「五性具性起異」，同圓明一切諸法性自本具，非由外來，一色一香，無非中道，理事兩重三千，同居一念。別圓明一切諸法，皆是稱性所起，法界性外更無一法，故得塵剎交徧，即入無礙。良由「具」是事法即理，事皆理具。「起」是事事攝入，理隨事變。是以具中無起，起必該具，以外既全起，內必先具故。¹¹

常惺法師在闡釋四法界之間所顯示出的圓融無礙之境界時，首先強調了華嚴宗是含攝一切佛門宗派的理念，華嚴宗之教理猶如無邊智大海，其他佛門之宗派

¹¹ 常惺法師：《賢首概論》，范觀瀾主編：《華嚴文匯》（上），宗教文化出版社，2007年，第50頁。

皆是此華嚴大海中的一漚水而已，所以華嚴法界之教理就是具有海納百川之性質，這就是華嚴宗所闡揚的圓融無礙之理念的具體之顯現。那麼具體到法界觀的核心內容——四法界而言，事法界所顯現出的是錯落有致、紛繁蕪雜、萬象森羅的世間法，這些世間法都是以法界為依止因緣和合而成就的，因此看似錯落有別的世間法可以為法界所收攝，而法界在起到因緣和合而生的作用時，則是理法界性質之顯現，所以事法界據於理法界而成就，這樣理事無礙。在闡釋華嚴宗的事事無礙法界之理論時，常惺法師認為一切法皆契合于華嚴宗所宣揚的稱性而起的理論，而此所稱之性就是法界之性，常惺法師在這裏著重指出「法界性外更無一法」，也就是說一切法皆為法界所收攝，這個一切法涵蓋了世間法與出世間法，這樣由稱性而起所成就的法界之性就顯示出「故得塵刹交徧，即入無礙」的模式，這種模式也就是華嚴宗所宣揚的圓融無礙之教理。通過上述的分析與闡述，常惺法師先向世人展現了華嚴四法界中理事無礙的境界，繼而則是闡釋了事事無礙的境界，無論是理事無礙境界還是事事無礙境界，都是在法界之中成就的，理事無礙與事事無礙所開顯的無非是法界的不同境界與相狀而已：

圓教中，所說唯是無盡法界，性起無礙，重重無盡。菩薩種性，即因即果，盡三世間，一切諸法，甚深廣大，與法界等。攝前諸教，所明行位隨得一位得一切位。斷除惑障，一即一切。一切二乘，并已回竟，悉無所回。當教斷三十二品無明，約前教論之，圓斷六十二品。故前教唯權，此教唯實。於無障礙法界土中，成無障礙法界身佛，坐無障礙師子座，說一乘法界之法，令偏教五乘人等，轉偏成圓，約會多先照華嚴還照法華時也。¹²

在常惺法師的視野與理念中，已經認同了華嚴教理是圓教的說法，而華嚴之教理是圓教的關鍵即在於華嚴宗所闡釋的一套法界之理論，在法界理論之中無盡法界之緣起又是極為重要而居於核心地位的教理，無盡法界緣起所顯示的就是圓融無礙與重重無盡，相即相入與互融互攝的模式，這種圓融無礙與重重無盡的華嚴理論模式之所以得以建立，就是基於法界所開顯的各種法門而成就的。常惺法師在闡釋法界所顯示出的圓融無礙與重重無盡之特性時，除了將一多、六相與十玄門等華嚴宗之核心教理融入到了法界觀之闡釋中，還進一步將基於華嚴宗教理而修證的佛、菩薩之境界與果位予以聯繫，由此來顯示出法界圓融、重重無盡的殊勝性。在闡釋修證之果位、境界與法界的圓融無礙之關係時，常惺法師先闡釋了菩薩種姓、三世因果以及一切與之相關的修行之果位，解釋法界之顯現，或者說皆可以歸攝到法界之中，也就是華嚴宗在宣揚了法界之理論後，宣導的依此理

¹² 常惺法師：《賢首概論》，范觀瀾主編：《華嚴文匯》（上），宗教文化出版社，2007年，第46-47頁。

論而予以修證的法界觀，法界理論與法界觀所顯示出的圓融無礙與重重無盡之特性，常惺法師作了如是之概括：「於無障礙法界土中，成無障礙法界身佛，坐無障礙師子座，說一乘法界之法，令偏教五乘人等，轉偏成圓，約會多先照華嚴還照法華時也」，這是以華嚴之教理去融攝天臺之教義，顯示出了華嚴宗以法界為中心融攝一切佛法教門的理論傾向。所謂的華嚴宗判教所判釋的圓教之所以是圓滿與圓融之教法，就在於法界所具備的廣大包容性，一切法既然都可以為無盡法界所收攝與含攝，因此一切法、一切之佛法無不是法界之顯現，由此而言，華嚴圓教的法界理論在常惺法師看來可以作為修證佛法之根本，不最終了無與體證無盡法界所開顯的圓融無礙與重重無盡之特性，那麼就無法從根本上去體證佛法之真諦：

十善行為分上中下三品者，約心論之，以猛烈心而行者名上品，以微弱心而行者名下品，以中容心而行者名中品。約境論之，對所尊境而行者名下品，對所凌境而行者名上品，對平等境而行者名中品。十惡反是，以十惡因，成三惡道之報；以十善因，感三善道之報。雖有苦樂之差，總以惑業未斷，妄有我人，六道輪轉，未明法界平等混融之真理，以佛眼觀之，悉名為苦。¹³

以心法而論修證之階段與境界，以心法之覺悟而論人生之解脫，可以說是大乘佛法之核心教義，華嚴宗等中國佛教宗派無不是依此教理而開宗立派的。常惺法師在解釋十善與十惡的轉化關係時，歸結為一心之不同境界與狀態，其結論則是「未明法界平等混融之真理，以佛眼觀之，悉名為苦」，一心之中融匯了十善之法，也顯現出了十惡之法，也就是說一心之中涵蓋了凡聖之所有境界。由於常惺法師已經闡明瞭華嚴宗所說的一心即是法界的教理，故而明瞭一心之中含攝的淨染、善惡之轉化，那麼即是明瞭了華嚴法界之理論，法界之中所圓融的如此萬象森然的重重無盡之法，必然成為眾人修證佛法果位的根基，這樣常惺法師對於法界的圓融無礙與重重無盡特性的闡釋，從華嚴宗教理入手，最終落腳點在於佛法果位之修證，這之中所顯示出的法界是時時、事事、處處都是圓融無礙與圓滿自得的。

三、法界與普賢行願

常惺法師弘法的時代正是中國佛教處於一個巨變的歷史時期，在這一時代，不僅世人對於佛法多所誤解與歧視，甚至於當時佛門中堪稱弘法幹將之人也是鳳毛麟角，由此才形成了十九世紀末到二十世紀初中國佛教界的凋敝之狀態。針對這種佛門的黯淡之境遇，不少高僧不忍聖教衰，以「我當勤護持」的願心與願力

¹³ 常惺法師：《佛學概論》，范觀瀾主編：《華嚴文匯》（上），宗教文化出版社，2007年，第8-9頁。

來重振佛法之輝煌。常惺法師與「人生佛教」之宣導者、踐行者的太虛大師有著深交，二人在對於如何重振佛法方面有著不少的一致看法，因此可以說「常惺法師的一生，胸懷天下，志存高遠，愛國愛教，為法忘軀，畢一生之能事救濟群生，匡維佛法；其佛學思想不滯於宗派觀念，主張平等各宗學理，實現大乘救世化，不尚教內門派之爭；生平所著佛學著作釋義明瞭，見解獨到，靜思絡繹，深受時人歡迎。現世雖僅四十四載，然其學養智慧令人深贊，其道德高風令人欽贊，實乃佛門龍象、法界真匠爾。」¹⁴這種獻身於佛法之弘揚的精神與情懷，就是在踐行太虛大師所宣導的「人生佛教」之理念，這種弘法忘軀的奉獻精神，具體到常惺法師所宣導與弘揚的華嚴宗法界觀上，就是普賢行願的願心與願力。華嚴宗人在研習精深之華嚴教理之後，在落實與踐行華嚴之教理時，都會體現出普賢行願的願心與願力，以華嚴教理為指導來踐行普賢行願的慈悲願力，常惺法師無疑就是如此，就是以普賢行願之精神來踐行他所弘揚的華嚴法界觀。

根據《大方廣佛華嚴經·普賢行願品》的闡述，普賢菩薩曾經發下十大願心，這就是普賢十願，普賢十願的內容之核心就是饒益一切眾生，普度一切眾生，願修學一切佛法來自度度人、自覺覺人、自利利他，這種行願的精神體現出了佛法所宣導的大慈與大悲的理念，華嚴宗作為宗奉《華嚴經》之佛教宗派，不僅對於《華嚴經》所闡述的各種佛教教理有極大的闡釋與發揮，同時對於《華嚴經》所蘊含的菩薩道之精神也是極力予以踐行的：

爾時普賢菩薩摩訶薩，稱歎如來勝功德已，告諸菩薩及善財言：善男子，如來功德，假使十方一切諸佛經不可說不可說佛剎極微塵數劫，相續演說不可窮盡，若欲成就此功德門，應修十種廣大行願，何等為十？一者禮敬諸佛，二者稱讚如來，三者廣修供養，四者懺悔業障，五者隨喜功德，六者請轉法輪，七者請佛住世，八者常隨佛學，九者恒順眾生，十者普皆回向。¹⁵

善男子，是為菩薩摩訶薩十種大願具足圓滿。若諸菩薩於此大願，隨順趣入，則能成熟一切眾生，則能隨順阿耨多羅三藐三菩提，則能成滿普賢菩薩諸行願海。是故善男子，汝於此義，應如是知。¹⁶

普賢行願之理念作為華嚴宗所踐行的一個重要內容，體現出了菩薩的出世與入世合二為一的精神，由此可以說「菩薩救世精神的開顯是大乘佛教的一個主要

¹⁴ 覺醒：《常惺法師年譜·序》，第2頁，慧雲編著：《常惺法師年譜》，常熟興福寺2012年。

¹⁵ 《大方廣佛華嚴經·普賢行願品》，《大正藏》第10冊，第844頁。

¹⁶ 《大方廣佛華嚴經·普賢行願品》，《大正藏》第10冊，第846頁。

特徵，而《華嚴經》則是闡述菩薩行理念最為突出的一部經典，此方面，經中之最典型意義者，即普賢菩薩之形象，普賢為佛家無盡行願之象徵，故亦名「大行」。其精神內涵，即弘法濟世，利樂拔苦，艱苦卓絕之菩薩行，即所謂『普賢行願』。¹⁷從常惺法師對於華嚴宗之弘揚來看，他本人對於普賢行願之理念與精神依然是爛熟於心，並真實地落實到自我的人生實踐之中。自十九世紀下半葉以始，中華大地處於疾風驟雨的災難與巨變之中，不少仁人志士於佛法中尋求解救眾生苦難之妙道，由於佛法特重自我心法意識之提升，故而一般在弘揚佛法而尋覓救度眾生苦難之道的人士中，皆大力宣導與發揮佛法教理所開顯出的無限心力之願心與願力，常惺法師在弘揚華嚴法界觀之時，融入了「人生佛教」之理念，人生佛教固然更為重視現實中眾生苦難之救度的問題，這種救度需要有普賢行願的悲心與願力。常惺法師對於法界觀的踐行，完全體現了普賢行願的精神，主要是為了饒益與救度眾生而展開的，特別是由於法界與一心所開顯出的圓融無礙與重重無盡的境界，這就促使常惺法師在踐行普賢行願之願力時，更為注重於以法界心燈之慧光，驅散世間黑暗之無明，以此來喚醒不覺悟的芸芸眾生：

第斯宗教部廣大，後學難窮，法界心燈，奄爾將息。加之歐風美雨，毒焰方張，宇宙人生，鮮明其生起之究竟，唯物唯心，徒增顛倒之夢想。我輩生丁斯世，觀世界之狂瀾，撫先賢之遺產，能不悚然懼而惕然驚歎？「覺世救民」，「繼往開來」，一息尚存，斯二皆有不容已者。願與藏海英賢，共盟於斯衷！¹⁸

復有一類大心之士，了知宇宙人生整個而不可分析，十界依正，皆由一心之所轉變，六凡法界，以不明此無礙緣起之真理故，妄起我人，由惑造業，受種種苦，不得自在。由是依四諦境，發四種宏誓願，行六度萬行，對治自心一切煩惱。同時廣化一切眾生，欲以自他共同活動力故，即此染汙世界，改成清淨國土。¹⁹

常惺法師身處時代大變遷的格局之中，一方面是佛法慧光之黯淡，他認為這就是華嚴宗所宣揚的法界理論心燈之光出現黯淡不明的原因，同時在常惺法師弘法的時代已經要面對西方文化的衝擊與跌宕了，所以如何在應對佛法之黯淡與如何回應西方文化之衝擊跌宕，就成為了常惺法師一代人的首要任務。常惺法師欲以佛法智慧之光來啟迪眾生，其契入點即在於以一心之無限願力來予以覺悟眾人，而華嚴法界之理論與一心是為一體，所以二十世紀風行的人生佛教到人間佛教之發展傾向，無不致力於人心之改善與人生境界之提升，由此作為建設唯心淨土與人間淨土的前

¹⁷ 姚彬彬：《現代文化思潮與中國佛學的轉型》，宗教文化出版社，2015年，第201頁。

¹⁸ 常惺法師：《賢首概論》，范觀瀾主編：《華嚴文匯》（上），宗教文化出版社，2007年，第34頁。

¹⁹ 常惺法師：《佛學概論》，范觀瀾主編：《華嚴文匯》（上），宗教文化出版社，2007年，第9頁。

提，這些唯心淨土與人間淨土之觀念與法界即是一心的模式完全是相契合的，因此常惺法師在落實華嚴法界觀之時，在顯示出華嚴宗人的普賢行願之願力時，就是大力宣導與踐行人間淨土的建設，這種建設人間淨土的普賢行願之願力有一個理論的依據，此即「十界依正，皆由一心之所轉變」，可見法界與一心的合一之關係，是常惺法師踐行普賢行願與建設人間淨土的形上之理論依止：

依此「法界緣起」「相即相入」而觀察人生宇宙之真相，惟見其互相調和，自在無礙，無內無外，無始無終，偉大莊嚴之平等森羅而已。宗教哲學家，欲於中妄立生因，以窺究竟，多見其徒增紛擾耳。²⁰

依上十界因果相，比較觀之，雖有苦樂不同。究實言之，皆如幻事。無決定性，由心妄作故。若能脫離虛幻心念，得契無礙之平等法界，則見法法交徧，無苦無樂，自在無礙。故真欲打破人生宇宙之大謎，非鍛煉正智，進登佛位，徹見緣起無礙之真理，不易窮其底蘊。以諸法實相，唯佛與佛，乃能究竟故，夢中說夢，愈求愈遠。蘇氏雲：「不識廬山真面目，祇為身在此山中」，允推知言也。²¹

十九世紀末至二十世紀上半葉，在解救眾生之苦難時，都會以自覺覺他、自利利他的佛法之情懷來展開，因此常惺法師一方面盡力闡釋華嚴法界之教理，一方面踐行華嚴普賢行願之願力，二者的交接點即在於以一心之無限力量來開啟眾生本有的無上清淨佛性。並且常惺法師由於獨具之華嚴教理的情懷，所以極力推崇以法界緣起之觀念來觀照一切法之相即相入的妙諦，從而化解世間智紛爭。同時宣導眾人本著法界圓融無礙、處處無經之境界來進行自我之觀照，以此來體悟宇宙與人生的真諦與本來面目，由此警醒夢中昏昧之芸芸眾生。凡諸種種所顯示的，就是《華嚴經》中所闡述的普賢菩薩行願之大願力，可以說佛與菩薩所成就者即是通過發大願心與踐行大願力而最終成就的，常惺法師作為華嚴宗教理之闡揚者與踐行者，將華嚴法界之教理結合人生佛教之理念，其真實修行處即是在踐行普賢行願之悲願了，特別是法界與一心的無盡願力成為了常惺法師堅忍不拔、救度苦難的原動力：

我既發心學一切法矣，使非如說修行，何以去自心之煩惱，而清眾生於彼岸？故即當修行一切菩薩所共行之六度。所謂等施一切眾生之財法無畏也，檢束身心不如理之妄動也，堅忍一切利衰毀譽稱譏苦樂之紛擾也，畏時不斷之止惡生善也，澄靜安住於止觀也，以嚴密理智觀察一切應作不應作也，以對治一切慳貪，邪行，躁動，愚癡，之妄執。此六度為自利利他之法門，初學不能徧行，

²⁰ 常惺法師：《佛學概論》，范觀瀾主編：《華嚴文匯》（上），宗教文化出版社，2007年，第7頁。

²¹ 常惺法師：《佛學概論》，范觀瀾主編：《華嚴文匯》（上），宗教文化出版社，2007年，第10頁。

可擇取自力勉強能行者之一度為主，餘五隨力隨分，但為助伴，所謂單行一度之小波羅密多也。積久功深，能于此一度中圓現六度，所謂一度中具一切度之大波羅密多也。若能觸目菩提，頭頭是道，一切度中具一切度，則名無上大波羅密多，是即彌滿法界之普賢行矣。果多人能如是發心奉行，轉染汙識而成清淨智，即此五濁世界而成清淨佛土，實非難事。以心淨土淨，同業共變，理有然也，斯在吾人之共同努力耳。²²

常惺法師所闡述的發心修學佛法之悲願即在於看到了眾生為諸多無明煩惱所困惑，從而不知尋覓解脫之道而沉淪於六道輪回之苦海中，所以發心修學菩薩道以此來救度眾生，其入手處即在於改變與提升自我之心念意識的境界。由於常惺法師推崇華嚴宗教理，因此在宣導救度眾生時，主張以華嚴教理作為眾生最終解脫之道的依止，這樣就十分順理成章地將眾生之修行導入到華嚴法界觀的修學中。由於華嚴法界觀所獨具的圓融無礙與重重無盡的殊勝之境界，常惺法師將淨染、善惡、凡聖等看似二元對立之法全都融攝到了法界之中，以法界之修學來祛染成淨、超凡入聖，這種修學法界的行為在常惺法師看來就是「是即彌滿法界之普賢行」，以此普賢行願的悲願就能夠最終成就唯心淨土與人間淨土的建設，因此常惺法師始終是將法界、普賢行願與人生佛教三者有機結合在一起來予以闡揚的，這種融匯法界觀與普賢行願的弘法之模式，正體現出了常惺法師一直所遵循的人生佛教之理念，以人生為基點來修行與體證佛法，以救度人生之苦難作為修行與弘法的歸宿：

夫佛法者，首在說明宇宙人生整個的互融，即欲積極證此不生不滅之平等真際者也。欲證此真際，一切法門皆當修學，一切人類皆當救度，故自真正學佛者觀之，一切科學哲學，皆佛學也，一切農工商賈，皆佛事也，一切人類皆吾之六親眷屬也。常人以自私自利心求學治事，而惠及其所親愛之人，學佛者以慈悲平等心求學治事，而惠及一切人，了無差等，此其所異耳。非學佛後，放棄一切世事而不為，墮於斷滅空之外道也。正以學佛故，鬚髮廣大深遠心。求一切學，治一切事，以一切眾生，皆當度脫，吾之一日懈廢，即眾生多受一日之苦，顧念同體之悲，敢不進乎？且未學佛之人，教度眾生之困厄，只能視為道德範圍內所當為，而不能視為責任內所必為。既學佛以後，見一切眾生，皆我自心之眾生，欲淨法身，當度眾

²² 常惺法師：《佛學概論》，范觀瀾主編：《華嚴文匯》（上），宗教文化出版社，2007年，第31-32頁。

生，實為責任內所必為，而無可委託者也。其大無畏之精神，果何如乎？²³

常惺法師在這裏所闡述的佛法之根本理念體現出了普賢行願之中的常隨佛學與恒順眾生兩大願心，而佛法之根本在常惺法師看來就是對於宇宙與世間的圓融無礙之觀照，由此一切世間的學問、思想皆可攝入到佛法的無盡大海之中，這無疑就是華嚴法界觀的圓融無礙之模式。大乘佛法所宣導的菩薩道需要修行者修學內外之學，內學即是佛法，而外學則是泛指一切世間的學問，普賢行願之常隨佛學之實質也在於兼修內外之學，因為佛法圓滿而圓融，可以含攝一切世間外學，這與華嚴法界的圓融無礙之理念也是一致的，常惺法師身處二十世紀美雨歐風之衝擊跌宕之時代來弘揚華嚴教理，自然知道如何才能夠在不變與隨緣之間來更好地使得世人接受華嚴的法界之教理，眾人能夠接受華嚴法界之教理，再依此教理來進行自我之觀照，那麼最終就可以脫離苦海而證得華嚴三昧之境界。為了使得眾人能夠導入華嚴法界性海之中，常惺法師確實是本著菩薩道之精神來進行闡法華嚴之教理的，這就表明華嚴宗的教義主張「當眾生並不以苦為苦，甚或以苦為樂時，這些菩薩就要積極去佈施，去服務，去與樂，以至於舍卻整個身命或身體的肢體而在所不惜。其中貫穿著以己身之苦換取眾生不苦，以自入地獄替換地獄眾生的精神，十分熾烈，大有世界之得救，舍我其誰的模樣。就此而言，《華嚴》塑造的菩薩有些像耶穌，寧肯自己定在十字架上，也要代眾贖罪。但菩薩不止於贖罪，更重要的在於賜福於眾生。」²⁴因此可以看出，常惺法師儘管十分看重華嚴法界觀的圓融無礙與重重無盡的理念，但是由法界之一心體所開顯出的無盡力量與願心，也是常惺法師所執著與追求的最高境界，這種發願救度眾生苦難的情懷，就是普賢行願精神的體現，也就是常惺法師本人一直所遵循與踐行的人生佛教之理念。在常惺法師闡揚華嚴教理之時，普賢行願的理論之原動力即在於華嚴法界觀，普賢行願精神的時代之體現就是人生佛教所主張的建設人間淨土的思想。總而言之，常惺法師闡揚華嚴法界的教理，的確顯示出了不變與隨緣的統一，不變者是華嚴法界觀之圓融無礙與重重無盡之理論模式，不變者是普賢行願之願心與願力，而所謂的隨緣者則是常惺法師本人所認定的人生佛教之理念，因為在常惺法師看來，人生佛教正是隨順時代與眾生而開顯出的一種弘法之契機。

四、結論：華嚴法界觀的現代性詮釋

中國的傳統哲學以儒釋道三教哲學為其主體，在進入到十九世紀下半葉之

²³ 常惺法師：《佛學概論》，范觀瀾主編：《華嚴文匯》（上），宗教文化出版社，2007年，第28-29頁。

²⁴ 杜繼文：《漢譯佛教經典哲學》（下），江蘇人民出版社，2008年，第255頁。

時，在面對西方文化與思想的衝擊與跌宕之際，儒釋道三教哲學都或多或少地作出了一定的回應。這種回應的社會背景就是基於一種現代性的視域，因此在研究與分析常惺法師對於華嚴法界觀的闡揚之時，不能夠脫離常惺法師所處的時代背景即現代性的視域。只有將常惺法師對於華嚴法界觀的闡揚放在現代性這一視域之中來進行考察，那麼才能夠顯示出常惺法師闡揚華嚴法界觀的殊勝意義。縱觀二十世紀整個百年中國儒學的發展則不難發現，現代新儒家們對於傳統儒學的闡揚，一方面回應了西方哲學的挑戰，另一方面則是與佛教哲學的不解之緣，即借鑒佛教哲學的教理來重新建構自我的儒學體系。在眾多的現代新儒家學者的思想體系中，在涉及到佛教哲學內容時，有傾向於唯識學者，有傾向於禪宗者，但卻更多的現代新儒家們卻對華嚴宗的哲學情有獨鐘。特別是在談及華嚴法界觀之教理時，將闡釋的重心指向了法界與一心的統一關係，認為「華嚴宗本其四法界、十玄、六相之論，以展示『無盡法界，性海圓融，緣起無礙，相即相入』，如因陀羅網重之無際；『微細相容，主伴無盡，十十法門，各攝法界』，而以之成觀，則可以拓學人之心量，以致廣大；由華嚴之教觀以通於禪，以直契一念之中『明明不昧，了了常知』之靈知，則可以導人于極高明。」²⁵這種對於華嚴法界觀的闡揚，儘管是基於儒學的道統之立場，但無可否認的是顯示出了華嚴法界觀獨特的理論與思想之意義。作為與現代新儒家的第一代幾乎是同齡人的常惺法師，在闡揚華嚴法界觀時，並沒有看到第二代新儒家們對於華嚴法界觀的重視，但是從常惺法師推崇與重視的法界即是一心的華嚴教理來看，卻是與後來的新儒家們之闡揚不謀而合、暗相契應的，因此如果是新儒家們對於心性之重視與闡揚，是基於一種現代性的詮釋，那麼常惺法師在這之前對於法界即是一心的闡揚，正好與新儒家們後來一直在努力建構的心性形上學之旨趣是一致的。

在中國佛教歷史上，儘管心性論在整個中國佛教哲學體系中只有極為重要的位置，但是不可否認的是在二十世紀現代學術體系建立之前，卻幾乎沒有使用過心性論這一名詞術語，這一名詞術語的建立與宣導，是現代新儒家們努力之結果。從心性論之角度而言，華嚴法界觀所開顯的法界即是一心的理論體系，得到了現代新儒家們的肯定：「華嚴宗之精神，即在緊扣佛在自證境界中，只證此自性清淨之法界起心，為第一義，以立教。由此而在觀工夫上，即必然為由諸法之相攝相入之法界緣起，以求佛所自證之唯一之真心……此直接契入之所以可能，則在吾人眾生之真心，原即佛所證之真心；心佛眾生，乃三無差別。」²⁶由於常惺法師英年早逝，未看到後來頗成氣候的現代新儒家所建構的心性形上學體系，因此在常惺法師常華嚴法界觀時，沒有專門形成華嚴心性論的理論體系，但是從後來新儒家對於華嚴法界與自性清淨心之間合一關係的推崇來看，可以看作是常惺法師闡

²⁵ 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，中國社會科學出版社，2005年，181頁。

²⁶ 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，中國社會科學出版社，2005年，172頁。

揚的法界即是一心的華嚴思想的進一步發揮，從二十世紀新儒家推崇的心性形上學體系之角度而言，常惺法師所闡揚的華嚴法界觀在心性論這一契合點上顯示出了其理論的現代性端倪。

與法界即是一心的心性論相應，現代新儒家還十分推崇華嚴法界的圓融無礙之思想，以此圓融無礙之理論模式，來建構自我的儒家判教體系，力圖將儒釋道與西方哲學融攝於一體之中，於此新儒家之代表方東美先生認為「不僅籠罩一切理性的世界，而且可以說明這個理法界才真正能夠說明一切世俗界的事實構成。然後才能形成事事無礙法界，成立一個廣大無邊的、和諧的哲學體系。希望能透過這一觀點，把從前佛學上面所講的十二支緣起論的小乘佛學，原始佛教的缺點給修正過來。如此也能將對所謂賴耶緣起，如來藏識緣起，那一派理論對立的矛盾性，都給一一剷除掉，然後《大乘起信論》裏面體用對立的狀態，所迫切需要那種橋樑，也把它建設起來，最後可以建議一個「二而不二、不二而二」的「即體即用、即用即體」無所不賅的形而上學的體系。」²⁷顯然這就是在闡揚華嚴法界觀顯示出的圓融無礙與重重無盡的境界，並賦予了華嚴法界觀圓融精神的現代性意義，即以華嚴法界觀去回應西方哲學的問題。儘管常惺法師不曾獨到後來新儒家們的這些宏論，但是從其闡揚華嚴法界觀的圓融無礙與重重無盡的教理中，依稀可以看到常惺法師身處大變革時代所作出的努力，這種試圖以一種創新之面貌來詮釋華嚴法界觀之圓融理論的傾向，應該說與後來方東美等新儒家借助於華嚴法界觀之圓融思想來回應西方哲學之現代性的理論架構是一脈相承的。

同時，從學界之研究視野來看，人生佛教到人間佛教之轉型發展，也是與整個社會文化與思想所面臨的現代性之問題相一致的，這樣常惺法師所宣導與踐行的普賢行願之願行與願力，也是可以完全放在現代性的視域中來進行考察的。現代性需要對於現實人生的更多之肯定，常惺法師所持守的人生佛教之理念，以及由此而將華嚴法界觀轉化而成的普賢行願之行為，也是與現代性之傾向不相違背的。這種普賢行願的精神就是要具體落實與踐行人生佛教之宗旨，這與常惺法師本人所認同的太虛大師之人生佛教的理念是一致的。而太虛大師的人生佛教之理念，被一些學者視為具有現代意義的一種佛教改革的嘗試，常惺法師在推崇太虛大師的人生佛教之理念時，將華嚴法界觀作為實踐人生佛教即普賢行願的理論基礎，從而使得人生佛教的具體實踐之形式——普賢行願，有了較為深厚的理論支撐，從而使得人生佛教具有了一種佛教教理意義上的理論依據。

總而言之，常惺法師由於英年早逝，在佛學理論之闡揚與創新上留下了諸多的遺憾，這些遺憾是與常惺法師英年早逝以及當時的時代背景有一定的關聯。但

²⁷ 方東美：《華嚴宗哲學》（上），中華書局，2012年，第337頁。

是只要將常惺法師對於諸如華嚴法界觀之闡揚放在整個現代性的時代視域之中去分析，那麼常惺法師常華嚴法界觀的意義則是不言而喻的，這種貢獻與意義就是凸顯了華嚴法界觀這一古老的佛教教理可以適應現代社會的發展，並可以開顯出與現代性相適應的人生佛教之具體實踐形式——普賢行願，通過華嚴法界觀之弘揚，以及華嚴法界觀具體實踐形式——普賢行願的展開，由此也就奠定了常惺法師在整個二十世紀華嚴宗之復興中的歷史地位。

參考書目

- 方立天，《中國佛教哲學要義》（上、下），北京，中國人民大學出版社，2002年。
- 方東美，《華嚴宗哲學》（上、下），北京，中華書局，2012年。
- 任繼愈主編，《中國哲學發展史》（隋唐），北京，人民出版社，1994年。
- 呂澂，《中國佛學源流略講》，北京，中華書局，2006年。
- 呂澂，《印度佛學源流略講》，北京，中華書局，1979年。
- 杜繼文，《漢譯佛教經典哲學》（下），南京，江蘇人民出版社，2008年。
- 姚彬彬，《現代文化思潮與中國佛學的轉型》，北京，宗教文化出版社，2015年。
- 胡建明，《宗密思想綜合研究》，北京，中國人民大學出版社，2013年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，北京，中國社會科學出版社，2005年。
- 湯用彤，《隋唐佛教史稿》，武漢：武漢大學出版社，2008年。
- 楊曾文，《隋唐佛教史》，北京：中國社會科學出版社，2014年。
- 慧雲編著，《常惺法師年譜》，常熟，興福寺，2012年。
- 範觀瀾主編，《華嚴文匯》（上），北京，宗教文化出版社，2007年。
- 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，南京，江蘇古籍出版社，1998年。

《華嚴宗佛祖傳》中伯亭續法之教觀思想初探

西安電子科技大學人文學院 講師
張愛萍

摘 要

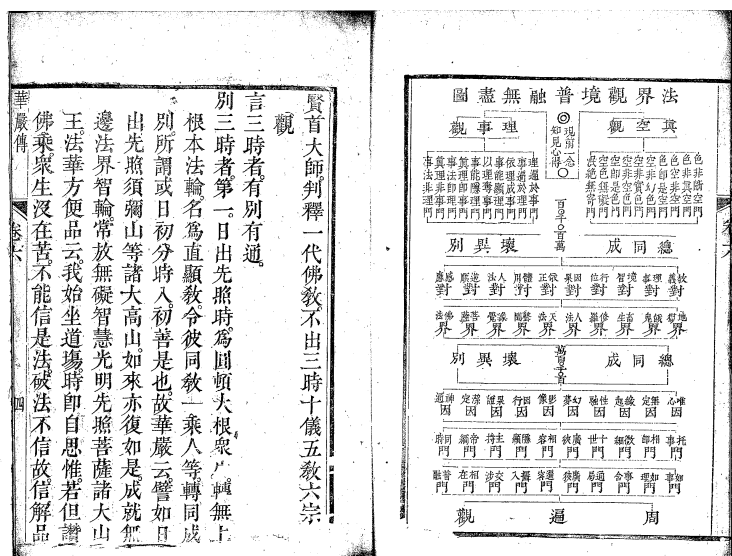
伯亭續法是華嚴宗雲棲株宏一系在清初於南方弘傳華嚴的重要代表人物，其一生講經傳法，著述頗豐，尤於華嚴教觀著力甚多。在其傳世著述中，有關其教觀思想的主要有《賢首五教儀》六卷，《五教儀開蒙》、《五教斷證三覺揀濫圖》、《法界宗蓮花章》、《華嚴鏡燈章》各一卷，《五教儀科注》四十八卷。另在《華嚴宗佛祖傳》一書中還收有能體現其教觀思想的部分內容。本文即是以十四卷的《華嚴宗佛祖傳》一書為底本，試對其中涉及到續法教觀思想的部分內容作以初步分析。通過分析可見，續法繼承了自華嚴三祖法藏、四祖澄觀以來的以華嚴宗判教學說會通諸家判教學說的風格，雖然其在不同的地方，通過不同的歸納闡釋了諸家判教，但其遵循華嚴宗的圓融會通的特征是顯而易見的。另外，續法在《華嚴宗佛祖傳》第七〈諸家教觀篇〉中首先歸納了西域和中土包括小乘宗、律宗、臺宗、慈恩相宗、密宗、淨土宗、禪宗、造懺等共十家派系的祖師傳承，其主要參考材料為《佛祖統紀》、《正法眼藏》等，尤其是其在慈恩相宗部分，除慈恩三祖外，還列舉了明末蓮居庵一系弘傳并著有唯識著述之人，可為研究此一時期的唯識學提供又一線索。最後，本文還介紹了續法對西域三宗和東土七宗教觀的總結，從中可見續法似有以「依時判教」為標準來統一諸宗教觀的意圖。

關鍵詞：《佛祖傳》、續法、教觀

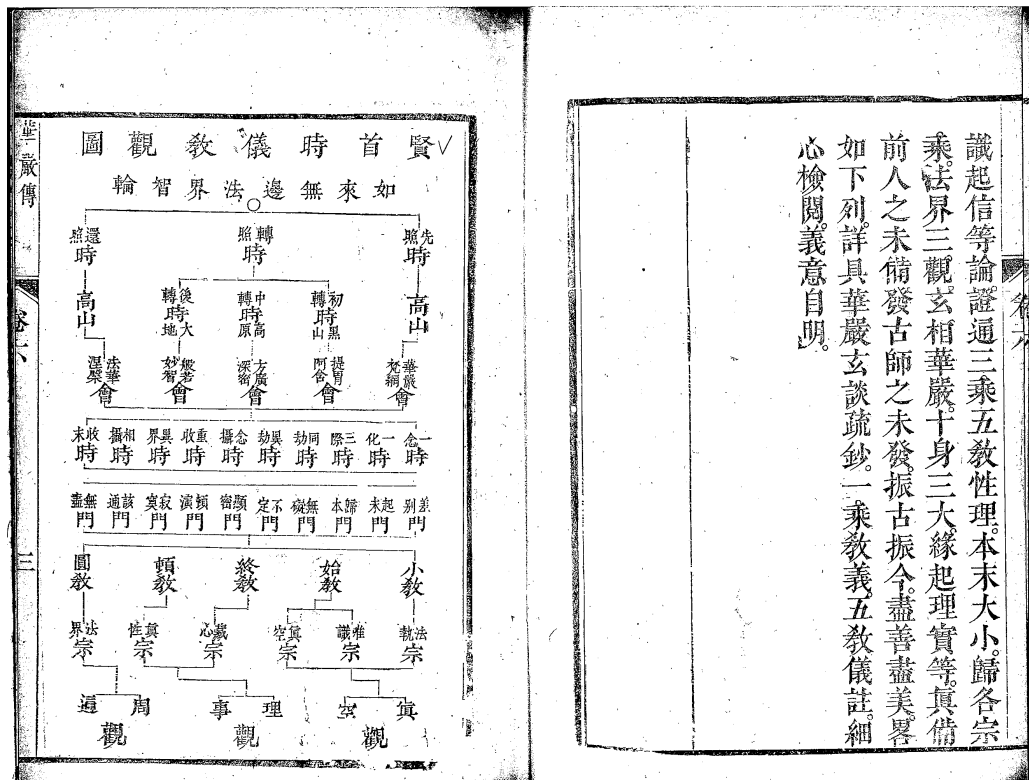
伯亭續法是雲棲株宏五世法孫，亦是該系在清初弘傳的代表人物，其一生著述九十餘種，大多佚失，現《卍新纂續藏經》中僅收有其《賢首五教儀》等十六種著述，另有《五教儀科注》、《首楞嚴經灌頂疏》（含《圓談》）等個別著述雖未入藏，卻有傳世。特別是筆者於偶然之中曾於上海圖書館古籍部有幸尋得署名為「成法灌頂」的十四卷的《華嚴宗佛祖傳》一書，經筆者初步分析，目前可基本確定該書當為徐自洙在《灌頂伯亭大師塔志銘》中所記續法所作《華嚴宗佛祖傳》十四卷。因其內容龐雜，限於篇幅，本文僅擬對十篇十四卷¹的《佛祖傳》一書中第五〈時會教觀篇〉及第七〈諸家教觀篇〉中的內容，對續法在《佛祖傳》一書中的教觀思想進行初步分析。

一、對古德判教的總結

《佛祖傳》一書第五篇為〈時會教觀篇〉（第六卷），其主要內容為現收於《卍新纂續藏經》第 58 冊的《賢首五教儀》開篇的《賢首時儀教觀圖》、《法界觀境普融無盡圖》二圖，以及同收在第 58 冊的《五教儀》的略本——《賢首五教儀開蒙》一卷。《時儀教觀圖》、《普融無盡圖》與《開蒙》圖文並茂，再現了華嚴一宗三時、十儀、五教、六宗、三觀之教儀體系，此處不再贅述。



¹ 十四卷的《華嚴宗佛祖傳》一書共分為十篇，分別是第一〈□□三寶篇〉（卷一），第二〈釋尊說經篇〉（卷二），第三〈西土佛祖篇〉（卷三），第四〈賢家宗乘篇〉（卷四～五），第五〈時會教觀篇〉（卷六），第六〈決疑生信篇〉（卷七～八），第七〈諸家教觀篇〉（卷九～十），第八篇因缺頁其名尚不得知（卷十一），第九〈□論頌章篇〉（卷十二～十三），第十〈靈應因果篇〉（卷十四）。其在第六〈決疑生信篇〉中對臺賢諸多評論的回應，如從五個方面對比分析臺賢二宗在諸多問題上的評論，並藉此指出臺宗之失，以及賢宗之得，特別是在其中第五個方面即「取群非質辯失」中，續法選取了《佛祖統紀》、《金剛錚》、《四明指要鈔》等臺宗著述中最具代表性的對賢宗的質疑之語，站在賢宗的立場上各個擊破。對這一部分內容進行研究，可與對續法《賢首五教儀》一書的研究互相配合。限於篇幅，當另撰文進行介紹。



值得注意的是，在此〈時會教觀篇〉的一開篇，續法為引出華嚴宗判釋如來一代聖教之體系，曾簡單概括了中土十八家和西域性相二宗之判教：「古德判教，列開八門。一，立一音教，羅什、流支。二，立二種故四家，曇牟、遠師半滿；延師頓漸；印師平道屈曲。三，立三種教三家，南中諸師頓、漸、不定；光統律師圓、漸、頓；吉藏法師根本輪、枝末輪、攝末歸本輪。四，四種教二家，光宅權教三車三乘，實教牛車一乘；元曉別、通、分、滿四教。五，五種教三家，波頗觀行、四諦、守護、無相、安樂；武丘岌師頓、不定，漸開三：有相、無相、常住；真諦三藏開三，立轉、照、持三輪。六，六種教，頓、漸、不定，漸開四：有相、無相、同歸、常住，乃宋朝岌師一家也。七，七種教二家，隱士劉虬頓、漸、不定，漸開五：人天、有相、無相、同歸、常住；道場慧觀，去人天而加抑揚於無相之後。八，八種教，天臺智者大師化儀四教：頓、漸、秘密、不定，化法四教：藏、通、別、圓。清涼贊曰：……上來諸師共十八家。西域判教性相兩宗²。戒賢相宗，初有、次空、後中。智光性宗，初時心境俱有，中時境空心有，後時心境俱空。」³圖示如下頁：

² 此處之「西域判教性相二宗」與法藏在《探玄記》及澄觀在《華嚴經疏》中所記載之西域性相二宗判教相同，即指那爛陀寺戒賢、智光二師所傳之性相二宗之教判。

³ 續法，《華嚴宗佛祖傳》卷六，頁 1-2。

中土 (18 家)	一音教	羅什、流支
	二種教	曇無讖：半、滿
		慧遠：半、滿
		延師：頓、漸
		印師：平道、屈曲
	三種教	南中諸師：頓、漸、不定
		光統律師：圓、漸、頓
		吉藏法師：根本輪、枝末輪、攝末歸本輪
	四種教	光宅：權教三車三乘，實教牛車一乘
		元曉：別、通、分、滿
	五種教	波頗：觀行、四諦、守護、無相、安樂
		武丘岌師：頓、不定、漸開有相、無相、常住
		真諦三藏：轉、照、持三輪
	六種教	宋朝岌師：頓、漸、不定，漸開有相、無相、同歸、常住
	七種教	劉虬：頓、漸、不定，漸開人天、有相、無相、同歸、常住
		慧觀：頓、漸、不定，漸開有相、無相、抑揚、同歸、常住
	八種教	智者：化儀四教、化法四教
西域 (2 家)	戒賢相宗	初有、次空、後中
	智光性宗	初時心境俱有，中時境空心有，後時心境俱空

這與其在《五教儀》一書中的記載稍有出入。續法曾在《五教儀》卷一解釋為何立三時教判時記有：「折衷諸說，三為中故。若盡理言之，亦可合為一二，開為九十。今則總相會通，分為十重。」⁴見下表⁵：

	說法時	不違諸教
一音時		菩提流支等
二時教	本教時、末教時	《教章》 ⁶
	頓教時、漸教時	護、延諸德 ⁷

⁴ 《賢首五教儀》，X58, no.1024, p.658a6-658a8。

⁵ 此表內容乃根據續法《五教儀》卷一相應內容整理。

⁶ 當指法藏在《華嚴一乘教義分齊章》卷一中以「教起前後」所言之稱法本教和逐機末教之說。

⁷ 淨影慧遠《大乘義章》中記「誕公雲：佛教有二，一頓二漸。」法藏《教義章》中記「依護法師等，依《楞伽》等經，立漸頓二教。」慧苑在《刊定記》中記「隋朝誕法師等，亦立漸頓二教。」關於護法師、誕法師是否為一人，日僧凝然在《五教章通路記》卷十一中記有：「《章》《疏》雲誕法師等，非唯一人所立而已，即如大衍等四宗，南中諸師三教等。是故彼能立之人中，或舉誕師，或舉護師，隨舉即得，不可相違。或可誕師亦名護師，如天臺師名智顗智者德安，香象名法藏賢首等。或可護字寫誤即作誕字。《大疏》延師，亦如上通。」據聖凱法師《地論學派的判教思想與南

	平道時、屈曲時	印、敏等師
三時教	根本時、起末時、歸本時	吉藏法師
	圓說時、漸說時、頓說時	光統律師
四時教	頓教時、小教時、權教時、實教時	光宅雲師
	圓滿教、有相教、無相教、常住教	虎丘岌公
五時教	華嚴時、阿含時、般若時、深密時、法華涅槃時	相宗
	華嚴時、阿含時、深密時、妙智時、法華涅槃時	性宗
	稱性教、有相教、無相教、同歸教、常住教	宋朝岌師
	華嚴時、阿含時、方等時、般若時、法華涅槃時	智者大師
六時教	圓頓教時、人天教時、有相教時、無相教時、同歸教時、常住教時	隱士劉公（劉虬）
	圓頓教時、有相教時、無相教時、抑揚教時、同歸教時、常住教時	道場慧觀等
七時教	華嚴時、梵網時、阿含時、方廣時、般若時、法華時、涅槃時	海東曉師
	華嚴時、阿含時、大集時、深密時、妙智時、法華時、涅槃時	波頗三藏
八時教	圓頓教時、人天教時、有相教時、無相教時、抑揚教時、同歸教時、常住教時、不定教時	南北諸師
九時教	華嚴時、提胃時、阿含時、方廣時、般若時、深密時、妙智時、法華時、涅槃時	真諦、唐三藏等
十時教	華嚴時、梵網時、提胃時、阿含時、大集時、淨名時、深密時、妙智時、法華時、涅槃時	大衍、護身、耆闍師等

這是以華嚴三時教判開合會通中土西域之判教學說，以示華嚴三時教與諸家判教不相違背、圓融會通。

另外，續法在《五教儀》卷三解釋為何立五種教時，記有：「然雖立五，若融通之，亦可合為一二，開為七八。蓋由聖教意趣無邊，不可局執而為其是故今

朝佛教》一文考察，此誕法師當指與慧隆（429-490）同時代的高僧江西智誕，其在注釋 14 中注明：「「誕」在《大正藏》經本即宋本是「護」，而《和本五教章》是「誕」，故改為誕。」然而，續法在《五教儀》卷三中卻記載：「對三顯一，前三是漸，後二是頓，則不違護、延二師漸頓也。」應將護、延（誕）師視為二人。

遍收諸釋且略勒為五重。」⁸見下表⁹：

	不違諸教	華嚴五教	
一圓音教	菩提流支、鳩摩羅什立一音教	圓教攝前四教，本末融合，同為如來攝生之善巧方便	
二種教	曇無讖、慧遠所立半滿二字教	對小顯大	小教為半字，後四為滿字
	信行禪師所立三一教	對權顯實	前二為三乘，後三為一乘
	護、延二師所立漸頓二教	對三顯一	前三是漸，後二是頓
	印、敏二師屈曲、平道二教	對末顯本	前四為順機，後一為直顯
三種教	戒賢、真諦、玄奘所言三輪教	小教為二乘，始教為三乘，後三為一乘	
	南北朝諸師所立教	前三為漸，頓教為不定，圓教為頓	
	光統律師三教說	前三為漸，頓，圓	
	吉藏所立三教	前四為枝末，同教為攝末歸本，別教為根本	
四種教	光宅雲、元曉四乘教	初為別教小乘，二為同教三乘，三四為同教一乘，後一為別教一乘	
	大衍四宗教	初為小教，二三為漸，四為頓，五為圓	
	天臺四教	初為小乘，二中分無相、法相二教，後三為法性	
	竺道生四輪教	初名小教，二名權教，三四名實教，五為圓教	
五種教	波頗三藏五教	漸中有始終	
	護身五宗教	初名小乘，二名大乘法相，三名大乘無相，四名一乘真性，五名一乘圓融	
	宗密《原人論》	初名人天因果教，次名二乘斷滅教，三名大乘法相，四名大乘破相，五名一乘顯性	

這是以華嚴五教判開合會通諸家判教，以示華嚴五教判與諸家判教不相違背、圓融會通。

由此可見，按照不同的標準，若以所說經典的先後順序來看，續法將古德判

⁸ 《賢首五教儀》，X58, no.1024, p.637a。

⁹ 此表內容乃根據續法《五教儀》卷三相應內容整理。

教總結為十種；以所說經典在教義上的高下來看，續法又將古德判教總結為五種，雖然此十重、五種並未全部涵蓋古今判教，且劃分標準前後不一，¹⁰但其以華嚴三時判和五教判會通古今諸家判教的意圖是十分明顯的，這是符合華嚴宗圓融無礙的特徵的，且視華嚴三時判和五教判優於其他諸家判教。所謂「然十重中，一則太簡，十則太繁，繁則膠於名相，簡則味其源流。是以今家遍收開合，判立三時，則與教理自不違也。」¹¹「立五教者，有多義意。一，釋尊說法，開五乘故。二，諸佛利生，多五行故……三，世出世教，並用五故……四，眾經論中，常明五故……五，結集法藏，類成五故……六，乘教相攝，唯有五故……七，行位理等，五無多故……八，會通諸說，五無盡故，調諸德分判或多或少，少則不足，多則枝蔓。今家取中，會為五教，庶於教理不容餘議矣。」¹²

早在法藏之時，就曾於《華嚴一乘教義分齊章》中〈敘今古立教〉十家，¹³言「此等諸德豈夫好異，但以備窮三藏，覲斯異軫，不得已而分之。遂各依教開宗，務存通會，使堅疑碩滯，冰釋朗然，聖說差異，其宜各契耳。」¹⁴這與天臺智者大師在「出異解者，即為十意」¹⁵之後明「南三北七」之難，在此基礎上才提出天臺之教相判釋之說不同。法藏更加強調「古今諸賢所立教門差別非一」的「不得已而分之」，以及「聖說差異，其宜各契」的「務存會通」。

另外，在法藏的《教義章》和《探玄記》中尚未見其按照所判教的數目對古今立教進行排列，此一做法在慧苑時出現，慧苑在《刊定記》之〈立教差別〉中總結了古德判教共十九家，¹⁶在此基礎上提出其四教判。到澄觀時，其在《華嚴玄談》中曾借鑒慧苑的做法，總結了古今判教共十七家，¹⁷引出華嚴五教十宗說。續

¹⁰ 如以說法時來劃分，續法將天臺智者判教歸為華嚴時、阿含時、方等時、般若時、法華涅槃時等五時教，而以說法內容的高下則將其歸為四種教，但在《佛祖傳》中卻將其概括為八種教。再如，其在《五教儀》一書中謂華嚴三時教判不違諸家判教時，稱劉虬為六時教，而我們常稱其為「二教五時七階判」，二教為頓漸二教，五時為漸開五時，續法依此將其稱為六時教，即頓教加漸教五時。

¹¹ 《賢首五教儀》，X58, no.1024, p.637b。

¹² 《賢首五教儀》，X58, no.1024, pp.637c-658a。

¹³ 此十家為：菩提流支所立一音教，護（誕）法師等立漸頓二種教（淨影慧遠等多同此說），光統律師立三種教，大衍法師立四宗教，護身法師立五種教，耆闍法師立六宗教，南嶽思、天臺智者立四種教，江南潛法師立屈曲、平道二種教，梁朝光宅雲法師立四乘教（信行禪師依此立一乘、三乘二教），玄奘法師立三法輪教。

¹⁴ 《華嚴一乘教義分齊章》，T45, no. 1866, p. 481a29-481b4。

¹⁵ 《妙法蓮華經玄義》，T33, no. 1716, p. 801a17。

¹⁶ 十九家為，一音教兩家，為菩提流支、鳩摩羅什所判教，二種教四家，為齊劉虬、隋誕法師、曇無讖、南朝印法師所判教，三種教四家，有光統、玄奘、真諦、吉藏所判教，四種教五家，有齊大衍、天臺智者、梁光宅雲、笈多、元曉所判教，五種教三家，有齊護身、波頗、法藏所判教，六種教一家，為陳耆闍法師所判教。詳見慧苑《刊定記》。

¹⁷ 十七家分別為，一音教兩家，為菩提流支、鳩摩羅什所判教，二種教四家，曇無讖、慧遠、南朝印法師、齊劉虬所判教，三種教三家，為南朝諸師所判漸頓不定三教、光統、吉藏所判教，四種教四家，為梁光宅雲、智顗、元曉、慧苑所判教，五種教兩家，為波頗、法藏所判教，西域判教兩

法繼承了澄觀的這一做法，先概述中土和西域古德判教，後引出華嚴判教，並高抬華嚴判教：「備前人之未備，發古師之未發，振古振今，盡善盡美。」¹⁸據此篇目前所留存的文字看，主體內容為現收於《卍新纂續藏》第 58 冊的《賢首五教儀開蒙》，並在《開蒙》之前附有《賢首時儀教觀圖》、《法界觀境普融無盡圖》（此二圖現收於《賢首五教儀》開篇），此處不再贅述。

二、對中西十家派系傳承祖師的列舉

《佛祖傳》第七篇為〈諸家教觀篇〉，主要內容有二，一是總結梳理了西域、中土各派祖師傳承，二是概括了西域三宗和東土七宗的「教觀綱目」。續法在〈諸家教觀篇〉一開篇即謂：「儒論云：人能弘道，非道弘人。釋典云：若不傳法度眾生，畢竟無能報佛恩。故此今列諸家教觀，隨人意樂各種法門。若依諸教開示，各各自然悟入佛知。人隨一門信解，不久必得圓證覺果。切勿執少為足，博學深造是幸。」¹⁹可見其列諸家教觀之意圖。事實上，續法本身就是一個博學之人，據目前有關續法生平記載的材料來看，其一生著述約九十餘種，內容涵蓋佛教經律論三藏疏鈔、密咒懺儀、佛寺志等等，對華嚴、淨土、天台、唯識禪宗等各派經典以及儒家經典皆有涉獵，可見其博學。

續法在〈諸家教觀篇〉的第一部分，即第九卷，總結了西域和中土共十家派系祖師傳承，分別為第一小乘宗二十部、第二律宗諸祖、第四臺宗諸祖、第五慈恩相宗諸祖、第六密宗諸祖、第七淨土蓮宗諸祖、第八禪宗諸祖、第十造懺諸祖等。²⁰其中，第一小乘宗二十部即指西域小乘教之二十部派，包括上座十一部和大眾九部，但續法在這裏僅羅列了二十部派之名，未列其思想。接下來的幾個派系祖師的傳承，續法多取《正法眼藏》、《佛祖統紀》的相關記載。如第二「集律宗諸祖」中，續法就羅列了包括曇柯迦羅、曇無德、曇諦、曇摩持、竺法念、卑摩羅叉、僧祐、光統等人在內的或翻譯戒律經典、或弘揚律學的高僧。在第四「集臺宗諸祖」中，續法照《佛祖統紀》卷六記載，羅列了天臺宗九祖，分別為龍樹、慧文、慧思、智者、灌頂、智威、慧威、玄朗、湛然，並在九祖後記有四明知禮、慈雲遵式之名。值得注意的是，在第五「集慈恩相宗諸祖」中，續法先遵《佛祖統紀》〈慈恩宗教〉部分，羅列了戒賢、玄奘、窺基三位祖師，之後，還羅列了蓮居庵一系弘傳並著有唯識學著述之人，分別為「土橋紹覺大師廣承，《唯識音義》

家，為戒賢三時教、智光三時教。詳見《華嚴玄談》。

¹⁸ 續法，《華嚴宗佛祖傳》卷六，頁 2。

¹⁹ 續法，《華嚴宗佛祖傳》卷九，頁 1。

²⁰ 第九卷第 17 頁至第 20 頁缺頁，因而尚不知第三和第九分別是何派系祖師傳承。

疏十卷。²¹蓮居新伊大師大真，《唯識合響》疏十卷。²²偁山內衡法師智銓，《唯識述義》十卷刊行。²³香光聖宣法師智胤，《唯識補遺》十卷刊行。²⁴乳峰德水大師明源，《唯識合義》十卷笥稿被燼。²⁵高原輔慈大師明昱西蜀人，《唯識俗解》十卷淨寺印行，萬歷時外有八要解。²⁶雲棲似空法師廣印，《唯識訂正》十卷刊行。²⁷肯堂王居士，《唯識

²¹ 紹覺明理亦即華嚴宗雲棲株宏一系傳人，由株宏傳明理，再傳新伊大真、德水明源，再由明源傳至續法。明理因長居士橋蓮居庵，故又稱土橋法師。有關紹覺廣承的生平材料主要有：《蓮居庵志》之〈蓮居庵紹覺法師塔銘（有序）〉、《華嚴宗佛祖傳》卷四「第二十七世土橋法師」、周克復《法華經持驗記》卷二之「明釋廣承」、《雪蘭禪師語錄》卷八之「紹覺法師行序」等等，茲不贅述。其著述有《淨土文》、《法華文句記會本》、《毘尼珍敬錄》、《楞嚴音義》、《楞伽日記》、《金剛經科疏》、《因明論記》、《觀所緣緣論記》、《成唯識論音義》、《唯識開蒙疏》、《心經廣略解》等。

²² 新伊大真住蓮居庵，在《佛祖傳》中被續法稱為蓮居法師，著有《唯識合響》。有關新伊大真的生平材料主要有：藕益智旭作《蓮居庵新法師往生傳》、徐繼恩《新伊法師墳志》、《華嚴宗佛祖傳》卷四「第二十八世蓮居法師」、《淨土聖賢錄》之〈大真〉等，茲不贅述。

²³ 偁山內衡法師，為蓮居蓮庵第四世傳人之一，（《蓮居庵志》卷三〈法脈圖〉中示蓮居庵的祖師傳承為：大覺瓏→紹覺承→靈源惠、新伊真、海眼觀→閑標、內衡、本金鉤、德水源、智素先，後有本金鉤傳式如度、省石，式如度再傳舍貞等人，舍貞傳聖哲禮；智素先傳聞立、深符密中等人。詳見詳見白化文主編，《中國佛寺志叢刊》第70冊《蓮居庵志》，第76頁。）兼通天台、唯識之學。《宗統編年》曾記載：「庚寅七年……蓮居大真新伊法師寂……本金、聖先兩法主相次繼其席，講淨並不替。其時西溪、天竺，古德、內衡兩法師，皆宏台宗教觀，行業藹著。」詳見《宗統編年》，X86, no.1600, pp.305c14-306a1。「餘如內衡、閑標、深符、密中諸師，或襄助著述，或校讎詮次，皆唯識之功臣，蓮居之孝子也。」詳見白化文主編，《中國佛寺志叢刊》第70冊《蓮居庵志》，第75頁。現《已新纂續藏》第59冊收有《瑜伽師口註集纂要儀軌》，該著由茗水法師子若淨觀攷正，偁山法師內衡智銓較閱，秀州後學巨微寂暹纂書。偁山法師當指內橫智銓曾住偁山傳法。

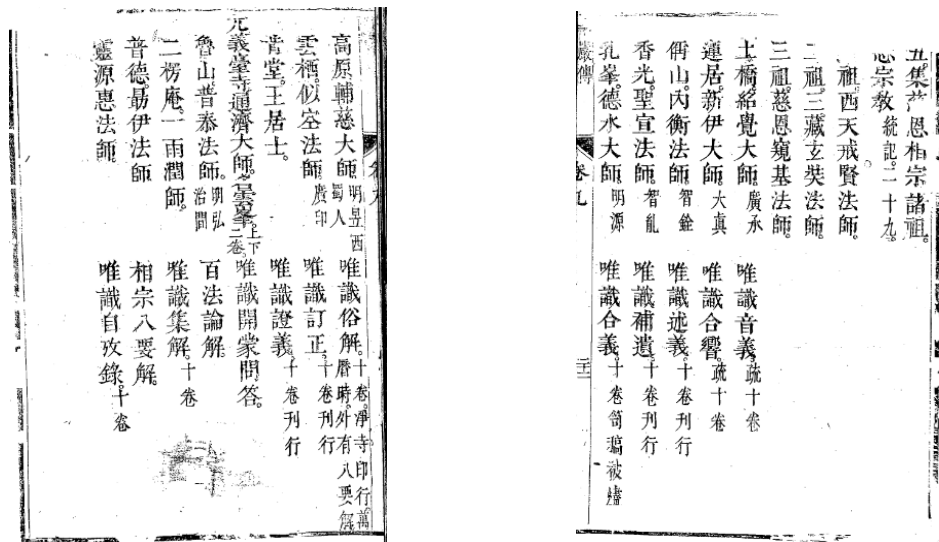
²⁴ 香光聖宣法師當指現收於《已新纂續藏》第51冊作《成唯識論音響補遺》的智素法師，據《蓮居庵志》記載：「智素法師，諱聖先，新師之弟子也，宿根聰明，於唯識深入堂奧。新師著《唯識合響》，嘗與討論講求，並較讎詮次焉。後歸茗溪，與其高足聞立、深符、密中諸法師重複查究大部，續《成唯識補遺》二十卷，父作子述，其有功於紹新二老人豈淺鮮哉？節遺著《補遺》自序」詳見白化文主編，《中國佛寺志叢刊》第70冊《蓮居庵志》，第73頁。據《宗統編年》記載：「庚寅七年……蓮居大真新伊法師寂……本金、聖先兩法主相次繼其席，講淨並不替。」詳見《宗統編年》，X86, no.1600, pp.305c14-305c24。可見，智素聖先曾於主法蓮居庵。又董漢策在《成唯識論音響補遺序》中亦記載：「古杭紹覺老人，乃雲棲蓮大師嫡裔也，闡釋全文，有《唯識音義》。法嗣新伊師廣搜奧旨，有《合響》。而我茗聖先法師，實為伊公入室弟子，重加集注，是正有《補遺》。茲三集皆以演繹唯識精義，實相宗之寶炬矣。」詳見《成唯識論音響補遺序》，X51, no.825-A, pp.454b13-454b17。現《已新纂續藏》中未見紹覺明理之《唯識音義》和新伊大真之《唯識合響》的單行本，但可從智素《補遺》中得見二書之內容。

²⁵ 德水明源（1610-1666），伯亭續法之師，有關其生平材料，有戴京曾《德水大師塔志並銘》，續法《華嚴宗佛祖傳》、邵泰衢《重建上天竺大講寺碑記》、徐自洙《灌頂伯亭大師塔志銘》、《蓮居庵志》、續法《五教儀序》、真立《五教儀序》等等。《唯識合義》為其著述之一，尚未見存世流通。

²⁶ 高原明昱，其生平可參見《錦江禪燈》卷二十「輔慈沙門，高原昱蓬溪人」條，《唯識俗解》當指現收於《已新纂續藏》第50冊的《成唯識論俗詮》，另有《大乘百法明門論贅言》、《唯識三十論約意》、《觀所緣緣論會釋》、《觀所緣緣論釋記》、《因明入正理論直疏》、《三支比量義鈔》、《相宗八要解》、《八識規矩補註證義》等收於《已新纂續藏》。

²⁷ 雲棲似空法師廣印即指聞谷廣印（1566-1636），號似空，又號掌石，七歲於杭州開元寺剃度，後曾往雲棲，「盡得蓮池大師之益」，或因此被續法稱為雲棲似空法師。其生平詳見宗統編年第

證義》十卷刊行。元義臺寺通濟大師雲峰上下二卷，《唯識開蒙問答》。²⁸魯山普泰法師明弘治間，《百法論解》。²⁹二楞庵一雨潤師，《唯識集解》十卷。³⁰普德勸伊法師，《相宗八要解》。³¹靈源惠法師，《唯識自考錄》十卷。³²」³³可為我們研究明末清初蓮居一系唯識弘傳提供線索。



在第六「集密宗諸祖」中，續法照《佛祖統紀》卷二十九「瑜伽密教」的記載，羅列了金剛智、不空、慧朗、龍門無畏、大慧一行等人之名，另還引用了《佛祖統紀》、《釋氏稽古略》《釋門正統》等文獻中有關此五師的記載，並在最後附有續法本人及他人的密宗著述，「伯亭成法準密部譯釋十種：焰口、大悲、準提、楞嚴、法華、尊勝、如意、往生、藥師、心經各出咒解。華嚴字母別行記註。

31 卷、《五燈全書》第 34 卷「杭州真寂聞穀廣印禪師」等。

28 現收於《已新纂續藏》第 55 冊。

29 魯山普泰，曾參學於兼通華嚴、唯識的達庵廣通，法嗣有遍融真圓、一江真澧、無極悟勤、天璽祖印，開明末華嚴宗三支弘傳，其中，遍融真圓開華嚴宗雲棲株宏一系之傳承，一江真澧開寶通一系傳承，無極悟勤開雪浪洪恩一系傳承。其著述《百法明門論解》現收於《大正藏》第 44 冊。

30 二楞庵一雨潤師即一雨通潤（1565-1624），為雪浪洪恩上首弟子，因其曾住鐵山二楞庵，故又稱二楞法師，其生平材料主要有錢謙益《一雨法師塔銘》、《賢首宗乘》之一雨法師傳記、《華嚴宗佛祖傳》之二楞法師傳記。其著述《唯識集解》現收於《大正藏》第 50 冊。

31 普德勸伊法師即勸伊佛閑（1602-1663），俗姓朱，西蜀人，剃度後投月潭廣德習華嚴宗旨並承其嗣，主法南京天界寺，後還曾主法城南普德寺，這當是續法在《佛祖傳》中稱其為普德法師的原因。其生平傳記詳見《賢首宗乘》、《華嚴宗佛祖傳》、錢謙益《普德寺募修禪堂疏》等文獻。據《賢首宗乘》記載：「月為雲棲高弟，雲棲門下，臺、賢、慈恩三宗並傳，月師專弘賢首。」詳見了惠，《賢首宗乘》卷六，頁 20。月潭廣德為雲棲株宏門下於天界寺專弘華嚴之人。

32 靈源惠，蓮居庵紹覺廣承之嗣法弟子，其生平詳見《蓮居庵志》、《新續高僧傳》、《釋氏疑年（1564-1628）錄》等。其著述《成唯識論自考錄》現收於《已新纂續藏》第 51 冊。

33 續法，《華嚴宗佛祖傳》卷九，頁 22。

施食儀軌：乳峰德水法師科註，天溪景淳法師詮要。」³⁴在第七「集淨土蓮宗諸祖」中，續法照《佛祖統紀》卷二十六「蓮社七祖」的記載，羅列了蓮社七祖之名，分別為：廬山慧遠、長安善導、南嶽承遠、長安法照、新定少康、永明延壽、昭慶省常，續法另加雲棲株宏為八祖，謂：「雲棲蓮池株宏法師，海內推為八祖。撰述《彌陀疏鈔》，康熙南巡五幸。」³⁵另外，續法還在株宏之後記有「曲水古德法師，維摩折衷疏三卷，彌陀演義記四卷。」³⁶在第八「集禪宗諸祖」中，續法記菩提達摩為中土禪宗初祖，其生平介紹參照《傳法正宗記》、《大藏一覽》。記僧璨法師為二祖。其餘諸祖由於缺頁未見。

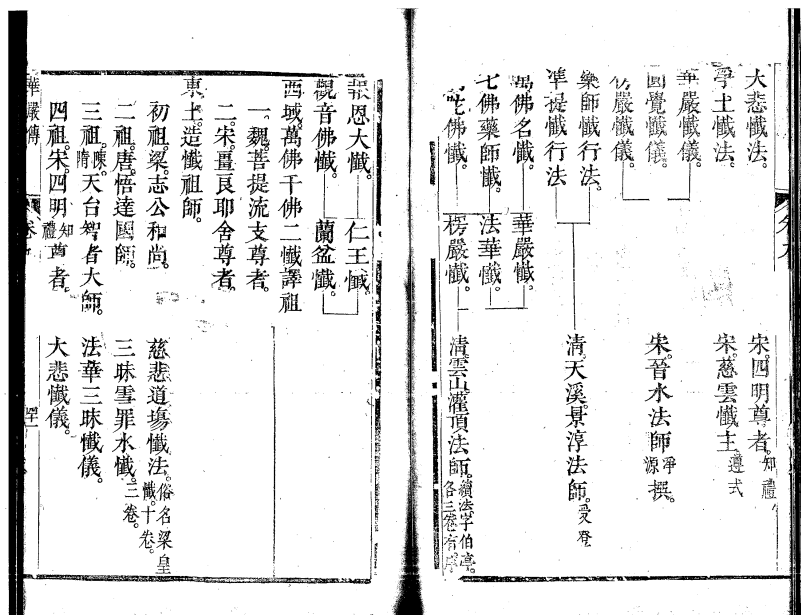
在卷九第三十七頁第十造懺諸祖前，續法記有第九派系三一七祖之名：「三祖晉竺法護大法師《正法華經》等，四祖秦鳩摩羅什法師《維摩》、《金剛》、《彌陀經》等，五祖晉佛陀跋羅法師《華嚴》六十卷等，六祖唐三藏玄奘法師《藥師》、《般若》、《心經》等，七祖居實叉難陀法師《華嚴》大經八十卷等」，³⁷由此可推測第九或為「譯經諸祖」。

³⁴ 續法，《華嚴宗佛祖傳》卷九，頁 26。「伯亭成法準密部譯釋十種」當是指續法九十餘種著述中有關密咒類的著述，如《焰口施食廣略解》、《大悲咒釋》、《準提咒釋》、《楞嚴經灌頂疏》、《法華圓談科疏》、《尊勝咒經音釋》、《如意經疏》、《藥師疏鈔》、《心經解》等等，「華嚴字母別行記註」當指《華嚴字母釋》。另外，德水明源還當作有《施食儀軌科註》，天溪景淳當作有《施食儀軌詮要》，現《嘉興藏》第 19 冊收有唐不空譯、(西夏)不動金剛重集、清天溪香乳行者受登詮次的《瑜伽集要儀口施食儀》，當指續法此處記載的天溪景淳的《施食儀軌詮要》。天溪景淳（1607-1675），諱受登，俗姓鬱，嘉禾秀水人，出家後受沙彌戒於天童密雲法師，圓比丘戒於曲水古德大賢，著述有《藥師行法》、《準提行法》、《大悲懺科》、《瑜伽詮次並註》、《會刻法華文句》等，其生平參見《隨緣集》卷二「天溪和尚傳」。

³⁵ 續法，《華嚴宗佛祖傳》卷九，頁 28。

³⁶ 續法，《華嚴宗佛祖傳》卷九，頁 28。曲水古德（?-1639），諱大賢，字古德，晚號一行道人，苕溪人，俗姓陸，投雲棲株宏出家，曾於崇禎元年（1628）創曲水庵，故稱曲水古德法師。見《西溪梵隱志》第 72 頁。《賢首宗乘》曾記載緣中普經法師「次游古德、新伊二師之門，受法相宗旨。」藕益智旭亦曾聽其講《成唯識論》（見《八不道人傳》），可見，古德通唯識。又《佛祖傳》中在「淨土諸祖」中記有古德法師，其撰有《維摩折衷疏》三卷，《彌陀演義記》四卷，且《卮新纂續藏》第 22 冊收有署名為雲棲古德法師演義，門人慈帆智願定本的《阿彌陀經疏鈔演義》，「彌陀尊經，乃蓮池大士疏注於前，古德大師演義於後。」（重刻阿彌陀經疏鈔演義原序），可見，古德亦通淨土。另《宗統編年》中曾記載，大珏玉庵法師嗣法古德賢，又有忍庵琰嗣法玉庵珏。則可知慈帆智願、大珏玉庵為古德大賢之弟子。

³⁷ 續法，《華嚴宗佛祖傳》卷九，頁 37。



第十為「集造懺諸祖」，續法在這一部分羅列了「西域《萬佛》、《千佛》二懺譯祖」菩提流支和薑良耶舍，以及「東土造懺祖師」及其所造懺法，見上圖：

東土造懺祖師包括：「初祖梁志公和尚，《慈悲道場懺法》俗名《梁皇懺》十卷。二祖唐悟達國師，《三昧雪罪水懺》三卷。三祖陳隋天台智者大師，《法華三昧懺儀》。四祖宋四明知禮尊者，《大悲懺儀》。五祖宋慈雲遵式懺主，《彌陀淨土懺儀》。六祖宋晉水淨源法師，《華嚴》《圓覺》《楞嚴》三懺儀法。」³⁸另外，續法還記天溪景淳作有《藥師懺行法》《準提懺行法》。此外，續法還羅列了自己在懺儀方面的著述，包括《萬佛名懺》《七佛藥師懺》《彌陀佛懺》《報恩大懺》《觀音佛懺》《華嚴懺》《法華懺》《楞嚴懺》《仁王懺》《蘭盆懺》。³⁹值得注意的是，續法在《佛祖傳》中有關西域和中土造懺諸祖的概括，尤其是有關中土造懺六祖的概括，尚未見有其他文獻的記載。

三、對西域三宗與東土七宗教觀的總結

在〈諸家教觀篇〉的第二部分，即《佛祖傳》第十卷，續法總結了西域三宗和東土七宗之教觀。西域三宗分別為小乘宗、相宗、性宗。東土七宗分別為律宗

³⁸ 續法，《華嚴宗佛祖傳》卷九，頁41。

³⁹ 其中《華嚴懺》《法華懺》《楞嚴懺》《蘭盆懺》之名，在有關續法的生平傳記中尚未見出現。

第一；慈恩宗第二；□若宗第三；⁴⁰第四宗因缺頁不得而知；第五宗名稱因缺頁未見，但根據第二十五頁~三十四頁所示有關為仰宗、臨濟宗、曹洞宗、雲門宗、法眼宗的介紹來看，第五宗當為禪宗；密宗第六；第七宗因缺頁不得而知。

(一) 小乘宗教觀綱目。法藏在《探玄記》卷一「明立教差別」中除敘古來諸德十家立教以外，還曾述西域判教：「真諦三輪，笈多四教，波頗五說，竝如別說。又，法藏於文明元年中，幸遇中天竺三藏法師地婆訶羅，唐言日照，於京西太原寺翻譯經論，余親于時乃問：西域諸德，於一代聖教頗有分判權實以不？三藏說云：近代天竺那爛陀寺同時有二大德論師，一名戒賢，二稱智光……以所承宗別，立教不同。謂戒賢即遠承彌勒無著，近踵護法難陀，依《深密》等經《瑜伽》等論立三種教……第二智光論師，遠承文殊龍樹，近稟提婆清辯。依《般若》等經《中觀》等論亦立三教。……」⁴¹是說西域判教有兩大家，一為戒賢之三時教，一為智光之三時教。澄觀在《華嚴經疏》「藏教所攝」中採用了法藏的這一記載，亦列舉了西域判教兩家：「敘西域者，即今性相二宗，元出彼方，故名西域。謂那爛陀寺同時有二大德，一名戒賢，二名智光。戒賢遠承彌勒無著，近踵護法難陀，依《深密》等經《瑜伽》等論，立三種教，以法相大乘而為了義。……二智光論師，遠承文殊龍樹，近稟青目清辯，依《般若》等經《中觀》等論，亦立三時教，以明無相大乘為真了義。」⁴²宗密在《圓覺經大疏》卷一「權實對辯」中列三種教時，亦將西域戒賢、智光兩種三教判列在其中。但均未見其列西域小乘宗判教，續法在這裡專列了西域小乘宗之教觀綱目。謂：「西域小乘，上座大□葉等，大眾婆尸迦等二十部師，依四《阿含》經教，修四諦十二因緣觀道，以因緣宗而為了義。」⁴³四經教為《增一阿含》、《中阿含》、《雜阿含》、《長阿含》。接下來，續法主要參照了《天臺四教儀》有關藏教的解說。「觀道二者：一聲聞乘人修四諦觀……二緣覺乘人修十二因緣觀。」⁴⁴聲聞乘人修四諦觀時，可令其厭苦、斷集、證滅、修道；緣覺乘人可通過生起觀和滅盡觀修十二因緣。特別是有關緣覺乘人修十二因緣觀的內容，續法的記載大同《四教儀》中的相關內容。謂「一生起觀，謂無明緣行，乃至生緣老死。二滅盡觀，謂無名滅則行滅，乃至生滅則老死滅。」⁴⁵亦即逆順觀十二因緣。之後，續法明四諦、十二因緣之開合，謂：「然此因緣，與前四諦開合異耳。謂無明、行、愛、取、有五支，合為集諦，餘識等七支開為苦諦，觀因緣智即為道諦，十二支滅即為滅諦。」⁴⁶關於因緣宗的解釋，

⁴⁰ 當為般若宗。

⁴¹ 《華嚴經探玄記》，T35, no. 1733, p. 111c7-112a3。

⁴² 《華嚴經疏》，T35, no. 1735, p. 510b23-510c12。

⁴³ 續法，《華嚴宗佛祖傳》卷十，頁1。

⁴⁴ 續法，《華嚴宗佛祖傳》卷十，頁1-2。

⁴⁵ 續法，《華嚴宗佛祖傳》卷十，頁2。

⁴⁶ 續法，《華嚴宗佛祖傳》卷十，頁2。《天臺四教儀》中有關藏教緣覺乘的記載中有：「與前四

續法引用了《阿含》、《中論》〈染淨品〉、〈十二因緣品〉的內容，闡釋因緣宗從因緣而生、離因緣而滅的主旨；又引用澄觀《華嚴經疏》中釋華嚴十宗判中「法有我無宗」因主張無我而異於外道的語言，釋因緣宗執法有，觀我空的主旨。此小乘因緣宗所主張的因緣生法是實有，唯明人空不說法空的主旨相對於凡夫外道為了義。由此可見，續法在前文曾記載西域小乘宗包括小乘二十部，但其在解說小乘因緣宗所詮理趣或言所持教義時，其解說未能全部涵蓋小乘二十部的主旨。如法藏在《五教章》十宗判中記，前六宗皆屬小乘，⁴⁷但續法在這裡的解說似僅涉及法有我無宗一宗。

(二) 西域相宗、性宗教觀綱目。對西域相宗和性宗三時教的解說，續法實引用了澄觀在《華嚴經疏》及《隨疏演義鈔》中對戒賢三時教和智光三時教的記載和解說，又引法藏在《大乘起信論義記》中釋和會戒賢三時教和智光三時教的「攝生寬狹」和「益物漸次」二門。對這兩門的引用，《佛祖傳》中雖記為「賢首云」，但查其行文，實為澄觀《隨疏演義鈔》的內容。⁴⁸之後，續法又記西域相宗的觀法為：「觀門例知，義分為二。初義有二：一有觀，二空觀，三中觀。亦可一心境俱有觀，二心境俱空觀，三境空心有觀。次義亦二：一遍計執空觀，二依他假有觀，三圓成實有觀……亦可三法皆有性觀，一遍計執性觀，二依他起性觀，三圓成實性觀。」⁴⁹性宗觀法為：「觀門義例時教可知，亦分為二。初門又二：一緣生實有觀、似有即空觀、平等真空觀。二心境俱有觀、心有境空觀、心境俱空觀。次門亦二：一遍計執有觀，二依他虛有觀，三圓成實空觀……亦可三法皆無性觀，一遍計無性觀，二依他無性觀，三圓成無性觀。」⁵⁰最後，續法還記載相宗還修人無我觀和法無我觀，性宗還修人空觀、法空觀、俱空觀。

(三) 律宗教觀綱目。該宗教觀分大小二乘。其中小乘以曇無德部、薩婆多部、迦葉遺部、彌沙塞部、婆蹉富羅部五部律為教，（此五部律是別，摩訶僧祇部為總，總別共有六部。）依拘留孫佛、迦葉佛、釋迦佛之頌得律宗小乘觀法：「開

諦開合之異耳，雲何開合？謂無明、行、愛、取、有，此之五支合為集諦。餘七支，為苦諦也。既名異義同，何故重說？為機宜不同故。緣覺之人，先觀集諦，所謂無明緣行，行緣識，乃至生緣老死，此則生起。若滅觀者，無明滅則行滅，乃至生滅則老死滅。因觀十二因緣覺真諦理，故言緣覺。言獨覺者，出無佛世獨宿孤峯，觀物變易自覺無生，故名獨覺。兩名不同，行位無別，此人斷三界見思，與聲聞同，更侵習氣故居聲聞上。」詳見《天臺四教儀》，T46, no. 1931, p. 777a20-777b1。

⁴⁷ 我法俱有宗為人天乘和犢子部等小乘所立，法有我無宗指說一切有部、雪山部、多聞部等部派，法無去來宗為大眾部、雞胤部、制多山部、西山住部、北山住部、法藏部、飲光部等所立，現通假實部為說假部、《成實論》和其他經部之宗旨，俗妄真實宗為說出世部等所立，諸法但名宗為一說部所立宗旨。詳見方立天《隋唐佛教》。窺基的八宗判亦大同此。

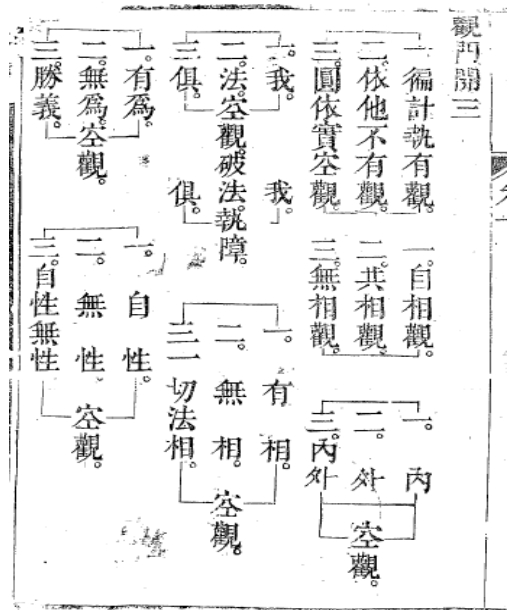
⁴⁸ 澄觀在《華嚴經疏鈔》中對西域二宗判教的記載實源於法藏在《大乘起信論義記》中的記載，但從行文上看，續法的記載當取自澄觀。

⁴⁹ 續法，《華嚴宗佛祖傳》卷十，頁6。

⁵⁰ 續法，《華嚴宗佛祖傳》卷十，頁9。

為三觀：一止惡觀，理空也。二行善觀，事有也。三通持觀，止持作持，莫不融通理事空有共相無礙中道第一心也。」⁵¹大乘以《梵網經》《地持經》《瓔珞經》《高昌本》《新撰本》《制旨本》等六本律為教，（其中《梵網經》《地持經》《瓔珞經》為根本律部，《高昌本》《新撰本》《制旨本》為枝末律部。）大乘觀法為：「應作三觀：一止惡不生觀，二行善不滅觀，三一心嚴淨觀。亦可一名無相觀，二名因緣觀，三名本源觀。」⁵²最後，續法還羅列了大乘菩薩三聚淨戒。

（四）慈恩宗教觀綱目。在這一部分，續法概括了中土法相唯識宗的三時八宗教判說，謂「唐慈恩寺窺基大師稟三藏元奘法師教□□□□」。⁵³其中有關三時教的記載，續法主要參照了元義臺寺通濟大師雲峰所作之《唯識開蒙問答》卷一中有關有、空、中三教次第之理以及「破之大義」的內容；而有關八宗的記載，續法則主要參照了窺基《大乘百法明門論解》卷一中的記載，謂前四宗唯局小乘，五六二宗通大小乘，七八二宗唯局大乘。最後，續法還列出了唯識宗的觀法，即遣虛存實、捨濫留純、攝末歸本、隱劣顯勝、離相證性等五重唯識觀。



（五）□若宗教觀綱目。「約經名般若宗，約法名空宗，約人名彌天宗。□檀溪寺彌天釋道安大師……」⁵⁴此般若宗以道安為祖師，又屬「東土七宗」，則當指三論宗。續法記載該宗依《般若經》立三時教：「初時小乘經，遍計執有故，中時三乘經，依他似有故，后時大乘經，圓依實空故。……此一判釋，大同西域性空，餘明如前。」⁵⁵可見，續法認為該宗大同西域性宗宗旨。觀法如上頁圖示，因下缺頁，尚不得見續法對該宗觀法的進一步解說。

（六）禪宗五家教觀綱目。⁵⁶這一內容續法主要引用了《人天眼目》的相關內容。1. 為仰宗。續法在這一部分列舉了《人天眼目》卷四中為仰宗的「三種生」、「圓相因起」、「暗機」的內容。2. 臨濟宗。此處列舉了《人天眼目》中有關臨濟

⁵¹ 續法，《華嚴宗佛祖傳》卷十，頁 13。

⁵² 續法，《華嚴宗佛祖傳》卷十，頁 14。

⁵³ 續法，《華嚴宗佛祖傳》卷十，頁 15。元奘即為玄奘。

⁵⁴ 續法，《華嚴宗佛祖傳》卷十，頁 18。

⁵⁵ 續法，《華嚴宗佛祖傳》卷十，頁 18。

⁵⁶ 因缺頁，目前尚不知東土第五宗的確切名稱，但根據卷十第 25 頁—34 頁有關為仰宗、臨濟宗、曹洞宗、雲門宗、法眼宗的介紹來看，第五宗當為禪宗。此處暫用「禪宗五家教觀綱目」之稱。

宗「三句」、「三玄三要」，以及《五燈會元》等書中有關「三下一噓」的記載。3.曹洞宗。此處列舉了《人天眼目》卷三中有關曹洞宗曹山「五位君臣」、「五位君臣圖頌並序」、「五位功勛圖」、「洞山功勛五位頌」的記載。4.雲門宗。此處續法列舉了《人天眼目》卷二中有關「三句」、「一字關」等相關內容。5.法眼宗。此處列舉了《人天眼目》卷四中有關法眼宗「華嚴六相義」、「六相義頌」、「論華嚴六相義」、「三界唯心頌」、「萬法唯識頌」等等。就續法對南宗禪五家的介紹來看，主要引用《人天眼目》的內容對五家宗旨做了介紹，如為仰宗的三種生思想、臨濟宗的三玄三要、曹洞宗的五位君臣、雲門宗的雲門三句、法眼宗的華嚴六相義，卻未見其前幾宗般介紹禪宗五家的教觀體系。或許在正文的為仰宗之前，續法曾總括禪宗以何為教，觀門有幾，但目前暫不得而知。

(七) 密宗教觀綱目。續法在這一部分謂密宗以三時四乘為教，有、空、中道為觀。其中三時教取唐不空所譯《千臂大教王經》、《金剛不空三昧經》中所記載的三時教說。《千臂大教王經》中曾記載：「即於當世之時說三時之教，是故第一時中說有教……第二時中如來說空教……第三時中如來演說不空不有祕密法教。」⁵⁷《金剛不空三昧經》中記載：「經云而為說法初中後善者。所說何法，諸大菩薩般若理趣。初善者，一切如來身密，一切契印身威儀也。中善者，一切如來語密，真言陀羅尼法王教勅不可違越也。後善者，本尊瑜伽，一切三摩地無量智解脫也。」⁵⁸遵此，續法記密宗三時教為有教、空教、不空不有教；又言初中后善。謂初時有教轉小乘法輪，中時空教轉大乘法輪，后時中道教轉一乘法輪。四乘分別為聲聞乘、緣覺乘、方廣大乘、最上金剛乘，此四乘取自《大乘金剛寶王經》，其中金剛乘即指密教，因其根本經典為《大日經》及《金剛頂經》，故以金剛乘自稱。而一行在《大日經疏》中則記為：「略說法有四種，謂三乘及祕密乘。」⁵⁹其中祕密乘即指密教。觀法有三，取《大悲空智經》中所記：「又此漏法於大樂處總有三種，謂羅羅拏，辣娑摩，阿嚩底。羅羅拏者即勝慧自性，辣娑拏者謂善方便，阿嚩底者是中說，離能取所取。」⁶⁰依次記密宗觀法為：「勝慧自性觀，理也。□□□巧方便觀，事也。后名中離二取觀，無礙中道也。」⁶¹此觀法以總相明，則為實相觀有、真如觀空、法界觀中道，此總相觀若以別相開之，又可各開三觀。續法在這裡所概括的密宗判教，初看其有、空、中三教，大同前所述「慈恩宗教觀綱目」中所記雲峰《唯識開蒙問答》中有關有、空、中三教的記載，但實則不同。如前所述慈恩宗的中道教：「故第三時雙破之云：彼所執者實我實法，

⁵⁷ 《千臂大教王經》，T20, no. 1177A, p. 748a27-748b5。

⁵⁸ 《金剛不空三昧經》，T19, no. 1003, p. 608b1-608b5。

⁵⁹ 《大日經疏》，T39, no. 1796, p. 671b14-671b15。

⁶⁰ 《大悲空智經》，T18, no. 0892, p. 588a8-588a10。

⁶¹ 續法，《華嚴宗佛祖傳》卷十，頁35。

遍計是無，所不執者，依他圓成，有而不無，故離有空而歸中道。」⁶²此一中道乃是在一時破有、二時破空的基礎上達到的唯識中道，即明了萬法皆為心識所變，非是實有，內識非是實無，離此有執和空執，即可達到萬法唯識的唯識中道境界，唯此萬法唯識的唯識中道才是了義。而此處密宗三時教中的中道教，則指的是秘密教法。

由此可見，續法在〈諸家教觀篇〉中對西域三宗和東土七宗教觀的介紹，並非全是分別列舉各宗在教觀上具有代表性的教觀學說，如智者大師、法藏、窺基、澄觀等人在總結諸家判教時的做法，⁶³而是嘗試用「依時判教」的統一標準來闡釋這幾宗之判教。對西域性相二宗及東土唯識宗的教觀體系的總結，續法大同前人，列舉了性相二宗的三時教判和東土唯識宗的三時八宗判。但對其餘宗派教觀體系的總結，續法卻並未按照這個思路。如對律宗教觀的總結，續法並未取道宣的化教三教（性空教、相空教、唯識圓教）和制教三宗（實法宗、假名宗、圓教宗）判，以及性空觀、相空觀和唯識觀的南山三觀，而是列舉了大小乘律所宗經典和觀法。再如般若宗的教觀，續法並未取道生的四輪判（善淨、方便、真實、無餘法輪），或吉藏的二藏（大小二乘藏）三輪（根本、枝末、攝末歸本法輪）判，而是依《般若經》並參照了西域性宗的判教說。除西域小乘宗、東土律宗外，續法對西域性相二宗、東土慈恩宗、般若宗、密宗⁶⁴等五宗判教說的總結，實有一個共同點——「依時判教」，即以佛教說法的不同時期為分判的標準，且此五宗的判教均為三時教判，但其內涵卻有所不同，見下表⁶⁵：

	初時（第一時）	中時（第二時）	後時（第三時）
西域相宗	說諸有為法皆從緣生（四《阿含》）	說諸法自性皆空（諸部《般若》）	具說三性三無性（《深密經》）
西域性宗	為下根說諦緣小乘，明心境俱有	為中根說法相三乘，明境空心有	為上根說無相大乘，辯心境俱空
東土慈恩宗	談有：以法破我（四《阿含》）	談空：以空破法（八部《般若》）	談中道：雙□□□ ⁶⁶ （《深密經》）
東土般若宗	小乘經遍計執有故	三乘經依他似有故（三乘同稟）	大乘經圓依實空故（不共二乘）

⁶² 《唯識開蒙問答》，X55, no. 0888, p. 342b22-342b24。

⁶³ 諸家判教說或側重於釋迦說法的時間前後，或側重於說法的形式，或側重於說法內容的深淺高下，或側重於說法對象的根機。

⁶⁴ 東土七宗中第四宗因缺頁未知，第六禪宗五家前內容缺頁未知，第七宗因缺頁未知。

⁶⁵ 該表內容依據續法在《佛祖傳》中的相應內容整理。

⁶⁶ 缺，或為「雙破我法」。

東土密宗	轉小乘法輪，就境明實有依他（《提胃》、《阿含》、《緣生》）	轉大乘法輪，約心說盡空遍計（《方廣》、《深密》、《般若》）	轉一乘法輪，據性顯中歸圓成（《妙智》、《法華》、《涅槃》）

由表可見，雖然五宗皆為三時判教，但因各宗所依經典和所宗旨趣的不同，其說法時及不同說法時期所說經典的判分是有出入的。另因中間多有缺頁和文字缺損，目前尚不能得見續法對東土七宗教觀總結的全貌。但其嘗試在各宗所依經典中尋找「依時判教」的根據，⁶⁷並借此「依時判教」試圖統一諸宗判教標準的努力還是得以窺見。

參考文獻：

- 《大日經疏》。T39, no. 1796。
《大悲空智經》。18, no. 0892。
《大乘義章》。T44, no.1851。
《千臂大教王經》。T20, no. 1177A。
《天臺四教儀》。T46, no. 1931。
《成唯識論音響補遺序》。X51, no.825-A。
《妙法蓮華經玄義》。T33, no. 1716。
《金剛不空三昧經》。T19, no. 1003。
《賢首五教儀》。X58, no.1024。
《宗統編年》。X86, no.1600。
《重刻阿彌陀經疏鈔演義原序》。X22, no.427-A。
《唯識開蒙問答》。X55, no. 0888。
《華嚴一乘教義分齊章》。T45, no.1866。
《華嚴經探玄記》。T35, no. 1733。
《華嚴經疏》。T35, no. 1735。
《華嚴經隨疏演義鈔》。T36, no. 1736。
《隨緣集》。X57, no.975。
《續華嚴經略疏刊定記》。X3, no.221。

了惠。《賢首宗乘》。

方立天。《隋唐佛教》。（北京：中國人民大學出版社，2006年10月第1版。）

王仲堯。《隋唐佛教判教思想研究》。（四川：巴蜀書社，2000年版。）

⁶⁷ 如西域相宗主要依《解深密經》等經，《瑜伽》等論，西域性宗主要依《般若》等經，《中觀》等論，東土慈恩宗主要依《解深密經》、《瑜伽論》等，此三宗之所依經典及三時判在法藏、澄觀那裏都已有說明。另續法記東土般若宗三時判參照西域性宗，依《般若經》；密宗依《千臂大教王經》、《金剛不空三昧經》。

- 王建光。《中國律宗通史》。（江蘇：鳳凰出版社，2008年7月第1版。）
- 白化文主編。《中國佛寺志叢刊》冊70《蓮居庵志》，冊93《西溪梵隱志》。（揚州：廣陵書社，2006年1月第1版。）
- 呂建福。《中國密教史》。（北京：中國社會科學出版社，1995年版。）
- 聖凱。〈地論學派的判教思想與南朝佛教〉。《閩南佛學》5。頁186-198。
- 董群。《中國三論宗通史》。（江蘇：鳳凰出版社，2008年7月第1版。）
- 震華。《中國佛教人名大辭典》。（上海：上海辭書出版社，1999年11月第1版。）
- 韓煥忠。《天台判教論》。（四川：巴蜀書社，2005年11月第1版。）
- 韓煥忠。《華嚴判教論》。（山東：齊魯書社，2014年12月第1版。）
- 續法。《華嚴宗佛祖傳》。

華嚴大海十相

法鼓・中華佛學研究所 研究員
陳英善

摘 要

《華嚴經》與大海有十分密切之關係，在《華嚴經》中，經常以「海」、「大海」來描述，如佛海、菩薩海、智海、悲海、願海、……等，此等主要取「大海」之廣之深作為象徵意義，顯示諸佛、菩薩、悲、智、願等，如大海之無量無邊甚深難窮其底。甚至以大海十相來顯示十地菩薩道，且以觀大海十相來修普眼法門而證入無礙法界。諸如此類，可知《華嚴經》與大海之關係密切。

在佛教經律論中，所論述大海之喻，大多就大海八相論之，而《華嚴經》為顯示諸法之重重無盡，則往往就大海十相闡述之。有關大海之喻，本論文主要針對《華嚴經》大海十相來作探討，以〈十地品〉大海十相及〈入法界品〉海雲比丘觀察大海十相為探討主題。探討大海十相與十地菩薩道之關係，以及探討海雲比丘如何觀大海十相而證入法界。

關鍵詞：華嚴經、大海十相、十地、普眼法門、智海、悲海

前言

《華嚴經》與海有十分密切之關係，常以「海」、「大海」來描述，如佛海、如來海、智海、悲海、願海、普賢願海、淨土願海、功德海、心海、法海、行海、果海、三昧海、光明海、無量佛過去行海、一切佛無量本事海、無量諸禪定海、般若波羅蜜海、無量方便海、智波羅蜜海眾生海、諸根海、煩惱海、業海、生死海、邪見海、實法海、苦海、無量劫海、剎海、世界海、相海、時海、非時海、放逸海、方便海、有海、佛名號海、授記海、眷屬海、法輪海、修多羅海、一切會海、菩提心海、一切乘海、性海、……等。又如功德大海、辯才大海、智慧大海、菩薩大海、眷屬海、供養海、聞正法海、飲妙法海、清淨海、成滿一切菩薩力海……。如《大方廣佛華嚴經》卷1〈世間淨眼品〉：

如是我聞：一時，佛在摩竭提國寂滅道場始成正覺。其地金剛具足嚴淨，眾寶雜華以為莊飾，上妙寶輪圓滿清淨，無量妙色種種莊嚴，猶如大海。……。不可思議師子之座，猶如大海，眾妙寶華而為嚴飾，流光如雲，周遍普照無數菩薩大海之藏，大音遠震，不可思議。¹

此則是以大海來象徵妙色種種莊嚴之無量，以大海來表達師子座之廣大無邊。又《大方廣佛華嚴經》〈世間淨眼品〉云：

與如是等諸菩薩俱，皆是盧舍那佛宿世善友；一切成就功德大海，諸波羅蜜周滿普照，慧眼清淨，等觀三世，於諸三昧具足明淨；辯才大海深廣無盡，……一切三昧海門皆得自在，於眾生海如應示現，隨其所行，善能建立。善入一切諸法之海，迴轉總持如來一切功德法海，充滿其身；遍遊一切佛世界海，出生一切淨土願海，悉得諸佛達未來際方便智慧；一切如來坐道場者，普能往詣禮事供養，悉得一切普賢願海。²

此段文中，將諸菩薩所成就之功德、辯才、三昧等，以大海來象徵其深廣無量，且如應示現於如海般的廣大眾生中。以及說明諸菩薩善入諸法海、總持法海、遍遊世界海、出生淨土願海、得普賢願海等。又如普賢菩薩於《華嚴經》初會演說法時，觀察五海而後演說十智法，如《大方廣佛華嚴經》卷3〈盧舍那佛品〉：

¹ 《大方廣佛華嚴經》卷1〈1 世間淨眼品〉(CBETA, T09, no. 278, p. 395, a7-23)。

² 《大方廣佛華嚴經》卷1〈1 世間淨眼品〉(CBETA, T09, no. 278, p. 395, b19-c5)。

爾時，普賢菩薩承佛神力，觀察一切諸世界海、一切眾生海、法界業海、一切眾生欲樂諸根海、一切三世諸佛海已，普告菩薩大眾海言：「佛子！諸佛一切世界海成敗清淨智不可思議，一切眾生界起智、……如來種種自在智，如是等一切皆不可思議。我當承佛神力，具足演說，欲令一切眾生入佛智海。³

此則是針對「一切諸世界海、一切眾生海、法界業海、一切眾生欲樂諸根海、一切三世諸佛海」來觀察，以大海來象徵諸世界、眾生、法界業、欲樂諸根、諸佛等無量無邊。而演說此等不思議法，無非令眾生入佛智海，以海來形容佛智之深之廣。接著，由普賢菩薩展開對十世界海的演說，更顯示大海與《華嚴經》之密切關係，如《大方廣佛華嚴經》卷 3〈盧舍那佛品〉：

爾時，普賢菩薩告諸菩薩言：佛子！世界海有十種事，去、來、今佛之所演說，所謂：說世界海、起具因緣世界海、住世界海、形世界海、體世界海、莊嚴世界海、清淨世界海、如來出世世界海、劫世界海、壞方便世界海。……如是等世界海塵數因緣具故，一切世界海成。⁴

此中所說之世界海，以十種事來象徵世界海如塵數之無量無邊，具足如世界海塵數的因緣，世界海才能成立。另外，舉《華嚴經》最後一會善財為例，如《大方廣佛華嚴經》卷 58〈入法界品〉：

此童子者，入威儀海，諸智慧海；修菩提海，菩薩行海；成滿一切諸佛願海；詣諸剎海；見諸佛海；入眷屬海；行供養海；聞正法海；飲妙法海；成滿一切菩薩力海。⁵

此以「海」來形容善財童子之威儀、智慧、菩提、菩薩行、佛願、詣諸剎、見諸佛、入眷屬、行供養、聞正法、飲妙法、成滿一切菩薩力等，皆如大海之深之廣。

由上述可知，《華嚴經》以「海」、「大海」來做描述，主要藉由海來表達深廣無量無邊、含容一切等，也顯示了華嚴與大海之密切關係。因此，本論文針對《華嚴經》大海十相來探討，以〈十地品〉大海十相及〈入法界品〉海雲比丘觀察大海十相為切入點，探討大海十相與十地菩薩道之關係，以及探討海雲比丘如何觀大海十相而證入法界。

³ 《大方廣佛華嚴經》卷 3〈2 盧舍那佛品〉 (CBETA, T09, no. 278, p. 409, a3-12)。

⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷 3〈2 盧舍那佛品〉 (CBETA, T09, no. 278, p. 409, c10-23)

⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷 58〈34 入法界品〉 (CBETA, T09, no. 278, p. 772, c20-24)

一、大海與諸經典之關係

（一）早期佛教大海八相喻

以海來做譬喻表述，在早期佛教諸經律論中，乃是極普遍之事，如《中阿含經》〈未曾有法品〉就以大海八相來象徵八種未曾有法，如其云：

世尊復問曰：「婆羅邏！大海中有幾未曾有法，令諸阿修羅見已樂中？」婆羅邏答曰：「世尊！我大海中有八未曾有法，令諸阿修羅見已樂中。云何為八？世尊！我大海從下至上，周迴漸廣，均調轉上，以成於岸，其水常滿，未曾流出。世尊！若我大海從下至上，周迴漸廣，均調轉上，以成於岸，其水常滿，未曾流出者，是謂我大海中第一未曾有法，諸阿修羅見已樂中。復次，世尊！我大海潮未曾失時。世尊！若我大海潮未曾失時者，是謂我大海中第二未曾有法，諸阿修羅見已樂中。……大海深甚無底，極廣無邊者，是謂我大海中第三未曾有法……大海水鹹，皆同一味者，是謂我大海中第四未曾有法，……大海中多有珍寶，無量瑣異種種珍琦，充滿其中，……第五未曾有法……我大海中大神所居，大神名者，謂阿修羅……第六未曾有法……我大海清淨，不受死屍。……是謂我大海中第七未曾有法……我大海閻浮洲中有五大河，……悉入大海，既入中已，各捨本名，皆曰大海者，是謂我大海中第八未曾有法，諸阿修羅見已樂中。」⁶

此是以 1.周迴漸廣、2.未曾失時、3.深廣無邊、4.皆同一味、5.無量珍寶、6.大神所居、7.不受死屍、8.各捨本名等來說明八種未曾有法。因此八種未曾有法（或言海水八奇特），所以阿修羅樂處於大海中。而藉由大海八種未曾有法，用以表達佛法之殊勝，令諸比丘樂處其中。又如《中阿含經》〈未曾有法品〉云：

世尊！於佛正法、律中有幾未曾有法，令諸比丘見已樂中？世尊答曰：婆羅邏！我正法律中，亦有八未曾有法，令諸比丘見已樂中。云何為八？婆羅邏！如大海從下至上，周迴漸廣，均調轉上，以成於岸，其水常滿，未曾流出。婆羅邏！我正法、律亦復如是，漸作漸學漸盡漸教。婆羅邏！若我正法、律中，漸作漸學漸盡漸教者，是謂我正法、律中第一未曾有法，令諸比丘見已樂中。復次，婆羅邏！如大海潮，未曾失時。婆羅邏！我正法、律亦復如是，為比丘、比丘尼、優婆塞、優婆私施設禁戒，諸族姓子乃至命盡，終不犯戒。婆羅邏！若我正法、律中，為比丘、比丘尼、優婆

⁶ 《中阿含經》卷 8〈4 未曾有法品〉(CBETA, T01, no. 26, p. 475, c27-p. 476, b18)。

塞、優婆私施設禁戒，諸族姓子乃至命盡，終不犯戒者，是謂我正法、律中第二未曾有法，令諸比丘見已樂中。……⁷

此引文中，以「第一未曾有法」說明佛法之漸次修學，以「第二未曾有法」說明佛法因施設戒律令大眾堅守而不犯，此等皆能令比丘歡喜。而其餘未曾有法，詳如《中阿含經》〈未曾有法品〉所述，用以說明佛法之深廣、同一味、三十七道品、四向四果、不受死屍、皆同為沙門等，皆能令比丘見已生樂。⁸

另外，在《法海經》以大海八相，來象徵佛法之八德，如《法海經》卷1：

世尊告目連曰：汝為一切，請求如來，慇懃乃至四五，吾今當為汝等說之。吾僧法，猶如大海，有八德，汝等聽之。

- 1.大海之水，無滿不滿；吾法如之，無滿不滿，此第一之德。
- 2.大海潮水，尋以時而來，不失常處；吾四部眾，受吾戒者，不犯禁戒違失常法，此第二之德。
- 3.大海之水，唯有一味，無若干味，無不以鹹為味。吾法如是，禪定之味，志求寂定，致神通故；四諦之味，志求四道，解結縛故；大乘之味，志求大願，度人民故，此第三之德。
- 4.大海既深而廣，無能限者；僧法如是，無不深妙，八方之大，莫大於僧法，僧法最為弘大，此第四之德。
- 5.大海之中，金銀琉璃、水精珊瑚、車渠馬瑙、摩尼之妙，無不備有；吾僧法之中，三十七品道寶之妙，神足住壽，飛騰十方，靡所不適，瞬息之間，周旋無量佛界，到殊勝之剎，能以其道，化導群生，淨己佛土，此第五之德。
- 6.大海之中，神龍所居，沙竭龍王，阿耨達、難頭、和羅摩那、私伊羅末，如此諸龍，妙德難量，能造天宮，品物之類，無不仰之；吾僧法亦復如是，

⁷ 《中阿含經》卷8〈4 未曾有法品〉(CBETA, T01, no. 26, p. 476, b19-c5)。

⁸ 《中阿含經》卷8〈4 未曾有法品〉：「復次，婆羅邏！如大海水，甚深無底，極廣無邊。婆羅邏！我正法、律亦復如是，諸法甚深，甚深無底，極廣無邊。婆羅邏！若我正法、律中諸法甚深，甚深無底，極廣無邊者，是謂我正法、律中第三未曾有法，令諸比丘見已樂中。……復次，婆羅邏！如大海閻浮洲中有五大河，一曰恒伽，二曰搖尤那，三曰舍牢浮，四曰阿夷羅婆提，五曰摩企，悉入大海，既入中已，各捨本名，皆曰大海。婆羅邏！我正法、律亦復如是，剎利種族姓子，剎除鬚髮，著袈裟衣，至信、捨家、無家、學道，彼捨本名，同曰沙門，梵志種、居士種、工師種族姓子，剎除鬚髮，著袈裟衣，至信、捨家、無家、學道，彼捨本名，同曰沙門。婆羅邏！若我正法、律中剎利種族姓子剎除鬚髮，著袈裟衣，至信、捨家、無家、學道，彼捨本名，同曰沙門，梵志種、居士種、工師種族姓子，剎除鬚髮，著袈裟衣，至信、捨家、無家、學道，彼捨本名，同曰沙門者，是謂我正法、律中第八未曾有法，令諸比丘見已樂中。」(CBETA, T01, no. 26, p. 476, c5-p. 477, b5)。

四雙八輩之士、十二賢者菩薩大士，教化之功，彌茂彌美，此第六之德。
 7.大海吞受百川萬流，江恒之水，無不受之，終日終夜，無盈溢減盡之名；
 吾僧法之中亦如是，梵釋之種，來入僧法，四姓族望，或釋或梵，王者之種，
 捨世豪尊來入正化，或工師小姓亦入正化，種族雖殊，至於服習大道，
 同為一味，無非釋子，此第七之德。
 8.大海清淨，不受死屍，無諸穢濁，唯海之類而受之耳；吾僧法清淨，亦如
 大海，不受穢惡，犯戒違禁，非清淨梵行者，一不得受，棄之遠之，猶海
 不受死屍，此第八之德。⁹

此則是以大海八德來說明佛法，與前述《中阿含經》〈未曾有法品〉相似。

同樣地，在《四分律》中，藉由大海有八奇特法而令阿修羅娛樂住其中，以
 象徵佛法亦具有此八德，如《四分律》卷 36：

佛告目連：海水有八奇特法，所以阿修羅娛樂住者，以此八事故。何等為
 八？諸一切眾流皆往投之，是謂一奇特，阿修羅所娛樂。復次目連！海水
 常住不失潮法，是謂目連海水二奇特，阿修羅所娛樂。復次目連！今五大
 河：恒河、閼摩那、薩羅、阿夷羅、婆提摩河，皆投於海而失本名，名之
 為海，是謂目連海水三奇特，阿修羅所娛樂。復次目連！此五大河及天雨
 盡歸於海，而海水無有增減，是謂目連海水四奇特，阿修羅所娛樂。復次
 目連！海水盡鹹同為一味，是謂目連海水五奇特，阿修羅所娛樂。復次目
 連！海水不受死屍，設有死屍，風飄出置岸上，是謂目連海水六奇特，阿
 修羅所娛樂。復次目連！海水多出珍奇異寶，陸地所無有盡出於海。所謂
 寶者，金銀、真珠、琉璃、珊瑚、車渠、馬瑙，是謂目連海水七奇特，阿
 修羅所娛樂。復次目連！大海水大形者所居處，所謂大形者，身有長百由
 旬、二百由旬、三百由旬乃至七百由旬，是謂目連海水八奇特，阿修羅所
 娛樂。是謂目連大海水有八奇特，阿修羅所娛樂。¹⁰

又如《四分律》卷 36：

如是目連！我法中亦有八奇特，使諸弟子見已，於中而自娛樂。何等為八？
 如彼大海水一切眾流皆往投之；如是目連！我諸弟子漸次學戒，皆歸我法，
 於中學諸善法，是謂目連我法中一奇特，令諸弟子見已而自娛樂。

⁹ 《法海經》卷 1 (CBETA, T01, no. 34, p. 818, b21-c23)。為便於顯示大海八德，引文之數字，為
 筆所加入。

¹⁰ 《四分律》卷 36 (CBETA, T22, no. 1428, p. 824, b7-c2)。

目連！猶如大海常住不失潮法；我諸弟子住於戒中，乃至於死終不犯戒，是謂於我法中二奇特，令諸弟子見已而自娛樂。

目連！猶如五大河盡歸於海，失於本名名之為海；如是目連！於我法中，四種姓：剎利、婆羅門、毘舍、首陀，以信堅固從家捨家學道，滅本名皆稱為沙門釋子！是謂目連，於我法中三奇特，令諸弟子見已而自娛樂。

目連！猶如五大河及天雨皆歸於海，而海水無有增減；如是目連！於我法中諸族姓子，以信堅固從家捨家學道，入無餘涅槃界，而無餘涅槃界無增無減，是謂目連於我法中四奇特，令諸弟子見已而自娛樂。

猶如目連！大海水鹹同一味；於我法中同一解脫味，是謂目連於我法中五奇特，令諸弟子見已而自娛樂。

目連！猶如大海不受死屍，設有死屍大風飄置岸上；於我法中亦復如是，不受死屍。所謂死屍者，非沙門自稱為沙門、非梵行自稱為梵行、犯戒惡法不淨污穢邪見覆障善業，內懷腐爛如空中樹，雖在眾中坐，常離眾僧遠、眾僧亦離彼遠，是謂目連於我法中六奇特，令諸弟子見已而自娛樂。

猶如目連！大海水中多出珍奇異寶陸地所無有，所謂珍寶者，金銀、真珠、琉璃、珊瑚、車渠、馬瑙；於我法中亦多出珍寶，所謂珍寶者，四念處、四正勤、四如意足、四禪、五根、五力、七覺意、賢聖八正道，是謂目連於我法中七奇特，令諸弟子見已而自娛樂。

猶如目連！大海水大形所居處，所謂大形者，百由旬乃至七百由旬；如是目連！於我法中亦受大形，所謂大形者，眾僧中向須陀洹、得須陀洹果，乃至向阿羅漢、得阿羅漢果，是謂目連於我法中八奇特，令諸弟子見已而自娛樂。¹¹

在論典方面，如《施設論》卷 6：

大海次第及深廣	海居眾生同鹹味
不宿死屍珍寶多	大身眾生注雨等 ¹²

《施設論》主要針對經典中所說的大海八相，一一說明其原委，如《施設論》卷 6：

如經所說：大海次第從小增廣，亦非本來而自深險。今問：何因其事如是？答：非大海次第從小增廣，亦非本來而自深險，隨其大洲分位如是，如穀麥聚次第分位。由此因故，其事如是。如經所說：大海深廣難徹源底。今

¹¹ 《四分律》卷 36 (CBETA, T22, no. 1428, p. 824, c2-p. 825, a11)。

¹² 《施設論》卷 6 (CBETA, T26, no. 1538, p. 526, c10-11)。

問：何因其事如是？答：非大海深廣難徹源底，但以海水若出若入，或用一器，或百或千，或復百千，而汲海水。隨其所取，不能度量海之分量。由此因故。其事如是。¹³

此說明大海何以漸次增廣、深廣難徹源底？此乃法爾如此，所謂「隨其大洲分位如是」、「隨其所取不能度量海之分量」。此主要針對大海之現象來加以說明，其餘如潮不失時、同一鹹味等，皆一一加以說明之。¹⁴

（二）《涅槃經》大海八相喻

在《大般涅槃經》以大海八相，譬喻八不思議法，如《大般涅槃經》卷 32〈師子吼菩薩品〉：

善男子！大涅槃經亦復如是不可思議。善男子！譬如大海，有八不思議。何等為八？一者漸漸轉深、二者深難得底、三者同一鹹味、四者潮不過限、五者有種種寶藏、六者大身眾生在彼居住、七者不宿死尸、八者一切萬流大雨投之不增不減。¹⁵

接著，《大般涅槃經》進而詳細說明此八不思議法，如其云：

是《大涅槃》微妙經典亦復如是，有八不可思議。一、漸漸深。所謂：五戒、十戒、二百五十戒、菩薩戒、須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果、辟支佛果、菩薩果、阿耨多羅三藐三菩提果，是《涅槃經》說是等法，是名漸漸深。是故，此經名漸漸深。

二者、深難得底。如來世尊不生不滅，不得阿耨多羅三藐三菩提、不轉法輪，不食不受不行惠施，是故名為常、樂、我、淨。一切眾生悉有佛性，佛性非色，不離於色，……。一切法中，無罣礙智雖有佛性，不說決定，是故名深。

三者、一味。一切眾生同有佛性，皆同一乘、同一解脫、一因一果、同一甘露，一切當得常、樂、我、淨，是名一味。

四者、潮不過限。如是經中制諸比丘不得受畜八不淨物，若我弟子有能受持、讀誦、書寫、解說、分別是大涅槃微妙經典，寧失身命終不犯之，是名潮不過限。

¹³ 《施設論》卷 6 (CBETA, T26, no. 1538, p. 526, c12-20)。

¹⁴ 《施設論》卷 6 (CBETA, T26, no. 1538, p. 526, c21-p. 527, b13)。

¹⁵ 《大般涅槃經》卷 32〈師子吼菩薩品〉(CBETA, T12, no. 374, p. 558, c22-27)。

五、有種種寶藏。是經即是無量寶藏，所言寶者，謂四念處、四正勤、四如意分、五根、五力、七覺分、八聖道分、嬰兒行、聖行、梵行、天行、諸善方便眾生佛性、菩薩功德、如來功德、聲聞功德、緣覺功德、六波羅蜜、無量三昧、無量智慧，是名寶藏。

六者、大身眾生所居住處。大身眾生者，謂佛、菩薩。大智慧故，名大眾生。大身故、大心故、大莊嚴故、大調伏故、大方便故、大說法故、大勢力故、大徒眾故、大神通故、大慈悲故、常不變故、一切眾生無罣礙故、容受一切諸眾生故，是名大身眾生所居之處。

七者、不宿死尸。死尸者，謂一闍提、犯四重禁五無間罪、誹謗方等、非法說法、法說非法、受畜八種不淨之物、佛物僧物隨意而用，或於比丘、比丘尼所作非法事，是名死尸。是《涅槃經》離如是等，是故名為不宿死尸。

八者、不增不減。無邊際故、無始終故、非色故、非作故、常住故、不生滅故、一切眾生悉平等故、一切法性同一性故，是名無增減。

是故，此經如彼大海有八不思議。¹⁶

以大身所住、不宿死尸、不增不減等八種不可思議，來象徵《大般涅槃經》之不可思議。此中所提之「大身」，即似《中阿含經》所說之「大神」，乃指阿修羅、魚摩竭、龜、鼉等，¹⁷而《大般涅槃經》主要取其象徵之意，象徵大涅槃為諸佛菩

¹⁶ 《大般涅槃經》卷 32 (CBETA, T12, no. 374, p. 559, a1-b17)。

¹⁷ 《中阿含經》卷 8〈4 未曾有法品〉：「復次，世尊！我大海中大神所居，大神名者，謂阿[*]修羅、[4]乾塔想、羅刹、魚摩竭、龜、鼉、婆留泥、帝魔、帝魔[5]伽羅、提帝魔伽羅。復次，大海中甚奇！甚特！眾生身體有百由延，有二百由延，有三百由延，有至七百由延，身皆居海中。」(CBETA, T01, no. 26, p. 476, a23-28)。

又如《起世經》卷 9〈11 世住品〉：「此大海水，為諸大神大身眾生之所居住。何者大身？所謂魚鼈虬鯢、鼉鼉蝦蟇、宮毘羅、低摩[3]耶、低寐彌羅、低寐兜羅、兜羅祁羅等，其中或有百由旬身，二百由旬，三四五六七百由旬，有如是等大身眾生，在其中住。彼之所有屎尿流出，皆在海中，以是因緣，其水鹹苦，不堪飲食。」(CBETA, T01, no. 24, p. 357, a15-21)。

由此可知，《中阿含經》、《起世經》所說的大神、大身，是指身體龐大之身，而大海正為此類眾生之所居住。但隨著時代因緣之不同，大神、大身之意義亦有所不同，象徵諸佛菩薩之身。如《央掘魔羅經》卷 4：「如來所變化，眾生悉不知，如來所作幻，眾幻中之王，大身方便身，是則為如來。」(CBETA, T02, no. 120, p. 543, c5-7) 如《悲華經》卷 2〈3 大施品〉：「以我發阿耨多羅三藐三菩提心故，是以[5]夢見十方諸佛與我寶蓋。如我所見蓮華臺中見日輪像，有無量光明入我口中，及見大身滿千由旬」(CBETA, T03, no. 157, p. 177, b1-4) 《金剛般若波羅蜜經》卷 1：「須菩提！譬如有人，身如須彌山王，於意云何？是身為大不？須菩提言：『甚大，世尊！何以故？佛說非身，是名大身。』」(CBETA, T08, no. 235, p. 749, c23-25)。

《大方廣佛華嚴經》卷 27〈十地品〉：「佛子！譬如大海，以十相故名為大海，無有能壞；何等為十？一、漸次深；二、不受死屍；三、餘水失本名；四一味；五、多寶；六、極深難入；七、廣大無量；八、多大身眾生；……不動地中，能起大莊嚴示現；善慧地中，能得深解脫通達世間行，如實不失；法雲地中，能受一切諸佛大法明雨。」(CBETA, T09, no. 278, p. 575, a29-b14)。

《華嚴經探玄記》卷 2：「三、佛為增上緣。發起眾生捨劣從勝離染功德故云轉勝。又佛身出世名起眾生。以佛是大身眾生故。說法益生名轉勝淨德。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 142, a7-10)。又如

薩之所居住。¹⁸《大般涅槃經》八種不可思議法與《中阿含經》〈未曾有法品〉八種未曾有法，大致相同，只是順序略有條動而已，如下圖表所示：

《中阿含》卷八	《涅槃經》卷三十二
1. 周迴漸廣	1. 漸漸轉深
2. 大海潮未曾失時（不犯戒）	2. 深難得底
3. 深甚無底極廣無邊	3. 同一鹹味（佛性）
4. 皆同一味（無欲、解脫味）	4. 潮不過時（不犯戒）
5. 多有珍寶（三十七道品）	5. 有種種寶藏（三十七道品、五行等）
6. 大神所居（大人住處，四向四果）	6. 大身眾生居住（佛菩薩）
7. 不受死屍	7. 不宿死屍
8. 各捨本名	8. 萬流大雨入海亦無增減

從圖表中，可得知《中阿含經》的八種未曾有法及《大般涅槃經》的八不思議法，大致相同，於第二、三、四順序略調動，而第八「各捨本名」、「萬流大雨入海亦無增減」略有不同。

二、大海十相與十地菩薩行

有關十地菩薩行，在《華嚴經》〈十地品〉中，以池、山、海、珠等來形容之，象徵十地修行功德層層轉勝。如《十地經論》卷 12 云：

地影像者，有四種：一池、二山、三海、四摩尼寶珠，以況四種功德故，一修行功德、二上勝功德、三難度能度大果功德、四轉盡堅固功德。¹⁹

此雖說明了池、山、海、珠等來形容十地修行功德，但著眼點有所不同，以池象徵修行功德，以山象徵上勝功德，以海象徵修行難度能度大果功德，以珠象徵修

《華嚴經探玄記》卷 4〈8 賢首菩薩品〉：「八修羅大身喻。喻菩薩現法界等身德。謂如上文三千大千世界中化一蓮華滿世界等知之。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 192, a7-9)。

《大般涅槃經》卷 24〈10 光明遍照高貴德王菩薩品〉：「復次善男子！菩薩化身猶如三千大千世界，以此大身入一塵身，其心爾時亦不隨小。……云何大身？身如三千大千世界。云何小心，行嬰兒行。以是義故，心不隨身。菩薩摩訶薩已於無量阿僧祇劫，遠酒不飲而心亦動，心無悲苦身亦流淚，實無恐怖身亦戰慄，以是義故，當知菩薩身心自在，不相隨逐。菩薩摩訶薩唯現一身，而諸眾生各各見異。」(CBETA, T12, no. 374, p. 504, b16-c10)。

¹⁸ 《大般涅槃經》卷 30〈23 師子吼菩薩品〉：「六者、大身眾生所居住處。大身眾生者，謂佛、菩薩。大智慧故，名大眾生。大身故、大心故、大莊嚴故、大調伏故、大方便故、大說法故、大勢力故、大徒眾故、大神通故、大慈悲故、常不變故、一切眾生無罣礙故、容受一切諸眾生故，是名大身眾生所居之處。」(CBETA, T12, no. 375, p. 805, b20-25)。

¹⁹ 《十地經論》卷 12 (CBETA, T26, no. 1522, p. 200, c20-23)。

行堅固功德。法藏對此有進一步之解釋，如《華嚴經探玄記》卷 14 云：

第七大段是菩薩十地次第下明地影像分，於中有四：謂池山海珠，喻四功德。前三是阿含德，後一是證德。前中池喻修行功德，即諸地中起修之行。二、山，喻上勝功德，即依修成德，德位高出。三、海，喻難度能度大果功德，即修所成德，能至大果度猶到也。四、珠，喻轉盡堅固功德，謂從初地進至法雲故名為轉，位極障盡名為轉盡，證理終極名為堅固。²⁰

此說明於十地的修道上，層層轉進轉勝轉堅固。在《華嚴經》〈十地品〉中，以大海十相來表達十地菩薩修行難度能度大果功德。此大海十德，如《大方廣佛華嚴經》卷 27 〈十地品〉：

佛子！譬如大海，以十相故名為大海，無有能壞；何等為十？一、漸次深；二、不受死屍；三、餘水失本名；四一味；五、多寶；六、極深難入；七、廣大無量；八、多大身眾生；九、潮不失時；十、能受一切大雨無有盈溢。菩薩地亦如是以十因緣故，無有能壞；何等為十？歡喜地中，漸生堅固願；離垢地中，不與破戒共宿；明地中，捨諸假名；焰地中，於佛得一心不壞淨信；難勝地中，生世間無量方便神通，起世間事；現前地中，觀甚深因緣法；遠行地中，以大廣心善觀諸法；不動地中，能起大莊嚴示現；善慧地中，能得深解脫通達世間行，如實不失；法雲地中，能受一切諸佛法明雨。²¹

此中，以漸次深，顯示初地菩薩願行漸次圓滿；以不受死屍，表達離垢地持戒清淨；以河入海皆失本名，象徵明地菩薩捨諸世間假名；以大海一味，說明焰地菩薩於佛得一心不壞淨信；以大海多寶，呈現難勝地菩薩無量方便神通行世間事；以極深難入，說明現前地菩薩觀甚深因緣法；以大海廣大無量，表達遠行地菩薩所行廣大無量；以大海容納多大身眾生，顯示不動地菩薩能以一身作多身而起大莊嚴示現；²²以大海潮不失時，說明善慧地菩薩能得深解脫通達世間行，如實不失；

²⁰ 《華嚴經探玄記》卷 14 〈22 十地品〉 (CBETA, T35, no. 1733, p. 377, c10-18)。

²¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 27 〈22 十地品〉 (CBETA, T09, no. 278, p. 575, a29-b14)。

²² 此中所說的「大身眾生」，是指第八地菩薩之無功用行，能以一身作無量身，所以稱之為大身，如澄觀《大方廣佛華嚴經疏》卷 44 〈26 十地品〉：「七、住處功德，無功用行是菩薩所住故。經云：大身者，以無量身修菩薩行，十身相作故。」 (CBETA, T35, no. 1735, p. 839, b25-27)。此明以無量身修菩薩行即是大身，此大身即是十身相作故。而此十身相作，如《大方廣佛華嚴經》卷 38 〈26 十地品〉：「佛子！此菩薩遠離一切身想分別，住於平等。此菩薩知眾生身、國土身、業報身、聲聞身、獨覺身、菩薩身、如來身、智身、法身、虛空身。此菩薩知諸眾生心之所樂，能以眾生身作自身，亦作國土身、業報身，乃至虛空身。又知眾生心之所樂，能以國土身作自身，亦作眾生身、業報身，

以大海能受一切大雨無有盈溢，說明法雲地菩薩能受一切諸佛大法明雨，普降甘露於眾生。如下圖表所示：

大海十相	十地菩薩道
一、漸次深；	歡喜地中，漸生堅固願；
二、不受死屍；	離垢地中，不與破戒共宿；
三、餘水失本名；	明地中，捨諸假名；
四、一味；	焰地中，於佛得一心不壞淨信；
五、多寶；	難勝地中，生世間無量方便神通，起世間事；
六、極深難入；	現前地中，觀甚深因緣法；
七、廣大無量；	遠行地中，以大廣心善觀諸法；
八、多大身眾生；	不動地中，能起大莊嚴示現；
九、潮不失時；	善慧地中，能得深解脫通達世間行，如實不失；
十、能受一切大雨無有盈溢	法雲地中，能受一切諸佛大法明雨。

而此十地大海十相，如漸次深、不受死屍、餘水失本名、一味、多寶、極深難入、廣大無量、多大身眾生、潮不失時、能受一切大雨無有盈溢等，與《中阿含經》八種未曾有法、《大般涅槃經》八不思議，有密切之關係。如下圖表：

《中阿含經》卷八	《涅槃經》卷三十二	《華嚴經》卷二十七
1. 周迴漸廣	1. 漸漸轉深	1. 次第漸深
2. 大海潮未曾失時	2. 深難得底	2. 不受死屍
3. 深甚無底極廣無邊	3. 同一鹹味	3. 餘水入失本名
4. 皆同一味	4. 潮不過時	4. 普同一味
5. 多有珍寶	5. 有種種寶藏	5. 無量珍寶
6. 大神所居	6. 大身眾生居住	6. 無能至底
7. 不受死屍	7. 不宿死屍	7. 廣大無量
8. 各捨本名	8. 無增無減	8. 大身所居
		9. 潮不過限
		10. 普受大雨

乃至虛空身。又知諸眾生心之所樂，能以業報身作自身，亦作眾生身、國土身，乃至虛空身。又知眾生心之所樂，能以自身作眾生身、國土身，乃至虛空身。隨諸眾生所樂不同，則於此身現如是形。」(CBETA, T10, no. 279, p. 200, a19-b1)。

《續華嚴經略疏刊定記》卷11〈十地品第二十六〉：「八地菩薩一念分身遍十方。如船入海因風濟故。得等眾生類身故。具足十身故。名為大身。此地如海。如此大身者住處故。」(CBETA, X03, no. 221, p. 808, a23-b1 // Z 1:5, p. 240, b14-16 // R5, p. 479, b14-16)。

由圖表中，可看出從大海八喻轉變為十喻。澄觀認為《華嚴經》〈十地品〉大海十相著眼於十地菩薩之次第修行上，而《涅槃經》則著重在通喻佛法上。如《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 73〈十地品〉：

然《涅槃》三十三明海有八德：一者漸漸轉深。二者深難得底。三者同一鹹味。四者潮不過限。五者有種種寶藏。六者大身眾生所居。七者不宿死屍。八者一切萬流大雨投之不增不減。釋曰：彼經通喻佛法，廣有合相；今喻次第，喻於十地，故加至十，不同彼次。²³

《華嚴經》〈十地品〉大海十喻，所強調的是十地菩薩之次第行，從大海八喻而增加為十喻。因此，《華嚴經》〈十地品〉大海十喻順序上的安排，並不同於《涅槃經》八喻的順序。

三、大海十相與普眼法門

在《華嚴經》〈入法界品〉中，善財童子所參訪的善知識——海雲比丘，即是以觀察大海十相而證入華嚴法界，如六十《華嚴經》卷 46〈入法界品〉云：

善男子！我住此海門國十有二年，境界大海，觀察大海。思惟大海，無量無邊；思惟大海，甚深難得源底；思惟大海，漸漸深廣；思惟大海，無量妙寶而莊嚴之；思惟大海，無量水聚；思惟大海，水色種種，不可思議；思惟大海，大身眾生之所依止；思惟大海，水性所居；思惟大海，大雲彌覆；思惟大海，未曾增減。²⁴

又如八十《華嚴經》卷 62〈入法界品〉云：

善男子！我住此海門國十有二年，常以大海為其境界。所謂：思惟大海廣大無量，思惟大海甚深難測，思惟大海漸次深廣，思惟大海無量眾寶奇妙莊嚴，思惟大海積無量水，思惟大海水色不同不可思議，思惟大海無量眾生之所住處，思惟大海容受種種大身眾生，思惟大海能受大雲所雨之雨，思惟大海無增無減。²⁵

²³ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 73〈26 十地品〉(CBETA, T36, no. 1736, p. 579, b27-c4)。

²⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷 46〈34 入法界品〉(CBETA, T09, no. 278, p. 690, c26-p. 691, a4)。

²⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷 62〈39 入法界品〉(CBETA, T10, no. 279, p. 335, b11-18)。

上述引文中，皆說明了海雲比丘藉由觀察大海而證入華嚴無礙法界，得見佛正依報莊嚴。²⁶此觀察大海十相，實乃華嚴之觀行法門，歷來亦有大師依此而修。²⁷而此大海十相，即是觀察大海無量無邊、甚深難窮源底、漸漸深廣、無量妙寶莊嚴、無量水積聚、水色種種不可思議、無量眾生所依止、容受大身眾生、大雲彌覆及未曾增減等。有關六十《華嚴經》與八十《華嚴經》於第七、第八的翻譯，略有所別，如下圖表所示：

六十《華嚴經》卷 46	八十《華嚴經》卷 62
善男子！我住此海門國十有二年，境界大海觀察大海。 1. 思惟大海無量無邊； 2. 思惟大海甚深難得源底； 3. 思惟大海漸漸深廣； 4. 思惟大海無量妙寶而莊嚴之； 5. 思惟大海無量水聚； 6. 思惟大海水色種種不可思議； 7. 思惟大海大身眾生之所依止； 8. 思惟大海水性所居； 9. 思惟大海大雲彌覆； 10. 思惟大海，未曾增減。	善男子！我住此海門國十有二年，常以大海為其境界。所謂： 1. 思惟大海廣大無量， 2. 思惟大海甚深難測， 3. 思惟大海漸次深廣， 4. 思惟大海無量眾寶奇妙莊嚴， 5. 思惟大海積無量水， 6. 思惟大海水色不同不可思議， 7. 思惟大海無量眾生之所住處， 8. 思惟大海容受種種大身眾生， 9. 思惟大海能受大雲所雨之雨， 10. 思惟大海無增無減。

從上圖表中，將六十《華嚴經》的「7.思惟大海大身眾生之所依止、8.思惟大海水

²⁶ 如《大方廣佛華嚴經》卷 46〈34 入法界品〉：「善男子！我如是思惟時，復作是念：『世間頗更有法廣此大海，深此大海，莊嚴於此大海者不？』作是念已，即見海底水輪之際，妙寶蓮華自然涌出。……見彼華上，有一如來結跏趺坐，彼佛淨身，上至非想非非想天，無不充滿。見彼如來坐此莊嚴寶蓮華座，不可思議大眾圍遶，……」(CBETA, T09, no. 278, p. 691, a4-b3)。

²⁷ 如元朝正順大師即是依此法門而修，《補續高僧傳》卷 4 記載：「正順，蔚州高氏子。初為臺山壽寧用公行童。圓具後，結廬深樹間，屏絕諸緣，唯讀《華嚴經》，數滿千部，常入華嚴觀。一夕入觀，聞空中聲曰：和吞山水，少會風雲。從是有契入覺。行住坐臥，了無一物為障礙，無一念為起滅。身心蕩然，與法界合。為人演說，言如湧泉，皆契法界深義。因於嶺頭，建大閣，閣下為海水，出大蓮華，華上坐毗盧遮那佛滿月像。每對佛入觀，五七日方起。故人以華嚴菩薩稱之，而不敢名。成宗聞師名，三召不起。就授五路總攝之職，固辭不受。臨終謂眾曰：無盡剎海，不離當處；妄情未瞥，悟入無時。……」(CBETA, X77, no. 1524, p. 395, a4-17 // Z 2B:7, p. 49, b16-c11 // R134, p. 97, b16-p. 98, a11)。由此可知，正順大師所修的華嚴觀，即是觀察大海十相，此可從其於悟後，「於嶺頭建大閣，閣下為海水，出大蓮華，華上坐毗盧遮那佛滿月像。」這段文字來看，得知其所修的觀法，乃是《華嚴經·入法界品》海雲比丘觀察大海十相法門。但在魏道儒《中國華嚴宗通史》介紹正順大師時，卻將此視為「神話」，如其云：「正順依《華嚴》修禪定，『因於嶺頭，建大閣，閣下為海水，出大蓮華，華上坐毗盧遮那佛滿月像。每對佛入觀，五七日方起。故人以華嚴菩薩稱之。』。顯然，正順所設的觀想〔思考〕對象來自於《華嚴經》中的神話描述，但其通過這種觀想所悟的境界，並不是《華嚴經》中所描述的神通境界。他入華嚴觀後所證悟的是『行住坐臥，了無一物為障礙，無一念而起滅，身心蕩然，與法界合。』他並且強調：無盡剎海，不離當處，妄情未瞥，悟入無時。』……此類證悟說詞，源於華嚴宗的教理，並與禪宗有相通處，顯然與所觀的海水、蓮華及佛像無關。」(p.270) 魏氏此看法，難免武斷。

性所居」與八十《華嚴經》的「7.思惟大海無量眾生之所住處，8.思惟大海容受種種大身眾生」加以對照，可看出其所要表達之意思相同，而八十《華嚴經》的翻譯較易理解，加上澄觀對這部分的注疏較詳備，因此以下採八十《華嚴經》〈入法界品〉來做說明。

海雲比丘所觀之大海十相，其與《中阿含經》、《大般涅槃經》、〈十地品〉十海有密切之關係。如下圖表：

《中阿含經》	《涅槃經》	《華嚴經》十地	《華嚴經·入法界品》海雲比丘
1. 周迴漸廣	1 漸漸轉深	1. 次第漸深	1.思惟大海廣大無量
2. 大海潮未曾失時	2.深難得底	2. 不受死屍	2.思惟大海甚深難測
3. 深甚無底極廣無邊	3.同一鹹味	3. 餘水入失本名	3.思惟大海漸次深廣
4. 皆同一味	4.潮不過時	4. 普同一味	4.思惟大海無量眾寶奇妙莊嚴
5. 多有珍寶	5.有種種寶藏	5. 無量珍寶	5.思惟大海積無量水
6. 大神所居	6.大身眾生居住	6. 無能至底	6.思惟大海水色不同不可思議
7. 不受死屍	7.不宿死屍	7. 廣大無量	7.思惟大海無量眾生之所住處
8. 各捨本名	8.無增無減	8. 大身所居	8.思惟大海容受種種大身眾生
		9. 潮不過限	9.思惟大海能受大雲所雨之雨
		10.普受大雨	10.思惟大海無增無減

此〈入法界品〉大海十相，若依法藏之看法，〈入法界品〉與〈十地品〉之大海十相有同有異，如《華嚴經探玄記》卷 18：「此中十種與十地品中大海十相，有同有別。准釋可知。」²⁸，而法藏對其彼此間之同異如何，並未作進一步解釋。若依澄觀之看法，則認為此〈入法界品〉大海十相與十地相同，但有智海、悲海之別，如《大方廣佛華嚴經疏》卷 56：

後所謂下，別顯皆託事表法。智海十義如〈十地〉說，今〔指〈入法界品〉〕是悲海。²⁹

澄觀以智海來代表〈十地品〉大海十相，而以悲海顯示〈入法界品〉海雲所觀之大海十相。對此智海、悲海之差別，澄觀認為〈十地品〉大海十相著眼於次第上，而〈入法界品〉大海十相著眼在稱法上，且認為代表著十種悲心，如《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 85 云：

²⁸ 《華嚴經探玄記》卷 18〈34 入法界品〉(CBETA, T35, no. 1733, p. 457, c27-28)。

²⁹ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 56〈39 入法界品〉(CBETA, T35, no. 1735, p. 925, a23-25)。

疏：智海十義如十地說者，海有十德，表十地故。言今〔指〈入法界品〉〕是悲海者，故此十德與十地小異，取稱法故，即前十種悲心。³⁰

由此可知，澄觀認為《華嚴經》〈入法界品〉海雲比丘所說的大海十相，著眼在稱法上來說。此中所說之「即前十種悲心」，是指《華嚴經》〈入法界品〉海雲比丘向善財童子所說的十種悲心，如《大方廣佛華嚴經》卷 46〈入法界品〉云：

大悲心，救護一切眾生故；
大慈心，安樂一切眾生故；
無疲倦心，滅一切眾生諸苦惱故；
饒益心，滅一切眾生不善法故；
無畏心，除滅一切諸惱害故；
無礙心，滅一切障故；
廣大心，充滿一切法界故；
無邊心，等虛空界故；
廣心，見一切如來故；
清淨心，於三世法智不違故；
智心，究竟一切智海故。³¹

而此《華嚴經》〈入法界品〉的十種悲心，基本上，是呼應著《華嚴經》〈十住品〉之第二住「治地住」所發的十種悲心，如《大方廣佛華嚴經》卷 16〈十住品〉云：

佛子！云何為菩薩治地住？此菩薩於諸眾生發十種心。何者為十？所謂：利益心、大悲心、安樂心、安住心、憐愍心、攝受心、守護心、同己心、師心、導師心。是為十。³²

因此，澄觀即是以此〈十住品〉「治地住」所發的十種悲心來解釋〈入法界品〉的十悲心，如《大方廣佛華嚴經疏》卷 56〈入法界品〉：

二、顯發心相中有十一句。前五即大慈悲心，初二總，餘三別。次四深心，修行大願盡空界故。後二直心，不違法性證果智故。又此十心多同治地自分十心，恐繁不會。³³

³⁰ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 85〈39 入法界品〉(CBETA, T36, no. 1736, p. 668, a22-24)。

³¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 46〈34 入法界品〉(CBETA, T09, no. 278, p. 690, c19-26)。

³² 《大方廣佛華嚴經》卷 16〈15 十住品〉(CBETA, T10, no. 279, p. 84, b13-16)。

³³ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 56〈39 入法界品〉(CBETA, T35, no. 1735, p. 925, a12-16)。

此說明了〈入法界品〉十悲心與「治地住」十種悲心大致相同，但對此十種悲心，澄觀在《華嚴經疏》中並未做進一步解釋，而於《華嚴經隨疏演義鈔》則加以解釋之，如其云：

- 一、即利益心。利益寬廣故。
- 二、即大悲心。大悲甚深無能測故。
- 三、即安樂心。始於世樂種種與故。
- 四、即安住心。謂惡行眾生令住善行故，即是眾寶。
- 五、憐愍心。悉包納故。
- 六、攝受心。種種外道攝令正信，如水多色同在海故。
- 七、守護心。已發心者皆守護顧，是為無量眾生依住。
- 八、同己心。謂攝菩提大願眾生如己身，有為大身故。
- 九、即師心。謂於大乘道習進趣者，推之如師，師必諮受大法雨故。
- 十、導師心。謂具功德者，敬之如佛，故湛無增減。³⁴

且澄觀進而以此十悲心解釋〈入法界品〉大海十相，如《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 85〈入法界品〉：

以斯十悲對斯十喻，有如符契。故上歎十心，即是法說。今此海喻，喻前十心，彌復相當。³⁵

此說明了澄觀以十悲心來解釋〈入法界品〉海雲比丘所說的大海十相，如其所云「以斯十悲對斯十喻，有如符契」，且認為十悲心代表法說，而大海十相譬喻十悲心。

澄觀對此十悲心之解釋，基本上，則是依據世親《十地經論》十地的第二「離垢地」於攝眾生戒所發之十悲心來解釋。因為此十悲心與離垢地之攝眾生戒所發之十心有密切關係，如《十地經論》卷 4 云：

經曰：是菩薩復於一切眾生中，生安隱心、樂心、慈心、悲心、憐愍心、利益心守護心、我心、師心、生尊心。³⁶

又如六十《大方廣佛華嚴經》卷 24〈十地品〉：

³⁴ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 85〈39 入法界品〉(CBETA, T36, no. 1736, p. 668, a24-b6)。

³⁵ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 85〈39 入法界品〉(CBETA, T36, no. 1736, p. 668, b6-8)。

³⁶ 《十地經論》卷 4 (CBETA, T26, no. 1522, p. 149, c26-28)。

菩薩復作是念：「我何故不離是十不善道，行十善道，亦令他人行此善道？」如是念已，即離十不善道，安住十善道，亦令他人住於善道。是菩薩爾時於一切眾生，生安隱心、樂心、慈心、悲心、哀愍心、利益心、守護心、師心、大師心、自己心。³⁷

又如八十《大方廣佛華嚴經》卷 35〈十地品〉云：

佛子！此菩薩摩訶薩復於一切眾生生利益心、安樂心、慈心、悲心、憐愍心、攝受心、守護心、自己心、師心、大師心。³⁸

有關〈十地品〉離垢地所發之十悲心，六十《華嚴經》與八十《華嚴經》於名稱翻譯上同，且順序也有變動。

〈離垢地所發「十悲心」對照表〉

《十地經論》	八十《華嚴經》	六十《華嚴經》
1. 安隱心	1. 利益心	1. 安隱心
2. 樂心	2. 安樂心	2. 樂心
3. 慈心	3. 慈心	3. 慈心
4. 悲心	4. 悲心	4. 悲心
5. 憐愍心	5. 憐愍心	5. 哀愍心
6. 利益心	6. 攝受心	6. 利益心
7. 守護心	7. 守護心	7. 守護心
8. 我心	8. 自己心	10. 自己心
9. 師心	9. 師心	8. 師心
10. 生尊心	10. 大師心	9. 大師心

從上圖表中，可得知離垢地所發之十悲心，八十《華嚴經》的用詞及順序，與《十地經論》之經文較為接近，而六十《華嚴經》於「第八、九、十」順序上有變動。

由上述之論述，已得知〈入法界品〉十悲心與「治地住」十悲心、「離垢地」十悲心彼此有關係。因此，可將十地的「離垢地」十悲心，與十住的「治地住」十悲心、海雲大海十德、澄觀的解釋做一對照，如下圖表所示：

³⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷 24〈22 十地品〉 (CBETA, T09, no. 278, p. 549, b22-27)。

³⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 35〈26 十地品〉 (CBETA, T10, no. 279, p. 186, a12-15)。

離垢地	治地住	海雲大海十德	澄觀之釋—— 《華嚴演義鈔》卷 85	〈入法界品〉十悲心
安隱心	大慈心	1.思惟大海廣大無量	一即利益心。利益寬廣故。	大悲心，救護一切眾生故
樂心	大悲心	2.思惟大海甚深難測	二即大悲心。大悲甚深無能測故。	大慈心，安樂一切眾生故
慈心	樂心	3.思惟大海漸次深廣	三即安樂心。始於世樂種種與故。	無疲倦心，滅一切眾生諸苦惱故
悲心	安住心	4.思惟大海無量眾寶奇妙莊嚴	四即安住心。謂惡行眾生令住善行故。即是眾寶。	饒益心，滅一切眾生不善法故
憐愍心	歡喜心	5.思惟大海積無量水	五憐愍心。悉包納故。	
利益心	度生心	6.思惟大海水色不同不可思議	六攝受心。種種外道攝令正信。如水多色同在海故。	無畏心，除滅一切諸惱害故無礙心，滅一切障故
守護心	守護心	7.思惟大海無量眾生之所住處	七守護心。已發心者皆守護故。是為無量眾生依住。	廣大心，充滿一切法界故無邊心，等虛空界故
我心	我所心	8.思惟大海容受種種大身眾生	八同己心。謂攝菩提大願。眾生如己身有為大身故。	
師心	師心	9.思惟大海能受大雲所雨之雨	九即師心。謂於大乘道。習進趣者推之如師。師必諮受大法雨故。	廣心，見一切如來故清淨心，於三世法智不違故智心，究竟一切智海故
生尊心	如來心	10.思惟大海無增無減	十導師心。謂具功德者敬之如佛。故湛無增減。	

澄觀以「治地住」十悲心解釋〈入法界品〉大海十相，而此「治地住」十悲心之釋，則是依照「離垢地」十悲心來釋之，如法藏《華嚴經探玄記》卷5〈十住品〉云：

二住中。初自分內十心者，有二義：一、隨於一眾生即起此十心，以顯無盡。二、為辨十心別異相故，明於十種眾生處起：

- 一、於怨憎眾生不念加報。
- 二、於受苦眾生。
- 三、於乏資具眾生。
- 四、為不善眾生令住善行故。論云安者因處樂者果處。
- 五、於得善因樂果眾生。
- 六、於有流眾生度令發心。
- 七、於初發心眾生。
- 八、於修菩薩道少劣於己眾生攝令同己。
- 九、行與己學推之同師。
- 十、德少過己敬同於佛。此十並如第二地集果中釋。³⁹

又如澄觀《大方廣佛華嚴經疏》卷 18〈十住品〉：

第二、治地住，中亦二：先徵可知。二釋中，自分內文有四別：一標二徵三列四結。下諸自分皆倣此知。列中十心有其二義：一、於一一眾生各起十心。二、為辨差別對八種眾生：一於怨眾生非直不念加報，亦乃授與利益。二於貧苦眾生欲令遠離故起悲心。三於危懼無樂眾生令得樂具不盡。四於惡行眾生令安住善行。五於得樂眾生以矜憇心不令放逸。六於外道未發心者，攝令正信發心。七已發心同行者，守令不退。八於一切攝菩提願眾生，取如己身。於此開二：謂於乘大道集進趣者，推之如師；集具足功德者，敬之如佛。此十大同第二地集義中釋。以斯十心，治自心地。⁴⁰

於上述二段引文中，皆說明了「治地住」十悲心與「離垢地」十悲心之關係。而此僅就「治地住」十悲心的差別相來說，如法藏所說「為辨十心別異相故，明於十種眾生處起」，但實際上「治地住」十悲心所要表達的，是於任一眾生中而生起無盡悲心（十悲心），所謂「隨於一眾生即起此十心，以顯無盡」。簡言之，以「離垢地」十悲心解釋「治地住」十悲心，僅是就差別相而言，因此借用「離垢地」十悲心來釋之，也以「離垢地」十悲心詮釋大海十相。

有關「離垢地」十悲心，世親《十地經論》解釋云：

論曰：集者，依增上悲，復為念眾生故，生十種心。復次，此心為八種眾生故生：

一者於惡行眾生欲令住善行故。如經安隱心故。

³⁹ 《華嚴經探玄記》卷 5〈11 十住品〉(CBETA, T35, no. 1733, p. 198, b11-21)。

⁴⁰ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 18〈15 十住品〉(CBETA, T35, no. 1735, p. 636, b25-c10)。

二者於苦眾生欲令樂具不盡故。如經樂心故。
 三者於怨憎眾生不念加報。如經慈心故。
 四者於貧窮眾生欲令遠離彼苦。如經悲心故。
 五者於樂眾生欲令不放逸。如經憐愍心故。
 六者於外道眾生欲令現信佛法故。如經利益心故。
 七者於同行眾生欲令不退轉。如經守護心故。
 八者於一切攝菩提。願眾生取如己身是諸眾生即是我身。如經我心故。
 生餘二心者。觀彼眾生乘大乘道進趣集具足功德。如經師心故。生尊心故。
 集果者，勝悲所攝欲勝。⁴¹

此說明了十悲心，乃是為八種眾生而發起，亦即十悲心是針對不同眾生而引發的，將此不同眾生歸納為八種類型。而借用「離垢地」來解釋「治地住」十悲心，也只是就差別相來明之，乃至用以解釋〈入法界品〉大海十相，也可說是一種方便的運用，僅就差別相來明之，讓吾人略了解大海十相之現象。有關離垢地、治地住十悲心及詮釋，如下圖表所示：

〈經、論、記、疏之「離垢地、治地住」十悲心對照表〉

離垢地	治地住	海雲大海十德	澄觀之釋—— 《華嚴演義鈔》卷 85	〈入法界品〉十悲心
安隱心	大慈心	1.思惟大海廣大無量	一即利益心。利益寬廣故。	大悲心，救護一切眾生故
樂心	大悲心	2.思惟大海甚深難測	二即大悲心。大悲甚深無能測故。	大慈心，安樂一切眾生故
慈心	樂心	3.思惟大海漸次深廣	三即安樂心。始於世樂種種與故。	無疲倦心，滅一切眾生諸苦惱故
悲心	安住心	4.思惟大海無量眾寶奇妙莊嚴	四即安住心。謂惡行眾生令住善行故。即是眾寶。	饒益心，滅一切眾生不善法故
憐愍心	歡喜心	5.思惟大海積無量水	五憐愍心。悉包納故。	
利益心	度生心	6.思惟大海水色不同不可思議	六攝受心。種種外道攝令正信。如水多色同在海故。	無畏心，除滅一切諸惱害故無礙心，滅一切障故

⁴¹ 《十地經論》卷 4 (CBETA, T26, no. 1522, p. 149, c29-p. 150, a13)。

守護心	守護心	7.思惟大海無量眾生之所住處	七守護心。已發心者皆守護故。是為無量眾生依住。	廣大心，充滿一切法界故無邊心，等虛空界故
我心	我所心	8.思惟大海容受種種大身眾生	八同己心。調攝菩提大願。眾生如己身有為大身故。	
師心	師心	9.思惟大海能受大雲所雨之雨	九即師心。謂於大乘道。習進趣者推之如師。師必諮受大法雨故。	廣心，見一切如來故清淨心，於三世法智不違故智心，究竟一切智海故
生尊心	如來心	10.思惟大海無增無減	十導師心。謂具功德者敬之如佛。故湛無增減。	

有關《華嚴經疏》〈入法界品〉大海十相，澄觀是以十悲心來解釋之，且是運用世親《十地經論》解釋「離垢地」所發之十悲心來詮釋。

此外，李通玄之詮釋，則是著眼於心海來詮釋大海十相，如《新華嚴經論》卷 34 〈入法界品〉：

所謂觀察大海，云我住此海門國十有二年者，明不離十二緣生生死海故。如是十二有支，一切凡夫無明所覆常處其中，權教菩薩及以二乘皆厭而捨之，一乘菩薩以此無明十二有支以為如來一切智智之海。為大智海無有生滅，本來如是，凡夫不了，妄繫生死無明故。⁴²

又如《新華嚴經論》卷 34 云：

云我住此海門國十有二年，經云常以大海為其境界已下有十種思惟大海，意明一切眾生十二緣生生死之海廣大無量，無有中邊性相可得，便為佛海。⁴³

於此二段引文中，可看出李通玄對所觀大海之強調，乃指一切眾生十二緣之生死海，而此生死海即是佛之智海，亦即是佛海。觀察此生死海廣大無量即是佛海，觀察生死大海無量眾寶奇妙莊嚴即是佛智海，乃至觀察生死大海無增無減即是諸佛智性海無有增減，如《新華嚴經論》卷 34 〈入法界品〉：

⁴² 《新華嚴經論》卷 34 〈39 入法界品〉(CBETA, T36, no. 1739, p. 957, a16-22)。

⁴³ 《新華嚴經論》卷 34 〈39 入法界品〉(CBETA, T36, no. 1739, p. 957, a22-25)。

思惟大海無量眾寶奇妙莊嚴者，明觀生死緣生海便成自性清淨佛之智海，
 即一切智寶功德莊嚴；
 思惟大海積無量水者，以諸愛水為大悲水；
 思惟大海水色不同者，根本智中起無量差別智慈；
 思惟大海無量眾生之所住處者，以明佛海中有無量眾生之所住處不覺不知
 思惟大海容受種種大身眾生者，明無量菩薩咸處生死海中，一一身土咸滿
 其中，如影如光不相障蔽；
 思惟大海能受大雲所雨之雨者，菩薩心海堪受大雲諸佛法雨；
 思惟大海無增無減者，諸佛智性之海無有增減。⁴⁴

由此可得知，李通玄是扣緊著生死大海來解釋大海十相，如生死愛海即是大悲水、生死大海為無量菩薩所住、菩薩勘受諸佛法雨猶如大海承受大雨水，乃至生死大海無增無減象徵佛智海不增不減。

結語

有關《華嚴經》大海十相之詮釋，不論是法藏或澄觀大師，基本上，皆是依據世親菩薩《十地經論》的觀點，不僅依《十地經論》來解釋〈十地品〉大海十相，且以十地之第二「離垢地」所發之十悲心來闡述〈入法界品〉大海十相。由此可得知，對《華嚴經》大海十相的詮釋，深受世親菩薩《十地經論》觀點之影響。之所以如此？此涉及了華嚴修行階位的寄顯，雖言寄顯四十二階位，而實際上是以前十地為基礎來詮釋十住、十行、十迴向，進而由此展開華嚴位位相攝重重無盡之特色。由於《華嚴經·入法界品》海雲比丘寄顯於十住位之第二「治地住」，而第二「治地住」又對應第二「離垢地」，所以澄觀大師以「離垢地」所發之十悲心來闡述〈入法界品〉海雲比丘大海十相。如此之做，實皆因於寄顯階位之關係，以此來顯示十悲心之差別相。

依據澄觀之看法，《華嚴經》〈十地品〉以大海十相來象徵十地菩薩道次第行之智慧，以此大海十相代表十地智慧，顯示佛智海之深之廣；而〈入法界品〉藉由海雲比丘觀察大海十相，以象徵華嚴悲海之深之廣。

⁴⁴ 《新華嚴經論》卷 34〈39 入法界品〉(CBETA, T36, no. 1739, p. 957, a26-b8)。

《華嚴經》修慈法門與于闐語《贊巴斯特之書》第三章之禪觀分析

法鼓文理學院教授 釋惠敏 (Huimin Bhikshu)
法鼓文理學院副研究員 Bhikkhunī Dhammadinnā

摘 要

于闐三藏法師提雲般若於 691 年所譯的《大方廣佛花嚴經修慈分》1 卷，學術界已經確定是于闐語佛教文獻 *the Book of Zambasta* (《贊巴斯特之書》) 之平行本，因此借助漢譯《修慈》，可以協助解讀或修正于闐語《贊書》難解之處。本研究將先從《贊書 3》與《修慈》之文本比對為基礎，參考周叔迦 (1899-1970)《大方廣佛華嚴經修慈分略注》，探討其修慈法門代觀法次第與結構分析。《略注》將《修慈》觀想分為 (一) 分「現前塵刹莊嚴」與「三世劫念相攝」兩大部分的「科判」，筆者認為很合乎「華嚴宗」體系或「華嚴法門」，值得參考。此外，將以上的兩大部分，各分「假觀」與「空觀」兩階段，筆者也認為很合乎佛教禪修之「勝解觀」與「真實觀」的分類，值得運用。

本論文有注意到「《聲聞地》「慈愍所緣」利益眾生→《修慈》佛土受樂→佛土說法 (教育)」觀想的展開模式；也注意到《修慈》與《贊書 3》「微塵淨土」觀，對於自他身體由「微塵」(paramāṇava, ggurvīca) 所成的觀想，兩個文獻都有如下特性的描述：(1) 地、水、火、風和合所成，於一一微塵之內，皆有虛空 (ātāśi)，此內在的空間如同外在的空間，可以容納一切。(2) 清淨明徹，外如瑠璃，內如紫金。(3) 視覺上是「光耀」(brūṇāre)，觸覺上是柔軟 (nauna)，嗅覺上是「香氣」(buśśā)。《贊書 3》似乎特別重視「微塵」觀想的特性，在 Z 37 對於所有眾生 (他身) 的「微塵」描述，除了沒有像《修慈》省略如自身微塵之描述「極淨、如瑠璃、光耀如純金，天香氣味」之外，更增加了「觸覺柔軟」。在「乙、觀三世劫念相攝 (Z 111-140)」的「國土微塵」，於 Z 118 也是增加《修慈》所沒有的「到處香氣、光耀清柔」對於的「微塵」觀想描述，這或許是反映于闐沙漠地區獨特的「微塵淨土」觀。此外，#C'5「從微塵見佛與聖眾身」(Z 93cd-97=4.5 頌) 也是《贊書 3》獨有敘述。

關鍵詞：華嚴經、修慈分、于闐語《贊巴斯特之書》、禪觀、微塵

前言：與《華嚴經》有關的于闐三藏法師

闡明深廣之佛菩薩行果的《大方廣佛華嚴經》(以下簡稱《華嚴經》)是歷經多世紀而「隨類收經」的佛典集成。如印順法師所說：「一、初編，如《兜沙經》，《菩薩本業經》等所表示的，在西元 150 年時，一定已經集成。二、《入法界品》與《世界成就品》等，《大智度論》已加以引用，推定為龍樹以前，西元 150—200 年間所集成。三、集成現存《華嚴經》那樣的大部，近代學者作出不同的推論，依個人的意見，贊同西元三世紀中說。當然，在大部集成以後，補充幾段，或補入一品，都是有可能的。」¹

現存大部《華嚴經》由如下三種漢譯本：(1)東晉佛陀跋陀羅(Buddhabhadra)譯(418-420)的 34 品、60 卷本(簡稱《六十華嚴》)；(2)唐實叉難陀(Śikṣānanda, 652-710)譯(695-699)的 39 品、80 卷本(簡稱《八十華嚴》)，以及(3)唐般若(Prajñā)所譯(796-798)《入法界品》之 40 卷本(簡稱《四十華嚴》)等三種大部。此外，還有沒有被編入如上三種大部，但屬於《華嚴》別行品會，但是可能或因「梵品不題品次，不編入大部」。例如，唐法藏(643-712)撰《華嚴經傳記》卷 1 所記載：「《大方廣佛華嚴佛境界分》(No. 300)²一卷 唐載初年于闐三藏提雲般若譯；《大方廣佛境界經》(No. 301)一卷 大周于闐三藏實叉難陀譯。右件二經同本異譯，菩提樹下說。《大方廣普賢所說經》(no. 298)一卷(說佛身內有不可說世界事)大周實叉難陀譯；《大方廣佛華嚴修慈分經》(no. 306)一卷 唐載初年提雲般若譯。右已上《不思議境界》等經，現本華嚴內，雖無此等品。然勘梵本，竝皆具有，固是此經別行品會。為梵品不題品次，不編入大部。」³上述的唐朝的提雲般若(*Devendraprajña)⁴、實叉難陀(Śikṣānanda)以及於 785—804 年間翻譯《佛說十地經》9 卷的尸羅達摩(Śīladharma)三位翻譯家，都是被稱為「于闐三藏」。

¹ 印順(1981)，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.1020-1021。

² 《大方廣佛華嚴經修慈分》(CBETA, T10, no. 306, p. 959ff.)；Duan Qing(2007)。

³ CBETA, T51, no. 2073, p. 156, a10-21.

⁴ 唐智昇於唐玄宗開元18年(730年)《續古今譯經圖記》卷1：「沙門提雲般若，或云提雲陀若那，唐云天智，于闐國人。學通大小，智兼真俗。以天后永昌元年(689)來屆都邑，勅於魏國東寺翻經。從永昌元年(689)己丑，至天授二年(691)辛卯。譯《大乘造像功德經》一部(二卷)，《大方廣佛華嚴經不思議佛境界分》(一卷)，《大方廣佛華嚴經修慈分》(一卷)，《智炬陀羅尼經》(一卷)，《諸佛集會陀羅尼經》(一卷)，《大乘法界無差別論》(一卷)，凡六部合七卷。沙門戰陀慧智等譯語，沙門處一等筆受，沙門復禮等綴文，沙門德感、慧儼、法明、弘景等證義。」(CBETA, T55, no. 2152, p. 369, b6-15)

⁵ 《貞元新定釋教目錄》卷17：「《佛說十地經》九卷 一百二十一紙 右二部十卷于闐三藏沙門尸羅達摩(唐言戒法)於北庭州龍興寺。宣譯梵文兼漢語譯。」(CBETA, T55, no. 2157, p. 896, b19-21)

一、漢譯《大方廣佛花嚴經修慈分》與于闐語佛教文獻《贊巴斯特之書》

于闐三藏法師提雲般若於武則天之周朝天授二年（691）所譯的《大方廣佛花嚴經修慈分》（**Maitrī-bhāvanā-prakaraṇa*, *Exposition of the cultivation of loving kindness of the Buddhāvataṃsaka-mahāvaiṣṭhīya-sūtra*,² 以下簡稱《修慈》或 M）1 卷，根據如下的三篇論文，可以確定是于闐語佛教文獻 *the Book of Zambasta*（《贊巴斯特之書》，以下簡稱《贊書》或 Z）第三章（以下簡稱《贊書 3》或 Z 3.）之平行本：

Duan, Qing (2007), “The *Maitrī-bhāvanā-prakaraṇa*: A Chinese Parallel to the Third Chapter of the Book of Zambasta”, in *Iranian Languages and Texts from Iran and Turfan: Emmerick Memorial Volume*, ed. M. Macuch et al., Wiesbaden.

Duan, Qing 段晴 (2009), *Yutian wen ben xiuci fen* 于闐文本《修慈分》(Khotanese-Chinese Parallels of the 3rd Chapter of the Book of Zambasta), *Siyu wen shi* 西域文史/*Literature & History of the Western Regions* 3.

Martini, Giuliana (2011), “Mahāmaitrī in a Mahāyāna Sūtra in Khotanese — Continuity and Innovation in Buddhist Meditation”, *Chung-Hwa Buddhist Journal / Zhonghua foxue xuebao* 中華佛學學報 24.

Duan Qing (2007) 與段晴 (2009) 兩篇論文⁶提到：「雖然早在 20 世紀 30 年代，德國學者 Ernst Leumann 率先完成了對這部于闐語鴻篇巨著的釋讀及翻譯。他的譯文以及對詞彙的注釋在他去世後由他的兒子 Manu Leumann 發表⁷。然而，當時歐洲學者對於于闐語的認識尚不成熟，這開創性的工作留有諸多遺憾，加之譯文是德文的，讀者群也有一定的局限性。1968 年，Emmerick 的英文版發表，⁸此時，歐洲學者在于闐語的研究領域已經取得長足進展，對於于闐語這門已經消亡多年的認識已經十分深入。在此基礎上，從對於于闐語原文的理解出發，Emmerick 的英譯本相較德譯本，可以說是完成了一個飛躍。然而，于闐語畢竟是一門已逝的語言，特別是宣講佛義理的文獻，語句意味，常常晦澀難懂，若是沒有平行本存在，很難做

⁶ 以下簡稱 Duan (2007)、段 (2009) 或 [Duan 2007]、[段 2009]。

⁷ Leumann, E., & Leumann, M. (1933-6). *Das nordarische (sakische) Lehrgedicht des Buddhismus*. Leipzig, Allemagne: Deutsche morgenländische Gesellschaft, in Kommission bei F. A. Brockhaus.

⁸ Emmerick, Ronald E. (1968). *The Book of Zambasta: A Khotanese Poem on Buddhism*. London: Oxford University Press. 以下簡稱 Emmerick(1968).

到譯文全文準確無誤」。⁹發現《贊書 3》平行本是《修慈》，因此借助漢譯《修慈》，可以協助解讀或修正于闐語《贊書 3》難解之處，例如 Duan(2007)提出：Z 3.1410，Z 3.15，Z 3.33，Z 3.73，Z 3.141，Z 3.144，Z 3.53 等 7 個詩頌的例子；段(2009)提出：例一：Z 3.14，Z 3.15ab，例二：Z 3.109cd 等約有 3 詩頌的例子。消除重複舉出的例子，約有 8 個例子。

此外，Duan(2007)將《修慈》英譯，並作《贊書 3》的詩頌編號的比對，段(2009)則列出《贊書 3》的所有詩頌，比對《修慈》漢譯（分段比對《贊書 3》的詩頌），最後是「于闐語《贊書》第三章與提雲般若譯《大方廣佛花嚴經修慈分》詞匯對照（于闐語－英語－漢語）」。

Martini(2011)¹¹ 以「由于闐之大乘經典談大慈——佛教禪修的延續與創新」為題目，「首先檢視《贊巴斯塔之書》的結構與內文的關係，並分析其禪修與辨證關係，以對應其無緣慈與無分別智的哲學背景。此禪修特質的問題在於強調思惟與觀想方面，整合四大的運用及極微作為慈心的基礎。同時考量早期佛教傳統的延續與創新，以現代緬甸的南傳傳統禪修四大為例；于闐文本中以大慈心說明此修行，由此探究此教法的解脫意涵、修行的大乘目標及禪修觀想之道，並指出文本中與說一切有部或瑜伽行派在教義上之相容元素。」

雖然有如上述三篇于闐語專家的精彩論文，但是目前還沒有論文將《贊書 3》每一詩頌中譯，逐一與漢譯《修慈》比對。因此，本研究將先從《贊書 3》與《修慈分》之文本比對為基礎，然後再討論《贊書 3》與《修慈分》的觀法次第與結構分析。

二、《贊書 3》與《修慈分》觀法之文本比對

查詢現存的文獻，于闐三藏提雲般若於 691 年所譯的《修慈》在漢傳佛教，似乎沒有引起太多的注意或研修。明末智旭（1599-1655）獨具慧眼，於《閱藏知津（第 1 卷-第 5 卷）》卷 1 推薦：「大方廣佛華嚴經修慈分（六紙餘） 全前 唐于闐三藏提雲般若等譯 佛在鷲峰山中，十方梵天來集。彌勒菩薩請問，佛為說慈心妙觀法門，宜急流通。」¹²但是也沒有文獻資料顯示有更進一步的流通與影響。當代則有周叔迦（1899-1970）《大方廣佛華嚴經修慈分略注》（以下簡稱《略注》）。

周叔迦的《略注》的品質良好，特別是將《修慈》觀想分為（一）分「現前塵

⁹ 段（2009，2）。

¹⁰ Z 3.14表示Emmerick（1968）第三章第14偈。

¹¹ G. Martini（2011）以下簡稱GM（2011）或〔GM2011〕。

¹² CBETA, L143, no. 1608, p. 548, a10-b4.

剎莊嚴」(Z 31-110=80 頌)與「三世劫念相攝」(Z 111-140=30 頌)兩大部分的「科判」，筆者認為很合乎「華嚴法門」，值得參考。此外，將以上的兩大部分，各分「假觀」與「空觀」兩階段，筆者也認為很合乎佛教禪修之「勝解觀」與「真實觀」的分類，值得運用。以上的論述將於本文「三、《贊書 3》與《修慈分》的觀法次第與結構分析」的章節再詳細討論。

但是《略注》科判《修慈》之 M102-104 是屬於「初、觀遍計所執性」、M105-106 是屬於「二、觀依他起性」、M107 是屬於「三、觀圓成實性」，筆者認為似乎沒有確切根據，所以沒有採用。

一、序分 (Z 1-20)

(一) 證信序 (Z 1-2)

(二) 發起序 (Z 3-20) : 1. 梵天住慈 (Z 3-6) ; 2. 彌勒請問 (Z 7-20) ;

二、正宗分 (Z 21-140)

(一) 贊許彌勒 (Z 21-22)

(二) 述慈利益 (Z 23-29)

(三) 開示觀法 (Z 30-140=111 頌)¹³

0. 安坐安靜處 (Z 30)¹⁴

Z 30 śsārku niyāṇu tsāṣṭu diśo tsāṣṭo kāḍe uvī yā haṃgalgyāṇā harbiśse tsāṣṭu kāḍe	應安 (tsāṣṭu) 坐於安靜 (tsāṣṭu) 之處，應安靜的 (tsāṣṭu) 收攝所有根門 (uvī yā) 。	M 30 佛子，若諸菩 薩修習慈心，應在空 閒寂靜之處，以清淨 信，攝諸心法。

【案 1】本文對二者（《贊書 3》與《修慈》）比對，只處理如是比較明顯的差異（加外框線表示），例如 Z 30 之應安靜的 (tsāṣṭu)，或 M30 之以清淨信：。至於微小的差異，例如：M30 之「佛子」的呼格，則不一一標示，以免繁雜。

甲、觀現前塵剎莊嚴 (Z31-110=80 頌)

¹³ [GM2011]4. Meditation instructions given by the Buddha [3.30-134].

¹⁴ [GM2011]4a. Introductory instructions on posture and composure [3.30].

A. 微塵淨土觀 (Z 31-50=20 頌)

A1. 觀自身微塵空淨 (Z 31-35=5 頌)¹⁵

Z 31 tsāṣṭyau uvyaū'jsa ttarandarā kā'ñi hāvī cu mā ttātā aṃgga paramāṇyo ṣkonda biśśā	以安靜諸根，觀想 (kā'ñi) 自身：這些支節 (aṃgga)，皆由微塵 (paramāṇyo) 所成。	M 31 觀察其身上下支節，皆微塵聚，
Z 32 śśandā ūtca bātā dai haṃtsa hāmāta . myāñu nā ātāsi panye ggurvīcā mamā	地 (śśandā) 水 (ūtca) 火 (bātā) 風 (dai) 和合所成，於一一微塵 (ggurvīcā) 之內，皆有虛空 (ātāsi)。	M 32 地、水、火、風和合所成，復應思惟：即彼一一微塵之內，皆有虛空。
Z 33 ttrāmā ṣā ātāśā kho ṣei nātcana samu anantu ūvāsu panye yīndā pharu	此虛空如 (ttrāmā ... kho) 同外空，無盡空間 (ūvāsu) 能容所有。 ¹⁶	M 33 是諸虛空，莫不悉以容受為相。
Z 34 vasutai kā'ña paramāṇava hāvya biśśu ttrāmī bāhya vārūlya trāmu samu	又應觀想 (kā'ña)：自身微塵 (paramāṇava) 極淨 (vasutai)，外如瑠璃 (vārūlya)， ¹⁷	M 34 又應想念：彼諸微塵，清淨明徹。外如瑠璃，
Z 35 kho ysīrrā rruśtā tterā rrusana nauna kāḍe ttrāmu buvāre samu kho gyastūña busā	內如純金 (ysīrrā rruśtā)，光耀 (rrusana)、柔軟 (nauna)，氣味猶如天香 (gyastūña busā)。	M 35 內如紫金，莊嚴妙好，柔軟芬馥。

【案 2】對於自他身體由「微塵」 (paramāṇava, ggurvīca) 所成的觀想，《修慈》與《贊書 3》都有如下特性的描述：

1. 地、水、火、風和合所成，於一一微塵之內，皆有虛空 (ātāsi)，此內在的空間如同外在的空間，可以容納一切。
2. 清淨明徹，外如瑠璃，內如紫金。
3. 視覺上是「光耀」(brūñāre)，觸覺上是柔軟 (nauna)，嗅覺上是「香氣」(buśśā)。

《贊書 3》似乎特別重視「微塵」觀想的特性，在 Z 37 對於所有眾生 (他身) 的「微塵」描述，除了沒有像《修慈》省略如自身微塵之描述「極淨、如瑠璃、光耀

¹⁵ [GM2011]4b. The particles in one's body [3.31-35].

¹⁶ [E 1968a]33. "Such is this space that it makes much, endless freedom for every one outside". [Duan 2007, 42] 參考漢譯而英譯為 "Such is this space as it is outside: it makes much endless room (avakāśa) for everyone (此虛空如同外空，無盡空間包容所有)". [GM2011, 142] This [internal] "space is the same as [space] outside: it allow plenty of endless room for everyone (此〔內〕虛空如同外〔空〕，無盡空間包容所有)".

¹⁷ [GM2011, 142] "They are like beryl stones outside and pure gold within. They are very excellent, soft and fragrant." (Z 3.34cd) 應改為 (Z 3.34cd-35).

如純金，天香氣味」之外，更增加了「觸覺柔軟」。在「乙、觀三世劫念相攝(Z 111-140)」的「國土微塵」，於 Z 118 也是增加《修慈》所沒有的「到處香氣 (buśśā)、光耀(brūñāre)清柔」對於的「微塵」觀想描述。

A2. 觀他身微塵淨妙 (Z 36-37=2 頌)¹⁸

Z 36 panye uysnorā vārūlya trāma samu vasuta aggaṃjsa paramāṇava bendā bāśśo	於所有眾生微塵極淨、 無暇，恰如瑠璃。	M 36 復應觀察一切世界所有眾生，一一眾生 所有支節，一一支節所有微塵，皆亦如是。
Z 37 ttrāmu rrusīndā kho ju vasutā ysīrrā pahā buśśāre gyastūñi nauna skutāna kāḍe	光耀 (rrusīndā) 如純金，天香氣味 (buśśāre gyastūñi)，觸覺 (skutāna) 柔軟 (nauna)。 ¹⁹	

【案 3】於《修慈》中無 Z 37 「光耀 (rrusīndā) 如純金，天香氣味 (buśśāre gyastūñi)，觸覺 (skutāna) 柔軟 (nauna)」所述，所以將 Z 37 與其中譯，以粗體隔線區分，以下皆同。

A3. 觀自身微塵中淨土 (Z 38-50=13 頌)²⁰

A3.1 觀宮殿樓閣 (Z 38-41=4 頌)

Z 38 ku nā tta tta daiyā aysmūna satva biśśā hīvyo vātco paramāṇvo kā'ñe bise	當如是 (tta tta) 見彼等 (nā) ²¹ ，一切眾生於心中，復於 自微塵眾，應觀想 (kā'ñe) 諸宮殿 (bise)。	M 37 若諸菩薩，於自他身 一切眾生，作於如是決定 解已。復應想念自身微塵， 一一塵中皆有佛國。

【案 4】Z 38 「復於自微塵眾，應觀諸宮殿 (bise)」，M 37 則是「復應想念自身微塵，一一塵中皆有佛國」，漢譯「佛國」之梵語或許是 buddha-kṣetra。此外，Z 46 「淨琉璃地皆以七寶莊嚴」與對應的 M 46 「復應想念，如是一切諸佛國土」、Z 51 「所有眾生，皆來入我宮殿之中」與對應的 M 50 「所有眾生，皆來入我諸佛國土宮殿之中」，Z 79 「與諸聲聞、菩薩眾入諸宮殿」與對應的 M 80 「與諸菩薩聲聞大眾，俱來入我諸佛國土宮殿之中」，《贊書 3》總共 4 個詩頌都沒有出現「諸佛國土」的用語。

¹⁸ [GM2011]4c. The particles of every being [3.36-37].

¹⁹ 請參【案 2】。

²⁰ [GM2011]4d. The dwellings in one's particles [3.38-50].

²¹ 彼等 (nā) 應是指身中「微塵」？

但是，Z 111「三世佛土（*kṣetra*）皆於自身一一微塵（*grvīca*）中，三世眾生皆於我所有一一佛土（*kṣetra*）」則對應 M 109「作是解已，復應觀察：彼諸所有一切微塵，一一塵中，皆有三世諸佛國土」相同，有使用「佛土」的用語。

Z 39 <i>cu-m̐ jsa ūvāsa vara mā vārūlīṃgye bise stune nā ysarrīgye āljsānā byūka vara .</i>	於彼等（微塵）空間，我有瑠璃宮殿、金柱、銀房。	M 38 其中宮殿，瑠璃所成，白銀為門，黃金為柱。
Z 40 <i>ttauraṇa vūḍa ggavākṣā halsā śśāra stune nā ysarrīgye uryāna bāysa pharu</i>	處處有拱門、窗扉、黃金為柱之美麗樓台、(M 41)花園(<i>uryāna</i>)、樹木茂盛。	M 39 廣博崇麗，光影洞徹，寶堂間列，寶牆圍繞，寶閣寶樓，處處分布。
Z 41 <i>āysana baṣṭarrgya kho gyastūṇa samu hamo padāne ratanīnā ṣṭāre pharu</i>	如諸天坐床、置有飲杯、珠寶杯。	M 40 其中，各有諸天寶床，重茵、綺褥敷置其上。

【案 5】Z 40 花園（*uryāna*）可以對應於 M41 園苑，以下虛線（並標識對應的 Z 詩頌號碼或 M 段落）表示，二者（《贊書 3》與《修慈》）的出現先後順序不同，以下皆同。

A3.2 觀寶池寶樹（Z 42-45=4 頌）

		M 41 復有無量上好（Z 40）園苑，圍繞莊嚴；其園苑中，皆有浴池，悉以七寶而為提岸，黃金欄楯四面周匝。
Z 42 <i>khāhe ysarrīje paste āṣṣimje gyahe ūtcāka puvāta vasuta kāḍe ysaujsa śśāra</i>	金泉藍池、諸井金水非常純美。	M 42 清泉長流引注其中，香末為泥，金沙間錯，八功德水，彌滿澄淨。
		M 43 （Z 45）波頭摩花、優鉢羅花、拘物頭花、分陀利花、菡萏開敷，周布其上。
Z 43 <i>haudyau ratanyau jsa banhya māsta pharu spāte haṣprīya ysojsa hīyāra kāḍe</i>	七寶高樹，花開妙果，	M 44 其池四邊，多諸寶樹，真珠為花，光色滋榮；其果成熟，香味具足。
Z 44 <i>vicitra bīnāṇa maula hāra cāte prahṇe gyastūṇa banhya vīrā pharu</i>	各種樂器、冠冕、花環、項鍊、諸多天上衣服（ <i>prahṇe gyastūṇa</i> ）掛於樹上。	

【案 6】Z 44 「各種樂器、冠冕、花環、項鍊、諸多天上衣服（prahone gyastūña）掛於樹上」，與 Z 55 「所有美麗衣服掛在諸樹，隨彼等取與穿著。」或 M 54 「是諸眾生，若須衣服莊嚴之具，即時往詣劫波樹²²下，隨其所須，應念而得」有關。

Z 45 āysana gyastūña dīrna banhyā śsāra patāna vāysāje viysa upala kumuda pharu	樹下有美麗天 座，座前，(M... 43)眾蓮花床，諸 多藍白蓮花，	M 45 於諸樹下，置天寶座；一一 座前，(Z 50)寶器行列，甘露美 食，莫不充滿。

A3.3 觀琉璃寶地(Z 46-50=5 頌)

Z 46 śsāndā āṣṣāṇe vasute virūlye biśśa hodyau ratanyau jsa harbiśśa vūḍa jseṇu	淨琉璃地皆以七寶 莊嚴。	M 46 復應想念，如是 一切諸佛國土，青紺琉 璃，以為其地，眾妙七 寶，綺錯莊嚴。
Z 47 harbiśśā paramāṇava tterā vasuta varā samu kho vasuta virūlya gyastūña biśśā	所有微塵清淨，猶 如淨天琉璃。	M 47 是諸土中，所有 微塵，清淨細妙，如天 上寶。
Z 48 ggūnina ttrāma kho ju vasutā ysīrrā pahā ttrāmu rrusīndā samu kho urmaysde biśśā	顏色清淨，美好如 金，光耀如日。	M 48 其光晃曜，如盛 明日；其色美好，如閻 浮檀金。
Z 49 nonāka skutena samu kho gyastūñi ttanā ttrāmu buśśāre kho ju uraggasārā bū'	柔軟如觸天身，香 氣（buśśāre）如旃 檀香。	M 49 香氣氤氳，如烏 羅伽栴檀；質性柔軟， 如迦旃延衣，觸著於身 能生悅樂。
Z 50 padāne nei'na biśśā haṃbaḍa ṣṭāre pharu khāysā vicitrā gyastūñi ysojsā kāḍe	(M 45) 諸多杯 器，甘露、諸美天 食，莫不充滿。	

²² 《佛光佛學辭典》「劫波樹」：梵語kalpataru。又稱劫樹。意譯如意樹。為生于帝釋天所居喜林園中之樹名。劫波，即時間之義。關於此樹名稱之由來，據《金剛頂經》卷四載，劫波樹能應時產生一切所需之物，如衣服、莊嚴之飾物、日常用具等，故有此稱。另一說則謂，由此樹之花開花謝而可測知晝夜時間，故稱為劫波樹。此外，在印度常有長者將香花、瓔珞等寶物掛于樹上，普施大眾之風習；所用以懸掛寶物之樹即稱為劫樹或寶樹，此一風習或系模仿喜林園劫波樹能產生種種寶物之說而形成者。又密教金剛界法在供養會中，須結寶樹之印契，並誦其真言，以示供養劫樹之意。〔六波羅蜜經卷三〕。

B. 觀眾生來入我淨土宮殿受樂解瞋（Z 51-77=27 頌）

B1. 觀眾生來入我淨土宮殿（Z 51-52=2 頌）²³

Z 51 cu buro anantu purmo dišo satva pharu ttīyā tta kā'ñu ttāto bisvo' ttranda biśśā	應觀想（kā'ñu）： 從此東方，一切世 界，無盡眾生，皆 來入我宮殿之中。	M 50 作是觀已，即應想 念：從此東方，一切世 界，所有眾生，皆來入我 <u>諸佛國土</u> 宮殿之中。
Z 52 trāmī yāva dasau diśe vīrā biśśe harbiśśā satva ttāto bisvo tranda mamā	乃至所有十方，所 有眾生，皆來入我 這些宮殿之中。	M 51 南西北方，四維上 下，彼諸世界，所有眾 生，皆亦如是。

B2. 六道眾生同受妙樂（Z 53-61ab=8.5 頌）²⁴

B2.1 色相平等、受樂（Z 53-54）

Z 53 hāvīna saṃṭhāna ggatā paṃjsa biśśā hamamṅgu brūñāre vasuta skutāna buśśā	彼等色相，所有五道光 耀皆同，清淨觸覺 (skutāna)常有香氣。	M 52 又應想念：如是六道 一切眾生，皆同威儀，色相 相似，其身柔軟常有香氣， <u>丈夫之相</u> ，具足莊嚴，
Z 54 dukha nā ne īndā cu buro saṃtsara dukha suha nā hamagga māsta gyastūña pharu	無有輪迴苦惱，平等受 廣大天上快樂。	M 53 離諸苦惱，受天快樂。

B2.2 衣服莊嚴平等（Z 55-56）

Z 55 cu varā prahoṇe banhya vāte ā're śśāra ttā štāna nāsāre u paṃjsāre biśśā	所有美麗衣服掛在諸 樹，隨彼等取與穿著。	M 54 是諸眾生，若須衣服 莊嚴之具，即時往詣 <u>劫波</u> 樹下，隨其所須，應念而 得，
Z 56 cu varā vicitra pharu āysārūṇa śśāra ttyau jsa hamamṅgu biśśā āysānāre kāḍe	有種種雜飾物，一切人 皆可平等以為莊嚴。	M 55 種種眾具以為嚴好， <u>譬如他化自在之天</u> 。

²³ [GM2011]4e. Beings from the ten directions in the dwellings in one's particles [3.51-52].²⁴ [GM2011]4f. Beings in the five realms [3.53-61b]; [GM2011,143]They all shine with equal appearance, experience pure tangibles and smells, are free from sufferings and enjoy manifold heavenly pleasures, as many as there are sufferings in the round of birth, putting on various beautiful garments that are hanging freely available on trees, etc. [Z 3.53-61b].

B2.3 風樂美食 (Z 57-61ab)

Z 57 naunā padamā ātā suhaji būtte śśāru nvāya bīnāña śśāru bajeṣārā biśśā	微風吹至，悅意香氣， 樂器歌聲美妙。	M 56 復有香風從八方來， 其風觸身，令心適悅，有 諸樂器， <u>無人撫擊，隨風</u> <u>迴動</u> ，出妙音聲。
Z 58 ramīndi hayārīndā bisvo satva bāśśā paljsovo' uryānuvo' hayārīndi kāḍe	所有眾生享樂於宮殿、 園苑。	M 57 是諸眾生或在宮殿、 或遊園苑。
Z 59 hvarīndā gyastūñi ysaujse ysaujse ysuyañi hamvyau ratanīnyau khāśīndā nātu'	彼等食諸天美食、或從 寶器而飲甘露。	M 58 或有食於諸天美食、 或執寶器而飲甘露。
Z 60 väysānu nīndā khīysarāṇu bendā biśśā spātyau jsa hayārīndi varata āṇa kāḍe	彼等皆坐於蓮花之臺， <u>非常快樂於眾花</u> 。	M 59 或有坐於蓮花之臺， <u>身佩瓔珞，兩邊垂下，財</u> <u>寶充滿，眾具備足</u> ，
Z 61ab. ggumai barīndā buśśānā grauṇe pharu	隨其所好 (ggumai)， <u>穿著諸多香袍</u> 。	M 60 隨其所好，種種歡 娛。

B3. 祝願眾生離惱得樂 (Z 61cd-65=4.5 頌)²⁵

Z 61cd. sīra suhautta khanandā kā'ña biśśā	應觀想 (kā'ña)：他們皆 快樂、滿意、歡笑。	M 61 面目熙怡，身心悅懌，
Z 62 suhautta kā'ña biśśā drūṇā cista kāḍe karā ne mārāre ne ne pātcu ysyāre karā	應觀想 (kā'ña)：他們皆 滿意、健康、年輕。不死不 再生。	M 62 體常無病，盛年好色， 不老不死， M 63 (Z 65) 功德勢力，皆 同一類； M 64 (Z 64) 無有為人之所 使者，
Z 63 ysurrā ṇā jyāte biśśā gyaḍī ośa briyā suhotta āndu audi balysūšte biśśā	願他們能離憤怒、無明、惡 貪！願他們能證菩提！	M 65 悉能摧滅姪怒愚癡，當 證菩提， <u>究竟安樂</u> 。
Z 64 harbiśśā āysāta ne ju ye bīsa karā indriya gyastūña panye satvā śśāra	<u>皆是高貴種姓</u> ，(M 64) <u>無</u> <u>有為人之所使者</u> ， <u>眾生諸根</u> <u>皆如天人卓越</u> 。	

²⁵ [GM2011] 4g. Thoughts and aspirations towards beings [3.61c-66]，根據[GM2012,144]應該是 [3. 61c-65]。

Z 65 biśyau suhyau jsa biśśāṇe śśāratete biśśā harbiśśā ttrāma samu kho śśau satvā biśśā	(M 63) 所有快樂、所有 功德皆同一類。	

B4. 對治瞋恚怨結 (Z 66-77=12 頌)²⁶

B4.1 自悔業障 (Z 66-67)

Z 66 kai ju hāmāte gguhamamgatātā vara ṣei' ma ne brī štā ne hā haraysānde uvā'	若有人想：有不平等，我 對一眾生不親愛，我心不 能擴展及他。	M 66 佛子，是修慈者，若在 如是眾生之中，見一眾生於 已有違，心緣於此，不生愛 念，
Z 67 tta kā'ñu karma ttātā nāta māsta mamā cu mamā haṃjsaṣṭe ṣei' byanu māstu yanā	彼當觀想 (kā'ñu)：這必 定是我的重業，若他有意 成為我的障礙。	M 67 則應以智慧，深自觀 察：我往世中，定於此人，作 重業障；以是因故，還於今 日，障我菩提；

B4.2 一及一切 (Z 68-71)

Z 68 ku nā mā vasuštā ttū varata vaṃṇa aysmū harbiśśā vīrā mamā ttera hāmāte ysurrā	若我心對他不能現成清淨， 我瞋怒 (vīrā mamā hāmāte ysurrā) 應 (ttera) 展現於 一切眾生 (harbiśśā)。	M 68 我若於此人，不生歡 喜，則於餘一切眾生之 處，皆亦不應而作饒益。
Z 69 ništā ju satvā kye va ju na-ro auśā muho kho mara pastāta paḍā saṃtsera biśśā	因為於輪迴中所有曾來此 處，無一眾生未曾 (na-ro) 激怒 (auśā) 我們；	M 69 何以故？以無始時 來在生死中，無一眾生非 於過去曾害我者；
Z 70 ka ttātena auysāne biśyo auyse samu harbiśśā vātco vāta mā śśūjīye briya	若我瞋怒 (auysāne) 此眾 生，也會瞋怒 (auyse) 一 切 (biśyo)。何況所有眾生 與我曾互相親愛。	M 70 若於此眾生，不生憐 愍，於餘一切，當亦復然。
Z 71 kho ttāro auysu puṣṣo paśśātaimā biśyo tta puṣṣo paśśīmā ttū varata auysu ysurrā	如 同 我 完 全 棄 捨 (paśśātaimā) 瞋怒 (auysu) 於一切眾生，如是我也完全 棄捨 (paśśīmā) 瞋 (auysu) 恚 (ysurrā) 於此眾生。	M 71 我今普於一切眾生， 皆行饒益，是故於此，決 當慈念。

²⁶ [GM2012]4h. Loving kindness as an antidote to wrath and anger (3.67-77)，根據 [GM2012,144]應是(3.66-77)。

B4.3 瞋恚果報 (Z 72-73)

Z 72 cī nā paśśīmā ttū varata auysu ysurre ysurre jsa uysnora narya hīsindā biśśā	若我不能棄捨 (paśśīmā) 瞋 (auysu) 恚 (ysurre) 於此眾生，由於瞋恚 (ysurre jsa)，所有眾生 將墮地獄。	M 72 復應思惟，瞋恚因 緣，能令眾生，墮於地獄， M 73 (Z 76) 若懷怨結， 後必生在毒蛇之中。
Z 73 śā tte varāysā cu rro narya tsīmā aysu ttāna mā paśśāñi vīrā aysmūna ysurri	這是其果報：因為我也將 墮地獄。所以我必須捨棄 (paśśāñi) 心中 (aysmūna) 瞋恚 (ysurri)。	M 74 若我來世，受斯報 者，當令彼人，深快其意。 故應捨離所有瞋恚怨結之 心。

【案 7】Z 73 缺少「若受此果報」M 74 「當令彼人，深快其意」之「仇人快意」觀想。

B4.4 諸佛呵責 (Z 74-75)

Z 74 balysa rro āṇa dāśā vīrā daindā muhu ysurre jsa haṃjsaṣḍe balysūstu kūśā gyaḍā	十方諸佛皆見我們： 只有愚者想以瞋恚， 求證覺悟。	M 75 我若多瞋，及怨結者， 十方現在諸佛世尊，皆應見 我當作是念：「云何此人欲求 菩提，而生瞋恚及以怨結？」
Z 75 hamatā ne parṣti ysurgyi uysnorā dukhyau cu rru ye ttu pulstā ko haṇdaru trāstu yani	此瞋恚眾生自不能解 脫於苦，質問：我何能 救其他人 (haṇdaru)。	M 76 此愚癡人，以瞋恨故， 於自諸苦不能解脫，何由能 救一切眾生？」

B4.5 較量得失 (Z 76-77)

Z 76 ysurre jsa samtsera ājāvāṣā hāmāte hve’ vīrāṇa vātcu ājāvāṣā hāmāte bei’	...(M 73) 由於瞋恚 (ysurre jsa)，人將生 為毒蛇；由於怨結 (vīrāṇa) 毒液生於蛇 中。	M 77 多瞋眾生，在在生 中，所受之身，惡毒充 滿；
Z 77 aysurra avīra maitra bhāvāṇa mamā hamamṅgu kā’ñu satvānu vaska śśāru	我應修習慈心無瞋。平 等利益安樂一切眾生。	M 78 故應修習慈愍之 心，永遠離於瞋恚怨結； 平等平等，利益安樂一切 眾生。

C. 觀十方佛入我淨土宮殿 (Z 78-104=27 頌)²⁷C1. 觀十方諸佛及眷屬莊嚴 (Z 78-86=9 頌)²⁸

C1.1 諸佛及眷屬入宮殿安坐 (Z 78-82=5 頌)

Z 78 ku puṣṣo paśśātu vīru yuḍu yīndi ysurre cu gyasta balysa dasau diśe vīrā biśśā	如是彼能捨離瞋恚已。彼應 觀想：十方諸佛，	M 79 若如是思惟，離瞋 結已；次應想念：十方 諸佛
Z 79 śāvyau haṃtsa bodhisatvyau jsa biśyau ttīyā tta kā'ñu ttāto bisvo' ā're biśśā	與諸聲聞、菩薩眾入諸宮殿， 安坐	M 80 與諸菩薩聲聞大 眾，俱來入我諸佛國土 宮殿之中。 M 81 (Z 95) 是諸如來 身量大小，過人一倍， M 82 (Z 93) 具諸相 好，端正香潔， M 83 (Z 82) 以天衣 服，莊嚴其身，各各坐
Z 80 väysānu bendā ysāra-vārgyānu kye vā āysana vīrā hvatā hvatā nā parṣa pharu	於千葉蓮花座，各有隨伴大 眾。	M 84 於千葉蓮花師子 之座，一一無量眾所圍 繞。
Z 81 kṣattrā nā bendā ratanīnā māsta pharu pale vicitre hāra phastāre pharu	覆以寶蓋，懸眾寶幡，種種瓔 珞，周匝垂布。	M 85 覆以寶蓋，懸眾寶 幡，種種瓔珞，周匝垂 布。
Z 82 gyastūṇa thauna kāṣāya-vastra rrusana pruhauṣṭa ā're sarvaṇa balysa biśśā	所有一切智 (sarvaṇa) 佛 (M 83) 坐皆穿天衣般的光耀袈 裟 (kāṣāya-vastra)。	

【案 8】Z 82 與 Z 115 對於「佛」描述，比《修慈》都多加了對於「一切智」的稱號。

²⁷ [GM2011]4i. The Buddhas in the ten directions in their dwellings with their retinues [3.78-97]，根據[GM2011, 146]應是(3.78-110)。

²⁸ [GM2011] (i) The Buddhas and their retinues in the dwellings [3.78-86].

C1.2 天樂甘露供聖(Z 83-86=4 頌)

Z 83 nauna gyastūña hamata bīnāña svara yanīndā balysānu pajsamā kāḍāna biśśā	其中，為讚諸 佛，所有樂器出 妙音聲。	M 86 有天樂器，不鼓自鳴，其音和雅， 聞者喜悅。 M 87 (Z 98) 香風徐動，吹諸寶樹，幢幡 蓋網，瓔珞等物， M 88 (Z 99) 出妙音聲歌讚如來種種功 德。
Z 84 haudyau ratanyo jsa hamau vūḍa biśśā ysarnā brūñāre kho urmaysde purra	黃金為器，七寶 莊嚴，其器光 明，猶如日月。	M 89 黃金為器，七寶莊嚴，其器光明， 猶如日月。
Z 85 nei'ṇa haṃbaḍa ysojsina tterā śśāru kho ju bū' būtte kāḍānuysāru samu	充滿甘露，妙香 如旃檀，	M 90 所有香氣，如堅黑栴檀，甘露滿中，
Z 86 ttu āṇa balysa mamā pajāyāre biśśā tta bodhisatva arahanda satva biśśā	諸佛、菩薩眾、 阿羅漢及眾生 從我處接受供 養。	M 91 而以供養諸佛菩薩及聲聞眾。 其諸菩薩阿羅漢等，皆於如來最上法中， 遊戲快樂。

↓C2. 觀諸佛演說修慈之行 (Z100-104=5 頌～M 92-96)

		M 92 復應想念：(Z 100) 一切眾生， 皆於諸佛座前而坐， M 93 (Z 104) 佛為演說修慈之行，如 我今時之所修習。 M 94 (Z 101) 言音美妙，悅可其心， 令諸眾生，獲最上樂。 M 95 (Z 102) 譬如有人，得甘露漿， 而以洗沐，息除勞苦，形神休暢。 M 96 (Z 103) 此亦如是，以法露心， 滅諸煩惱，身心寂靜，永得安樂。

【案 9】此段「C2. 觀諸佛演說修慈之行」(M 92-96)，《贊書 3》是向後更動於(Z100-104)作為「C 觀十方佛入我淨土宮殿」的總結。以↓或↑的符號表示順序的前(↑)後(↓)更動。

C3. 觀外內微塵莊嚴(Z 87-91=5 頌)²⁹

Z 87 cu vara ggurvīca kṣatra daśa vīri pale prahoṇe vīrā ttaura vāte śśando spāte	所有微塵，於諸傘 蓋、幢幡、衣服、 牆壁、土地、眾花 中，	M 97 復應想念：如是一 切寶幢、幡蓋，衣服等 物，所有微塵，
Z 88 āysana vīrā tcamna hambasta hāra hastaru brūñāre kho urmaysde biśśā	床座中，彼等為此 (微塵)所合成， 光耀勝過於日。	M 98 光明朗曜，出過於 日。
Z 89 naunika skutāna samu kho gyastūñā ttanā ggūñāna ttrāma kho ju kāmjani ysīrrā pahā	柔軟細滑，如觸天 身。顏色細緻如金 (kāmjani)。	M 99 柔軟細滑，如觸天 身。(Z 91)所出之香， 如牛頭栴檀。
Z 90 vasuta svabhāvu virūlya trāma samu panāñña ggurvīca rūva āyāre biśśā	其色清淨，如毘琉 璃寶，一切物像， 皆於中現。	M 100 其色清淨，如毘琉 璃寶，一切物像，皆於中 現。
Z 91 buśśāre nnaunu hvatā hvatā nā trāma bussā candani bhūttā ggavaśśārṣai aggarā samu	(M 99) 彼香清 柔，如牛頭栴檀。	

C4. 觀佛身微塵殊勝 (Z 92-93ab=1.5 頌)

Z 92 ttīyā tta kā'ñu cu ttāte brūñāre hāra śśo śśau balysi paramāṇavā rīye biśśā	又應如是觀想：雖然此 等事物光耀 (brūñāre)， 佛身之一微塵 (paramāṇavā)，勝過於前 所有〔微塵〕，	M 101 又應想念：彼諸 如來，一一如來身之微 塵，柔軟光色，轉加殊 勝，比前微塵，踰百千 倍。
Z 93ab dātena vasutatte-tā buśśe jsa skutāna biśśā	(M82) 於其相，清淨 於香、觸、一切。	

【案 10】Z 93ab 「於其相，清淨於香、觸、一切」可能是與 M 82 「具諸相好，端正香潔」的描述想對應。

#C'5 從微塵見佛與聖眾身(Z 93cd-97=4.5 頌)

【案 11】以下有三段 (C'5.1-3) 「從微塵見佛與聖眾身」的觀想是《修慈

²⁹ [GM2011](ii) All forms reflected in every particle [Z 3.87-91].

分》所無。只有 M 81 「是諸如來身量大小，過人一倍」似乎與 Z 95 「彼等皆廣大勝於一切眾生」有相類似。以下以#的符號表示這種狀況。

#C'5.1 從諸微塵，得見佛身（Z 93cd=0.5 頌）³⁰

Z 93cd ttiyyo ggurvī'cyau jsa balysä rüvä däte	從諸微塵（ggurvī'cyau）， 得見（däte）佛身（rüvä）。	

#C'5.2 佛之相好從微塵形成（Z 94-96=3 頌）³¹

Z 94 lakṣaṇa balysi . jsei'ṇu vātā kā'ña biśśā vyamjana ttandrāmyau gruī-cyo jsa biśśā	應觀想：佛之相（lakṣaṇa）好 （vyamjana）從如是微塵（gruī-cyo） 形成。	
Z 95 māstara śśumbāku panāna satvāna biśśā tta vātcu sātā balysi tta dādā kā'ñi biśśā	（M 81）彼等皆廣大勝於一切眾生。 ³² 復次，應觀想第二尊佛，然後第三尊 佛，乃至所有佛。	
Z 96 suhautta kā'ña hastamyau suhau kāḍe ramīndā āṇa buddha-dharmyau jsa biśśā	應觀想彼等極妙樂（hastamyau suhau），彼等皆樂（ramīndā）於佛法。	

#C'5.3 擴及菩薩等一切（Z 97=1 頌）³³

Z 97 tta bodhisatva arahāṇa kā'ña biśśā avaśśā hāmāro biśśā satva trāma samu	應觀想：如是所有菩薩、阿羅 漢：願一切眾生必定（avaśśā） 皆當如此。	

↑C1.2 天樂甘露供聖之風歌佛德（Z 98-99=2 頌~M87-88 or Z 83）

Z 98 padamakā naunā buśśānai ātā śśārā kṣatra pale hāra hatāljsā're biśśā	（M 87）溫和香妙微風 吹動幢幡、瓔珞，	
Z 99 ttānu vicittra stava narāmīndā pharu buljse balysānu uysnaurāṇu biśśā	（M 88）出各種歌聲讚 佛種種功德。	

³⁰ [GM2011](iv) Function of these particles as a means of seeing the forms of the Buddha [3.93c-d].

³¹ [GM2011](v) The characteristic marks and attributes of the Buddha as formed from these particles [3.94-96].

³² [GM2011, note 58]提到似乎與M 75 「是諸如來身量大小，過人一倍」的段落有關。

³³ [GM2012](vi) Extension of the meditative range [3.97].

【案 12】Z 98-99 類似 Z 83 「其中，為讚諸佛，所有樂器出妙音聲」的表達，但是更相近於 M 87 「香風徐動，吹諸寶樹，幢幡蓋網，瓔珞等物，出妙音聲歌讚如來種種功德」之觀想。

↑C2. 觀諸佛演說修慈之行（Z 100-104=5 頌~M 92-96）³⁴

Z 100 satva haṃgrīya hālsto patā balysā biśśā balysa ni āṇa dātu hvāñindā śśāru	（M 92）所有眾生集合與諸佛前坐，諸佛說法於他們。	
Z 101 bajāṣṣā balysānu vasutā naunā kāḍe ttrāmu adhiṣṭhāṇa suhāna satva biśśā	（M 94）佛音清淨柔和，所以一切眾生快樂歡慶。	
Z 102 kho ju ye ysānājā nei'ṇa uysnāuru samu suhu ni ṣṭe bendā kāḍe sīravātā pharu	（M 95）如人沐浴甘露，歡慶適意。	
Z 103 puṣṣo ni nāṣo'nda satvānu klaiśa biśśā uī' ni nāṣaunde prīttisukhu ā're samu	（M 96）所有眾生煩惱完全止息，心安意止，坐於喜樂定中。	
Z 104 balysa ni āṇa dātu hvāñindā vasutu maitre padaṃgyo crrāma bhāvāṇa mamā	（M 93）諸佛坐演清淨妙法，教我修慈愍行（maitre padaṃgyo）。	

【案 13】《贊書 3》將（Z100-104）作為「C 觀十方佛入我淨土宮殿」的總結，內容相當於《修慈分》「C2. 觀諸佛演說修慈之行」（M 92-96）。

D. 空無我觀（Z 105-110=6 頌）³⁵

D1. 觀生佛性空無我（Z 105-106ab=1.5 頌）

Z 105 satva svabhāvu hūnā māñanda biśśā ttāmārā marīce ātma vara niśtā karā	眾生自性一切如夢、如眩瞽、如陽焰，畢竟（karā）無我。	M 102 復應觀察，我所思念，一切眾生，性空無我，如夢如幻，如陽焰、如眩瞽，
Z 106ab ttrāmī balysa nairātma ātma samu	諸佛也是無我。	M 103 一切諸佛亦復如是，自性皆空本無有我。

³⁴ [GM2012](vii) Buddhas expounding the Dharma of loving kindness to beings [3.98-104].

³⁵ [GM2011](viii) Not-self and emptiness of Buddhas and beings as meditation objects [3.105-110].

D2. 觀眾生妄著諸境 (Z 106cd-108=2.5 頌)

Z 106cd jaḍānu saittā ttāna ne parsīndi puṣṣo	愚者妄執有我，故不能解脫。	M 104 凡夫無智，於彼妄執，有我自性，是故不能解脫生死。
Z 107 hīvyau uvau' jsa ṣkaugye ṣkīmīndā pharu hivau uvyau' jsa vara hamata baidā jaḍa	由於諸根（hīvyau），凡夫造作有為；由於諸根，凡夫自作繫縛。	M 105 復應觀察：一切諸法，體相微細，皆悉空寂。凡夫之人，以自分別，生諸境界。自分別中，還自繫縛。
Z 108 ku buro ne bvāre pātcā aysmū kūra mata ttāmu nā seindā hūni māñanda hāra	乃至彼等未能了知：心（aysmū）識（mata）愚癡（kūra）。是故，如在夢中，諸境顯現。	M 106 乃至未了心之自性，齊爾許時，如在夢中，妄著諸境。

D3. 觀空不礙空、今慈猶小 (Z 109-110ab=1.5 頌)

Z 109 ttīyā tta kā'ñu ku ttāte hāra śśuñā biśśā mulysgo aysmūna maitro kāṣṭaimā aysu	復應觀察：一切皆空。我修慈心定，若心執著（？），則是狹小。 ³⁶	M 107 復應觀察：一切三界皆悉是空，（110）空不礙空，我今慈心，猶為狹小。
Z 110ab ne śśumñi śśuñi . āvaraṇu yīndā yuḍu	（M96）空不礙空，	

D4. 觀生佛、身土無我 (Z 110cd=0.5 頌)

Z 110cd anātma satva nairātma balysa biśśā	眾生非我（anātma），一切諸佛離我（nairātma）	M 108 又應思念：如一切眾生及以諸佛，性空無我， 當知我身亦復如是，一切國土亦唯想念 。

乙、觀三世劫念相攝 (Z 111-140=30 頌)³⁷

³⁶ [GM2012,146][109] “Then one should think thus: ‘That these things are all empty. I have meditated on loving kindness [only a] little as far as the mind is concerned.’”.

³⁷ [GM2011]4j. Spatio-temporal coextensiveness [3.111-127].

A. 塵刹劫念相攝受樂(Z 111-118=8 頌)

A1. 塵刹劫念相攝(Z 111-113=3 頌)

Z 111 ttri-adhva kṣettra śśāṇa śśāṇa mā grvīca mamā tri-adhva satva śśiṇa śśāṇa mā kṣetra biśśā .	三世佛土（kṣettra）皆於 自身一一微塵（grvīca） 中，三世眾生皆於我所有 一一佛土（kṣetra），	M 109 作是解已，復應觀察： 彼諸所有一切微塵，一一塵 中，皆有三世諸佛國土。 M 110（Z 117）是諸國土， 最極清淨，超過於前所有佛 國。 <u>三世諸佛</u> 、三世眾生，
Z 112 tṛ-adhva bhyūbha paniṇa ttiṇa grvīca mamā ttṛ-adhva kalpa paniṇa kṣaṇo tranda biśśā	三世莊嚴（bhyūbha）皆於 自身一一（paniṇa）微塵 （grvīca）中。所有三世 劫數融入（tranda）於一 一（paniṇa）念（kṣaṇo）。	M 111 及以三世莊嚴之事，皆 悉具足。三世劫數入於一念。
Z 113 tri-adhva balysa panā śśando ā're varā panye uysnorā panye kṣaṇi dyāre baṇa	三世諸佛坐於每一處，一 一念中（kṣaṇi），普現一 切眾生之前。	M 112 一一念中，三世諸佛坐 一切處，普現一切眾生之前。

A2. 佛我三世受樂 (Z 114-116=3 頌)

Z 114 kye āṇa jāyīndi kye hvāñīndā vasutu hastamu dhātu kye mā pajāysāre nā'tu	或坐入定、或說妙法、 或從我受甘露。	M 113 或入禪定、或說妙 法、 <u>或飡美食</u> 、或飲甘露。
Z 115 tri-adhva arahanda bodhisatva panye sarvaṇi balysi kar vīra ā're biśśā	三世阿羅漢及菩薩，圍 繞 <u>一切智（sarvaṇi）</u> 佛 而坐。 ³⁸	M 114 一一佛前，三世菩 薩及阿羅漢，圍繞而坐。
Z 116 suhautta ā're tṛ- adhvyau suhyo biśśā suhautta saindā ttṛ-adhvyau suhyo mamā	彼等皆以三世快樂 （suhyo）而坐，彼等對 我顯現三世快樂。	M 115 三世快樂，充滿其 身。亦自見身，在諸佛所， 受於如是三世安樂。

³⁸ 請參【案8】。

A3. 土塵香光 (Z 117-118=2 頌)

Z 117 ananta-madya parāśuddha kṣetra vasuta śśau śśau ggurvīcā paḍāmjsiye rriye bise	M 110 是諸國土，最 極清淨，每一微塵超 過前所有宮殿。	
Z 118 ku buro ātāśi vari brro bvāre buśśā varburo brūñāre vasuta nauna kāḍe	到處香氣 (buśśā)、光 耀 (brūñāre) 清柔。 ³⁹	

B. 一念三世身供養、出香雨花 (Z 119-126=8 頌)

B1. 一念三世身供養聖凡 (Z 119-120=2 頌)

Z 119 tri-adhva rūva panye kṣaṇi yanimā aysu ttyau jsa pharāka ttānu balysānu pajsama	一一念中，三世身光 耀，以彼等供養 (pajsama) 諸佛。 ⁴⁰	M 116 復應想念，一一念中， 我三世身， <u>各持無量上好供 具</u> ，而以供養一切諸佛、
Z 120 tta bodhisatvānu tta satvānu yanimā trāmī śśāvānu pajsama māsta pharu	供養 (pajsama) 菩薩、 眾生，及以聲聞。	M 117 菩薩聲聞，及以施與眾 生之類。

B2. 一念身出香雲蓋 (Z 121=1 頌)

Z 121 kṣaṇā kṣaṇā ṣṭāna mamā ttarandarna thatau buśśāmgye māsṭā pyaure nva'ysāre pharu	於一一念，從自身 <u>速</u> (thatau) 出種種大香 雲。	M 118 於一一念，從其身出種 種香雲， M 119 (Z 126) 雲中復有無 量寶蓋， <u>莊嚴綺飾</u> ，

B3. 雨甘露檀香 (Z 122-123=2 頌)

Z 122 bendā balysānu sarvasatvānu vasutu nei'nau bāru berāre māstu pharu	彌覆一切諸佛及以眾生之 上。其雲復雨廣大清淨甘 露，	M 119 彌覆一切諸佛如 來 <u>菩薩聲聞</u> ，及以六趣 眾生之上。其雲復雨天 之甘露，

³⁹ 請參【案2】。⁴⁰ [GM2011,147] “[and] the forms of the three times (Skt. tryadhva- rūpa) shine. In every moment, with these I pay many honours to those Buddhas”.

Z 123 cuṇyau buśśāṃgye kāḍānuysāru buvi' candani ggauśśārṣai berāre pharu	及堅黑、牛頭栴檀香末、 ⁴¹	M 120 及堅黑、牛頭栴檀 香末、

B4. 天花亂墜 (Z 124-126=3 頌)

Z 124 spāte vicitra upala gyastūṇa vāysa sumanā briyūnu baysgu berāre pharu	雨曼陀羅花、摩訶曼陀 羅花、波頭摩花、拘物頭 花、芬陀利花、妙香花、 妙意花，繽紛重疊。 ⁴²	M 121 曼陀羅花、摩訶曼陀羅 花、波頭摩花、拘物頭花、芬 陀利花、妙香花、妙意花，皆 從空中，繽紛而墜。
Z 125 nauniku ggalgyīndi kho gyastūṇa svara bātevo nuva'ysāre kho urmaysde samu	雷聲輕柔如天音。電光 閃耀如日照。	M 122 電光烈曜，如日舒 景，雷音震動，聞者悅豫。
Z 126 kṣatra trjsāre ratanīnā māsta pharu hastaru brūṇāre kho urmaysde purra	(M 119) [香雲]成 太寶蓋，光耀勝於日 月。	

C. 行住皆安樂，如入遍處定 (Z 127-131=5 頌)

C1. 生佛行住坐臥皆安樂 (Z 127-129=3 頌)

Z 127 harbiśśā satva ttyau suhyau suhāta kāḍe suhotta ā're kāḍe gyasta balysa biśśā	一切眾生悅豫 (suhāta) 此等 妙樂 (suhyau)，一切諸佛坐 (ā're) 受大妙樂 (suhotta)。	M 123 一切諸佛菩薩聲 聞、及諸眾生， M 124 (Z 129) 若行 若住、若坐若臥，四威 儀中，其身恒受最上安 樂。
Z 128 ttyau jsa byāta tcera suhyo satva samu ttyau jsa adhiṣṭhāṇa ku ttyau saindi suhyo	眾生應被念此快樂 (suhyo)， 應以此攝持，故將得快樂 (suhyo)。	
Z 129 suhautta ā're suhotta ṣṭāre biśśā suhotta tsīndi ttyau suhyo biśyau biśśā	(M 124) 或坐 (ā're) 樂、 或立樂、或行 (tsīndi) 樂， 一切皆受此樂 (suhyo)。	

⁴¹ [DQ2007,55](123) “as well as powders of hard and black sandalwood (*kālānusāri-candana*) and *goś īrṣa*-sandalwood”.

⁴² [DQ2007,55] (124) “Flowers (such as) *mandāravas*, *mahāmandāravas*, *padmas*, *kumudas*, *puṇḍarīkas*, *mṛdu-gandhikas*, *sumanas* fall down from the heaven colourful and thickly”.

C2. 如入遍處定 (Z 130-131=2 頌)

Z 130 kho āpa-kṛṣṇu adhiṣṭhāte ṣṣamani biśśu trāmī vyūbha śā adhiṣṭhāña samu	譬如比丘攝持「水遍處定」(āpa-kṛṣṇu)，皆攝持(adhiṣṭhāña)此類顯現。	M 125 佛子！譬如比丘，入遍處 ⁴³ 定，於一切物，皆作地解、水火風解，以如是解，攝持其心。
Z 131 kho nīla-kṛṣṇu adhiṣṭhāte ṣṣamani samu ttrāmu suhyau jsa tṭyau adhiṣṭhāña biśśā	譬如比丘攝持「青遍處定」(nīla-kṛṣṇu)，皆攝持(adhiṣṭhāña)此類快樂。	
		M 126 修慈之人，亦復如是，以慈勝解莊嚴攝持。

D. 與樂唯想如幻無我 (Z 132-140=9 頌)

D1. 唯想如幻喻 (Z 132-134=3 頌)

Z 132 pāṭcu tta kā'ñu samu saṃñña-mātra suha Z 132 ttrāmu svabhāva samu kho nārmitai hārā	復應思惟，所與安樂，但唯是想(saṃñña-mātra)， <u>彼等</u> <u>自性</u> (svabhāva)如幻如化(kho nārmitai hārā)。	M 127 復應思惟，我今所與眾生安樂，但唯是想，如幻如化。
Z 133 crrāma hāvyauṣca . nārmātau vīrā hāru ttrāmu adhiṣṭhe satva varā māsta suha	譬如妄執作所幻事(nārmātau vīrā hāru)，我亦如是，與諸眾生大安樂。	M 128 譬如幻師作所幻事，我亦如是，與諸眾生種種安樂。
Z 134 crrāmu svabhāvu nirmātai nīstā hārā trāmu abhāva nairātma satva biśśā	譬如幻物無有自性(svabhāvu)，一切眾生，亦復如是，本來無我性(nairātma)	M 129 又如幻物無有自性，一切眾生，亦復如是，本來無有我我所性。

D2. 渴鹿陽焰喻 (Z 135-136=2 頌)

Z 135 crrāmu marīcu āska kṣiṃjindā gyaḍa trāmu baysāru maitra vātā rraysge uī'	譬如笨鹿，渴求陽焰(marīcu)，心(uī')迅(rraysge)逐(baysāru)慈(maitra)，也復如是(trāmu)。	M 130 又如渴鹿，於陽焰中，妄生水想，勤苦奔逐，我心行慈，當知亦爾。

⁴³ 所謂「遍處」是指「十遍處」(daśānāṃ kṛtsnāyatanānāṃ, dasa kasiṇāyatanāni，又稱為「十一切入」)，屬於「勝解作意」，觀色等十法(地、水、火、風、青、黃、赤、白、空、識)各周遍一切處無間隙，故稱地遍處乃至識遍處等。

Z 136 crrāmu marīcu ūtca varā ništi karā trāmu anātma biśśā sarvadharmā samu	譬如陽焰，水不可得，一切諸法，亦復如是，無有我性。	M 131 又如陽焰，水不可得，一切諸法，亦復如是，無有我性。

D3. 夢中無實喻（Z 137=1 頌）

Z 137 kho hūṇa dyāre ttāmu ttāte saindā hāra kho hūṇa niśtā . trāmu ttāte dharma biśśā	譬如種種物夢中現，彼等猶如實事，無事實存於夢中，諸法皆亦復然。	M 132 又如夢中見種種物，夢心分別，謂為實事，及至覺時，了無所在，應知諸法皆亦復然。

D4. 瞽目妄見喻（Z 138-140=3 頌）

Z 138 ttāmāru hāvīyā handarna kāśi pharu ātmo hivīye handarna dṛṣṭā pharu	如瞽目者（kāśi） <u>多取內</u> <u>（handarna）翳</u> <u>（ttāmāru），愚見</u> <u>（dṛṣṭā）多執內</u> <u>（handarna）我（ātmo）</u> 。	M 133 如瞽目者， <u>於淨空中</u> ， <u>見種種物</u> ， <u>謂之為有</u> ，
Z 139 kye kāśi jīye tīye ttāmāra jyāre biśśā kye dṛṣṭā jīye puṣṣo ātma-saṃñña jita	彼瞽目（kāśi）癒，一切翳消。 <u>愚見消失，我想</u> <u>（ātma-saṃñña）全滅</u> 。	M 134 其人後得阿伽陀藥，治眼瞽盡， <u>所見之物</u> ， <u>悉皆隨滅</u> 。 <u>如是眾生</u> ， <u>以有身見及邊見故</u> ， <u>而有我想</u> 。
Z 140 atāte jsa kāśā bvemate jsa dṛṣṭā biśśe trāmu jiyāre kho ju brātā hūṇa hāra	經由藥物，瞽〔癒〕，經由智慧，愚見全消，如夢中物夢醒。	M 135 若得智慧 <u>藥</u> ，滅除此見， <u>所有我想</u> ， <u>亦隨止息</u> 。 <u>是故我應如是修慈</u> ， <u>如從夢覺</u> ， <u>離我我所</u> 。

三、流通分（Z 141-151=10 頌）

（一）佛示功德（Z 141-150）

1. 得梵福或名大慈（Z 141-142）
2. 證菩提、滅罪障、名為慈者（Z 143-144）
3. 聽聞利益（Z 145-146）

4. 功德較量 (Z 147-149)

(二) 歡喜奉行 (Z 150-151)

三、《贊書 3》與《修慈分》的觀法次第與結構分析

以上已經將《贊書 3》每一詩頌中譯，逐一與漢譯《修慈》比對，確實可以看到《贊書 3》與《修慈分》的觀法次第與結構如下科判（標明《贊書 3》的詩頌數）所示，其對應關係以及微細的差異，例如：以↓或↑的符號表示順序的前(↑)後(↓)更動；#C'5「從微塵見佛與聖眾身」(Z 93cd-97=4.5 頌)的觀想是《修慈分》所無。

《贊書 3》觀法 (Z 30-140=111 頌) 0. 安坐安靜處 (Z 30=1 頌)

甲、觀現前塵刹莊嚴 (Z 31-110=80 頌)

A. 微塵淨土觀 (Z 31-50=20 頌) ~ 器世間：

A1. 觀自身微塵空淨 (Z 31-35=5 頌)、A2. 觀他身微塵淨妙 (Z 36-37=2 頌)

A3. 觀自身微塵中淨土 (Z 38-50=13 頌：殿閣 4 頌、池寶樹 4 頌、琉璃寶地 5 頌)

B. 觀眾生來入我淨土宮殿受樂解瞋 (Z 51-77=27 頌) ~ 眾生世間：

B1. 觀眾生來入我淨土宮殿 (Z 51-52=2 頌)、

B2. 六道眾生同受妙樂 (Z 53-61ab=8.5 頌)、

B3. 祝願眾生離惱得樂 (Z 61cd-65=4.5 頌)、B4. 對治瞋恚怨結 (Z 66-77=12 頌)

C. 觀十方佛入我淨土宮殿 (Z 78-104=27 頌) ~ 智正覺世間：

C1. 觀十方諸佛及眷屬莊嚴 (Z 78-86=9 頌)

↓C2. 觀諸佛演說修慈之行 (Z100-104==5 頌~M 92-96)

C3. 觀外內微塵莊嚴 (Z 87-91=5 頌)、C4. 觀佛身微塵殊勝 (Z 92-93ab=1.5 頌)

#C'5 從微塵見佛與聖眾身 (Z 93cd-97=4.5 頌)

↑C1.2 天樂甘露供聖之風歌佛德 (Z 98-99=2 頌~M87-88 or Z 83)

↑C2. 觀諸佛演說修慈之行 (Z 100-104=5 頌~M 92-96)

D. 空無我觀 (Z 105-110=6 頌) :

D1. 觀生佛性空無我 (Z 105-106ab=1.5 頌) 、

D2. 觀眾生妄著諸境 (Z 106cd-108=2.5 頌)

D3. 觀空不礙空、今慈猶小 (Z 109-110ab=1.5 頌) 、

D4. 觀生佛、身土無我 (Z 110cd=0.5 頌)

乙、觀三世劫念相攝 (Z 111-140=30 頌) :

A. 塵刹劫念相攝受樂 (Z 111-118=8 頌) :

A1. 塵刹劫念相攝 (Z 111-113=3 頌) 、A2. 佛我三世受樂 (Z 114-116=3 頌) 、

A3. 土塵香光 (Z 117-118=2 頌)

B. 一念三世身供養、出香雨花 (Z 119-126=8 頌) :

B1. 一念三世身供養聖凡 (Z 119-120=2 頌) 、B2. 一念身出香雲蓋 (Z 121=1 頌)

B3. 雨甘露檀香 (Z 122-123=2 頌) 、B4. 天花亂墜 (Z 124-126=3 頌)

C. 行住皆安樂，如入遍處定 (Z 127-131=5 頌) :

C1. 生佛行住坐臥皆安樂 (Z 127-129=3 頌) 、C2. 如入遍處定 (Z 130-131=2 頌)

D. 與樂唯想如幻無我 (Z 132-140=9 頌) :

D1. 唯想如幻喻 (Z 132-134=3 頌) 、D2. 渴鹿陽焰喻 (Z 135-136=2 頌)

D3. 夢中無實喻 (Z 137=1 頌) 、D4. 瞽目妄見喻 (Z 138-140=3 頌)

如上所述，周叔迦的《略注》將《修慈》觀想分為（一）分「現前塵刹莊嚴」(Z 31-110=80 頌)與「三世劫念相攝」(Z 111-140=30 頌)兩大部分的「科判」，筆者認為很合乎「華嚴宗」體系或「華嚴法門」，值得參考。也可以說：唐代于闐三藏法師提雲般若 (*Devendraprajña) 於 691 年所翻譯《大方廣佛花嚴經・修慈分》1 卷是將這種「微小」(微塵、剎那念)轉「廣大」(刹土、三世劫)、小大互相涉入的「華嚴法門」之微妙運用的佛典之一。以下，我們將考察如下與禪修方法有關的議題：

(一)「微小」轉「廣大」與四無量心、華嚴法門

如此廣狹自在的與「華嚴法門」的「修慈」觀法，我們若根據初期佛典（例如「阿含經類」等），與「慈」相關的禪修經典（與「慈悲喜捨」之四「無量心」apramāṇa 或四「梵住，brahma-vihāra，清淨高貴的心態有關」的敘述，例如：《雜含》卷 27：「心與慈俱，無怨無嫉，亦無瞋恚，廣大無量，善修充滿；四方、四維、上、下一切世間，心與慈俱，無怨無嫉，亦無瞋恚，廣大無量，善修習充滿，如是修習。悲、喜、捨心俱亦如是說。」⁴⁴ 在巴利語「尼柯耶」中，例如：“so mettāsahagatena cetasā ekam disam pharitvā viharati, tathā dutiyam sabbadhi Sabbattatāya sabbāvantam lokam mettāsahagatena cetasā vipulena mahaggatena appamāṇena averena abyābajjhena pharitvā viharati.”（心與慈俱遍滿一方住。如是、第二方位……一切方位、一切世界，心與慈俱，廣大無量，無怨無損惱，遍滿住）⁴⁵，可以說有四個核心句：(1)「慈俱心」(maitrī-sahagatena cittaena)、(2)「無恨、無敵、無損害」(avaireṇa-asapatnena-avyābādhena)、(3)「廣、大、無量」(vipulena mahadgatena apramāṇena)、(4)「勝解、遍滿、具足住」(adhimucya sphāritvopasāmpadya viharati)。其中，(3)「廣、大、無量」與(4)「遍滿」的觀察，可以推想與「微小」(微塵、剎那念)轉「廣大」(刹土、三世劫)、小大互相涉入的「華嚴法門」可能相關。

⁴⁴ (T02, no. 99, p. 197, b23-26)，其他如：《長含》之「三明經」「以慈愍故說於梵道開示演布……彼以慈心遍滿一切，餘方亦爾，廣布無際、無二、無量、無恨、無害遊戲此心而自娛樂」(T1, 106c13-5)；《中含》「彼心與慈俱，遍滿一方成就遊，如是二、三……普周一切心與慈俱，無結、無怨、無恚、無諍，極廣甚大，無量善修，遍滿一切世間成就遊」(T1, 726b22-5)。Mvy(1508) “sa maitrī-sahagatena cittaena avaireṇasapatnenāvyābādhena vipulena mahad-gatenaāpramāṇenādvayena su-bhāvitenaikam diśam adhimucya sphāritvopasāmpadya viharati”。

⁴⁵ MNI.283, 26-30。或者DNI. 250 Tevijja-Sutta.

此外，部派佛教所敘述「廣略自在」觀察之不淨觀禪定的成就指標，也可能是與小大互相涉入的「華嚴法門」相關。例如：《大毘婆沙論》卷 166：為了對治貪欲，修行人「由勝解作意力故，令所觀骨鎖，漸增漸廣，遍滿一床、一房、一院、一僧伽藍、一村、一田、一城、一國，乃至大海邊際所有大地，皆為白骨周匝遍滿。復以勝解作意力故，從彼漸略，捨大地骨觀於一國，捨一國觀一城，乃至捨一房觀一床。復捨一床所有骨相，但觀身骨，謂觀足骨次觀踝骨，次觀脛骨，乃至最後觀髑髏骨，捨髑髏骨，繫念眉間。彼瑜伽師若於如是廣略自在。是名不淨觀成。」⁴⁶這是屬於「勝解作意力」的觀察方法。

所謂「華嚴法門」是漢傳佛教華嚴宗用語⁴⁷，例如：唐朝法藏法師（643-712）《華嚴一乘教義分齊章》卷 1：「第六名圓宗，明法界自在緣起無礙德用圓備，亦華嚴法門等是也。」⁴⁸所述，主要是宣說理想的佛陀觀「毘盧遮那佛」與重重無盡的佛土「華藏莊嚴世界海」⁴⁹，並且從劫（時間）、剎（空間）、法、眾生、佛德等一與多的相即相入的觀點，表達萬法平等不二的境界，引發學佛者發菩提心，修廣大的菩薩行。⁵⁰所謂「微小」「廣大」互相涉入的描述，根據《大方廣佛華嚴經》卷 77〈入法界品 39〉所說：「(1)是以一劫入一切劫，以一切劫入一劫，而不壞其相者之所住處；(2)是以一剎入一切剎，以一切剎入一剎，而不壞其相者之所住處；(3)是以一法入一切法，以一切法入一法，而不壞其相者之所住處；(4)是以一眾生入一切眾生，以一切眾生入一眾生，而不壞其相者之所住處；(5)是以一佛入一切佛，以一切佛入一佛，而不壞其相者之所住處」，因此，印順之《初期大乘佛教之起源與開展》認為：「《華嚴經》從劫、剎、法、眾生、佛——五事，論一與多的相入，比「文殊法門」，多一「劫」，劫 kalpa 是時節。這五事，「一即是多、多即一」，互相涉入，平等平等，而又不失是一是多的差別。「般若法門」、「文殊法門」，重於菩薩行的向上悟入平等。「華嚴法門」重於佛德，所以表現為平等不二中，一切的相即相入。」⁵¹

⁴⁶ CBETA, T27, no. 1545, p. 839, c22-p. 840, a2.

⁴⁷ 印順（1981）《初期大乘佛教之起源與開展》之第13章也用「華嚴法門」作為章名。

⁴⁸ CBETA, T45, no. 1866, p. 480, c13-15.

⁴⁹ 印順（1988）《印度佛教思想史》：如《華嚴經》說：「佛在摩竭提國，阿蘭若法菩提場中，始成正覺」。以佛的神力，見到了「華藏莊嚴世界海」；見到了「佛身充滿於法界，普現一切眾生前，隨緣赴感靡不周，而恆處此菩提座」（p. 106）。

⁵⁰ 印順（1981）《初期大乘佛教之起源與開展》：《華嚴經》從劫、剎、法、眾生、佛——五事，論一與多的相入，比「文殊法門」，多一「劫」，劫 kalpa 是時節。這五事，「一即是多多即一」，互相涉入，平等平等，而又不失是一是多的差別（p. 1035）。

⁵¹ 印順（1981. 37p1035）。

（二）塵剎、念劫：各分「假觀」（勝解作意）與「空觀」（真實作意）⁵²

其次，周叔迦的《略注》將《修慈》觀想分為（一）分「現前塵剎莊嚴」與「三世劫念相攝」兩大部分，各分「假觀」（勝解作意）與「空觀」（真實作意）的兩個層次。此兩種作意的定義，如《瑜伽師地論》卷 11 中說：「勝解作意者，謂修靜慮（禪定）者，隨其所欲，於諸事相增益（假想）作意。真實作意者，謂以自相、共相，及真如相，如理思惟諸法作意。」⁵³所述。

1. 《修慈》「假觀」（勝解作意）與「虛擬實境」

假想性「勝解作意」禪法，例如：觀遍大地為白骨充滿的不淨觀、遍緣無量有情起慈悲喜捨之四無量心、空無邊處定、識無邊處定等禪修，這或許類似資訊科技所建構的 3D 立體空間的虛擬實境（Virtual Reality，簡稱 VR）系統的功能。虛擬實境具有高度互動性（interactivity），配合人們的想像（imagination），並有近乎真實的融入感（immersion），兼具遊戲性（playful）和探索性（exploratory）的互動特質，可廣泛的應用於教育訓練、醫學、學術研究到商業、娛樂、藝術、工程……等方面，對我們的學習或生活品質的提昇有驚人的效果，它將會是改變二十一世紀生活的重要因素。同樣的，假想性、虛擬性「勝解作意」的禪法雖然不是引向勝義解脫的「真實作意」，但是由於在虛擬情境中，比較沒有現實的壓力與真實的代價，容易放下得失心，在完全專注（concentration）過程與伴隨的心理享受（enjoyment），進入一種沉浸（flow）的狀態，對於定心的增強與煩惱的對治確實有相當的效果，進而可以從此類隨心轉變的勝解力的定心經驗，推論到一切外在境界的沒有絕對的自體性——「唯識無境」的體悟，成為大乘佛教「唯識學」或「瑜伽行派」的重要理論根據。

但是，我們不能只停留在虛擬情境中自滿自得，甚至只願意逃避、沉溺於虛擬實境，害怕面對真實世界的痛苦代價，不願意面對真實情境的挑戰。因此，有些人可能會因過度沉醉於電動遊戲，沉浸愉悅的虛擬實境，耗費大量時間，忽略其他工作事務，影響正常作息而身心疲累，產生類似成癮症，無法自拔的狀況。同樣的，修行者也是不能只停留在假想性、虛擬性、實驗性「勝解作意」的禪定境界中，不敢在真實世界中面對無窮的苦難，恐懼於真實情境的無量無邊的殘酷考驗。

如上以不淨觀禪定為例，修行人由「勝解作意」假想力故，令所觀屍骨，漸漸廣，遍滿一床、一房……一國，乃至大海邊際所有大地，皆為遍滿白骨。復以「勝解作意」，「從彼漸略，捨大地骨觀於一國，捨一國觀一城，乃至捨一房觀一床。復

⁵² 參考拙文「虛擬實境與禪觀－勝解作意」（《人生》雜誌，2005年9月）、「擴增實境與禪觀－真實作意」（《人生》雜誌，2005年10月）。

⁵³ CBETA, T30, no. 1579, p. 332, c22-24.

捨一床所有骨相……乃至最後觀觸髀骨，捨觸髀骨，繫念眉間」(《大毘婆沙論》卷166)。如是不淨觀可以依「勝解作意」廣略觀察自在，在禪定中來對治貪欲。

對於周叔迦《略注》對於《修慈》(M30-108)的段落(相當於《贊書3》Z31-110=80 頌)稱為「現前塵刹莊嚴」，有如下三個步驟，也可以配合「華嚴宗所說的「三種世間」(器世間、有情世間、智正覺世間)⁵⁴，而成為：(1)自他身微塵淨土觀(器世間)、(2)眾生來入我淨土宮殿(有情世間)受樂解瞋、(3)十方佛入我淨土說法(智正覺世間)。

2. 現前塵刹莊嚴：(1)自他身微塵淨土觀、(2)眾生來入我淨土宮殿平等受樂解瞋、(3)十方佛入我淨土說法

(1)自他身微塵淨土觀：從自他身極微，如虛空之容受相，且富有無邊莊嚴妙好的可能性

《贊書3》(Z31-37)，也即是《修慈》(M30-36)⁵⁵則說：「佛子，若諸菩薩修習慈心，應在空閒寂靜之處，以清淨信，攝諸心法，觀察其身，上下支節，皆微塵聚，地水火風，和合所成，復應思惟：即彼一一微塵之內，皆有虛空，是諸虛空莫不悉以容受為相。又應想念：彼諸微塵清淨明徹，外如琉璃，內如紫金，莊嚴妙好，柔軟芬馥。復應觀察一切世界所有眾生，一一眾生所有支節，一支節所有微塵，皆亦如是。」這是從自身以及他身「微塵」—古印度所描述之最小物質單位，猶如現代科學之「原子」的觀念—做為慈心禪修觀察的基點，破除對整體人事物的成見與執著，重新(或「從心」)從現前最極微小處，觀察具有如虛空之廣大容受性，且具有如下所述佛國之無邊莊嚴妙好的可能性。

《修慈》(M37)：「若諸菩薩，於自他身一切眾生，作於如是決定解已。復應

⁵⁴ 《佛光佛學辭典》據《華嚴經孔目章》卷三載：(一)器世間，指三千世界，乃釋迦如來所化導之境。器，容受依用之義，即容受眾生而為眾生所依用之山河大地等。(二)眾生世間，謂五陰和合，眾共而生，間隔不同；乃釋迦如來所化之機眾。(三)智正覺世間，指以無漏智得正覺之智者，即正報中之佛；或指此等智者所依存之境，亦即超越三界輪回之出世間。〔《華嚴經疏》卷三、《華嚴經探玄記》卷十四〕。此外，《十地經論》卷10：「論曰：得自在者，是菩薩如是修行器世間、眾生世間、智正覺世間三種自在行故，得十自在。如經：是菩薩善知起如是諸身，則得命自在，乃至得智自在故。」(T26, no. 1522, p. 183, c11-14)。

晉譯《華嚴經》第一品「世間淨眼品」的品名，《華嚴經探玄記》卷1：「十、〔世間淨眼〕品名者。世間是法，淨眼為喻。世者是時，間者是中。時中顯現故云：世間。世間不同有其三種：一、器世間，為所依處。二、智正覺世間，為能化主。三、眾生世間，為所化機。此品之內不越此三，故立斯名。」(T35, no. 1733, p. 122, a13-18)。

⁵⁵ 以上已經將《贊書3》每一詩頌中譯，逐一與漢譯《修慈》比對，確實可以看到《贊書3》與《修慈分》的觀法的對應關係以及微細的差異，今將以《修慈分》的資料為主，不再列出所對應的《贊書3》偈頌，請自行參考上一節。

想念自身微塵，一一塵中皆有佛國。」然後，從微小空間（極微）開展，轉觀如下之自身「微塵佛國」觀想：《修慈》（M38-49）「其中宮殿，瑠璃所成，白銀為門，黃金為柱，…寶閣寶樓，處處分布…其園苑中，皆有浴池，悉以七寶而為提岸，黃金欄楯四面周匝……八功德水，彌滿澄淨；波頭摩花（等各種蓮花）菡萏開敷，周布其上；其池四邊，多諸寶樹，真珠為花，光色滋榮；其果成熟，香味具足。於諸樹下，置天寶座；一一座前，寶器行列，甘露美食，莫不充滿。復應想念，如是一切諸佛國土，青紺琉璃，以為其地，眾妙七寶，綺錯莊嚴……。」

這些觀想的描述，可以看出印度人理想的空間規劃，例如七寶樓閣、園苑之七寶池、八功德水，各種蓮花、寶樹等，除了出現於大家所熟悉大乘淨土佛典（例如：《阿彌陀佛經》、《無量壽經》等）之外⁵⁶，在「阿含部」之《大般涅槃經》卷2對於佛涅槃地點鳩尸那城（Kuśinagara）之大善見王所建構的王城，有如下的描述：「爾時，彼王見諸衢巷，無不平坦。又七寶樹，羅列蔭映，而無池水。即勅一臣：『夾諸路側，造七寶池，其間相去皆一百弓。』又令栽植種種名華，又復勅令：『一一池間給諸侍人，有來浴者，供以香華。又與飲食，恣意取足。如是供給，不捨晝夜。』」⁵⁷此外，「阿含部」之《起世經》卷1〈鬱單越洲品2〉對於理想的樂土「鬱單越洲」（Uttarakuru，北俱盧洲）有如下的描述：「諸比丘！鬱單越洲，恒於半夜，從阿耨達多四池之中，起大密雲，周匝遍布，鬱單越洲及諸山海，悉彌覆已，然後乃雨，八功德水，如搗牛乳頃，雨深四指，當下之處，即沒地中，更不滂流。還於半夜，雨止雲除，虛空清淨，從海起風，吹此甘澤，清涼柔軟，觸之安樂，潤彼鬱單越洲，普令調適肥膩滋濃。」⁵⁸可見所謂七寶樓閣、園苑之七寶池、八功德水，各種蓮花、寶樹等建築與設計是印度人理想的空間規劃要素。

(2)眾生來入我淨土宮殿平等受樂解瞋：利益眾生→佛土受樂

《瑜伽師地論·聲聞地》之「慈愍」(maitrī)所緣(ālambana)是適合(anurūpa，

⁵⁶ 此外「本緣部」之《大方便佛報恩經》卷1〈序品1〉的「佛國土」也有如下類似的描述：「爾時，世尊熙怡微笑，從其面門放五色光，過於東方無量百千萬億佛土。彼有世界，名曰上勝，其佛號曰喜王如來、應供、正遍知、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊。國名嚴盛，其土平正，琉璃為地，黃金為繩，以界道側。七寶行樹，其樹皆高盡一箭道，花果枝葉次第莊嚴，微風吹動，出微妙音，眾生樂聞，無有厭足。處處皆有流泉浴池，其池清淨，金沙布[13]底，八功德水盈滿其中；其池四邊有妙香花、波頭摩花、分陀利花、跋師迦花，青黃赤白，大如車輪而覆其上；其池水中，異類諸鳥相和而鳴，出微妙音，甚可愛樂；有七寶船亦在其中，而諸眾生自在遊戲。其樹林間，敷師子座，高一由旬，亦以七寶而校飾之，復以天衣重敷其上，燒天寶香，諸天寶花遍布其地。喜王如來而坐其上，結[1]加趺坐。」(CBETA, T03, no. 156, p. 124, c18-p. 125, a6)[13]底＝地【宋】＊【元】＊【明】＊。[1]加＝跏【明】＊。

⁵⁷ CBETA, T01, no. 7, p. 201, b15-20.

⁵⁸ CBETA, T01, no. 24, p. 314, c27-p. 315, a4.

相稱)於「瞋行」(*dveṣa-carita*, 瞋的性格)的禪修對象⁵⁹,可以讓瞋(*vyāpāda*)的性格的人,減輕瞋心,清淨(*pariśodhayati*)瞋心⁶⁰。對此慈愍所緣,《聲聞地》定義如下⁶¹:「云何慈愍所緣?謂或於親品(*mitra-pakṣa*)、或於怨(*amitra*)品、或於中(*udāsīna*)品,平等安住利益意樂(*hitādhyāśaya*),能引下中上品快樂定地(*samāhita-bhūmika*)勝解(*adhimokṣa*)。」亦即所謂「慈愍所緣」,是從對親友,堅持〔給與〕利益的意向(意樂),也擴大到怨敵、無關係的人,或者能引發下、中、上品快樂之禪定境界⁶²的殊勝確信(勝解)。

相對於《聲聞地》「慈愍所緣」,對於親友,堅持〔給與〕「利益」的意向,也平等地擴大到怨敵、無關係的「眾生」,《修慈》(M50-65)則從建構理想「佛土」之空間環境的角度(「慈愍所緣」利益眾生→《修慈》佛土受樂),說所有眾生來入我淨土宮殿平等「受樂」,所謂從「利益眾生」發展為「佛土受樂」的觀想:「作是觀已,即應想念,從此東方(乃至四維上下),一切世界,所有眾生,皆來入我諸佛國土宮殿之中……如是六道一切眾生,離諸苦惱,受天快樂……悉能摧滅婬怒愚癡,當證菩提,究竟安樂。」觀眾生來入我淨土宮殿,六道眾生同受妙樂(包含:色相、衣服莊嚴之平等、風樂美食),並且祝願眾生離惱得樂。

《修慈》(M66-67)也說如何以智慧觀察,來對治瞋恚怨結,例如「自悔業障」:「佛子,是修慈者,若在如是眾生之中,見一眾生於已有違,心緣於此,不生愛念,則應以智慧,深自觀察:我往世中,定於此人,作重業障;以是因故,還於今日,障我菩提;又可以從一人推想,若擴大到一切人的問題,《修慈》(M68-67):「我若於此人,不生歡喜,則於餘一切眾生之處,皆亦不應而作饒益。何以故?以無始時來在生死中,無一眾生非於過去曾害我者;若於此眾生,不生憐愍,於餘一切,當亦復然。我今普於一切眾生,皆行饒益,是故於此,決當慈念。」又可以思惟瞋恚果報可能會墮於地獄或生在毒蛇之中,或維諸佛所呵責,所以應該修習慈愍之心,

⁵⁹ 「若由有瞋行,應於慈愍安住其心。……如是名為於相稱所緣安住其心」(大30, 428a13ff.)、*“dveṣacarito vā punar maitryām,……cittam upanibadhnāti/ evaṃ sonurūpe cittam upanibadhnāti/ (ŚrBh 198, 15ff.)*。

⁶⁰ 「若有瞋行補特伽羅於諸有情修習慈愍,令瞋微薄,名於瞋恚得清淨」(大30, 429c24-6)、*“vyāpādacaritaḥ pudgalaḥ maitrīm bhāvayan sattveṣu yo vyāpādas taṁ pratanu karoti/ vyāpādacittam pariśodhayati” (ŚrBh 209, 14ff.)*。

⁶¹ *“yo mitra-pakṣe vā, amitra-pakṣe vā, udāsīna-pakṣe vā/ hitādhyāśayam upsthāpya mṛdu-madhyā-adhimātrasya sukhasyopasamhārāyādhimokṣaḥ/ samāhita-bhūmikaḥ”*。(大30, 429c3ff.; ŚrBh 207, 7ff.; Tp 98a8ff.; Td 81a4ff.)梵本中雖然沒有與「平等」相當的梵語,但是玄奘的漢譯從意義上增添「平等」,以表達對於親、怨、中品的差別對象,都可以「平等」安住利益意樂。

⁶² 藏譯中相當與梵本之“*samāhita-bhūmika*”(定地)的語詞是“*mñam par bshag pa’ i sa pa*”,但是藏譯與漢譯不同,將它放置於“*phan pa’ l bsam pa*”(利益意樂)之前、成為“*mñam par bshag pa’ i sa pa’ i phan pa’ l bsam pa*”(禪定境地之利益意樂)(Tp 98b1; Td 81a4f.)。

永遠離於瞋恚怨結；平等平等，利益安樂一切眾生。

(3)十方佛入我淨土說法：佛土受樂→佛土說法（教育）

然後，《修慈》（M79-96）又說觀十方諸佛及眷屬莊嚴（包含：入宮殿安坐、天樂甘露供聖）以及觀諸佛演說修慈之行：「次應想念，十方諸佛，與諸菩薩聲聞大眾，俱來入我諸佛國土宮殿之中……一切眾生，皆於諸佛座前而坐，佛為演說修慈之行，如我今時之所修習，言音美妙，悅可其心，令諸眾生，獲最上樂。譬如有人，得甘露漿，而以洗沐，息除勞苦，形神休暢；此亦如是，以法露心，滅諸煩惱，身心寂靜，永得安樂。」期待經由「諸佛演說修慈之行」的教育模式，滅諸煩惱，身心寂靜，永得安樂。

接著，《修慈》（M97-96）是「觀外內微塵莊嚴」、「觀佛身微塵殊勝」此外，如上所述，《贊書 3》有三段（C'5.1-3）「從微塵見佛與聖眾身」的觀想是《修慈分》所無。

以上兩段（眾生與諸佛）的觀想，讓我們學習：「《聲聞地》「慈愍所緣」利益眾生→《修慈》佛土受樂→佛土說法（教育）」之展開模式；從「利益眾生」的，發展為「佛土受樂」，再發展為「佛土說法（教育）」，讓十方眾生與諸佛前來「微塵佛國」教學與學習知識與佛法，藉由這類教育的方式，可以從根本之處，成就離苦得樂的效果。

3. 《修慈》「空觀」（真實作意）與「擴增實境」

但是，真實世界中會引起貪欲、瞋恨、愚痴境界無量無邊，不只是色身而已。我們應該從「勝解作意」進入「真實作意」，觀察萬物的自相（本質：色的本質是變礙相，受的本質是領納相，想的本質是取像相，行的本質是造作相，識的本質是了別相……）、共相（共通的原理：無常、苦、空、無我……），及真如相（不生不滅、不垢不淨、不增不減……），才能引生真實智慧，普遍的斷盡煩惱，猶如上述《瑜伽師地論》卷 11：「勝解作意者，調修靜慮（禪定）者，隨其所欲，於諸事相增益（假想）作意。真實作意者，謂以自相、共相，及真如相，如理思惟諸法作意。」

因此，資訊科學的專家們也預測：企圖取代真實世界的「虛擬實境」（VR），與另一種稱為「擴增實境」（Augmented Reality, 簡稱 AR）的使用者介面，對未來電腦科技的發展，以及我們與電腦資訊世界的互動，都將有更深遠的影響。因為真實世界的數量是無量無邊，不可能完全被虛擬取代，不如將虛擬資訊（圖像、文字、聲音……）加到使用者感官知覺上的電腦顯示器，讓使用者在現實的情境中，及時擴增所需要的資訊，以解決現實生活的問題。

對譯上述「真實作意」之「自相、共相，及真如相」，《修慈》「空觀」（真實作意）以觀「性空無我」與「與樂唯想如幻無我」為學習目標。前者是配合「觀現前塵刹莊嚴」，包含：觀生佛性空無我、觀眾生妄著諸境、觀空不礙空、今慈猶小，如一切眾生及以諸佛，性空無我，當知我身亦復如是，一切國土亦唯想念。後者是配合「觀三世劫念相攝」，包含如下四個譬喻的說明（1）「唯想如幻喻」：復應思惟，我今所與眾生安樂，但唯是想，如幻如化。譬如幻師作所幻事，我亦如是，與諸眾生種種安樂。又如幻物無有自性，一切眾生，亦復如是，本來無有我我所性。（2）「渴鹿陽焰喻」、（3）「夢中無實喻」，（4）「瞽目妄見喻」：如瞽目者，於淨空中，見種種物，謂之為有，……若得智慧藥，滅除此見，所有我想，亦隨止息。是故我應如是修慈，如從夢覺，離我我所。

或許我們可以說：《修慈》「空觀」是讓修行者在現實的情境中，及時擴增「性空無我、與樂唯想如幻、渴鹿陽焰、如夢無實、瞽目妄見」的資訊，以避免對於「與樂」的執著。

4. 三世劫念相攝：(1)劫念相攝受樂、(2)一念三世身供養、(3)行住皆安樂，如入遍處定

如上述開展自他身「微塵佛國」空間的莊嚴之後，《修慈》又從「一念三世」時間的莊嚴，說另外一重的法喜，可以分為如下三個階段：(1)劫念相攝受樂（M109-115）「彼諸所有一切微塵，一一塵中，皆有三世諸佛國土。是諸國土，最極清淨，超過於前所有佛國，三世諸佛三世眾生，及以三世莊嚴之事，皆悉具足。三世劫數入於一念，一一念中，三世諸佛坐一切處，普現一切眾生之前，或入禪定、或說妙法、或食美食、或飲甘露……亦自見身，在諸佛所，受於如是三世安樂。」(2)一念三世身供養（M116-122）「一一念中，我三世身，各持無量上好供具，而以供養一切諸佛、菩薩聲聞，及以施與眾生之類…（香雲蓋、甘露檀香、眾花繽紛而墜）…」(3)行住皆安樂（M123-126）「一切諸佛菩薩聲聞、及諸眾生，若行若住、若坐若臥，四威儀中，其身恒受最上安樂。佛子！譬如比丘，入遍處定，於一切物，皆作地解、水火風解，以如是解，攝持其心。修慈之人，亦復如是，以慈勝解莊嚴攝持。」

如此，讓時間的最短單位「剎那」（一念）與時間的最長單位「劫波」（kalpa）相攝互入無礙，突破對時間長短的執著，於念念中，觀察皆有三世「微塵佛國」，乃至經歷世界「成住壞空」劫波長時。《修慈》之「流通分」說如下的修行功德：「若捨分別，離我我所，此則名為廣大之慈，先世已來，所有罪障，皆得除滅，不久當證無上菩提……有得聞此修慈經者，則能銷滅無始時來諸惡業障，離眾病厄，為一切人之所愛敬，於其中間、或至臨終，必得奉見十方諸佛，及與授阿耨多羅三藐三菩提記，或得三昧、或得法忍、或得入於陀羅尼門，其心安隱，無有死畏；永

離一切諸惡道苦，必生清淨極樂佛國。」⁶³

如此可以捨離物質小大、時間長短之「分別心」，突破「我、我所有」等執著而產生的重重法喜與功德，或許可以讓我們學習「華嚴法門」，外擴與內攝產生「微塵佛國」「劫念相攝」之重重無盡「慈心淨土」的意義。

四、代結語：《修慈》「微塵淨土」觀與《維摩經疏記》「身土不二」⁶⁴

最後，總結《修慈》與《贊書 3》對於自他身體之一一「微塵」（paramāṇava, ggurvīca）中皆有「淨土」的觀想，或許可簡稱為「微塵淨土」觀。《修慈》與《贊書 3》都有如下特性的描述：（1）地、水、火、風和合所成，於一一微塵之內，皆有虛空（ātāśi），此內在的空間如同外在的空間，可以容納一切。（2）清淨明徹，外如瑠璃，內如紫金。（3）視覺上是「光耀」（brūṇāre），觸覺上是柔軟（nauna），嗅覺上是「香氣」（buśśā）。《贊書 3》似乎特別重視「微塵」觀想的特性，在 Z 37 對於所有眾生（他身）的「微塵」描述，除了沒有像《修慈》省略如自身微塵之描述「極淨、如瑠璃、光耀如純金，天香氣味」之外，更增加了「觸覺柔軟」。在「乙、觀三世劫念相攝（Z 111-140）」的「國土微塵」，於 Z 118 也是增加《修慈》所沒有的「到處香氣（buśśā）、光耀（brūṇāre）清柔」對於的「微塵」觀想描述，這或許是反映于闐沙漠地區獨特的「微塵淨土」觀。

對於上述的《修慈》與《贊書 3》「微塵淨土」觀，我們可以參考「地、水、火、風、空、識」等六界觀察或「十遍處」（觀色等十法：地、水、火、風、青、黃、赤、白、空、識）的禪修，也可以讓我們進一步體會「身土不二」的意義。因為，前五界「地、水、火、風、空」是指構成物質（色法）與空間的五個的特性，第六「識」界則是人類與動物的特性。我們若考察上述的「環境」定義：「影響人類生存與發展之各種天然資源及經過人為影響之自然因素總稱」，可以發現「心識」與「物質」是與環境相關的兩大法則，而環境的內容：「陽光、空氣、水、土壤、陸地、礦產、森林、野生生物、景觀及遊憩、社會經濟、文化、人文史蹟、自然遺蹟及自然生態系統等」，則「地、水、火、風、空、識」等六界可作為環境內容的組成要素。如此，眾生身心與環境國土都有共同的組成要素（六界），是故可以說「身土不二」。

所謂「身土不二」的用語，最初可能是唐代湛然（711-782）之《維摩經疏記》卷 1：「既表淨土法身等者，既見勝應，必表法身土，既表境，境必有智，故云：豈不等也，離身無別土者，此法身身土不二之明文也」所提出，說明「法身」（真理

⁶³ CBETA, T10, no. 306, p. 961, a10-20.

⁶⁴ 部份參考拙文「心靈環保與「身土不二」（《人生》雜誌，2015年7月）。

所顯現的集合體)與「淨土」(理想的國土)之「非對立性」(不二)或息息相關性。宋代智圓(976-1022)之《維摩經略疏垂裕記》卷2〈佛國品1〉:「二、法身下,顯身土不二,由依正不二故,便現身即表國土。離身無土者,荊溪(湛然)云:此是法身身土不二之明文也。」也有引用。

1907年,日本「食養會」會長石塚左玄(陸軍藥劑監)提倡「以玄米菜『食』作為基本食物來『養』生」。他認為:人應當多進食身處的土地生產的和適應節令的食物。1912年,食養會理事西端學從佛教中知道有「身土不二」的用語,就以此作為口號來推廣「食養」的理論,於日本的有機農業、自然食品生產業、替代醫療業等領域中傳播。1960年代,韓國農業協同組合也以此為口號,鼓勵國民消費本國的農產品;2012年,「台灣農村陣線」也以此為口號,希望重新喚起台灣的政府與民眾,正視台灣農村的多元價值,立定在這塊土地上永續生存的決心。可見「身土不二」已經逐漸傳播成為了東亞地區提倡有機農業和社區小農、在地食材的最佳口號。這或許是我們對於發展《修慈》與《贊書3》「微塵淨土」觀之現代意義的參考方向。

引用文獻

- 《大正新脩大藏經》與《卅新纂續藏經》的資料引用是出自「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA) 的電子佛典系列光碟 (2014)。引用《大正新脩大藏經》出處是依冊數、經號、頁數、欄數、行數之順序紀錄,例如:(T10, no. 306, p. 959, b6~17)。
- 印順(1981)。《初期大乘佛教之起源與開展》。台北:正聞出版社。(電子版「印順法師佛學著作集」(2002; Ver. 3.1)。新竹:財團法人印順文教基金會。)
- 周叔迦(1899-1970)。《大方廣佛華嚴經修慈分略注》。《周叔迦佛學論著全集》(六) pp. 2705-2727。北京:中華書局。
- 釋惠敏(2014)。瑜伽行派之聲聞、菩薩「慈悲喜捨」與佛菩薩「大悲」。《慈氏學研究2013》。北京:中國文史出版社。
- Duan, Qing (2007), "The Maitrī-bhāvanā-prakaraṇa: A Chinese Parallel to the Third Chapter of the Book of Zambasta", in *Iranian Languages and Texts from Iran and Turfan: Emmerick Memorial Volume*, ed. M. Macuch et al., Wiesbaden.
- Duan, Qing 段晴(2009), Yutian wen ben xiuci fen 于闐文本《修慈分》(Khotanese-Chinese Parallels of the 3rd Chapter of the Book of Zambasta), *Siyu wen shi 西域*

文史/*Literature & History of the Western Regions* 3.

Martini, Giuliana (2011), “Mahāmaitrī in a Mahāyāna Sūtra in Khotanese — Continuity and Innovation in Buddhist Meditation”, *Chung-Hwa Buddhist Journal / Zhonghua foxue xuebao 中華佛學學報* 24.

《華嚴經十地品》所言十地的修行諸行相略述

南京大學哲學系 教授
楊維中

摘 要

〈十地品〉如其品名所指，其宗旨自然是以菩薩十地修行為核心。依據法藏、澄觀的解釋，可以得到十地的十二種「別相」，即約「本」、約「來意」、約「所證」、約「智」、約「斷」、約「所修」、約「修成」、約「寄乘法」、約「法」、約「寄位之行」、約「果」、約「撮要」。十二種角度一些特徵是可以涵蓋整個十地的，而另外一些特徵則是各「地」各有分工。屬於前者的是約「本」、約「智」、約「法」、約「撮要」，其餘諸種便屬於後者。本文依據法藏、澄觀，特別是世親《十地經論》的解釋，對於十地的修行諸行相作了較為詳細的解釋分析。

關鍵詞：十地、《十地品》、《十地經論》、世親、法藏、澄觀

衆所周知，〈十地品〉無論是在印度佛教發展史上，還是在中國佛教發展史上，都具有非常重要的地位，都產生過非常重要的影響。且不說印度大乘佛教兩大派別的最重要人物龍樹和世親都為其撰寫過論書，僅僅是由〈十地品〉所提出或者被其充分發揮過的佛學思想及其對於大乘佛教修行方法的實際貢獻，簡直有不勝枚舉之感。本文擬就〈十地品〉影響印度佛教和中國佛教最大最深刻的幾個方面略微作些分析。

成佛是佛教的最終目標，學佛、修行的最終目的就是獲得解脫，達到最高的理想境界——成佛。大乘佛教的佛性思想正是著眼於為衆生成佛提供理論依據，《大涅槃經》宣說一切衆生都有佛性的觀念，《勝鬘經》以「空如來藏」與「不空如來藏」的統一來論定衆生的心性，為衆生成佛提供了明確的依據。小乘佛教所言，現在世只有釋迦牟尼佛，釋迦牟尼佛出世之前曾經有六佛（即毗婆尸佛、尸棄佛、毗舍浮佛、拘留孫佛、拘那含牟尼佛、迦葉佛），將來有彌勒佛。依照這一說法，佛的出世是有先後次序的，在一個世間不能同時有二佛。這顯然限定了衆生成佛的可能性，不利於佛教的進一步發展與傳播。《華嚴經》之所以不遺餘力地塑造出蓮華藏世界海，一個明顯的意圖就在於擴大成佛的時空，使一切衆生都有成佛的希望和可能。不僅如此，《華嚴經》還通過對於菩薩行的宣說，以完整的菩薩修行階位將其具體化。而此經的〈入法界品〉則以善財童子參學的形式向衆生顯示了一條修習菩薩行達至佛之境界的切實途徑。所有這些，對於後來印度佛教以及中國佛教的發展都產生了重大影響。

《華嚴經》以宏闊的視野宣傳「十方成佛」的思想，但是卻同時指出，成佛也並非輕而易舉，而是要經過長期的修行。在其他經典已經提出的菩薩修行階位之基礎上，《華嚴經》宣說衆生必須經過種種十法階次的修行，最終纔能成佛。菩薩自初發菩提心，累積修行之功德，以至達於佛果，其間所歷經之的階位稱之為「菩薩階位」。關於菩薩階位之位次、名義，諸經論所說不一，例如「發心住」、「治地心住」等之「十住」說，在古代原本涵蓋菩薩修行之全部階位元，至後世則僅相當於「十地」以前「三賢位」之初位而已，可見菩薩階位說也是隨著佛教教理史的發展而發展。在四十一位、五十一位、五十二位、五十七位等各種菩薩階位說之中，自古以降，《菩薩瓔珞本業經》所舉之五十二位說——「十信位」、「十住位」、「十行位」、「十迴向位」、「十地位」、「等覺」、「妙覺」，以名義之整然，位次之無缺，而廣為一般採用。與其他類似的經典略有不同，《華嚴經》採取的是「十信」、「十住」、「十行」、「十迴向」、「十地」、「佛地」等五十一層菩薩修行階位，但對於「十住」之前的「十信」並未展開論說。

關於菩薩修行階位的描述，在《華嚴經》之後，被《金光明經》和《解深密經》所細化和深化。特別是，在中國唯識思想傳播第一階段「地論」學派時期和唐代唯

識宗的興盛時期，〈十地品〉所言的菩薩階位都被唯識化了。世親的《十地經論》一直是華嚴宗諸祖解釋十地的最重要、最權威根據，而澄觀則更是吸收了玄奘傳來的經典之解釋來解釋十地。綜觀法藏《華嚴經探玄記》和澄觀的《華嚴經疏》對於菩薩修行階位的解釋，幾乎與唯識學沒有什麼區別。儘管從學術研究的角度，這樣的解釋有將論師以及後起的思想逆加於詮釋對象之嫌譏，但是從信仰者接受的角度觀之，這樣的視角可以說是唯一方便的，也是別無選擇的。正是出於這一考量，在正文中，對於經文解釋、注釋、語譯方面，使用了世親《十地經論》以及法藏、澄觀所習用的「唯識五位」說。

由梵本現存這一事實推斷，〈十地品〉在印度曾經很流行是毫無疑意的。而世親是以唯識學之觀念來詮釋《十地經》的。因此，中土治《華嚴經》者以唯識學之「修行五位」來詮釋十地之修行以及所證成之「相」，也是沒有任何不妥當之處的。本節則依據法藏、澄觀對於〈十地品〉之宗旨的解釋來描述〈十地品〉所言各「地」的修行內容以及所證得的相狀。

〈十地品〉如其品名所指，其宗旨自然是以菩薩十地修行為核心。對此，法藏、澄觀的解釋大同小異。法藏說：

二、「品宗」者，此品約「總」，正以十地證行為宗。「別」說有十義：一、約「本」，唯是果海不可說性。二、約「所證」，是離垢真如。三、約「智」，謂「根本」、「後得」等三智。四、約「斷」，謂離二障種現。五、約「所修」，初地修「願行」，二地「戒行」，三「禪行」，四「道品行」，五「諦行」，六「緣生行」，七「菩提分行」，八「淨土行」，九「說法行」，十「受位行」。六、約「修成」，有四行，謂初地「信樂行」，二「戒行」，三「定行」，四已上總是「慧行」。「慧行」中，四、五、六是「二乘慧」，七地已去是「菩薩慧」。七、約「位」，有二位，謂證位、阿含位，是十地之位故也。八、約「寄乘法」，謂初、二、三地寄「世間人、天乘」；四、五、六、七地寄「出世間」，是「三乘」；八地已上，「出出世間」，是「一乘法」；故以諸乘為此地法也。九、約「寄位之行」，謂於十地成「檀」等「十度行」。十、約「報」，現「十王事相」。¹

澄觀的解釋與法藏的解釋相比，有兩處重要補充和三處大的差別。先說兩處補充：

第一，關於從「總體」概括〈十地品〉的宗旨，澄觀補充說：「總有二義：一、以地『智』、『斷』、『證』、『寄位』、『修行』為宗，以顯『圓融無礙』行相為趣。二、前二皆『宗』，為成佛果為『趣』。」²澄觀所言較法藏複雜，但也更明確、具體些。

¹ 唐法藏《華嚴經探玄記》卷九，《大正藏》卷三十五，頁二七七中、下。

² 唐澄觀《華嚴經疏》卷三十一，《大正藏》卷三十五，頁七三五中。

「宗趣」一語簡單解釋就是「宗旨」和「趣向」，然仔細區分，在佛教中，「趣」具有目的、歸趣、方向等涵義，與「宗」有明顯區別。澄觀的這一解釋就是將二者如此區別的。首先從第一層面言之，〈十地品〉包含菩薩在各「地」所具的智慧、所斷除的「有漏種子」、所證得的境界、十地的階位區分以及菩薩在各「地」的修行內容。這就是「宗」。而從「趣」言之，前述五者是分別而言的，但〈十地品〉的最終目標確實圓融，也就是十地並非「地地」差別，其差別之相也是一種方便說法。因此，從歸趣而言，〈十地品〉是爲了顯現菩薩修行的「圓融無礙行相」。從第二層面言之，「以地『智』、『斷』、『證』、『寄位』、『修行』為宗，以顯『圓融無礙』行相為趣」這兩句本身就是「宗」，而成就佛果則爲最終歸趣。

第二，關於「十地」所具的智慧，澄觀補充說：「三者，約『智』，謂『根本』、『後得』，亦通『方便』。」³即菩薩在十地所證得智慧總體上言之，爲「根本智」、「後得智」和「方便智」。

關於不同的三處：

第一，澄觀沒有列入法藏所說的第十「約『報』」。

第二，法藏的第七「約『位』」澄觀改爲：「八者，約『法』，有三德，謂『證德』、『阿含德』及『不住道』，是十地之德故。」⁴所謂「阿含德」即「無比之德」，而「不住道」則是不住世間也「不住涅槃，同時相導，名『不住道』。」⁵

第三，澄觀列入了「撮要」，其文曰：「十者，撮要，謂『六決定』。」⁶此處的「六決定」是指完全明瞭和知曉六種確定不移的事理的智慧。

我們可以將法藏、澄觀的解釋綜合起來分析〈十地品〉所言諸「地」的「行」、「相」。首先，由於法藏所言的：「約『位』，有二位，謂『證位』、『阿含位』，是十地之位故也」，已經被澄觀所修正，所以，此條可以暫時取消、忽略。其次，將澄觀修改的「約『法』」列入以代替法藏的「約位」。第三，世親《十地經論》、法藏《華嚴經探玄記》、澄觀《華嚴經疏》等在每一地開始之初，都有「來意」來綜合說明每一地修證的相關內容。第四，在〈十地品〉中都有專門的經文敘述各「地」修行所得之果，而法藏所說「約『報』」，現『十王事相』僅僅是果報的內容之一，不能完全反映經文的實際，因此，應該將其改爲「約『果』」，並且將「報」相列入其中。

³ 唐澄觀《華嚴經疏》卷三十一，《大正藏》卷三十五，頁七三五中。

⁴ 唐澄觀《華嚴經疏》卷三十一，《大正藏》卷三十五，頁七三五中。

⁵ 唐澄觀《華嚴經疏》卷三十八，《大正藏》卷三十五，頁七九六下。

⁶ 唐澄觀《華嚴經疏》卷三十一，《大正藏》卷三十五，頁七三五中。

這樣一來，便可以得到十地如下的十二種「別相」：

- 一、約「本」。
- 二、約「來意」。
- 三、約「所證」。
- 四、約「智」。
- 五、約「斷」。
- 六、約「所修」。
- 七、約「修成」。
- 八、約「寄乘法」。
- 九、約「法」。
- 十、約「寄位之行」。
- 十一、約「果」。
- 十二、約「撮要」。

如果將這十二種角度再行歸納時，我們還會發現其中也有一些特徵是可以涵蓋整個十地的，而另外一些特徵則是各「地」各有分工。屬於前者的是：一、約「本」。三、約「智」。八、約「法」。十一，約「撮要」。其餘諸種便屬於後者。在此，我們可以先將前者作為十地的共同特徵給予說明，然後則分別條列後者。

一、約「本」。法藏與澄觀所說大致相同。澄觀說：「一、約『本』，唯是果海不可說性，以離能、所證故，雖通一部，此品正明。」⁷「本」即「根本」。澄觀說，整部《華嚴經》都是來源於如來不可說的「果海」，因為這一「果海」遠離「能」與「所」（即大致等於「主體」與「客體」的區分），因此，是不可言說的。

三、約「智」，謂即澄觀所說的「根本智」、「後得智」和「方便智」等「三智」。「根本智」又名「如理智」、「無分別智」、「正智」、「真智」等，即符合真理無分別之真智，因為它是產生一切法樂，出生一切功德大悲之根本，所以，也叫做「根本智」。「根本智」是直證「二空」所顯現的真如之理，為斷惑障之智，也就是「照了無差別之智」。「後得智」，又稱「後得差別智」，是轉有為之事境，了知「依他起性」

⁷ 唐澄觀《華嚴經疏》卷三十一，《大正藏》卷三十五，頁七三五中。

之如幻，而不生我法之迷惑，也就是「照了差別之智」。而「方便智」又作「權智」，為「實智」即「真實智」的對稱，合稱「二智」。「方便智」為熟達方便法之智，也就是行善巧方便之智。在世親《十地經論》、法藏《華嚴經探玄記》、澄觀的《華嚴經疏》中，又將「方便智」稱之為「加行智」。在此，應該特別指出三點：其一，澄觀明確說過：「此即十地之中，『加行』、『根本』、『後得』三智，為地地中初、中、後相也。」⁸「加行智」即「方便智」。「加行智」為進入每地之核心的智慧，而「根本智」則是每地的核心所在。通過「入」、「住」、「展轉」方纔能夠證得「後得智」，「後得智」為每一地的「後相」。「後得智」為在「根本智」之後所得的化度衆生之智，所以需有「了俗」的一面。其二，在十地的每一地，這三智的具體內容會有所不同，但其旨歸都是一樣的。這就是佛教修行中「漸進」方法的特色所在。尤其重要的是，其三，在〈十地品〉講到第三地時，有如下經文：

欲度衆生令住涅槃，不離無障礙解脫智；無障礙解脫智，不離一切法如實覺；一切法如實覺，不離無行無生行慧光；無行無生行慧光，不離禪善巧決定觀察智；禪善巧決定觀察智，不離善巧多聞。

關於這五種智慧，澄觀解釋說：

第三，「思得攝生方便」中，「方便」有五。言有五者：一、佛無礙智。二、八地如實覺。三、四地無行慧。四、三地禪定。五、亦三地多聞。然此五中，從微至著，則後後起於前前。⁹

這是說，五種方便智分別在佛地、第八地、第四地和第三地證得。「無障礙解脫智」是指「佛智」，而之所以名之為「無障礙解脫」，是因為其「無二障故，是離障解脫；具十智力，權、實無礙故，是作用解脫。」¹⁰「二障」即「煩惱障」和「所知障」。「實智」是真性之中的真實智慧；「權智」，又名「方便智」，即相機說法的方便智慧。修至佛地，「真實智」與「方便智」已經圓融無礙。關於「一切法如實覺」，澄觀解釋說：「八地得無生忍，覺一切法如實性故。若覺實性，方能盡惑，於事、理無礙故，佛智由起。」¹¹「無生忍」的意思是把心安住於不生不滅的道理上，「忍」是心安住而不再動搖的意思。澄觀說，修行至第八地所證得的這一智慧是獲得佛智的由起。「無行無生行慧光」是指修行至第四地的菩薩證得了「無行」、「無生」，因為他們已經了悟了一切法的「自相」與「同相」。菩薩在此地所證得的智慧之相則

⁸ 唐澄觀《華嚴經疏》卷三十二，《大正藏》卷三十五，頁七五〇上。

⁹ 唐澄觀《華嚴經疏》卷三十六，《大正藏》卷三十五，頁七八一下、七八二上。

¹⁰ 唐澄觀《華嚴經疏》卷三十六，《大正藏》卷三十五，頁七八二上。

¹¹ 唐澄觀《華嚴經疏》卷三十六，《大正藏》卷三十五，頁七八二上。

是以「無行」與「無生」為體的，因此，總稱為「無行無生行慧」之光。「禪善巧決定觀察智」，「善巧」、「決定」、「觀察」則是對此三地之禪定的若干說明。澄觀解釋說：「言『禪善巧』者，得三地滿勝進分禪故，出入自在亦不染禪，故名『善巧』。『決定』者，於他四地決能發也。『觀察智』者，《論》雲『自智慧觀故』，謂即三地禪中之智，非前所發四地無生之慧。彼四地之慧，此中名『光明』。依此『光明』故名『明地』。故四地證慧，由三地禪中修慧而發。」¹²可見，三地所修之禪為第四地之慧生起的前提。「善巧多聞」是對三地之禪定起用之條件的說明。澄觀解釋其涵義說：「此禪『不離善巧多聞』者，此中修慧，由後聞慧，方得起故。三節皆慧，而慧不同。言『善巧多聞』者，不取聞相故。」¹³「多聞」是指多聞經法教說而受持之意。

八、約「法」。此即澄觀所言的「證德」、「阿含德」和「不住道」。

十一、約「撮要」。澄觀所說的「撮要」即提取最重要者的意思。世親、澄觀以「六決定」作為十地最核心的要義。世親在解釋《十地經》中的如下經文時用了「六決定」義。《十地經》的經文是：

諸佛子！是諸菩薩願善決定。無雜；不可見；廣大如法界；究竟如虛空，盡未來際；覆護一切眾生界。佛子！是諸菩薩乃能入過去諸佛智地，乃能入未來諸佛智地，乃能入現在諸佛智地。¹⁴

世親對此經文解釋說：

「善決定」者，真實智攝故。「善決定者」，即是善決定。此已入初地，非「信地」所攝。此「善決定」有六種：一者，「觀相善決定」，真如觀一味相故。如經「無雜」故。二者，「真實善決定」，非一切世間境界、出世間故。如經「不可見」故。三者，「勝善決定」，大法界故，一切佛根本故。如經「廣大如法界」故。大勝高廣一體，異名法相義故，一切法法爾故。復法界大真如觀，勝諸凡夫、二乘智等淨法法爾故。復法界大方便集地，謂說大乘法法爾故。復法界，大白法界善法法爾故。四者，「因善決定」，有二種：一、「成無常愛果因善決定」，是因如虛空，依是生諸色，色不盡故。如經「究竟如虛空」故。二、「常果因善決定」，得涅槃道。如經「盡未來際」故。五者，「大善決定」，隨順作利益他行。如經「覆護一切眾生

¹² 唐澄觀《華嚴經疏》卷三十六，《大正藏》卷三十五，頁七八二中。

¹³ 唐澄觀《華嚴經疏》卷三十六，《大正藏》卷三十五，頁七八二中。

¹⁴ 後魏菩提流支譯《十地經論》卷一，《大正藏》卷二十六，頁一二六中、下。

界」故。次前善決定，此願世間、涅槃中 非一向住故。六者，「不怯弱善決定」，入一切諸佛智地不怯弱故。如經「佛子！是諸菩薩乃」至「入現在諸佛智地故。」¹⁵

而澄觀則將此六者當作「地體」看待。法藏說：此段經文是言說「初辨『六決定』，為地體。」。法藏、澄觀並且對此六方面作了在語言方面不同於世親的概括：「通論有六義：一、約行體，決定堅固不退。二、望所證，決定已證。三、約煩惱，決定能斷。四、約所信，決定不疑。五、約所化，決定能度。六、望佛果，決定能成。」¹⁶

綜合上述引文，可以確定作為十地之「體性」的「六決定」的涵義。進入初地之後的菩薩，依聖智證真順理有「六種善決定」，具體是：第一，從修行的「體相」言之，菩薩之正智決定觀照真如之理，契同一味無雜之相。這就叫「觀相善決定」。第二，從「所證」而言，菩薩之實智出世間，決定離倒惑之過，證理不虛。這就叫「真實善決定」。第三，從「所斷」之煩惱而言，菩薩之行廣大如法界，為一切佛之根本，決定具足斷除所有煩惱的勝德。這就叫「勝善決定」。第四，從「所信」言之，菩薩之行因決定能有成果之功能。這就叫「因善決定」。第五，從所「化度」的衆生言之，菩薩利他之行決定覆護一切衆生界，而無局限。這就叫「大善決定」。第六，從「所成佛果」言之，菩薩證果德，入一切諸佛智地，決定而沒有對於「法」的畏懼。這就叫「不怯弱善決定」。

以下，我們依據八十卷《華嚴經·十地品》以及世親《十地經論》、法藏《華嚴經探玄記》、澄觀《華嚴經疏》等，並約「來意」、約「所證」、約「斷」、約「所修」、約「修成」、約「寄乘法」、約「寄位之行」、約「果」等八種「行」、「相」來描述說明、分析概括「十地」。下文關於〈十地品〉的上述八項內容，除所斷「十種障」以及所證「十種真如」是適當採納了論師的詮釋成果之外，其餘基本上是從經文中直接得來的。有些提法雖然並非直接來自於經文，但經過筆者的研究，古德的詮釋與經文是沒有任何「詮釋過度」¹⁷之處的。

¹⁵ 世親《十地經論》卷一，《大正藏》卷二十六，頁一二六下、一二七上。唐實叉難陀譯《華嚴經》卷三十四（即〈十地品〉之一）的經文是這樣的：「諸佛子！諸菩薩願善決定，無雜不可見，廣大如法界，究竟如虛空，盡未來際；徧一切佛刹，救護一切衆生；為一切諸佛所護，入過去、未來、現在諸佛智地。」（見本譯注）

¹⁶ 唐法藏《華嚴經探玄記》卷九，《大正藏》卷三十五，頁二八六上。法藏與澄觀的概括大同小異，顯然是澄觀繼承法藏而來。澄觀的概括從略，讀者可參見澄觀《華嚴經疏》卷三十一，《大正藏》卷三十五，頁七四二中。

¹⁷ 在此是指以後來產生的思想與術語去解釋早先產生的文本，而以唯識學詮釋體系去解釋《華嚴經》是帶有強烈的創造性詮釋和創造性接受之色彩的，因此，也不算是「詮釋過度」。本譯注之所以在注釋以及〈導讀〉中都採用了世親、法藏、澄觀的帶有明顯創造性詮釋色彩的解釋，主要是考慮到本書的讀者需求和〈十地品〉在中國佛教發展史中所呈現出的接受形態的既定事實。

第一，「歡喜地」，即菩薩初地，又作「極喜地」。菩薩歷「十信」、「十住」、「十行」、「十迴向」等修行階位，經一大阿僧祇劫之修行，初證「真如平等聖性」，全部證得「人空」、「法空」之理，能成就自利、利他之行，心多生歡喜，因而稱為「歡喜地」。而《十住毗婆沙論》卷二載，菩薩得入初地，有七種相狀：其一，「能堪忍受」，能為難事，修集無量福德善根，並於無量恒河沙劫往來生死，教化剛強難度之惡眾生，心不退沒。其二，「不好諍訟」，菩薩因為樂於寂滅之道的緣故，而不與人諍競。其三，「心多喜」，能使身體獲得柔軟，心獲得安隱；又能順於阿耨多羅三藐三菩提之大悲。其四，「心悅」，於轉法輪時，心得踴悅；又心安隱無患。其五，「樂於清淨」，離諸煩惱垢濁，於一切深經、諸菩薩及其所行一切佛法，其心都得清淨之信。其六，「悲心湣眾生」，深切湣念眾生而給予其救護。其七，「無瞋恚心」，菩薩雖「結」、「使」未斷盡，然瞋恨少而心常樂慈行。而實叉難陀所譯的八十卷《華嚴經》則將其歸納為九種歡喜：「菩薩住歡喜地，成就多歡喜：多淨信，多愛樂，多適悅，多欣慶，多踴躍，多勇猛，多無鬪諍，多無惱害，多無瞋恨。」這是從總體上對初地「歡喜地」的描述說明，以下分八項分別說明之。

其一，約「來意」。關於「來意」，即菩薩進入初地修行的目的，澄觀解釋說：「『來意』者，十地之中，最初斷障、證理、得聖性故。」¹⁸這是說，進入十地修行的目的就是獲得「聖性」，而初地就是斷除障礙而證得真理的過程的第一台階梯。

其二，約「所證」。十地的所證，依照世親、法藏、澄觀等師的一致解釋，就是「離垢真如」。而依照唯識學的說法，此「真如」在十地修行之中有十種名稱。初地所證，如澄觀所說：「由斷前障證『徧行真如』，謂此真如二空所顯，無有一法而不在故。」¹⁹此地所證的「徧行真如」是斷除「異生性障」之後由「我空」、「法空」所顯的「真如」，因為其遍於一切事物，所以稱之為「徧行」。

其三，約「斷」。「斷」即斷除。關於初地的「所斷」，世親、法藏、澄觀都用唯識學的說法作瞭解釋。澄觀說：

三、「所斷障」者，《唯識》第九中「異生性障」是此所斷。謂「二障中分別起」者，依彼種立異生性故。二乘「見道」現在前時，唯斷一種，名得聖性。菩薩「見道」現在前時，具斷二種，名得聖性。此言「異生」即是凡夫。梁《攝論》中名「凡夫性」。此《論》「本分」中名「凡夫我相障」。此障障於初地上來就能起煩惱，是根本，故斷二障。若具說者，亦斷惡趣諸業果等。由斯初地，說斷二愚及彼麤重：一、「執著我法愚」，即「異生障」。二、「惡

¹⁸ 唐澄觀《華嚴經疏》卷三十三，《大正藏》卷三十五，頁七五六上。

¹⁹ 唐澄觀《華嚴經疏》卷三十三，《大正藏》卷三十五，頁七五六中。

趣雜染愚」，即惡趣諸業果等。此業果等，雖非是愚，愚品類故。²⁰

可見，初地所斷的障礙有兩種：一是致使凡、聖隔絕的「異生性障」，即「煩惱障」和「所知障」的分別作用。以唯識學的術語講，則斷除了此「二障」的「種子」所起的「現行」（即「活動層面」）而並非「根源」。此處僅僅指「二障」的龐大的「現行」。二是「斷惡趣諸業果等」，即斷絕墮入三惡道的惡報之果。

其四，約「所修」。即從「所修」角度言之，「初地修願行」。經文中說，初地菩薩所發十大願為：「供養願」、「受持願」、「轉法輪願」、「修行二利願」、「成熟衆生願」、「承事願」、「淨土願」、「不離願」、「利益願」、「成正覺願」。

其五，約「修成」。即從「修成」角度言之，「初地」菩薩所修成的是「信樂行」。經文中說，「十行」的名稱就是：「信」、「悲」、「慈」、「捨」、「無有疲厭」、「知諸經論」、「善解世法」、「慚愧」、「堅固力」、「供養諸佛，依教修行」。世親說：「此十種行，顯二種勝成就：一、深心成就，謂信、悲、慈等。二、修行成就，謂捨、不疲倦、知諸經論、善解世法、慚愧、堅固力、供養諸佛如說修行等。」²¹

其六，約「寄乘法」。即從「寄乘法」角度言之，初地菩薩所修的是「寄世間人、天乘」。

其七，約「寄位之行」。即從「寄位行」的角度言之，十地各寄一度，初地為「檀度」即「佈施波羅蜜多」。

其八，約「果」。關於初地菩薩修習所得之果，法藏、澄觀都解釋說：

所得果略有四種：一、得當地滿時「調柔」等四果。二、得檀行，成「大財果」。三、依《攝論》通達障、空，得「一切障滅果」。四、通論，得「唯識三性三無性理智及奢摩他、毗鉢舍那等果」。²²

澄觀在此所說的四種果，第一種是〈十地品〉經文所有，即「調柔果」、「發趣果」、「攝報果」、「願智果」。其餘三種都屬於華嚴經師在詮釋經文時所作的發揮。特別是後兩種都是引用唯識學的说法來說明初地之果的。不過，澄觀所說「唯識三性三無性理智及奢摩他、毗鉢舍那等果」可能只是一種大致的說法，並非嚴格的佛學名

²⁰ 唐澄觀《華嚴經疏》卷三十三，《大正藏》卷三十五，頁七五六中。此為澄觀承襲法藏而來，法藏所言與此大同，其說參見《華嚴經探玄記》卷九，《大正藏》卷三十五，頁三〇〇中、下。由於此注譯選擇的是八十卷《華嚴經》，為了保持與經文的一致以方便敘述，所以，大多選擇了澄觀的說法。限於體裁和篇幅，這種情形不再出注說明。

²¹ 世親《十地經論》卷三，《大正藏》卷二十六，頁一四三上。

²² 唐澄觀《華嚴經疏》卷三十三，《大正藏》卷三十五，頁七五六中。

相。「三性」即「徧計所執性」、「依他起性」、「圓成實性」。普徧計度一切法，然後顛倒迷執，認為或有或無者，名叫「徧計所執性」；萬法皆無自性，不能單獨生起，須靠眾緣俱備，然後乃生，名叫「依他起性」；諸法的本體，名為「法性」，亦叫「真如」，湛然常住，遍滿十方，具有圓滿成就真實之性，名「圓成實性」。「三性」中「徧計所執」為妄有，「依他起」為假有，「圓成實」為實有。「三無性」即「相無性」、「生無性」、「勝義無性」。「相無性」是說一切徧計所執的事物，其相皆假而非實有；「生無性」是說一切法皆依因緣和合而生，為因緣而生，並無有實性；「勝義無性」是說諸法的勝義是原無生滅的，本不可說，因此並無有實性。而「理」即真理，「智」即「智慧」。唯識學將「無漏智」也叫做「理智」。「奢摩他」、「毗鉢舍那」即為「止」、「觀」。法藏、澄觀所說的「唯識三性三無性理智及奢摩他、毗鉢舍那等果」大概是將上述術語組合起來以說明初地菩薩所證之果。

第二，「離垢地」，又作「離垢」、「無垢地」、「淨地」、「具戒地」。進入此地之菩薩，獲得守清淨戒行，遠離煩惱垢染，因此稱為「無垢」；又以此地具足「三聚淨戒」的緣故，也稱之為「具戒地」。如澄觀在數家解釋的基礎上的總結：「言『離垢』者，慈氏雲：『由極遠離犯戒垢故』，謂性戒成就，非如初地思擇護戒。《唯識》亦雲：『具淨尸羅，遠離微細毀犯煩惱垢故。』……此地中斷邪行障，證最勝真如，皆約戒明。」²³這是從總體上對第二「離垢地」的描述說明，以下分八項分別說明之。

其一，約「來意」。關於菩薩來第二地修行的目的，澄觀說：

所以來者，《論》雲：「如是已證正位，依出世間道因清淨戒，說第二菩薩離垢地。」言「正位」者，即初地「見道」是出世間，依此修於三學。「戒」最在初，故先來也。前地雖證真，有戒未能無誤。又以「十度」明義，前「施」，此「戒」，故次明之。²⁴

在此，澄觀引用了世親的解釋，即第二地是依持於初地而修習的，初地為「出世間道」，為佛教修學的「正位」。而將第二地的內容安排為「戒」，有三層涵義：一是「三學」之中，「戒」為第一，所以先言「戒」。二是初地雖然證得了真理，但在「戒」方面還不能完全無誤，所以需要再行修戒。三是從「十度」來說，「佈施」之後就是「戒度」。

其二，約「所證」。第二地的「所證」為「最勝真如」。「言『最勝』者，謂此真如具無邊德，於一切法最為勝故。此亦由翻破戒之失，為無邊德。是以成於戒行，

²³ 唐澄觀《華嚴經疏》卷三十五，《大正藏》卷三十五，頁七七一上。

²⁴ 唐澄觀《華嚴經疏》卷三十五，《大正藏》卷三十五，頁七七〇下、七七一上。

得於最勝無等菩提之果。」²⁵澄觀的解釋與唯識學是一致的，即「最勝真如」是菩薩在第二地斷除「邪行障」之後所證，由於嚴謹持戒而證無量功德，於諸法中最為殊勝，因此稱之為「最勝真如」。

其三，約「斷」。關於第二地的「所斷」，澄觀說：

此地中斷「邪行障」，證「最勝真如」，皆約「戒」明。言「邪行障」者，謂「所知障」中俱生一分，及彼所起誤犯三業，能障二地。由斯二地說斷二愚及彼羸重。一、「微細誤犯愚」，即上「俱生一分」，此能起業。二、「種種業趣愚」，即彼所起誤犯三業。²⁶

「所知障」是指執著於所證之法以及自己所知之境界而障蔽其真如根本智。第二地所斷的「邪行障」則是指「所知障」中由於在很微細的方面的誤犯以及由於微細誤犯所產生的「身」、「口」、「意」三業。

其四，約「所修」。即從「所修」角度言之，第二「離垢地」為「修戒行」。

其五，約「修成」。從「修成」角度言之，第二「離垢地」為「戒行」。

其六，約「寄乘法」。從「寄乘法」角度言之，初地「寄世間人、天乘」。

其七，約「寄位之行」。從「寄位行」的角度言之，十地各寄一度，第二「離垢地」為「戒度」即「尸羅波羅蜜多」。

其八，約「果」。第二地所得之果，即經文中所說的「調柔果」、「攝報果」、「願智果」。

第三，「發光地」，又作「明地」、「有光地」、「興光地」，進入第三地修行的菩薩，菩薩成就「勝定」、「大法」、「總持」，因修持佛道，而開發出極明淨的智慧之光，因此，此地稱之為「發光地」。而依照佛教的思維邏輯，以「能」（即主體）、「所」（即對象）言之，則如澄觀在數家解釋的基礎上的總結：「總有三義，立發光名：一、以初住地十種淨心為能發，勝定聞持為所發光。以安住地竟，方始聞法，修得定故。……二、以聞持為能發，勝定為所發。以聞法竟，靜處修行，方發定故。三、以勝定、總持並為能發，彼四地證光明相以為所發。……十淨心唯是能發，證光明相唯是所發，勝定一種通能、所發。是以此地偏得增上心名。」²⁷這是從總體

²⁵ 唐澄觀《華嚴經疏》卷三十五，《大正藏》卷三十五，頁七七一上。

²⁶ 唐澄觀《華嚴經疏》卷三十五，《大正藏》卷三十五，頁七七一上。

²⁷ 唐澄觀《華嚴經疏》卷三十六，《大正藏》卷三十五，頁七七九上、中。

上對第三「發光地」的描述說明，以下分八項分別說明之。

其一，約「來意」。關於菩薩來第三地修行的目的，澄觀說：

第三發光地，所以來者，前「戒」此「定」，義次第故。又，前三地寄同世間「施」、「戒」修法，前二「施」、「戒」竟，今此顯修故。《深密》雲：前位能持微細戒品，未得圓滿世間等持等至，及圓滿聞法總持。為令得此因說此地，令勤修學。此則具前二意。²⁸

澄觀所引《深密》應該是玄奘所翻譯的《解深密經》，文字雖略有差異，但大意不差。玄奘原譯文為：「彼諸菩薩由是因緣此分圓滿，而未能得世間圓滿等持等至，及圓滿聞持陀羅尼。由是因緣，於此分中猶未圓滿。為令此分得圓滿故，精勤修習便能證得。」²⁹「等持」、「等至」都是「定」的別名。即心安住於一境而平等維持之義，因此稱之為「等持」。身心平等安祥叫做「等」，以定力纔能達至此種「等」的境界，所以叫做「等至」。澄觀引用唯識學的典籍來強調此第三地的主要目的是「修定」。澄觀在此總結了兩種「來意」：一是從「三學」來說，「戒」之後即為「定」。二是前二地「檀度」、「戒度」之後，此地顯示「等持法」。

其二，約「所證」。第三地的「所證」為「勝流真如」。澄觀說：

唯就總持名證「勝流真如」。《唯識》雲：謂此真如所流教法，於餘教法極為勝故。梁《攝論》雲：從真如流出正體智，正體智流出後得智，後得智流出大悲，大悲流出十二部經，名為勝流法界故。³⁰

如果將這一「所證」與此地的「所修」、「修成」聯繫起來看，「勝流真如」則主要是顯示「定」的殊勝。從「定」中所證的「真如」之中流出「正體智」等，從「正體智」之中流出「後得智」，從「後得智」之中流出大悲等等。這些都顯示出此地所證之真如的殊相。

其三，約「斷」。關於第三地的「所斷」，澄觀說：

由斯三地說斷二愚及彼羸重：一、「欲貪愚」，此障勝定及彼修慧。二、「圓

²⁸ 唐澄觀《華嚴經疏》卷三十六，《大正藏》卷三十五，頁七七九上。

²⁹ 唐玄奘譯《解深密經》卷四，《大正藏》卷十六，頁七〇三下。

³⁰ 唐澄觀《華嚴經疏》卷三十六，《大正藏》卷三十五，頁七七九中。

滿陀羅尼愚」，此障聞、思、慧，及障彼圓滿陀羅尼故。³¹

可見，第三地所斷除的障礙從其總名言，稱之為「闇鈍愚」。具體言之，有兩種：一是「欲貪」，二是對於追求圓滿陀羅尼的執著。前者障礙「定」和「修慧」，後者則障礙「聞」、「思」、「慧」。

其四，約「所修」。從「所修」角度言之，第三「發光地」為「禪行」。

其五，約「修成」。從「修成」角度言之，第三「發光地」為「定行」。

其六，約「寄乘法」。從「寄乘法」角度言之，第三地「寄世間人、天乘」。

其七，約「寄位之行」。從「寄位行」的角度言之，十地各寄一度，第三「發光地」為「忍度」即「忍波羅蜜多」。

其八，約「果」。關於此地所得之果，澄觀解釋說：

其所得果，亦「法」及「禪」。梁《攝論》雲：「通達勝流法界，得無邊法音果。」《金光明》雲：「三地發心得難動三昧果。」下文「四無量」、「五神通」等，皆「定」所攝。³²

關於澄觀在此所說的「法」，經文中有「日夜唯願聞法、喜法、樂法、依法、隨法、解法、順法、到法、住法、行法」的文句，經中並且將其當作菩薩在此地所修的「正法」。因此，澄觀所說之「法」大概是指此「十法」。「禪」即為「禪定」，經文中講了「四禪八定」。由「四禪八定」引發出兩種果，即「行方便果」和「行功用果」。「行方便果」即「四無量行」或「四無量心」，即「慈無量心」、「悲無量心」、「喜無量心」、「捨無量心」。「行功用果」所言即菩薩所具有的、依修禪定而得的無礙自在、超人間的、不可思議之作用，即「五種神通」——「神足通」、「天眼通」、「天耳通」、「他心通」、「宿命通」。此外，除了澄觀在此所言的第三地之果外，經文中所言的「調柔果」、「攝報果」、「願智果」，依照法藏、澄觀解釋別地的體例，也應該列入為是。

第四，「發慧地」，又作「發地」、「增曜地」、「暉曜地」，進入第四地修行的菩薩，安住於最勝的「三十七菩提分法」，以智慧之火發，焚燒煩惱之薪，因此名為「發慧地」。此名既是「法」之名，又是一個譬喻，澄觀在數家解釋的基礎上有一總結：「言『發慧』者，法、喻雙舉，亦有三義：一、約初入地釋，初入證智，能

³¹ 唐澄觀《華嚴經疏》卷三十六，《大正藏》卷三十五，頁七七九中。

³² 唐澄觀《華嚴經疏》卷三十六，《大正藏》卷三十五，頁七七九中。

燒前地解法慢薪故。……二、約地中釋，《成唯識》雲：『安住最勝菩提分法，燒煩惱薪慧燄增故。』……三、約地滿，從證智摩尼放阿含光，故名爲『燄』。³³這是從總體上對第四「燄慧地」的描述說明，以下分八項分別說明之。

其一，約「來意」。關於菩薩來第四地修行的目的，澄觀說：

所以來者，《瑜伽》七十八引《解深密》明四種清淨能攝諸地，前三即意樂、戒、定增上，三清淨訖，此下第四訖於佛地，明慧增上。故次來也。又，「慧」有多種。四地正明「覺分相應增上慧住」，故次來也。又，前地雖得世定總持，而未能得菩提分法，捨於定愛及與法愛。今修證彼行，故次來也。若依本《論》，前三寄世間，今此出世，次第故來。若近望前地，因前定，開發此證智，故次來也。故《論》雲：「依彼淨三昧，聞持如實智淨顯示故。」³⁴

澄觀在此所說的《瑜伽》是指《瑜伽師地論》，而《解深密經》的「四種清淨」的說法見於玄奘譯本的卷四，經文曰：

雲何名為「四種清淨能攝諸地」？謂「增上意樂清淨攝於初地」。「增上戒清淨」攝第二地。「增上心清淨」攝第三地。「增上慧清淨」於後後地轉勝妙故，當知能攝從第四地乃至佛地。³⁵

澄觀引用經典，爲菩薩在修完第三地之後再繼續修習第四地提供了五種緣由：一是從此開始說明「慧增上」，這是從「說法」與「修法」相結合的角度來說的。二是四地正面說明「覺分相應增上慧住」。三是第三地雖然獲得了世間的禪定功夫，但卻未得「菩提分法」，因此須來修第四地之「行」。四是前三地依然處於世間，爲世間的修行，而從此地開始進入出世間的修行。五是憑藉第三地所修之「定」，自然產生出修證此地之智的要求。這後兩種緣由澄觀依據的是世親的《十地經論》。

其二，約「所證」。第四地的「所證」爲「無攝受真如」。澄觀說：

由此證得「無攝受真如」。謂此真如，無所繫屬，非我執等所依取故。得此真如，寧有「定」、「法」之愛，便能成「菩提分行」及「不住道行」？精進不退，由達「無攝受真如」，便得攝生之果。³⁶

³³ 唐澄觀《華嚴經疏》卷三十七，《大正藏》卷三十五，頁七八九上。

³⁴ 唐澄觀《華嚴經疏》卷三十七，《大正藏》卷三十五，頁七八八下、七八九上。

³⁵ 唐玄奘譯《解深密經》卷四，《大正藏》卷十六，頁七〇三中。

³⁶ 唐澄觀《華嚴經疏》卷三十七，《大正藏》卷三十五，頁七八九上。

菩薩在第四地所證得的「無攝受真如」是由於斷除了微細的「煩惱現行」而獲得的，所以，也就沒有了我執，心靈自由而無所繫屬。

其三，約「斷」。關於第四地的「所斷」，澄觀說：

然所燒煩惱即所離「微細煩惱現行障」，謂「所知障」中俱生一分，亦攝「定愛」、「法愛」。菩提分法特違於彼，故能燒之。由斯四地說斷二愚及彼羸重：一、「等至愛」，愚昧八定故。二、「法愛愚」，即解法慢。今得無漏定及無漏教，故違於彼。³⁷

可見，第四地所破除的「微細煩惱現行障」，僅僅說道「煩惱障」，實際上也包括「所知障」中對「禪定」以及「法」的「愛」。具體而言，有兩種「愚」：一是對於「八定」的愚愛，二是對於「法」即佛法的愚愛。以「無漏」之禪定與無漏之「佛教」對治之。

其四，約「所修」。從「所修」角度言之，第四「發慧地」為「道品行」，即經文所講的「三十七菩提分」的修行。

其五，約「修成」。從「修成」角度言之，菩薩在第四地所修成的智慧是聲聞初果「須陀洹果」所具的智慧。

其六，約「寄乘法」。從「寄乘法」角度言之，而第四「發慧地」屬於出世之「聲聞」四果之中的初果「須陀洹果」之法。

其七，約「寄位之行」。從「寄位行」的角度言之，十地各寄一度，第四「發慧地」為「精進度」即「精進波羅蜜多」。

其八，約「果」。第四地所得之果，即經文中所說的「調柔果」、「攝報果」、「願智果」。

第五，「難勝地」，又作「極難勝地」。關於此地名為「難勝」的意義，如《成唯識論》卷九所說：「五、極難勝地，真、俗兩智行相互違，合令相應，極難勝故。」³⁸世親也解釋說：「得出世間智方便善巧，能度難度，故名『難勝地』。」³⁹總之，修行進入此地的菩薩能夠使「行相」互違之真、俗二智互合相應，因為其難為而菩薩能為，因而稱之為「難勝地」。這是從總體上對第五「難勝地」的

³⁷ 唐澄觀《華嚴經疏》卷三十七，《大正藏》卷三十五，頁七八九上。

³⁸ 唐玄奘譯《成唯識論》卷九，《大正藏》卷九，頁五十一上。

³⁹ 世親《十地經論》卷一，《大正藏》卷二十六，頁一二七上。

描述說明，以下分八項分別說明之。

其一，約「來意」。關於菩薩來第五地修行的目的，澄觀說：

所以來者，略有四義：一、約寄位。四、五、六地寄出世間，前寄初果，此寄羅漢，義次第故。雖有四果，舉於始終，以攝中間。此依本《論》，約所觀行相，以後六地既觀緣起，寄同緣覺故。……二、前明「覺分相應慧」，今辨「諸諦相應慧」故。三、前得出世，未能順世，今能五明攝化。故次明之。四、前得「三十七菩提分」，今辨「方便」所攝菩提故。此後三意出於《瑜伽》。⁴⁰

澄觀列舉了世親《十地經論》一種說法和《瑜伽師地論》三種說法來說明「來意」：一是第四地說明聲聞初果修行之法，此地則是修習聲聞第四果羅漢修行之法。二是第四地說明與「三十七菩提分」相應的智慧，第五地則說明與「四諦」相應的智慧。三是第四地獲得出世之果，但未能順世，此地則說明菩薩以「五明」來攝化衆生。四是第四地說明「三十七菩提分」，此地則辨析「方便智」所攝的菩提。

其二，約「所證」。第五地的「所證」為「類無別真如」。澄觀說：

由此證得「類無差別真如」：一約生死、涅槃皆平等故，其所成行亦成二種，謂「諸諦增上慧行」，「五明處教化行」。此二無礙，故得無差別，法身之果皆義旨相順。⁴¹

澄觀所言的「類無差別真如」即《成唯識論》所說的「類無別真如」，即生死與涅槃之間並無根本的差別，二者是圓融無礙的。澄觀並結合〈十地品〉的實際而從「自利」（即「四諦增上慧行」）與「利他」（即以世間智慧「五明」教化衆生行）無礙的角度作了新的發揮。

其三，約「斷」。關於第五地的「所斷」，澄觀說：

故此地中斷於「下乘般涅槃障」者，即前四地出世，厭生死苦，樂趣涅槃。此障五地。今入真、俗無差別道，便能斷之。此斷「欣」、「厭」，即是二愚。⁴²

菩薩在第五地所斷除的「下乘般涅槃障」是指小乘佛教徒所具有的厭惡生死而樂於

⁴⁰ 唐澄觀《華嚴經疏》卷三十八，《大正藏》卷三十五，頁七九五中、下。

⁴¹ 唐澄觀《華嚴經疏》卷三十八，《大正藏》卷三十五，頁七九五下。

⁴² 唐澄觀《華嚴經疏》卷三十八，《大正藏》卷三十五，頁七九五下。

趣向涅槃的障礙。其「二愚」就是「厭生死苦」和「欣趣涅槃」。

其四，約「所修」。從「所修」角度言之，第五「難勝地」為「四諦增上慧行」和「五明處教化行」。

其五，約「修成」。從「修成」角度言之，第五地寄聲聞第四果「羅漢果」所具的智慧。

其六，約「寄乘法」。從「寄乘法」角度言之，第五「難勝地」屬於出世之「聲聞」第四果「羅漢果」之法。

其七，約「寄位之行」。從「寄位行」的角度言之，十地各寄一度，第五「難勝地」為「禪定度」即「禪波羅蜜多」。

其八，約「果」。關於第五地之果，依據世親的判釋，經文中有「彼果勝」的內容，而這一「果」為「不住道行勝之果」，即不住世間也不住涅槃。其餘三果則是「調柔果」、「攝報果」、「願智果」。

第六，「現前地」，又作「現在地」、「目見地」、「目前地」，菩薩至此位，能夠通觀緣起之義理，住於緣起智，進而引發染、淨無分別的最勝智顯現於前，因此名之為「現前地」。如《成唯識論》卷九說：「六、現前地，住緣起智，引無分別最勝般若，令現前故。」⁴³如世親的解釋：「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』。」⁴⁴這是從總體上對於第六「現前地」的描述說明，以下分八項分別說明之。

其一，約「來意」。關於菩薩來第六地修行的目的，澄觀說：

所以來者，已說「諸諦相應慧」，次說「緣起流轉止息相應慧」，寄緣覺地，故次來也。又四地出世，未能隨世，五地能隨，而不能破染、淨之見。此地觀察無染淨法界，破彼見故。故《瑜伽》雲：前地雖能於生死、涅槃棄捨，一向背趣作意，而未能於生死流轉如實觀察。又由於彼多生厭故，未能多住『無相作意』。為令此分得圓滿，故精勤修習令得圓滿。故次來也。⁴⁵

澄觀引用世親《十地經論》、彌勒菩薩《瑜伽師地論》的觀點，提供了兩種說法：

⁴³ 唐玄奘譯《成唯識論》卷九，《大正藏》卷三十一，頁五十一上。

⁴⁴ 世親《十地經論》卷八，《大正藏》卷二十六，頁一七三下。

⁴⁵ 唐澄觀《華嚴經疏》卷三十九，《大正藏》卷三十五，頁八〇〇中、下。

一是與第五地聯繫起來看，第四、第五地寄「聲聞」，而此地則寄「緣覺」之法。二是從第五地與此地的所證與所破來看，第四地雖然證得出世，但不能隨世而生存，第五地能夠隨世生存，但不能破除世間染、出世淨的固定見解，並且由於這一原因，仍然對於世間產生厭惡，未能以「無相作意」的方法來入世。菩薩在第六地則能夠破除這些蔽障。

其二，約「所證」。第六地的「所證」為「無染淨真如」。澄觀說：

由斷此愚便證「無染淨真如」，謂此真如本性無染，亦不可說後方淨故。《攝論》名為「無染淨法界」，後成般若行，亦得自他相續無染淨果。其揆一也。⁴⁶

澄觀引用了唯識學的《攝大乘論》中的看法解釋第六地的所證，所謂「無染淨真如」，即此真如之本性既無雜染又無清淨，本性無染，不可說是修證之後纔清淨。

其三，約「斷」。關於此地的「所斷」，澄觀解釋說：

故所斷障亦斷染淨，《唯識》名為「麤相現行障」，謂「所知障」中俱生一分，執有染淨麤相現行。彼障六地無染淨道，入六地時便能永斷，以觀十平等故。由斯六地，說斷二愚及彼麤重：一、「現觀察行流轉愚」，即是此中執有染者，諸行流轉染分攝故。二、「相多現行愚」，即是此中執有淨相故。相觀多行，未能多時住無相觀。初愚即執「苦」、「集」，後愚即執「滅」、「道」。本分名「微細煩惱習」者，執細染淨即是「煩惱」，形於前地故說為「微」。《唯識》形後，名為「麤相」。由斷此愚便證「無染淨真如」。⁴⁷

澄觀據《成唯識論》稱此地所斷之障為「麤相現行障」，即「所知障」中的「執有染淨麤相」之「現行」。具體言之，則有二：一是執持有染之相而隨其「行」而轉染分攝。從「四諦」而言，此「愚」則執「苦諦」、「集諦」。二是執持「淨相」，觀「淨相」而多時住於「無相觀」。從四諦而言，此「愚」則執「滅諦」、「道諦」。關於此障，世親《十地經論》稱之為「微煩惱習障」，而《成唯識論》則稱之為「麤相現行障」。

其四，約「所修」。從「所修」角度言之，第六「現前地」為「緣起行」。

其五，約「修成」。從「修成」角度言之，第六「現前地」寄「緣覺慧」。

⁴⁶ 唐澄觀《華嚴經疏》卷三十九，《大正藏》卷三十五，頁八〇〇下。

⁴⁷ 唐澄觀《華嚴經疏》卷三十九，《大正藏》卷三十五，頁八〇〇下。

其六，約「寄乘法」。從「寄乘法」角度言之，第六「難勝地」屬於出世之「緣覺乘」之法。

其七，約「寄位之行」。從「寄位行」的角度言之，十地各寄一度，第六地為「般若度」即「般若波羅蜜多」。

其八，約「果」，即經文中所說的「調柔果」、「攝報果」、「願智果」。

第七，「遠行地」，又作「深行地」、「深入地」、「深遠地」、「玄妙地」，此地之菩薩住於純「無相觀」，遠出世間與二乘之有相行，因此名之為「遠行地」。如《成唯識論》卷九說：「七、遠行地，至無相住功用，後邊出過世間二乘道故。」⁴⁸澄觀在數家解釋的基礎上有一總結：「雖有四義，然通有二義，立『遠行』名：一、從前遠來至功用邊。二、此功用行邊，能遠去後位故。《十住論》雲：『去三界遠，近法王位，故名『遠地』。《仁王》名『遠達地』者，亦通二義。然其能遠去行正，是無相故。」⁴⁹這是從總體上對第七「遠行地」的描述說明，以下分八項分別說明之。

其一，約「來意」。關於菩薩來第七地修行的目的，澄觀說：

第七遠行地，所以來者，已說「緣起相應慧住」，寄於「緣覺」，次說「有加行、有功用無相住」，寄「菩薩地」，故次來也。《瑜伽》雲：前地雖能多住「無相作意」，而未能令「無相作意」無間無缺，多修習住，為令滿故。次有此來。又前功用未滿，今令滿故。⁵⁰

澄觀引用世親《十地經論》、彌勒菩薩《瑜伽師地論》的觀點，提供了兩種說法：一是與第六地聯繫起來看，第六地寄「緣覺」，而此地則寄菩薩之法，此地宣說「有加行、有功用無相住」。二是菩薩在第六地雖然住於「無相作意」但未能使「無相作意」無有間斷、無有缺欠，菩薩來此地即是使其所欠所缺得以圓滿。

其二，約「所證」。第七地的「所證」為「法無別真如」。澄觀說：

故能證得「法無差別真如」，以了種種教法，同真無相故。以能「空」中起有勝行故，成「方便度」。「二行」雙行乃至亦得無相之果。故知，以純無相不礙起行。⁵¹

⁴⁸ 唐玄奘譯《成唯識論》卷九，《大正藏》卷三十一，頁五十一上。

⁴⁹ 唐澄觀《華嚴經疏》卷四十一，《大正藏》卷三十五，頁八一四中、下。

⁵⁰ 唐澄觀《華嚴經疏》卷四十一，《大正藏》卷三十五，頁八一四中。

⁵¹ 唐澄觀《華嚴經疏》卷四十一，《大正藏》卷三十五，頁八一四下。

「法無差別真如」的涵義是了達種種法，歸同於「真如無相」，憑藉「空」理而起殊勝修行，成就「方便波羅蜜多」。

其三，約「斷」。關於此地的「所斷」，澄觀解釋說：

所離障，離「細相現行障」，謂六地執「生滅細相現行」故，此生滅相即是二愚。一、「細相現行愚」，謂執有緣生流轉細生相故。二、「純作意求無相愚」，即執有細還滅相故，以純作意於無相勤求，未能「空」中起有勝行，至此地中方能斷之。以常在無相，故不執生，更不作意勤求無相。⁵²

此地所斷除之障為「細相現行障」，有兩方面：一是執持緣生有細微的流轉相。二是純粹作意而求取無相，而未能於「空理」中生起殊勝之行。

其四，約「所修」。從「所修」角度言之，第七「遠行地」為「三十七菩提分行」。

其五，約「修成」。從「修成」角度言之，第七地是「菩薩慧」。

其六，約「寄乘法」。從「寄乘法」角度言之，第七「遠行地」屬於出世之「菩薩乘」之法。

其七，約「寄位之行」。從「寄位行」的角度言之，十地各寄一度，第七「遠行地」為「方便度」即「方便波羅蜜多」。

其八，約「果」。經文中提及「雙行果」和調柔果、攝報果、願智果。關於「雙行果」，其涵義是：「此果實通諸分，以雙行是正住行，親生此果故。又以雙行該於諸分，皆雙行故，名『雙行果』。」⁵³經文中所言的「雙行」主要是指「自利行」、「利他行」。

第八，「不動地」，菩薩至此「不動位」，「無分別智」相續任運，不被「相」、「用」、「煩惱」等所擾動，因此名為「不動」。澄觀在數家解釋的基礎上有一總結：「言『不動』者，總有三義故。《成唯識》雲：『無分別智任運相續，相、用、煩惱不能動故。』謂任運故，功用不能動；相續故，相不能動。總由上二煩惱不動。與本分大同。而《金光明》雲：『無相正思惟修，得自在，諸煩惱、行，不能令動。』但有二義：由相，於前已不動故；『行』即功用。」⁵⁴此中所言三義，即「相」、「功用」、「煩惱」三者都不能使菩薩之心動搖。這是從總體上對第八「不動地」的描述

⁵² 唐澄觀《華嚴經疏》卷四十一，《大正藏》卷三十五，頁八一四下。

⁵³ 唐澄觀《華嚴經疏》卷四十一，《大正藏》卷三十五，頁八一七上。

⁵⁴ 唐澄觀《華嚴經疏》卷四十一，《大正藏》卷三十五，頁八一八下。

說明，以下分八項分別說明之。

其一，約「來意」。關於菩薩來第八地修行的目的，澄觀說：

第八不動地，所以來者，《瑜伽》雲：雖於無相作意無缺無間，多修習住，而未能於無相住中，捨離功用；又未能得於相自在，修習得滿，故次來也。又約寄位，初之三地寄同世間，次有四地寄三乘法，第八已去寄顯一乘故。《莊嚴論釋》第七地雲「近一乘故」。梁《論》亦說，八地已上以為一乘。是知從前差別進入一乘，故次來也。⁵⁵

澄觀引用世親《十地經論》、彌勒菩薩《瑜伽師地論》的觀點，提供了兩種說法：一是菩薩在第七地雖然於「無相作意」方面獲得無間斷無欠缺，但卻沉溺於修習住而未能捨離功用，也未能在「相」方面獲得自在。二是從「寄位」的角度來說，菩薩來此地會在第七地「近一乘」的基礎上，進入「一乘」。

其二，約「所證」。第八地的「所證」為「不增減真如」。澄觀說：

其所證「如」名「不增減」，以住無相，不隨淨、染有增減故。即此亦名「相、土自在所依真如」，證此真如現相現土皆自在故。⁵⁶

依照唯識學的一般說法，「不增減真如」的涵義是由於菩薩住於「無相」而不隨染、淨而有增、減。澄觀說，結合〈十地品〉則知，此地所證真如也稱之為「相、土自在所依真如」，因為其能在菩薩「身相」、「國土」方面都自在的緣故。

其三，約「斷」。關於第八地的所斷之障，澄觀解釋說：

所離障，亦離「無相中作加行障」。由有加行，未能任運現相及土。此地能斷，說斷二愚：一、「於無相作功用愚」。二、「於相自在愚」，令於相中不自在故。⁵⁷

所謂「無相中作加行障」是指沉溺於「無相」之中一直修習而不知超越，則未能任運而顯現「身相」以及「國土」。菩薩在第八地須同時斷除此障中的一直沉溺於「無相」之中修習以及力圖在「相」中求得自在的「愚」（過錯）。

其四，約「所修」。從「所修」角度言之，第八「不動地」為「淨土行」，此地

⁵⁵ 唐澄觀《華嚴經疏》卷四十一，《大正藏》卷三十五，頁八一八下。

⁵⁶ 唐澄觀《華嚴經疏》卷四十一，《大正藏》卷三十五，頁八一九上。

⁵⁷ 唐澄觀《華嚴經疏》卷四十一，《大正藏》卷三十五，頁八一九上。

「所成行亦名『無生法忍』，相、土自在。」⁵⁸

其五，約「修成」。從「修成」角度言之，第八地是「菩薩慧」。

其六，約「寄乘法」。從「寄乘法」角度言之，第八地為「一乘法」。

其七，約「寄位之行」。從「寄位行」的角度言之，十地各寄一度，第八「不動地」為「願度」，即「願波羅蜜多」。

其八，約「果」。關於第八地所證得之果，除了經文所言及的「調柔果」、「攝報果」、「願智果」之外，菩薩所得的十種「自在」也包含在內。「十種自在」是：「命自在、心自在、財自在、業自在、生自在、願自在、解自在、如意自在、智自在、法自在。」

第九，「善慧地」，又作「善意地」、「善根地」，菩薩修證至此地，已經獲得「法無礙解」、「義無礙解」、「辭無礙解」、「樂說無礙解」等「四無礙解」，能遍於十方，以一音演說一切善法，使聞者生歡喜心。又在「力波羅蜜多行」中，斷除利他門中的不欲行之障，證得智自在所依真如，因此稱之為「善慧」。澄觀在數家解釋的基礎上有一總結：「言『善慧』者，《攝大乘》雲『由得最勝無礙智故』。無性釋雲『謂得最勝四無礙解』。無礙解智，於諸智中，最為殊勝智，即是『慧』，故名『善慧』。即下文中十種『四無礙』是也。《莊嚴論》雲『於九地中，四無礙慧最為殊勝。』雲何勝耶？於一剎那，三千世界所有人、天異類、異音、異義，問此菩薩，能以一音普答眾問，遍斷眾疑故。」⁵⁹這是從總體上對第九「善慧地」的描述說明，以下分八項分別說明之。

其一，約「來意」。關於菩薩來第九地修行的目的，澄觀說：

第九善慧地，所以來者，《瑜伽》意雲：前雖於「無相住」中，捨離功用，亦能於相自在。而未能於異名眾相訓詞差別，一切品類宣說法中，得大自在。為令此分得圓滿，故次有此來。⁶⁰

澄觀引用《瑜伽師地論》來說明菩薩來第九地的意圖。菩薩雖然在「無相住」中捨離功用，也能在「相」方面獲得自在，但未能於說法方面獲得大自在。為獲得說法自在的緣故，菩薩來此地修習。

其二，約「所證」。關於此地所證的「智自在所依真如」，澄觀解釋說：「所證

⁵⁸ 唐澄觀《華嚴經疏》卷四十一，《大正藏》卷三十五，頁八一九上。

⁵⁹ 唐澄觀《華嚴經疏》卷四十三，《大正藏》卷三十五，頁八二六下。

⁶⁰ 唐澄觀《華嚴經疏》卷四十三，《大正藏》卷三十五，頁八二六下。

真如名『智自在所依』，謂若證得此真如已，於無礙解得自在故，便成達法器自在說法行。」⁶¹第九地所證得的「智自在所依真如」是指菩薩在說法度生方面所依持的真如。

其三，約「斷」。關於菩薩在第九地的所斷，澄觀解釋說：

所離障，離「利他中不欲行障」，有四辯故，「四無礙障」分成二愚。前三為一名，於無量所說法，無量名句字，後後慧辯。「陀羅尼自在愚」，謂所說法是「義」，名、句、字是「法」，後後慧辯是「詞」。「陀羅尼自在愚」通於上三。二、「辯才自在愚」，即愚第四無礙故。⁶²

此「利他中不欲行障」的涵義是指「所知障」之中樂於自己修習而不樂於說法的障礙。結合〈十地品〉的情形，此障又分為「二愚」，即「陀羅尼自在愚」和「辯才自在愚」。

其四，約「所修」。從「所修」角度言之，第九「善慧地」為「說法行」。

其五，約「修成」。從「修成」角度言之，第九地修成的是「菩薩慧」。

其六，約「寄乘法」，第九地為「一乘法」。

其七，約「寄位之行」。從「寄位行」的角度言之，十地各寄一度，第九地為「力度」即「力波羅蜜多」。

其八，約「果」。菩薩於第九地獲得「法無礙解」、「義無礙解」、「辭無礙解」、「樂說無礙解」等「四無礙解」以及「調柔果」、「攝報果」、「願智果」。

第十，「法雲地」，又作「法雨地」，菩薩至此位，「大法智雲」含衆德水，如虛空覆隱無邊二障，使無量功德充滿法身，因此名為「法雲地」。澄觀綜合諸家之說，對其涵義作了較為全面的解釋。首先，從字義角度，澄觀說：「『雲』者，是喻，略有三義：一、『含水』義。二、『覆空』義。三、『淫雨』義。」⁶³而將「法」與「雲」聯繫起來，「雲」則有四義：「一、喻『智慧』。二、喻『法身』。三、喻『應身』。四、喻『多聞熏因』。」⁶⁴澄觀贊成《攝大乘論》的解釋，其文曰：「譬如大雲能覆如空，廣大障故。此喻『覆空』義。即以前智（即「一切智」）能覆惑、智二障。又雲，又於法身能圓滿故。此有二義：一、喻『淫雨』義。即上之智出生功德，充

⁶¹ 唐澄觀《華嚴經疏》卷四十三，《大正藏》卷三十五，頁八二六下。

⁶² 唐澄觀《華嚴經疏》卷四十三，《大正藏》卷三十五，頁八二六下。

⁶³ 唐澄觀《華嚴經疏》卷四十四，《大正藏》卷三十五，頁八三三下。

⁶⁴ 唐澄觀《華嚴經疏》卷四十四，《大正藏》卷三十五，頁八三三下、八三四上。

滿所依法身故。二、喻『徧滿』。即前之智自滿法身耳。」⁶⁵這是從總體上對第十地「法雲地」的描述說明，以下分八項分別說明之。

其一，約「來意」。關於菩薩來第十地修行的目的，澄觀說：

第十法雲地，所以來者，《瑜伽》意雲，雖於一切品類宣說法中得大自在，而未能得圓滿法身現前證受。今精勤修習，已得圓滿，故有此來。《論》雲：「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。」以八、九二地同無功用故，對之顯勝，有此地來。又一乘中最居極故。⁶⁶

澄觀引用世親《十地經論》、彌勒菩薩《瑜伽師地論》的觀點來說明菩薩前來此地修習的意圖：一是菩薩雖然在第九地已經獲得說法的大自在，但卻未能「現前」證受法身，所以來此地使其圓滿。二是於第八、第九地相比，第十地更為殊勝，菩薩在此地將使「智」圓滿。

其二，約「所證」。關於此地所證得的「業自在等所依真如」，澄觀有一簡單的解釋：「斷此障故，便能證得『業自在等所依真如』，謂『神通作業』、『總持』、『定門』，皆自在故。」⁶⁷第十地所證得的「業自在所依真如」是指菩薩在「神通」、「經咒」、「禪定」等方面獲得自在的真如。

其三，約「斷」。關於此地的所斷，澄觀解釋說：

謂以智慧含德，遍斷諸障，遍證法身故，所覆羸重即所離障，謂「於諸法中未得自在障」，此障十地大法智雲及所含藏所起事業故，斯即二愚。障所起業，名「大神通愚」；障大智雲，即「悟入微細祕密愚」。斷此障故，便能證得業自在等所依真如。⁶⁸

此「於諸法中未得自在障」的涵義是指菩薩未能在諸法中獲得自在的障礙。結合〈十地品〉的情形，此障又分為「二愚」，即「大神通愚」和「悟入微細祕密愚」。前者是指障礙證得「大神通」的方面，後者是指障礙悟入諸佛微細祕密處的方面。

其四，約「所修」。從「所修」角度言之，第十「法雲地」為「受位行」。

其五，約「修成」。從「修成」角度言之，第十地為「菩薩慧」。

⁶⁵ 唐澄觀《華嚴經疏》卷四十四，《大正藏》卷三十五，頁八三四上。

⁶⁶ 唐澄觀《華嚴經疏》卷四十四，《大正藏》卷三十五，頁八三三下。

⁶⁷ 唐澄觀《華嚴經疏》卷四十四，《大正藏》卷三十五，頁八三四中。

⁶⁸ 唐澄觀《華嚴經疏》卷四十四，《大正藏》卷三十五，頁八三四中。

其六，約「寄乘法」，此第十地寄菩薩乘之法。

其七，約「寄位之行」。從「寄位行」的角度言之，十地各寄一度，第十地為「智度」即「智波羅蜜多」。

其八，約「果」。關於第十地所證之果，澄觀解釋說：

便成受位等行，具智波羅蜜，得「化身三昧」等果，即是「雲雨究竟成佛法身」，及所證如皆亦所遍虛空。⁶⁹

即此地所證得之果就是諸佛之法身，具體言之為「化身三昧果」。除此之外，經文中還講到「調柔果」、「攝報果」和「願智果」。

為了更直觀地展示上述內容，我們特意將其繪製成表格。

表格之一：菩薩修行初地至第五地之基本特徵

	歡喜地	離垢地	發光地	焰慧地	難勝地
約本	唯是果海不可說性				
約來意	十地之中，最初斷障、證理、得聖性故。	一、三學之中，戒為第一，所以先言戒。二、初地雖然證得了真理，但在戒方面還不能完全無誤，所以需要再行修戒。三、從十度來說，佈施之後就是戒度。	一、從三學來說，戒之後即為定。二、前二地檀度、戒度之後，此地顯示等持法。	一、從此開始說明慧增上。二、四地正面說明覺分相應增上慧住。三、未得菩提分法，因此須來修第四地之行。四、從此地開始進入出世間的修行。五、憑藉前地所修之定，自然產生出修證此地之智的要求。	一、第四地說明聲聞初果修行之法，此地則是修習聲聞第四果羅漢修行之法。二、第四地說明與三十七菩提分相應的智慧，第五地則說明與四諦相應的智慧。三、第四地獲得出世之果，但未能順世，此地則說明菩薩以五明來攝化衆生。四、第四地說明三十七菩提分，此地則辨析方便智所攝的菩提。
約所證	徧行真如	最勝真如	勝流真如	無攝受真如	類無別真如
約智	三智：根本智、後得智、方便智				

⁶⁹ 唐澄觀《華嚴經疏》卷四十四，《大正藏》卷三十五，頁八三四中。

約斷	凡夫我相障：一、執著我法愚，即異生障。二、惡趣雜染愚，即惡趣諸業果等。	邪行障：一、微細誤犯愚。二、種種業趣愚。	闇鈍愚：一、欲貪愚。二、圓滿陀羅尼愚。	微細煩惱現行障：一、等至愛，愚昧八定故。二、法愛愚，即解法慢	下乘般涅槃障：厭生死苦，樂趣涅槃。
約所修	修戒行	修願行	禪行	三十七菩提分行	四諦增上慧行和五明處教化行
約修成	信樂行	戒行	定行	聲聞初果須陀洹果慧	聲聞第四果羅漢果慧
寄乘法	寄世間人、天乘之法	世間人、天乘之法	聲聞初果須陀洹果之法。	第四果羅漢果之法	聲聞第四果羅漢果之法
約法	「證德」、「阿含德」和「不住道」				
寄位行	檀那（布施）波羅蜜多	尸羅（持戒）波羅蜜多	羼提（忍辱）波羅蜜多	毗梨耶（精進）波羅蜜多	禪那（靜慮）波羅蜜多
約果	一、調柔果、發趣果、攝報果、願智果等四果。二、得檀行，成大財果。三、通達障、空，得一切障滅果。四、得唯識三性三無性理智及奢摩他、毗鉢舍那等果。	調柔果、攝報果、願智果	一、日夜唯願聞法、喜法、樂法、依法、隨法、解法、順法、到法、住法、行法。二、四禪八定。三、行方便果，即慈、悲、喜、捨以及行功用果，即神足通、天眼通、天耳通、他心通、宿命通。四、調柔果、攝報果、願智果	調柔果、攝報果、願智果	不住道行勝之果調柔果、攝報果、願智果
約報		多作轉輪聖王	多作三十三天王	多作須夜摩天王	多作兜率陀天王
約撮要	六決定義：一、觀相善決定。二、真實善決定。三、勝善決定。四、因善決定。五、大善決定。六、不怯弱善決定。				

表格之二：菩薩修行第六地至第十地之基本特徵

	現前地	遠行地	不動地	善慧地	法雲地
約本	唯 是 果 海 不 可 說 性				
約來意	一、第四、第五地寄聲聞，而此地則寄緣覺之法。二、第四地雖然證得出世，但不能隨世而生存，第五地能夠隨世生存，但不能破除世間染、出世淨的固定見解，並且仍然對於世間產生厭惡，未能以無相作意的方法來入世。	一、三學之中，戒為第一，所以先言戒。二、初地雖然證得了真理，但在戒方面還不能完全無誤，所以需要再行修戒。三、從十度來說，佈施之後就是戒度。	一、菩薩在第七地雖然於無相作意方面獲得無間斷無欠缺，但卻沉溺於修習住而未能捨離功用，也未能在相方面獲得自在。二、從寄位的角度來說，菩薩來此地會在第七地近一乘的基礎上，進入一乘。	菩薩雖然在無相住中捨離功用，也能在相方面獲得自在，但未能在說法方面獲得大自在。為獲得說法自在的緣故，菩薩來此地修習。	一、菩薩雖然在第九地已經獲得說法的大自在，但卻未能現前證受法身，所以來此地使其圓滿。二、於第八、第九地相比，第十地更為殊勝，菩薩在此地將使智圓滿。
約所證	無染淨真如	法無別真如	不增減真如	智自在所依真如	業自在等所依真如
約智	三智：根本智、後得智、方便智				
約斷	麤相現行障： 一、現觀察行流轉愚。二、相多現行愚	細相現行障： 一、細相現行愚。二、純作意求無相愚	無相中作加行障： 一、於無相作功用愚。 二、於相自在愚。	利他中不欲行障：一、陀羅尼自在愚；二、辯才自在愚。	於諸法中未得自在障：一、大神通愚；二、悟入微細祕密愚。
約所修	緣起行	三十七菩提分行	「淨土行」	說法行	受位行
約修成	緣覺慧	菩薩慧	菩薩慧	菩薩慧	菩薩慧
寄乘法	緣覺乘之法	菩薩慧之法	一乘法	一乘法	菩薩乘之法
約法	「證德」、「阿含德」和「不住道」				
寄位行	般若（智慧）波羅蜜多	方便波羅蜜多	願波羅蜜多	力波羅蜜多	智波羅蜜多

約 果	調柔果、攝報果、願智果	雙行果和調柔果、攝報果、願智果	一、十種自在是：命自在、心自在、財自在、業自在、生自在、願自在、解自在、如意自在、智自在、法自在。二、調柔果、攝報果、願智果。	一、法無礙解、義無礙解、辭無礙解、樂說無礙解等四無礙解。二、調柔果、攝報果、願智果。	一、化身三昧等果；二、調柔果、攝報果、願智果
約 報	多作善化天王	多多作自在天王	多作大梵天王	多作二千世界主大梵天王	多作摩醯首羅天王
約 撮 要	六決定義：一、觀相善決定。二、真實善決定。三、勝善決定。四、因善決定。五、大善決定。六、不怯弱善決定。				

《華嚴經》與海洋文明 ——以「世界海」為例

中國社會科學院世界宗教研究所雜誌社 編審
黃夏年

摘 要

《華嚴經》是大乘佛教裡最有影響的經典，也是中國佛教華嚴宗所依據的根本經典。本文對八十華嚴經所描繪的「世界海」做了研究，分析了「世界海」的不同內容以及定義，認為「世界海」的描述與使用，與南印度地區的海洋背景有重要關係，而作為《華嚴經》裡出現最多的與「海」相關的詞彙，則反映的是《華嚴經》與海洋文明的關係，它在縱向支撐了以華藏「世界海」為中心的佛教「海」之信仰，從橫向上溝通了與其它各種「海」的聯繫，所以使用最廣最多的「世界海」在華嚴信仰體系中地位重要，不可或缺。

關鍵詞：八十華嚴、世界海、南印度、海洋文明

《華嚴經》是佛教的一部大經，號稱「經王」，也是中國華嚴宗依據的根本經典。該經自問世以來，不斷有人深入鑽研，特別是中國佛教僧人，對《華嚴經》極為重視，留下大量注疏，但是對《華嚴經》本身仍有深入研究的必要。因中國歷代僧人或學者大多關注華嚴義理，對與《華嚴經》相關的一些問題，如對其經典來源以及所用語彙與文化的關係，《華嚴經》與地方文化的聯繫等等，現有研究仍有不足。筆者因為近年在佛教與海洋文化方面有些心得，故嘗試對《華嚴經》與海洋文化的關係進行討論。

一、從印順法師的〈《華嚴經》與龍宮考〉談起

《華嚴經》傳入中國以後，曾經先後出現三個譯本，一是東晉佛陀跋陀羅譯出的六十卷《華嚴經》，一是隋代實叉難陀譯出的八十卷《華嚴經》，還有一個是唐代般若譯出的四十卷《華嚴經》。三個卷數不同的版本，學界已有過不少研究，本文不作討論。八十卷《華嚴》是諸譯《華嚴》中較為完整的譯本，本文主要以此譯本作為研究的根據，特此說明。

中國佛教史料記載《華嚴經》系龍樹菩薩從海裡龍宮取出。

如慧日道場沙門胡吉藏撰《華嚴遊意》曰：「時有大龍菩薩傷而潛之便接還龍宮，示三世諸佛無量經，復示過去七佛經，於龍宮九旬讀十倍閻浮，所余題目不可周遍。龍樹從龍宮出，龍王以此一部經送龍樹出，為此因緣故，閻浮提得有此經也。」

京兆崇福寺僧沙門法藏集《華嚴經傳記》卷一曰：「佛初去後賢聖隨隱，異道競興，乏大乘器攝此經，在海龍王宮，六百餘年未傳於世。龍樹菩薩入龍宮，日見此淵府，誦之在心，將出傳授，因茲流布。」

復庵和尚《華嚴綸貫》曰：「佛滅度後六百年，有龍樹菩薩，世間文字一時讀盡，發心入龍宮看藏，見華嚴有三本，上本、中本、下本。上本有十三千大千世界微塵數偈一四天下微塵數品；中本有四十九萬八千八百偈一千二百品；下本有十萬偈四十八品，遂記得下本，回歸西土。」

《付法藏因緣傳》卷五曰：「我（引者按，指龍樹）今宜可更敷演之，開悟後學饒益眾生。作是念已，便欲為之立師教誡，更造衣服，令附佛法而少不同，欲除眾情，示不受學。選擇良日，便欲成建，獨處靜室水精房中。大龍菩薩潛其若此，即以神力接入大海，至其宮殿開七寶函，以諸方等深奧經典，無量妙法，授與龍樹。九十日中，通解甚多，其心深入，體得實利。龍知心念，而問之言：汝今看經為遍未耶？龍樹答言：汝經無量不可得盡，我所讀者足滿十倍過閻浮提。」

龍王語言：忉利天上釋提桓因所有經典，倍過此宮百千萬倍，諸處此比不可稱數。爾時龍樹既得諸經，豁然通達，善解一相，深入無生，二忍具足。龍知悟道，還送出宮。」

姚秦三藏鳩摩羅什譯《龍樹菩薩傳》說龍樹菩薩「獨在靜處水精房中，大龍菩薩見其如是，惜而潛之，即接之入海，於宮殿中開七寶藏，發七寶華函，以諸方等深奧經典無量妙法授之。龍樹受讀，九十日中，通解甚多，其心深入，體得寶利。龍知其心，而問之曰：看經遍未？答言：汝諸函中經多無量不可盡也，我可讀者已十倍閻浮提。龍言：如我宮中所有經典，諸處此比復不可數。龍樹既得諸經一相，深入無生，二忍具足。龍還送出於南天竺，大弘佛法摧伏外道。」

上述有關《華嚴經》的出現於世，可以歸結為二點：

一、《華嚴經》是海中龍宮所出，二、由龍樹菩薩取出。

對這個問題，臺灣印順法師有過詳細考證，撰寫了《〈華嚴經〉與龍宮考》。印順法師指出：「龍樹菩薩入龍宮取經的傳說，有的解說為：這是表示深入自心，本著自證而集出大乘經的。有的解說為：龍王是印度民族中龍族的國王。《華嚴》等大乘經，從此族的王庭得來。有的解說為：南天竺鐵塔或龍宮取經，正如敦煌石室的發現古代經典一樣，不過傳說得神奇而已。有的解說為：龍宮、夜叉宮與天宮，一向傳說為有大乘經。龍樹的龍宮得經，也只是這種傳說的一則。這些解說，都可以有一分意義，但第三說是更為可能的。」¹印順法師考證了古代印度烏荼（Uḍra）的地理位置，指出「烏荼面臨大海，被稱為烏荼，可能與水有關。而優陀山，與烏荼也似乎同一語音所分出。這樣，這裡是大海邊，是日出處，是水國，是婆樓那龍王往來的地方。龍樹菩薩的入龍宮、見龍王、得塔、得經，都與此地有關。這可以說龍樹菩薩從龍宮所得的經典了。」²他又根據《華嚴經》最早出現的單品經《入法界品》所載的善財童子五十三參的出發地——「福城」之地名，考證後認為：「這個幸福之城，據巴厘語學者說，在央伽 Aṅga 境內（這是佛世摩竭陀以東的通稱）。漢譯以為在修摩 Suhma。據 Bṛhatsamhitā 書（卷一六），修摩在 Aṅga（即央伽）與羯陵伽間。在今 Orissa（奧裡薩，即烏荼）的 Jājapur 市東北，約二十裡處，有名為 Bhadraka 的，與福城的語音及方位，無不恰合。這是更近大海處，與傳說烏荼的龍樹大塔處，相離不遠。所以，Bhadraka 就是福城；而 Jājapur 的優陀延山的有佛教古跡處，就是補澀波耆梨的大塔處，也就是〈入法界品〉——『福城東』的『莊嚴幢娑羅林中』的『大塔廟處』。傳說龍樹菩薩在這裡

¹ 印順《妙雲集》第22冊《佛教史地考論》，臺灣正聞出版社，2000年10月新版一刷。

² 印順《妙雲集》第22冊《佛教史地考論》，臺灣正聞出版社，2000年10月新版一刷。

得到《華嚴經》，是有深切意義的。」³最後，印順法師確定：「《華嚴經·入法界品》集出的地方，推定為烏荼的福城以東，補澀波耆厘。《華嚴經·入法界品》在此地開始流行，龍樹菩薩得大乘經、《華嚴經》的傳說，是有事實在內的。」⁴

佛典中對龍樹菩薩從龍宮取出《華嚴經》的記載，即已表明《華嚴經》具有強烈的海洋文化背景。此外，據學者研究，印度大乘佛教的興起是在西元前，早期出現在南印度，「大眾部系的部派教團曾在南印度盛行過。」⁵並且，中國禪宗初祖菩提達磨是南印度人，他泛海來到中國廣州，最後北上少林寺建立了禪宗。達磨在中國傳授與南印度隔海相望的斯里蘭卡島的楞伽山所撰出的《楞伽經》，禪宗也稱「南天竺一乘宗」。湯用彤先生認為，「『南天竺一乘宗』即上承《般若》法性之義。何以言之？南天竺者，乃龍樹空王發祥之域。佛法自大眾部之小空，以至《般若》之大空，均源出南印度。達摩據《續傳》本南天竺人，故受地方學風之影響。」⁶唐開元二十九年，印度僧人不空奉朝廷的命令，齎送國書往師子國（斯里蘭卡）。不空在斯里蘭卡島住了三年，回中國時師子國王屍羅迷伽（戒雲，719—759）請其向中國皇帝附表，並托獻方物。《華嚴經》在這一時期出現於南印度，再北傳進入中亞和西域，最後進入中國地區。這就說明，《華嚴經》的出現於世及其傳播與海洋地區有重要關係。這一結論對考察《華嚴經》的出處提供了重要思路。

二、八十華嚴前十卷裡的「海」

《華嚴經》是性宗的著作，全經由「七處九會」織成了一個暢達縝密的佛教心性學說體系。在「法性本淨」觀點指導下，該經闡明了法界諸法等同一味、一即一切、一切即一、無盡緣起的思想，依據「三界唯心」，強調在心（阿賴耶識）上用功，從而得到最後解脫。又由於《華嚴經》地位重要，歷代研習者眾多。為八十華嚴作序者開篇就提到：「《大方廣佛華嚴經》者，斯乃諸佛之密藏，如來之性海。視之者，莫識其指歸；挹之者，罕測其涯際。有學、無學，志絕窺覷；二乘、三乘，寧希聽受。最勝種智，莊嚴之跡既隆；普賢、文殊，願行之因斯滿。一句之內，包法界之無邊；一毫之中，置剎土而非隘。摩竭陀國，肇興妙會之緣；普光法堂，爰敷寂滅之理。緬惟奧義，譯在晉朝；時逾六代，年將四百，「添性海之波瀾，廓法界之疆域。」「性海」是比喻真如之理性深廣如海，亦即是本性（或實性）之海，又是於因位而得，故又稱「果海」。古人說：「廓群疑於性海，啟妙

³ 印順《妙雲集》第22冊《佛教史地考論》，臺灣正聞出版社，2000年10月新版一刷。

⁴ 印順《妙雲集》第22冊《佛教史地考論》，臺灣正聞出版社，2000年10月新版一刷。

⁵ （日本）平川彰著、莊昆木譯《印度佛教史》第三章，第215頁，臺灣商周出版，2002年

⁶ 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十九章。

覺於迷津」⁷，這就揭示了《華嚴經》與「海」的密切關係。《華嚴經》到底與海有多少聯繫，使用了多少與「海」有關的譬喻，筆者僅整理八十華嚴前十卷情況如下：

《大方廣佛華嚴經》卷一所載有 37 個「海」，依次為：諸色相海、眾福大海、普音功德海幢菩薩摩訶薩、海月光大明菩薩摩訶薩、雲音海光無垢藏菩薩摩訶薩、從如來善根海生、辯才如海、以一切願海所持、無量三昧海門、集眾法海、一切如來功德大海、普賢願海、海音調伏身眾神、海德光明主河神、無量主海神、出現寶光主海神、成金剛幢主海神、遠塵離垢主海神、普水宮殿主海神、吉祥寶月主海神、妙華龍髻主海神、普持光味主海神、寶焰華光主海神、金剛妙髻主海神、海潮雷聲主海神、如來功德大海、海潮雲音主水神、吼音遍海主水神、寂靜海音主夜神、大海處攝持力迦樓羅王、普觀海迦樓羅王、焰口海光龍王、喜樂海髻天王、悅意海音天王、清淨莊嚴海天王、妙焰海天王。

《大方廣佛華嚴經》卷二所載有 51 個「海」，依次為：如來道場眾海、劫海、方便願海、如來功德大海、妙焰海大自在天王、現見一切法真實相智慧海解脫門、妙焰海天王、無邊大劫海、淨莊嚴海天王、了知一切世間法一念中安立不思議莊嚴海解脫門、嚴海天王、智幢王解脫海、一切法門無盡海、隨諸眾生永流轉生死海解脫門、普門陀羅尼海所流出解脫門、令眾同歸解脫海、無量劫海、剎海、無量劫海、煩惱海、大悲心相應海一切眾生喜樂藏解脫門、觀察無盡神通智慧海解脫門、一切佛功德海滿足出現世間方便力解脫門、一切剎海、剎海、無量大劫海、入諸佛一切音聲海解脫門、悅意海音梵王、佛剎微塵法門海、劫海、海音王、無量無邊大劫海、劫海、喜樂海髻天王、消滅世間苦淨願海解脫門、清淨大願深如海、福海、十方剎海、眾生心海、憂惱海、辯才大海、一切眾會廣如海、如來方便大慈海、法王功德海、眾生善業海、以一切隨類身開悟眾生令入智慧海解脫門、淨光普照眾生身令生歡喜信解海解脫門、大悲海現無邊境界種種色相寶解脫門、普為世間開智海、了知一切眾生心海種種攀緣轉解脫門、眾生心海。

《大方廣佛華嚴經》卷三所載有 42 個「海」，依次為：功德大海、廣大憂苦海、十方剎海、修習無邊行門海解脫門、消竭一切眾生愛欲海解脫門、諸行海、欲海、于一切諸有趣中以清淨音說佛無邊名號海解脫門、開示一切眾生大喜樂福德海解脫門、出生一切眾生大愛樂歡喜海解脫門、一切眾生瞋恚心纏蓋愚癡深若海、大福海、諸佛海、稱揚一切聖功德海解脫門、劫海、智慧海、有海、福海、歡喜海、波羅蜜海、佛功德海、業海、大海處攝持力迦樓羅王、入佛行廣大智慧海解脫門、普觀海迦樓羅王、導師功德智慧海、勝法門觀海悟、業海、世間所有

⁷ 《大唐西域記序》。

眾福海、法海、寂靜海音主夜神、欲海、無量劫海、歡喜海、悉淨方便慈悲海、暗障眾生海、業海、普觀察思惟廣大行海解脫門、生死海、入一切諸法實相辯才海解脫門、一切眾刹海、如來劫海。

《大方廣佛華嚴經》卷四所載有 63 個「海」，依次為：劫海、海潮雲音主水神、無盡大悲海解脫門、吼聲遍海主水神、吼聲遍海、出現寶光主海神、以等心施一切眾生福德海眾寶莊嚴身解脫門、不可壞金剛幢主海神、不雜塵垢主海神、能竭一切眾生煩惱海解脫門、恒住波浪主海神、吉祥寶月主海神、妙華龍髻主海神、普持光味主海神、寶焰華光主海神、金剛妙髻主海神、不動心功德海解脫門、海潮雷音主海神、出現寶光主海神、一切主海神眾、不可思議大劫海、大法海、苦海、難思劫海、生死大海、海潮音神、海德光明主河神、能令一切眾生入解脫海恒受具足樂解脫門、法海、福海、無邊功德海、福田功德海、海光神、大慈濟諸眾生令增長福德海解脫門、如來無上功德海、大悲海、世間大智海、能以大名稱增長無邊善根海解脫門、一切法門海、如來大悲方便海、廣大無邊智海藏解脫門、普知一切眾生行海而興布法雲解脫門、深信海、劫海、眾生諸行海、無邊劫海勤精進無厭怠解脫門、出現無邊大義海解脫門、眾生諸行海、法門如海、了知一切佛功德海大威力解脫門、普攝持一切眾生言音海解脫門、普觀察一切眾生令修廣大福德海解脫門、福海、能舍難舍眼如海、眾生行海、辯才大海、出生無邊歡喜海解脫門、開悟一切眾生令生善根海解脫門、喜門深大猶如海、步步色相猶如海、憶佛往昔誓願海解脫門、海音調伏身眾神、法海。

《大方廣佛華嚴經》卷五所載有 54 個「海」，依次為：不思議解脫門方便海、如來功德海、安立一切菩薩地諸大願海、示現一切菩薩諸根海各入自境界、一切眾會海、普音功德海幢菩薩摩訶薩、一切菩薩解脫門海、佛海、大悲海、海月光大明菩薩摩訶薩、雲音海光離垢藏菩薩摩訶薩、隨諸眾生根解海普為顯示一切佛法解脫門、安住毗盧遮那一切大願海解脫門、海月光大明菩薩摩訶薩、一切菩薩眾莊嚴海、海慧自在神通王菩薩摩訶薩、一切道場眾海、所行清淨廣大如海、一切辯才法海、容受一切法海、海慧自在神通王菩薩摩訶薩、一切道場眾海、劫海、一切道場眾海（2 個）、眾生諸業海、一切道場眾海、智海、一切道場眾海、福海、一切道場眾海（2 個）、一切業海、十方諸刹海、一切道場眾會海、無邊大劫海、多劫海、禪定大海、諸行海、大劫海、一切道場眾會海、諸佛海、焰海慧明無等地、廣大修行慧海地、無量刹海、劫海、海雲光、諸度海、華藏莊嚴世界海、如來道場眾海（2 個）、華藏莊嚴世界海、華藏世界海、一切世界海。

《大方廣佛華嚴經》卷六所載有 138 個「海」，依次為：十方世界海、世界海、眾生海、法海、安立海、佛海、佛波羅蜜海、佛解脫海、佛變化海、佛演說海、佛名號海、佛壽量海、一切菩薩誓願海、一切菩薩發趣海、一切菩薩助道海、一

切菩薩乘海、一切菩薩行海、一切菩薩出離海、一切菩薩神通海、一切菩薩波羅蜜海、一切菩薩地海、一切菩薩智海、剎海、眾生海、安立海、佛海、眾度海、解脫方便海、法門海、世界海（2 個）、華藏莊嚴世界海、修行海、佛海、眾生海、契經深大海、毗盧遮那大智海、十方世界海、華藏莊嚴世界海、世界海、大眾海、世界海（2 個）、華藏世界海、世界海、大眾海、普照法海慧、世界海（2 個）、華藏世界海、世界海、大眾海、世界海（2 個）、華藏世界海、世界海、大眾海、世界海（2 個）、華藏世界海、世界海、大眾海、世界海（2 個）、華藏世界海、世界海、大眾海、世界海（2 個）、華藏世界海、世界海、大眾海、世界海（2 個）、華藏世界海、世界海、無量功德海光明、大眾海、世界海（2 個）、華藏世界海、世界海、大眾海、世界海（2 個）、華藏世界海、世界海、大眾海、世界海（5 個）、十世界海（2 個）、安立海、世界海（4 個）、大願海、世界海（5 個）、一切眾會道場海、世界海、諸願海、毗盧遮那廣大願海、劫海（2 個）、甚深智慧海、如來波羅蜜海、世界海、不可測佛法身海、諸佛無邊法界功德海身、剎海、功德光明菩薩海、毗盧遮那法海、演法深如海、贊佛功德海、剎海、世界海、法海慧功德藏、法海、音聲海、劫海、福海、法海、深法海、一切眾生海、剎海、十方國土海、法海、一切言辭海、世界海（2 個）。

《大方廣佛華嚴經》卷七所載有 228 個「海」，依次為：法界海、三世諸佛智光明海、安立海、一切佛功德海、如來諸大願海、世界海（3 個）、一切如來智慧海、安立海、一切諸佛如來教文海、一切世界海成壞智、一切菩薩諸根海智、一切眾生語言海轉法輪辭辯智、普入法界一切世界海身智、世界海（2 個）、一切菩薩普賢願海、世界海（2 個）、世界海微塵數、三昧海門、一切眾生心海三昧門、一切法理趣海三昧門、世界海微塵數、三昧海雲、世界海微塵數、陀羅尼海雲、世界海微塵數、方便海雲、世界海微塵數、辯才門海雲、世界海微塵數、修行海雲、世界海微塵數、普照法界一切如來功德藏智光明海雲、世界海微塵數、一切如來諸力智慧無差別方便海雲、世界海微塵數、一切如來一一毛孔中各現眾剎海雲、世界海微塵數、一一菩薩示現從兜率天宮沒下生成佛轉正法輪般涅槃等海雲、世界海（3 個）、一切如來眾會道場海、一切眾海、功德智海光明、廣大功德海、眾生大海、眾生海、劫海、眾生海、大眾海、世界海、眾生海、諸佛海、法界海、眾生業海、眾生根欲海、諸佛法輪海、三世海、如來願力海、如來神變海、一切道場眾海、一切世界海成壞清淨智、一切眾生業海智、一切法界安立海智、一切無邊佛海智、一切欲解根海智、一切如來無量願海智、一切佛神變海智、演說海、無邊色相海普照明、無邊色相光明輪海具足清淨、種種色相光明雲海、殊勝寶焰海、成就言音海、三種自在海調伏成熟一切眾生、勇猛調伏諸眾生海無空過者、入佛智慧海、佛功德海、一切世界海、一切劫海、一切世界海、無量解海、諸根海、樂欲海、心行海、普賢願海、無量道場眾海、廣大真實信解海、普賢願海、

普照一切世間藏大慧海、智慧甚深功德海、十方刹海、世界海（15 個）、眾刹海、願海（2 個）、諸行海、刹海（3 個）、世界海、世界海微塵數、一切差別莊嚴海、世界海、世界海微塵數、光明海、摩尼寶海、眾會海、蓮華深大海、刹海、堅固金剛海、華海、願海、劫海、刹海、世界海、世界海微塵數、國土海、刹海（2 個）、業海、世界海、刹海（2 個）、心海、刹海、世界海、一切菩薩願海、世界海微塵數、刹海（2 個）、菩薩無邊功德海、眾生業海、刹海、國土海、刹海（2 個）、世界海、世界海微塵數、清淨方便海、淨願海、莊嚴海、世界海微塵數、刹海（4 個）、忍海、刹海（2 個）、莊嚴國土海、佛功德法門海、力海、世界海、世界海微塵數（2 個）、刹海（2 個）、眾生海、十方刹海、世界海、世界海微塵數（2 個）、世界海（2 個）、刹海、願海、清淨世界海、劫海、一切刹海、世界海、世界海微塵數、世界海（12 個）、刹海（4 個）、世界海、世界海微塵數、世界海、世界海微塵數、世界海（12 個）、世界海微塵數、刹海（5 個）。

《大方廣佛華嚴經》卷八所載有 87 個「海」，依次為：華藏莊嚴世界海、世界海微塵數、華藏莊嚴世界海、普光摩尼莊嚴香水海、香水海、華藏莊嚴世界海、地海、華藏莊嚴世界海、劫海、莊嚴海、眾生海、華藏莊嚴世界海、世界海微塵數、大海、淨刹海（2 個）、世界海、世界海地、世界海微塵數、刹海、世界海、香水海（4 個）、清淨海、刹海、香水海、世界海、世界海微塵數、一切眾生業報海摩尼寶王、世界海微塵數、世界海、華藏莊嚴世界海、世界海微塵數、刹海（3 個）、菩薩勝智海、香水海、世界海、大蓮華海、無邊色寶華海、真珠藏寶瓔珞海、香水海、華海、摩尼寶網海、漩流光海、菩薩寶莊嚴冠海、眾生身海、一切佛音聲摩尼王海、世界海微塵數（2 個）、一切眾生福德海音聲、一切眾生諸業海音聲、一切菩薩大願海音聲、一切佛功德海清淨音聲、世界海微塵數、蓮華寶海、香海、願海、香水海、華藏莊嚴世界海、香水海、金剛屍羅幢海、一切樹林莊嚴寶輪網海、香光喜力海、金剛宮殿海、一切寶色焰海、歡喜海功德名稱自在光、寶色蓮華座虛空海、廣大名稱智海幢、恒出一切妙音聲莊嚴雲摩尼王海、一切莊嚴寶師子座摩尼海、一切法海最勝王、華海、華旋香水海、寶衣海、淨華網海、摩尼樹香水海雲、香焰蓮華海、光明藏摩尼王海、眾妙華師子座海、無量色香焰須彌山海、一切諸天形摩尼王海、無邊妙華光香水海、圍繞此海香水河。

《大方廣佛華嚴經》卷九所載有 74 個「海」：即香水海（2 個）、一切寶莊嚴海、一切寶華蕊海、一切無邊法海慧、一切寶莊嚴鈴網海、無邊色寶香水海、金剛香水海、一切堅固寶莊嚴海、一切蓮華莊嚴海、寶焰藏海、寶衣幢海、一切寶水海、帝釋形寶王海、一切寶莊嚴海、寶衣旋海、金剛蓮華海、金剛栴檀寶海、無邊色寶光海、一切華海、金師子座海、寶衣服香幢海、離垢焰藏香水海、香水海、一切佛功德海音聲、摩尼樹藏寶王海、師子光功德海、諸度福海相光明、平等智光明功德海、

一切寶網海、無盡光明輪香水海、香水海、依一切寶色水流海、甚深海、一切香摩尼莊嚴樹海、金剛寶焰香水海、香水海、無邊色一切寶藏海、法海大願音、現種種色相海、無邊色眾妙香摩尼海、帝青寶莊嚴香水海、香水海、眾妙華山幢海、宮殿香水海、金剛輪莊嚴底香水海、香水海、眾生海寶光明、一切摩尼瓔珞海、不退轉功德海光明、金光海、華林海、蓮華因陀羅網香水海、香水海、開示福德海密雲相、一切莊嚴海、積集寶香藏香水海、香水海、一切寶光輪海、寶瓔珞海、無邊功德海法輪音、無盡福德海妙莊嚴、心王摩尼輪海、寶莊嚴香水海、香水海、一切寶色珠瓔珞海、精進勝慧海、須彌山摩尼華海、金剛寶聚香水海、香水海、一切寶莊嚴華海、一切波羅蜜無礙海、大威力智海藏、寶光網海。

《大方廣佛華嚴經》卷十所載有 149 個「海」，依次為：離垢焰藏香水海、香水海、此海中、香水海（8 個）、輪圍山香水海、世界海清淨劫音聲、無盡光明輪香水海、香水海（10 個）、輪圍山香水海、世間功德海、一切智海王、金剛焰光明香水海、香水海（2 個）、一切寶華光耀海、香水海（6 個）、真珠香海藏、香水海（2 個）、輪圍山香水海、勝慧海、青寶莊嚴香水海、香水海（10 個）、輪圍山香水海、金剛輪莊嚴底香水海、香水海（9 個）、蓮華因陀羅網香水海、香水海（10 個）、輪圍山香水海、淨海莊嚴、積集寶香藏香水海、香水海（10 個）、輪圍山香水海、寶莊嚴香水海、香水海（10 個）、輪圍山香水海、華幢海、金剛寶聚香水海、香水海（5 個）、光明海、香水海（3 個）、無邊岸海淵、香水海（2 個）、輪圍山香水海、不可壞海、海音聲、天城寶堞香水海、香水海（5 個）、世界海明瞭音、香水海（5 個）、輪圍山香水海、香水海（2 個）、法海、華藏莊嚴世界海、華藏世界海、世界海、華藏世界海、大海、十方海、焰海、剎海、國土海、大海、香海、海蚌、眾生海、寶海、願海。

以上從 CBETA 檢索統計八十華嚴前十卷，一共用了 923 個「海」字，整個八十《華嚴經》用到「海」的地方共計 2229 處，這麼多與「海」相關的詞語，說明「海」這個主題詞在《華嚴經》裡有重要位置，故此說《華嚴經》與海洋文明有關，也是有道理的。

三、世界海與十種事

上述九百餘個與「海」相關的詞彙中，出現頻率最高的是「世界海」，有 192 個，內中包括「世界海微塵數」78 個，「華藏莊嚴世界海」和「華藏世界海」共 24 個；其次是「香水海」156 個。眾多的「海」中，分別有不同的定義與指向，有的是一般名詞，如現實中的「大海」，即「世界大海無有邊，寶輪清淨種種色，

所有莊嚴盡奇妙，此由如來神力起。」⁸有的是特指的與佛教有關的「海」，如「如來功德大海」，即「一切如來功德大海，鹹入其身；一切諸佛所在國土，皆隨願往。」還有佛教的海神（八十華嚴前十卷共出現 23 次），如「妙華龍髻主海神……」。如是等而為上首，其數無量，悉以如來功德大海充滿其身。」⁹等等。總之，八十華嚴裡所用各種「海」都有所指，擔負了各自的職能，又由於他們有各自分工，使華嚴學說充滿了「海」之底蘊，構成了一套與「海」有關的學說。

「世界海」是《華嚴經》前十卷用得最多的一詞。經中對世界海的定義是：「法界諸國土，如雲悉周遍。十方中所有，諸大世界海。」¹⁰因為法界是國土，所以十方世界即是世界海，亦即「十方國土中，一切世界海，佛願力自在，普現轉法輪。」¹¹從某種意義上講，「世界海」代表整個佛國世界。大乘佛教認為，佛無處不在，整個世界的佛如恒河沙一樣多，又如很小的灰塵無處不在，「一一世界海所依住，如世界微塵數」¹²。數不勝數的佛、菩薩都在世界海裡，故「如是等十億佛刹微塵數世界海中，有十億佛刹微塵數菩薩摩訶薩，一一各有世界海微塵數諸菩薩眾前後圍繞而來集會。」¹³同時「如此四天下道場中，以佛神力，十方各有一億世界海微塵數諸菩薩眾而來集會；應知一切世界海、一一四天下諸道場中，悉亦如是。」¹⁴

《華嚴經》以「十」為滿數，用「十」來代表各種事物圓滿無缺的最高境界。八十華嚴指出世界海有十種特點，即「十種事」，略說有：「世界海起具因緣，世界海所依住，世界海形狀，世界海體性，世界海莊嚴，世界海清淨，世界海佛出興，世界海劫住，世界海劫轉變差別，世界海無差別門。」¹⁵這是區分了世界海的十個不同的方面與特點，廣說則指世界海博大精深，可以容納微塵數的各種佛刹。世界海之十種事分別介紹如下：

第一種「世界海起具因緣」，指世界海生成的因緣，略說有十種：「如來神力故，法應如是故，一切眾生行業故，一切菩薩成一切智所得故，一切眾生及諸菩薩同集善根故，一切菩薩嚴淨國土願力故，一切菩薩成就不退行願故，一切菩薩清淨勝解自在故，一切如來善根所流及一切諸佛成道時自在勢力故，普賢菩薩自在願力故。」¹⁶這是依靠佛的神力所得。廣說世界海廣大無邊，緣緣無限。

⁸ 于闐國三藏實叉難陀奉制譯《大方廣佛華嚴經》卷第八。

⁹ 于闐國三藏實叉難陀奉制譯《大方廣佛華嚴經》卷第一。

¹⁰ 于闐國三藏實叉難陀奉制譯《大方廣佛華嚴經》卷第六。

¹¹ 東晉天竺三藏佛跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷第三。

¹² 東晉天竺三藏佛跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷第三。

¹³ 于闐國三藏實叉難陀奉制譯《大方廣佛華嚴經》卷第六。

¹⁴ 于闐國三藏實叉難陀奉制譯《大方廣佛華嚴經》卷第六。

¹⁵ 于闐國三藏實叉難陀奉制譯《大方廣佛華嚴經》卷第七。

¹⁶ 于闐國三藏實叉難陀奉制譯《大方廣佛華嚴經》卷第七。

第二種「世界海所依住」，指世界海的存在環境，略說有十種：「或依一切莊嚴住，或依虛空住，或依一切寶光明住，或依一切佛光明住，或依一切寶色光明住，或依一切佛音聲住，或依如幻業生大力阿修羅形金剛手住，或依一切世主身住，或依一切菩薩身住，或依普賢菩薩願所生一切差別莊嚴海住。」¹⁷「一一世界海有世界海微塵數所依住」是總數，分拆各種依住有「一切廣大諸剎土，如影如幻亦如焰，十方不見所從生，亦復無來無去處。滅壞生成互循復，於虛空中無暫已，莫不皆由清淨願，廣大業力之所持。」¹⁸這些依住是世界成住壞空之「循復」在虛空中的空性，是佛菩薩清淨願力所成，也是由眾生共同的業力感得。

第三種「世界海形狀」，指世界海的形象，也就是各個世界海與其它世界海相比呈現的差別相狀，所謂：「或圓，或方，或非圓方，無量差別；或如水漩形，或如山焰形，或如樹形，或如華形，或如宮殿形，或如眾生形，或如佛形……。如是等，有世界海微塵數。」¹⁹世界海是十方統稱，這是宏觀，是總體。作為微觀的世界海，其個體差別也顯然存在，有具體相貌和各種不同形象，「諸國土海種種別，種種莊嚴種種住，殊形共美遍十方，汝等咸應共觀察」。「一切皆由業令異」，「斯由業海不思議，諸流轉法恒如是」，「一切國土心分別」，「一切塵中所現剎，皆是本願神通力，隨其心樂種種殊，於虛空中悉能作。」²⁰每一具體形象的世界海，則代表了總體世界海某一局部特徵，其數量也是無可盡數，如世界海微塵數。

第四種「世界海體性」，「體」是載體，「性」是特色，指世界海所展現的具體特色，所謂：「或以一切寶莊嚴為體，或以一寶種種莊嚴為體，或以一切寶光明為體，或以種種色光明為體，或以一切莊嚴光明為體，或以不可壞金剛為體，或以佛力持為體，或以妙寶相為體，或以佛變化為體，或以日摩尼輪為體，或以極微細寶為體，或以一切寶焰為體，或以種種香為體，或以一切寶華冠為體，或以一切寶影像為體，或以一切莊嚴所示現為體，或以一念心普示現境界為體，或以菩薩形寶為體，或以寶華蕊為體，或以佛言音為體。」²¹這是普賢菩薩「承佛威力，觀察十方」後得到的認識，「或是淨光明，出生不可知」，²²「或淨光為體，復依光明住」，²³「或以佛光明，摩尼光為體」，²⁴如此等等，「皆由業所得」，「從於願力生」，「願力所莊嚴，一切皆殊妙」。²⁵其與「世界海形狀」之差別在於，前者是局部外

¹⁷ 于闐國三藏實叉難陀奉制譯《大方廣佛華嚴經》卷第七。

¹⁸ 于闐國三藏實叉難陀奉制譯《大方廣佛華嚴經》卷第七。

¹⁹ 于闐國三藏實叉難陀奉制譯《大方廣佛華嚴經》卷第七。

²⁰ 于闐國三藏實叉難陀奉制譯《大方廣佛華嚴經》卷第七。

²¹ 于闐國三藏實叉難陀奉制譯《大方廣佛華嚴經》卷第七。

²² 于闐國三藏實叉難陀奉制譯《大方廣佛華嚴經》卷第七。

²³ 于闐國三藏實叉難陀奉制譯《大方廣佛華嚴經》卷第七。

²⁴ 于闐國三藏實叉難陀奉制譯《大方廣佛華嚴經》卷第七。

²⁵ 于闐國三藏實叉難陀奉制譯《大方廣佛華嚴經》卷第七。

在形象的顯現，這裡則是整體內在表現出的特色。

第五種「世界海莊嚴」，指世界海的種種美好景象，所謂：「或以一切莊嚴具中出上妙雲莊嚴，或以說一切菩薩功德莊嚴，或以說一切眾生業報莊嚴，或以示現一切菩薩願海莊嚴，或以表示一切三世佛影像莊嚴，或以一念頃示現無邊劫神通境界莊嚴，或以出現一切佛身莊嚴，或以出現一切寶香雲莊嚴，或以示現一切道場中諸珍妙物光明照耀莊嚴，或以示現一切普賢行願莊嚴……」。如是等，有世界海微塵數。²⁶佛教裡的「莊嚴」，用途很廣，但用得最多的是裝飾層面，例如「而起兜婆，表刹莊嚴，懸繒幡蓋。」²⁷「其殿中央，施師子座，七寶莊嚴，極為高廣，覆以寶帳。」²⁸又如佛陀「相好莊嚴身，瞻仰無厭足。」²⁹這裡的世界海莊嚴，是用於表示「種種莊嚴種種住，一切十方皆遍滿」，³⁰受莊嚴影響，生起信仰崇敬之情，加深對佛教的感情。

第六種「世界海清淨」，指世界海實質，即世界海的根本性質是清淨的，「一切十方世界海，種種嚴淨廣無邊。」³¹所謂：「諸菩薩親近一切善知識同善根故，增長廣大功德雲遍法界故，淨修廣大諸勝解故，觀察一切菩薩境界而安住故，修治一切諸波羅蜜悉圓滿故，觀察一切菩薩諸地而入住故，出生一切淨願海故，修習一切出要行故，入于一切莊嚴海故，成就清淨方便力故……」。如是等，有世界海微塵數。³²清淨是與善根相聯繫的，「一切世界海，有無量莊嚴」。³³唐澄觀國師說：「世界海普清淨轉變即圓滿義。」³⁴指出了世界海清淨的圓滿實質，亦即肯定了世界海清淨的根本特點。八十《華嚴》說「應知世界海有世界海微塵數清淨方便海」，「成就清淨方便力故」³⁵，把世界海清淨看作一種方便，與上說圓滿實性互為表裡，以其圓滿清淨，方能施予清淨方便。

第七種「世界海佛出興」，指因世界海因佛而興的情況，所謂：「或現小身，或現大身，或現短壽，或現長壽，或唯嚴淨一佛國土，或有嚴淨無量佛土，或唯顯示一乘法輪，或有顯示不可思議諸乘法輪，或現調伏少分眾生，或示調伏無邊眾生……」。如是等，有世界海微塵數。³⁶這是用「方便」思想來說明佛的法身無

²⁶ 于闐國三藏實叉難陀奉制譯《大方廣佛華嚴經》卷第七。

²⁷ 東晉平陽沙門釋法顯譯《大般涅槃經》卷中。

²⁸ 東晉平陽沙門釋法顯譯《大般涅槃經》卷中。

²⁹ 馬鳴菩薩造，後秦龜茲三藏鳩摩羅什譯《大莊嚴論經》卷第十三。

³⁰ 于闐國三藏實叉難陀奉制譯《大方廣佛華嚴經》卷第七。

³¹ 東晉天竺三藏佛跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷第三。

³² 于闐國三藏實叉難陀奉制譯《大方廣佛華嚴經》卷第七。

³³ 東晉天竺三藏佛跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷第三。

³⁴ 唐清涼山大華嚴寺沙門澄觀撰《大方廣佛華嚴經疏》卷第十一。

³⁵ 于闐國三藏實叉難陀奉制譯《大方廣佛華嚴經》卷第七。

³⁶ 于闐國三藏實叉難陀奉制譯《大方廣佛華嚴經》卷第七。

處不在。佛無定像，「諸佛種種方便門，出興一切諸刹海，皆隨眾生心所樂，此是如來善權力。」³⁷前面說的「世界海形狀」，是從世界海角度，指出世界海有具體個性差別，這裡是從世界海中佛的角度，說佛為度化眾生顯現的差別相，世界海有微塵數，佛亦有微塵數，「諸佛法身不思議，無色無形無影像，能為眾生現眾相，隨其心樂悉令見。」³⁸佛以不同形象演說法音，「諸佛方便不思議，隨眾生心悉現前，普住種種莊嚴刹，一切國土皆周遍。」³⁹眾生因此得圓滿證悟、究竟安樂。

第八種「世界海劫住」，指世界海存世的時間長短，所謂：「或有阿僧祇劫住，或有無量劫住，或有無邊劫住，或有無等劫住，或有不可數劫住，或有不可稱劫住，或有不可思劫住，或有不可量劫住，或有不可說劫住……。如是等，有世界海微塵數。」⁴⁰佛教把世界成立及破壞的過程稱為「劫」，又以時間單位來表示「劫」的長短，「阿僧祇劫」是無數劫，為不可稱數劫，因之這裡所說的是世界海將在世存在一個相當長的時間，「無量劫海修方便，普淨十方諸國土」，⁴¹「無量無邊大劫海，普現十方而說法」。⁴²總之，與世界海微塵數世界海一樣，世界海的存世時間長短也有世界海微塵數不同情況。

第九種「世界海劫轉變差別」，指世界海轉化或轉變的現象，所謂：「法如是故，世界海無量成壞劫轉變；染汙眾生住故，世界海成染汙劫轉變；修廣大福眾生住故，世界海成染淨劫轉變；信解菩薩住故，世界海成染淨劫轉變；無量眾生發菩提心故，世界海純清淨劫轉變；諸菩薩各各游諸世界故，世界海無邊莊嚴劫轉變；十方一切世界海諸菩薩雲集故，世界海無量大莊嚴劫轉變；諸佛世尊入涅槃故，世界海莊嚴滅劫轉變；諸佛出現於世故，一切世界海廣博嚴淨劫轉變；如來神通變化故，世界海普清淨劫轉變……。如是等，有世界海微塵數。」⁴³佛教認識世界的基礎是緣起論思想，「此有故彼有，此起故彼起」，事物始終處在雙方待緣的情況，沒有一個長期不變的時候。世界海從時間上講是處在一個長期變化的過程中，但是從事物的發展過程來看，「一切諸國土，皆隨業力生。」⁴⁴世界都有成住壞空，事物也都有生住異滅，顯示的是無常，也與世界海微塵數之世界海一樣，其種種變化也有世界海微塵數。

第十種「世界海無差別門」，指世界海的相同之處，所謂：「一一世界海中，

³⁷ 于闐國三藏實叉難陀奉制譯《大方廣佛華嚴經》卷第七。

³⁸ 于闐國三藏實叉難陀奉制譯《大方廣佛華嚴經》卷第七。

³⁹ 于闐國三藏實叉難陀奉制譯《大方廣佛華嚴經》卷第七。

⁴⁰ 于闐國三藏實叉難陀奉制譯《大方廣佛華嚴經》卷第七。

⁴¹ 于闐國三藏實叉難陀奉制譯《大方廣佛華嚴經》卷第二。

⁴² 于闐國三藏實叉難陀奉制譯《大方廣佛華嚴經》卷第二。

⁴³ 于闐國三藏實叉難陀奉制譯《大方廣佛華嚴經》卷第七。

⁴⁴ 于闐國三藏實叉難陀奉制譯《大方廣佛華嚴經》卷第七。

有世界海微塵數世界無差別；一一世界海中，諸佛出現所有威力無差別；一一世界海中，一切道場遍十方世界無差別；一一世界海中，一切如來道場眾會無差別；一一世界海中，一切佛光明遍法界無差別；一一世界海中，一切佛變化名號無差別；一一世界海中，一切佛音聲普遍世界海無邊劫住無差別；一一世界海中，法輪方便無差別；一一世界海中，一切世界海普入一塵無差別；一一世界海中，一一微塵，一切三世諸佛世尊廣大境界皆於中現無差別。諸佛子！世界海無差別，略說如是；若廣說者，有世界海微塵數。」⁴⁵無差別是「一」，是整體，世界海「無差別」就是統一在一個主體之下，「一一塵中諸樹王，種種莊嚴悉垂布，十方國土皆同現，如是一切無差別。」⁴⁶這個統一主體就是一佛行或一佛乘，「悉現諸佛菩提行，一切剎海無差別。」⁴⁷「以佛神通導群品，十方國土亦無別。」⁴⁸方便只是應機之施設，唯有一佛乘才是唯一通途，「種種方便自在門，一切皆演無差別」，⁴⁹世界海的「差別」與「轉變」是方便法門，無差別是最重要的，也是「超過一切最無上，如是法門歡喜得。」⁵⁰

唐智儼總結「世界海十種事」說：「今此世界海上下淺深，略有三種：一從三千大千世界已去，乃至一切眾生形類等界，以為一類；二如瞿夷所居成化之處十世界等，一世界性，二世界海，三世界輪，四世界圓滿，五世界分別，六世界旋，七世界轉，八世界蓮華，九世界須彌，十世界相，此十世界，當萬子輪王已去所居，為第二類；三蓮華藏世界海等已去，盡佛境界為第三類，如是等類世界海，有十種事，去來今佛之所演說，一謂說世界海，二起具因緣世界海，三住世界海，四形世界海，五體世界海，六莊嚴世界海，七清淨世界海，八如來出世世界海，九劫世界海，十壞方便世界海。此十因緣，通成上三，但為引機，淺深不同，遂有三別。」⁵¹八十華嚴的「世界海十種事」，屬於第三類，即「三蓮華藏世界海等已去，盡佛境界」之「上深」一類。華藏世界通一乘三乘小乘，為華嚴圓教所攝，屬一乘圓教，故世界海圓滿至深，代表法界圓融之清淨佛國，「約海，謂世界即眾生，如下眾生形世界；世界即法界，如法界不可壞蓮華世界海；世界海即根欲，如心作世界；世界即佛，如國土身。」⁵²

唐代華嚴長者李通玄說：「如此經，有世界海，有世界性，有世界種，皆甚深

⁴⁵ 于闐國三藏實叉難陀奉制譯《大方廣佛華嚴經》卷第七。

⁴⁶ 于闐國三藏實叉難陀奉制譯《大方廣佛華嚴經》卷第七。

⁴⁷ 于闐國三藏實叉難陀奉制譯《大方廣佛華嚴經》卷第七。

⁴⁸ 于闐國三藏實叉難陀奉制譯《大方廣佛華嚴經》卷第七。

⁴⁹ 于闐國三藏實叉難陀奉制譯《大方廣佛華嚴經》卷第七。

⁵⁰ 于闐國三藏實叉難陀奉制譯《大方廣佛華嚴經》卷第七。

⁵¹ 終南太一山至相寺沙門釋智儼集《華嚴經內章門等雜孔目》卷第一。

⁵² 魏國西寺沙門法藏述《華嚴經探玄記》卷第三。

廣大與法界虛空等。」⁵³具體如華藏世界品所說，有世界海，其中包含眾多性質不一的世界種，每一世界種又包含眾多世界。澄觀解釋世界種之「種」說：「種名，約事，寶光遠照故；約法，其世界種正是所含種子，一一皆有大智光明遍照法界義故，性德互嚴故。」⁵⁴「普入一切廣大世界海，一切世界種中所有一切種種際畔諸世界，種種莊嚴諸世界，種種體性諸世界，種種形狀諸世界，種種分佈諸世界；或有世界穢而兼淨，或有世界淨而兼穢，或有世界一向雜穢，或有世界一向清淨，或有廣大，或有狹小，或高，或下，或匳，或妙，或正，或側，或覆，或仰，或圓，或方，或非圓方。」⁵⁵世界海包含有諸多世界，「此中世界性者，謂積世界成性，積性成海等。」⁵⁶每一世界海還有其具體個性，如「十方世界海，見諸雜種相，或圓或四方，或復非方圓」，⁵⁷「世界海漩者，悲智觀根屈曲徧俗，身土及業，重重眾生，重重諸業，各別大悲普救，根無不盡故，名之曰海漩。漩者，甚深漩復義也。」⁵⁸辯證認識世界海是一是多，雖有變化，但總量不減，「若入大海無別所依，水無差別、水無限量、水無增減，所作業一。」⁵⁹故既「佛身所現一切國土及此國土所有微塵，一一塵中有世界海塵數佛刹，一一刹中有世界海塵數諸佛」，⁶⁰又「一世界海中即有世界海塵數，不可言一切世界海，共為一世界海塵數。」⁶¹世界海本質是無常，又無處不在，「如是一切世界海中，所有一切世界出生中，一切世界方處中，一切世界旋轉中，一切世界普遍中，一切世界變化中，一切世界名字中，一切世界法門中，一切世界時劫中，一切世界微細中，一切世界菩提場中，一切世界莊嚴具中，一切世界大眾會中，如是一切種種世界，其中所有一切刹土，皆有如來現成正覺。」⁶²其表現出的差別在存世時間的長短以及相狀的不同，但世界海的清淨本性是不變的，只是受諸佛菩薩願力和眾生業力所感，會出現不同變化與轉變，「所修行方便願力故，出生諸世界海莊嚴故，業清淨故莊嚴清淨，業垢濁故莊嚴垢濁。」⁶³總之，世界海是佛的世界，「見如是十方，一切世界海，一一世界海，悉見諸佛海。」⁶⁴

⁵³ 長者李通玄撰《新華嚴經論》卷第八。

⁵⁴ 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷12〈5 華藏世界品〉。

⁵⁵ 罽賓國三藏般若奉詔譯《大方廣佛華嚴經》卷第二十二。

⁵⁶ 魏國西寺沙門法藏述《華嚴經探玄記》卷第三。

⁵⁷ 東晉天竺三藏佛跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷第三十。

⁵⁸ 長者李通玄撰《新華嚴經論》卷第五。

⁵⁹ 大唐三藏法師玄奘奉詔譯《佛說佛地經》。

⁶⁰ 清涼山大華嚴寺沙門澄觀撰述《新譯華嚴經七處九會頌釋章》一卷。

⁶¹ 唐清涼山大華嚴寺沙門澄觀述《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷第二十五。

⁶² 罽賓國三藏般若奉詔譯《大方廣佛華嚴經》卷第五。

⁶³ 長者李通玄撰《新華嚴經論》卷十三。

⁶⁴ 東晉天竺三藏佛陀跋陀羅譯《文殊師利發願經》。

四、餘 論

古人說：「如來所說三乘十二分教，猶海水一味，窮高極深，激而為濤，迴而為瀾，震而為雷，噴而為雨，能隨龍而化三千世界，皆如來舌上之波瀾，汪洋談藝，匠心而出，酬機訓答，一旦當機，淋漓吐露，觸途無礙，乍分乍合，無損滄海之勢，了無緣影著之乎胸中，現之乎眉睫，亦無殊勝名言，朗然獨脫，唯此虛空活潑潑地，稜稜風骨，融融若春，如衡在鑑，風雷在握，而應當世之務。」⁶⁵這是把佛教比為大海，其教義思想能夠化世醒人，像大海一樣掀起波浪，雷震雲天，極高深測，不可探極，眾生在佛法大海面前只有順緣而為，了無在胸，把握佛教的活潑潑精髓，即可應世，得道解脫。

「十方國土中，一切世界海，佛願力自在，普現轉法輪。一切佛土中，無量大眾海，言號各不同，而轉淨法輪。」⁶⁶八十華嚴中以「海」為特點的信仰，是華嚴學重要組成部分。在這一信仰體系中，核心是華藏世界海，此外還有世界海、香水海、功德海、願海等等各種不同的「海」，由此構成龐雜多樣的「海」的信仰，其中世界海是這個體系中最重要的概念，「世界海者，華藏塵刹也」，⁶⁷它既支撐了以華藏世界海為核心的「海」之信仰，又溝通了與其它各種「海」的聯繫，所以使用最廣最多的「世界海」在華嚴信仰體系中地位重要，不可或缺。

八十華嚴說：「十方世界海一切諸佛，皆為諸菩薩說世界海、眾生海、法海、安立海、佛海、佛波羅蜜海、佛解脫海、佛變化海、佛演說海、佛名號海、佛壽量海，及一切菩薩誓願海、一切菩薩發趣海、一切菩薩助道海、一切菩薩乘海、一切菩薩行海、一切菩薩出離海、一切菩薩神通海、一切菩薩波羅蜜海、一切菩薩地海、一切菩薩智海。願佛世尊，亦為我等，如是而說！」⁶⁸「海」代表了諸佛的說法，是佛的顯現，不可小看。八十華嚴又提到「出現寶光主海神，得以等心施一切眾生福德海眾寶莊嚴身解脫門；不可壞金剛幢主海神，得巧方便守護一切眾生善根解脫門；不雜塵垢主海神，得能竭一切眾生煩惱海解脫門；恒住波浪主海神，得令一切眾生離惡道解脫門；吉祥寶月主海神，得普滅大癡暗解脫門；妙華龍髻主海神，得滅一切諸趣苦與安樂解脫門；普持光味主海神，得淨治一切眾生諸見愚癡性解脫門；寶焰華光主海神，得出生一切寶種性菩提心解脫門；金剛妙髻主海神，得不動心功德海解脫門；海潮雷音主海神，得普入法界三昧門解脫門。」⁶⁹眾多的「主海神」與不同的「海」相結合，豐富了佛教「海」的文化，也可見到海文化在華嚴思想中的影響。

⁶⁵ 《千松筆記》。

⁶⁶ 東晉天竺三藏佛跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷第三十。

⁶⁷ 《華嚴海印道場九會請佛儀》。

⁶⁸ 于闐國三藏實叉難陀奉制譯《大方廣佛華嚴經》卷第六。

⁶⁹ 于闐國三藏實叉難陀奉制譯《大方廣佛華嚴經》卷第四。

《華嚴經》現存三種譯本中，八十華嚴是最全的譯本，也是描述「海」最詳細的譯本，前十卷中已有大量解說。六十華嚴則是在前六卷描述了「海」的情況，四十華嚴因其本身為八十華嚴之「入法界品」的內容，相對前兩種經來說描述「海」的內容最少。唐代著名華嚴大家澄觀國師指出，「今經譯家存略太甚，餘言可略，海字切要。故疏會取意雲：佛果下出下無海字，所以剎海莊嚴是佛修起，直語世界，眾生業成無始有故。但雲世界，雖為譯家出理，實則海言切要。」⁷⁰澄觀指出《華嚴經》的翻譯太簡略，但強調「『海』字切要」重要性，指出翻譯的經文，雖然出自於佛理，然說到「世界」二字，「實則『海』言切要」，表明了世界與「海」是離不開的，而且「海」是世界的中心與重點。四十華嚴相對於另兩種譯本「海」內容較少，或許表明《華嚴經》在傳播過程中，因為進入北方陸地，與海的距離越來越遠，為了弘法方便，積極向內陸文化靠攏，刪減「海」的內容，迎合當地的文化傳統與當地信眾的文化理解。

印順法師對《華嚴經》的出處與海洋的關係做了綿密地考證，特別指出《華嚴經》與南印度的關係。南印度是印度洋所在地，與北印度山地不同，深受海洋文化影響。傳說《華嚴經》在龍宮取出者龍樹菩薩是南印度人，史籍記載他「托生初在南天竺國，出梵志種，大豪貴家，始生之時在於樹下，由龍成道因號龍樹。」⁷¹龍樹出生梵志種，即婆羅門種姓，家庭富有，是富二代。他因「龍」成道，可知信仰的是傳統婆羅門教的泛神教崇拜。又說他和幾位朋友在一起，迷信神藥，經常「遊行自在，即共相將入王后宮，宮中美人皆被侵掠，百餘日後懷妊者眾。」⁷²他或許修的是南印度地區流行的主張輪座的婆羅門教性力派。龍樹出家以後，「欲以藕絲懸須彌山，牛跡之水等量大海」⁷³教化不信佛教的南印度國王。又與婆羅門鬥法，婆羅門以咒力「化作大池廣長清淨，池中出生千葉蓮華。」⁷⁴龍樹復以咒力化為白象，「象有六牙金銀校絡，徐行詣池趣其花座，以鼻絞拔高舉擲地。」⁷⁵龍樹鬥法蓮花以及騎白象等都是印度地區常見的文化傳統，特別是白象，更是南印度地區出產的特有動物，故後人說：「龍樹既得諸經，一箱深入，無生法忍具足，龍還送出（天臺學者疑上品華嚴大多龍宮無著處，觀此傳一處函中之經，已勝閻浮提十倍之多，尚未得盡，又雲諸處比之不可數記，而以情記，惻龍宮不可思議事者亦可笑矣），于南天竺國大弘佛法摧伏外道，乃至廣造諸論等，評曰此傳但有入海見經，通說所誦並得經而出，雖不具說三部華嚴，既見經無量，亦可知矣此，

⁷⁰ 唐清涼山大華嚴寺沙門澄觀述《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷第二十五。

⁷¹ 《付法藏因緣傳》卷第五。

⁷² 《付法藏因緣傳》卷第五。

⁷³ 《付法藏因緣傳》卷第五。

⁷⁴ 《付法藏因緣傳》卷第五。

⁷⁵ 《付法藏因緣傳》卷第五。

但傳略故爾。」⁷⁶傳說中贈《華嚴經》給龍樹的龍王，漢籍佛經說：「娑竭羅龍王，或雲娑伽羅娑竭多，此翻鹹海，乃須彌山外第八重海也。《法華》句雲娑伽羅龍，從所居海，受名舊雲，因國得名，本住智度大海跡處滄溟也。《諸經要集》雲娑伽羅是蛇龍王，乃其本類，餘皆傍類也。然此龍宮乃藏過去七佛所說經書，昔龍樹於佛法起慢，此龍憫之接入龍宮，開七寶函，示以方等深經，龍樹受讀經九十日，猶不盡簽，題自言所讀已十倍過閻浮提，其《華嚴經》即爾。」⁷⁷「此翻鹹海」，是因為海水是鹹的，既是咸水，必為大洋海，而非一般的大河，《華嚴經》編纂直接受到海洋文明的影響，並將「海」的概念引入之後，做了更多的發揮，成為「如來一音無限量，能開一切法門海；如來大悲方便海，為利世間而出現」⁷⁸的學說，被佛教徒奉為「遍遊一切世界海，普入一切道場海，供養一切如來海，此修行者之住處」之根本法門。⁷⁹

佛教與海洋文明的關係，在佛教創生之後就已經開始形成。佛教關於宇宙的創生說和災害說都與海洋文化有著重要聯繫。因為有了水整個世界才開始有了生命活力，火與風是宇宙生成與災難形成的助緣或助力。「海」是由水組成的，是世界原動力，將海視為生命存在的基礎，促成事物變化的根本原因，這是佛教宇宙觀和災害觀的出發點，也是最大特點。⁸⁰《華嚴經》與海洋文明，是大乘佛教與海洋文化結合後而形成的特色華嚴文化與信仰，「此經一文一句，竭海墨而莫盡」，⁸¹書寫了大乘佛教與海洋文化結合的典範。

中國佛教徒推崇運用華嚴文化，贊言此經「被難思之海會，圓音落落。……而教海之波爛浩漭，若乃千門潛注，與眾典為洪源，萬德交歸，攝群經為眷屬。……是以菩薩搜秘于龍宮，大賢闡揚于東夏。」⁸²該經以「海」為喻，「波生水而泯絕一致，萬法各住自位，有如火水陵滅而不相容，至理不隔纖毫。……舉世間極大不可窮盡者，則喻以海焉。所謂十海，若世界、眾生、諸佛、業報、法界、根欲、法輪、願力、神變、佛化，皆生佛之極業，同名之海。而七處九會三十九品，悉波瀾其間，無有能出者。其源無首，其流無尾，其邊無旁，其下無底，則取海以為喻，是亦天下之極稱歟。至求之天地之間，若形若器，能體融之義而曲當者，蓋亦莫若海也。……譬猶海中之一物方為海所涵，詎能置海於度內耶？……華嚴法海一嚙而不遺餘滴，唯知道者能信之。」⁸³對學習者言，「而全經要義揭示殆盡。

⁷⁶ 蒼山再光寺比丘普瑞集《華嚴懸談會玄記》卷第三十七。

⁷⁷ 四明石芝沙門宗曉述《金光明經照解》卷下。

⁷⁸ 于闐國三藏實叉難陀奉制譯《大方廣佛華嚴經》卷第四。

⁷⁹ 于闐國三藏實叉難陀奉制譯第七十七。

⁸⁰ 參見筆者《〈第四分·世記經·三災品第九〉今譯》，載《南海佛教》2015年第3、4兩期。

⁸¹ 吳郡鄧山聖恩禪寺沙門弘璧輯《華嚴感應緣起傳》。

⁸² 唐清涼山大華嚴寺沙門澄觀撰《大方廣佛華嚴經疏》序。

⁸³ 左朝散大夫直龍圖閣知荊南軍府事主、管荊湖北路安撫司公事馬步軍都總、管兼營田使陶愷撰

且其文平易明白雖初學可解，實為入華嚴教海之津梁矣。」⁸⁴「示塵中之刹海，依正二報，身土交參。……明十身而隱隱。無邊刹境，自他不隔於毫端；十世古今，始終不移於當念。其為廣也，以虛空而為量；其為小也，處極微而無跡。……恒居智海，分果德於五位之門；常住法堂，示進修於九天之上。此方如是，十刹同然。聖眾如雲，海會相入。」⁸⁵作為海洋文明結合的產物，「龍樹菩薩運神海藏，觀前二部渺若淵海，非人世所及。……此經不離識情示現智海。」⁸⁶《華嚴經》的華藏信仰體系，所包含的海洋文化因素也當可見，值得重視與研究。

《大方廣佛華嚴經吞海集序》。

⁸⁴ 沙門典壽謹撰《華嚴七處九會頌釋章序》。

⁸⁵ 長者李通玄撰《新華嚴經論》卷第一。

⁸⁶ 《華嚴經要解》。

論《華嚴經》中「五十三參」之多元意義與文化交涉

東吳大學哲學系 兼任助理教授
林孟蓉

摘 要

「五十三參」是指「善財童子五十三參」，此語出自《華嚴經》〈入法界品〉，經文原是指善財童子經文殊菩薩的指點而展開一系列的訪師求道之行，經文中，善財童子所參訪的善知識包括了菩薩、比丘，比丘尼，優婆塞、優婆夷，童男、童女、天人、天女、外道、婆羅門、長者、博士、醫師、船師、國王、仙人、佛母、佛妃、諸神等眾。

然而這一連串善財童子南訪的過程中，「五十三參」卻在民間多元的交涉中揉合出觀音菩薩「五十三現」的像贊文本，以及『普覆週流五十三參寶卷』的文本。前者觀音菩薩「五十三現」的像贊文本是以一圖一偈的形式為表現，後者『普覆週流五十三參寶卷』則以明清宣卷的「寶卷」樣式做為呈現。以上二種文本在結合多元意義與文化的激盪下，已經脫胎成另一種文化表現的「文本」，而只留下《華嚴經》中「五十三」一義。

為此，本文試圖從這樣多元文化交涉下所形成的「文本」進行內容的爬梳和比對，進而突顯《華嚴經》善財童子「五十三參」對多元文化的影響與意義。

關鍵詞：華嚴、五十三、觀音、寶卷

一、「五十三參」的經典語彙與發展

(一)經典語言與判教

「五十三參」一語主要是指《華嚴經》「善財童子」尋師訪道所參訪的「善知識」，雖然各經中對「善知識」的順序、名稱有異，但是經典中不論是《六十華嚴》、《八十華嚴》亦或《四十華嚴》，皆指出「善財童子」對五十四位善知識求法若渴的心。而經中「五十四位」「善知識」若簡單地排除重複出現的「文殊菩薩」，如《續華嚴略疏刊定記》所言，「後依唐譯者。始從文殊終至普賢總五十三會。童子童女同一問答，故遍友有問無答不成會故，文殊前後雖是一身，兩會別故。」¹那麼「五十三參」之謂也就簡而易見。

不過，若從判教的立場來說《華嚴經·入法界品》就有不同的見解與看法，例如五十二會、五十三會、五十五會、五十四會之說²，其中，法藏在《華嚴經探玄記》³點出了幾種可能，其文言：

二明會數開合者於中有六。

一若約所攝之機唯有三會。一攝比丘會，二攝龍王會，三攝善財會。功德雲已去並同第三會攝，以所攝之機無差別故。

二若就能化之主有五十二會。謂初三及後第五十四普門城會俱是文殊無別主故，餘五十一各別人會，是故約主唯五十二也。

三若約能所通辨有五十五會，謂善財有五十三，比丘及龍各有一故。

四若約主伴別分有一百一十會。如下文辨。

五若約散說所依有三千大千世界微塵數會。如後文殊處說，此約引彼三乘機辨。

六若約普賢德有十方世界微塵數會。如下結通處辨。

因此，從判教立場來說〈華嚴入法界品〉有不同的詮釋向度，因此，「善財童子」和「五十三參」的通說與判教無一必然關係。

¹ 唐·慧苑述，《續華嚴略疏刊定記》卷第十五，《已新纂續藏經》第03冊，頁875。

² 唐·澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷第八十五，頁622，善財初遇文殊從德雲至瞿波。有四十人寄於三賢十聖。摩耶已下天主光等有十一人。已五十二及彌勒普賢故五十四。舉此五十四者。乃成會違。一向都望人五十四。兼比丘諸乘二會則合有五十六會。若望善財並見五十四人。即合自有五十四會。何以惟五十三。故下釋云。文殊一人四會說故。故雖五十四人有五十五會。若爾一人四會。即五十四中加三成五十七。何言五十五。故次下云：德生有德同一會故。又減其一，遍友不成會。又減其一人亦五十五。若取遍友成一會故。善財有五十六兼前五十六。為遍友不成主伴。但標五十五耳。疏是以唯就能化下結成通義。

³ 唐·法藏，《華嚴經探玄記》卷第十八，〈入法界品〉第三十四，《大正藏》卷三十五，頁450。

(二)公案語言與圖式

而一般的通說「善財童子五十三參」或「五十三參」一語在宋明之際的禪宗公案、語錄裡也慢慢出現，其出現形式有偈頌或者公案小參。

例如《禪宗頌古聯珠通集》即以偈頌的方式呈現，其文「茫茫夢裏去遊南，五十三參發指端。大士臂長衫袖短，善財脚瘦草鞋寬。」⁴為大川禪師讚頌善財童子初詣文殊菩薩。另外，明·紫柏尊者也有示偈言：「善財童子不辭勞，五十三參粉寂寥。不是當年李長者，瞿曇安得有皮毛？」⁵

除此，另有禪師以法身偈頌的方式⁶、示僧偈頌的方式⁷，或者公案的對話方式加以呈現。例如，如無異禪師語錄裡有學僧以「善財五十三參如今還行腳也未？」作為公案小參提問禪師。⁸

而「五十三參」除了在禪宗公案、語錄裡展現出公案語言外，值得注意的是在公案、語錄裡也出現「五十三參相」⁹、「五十三參壁」¹⁰的記載，因此，「五十三參」不僅是公案語言，同時也有「圖式」的呈現方式，而《佛國禪師文殊指南圖讚》就是一個具體的表現。

小結

本文從「五十三參」一語在的經典語彙與發展的文獻爬梳中發現，不論是在經典語言與判教的討論還是公案語言與圖式的範圍，「五十三參」一語具有豐富而多元的意義與內涵，但從文獻上我們仍然可以觀察到「五十三參」的語義仍然不離「華嚴」和「善財童子」二個面向，不過，當華嚴經所述善財童子「五十三參」與民間信仰、文化結合後，「五十三參」則另外一種面貌加以呈現，即本文後面二節所討論的《觀音慈容五十三現》和「普覆週流五十三參寶卷」。

⁴ 宋·法應集，元·普會集，《禪宗頌古聯珠通集》卷第四，《卍新纂續藏經》第65冊，頁494。

⁵ 明·憨山德清閱，《紫柏尊者全集》卷之二十七，《卍新纂續藏經》第73冊，頁375。

⁶ 明·行海說，超鳴編，《大方禪師語錄》《嘉興大藏經》第36冊，頌法身偈二首……觀音妙智暢奇哉，五十三參顯善財。龍女頓超無垢界，參參見佛眾如來。

⁷ 法門今辯重編，《廬山天然禪師語錄》，《嘉興大藏經》第38冊，讀首山念室中示僧偈，手持足蹋寧虧汝，五十三參更有誰？只是心頭猶未瞥，樓前彈指不移時。

⁸ 明·原來說，成正錄，《博山無異大師語錄集要》，《嘉興大藏經》第27冊，頁414，僧問：善財五十三參，未審如今還行腳也未？師曰：洗腳上床眠，一夜三千里。

⁹ 明·無溫錄，《山菴雜錄》上，《卍新纂續藏》第87冊，頁120，……惠侍者即師也，師先依妙峰于靈隱。靈隱重彩飾兩廡壁面五十三參相。禪衲各以偈賀。

¹⁰ 明·文琇集，《增集續傳燈錄》卷六，《卍新纂續藏》第83冊，頁343，杭州中竺空海良念禪師，賀淨慈起千佛閣兩牌門畫五十三參壁改路偈曰。千佛束之高閣了，百城煙水一毛吞。縱饒別有通天路，也落南山第二門。清·性音編，《雜毒海》卷四，《卍新纂續藏》第65冊，頁73，五十三參壁，幸得十方無壁落，誰將五彩畫虛空？善財眼裏生花翳，去却一重又一重（西崑慧）。

二、觀音菩薩「五十三現」

《觀音慈容五十三現象贊》是筆者多年前在萬華龍山寺善書區所搜集到的一本善書，內容為木刻影本，文獻為一圖一偈，2011 年因緣具足，筆者在〈人間福報·縱橫古今〉每週一刊出，以淺顯、白話的方式介紹給讀者，不過，在撰寫過程中發現這樣的民間文本是值得加以深究，因此，本節主要討論二個部分，分別是「觀音菩薩」和「五十三現」的文本，另外是「五十三參」與「五十三現」的可能詮釋。

(一)《觀音慈容五十三現》之現存文本探討

目前傳世的《觀音慈容五十三現》或稱《觀音大士慈容五十三現象贊》其各種文本，分別有圖書館的藏本、現代影印本和善書本三類，圖書館藏本分別是北京圖書館藏本和上海圖書館藏本等，今將各傳世文本略述之。

1-1 北京圖書館藏本

北京圖書館藏本是鄭振鐸先生所捐贈之藏書，據《西諦目錄》的記載有二種版本，一為缺本，一為完整本，藏家於《西諦目錄》記載，「慈容五十三現圖一卷清刊本一冊存四十七頁」和「慈容五十三現圖一卷清刊本」¹¹等資料。

1-2 上海圖書館藏本

而上海圖書館藏本分別是《觀世音像》，刻本中有觀音像五十一張，護法像一張，〈普門品〉四張，李採沐〈跋〉一張，散裝單裱，存圖，無偈語，圖版大小 26.5x27.4cm，共二十七頁，1980 年由劉潔敖先生捐贈上海圖書館，現由館方收藏。

其次，上海圖書館另一藏本為《慈容五十三現》或稱《上海圖書館藏清初刻本》，線裝兩冊，刻本中前有觀音圖，後有七言偈語一首，圖版大小 30.9x33.6cm。

前述上海圖書館藏中的《觀世音像》和《慈容五十三現》已於 1997 年由上海古籍出版社從新編排，取《觀世音像》之「圖」和《慈容五十三現》之「偈」合刊，至於《觀世音像》中所缺的二十三圖和四十二圖則由鄭振鐸先生所捐贈北京圖書館藏本中《慈容五十三現圖》補足，書名為《明代木刻觀音畫譜》¹²。

¹¹ 鄭振鐸，《西諦目錄》上，子部釋家類道家類，頁 55，北京，北京圖書館出版，2004 年 10 月 1 版。

¹² 明·丁雲鵬等編繪，《明代木刻觀音畫譜》，上海，上海古籍出版社出版，1997 年 6 月第一版。

1-3 現代影印本

關於《觀音大士慈容五十三現象贊》的現代影印本分別是：1974年由華正書局翻印《觀音大士慈容五十三現象贊》，圖21cm，計106頁。1978年由佛教出版社翻印《觀音大士慈容五十三現象贊》，圖21cm，計106頁。1980年由廣文書局所翻印的《觀音大士慈容五十三現象贊》，圖21cm，計112頁。1998年《中國歷代觀音文獻集成》所收錄的《觀音大士慈容五十三現象贊》¹³，圖21cm，計116頁。

1-4 善書本

目前筆者所暫定之「善書本」民國七十五年四月由正一善書出版社所翻印，題名《觀音大士慈容五十三現象》，圖21cm，計123頁，此「善書本」與前述影本在題名上缺一「贊」字。

(二)「五十三參」與「五十三現」的詮釋可能

觀音慈容「五十三現」原出自《觀音大士慈容五十三現象贊》或訛誤為《觀音大士慈容五十三現象》的題稱，從象贊的題稱中我們可以知道「五十三現」主要標明「觀音菩薩」以「五十三」種不同形貌加以示現，因此，「善財童子五十三參」在民間信仰與文化的雜揉後，「善財童子」於此過渡為「觀音菩薩」，「五十三參」則過渡為「五十三現」。

由於善財童子在五十三參的南訪中曾經於補怛洛伽山向觀音菩薩修學大悲法門，所以〈觀音像贊〉中的「五十三現」似乎有意義的標舉出觀音菩薩具有善財南遊參訪善知識的廣大意。不過若從內容上來看，《觀音大士慈容五十三現象贊》則完全有別於《華嚴經·入法界品》的內容¹⁴，所以《觀音大士慈容五十三現象贊》中的「五十三現」主要是呈現出觀音的於世間所應化的表現與特色。

除此，本文也試從「善財童子五十三參」與《觀音慈容五十三現》的內容加以比對，如表格所示：

¹³ 中華全國圖書館文獻縮微複製中心，《中國歷代觀音文獻集成(六)》，1998年，頁169-284。

¹⁴ 《華嚴經》〈入法界品〉末會善財童子曾經參訪五十三位善知識，計有菩薩五位、比丘五人、比丘尼一人、優婆塞一人、優婆夷五人、童男四人、童女二人、天一人、天女一人、外道一人、婆羅門一人、長者九人、博士一人、醫師一人、船師一人、國王二人、仙人一人、佛母一人、佛妃一人、諸神十人。

五十三參 與 五十三現	善財童子 五十三參 ¹⁵	五十三現 觀音圖像	五十三現 觀音圖像偈 語作者	偈語
第一參 第一現	文殊師利菩薩	佛結跏趺坐 ¹⁶	宋・師一禪師	食訖跏趺坐石床，斗間閒 氣燭天光； 幾多業識茫茫者，衲被蒙 頭在醉鄉。
第二參 第二現	德雲比丘	文殊獅子 ¹⁷	作者不詳	四蹄蹋實爪牙寧，凜凜風 生宇宙昏；任彼孤群高下 隱，一聲哮吼全喪魂。
第三參 第三現	海雲比丘	羅漢 ¹⁸	作者不詳	誦經說法為如來，欲見如 來那如來；兀坐竹茵真自 在，脩途安必問天台。
第四參 第四現	妙住比丘	湧蓮觀音 ¹⁹	宋・智策禪師	色見聲求總不妨，百花影 裏繡鴛鴦；自從識得金鍼 後，一任風吹滿袖香。
第五參 第五現	彌伽長者	蓮瓣觀音 ²⁰	宋・道謙禪師	浩浩長江碧際空，一葉踏 定便乘風；快哉不費纖毫 力，萬里家山咫尺通。
第六參 第六現	解脫長者	姮娥觀音 ²¹	宋・士珪禪師	月裏姮娥不畫眉，只將雲 霧作羅衣；不知夢逐青鸞 去，猶把花枝笑拈歸。
第七參 第七現	海幢比丘	烏鵲觀音 ²² (鸚鵡觀音)	作者不詳	飄飄鸚鵡落寒空，步步追 空覓鸚蹤；踏破草鞋根子 斷，巍然獨坐大雄風。

¹⁵ 以《八十華嚴經》為順序

¹⁶ 佛結跏趺坐。

¹⁷ 唐代文殊菩薩的造型，身著天衣、長裙、纓絡，頭載髮冠，端坐在坐騎獅子身上。

¹⁸ 仙人貌。

¹⁹ 湧蓮中有一觀音，容貌安祥結跏趺坐。

²⁰ 立姿，觀音菩薩二手交疊，赤足立於蓮葉上，容貌靜謐，於愜意中徜徉在浩浩長江中，頗有遨遊萬里千家之景致。

²¹ 姮娥觀音取偈語「月裏姮娥不畫眉」一句為觀音之題，傳說中，姮娥即嫦娥，是羿之妻，羿從西王母處得了不死之藥，尚未服食卻被姮娥竊食，得仙，奔入月中成為月精。

²² 觀音，巍然獨坐於岩上，岩左下有一烏鵲，朝觀音的方向呈現飛翔狀。

第八參 第八現	休捨優婆夷	水月觀音 ²³	宋·寶印禪師	水因有月方知靜，天為無雲始覺高；獨坐孤峰休更問，此時難著一絲毫。
第九參 第九現	毘目瞿沙仙人	竹林觀音 ²⁴ ·童子	宋·心月禪師	偃蹇蒼髯十萬本，參差翠玉數千竿；風敲月戶三更冷，月打茅堂六月寒。
第十參 第十現	勝熱婆羅門	蓮瓣觀音 ²⁵	宋·法成禪師	春風吹動綠波搖，蓮瓣一葉逐海潮；只見鸚鵡浴白浪，豈知明月在雲霄。
第十一參 第十一現	慈行童女	獅子觀音 ²⁶ ·童子	宋·道臻禪師	高坐狻猊座已圓成，大智仙陀卷便行；狻猊嚙呻猶自可，獅子回首天地驚。
第十二參 第十二現	善見比丘	白象觀音 ²⁷	宋·仁勇禪師	象王行處絕狐蹤，象子雄雄繼此風；修說二十季後事，縱塵沙劫又何窮。
第十三參 第十三現	自在主童子	提籃觀音 ²⁸ ·童子	宋·子淳禪師	群花未發梅先折，萬木凋零檜轉奇；雲澹不彰篩月影，煙輕寒露引風枝。
第十四參 第十四現	具足優婆夷	笊籬觀音 ²⁹ ·童子	宋·宗本禪師	髻角堆雲美態嬌，笊籬數柄杖頭挑；入廬寧可無人問，撞著行家定不饒。
第十五參 第十五現	明智居士	提籃觀音 ³⁰	宋·寶印禪師	千古絲綸直下垂，錦鱗潑刺上鉤時；斜風細雨歌歸去，醉倒蓬窗百不知。

²³ 觀音坐於岩石上，面部微側，呈思惟貌，垂左足，右足屈膝，雙手平放於兩足上。

²⁴ 竹林為境，觀音手持念珠，腳踏蓮花，呈立姿，左下有童子，呈跪拜狀。

²⁵ 坐姿，菩薩單腳曲膝，雙手交疊於膝上，並端坐於一葉蓮瓣上，隨海潮飄搖。

²⁶ 白衣觀音，雙手交疊，端騎在獅子座上，獅子四足挺立於雲端上，右側則呈現一童子，雙手合十，隨行。

²⁷ 觀音菩薩一手持鉢，一手持楊柳，端坐於白象上。

²⁸ 觀音雙腳赤足，手持一花籃，站立於枯木前，無寶冠纓絡嚴飾；童子側立，雙手合十。

²⁹ 菩薩以鄰家「喪婦」之姿，散落的髮髻，一手彎曲當胸，一手持籃，籃中有笊籬若干，側身呈步行狀與一童子面面相覷。

³⁰ 觀音頂有髮髻，無寶冠纓絡嚴飾，手持花籃，雙腳赤足，呈步行狀，以田間小徑和蓮花為背景。

第十六參 第十六現	寶髻長者	浮屠觀音 ³¹	宋·子淳禪師	妙體堂堂相好全，青霄獨步躡金蓮；千華臺上猶慵坐，弊垢欄衫豈肯穿。
第十七參 第十七現	普眼長者	草蓆觀音 ³²	宋·道川禪師	山堂靜坐夜無言，寂疾寥寥本自然；何事西動風林野，一聲鸚鵡喉長天。
第十八參 第十八現	無厭足王	草蓆觀音 ³³ ·童子	作者不詳	紫竹紅蓮垂色相，能言巧舌轉飛颺；箇中悟得玄機妙，轉眼回頭極樂鄉。
第十九參 第十九現	大光王	西子觀音 ³⁴	宋·慧懃禪師	美如西子離金閣，嬌似楊妃臥玉樓；斜倚垂柳回卻面，不令人見轉風流。
第二十參 第二十現	不動優婆夷	天王觀音 ³⁵	承天宗禪師 或雪竇禪師	石人不怕獅子吼，須彌頂上翻筋斗；滄溟竭盡正三更，生鐵崑崙雲外走。
第二十一參 第二十一現	遍行外道	蓮葉觀音·童子	作者不詳	都羅薩城在何處，日沒日出等閒度；到底群生得悟難，一身晉入諸天趣。
第二十二參 第二十二現	優鉢羅華鬘香長者	岩岸觀音 ³⁶ ·童子	宋·道顏禪師	三十二應不思議，十四無畏如流水；男子身中入定時，女子身中從定起。

³¹ 觀音一反傳統具少數民族的異族韻味，若以菩薩手中持物，有學者認為是「浮屠觀音」。

³² 菩薩則於右側以自然悠閒之姿端坐草蓆上，並輔以觀音淨瓶和瑞鳥。

³³ 觀音菩薩身著白衣，手持如意，右上方有一身披鎧甲的天神立於雲端上，右下方則有一童子與瑞鳥於觀音坐前呈嬉戲奔跑狀

³⁴ 西施又名西子，為越國美女，被獻與吳王，吳滅後西施跟隨范蠡隱居，逃避世事。後來在明代的雜劇中，西施更被描寫成雲苧蘿西村採薪者之女，因姓施，居西村，故稱西施。此處觀音以偈語中的「美如西子離金閣」和「斜倚垂柳回卻面」為創作內容，觀音背面斜倚於枯木上，衣冠飄逸，左側則有一童子呈蹲姿嬉戲貌。

³⁵ 「觀音」以「天王」造型為表現，神情肅穆，有頭光，身著白衣，雙手交叉扣於膝上，呈斜倚之姿。岩上左側有淨瓶，瓶中有楊柳，淨瓶前方有一神獸呈回首狀，右側有一童子，雙手合十。

³⁶ 觀音菩薩身著白衣，頭戴寶冠，單腳曲膝，膝下有一蓮花，宛若慈母端坐於岩上。菩薩右側岩上有經卷，左側有一年齡稍長之童子，手持淨瓶，仙帶飄飄，嚴謹端莊地立於菩薩身旁。

第二十三參第二十三現	婆施羅船師	岩石觀音 ³⁷	作者不詳	淨修菩薩婆施羅，紅塵孽障脫煞多；傳得濟人書一卷，歡聲沙數苑伽河。
第二十四參第二十四現	無上勝長者	神仙蓮杖觀音 ³⁸	宋・道謙禪師	華嶽三峰翠插天，上頭無路可躋攀；只因我有神仙手，折取峰頭十丈蓮。
第二十五參第二十五現	師子頻申比丘尼	神龍朝禮觀音 ³⁹	宋・法全禪師	布鼓當軒為擊來，臥龍驚起出巖隈；千嶂秀色憑誰寫，一帶澄江古鏡開。
第二十六參第二十六現	婆須蜜多女	鰲頭觀音 ⁴⁰	宋・明辯禪師	我疑千年蒼玉精，話為一片秋水骨；海神欲護獲不得，鰲頭一旦忽擎出。
第二十七參第二十七現	瑟胝羅居士	數珠觀音 ⁴¹	宋・彥充禪師	重疊峰巒俱鎖斷，知誰深入到桃源；行人只見一溪水，流出桃花片片鮮。
第二十八參第二十八現	觀自在菩薩	海潮白衣觀音 ⁴²	宋・慧遠禪師	即心即佛眉拖地，非心非佛雙眼橫；蝴蝶夢中家萬里，子規枝上月三更。
第二十九參第二十九現	正趣菩薩	提籃觀音 ⁴³ ・童子	宋・義青禪師	水出崑崙浪接天，金麟入手等閒看；禪林略下雲山斷，凡聖無蹤海岳寒。
第三十參第三十現	大天神	童子拜觀音 ⁴⁴	作者不詳	日游神兮夜游神，入海入山渾而淪；但能不昧此三昧，眼前即是菩提因。

³⁷ 觀音菩薩身著白衣，頭戴寶冠，單腳曲膝，斜倚岩上。

³⁸ 依偈語中「只因我有神仙手，折取峰頭十丈蓮」為表現。菩薩則以柔美陽刻線條為表現，身著天衣、寶冠，一手觸膝，一手持大寶蓮花，盤坐於雲端上。

³⁹ 依據偈語「臥龍驚起出巖隈」為主題，觀音頭戴髮冠、身著天衣纓絡，一手斜倚於岩上，一手持唵珠，菩薩下方則有一出雲神龍。

⁴⁰ 觀音雙腳立於鰲背上，一手執淨瓶楊柳，一手執索。

⁴¹ 觀音頭戴寶冠，冠中有佛，雙手持念珠，端坐於浮雲蓮花上，後方蓮花有淨瓶楊柳，左側有瑞鳥。

⁴² 菩薩坐於海潮岩上，周圍皆為盛開中的蓮花。

⁴³ 菩薩呈現古仕女貌，寶衣飄然，雙手執提籃，腳踩淨瓶，瓶中出水，水中有一童子，雙手合十。

⁴⁴ 觀音與童子以一上一下的兩朵祥雲做為連接，並且形成上有觀音下有童子的主、客畫面。

第三十一 參第三十一 一現	安住地神	海潮岩岸觀音 45・童子	元・妙源禪師	試問如何是主人，前進叉 手敘寒溫；但如北極辰星 拱，不見黃河徹底渾。
第三十二 參第三十二 二現	婆珊婆演底 夜神	松下觀音46・童 女	宋元・仁禪師	五十三參指路人，因循流 落百餘城；草鞋踏破成何 事，爭似歸家罷問程。
第三十三 參第三十三 三現	普德淨光主 夜神	觀音龍女47	宋・普濟禪師	茫茫夢裡去游南，五十三 參發指端；大士臂長衫袖 短，善財腳受草鞋寬。
第三十四 參第三十四 四現	喜目觀察眾生 夜神	楊枝觀音48・童 子	宋・法鏡禪師	雲在青天水在瓶，手拖楊 柳共君行；回首不覺寒更 曉，一片紅光海上生。
第三十五 參第三十五 五現	普救眾生妙德 夜神	數珠觀音49	宋・慧懃禪師	青青入座當軒竹，黯黯懸 巖屏後山；更有一般堪羨 處，夜深流水響潺潺。
第三十六 參第三十六 六現	寂靜音海主 夜神	數珠觀音50・童 子	宋・居簡禪師	五十三人一縷穿，小兒雖 小膽如天；茫茫煙水無重 數，買得風光不用錢。
第三十七 參第三十七 七現	守護一切城增 長威力主夜神	魚籃觀音51	宋・心月禪師	一竿絲線兩金魚，不犯清 波意自殊；斜拽蓑衣遮蓋 後，空餘明月滿江湖。

⁴⁵ 觀音以站姿立於海潮中，海潮左下角有一童子，雙手合十朝禮觀音。

⁴⁶ 版畫以老松樹為背景，白衣觀音雙腳赤足斜倚於樹下，呈坐姿。右側有一童女，頭挽雙髻，赤足，雙手合十朝禮觀音。

⁴⁷ 觀音龍女造型中左側為龍女，右側為菩薩，二者皆雙腳赤足，呈現經行貌。

⁴⁸ 或稱楊柳觀音或柳葉觀音，菩薩立於蓮上，一手持楊柳，一手持淨瓶，左下角有一童子合十朝禮觀音。

⁴⁹ 數珠觀音又稱數珠手觀音或持珠觀音，觀音菩薩為坐姿，菩薩身著寶衣，頭戴寶冠，冠中有佛，胸前配有瓔珞為飾，左手持念珠，右手觸膝，目光慈視海潮。

⁵⁰ 數珠觀音與童子的版畫造型以竹林、玄岩、海潮為景，觀音菩薩於左側玄岩上呈坐姿，身著寶衣，頭戴寶冠，胸有瓔珞為飾，左手持念珠，目光慈視海潮，海潮中有一童子，童子頭上有頭光，雙手合十，呈朝禮觀音狀。

⁵¹ 觀音呈現婦人之姿，頭挽髻，肩著披肩，雙腳赤足，一手挽衣，一手執籃，籃中有魚；右下一童子，面向婦人，呈嬉戲奔跑狀。

第三十八參第三十八現	開敷一切樹華主夜神	壺公觀音 ⁵²	作者不詳	壺公之壺觀音籃，世界一粟此中擔；偏施喜共淨無量，雙縣日月憑鉤探。
第三十九參第三十九現	大願精進力救護一切眾生夜神	白衣觀音 ⁵³ ・童子	宋・安永禪師	道秦時清才子貴，家肥國富小兒嬌；不因紫陌花開早，爭見黃鶯下柳條。
第四十參第四十現	妙德圓滿神	修羅背童子觀音 ⁵⁴	作者不詳	防意如城學聖賢，以之證佛佛曰嚙；儒耶佛耶不異異，神變教化窮諸天。
第四十一參第四十一現	釋迦瞿波女	荷葉觀音 ⁵⁵	作者不詳	爾佛細分物興人，猶知吾儒判舜蹠；可憐眾生昧死生，既未能知亦難白。
第四十二參第四十二現	摩耶夫人	童子拜觀音 ⁵⁶	宋・居士・張商英	妙意童真末後收，善財到此罷南游；豁然頓入毗盧藏，悔向他山見比丘。
第四十三參第四十三現	天主光女	天神化現觀音 ⁵⁷	宋・智鑒禪師	雲巢夢斷月華秋，玉女翻身過斗牛；卸卻花冠歸舊隱，玄途鳥道未容收。
第四十四參第四十四現	遍友童子	作文觀音 ⁵⁸ （讀經觀音）	「懺悔偈」	罪從心起將心懺，心若滅時罪亦亡；心亡罪滅兩俱空，是則名為真懺悔。
第四十五參第四十五現	善知眾藝童子	觀音童子 ⁵⁹	作者不詳	解脫無著求無錯，一聲獅吼開神悟；面壁既學堅固功，前程且約非遲莫。

⁵² 版畫中無華麗藻飾與構圖，而以樸素之姿呈現「觀音」和「壺公」。畫面中，壺公側向觀音，一手持仙杖，一手另有所指，形成壺公與觀音對話的畫面。

⁵³ 白衣觀音端坐於几上，如一慈母看護小兒；而左側為一孩童，手持淨瓶於柳樹下嬉戲，而柳樹下亦綴有一飛鳥。

⁵⁴ 版畫右側是一貌似修羅之天神，雙手於後呈現背起童子；而左側為觀音，雙足立於雙蓮花上，身著寶衣，頭戴寶冠，仙帶飄飄，慈視右下。

⁵⁵ 白衣觀音於荷中立，並以單腳斜倚之姿佇於荷葉，荷葉下波光粼粼，邊上有淨瓶一只，並有一鸚鵡佇立其上，形成一幅怡然自在之畫面。

⁵⁶ 白衣觀音，手持念珠斜倚而坐，線條簡單利落；右側為一童子，呈跪姿禮拜貌。

⁵⁷ 畫面中的主體，看似天神，頭戴寶冠，雙手覆衣交叉，雙眼閉目，看似入定貌。而觀音反主為客，以幻化的形象加以呈現，菩薩於天神鼻孔中借由雲朵延伸至左上角。

⁵⁸ 觀音於岩上呈坐姿，頭戴寶冠，雙手執經卷，狀似讀經。

⁵⁹ 觀音菩薩手持如意，容貌清閒，以阿娜斜倚之姿，頗似明清之際「仕女圖」樣貌。

第四十六 參第四十六 現	賢勝優婆夷	仕女觀音	宋·普信禪師	據坐凝眸語未形，一槌直下意何明；倒行此令如相委，無限清風動地生。
第四十七 參第四十七 現	堅固解脫長者	海潮山鬼觀音 60・童子	作者不詳	苦海風浪欲拍天，兀坐山巖冷眼觀；山鬼不知神力廣，思逞伎倆憾天山。
第四十八 參第四十八 現	妙月長者	海潮岩岸觀音 61・童子	宋・元易禪師	坐擁羣峰覆白雲，鸚啼深谷不知春；巖前花雨紛紛落，夢覺初回識故人。 ⁶²
第四十九 參第四十九 現	無勝軍長者	尊者朝禮觀音 ⁶³	宋・德光禪師	尊者親曾見佛來，雙眉策起笑顏開；古今不隔絲毫許，天上人間更有誰。
第五十參 第五十現	最寂靜婆羅門	禮佛觀音 ⁶⁴	宋・心月禪師	靈山一別二千年，聖世重逢豈偶然；細掬清泉揩老眼，撥開雲霧見青天。
第五十一 參第五十一 現	德生童子有德 童女	傳教士觀音 ⁶⁵	作者不詳	樓閣玲瓏彈指間，唇樓海市不同班；法輪周帀全無礙，如是我聞第一關。
第五十二 參第五十二 現	彌勒菩薩	海潮觀音	宋・祖欽禪師	一掬澄潭鏡樣磨，無風何必自生波；轉身不如兀坐穩，子細看來較幾何。
第五十三 參第五十三 現	文殊菩薩	海潮岩岸觀音 66・童子	作者不詳	普賢妙行浩無垠，隨喜何能罄神聖；惟有黃庭初本好，彩毫留待後來人。
第五十四 參	普賢菩薩			

⁶⁰ 海潮山鬼觀音的版畫造型，菩薩為斜坐巖洞上，巖洞下方的海濤巨浪，巖洞邊則有面目猙獰的山鬼，最後童子立於大海的波濤中，虔誠禮拜觀音，無懼巖洞邊恐怖的山鬼與海潮。

⁶¹ 傳統海與潮岩岸觀音童子的造型

⁶² 《禪宗頌古聯珠通集》、《指月錄》、《教外別傳》、《宗鑑法林》

⁶³ 畫面中主要呈現一位穿著袈裟之比丘，雙手合十，以朝禮狀立於岩上，且與上方之佛(菩薩)遙遙相望。

⁶⁴ 版畫上方的陰刻雲霧中有一蓮臺，蓮臺上方有一佛端坐其上，而雲霧下方則為一菩薩，雙手合十，呈禮拜狀。

⁶⁵ 版畫首次出現西方肖像畫的構圖，而畫面中的人物則貌似西方傳教士，此外，畫面中比較有趣的是版畫背景，我們可以看到版畫創作者仍然保留了象徵觀音的淨瓶、香爐和雙手合十的童子。

⁶⁶ 白衣觀音跏趺端坐於竹林岩壁上，版畫左側則為一童子，雙手合十，立於海岩，呈禮拜觀音狀，似「童子拜觀音」為題。

小結

本文從《觀音慈容五十三現》的現存文本發現，不論是圖書館藏本、現代影印本還是善書本，其文本多為「清」代所刊輯，《觀音大士慈容五十三現象贊》的「圖」主要以「觀音菩薩」為多元的呈現，包括一般熟悉的魚籃觀音、楊枝觀音、水月觀音、海潮觀音……等，而圖式中的「偈語」除了少數作者不詳外，大多數的偈語作者為宋代禪師，因此，文本中的觀音「圖式」和「偈語」並無絕對關係，很有可能是編輯者所為。

另外，從《觀音慈容五十三現》與「華嚴善財童子五十三參」的內容比對也可以發現二者的關連性不大，特別是象贊中的題稱於此處「善財童子」已經過渡為「觀音菩薩」，而「五十三參」則過渡為「五十三現」。

三、「普覆週流五十三參寶卷」

「普覆週流五十三參寶卷」是《清初刊教派系宝卷二種の原典と解題——『普覆週流五十三參宝卷』と『姚秦三藏西天取清解論』》⁶⁷一書中收錄的清初教派寶卷之一，從該書的「解題」可以概略得知，『普覆週流五十三參宝卷』是現存民間少數清初的教派寶卷，內容共分上、中、下三卷，折本，每頁四行，每行十五字。⁶⁸今就寶卷內容與文獻比對分述如下。

(一)「普覆週流五十三參寶卷」現存文本與內容

本文從《清初刊教派系宝卷二種の原典と解題——『普覆週流五十三參宝卷』と『姚秦三藏西天取清解論』》的解題說明中得知『普覆週流五十三參寶卷』是明末清初民間教派系「黃天道」的說法寶卷，其內容雜揉丹頓教義和佛教經典而有，「普覆」是指法輪晝夜光明常轉，「週流」指天地運行，「五十三參」是華嚴經善財童子於普賢菩薩處開悟之所，「寶卷」則是文本形式，其內容主要是依「宣卷」的講唱方式內容闡釋教義，並且藉由人間俗世的痛苦導人向善，勸發修行，因此寶卷內容有「圓滿道場普度失鄉同赴道場」⁶⁹的「失鄉」情懷和「五十三參了後事九祖先亡離紅塵跟我歸家續長生」⁷⁰找到「歸家」的解脫之路。因此，『普覆週流五十三參寶卷』的內容有強烈「歸鄉」、「接引」、「還鄉」的救脫勸化思想。

⁶⁷ 磯部彰編集，《清初刊教派系宝卷二種の原典と解題——『普覆週流五十三參宝卷』と『姚秦三藏西天取清解論』》，東北大學東北アジア研究センタ，2010年2月25日發行。

⁶⁸ 同上注，頁3。

⁶⁹ 同上注，頁48。

⁷⁰ 同上注，頁57。

例如寶卷上、中、下分別出現這樣的用語：「金雞報曉接引還鄉我的佛耶西方端坐蓮臺上」⁷¹、「接引還元位」⁷²、「歸家路徑念彌陀」⁷³、「家鄉接引妙法齊生」⁷⁴、「家鄉聖境無盡無窮」⁷⁵、「早回程早回程若人認得無生母半夜三更日月紅」⁷⁶、「跟我皈家都是自在仙」⁷⁷、「度盡失鄉兒和女」⁷⁸、「無數諸佛子聞法早還鄉」⁷⁹等用語。

除此，本文從寶卷上、中、下行文內容裡發現，寶卷對於「善財童子」以「善才」稱之，並言「善才」是東方「多寶如來」普度接引眾生的化現，如文所述「善才度幾世頭搭雙髮髻本是牟尼珠展開撐破世……」⁸⁰、「多寶如來是善才接引東土眾良才皈去來清淨法身步金堦西方路一去還源再不來」⁸¹。

而「五十三參」原是善財童子訪師求道的過程，不過在寶卷的描述卻成為「三元普度」、「了後事」、「一乘大法」的教派詮釋，所以寶卷內容出現了這樣重新詮釋的說法，如文所言：

「…五十三參參見佛乃是善才五十三參參見佛復見菩薩說種種之法了三世性得一百一十乘之法門…」⁸²、

「五十三參纔展開諸佛菩薩降來臨……五十三參了後事三世諸佛正教門」⁸³

「五十三參齊了三元普度女共男同登彼岸」⁸⁴、

「五十三參參佛祖高超三界」⁸⁵

「……三藏真經是法華經藏此經是諸佛菩薩秘要之藏五十三參亦復如是」⁸⁶

「持戒成道苦煉身心不貪世間有為之法是能脩持淨戒六根清淨無有貪著超出三界輪迴而成佛道矣福智無比最為第一五十三參亦復如是最為第一普度

⁷¹ 同上注，頁 107。

⁷² 同上注，頁 118。

⁷³ 同上注，頁 124。

⁷⁴ 同上注，頁 157。

⁷⁵ 同上注，頁 196。

⁷⁶ 同上注，頁 235。

⁷⁷ 同上注，頁 278。

⁷⁸ 同上注，頁 358。

⁷⁹ 同上注，頁 364。

⁸⁰ 同上注，頁 120。

⁸¹ 同上注，頁 376。

⁸² 同上注，頁 19。

⁸³ 同上注，頁 21。

⁸⁴ 同上注，頁 22。

⁸⁵ 同上注，頁 48。

⁸⁶ 同上注，頁 119。

一切個個超出苦海有何難也」⁸⁷

「說獅吼自在力王如來諸佛菩薩千變萬化普度眾生有緣有分親聞悟解五十三參參見佛四十八願願願成佛清淨瞻禮恭敬如來……」⁸⁸

「船開彼岸度眾生五十三參大乘經最分明三寶佛法普流通得解悟三世慈尊正教門」⁸⁹

「五十三參甚深妙參透玄關萬法通掃盡萬法浮雲退須彌頂上放光明」⁹⁰

「五十三參得完成普度 浮眾群生誦真經三世諸佛正教門本無二一乘大法度眾生……」⁹¹

由於上述內容涉及特殊教派的宗教意味，因此對於「收圓」、「三元普度」、「了後事」、「一乘大法」的教派詮釋暫且存而不論，待日後有更多的文獻資料再行討論。

(二) 「五十三參」與「普覆週流五十三參寶卷」文本比對

「普覆週流五十三參寶卷」如上所述帶有強烈「歸鄉」、「接引」、「還鄉」的救脫勸化思想，而且對於「善財童子」和「五十三參」也注入了神秘的教派意義，不過從文本的另一個面向來說，「普覆週流五十三參寶卷」文本中的「五十三品」和善財童子「五十三參」的比對也出現明顯的差異，如表格所示：

順序	善財童子五十三參	普覆週流五十三參寶卷 ⁹²
第一參	文殊師利菩薩	普光如來分第一
第二參	德雲比丘	普明如來分第二
第三參	海雲比丘	普靜如來分第三
第四參	妙住比丘	多摩羅跋旃檀香如來分第四
第五參	彌伽長者	旃檀光如來分第五
第六參	解脫長者	牟尼幢如來分第六
第七參	海幢比丘	歡喜藏牟尼寶積如來分第七
第八參	休捨優婆夷	一切間樂見上大精進如來分第八
第九參	毘目瞿沙仙人	牟尼幢燈如來分第九
第十參	勝熱婆羅門	慧炬照如來分第十

⁸⁷ 同上注，頁 131。

⁸⁸ 同上注，頁 266。

⁸⁹ 同上注，頁 307。

⁹⁰ 同上注，頁 321。

⁹¹ 同上注，頁 375。

⁹² 磯部彰編集，《清初刊教派系寶卷二種の原典と解題—『普覆週流五十三參保卷』と『姚秦三藏西天取清解論』》，東北大學東北アジア研究センタ，2010 年 2 月 25 日發行。

第十一參	慈行童女	海德光明如來分第十一
第十二參	善見比丘	金剛牢強普散金光如來分第十二
第十三參	自在主童子	大強精進勇猛如來分第十三
第十四參	具足優婆夷	大悲光如來分第十四
第十五參	明智居士	慈力王如來分第十五
第十六參	寶髻長者	慈藏如來分第十六
第十七參	普眼長者	旃檀窟莊嚴勝如來分第十七
第十八參	無厭足王	普賢首如來分第十八
第十九參	大光王	善意如來分第十九
第二十參	不動優婆夷	廣莊嚴王如來分第二十
第二十一參	遍行外道	金華光如來分第二十一
第二十二參	優鉢羅華鬘香長者	寶蓋照空自在力王如來分第二十二
第二十三參	婆施羅船師	虛空寶華光如來分第二十三
第二十四參	無上勝長者	琉璃光莊嚴王如來分第二十四
第二十五參	師子頻申比丘尼	普現色身光如來分第二十五
第二十六參	婆須蜜多女	不動智光如來分第二十六
第二十七參	瑟胝羅居士	降伏眾魔王如來分第二十七
第二十八參	觀自在菩薩	才光明如來分第二十八
第二十九參	正趣菩薩	智慧勝如來分第二十九
第三十參	大天神	彌勒仙光如來分第三十
第三十一參	安住地神	善寂月音妙尊智王如來分第三十一
第三十二參	婆珊婆演底夜神	世淨光如來分第三十二
第三十三參	普德淨光主夜神	龍種上尊王如來分第三十三
第三十四參	喜目觀察眾生夜神	日月光如來分第三十四
第三十五參	普救眾生妙德夜神	日月珠光如來分第三十五
第三十六參	寂靜音海主夜神	慧幢勝王如來分第三十六
第三十七參	守護一切城增長威力主夜神	獅子吼自在力王如來分第三十七
第三十八參	開敷一切樹華主夜神	妙音勝如來分第三十八
第三十九參	大願精進力救護一切眾生夜神	常光幢如來分第三十九
第四十參	妙德圓滿神	觀世燈如來分第四十
第四十一參	釋迦瞿波女	慧威燈王如來分第四十一
第四十二參	摩耶夫人	法勝王如來分第四十二
第四十三參	天主光女	虛彌光如來分第四十三
第四十四參	遍友童子	須摩那華光如來分第四十四

第四十五參	善知眾藝童子	優曇鉢羅華殊勝王如來分第四十五
第四十六參	賢勝優婆夷	大慧力王如來分第四十六
第四十七參	堅固解脫長者	阿閼毘歡喜光如來分第四十七
第四十八參	妙月長者	無量音聲王如來分第四十八
第四十九參	無勝軍長者	才光如來分第四十九
第五十參	最寂靜婆羅門	金海光如來分第五十
第五十一參	德生童子有德童女	山海慧自在通王如來分第五十一
第五十二參	彌勒菩薩	大通光如來分第五十二
第五十三參	文殊菩薩	一切法常滿王如來分第五十三
第五十四參	普賢菩薩	多寶如來分第五十四

本文從上述內容比對發現《普覆週流五十三參寶卷》和「善財童子五十三參」的具體交涉不大，而且，《普覆週流五十三參寶卷》中「五十三品」的「排列」主要來自禮拜「五十三佛」的思想而有，而禮拜「五十三佛」出現在《觀虛空藏菩薩經》⁹³、《過去莊嚴劫千佛名經》⁹⁴、《佛說觀藥王藥上二菩薩經》⁹⁵等相關文獻，甚至也出現在相關的禮懺法中，如「禮五十三佛」或「大懺悔文」中。

因此，今就《普覆週流五十三參寶卷》中的「五十三品」和「禮五十三佛」相關經典文獻整理如下：

《普覆週流五十三參寶卷》 ⁹⁶	《佛說觀藥王藥上二菩薩經》 ⁹⁷	《圓覺道場禪觀等法事禮懺文》 ⁹⁸ 禮五十三佛	《大懺悔文略解》禮佛大懺悔文 ⁹⁹
普光如來分第一	普光	南無普光如來五十三佛等一切諸佛 南無普光佛	南無普光佛
普明如來分第二	普明	南無普明佛	南無普明佛
普靜如來分第三	普靜	南無普淨佛	南無普淨佛
多摩羅跋旃檀香如來分第四	多摩羅跋旃檀香	南佛多摩羅跋旃檀香佛	南無多摩羅跋旃檀香佛

⁹³ 曇摩蜜多譯，《觀虛空藏菩薩經》，《大正藏》卷 13，頁 678。

⁹⁴ 宋晁良耶舍譯，《過去莊嚴劫千佛名經》，《大正藏》卷 14，頁 364。

⁹⁵ 三藏晁良耶舍譯，《佛說觀藥王藥上二菩薩經》，《大正藏》卷 20，頁 622。

⁹⁶ 磯部彰編集，《清初刊教派系宝卷二種の原典と解題——『普覆週流五十三參保卷』と『姚秦三藏西天取清解論』》，東北大學東北アジア研究センタ，2010 年 2 月 25 日發行。

⁹⁷ 三藏晁良耶舍譯，《佛說觀藥王藥上二菩薩經》，《大正藏》卷 20，頁 622。

⁹⁸ 唐·宗密述，《圓覺道場禪觀等法事禮懺文》卷八，《卍新纂續藏》第 74 冊，頁 429。

⁹⁹ 清·書玉，《大懺悔文略解》，《嘉興大藏經》卷 30，頁 917。

旃檀光如來分 第五	梅檀光	南無旃檀光佛	南無梅檀光佛
牟尼幢如來分 第六	摩尼幢	南無摩尼幢佛	南無摩尼幢佛
歡喜藏牟尼寶積如來分 第七	歡喜藏摩尼寶積	南無歡喜藏 摩尼寶積佛	南無歡喜藏 摩尼寶積佛
一切間樂見上大精進如來分 第八	一切世間樂見上 大精進	南無一切世間樂見 上大精進佛	南無一切世間樂見上 大精進佛
牟尼幢燈如來分 第九	摩尼幢燈光	南無摩尼幢燈光佛	南無摩尼幢燈光佛
慧炬照如來分 第十	慧炬照	南無慧炬照佛	南無慧炬照佛
海德光明如來分 第十一	海德光明次名	南無海德光明佛	南無海德光明佛
金剛牢強普散金光如來分 第十二	金剛牢強 普散金光	南無金剛牢強 普散金光佛	南無金剛牢強 普散金光佛
大強精進勇猛如來分 第十三	大強精進勇猛	南無大強精進勇猛佛	南無大強精進勇猛佛
大悲光如來分 第十四	大悲光	南無大悲光佛	南無大悲光佛
慈力王如來分 第十五	慈力王	南無慈力王佛	南無慈力王佛
慈藏如來分 第十六	慈藏	南無慈藏佛	南無慈藏佛
旃檀窟莊嚴勝如來分 第十七	梅檀窟莊嚴勝	南無旃檀窟莊嚴勝佛	南無梅檀窟莊嚴勝佛
普賢首如來分 第十八	賢善首	南無賢善首佛	南無賢善首佛
善意如來分 第十九	善意	南無善意佛	南無善意佛
廣莊嚴王如來分 第二十	廣莊嚴王	南無廣莊嚴王佛	南無廣莊嚴王佛
金華光如來分 第二十一	金花光	南無金華光佛	南無金華光佛
寶蓋照空自在力王如來分 第二十二	寶蓋照空自在王	南無寶蓋照空 自在力王佛	南無寶蓋照空 自在力王佛
虛空寶華光如來分 第二十三	虛空寶花光	南無虛空寶華光佛	南無虛空寶華光佛
琉璃光莊嚴王如來分 第二十四	琉璃莊嚴王	南無琉璃莊嚴王佛	南無琉璃莊嚴王佛
普現色身光如來分 第二十五	普現色身光	南無普現色身光佛	南無普現色身光佛
不動智光如來分 第二十六	不動智光	南無不動智光佛	南無不動智光佛
降伏眾魔王如來分 第二十七	降伏諸魔王	南無降伏諸魔王佛	南無降伏眾魔王佛

才光明如來分 第二十八	才光明	南無才光明佛	南無才光明佛
智慧勝如來分 第二十九	智慧勝	南無智慧勝佛	南無智慧勝佛
彌勒仙光如來分 第三十	彌勒仙光	南無彌勒光佛	南無彌勒仙光佛
善寂月音妙尊智王如來分 第三十一	世靜光	南無世淨光佛	南無善寂月音 妙尊智王佛
世淨光如來分 第三十二	善寂月音妙尊智 王	南無善寂月音 妙尊智王佛	南無世淨光佛
龍種上尊王如來分 第三十三	龍種上智尊王	南無龍種上尊智王佛	南無龍種上尊王佛
日月光如來分 第三十四	日月光	南無日月光佛	南無日月光佛
日月珠光如來分 第三十五	日月珠光	南無日月珠光佛	南無日月珠光佛
慧幢勝王如來分 第三十六	慧幢勝王	南無慧幢勝王佛	南無慧幢勝王佛
獅子吼自在力王如來分第 三十七	獅子吼自在力王	南無獅子吼 自在力王佛	南無獅子吼 自在力王佛
妙音勝如來分 第三十八	妙音勝	南無妙音勝王佛	南無妙音勝佛
常光幢如來分 第三十九	常光幢	南無常光幢佛	南無常光幢佛
觀世燈如來分 第四十	觀世燈	南無觀世燈佛	南無觀世燈佛
慧威燈王如來分 第四十一	慧威燈王	南無慧威燈王佛	南無慧威燈王佛
法勝王如來分第四十二	法勝王	南無法勝王佛	南無法勝王佛
虛彌光如來分第四十三	須彌光	南無須彌光佛	南無須彌光佛
須摩那華光如來分 第四十四	須曼那花光	南無須曼那華光佛	南無須摩那華光佛
優曇鉢羅華殊勝王如來分 第四十五	優曇鉢羅花 殊勝王	南無優曇鉢羅華 殊勝王佛	南無優曇鉢羅華 殊勝王佛
大慧力王如來分 第四十六	大慧力王		南無大慧力王佛
阿閼毘歡喜光如來分 第四十七	阿閼毘歡喜光		南無阿閼毘歡喜光佛
無量音聲王如來分 第四十八	無量音聲王	南無無量音聲王佛	南無無量音聲王佛
才光如來分 第四十九	才光	南無才光佛	南無才光佛
金海光如來分 第五十	金海光	南無金海光佛	南無金海光佛
山海慧自在通王如來分 第五十一	山海慧自在通王	南無山海慧自在王 通王佛	南無山海慧 自在通王佛

大通光如來分 第五十二	大通光	南無大通光佛	南無大通光佛
一切法常滿王如來分 第五十三	一切法常滿王佛	南無一切法常滿王佛	南無一切法幢滿王佛
多寶如來分 第五十四			南無釋迦牟尼佛 南無金剛不壞佛 南無寶光佛 南無龍尊王佛 南無精進軍佛 南無精進喜佛 南無寶火佛 南無寶月光佛 南無現無愚佛 南無寶月佛 南無無垢佛 南無離垢佛 南無勇施佛 南無清淨佛 南無清淨施佛 南無娑留那佛 南無水天佛 南無堅德佛 南無栴檀功德佛 南無無量掬光佛 南無光德佛 南無無憂德佛 南無那羅延佛 南無功德華佛 南無蓮華光遊戲神通佛 南無才功德佛 南無德念佛 南無善名稱功德佛 南無紅燄帝幢王佛 南無善遊步功德佛 南無鬥戰勝佛 南無善遊步佛 南無周匝莊嚴功德佛 南無寶華遊步佛 南無寶蓮華善住娑羅 樹王佛 南無法界藏身阿彌陀佛

對於上述相關文獻的整理，我們可以發現《普覆週流五十三參寶卷》「五十三品」的用語和經典、懺法記載有些許的差異性，就經典而言，經文對於諸佛名號皆直述之，而懺法中的記載不論是禮五十三佛還是禮佛大懺悔文（八十八佛），皆於佛名首、尾皆冠以「南無」和「佛」的用語。

不過就《普覆週流五十三參寶卷》的分品來看，則是佛名首、尾皆無「南無」和「佛」的用語，而於諸佛名號後加上「如來」，例如：經典中的「普光」、「普明」在『普覆週流五十三參寶卷』則稱之為「普光如來」、「普明如來」，而在懺法則稱為「南無普光佛」、「南無普明佛」。

除此，《普覆週流五十三參寶卷》中的三十一品和三十二品佛名順序與經典稍微錯置，不過卻和禮佛大懺悔文的順序一樣。

小結

「普覆週流五十三參寶卷」是清初少數被保存下來的教派寶卷之一，而這樣的教派寶卷所呈現的內容從寶卷的「題名」、「分品」、「內容」都是相當複雜而博雜，是吸收佛、道的思想反芻出「接引」、「還鄉」的救脫思想。

因此本文從「普覆週流五十三參寶卷」「華嚴善財童子五十三參」的內容比較也可以發現二者的關連性不大，而且比較有意思的是寶卷裡的「善財童子」以「善才」稱之，並視為東方「多寶如來」接引眾生的化現，而「五十三參」則被演化為「普度」、「收圓」、「了後事」、「一乘大法」的詮釋意義。

除此，再就分品的題名來看，「普覆週流五十三參寶卷」的編撰主要依禮拜「五十三佛」的順序為要，並於佛名中冠以「如來」稱呼，因此，筆者推測這樣的編撰模式可能與「禮拜五十三佛」的信仰有關。

結論

「五十三參」一語原來是指出自《華嚴經》〈入法界品〉的「善財童子五十三參」，指的是善財童子經文殊菩薩的指點而展開一系列的訪師求道之行，而「善財童子五十三參」單從經典本身的發展就頗為複雜，因此，「善財童子五十三參」除了成為《華嚴經》一個重要的表徵外，也逐漸和宋明之際的禪宗公案小參、語錄、偈頌相結合，甚至也出現「五十三參相」的圖示。

因此，「善財童子五十三參」在經典與宗派的發展脈絡上就已經非常的豐富而多元，不過這樣複雜的經教思想於民間文化信仰確脫胎成另一種詮釋意義，特別是「善財童子五十三參」與「觀音菩薩」交涉出一圖一偈的「象贊」文本，與民間少數教派結合成「五十三參寶卷」。

就《觀音慈容五十三現象贊》而言，不論是圖書館藏本、現代影印本還是善書本，「象贊」所構成的內容有「五十三」幅「觀音圖」和「五十三首」「偈語」，筆者認為圖式中的「觀音相」與明清之際的觀音信仰、觀音畫譜有關，而圖式中

的「偈語」除了少數作者不詳外，大多數的偈語作者為宋代禪師，因此，文本中的觀音「圖式」和「偈語」並無絕對關係，很有可能是明清之際的編輯者所為。

另外，從《觀音慈容五十三現》與「華嚴善財童子五十三參」的內容比對也可以發現二者的關連性不大，「特別是象贊中的題稱於此處「善財童子」已經過渡為「觀音菩薩」，而「五十三參」則過渡為「五十三現」，不過「五十三」卻是二者的共同性。

最後是「普覆週流五十三參寶卷」是清初少數被保存下來的教派寶卷之一，而這樣的教派寶卷所呈現的內容從寶卷的「題名」、「分品」、「內容」都是相當複雜而博雜，已經不是單純經典中「華嚴善財童子五十三參」的內容，而且是吸收佛教「禮五十三佛」的思想和特殊教派「普度」、「收圓」、「失鄉」、「返鄉」的教義。因此，「普覆週流五十三參寶卷」和《華嚴經》「善財童子五十三參」的關連性並不大，不過二者的共同性卻是「五十三參」。

綜觀本文，筆者從《華嚴經》中善財童子「五十三參」一義發現在多元意義與文化交涉下，經典原義中善財童子「尋師訪道」的精神早已不復存在，不過卻在庶民文化中譜出另外一種詮釋模式，而這種詮釋意義從不難發現《華嚴經》善財童子「五十三參」對民間宗教、信仰、文化的深遠影響與意義。

《華嚴經》〈入法界品〉の現代的意義

日本・天理大学親里研究所 教授
金子昭

摘 要

本論文發表將研究的焦點放在《華嚴經》〈入法界品〉中的善財童子到五十五個地方見了五十三個人，並向這些人請教善知識的求道旅程。本發表一方面以華嚴宗學的立場與實證的佛教學為基礎，另一方面則以哲學思想的角度來進行經典解釋，並藉由此來探討善財童子的求道旅程如何活用於現代社會裡。因為本人認為佛教經典的開放性詮釋是最能傳達人心的。

華嚴世界是一種在多樣性與多元性中帶有調和與統一的終極解脫境界。這種境界為生存在二十一世紀的現代人，提供了一個萬物共存與共生的生態學、宇宙論式的世界觀。這種世界觀不僅涉及了地球的自然環境，也涵蓋了人類的文明社會。華嚴世界，事實上，具有超越華嚴經與華嚴宗學框架的發展可能性，與法華經等其他大乘佛典的思想有相呼應的地方。此現象的產生，全然是來自華嚴世界本身的性質。在善財童子的佛道修行過程中，我們可以很明顯地發現到「包容與超越自己」這種華嚴世界的特質。

在善財童子的大乘菩薩行的旅程裡，智慧、慈悲與自利、利他能得以圓滿的終極之救濟世界雖是他的最終目標，但本人認為他在路上與各種善知識的相遇，具有很大的意義。在這旅程中有菩薩、長者賢者、婆羅門、外道夜神、童子童女，所有階層與職業的人不分貴賤，皆以各自的方式來悟得其道。善財童子旅途中相繼遇見這些人，在相遇過程中，雖然有時會存有質疑，但最終還是接受了他們的教導。此求道過程，可說是我們自身與活生生的華嚴世界結緣的人生修行旅程。山邊習學在《華嚴經的世界：人生修行之旅》（1940年）中，針對上述入法界品的情況有詳細的描述。此外，韓國作家高銀在其小說《華嚴經》（1991年）中，則將入法界品寫成文學作品，善財童子便是其主角。

華嚴世界並不是一個靜止的世界，它在我們人生當中，不斷地以活生生的姿態出現。這種生動、有活力的華嚴世界，在我們當代人的世界觀裡，必須以一種新的姿態出現不可。一切生物雖相互獨立，有時卻又內含著矛盾對立，彼此以各種方式相互影響著彼此，此即所謂娑婆世界的真實面貌。被日本奈良時代的東大

寺大佛（銅像盧舍那座像）建立與開眼會（752 年）那個模型找到。我們在追求終極的解脫境界之過程中，會了解到能以深層的次元來闡明這個娑婆世界之真實面貌的正是華嚴世界。同時我們也會自覺到，減輕在娑婆世界中的各種對立與眾生的痛苦或苦惱的是走上大乘菩薩道的所有人之使命，在此自覺過程中，我們也會受其感召而走上菩薩道的實踐。

關鍵詞：入法界品、善財童子、善知識、大乘菩薩道、人生修行旅程、東大寺大佛

はじめに

本論文発表は、華嚴宗学の立場や実証的仏教学の検証を尊重しつつも、あえてそれを哲学思想的に解釈し、現代社会にどう活かすかを論じていこうとするものである¹。なぜなら仏典の教えの開かれた展開こそ、宗派・学派の別に囚われず、真理と救済を希求する現代人に最もアピールするものだからである。

華嚴世界は、多様性や多元性の中に調和と統一がある究極の解脱の境地である。それは21世紀に生きる我々現代人に、生きとし生ける者が共存・共生する生態学的・宇宙論的な世界観を示唆してくれる。この世界観の視座は、地球の自然環境だけでなく、人間の文明社会にも及ぶ。華嚴世界は実のところ、《華嚴經》や華嚴宗学の枠を超えて展開する可能性を持ち、法華經など他の大乘仏典の思想とも相互に教えを照らし合うが、しかもそれは自らを包み込み同時に超越する華嚴世界そのものの性格に由来するものである。

〈入法界品〉は、莊嚴で靈妙な教えが次々と繰り広げられる《華嚴經》の最後になって、生きた人間が人生修行と求道の旅を続けるという異色の物語である。〈入法界品〉は本来、独立した仏典だったということもあるが、これを《華嚴經》の大尾に置いた“知られざる編者”は、生身の人間による遍歴物語をどうしてもそこで登場させたかったに相違ない。なぜかといえば、華嚴世界は静止した理念世界ではなく、娑婆世界の現実において刻々と現成していく生き活きた過程なるがゆえに、この世界の形姿を、一人の生きた求道者・修行者の形象で躍動的に提示する必要があったからである。そこには善知識あつての善財童子の姿があり、高銀（1933～ ）のような現代作家の想像力を強く刺激したのだった。

論述の順序としては、温故知新という意味からも、同時代に華嚴世界の意義を具現しようとした一事例として、古代の日本の事例であるが、奈良時代（710

¹ 本論文発表は、日本語による文献を主に用いて日本語で行われるが、とくに現代世界における〈入法界品〉の意義を論じるという性格上、経典のテキスト批判にはあえて立ち入らず、日本における《華嚴經》研究の一つの成果である複数の現代日本語訳を参照していることをお断りしておきたい。もとより、近代仏教学の導入以後の日本の華嚴經研究の蓄積は大きく、抄訳・部分訳も含めてさまざまな〈入法界品〉の現代日本語訳が刊行されている。刊行の古い順から主なものを挙げれば次の通り。国民文庫刊行会編（1917）《国訳大方広仏華嚴經》国民文庫刊行会、原田靈道（1922）《現代意識「華嚴經」》佛教經典叢書刊行会、木津無庵編（1976）《新訳仏教聖典》大法輪閣、梶山雄一監修（1994）《さとりにへの遍歴「華嚴經入法界品」》上・下、中央公論社、鎌田茂雄（1995）《和訳 華嚴經》東京美術。中村元（2003）《「華嚴經」「楞伽經」〈現代語訳大乘仏典5〉》東京書籍、大角修（2014）《善財童子の旅〔現代語訳〕《華嚴經》〈入法界品〉》春秋社など。このうち、梶山氏監修のものはサンスクリット原本からの現代日本語訳である。

～794) に聖武天皇により建立された東大寺から説き起こしたい。というのも、この事例から現代においても少なからぬヒントを見出すことができるからである。次に、〈入法界品〉の物語が《華嚴經》に対して持つ意味を確認し、その上でこの物語における善財童子の遍歴修行そのものから析出することにする。この分析から見えてくるのは、理想（華嚴世界）を求めて現実（娑婆世界）を遍歴することの意味である。そのためには、善財童子がまさに「童子」の姿を取ることが必要である。また、現代のグローバル化された世界にあって、人々が新たに結縁するためには、我々一人一人が善財童子や善知識の姿をモデルにしつつ、多元的価値を認め合う民主主義な有り方で彼らの形象を蘇らせなければならない。さらに言えば、現代は地球規模での自然環境危機の時代でもある。ここに、華嚴世界の理想を新たな形でエコロジー運動の基礎にしていくことが求められてもこよう。

1. 日本における華嚴宗と《華嚴經》研究

《華嚴經》を根本經典とする日本の仏教宗派としては、南都六宗に所属する華嚴宗があり、奈良の東大寺がその大本山である。東大寺には「奈良の大仏」としてよく知られる銅像盧舎那仏座像がある。この盧舎那仏は《華嚴經》における「蓮華藏世界」の中心的存在であるが、何より重要なことは、聖武天皇がこの大仏を造るに至った発端というのが、天皇が天平 12 年（740）、河内国大県郡（現大阪府）の知識寺に参詣し、そこで民衆が盧舎那仏を参拝する姿を見たということだった。知識寺は「善知識」の寺という意味で、民間の同信集団（知識）が資材や労働力を提供して建てた寺院である。このことは古代日本の善知識たち（渡来人が多かったとされる）の存在が天皇に大仏建立の発願に至らせたと言う意味で、誠に象徴的である。

東大寺の大仏は天平勝宝四年（752 年）に開眼供養が行われた²。聖武天皇は天平 15 年（743 年）、大仏建立の詔を発令し、その目的が「誠に三宝の威靈に頼て乾坤相泰かに、万代の福業を修めて、動植ことごとく栄えんこと」を欲しるところにあると明示した（東大寺編 1999:24-26）。それはまさに、この娑婆世界に蓮華藏世界の象徴たる盧舎那仏を造立することで、この世界を蓮華藏世界の理想に変革していこうという思いの現われであった。東大寺は「華嚴經を以

² 日本に招来されたのは、「六十華嚴」と「八十華嚴」の二種の漢訳であるが、前者では「盧舎那仏」、後者では「毘盧舎那仏」と表記されるので、東大寺大仏は「六十華嚴」に基づいて建造されたことが分かる。なお、《華嚴經》は唐の道璿（702～760）が初めて日本に伝え、この《華嚴經》を日本で初めて講義したのは新羅の審祥（？～742）であった。

て本と為す」(聖武天皇詔勅、天平勝宝元年〔749年〕)とされた官大寺であるが、実際には八宗兼学の学問寺として開かれた学問的姿勢を有していた³。つまり、華嚴經中心でありつつ、最初から宗派・学派の別に囚われない姿勢を持っていたことが、大切なポイントである。

その後、平安時代(794～1192)に天台宗や真言宗が成立し、鎌倉時代(1192～1333)に次々と新仏教が成立してくる。この歴史的過程の中で法華經が經典の中で大きな存在位置を占めてくるようになり、現代新仏教教団でも法華經を根本經典とする創価学会や立正佼成会などが新宗教界では大きな影響を持ち、法華經は宗門の教学としてそれぞれの教団で詳しく研究されている。華嚴教学は鎌倉時代の明恵(1173～1232)や凝然(1240～1321)において一時期、復興の気運も高まり、宗学としても深められた⁴。しかし、それ以降は華嚴宗自体がとりたてて振るわないこともあり、日本仏教史においては宗門学の枠組みとして華嚴教学は法華教学のように目立つものとはなっていない⁵。

しかし、明治以降に近代仏教学が成立してくると、《華嚴經》は宗門学の枠組みから比較的自由に学問的研究の対象となりやすく、その研究は現代にいたるまで着実な成果を挙げてきたとも言える。実際、私が入手し読んだ多くの《華嚴經》関係の日本語文献は、宗門教学にとらわれないものばかりである⁶。私は

³ 八宗とは、華嚴宗、法相宗、律宗、三論宗、成実宗、俱舍宗の南都六宗に加えて、平安期にもたされた真言宗と天台宗を含めたもので、ここでいう宗派は宗門の区別を指すというより、むしろ学問上の学派という意味である。また、東大寺が華嚴宗を名乗るようになったのも、明治以降に仏教各派が宗門として何らかの宗派に所属しなければならなかったからである。

⁴ 明恵は京都の高山寺に住し、高弁とも称する。学問もさることながら観法(実践)を重視した求道的な僧である。彼の著《仏光観法門》では、礼法の仕方として、まず《華嚴經》の礼拝に続き、毘盧舍那仏、普賢。文殊を礼拝し、さらに53人の善知識と善財童子を礼拝して、最後に仏光観を成就することが述べられている。凝然は終生、東大寺に住し、数多くの著作を著した学問僧である。凝然は、華嚴学(教学)の大成に努め、註釈書としては《五教章通路記》、体系書としては《法界義鏡》《華嚴宗要義》などがある。彼は法蔵—澄観の路線を正系とする立場で、その後の華嚴学の有り方を規定した。近世(江戸時代)の鳳潭(1657～1738)は、凝然を批判し、澄観は禅の影響があるとして、智儼と法蔵が正系だとしたが、現在に至るまで、日本の伝統的な華嚴教学の大綱は凝然の《法界義鏡》に拠っているという(鎌田 1988:228-248)。

⁵ 《法華經》の場合、日本では古来よりこの經典に依拠した天台教学、また鎌倉時代の日蓮(1222～1282)及び日蓮に連なる法華宗(日蓮宗)系教団では、しきりに世直しの理念が唱導された。これに関連して、鎌田茂雄が興味深い説明をしている。天台教学においては、衆生の内なる悪を仏が感応して、これに救済の手を差し伸べる。そのために、仏の中にも悪の要素があると考え。華嚴の教えでは、悪や煩惱、汚濁などはみな仮の存在だと解され、究極的には仏の光に包まれて消えてしまう。そうすると修行の意味もなくなる。哲学としてはこれでもよいが、それでは人を救うことができず、宗教としての生命を持ち得ない。現代の華嚴研究の第一人者自身による見解として、参考までに紹介しておく(鎌田 1988:74-75)。

⁶ 現代日本の華嚴研究において、私がとくに啓発されたのは、中村元(1912～1999)、玉城康四郎(1915～1999)、鎌田茂雄(1927～2001)、木村清孝(1940～)の著作類である。彼らはいず

こういう研究が、実は《華嚴經》を一般の仏教徒、あるいは広く現代人一般にアピールしてくるものとなると考えている⁷。

2. 《華嚴經》における〈入法界品〉の意義の再検討

《華嚴經》は巨大な複合經典であり、初めてこの世界に分け入る人はその絢爛たる華嚴世界の中で酩酊し、迷子になってしまいそうになる。しかし、この經典の骨子さえ確認できれば、教えを多くの人々により近づきやすくすることができるはずだ。《華嚴經》の中心をなすのは、古来最も重視されてきた部分でもある、前半の〈十地品〉、後半の〈入法界品〉である。〈十地品〉は三界唯心の思想を説くことで教えとしての菩薩修道の階位を述べ、これに対応する形で〈入法界品〉はその実践の過程として善財童子の求道の旅路を物語るが、これは「ほとんどあらゆる論者の一致する点」であるとされる（鎌田・上山 1996:283-284）。《華嚴經》全体としてのサンスクリット原本は現存しないが、〈十地品〉は《十地經》として、〈入法界品〉は《不可思議解脱經》という単独經典の形で原本が伝わっている。

三界唯心の思想は、無色界・色界・欲界という三世界に所属するものはすべて「唯心（ただこころ）であるということである。これはサンスクリット原本に即した訳であり、仏陀跋陀羅の訳になる六十華嚴の漢訳では「三界は虚妄にして、ただ是の心の作なり」（日本語読み下し文）となっている（鎌田・上山 1996:278）。上山春平は意識的な部分も含めて仏陀跋陀羅の訳を評価しているが、私は「三界は虚妄」と原文にない部分を付け足して、しかもこれが「心」の生み出したものと断定している点は、問題があると考ええる。そうしてしまえば、三界唯心論ひいては《華嚴經》の世界それ自体が巨大な觀念論に化けてしまう恐れがあるからである。しかし、だからこそ、さまざまな人々との出逢いの中

れも東京大学のインド哲学科に学び、同大学で教鞭を取った。彼らの研究の特徴は、華嚴についての厳密な学問的研究を軸にしながら、他の仏教經典類にも精通し、さらに他の宗教や哲学思想にも目配りをきかせた、開かれた研究姿勢を有しているところにある。中村元は比較思想学会の創設者でもある。また京都大学系では、上山春平（1921～2012）が哲学思想からアプローチして、同様の研究視野の広さを示している。

⁷ 宗学には、当該の宗門組織のための学問という制約上、その組織において教理を正統化し、その教理を忠実に継承する師弟関係が形成される（これに異を唱えれば異端となり排除される）。このために、宗門護持の傾向が強くなり、しばしば時代の変化に追いつかず、宗門外の人々のみならず一般の教信徒の心魂に届きにくくなるという問題も生じてくる。それゆえ、人々の宗教心は宗門の学に囚われないところで、經典や教祖やその教えを知りたいという方向にも向かうことがある。日本の浄土真宗の場合、新宗教団の枠組みで説かれる親鸞よりも、小説家や思想家の描いた親鸞のほうが、時に一層魅力的な姿を示している。

でこの世界の現実がたどられるものであることを示すために、〈入法界品〉の物語が三界唯心の教理の実践編として不可欠なのである。実際、この經典を最初から読み進めてきた読者には、めくるめく絢爛たる仏や菩薩やその靈妙至極な教説の世界から、ようやく最後の最後になって生きた人間が登場することによって、この人物がさまざまな人々を遍歴修業していく過程の内に、華嚴世界もまた生きた思想として動き出すのを感じるようになるのである。

もともと〈入法界品〉は、仏教説話のアヴァダーナ（Avadana 譬喩の物語）の幾つかに、そのモデルがあるという学説がある⁸。それらが換骨奪胎されて、善財童子の修行遍歴物語に仕立て上げられたのは、經典で説かれる教理もさることながら、その教理を担うのがあくまで生きた人間でなければならないということで、生身の人間に即した物語が必要だったからであろう。

〈入法界品〉では、大乘菩薩行としての「普賢行」が説かれるが、普賢行が普賢行たるゆえんは智慧と慈悲、自利と利他が相即するところにある。長谷岡一也は、こうした普賢行のありようを示すために、〈入法界品〉では「智慧の文殊と慈悲の普賢を両端に配し、その両者の間に行の善財童子を登場せしめ、文殊の智慧を目とし、大乘菩薩行を足として歩む（智目行足）仏道修行の旅は、最後に普賢の慈悲に目ざめるとき、智慧と慈悲、自利と利他との円満する“普賢行”として完成すると言おうとする」⁹と述べている。ここで重要な点は、「文殊の智慧を目とし、大乘菩薩行を足として歩む（智目行足）仏道修行の旅」のところである。つまり、最終ゴールとしての「智慧と慈悲、自利と利他との円満する“普賢行”」もさることながら、善財童子が 55 地 53 人の善知識を遍歴するという旅のプロセスそのものが大切なのである。童子の遍歴の行程は、ただ単に悟りの境地が次第に上昇していくという“人生行路の諸段階”にとどまらず、僧俗とりまぜた多様な人生の姿そのものであり、そうした人々との出逢いを通じての童子の心の変容そのものである。彼が出逢う善知識はいずれもそれぞれの人生の中で自らが主人公として振舞っている。そして、善財童子との出逢い

⁸ 上山春平（鎌田・上山 1996:296-298）によれば、〈スダナクマーラ・アヴァダーナ〉と〈マイトラカニヤカ・アヴァダーナ〉にそのモデルがあるという（《仏典I》筑摩書房、昭和 41 年 [1966]、297-319）。前者ではダナ（財宝）王の息子スダナ（善財）がマノーハラーと結ばれて王位につく物語、後者では大海を渡る貿易商の息子として生まれたマイトラカニヤカが、母親を足蹴にして南方の航海に乗り出すものの、親不幸の罪で鉄の輪を頭にはめられる。そこで彼は懺悔し、慈悲心を起こして救われるという物語である。どちらも一種の冒険物語の体裁を取った仏陀の前生譚であり、最後に教訓が語られている。詳しく探せば、〈アヴァダーナ〉の中に、善財童子の物語のモデルになるものが、他にも存在する可能性がある。

⁹ 長谷岡一也 〈IV 善財童子の遍歴—〈入法界品〉の思想〉、平川彰・梶山雄一・高崎直道編《講座・大乘仏典の世界 3 華嚴思想》春秋社、昭和 58 年 [1983]、123-124 頁。

に際しては、彼の志や彼の目指すものを知って、次なる人物を紹介するのみ。自らは童子と一緒に起こうとはしない。おそらく、彼らは彼らの人生をそのまま全うしていくのであろう。このこともきわめて示唆的である。

奈良の東大寺では毎年4月24日に開山堂にて「知識供」という行事が行われる。一人一人の善知識への供養を行う行事である¹⁰。それは僧侶が開山堂に参集し、良弁僧正の厨子の前に「華嚴五十五聖善智識曼荼羅」を掛け、《華嚴經》を講じるものであるが、その眼目はまさに〈入法界品〉における五十五ヶ所巡りにおける善知識たち一人一人への供養である。それぞれの善知識への供養が成立するということは、これら全ての善知識は各自の人生の中でまさに自分自身が主人公として生きたことに、深い敬意と追慕を向けていることの現われではないだろうか。

3. 善知識と善財童子の相互関係性

善知識と善財童子は相互的に関わり合うという意味で、善知識はカルヤーナ・ミトラの元の意味通りに「善友」と訳したほうが良いかもしれない。彼らもまたそれぞれの道を歩んでいるし、それは教えの形態や種類こそ違え、ともに悟りと衆生済度を目指す道である。これは老若男女さまざまな宗教や教えの人たちが、それぞれの立場で修養や修行を重ね、それらへ敬意の念は、どの宗教思想の内にも真理性を認め、尊重する宗教的多元論にも通じる考え方である。

肝心なのは、お互いが他者として出逢うということである。一人一人の善知識は単なる過程ではなく、生きた人格なのである。そのことで、善財童子だけでなく、善知識の側もまた心の変容を遂げることがある。なかには、学ぶ者が師匠になり、師匠が学ぶ者となることもある。そのことは、弥伽長者（医師）で印象的に現われる。彼は善財童子の発心を知ると、自らの座を降りて敬意を表するために童子にひれ伏す。なお、弥伽長者の他、優鉢羅花長者（香料商）、婆施羅船師（航海師）、無上勝長者（法律家）など在家の人々の存在は、衆生済度のために世俗の職業の大切を示唆してくれるものだ。まさにそういうところに、出逢いの相互関係が見出される。また、仏の教えと異なる異様な教えだからといって、嫌悪して悪魔の使いだとは思わず、まずその人たちのなすことや説明を素直に聞くことの大切さも示される。そういう善知識には、勝熱波羅門

¹⁰ この行事は華嚴宗独自の法要である。その式次第は、「華嚴五十五聖善智識曼荼羅」の前で、僧侶がこれらの善知識を勧進して、祭文を述べ、華嚴經の講讃を行い、普賢行願品を読誦し、講式（明恵上人作とされる）を唱え、伽陀を加え、最後に善知識の名前をすべて唱えて礼拝してお送りするものである（東大寺〔編〕 1999:249-250、森本公誠〔編〕 1998:130-134）。

や満足王（無厭足王）、波須密多女がいる。

一方、善財童子のほうは、自らの悟りを得るために、数多くの善友に出逢わなければならない。彼ら他者との出逢いが自己自身の求道と重なり合い、真実の自己を発見させるにいたる。またそれは自らを変化させる旅である。旅路の最後の段階で、彼は徳生童子・有徳童女に出逢うが、そこでは菩薩道を歩む者は、善知識をして慈母、慈父、養育者、偉大な師、導師、良医、勇将、知恵の薬草を生じる雪山、堅固な船及びその船長となすべきであると諭される¹¹。また、そうした善知識に対しては、自らを捨てて良き弟子になるよう、隊商を率いる商主の心になるよう、稔りの時を知る作物の心になるよう、諸根を調伏する象の心になるよう、瞋恚を離れる子犬の心になるよう、俊足な駿馬の心になるよう、悪風に動じない山の心になるよう、所著なく動く風の心になるよう、仏の教えにわたる橋梁の心になるよう、説かれるのである。ここで重要なのは、童子や童女だからこそ、このような謙虚な心で接することができるということである。それは人間存在の可塑性を示すものだからである。

人生修行は、孤独な山中での孤立した修行ではなく、人生の中で自分と異なる人々と出逢い、時に疑いながらも、対話を通じて得心し信心を深めていくことである。得心とは文字通り、心を得ること、信心とは文字通り、心信じて行くことである。これは「三界唯心」の理想の実践以外の何物でもない。すなわち、自らの菩薩道の発心（菩提心の発露）が正しく、そのように進むべきことを確信していくことである。

最後に普賢菩薩が登場して、「我が清浄な法身を觀ぜよ」と言う。ここでは觀想が結論となっている。觀想された法身は仏性の究みとして絶対的善である。菩薩道実践の途上で倫理的支援の実践が説かれてこれが推奨されるにしても、觀想が結論となっているところに実践へと踏み出すところの弱さがあると言えば、たしかにある。そこでは、手ごたえある現実と対決し、これを変革していくとする倫理的意欲が希薄になりがちである。

けれども、これは《華嚴經》の主目的が、そうした現実変革への倫理的行為を促すところにならぬに過ぎない。普賢菩薩の言葉が、我が身の清らかな中に生まれてくるということであれば、心もまた単なる現実に対する心を超えて三界唯心の心であり、そのような境地への心の脱皮が説かれてい

¹¹ ここでいう善知識は、次に善財童子が逢うことになる、一切の菩薩行を究めた弥勒菩薩を指しているとされるが、これだけ多様な表現が善知識の形容として出てくるのは、これまでにそれぞれの人生の生きざまの中でさまざまな菩薩の道を修めている他の数多くの善知識にも、同様のことが当てはまると理解してもよいと思う。

るのだと見るべきなのである。そして実践について言うならば、《華嚴經》のさまざまな箇所でも詳しく記されている、あるいは《法華經》などで説かれる種々の菩薩道の教えに従って行えばよいのである。《華嚴經》そのものの要は、その実践を行う心の清浄さであり、その清浄さを獲得することを通じて、この世界を自らの心の世界として再形成していくならば、世界は今あるこの娑婆世界のまま華嚴世界の理念に基づいて自ずと変革されうるということである。この段階のことを倫理的実践の理念として捉え直すのは、我々人間の側に課せられた使命である。《華嚴經》の教説の射程は実はここまで伸びているのである。

4. 善財童子が童子である理由：人間の可塑性と求道の意義

菩薩は自利利他円満を目指すがゆえに、他者との共生は不可欠である。求道の過程は未完成であり、そこに童子という姿を取って表される人間の可塑性が捉えられている。そして、何より種々の悟りと救いの方便となる他者との出逢いも必要だ。〈盧舎那仏品〉では、普賢菩薩が蓮華藏世界を描写して説く中で、世界の海には種々の方便が存在するがゆえに、菩薩たるものは「多くの善知識にしたしんで徳を修め、智慧をみがき、また、いろいろなすぐれた境地を観察して、それに到達し、あるいは衆生の種々の悩みを抜こうと念願する」¹²のだと語る。そして、この蓮華藏世界の描写の後に、唐突に普莊嚴童子の求道物語が登場する。木村清孝は、それが釈迦の前世物語（ジャータカ Jataka）にヒントを得たものであると述べている（木村 2015:100）。これは、《華嚴經》の本論冒頭において〈入法界品〉のモチーフが登場しているかのようなのだ。《華嚴經》は「さとり」を総合テーマないし基本テーマとした雄大な宗教歌劇の台本である（木村 2015:39）。そして、歌劇が成立するためにはどうしても生きた人間の求道者が登場して他者と出逢うことが必要となる。この種の劇的構成は後世の人々の想像力をも刺激する。山辺習学は《華嚴經の世界—人生修業の旅》（1940年）で〈入法界品〉のそうした有様を詳細に説き起こし、韓国の作家の高銀に至っては小説《華嚴經》（1991年）で〈入法界品〉そのものを、善財童子を主人公とする文学作品へと仕立て上げた¹³。

¹² 《仏典Ⅱ》（筑摩書房、昭和40年[1960]）の玉城康四郎訳《華嚴經》（195-266頁）による（199-200）。ただし、この華嚴經の現代日本語訳は〈十回向品〉までの抄訳である。

¹³ 山辺習学の作品は、〈入法界品〉の内容を解説しながら、人生修養の要諦をさまざまに述べた全748頁の大部の著作である。また高銀の小説は、〈入法界品〉を再びアドヴァーナの世界に移し替え、一種ファンタジーの要素を織り交ぜながら、さまざまな善知識との出逢いを通じて人生の哀歓や転変を描いた、本文575頁の長編物語である。善知識の中に女性が数多く登場すること、また夜神や外道も登場することにより、〈入法界品〉は小説家の想像力をかき立てたのであろう。

それにしても、〈入法界品〉において、善財童子は成人ではなく、子供（童子）の姿でなければならなかったのは、なぜだろうか。ニーチェ Fr. Nietzsche (1844～1900) によれば、人間の精神は①重荷を背負って黙々と歩まねばならぬ駱駝の時期、②外部の敵や内なる敵と闘わなければならぬ獅子の時期、③何でも受け入れそれを楽しんで通る幼子の時期という、三つの段階を経なければならない¹⁴。子供とは、ただ単に人間が大人になる前の段階であるにとどまらず、大人になった後で到達すべき子供の境地でもあり、それがまさにここでニーチェの言う「幼子の時期」である。善財童子だけではなく、〈入法界品〉の中で、くりかえし出てくる童子や童女の存在も示唆的である¹⁵。とりわけ、弥勒・文殊・普賢の三菩薩に会う直前に登場する徳生童子と有徳童女が、先述したように、善知識をどう受け止めるべきか、またその出逢いの中で自らはどう変わるかを語るところは象徴的である。この醇乎たる幼な心の境地を東洋思想に即して言えば、「人之初、性本善」《三字經》の性善説や、「一切衆生悉有仏性」《大般涅槃經》の本覺思想とも通底するものがあるのではないだろうか。

神仏のような超越的存在から見れば、すべての人間は子供のような存在である。この意味では、人間が成人になっても老人になっても、子供でありつづける。身体的な成長はいわゆる成人期に達すると止まってしまい、その後は歳を重ねるにつれて下降線をたどっていく。しかし、精神的には死ぬまで成長することができる。それが人間の精神や心の可塑性である。可塑性があるということは、やり直しがきくということである。子供というのは、まさにそうした可塑性に満ちた存在である。どんな状況になっても、人間にはやり直しがきくというのは、だれもが心の中にやり直しの力を持っているからである。近年それをレジリエンス（resilience 復活力、復元力）という言葉で表現する傾向がある¹⁶。子供時代のいじめ体験や虐待体験、親しい人との死別体験、苦しい病気体験、後味の悪い非行体験、強烈な震災体験や戦争体験など、人間は生きている

か。この小説の最後は、善財童子は別な幼な子を連れて、彼自身が世界の数々のところを訪ね歩き、愛を訴えると決心するところで終わる。旅の終わりは新たな旅の始まりとなるのである。

¹⁴ ニーチェ《ツァラトゥストラはこう言った》上、氷上英廣訳、岩波文庫、1967年、37-40頁。英語には *childish* と *childlike* という二種類の表現がある。前者の *childish* は「子供っぽい・幼稚だ」というマイナスの意味だが、*childlike* のほうは「子供のように天真爛漫な」というプラスの意味になる。ニーチェの言う「幼子の時期」はまさに *childlike* な境地を指すものだが、これは宗教的な境地にもつながる。しかし、それは人生の諸困難を克服していく中で得られる *childlike* な境地にはかならない。

¹⁵ 慈行童女、自在主童子、遍友童子、善知衆芸童子、徳生童子、有徳童女と、53人中6人が童子・童女であり、彼らはそれぞれの仕方で、天真爛漫な生き方と素直な姿勢を表しているかのようである。

¹⁶ アンドリュー・ゾッリ他（2013 [原書 2012]）《レジリエンス 復活力》須川綾子訳、ダイヤモンド社、参照。

限り、そうした体験を避けることは困難である。しかし、どんなにつらい体験や耐えがたい心の記憶（トラウマ trauma）があっても、それに打ちのめされるのではなく、そこから復活できる力を人間は持っているはずである。

さらに、この可塑性があるということは、人間は本質的に未成熟な存在だからであり、だから我々はたえず成熟を目指して努力する者とならなければならないのである。人生の過程には、挫折と失敗、懷疑と迷いもあるだろう、そしてそのつど勇気を出して決断と前進の努力を続けていかなければならない。この人生のプロセスをそのまま、智慧と慈悲、自利と利他の円満具足する普賢行を達成し、ついに「法界」に入るというゴールを目指して歩む〈入法界品〉の善財童子の遍歴修行を重ねてみることによって、誰もが華嚴世界に参入する新たな視座を得ることができる。怠惰であっては数多くの善知識と巡り合うことができない。仏の世界はそもそも努力精進をもって求められるものなのだ。

たしかに心が変わったからといって、娑婆世界は娑婆世界のままかもしれない。しかし、その根底に華嚴世界があることを看取したことは、世界観そのものの大きな変容である。この自覚を得た者とそうでない者の差は大きい。これを自覚した者は、娑婆世界の現実を、華嚴世界の理念によって変革したいと願う。これは若者が抱く理想主義である。一方、大人のもつ成熟性は、どこか諦めを感じさせるところがある。なぜかと言えば、それが「出来上がった人間」、すっかり現実主義になり、体制に順応してしまい、思想に柔軟性を失って、世の中を変えようというよりは、世の中にうまく適合していこうという多くの大人たちの姿を思い出させるからである。けれども、心魂の内に華嚴世界の理想を抱く者であれば、自分自身の心の転換を通じて、自分自身の運命を転換し、衆生の苦悩や困難の渦巻くこの娑婆世界を転換して、華嚴世界をこの世に顕現させていくことができるはずである。そうした理想主義を自ら具現していく形象が「童子」の姿なのである。〈入法界品〉には、現実主義に対する理想主義の勝利の確信というものを読み取ることができる。

5. 無縁社会から結縁社会へ：宗教者（仏教者）の役割

善財童子が巡礼し、また遍歴を重ねる大乘菩薩行の旅では、最終ゴールとして到達される智慧と慈悲、自利と利他の円満する究極の救済世界のみならず、その途上でのさまざまな善知識との出逢いもまた大きな意味を持つ。菩薩あり、長者・賢者あり、比丘・比丘尼あり、婆羅門あり、外道・夜神あり、童子・童女あり、貴賤を問わずあらゆる階層や職業の人々がそれぞれの仕方で悟道を得

ている。彼らに次々と出逢い、時に疑問を持ちながらも彼らの教導を受けて進む善財童子の求道過程はそれ自体、我々自身が生き活きとした華嚴世界へと縁が結ばれていく人生修行の物語でもある。

ここで、我々は自分の身の回りの日常を振り返り、これを「縁」という言葉を用いて点検してみたい。伝統的な社会は、日本であろうと台湾であろうと、「有縁社会」であった。これは、地縁・血縁をベースとした共同体社会であった。そこでは代々伝統の継承も行われるが、その一方で、他所者を排除するようなどころが見られたり、時として息苦しさを感じさせることもある。現代社会は、「無縁社会」と形容される。これは、地縁・血縁が希薄な都市化・個人化社会である。そこでは、人々はそれぞれ自由な生き方ができるが、原則どこまでも自己責任で行わなければならない、下手をすれば孤立する危険性がある。そこで問われるのが、人と人の絆をどう結んでいくかということである。

近年、社会心理学の領域では、弱い絆にこそ意外な強さがあることが指摘されている。「有縁社会」は確かに強い絆の関係（繋がり）があるが、人間関係は其中で完結してしまいがちだ。しかし、普段あまり付き合いがない人にこちらから積極的にアプローチすることで、そこから新たな交流の展開可能性が生じる。そこに弱い絆の意外な強さが存在する。M・ブキャナンによれば、弱いつながりが、実は社会のネットワークを縫い合わせる上で、不可欠な紐帯の役割を果たしているという¹⁷。彼はまた、そのような弱い繋がりを辿っていけば、わずか間に 6 人を介することによって、世界中の人にコンタクトをつけることができるとも述べている。これは「スモールワールド」理論と呼ばれているものであるが、この理論によれば、どんな人でも 24 人の知り合いがいれば、地球上の 60 億の人々とコンタクトが取れることになるわけである。してみれば、本当の意味で無縁な人間などだれもこの世には存在しないのだ。この世界は縁のネットワークのように縦横無尽に繋がっており、それはさながら十玄縁起にいう因陀羅網の如き境位なのである。

これからの社会がかじ取りする道は、「結縁社会」の方向である。これは既存の縁を越境して再度つながる有縁社会と言ってよい。「結縁」という以上、いったん縁が切れた無縁社会を経由したものである。昔ながらの血縁・地縁による有縁社会に戻ることは、決してない。「結縁社会」を作るためには、「縁」を支える担い手が必要である。無縁社会という言葉自体は日本では人口に膾炙

¹⁷ マーク・ブキャナン（2005 [原著は 2002]）《複雑な世界、単純な法則》坂本芳久訳、草思社、参照。

しているが¹⁸、そこには、地縁・血縁など伝統的・共同体的つながりが解体していることへの危機感があつた。この危機感は、日本に限らず、東アジアでは多くの場合、個人の宗教というよりは、むしろ家族の宗教であつた宗教にとっても、自らの存立基盤が崩れていくことへの危機感にもつながっている。その一方で、無縁という言葉は決してマイナスの意味ばかり持つものではない。むしろ宗教的にはプラスの意味合いのものである。つまり、この世から自由になることで、この世に自由に关われる生き方こそ、無縁の肯定的側面となる。私は、まさにそうした存在こそ宗教者（仏教者）だと思う。宗教者（仏教者）はこの意味で無縁を媒介し、あらゆる世俗の縁を越境することで、人々を新たな宗教縁（仏縁）へと結びつけることができるのである。結縁社会は、ローカルな次元で問われるだけでなく、現在ではグローバルな次元で求められている鍵概念である。

実はそのような意味で国際的な結縁がなされたのが、東大寺大仏建立であつた。大仏建立は民間活力も総動員で行われた当時の国家的事業であつた。その勸進役には、社会福祉事業でも多大な貢献のあつた民間仏教伝道者の行基（668～749）が引き受けた。そして、大仏開眼供養会の際の導師には南インド出身の菩提僊那（704～760）が引き受け、その呪願師は唐の道璿（702～760）が務め、この時に《華嚴經》を読み上げ、また講じたのは日本の僧侶たちである。この大式典では日本、高麗、唐、林邑（カンボジア）の舞樂も披露され、国際色あふれる様相を呈していた。これは、まさに華嚴世界の理想のまま、世界中の人々が和合して盧舎那仏建立を祝福したありようを示したものではないだろうか。

ただし、これはあくまで古代朝廷国家統治の下に行われた国際的結縁であり、現代の視点から見れば、華嚴世界の理念はその形態のままでは国家仏教の体制イデオロギーとなってしまう¹⁹。それゆえ、現代の民主主義の理念に適合させつつ、グローバル化・多元化した世界において、相異なる人々や民族、国家相互をゆるやかに繋げる共生の縁の世界を構築していくことが求められる。その意味で、華嚴蓮社が今日に至る 60 有余年の歩みの中で果たしてきた弘法・教

¹⁸ 無縁社会という言葉は、2010 年 1 月以降、「NHK スペシャル」の番組を通じて広まり、日本では単身世帯の増加、自殺や孤立死などの社会現象を説明するのにしばしば使われる。

¹⁹ 高崎直道は〈東アジア仏教思想史—漢訳仏教圏の形成〉（岩波講座東洋思想第 12 卷《東アジアの仏教》岩波書店、1988 年、1-31 頁）の中で、次のように警告の意味を込めて述べている。「仏の智慧の光被は衆生に普く及び、そこに成仏の因があるというのが性起の意味であるが、唐の皇帝を暗々裡に仏になぞらえるとき、この教えは現実肯定の体制仏教に墮する危険がある。ともあれ華嚴宗は爾後中国仏教の主流として国家仏教のイデオロギーを支えた。この伝統は朝鮮の新羅仏教、日本の奈良時代の仏教にさっそうけつがれている。」（高崎 1988:21）。

育・文化・慈善の事業は、華嚴經の理念に根ざした現代社会における菩薩道の実践である（台北市華嚴蓮社 2013）。現代の世界に求められている宗教（仏教）の役割と使命は、このように高い理念を掲げつつ、諸々の方便を用いて円満具足にこの世界を治めていくということである。

6. 華嚴世界と環境問題：いのちの危機を救う菩薩道

《華嚴經》の世界観は、現在、地球規模で危機にひんしている自然環境問題への宗教的取り組みについても、大きな示唆を与えてくれるだろう。蓮華蔵世界は「一々の微塵の中に一切の法界を見ることができる」〈盧舎那仏品〉、また「微細世界はすなわち大世界であり、大世界はすなわち微細世界である」〈初発心菩薩功德品〉など、十玄縁起の教えに要約されるように、この世の一切のものがそれ自体の姿を有しながら、自在に相即し融通しあうのがこの世界の実相である。名も無き野辺の花、地面を這う虫たちにも、存在の意味や生存の価値がある。地球上のあらゆる生命を育んできたのは海であるが、華嚴世界海という言葉など、《華嚴經》に頻出する海洋の姿や形容は、「いのち」の根源であり、「いのち」の世界を象徴的に表現しているかのようである。

この関連において、とくに印象深い善知識が〈入法界品〉の最初のほうで登場する。それは海雲比丘である。彼は12年間ひたすら海辺に座して大海を見つめ続けて、その広大さや奥深さを看取してきた。《華嚴經》の原型は海洋文化圏で成立したとも言われるが（鎌田 1988:39）、そうした海洋の思想をどんなに理屈で説明しようとしても限界がある。むしろ、広大で茫洋たる大海を、内部の混沌や矛盾を抱えるがままに受け止めることこそ、深い意味があるのではないだろうか。海雲比丘の眼前の海の中から巨大な蓮華が出現し、その巨大さたるや海の如くであったということは、まさにこの娑婆世界における華嚴世界の具現であり、華嚴世界はこの娑婆世界の内に秘められた真理の世界として、これを隈なく望むことの大切さを示しているのである。そして海雲比丘は、その大蓮華の中にいる如来から、あまねき眼（普眼）の法門を教えられる。この法門は、一切の如来の境界とさまざまな菩薩道を明らかにし、一切の衆生の心底を照らし出して、その願いに応じて教化せんとするものである。このことだけをとっても、非常に奥深い思想を感じさせてくれるだろう。

この自然界は、微小から極大に至るまで精妙なバランスの上に成り立ち、そこに人間をも含めたあらゆる生命体も、また地球の生態系も存立している²⁰。

²⁰ 自然の生態系でも異なる動植物の間に共生関係が存在すると同様、腸内細菌が宿主の栄養の

ただ、この「いのち」の世界は決して生き物の樂園ではない。どんなに美しい珊瑚礁の海や生命に満ち溢れた熱帯雨林の中でも、生きるか死ぬかの弱肉強食の生存闘争の修羅場が繰り広げられている現実がある。そして、同じく生き物である人間世界にもさまざまな葛藤や対立、競争や闘争が存在する。このように、生きとし生けるものが相互に自立し、時に矛盾葛藤もはらみつつ多次元的に関わりあうのが、この娑婆世界の姿でもある。

我々は、究極の解脱の境地を目指して歩む道程の中で、華嚴世界こそが娑婆世界の実相を深い次元で解き明かすものであることを悟る。なぜなら、森羅万象、一切衆生の「いのち」には仏性が宿り、これらはすべて「仏のいのち」でもあるからである。だからこそ、我々は、娑婆世界における諸々の対立相克や衆生の苦痛や苦悩を少しでも和らげていくことが、大乘菩薩道を歩む人々すべての使命であることを自覚し、自らもそのような実践へと促される。単なる現状肯定ではなく、むしろ逆に現状に破れ目を作り、華嚴世界の理想を娑婆世界に投影し、娑婆世界の中にその理想の一部なりとも実現していくのである。その時、善財童子や善知識たちの形姿が、我々自身の菩薩道の歩みを先導する存在として立ち現われるのである。

今日、地球規模での温暖化や原子力発電所の放射性廃棄物の問題など、自然環境の生態系及び人間身体の生命系における「いのち」を脅かす環境問題が深刻化している。生きとし生けるものの無限の繋がりを知ることは、自らの存在の相対性をも自覚することである。文明社会の発展のために他の生命を犠牲にすることは、自らの生命をもその上に存立している「いのち」の繋がりを破壊していくことである。人間が自己中心的な生活スタイルを改め、生態系中心の新たなエコロジー思想が唱えられなければならない。日本では超宗派によるそのような運動が現われてきている。²¹さらに進んで、華嚴の世界観を、そうした運動の理念に定位し、現代文明批判を踏まえた、新しいエコロジーの曼荼羅として捉え直すことも可能ではないだろうか²²。そのためには、文明論のレベル

一部を摂取して生きながら、病原菌が外部から来れば、それらを退治する役割を果たしているなど、体内にも生態系が成立している。

²¹ そのような組織として、2011年に結成された宗教・研究者エコイニシアチブがある。これは、「宗教者と研究者の協力・提携により、現在の環境危機を克服し、人と自然の調和を目指す、新しい文明原理の構築とその普及活動を行うことを目的とした」非営利団体であり、年に1回シンポジウムを開催している。

²² これはある意味、いわゆるディープエコロジーとも親和性を持つことになるだろう。J・スワンは、心の世界と周囲の環境世界が呼応する「環境心理学」を提唱し、それをスピリチュアル・エコロジーとも称しているが、この「三界唯心」とも通底する考え方でもある。ジェームズ・スワン（1995〔原書1992〕）『自然のおしえ自然の癒し—スピリチュアル・エコロジーの知恵』金子昭・金子珠理訳、日本教文社。

で《華嚴經》を読み解き、一般の人々にも分かりやすい言葉でその教えと実践を提示していくことが求められるだろう²³。

おわりに

《華嚴經》では、仏の説法場面が地上から天上へ、そして再び地上で説かれる。このうち地上回帰篇として説かれた〈入法界品〉において、善財童子が現実の多様な人間世界を渡り歩き、53 人の善知識と巡り合い、法界へと悟入していく。その中で、我々もまた彼と同じように童子の心を持って、現実の苦悩を見据えつつ、華嚴世界の理想主義を理念に掲げ、様々な立場や思想の人々とも相手を携えて新しい時代を切り拓いていくことが、求道者・修行者の使命として求められる。我々の周囲の全ての人々や衆生がさまざまな形で、大乘菩薩道の行の道筋を指示してくれる善知識となる。また、我々自身もまた他の求道者・修行者に対して善知識とならなければならない。誠にこの娑婆世界は草の根の菩薩たちに満ちており、その根本認識から出発してそれぞれに大乘菩薩道を歩んでいくのである。そのような過程の中から、生きた仏教も立ちあがってくる。これがまさに《華嚴經》〈入法界品〉の現代的意義であると同時に、どの時代においてもその時代に応じた有り方で展開させていくべき超時代的意義でもある。

【参考文献】

- 台北市華嚴蓮社（2012）《大方廣佛華嚴經》財團法人台北市華嚴蓮社。
 台北市華嚴蓮社（2013）《華嚴蓮社六十週年慶紀念特刊 WW》財團法人台北市華嚴蓮社。
- * * *
- 鎌田茂雄（1965）《中国華嚴思想史の研究》東京大学出版会。
 鎌田茂雄（1998）《華嚴の思想》講談社学術文庫。
 鎌田茂雄・上山春平（1996）《無限の世界観〈華嚴〉〈仏教の思想 6〉》角川ソフィア文庫（角川書店〔1969〕の文庫化）。
 木村清孝（2015）《華嚴經入門》角川ソフィア文庫（《華嚴經をよむ》日本放送協会〔1997〕を改題・文庫化）。
 高銀（1995）《華嚴經》三枝壽勝、御茶の水書房（韓国語原著〔1991〕）。

²³ そうした試みの一つとして、森本公誠（2006）《世界に開け華嚴の花》春秋社、がある。森本師は華嚴宗管長・東大寺別当を務め、現在は東大寺長老であるが、キリスト教やイスラム教にも宗教間対話と呼び掛けている。

末綱恕一（1957）《華嚴經の世界》春秋社。

高峯了州（1963）《華嚴思想史》改訂版、百華苑（初版〔1942〕）。

竹村牧男（2004）《華嚴とは何か》春秋社。

玉城康四郎（2003）《華嚴入門》新装版、春秋社（初版〔1992〕）。

東大寺編（1999）《東大寺》学生社。

原田靈道（1922）《現代意識 華嚴經》佛教經典叢書刊行会。

平川彰・梶山雄一・高崎直道編（1983）《講座・大乘仏典の世界3 華嚴思想》春秋社。

森本公誠〔編〕（1998）《善財童子 求道の旅—《華嚴經》〈入法界品〉華嚴五十五所絵巻より》朝日新聞出版。

山辺習学（1975）《華嚴經の世界—人生修行の旅》改訂版、世界聖典刊行協会（初版〔1940〕）。

智儼唯心思想的發展脈絡

華梵大學佛教學系 助理教授
李治華

摘 要

智儼的唯心思想牽涉廣泛的唯識（心）學背景，本文依其代表著作前後的大脈絡，分為《搜玄記》的「真妄和合期」、《五十要問答》的「真妄對立期」、《孔目章》的「真妄綜合期」，三期各有不同的重點。智儼始終都依真常經論為本，而表現出正、反、合的三階段發展。智儼在《搜玄記》卷三解釋《華嚴經·十地品》第六地著名的「唯心」說中，即以《起信論》的真心與妄識和合的架構，詮釋《華嚴經》的唯心思想。在《要問答》中的心識思想，則以回應玄奘新譯與新唯識學為主，也回應三階教的如來藏思想，整體呈現出真妄對比、分立的局面。在《孔目章·名難品初、立唯識章》卷一，智儼綜合新舊唯識學「建立唯識」的系統學說。在《要問答》與《孔目章》中，〈立唯識章〉是智儼最長的論述單元，這是智儼回應玄奘新唯識學的力作，文中引用或評議《勝鬘經》、《楞伽經》、《十地經論》、《攝大乘論》、《起信論》（以上屬真常經論）、《瑜伽論》、《雜集論》、《顯揚論》、《成唯識論》（以上為新唯識學論典），而以真常經論攝收新唯識學論典。

關鍵詞：智儼、唯心、搜玄記、五十要問答、孔目章

一、前言

智儼（602-668）出身攝論學派、地論學派，是真心系的唯識學，後又回應玄奘（602-664）新譯的妄心系的新唯識學，順唯識（心）進路，智儼開創出了華嚴宗義。

智儼的唯心思想牽涉廣泛的唯識（心）學背景，關於智儼唯心思想的發展脈絡，與此較相關的智儼著作現存《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》（以下簡稱搜玄記）、《華嚴五十要問答》（以下簡稱要問答）、《華嚴經內章門等雜孔目》（以下簡稱孔目章），這三部公認為智儼真著，本文依其三部著作唯心思想的大脈絡，恰分為「真妄和合」、「真妄對立」、「真妄綜合」等三期的不同重點，「真妄和合」指依真常經論中以真心統攝妄心「真妄和合」的架構來闡釋真心妄識；「真妄對立」指依真常經論批判新唯識學（妄心系）；「真妄綜合」指依真常經論統攝新唯識學論典。智儼始終都依真常經論為本，而表現出正、反、合的三階段。下文即依智儼著作的前後次第，展現智儼唯心思想的發展總貌與脈絡。¹

二、《搜玄記》的真妄和合

智儼早年從學於攝論學派、地論學派，地論學、攝論學的思想發展，其最後之成熟當為《大乘起信論》。² 智儼在《搜玄記》卷三解釋《華嚴經·十地品》第六地著名的「唯心」說中，即以《起信論》的真心與妄識和合的架構，詮釋《華嚴經》的唯心思想。

之後，智儼論及「依止一心觀」（行門），提到二種唯識，這在《孔目章·立唯識章》卷一「歸成無性」中又再次提及，綜合如下（方括表《孔目章》）：

一、梨耶唯識〔解唯識〕：梨耶識持生諸法，離識即無。始是解境，非行所依。〔本識唯識，初即順解，後即順行。〕

二、意識唯識〔行唯識〕：生死涅槃染淨等法現在意地，離識即無。意識唯識，此終是正解所依。〔初即順行，後即順解。〕³

「唯識」代表「離識即無」，「本識（阿梨耶）唯識」，這是一般的唯識學，智儼認

¹ 本文修訂自筆者博論《智儼思想研究——以初期華嚴宗哲學創建過程為主軸》之第3章第2節。

² 參見牟宗三：《佛性與般若（上）》，頁280。

³ 大正35.64b24-28；45.547b21-24。

為這是從解門進路說的，由解而行。而一切行法都直接依於意業成立，所以從行門進路說即是「意識唯識」，由「行唯識」而通向「解唯識」。

若按解行來說，始終教都應有解行兩種唯識，但智儼在《要問答·轉四識成四智》中，卻只將意識唯識歸於終教底下，⁴ 智儼並未說明為何如此，不過依理來看，在始教意識（第六識）有不起作用間斷之時，如此若說唯意識，則諸識、諸法當下也應間斷，此則違背始教的「本識唯識」（無間）之說，所以在始教上不能說「意識唯識」。但在終教，意識的本體即是如來藏心，如《要問答·心數及心所有法》中說：「賴耶六識等具起一切法，由唯一識成十一識故」⁵，透過如來藏心，任何一識都具起一切法，都能成立「唯」義。所以，在終教上才能成立「意識唯識」。

在《搜玄記》、《要問答》、《孔目章》都有「意識唯識」之說，可見智儼頗為重視此說。「意識唯識」在《攝論》、《攝論釋》中有提及，⁶ 而智儼特別強調「意識唯識」的行門之意，如此在真妄和合的識中，在實踐上必須藉由意識而歸真，豁顯出意識居轉識成智上的關鍵性。「意識唯識」之說後來似只在法藏的《華嚴經問答》卷上曾出現過：

即以二種唯識為順觀（十二因緣）體，謂：一、梨耶唯識，即以真識為體。二、意識唯識，即以妄識為體也。逆觀同前。成一緣起無性性觀也。⁷

法藏將「梨耶唯識」指定真識為體，「意識唯識」則為妄識，依真妄分，不是依解行分，這與智儼的意趣不同。所以，智儼的「意識唯識」（行唯識）之說其實未被法藏等後人採用。何以如此？或許強調「行唯識」是「意識唯識」，傾向於「妄心觀」，所以法藏才會說「意識唯識，即以妄識為（觀）體」。「意識唯識」較相應於天台宗觀照意識的「一念無明（即）法性心」的妄心觀，卻不相應於後來華嚴宗、禪宗注重的「真心觀」，如法藏《五教章》卷二，即說頓教為：「言說頓絕，理性（真心）頓顯，解行頓成，一念（妄心）不生，即是佛等」⁸，頓教行門透顯「真心觀」，這在智儼的著作中尚未如此鮮明。

⁴ 見後文3.1。

⁵ 見後文3.3.1.4。

⁶ 真諦譯《攝論釋》：「論曰：『諸師說此意識，隨種種依止生起，得種種名。』釋曰：『諸師謂諸菩薩。成立一意識次第生起，意識雖一，若依止眼根生得眼識名，乃至依止身根生得身識名，此中更無餘識異於意識，離阿黎耶識此本識入意識攝，以同類故，此意識由依止得別名。』」大正31.185a4-10。

⁷ 大正45.605b10-12。

⁸ 大正45.481b16-17。

三、《要問答》的真妄對比

智儼在《要問答》中的心識思想，以回應玄奘新譯與新唯識學為主，也回應三階教的如來藏思想（此部份另文於〈智儼的如來藏與佛性思想〉⁹），整體呈現出真妄對比、分立的局面。

（一）〈十九、轉八識成四智義，亦地品不同相處釋〉¹⁰

「十地」是進入證智的階段，智儼於解釋〈十地品〉處論「轉識成智」：

1. 初教的轉八識成四智

（1）舉《佛地經》的五智（較四智多「清淨法界智」）之說，經中「成所作智，通成（身口意）三業作用」，並未有八識轉成四智的配屬。¹¹

（2）舉無性《攝大乘論釋》的轉八識成四智，論中阿賴耶識配大圓鏡智，末那識配平等性智，前五識配妙觀察智，意識配成所作智，並一一略明其相應之處。智儼指出《攝論釋》謂「如數次第，或隨所應」¹²，據此智儼闡釋「但為文意（論中略明一一相應之處），隨義顯法，取其義，不得定然」，八識與四智的配當（如數次第）只是方便隨一義而說，並非固定不融的配比。

（3）智儼判轉八識成四智的一一別配，在初教可以方便如此說，特別指出「如《成唯識論》」。智儼此說，實指《佛地經》、無性《攝論釋》較《成論》略勝一疇，因為在《成論》中將八識與四智別配，卻未交待別配是方便之說。以上智儼所引之論都是玄奘譯的唯識書，而《成論》代表玄奘自宗的觀點。另，智儼並未舉出《成論》將妙觀察智配第六識，成所作智配前五識，¹³ 配法與《攝論釋》稍異，而這其實正可作為別配是「不得定然」的最佳例證。

2. 終教與直進教依意識轉

終教與直進教的轉識成智是從意識上成立，因為唯有意識有聞思作用，一切業果皆由意識而緣成，並非分別由八識轉成四智。

總之，智儼將始終教的「轉識成智」對比，指出八識與四智的一一別配，是大乘始教中方便分解的迂迴之說，終教、直進教是直接由意識上來說轉成。並特

⁹ 〈智儼的如來藏與佛性思想〉，第三屆華嚴專宗國際學術研討會，華嚴專宗佛學院。

¹⁰ 卷上，大正45.521b-522a。智儼先述終教，後始教，本文對調。

¹¹ 《佛說佛地經》，大正16.721a1-723b2。

¹² 無性：《攝論釋》卷9，大正31.483a14。

¹³ 大正31.56a12-b3。

別批判代表玄奘自宗的《成論》之說。

(二)〈二十五、心意識義，十稠林初釋〉¹⁴

《華嚴經》中形容心相的「十稠林」¹⁵，智儼寄於此處運用判教的架構說明「諸教內建立心意識差別」，文中重在回應玄奘的新唯識學。

1.小教：「若依小乘但有六識，義分心意識，餘如小論釋。」智儼說明小乘的心識思想可謂一筆帶過，其意或是以大乘唯識學來涵蓋小乘之說。

2.初教：智儼舉出新唯識學論典自身的表白，來證明新唯識學本來就是權立的大乘初教：

(1)意引無性《攝大乘論釋》云：「今立異熟賴耶，此亦無傷」。

(2)《瑜伽師地論》中「異熟受薰為愚者說，於內於外無有薰習，即不見藏住，能如是知者是名菩薩摩訶薩」，另在《孔目章·立唯識章》卷一「真妄不同」中也同樣引《瑜伽論》：「廣辨賴耶薰習成種，判定異熟生滅報分」，「我為愚癡無智者說」，「我不齊如是說阿賴耶，若知賴耶及陀那識等，於內於外，不見藏住，能如是知者，是名菩薩菩薩。」¹⁶

智儼解釋，《攝論釋》、《瑜伽論》安立賴耶，「既知無傷（雖不合究竟真理，但不妨害），故知權立」，是為了接引小乘迴心聲聞（愚者）而廣辨賴耶諸相。因為「迴心聲聞，未達法空，權舉異熟（賴耶）相，漸引小乘，變易生死，漸向細滅」，「後知無生」。這應是說，賴耶是微細的生滅之法，若於中不見賴耶（藏識）常住，即能循序領悟到諸法無有真實（無生、法空）。

3.終教：相對於賴耶的無有薰習（法空），智儼舉《起信論》的「真如薰無明，無明薰真如」作為真實說，如有金方能成器。又說「《起信論》為直進菩薩，識緣起相，即會無生」，也就是說，《起信論》不廣辨賴耶諸相，而說真如緣起，是直接相應於真理（無生）之教（無生無滅可指空理，也可指真常心體）。又舉《楞伽經》，智儼解釋異譯本因為染淨開合不同，而形成七識、八識、九識等差異之說。¹⁷

4.八識之義：智儼又略述始教的八識之義。首先就阿賴耶識，引《成唯識論》卷二「三能變」、「因能變、果能變」的一段文，¹⁸ 智儼對此引文未加解釋，本

¹⁴ 卷上，大正45.522c-523a。

¹⁵ 後文《孔目章·立唯識章》「舉數」中釋。

¹⁶ 《瑜伽論》卷51，大正580b、581c，說意引要。

¹⁷ 《孔目章·立唯識章》中有詳說薰習依如來藏，參見筆者博論《智儼思想研究》「《攝論》的八義十九相」（章3.4.3.1）；《楞伽經》之說參見「如來藏存在的論證」（3.4.2.2）。

¹⁸ 《成唯識論》原文，見大正31.7b26-7c12。略釋如下：1.三能變：這是將識分為八識，又歸為三

文認為智儼引文的目的是在於略明識變的原理，「唯識」可說即在明「萬法唯識變」，識的「能變」之義即是唯識的根本原理，所以智儼引用其文以略明唯識之理。並且從中也可看出，《成論》雖然建立八識能變之理，但尚未明白終教的真如隨緣之義。

又依判教（含三乘教、小乘愚法聲聞、退菩提心聲聞及迴心聲聞、初迴心菩薩、直進菩薩、一乘）的觀點，判分諸教說末那識的惑執、伏斷、留惑。又略說到意識及五識、心數等義。

5.一乘：「此文（以上所說）在三乘，義通一乘用，由同法界故。」這是從一乘同教導歸三乘於究竟法界的立場，攝收三乘佛法。「又一（乘）教唯一心，顯性起具德故，如〈性起品〉說。又說十心欲顯無量故，如第九地說。此據一乘別教言。」一乘別教的心識，總說「唯一心」（性起具德），分別說則為「十心」（無量心）。但在此智儼未再加以說明，無論一心或十心，都與一切法圓融，如此才是真正一乘別教之義；否則，唯心之說恐濫終教的「理事無礙」，十心（無量心）之說則恐濫天台宗所謂的「別教」（別而非圓、非一乘）。

（三）〈三十六、心數及心所有法〉¹⁹

心數即是心所有法，心數是舊譯，依數目立名，心所有法是玄奘的新譯，依歸屬立名，智儼在〈心數及心所有法〉中，所述包含新舊譯的諸論，引用並評議《毗曇論》、《雜集論》、《瑜伽師地論》、《成唯識論》、《顯揚聖教論》、《大乘百法明門論》等論的觀點。其文要點：

1.大乘心所有法：有六位，遍行五、別境五、善十一、大煩惱十、隨煩惱二十、不定四，共五十五個心所。《百法》、《瑜伽》等諸論有所增簡。又從六位的「釋名」、「對諸門分別」、「約自乘隨意分別（設問釋疑）」來闡釋。

「對諸門分別」從五門考察心所的性質：²⁰

(1)約乘分別：以上是大乘始教所立的心數。終教與一乘別教的心數有無量，

類：第八識是根本識，在識變上能表現「異熟」（變異成熟）的因果作用。第七識是「恒審思量」第八識的「見分」（相似於主體、能力）為自我，也就是心內執著一內在主體為自我。前六識是眼、耳、鼻、舌、身、意，也就是能「了別境」（認識境象）的感官與意識。識都有異熟、思量、分別的功能，而三類識分別在三類作用上表現最為出色。總之，在由主（心）而客（境）的唯識變現上，三能變建構出存在事物的種類、因果與內心執持的識變原理。2.因能變、果能變與等流、異熟：這是進一步說明，識變的因果感應中，如何產生同類性與變異性。

¹⁹ 卷上，大正45.524c-528b。

²⁰ 鎌田茂雄對照智儼的五門分別與普光的《大乘百法明門論疏》，《百法疏》的五門：諸論不同（智儼二問意引）、假實分別、四界分別、三性分別、廢立六法，見〈五十要問答心所有法義の基づく資料について〉，《印佛究》，1958，6.2，頁219。

因為在不同的緣境之下，就會產生不同的差別心。智儼此說，間接表達出，終實之教是依據實存的狀態，始教則是依據歸納的抽象原則。

另在《孔目章·立唯識章》中論「末那識」的相應心所時，始教說末那識有「五遍行」的心所與「四使（我見、我愛、我慢、我癡）」，「問：《攝論》何故不明心所有法，但與四使相應？答：《攝論》教興在其熟教。……當知，教高非是初教，若立心數，即有所妨，於道無益，故不明之。」終教如《攝論》不立心數，因為「即有所妨，於道無益」，智儼並未闡釋此一重要論點，若以理推之，終教依止真常心，表現出「會相歸性」的風格，少說法相，多說法性，而唯識始教則多說法相，少說法性，²¹順此，智儼之意應為，太多分析心的雜多現象，會迷於枝末，於體悟實存大道（心體）無益！

由上可說，終（實）教依止真常心，展示實存狀況，唯識始教則多以抽象分析，方便顯示現象差別，使人透過現象上染淨善惡的取捨，而能轉識成智。

(2)約三性分別：又從「善、惡、無記」與「徧計、依他、圓成」兩種三性考察心所。

(3)約諸惑分別：又從「皮、肉、心」、「煩惱障、所知障」、「五住」等惑上考察心所。這三種惑都是依修行程度對惑的分類。

(4)對諸識分別：就八識上考察心所。後提及，若就終教言，「賴耶六識等具起一切法，由唯一識成十一識故」，這是就真常心（一識）融通一切識（十一識）來說，所以融通地說，則任何一識也統一切識。

(5)約假實分別：從緣成、本末、理事上分別三種假實。「無性故實，緣成故假」，「煩惱為本，隨煩惱為末」，「理事相應為實，但理（抽象假立）無事為假」。

在設問釋疑上，其中一條涉及初終教的重要差別，就三乘初教即說斷惑（煩惱、不善性的無記等心所），但「若約終教及一乘，則非初非中後，前中後取（或作「收」）故，即斷而無相，及不可斷故。」這是說，真常心超越時間的前後相（非初非中後），又顯現出時間的前後相，斷惑（差別惑）其實就是回歸無相真心（超越差別），惑的本真即是真常心，並不可斷。

2.小乘心所有法：通大地十、善大地十、小煩惱大地十、大煩惱大地五、不善大地二、使四、纏三、覺一、觀一等共四十六個心數，智儼對此略同大乘心數的分類考察。設問中有一條就大小乘對比說，小乘狹劣，「為治羸惑，不假細說」，「相

²¹ 如華嚴宗六祖子璿《起信論疏筆削記》卷2：「三、相多性少，即分教。多說法相，少說性故。四、性多相少，即終教。多說法性，少說法相。縱說法相，亦不離性故。」大正44.307c13-16。

隱者不說」，所以大乘中有些隱細的心數在小乘中即不說。

3.統論大小乘心所的假實：之前智儼從緣成、本末、理事上分別大乘心所的三種假實。此處最後又從性空、名言、三性、品類（本末、增微、善惡、違順）等四方面統論大小乘心所的假實。²²

總之，智儼在〈心數及心所有法〉中，從各方面對大小乘、新舊譯的心所作了精細繁瑣的考察，其中在判分始終教的差別上與多種假實的建立上，最為重要。

四、《孔目章》的真妄綜合

在《孔目章·名難品初、立唯識章》卷一²³，智儼綜合新舊唯識學而「建立唯識」的系統學說。在《要問答》與《孔目章》中，〈立唯識章〉是智儼最長的單元論述（長度約同《十玄門》），這是智儼回應玄奘新唯識學的力作，文中引用或評議《勝鬘經》、《楞伽經》、《地論》、《攝論》、《起信論》、（以上屬真常經論）、《瑜伽論》、《雜集論》、《顯揚論》、《成論》（以上為新唯識學論典），而以真常經論攝收新唯識學論典。

為何〈立唯識章〉是在《華嚴經·明難品》之處建立？本文認為：

（一）明初學入門：據《搜玄記》卷一的判釋，〈明難品〉是經中解分十信位的解門，也就是居於瞭解佛法的入門地位，此品論十種甚深，智儼稱第一為「緣起甚深」，經文提出：「心性是一，云何能生種種果報？」智儼說：「所以初緣起者，由菩薩初學應先觀諸法如實因緣故也。緣起者，梨耶共善等三性及無為集起故也。」²⁴《孔目章·明難品初、立唯識章》，即是解釋此「緣起甚深義」，並且智儼說，緣起義是初學應先學的，所以才排在十種甚深義的初首。此中「如實因緣」在《搜玄記》與《孔目章》中實指圓融互涵的法界緣起，「一心」在《搜玄記》解釋第六地「一心所作」時，則指《起信論》中真妄和合的「阿梨耶識」。²⁵

（二）明佛法總綱：《華嚴經》十句式中的第一句，常代表總說。而緣起也正是佛學的總綱，智儼在〈明難品〉初緣起義中提出〈立唯識章〉，也可說是以唯識的緣起進路來講法界緣起。〈立唯識章〉即是順經中「一心」的「緣起」，廣以諸經論講解唯識的義理。

〈立唯識章〉是智儼唯識思想的代表作，系統嚴整，分十門論述唯識：舉數、

²² 詳見筆者博論《智儼思想研究》「阿賴耶識的真妄性質」（章3.4.3.3）。

²³ 大正45.543a13-547c7。

²⁴ 《搜玄記》，大正35.28b4-7。

²⁵ 《搜玄記》，大正35.61b1-63b21。

列名、出體、明教興意、建立、辨成就就不成就、明對治滅不滅、明薰不薰、辨真妄不同、歸成第一義無性性。底下略述此十門，以見智儼對唯識學的總體觀。又高峰了州的《華嚴孔目章解說》，對於智儼所論、所引，凡有關的文獻出處、資料，都充份察考、旁徵博引，形成其解說的主要部份，在這方面本文只採扼要註釋的方式。

1.舉數：依數目次序配合佛學名詞來解釋教義，這是佛教常用的方法。智儼依次列舉一心、三法、八識、九識、十心、十一識、無量心差別相，其對種種心識的名相，幾乎都未加解釋。首先，「一心」只說「一心即第一義清淨心」，這應是引《地論釋》，²⁶ 智儼開宗明義建立其真常心的基本立場。三法只說「謂唯量唯二及種種」。又有三法，謂心意識。「唯量唯二及種種」，典出《攝論》、《成論》等處，²⁷ 「唯量」指識的自體，也稱「量果」，「唯二」指識體上變現的見分與相分。另又有「心、意、識」三法，「眼等五識，意識，末那識，阿賴耶識」等八識，九識「加阿摩羅識」（無垢識、清淨識），這些都是唯識學上慣見的法。十心、無量心相，智儼舉《地論》，以「十稠林」、「乃至無量百千種種心差別相」來形容眾生心。²⁸ 十一識只列名「身識，身者識；受者識、應受識、正受識；世識、數識、處識、言說識、自他差別識、善惡兩道生死識。」又攝為四，「一似塵識，二似根識，三似我識，四似識識。」此出《攝論（釋）》。²⁹ 以上，智儼以《地論》、《攝論》為主。

另〈立唯識章〉第十「歸成無性」中述，此唯識門攝一切法，皆是唯識。或三、一（本識）、八、九、十一、四識等，這是三乘之說，也是一乘同教。若說唯十識，乃至種種（無量心相），則是一乘別教。此說同於前文《要問答·心意識義》中說。

2.列名：前文舉數中已大致列名，此處智儼更就「第八識」列出幾個名稱，「謂阿賴耶識、阿陀那識、心意識，乃至窮生死蘊等，餘七識可知。」另第八識也較常稱為種子識、異熟識。³⁰

²⁶ 參見《搜玄記》，大正35.63b21。

²⁷ 梁本《攝論》上：「入唯量唯二，種種觀人說」（大正31.119a10）、《成論》卷8「諸聖教說唯量唯二唯種種。」（大正31.46a24）。

²⁸ 智儼舉《地論》「第九地」云：「是菩薩，如實知眾生諸心種種相，心雜相、心輕生不生相、心無形相、心無邊一切處眾多相、心清淨相、心不染相、心縛解相、心幻起相、心隨道生相，乃至無量百千種種心差別相，皆如實知。」（此是《地論》中所載的《十地經》經文，大正26.187a5-8）智儼為了配合數目，將這段文分開成十心與無量心。

²⁹ 梁本《攝論》：「虛妄分別所攝諸識差別，何者為差別……」，大正31.118a24-27。梁本世親《攝論釋》：「虛妄分別若廣說有十一種識，若略說有四種識……」，大正31.181c28-29。

³⁰ 阿賴耶識翻為藏識，有能藏、所藏、執藏等三義，能藏種子，為種子所藏之處，（故也稱種子識）以及被第七識執藏為我。阿陀那識翻為執持識，此識隨逐於身，執受色根令不失壞。「心、

3.出體：「究竟用如來藏為體」，心識的究竟本體是真常心，此處智儼舉《勝鬘經》說明如來藏體「不染而染」、「染而不染」、「生死即涅槃」的性質，以及生滅心須有不生不滅的本體為究竟依靠。這是「假必依實」的理路。

4.教興意：智儼引梁本《攝論》謂，佛言心識的微細境界，不是為了聲聞二乘所說，而是為了菩薩才說的，是為讓菩薩能得「一切智」（通達一切）。³¹

5.建立：智儼舉經論中建立「阿賴耶識」的四說。一、智儼引《雜集》、《瑜伽》等論中阿賴耶識存在的「八相」論證，幾乎全文照引，對此八相論證未加解釋與評論，其意應只是先用此來證明阿賴識存在，以此為前提，之後再以《攝論釋》、《顯揚論》廣為建立阿賴耶識的各方面義理。二、智儼依真諦譯的世親《攝論釋》的「七義」綱目，以自己的理解加以說明，形成「八義」，表現出智儼消化後的唯識思想。三、智儼略釋《顯揚論》的「十九相建立」，又略以《起信論》、《勝鬘經》詮釋。四、智儼說明識的生滅究竟必須依靠不生滅的本體，略說《成唯識論》的阿賴耶識「但於生死之中，辨因果相生道理」（只具染門），《勝鬘經》具「不染而染門」，後廣引《楞伽經》十段文證明如來藏存在。這是前述第三「出體」義的回扣與發揮。

又從「八門」建立「末那識」：一、辨名者，末那之義為「染污意」。二、體性者，以心聚為體。三、明建立（論證）者，舉《攝論》中，若無末那識存在，即成六種過失，反證末那識存在。³²四、相應者，一有末那就相續不廢，與我見、我慢、我愛、無明等四種煩惱相應，及與五種遍行心所相應。五、約對治道辨有無并辨斷之位分者：末那識是污染意，不相應於無漏道。初見道（初地）位，即滅末那的迷惑，於後修道位，再滅習氣，引證無性《攝論》之文。³³又反對「人言」：「在修道中滅俱生我，末那俱生（人執）並無明心煩惱（法執）修道斷」，「人言」

意、識」分別是識的集起、思量、了別的不同功能，通於八識，又可分別配合第八、第七、第六識的特性。窮生死蘊代表生死輪迴的主體，原乃小乘化地部所稱之名，大乘以第八識相當。異熟識，為先業的總報果體。

³¹ 梁本《攝論》云：「（由此心識）微細境界所攝故，（不為聲聞二乘說，為諸菩薩說。）」、「應有勝位，為得一切智[智]，故佛為說。何以故？若離此智得無上菩提（者），無有是處。」智儼所引與《攝論》原文（大正31.114b）意思大同，文字稍異，括弧中字《攝論》無，方括[智]字，智儼無。

³² 本文略釋：1.由大乘佛語，「意」（末那）具有「同時依止根」的意思，所以若無末那，意識與五識則無「同時依止根」，不成同時相似緣境。2.若無末那，第六識得「意識」（依「末那污染意」之識）之名，即無意義。3.若無末那，無想定（滅前六識）、滅盡定（滅前七識），即無差別。4.若無末那，意識起解脫分善時，即須是無（我見及我慢）流。5.若無末那，意識起解脫分善時，即已無我執。6.意識行時，末那常為染污依止。梁本《攝論》上，大正 31.114b。梁本世親《攝論釋》卷 1，大正 31.158b。《成論》卷 5，大正 31.24c。

³³ 「轉染污末那，故得平等性智。初現觀時，先已證得。於修道位，轉復清淨。」無性：《攝論釋》卷9，大正31.438a17-18。

應指護法或《成論》，智儼質疑「人言」在修道中一起斷人法二執，若如此，「末那一起，相續緣我不廢，因何得改境起其法執」，不先斷粗的人執，如何斷細的法執？³⁴不過，在《成論》是就種子與現行，分別而論，人執的現行先斷，即可再斷法執現行。智儼之說，反映出了始終二教在現象與本體上用功的區別，現象可區分為種種差別，各種差別中又有淺深，若在本體上用功，則粗惑自然先斷，細惑隨後根除，直捷簡約，不須細分現象。六、三性分別者：末那識是染污故，「有覆無記性」攝。七、遍計等三性者：在初教說，末那識屬「依他起性」上的「遍計所執性」，其法性是「圓成實性」，此「三性」同時也是「三無性」。若在終教，當體即是真如。若在圓教，一即一切。八、還原顯實者：末那識屬生死邊，即空無實故。以上，以批判新唯識學，為其特色。

又略說前六識，意識（第六識）的功能是無邊分別一切處，意識與其五識（感官認識）的認識對象，或同一或相異，如《要問答》中心數分別等章。

6.成就就不成就：總說「世諦因緣無性故成」，這是依緣起性空的常談。又就心上說，依《顯揚論》的四句，論凡聖成就賴耶與轉識的差別狀況。³⁵若就理體上說，則依止如來藏，智儼舉《瑜伽菩薩決擇》中云：「若諸菩薩，於內各別，如實不見阿陀那，不見阿陀那識，不見阿賴耶，不見阿賴耶識，不見積集，乃至是名勝義善巧，齊此名為於心意識一切祕密善巧。」³⁶智儼解釋「當知，阿賴耶識欲成就者，會須通如來藏，始可得成堅實依止。若但取生滅相識，則同七法不住，非究竟依也。」其意應是將「不見阿賴耶識」作「見於賴耶是如來藏」，所以也可說不見阿賴耶識。《瑜伽論》中的「不見」，文意應指超越知見，屬否定法，智儼進而從否定中又肯定，以如來藏詮釋「否定（超越）賴耶」之意。

7.對治滅不滅：智儼舉經論，「梁《攝論》云：『四德圓時，本識都盡』³⁷，今言滅（盡）者，《楞伽經》云：『唯心相滅，非心體滅』³⁸。解云：『心相即空，故

³⁴ 如《孔目章》卷3：「如十卷《百論》判：分別我見，見道斷。俱生我見，修道斷。」（大正45.569c），此即護法《廣百論》卷2：「俱生我見，微細難斷……分別我見，麤重易斷，聖諦現觀，初現行時，便為除滅。」取意。（大正30.196c）又《成論》主張成佛前才頓斷俱生人我執種子，《成論》卷5：「然此染意相應煩惱，是俱生故，非見所斷。」、「金剛喻定現在前時，頓斷此種」。（大正31.24a）

³⁵ 《顯揚論》卷17，大正31.567c。《瑜伽論》卷51，582a，亦有。1.成就阿賴耶識：「謂無心睡眠者、無心悶絕者、入無想定者、入滅盡定者、生無想定者。」以上都是不起前六識或前七識（滅盡定）的「無心位」狀況，總體相應於賴耶。2.成就轉識：「謂住有心位，阿羅漢、獨覺、不退轉菩薩及與如來。」這是指斷我執的聖者，處「有心位」時，已成就轉識（成智）。3.俱成就：「謂所餘住有心位者。」這應特別是指，凡夫與三果聖人等，尚有染污的轉識。4.俱不成就：「謂阿羅漢、獨覺、不退轉菩薩及與如來，入滅盡定，若處無餘依涅槃界。」這是從聖者的無餘涅槃超越一切現象來說。

³⁶ 節錄《瑜伽論》，大正30.718b21-29。

³⁷ 《攝論釋》卷3，大正31.174a。

³⁸ 意引《楞伽經》，《起信論》也有此說，大正32.578a。

無所滅，是名為滅。」故《地論》云：『何滅如虛空，如是滅。』³⁹」這是說，轉滅賴耶的心相，心體不滅，又依空理，亦無滅相可說。智儼又據《地論》說，⁴⁰ 賴耶相滅在初地盡，此後得依止真常身修行。若據初教，因無真常身之說，所以要到十地終心，才能說捨賴耶，成就智身。

8.薰不薰：依《攝論》「應知勝相」說三種法⁴¹（能）薰習阿賴耶識（所），並未加以解釋。

9.真妄不同：智儼從諸教廣辨阿賴耶識的真妄之義。⁴²

10.歸成第一義無性性：引《攝論》、《楞伽經》、《佛性論》，⁴³ 歸成唯識尚是俗諦，因為起心見法則不免戲論，故以「唯一真如，無我實性」為究竟。智儼此說，是「會相歸性」的進路，強調心不滯於相，而證實性。

以上十門，綜合新舊唯識經論，判分始終教，並常以真常義詮釋新唯識學。

五、結語

智儼在《要問答》與《孔目章》中對唯識思想的論列相當豐富與系統化，法藏《五教章》的心識之說大體依據智儼而精簡扼要，且其最後說「其餘義門，如〈唯識章〉說」，〈唯識章〉可能就是指智儼的〈立唯識章〉。這與一般法藏對智儼之說會多加闡釋不同，大概智儼的唯識說已相當體系化且多涉及唯識學的內部細節，以華嚴宗判教的立場（法藏）來看實不必再多說了。又法藏之說中，判始教的真如「凝然」（不活動），終教「理事無礙」，在表述上更顯畫龍點睛。⁴⁴ 總之，智儼從學攝地論學派，又批判、綜合新唯識學，涉及唯識學內部頗多細節，反映出華嚴宗初創時期，順唯識學發展華嚴學的交涉情形。

³⁹ 《地論》卷2：「云何解脫？偈言：『其相如虛空』，無一切煩惱障礙故。」大正26.133b。

⁴⁰ 智儼意引「十地轉依止，依止常身故，非如無常，意識智依止，無常因緣法。」，此參照《地論》卷2：「出過於三世轉依止……因緣法」，大正26.133b。

⁴¹ 一、名言薰習識。二、見識薰習識，識薰習見識。三、煩惱薰習、業薰習、果報薰習。典出梁本《攝論釋》卷5，大正31.187c。可對應於《成論》卷八的名言習氣、我執習氣、有支習氣，大正31.43b。

⁴² 詳見筆者博論《智儼思想研究》「阿賴耶識的真妄性質」（章3.4.3.3）。

⁴³ 梁本《（攝）論（釋）》卷8：「知塵無所有，是通達真。知唯有識，是通達俗。」（大正31.208c）《論》（同前）：「初地現證，明得唯識。若知唯識，即是境界。」（大正31.206c，意引）《（四卷）楞伽》卷4：「心如工伎兒，意如和伎者，五識為伴侶，妄想觀伎眾。」（大正16.510c）《佛性論》卷1：「一切虛妄，如石女兒，用炎水浴，被龜毛衣，著菟角屣，戴空華冠，入捷闍婆城，共幻化女戲。」（大正31.791c）

⁴⁴ 參見《五教章》卷2，大正45.484c11-485b26。

徵引資料：

- 《勝鬘經》，大正 12。
- 《楞伽經》，大正 16。
- 《佛地經》，大正 16。
- 《十地經論》，大正 26。
- 《瑜伽師地論》，大正 30。
- 《佛性論》大正 31。
- 梁譯世親《攝大乘論釋》，大正 31。
- 唐譯世親《攝大乘論釋》，大正 31。
- 唐譯無性《攝大乘論釋》，大正 31。
- 《顯揚聖教論》，大正 31。
- 《成唯識論》，大正 31。
- 《大乘起信論》，大正 32。
- 《搜玄記》，大正 35。
- 《起信論疏筆削記》，大正 44。
- 《五十要問答》，大正 45。
- 《孔目章》，大正 45。
- 《華嚴經問答》，大正 45。
- 《五教章》，大正 45。
- 牟宗三：《佛性與般若（上）》，台北：臺灣學生書局，1989。
- 李治華：〈智儼的如來藏與佛性思想〉，第三屆華嚴專宗國際學術研討會，華嚴專宗佛學院，2014。
- 李治華：《智儼思想研究——以初期華嚴宗哲學的創建過程為主軸》，台北：輔仁大學哲學博士論文，2008。
- 鎌田茂雄：〈五十要問答心所有法義の基づく資料について〉，《印佛究》，1958，6.2。

從《十地經論》「六相」思想論智儼法師華嚴學的哲學 意蘊

常熟法界學院圖書館 館長、講師
釋普超

摘 要

「六相」名目淵源於東晉佛陀跋陀羅譯的《華嚴經·十地品》「歡喜地」的「校量勝分」，菩薩十大「願勝」中的第四大願——「修行二利願」之文。智儼法師提出的「六相圓融」思想，成為華嚴宗這一重要義理的開創者。之後祖師多沿襲二祖智儼法師所開創的義理，發展成華嚴宗的核心思想。華嚴宗集大成者三祖法藏法師的思想，不能不說是在智儼法師所奠定的堅實華嚴學的基礎上而建立的。智儼法師華嚴思想內含豐富的哲學思辨性，具有精闢的論斷和獨到的見解，其圓融性思維、相對性思維、整體性觀念等，在修學當中乃至在當今社會都有重要的現實指導意義。

筆者嘗試著在前學術界研究成果的基礎上，以詳實的原典和史料為素材，運用文獻學和哲學思辨等方法，通過理性的分析、比較、歸納和概括，探討智儼法師「六相圓融」思想及其構建華嚴學「相即相入」哲學體系的進路。首先探討「六相」淵源；其次探討地論師的六相義；再次解析和論證智儼法師「六相圓融」思想在華嚴義理中的地位 and 特色。從各別與整體、同一與差異、生成與壞滅觀察一切事物，顯示了相即相入、理事圓融無礙的無盡緣起思想，展現出智儼法師華嚴思想的高度哲學意蘊。

關鍵詞：《十地經論》、六相、智儼、華嚴學

一、前言

「十地品」是《華嚴經》的核心部分，在印度佛教以《十地經》的名稱單行，解釋具有系統性和完整性，是一套包括了從理論到實踐的，內容豐富的，嚴謹的理論體系，是最受關注的《華嚴》類經典，在印度和中國佛教思想史上具有非常重要的地位。筆者認為，《十地經》列舉的「六相」名目，只是作為菩薩修行「諸地所淨，生諸助道法。」¹引文中的「助道法」，即是對菩薩修行和教化的輔助手段，但對於「六相」的具體內容，並沒有作出具體的解釋。而世親菩薩在《十地經論》中對「六相」的內容予以闡釋，認為「一切所說十句中，皆有六種差別相門。」²在慧遠大師看來，「此六乃是大乘之淵綱，圓通之妙門」，³為其後的華嚴宗師宣導「六相圓融」的思想奠定了堅實的基礎。

「六相」思想是華嚴義理中深具特色的重要理論。華嚴宗二祖智儼法師深受《十地經論》影響，首創「六相圓融」理論。在地論師「六相」思想相關著作的啟發下，「立教分宗，制此經疏」，⁴著成了《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》（簡稱《華嚴經搜玄記》），將原經對境界的描述和列舉修行的敘事結合起來，提出一套成對的概念並加以詮釋世間和出世間是一種「重重無盡、事事無礙的法界」，⁵對華嚴「一即一切，一切即一」⁶的哲學觀點具有開創性作用，是華嚴五祖中第一部系統地詮釋《華嚴經》，開出華嚴思想的奠基之作。

智儼法師在《華嚴經搜玄記》和《華嚴經五十要問答》以及《華嚴經內章門等雜孔目章》等著作中，對「六相義」多有發揮，並認為「如是一切及上會諸文，並准地論初六相取之，無不明瞭」，⁷認為宇宙間一切事物都是相即相入，每一事物都是其他一切事物之緣，其他事物也同時是此依事物之緣，自他相待相資，圓融無礙」⁸的華嚴法界緣起不外乎於這六個方面。在此，「六相」已成為智儼法師理解《華嚴經》「重重無盡緣起世界」的核心主旨。但筆者認為，智儼法師在《搜玄記》和《孔目章》中提到的「六相」理論雖貫穿于文章始終，卻未對「六相」之義作出明確地解釋，而是在《華嚴五十要問答》卷2中對「六相」有詳細的解釋：

¹〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《十住經》卷1，《大正藏》第10冊，第501頁。

²〔北魏〕菩提流支譯：《十地經論》卷1，《大正藏》第26冊，第124頁。

³〔隋〕慧遠：《大乘義章》卷3，《大正藏》第44冊，第524頁。

⁴〔唐〕法藏：《華嚴經傳記》卷3，《大正藏》第51冊，第163頁。

⁵宋立道：《〈華嚴經〉與普賢信仰》，魏道儒編：《普賢與中國文化》，北京：中華書局，2006年，第82頁。

⁶〔唐〕智儼：《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷1，《大正藏》第35冊，第18頁。

⁷〔唐〕智儼：《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷2，《大正藏》第35冊，第42頁。

⁸徐遠和等編：《東方哲學史》（中古卷），北京：人民出版社，2010年，第564頁。

「所謂總，總成因果也。二別義，別成總故。三同，自同成總故。四異，諸義自異顯同故。五成，因果理事成故。六壞，諸義各住自法不移本性故。」⁹他繼承了《十地經論》「十句」（六相）的開闡和慧遠等大師對「六相」理論的解釋，並用概括性的語言，對「總」、「別」、「同」、「異」、「成」、「壞」做出了進一步地解釋。可見，「六相圓融」是華嚴義理中一個重要的理論。

二、「六相」的淵源

從淵源看，六相的名目出於晉譯《華嚴經·十地品》初地「歡喜地」的菩薩十大願中的第四大願。「十地品」敘述了菩薩「從初地至十地」¹⁰經過的十個階段，指出了菩薩自初發菩提心，累積修行之功德，以至於成佛的主體部分，是整個「《華嚴經》在哲學上主要闡述『轉輾一心，深入法界無盡緣起』的理論和『十地』的思想。」¹¹具有概況全部佛教修行實踐的性質。徐梗在《〈十地經論〉研究》一文中說：

《十地經》不管對於印度大乘佛教的發展還是對中國本土佛教思想的發展來說，都是一本相當重要的佛教經典。中觀學派，瑜伽學派，還是中國佛教的地論宗，甚至是華嚴宗都把《十地經》視為重要的思想源泉和最重要的經證之一。《十地經》綜合了《阿含經》以來的緣起觀和《般若經》中的空思想，提出了一種新的平等思想精神，新的緣起觀和唯心觀。著名的「六相圓融」，對大乘佛教修行有很大貢獻。¹²

所以歷來備受關注，有不同譯本。例如：西晉竺法護譯《漸備一切智德經》，姚秦鳩摩羅什譯《十住經》，北魏菩提流支譯《十地經論》，唐實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經·十地品》（八十卷），東晉佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經·十地品》（六十卷）等著作。

在上面列出的諸譯本可知，西晉竺法護所譯的《漸備一切智德經》是《十地品》最早的譯本，但在西晉竺法護所譯的《漸備一切智德經》相應段落中並沒有看到六相的名目，只能看到「有相無相，合會別離有為無為」這樣的片語。

⁹〔唐〕智儼：《華嚴五十要問答》卷2，《大正藏》第45冊，第531頁。

¹⁰ 韓朝忠：《〈十地經論〉研究》，〈吉林大學碩士學位論文〉，2009年，第8頁。

¹¹ 黃心川：《印度哲學通史》（上冊），鄭州：大象出版社，2014年，第206頁。

¹² 徐梗：《〈十地經論〉研究》，〈雲南師範大學碩士學位論文〉，2013年，第5頁。

乃至菩薩一切諸行，弘普無窮，無量無數，攝取一切諸度無極，住清淨道，校計眾會品類音響有相無相，合會別離有為無為，為諸菩薩一切師首，道住真妙，所演章句，諸度無極；所當宣行，勤修正行，而無所生，近成發心，以能具足此諸法已，具足解暢眾生境界。¹³

在羅什大師所譯的《十住經》中，也沒有完整的六相表述，但是提到了「有相無相道，有成有壞」。

一切諸菩薩所行，廣分別，諸波羅蜜所攝、諸地所淨，生諸助道法，有相、無相，道有成、有壞；一切菩薩所行、諸地道及諸波羅蜜本行教化，令其受行，心得增長。¹⁴

菩提流支所譯的《十地經論》卷三相應經文為：

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。¹⁵

從菩提流支等學者于北魏宣武帝永平元年將《十地經論》譯出之後，諸多學者的研習和弘傳逐漸興盛，¹⁶在歷史上被稱為「地論宗」，將弘揚此宗的學者，稱為「地論師」。筆者認為，菩提流支所譯《十地經論》中的「六相」名目與後世華嚴宗師所講的「六相」名目完全一致，可見，地論師對後來華嚴宗師有深遠的影響。¹⁷

實叉難陀所譯的八十卷《華嚴經》卷三十四中相應的段落：

願一切菩薩行廣大無量，不壞不雜，攝諸波羅蜜，淨治諸地，總相、別相、

¹³〔西晉〕竺法護譯：《漸備一切智德經》卷1，《大正藏》第10冊，第462頁。

¹⁴〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《十住經》卷1，《大正藏》第10冊，第501頁。

¹⁵〔北魏〕菩提流支譯：《十地經論》卷3，《大正藏》第26冊，第139頁。

¹⁶韓朝忠在《〈十地經論〉研究》一文中說：「慧光參與翻譯，並折衷合為一本，同時還著了論疏，使《十地經論》得以暢行。慧光門下高徒很多，知名的有法上、道憑、曇遵、僧範、慧順、靈詢、僧達、道慎、安廩、曇衍、曇隱、洪理、道雲等人，其中以法上為上首。他著有《十地論義疏》、《大乘義章》等。法上的著名弟子有淨影寺慧遠，他對《大乘義章》作了詳細的注疏，闡述了地論師南道的教說，並集南北朝佛學的大成。」〈吉林大學碩士學位論文〉，2009年，第6頁。

¹⁷劉續騰在《華嚴宗教理思想的形成——論地論師說、攝論論說和〈大乘起信論〉對華嚴教理的影響》中說：「華嚴宗思想的形成和《十地經論》、尤其是根據地論而形成的地論師說關係非常深。」〈復旦大學博士學位論文〉，2010年，第35頁。

同相、異相、成相、壞相，所有菩薩行皆如實說，教化一切，令其受行，心得增長。¹⁸

雖然「六相」的名目淵源于晉譯《華嚴經·十地品》，但是在東晉佛陀跋陀羅譯的《華嚴經·十地品》卷二十三的初地中有這樣說明：

又一切菩薩所行，廣大無量，不可壞，無分別諸波羅蜜所攝，諸地所淨生諸助道法，總相、別相、有相、無相、有成、有壞。一切菩薩所行諸地道，及諸波羅蜜本行，教化一切，令其受行，心得增長。¹⁹

值得注意的是：《十地品》中的「總相、別相、有相、無相、有成、有壞」六個條目，只有前四是以「相」作為尾碼，後二者並沒有以「相」作為名稱，並且同後來華嚴宗中通行的「六相」說也有所不同，這裡只是有了最早的六個概念框架。

通過對以上《十地品》的不同譯本中原文對照看出，六相的名目雖源於東晉佛陀跋陀羅譯的《華嚴經·十地品》，但是此「六相」與彼「六相」並不完全相同。東晉佛陀跋陀羅譯的《華嚴經·十地品》中所說的六相為「總相、別相、有相、無相、有成、有壞」，華嚴宗師通常所說的六相是「總相、別相、同相、異相、成相、壞相」。由此可知，華嚴宗師及後來的譯經師普遍所採用的都是菩提流支的《十地經論》中所譯出之名目。²⁰

三、地論師之六相義

（一）世親之六相義

世親撰《十地經論》開闡六相之義，《十地品》中只提出了有六相的名目，並未予以解釋說明，這樣便給後人留下了思考的餘地，後人對《十地經》內容的理解，對六相所蘊含的意義加以解釋和發揮。其中有金剛軍、堅慧、世親等論師的釋論。現行漢譯本只有世親釋，即《十地論》，亦稱《地論》，詳稱《十地經論》，菩提流支等人于北魏宣武帝永平元年（508年）直至永平四年（512年）將此論譯出。《十地經論》一書的影響頗為廣泛，世親這部釋論不僅使經文的義理得以綱舉目張，而且從經文中發掘出許多新義，成為後來大乘教義發展的張本，對後來注釋經典的體裁亦頗有影響。《十地經》翻譯過多次，其中世親對《十地經》的解釋

¹⁸ [唐] 實叉難陀所譯：《大方廣佛華嚴經》卷 34，《大正藏》第 10 冊，第 181 頁。

¹⁹ [東晉] 佛陀跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》卷 23，《大正藏》第 9 冊，第 545 頁。

²⁰ 徐梗：《〈十地經論〉研究》，〈雲南師範大學碩士學位論文〉，2013 年，第 34 頁。

是最有權威的。呂澂在《中國佛學源流略講》中說：

論中講述的義理，確也有特殊之處，上既與《般若》相貫，下又為瑜伽開宗。這一特點是非常鮮明的。「十地」原是配合「十度」來講的，在第六地配合智度時，經文提出了「三界唯心」的論點，世親對此做了很好的發揮。……當流支將此論譯出以後，加上他大力宣揚，引起了當時佛學界普遍的重視，競相傳習，逐漸形成為一類師說，此即所謂「地論師」。²¹

世親菩薩在注解《十地經》中「六相」這一段落時說到：

第四大願心得增長者，以何等行令心增長？一切菩薩所行教化一切令其受行心得增長故。彼菩薩行有四種：一種種、二體、三業、四方便，以此四種教化令其受行。何者是菩薩行？種種世間行有三種：廣者從初地乃至六地，大者七地；無量者從八地乃至十地；不雜者法無我平等觀出世間智故；如經一切菩薩所行廣大無量不雜故。體者如經，諸波羅蜜所攝故。業者如經，諸地所淨生諸助道法故。方便者如經，總相、別相、同相、異相、成相、壞相故。說一切菩薩所行如實地道及諸波羅蜜方便業故。²²

不過，世親在注解六相名目出處的這一段只是把六相的名目羅列出來，並沒有在概念下定義的方法上講「六相」，而是在將其運用於分析十句排比的句式時集中論述。在《十地經論》卷一說：

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，如世界成壞。餘一切十句中，隨義類知。²³

《十地品》中所說的六相是對於一切菩薩「令其受行，心得增長，發如是大願，廣大如法性」²⁴所作的說明，而世親則將其作為可以普遍使用的詮釋十句的範疇與方法。不過，《十地經論》中的這一段文字是在注釋的下面這一段經文：

²¹ 呂澂：《中國佛學源流略講》，北京：中華書局，1979年，第139—140頁。

²² 〔北魏〕菩提流支譯：《十地經論》卷3，《大正藏》第26冊，第139頁。

²³ 〔北魏〕菩提流支譯：《十地經論》卷1，《大正藏》第26冊，第124頁。

²⁴ 〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《十住經》卷1，《大正藏》第10冊，第501頁。

又一切菩薩，不可思議諸佛法，明說令入智能地故。攝一切善根故，善分別選擇一切佛法故，廣知諸法故，善決定說諸法故，無分別智清淨不雜故，一切魔法不能染故，出世間法善根清淨故，得不可思議智境界故，乃至得一切智人智境界故。²⁵

在《十地經》或《華嚴經》其他品中，經文常常會用十句來進行表達一切義，世親認為，一切所說的「十句」中，皆有「六相」。經文開始解釋由通達佛法而入佛智的一段，先有十句說明。第一句當於「總相」，其餘九句為「別相」；又第一句是「同相」，其餘是「異相」；又第一句為「成相」，其餘為「壞相」（實為廣相或開相）。以此類推，經中所有十句都可用六相去解釋。世親在《十地經論》中也多次應用六相的思想來解釋經文：

如經諸佛子，此菩薩十地是過去未來現在諸佛已說今說當說故。於中善決定者是總相，餘者是別相。同相者善決定，異相者別相故。成相者是略說，壞相者廣說故，如世界成壞。²⁶

偈言：迭共相瞻住，一切鹹恭敬。如蜂欲熟蜜，如渴思甘露。迭共相瞻者，示無雜染心故。咸恭敬者，示敬重法，非妒心故。下半偈喻敬法轉深，此偈迭共相瞻是總相，一切鹹恭敬是別相。如是余偈初句總相，餘句別相，同異成壞如上所說。²⁷

作加者是總相。加有二種。一具身加。依法身故。二具果加。證佛果故。天人上者亦總亦別。餘者唯別。²⁸

縱觀《十地經論》不難看出，提到的六相名目就是上面幾段文字，世親雖然闡釋的並不多，但是對「六相」已成為貫穿全文詮釋《十地經》的一種範疇與方法。

（二）慧遠之六相義

「六相圓融」義雖依據世親《十地經論》而立，然依據隋代慧遠大師（西元 532—西元 592）的解釋，方得大成。慧遠著《十地經論義記》十四卷（現僅存八卷），對地論教理有很大影響。慧遠在中國有「釋家龍象」之稱，道德學問風靡一世，「著名的佛教理論家，宣傳者和組織者，是東晉時代繼道安大師以後的

²⁵〔北魏〕菩提流支譯：《十地經論》卷 1，《大正藏》第 26 冊，第 124 頁。

²⁶〔北魏〕菩提流支譯：《十地經論》卷 1，《大正藏》第 26 冊，第 127 頁。

²⁷〔北魏〕菩提流支譯：《十地經論》卷 1，《大正藏》第 26 冊，第 128 頁。

²⁸〔北魏〕菩提流支譯：《十地經論》卷 1，《大正藏》第 26 冊，第 131 頁。

傑出佛教領袖」²⁹之士，講《法華》、《涅槃》等經，弘揚《地論》和《攝論》，並為《維摩》、《勝鬘》作疏，更是為《華嚴》、《起信》、《無量壽經》、《溫室經》等諸經論注疏。但其教學，兼依《攝論》、《涅槃經》和《起信論》的思想甚多，著有《華嚴經疏》七卷。慧遠是隋朝地論師的傑出領袖，慧遠之教判與教理對華嚴宗之影響深且大，可謂是為華嚴宗開宗奠定了一定的理論基石。華嚴宗重視「因果二分」、「教正二道」、「六相圓融」等思想，這些都是從慧遠的著作中所演出，以後的華嚴宗師是承之加以改良，所以有「華嚴宗為參酌遠公之地論宗義而擴充演進者」³⁰之說，可見慧遠對華嚴宗的影響深且遠。

慧遠在《十地經論義記》卷一末中解釋了六相之義，又在《大乘義章》卷三中設立了「六種相門義」一章，對六相義作了詳細的闡釋和說明，對以後的華嚴宗師有很大的啟發。慧遠在《大乘義章·六種相門義》卷三中說：

六種相者，出《華嚴經十地品》也。諸法體狀，謂之為相。門別名門，此門所辨，異於餘門，故曰門別。如經中說，不二法門有盡解脫門等。若對行心，能通趣入，故曰門也。門別不同，故有六種：所謂總、別、同、異、成、壞，此六乃是諸法體義。體義虛通，旨無不在。義雖遍在，事隔無之。是以論言，一切十句，皆有六相。除事，事謂陰界入等。陰界入等，彼此相望，事別隔礙，不具斯六，所以除之。若攝事相以從體義，陰界入等一之中，皆具無量六相門也。³¹

在這裡，此一門不同於其它門，故稱為「門別」，「若對行心，能通趣入，故曰門也。」在這裡「門」是指門徑，主要是指做事情的方法和關鍵。此門有六種，慧遠認為：「此六乃是諸法體義，體義虛通，旨無不在。義雖遍在，事隔無之。」³²也就是說，六相是從各種存在的「體」，即本質而立論的，並不是從現象的層面而立論。諸法本質為一，故萬物相通。從萬物角度看，則事事不同，物物隔別。例如：如就「陰」、「界」、「入」三者，從事相上來看，有種種分別和不同，因此就不具有六相義，但是從本質的角度來把握「陰」、「界」、「入」三者都具有六相。慧遠在下文就舉「色陰」為例說明了六相具體的涵義：

今且就一色陰之中，辨其六相，余類可知。如一色陰，同體具有恆沙佛法，

²⁹ 吳丹：《〈大乘大義章〉研究》，〈蘇州大學博士學位論文〉，2008年，第11頁。

³⁰ 龜穀聖馨，河野法雲：《中國華嚴宗發達史》，《現代佛教學術叢刊》第34冊，臺北：大乘文化出版社，1978年，第321頁。

³¹ 〔隋〕慧遠：《大乘義章》卷3，《大正藏》第44冊，第524頁。

³² 〔隋〕慧遠：《大乘義章》卷3，《大正藏》第44冊，第524頁。

謂苦、無常、不淨、虛假、空、無我等一切佛法。是等諸法，義別體同，互相緣集，攝彼同體一切佛法，以成一色，色名為總。就此總中，開出無量恒沙佛法，色隨彼法，則有無量。所謂苦色、無常色、不淨色、名用色、空無我色、乃至真實緣起之色。如是無量差別之色、是名為別。就彼別中，苦無常等諸法之上，皆有色義，名之為同。色義雖同，然彼色苦，異色無常異。如是一切，各各不同，是名為異。就彼異中，義門雖殊，其體不別。體不別故，諸義雖眾，不得相離。不相離故，隨之辨色，得攝為一，是故名成，成猶略也。體雖不別，義門恒異。義門異故，一色隨之，得為多色，目之為壞，壞猶廣也。據實論之，說前四門，辨義應足，為約同異成前二門故有六也。色義如是。³³

色陰，又譯色蘊，陰、蘊有積聚、類別之意，「諸所有色，若過去，若未來，若現在，若內若外，若粗若細，若劣若勝，若遠若近，如是一切略為一聚，說名色蘊。」³⁴慧遠在這裡以色陰為例，在這一色陰中，具有眾多佛法，謂苦、無常、不淨、虛假、空、無我等一切佛法，此等諸法，雖義不同但體同，即擁有同一個體——佛法，如是等一切佛法，「以成一色，色名為總」，是為總相，就此總中，開出無量眾多佛法，「苦色、無常色、不淨色、名用色、空無我色、乃至真實緣起之色，如是種種差別之色，是為別相」。此別中苦、無常等諸法之上，皆有色義。有共同特性，所以名之為同相。色義雖同，然彼色苦於無常，如是一切，各各不同，是為異相。就彼異中，義門雖殊，其體不殊，其體不別故，諸義雖眾，但不得相離，由於色之體的同一，諸緣得以攝為一體，這就叫成相。體雖不別，義門恒異，義門不同故，一色隨之，得為多色。慧遠將壞相解釋為多色的形成聚合，相對於一色而言，由一到多色的轉變就是壞相。

從慧遠的這段論述可以看出，六相圓融之義在這裡已初見端倪，慧遠不只舉「色陰」一例說明六相之義，隨後又就「色無常」以辨六相：

今更就彼色無常中，以辨六相，余類可知。總攝諸義，以為無常，是名為總。就此總中，開出無量恒沙佛法，無常隨彼，則有無量，謂色無常、苦無常、不淨無常、空無常、無我無常、乃至真實緣起無常。有如是等無量差別，是名為別。就彼別中色苦等，上皆有無常，是名為異。無常雖同，而色苦等各各不同，是名為異。就此異中，義門雖殊，體性不別。性不別，故義門雖眾，不得相離。不相離故，隨諸義門，所辨無常，得攝為一，是名為成。體雖不

³³〔隋〕慧遠：《大乘義章》卷3，《大正藏》第44冊，第524頁。

³⁴〔唐〕玄奘譯：《阿毗達磨俱舍論》卷1，《大正藏》第29冊，第4頁。

別，義門恒異。義門異故，無常隨之得為眾多，是名為壞。³⁵

慧遠在這裡以「色無常」來說明六相，所有物質性的東西，對於那些具有形相、被生成的、變化的物質現象而言，都是無常的。這些都是因緣和合而成，其存在性受因緣決定，因而不能決定自己的存在的自性、常住性。現象皆具有流變無定的本質，這即是「總」。在無量多佛法皆存在「無常」之義，有色無常、苦無常、不淨無常、空無常、無我無常、乃至真實緣起無常。這些「無常」又相互區別，各各不同，此即是「別」。然就這些相互區別的色無常、苦無常、不淨無常、空無常、無我無常等「無常」中，又皆是一大類，同屬於「無常」。「無常」雖同，其內容上卻有差別，只是根本上沒有分別，所以說內容雖多，但又同屬一大類，隨其內容不同而說「無常」，是同屬一，是名為「成」。雖然根本上沒有分別，但是在「無常」內容上總有眾多不同，是名為「壞」。徐遠和等人在《東方哲學史》（中古卷）中說：

各事物因緣和合而成一總體，是總相；合成總體的事物與總體相對，是別相。各事物和合，不相拒逆，同成總體，是同相；各事物雖然同成一總體，但隨自形類、各自差別，是異相。由各事物因緣和合、總體得以成功，是成相；各事物隨共同和合成總體，但從它們自身去看，其形相、特徵不失，由此總體的意義便失壞，是壞相。³⁶

慧遠得出結論：「一切十句，皆有六相，除事，事調陰、界、入等。」³⁷可見，慧遠在這裡有所發揮，在慧遠看來，「六相之義，既通諸法，依法成行，行亦齊有。」所以「初地第四願中宣說，一切菩薩所行，皆有總別同異等也，隨行所說，廣如地論。」慧遠深受地論師的「六相之義」，並在其那裡得到了充分的解釋與發揮。在慧遠看來，「六相是大乘之淵綱，圓通之妙門」。若能對此「六相」的旨趣有所領悟，就不會迷惑於同一性（一）與差別性（異），不會對千差萬類的事物有所偏執，都同等對待。

在智儼之前，對於六相義的重視莫過於地論師的一些代表人物，世親的《十地經論》和以慧遠為代表的地論師對六相義做出了充分的解釋，並且予以發揮。地論師對六相思想的發揮為後來華嚴宗師所汲取，並最終成為該宗思想的特色之一。

³⁵〔隋〕慧遠：《大乘義章》卷3，《大正藏》第44冊，第524頁。

³⁶徐遠和等編：《東方哲學史》（中古卷），北京：人民出版社，2010年，第567頁。

³⁷〔隋〕慧遠：《大乘義章》卷3，《大正藏》第44冊，第524頁。

四、智儼法師「六相圓融」思想

（一）智儼六相思想的淵源

智儼對於《華嚴經》的理解深受了《十地經論》和地論師的影響。智儼撰寫的《華嚴經搜玄通智方軌》十卷（簡稱《華嚴經搜玄記》）中引述了《十地經論》及地論師的不少論述。智儼曾跟隨智正學習《華嚴經》，³⁸智正著有《華嚴疏》，遺憾的是智正的著作都沒有保存下來。智正初住勝光寺，後住終南至相寺，從青多淵，青多淵之師為靈裕，靈裕之師為道憑，道憑之師為慧光。慧光是地論宗南道派的開創者，³⁹除精研《華嚴經》之《十地品》外，對《華嚴》整部經典之旨趣亦廣作理解，慧光將《華嚴經》之詮釋，判為因果理實，成為華嚴宗法藏之因果緣起、理實法界說之基礎；又慧遠闡釋《華嚴經》要義，所說之因果二分、教證二道、六相圓融等，亦多被後來華嚴宗師所修正採用，故有「南地道論一轉而為華嚴宗開創之先鋒」。智儼法師是讀光統律師的《華嚴經》文疏，而有所悟，對《華嚴經》「別教一乘無盡緣起」的旨趣「欣然賞會，粗知眉目」。⁴⁰智儼法師對地論一系的著作也有所研究，特別是「六相圓融」並且發揮其旨，這樣智儼必然會對在他之前的有關「六相」方面的著作有所研讀，尤其是地論師的著作，以智儼法師與地論師的淵源關係應該很容易讀到。也許正是由於智儼讀到了地論師相關「六相」的著作而有所啟發，發揮其旨趣。在青年之時受「異僧」的開示關注「六相」，勢必會到相關經論疏中尋找答案。據法藏的《華嚴經傳記》卷3中記載：

後遇異僧來，謂曰：「汝欲得解一乘義者，其十地中六相之義，慎勿輕也！可一兩月間，攝靜思之，當自知耳。」言訖忽然不現，儼驚惕良久。因則陶研，不盈累朔，於焉大啟。遂立教分宗，制此經疏。⁴¹

³⁸ 呂澂：《中國佛學源流略講》，北京：中華書局，1979年，第354頁。

³⁹ 慧光，定州長盧人，十三歲隨父到洛陽，從佛陀扇多受三歸，既而出家為沙彌，扇多授以律學。到二十歲，往本鄉受具足戒，聽受律部，隨所聞奉行。將近四年，曾開講《僧祇律》，更從僧辯學習經論。後來到洛陽，搜采新義。其時佛陀扇多任少林寺主，勒那、流支也在其時傳譯《十地經論》，慧光列席譯場，因為素來學過梵土的語言，會通雙方的評論，後來撰《十地論疏》，發揮論文的奧旨，開地論宗南道派。他注釋了許多經論，如《華嚴》、《涅槃》、《維摩》、《地持》、《勝鬘》、《遺教》等經（現存《華嚴經義記》卷一）。並著《四分律疏》，又著《玄宗論》、《大乘義律章》、《仁王七誡》及《僧制十八條》。慧光初在洛陽，任國僧都；後被召入鄴都，任為國統；因此，一般稱他為「光統律師」。

⁴⁰ 〔唐〕法藏：《華嚴經傳記》卷3，《大正藏》第51冊，第163頁。

⁴¹ 〔唐〕法藏：《華嚴經傳記》卷3，《大正藏》第51冊，第163頁。

可見，智儼悟到「六相」之深義「遂立教分宗」，「立教分宗」的一個標誌體現就是著成了《搜玄記》。如果沒有異僧的開示，智儼便不會注意到「六相」。六相是啟發智儼並且開示其的一把鑰匙，正是這把鑰匙開啟了一扇具有中國思想特色的佛教宗門——華嚴宗的大門，可以看出，「六相」思想在智儼法師華嚴思想中佔用極其重要地位。

（二）智儼對六相的解讀

智儼在其著書《華嚴經搜玄記》卷三、《華嚴經五十要問答》後卷、《華嚴經內章門等雜孔目章》卷三等著述中，對於六相義多有發揮，認為法界緣起的相貌不外乎這六方面，用來解釋一切緣起的現象。在智儼看來「如是一切及上會諸文，並准地論初六相取之，無不明瞭，余相可知。」⁴²可見，六相已成為智儼理解《華嚴》和一切經義的精義要決。

但筆者認為，智儼雖然在《搜玄記》和《孔目章》中提到「六相」，並把其思想貫穿于文章的始終，但未對「六相」作出進一步的解釋，而是在《五十要問答》中對「六相」做了說明。

所謂總，總成因果也。二別義，別成總故。三同，自同成總故。四異，諸義自異顯同故。五成，因果理事成故。六壞，諸義各住自法，不移自性故。⁴³

智儼在這裡繼承了慧遠等人對六相的理解，用概括性的語言，對「總」、「別」、「同」、「異」、「成」、「壞」做了解釋。他認為，所謂「總」，就是因果的全體。世間萬有從佛教的觀點看，不外是因果兩個方面，因此，因果的全體就是整個世界。也就是《十地經論》中的「總者是根本入」，⁴⁴即十地修行的「總相」。所謂「別」，就是構成果因總體的各個部分。單個的事物因果都屬於別。

「總」由「別」的「互相緣起」構成，總別具有整體和部分關係，它們是同—性與差別性的互相依存的關係，說明這些都是證明佛法無量，修行無盡的道理。即「總相」是事物的本質，「別相」是事物個別存在的狀態，沒有離開「別相」獨立存在的「總相」，「別相」則含有「總相」其它的特性。⁴⁵

⁴² [唐]智儼：《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷2，《大正藏》第35冊，第42頁。

⁴³ [唐]智儼：《華嚴五十要問答》卷2，《大正藏》第45冊，第531頁。

⁴⁴ [北魏]菩提流支譯：《十地經論》卷1，《大正藏》第26冊，第125頁。

⁴⁵ 徐梗：《〈十地經論〉研究》，〈雲南師範大學碩士學位論文〉，2013年，第22頁。

所謂「同」，就是指千差萬別的因果關係在構成一個總體世界時具有了統一性。而所謂「異」，指各種因果關係都有自身的獨特性，而正是因為這種獨特性，才體現了構成總體的統一性。所謂「成」，指事物的因緣具足，有了結果。所謂「壞」，指各種因果本質都沒有改變，對於所成就的果來說，就是壞。

在智儼看來，一切緣起之法，都具有此六相，不具六相，則不能緣起。「此六相為就體、相、用論平等差別之二義者」，⁴⁶也就是說，總相和別相是「體」上之平等差別，總相為「平等之體」，別相為「差別之體」。同相和異相是「相」上之平等差別，同相是「平等之相」，異相是「差別之相」。成相是壞相是「用」相上之平等差別，成相為「平等之用」，壞相為「差別之用」。如上可見，智儼在《五十要問答》中「四十三如實因緣義」這一問答中，給六相做了簡明的解釋，在這裡智儼並不是單純的論六相，而對六相予以解釋說明，為了說明因果相成與因門六義這兩個概念引出六相。

理解六相的宗旨，把握精髓，就不會迷惑於同一性和差別性，不會偏執於某一方面。作為「大乘之淵綱，圓通之妙門」的六相，我們需要認識它們的同一性和差別性和兩者之間的關係。⁴⁷

筆者認為，六相中最重要的是「總別」這對，「同異」和「成壞」兩對是從不同方面來發揮「總別」的意思。以上對於六相的解釋，可以看出六相的適用範圍，具有同一性和差別性、一般性和個別性、整體與部分的關係，為華嚴宗的「六相圓融」確立了原則。

1.因果相成

在《五十要問答》之「四十三如實因緣義」這一問答中，智儼著重解釋了「因緣義」，這裡所講的因緣義是最真實的因緣義，即因緣義的真實狀況和真實性質，菩薩初起修行入道的方便法門就是觀「如實因果」。「凡佛法大綱有其二種，所謂真俗，隨順觀世諦，則入第一義故。觀相雲何？法有多門，且依同時，如實互為因果義。」⁴⁸

智儼首先解釋「因果義」，即因與果之間的關係，在這裡分為兩重解釋因果義，

⁴⁶ 丁福保：《佛學大辭典》（下冊），上海佛學書局，1991年，第1675頁。

⁴⁷ 徐梗：《〈十地經論〉研究》，〈雲南師範大學碩士學位論文〉，2013年，第22頁。

⁴⁸ 〔唐〕智儼：《華嚴五十要問答》卷2，《大正藏》第45冊，第530頁。

兩重內又各有三門，即「一明護分別過，二明其義，三明違之成過。」⁴⁹

在第一重內，智儼以「炷」和「炎」為例，說明因果相生之義，從以上三門來解釋，都是以這個比喻來說明。

在第一門裡，以七問七答來解釋「炷」與「炎」的關係。

問曰：炷生光炎耶？答：不也，炷從炎生故。

又問：炎生炷耶？答：不也，炎從炷生故。

又問：炎從炷生耶？答：不也，炎能生炷故。

又問：炷從炎生耶？答：不也，炷能生炎故。

又問：可是不生耶？答：不也，去炷炎隨無故。

又問：生不生俱耶？答：不也，相違故。

又問：非生非不生耶？答：不也，違其因果如實生理故。⁵⁰

第二門中分析了「問」中的說法，第一問「炷生炎」這一觀點中，「炷」是因，「炎」是果，炎從炷這個因生，所以炎是無，依炷才能生炎果，所以是無；第二問「炎生其炷」，炎是因，炷是果，炷從炎生，所以炷是無，依炎生炷果；第三問「炎果從炷因生」，炎這個果是非有義，「無體故」，即沒有自體，不能自生。也就是說，炎不能獨立存在，有炷因才有炎果，所以「非有」，炷生光炎，炷這個因是「非無義」，依炷生光炎，炷是有，「為有力故」，即是說炷這個因具有生果之力用，是為「有力」。

第三門，把炷炎的相生關係劃分為四種情況：

炷因生果，亦可恒生炎果。

炷不生，亦可恒不生炎果。

亦生不生，相違故。

非生非不生，戲論故。⁵¹

意思是說，如果「炷因生果，亦可恒生」，由於常能生炎果，各種因緣條件都很好的具備。如果說「炷不生亦，可恒不生炎果」，由於炷這個因不生，因此，故無炎這個果，沒有因就沒有果，也就是一些因緣條件不具備的原故。如果說「炎

⁴⁹ 〔唐〕智儼：《華嚴五十要問答》卷2，《大正藏》第45冊，第530頁。

⁵⁰ 〔唐〕智儼：《華嚴五十要問答》卷2，《大正藏》第45冊，第531頁。

⁵¹ 〔唐〕智儼：《華嚴五十要問答》卷2，《大正藏》第45冊，第531頁。

生炷」理同上，「炷因生果，亦可恒生炷果」。「炷不生，亦可恒不生炷果」。如果說「亦生不生」這就相違了不成立。如果說「非生非不生」這是「戲論」。

第二重，即直接論證因果相生之義，不再借炷炎之喻來說明，三門同前。

第一門中把因與果分開來討論，先說「因」後論「果」，在「因」中分了四種情況，即四個問答。

問：因是有耶？答：不也，果因故，緣成故。

又問：因是無耶？答：不也，生果故。

又問：因有無俱耶？答：不也，相違故。

又問：非有無耶？答：不也，現見生果法故。⁵²

在這裡否定了「因」是「有」、「無」、「有無俱」、「非有無」的四種情況，「因」不是「有」，因是相對於果來講的，因是果的因，有果才有因，需要一些條件的。「因」也不是「無」，「因」能生果怎能是無。「因」也不是有無都具備，因為二者互相違背。「因」也不是非有無，正如我們看見因能生果。同樣「果」中也分為四種情況，即四個問答。

問：果是有耶？答：不也，是他果無體故。

又問：果是無耶？答：不也，由是果故。

又問：亦有亦無耶？答：不也，一果故不相違故。

又問：非有非無耶？答：不也，現有果所生故。⁵³

在這裡同樣否定了「果」是「有」、「無」、「亦有亦無」、「非有非無」的四種情況，「果」不是「有」，是依因才有的果，是因的果，所以他果，沒有自體自性，依因才有果。「果」也不是「無」，果就是因生的這個果。「果」也不是「亦有亦無」，就一個果怎能亦有亦無，互相違背。「果」也不是「是非有非無」，因為已經看到有果所生。

第二門中分析了上面所說「因」中的四種情況，「因」是「有」，是由於「能生」故。說「因」是「無」，是說因是果的「因」，有果才有因，需要一些條件。說「因」是「亦有亦無」，是說這個就是因。說「因」是「非有非無」，是說只取一義不可得。「果」中的四種情況，准前可知。

⁵² 〔唐〕智儼：《華嚴五十要問答》卷2，《大正藏》第45冊，第531頁。

⁵³ 〔唐〕智儼：《華嚴五十要問答》卷2，《大正藏》第45冊，第531頁。

第三門中，就是說明如果執著「因生果」與「因不生果」都是有過失的，都有「常」和「斷」的兩種過失，首先「因生果」的過失就是「若生者亦可恒生，亦可恒不生」，「因生果」的「恒生」的過失即可陷入「常」，「因生果」的「恒不生」的過失即可陷入「斷」；其次「因不生果」的過失亦有兩種過失，即「常」和「斷」，若炷因不生，即光炎無因故，陷入「常」。又若炷不生，既炎無自生，陷入「斷」。其它「亦生不生非生非不生」，准前可知。

在智儼看來，因與果的關係並不是一般所理解的因果關係，即是象時間一樣單向的或如鐘錶指針一樣順時序的因果關係。在智儼看來，因果關係是「變向」的，或「互向」的因果關係；在這種因果關係中，時間意義已被超化。這種「變向」的因果關係深受了中觀的影響。中觀以「緣生性空」，目的在於破除實在的法體（自性），以顯示當前的存在是一種「被約制」或「被決定」的存在，便似乎可得出一種能約制或能決定「他法」的存在，而此「他法」在面對其它能約制他的存在時，又變成了一個被約制者。所以「自他」之間，是互相約制的，能互相徹入。「認為世界上的所有事物現象皆互為因果，一物為因，其餘的一切就是果；一物為果，其餘的一切就是因。其中之一和一包含其中的一切共處於普遍的聯繫中。因此，一切事物間的關係是彼此依賴、彼此貫通、彼此滲透」⁵⁴的「不二」哲學意蘊。

2. 因門六義

「因門六義」是華嚴宗的重要義理，此說最早為智儼所倡。「因門六義」所依據的論典是世親所著《十地經論》卷八的「四種深觀」。

深觀者有四種：一者有分非他作，自因生故；二者非自作，緣生故，如經，無明因緣行生，因緣能生行，餘亦如是，無明滅行滅行無，餘亦如是故；三者非二作，但隨順生故，無知者故，作時不住故，如經，無明因緣行是生縛說，餘亦如是……；四者非無因作，隨順有故，如經，無明因緣行是隨順有觀說。餘亦如是。⁵⁵

首先，智儼在《搜玄記》中對世親的四句深觀有所解釋：

深觀者，觀行窮深，因緣之理妙過情趣，故名為深觀。相雲何？論主分本三觀，以為四法趣其深理。一非他作自因生故，即成自因，具有勝力，離無因計；二非自作緣生故，即顯疏緣，具有勝力，即離單因生果不籍緣失。此二種離自性

⁵⁴ 徐遠和等編：《東方哲學史》（中古卷），北京：人民出版社，2010年，第171頁。

⁵⁵ 〔北魏〕菩提流支譯：《十地經論》卷8，《大正藏》第26冊，第170頁。

執，由順俗諦見心不息，問：何故不言各有少力共成多力？答：若少多則不成。三非二作但隨順生，此則去前見。因緣相隨順生者，有無不可取為隨有故，不可無隨順有故，非自有復隨順有，非定從因生故，離有無不可取也。四非無因作隨順有故，即離意，謂無分別。其法如上十平等攝，此即深觀之妙趣也。問：此觀為是逆觀？為是順觀？答此通逆順，隨順觀世諦即順也，即入第一義諦故逆也。⁵⁶

其次，智儼在《搜玄記》卷三中解釋「第六地中十觀之第八因緣觀」中寫到：

因緣生理，因有決定用，緣有發果能，方得法生。若但因力無緣發果能者，其因六義不現在前。何者為六義？一念念滅，此滅是空，有力不待外緣所以有力不待緣，為因體未對緣事自遷動故。二俱有是空有力待緣，所以者為得外緣唯顯體空俱成力用也。三隨逐至治際是有無力待緣，所以知為隨他故不可無不能違緣，故無力也。四決定是有有力不待緣，所以知外緣未至性不改自成故。五觀因緣，是空無力待緣，所以知者為待外緣唯顯親因非有無力能生果也。六如引顯自果，是有有力待緣。所以知得外緣時唯顯自因，得自果故。問：此因緣六義分齊雲何？答：今言賴緣者，但取因事之外增上等三緣不取自因六義互相發。所以者，其六義者同是理法對因事顯。廢生因事六義不能自互發成，但外三緣各有理事故，得對顯因果之義。若爾六義不應總別相成，答六義六相共成者。⁵⁷

由上可知，智儼的「因門六義」思想除了依據世親著的《十地經論》卷八中的「四種深觀」外，還吸收了《攝大乘論》中的「種子六義」。《攝大乘論》是大乘瑜伽行派的基本論書，簡稱《攝論》，印度無著撰，梵文原本已佚。中國先後有三種漢譯：一是北魏佛陀扇多譯 2 卷，二是陳真諦譯 3 卷，三是唐玄奘譯 3 卷。對後世影響最大、流行最廣的是真諦和玄奘的譯本，對智儼有影響的是真諦譯本。

印度無著撰，陳天竺三藏真諦（499-569）譯的《攝大乘論》卷一說：

外內不明了，於二但假名。及真實一切，種子有六種。
念念滅俱有，隨逐至治際。決定觀因緣，如引顯自果。⁵⁸

⁵⁶ 〔唐〕智儼：《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 3，《大正藏》第 35 冊，第 68 頁。

⁵⁷ 〔唐〕智儼：《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 3，《大正藏》第 35 冊，第 66 頁。

⁵⁸ 〔陳〕真諦譯：《攝大乘論》卷 1，《大正藏》第 31 冊，第 115 頁。

在世親釋，陳天竺三藏真諦譯《攝大乘論釋》⁵⁹卷二中對「種子有六種」的解釋：

一切種子有六種者，如此內外種子不過六種，何者為六？念念滅者，此二種子剎那剎那滅，先生後滅無有間故。此法得成種子，何以故？常住法不成種子，一切時無差別故，是故一名念念滅。俱有者，俱有則成種子。非過去未來及非相離，是時種子有即此時果生，是故二名俱有。隨逐至治際者，治謂金剛心道。阿黎耶識于此時功能方盡故名際，外種子至果熟及根壞時功能則盡，是故三名隨逐至治際。決定者，由此決定不從一切。一切得生因果，並決定若是此果種子，此果得生。是故四名決定。觀因緣者，由此種子觀別因緣。方復生果，是故非一切時，非一切生。是時若有因，是時因得生，是故不恒生。若不觀因而成因者，則一因為一切果因。以觀因緣成故，不漫為因，是故五名觀因緣。能引顯自果者，是自種子能引生自果。若阿黎耶識能引生阿黎耶識果，如穀等種子能引生穀等果，是故六名能引顯自果。如此六種是因果生義。⁶⁰

「種子六義」即是（1）「念念滅」，種子不會暫住，而是不斷變化的；（2）「俱有」，種子生起現象後仍然存在，並支持現象的存在；（3）「隨逐至治際」，種子隨滅隨轉，永遠與阿賴耶識共存；（4）「決定」，種子的善惡性質始終不變；（5）「觀因緣」，種子生起現象，必須具備其它條件，即只有眾緣和合才有生起的作用；（6）「引顯自果」，種子只能引生自類的果。智儼法師在《搜玄記》卷三解釋「第六地中十觀之第八因緣觀」中提到的「因六義」是完全按照真諦譯的《攝大乘論釋》中「種子六義」的次第展開而論述的。

智儼在《五十要問答》「四十三如實因緣義」這一問答中，主要說明因緣義的真實性質，著重闡釋了「因果相成」和「因門六義」，在這裡智儼概括性的總結到「又一切因有六種義」，即因門六義：

又一切因有六種義：一空有力不待緣，念念滅故。二有力不待緣，決定故。三有力待緣，如引顯自果故。四無無力待緣，觀因緣故。五有無力

⁵⁹ 無著所造攝大乘論之注釋書，世親造，漢譯本有三：1、陳代真諦譯，凡十二卷，一說十五卷。天嘉四年（563）于廣州制旨寺譯出，慧愷筆錄。又稱梁譯攝大乘論釋，略作攝論釋、梁釋論。2、隋開皇十年（590），沙門達摩笈多暨行矩等合譯，凡十卷。題名攝大乘論釋論，又稱隋譯世親攝論。3、唐代玄奘譯。貞觀二十一至二十三年（647—649）譯出，凡十卷。世稱唐譯世親攝論。

⁶⁰ 〔陳〕真諦譯：《攝大乘論釋》卷2，《大正藏》第31冊，第165頁。

待緣，隨逐至治際故。六無有力待緣，俱有力故。⁶¹

在智儼看來，「一切因」，在緣起方面有六個涵義，即是說，以六義分析因緣，因具決定之作用，起主要直接作用，緣是發果之能，起間接輔助作用。諸法待因緣和合而生，不可只從「因」或「緣」的力用上來理解，也不可只從「因」與「緣」兩力的「合力」上去體會，應當具有「空」、「無」，「有力」和「無力」以及「待緣」與「不待緣」兩義上加以領悟。

智儼法師在解釋「因門六義」後，隨即引經據論，說明「此顯因果親疏分齊極明善也。」⁶²意思是說，此因門六義把因與果的「親疏有無力用」的差別關係都完整的表達出來了。智儼法師在《五十要問答》中提到的「因門六義」與《搜玄記》中提到的「因六義」在次第上有所不同，但其「六義」內容則無任何改變。如下圖所示：

智儼法師關於「因門六義」在二部著作中的比較	
《搜玄記》	《五十要問答》
空有力不待外緣（念念滅）	空有力不待外緣（念念滅）
空有力待緣（俱有）	有有力不待緣（決定）
有無力待緣（隨逐至治際）	有有力待緣（引顯自果）
有有力不待緣（決定）	空無力待緣（觀因緣）
空無力待緣（觀因緣）	有無力待緣（隨逐至治際）
有有力待緣（引顯自果）	空有力待緣（俱有）

「因門六義」可分為三種形式：（一）因有力不待緣，又作因生。即因之自體具有生果之全部力用（直接原因），而無須假借他緣之力（間接原因）。（二）因無力待緣，又作緣生，即因之自體無有生果之力用，而必須假借他緣之力。（三）因有力待緣，又作因緣生，即必須由因與緣兩方之力，才能生果者。以上三種形式，筆者認為，並非是有個別之義，唯有其其觀點不同而已。其實，此三種形式互含攝其全體，即謂「因生」時，其因含攝緣之全體；而謂「緣生」時，則緣奪因之全用，然其中亦含攝有因之義；又「因緣生」時，則因與緣二者俱存。因之自體，非有實體性，是為「空義」；以其待緣而生故，是為「有義」。由此可知，以上闡述三種形式各具空、有二義，而形成了因之六義。

⁶¹ 〔唐〕智儼：《華嚴五十要問答》卷2，《大正藏》第45冊，第531頁。

⁶² 〔唐〕智儼：《華嚴五十要問答》卷2，《大正藏》第45冊，第531頁。

五、結論

在華嚴祖師中，智儼法師宣導的「六相圓融」思想成為華嚴之大法門。「六相」在智儼法師華嚴思想中佔有極其重要地位。在其著作《華嚴經搜玄記》卷三、《華嚴經五十要問答》後卷、《華嚴經內章門等雜孔目章》卷三中，對於六相義有所闡釋和發揮，雖然闡釋的並不多，但對「六相」義理已貫穿于文章中。在《華嚴經五十要問答》後卷著重說明了「因緣如實義」，從這裡看出智儼對因果問題的看法，一言以蔽之即是因果「相生相成」，把一切因歸為六義，即「因門六義」，而因果相成與因門六義都是在說緣起法。智儼認為，因果相成與因門六義更以六相顯之，即是說六相這一門也可以把「因果相成」與「因門六義」這兩門的意義顯示出來，「如是一切及上會諸文，並准地論初六相取之，無不明瞭。」⁶³「確立無礙自在生存的哲學根據。」⁶⁴

通過對智儼「六相圓融」之義的分析不難看出，所述緣起之法並悉遍法界，都具無礙義，每一事物都處於「總別相即」和「同異相印」及「成壞相即」的圓融狀態。對這種狀態的認識，即是佛智，對這種狀態的體驗，即是對佛境界的體驗。「六相圓融」的思想要求人們從總別、同異、成壞三方面看待一切事物，認識到每一事物都處於總別相即、同異相即、成壞相即的圓融狀態。世間諸法現象的構成及現象與現象的關係也是如此。全體與部分、同一與差異、生成與壞滅是相即相入圓融無礙的無盡緣起關係。

⁶³〔唐〕智儼：《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷2，《大正藏》第35冊，第42頁。

⁶⁴〔日〕鎌田茂雄：《華嚴思想的接受形態——中國、朝鮮、日本華嚴的特點》，楊曾文編：《中日佛教學術會議論文集：1985-1995》，北京：中國社會科學出版社，1997年，第181頁。

法藏大師「無盡說」表述對華嚴教法的意義

文藻外語大學應用華語文學系 助理教授
林建勳

摘 要

佛教各宗派雖都源出佛陀的教誨，但由於所宗經典不同，教法型態不同，長久發展之後，宗派間的差異也就越來越大了。華嚴宗是中國佛教的重要宗派，所宗之經典是《華嚴經》。華嚴宗三祖法藏大師為華嚴宗奠下思想的宏規，其教法、判教、圓教方法與其他宗派比較起來，特色明顯，這已是學界的共識。本文旨在於論述華嚴宗不僅教法深具特色，而法藏的語言策略「無盡說」也不同于其他宗派，有獨特的特色與意義。而且這樣的語言策略是關係著華嚴宗對終極真實的表述，同時與對佛法及佛境界的瞭解與詮釋一體相連，其地位有如「盪相遣執」的語言策略之於空宗，「分別說」之於真常唯識。而對華嚴宗的宗風而言，則以法藏大師「無盡說」和「主伴圓融」的語言策略，最能體現其特色。本論文即在說明法藏大師思想中，這個極富特色的側面，同時說明這也應是華嚴宗最具特色的地方。

關鍵詞：華嚴、法藏、無盡說、主伴圓融、展轉無體

一、前言

在佛教的立場，佛陀所說的教法就是永恆的真理。只是真理的傳述透過了文字、語言以及師承、宗風，在幾千年的歷史中，宗派林立，說法各異。而文字語言對於終極真理描述的效度本就不彰，這是文字語言自身特質的範限，不幸的是，這個效度不彰的手段卻是我們最倚賴的方法。又或許我們可以說，各異的說法是渺小智淺的人類對終極真理描述的一個側面，因為文字語言的描述本就存在著視野的問題，世間不可能存在所謂的「全視野」，所有的文字描述乃至於概念思維，一定是有限視野，在這樣的情況下，說法各異本就是正常現象。

不過對一個求法的人而言，各異說法，莫衷一是，這是一種刻骨的痛苦，這就是中國古代諸位大德、大師之所以要圓教的主要原因。雖然在後來的宗風相爭中，難免有爭勝之嫌，但圓教的目的從來不是為了揚己抑他。

中國古德圓教的方法主要是立基在佛陀為不同根基的眾生說法的分別之上。一般圓教者會先行判教，依據一些標準將諸教法判教分類，這其實是一種整理的工作。但是樣的工作標準又透顯出判教者對佛法的整體掌握，同時也可以看到該宗派的特色所在。

法藏為華嚴三祖，為華嚴宗思想奠下了根基，其判教與圓教思想深具華嚴特色與智慧，奈何後來的澄觀、宗密並未承繼這些智慧，尤其在主伴圓融與無盡說法的部分，澄觀與宗密完全棄而不顧。這不能說不是史上的一大憾事！

二、由法藏與澄觀的不同談起

（一）法藏的判教

法藏與澄觀思想有著根本的不同。尤其是我們由判教及圓教進入，更能明顯的發現這個不同。

法藏的判五教為小、始、終、頓、圓，為華嚴宗的基本判教奠下格局，法藏說：

初就法分教，教類有五，後以理開宗，宗乃有十，初門者，聖教萬差要唯有五，一小乘教，二大乘始教，三終教，四頓教，五圓教。¹

¹ 《華嚴一乘教義分齊章》卷一，大正藏第四十五冊，頁 481。

後來的華嚴祖師（包括四祖澄觀、五祖宗密）都以此為基本教判，儘管他們判教的內容其實與法藏並不相同，但仍恪守這個家風的外貌。

法藏說：

於上共教中約存三泯二開兩教故為四：一別教小乘，二同教三乘，如深密等，三同教一乘，如法華等，四別教一乘，如華嚴等。²

由上所言，我們可以看出法藏所判的五教中，小、圓二教是不共的別教，中間三教則是諸大乘所共的同教，只是有一乘三乘之別，但圓教是別圓，小教是別但非圓。中間三教皆為大乘，故皆為同教所攝，乃是大乘所共。而所謂的「同教」並沒有獨立一個教法，是指導諸大乘教入別教一乘的法門。就是所謂「會三歸一」，就是會三乘入一乘別教之意。在《一乘教義分齊章》中，法藏專談同教時說：

二同教者，……，是則兩宗交接連綴引攝成根欲性，令入別教一乘故也。二約攝方便，謂彼三乘等法，總為一乘方便故，皆名一乘。

同教只是導三乘入別圓，故雖稱一乘，但沒有獨立教法，只是大乘的二序共法，即是牟宗三先生所說的「二序教法」³，在法藏的想法中，這就是《法華經》所開顯的法門。

而大乘三教中始教的特點是不能遍及一切有情，法藏說：

一約始教，即就有為無常法中立種性故，即不能遍一切有情，故五種性中即有一分無性眾生。⁴

終教則就真如理而立教，能遍及一切眾生，法藏說：

二約終教，即就真如性中，立種性故，則遍一切眾生，皆悉有性故。⁵

² 《華嚴經探玄記》卷一，大正藏第三十五冊，頁116。

³ 關於《法華經》的特性，牟宗三先生說得很好，他說：「法華經是空無第一序內容的，它無特殊的教義與法數。般若經教吾人以實相般若；涅槃經教吾人以法身常住，無有變易；……若與上列諸經對比，你馬上可以覺到它實在是貧乏得很，天台宗宗法華，豈不怪哉！但它豈真無所說乎？它有所說，它所說的不是第一序上的問題，乃是第二序上的問題。它的問題是佛意，是佛之本懷；是權實問題，迹本問題，不是特殊的教義問題……這明顯是第二序上的問題，高一層的問題。」（《佛性與般若》第二冊第576頁。）

⁴ 《華嚴一乘教義分齊章》卷二，大正藏第四十五冊，頁485。

⁵ 《華嚴一乘教義分齊章》卷二，大正藏第四十五冊，頁486。

法藏在判教時討論的問題頗為複雜，但一般的學者咸以為始教是指空宗思想以及法相唯識等法門，而終教所指的就是《大乘起信論》為代表的如來藏思想。例如方立天先生在《法藏評傳》中就說：

始教，又稱大乘始教，是大乘初步的淺近教法，層次低級，專為剛進入大乘的根性未成熟的眾生所說，所以也稱初教。又因主張眾生有成佛不成佛之區別，還名為分教。始教又分為兩種法門，即空始教與相始教。法藏認為《般若》等經，《中》、《百》、《十二門》等論的教理為空始教。《解深密》等經、《瑜伽》、《唯識》等論為相始教。⁶

因此我們可以看到法藏將大乘同教描述成順著始、終、頓三教的發展，最後導三教入別教，而以別教華嚴教法為圓教。我們要特別留意，這其中以真如理為思想核心的如來藏思想是被安置在終教的。

（二）澄觀的不同

澄觀的判教與法藏有許多的不同，其中最嚴重的不同是法藏以為圓教唯一，乃是本教（華嚴）圓教。但是澄觀認為圓教有二，一為別教（華嚴），一為同教（法華）。如果圓教的結果是奠基在判教者對佛法的基本視野與掌握之上，那顯然澄觀與法藏在基本處有著很大的不同。

為什麼澄觀會以為有二個圓教呢？那是因為澄觀的整體義理系統是建構在以真如理為核心的如來藏思想上。⁷所以在實際的判教思維中，終教才是最後的完整的發展，而統合三教的正是同教，故同教就不得不佔住圓教的位置了。同時澄觀又必需守住華嚴別圓的家風，故而有二圓之說。

若以真如理為圓教核心，橫在澄觀想承繼華嚴正統判教前面的問題就非常多了，首先是頓教怎麼辦？澄觀將頓教看成是真如理之「絕體安立」者，就是真如理無法言詮及無有位階之真修的一面，澄觀說：

生空所顯，是小乘教理。二空所顯，是始教理。無性真如，是終教理，而言等者，等餘二教之理。謂頓教理亦即無性真如，體絕安立，如性雙遣，亦不離如。圓教之理，總融諸理，無有障礙耳。⁸

⁶ 《法藏評傳》（方立天著，北京京華出版社，1995年9月版）頁33。

⁷ 有關澄觀與宗密的法派的問題，請參閱拙作《論「事事無礙」與「主伴圓融」的差異——談華嚴四祖澄觀與三祖法藏的法脈問題》2012，應華學報，卷，10期

⁸ 澄觀著，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，卷10，大正藏第36冊，頁71（上）。

澄觀巧妙的將頓教說成是終教的另一個面向，其實主幹還是終教，這與法藏對頓教的看法「一念不生即是佛」實在是不同的思路⁹，這也同時宣告了澄觀要將終教看成是終極教法的企圖。澄觀在論「十宗」時¹⁰，把頓教置於終教之前，這不是無心而為，因為五教判必須遵法藏的順序，但論十宗則流出了澄觀的不安。

一旦要將終教看成是終極教法，那麼圓教的問題會比頓教更為棘手，因為終教之上再安置圓教，豈不是頭上安頭？這也就是慧苑¹¹判四教，捨別圓的原因。不過為了承繼華嚴的法統，澄觀沒有走上慧苑的路，他說：

疏：上之十門下。二約教分別，即具五教。涉權是始教，就實通二，一即終教，終教亦名實教，故其攝相歸性亦通頓教。以後三教皆同一乘，並據於權故，頓亦名實。後三圓融即是圓教，而言不共者，圓教有二，一同教二別教。別即不共，不共實頓故。二同教者，同頓同實故。今顯是別故云不共，疏若下同諸乘下，約融通說。若下同同教一乘即收，次三就實。若同於三乘亦收前四，以其圓教如海包含無不具故¹²

依據澄觀以上的判教，我們以下表表示之：

	權教	實教、圓教				不共
小乘教	始教	頓教	終教	同教	別教	別教非圓部分

實教包含終、頓、圓（與大乘共之部分，即同教）三教，同教又統合頓、實，同教與別教又都同為圓教，而頓教其實是終教的一個面向。這樣一來，我們會發

⁹ 有關法藏頓教的安置問題，請參閱拙作，《華嚴三祖「法藏」判教中的「頓教」觀念之研究》，鵝湖月刊，2005，30卷，8期。

¹⁰ 這一點在〈澄觀判教思想之研究－兼論與法藏判教之差異〉（釋正持著，收錄於《大專佛學論文集》頁49-72，華嚴蓮社出版。）一文中有論及：「對於「五教」中之終教與頓教前後次第有不同看法，亦即將第八、九宗之終頓次序對調。」，澄觀原文太冗，請讀者自行參考《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷14，大正藏第36冊，頁107開始的十宗論述。

¹¹ 慧苑乃法藏大師之弟子，慧苑所判四教為迷真異執教、真一分半教、真一分滿教、真具分滿教，共四教。其判教的標準有三重，一是真與迷真，二是一分與具分，三是半教與滿教。由第一標準，可分教相為第一教的迷真執異與其後的三教，其目的是用來區分佛教思想與不屬於佛教的思想。凡是不屬於佛教的思想，都是迷真異執教，因此慧苑在《刊定記》中，除了將印度的九十五種外道思想列於迷真異執教外，還將中國的三家——孔、老、莊，列入迷真異執教。對素來的佛教學說，慧苑其實只判為三教。因此若要與法藏的判五教相提並論的話，其實只是慧苑的後三教而已。這三教是由二重標準所分類出來的；所謂的「一分」與「具分」之差別乃在於是否「不變」、「隨緣」兩面說，若只說一面，稱為一分，若兩面具說則稱為具分。所謂的「滿教」與「半教」是指說「空」的程度，若但說「我空」，不說「法空」，則是半教，若說「我、法兩空」，則是滿教。慧苑的說法大背師說，故引來離師叛道之議，其實澄觀只是維持了表面的五教判，其判教之主要義理，與慧苑並無不同。

¹² 澄觀著，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，卷65，大正藏第36冊，頁527（上）。

現頓教同於終教，終（實）、頓統於同教，別教合於同教者謂之圓，那真正的圓教根本不會是別教，而是同教。但是終與頓只是面向的不同而非教法的不同，於是所統合出來的同教，其實就是終教。歸根結底，澄觀其實是以終教為終極教法。澄觀在說五教時甚為混亂，尤其是對後三教，為了替「圓教」做個總結，澄觀說「後三圓融即是圓教」，將終、頓、圓三教總成一教，這是將圓教虛級化，成為滙流後三教者，是個籠統的說法，只是個話頭。只不過澄觀始終不願說他是以終教為圓，因為這樣就會與慧苑無別了。

由澄觀而後到了宗密，其判教思想更進一步傾向如來藏系，遂由真如理出發，完成其教禪一致的思想體系。¹³

三、法藏的圓教與思維

（一）學界的誤解

法藏的圓教理論並沒有傾向如來藏系，這就是法藏將終教判在大乘三教，而不以終教為圓教的基本態度。後來的學者將如來藏思想看成是華嚴宗的核心思想，這其實是後來的發展。例如牟先生說：

華嚴宗是以華嚴經為標的，以起信論為義理支持點，而開成的。由「對於一切法須作一根源的解釋」這一問題起，經過前後期唯識學底發展，發展至此乃是一最後的形態。阿賴耶緣起是經驗的分解或心理學意義的分解，如來藏緣起是超越的分解。順分解之路前進，至華嚴宗而極，無可再進者。由如來藏緣起悟入佛法身，就此法身而言法界緣起，一乘無盡起，所謂「大緣起陀羅尼法」者，便是華嚴宗。¹⁴

循著這個評論牟先生又說：

經中只是這樣到處述。至華嚴宗，則就經中此類泛述，依「緣起性空」一總原則，作成詳細的有條貫的展示。如法藏賢首華嚴一乘教義分章義理分齊第一中三性同異，緣起因六門，十玄緣起無礙，六相圓融，四門之總說，此種詳細有條貫的展示即成功華嚴所謂「法界緣起」……此蓋只是就毗盧遮那佛法身法界中之法以緣起觀點觀之而說為法界緣起，因而即如此亦只是緣起性空一義之展轉引申，引申以表示佛法身法界之無邊無盡圓融無碍也。¹⁵

¹³ 有關華嚴五祖宗密的禪教一致之法傳問題，請參閱拙作《華嚴五祖與圭峰禪師—論宗密的兩派法傳及禪教一致》2014，鵝湖月刊，39卷，10（總號第466號）期。

¹⁴ 牟宗三：《佛性與般若》上冊，（台北：台灣學生書局，民國七十三年九月修訂四版。）頁483。

¹⁵ 牟宗三：《佛性與般若》下冊，頁491。

因此，從牟先生的觀點而言，華嚴宗除了以如來藏為其學說的核心之外，其對緣起性空的展轉引申，目的只是為了要說明佛法身法界無邊無盡圓融無碍，這個意思其實就是說所有的無盡緣起理論，不但都是緣起性空的分析性說明，而且只是一種表現的需要，並非是一種根本理論的必要，因為就理論而言，真如起現萬法即可以說明一切。儘管在華嚴宗裡，法界無盡緣起的理論被視為是華嚴宗的特色，是華嚴宗之所以為華嚴宗的所在，但在牟先生的眼中，這些只是展現法界無盡的一種表敘，與其說這是一種華嚴宗的理論，倒不如說這是華嚴宗對法界的一種狀似哲學的文學展現。其宗教意義大於理論意義，在思想上獨特性的價值則大不如前人所以為的那樣。

筆者以為這樣的論點是有誤的，在閱讀法藏著作中，看到法藏在「法性圓融」與「緣起相由」兩面都是平等對待的，對於法藏而言，兩者都是大乘教法，一是始教，一是終教。終不能將「緣起相由」的教法攝入「法性圓融」之中，而是以別教為圓教的準則。

（二）法藏的思維

法藏的思維與表述常是一種多觀點的方式，這樣的例子很多，我們舉法藏對同教的論述做為例子，因為這個例子較為完整的呈現法藏論述的特色。

在《一乘教義分齊章》中，法藏專談同教時說：

二同教者，於中二，初分諸乘後融本末，初中有六重，一明一乘於中有七，初約法相交參以明一乘，謂如三乘中亦有說因陀羅網及微細等事而主伴不具，或亦說華藏世界，而不說十等，或一乘中亦有三乘法相等，謂如十眼中亦有五眼，十通中亦有六通等，而義理皆別，此則一乘垂於三乘，三乘參于一乘，是則兩宗交接連綴引攝成根欲性，令入別教一乘故也。二約攝方便，謂彼三乘等法，總為一乘方便故，皆名一乘。

這裡所謂兩宗交接是指「一乘垂於三乘，三乘參于一乘」這兩宗，但這之中一乘並非是指別教一乘，而是指同教一乘。為什麼同教也叫一乘呢？法藏說是「彼三乘等法。總為一乘方便故」，因此此一乘並非彼一乘，別教一乘是與大乘不共，自為一乘，而同教則是總大乘三教為一乘，這是最大不同。關於別教、同教、三乘教之間的進一步關係法藏說：

初中有三義，一者如露地牛車自有教義，謂十十無盡主伴具足，如華嚴說，此當別教一乘。二者如臨門三車自有教義，謂界內示為教，得出為義，仍教義即無分，此當三乘教，如餘經及瑜伽等說。三者以臨門三車為開方便

教，界外別授大白牛車，方為示真實義，此當同教一乘，如法華經說。¹⁶

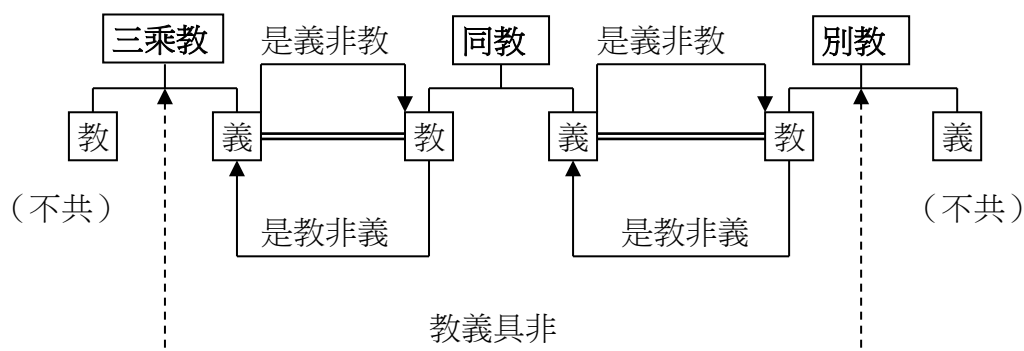
露地牛車自有教義，臨門三車亦自有義。露地牛車的教義為「十十無盡主伴具足」，而臨門三車則「謂界內示為教，得出為義。」故兩者實是平行而無所交涉，也因為這個緣故，別教號稱「不共大乘」。但是同教的任務就是要使這不相涉流的兩端相互溝流，再看這幾段話，是法藏對「義」與「教」的規定：

三乘三句者，或具教義，約三乘自宗說。或唯教非義，約同教一乘說。或俱非教義，約別教一乘說。為彼所目故也。¹⁷

一乘三句者，或具教義，約自別教說。或唯義非教，約同教說。或俱非教義，唯約三乘教說。隱彼無盡教義故。¹⁸

後總者。或教義俱教，以三乘望一乘故。或教義俱義，以一乘望三乘故。或具此三句，約同教說。或皆具教義。各隨自宗差別說矣。¹⁹

各教以自宗說皆是各具教義，但三乘以同教之立場看，則是唯教非義。若就別教立場看則又是教義具非。但別教一乘若以三乘之立場看之，亦是教義具非，因為三乘不解別教義，唯有透過同教才能引三乘入別教一乘，這就是會三歸一。而就同教的立場而言，別教是義非教。同時就別教的立場說，則同教只是教而非義。可以說，別教雖是自具教、義，但同教只能是別教之教，而不能合其義，同樣的，同教雖是自具教義，但三乘只能是同教之教而不能合其義。反過來說，三乘教雖自具教、義，但對同教而言則只能是教，而不能是義，對別教而言，則什麼都不是。同教雖是自具教義，但其教義對別教而言都只能是教，而對三乘則又都是義。別教對同教而言都是義，而不是教，但對三乘教而言則什麼都不是，因為三乘不共別教故。我用一圖來表示這種關係：



¹⁶ 《華嚴一乘教義分齊章》卷一，大正藏第四十五冊，頁 480。

¹⁷ 《華嚴一乘教義分齊章》卷一，大正藏第四十五冊，頁 480。

¹⁸ 《華嚴一乘教義分齊章》卷一，大正藏第四十五冊，頁 480。

¹⁹ 《華嚴一乘教義分齊章》卷一，大正藏第四十五冊，頁 480。

由法藏對教、義的規定，可以明白所謂「界內示為教，得出為義。」，即是說三乘教之教（界內示）只是其自身之教，原不是同教，但其以出離火宅為義，其義則是同教之教，因為同教以三乘教之義為教，而以別教之教為義。所以法藏說：

若以教攝義而言，是則名為同教一乘。若以義攝教而言，是則名為別教一乘也。²⁰

所謂「以教攝義」是說同教以其教攝三乘之義，因為同教統為三乘教義。而說「以義攝教」則是指別教以同教之義自居，而統攝諸教，以別教為同教之義故也。因此，同教之地位實居於別教與三乘教之間，會三歸一，引三乘入一乘。因此法藏說：

問臨門三車為實不實耶？答實、不實。何以故？是方便故，由是方便引子得出非不實，由是方便引故非是實，此二無二唯一相也。

由出離得義，故是實而非不實，但若純由三乘自宗之而言，則是方便教，既言方便，故是不實。所以若再以《法華經》中的三車譬喻來說，臨門三車是比喻大乘三乘教，露地大白牛車及其七寶莊嚴則是比喻別教一乘，而三車雖虛，總括三車之意，乃在出離為三乘教之共義，此出離意也是同教之教。但是出離只是為了得到大白牛車及七寶莊嚴的方法，因此同教以出離為教，以望向大白牛車為義。望大白牛車終是車乘，而其真寶乃是其中七寶莊嚴，同時如此寶車，無有限量，所以別教一乘以望向大白牛車為教，以接引眾生，而以無量七寶，萬德莊嚴為義。因此同教可一可三，而別教唯一，三車唯三。法藏說：

一或唯一乘，謂如別教。二或唯三乘，如三乘等教，以不知一故。或亦一亦三，如同教。四或非一非三，如上果海。此四義中，隨於一門皆全收法體。²¹

同教之所以可一可三，是因為同教望向三乘，則是三，望向一乘則是一，同教其實沒有自己的教與義，同教之教，乃是三乘之義，而同教之義，則是別教之教。這就是為什麼法藏在立五教判時沒有把同教立為獨立的一教的最主要原因。²²

²⁰ 《華嚴經關脈義記》卷一，大正藏第四十五冊，頁 659。

²¹ 《華嚴一乘教義分齊章》卷一，大正藏第四十五冊，頁 479。

²² 有關法藏對同教的定位，請參見拙作《法藏判教中同教的地位問題》，2008，鵝湖，400 期。

由同教的討論，我們可以看到終教尚無法是實教，更何況圓教，而同教並沒有獨立教法亦稱不上圓教，只有華嚴別教（稱法本教）才是唯一圓教。不過我們更該留意法藏的論述方式，是一種多觀點的表述法。所有的論述都有一個基本立場，由不同的立場而有不同的論述。理論而言，立場可以無限，論述也可以無限，當然教法亦可以無限，這就是無盡說的基本立場。

（三）無盡說與主伴圓融的圓教

法藏的圓教系統在大乘三教的發展中，最終的是頓教。終、始二教是可說法，依文字語言立教，但頓教則是不可說法，不依語言而立教。同教則是依出離義導諸大乘入別圓。而圓教則是依主伴圓融而圓教，亦可說亦不可說，非可說亦非不可說，這就是無盡說。所以主伴圓融和無盡說是法藏圓教的主要思維及表述。

法藏對圓教說明的總綱應是「主伴圓融」。這是法藏站在圓教的高度，對法界的總描述語。在法藏著作中常見：

若依圓教，即約性海圓明法界緣起無礙自在一即一切一切即一**主伴圓融**，故說十心以顯無盡。²³

第二顯所攝者，此經何藏攝者，或唯契經攝，以非餘二故，或二攝，以有決擇義理對法收故，或三攝，下文亦顯諸戒行故，此約同教辨，或是下文十藏所攝，以**主伴具足顯無盡**故，此約別教。²⁴

詮示菩薩依普賢行位五位圓融，謂一位即一切位，一行即一切行，圓極法界無礙自在，始終皆齊，一一位滿即成十佛**主伴具足**等。²⁵

依普賢法界帝網重重**主伴具足**故，名圓教。²⁶

一雖唯列菩薩主伴不具，是同教一乘，如十一面經等辨，二若**主伴具足**即別教一乘。²⁷

如帝網重重**具足主伴**等，此約圓教。²⁸

於海印定中同時演說十法門，**主伴具足圓通自在**。該於九世十世盡因陀

²³ 《一乘教義分齊章》大正藏第四十五冊，頁 485。

²⁴ 《探玄記》大正藏第三十五冊頁 109。

²⁵ 《探玄記》大正藏第三十五冊頁 110。

²⁶ 《探玄記》大正藏第三十五冊頁 115。

²⁷ 《探玄記》大正藏第三十五冊頁 132。

²⁸ 《探玄記》大正藏第三十五冊頁 154。

羅微細境界，即於此時一切因果理事等一切前後法門，乃至末代流通舍利見聞等事，並同時顯現。²⁹

六者，主伴互現帝網觀，謂以自為主，望他為伴，或以一法為主一切法為伴，或以一身為主一切身為伴，隨舉一法即主伴齊收，重重無盡，此表法性重重影現，一切事中皆悉無盡，亦是悲智重重無盡也。³⁰

一雖列菩薩主伴不具，是同教一乘，如十一面經等辨，二若主伴具足即別教一乘。³¹

說是「主伴圓融」、「主伴具足」、「主伴互現」、「主伴具足圓通自在」講的其實都是同一回事，是指對圓教的描寫。像這樣所謂「主伴具足」的說法，在法藏的著作中隨處可見，在前面的引文中可以看到，法藏說圓教之所以不同於同教，就是因為同教「主伴不具」，而圓教「主伴具足」，這個區別是值得注意的，因為「後圓」格局的圓教方式，雖是權、實架構統合了諸教，但其自身不具教義，設若言及教義，則不得不依各宗自說，若依各宗說則為「有盡說」，主伴自然無法具足。

從法藏的立場看，其實具足主伴就自然圓融，主伴具足與主伴圓融是一回事，從另外一面說，其實所謂的圓融，就是主伴的圓融，就是以主伴的架構來說明圓融的可能。法藏說：「謂以自為主，望他為伴。或以一法為主，一切法為伴。或以一身為主，一切身為伴。隨舉一法即主伴齊收，重重無盡。」以自為主，則望他為伴，這是主伴主要區分方式，主伴並不固定指涉任何體，而是在言說或思維的過程中，主伴立刻區分開來，區分主伴是言說及思維不得不有的結果，諸教之所以不具足主伴並非是其言說時不區分主伴，而是其教法只依自宗說。而圓教言說任何事物時，雖可以以任何體為主，但卻不能忘卻伴的存在，隨時可以以任何伴中之各宗為體，這即是相即相入無礙的圓說。

隨自宗說之所以不能圓融具足主伴，就是因為各宗自說，只有主而沒有伴，那並非伴真的不存在或他們忘了伴的存在，而是其教法自身對其他教法有著排他性所使然，這個排他性是就其自宗說的，若依圓教的立場說，這是諸教法的一種必然的相違。不過在主伴圓融的看法中，極相違者必極相順，所以圓教並不依任何宗而否定其他宗的存在，這就是主伴圓融，一體全收。所以法藏說：

是故相破反是相成，由緣起法幻有真空有二義故，一極相順，謂冥合一相，

²⁹ 《一乘教義分齊章》大正藏第四十五冊，頁 482。

³⁰ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》大正藏第四十五冊頁 640。

³¹ 《華嚴經文義綱目》大正藏第三十五冊頁 498。

舉體全攝。二極相違，謂各互相害，全奪永盡。若不相奪永盡，無以舉體全收，是故極違即極順也。龍樹無著，就極順門，故無相破，清辯護法，據極違門，故須相破，違順無礙故，方是緣起。是故前後不相違也。³²

由主伴圓融的思維，違順皆可以無礙，在圓教的高度，一切都是圓融無礙的。

法藏主伴圓融的圓教方式，展現在論述上就是無盡說。無盡說基本上是採取多觀點的陳述方式。不必然由那個視野去看事情，一但採取一個既定的角度、視野來論述，依此為「主」，其他的視野與角度自然就是「伴」了，這種論述方式，其實就是建立在主伴圓融的圓教要求下的一種表達方式。

每一種表述都只是一種觀點，對於法界整體來說，都將會是不完整的。所以所有的分解性說法，都註定其不完整的命運，同時也都只是權說或虛說。因此，只有以多觀點的方式去談一件事，才略可表現出每一種權說的不足。不過這也並不表示這些多個觀點的陳述是一個整全的說法，恰好相反，這些多個觀點的表述只是一個示範，正足以表明法界無盡及其不可盡說的特質。因此常以十為數，像徵圓滿而已。理論上這些觀點是無限的，而且這些觀點都只是權說的。

就圓教部分，無盡說最常表現在兩個面向上，一是法性融通，一是緣起相由。由法性融通這方面說，就是牟宗三先生所批判的「分別說」的部分。但是由緣起相由來說，就是華嚴宗學說中，得以展現佛法身無盡圓滿的無盡緣起說。但這也都是在主伴圓融的架構的二個視野，都是權而不實的。因此，牟宗三先生說「所謂無盡緣起說，只是緣起性空的一義之轉。」這樣的說法其實是有待商榷的。此若為主，彼必為伴，相反的，此若為伴，則彼必為主。這個思想展現在論述上，就是多觀點說法的無盡說。也因此，法性圓融與緣起相由也只能是在主伴圓融架構下的二種說法。

四、無盡說對華嚴教法的意義

特別稱這種獨特的表述為「無盡說」，筆者以為法藏是受到《華嚴經》的啟示，因為《華嚴經》中到處可以見到這種表述方式。法藏由《華嚴經》中悟出主伴圓融。《華嚴經》中每次談到十門、十佛……等，皆以十為數，以表圓融，但法界無盡，又豈止是十？因為這即是以略示全的表述方式，其根基乃在於「主伴圓融」。

³² 《十二門論宗致義記》卷上

因此，依主伴圓融的圓教宏規來看，大乘雖是三乘：始、終、頓，但其教法原來是可以無限的，這即是法藏說的「無量乘」，是在主伴圓融的格局之下，說始、終、頓三教只是千萬種無量教法中的三門。當然就歷史而言，三教自是佛說法中主要的三門教法，但對圓教而言，三門並無必然性，而是在歷史中的偶然發展。

無盡說有兩個特點，一是多觀點表述，二是以略示全說。法界無盡，觀點無盡，表述亦無盡，說一說二乃至說三說四，都是合理的。在言說文字上而言，不說也可以是一種表述，如此一來，雖說了，實與不說無異，雖說是無所說（如頓教），但其實是說了，而且是一種以略示全的全說，這樣的說法不但符合了說而無說的標準，而且是法藏所說的「舒卷無礙」，舒可賅法界，故是全說，卷可以略說，可以無說。法藏說：

令彼大眾睹已入法，雖無佛語豈亦非經，問前本會中佛雖無說，諸所現事並在佛會之中。³³

這就是說即無說，無說即說。

也因為如此，所有的文字論述其實都有一種過渡的性質，從佛教的說法來說是「權」非「實」。

法性融通與緣起相由亦是如此，是用來說明圓教的兩種論述，而這兩種論述並不具有必然性，是如圓宗十門一樣，一種偶然的選擇。不過由於終、始二教之故，在歷史的偶然之中，選擇了這樣的說明方式。所以法藏在說明三乘、五乘時，也說可以是無量乘，這是因為法界無盡，教法亦無盡的一種想法。就法藏的圓教規模而言，二門說只是一種歷史的偶然，那麼定要說華嚴宗學是以如來藏思想為主幹的圓教，那肯定是誤解。

由於法藏的圓教思想與澄觀乃至後來的華嚴宗學者有如此大的不同，因此我們在評估或總述華嚴學時，不應忽略其相異性，因而有了錯誤的理解。對於法藏而言，站在圓教的立場上，其對諸教的分判應是「**有教無圓是大乘，圓而無教是同教，即教即圓是別圓**」。大乘教各宗自說，故是無圓教義，同教雖有圓教義，卻非是獨立之教法，故說是有圓無教，只有華嚴教法才是圓、教兩具的主伴圓融、即圓即教、即教即圓的教法。

這樣的看法，定位了圓教與同教，同時也使得「稱法本教」與諸教的關係

³³ 《華嚴經探玄記》卷第十八，大正藏第三十五冊，頁450。

清楚明白，更重的是，這樣才使得小、始、終、頓、圓的五教判更加系統化而穩定。

五、結論

法藏多觀點的無盡說在其著作中隨處展現，細細品來，這是他留給我們的莫大資產。對於法藏個人而言，這樣的敘述方式展現了他面對佛法時的謙卑和博學，對華嚴宗學而言，可使華嚴宗規模不偏枯於如來藏系思想，因而保住佛國的富麗莊嚴氣象，同時使圓教的宏規偉大包容。

他甚至在論及空義時，也使用了無盡說的論述方式，以「展轉無體」來說明法空，此為有體，彼必無體，此若無體，彼必有體，所以萬法既展轉無體，同時也展轉有體，這樣的說法，其實是由有無體說因緣空³⁴，是一種極具創造性的論述。

大師智慧，時歷千載，今日看來，猶耀燦如昔，令人神往。

六、參考書目

- 《華嚴一乘教義分齊章》。
- 《華嚴經探玄記》。
- 《大乘起信論義記》。
- 《華嚴經關脈義記》。
- 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》。
- 《華嚴經文義綱目》。
- 《十二門論宗致義記》。
- 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。
- 《法藏評傳》，（方立天著，北京京華出版社，1995年9月版）。
- 牟宗三著，《佛性與般若》，台北，台灣學生書局，民國73年9月修訂4版。
- 林建勳著，《牟宗三先生對華嚴宗圓教觀點的商榷》，2006，應華學報，1期。
- 林建勳著，《法藏判教中同教的地位問題》，2008，鵝湖，總號400號。
- 林建勳著，《華嚴三祖「法藏」判教中的「頓教」觀念之研究》，鵝湖月刊，2005，30卷，8期。
- 林建勳著，《華嚴五祖與圭峰禪師——論宗密的兩脈法傳及禪教一致》，2014，鵝

³⁴ 有關於法藏展轉無體的理論請參看拙作《華嚴宗三祖法藏「展轉無體」觀之研究》，2011，鵝湖月刊，37卷，2期。

湖月刊，39 卷，10（總號第 466 號）期。

林建勳著，《論「事事無礙」與「主伴圓融」的差異——談華嚴四祖澄觀與三祖法藏的法脈問題》2012，應華學報，卷，10 期。

釋正持著〈澄觀判教思想之研究——兼論與法藏判教之差異〉，收錄於《大專佛學論文集》，華嚴蓮社出版。

澄觀大師、李長者《華嚴經》疏論（三）：宗要

南京大學中華文化研究院 副教授
劉鹿鳴

摘要

《疏鈔》論宗趣是在總攝此前各家論義的基礎上，依據法藏大師的觀點，又細為抉擇「理實」、「緣起」、「因果」、「法界」四義，並增加了「不思議」義，以顯示《華嚴經》宗趣義之特勝。而將四義總攝為「法界」與「因果」二義，並歸宗為「法界」一義，則是深受本宗「理事」哲學義的影響。若將此四義與華嚴宗法界緣起義、真如緣起義、性起義結合論之，則可見本宗立論的特別之處。《疏鈔》意在理事圓融，故以法界義為中心，重點發揮圓教思想至於極致，開四法界而歸於一心，依性起義而懸論法界緣起，所引諸家以成華嚴圓融思想，教理辨析融會意味濃厚。可以與此相對比的是，李長者在《新華嚴經論》中提出的宗趣：「此經名毘盧遮那、大智、法界，本真自體、寂用圓滿、果德法報性相無礙、佛自所乘，為宗。」意在「令初發心者為志樂廣大故，還得如是如來大智之果，與自智合一無二」。李長者《新華嚴經論》的宗趣義則在解行圓融，故以智覺義為中心，重點建立圓頓觀行見地，啟人信心，初發心即成正覺，直入大乘圓頓觀門，故論義更加簡明直截，深受以禪入佛者之喜愛。二者相比，澄觀大師釋義的核心在理體，宏大深刻，「教」之意味濃厚；而李長者釋義的核心則在智體，簡明玄妙，「觀」之旨趣顯然。

關鍵詞：澄觀，李長者，華嚴疏鈔，新華嚴經論，宗要，華嚴宗

華嚴宗四祖澄觀大師（737-838），遍學諸宗而歸心華嚴，從唐興元元年（784）正月開始，到貞元三年（787）十二月，歷時四年，撰成《大方廣佛華嚴經疏》六十卷（略稱《大疏》），後又撰《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》九十卷（略稱《演義鈔》），解釋疏文。今就《疏》、《鈔》所論《華嚴經》宗要之義，略作敘說。

一 「宗要」釋義

1、釋名

所謂宗要，即是提綱一經之要義，總攝一經之義理；又稱宗趣，一經之宗旨，觀行之趣向所歸。

2、天臺宗「五重玄義」論宗要

天臺家釋經以「五重玄義」分述：釋名第一，辨體第二，明宗第三，論用第四，判教相第五。

天臺宗所說宗要之義，乃依大乘實相之體，而開修行宗旨、要徑、次第。體者，藕益大師雲：「大乘經皆以實相為正體。……實相之體，非寂非照，而復寂而恒照，照而恒寂。」¹宗者，要也，明經之宗旨、意趣，有所分別建立，依實相理體所開諸乘方便。「用」則言自行化他之功用，開方便門，示真實相。

「體」指大乘所言佛所證實相。於華嚴宗也稱之為「理體」、「理法界」，即經教所顯之真實理義；於天臺宗則抉擇一切法之三諦圓融，「因緣所生法，即空、即假、即中」，即「空有、不二、不異、不盡」。「空非斷無，故言空有。有即是空，空即是有，故言不二。非離空有外，別有中道，故言不異。遍一切處，故言不盡。此亦與龍樹意同。」²

「宗」即宗要，所謂佛自行因果的攝義，「無量眾善，言因則攝；無量證得，言果則攝。如提綱維，無目而不動，牽衣一角，無縷而不來，故言宗要」。³在天臺宗，以藏、通、別三教之因果為「權」，皆是方便，而取圓教因果為「實」。「『因』窮久遠之實修，『果』窮久遠之實證，如此之因，豎高七種方便，橫包十法界法。初修此實相之行，名為佛因，道場所得，名為佛果。但可以智知，不可以言具。」⁴言宗要之趣向為佛果不可思議境。

¹ 《阿彌陀經要解》卷1：CBETA, T37, no. 1762, p. 364。

² 《妙法蓮華經玄義》卷1：CBETA, T33, no. 1716, p. 682。

³ 《妙法蓮華經玄義》卷1：CBETA, T33, no. 1716, p. 682。

⁴ 《妙法蓮華經玄義》卷1：CBETA, T33, no. 1716, p. 683。

「用」即力用，權實二智之自行化他功用。由此自行化他二智，「開於三乘方便之門，示於一乘真實之相」⁵。就圓教之圓融義而言，「照理」則周遍法界，「鑒機」則普化含生，然則「照理即鑒機，鑒機即照理」，得以「極佛境界，起法界信，增圓妙道，斷根本惑，損變易生」。⁶

3、華嚴宗「十門釋經」論宗要

華嚴家釋經則有十門：第一教起因緣，第二藏教所攝，第三義理分齊，第四教所被機，第五教體淺深，第六宗趣通局，第七部類品會，第八傳譯感通，第九總釋經題，第十別解文義。⁷其中，論述宗要比較多的是，第三義理分齊（相當於五重玄義之二「辨體」，辨理體）、第四教所被機（相當於五重玄義之四「論用」）、第五教體淺深（相當於五重玄義之二「辨體」，辨教體）、第六宗趣通局（相當於五重玄義之三「明宗」）等四門。此中，「第三義理」，辨理之體，與天臺言「辨體」類同。「第五教體」，辨性相之體，通大小乘「體」之義，性相之體皆有，深化了天臺家「辨體」之義。「宗趣」，立教必須斷證階位等殊，立宗但明所尚差別。與天臺家「明宗」有所不同。

華嚴宗所說宗要之義，乃依法界理體而開顯差別因果、理事無礙之義。今就能詮之教體與所詮之理體二者而言，具體論說：

（1）就理體抉擇而言，華嚴教理屬於一乘圓教，故依一乘圓教義抉擇理體之義。而華嚴宗一乘圓教又分為二：一是同教一乘，同頓同實故；二是別教一乘，唯圓融具德故。因以別教一乘為究竟圓教義，故以別該同，分以下四門抉擇理體；又因圓教之義，此四門既是抉擇理體，也是顯明觀行。四門抉擇為：一明所依體事，二攝歸真實，三彰其無礙，四周遍含容。各有十門，以顯無盡。⁸

第一所依體事：一教義，二理事，三境智，四行位，五因果，六依正，七體用，八人法，九逆順，十應感。

第二攝歸真實：即真空絕相。

第三彰其無礙：約事理以顯無礙，亦有十門：一理遍於事門，二事遍於理門，三依理成事門，四事能顯理門，五以理奪事門，六事能隱理門，七真理即事門，八事法即理門，九真理非事門，十事法非理門。

⁵ 《法華宗要》卷1：CBETA, T34, no. 1725, p. 872。

⁶ 《妙法蓮華經玄義》卷1：CBETA, T33, no. 1716, p. 683。

⁷ 《大方廣佛華嚴經疏》卷1〈世主妙嚴品 1〉：CBETA, T35, no. 1735, p. 503。

⁸ 《大方廣佛華嚴經疏》卷2〈世主妙嚴品 1〉：CBETA, T35, no. 1735, p. 514。

第四周遍含容：即事事無礙，且依古德，顯十玄門：一同時具足相應門，二廣狹自在無礙門，三一多相容不同門，四諸法相即自在門，五祕密隱顯俱成門，六微細相容安立門，七因陀羅網境界門，八托事顯法生解門，九十世隔法異成門，十主伴圓明具德門。此之十門同一緣起無礙圓融。隨其一門。即具一切。

此中，「第一所依體事」即是闡發華嚴圓宗性海玄關之義，其謂「約性即一真法界；二約相即無盡事法；三性相交徹，顯此二門不即不離；四以性融相，德用重重。」⁹所論因果理事，皆由眾生性有，若性非金玉，雖琢不成寶器。良以眾生包性德而為體，依智海以為源，但相變體殊，情生智隔。今令知心合體，達本情亡。故為開顯，使開示悟入佛之知見。又從十個方面分別解說。

第二、三、四則是闡發法界三觀之義：一真空觀，二理事無礙觀，三事事無礙觀，這是華嚴宗開顯理體以及觀行次第之勝義。「欲成行位，須解法理，不體理事，行亦非真。」¹⁰四祖澄觀大師著《華嚴法界玄鏡》一文詳細闡明此義。¹¹

(2) 就教體抉擇而言，無盡教海，體性難思，依能詮與所詮之別，從淺至深，略明十體：

一音聲言語體，二名句文身體，三通取四法體，上三皆能詮體；四通攝所詮體，五諸法顯義體，六攝境唯心體，七會緣入實體，八理事無礙體，九事事無礙體，十海印炳現體。

十中前五唯體，後五亦體亦性。又前四通小，後六唯大。前七通三乘，後三唯一乘。前八約同教，後二唯別教。

應該說，華嚴宗十門，循天臺宗五重玄義而來，內容上更加豐富，然整體上

⁹ 《華嚴經談玄抉擇》卷 6：CBETA, X08, no. 235, p. 73。

¹⁰ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 1〈世主妙嚴品 1〉：CBETA, T35, no. 1735, p. 504。

¹¹ 《華嚴法界玄鏡》卷 1：CBETA, T45, no. 1883, p. 672。又見《華嚴經疏注》卷 14〈世界成就品第四〉：「故今經宗要辨無礙：一理事無礙，謂全同真性而剎相宛然。經雲：華藏世界海，法界無差別，莊嚴悉清淨故。二成壞無礙，謂成即壞、壞即成等。三廣陬無礙，不壞相而普周故。經雲：體相如本無差別，無量國土悉周徧等。四相入無礙。下文雲：以一剎種入一切，一切入一亦無餘。及此文雲：身包一切等。其文非一，亦是一多無礙。五相即無礙。文雲：無量世界即一界故。六微細無礙。經雲：清淨珠王布若雲，炳然顯現諸佛影等。七隱顯無礙，謂染淨異類隱顯等殊，見不同故。八重現無礙，謂於塵中見一切剎，剎內塵中見剎亦然，重重無盡如帝網故。九主伴無礙。凡一世界必有一切以為眷屬。下經雲：毗盧遮那昔所行，種種剎海皆清淨，種種剎即眷屬也。十時處無礙。謂或於一剎現三世劫，或於一念現無量剎。如今第九偈文。又下文雲：三世所有諸莊嚴，摩尼果中皆顯現。此十無礙，同時具足，自在難知，散在諸文，可以六相融之。」CBETA, X07, no. 234, p. 719。

似不如天臺宗簡明而義理細密一貫。簡言之，天臺宗五重玄義之「體、宗、用」，即理體、行證之宗旨要徑、化他，簡明扼要。《疏鈔》雲宗趣則高度綜合「理體、教體、判教」，依據宗要使令趣向理體，與天臺宗言「明宗」實質上相同，然解釋上更加曲折豐富了。

二 澄觀大師《疏鈔》之宗趣

《疏鈔》雲：「語之所尚曰宗，宗之所歸曰趣。」¹²又分為通論和別論兩方面闡發。

1、通論《華嚴經》宗趣

《疏鈔》先從理上將藏經一代時教判攝為十宗：

- 一我法俱有宗，謂犢子部等。
- 二法有我無宗，謂薩婆多等。
- 三法無去來宗，謂大眾部等。
- 四現通假實宗，謂說假部。
- 五俗妄真實宗，即說出世部等。
- 六諸法但名宗，謂一說部等。
- 七三性空有宗，謂遍計是空，依圓有故。
- 八真空絕相宗，謂心境兩亡，直顯體故。
- 九空有無礙宗，謂互融雙絕而不礙兩存，真如隨緣具恒沙德故。
- 十圓融具德宗，謂事事無礙，主伴具足，無盡自在故。

這十宗是依說理淺深而漸次判攝，後後深於前前。前四宗唯是小乘，五六通於大小乘，後四宗唯是大乘。七即法相宗，八即無相宗，後二即法性宗。依華嚴宗五教判攝，前六為小教，七即始教，八即頓教，九即終教，十即圓教。

2、別明《華嚴經》宗趣

（1）首先列舉諸法師對於《華嚴經》宗趣的觀點十種：

- 一衍法師以無礙法界為宗。
- 二裕法師以甚深法界心境為宗。法界即是一心，諸佛證之以成法身。
- 三有說以緣起為宗。法界緣起相即入故。

¹² 《大方廣佛華嚴經疏》卷3〈世主妙嚴品 1〉：CBETA, T35, no. 1735, p. 521。

四有雲以唯識為宗。經說三界唯一心現，心如工畫師故。
 五敏、印二師同以因果為宗。謂此經廣明菩薩行位之因，及顯所成果德。
 六遠法師以華嚴三昧為宗。謂因行之華能嚴佛果故。
 七笈多三藏以四十二賢聖觀行為宗。說其行位令成觀故。
 八有說言以海印三昧為宗。逆順理事乃至帝網，如海波澄一時現故。
 九光統律師以因果理實為宗。以因果是所成行位，理實是所依法界故。
 十賢首以前各互闕故，總以因果緣起、理實法界以為宗趣。¹³

澄觀大師認為，第一二兩位法師只是按照「所依法界」論宗趣，第三四兩位法師但明「緣起」之義，第五六唯明「因果」之義，第七唯從「因修」論宗趣，第八唯從「果用」論宗趣。以上於宗趣之義皆有所缺。華嚴宗三祖法藏大師抉擇義為，「因果是緣起中別義，理實是法界中別義」，因此總攝判宗趣為「因果緣起、理實法界」，因果即是緣起，理實即是法界，理事並舉，總別兼說。

(2) 其次就華嚴宗本義而論宗趣，分為二說：

A、攝說：

若取言略攝盡，應言法界緣起不思議為宗；若取言具，於第十師加不思議。此則攝一總題：「理實」即「大方」，「緣起」即「方廣」，「法界」總該前二，「因果」即「佛華嚴」。

而「法界」等言，諸經容有，未顯特異故，以「不思議」貫之，則法界等皆不思議故，為經宗。所以龍樹指此為大不思議經，斯良證也。《淨名》但明作用不思議解脫，蓋是一分之義，未顯法界融通等不思議故。¹⁴

澄觀大師於法藏大師所判攝的宗趣義上，別加「不思議」，以顯示法界全體之理實因果不思議，並引龍樹義為證。

B、別論：

若就上面經題中分體、宗、用，則以「理實」為體，「緣起」為用，「因果」為宗，尋宗令趣向理實之體故。而「法界」則為含攝理事二義之總體義，總攝上面體、宗、用三義。由此又可開為以下四門解說：¹⁵

第一，別開法界以成因果：謂普賢法界為因，遮那法界為果。是故因果不離理實法界。於中十事五對，即五周因果：一所信因果，二差別因果，三平等因果，

¹³ 《大方廣佛華嚴經疏》卷3〈世主妙嚴品 1〉：CBETA, T35, no. 1735, p. 522。

¹⁴ 《大方廣佛華嚴經疏》卷3〈世主妙嚴品 1〉：CBETA, T35, no. 1735, p. 522。

¹⁵ 《大方廣佛華嚴經疏》卷3〈世主妙嚴品 1〉：CBETA, T35, no. 1735, p. 522~523。

四成行因果，五證入因果。而此因果互為宗趣，一經始終不離因果故，但因果為宗，不違所依法界。

第二，會融因果以同法界。法界門中亦有十事五對，互為宗趣：

- 一教義相對，謂舉教為宗，顯義為趣；或以義為宗，顯教為趣。
- 二人法相對，舉人為宗，令知法為趣；舉法為宗，令得人為趣。
- 三理事相對，舉事意令趣理故，舉理意在融事故。
- 四境智相對，舉所觀境，令成觀智故；舉修成智令證同真境故。
- 五因果相對，舉彼修因令證果故，舉其勝果勸修因故。

五對別明是宗之趣，五對相即為宗即趣。上五周因果不離此五對之法，即事理法界；所以但用法界為宗，亦不違因果。

第三，法界因果分明顯示。亦有十義五對：

- 一無等境：一在纏性淨法界，為所信境；二出纏最清淨法界為所證境。
- 二無等心：一大菩提心為普賢行本故，二信悲智等隨行起故。
- 三無等行：一差別行，各別修故；二普賢行，一即一切故。
- 四無等位：一行布位，比證別故；二圓融位，一證一切證故。
- 五無等果：一修生果，今始成故；二修顯果，本自具故。

此上五對，各初句為宗，後句為趣。

第四，法界因果雙融俱離、性相混然、無礙自在。亦有十義：

- 一由離相故，因果不異法界。二由離性故，法界不異因果。三由離性不泯性故，法界即因果時法界宛然。四由離相不壞相故，因果即法界時因果曆然。五離相不異離性故，因果法界雙泯俱融，迥超言慮。六由不壞不異不泯故，因果法界俱存，現前爛然可見。七由五六存泯復不異故，超視聽之妙法，無不恒通見聞，絕思議之深義，未嘗礙於言念。八由法界性融不可分故，即法界之因果各同時全攝法界，無不皆盡。九因果各全攝法界時，因果隨法界，各互於因果中現。十因果二位，各隨差別之法，無不該攝法界故，一一法一一行，一位一德，皆各總攝，無盡無盡，帝網重重，諸法門海，是謂華嚴無盡宗趣。

上之四門，初一即體之用，次一即用之體，三即體用雙顯，四即體用鎔融。

又初一即因果緣起，次一即理實法界，三即雙明，後一即不思議。

三 李長者《新論》之宗趣

李長者對於《華嚴經》宗趣的判定為：

一明經宗趣者，此經名毘盧遮那，大智法界，本真自體，寂用圓滿，果德法報，性相無礙，佛自所乘為宗。如《法華經》雲，乘此寶乘直至道場。又此經雲，有樂求佛果者，說最勝乘、上乘、無上乘、不思議乘等。是還令初發心者，為志樂廣大故，還得如是如來大智之果，與自智合一無二故。此經宗趣甚深難信，若有信者，勝過承事十佛剎微塵數諸佛，盡於一劫所得功德，不如信此經中如來大智境界，佛果法界門，而自有之，信此福勝於彼。¹⁶

1、《華嚴》宗趣以法界根本智為體

李長者解釋華嚴圓教思想的核心義理是「根本智」，又稱「法界根本智」，即以根本智作為法界理體。《論》中的「大智法界」指「法界根本智」。此根本智也是法身，為諸佛與眾生所本具，本空本淨，為法界之根本所依，故是「本真自體」、「佛自所乘」。「圓教之宗，一下頓示本身法界，大智報身，因果理事齊彰」¹⁷，「但彰本身法界一真之根本智，佛體用故，混真性相、法報之海，直為上上根人，頓示佛果德一真法界本智，以為開示悟入之門。」¹⁸法界本智，兼具體用，理事齊彰，混同性相，具有法身報身的大用，故說「寂用圓滿，果德法報，性相無礙」。此智又稱「不動智」，不動智是體，文殊是用，以將此一切諸佛一切眾生根本智之體用門，與一切信心者作因果體用。即在性起大智法界體用上，安立諸地差別度化眾生之法門。

2、最勝乘之殊勝

此根本智，為佛眾生本具。如來智慧，一切眾生本具，卻因為妄想執著，不知不見。《華嚴經》雲：「奇哉！奇哉！此諸眾生，雲何具有如來智慧，愚癡迷惑，不知不見？」眾生與佛本自無差別，同時圓滿具足佛性真如與佛一切功德，絲毫無差，只因眾生不覺，未能認識，就如雲霧遮日，其光芒本在，而眾生不見。若一念回光，覺悟自心佛性，本自具足佛的一切功德，故可直趣佛乘。故從眾生

¹⁶ 李通玄《新華嚴經論》卷8，CBETA, T36, p. 769

¹⁷ 李通玄《新華嚴經論》卷1，CBETA, T36, p. 722

¹⁸ 李通玄《新華嚴經論》卷1，CBETA, T36, p. 722

修行成佛之圓頓義來說，此佛乘甚深廣大，非三乘權教所能比。因此，李長者稱華嚴是「第一乘、勝乘、最勝乘、上乘、無上乘、利益一切眾生乘。若有眾生信解廣大，諸根猛利，宿種善根，為諸如來神力所加，有勝樂欲，希求佛果，聞此音已，發菩提心，此是佛乘。」¹⁹

此經之所以為一乘正宗，在於自心分別煩惱之無明，成一切智、一切種智的法界體用，本自與如來智慧無二無別，諸佛智慧與眾生分別心，契同無二。能夠證到這一點，就能證悟法界真實，十住初心便成正覺，無階級、無次第。故李長者判華嚴作為圓教一乘，為上乘、最上乘、勝乘、最勝乘、不思議乘。

「修空無我觀所乘門者，為初說般若，破凡夫實有二乘生空我執故，多修空法，有無俱空門，為空觀增勝故，雖行六波羅蜜，修種種菩提分法，得六神通，行菩薩行，福勝人天，不生佛家，不見佛性。為析法明空，不了無明是如來智慧故。」²⁰李長者指出，無論是修空無我觀的菩薩，還是修行淨土的菩薩，不生佛家，不能見到佛性，最根本的原因，都是因為不能瞭解無明本就是如來智慧。

3、為「大心眾生」而設

「是故此經宗趣為大心眾生，設如斯法，諸佛自所乘門，一乘妙典法界道理。令大心眾生入佛根本智佛果故。一念契真理智同現，即便佛故。」²¹所謂「大心眾生」，為發起大心，求佛果，善根深厚、智慧猛利之人，是指雖是凡夫眾生，卻不發二乘心，不求權教學，惟依最上乘發菩提心，直趣佛乘，修學圓頓教圓滿法門的一類眾生。此法為初成信心，發起菩提之心，便能「初發心便成正覺」。「十住初首便即見性，起法身智慧，便成正覺。然始即從性起智慧之位，行諸行相教化眾生，即覺行圓滿佛。」²²這一點與權教不同。權教菩薩因為不明華嚴圓教思想，因此需要經過漫長時劫的持戒、觀空等勤苦修行，折服現行煩惱，十地見性，經過三阿僧祇劫，百劫修相好，才能夠成就佛果；不如直接修習《華嚴經》法界大智法門，乘如來乘，直至道場，初發心便成正覺。

四 結語

《疏鈔》論宗趣是在總攝此前各家論義的基礎上，依據法藏大師的觀點，又細為抉擇「理實」、「緣起」、「因果」、「法界」四義，並增加了「不思議」義，以顯示《華嚴經》宗趣義之特勝。而將四義總攝為「法界」與「因果」二義，

¹⁹ 李通玄《新華嚴經論》卷2，CBETA, T36, p. 732

²⁰ 李通玄《新華嚴經論》卷4，CBETA, T36, p. 741

²¹ 李通玄《新華嚴經論》卷2，CBETA, T36, p. 768

²² 李通玄《新華嚴經論》卷8，CBETA, T36, p. 767

並歸宗為「法界」一義，則是深受本宗「理事」哲學義的影響。若將此四義與華嚴宗法界緣起義、真如緣起義、性起義結合論之，則可見本宗立論的特別之處。

《疏鈔》意在理事圓融，故以法界義為中心，重點發揮圓教思想至於極致，開四法界而歸於一心，依性起義而懸論法界緣起，所引諸家以成華嚴圓融思想，教理辨析融會意味濃厚。

可以與此相對比的是，李長者在《新華嚴經論》中提出的宗趣：「此經名毘盧遮那、大智、法界，本真自體、寂用圓滿、果德法報性相無礙、佛自所乘，為宗。」²³意在「令初發心者為志樂廣大故，還得如是如來大智之果，與自智合一無二」²⁴。李長者《新華嚴經論》的宗趣義則在解行圓融，故以智覺義為中心，重點建立圓頓觀行見地，啟人信心，初發心即成正覺，直入大乘圓頓觀門，故論義更加簡明直截，深受以禪入佛者之喜愛。

二者相比，澄觀大師釋義的核心在理體，宏大深刻，「教」之意味濃厚；而李長者釋義的核心則在智體，簡明玄妙，「觀」之旨趣顯然。此則關涉「真如」與「智體」二者關係之複雜論義，俟之他日詳論也。

²³ 《新華嚴經論》卷8：CBETA, T36, no. 1739, p. 767。

²⁴ 《新華嚴經論》卷8：CBETA, T36, no. 1739, p. 767。

論澄觀對慧苑「迷真異執教」的批判

東南大學人文學院哲學系 講師
王富宜

摘 要

慧苑批判法藏的「五時」判教，另立「四教」，其中之一為「迷真異執教」。所謂「迷真異執教」即所謂印度外道和中國本土的儒道二家。本文慧苑「迷真異執教」的具體內涵、為澄觀批判的原因以及此種判教的意義，以期研究彼時華嚴宗的法統傳承、宗派間關係及佛教與儒道的關係，力求清其源頭、明其端緒、疏其流變、究其旨歸。

關鍵詞：澄觀、慧苑、判教

前言

華嚴宗的法脈傳承在三祖法藏（643-712）和四祖澄觀（738-839）之間，一直存在諸多疑惑。法藏的弟子慧苑是法藏的「上首門人」，澄觀並不直接師承法藏，在其著作中，可以散見各種批判慧苑的文字。慧苑後卻被摒除出華嚴宗系統，求其行跡，亦無甚結果，這或許與慧苑受到澄觀的批判，以及會昌法難導致大量的佛教典籍散佚有關。

釋慧苑（盛年為 7 世紀末至 8 世紀初）¹，華嚴宗學者。有關慧苑的生平和著作的記載甚少，現存有關慧苑生平的傳記有《開元釋教錄》第九卷²，《貞元新定釋教目錄》第十四卷³與《宋高僧傳》第六卷《唐洛京佛授記寺慧苑傳》⁴等文獻。《開元釋教錄》卷九著錄慧苑的著作《大方廣佛華嚴經音義》，後附有作者小傳，其中有關慧苑身世的，只有寥寥數語：「沙門釋慧苑，京兆人，華嚴藏法師上首門人也。勤學無懈，內外兼通。華嚴一宗，尤所精達。」⁵《貞元新定釋教目錄》與《開元釋教錄》文字幾近相同。《宋高僧傳》卷六《唐洛京佛授記寺慧苑傳》記載慧苑「京兆人也。少而秀異，蔚有茂才」。⁶出家之後，精研內典，深明法義。慧苑從學法藏，此在法藏的傳記中也有明確記載，崔致遠《大唐大薦福寺主翻經大德法藏和尚傳》中說：「藏從學如雲，莫能悉數，其錚錚者，略舉六人：釋宏觀、釋文超、東都華嚴寺智光、荷恩寺宗一、靜法寺慧苑、經行寺慧英，並雷鳴一時，跡露於後。」⁷

至於慧苑的著作，據阪本幸男在《華嚴教學之研究》裡的考據，⁸可能有《大方廣佛華嚴經音義》、《續華嚴經略疏刊定記》、《刊定別章》、《華嚴旋復章》、《華嚴經纂靈記》、《九會章》與《大乘權實義》等。湯用彤則認為有《華嚴旋復章》

¹ 關於慧苑具體的生卒年月，學界沒有形成定論。據阪本幸男的推測：「慧苑的住世年代，推定為六七三年～七四三年，世壽應為七十歲的前後。」見阪本幸男：《華嚴教學之研究》，臺北：中華佛教文獻編撰社，1971 年，頁 15-17。另據劉春生的《慧苑及〈華嚴經音義〉的幾點考證》所載，「慧苑生於 674 年稍後，730 年尚在。」載于《貴州大學學報》1992 年第 2 期。綜合以上，也就是說慧苑的盛年在 7 世紀末，8 世紀初。

² 唐·智昇：《開元釋教錄》卷九，《大正藏》第 55 冊，頁 571 上。

³ 唐·圓照：《貞元新定釋教目錄》卷十四，《大正藏》第 55 冊，頁 874 上。

⁴ 宋·贊寧：《宋高僧傳》上卷六《唐洛京佛授記寺慧苑傳》，範祥雍點校，北京：中華書局，1987 年 8 月，頁 115。

⁵ 唐·智昇：《開元釋教錄》卷九，《大正藏》第 55 冊，頁 571 上。

⁶ 宋·贊寧：《宋高僧傳》上卷六《唐洛京佛授記寺慧苑傳》，範祥雍點校，北京：中華書局，1987 年 8 月，頁 115。

⁷ 石峻、樓宇烈、方立天、許抗生、樂壽明編《中國佛教思想資料選編》第 2 卷第 2 冊，北京：中華書局，1983 年 1 月，頁 319。

⁸ 阪本幸男：《華嚴教學之研究》，釋慧嶽譯，臺北：中華佛教文獻編撰社，1971 年，頁 15-45，因筆者未能見到原書，故此處參考了南華大學宗教學研究所邱柏翔的碩士學位論文《佛教宗派的內部思想歧異研究——以華嚴宗慧苑與澄觀為例》。

一部，《大乘權實義》二卷，《新經音義》二卷，及《新經刊定記》十六卷（或曰二十卷，系續師未完成之疏）。⁹在這些著作中，現存只有《大方廣佛華嚴經音義》與《續華嚴經略疏刊定記》二書。

關於慧苑的《大方廣佛華嚴經音義》¹⁰，據《開元釋教錄》記載，「苑以新譯之經未有音義，披讀之者取決無從，遂博覽字書撰成二卷，使尋讀之者不遠求師，而決於字義也。」¹¹魏道儒指出：「本書引用的佛教經典以外的中國古籍百餘種，其中許多古籍今已不存，所以此書是研究古文字學的重要資料。」¹²至於《續華嚴經略疏刊定記》則系續寫法藏未完成之著作，法藏在八十卷本《華嚴經》譯成後曾作《略疏》，注釋至十地品之第九定後即去世。慧苑續作，名《續華嚴經略疏刊定記》，亦稱為《華嚴經略疏刊定記》，或簡稱為《刊定記》，共十五卷，但今缺少第六、七卷，現存不足十三卷。慧苑自稱「鳩集廣略之文，會撮舊新之說；再勘梵本，讎校異同。順宗和教，存之以折衷；簡言通義，箋之以筆削雲爾。」¹³此為慧苑最重要的華嚴義學著作，因在內容上改動了法藏的理論，因而「澄觀頗指所立義為背其師說，故後人竟不以之列入本宗祖師焉」¹⁴。湯公一個「竟」字道出了慧苑尷尬的歷史地位：理應繼承華嚴三祖衣鉢的慧苑失去了承祧賢首的資格，其著作亦受到排斥，不為後來學者所重視。

一、慧苑判教中關於「迷真異執教」的言說

始於南北朝、盛行於隋唐的中國佛教判教理論是一種獨特的佛教思想史觀，它從一個特定的角度表達了中國佛教學者對佛教教理髮展的整體認識，體現了中國佛教學者的思維方式和價值取向，從一個側面反映了特定歷史時期佛教流行的學說、盛行的宗派、宗派間的交流及佛教與儒道的互動。

與南北朝時期判教在學派林立的大背景下產生不同，隋唐時期的判教伴隨著宗派的創立和發展。華嚴宗是興盛於唐時的重要宗派之一，由法藏創立。慧苑為法藏上首弟子，本應繼承法藏成為華嚴宗宗祖，卻由於受到中興華嚴的澄觀之批判而失去了宗祖資格且被摒除出華嚴宗正統。慧苑受到澄觀批判的原因，一是慧苑質疑其師法藏的判教，尤其質疑法藏判教中「頓教」判釋設立的合理性；二是

⁹ 湯用彤：《隋唐佛教史稿》，北京：中華書局，1982年，頁171。

¹⁰ 有關《大方廣佛華嚴經音義》的研究，國內主要有劉春生的《慧苑及〈華嚴經音義〉的幾點考證》（載于《貴州大學學報》1992年第2期）和武漢大學喬輝的碩士學位論文《慧苑〈新譯大方廣佛華嚴經音義〉校稿》等。

¹¹ 唐·智昇：《開元釋教錄》卷九，《大正藏》第55冊，頁571上。

¹² 魏道儒：《中國華嚴宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2001年，頁161。

¹³ 唐·慧苑：《華嚴經略疏刊定記》卷一，《大藏新纂卍續藏經》第3冊，河北省佛教協會印行，頁570上。

¹⁴ 湯用彤：《隋唐佛教史稿》，北京：中華書局，1982年，頁171。

慧苑判教時，將儒道納入了判教體系。本文主要探討慧苑將儒道納入判教體系的邏輯為何？又為何引起澄觀如此批判？

根據慧苑的《續華嚴經略疏刊定記》卷一，其具體的判教內容為：

（一）迷真異執教

「迷真異執教」，謂諸外道凡夫迷於真性，廣起異執。據慧苑的解釋，此教分為西域印度的九十五種外道和中國的三家教。¹⁵慧苑把印度的九十五種外道概括為十一類：一、數論師，二、勝論師，三、塗灰外道，四、圍陀論師，五、時散外道，六、方論師，七、安茶論師，八、無因論師，九、口力論師，十、宿作論師，十一、路伽耶論師。這些論師立「勝性」、「微塵」、「自在」、「時」等說為「是常，是涅槃因。」¹⁶中國的三家異說即孔子、老子和莊子之說，其意指三家以虛無生萬物，比喻如來藏之隨緣生萬有，這樣不僅不瞭解如來藏，也並不瞭解虛無的宗義。

（二）真一分半教

「真一分半教」可分為「真一分」與「半教」兩個部分。所謂「真一分」，謂聲聞、辟支佛二種人於真如隨緣、不變二分義中僅得部分凝然不變之義，所謂「半教」，謂聲聞、辟支佛僅說人空所顯之理。兩個標準合在一起，便稱為「真一分半教」。如《續華嚴經略疏刊定記》第一卷解釋說：

真一分半教者，謂於真如隨緣不變二分義中，唯說生空所顯之理。……以其根劣，未堪聞說二空所顯無分限真故。《智度》三十一雲：「小乘弟子鈍根故，為說眾生空」。《起信論》雲：「法我見者，依二乘根鈍，如來但為說人無我」。《涅槃》第五雲：「以諸聲聞無有力，是故如來為說半字九部經典，而不為說毗伽羅論方等大乘。」¹⁷

小乘弟子根機尚未成熟，所以如來為他們演說人無我的教義。被「真一分半教」執為生命存在之根本原因的，是六識、三毒，或某些部派主張的現在色心、微細意識等染淨諸法生起的根據。《續華嚴經略疏刊定記》卷一曰：

¹⁵ 唐·慧苑：《續華嚴經略疏刊定記》卷一曰：「就此教中有二，先敘西域，後述此方。前中西方外道色類總有九十五種。……第二述此方者，除偽書之外，說天地萬物本所從生，莫出於易、老、莊也。」見慧苑：《華嚴經略疏刊定記》卷一，《大藏新纂續卍藏經》第3冊，河北省佛教協會印行，頁581中、下、頁582上。

¹⁶ 十一類外道的結語，都是計各自所執「是常，是涅槃因。」見慧苑：《續華嚴經略疏刊定記》卷一，《大藏新纂續卍藏經》第3冊，河北省佛教協會印行，頁581中、下。

¹⁷ 唐·慧苑：《續華嚴經略疏刊定記》卷一，《大藏新纂續卍藏經》第3冊，河北省佛教協會印行，頁582上、中。

釋曰：當此教機，雖不同前別執異道，然由未聞真具分義故，依六識、三毒，建立染淨根本所依，故《阿含》雲：「貪恚愚癡是世間根本」，乃至雲：「以此三毒為因緣故，起於三業；三業因緣起於三界，是故有一切法。」又雲：「眾生癡所覆，為後起三行」，乃至雲：「是謂生死諸法之根本，此據染根本說。」……經部師計以現在色心等為染淨因，……。如《成唯識》第三中說，又計微細意識為染淨因，揀犢子部計補特伽羅為染淨因。……此教雖有多部異計，莫不迷真具分義故，別建立染淨之因。¹⁸

如小乘說一切有部、多聞部說三無為，分別論者立四無為，大眾部、一說部、說出世部、雞胤部立九無為，化地部立善法真如等九無為，都是說擇滅無為，但皆是屬「凝然」。因而此教是指小乘佛教的說一切有部、多聞部等只說「人無我」，不理解「法無我」的道理，是不究極的。

（三）真一分滿教

「真一分滿教」為對初心菩薩的教說，指瑜伽、唯識論說之旨，雖明瞭人、法二空，然所彰顯之真性仍僅屬凝然不變之義而未能達顯隨緣之義。因此，《續華嚴經略疏刊定記》第一卷曰：

真一分滿教者，謂於真如隨緣二分義中，具說不變生法二空所顯真性。當此教機，雖不同前執法有體，而二空所顯還是凝然。……釋曰：由此真如但是不變無隨緣故，故依生滅八識建立生死根本及涅槃因故。¹⁹

此教所講真如只有不變而無隨緣義，所以依生滅八識建立了生死的根本及涅槃的因由。於真如隨緣、不變二義中，具說不變之生空、法空所顯真性。不同於前「真一分半教」之法是有實體的，但對二空所顯，還是屬「凝然」。

（四）真具分滿教

「真具分滿教」指對於已識如來藏者的教說，指明了真如的隨緣和不變兩面教法，闡述我法二空的道理。「真具分滿教」有二門：一、理事無礙門，二、事事無礙門。《續華嚴經略疏刊定記》第一卷曰：

真具分滿教中有二門：一、理事無礙門；二、事事無礙門。初中聖教說，

¹⁸ 唐·慧苑：《續華嚴經略疏刊定記》卷一，《大藏新纂續卍藏經》第3冊，河北省佛教協會印行，頁582中。

¹⁹ 唐·慧苑：《續華嚴經略疏刊定記》卷一，《大藏新纂續卍藏經》第3冊，河北省佛教協會印行，頁582下。

真如隨緣，作一切法，不失自體，諸法即真，不礙生滅。所以者何？由無自性理，諸法得成。由諸法成，方顯無性理。……二、事事無礙門者，謂此事彼事，或由法性力所致，或由神通等轉變，是故互望於同、異類中，有相即相在等、相作相入等。²⁰

理事無礙門指《維摩》、《仁王》、《法華》、《涅槃》等經之教義，事事無礙門指《華嚴》一乘之教義。《續華嚴經略疏刊定記》第一卷曰：

真具分滿教中，初、通宗者，謂此宗中雖說理事無礙真，莫不皆顯有為無為、非一非異，是故通名為非一非異宗也。二、別宗者，謂於前通宗之內分成兩宗：一、理事無礙宗，此即《楞伽》、《密嚴》、《維摩》、《法華》、《涅槃》、《勝鬘》、《仁王》等經。二、事事無礙宗，謂即此經及《如來不思議境界經》等。²¹

總結以上內容，慧苑的判教是根據說法對象而劃分的，他的四教判內容可列表如下：²²

表 1 慧苑判教的內容

教名	對象	教義	乘位
迷真異執教	凡夫	執迷於真理，廣起異執	外道
真一分半教	聲聞、辟支佛	證生空所顯真如	小乘
真一分滿教	初心菩薩	證二空所顯不變真如	大乘
真具分滿教	識如來藏者	全顯隨緣不變真如	大乘

二、澄觀對「迷真異執教」的批判

總體說來，澄觀對慧苑所作的批駁主要集中在判教問題上，其在所著的《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷三中說：「破五教而立四教，雜以邪宗，使權實不分，漸頓安辨？」²³。所謂「雜以邪宗」，是指迷真異執教將印度的九十五種外道和中國的儒、道二家攝入判教論；「權實不分」，是指將真一分滿教和真具分

²⁰ 唐·慧苑：《續華嚴經略疏刊定記》卷一，《大藏新纂續卍藏經》第3冊，河北省佛教協會印行，頁583上、中。

²¹ 唐·慧苑：《續華嚴經略疏刊定記》卷一，《大藏新纂續卍藏經》第3冊，河北省佛教協會印行，頁589中。

²² 此表參考王仲堯：《隋唐佛教判教思想研究》，成都：巴蜀書社，2000年9月。

²³ 唐·澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷三，《大正藏》第36冊，頁17上。

滿教都判為滿教，不明權教和實教的分別；至於「漸頓安辨」是對慧苑四教除去了「頓教」而言的。

針對慧苑的「背師」之論，澄觀對慧苑的判教學說進行了批判。在《大方廣佛華嚴經疏》中，澄觀曰：

然今判聖教，那參邪說。若對教主，應如此方先立三教，或如西域分內外及六師等。又依《涅槃》為半滿者，後二既滿，不應復有一分之言。既但得不變一分，豈名為滿？又涅槃半滿，豈彼不說妙有而訶空耶？故其所立，未為允當。²⁴

澄觀先是略述慧苑四教的大意，以「今判聖教，那參邪說」為由，指出其不應在判聖教時立「迷真異執教」，於「滿教」中不應復有「但得一分」之說，因此認定慧苑四教之說「未為允當」。

如果說在《華嚴經疏》中，澄觀於慧苑之謬，僅點到為止的話，那麼在《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》中，澄觀則對慧苑進行了嚴厲的批駁。澄觀認為，著述的目的在於「大發弘通，眾生利樂」，而《華嚴經》乃是「諸佛所證」的「根本法輪」，武則天時期所翻譯的八十卷《華嚴經》「文詞富博」，凡夫俗子難以窺其際涯。「賢首將解，大願不終，方至第十九經，奄然歸寂」，給後人留下了無窮的遺憾。「苑公言續於前疏，亦刊削之。筆格文詞，不繼先古，致令後學，輕夫大經，使遮那心源，道流莫挹，普賢行海，後進望涯。」²⁵言下之意，慧苑的《續新華嚴經疏刊定記》非為不能繼踵前修，而且還遮蔽了《華嚴經》的深意。

慧苑的「迷真異執教」是澄觀批判最強烈的一點。澄觀認為，慧苑在判教時，將儒、道等「外道」思想納入，有邪正混雜之失。按澄觀的理解：

應總分邪正，然後於邪正中，方可分其大小等耳。故為立式（應），如此方先分三教，於儒教中方辯九流七經，於道教中方論道德之別，於佛教中方論（說）大小權實，則無混濫。不然，即如西域先分內外，外中方分六師或十宗等。等者，等取內教之中分大小者。²⁶

在「迷真異執教」中，慧苑列舉了印度和中國的多種外道，旨在評破。他認為中國的外道主要集中在孔、老、莊三家。他首先列舉了三家的主要觀點：

²⁴ 唐·澄觀：《大方廣佛華嚴經疏》卷二，《大正藏》第35冊，頁510中。

²⁵ 唐·澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷二，《大正藏》第36冊，頁16中。

²⁶ 唐·澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷七，《大正藏》第36冊，頁51下—52上。

初依孔丘，述易為萬物之始，生於萬物故。《易系》雲：「易有大極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業」。又曰：「一陰一陽之謂道，陰陽不測之謂神。」

二依李聃，計自然為萬物因，則萬物無非自然故。《道經》雲：「道可道，非常道。名可名，非常名。無名天地始。有名萬物母」。《德經》雲：「道生一、一生二、二生三、三生萬物」。又曰「人法地。地法天。天法道。道法自然。」

三莊周，計道為萬物因，則道無不在故。《莊子》內篇《大宗師》雲：「夫道有情有信，無為無形。可傳而不可受，可得而不可見。自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地。」²⁷

慧苑羅列三家關於萬物起源說的目的，是為了批駁把佛教的如來藏隨緣說與儒道二家的易、自然或道生育萬物的說法混同的觀點，以維護佛教理論的獨特性。他說：

此上三家，所計萬物生自虛無，而想像學人摸塔釋教，即謂如藏隨緣是彼無生萬有。若此者豈唯不識如來之藏，抑亦未辨虛無之宗。²⁸

以《大乘起信論》為代表的如來藏隨緣說和老莊的道生萬物的學說有著本質的區別。慧苑指出將二者等同的人不但不理解如來藏學說，就是對儒道也存在誤解。²⁹

慧苑的判教思想受到澄觀的批判有其原因。慧苑對法藏判教的批判及自立新的判教說使得法藏極力凸顯華嚴宗的努力受到重創。法藏的五教判教觀是華嚴正統思想的重要組成部分。華嚴宗被列為圓教，突出了華嚴宗在諸宗派中至高無上的地位，這有利於華嚴宗在當時的影響和發展。慧苑的四教說雖有其一定的合理因素，但因之導致的宗內的理論分歧卻大大降低了華嚴宗的社會地

²⁷ 唐·慧苑：《續華嚴經略疏刊定記》卷一，《大藏新纂卍續藏經》第3冊，河北省佛教協會印行，頁581下。

²⁸ 唐·慧苑：《續華嚴經略疏刊定記》卷一，《大藏新纂卍續藏經》第3冊，河北省佛教協會印行，頁581下。

²⁹ 北京大學的王頌教授認為：「在慧苑看來，這種誤讀會把《起信論》的如來藏隨緣說演變為『如來藏緣起說』，……慧苑之後的宗密在《原人論》中採用的如來藏變現元氣，與心識或結合或不結合而生成眾生萬物、山河大地的說法恰好就是一種『如來藏緣起說』。因此，正如鎌田茂雄先生所指出的，慧苑的這一見解在中國佛教思想史上具有重要意義，它標誌著從早期的智儼、法藏的華嚴學到澄觀、宗密的華嚴學在思想演進變化上的一個轉捩點」。見王頌：《宋代華嚴思想研究》，北京：宗教文化出版社，2008年1月，頁244-245。

位，在法藏與慧苑之間形成了一個斷層。³⁰慧苑對「古德」的微詞也引起澄觀斥責慧苑「筆格文詞不繼先古。」³¹

因而可以說，澄觀面臨著華嚴宗內部由於理論不統一而限制了宗派自身發展的問題，對澄觀而言，遙承法藏繼續弘揚華嚴宗的學說，肅清因慧苑對法藏判教的質疑及自立判教說所引起的華嚴宗內部理論的混亂最為重要，故而對慧苑自立的「迷真異執教」進行了嚴厲的批判，其旨在恢復法藏判教說的權威，力圖中興華嚴宗。

而對慧苑而言，一方面在佛教內部，他經歷了其師法藏創立的華嚴宗盛世，其師法藏之時，「華嚴極盛。一有法藏之大弘此教；二有《華嚴》之傳譯；三有武則天之提倡」³²。法藏已將華嚴宗推崇為當時影響最大的宗派之一。另一方面，慧苑同時面臨著來自佛教外部的道家等思想勢力的威脅。慧苑所處時代，李氏王朝復辟，道家重新獲得了統治階層的支持³³，佛教學者不得不把佛教之外的思想考慮在內，將其列為競爭對手。因而，慧苑一方面反思法藏的判教思想，質疑法藏判教中「頓教」判釋的合理性，另一方面，又將儒道納入判教系統對其進行批判。

三、慧苑判「迷真異執教」的意義

判教在中國佛教發展過程中佔有極重要的地位，貫穿於從魏晉南北朝時期因佛教大小乘經論的傳播及研究而出現的學派林立，到隋唐時代佛教大乘各宗派建立的沛然勃興的全過程。佛教學派或宗派創立和活躍時期正是判教理論的建構時期，這種歷史實情足以表明判教是佛教分宗立派的必經之途。在此意義上說，教相判釋正是中國佛教學派意識和宗派意識的呈現形態，為體認廣博的佛教經論及佛教與其他文化形式的交流提供了路標和指針。慧苑立「迷真異執教」的判教思想反映了中國佛教學者對佛教與以儒、道為代表的中國本土文化的思考和把握。

³⁰ 胡民眾：〈澄觀及其佛學思想〉，載於《中國佛教學術論典》第18冊，高雄：佛光山文教基金會，2001年，頁141。

³¹ 唐·澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷二，《大正藏》第36冊，頁16中。

³² 湯用彤：《隋唐佛教史稿》，北京：中華書局，1982年，頁167。

³³ 唐朝兼崇釋老，數百年中，二教互爭不絕。慧苑盛年時期，武周天授二年（西元691年），佛教在道教之上，但過後道家重新獲得統治者的支持。唐玄宗特別重視道教，對佛教進行重整。開元二年（西元714年），唐玄宗採納姚崇的奏章，讓佛教僧侶還俗。開元十年（西元722年），設立「崇玄學」的學術機關，讓大家學習《道德經》、《莊子》、《文子》、《列子》等。開元二十年（西元732年）敕令士庶之家必備《老子道德經》一本。開元二十五年（西元737年）讓道士和女冠歸屬於掌管唐室祖先祭祀的宗正寺等。參見鎌田茂雄：《簡明中國佛教史》，鄭彭年譯，力生校，上海：上海譯文出版社，1986年10月，頁192。

慧苑將其中國本土儒道納入判教體系的目的並非是讚揚，而是批判。佛教作為一種異質文化傳入中國，不可避免地要與中國固有文化儒道碰撞，「迷真異執教」即是慧苑對儒、道的定位和評價。早在南北朝時期，劉虬首次將「人天教」納入判教體系內，建立五時七階判教³⁴。南北朝至隋代早期的淨影慧遠（西元 523 年—西元 592 年）曾判「聖教雖眾，要唯有二：一是世間，二是出世」³⁵，其所謂「世間法」，乃指五戒十善等三有善法，非儒道之教；且其對「世間法」，亦未納入其「二藏四宗」的判釋系統中。天臺宗的智顗（西元 538 年—西元 597 年）雖曾謂儒道大同於佛教的人天乘，但在判教時亦只就佛教的「人天乘」教法如《提謂波利經》而言，亦未將儒道納入判教系統中，此與後來判儒為「人乘」、道為「天乘」大不同也。三論宗的吉藏（西元 549 年—西元 623 年）也注意處理佛教與儒道的關係，其《三論玄義》中，即有摧外道之舉³⁶。所謂「外道」既有「天竺異執」，又有「震旦眾師」³⁷，已涉及儒道兩教，但並未將其納入判教之中。總之，在慧苑之前的南北朝至隋唐初，教相判釋中多有判「人天教」者，其所判「人天教」乃指《提謂波利經》等，仍是佛陀的教法，只不過是對人天乘如提謂、波利等人而說，似未明確將儒道納入判教中，而是多將儒道置於「破邪」之中，雖亦肯定其世俗法的價值，甚或認為其大同於「人天乘」，然與佛陀教法仍判然有別，不加混濫，未若慧苑將之直接納入其判教系統中。

慧苑立「迷真異執教」雖也斥儒、道為偏淺，強調儒、道與佛教的差異，但已將儒、道涵攝在整體判教架構中。四教判釋統觀內外，不僅涵蓋佛教諸說，且納入了儒、道，從而使得其不僅是傳統的佛教史觀，更是廣泛的文化史觀。在慧苑之前，沒有人將外道思想乃至於中國本土的思想，列入於判教之列，慧苑的迷真異執教對他的判教而言無異是一種很重要的創發。

中國傳統文化的歷史是一部儒、釋、道三家互相碰撞、砥礪、交融、互補的歷史，佛教作為一種外來宗教，在中國的傳播和發展始終面臨著如何處理與以儒、道為代表的中國本土文化的關係問題。判教思想是中國佛教學者以佛教為基本立場表達對以儒、道為代表的中國傳統文化的看法及預測三教關係發展趨勢的途徑之一，因而成為反映宗派關係和儒、釋、道三教關係發展趨勢的重要尺規之一。慧苑判教時將儒、道納入「迷真異執教」，這種判教架構似乎對宗密有所啟發，宗密也指儒、道教義為「迷執」，不僅涵攝儒、道在其判教結構中，甚至指出儒、釋、道三者的萬物本源觀點都可以會歸於相同的真源，以調和禪與教及佛教與儒、道關係。

³⁴ 七階中第一階即為人天教，見劉虬：《無量壽經序》，《出三藏記集》，《大正藏》第 55 冊，頁 68。

³⁵ 隋·慧遠：《大乘義章》卷一，《大正藏》第 44 冊，頁 466 下。

³⁶ 隋·吉藏：《三論玄義》卷一，《大正藏》第 45 冊，頁 1—2。

³⁷ 「震旦眾師」指的是「三玄」，即老子、莊子和周易思想。見吉藏：《三論玄義》卷一，《大正藏》第 45 冊，頁 1—2。

因而，慧苑這樣做的歷史意義在於，經過了南北朝隋唐時期儒、釋、道三家爭執、比較及相互激發，在三教漸由爭執而趨於會通的大趨勢中，從佛教自身的立場，敞開了更深層次上的三教合一的大門。儒、釋、道三教經過磨礪匯流最終奔向宋明時代三教的高度融合之大流。宋明時代，儒家吸取、引入佛教的本體論、人性論、認識論以及思辨方法和思辨結構，從而有效地克服了傳統儒家本體論不甚精緻的缺憾，使儒家思想更加哲學化；佛教則幾乎各家各派都出現了高調宣導三教融合的代表人物，如天臺山外派代表人物智圓及契嵩。³⁸他們脫離了破斥、貶低儒、道的藩籬，積極地討論儒、道的作用。因此，從南北朝時期至宋明時代的判教道路上，慧苑將儒、道納入判教系統不能不說是一個里程碑，具有重要的歷史意義。儘管這種判釋方法受到澄觀的批判，但歷史的發展證明了以佛教為立場，對儒、道的逐步認可在中國文化發展趨勢上的重要意義。佛教經過與中國本土文化的碰撞、衝突、借鑒、融會、互動、互生，已逐漸消解其外來的異域色彩而充分地匯入中華傳統文化的長河，並逐漸深入中國人的文化心靈而成為中華文化整體構成的一個重要的有機組成部分。

³⁸ 「在他（智圓）的有關著作裡，我們幾乎看不到批判和論爭，只有融合三教為一家的主線貫穿始終。」參見王頌：《宋代華嚴思想研究》，北京：宗教文化出版社，2008年，頁228。

試論印度哲學之〈puruṣa 原人〉與宗密所論〈原人〉 究竟有無思想關連性？

——以回應李志夫教授所問宗密〈原人〉之語義問題

日本駒澤大學佛教經濟研究所 研究員
釋法音

摘 要

這篇題為「試論印度哲學之〈puruṣa 原人〉與宗密所論〈原人〉究竟有無思想關連性？」的拙論，是為了回應李志夫教授所問宗密〈原人〉之語義而撰述的。本論先列舉了宋元、日本南北朝、江戶時代對《原人論》中的〈原人〉之語義的註釋書及近現代的中日學者的研究成果，而作出相應分析與評述，冀以理解〈原人〉語義的多種註釋和解說。接着結合李志夫教授和日本印度學學者的著述，針對印度吠陀哲學所起源的梵（Brahman）我（Ātman）的一元論思想以及六派哲學之一數論派之神我 puruṣa 和原質 prakṛti 的二元論思想展開，深入探討了與宗密所論〈原人〉思想之相關性。並分析了真諦三藏所譯《金七十論》和《大乘起信論》中所說的如來藏思想，與宗密思想的淵源關係。論證了宗密哲學思想以及修證義是受到了真諦的譯著及其思想模式以及論理方法的影響。揭示了《原人論》所闡述的如來藏（阿賴耶識）思想，乃是站在人道的立場的身、心二元的思想展開，由此觸發了宋儒的理、氣二元思想以及心學思想發展，宗密的這種「先知主義」開了「中國式 Ātman 說」（真我、靈覺、靈知）的先河，形成了中國三教融合、發展的思想格局和趨勢。

關鍵詞：宗密《原人論》、印度哲學之〈puruṣa〉、數論派（Sāṃkhya）之「神我」、如來藏義、《金七十論》

一、緒論

去年（2015）在第四屆華嚴專宗國際學術研討會結束後，著名佛教學者李志夫教授因讀完了拙著《宗密思想綜合研究》（2013，中國人民大學出版社），故特地於5月5日、6日兩次由金山來到臺北訪我，借華嚴蓮社寶地，李教授向我提出了宗密《原人論》中〈原人〉之語，與印度哲學中的〈puruṣa，原人、或翻作「士夫」〉是否存有一定思想關連的問題。在約二小時的座談中，針對這一提問，我當時未能馬上作出明確回答，只是回顧了中日學者對「原人」語義的解釋而已。

印度哲學之〈puruṣa 原人〉與宗密（780-841）所論〈原人〉究竟有無思想關連性呢？這對宗密思想研究，的確是一個很大且極難解答的哲學思想問題，因出於學術研究起見，筆者經過將近一年反覆的思考與文獻比較和推究，得出如下結論。

首先在語義上，宗密《原人論》之〈原人〉，應源出唐代韓愈的《原人篇》而以《華嚴》、《起信》的「真如心」（真心、唯一真靈性）來闡明衆生「本來是佛」的自然本源性（本覺）。不過，衆生必須經過由不覺（染）→始覺（染、淨）→本覺（淨）的妄盡還源之修證過程。宗密在《原人論》中的「原」字是「探尋」、「追求」、「窮極」、「回歸」之義，詞性當屬動詞。然從通篇論文而言，此「原」也有「本原」、「還原」之語義。而印度哲學中（吠陀、僧伽耶〈數論〉、瑜伽）等所說的「原人」（puruṣa 補盧沙）是精神最高原理的「神我」（真諦譯語）、又稱為 pums，譯為「男」、「士夫」等。起源於俱梨吠陀的〈原人歌〉，隨後成為古印度哲學概念，特別是六派哲學之一數論派（Sāṃkhya）以此為其二元論（神我和原質 prakṛti〈也稱「變化自性」〉）中的核心概念之一。佛教的「自性清淨心」與「真心如來藏」思想在一定程度上受到這種思想的影響。

那麼，試問宗密的《原人論》中所說的「如來藏義」是否受到其影響呢？回答應該是有。因為宗密在《原人論》中所說的「如來藏義」，其解釋和思想構造是「隱覆義」（即如來（真如）為客塵（妄識）所覆蓋），而與「如來之胎藏、胎兒」之原義的「基因說」有所不同。筆者認為，宗密的這種思想在很大程度上受到了陳真諦三藏所譯《金七十論》的思想影響而將之融會變通，且融合儒道思想，遂成一家之說。具見拙論分析所由。

而李教授能以慧眼直視〈原人義〉，提出入木三分之問，誠為哲學名家，感佩不已。

二、關於宗密《原人論》以及諸文獻、註釋等對〈原人〉的語義解釋

宗密在《華嚴原人論》（以下簡稱《原人論》）中對〈原人〉語義解釋有兩重：一即將〈原人〉的〈原〉字作為動詞用，為「推究」、「探求」、「窮極」，〈原人〉即為「推究人道之根本」之意。此如唐代的裴休（797-870）的序文《圓覺疏序》有「可以整心慮，趣菩提，唯人道為能耳」之語，以及宗密的自序中「以原自身，原之不已，果得其本」、以及如文中「是知專此教者，未能原人」、「是知專此教者，亦未原身」、「今約至教原之，方覺本來是佛。」、「當知迷悟同一真心，大哉妙門，原人至此。」等文句。另一重義則可將〈原人〉的〈原〉字作名詞解，即「根源」、「本源」（「原」字通「源」），即解之為「人道之本原（論）」，尤其從全文的意旨中可以作此理解。如文中也有「況（人）三才中之最靈，而無本源乎」、「推萬法，窮理盡性，至於本源」、「斥滯令通，而極其本」、「故須行依佛行，心契佛心，返本還源」、「欲成佛者，必須洞明羈細本末，方能棄末歸本，返照心源」等皆含斯意。可見宗密寫《原人論》的意圖是要解決如上兩個問題，如何才是人道之真性（靈性）？是其一也；如何才能真正探明人之心源本性？是其二也。圍繞這兩個命題，宗密對儒、道、釋三教的主張展開論述，而且在肯定佛教的前提之上，對佛教本身的教義又作深淺、權實、偏圓的分析，以批評、駁斥（全揀），然後進行會通、再評價（全收），即以顯示一乘真心的華嚴為歸止，融合地用兩個視點和方法來深刻顯示人間真正的真覺靈性。因此，宗密的《原人論》的問世，使得整個思想界產生一大變，將認識人間的本源問題，提高到了「窮理盡性」的高度，非孔孟、韓柳的倫常道德說、老莊、道家的虛無元氣說、佛家大小二乘權教之空有之論所能及之。對後世中國、朝鮮半島、日本的思想界產生了巨大影響。

接下來，在本節中試列舉有代表性的先賢學者對《原人論》中的〈原人〉之語義的註釋及研究成果，並作出相應的分析與評述，以理解〈原人〉的真實意義，為下面比較分析印度哲學中〈原人〉之義，以及宗密在《原人論》一文中是如何認識印度佛教中所說的「如來藏」等相關問題作一理論性的鋪墊。

後世對宗密《原人論》作出註釋中，最有名的莫過於北宋的晉水淨源（1011-1088）的《原人論發微錄》（以下簡稱《發微錄》）和元代圓覺的《華嚴原人論解》，本論並結合日本南北朝、江戶時代的註釋書¹以及近現代中日學者的研究來進行闡述。

¹ 關於《原人論》的科註、註釋書，還有明代楊嘉祚的《華嚴原人論合解》二卷、增上寺叕鑑的《原人論續解》三卷、福田義導的《科本原人論》一卷、大內青巒的《冠註原人論校本》一卷、鬼木沃州的《原人論講說》一卷、福田義導的《原人論講解》三卷、水原慈遠的《原人論講苑》二卷、岸上恢嶺的《科註原人論講義》一卷、熱田靈知的《原人論講義》一卷、大內青巒的《原人論講義》一卷、加藤咄堂的《原人論講話》一卷等。參考湯次了榮著的《漢和對照 原人論新譯》第5~6頁。

（一）宋 淨源《發微錄》

淨源在《發微錄》中是這樣來註釋〈原人〉之義的：

題標原人論者，原，考也、窮也。謂博考內外、推究萬法。原其人道以一心為本焉。人字有二釋：一多思，二多恩。《涅槃經》云：以多思故，蓋能思量善惡，異餘趣也。若言多恩者，有慈恩德，亦異餘趣。故《淨名疏》云：貴於萬物，而始終不改，謂之人。《智論》云：行人法故。²

而日本南北朝時代延文三年戊戌（1358）十一月，真言宗學僧杲寶（1306-1362）於東寺西院僧坊寫點校對的《鰲頭 原人論發微錄》（以下簡稱《鰲頭》）中點註道：

《釋要鈔》云：原者，掬窮也。《周易》云：原始要終。《韻會》云：源通作原。《法苑》云：人者，忍也。於世違順，情能安忍。孔子曰，人者仁也。《禮記》曰：人者，天地之心，五行之端。《周易》云：惟人萬物之靈。孔安國云：天地所生，惟人為貴。《大學圖說》曰：人者仁也。仁者，天地所以生物之理，而人得以生而為心者也，故人為萬物之靈，仁為眾善之長，合而言之，道也。³

如上可見，淨源在解釋〈原人〉時，將〈原〉與〈人〉分而解之，舉宗密的「博考內外、推究萬法」之語，將〈原〉字作動詞解，即考究、窮極之義。「原人」二字皆以佛家的經典為據而杲寶的《鰲頭》中卻除了動詞解釋之外，還有名詞的「源」（通假字）來解會，其點註，不引佛典，但列舉儒書等典籍，除解之為動詞的「掬窮」（推究）外，增加了「原始要終」、「源通作原」的名詞性的解釋。而〈人〉字之義，淨源以佛典來解釋，即梵語中 manusya，作人道之義，manas 即思慮之意。而杲寶卻以專引中國的儒書和小學為解，由此以突出人的「靈覺」之義，以求契合宗密的靈知之說。

（二）元 圓覺《華嚴原人論解》

元代圓覺《華嚴原人論解》（以下簡稱《論解》）中解釋為：

原人論者，原者推究其本之謂也。徐鉉《說文解》云：原者，泉之本也。後人從水，而以原為原隰之原，今所不取，謂今欲窮究人之本始，故曰原人。人者，《涅槃》云：多思慮，故名人。又人者，身口柔軟；又人者，名

² 日本延文三年戊戌（1358）杲寶寫點、校對的《鰲頭 原人論發微錄》上冊，第3頁右～左。

³ 同上第3頁右，批語寫點部分。

有憍慢；又人者名破憍慢。釋曰：多思慮言為總，謂人中念慮善惡、無記，種種不同，念念差別，故云爾也。身口柔軟，別語善人。破憍慢，言約修行者，反此為有。又《雜心論》云：意寂靜故，名人。釋曰：此揀惡道，眾苦逼迫，無寂靜時。亦約性說。如《禮記》云：人生而靜，天之性也。問：佛教常言，眾生通五趣等，何故此論，但標原人？答：論主約人，是我同類。故序云：我今得此人身，而不自知云云。又六道中，其餘五趣，苦樂不均，不堪修行。故偏勸，故曰原人。裴相國《圓覺序》云：生靈之所以往來者，六道也。鬼神沉幽愁之苦，鳥獸懷獠狘之悲。修羅方瞋，諸天正樂，可以整心慮，趣菩提，唯人道為能耳。三世諸佛，皆於人中成佛。蓋為此也。下文有義可檢敘之。知人之源，則四聖六凡，類可知矣。論謂評議，假立賓主，問答徵通。研究深旨，教誡學徒，故曰為論。若合釋者，原通能所，論為能原，人為所原，是人之原。原人即論依主持業，次第可知。或所原即人。原人之論，二釋反上。望上所宗，即華嚴之原人論也。或取大經之目，以成本論之題。即分有財，得華嚴之號。⁴

在《原人論》論題之前冠以「華嚴」二字的，是元代的圓覺。中國古代佛教史上注釋宗密《原人論》者，並不多見。圓覺的《論解》是繼淨源的《發微錄》後十分重要的論疏之一。它的特點是比較綜合地來解釋「原人」二字，既用佛家經論，也用儒家經典，還在從文字的字源本身作解釋的同時，特別指出今不取此義。然又在下文中卻解說道「知人之源」，而且將「原」以能（主觀、主）、所（客觀、賓）兩個視點來解釋。

（三）《原人發微錄訓蒙記》

《原人發微錄訓蒙記》（以下簡稱《訓蒙記》）（全四冊）是日本江戶時代明曆三年（1657）由能州（今石川縣能登半島）的日蓮宗瀧谷蘭若的宜道和尚所注釋的，雖然是名為注釋淨源的《發微錄》，但是不乏自我發揮。在解釋〈原人〉語義時，《訓蒙記》說道：

一、原人，事《孟子盡心篇》下萬章曰：一鄉皆稱原人焉。無所往而不為原人。孔子以為德之賊，何哉？註云：原亦謹厚之稱，而孔子以為德之賊，故疑之矣。此原人語與此義意共大不同。《古文》原類韓退之《原人》、《原道》篇。此原字義與此原同彼原意大與彼儒道仁義理為本，此以佛道真如理為本也。

⁴ 《補科首書華嚴原人論解》第一冊，元代長安大開元寺講經論沙門圓覺所撰，第9頁右-12頁右。

一、原字，《小補韻會元》韻云，又推原也。《易·繫辭上》四紙云：原始及終。又《元韻》：字源字，註云：源本作原。又《禮記·王制》三十八云：必原父子之親，《注疏》本也。《荀子》：宗原應變。註：宗原根本也。《和書》曰：原字有兩義，一本源義，此則序中，無本源乎；一尋求義，下文以原自身云。

一、人者，《韻會》云：《說文》：人，天地之性最貴者也。《妙樂輔行》二本八十二云：人者，梵云摩菟賒，此云意。人中所作，皆先意思。《易》云：唯人為萬物之靈。《禮記·禮運篇》云：人者，天地之心，五行之端也。此未知五道故也。《婆沙》云：五道多慢，莫過於人矣。《名義》二十九云：摩菟舍喃，《大論》云人。《法苑》云：人者，忍也。於世違順，情能安忍。孔子曰：人者，仁也。《周書》云：惟人為貴。今謂若無善因，奚感美報。言善因者，謂五戒也。《和書》云：但諸佛出世，以人界本事。或典云：天界著樂，四趣地獄、餓鬼、畜生、修羅沉苦五道，非成佛器。由是諸佛，唯出人間歟。《天台文句》四：九十三人先見諦故能見諦理故。人是現見故，人為證故餘趣從時散集不定，人常從佛，為佛法得道證故也。佛所行事業與人同故，諸天從人中得善利故非直從人，亦因人得。人中四眾故四眾者，比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷。凡佛弟子必是四眾，縱雖餘趣，受戒而成人中四眾，受戒四眾具足，必是人也，故異餘趣也。私此下文題中不標天鬼地獄者，界地不同，見聞不及。凡俗尚不知末況肯窮本。故俗教且標原人，今敘佛經，理宜具列。⁵（小號字為文中夾註）

《訓蒙記》的特點是用《孟子》等儒典將「原人」作一詞彙來解釋，即「一鄉」之人（近於原住民，或原始民、未開之民），雖說義不同宗密的「原人」義，卻開章明義地列舉出儒典的出處。另言及韓愈的《原人》篇，字義與宗密《原人》同，但是闡述的義理不同。由此可見日本江戶時代的儒學研究之興盛。日蓮宗僧侶宜道認為宗密的「原」字，可作「本源義」與「尋求義」兩種解釋。並在用漢字的說文解字的方法後，用梵文的音義等作解，儒佛、中印的字義音義並取，旁引博證，為其特點。不過其中的《和書》為何種書籍，不得而知，也許是指日本本國的某種註釋《原人論》的典籍吧？

（四）《科註原人論》和《科註原人論講義》

《科註原人論》是日本岸上恢嶺所著述，在文中是計較簡單地解說〈原人〉語義的：

⁵ 《原人發微錄訓蒙記》第一冊，日本明曆三年（1657）能州（日本石川縣）瀧谷蘭若宜道著。第6頁右—第7頁右。

原者，推究其本之謂也。今欲窮究人之本始，故命題。⁶

然在他的《科註原人論講義》中，則有比較具體的解析：

此原人の二字の熟語は，韓退之の《原人》の文章に基くものなるへし。八大家の初に原の字の附たる文章五つあり。《原人》《原道》《原毀》《原性》《原鬼》，之れを五原と云。原とは源の字に通用せしものにて。註に（推究其本之謂也）と有て。次第に溯て其本源を見究ると云意なり。則ち天下の人の源を究めると云意を題に標して《原人》と云。原は能原と所原とに通して。能く原ぬる方を云へは，宗密禪師御一人に局り。原子〈自？〉らるる邊より云へは，天下の萬人に通す。但し今の論は佛教の義理を以て説き明かす書られは，六道の本始を原ぬと云へきられとも。今は儒書と道教の麤淺の教を待對にして論を立る故に。眼見することのならぬ六欲四禪の果報や、八寒八熱の形況は略して。唯原人と題したるものなるへし。⁷（原文的假名為片假名，筆者改之，為閱讀方便故。而〈云へは〉今當為〈云えば〉、〈なるへし〉應為〈なるべし〉，依原文故。□〈〉部分，是筆者所註）

岸上恢嶺的「原人」一語，取韓愈所著「五原」為基礎，將之解釋為雖與韓愈《原人》的字義同，而意趣上，則為宗密以佛家的觀點來止揚儒、道二教，以樹立佛家的人間觀和人道之義，即以「本覺義」或「靈知說」來開顯「原人」之題目。

（五）《冠註華嚴原人論》

《冠註華嚴原人論》（以下簡稱《冠註》），松巖沙門町元吞空所著。其解釋為：

原者，推究其本之謂也。今欲窮究人之本始。故曰原人。問：佛教常言眾生通五趣等，何故此論但標原人？答：論主約人，是我同類故。序云我今得此人身而不自知云云。又六道中，其餘五趣，苦樂不均，不堪修行。故偏勸人，故曰原人。⁸

町元吞空的《冠註》解釋，比較簡潔，沒有涉及儒家的外典。

⁶ 《科註原人論》明治十一年（1878）岸上恢嶺著。第1頁左。

⁷ 《科註原人論講義》明治十八年（1885）岸上恢嶺編輯，第一冊第16頁左—第17頁右。

⁸ 《冠註華嚴原人論》明治二十年（1887）版，松巖沙門町元吞空編輯。第1頁左。

（六）《冠註傍訓羽翼原人論》

《冠註傍訓羽翼原人論》惠照律院圓通所略解，沙門橋本喜內所編輯，也比較簡潔，無有旁引。其文如下：

原，考也，窮也。謂博考內外，推究萬法，原其人道。人有二釋：一多思；二多恩。《涅槃經》曰：以多思故，蓋能思量善惡，異餘趣也；若言多恩者，有慈恩德，亦異餘趣。故《淨名疏》曰：貴於萬物，而始終不改，謂之人。⁹

日本古代至明治時期對宗密的《原人論》註釋和講義比較多，因本文篇幅所限，則不一一枚舉。

（七）《漢和對照 原人論新譯》

《漢和對照 原人論新譯》（以下簡稱《新釋》），為近代著名佛學家、華嚴學大家湯次了榮（1872-1943）的註釋，則取義於元代的《論解》比較多，而且除了將「原人」一語以人間觀作考究之外，還論及宇宙論以及人生論等哲學、倫理的觀點與範疇。其文如下：

原人論と云ふは、原は考なり窮なりとあつて、事物の本源を考查し、推窮すると云ふ意味で、また《字書》に原は水泉の本なりともある。人は仁なり忍なりとあつて、人は仁義のあるものである。すべての環境に觸れて、忍耐すべきものであるとの意味で、《涅槃經》には思慮多きが故に人と為すとあつて、他の動植物などに異つて居ることを示して居る。諺に人と云ふ字形は、一本の棒を他の一本の棒で支へて居るから、これはもちつもたれつして、互に和合して、社會的生活をするのが人であると説明して居る。梵語では、マヌシャ（摩菟沙 manusya）で、意と譯し、意志のあるものと云ふ義である。が如何なる資格を持てるものが眞の人ぞと云ふことは、一言で盡すことは困難である。之に就いて、先輩は知識あるもの、慈悲あるもの、禮儀あるもの、慚愧あるもの、恩を知るもの、國民的觀念あるもの、宗教的觀念あるもの、と云ふ七條件を數へて居る。箇様に説明し出すと、事が面倒になるが、今ここでは、兎に角、人とは吾々人間のことを云うたものであると思へばよからう。……原人論と云ふは、人の本源を論究すると云ふことになるが、實は吾々人間ばかりでなく、宇宙論とか、人生論とかと名けても、よいと思ふのである。¹⁰

⁹ 《冠註傍訓羽翼原人論》明治二十一年（1888）版，惠照律院圓通 略解，沙門橋本喜內 編輯。第1頁右，批語寫點部分

¹⁰ 《漢和對照 原人論新譯》大正十年（1921），湯次了榮 述。第7頁—第8頁。

（八）《新譯 原人論詳解》

《新譯 原人論詳解》大友洞達所著，其解「原人」之語，大同湯次之《新釋》。引之如下：

《原人論》の原と云ふ字は、考也窮也と訓ずるのであって、《字書》に依れば「水泉之本也」と云ふ註記がしてある。其の意味は事物の本源を考査して其の核心を推究すると云ふことであって、詰り末流から本流へ本流から泉源へと溯るの義である。換言すれば個個差別の事物の研究から、一般普遍の事物に歸納するの意味であって、《論解》に依れば「其の本を推究するの謂」であるとしてある。次に人と云ふ字は仁と訓ずるのであって、其の意味は慈悲心に満つと云ふことである。また、忍とも訓ずるのであるが其の意味は人は適不適の境遇に邂逅しても、能く其の境遇に堪へ忍ぶことが出来る可能性を有して居ると云ふことである。元来「人」と云ふことに就いて定義を下すことは、一寸考へて見ると容易のやうであるが、其の實決して容易なものではないのであって、「人」に就いての解釋は、古来から今日に至るまで種々の定義が下されて居るが、今《涅槃經》に依れば「多思慮故名人」もある。即ち人は他の動物と異って智・情・意の三作用を充分に働かすことが出来、豊富なる思想を所有して、外界の種々相に接觸して能く其の善惡正邪の別を判定する能力を有し、理想を立てて止惡修善し、また恩義禮節を辨へて同胞相互に愛情の心を盡し、信を重んじ徳行を勵む等他動物に勝る種々の美德を具有して居るものを人と名くるのである。故に「原人」と云ふことは一言で云へば萬物の靈長たる人類が生起出現した其の本源は抑々如何なるものかと云ふことを探求し巧究すると云ふ意味である。宗密が《原人論》序文に「原自身原之不已」と述べて居るのも、詮ずる所此の意味に外ならない。¹¹

現代的註釋也甚多，擇其重要者，日本方面有小林圓照所著的《原人論を読む——人間性の真実を求めて》¹²；鎌田茂雄所著《宗密教學の思想史的研究》¹³等。中國（臺灣地區）有聖嚴法師所著的《華嚴心詮：原人論考釋》¹⁴和李錦全釋譯《華

¹¹ 《新譯 原人論詳解》大正十一年（1922），大友洞達 著。第 13 頁—第 15 頁。

¹² 《原人論を読む——人間性の真実を求めて》第 9 頁〈解題〉。

¹³ 《宗密教學の思想史的研究》第 136 頁。

¹⁴ 《華嚴心詮：原人論考釋》第 62 頁—第 67 頁。

嚴原人論》¹⁵等，筆者的拙著《宗密思想綜合研究》¹⁶也有所論究，解釋大體蹈襲古釋以及先行研究。

可見，迄今為止的研究，在解釋「原人」一語，雖義趣多歧，但或從佛典，或從儒書，隨從文字之形、音等義來解，尚沒有人思索到，宗密「原人」一語，是否與古印度哲學，即印度哲學中的〈puruṣa，原人、或翻作「士夫」〉是否存有一定思想關連的問題。李志夫先生為中印佛學比較研究之大家，特來與我論及這一問題，誠屬亙古未有之見地。

雖筆者以前在日本、德國也學過古印度思想、六派哲學和耆那教教義等知識，略知一些在與佛教思想起源與展開過程中的相互關係及影響。但是欲作此跨領域的比較研究，實是第一次，真是有點裹足不敢前之感，在經過一年的反復思考和博覽群籍後，發現宗密的《原人論》的確在思想根源上與印度六派哲學，尤其是六派哲學之一數論派（Sāṃkhya）的二元論（神我 puruṣa 和原質 prakṛti〈也稱「變化自性」〉）中的核心概念實與佛教中所說的「自性清淨心」與「真心如來藏」存有一定的思想關連。

應該說宗密的《原人論》中所說的「如來藏義」是受到陳代真諦三藏所譯《金七十論》以及《大乘起信論》的思想影響，而且將之再融會變通，更融合儒道思想，而成一家之說。

三、印度哲學和數論派的〈puruṣa 原人〉思想探討

（一）印度哲學〈puruṣa 原人〉說

眾所周知，印度的原始佛教，同耆那教等一樣，是根植於正統的印度婆羅門教的宗教觀和宇宙觀而獨立形成的一支沙門集團。教主釋迦牟尼首先是主張眾生平等，反對婆羅門的神權思想和種姓制度。同時主張中道緣起，反對耆那教等的極端苦行主義。

在佛教誕生之前，婆羅門教的四種吠陀之一的黎俱吠陀（Rg-veda）就有 puruṣa 原人（宇宙萬物的創造神）的讚歌。茲引李志夫先生的《中印佛學之比較研究》中的一段譯文來說明之：

印度人視人神為眷屬關係，所以他們稱唯一尊神為「原人」（puruṣa）。其讚歌：
原人有千頭、千眼、千足：他們環抱大地，尚留十指而有餘。

¹⁵ 《華嚴原人論》第 32 頁—第 33 頁。

¹⁶ 《宗密思想綜合研究》第 73 頁。

原人是一切已生及未生：也是一切靠食而生存之性，也是不死性之主。

原人比一切偉大還要偉大：他的四分之三是不朽的，存在在天空裏；這個世界是他的四分之一。

一切存在——大地、蒼天、植物、諸神、有生、無生，都是他的一部分——這偉大的原人。¹⁷

可見，這裡的〈原人（補盧沙）〉是絕對的創造神，是宇宙、諸神、萬物生起和人生的始原。李先生接著以「創造說」、「生殖說」、「混同說」以及進而以「祈禱主歌（Brahmanaspati）」、「造一切歌（Viśvakarman Sūkta）」、「原人歌（puruṣa Sūkta）」、「生主歌（Prājāpatya Sūkta）」、「無有歌（Nāsadāsiya Sūkta）」來說明〈原人（補盧沙或翻作布爾夏）〉這一世界本原以及展開之實相。特別是在論述「生主歌」中關於金胎（Hiranyagarbha, 太初）中的胎藏說（Garbha）時，認為這一胎藏思想，影響到了佛教的如來藏，以及唯識之阿梨耶識的思想。¹⁸在又從黎俱吠陀的「無有歌（Nāsadāsiya Sūkta）」中「原人」（puruṣa）依熱力（Tapas）而生起，原人又因有種子（Retodhān 施種者）與保藏（Mahimānah）兩種能力而有自性（Svadhā），自性依熱力而有欲念（Kāma），依欲念而產生現象界之意識（Manas）的思維模式時，李先生做了如下的結論：

此一思想與數論之自性說及佛陀十二因緣說，有著直接影響，其無明、行、識、名色……以及有部之自性種子說，與大乘起信論業轉現識為真如生萬法之隨緣次第說極有關係。以上所述無論稱祈禱主、造一切者、原人、生主或無有都是指宇宙之本源，無論就神學或哲學，都趣向一元論了。雖然其一元之理論只是雛形而已。¹⁹

李先生對印度吠陀神學的原人思想對後來的六派哲學之一的數論以及佛教緣起說、大乘佛教的如來藏、唯識的阿梨耶識的思想淵源作了十分精要的歸納。後文又闡述了梵書時代和奧義書（Upaniṣad）前後時代的梵（Brahman）我（Ātman）的一元論思想以及後期吠檀多哲學（六派哲學之一）的不二一元論，相關內容可以直接參考先生的論著，本文由於篇幅關係，就不再贅述。

（二）數論派的〈puruṣa 原人〉思想內容

數論派（Sāṃkhya）是源自俱吠陀，繼承古奧義書等哲學思想而形成的印度

¹⁷ 《中華文化叢書·中印佛學之比較研究》第 44 頁；也可參考《インド思想史》早島鏡正、高崎直道等著的第 14-15 頁。

¹⁸ 同上書，第 46-47 頁。

¹⁹ 同上書，第 47 頁。

正統思想六派哲學之一派，其與原始佛教和耆那教有著內面深層關連的瑜伽派為伯仲之關係。其勢力一直維持到十五世紀前後。其二十五諦等嚴整的哲學理論體系，堪稱印度思想之精華。

為解決古奧義書一元主義的矛盾，其展開了二元主義實在論的哲學思想。在印度哲學思辨中，數論派以特定的原理來列舉的思潮，對後來大乘佛教的論理思想的發達不無影響。慈恩大師窺基（632-682）的《唯識述記》中解釋道：

梵云僧佉，此翻為數，即智慧數，數度諸法根本立名，從數起論，名為數論。²⁰

本論不遑一一分析數論派的二十五諦論，但對其中的兩個根本原理，即精神原理之神我（*puruṣa* 原人或靈我）和物質原理的自性（*prakṛti* 根本原質）作必要解說。若欲理解其二元論（*Dualism*）思想之產生原因，參照李志夫先生的論述十分清晰明瞭：

奧義書之梵我為純意識、純精神，而一切萬物皆因梵我而生。但問題是：純意識之梵，自身沒有物質，不是物質因，又如何能產生宇宙萬有？如果說梵是物質因，梵豈非是心物合一體，就不是純意識，這豈非與人無異，有如何能創造宇宙？

奧義書大多偏重在如何認知梵？梵與人之關係。至於宇宙論，宇宙之產生，只是說梵不耐寂寞，而要求創造，但只說明為何要創造，如何能創造之問題尚未能作解答。因此，數論派見到了一元論的困難，乃至吠陀經中找到了兩個名詞一為布爾夏（*puruṣa*），一為布拉克第（*prakṛti*），設定了二元論之思想。

布爾夏，又稱作原人。在吠陀經中，因行祭為犧牲之原人化為宇宙之神人與山河大地。布拉克第，本為梵文前之一種地方語，後來，數論就利用它代替了俱梨吠陀經無有歌中那「彼之一」之自性種子（*Tad Ekam*）。不過吠陀經中之自性種子本身有無意識不太清楚，開始之無意識而自呼吸，成長以後又生現識，從有果即有因看，它是有意識的，只是不顯現而已。但數論派之自性則是毫無意識之物質因。至於布爾夏則是純精神的、意識的存在，故稱之為神我，或自我。²¹

數論派的原人和自性（原質）的二元論展開，是為了要修正傳統一元論的哲學弱點，力圖引入根本物質因的 *prakṛti* 來展開它的宇宙創始說（轉變論），但是，數論

²⁰ 大正藏 43 冊，第 252 頁中。

²¹ 《中華文化叢書·中印佛學之比較研究》第 74 頁。

的二元論也有其問題所在，那就是為何毫無活動能力、純精神的原人 puruṣa 能與根本物質因結合上，然後再各各分離而得解脫？

日本的印度哲學學者村上真完亦在《サーンクヤの哲學——インドの二元論——》中解釋道：

サーンクヤ説 (Sāṅkhya-Śāstra) の目的は、原質と靈我との辨別知 (prakṛti-puruṣa-viveka-jñāna) である」と結んでいる。この辨別知によって解脫すなわち獨存に達する。(中略) その二元論の構造の中に、靈我が位置づけられており、その二元の区別——原質と靈我との辨別知——によって、解脫 (靈我の獨存 kaivalya) 完成する。²²

數論派的「辨別知」有點如宗密在《圓覺經》等著述中所提倡的「靈知說」，宗密認為，正因為人人皆有此靈覺不昧之「靈知」之體，所以能有不覺到始覺乃至本覺，反之亦然。雖很難說宗密此思想直接受數論影響，但我認為是在一定程度上，受到了陳代真諦所譯的數論派經典《金十七論》，以及《大乘起信論》兩種真如說的思想的影響。

日本的印度哲學學者木村泰賢 (1881-1930) 也指出：

しかるに人生に種々の苦痛あるは、畢竟するにこの局外中立者たる神我が物質性の覺・我慢・五唯・十一根等より成立する細身に囚われて身体に起こる事件を誤認するからである。故に苦痛の根元を滅するにはこの誤認を去るために神我と身体とは本来別物であるという眞智を得て、兩者の結合を解かねばならぬ。しかしてその結合を解くには、常に二十五諦の真相を明らかにし、禪定的修煉によって次第に肉体を圧迫する道を取る外に手段がない。かくする時、遂に精神はその本来の姿を顕して全く物質の繫縛より離脱するに至るのである。これすなわち數論派の最終目的でこれを獨存 (kaivalya) と名づける。²³

數論派也主張由滅苦，滅除由誤認（甚似佛教的無明說）而產生的肉體與精神之苦源，了知神我（原人）的精神純粹性，通過禪定的修煉來離脫物質的繫縛，來完成最終之解脫（獨存）。這種思維模式，與佛教的四聖諦說，以及宗密所主張的「真覺靈知」的「本來成佛論」有一定的相通之處。

²² 《サーンクヤの哲學——インドの二元論——》第 56-57 頁。

²³ 《木村泰賢全集・第二卷 印度六派哲學》第 82 頁。

（三）真諦三藏所譯《金七十論》和《大乘起信論》中所說的如來藏思想

那麼，宗密的靈知思想的潛流中所內含的這種相近於數論派原人哲學思想，究竟是通過何種途徑而來的呢？筆者認為是受到了陳代的印度翻譯僧真諦三藏（paramārtha, 499-569）所翻譯的數論經典《金七十論》²⁴之影響。關於原人（puruṣa 神我）和自性（prakṛti 原質）之結合，有一段生動的譬喻：

有一生盲及一生跛，眾人棄擲。盲人漫走，跛者坐看。跛者問言：汝是何人？盲者答言：我是生盲不識道故，所以漫走。汝復何人？跛者答言：我生跛人，唯能見道，不能走行。如是二人，以共和合，遂至所在。此之和合由義得成就，至所在各各相離。如是我者自性時，即得解脫。是自性者，亦令我獨存，各相捨離。²⁵

此中將原人比喻為只能見道而不能走路的跛子，原質為能走路卻不能見路的瞎子，結果讓瞎子背著跛子，而到達該到的地方。然後再各各捨離，回歸到本原（獨存）的狀態。當然，這種結合的實現，本身就存在疑問，恰如佛教無法回答「無明」緣何生起？究竟何時生起？只能設定無明是「無始以來」而「忽然而起」。正如澄觀、宗密等說覺悟，如明燈照亮千年暗室，一照能破千年之暗。然此燈火明燭究竟如何得之？火種緣何尋覓？幾乎沒有任何明確的答案。覺後與覺前之通路，絕無蹤跡可尋。但以「一真如心」歸納「真妄交徹」而已。宗密站在凡夫眾生的立場上，而主張先頓悟明性，然後漸修取證，應該是意識到了這一難解的問題。

在拙著《宗密思想綜合研究》一書中，筆者針對宗密的「靈知說」，做了專題性的論述，它的特點之一便是「靈知」的獨存意義，即先天之本原性，生佛的共通無二性。²⁶然後在此前提下，來細說「人間成佛」的實現是眾生了知靈覺常住的「如來藏真性」，眾生在迷的根本原因是「隱覆」了如來藏真性，這種思想是受到了真諦所譯《大乘起信論》的兩種真如（如來藏）等思想的深刻影響所致。《大乘起信論》中的一段文說道：

真如者，依言說分別有二種義。云何為二？一者如實空，以能究竟顯實故；二者如實不空，以有自體具足無漏性功德故。所言空者，從本已來一切染

²⁴ 《金七十論》的註疏研究，中國罕聞，但在日本江戶時代，其研究甚盛。如金倉圓照博士的《增補改訂・日本大藏經》第九八卷，1968年，第23—29頁「解題」上提到：有《金七十論會本》、《金七十論藻鏡》、《金七十論疏》等。另《佛書解說大辭典》（大東出版社，1933年）中記道：有宗朗（1778年）撰《金七十論解》（刊本，大谷大學藏）、信慧（1776—1846）撰的《金七十論探蹟》（寫本，大谷大學藏）、藤井玄珠（1887刊）的《校註金七十論》（刊本，京都大學藏）等。

²⁵ 大正藏第54冊，1250頁。

²⁶ 《宗密思想綜合研究》第155—160頁。

法不相應故，謂離一切法差別之相，以虛妄心念故，當知真如自性，非有相、非無相、非非有相、非非無相、非有無俱相、非一相、非異相、非非異相、非一異俱相，乃至總說。依一切眾生以有妄心，念念分別，皆不相應故，說為空，若離妄心實無可空故。所言不空者，已顯法體空無妄故，即是真心常恒不變，淨法滿足，故名不空。亦無有相可取，以離念境界，唯證相應故。心生滅者，依如來藏故，有生滅心。所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿梨耶識。此識有二種義：一者覺義；二者不覺義。所言覺義者，謂心體離念，離念相等虛空界，無所不遍。法界一相，即是如來平等法身。依此法身，說名本覺。何以故？本覺義者，對始覺義說，以始覺者即同本覺。始覺義者，依本覺故而有不覺，依不覺故，說有始覺，又以覺心源故，名究竟覺。不覺心源故，非究竟覺。此義云何？如凡夫人覺知前念起惡，故能止後念，令其不起。雖復名覺，即是不覺故。²⁷

此《大乘起信論》所言兩種真如義（不變、隨緣），對中國佛教如來藏思想影響極大。然以阿梨耶識（ālayavijñāna）兩種義（覺義〈無漏〉、不覺義〈有漏〉），則對宗密哲學思想（本覺、始覺）以及修證義（頓漸說）產生了莫大影響。這無不與以上真諦的譯著及其思想模式以及論理方法有著密切關係，此方面的問題的解明，容以後再作細論。

四、宗密在《原人論》中的「如來藏義」的思想依據

（一）三種如來藏以及中印佛教者對「如來藏義」在理解上的差異

印度的大乘佛教，不論是如來藏系，還是瑜伽行派（唯識系），還是般若中觀系，都以反對婆羅門教各派所主張的梵（Brahman）我（Ātman）的實際存在。尤其是如來藏系的經典，如《楞伽經》等，在說明眾生的身中有如來藏時，反反覆覆地指出，此如來藏非 Ātman，說明在印度佛教者的立場上來言，對如來藏之義，有著非同尋常的緊張感，千方百計地要避開 Ātman 思想的樊籬，而如來藏思想傳到中國社會之後，這種緊張感就顯得比較鬆懈了。而極其容易與中國的魂魄思想等混同，尤其唯識派的「中有說（也作中陰）」，使中國佛教更容易與固有思想的物心論相結合，產生了一種特有的、與印度思想既相關又相異的中國式的「Ātman 說」。宗密所著《原人論》，尤其是止揚儒道，闡發「真源」的如來藏說，便是這種思想的集大成。故「原人」，語義雖近乎中華，但思想之底流，不能不說隱藏著這種印度哲學思想的玄機秘義。李志夫先生的質疑，完全可以立證而成

²⁷ 大正藏第 32 冊，578 頁中。

立，當然，拙論限於各種原因，未能暢達真意、臻及精要所在。

而印度所傳的如來藏義，有三種義趣：一者隱覆義，謂眾生身中，覆藏如來故，如雲翳日月。二者含攝義，謂如來法身含攝身相、國土，神通大用，無量功德故。又含攝一切眾生，皆在如來藏內故。三者出生義，謂此法身既含眾德，了達證入，即能出生。此第三義者，初約迷時，後約悟時，中間克體。非如緣境分別之識者，非緣妄境妄相分別識，非修德覺了智。但是真如自體本有之知。然宗密《原人論》中所談如來藏義盡在「隱覆」一義，故在《原人發微錄訓蒙記》中，日蓮宗的宜道和尚，站在天台祖義的立場，對宗密之說，予以責難：

私云：宗密禪師雖窮于萬法隨緣之理，得以變造起用之本。但言于性起不明於性具，故為於天台一家之所破故。義神智曰：華嚴諸師，不知眾生因理本具諸法，但說果上，依正融通，並由眾生理本者矣。然則一家所談法門，一曰性體，此當正因；二者性量，此當了因；三曰性具，此當緣因具即假，假即空中，祇一法性有茲三義，會之彌分，派之常合，雖一一徧，亦無所在。當知他宗，談乎法性，亦同今家性體、性量，以彼皆云，法性真如與虛空等，但闕第三性具之義矣。²⁸

宜道對宗密的批評，是否中鵠，於此暫不細究。接下來，來看看宗密《原人論》中所談的「如來藏義」，就中加以評述一二。

（二）宗密對「如來藏義」的中國化演變

上文談到，宗密在《原人論》〈會通本末第四〉中所談「如來藏義」只論及「隱覆」一義，其文曰：

謂初唯一真靈性，不生不滅、不增不減、不變不易。眾生無始迷睡不自覺知，由隱覆，故名如來藏。依如來藏故有生滅心相。所謂不生滅真心與生滅妄想和合，非一非異，名為阿賴耶識。此識有覺不覺二義。依不覺故，最初動念，名為業相。又不覺此念本無故，轉成能見之識及所見境界相現。又不覺此境從自心妄現，執為定有，名為法執。執此等故，遂見自他之殊，便成我執。執我相故，貪愛順情諸境，欲以潤我。瞋嫌違情諸境，恐相損惱，愚癡之情，輾轉增長。故殺盜等心神，乘此惡業，生於地獄、鬼畜等中。復有怖此苦者，或性善者，行施戒等心神乘此善業，運于中陰入母胎中，稟氣受質，氣則頓具四大，漸成諸根；心則頓具四蘊，漸成諸識。十

²⁸ 《原人發微錄訓蒙記》第 26 左—27 頁右。

月滿足，生來名人。即我等今者，身心是也。故知身心，各有其本，二類和合方成一人。（引文中夾註略）²⁹

由上一段文字，可以發現有三個要點：第一是宗密的「如來藏義」，只用隱覆之義，完全站在眾生（人間）的角度來談迷悟境界、認識。日本著名華嚴學者小林圓照在其《原人論を読む——人間性の真実を求めて》中指出了這個問題：

「…隱覆の由るが故に如來藏と名づく」とあって、真実を自覺していない在り方を迷いの睡眠にある者に喩える。その人にとっては睡眠そのものが覺性の状態であり、その眠りの中で見る夢が、現実の迷妄の様相（妄識）である。ここで宗密は如來藏(tathāgata-garbha 如來の胎藏、胎兒)の「藏」を原意にない「藏」（隠す、隱覆）の意味に解する。³⁰

第二點是在解釋阿賴耶識，完全引用《大乘起信論》的覺不覺二義。而第三點，特別值得注意的是，宗密的「人類生起論」，以身心二元的論法展開，即「氣則頓具四大，漸成諸根；心則頓具四蘊，漸成諸識」、「故知身心，各有其本，二類和合方成一人」等，即以「氣」（物質性）和「心」（精神性）的二元論（Dualism）來說明人是「稟氣受質，氣則頓具四大，漸成諸根；心則頓具四蘊，漸成諸識」而生成。而且用了「運于中陰入母胎中」的投胎說來闡述人類的輪回方式。這種解釋從思想的流變來言，正好切合了數論派（直接來自真諦的譯著和唯識理論）的物心關係論。雖宗密造論的目的是為了融合和吸收儒道的人類生死說以及倫理道德觀，但是其以如來藏為中心的理論，無疑取之于印度的思維。到了宗密寫《原人論》的九世紀初期，佛、道、儒三教尚處於比較緊張、對峙的狀態，宗密立人道為中心的成佛論，以及以真源一心的《圓覺》、《華嚴》、《起信》等性宗、並以二元論法來全揀全收儒、道、佛教大小乘（相宗、無相宗）諸派，其理論的開張性雖然很強，但是在思想的純粹性方面的精度不免打了很多折扣了。

五、結論

由於著名佛學家李志夫教授的提問，才寫下了如上一些不夠成熟、甚至或許存有很多不夠精確的論述。我的宗密研究持續了二十年，一直是蹈襲先賢之說，略有新意而已。而從未將宗密思想去與印度思想，特別是佛教之外的印度哲學流派思想作過比較。李教授的啟迪令我大放眼量，不管拙論正確與否，思維的擴展

²⁹ 大正藏第 45 冊《原人論》，第 710 頁中。

³⁰ 《原人論を読む——人間性の真実を求めて》第 167 頁，註②。

與思想的延伸是十分令我振奮不已。李先生的大作今後還須慢慢細嚼、消化，以冀有新的學術思考和論辯。此論的結論可概括如下三點：

（一）佛教是印度正統宗教、思想發展過程中脫穎而出的一支反婆羅門教，而提倡自由思想宗教（兄弟宗教耆那教亦復如是），佛教主張的由苦諦修戒定解脫，以及主知主義的思潮，與印度主體思想有共通之處，雖然佛教的真理觀有其獨特性，但無時不受到其他印度宗教、哲學思想的影響，真諦譯數論派《金七十論》以及玄奘譯勝論派的《勝宗十句義論》等外道典籍，便是有力的佐證。佛教受外教影響而發展，就如後吠檀多派受佛教思想影響一樣，是自然的事。為了正確認識佛教，而研究印度六派哲學，先賢如此去做了，吾輩也應該如此去踐行，知己知彼，相得無損。

（二）宗密思想深邃，開張性極強，有一元論的闡述，也有二元論的展開，通過《原人論》的〈原人〉語釋，就可以理解到其思想的經緯和縱橫的廣度與深度了。研究宗密思想的空間還很大，應該不斷開拓。

（三）《原人論》的如來藏（阿賴耶識）說，尤其是站在人道的立場的身、心二元的思想展開，觸發了宋儒的理、氣二元思想以及心學一元的思想發展，宗密的作用實在不可估量。可以說宗密的這種「先知主義」是「中國式 Ātman 說」（真我、靈覺、靈知）的集大成，是樹立中國三教融合、綜合發展的鼻祖。宗密的偉大，除了是佛教思想的大家、華嚴與禪宗的祖師，更重要的是不愧為繼往開來的世界宗教思想家之一。

「原人」之原，眾妙之源！豈可以樊籬局之乎？大哉！原人，真知之本。

主要參考文獻

大正藏第 54 冊《金七十論》，陳，真諦譯。

大正藏第 32 冊《大乘起信論》，陳，真諦譯。大正藏第 45 冊《原人論》，唐，宗密述。

《鰲頭 原人論發微錄》上中下二冊，日本延文三年戊戌（1358）十一月八日於東寺西院僧坊寫點訖，同十二日校了。杲寶 生五十三。萬治四年辛丑（1661）二月上旬，村田莊五郎開板本。

《原人發微錄訓蒙記》全四冊，皆明曆第三（1657）歲次丁酉冬十一月中幹九日書之與弟子幼童也。北海能州瀧谷蘭若老小苾芻宜道。萬治第三（1660）庚子晚穠穀旦。村田莊五郎開板本。

《補科首書華嚴原人論解》全六冊，長安大開元寺講經論沙門圓覺撰。貞享二（1685）乙丑年仲春吉辰，洛下書林 井上忠兵衛 大角清兵衛 行梓。

- 《科註原人論》大講義 岸上恢嶺 著述。明治十一年（1878）一月七日出版。東京 大村屋總兵衛製本。
- 《科註原人論講義》岸上恢嶺 編輯，明治十八年（1885）四月出版。西京書林 澤田文榮堂出版、藏版。
- 《冠註華嚴原人論》松巖沙門町元吞空編輯。明治二十年（1887）四月二十五日刻板（京都永田文昌堂藏版），京都書林製本。
- 《冠註傍訓羽翼原人論》惠照律院圓通 略解，沙門橋本喜內 編輯。明治二十一年（1888）四月二十八日出版。佛教書鋪 出雲寺松柏堂、森江擁萬閣合梓。
- 《漢和對照 原人論新譯》湯次了榮 述。大正十年（1921）十月十五日發行，京都 佛教大學出版部。
- 《新譯 原人論詳解》大友洞達 著。大正十一年（1922）八月二十五日發行，日本禪書刊行會。
- 《原人論を読む——人間性の真実を求めて》小林圓照 著。2007 年 8 月 17 日出版。ノンブル社。
- 《華嚴原人論》李錦全 釋譯。民國八十五年（1996）八月。臺灣 佛光文化事業有限公司出版。
- 《華嚴心詮：原人論考釋》聖嚴法師著。民國九十五年（2006）一月。臺灣 法鼓文化事業股份有限公司出版。
- 《宗密教學の思想史的研究》鎌田茂雄著。1975 年 3 月 31 日。東京大學出版社。
- 《宗密思想綜合研究》胡建明 著。2013 年 8 月。北京 中國人民大學出版社。
- 《中華文化叢書・中印佛學之比較研究》李志夫著。民國 75 年（1984）11 月。臺灣 中華文化復興運動推行委員會主編，中央文物供應社發行。
- 《木村泰賢全集・第二卷 印度六派哲學》全六卷。木村泰賢著。昭和四十三年（1968）八月十日初版。大法輪閣發行。
- 《サーンクヤの哲學——インドの二元論——》村上眞完著。1982 年 11 月 3 日平樂寺書店發行。
- 《インド思想史》早島鏡正、高崎直道等著。1982 年 8 月 16 日初版。東京大學出版社。
- 《講座・大乘佛教 6 如來藏思想》平川彰・梶山雄一・高崎直道編集。昭和五十七年（1982）五月三十日初版。東京 春秋社出版。

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

華嚴專宗國際學術研討會論文集. 2016 / 陳一標主編.

-- 初版. -- 臺北市：華嚴蓮社, 2019.01

冊；公分

ISBN 978-986-93618-8-0 (上冊：平裝)

ISBN 978-986-93618-9-7 (下冊：平裝)

1. 華嚴宗 2. 文集

226.307

108002078

2016 華嚴專宗 國際學術研討會論文集

上冊

編審：論文集編輯委員會

主編：陳一標

執行編輯：謝喬茹

出版機關：財團法人臺北市華嚴蓮社

發行機關：財團法人臺北市華嚴蓮社

地址：10056 臺北市中正區濟南路二段 44 號

電話：(+866-2) 2351-8333

傳真：(+866-2) 2321-8958

印刷公司：吾現創意顧問有限公司

出版日期：2019 年 01 月初版

版權所有，翻印必究



財團法人臺北市華嚴蓮社

弘法・慈善・教育・文化