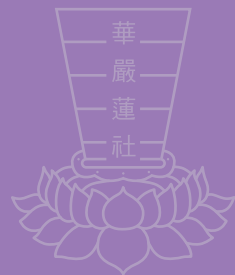


2021
華嚴專宗
國際學術研討會論文集

二〇二一
華嚴專宗國際學術研討會論文集

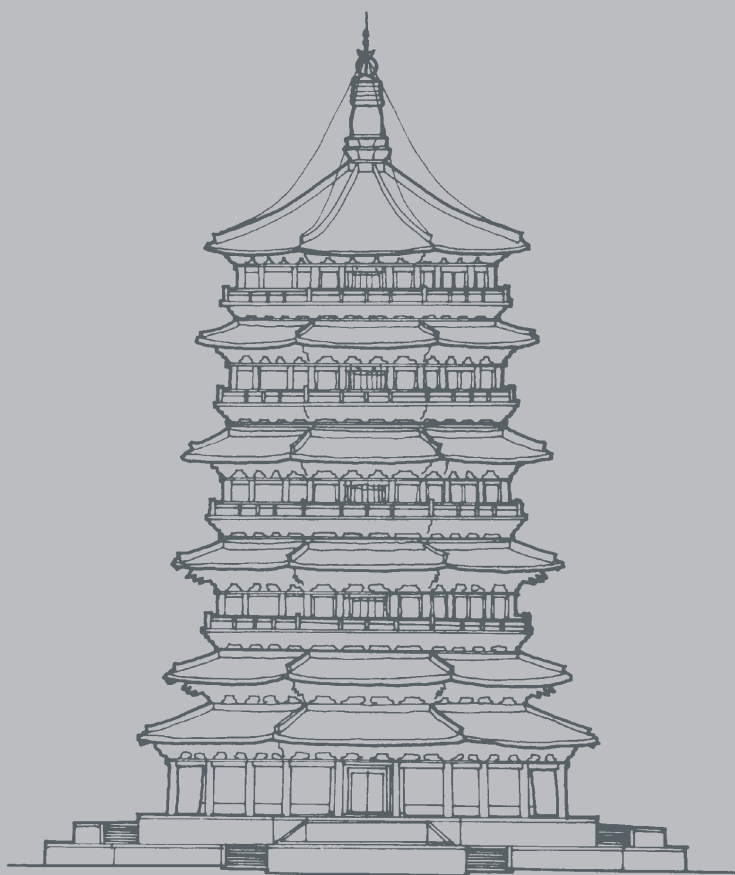


財團法人臺北市華嚴蓮社

弘法・慈善・教育・文化



2021
華嚴專宗
國際學術研討會論文集



目錄

001-040	鄭阿財	敦煌本與北宋刻本毗盧藏五十華嚴之考察
041-058	陳英善	華嚴菩薩道之無疲厭行
059-092	釋堅融	《淨行》願文的翻譯與詮釋 ——從「善解方便迴向」和「當願眾生」談起
093-124	蔡耀明	《華嚴經·入法界品》「普眼」(<i>samanta-netra</i>)法門： 梵文本之翻譯與義理之研究
125-138	吳國聖	《華嚴經》〈入法界品〉「發心」中的「犬」與「馬」： 梵、藏、漢諸語文本對勘
139-156	李治華	《華嚴經·覺林菩薩偈》新詮 ——從傳統判教與當代影藝詮釋
157-170	高伯園	論唐君毅對華嚴性起思想的理解與詮釋
171-190	黃惠菁	論北宋楊傑對華嚴思想的接受

敦煌本與北宋刻本毗盧藏五十華嚴之考察

敦煌學研究中心 榮譽主任
鄭阿財

摘 要

我曾透過敦煌寫本晉譯《華嚴經》經題、卷次及品第的寫本，及缺經題卷次的殘卷，與《大正藏》所收六十卷本、《中華藏》五十卷本的比對，勾勒早期五十卷本流傳的樣態，結合經錄、史傳資料所載晉譯《華嚴經》的記述，印證了佛馱跋陀羅所譯《華嚴經》初出以五十卷本流傳，今傳世的六十卷本蓋為後來重開。並據寫本題記推知抄寫年代為南北朝到隋，結合經錄所載，呈現隋前流傳為五十卷本，隋以下始見六十卷本的著錄。

當時撰文主要依據《中華大藏經》所收趙城廣勝寺的《金藏》所謂「五十卷本」的晉譯《華嚴經》，《中華大藏經》係廣勝寺五十卷本的殘本與明北藏六十卷本的拼合，實際上並不完整。今特據日本宮內廳書陵部藏北宋刻本《毗盧藏》完整的晉譯《華嚴經》五十卷本，分別論述《毗盧藏》及其晉譯《華嚴經》的刊刻時代與刻本系統，確認其與《高麗藏初雕》、《金藏》、《崇寧藏》等北宋以前的刻本藏經均與《開寶藏》同屬五十卷本系統。南宋以後刊刻入藏的晉譯《華嚴經》均為六十卷本。

敦煌寫本隋前為五十卷本，其中存在著同一卷次，內容起迄不一的現象，即所謂的異本，此一現象的存在，說明早期寫本藏經因抄造時間、地域的不同，使用的紙張有大小之別，且抄經的制度並未規範，寫經行款字數多寡不一，以致形成同為五十卷，卻出現同一卷次，內容起迄有不一致的差異。

並透過現存北魏宣武帝時敦煌鎮官經生所抄的敦煌寫經及卷尾題記考察進行析論，推知當時已有官方寫經組織的經坊，從事佛經的抄造。其中經生帥令狐崇哲是當時敦煌鎮此一寫經坊的主管小吏，負責官經的抄造事務。有其署名題記的《華嚴經》十多件，均為五十卷本，寫經用紙一致，行款字數固定。顯示佛陀跋陀羅譯《華嚴經》在北魏廣為流行，且全為五十卷本，更說明六十卷本的出現當在隋代。

關鍵詞：敦煌寫本、晉譯、華嚴經、五十卷本、毗盧藏、宮本、令狐崇哲

一、前言

有關東晉佛跋陀羅譯《華嚴經》最初為五十卷本，不久重開為六十卷本，為何重開？如何重開？為何人時何人所重開？關於這些問題，文獻載籍及佛教史料均不甚了了，對此關注華嚴傳播史及佛教文獻學者，雖偶有留心，然終不免有文獻不足，難以究詰之嘆。敦煌文獻中總數逾 400 號的《華嚴經》寫本，有助於此一問題的考察。

2019 年我曾透過現存敦煌寫本《華嚴經》經題、卷次及品第的寫本，及缺經題卷次的殘卷，與《大正藏》所收六十卷本、《中華藏》五十卷本《華嚴經》的比對，勾勒早期五十卷本流傳的樣態，撰寫〈從敦煌本《華嚴經》論晉譯五十卷本與六十卷本的相關問題〉¹ 一文，結合經錄、史傳資料所載晉譯《華嚴經》的記述相契合。不僅印證了佛跋陀羅所譯《華嚴經》，初出以五十卷本流傳，後來有人將其重開為六十卷本。隋前流傳的是五十卷本，隋以下的經錄始有六十卷本的著錄，並與五十卷本同時流通。同時過瀘敦煌寫本保有《華嚴經》經題、卷次及品第的寫本，及缺經題卷次的殘卷，持與《大正藏》所收六十卷本及《中華藏》五十卷本詳加對照，判別五十卷本的遺存分屬四十一卷次，雖不足以綴成一部完整的五十卷本，但大抵可以勾勒出早期五十卷本流傳的樣態。

進而從 29 件原卷有抄寫題記的五十華嚴寫本，可見抄寫年代為南北朝到隋，其字體風格率為隸楷，多北朝寫本。其中北涼王大沮渠安周（444-460）所供養的卷第廿八寫經，距佛跋陀羅譯出時間僅晚二、三十年。

東晉佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》在隋唐以前流傳的本子主要為五十卷本，重開的六十卷本，則在隋唐之後，漸趨流行，而成唐代風行的主流經本。唐武后證聖元年（695）實叉難陀新譯三十九品八十卷本的完成，大為風行。佛陀跋陀羅譯的五十卷本雖存，已是罕為人知。

中國最早的雕版大藏經《開寶藏》，今已亡佚，近代海內外陸續發現有少量遺存，計有十三件殘卷，其中據日僧鵜飼徹定（1814-1891）撰〈古經題跋〉載有《開寶藏》《大方廣佛華嚴經》卷一。此卷藏日本京都大德寺，卷末有「大宋開寶九年丙子歲奉敕雕造」及「太平興國八年奉敕印」之題記，其餘情況不清。

高麗顯宗二年（1011）開版，以《開寶藏》為底本仿刻的《初雕高麗藏》，完成於文宗末年（1082），經版後燬於蒙古兵火。高麗藏初版散佚，保存下來的不足三分之一。今傳世的本子乃 1237 年再次雕造高麗藏，完工於 1249 年，史稱《再雕

¹ 見《2019 華嚴專宗國際學術研討會論文集》，台北：華嚴蓮社，2019.08，頁 1-28。

高麗藏》。其所收錄佛陀跋陀羅譯的《大方廣佛華嚴經》則為南宋普遍使用的六十卷本。2013 年出版的《高麗大藏經初刻本輯刊》，將日本京都南禪寺藏等高麗藏殘本二千多卷原圖影印，其中第五冊有佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》五十卷本殘本七卷，分別為：韓國湖林博物館藏卷第一、第十、第三十七、第四十七、第四十八等及湖巖博物館藏卷第三十、第四十五等。

北宋私版的《崇寧藏》、《毗盧藏》雖大部留存，然主要秘藏於日本，學界不易獲睹，南宋《資福藏》、《普寧藏》等重要版本沒有影印公諸於世。因此余撰前文時據以對照的主要為《中華大藏經》所收錄趙城廣勝寺所藏《金藏》的所謂「五十卷本」，學界以為《趙城金藏》所反映的即《開寶藏》的原貌²，然《趙城藏》實際上留存的《大方廣佛華嚴經》五十卷本，並不完整，《中華大藏經》所據係金廣勝寺五十卷本的殘本及明北藏六十卷本拼合而成的。真正屬於五十卷本的只有 24 卷，近半數而已。近期因有機緣得見日本宮內廳書陵部圖書寮文庫藏北宋宣和七年福州開元寺毗盧藏版的《大方廣佛華嚴經》全部圖像，這是今所得見完整的五十卷本，因再度持與敦煌本進行逐一比對，並參酌其他各藏殘存五十卷本行比較，希望能進一步釐清五十卷本與六十卷本的關係及其傳播的具體情況。

二、歷代藏經收錄的晉譯《華嚴經》

「大藏經」是漢傳佛教法寶的總匯。歷代多有蒐集分類編目及入藏，東晉道安乃至隋唐，每有編成目錄，總稱佛典為「一切眾藏經典」、「一切經藏」、「大藏經」，初期以書寫抄造流通，後代乃以刊刻印刷傳世。是歷代藏經主要有寫本大藏經與刻本大藏經，寫本藏經在唐前入藏為手抄寫經³，刻本藏經是唐以後隨雕版印刷的發達與普及，官方或佛教寺院，乃至在家居士為佛教法寶的保存與流通，纂輯、刊刻的藏經。寫本藏經今多散亡，1900 年敦煌藏經洞的發現存有南北朝隋唐的部分寫經。傳世流通的藏經主要為刻本藏經。其最早為北宋開寶四年（971）開雕的關版開寶藏，並頒賜給日本、契丹、西夏、高麗諸國，以及國內各地。此後續有《崇寧藏》、《毗盧藏》、《圓覺藏》、《資福藏》、《磧砂藏》等刊刻藏經，以及《遼藏》（《契

² 蔣唯心〈金藏雕印始末考〉（《國風》第五卷十二號，1934 年 12 月，頁 1-34。）考察趙城廣勝寺所藏《金藏》後，明確肯定了《趙城藏》所反映的正是《開寶藏》的原貌。李富華，《金藏目錄還原及研究》（上海：上海文藝出版有限公司，2012，頁 358）也提到《金藏》再現了中國第一部刻本大藏經《開寶藏》的原貌。韓國柳富鉉〈《北宋開寶藏》與《金趙城藏》·《高麗初雕藏》·《高麗再雕藏》的構成〉梳理《開寶藏》系統下各種藏經版本和底本的關係，以為：「《趙城藏》是『開寶藏再修訂本』的覆刻本，《高麗初雕藏》與《高麗再雕藏》則是『開寶藏原本』或者『開寶藏修訂本』的修訂、覆刻本。」（佛光大學「2019 佛教藏經國際學術研討會」論文）

³ 有關寫本大藏經有較全面的研究，主要有方廣錫《中國寫本大藏經研究》，上海：上海古籍出版社，2006 年 12 月。

丹藏》)、《金藏》、韓國的《高麗藏》的仿刻；元明清各朝至近代也多有各種大藏經的編印。其中近代學界普遍使用的是日本大正年間（1924～1934）編印的《大正新脩大藏經》（簡稱《大正藏》），此一藏經是以再雕高麗藏為底本，對校宋、元、明三本，另參照正倉院藏所謂的聖語藏及部分敦煌寫本。歷代佛典入藏每有損益，刻本藏經收錄不一，且多有散佚，今所得見的藏經中收錄東晉佛陀跋陀羅譯的《大方廣佛華嚴經》或為五十卷本，或為六十卷本。茲將宋代各官版、私版及周邊國家仿刻的各藏經中收錄東晉佛陀跋陀羅譯《華嚴經》情形表列如下：

歷代藏經收錄東晉佛陀跋陀羅譯的《華嚴經》表

藏經	卷帙	裝幀、版式	千字文函號	
《開寶藏》 北宋太祖開寶四年(971)至 太宗太平興國八年(983)	五十卷	捲軸裝 每版 23 行，每行 14 字。	湯、坐、朝、 問、道 ⁴	散佚 ⁵
《契丹藏》 興宗（1031-1054）敕雕， 道宗清寧九年（1063）或 咸雍八年（1072）前完成。	六十卷	捲軸本 每紙 24 行，每行 15~18 字不等	垂、拱	散佚 ⁶
《高麗藏》初雕 顯宗二年（1011）開雕， 文宗末年（1082）完成。	五十卷	捲軸本 每紙 25 行，每行 14 字。	湯、坐、朝、 問、道	散佚 ⁷

⁴ 大藏經《千字文》袂號約產生於晚唐，到五代時已在全國流行。（參方廣錫《中國寫本大藏經研究》〈第四章漢文大藏經袂號考〉，上海：上海古籍出版社，2006年12月，第403-513頁。）其法是將全藏經典依其結構體系以卷為單位，按篇幅多少合袂，大體每袂10卷。再以竹製、布製或錦製的袂衣包裹，外標《千字文》字號，以便貯存及檢索。寫本發展到刻本時，寫本卷軸式演變為刻本的經摺式，經袂也發展成函式，袂號標寫在書函外，故稱函號。《千字文》袂號使大藏經典籍編次固定，奠定了大藏經的穩定基礎。

⁵ 《開寶藏》今已亡佚，海內外遺存，僅有十三件殘卷，日僧鵜飼徹定（1814-1891）撰《古經題跋》載有《開寶藏》《大方廣佛華嚴經》卷一。此卷藏日本京都大德寺，卷末有「大宋開寶九年丙子歲奉敕雕造」及「太平興國八年奉敕印」之題記，其餘情況不清。。

⁶ 1974年山西省朔州市應縣佛宮寺釋迦塔發現裝像秘藏，有遼代經卷、佛畫共九十二件，其中，「遼藏」單卷十二卷，刻經三十五卷，寫經八卷，雜刻雜抄二十八件，佛像七幅，七珍與舍利佛牙二組。見《應縣木塔遼代秘藏》（文物出版社，1991年）其中存有《大方廣佛華嚴經卷第四十七 垂》署「東晉天竺三藏佛陀跋陀羅譯」首題「入法界品第三十四之三」為晉譯《華嚴經》六十卷本。並證實：它始雕于遼聖宗統和時期；又其千字文帙號與《隨函錄》相合，當是遼契丹藏的殘存，填補了早已絕跡契丹藏的空白，也提供契丹藏所屬藏經系統的可靠訊息。

⁷ 《高麗藏》初雕版，相傳高麗顯宗二年（1011）發願開版，以宋代蜀版藏經為底本，另加入《貞元錄》所收各本，完成於文宗末年（1082），經版藏於符仁寺，然未久燬於蒙古兵火。2013年《高麗大藏經初刻本輯刊》搜輯日本京都南禪寺藏等高麗藏殘本二千多卷原圖影印，其中第五冊有佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》五十卷本殘本七卷，分別為：卷第一、第十、第三十七、第四十七、第四十八等五卷藏韓國湖林博物館，卷第三十、第四十五等藏湖巖美術館。

藏經	卷帙	裝幀、版式	千字文函號	
《崇寧藏》 北宋神宗元豐3年 (1080)至徽宗崇寧二年 (1103)	<u>五十卷</u>	經折裝 一版6折,折6行, 每版36行,行17字。	坐、朝、問、 道、垂	
《毗盧藏》 北宋徽宗政和二年 (1112) 至南宋高宗紹興二十四 年(1154)	<u>五十卷</u>	經折裝 一版6折,折6行, 每版36行,行17字。	坐、朝、問、 道、垂	
《圓覺藏》(《思溪藏》) 南宋高宗紹興2年 (1132)刻竣	六十卷	經折裝 每版36行,折6為頁, 每頁6行,行17字。也 有每版30行,折為5頁。	坐、朝、問 道、垂	
《資福藏》 南宋高宗紹興八年 (1138)	六十卷	經折裝 大抵每版36行,折6為 頁,頁6行,行17字。 也有每版30行,折為5頁。	坐、朝、問 道、垂	
《趙城金藏》 金熙宗皇統八年(1148) 至世宗大定十三年(1173)	<u>五十卷</u>	捲軸裝 每版23行,每行14字。	湯、坐、朝、 問、道	部分 ⁸ 殘存
《磧砂藏》 南宋理宗寶慶至紹定年間 (1225-1233年)開雕,元 至治二年(1322年)竣工。	六十卷	經摺裝 每版30行,折為5頁, 頁6行,行17字。	坐、朝、問 道、垂	部分 殘存
《再雕高麗藏》 高麗高宗二十三年(1236) 始刻,三十八年(1251)完成。	六十卷	捲軸裝 每版24行,行17字。	湯、坐、朝、 問、道	

※上表藏經收錄東晉佛陀跋陀羅譯《華嚴經》為五十卷本者特加影以標示之。

⁸ 《趙城金藏》于金熙宗皇統九年(1150)前後開雕,至金世宗大定十三年(1173)前後完工,計有6980卷。因刻于金代,後供養於趙城縣(今山西洪洞縣)廣勝寺,故稱《趙城金藏》。1933年於趙城廣勝寺發現殘藏,今歸藏中國國家圖書館,計4813卷。其他如上海圖書館、南京圖書館、北京大學圖書館、廣西博物館等及海內外圖書館也有零星收藏。1959年西藏薩迦北寺發現31種555卷元太宗時補雕的殘本,今藏北京民族宮。《中華大藏經》(北京:中華書局,1984-1996年)收錄金藏廣勝寺本與明永樂北藏本拼合而成的《大方廣佛華嚴經》五十卷本。

從上表可見宋代時期各種雕版大藏經收錄東晉佛陀跋陀羅譯《華嚴經》的情形，其中北宋版各藏經收錄的佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》除《契丹藏》為六十卷本外，其他均為五十卷本，北宋以後各藏經則都是六十卷本。

刻本藏經以北宋開寶四年（971）敕令益州（今四川省）雕刻的《開寶藏》為最早。之後，歷代不斷有各種大藏經的編印、刊刻；從淵源體系論，可大別為中原、北方、南方等三系。中原系以《開寶藏》為代表，包括其覆刻本《高麗藏》、《趙城金藏》，所用的底本乃流傳於益州的某一寫本藏經，雖以《開元錄·入藏錄》為目錄基礎，但收經情況與《開元錄·入藏錄》已略有變化；北方系統以《契丹藏》（遼藏）為代表，主體部分完全依據《開元錄·入藏錄》，《千字文》祇號也與後人改編的《開元釋教錄略出》相符；南方系以《崇寧藏》、《毗盧藏》為代表，這兩部藏經均刻於福州，其目錄也是依據《開元釋教錄略出》。《開元釋教錄略出》是後人在《開元錄·入藏錄》的基礎上，根據當地藏經的情況，略作斟酌損益⁹。

至於南宋刊本大藏經《圓覺藏》（《思溪藏》）、《資福藏》、《磧砂藏》雖也是依據《開元釋教錄略出》，屬於南方系統，但均採六十卷本。《趙城金藏》為金熙宗皇統八年（1148）開雕，至世宗大定十三年（1173）竣工，時代雖屬南宋，但由於主要是根據《開寶藏》的覆刻本，所以也屬於中原系的大藏經。

《開寶藏》、《契丹藏》今大多散佚，《高麗藏》初雕有部分殘存，《趙城金藏》殘存有大半部份，北宋私版的大藏經《崇寧藏》、《毘盧藏》相對保存較為完整。尤其是《毗盧藏》保存有完整五十卷本的晉譯《華嚴經》刊本，是考辨敦煌本晉譯《華嚴經》及五十卷本流傳實況的寶貴依據。

三、《毗盧藏》及其晉譯《華嚴經》的刊刻

（一）《毗盧藏》晉譯《華嚴經》刊刻年代

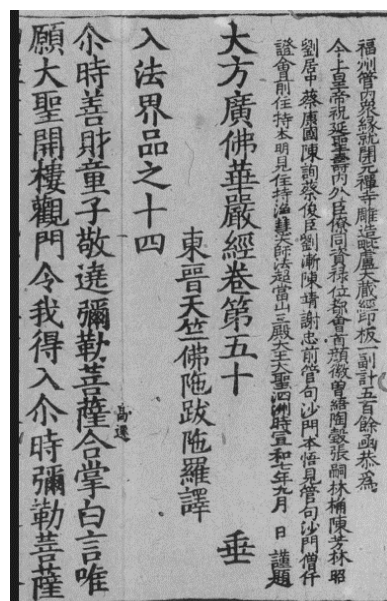
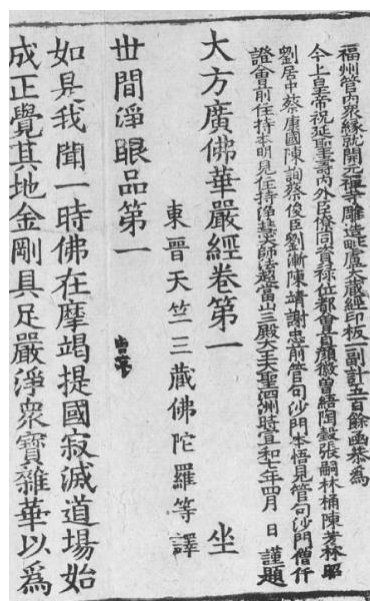
《毗盧藏》的刊刻年代從徽宗政和二年開雕，至高宗紹興二十四年（1154）刻成，孝宗乾道八年（1172）又有少量補刻。整體而言，刊刻時間為北宋末年到南宋初年。其中東晉天竺三藏佛陀跋陀羅等譯的《大方廣華嚴經》全經五十卷是北宋末年刊刻竣工的。

⁹ 《開元釋教錄略出》係《開元釋教錄》第十九、二十兩卷「入藏錄」，周叔迦云：「彼錄（《開元釋教錄》）中因各經譯人，時代已見前諸代錄及有譯有本錄中，故不重，亦不載藏經《千字文》號。今既唯錄入藏部帙，故兼出譯人、時代，各經詳注卷數，帙數，紙數及《千字文》號。但紙數之多寡，與《開元釋教錄》所記不符，蓋行式有疏密，字體有大小，當時只就寫經實況而計之，非定數也。唐時經典流通，全憑經生書寫，此錄「略出」之意，即為便於檢討。」《周叔迦佛學論著全集》第五冊〈釋家藝文提要卷六〉（中華書局，2006年，頁2167。）

今所得見日本宮內廳書陵部圖書寮文庫藏本《毗盧藏》晉譯《華嚴經》五十卷，卷首之題記或卷尾題號下之千字文編次，及其折帖、版式等，全與《崇寧藏》相同，細看所得見的影本各卷內容完整。全本中有些卷次中有部分版面大小不一，其版面較大者疑為崇寧藏本的配補。同時還附「坐字函、朝字函、問字函、道字函、垂字函」等五函音釋，每函一帙十卷，毗盧本欠缺字函音釋，是此音釋當是崇寧藏本所有。

現存毗盧藏本《大方廣佛華嚴經卷》每卷開頭均有四行刊版題記，提供有關《毗盧藏》刊刻的珍貴史料，茲據卷第一刊版題記逐錄如下：

福州管內眾緣，就開元寺雕造《毗盧大藏經》印板一副，計五百餘函。恭為今上皇帝祝延聖壽，內外臣僚同資祿位。都會首顏徽、曾紹、陶穀、張嗣、林桶、陳芳、林昭、劉居中、蔡康國、陳詢、蔡俊臣、劉漸、陳靖、謝忠、前管句沙門本悟、見管句沙門僧仟、證會前住持本明、見住持淨慧大師法超，當山三殿大王大聖泗州。時宣和七年四月日謹題



《大方廣佛華嚴經》卷第一至卷第十《千字文》帙號『坐』，卷第一、二、三、五、六、七、八版記「宣和七年四月日謹題」，卷四作「宣和七年月日謹題」，當亦為四月。卷九、十「宣和七年五月日謹題」。

《大方廣佛華嚴經》卷第十一至卷第二十《千字文》帙號『朝』，版記「宣和七年六月日謹題」，卷第十六作「宣和七年月日謹題」，當亦為六月。

《大方廣佛華嚴經》卷第三十一至卷第四十《千字文》帙號『道』，卷三十一至三十七，版記「宣和七年五月日謹題」，卷第二十八至三十作「宣和七年五月日謹題」。

《大方廣佛華嚴經》卷第二十一至卷第三十《千字文》帙號『問』，卷第二十一至二十八卷版記「宣和七年四月日謹題」，卷二十九、三十作「宣和七年五月日謹題」。

《大方廣佛華嚴經》卷第三十一至卷第四十《千字文》帙號『道』，卷第三十一至三十五及三十七版記「宣和七年五月日謹題」，卷三十六及三八、三九、四十作「宣和七年六月日謹題」。

《大方廣佛華嚴經》卷第四十一至卷第五十《千字文》帙號『垂』，卷四十一至四十三及四十五，版記「宣和七年八月日謹題」，卷第四十四作「宣和七年五月日謹題」，當亦為八月，卷四十七至五十作「宣和七年九月日謹題」。

據各卷版記確知《毗盧藏》晉譯《華嚴經》的刊刻年代為北宋徽宗宣和七年（1125）四月至九月，歷時六個月。

（二）《毗盧藏》的刊刻與流存

中國最早私刻版藏經《崇寧藏》與《毗盧藏》同為北宋末年的開雕，且二者同於福州刊刻，刻板時間緊連，規模、結構、版式、內容幾乎完全相同。學者認為《毗盧藏》初刻部分是按照《崇寧藏》初刻翻刻。其續刻的 18 函中，有一部分是由東禪寺與開元寺兩寺院分別同時刊刻，另一部分是兩寺各自刊刻，然後印本流通到另一個寺院。寺院收藏時也常互相補配因此流通每多混雜，二者常被合稱為《福州藏》。

《崇寧藏》又稱《崇寧萬壽大藏》或《萬壽藏》，是中國第一部私版大藏經，是南方系大藏經的始祖。北宋元豐三年（1080）開始，福建福州東禪寺等覺禪院僧眾組建東禪經局（東禪藏司），向僧俗信眾和官員募資開刻大藏經，至政和二年（1112）完成，歷時三十餘年，其目錄主要依據《開元釋教錄略出》，裝幀形式採用經折裝，其版式為每紙一版 6 折，每折 6 行，每版 36 行，行 17 字。經板四周是單線邊框，長約 67~68 公分，寬約 24.3~25.3 公分。每版第 6~7 行之間有小字，標明此版的千字文函號，卷次，紙次及刻工姓名。此一經折裝的裝幀形式為其後的《毗盧藏》、《圓覺藏》、《資福藏》、《磧砂藏》、《普寧藏》、《永樂南藏》等所沿襲，只是行數及每行字數有所異同。《圓覺藏》、《資福藏》的版式，基本上與北宋福州版之《崇寧藏》和《毗盧藏》相同，大抵為每版 36 行，折為 6 頁，每頁 6 行，行 17 字。

但也有每版 30 行，折為 5 頁，每頁 6 行，行 17 字。《磧砂藏》、《普寧藏》、《洪武南藏》的版式也大抵相同，每版 30 行，折為 5 頁，每頁 6 行，每行 17 字。

今《崇寧藏》在中國國內保存多為零本，主要收藏在中國國家圖書館及北京大學圖書館、北京師範大學圖書館、上海圖書館、天津圖書館、遼寧省圖書館、吉林大學圖書館、東北師範大學圖書館、齊齊哈爾市圖書館藏、陝西省圖書館、山東省博物院、山東師範大學圖書館、南京圖書館、泉州開元寺、湖南省博物館、山西博物院、太原市文物考古研究所、太原崇善寺等，總數尚不足百卷。美國現存二十餘卷，澳大利亞一卷，而日本京都東寺藏有一部近於完整的《崇寧藏》，宮內省圖書寮、南禪寺、京都醍醐寺、知恩院，高野山勸學院、橫濱金澤文庫、同朋學園等，也有部分收藏。

北宋政和二年（1112），《崇寧藏》甫竣工，同在福州的開元寺決定組建開元經局（經司），由開元寺僧人本明、本悟、行崇、法超、帷冲、了一等人募資開雕《毗盧藏》。從徽宗政和二年至高宗紹興二十四年（1154）刻成五六四函。至孝宗乾道八年（1172），紹玉又追刻禪宗部三函。總計五六七函，六一一七卷，為經折裝梵夾本。《毗盧藏》的目錄體系與《崇寧藏》相同，均據《開元釋教錄略出》，基本上是按照《崇寧藏》印本刊刻。《毗盧藏》經本每卷前有刊版題記，每卷首題、尾題下均有千字文編次，經文四界有單線邊框，每版折帖、版式等全與《崇寧藏》相同，唯長 66.6~67.3 公分，寬 23~24.6 公分不等，版面較《崇寧藏》略小，另《崇寧藏》有字函音釋，《毗盧藏》無。《毗盧藏》後人又稱之為《開元藏》。

今《毗盧藏》在中國國內已無全藏，只有零散經本分藏各地，主要有：國家圖書館、首都圖書館、北京大學圖書館，及上海、天津、山西圖書館；旅順博物館、泉州開元寺、扶風法門寺藏有零本，總數約四百多卷。

在海外的美、日等國也有部分收藏，美國見存本不足十卷，日本所藏數量最多，收處單位有上醍醐寺、高野山、東寺、知恩院、南禪寺、橫濱金澤文庫、同朋學園等。日本保留下來《崇寧藏》與《毗盧藏》混合本的《福州藏》達 5~6 藏，宮內省圖書寮有基本完整的《毗盧藏》¹⁰，並以《崇寧藏》補缺，幾可說是最為完整，此

¹⁰ 日本保留的崇寧藏與毗盧藏相對最多，蓋以日詩僧慶政入宋求法，在福州捐財資助雕造「毗盧藏」，因得攜歸已經刻成的經本，再委托宋朝的商船將其後遞刊的經本陸續賣去，合為全藏。慶政當年捨財的證據，見國家圖書館藏 13862 號《大般若波羅蜜多經》卷一四六、一四八，有「日本國慶政捨」的記文。慶政於建保五年（宋嘉定十一年，1218）在京都創建法華山寺，是藏即存寺中。元弘三年（元元統元年，1333）法華山寺堂宇罹火，幸未殃及經藏。建武、曆應（元元統至正年，1334—1341）之間，經藏移至石清水八幡宮。天正十三年（明萬曆十三年，1585）豐臣秀賴生母澀君等助資修補了經函。明治二年（清同治八年，1869）經藏在神佛分離令下散落民間，大部分為近江小島所得；十九年（清光緒十二年，1886）被日本政府購買；二十四年（清光緒十七年，1891）被送至宮內廳圖書寮收藏。大正十五年（1927）大阪森本氏獻《大般若經》等，其後圖書寮大力搜

即《大正藏》參校所謂的『宮本』。其中保存有《毗盧藏》的東晉天竺三藏佛跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》是現存最為完整的五十卷本。

四、敦煌寫本與《毗盧藏》晉譯《華嚴經》的五十卷本

（一）敦煌寫本中晉譯《華嚴經》的五十卷本

敦煌遺書中有關《華嚴經》的寫本文獻，分別收藏在：中國、英國、法國、俄國、日本、台灣各大圖書館及公私收藏，據今所公布的寫卷圖錄與目錄，總計約 400 號，有存有經名、品題，也有失經名、品題的殘卷、碎片，可大別為晉譯《華嚴經》、唐譯《華嚴經》及《華嚴經》注疏三大類，經歷來學者的初步本的考定，晉譯《華嚴經》269 件，唐譯《華嚴經》93 件（含四十卷華嚴 1），華嚴相關注疏寫卷 31 卷。屬於晉譯《華嚴經》的 269 件寫本，依寫卷題名、品第可判定為五十卷本，約有 198 件，定為六十卷本的計有 46 件，另有 25 件殘本難以判定五十卷本或六十卷本。

我在〈從敦煌本《華嚴經》論晉譯五十卷本與六十卷本相關問題〉一文，將原卷保有經題卷次及品第的寫本，確定其為五十卷本者，依卷次先後及寫卷編號表列說明，確知敦煌本屬五十華嚴的寫卷，總計已有 63 個卷號，分屬四十一卷次之多，含異本。總體而論，222 個卷號的寫本（含少數吐魯番寫本），計殘存有四十五個卷次，大抵可以勾勒出早期五十卷本流傳的樣態。在這些寫卷中，原卷有抄寫題記可資判斷年代的計有 29 件，抄寫年代較早，大體為南北朝到隋的抄本。

（二）《大正藏》收錄的晉譯《華嚴經》

《大正藏》是《大正新修大藏經》的略稱。是二十世紀以來國際佛學界最受歡迎應用最廣的漢文系大藏經。從日本大正 13 年（1924 年）開始由高楠順次郎和渡邊海旭組織大正一切經刊行會，小野玄妙等人負責編輯校勘，1934 年印行完成。全藏 100 冊，正藏 55 冊、續藏 30 冊與別卷 15 冊（圖像部 12 冊、昭和法寶總目錄 3 冊），是當時收錄佛教資料最多的一部大藏經。正藏部分是以《再雕高麗藏》為底本，參校其他大藏經本。主要有：『宋本』，指南宋刊行嘉熙三年（1039）刊行的（《後思溪藏》本亦即《資福藏》本。『元本』指元代至元二十七年（1290）刊行的《普寧藏》本。『明本』，「略符」此「明本」指明代的《方冊》。《方冊藏》又稱《嘉興藏》或《徑山藏》。這部藏經的正編，主要依據《北藏》，《大正藏》所依據的「明本」，應指《方藏》的正編而言。

集散佚，幾復舊觀。（參見沈乃文〈宋雕《崇寧藏》《毗盧藏》殘卷考〉，《中華文史論叢》2008：3，（總第九十一輯），頁 108-109。）

《大正藏》正藏第九、十卷『華嚴部』收入的《大方廣佛華嚴經》計有：0278《大方廣佛華嚴經》六十卷，東晉・佛馱跋陀羅譯，0279《大方廣佛華嚴經》八十卷，唐・實叉難陀譯。其中東晉・佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》六十卷，係以《再雕高麗藏》高麗海印寺本（1151）為底本，據『符略』顯示，參校本有【宋】南宋思溪藏、【元】元大普寧寺藏、【明】明嘉興藏、【宮】宮內省圖書寮本（舊宋本）【聖】正倉院聖語藏本（天平寫經）。

因此，學界所見東晉佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》大抵多以《大正藏》所校錄的六十卷本，儘管《大正藏》參校的宮本（舊宋本）實為毗盧藏，是五十卷本，但《大正藏》僅在宮本與再雕高麗藏的六十卷本有異文時才會出現校記顯示，顯得零散，難窺全貌，因此五十卷本的樣態也難以展現，且五十卷本與六十卷本相關的問題意識也未見呈現。

（三）敦煌寫本與《毗盧藏》晉譯《華嚴經》之比較

敦煌寫本與《毗盧藏》五十卷本與《大正藏》六十卷本對照表

敦煌寫本五十卷本			《毗盧藏》五十卷本 坐朝問道垂	《大正藏》 六十卷本第九冊	
卷次	寫本 卷號	起訖首尾題	起訖首尾題	卷次	起訖
卷一	BD04031	迄「分別深遠 清淨義 是名 周遍妙法門」。 尾題「華嚴經 卷一」。	十六紙迄「分別深遠 清淨義 是名周遍妙 法門」。 尾題「大方廣佛華嚴 經卷第一 坐」	卷 2	401c16
卷二	上圖 077	迄「无量深廣 智慧海 願轉 清淨妙法輪」 尾題「華嚴經 卷第三」。	十七紙迄「無量深廣 智慧海 願轉清淨妙 法輪」 尾題「大方廣佛華嚴 經卷第二 坐」	卷 3	409a2
卷三	S.2724	迄「入一切法 方便海三昧」 尾題「華嚴經 卷第三」	十九紙迄「入一切法 方便海三昧」 尾題「大方廣佛華嚴 經卷第三 坐」	卷 4	418a23

敦煌寫本五十卷本			《毗盧藏》五十卷本 坐朝問道垂	《大正藏》 六十卷本第九冊	
卷次	寫本 卷號	起訖首尾題	起訖首尾題	卷次	起訖
卷四	中村 55	首題「大方廣 佛華嚴經如 來光明覺品 第五」 起「余時世尊 從兩足相輪放 百億光明」 迄「世界若成 敗，本來無所 依，佛身亦如 是，充滿虛空 界」 尾題「華嚴經 卷第四」。	首題「大方廣佛華嚴 經卷第四 坐」 「東晉天竺三藏佛陀 羅等譯」 「如來名號品第三」 第十紙中題「大方廣 佛華嚴經如來光明覺 品第五」 卷末迄「佛身亦如是， 充滿虛空界」 尾題「大方廣佛華嚴 經卷第四 坐」	卷 5	426c24
	BD00127	起「名壞根，或 名相序，或」。 迄「世界若成 敗，本來無所 依，佛身亦如 是，充滿虛空 界」。 中題「大方廣 佛華嚴經如來 光明覺品第 五」 尾題「大方廣 佛華嚴經卷第 四」	此經文見於《毗盧藏》 本卷四的第六紙 10 行。 同上	卷 4 卷 5	420b27~427a1

敦煌寫本五十卷本			《毗盧藏》五十卷本 坐朝問道垂	《大正藏》 六十卷本第九冊	
卷次	寫本 卷號	起訖首尾題	起訖首尾題	卷次	起訖
	S.5396	起「不見 <u>如來</u> <u>空寂滅猶幻</u> <u>化</u> 」。 迄「世界若成 敗本來無所依 佛身亦如是充 滿虛空界」。 尾題「華嚴經 卷第四」	起「不見 <u>如來空寂滅</u> <u>猶幻化</u> 」見十八紙 27- 28 行。 同上	卷 5	427a1
	S.05362	起「 <u>東方化做</u> <u>蓮花師子</u> 」之作 結跏趺」 迄「世界若成 敗本來無所依 佛身亦如是充 滿虛空界」。 尾題「華嚴經 卷第四」。	起「 <u>東方化做蓮花師</u> <u>子</u> 」之作結跏趺」見《毗 盧藏》本卷四的第一 紙 25 行。同上。	卷 5	427a1
卷五	S.06852	迄「放香莊嚴 淨光明莊嚴妙 香以為帳」。 第 19 行中題「 大方廣佛華嚴 經淨行品第七」 第 198 行中題「 大方廣佛華嚴 經賢首第八」	第七紙中題「大方廣 佛華嚴經淨行品第 七」 第十二紙中題「大方廣 佛華嚴經賢首第八」	卷 6	435a7

敦煌寫本五十卷本			《毗盧藏》五十卷本 坐朝問道垂	《大正藏》 六十卷本第九冊	
卷次	寫本 卷號	起訖首尾題	起訖首尾題	卷次	起訖
	BD02994	第 132 行中題 「大方廣佛華嚴經淨行品第七」 末行「得鹿澀食當願眾生永得遠離世間愛味」	第七紙中題「大方廣佛華嚴經淨行品第七」 第十一紙「得鹿澀食當願眾生永得遠離世間愛味」	卷 6	436a26
	S.02460	迄「又現最勝塔形像故獲光明名善現」 尾題「華嚴經卷第五」。	二十紙迄「又現最勝塔形像故獲光明名善現」 尾題「大方廣佛華嚴經卷第五 坐」	卷 6	436a26
	BD14479	迄「又現最勝塔形像故獲光明名善現」。 尾題「大方廣佛華嚴經卷第五」	同上	卷 6	436a26
卷七	上圖 92	中題「梵行品第十二」「初發心菩薩功德品第十三」	第十一紙第八行中題「大方廣佛華嚴經梵行品第十二」 第十二紙第三十一行中題「大方廣佛華嚴經初發心菩薩功德品第十三」	卷 8 卷 9	446c24 4451a2

敦煌寫本五十卷本			《毗盧藏》五十卷本 坐朝問道垂	《大正藏》 六十卷本第九冊	
卷次	寫本 卷號	起訖首尾題	起訖首尾題	卷次	起訖
卷八	Φ149	起「寂滅无生相 普應一切世……如是佛真子 境界甚深妙」 第 175 行中題「大方廣佛華嚴經明法品第十四」 迄「切眾生」 尾題「大方廣佛華嚴經卷第八」 ¹¹	第四紙「寂滅無生相 普應一切世 方便無不現 如是佛真子 境界甚深妙」 第十一紙中題「大方廣佛華嚴經明法品第十四」 第十九紙第三十三行「法慧菩薩說是偈已，如來隨洗，大眾奉行。」 尾題「大方廣佛華嚴經卷第八」	卷10	461b18
	BD14472	起「具足一切功德者，演說五住淨妙法」 迄「大慈大悲覆一切，何況菩薩餘功德」 尾題「大方廣佛華嚴經卷第八」 ¹²	卷八未見「具足一切功德者，演說五住淨妙法」至「大慈大悲覆一切，何況菩薩諸德」 此經文見於《毗盧藏》本卷七的第九紙11行至第十一紙第7行。 第二十紙尾題「大方廣佛華嚴經卷第八」	卷 8	448b1~449a11

¹¹ Φ149《華嚴經卷第八》與《毗盧藏》本卷第八經文分合有異，疑為五十卷本之異本。

¹² BD14472《華嚴經卷第八》與《毗盧藏》本卷次分合有異，疑為五十卷本之異本。

敦煌寫本五十卷本			《毗盧藏》五十卷本 坐朝問道垂	《大正藏》 六十卷本第九冊	
卷次	寫本 卷號	起訖首尾題	起訖首尾題	卷次	起訖
卷九	S.02527	第 21 行中題 「大方廣佛華嚴經夜摩天宮自在品第十五」。 第 71 行中題 「大方廣佛華嚴經夜摩天宮菩薩說偈品第十六」 第 209 行中題 「大方廣佛華嚴經功德華聚菩薩十行品第十七」 末行：「菩薩摩訶薩第七無著行」 尾題「華嚴經卷第九」。	首題「大方廣佛華嚴經卷第九 坐」 「東晉天竺三藏佛陀羅等譯」 「佛昇夜摩天宮自在品第十五」 第三紙中題「大方廣佛華嚴經夜摩天宮菩薩說偈品第十六」 第七紙題「大方廣佛華嚴經功德華聚菩薩十行品第十七之上」 末行：「菩薩摩訶薩第七無著行」 第十六紙尾題「大方廣佛華嚴經卷第九 坐」	卷11	469b11
卷十	羽 436	末行：「能令一切世間得無盡藏」 尾題「華嚴經卷第十」。	末行：「能令一切世間得無盡藏」 第十九紙尾題「大方廣佛華嚴經卷第十 坐」	卷12	477a12~13

敦煌寫本五十卷本			《毗盧藏》五十卷本 坐朝問道垂	《大正藏》 六十卷本第九冊	
卷次	寫本 卷號	起訖首尾題	起訖首尾題	卷次	起訖
卷 十一	上博 37	首行「大方廣 佛華嚴經兜率 天宮菩薩雲集 讚佛品第二十」。 迄「照明諸世 間示現自在 法」 尾題「華嚴經 卷第十一」	第十五紙中題「大方 廣佛華嚴兜率天宮菩 薩雲集讚佛品第二十」 迄「照明諸世間示現 自在法」 第二十紙尾題「大方 廣佛華嚴經卷第十一 朝」	卷14	485a5~488a15
卷 十二	北大 D029	迄「平等實慧 清淨慧無比慧 等皆迴向」。 尾題「大方廣 佛華嚴經卷第 十二」	迄「平等實慧清淨慧 無比慧等皆迴向」。 十七紙尾題「大方廣 佛華嚴經卷第十二 朝」	卷15	495a27
卷 十四	上圖 022	迄「向普覆攝 取一切眾生」 尾題「華嚴經 卷第十四」 ¹³	「向普覆攝取一切眾 生」見毗盧藏卷十四 的第九紙36行。 迄行「布施鼻時迴向」 。 十五紙尾題「大方廣 佛華嚴經卷第十四 朝」	卷17	506b10
	津藝 005	迄「布施鼻時迴 向」。 尾題「大方廣 佛華嚴經卷第 十四」。	迄「布施鼻時迴向」。 十五紙尾題「大方廣 佛華嚴經卷第十四 朝」。	卷17	508c28

¹³ 上圖 022「華嚴經卷第十四」起迄跨《毗盧藏》卷十三、十四，與《毗盧藏》卷十四分合有異，疑為五十卷本之異本。

敦煌寫本五十卷本			《毗盧藏》五十卷本 坐朝問道垂	《大正藏》 六十卷本第九冊	
卷次	寫本 卷號	起訖首尾題	起訖首尾題	卷次	起訖
卷 十五	S.00305	首題「大方廣 佛華嚴經卷第 十五」。 首行「佛子何 等 菩 薩 摩 訶 薩」 ¹⁴	首題「大方廣佛華嚴 經卷第十五」。 起「佛子何等菩薩摩訶 薩」《毗盧藏》卷十五未 見，此經文見於見《毗盧 藏》本卷十二的第八紙 15 行。	卷14	491b6
	BD06247	迄「迴向令一 切眾生知見滿 足」。 尾題「華嚴經 卷第十五」 ¹⁵	「迴向令一切眾生知 見滿足」見《毗盧藏》 本卷十五的第十紙 17 行。 迄「寶女眷屬善根迴 向」 十九紙尾題「大方廣 佛華嚴經卷第十五 朝」	卷18	513a17
卷 十六	S.02067	迄「施床座時 善根迴向令一 切眾生修習念 慧調伏諸根」。 尾題「華嚴經 卷第十六」 ¹⁶	「施床座時善根迴向 令一切眾生修習念慧 調伏諸根」《毗盧藏》 本卷十六未見，此經 文見於《毗盧藏》本卷 十三的十五的紙第 4 行。 十八紙尾題「大方廣 佛華嚴經卷第十六 朝」	卷16	5018b8

¹⁴ S.00305 「大方廣佛華嚴經卷第十五」與《毗盧藏》本卷次分合有異，疑為五十卷本之異本。

¹⁵ BD06247 「華嚴經卷第十五」與《毗盧藏》卷十五經文分合有異，疑為五十卷本之異本。

¹⁶ S.02067 「華嚴經卷第十六」與《毗盧藏》卷本卷次分合有異，疑為五十卷本之異本。

敦煌寫本五十卷本			《毗盧藏》五十卷本 坐朝問道垂	《大正藏》 六十卷本第九冊	
卷次	寫本 卷號	起訖首尾題	起訖首尾題	卷次	起訖
	S.03423	迄「無量功德 悉迴向一切疑 惑悉除滅」。 尾題「大方廣 佛華嚴經卷第 十六」。	迄「無量功德悉迴向 一切疑惑悉除滅」。 十八紙尾題「大方廣 佛華嚴經卷第十六 朝」	卷19	524b11
卷 十七	津藝 038	迄「堅固安住 如來行具足分 別自在力」。 尾題「華嚴經 卷第十七」	迄「堅固安住如來行 具足分別自在力」。 二十二紙尾題「大方 廣佛華嚴經卷第十七 朝」	卷21	534a2
卷 十八	BD01312	迄「不壞善根 亦復如是」。 尾題「華嚴經 卷第十八」 ¹⁷ 。	「不壞善根亦復如 是」見《毗盧藏》本卷 十八的三紙 23 行。 十八紙尾題「大方廣佛 華嚴經卷第十八 朝」。	卷21	535a16
卷 十九	S.05361	迄「具足解說 此第二第已 竟」 尾題「大方廣 佛華嚴經卷第 十九」。	迄「具足解說此第二 第已竟」 十九紙尾題「大方廣 佛華嚴經卷第十九 朝」	卷24	551a3
卷廿	S.04252	迄「如是第五 地種種諸方便 上智慧大人如 法解說竟」。 尾題「大方廣 佛華嚴經卷第 廿」	迄「如是第五地種種 諸方便上智慧大人如 法解說竟」。 十四紙尾題「大方廣 佛華嚴經卷第二十 朝」	卷25	557c20

¹⁷ BD01312「華嚴經卷第十八」與《毗盧藏》卷十八經文分合有異，疑為五十卷本之異本。

敦煌寫本五十卷本			《毗盧藏》五十卷本 坐朝問道垂	《大正藏》 六十卷本第九冊	
卷次	寫本 卷號	起訖首尾題	起訖首尾題	卷次	起訖
卷 廿二	BD07786	迄「可以一毫末數知於虛空諸佛大功德無量不可盡」。尾題「大方廣佛華嚴經卷第廿二」	迄「可以一毫末數知於虛空諸佛大功德無量不可盡」。二十二尾題「大方廣佛華嚴經卷第二十二」	卷27	574a5
	BD00985	迄「可以一毫末數知於虛空諸佛大功德無量不可盡」。尾題：大方廣佛華嚴經卷廿二	同上	卷27	578a3
卷 廿四	羽4	起「菩薩以……懃求世間出……疲懈，是故菩薩生无疲」 迄「无等等精進，救一切眾生精進」。 尾題「華嚴經卷第廿四」 ¹⁸	起「菩薩以……懃求世間出……疲懈，是故菩薩生无疲」見《毗盧藏》本卷十九第十紙36行。 迄「无等等精進，救一切眾生精進」。見《毗盧藏》本卷二十第七紙25行。	卷23 卷24	546c8~554b4

¹⁸ 羽4「華嚴經卷第廿四」與《毗盧藏》本經文卷次分合有異，疑為五十卷本之異本。

敦煌寫本五十卷本			《毗盧藏》五十卷本 坐朝問道垂	《大正藏》 六十卷本第九冊	
卷次	寫本 卷號	起訖首尾題	起訖首尾題	卷次	起訖
卷 廿五	Дх.18510	迄「薩清淨行 故 得 无 生 法…」 尾題「大方廣 佛華嚴經卷第 廿五」 ¹⁹	卷二十五未見「薩清 淨行故得无生法」 <u>忍照明諸法。</u> 」此經文見於 《毗盧藏》本卷二十 一的第九紙 33 行。 卷二十五迄「一切諸 佛十種巧妙方便」 尾題「大方廣佛華嚴 經卷第廿五 問 」	卷25	562b1~3
	S.03489	首題「大方廣 佛華嚴經不思 議法品第二十八」。 起「爾時諸菩 薩大會中有諸 菩薩作如是念 諸」。 迄「佛十種巧 妙方便」。	首題「大方廣佛華嚴 經卷二十五問」 「東晉天竺佛陀跋陀 羅譯」 「佛不思議法品第二 十八」 起「爾時諸菩薩大會中 有諸菩薩作如是念諸」。 迄「佛十種巧妙方便」。 十二紙尾題「大方廣佛 華嚴經卷第二十五 問」	卷30	590b14~595a24
卷 廿七	S.00593	迄「種種妙寶 以為莊嚴」。 第 282 行中題 「大方廣佛華 嚴經如來相海 品第二十九」 尾題「華嚴經 卷第二十七」 ²⁰	「種種妙寶以為莊 嚴」見第九紙第32行。 33 行中題「大方廣佛 華嚴經佛小相光明功 德品第三十」 十四紙尾題「大方廣 佛華嚴經卷第二十 七」	卷30	605a2

¹⁹ Дх.18510「大方廣佛華嚴經卷第廿五」與《毗盧藏》本卷次分合有異，疑為五十卷本之異本。

²⁰ S.00593「華嚴經卷第二十七」與《毗盧藏》本經文分合有異，疑為五十卷本之異本。

敦煌寫本五十卷本			《毗盧藏》五十卷本 坐朝問道垂	《大正藏》 六十卷本第九冊	
卷次	寫本 卷號	起訖首尾題	起訖首尾題	卷次	起訖
卷 廿八	中村 13	迄「如來性起法 世間莫能知我 所說少分饒益 眾生故」。 尾題「佛華嚴 經第二十八」。	迄「如來性起法世間 莫能知我所說少分饒 益眾生故」。 十八紙尾題「大方廣佛 華嚴經第二十八 問」。	卷34	616a8
卷 廿九	中村 23	迄「為道場菩薩 兩大甘露法隨 其所應化如來 心平等」 尾題「華嚴經 卷第二十九」	迄「為道場菩薩兩大 甘露法隨其所應化如 來心平等」。 十五紙尾題「大方廣佛 華嚴經卷第二十九 問」	卷35	622b10
卷卅	S.06650	迄「能出生無量 一切白淨道是 故離放逸一心 常奉持」。 尾題「華嚴經 卷第三十」	迄「能出生無量一切 白淨道是故離放逸一 心常奉持」。 十九紙尾題「大方廣 佛華嚴經卷第三十 問」	卷36	631b4
卷 卅一	BD04949	迄「能出生無量 一切白淨道是 故離放逸一心 常奉持」。 尾題「大方廣 佛華嚴經卷第 三十一」 ²¹	卷三十一未見「能出 生無量一切白淨道是 故離放逸一心常奉 持」，此經文見於《毗 盧藏》本卷三十的十 九紙尾。 十九紙尾題「大方廣 佛華嚴經卷第三十 問」	卷35 卷36	631b5

²¹ BD04949「大方廣佛華嚴經卷第三十一」，與《毗盧藏》本經文分合有異，疑為五十卷本之異本。

敦煌寫本五十卷本			《毗盧藏》五十卷本 坐朝問道垂	《大正藏》 六十卷本第九冊	
卷次	寫本 卷號	起訖首尾題	起訖首尾題	卷次	起訖
	臺北國圖 002	迄「十種依止 菩薩依此行菩 薩行」。 尾題「大方廣佛 華嚴經卷第三 十一」。	迄「十種依止菩薩依 此行菩薩行」。 十五紙尾題「大方廣 佛華嚴經卷第三十一 道」	卷37	637c9
卷 卅三	HHT001	首尾具缺 卷端墨書「華 嚴經卷第卅 三」 起「眾生是為 菩薩摩訶薩第 六寶住成阿耨 多」。 迄「直心於一 切眾生無嗔恚 心忍住眾苦心 無」。 ²²	見《毗盧藏》本卷三十 三第三紙 25 行 至第五紙第 19-20 行。	卷39	644c10~645b10
	S.01608	首缺尾完 起：「薩第三發 金剛心莊嚴」 迄「菩薩摩訶 薩十種神力自 在」。 尾題「華嚴經 卷第三十三」 ²³	起見《毗盧藏》本卷三 十三第四 36 行迄見卷 三十三第十三紙第 20 行。	卷39	649a4

²² HHT001 首尾均殘，首題「華嚴經卷第卅三」蓋裱紙上所後加。字大而書跡不同。

²³ S.01608「華嚴經卷第三十三」與《毗盧藏》本經文分合不同，疑為五十卷異本。

敦煌寫本五十卷本			《毗盧藏》五十卷本 坐朝問道垂	《大正藏》 六十卷本第九冊	
卷次	寫本 卷號	起訖首尾題	起訖首尾題	卷次	起訖
	上圖 067	迄「安住此行 則得一切諸佛 無上大智勝 行」。 尾題「華嚴經 卷第卅三」	迄「安住此行則得一 切諸佛無上大智勝 行」。 十五紙尾題「大方廣 佛華嚴經卷第三十三 道」	卷39	649c2
卷 卅四	浙敦 012	迄「此業則離 一切諸魔業 道」 尾題「大方廣 佛華嚴經卷第 卅四」 ²⁴	卷三十四未見「此業 則離一切諸魔業道」， 此經文見於《毗盧藏》 本卷三十五第十五紙 31 行。	卷42	663b17
	S.06547	首題「大方廣 佛華嚴經入法 界品第卅四」 起「爾時佛在 舍衛城祇樹給 孤獨園大莊嚴 重」。 迄「如來身雲覆 一切諸佛剎普 雨甘露法令眾 住佛道」 尾題「大方廣佛 華嚴經卷第卅 四」	首題「大方廣佛華嚴 經入法界品第三十 四」 起「爾時佛在舍衛城祇 樹給孤獨園大莊嚴重」 。 迄「如來身雲覆一切 諸佛剎普雨甘露法令 眾住佛道」 尾題「大方廣佛華嚴 經卷第三十四」	卷44 卷45	676a6~683c27

²⁴ 浙敦 012 大方廣佛華嚴經卷第卅四，有題記「高弼為亡妻元聖威所寫經」，高弼為北周柱國杞公，本件寫卷與《毗盧藏》本卷次不同，當為北朝五十卷異本。

敦煌寫本五十卷本			《毗盧藏》五十卷本 坐朝問道垂	《大正藏》 六十卷本第九冊	
卷次	寫本 卷號	起訖首尾題	起訖首尾題	卷次	起訖
卷 卅五	P.2110	首題「大方廣 佛華嚴經離世 間品之二卷第 卅五」 起「佛子菩薩 摩訶薩有十種 發無畏心何等 為」。 迄「耨多羅三 藐三菩提須彌 山王正直之 心」。 尾題「華嚴經 卷第卅十五」 ²⁵	首題「大方廣佛華嚴 經卷第三十五 道」 「東晉天竺佛陀羅 譯」 「離世間品第十三之 五」 起「佛子菩薩摩訶薩 有十種腹何等為十」 迄「耨多羅三藐三菩 提須彌山王正直之 心」。 十七紙尾題「大方廣 佛華嚴經第三十五 道」。	卷37	637c11~643a20
卷 卅六	BD14438	迄「轉入眾生 心，出生無相， 決定不虛。」 尾題「大方廣 佛華嚴經第卅 六」 ²⁶	見十二紙第二行「轉 入眾生心，出生無相， 決定不虛。」 二十一紙尾題「大方 廣佛華嚴經第三十六 道」。	卷43	669a25
卷 卅七	P.2144	迄「一切諸佛 剎普雨甘露法 令眾住佛道」。 尾題「大方廣 佛華嚴經卷第 卅七」	迄「一切諸佛剎普雨 甘露法令眾住佛道」。 十七紙尾題「大方廣 佛華嚴經卷第三十七 道」	卷45	683c27

²⁵ P.2110「華嚴經卷第卅十五」，與《毗盧藏》本同卷次，經文分合有異，疑為五十卷本之異本。

²⁶ BD14438《大方廣佛華嚴經第三十六》，與《毗盧藏》本同卷次，經文分合有異，疑為五十卷本之異本。

敦煌寫本五十卷本			《毗盧藏》五十卷本 坐朝問道垂	《大正藏》 六十卷本第九冊	
卷次	寫本 卷號	起訖首尾題	起訖首尾題	卷次	起訖
卷卅九	S.9141	迄「生為化度眾生類故示現是生」。尾題「華嚴經卷第卅九」 ²⁷	卷三十九未見「生為化度眾生類故示現是生」，此經文見於《毗盧藏》本卷三十六的七紙 10-11 行；「佛子！是為菩薩摩訶薩十種生，為欲化度眾生類故，示現是生。」。首題「離世間品第三十三之六」	卷43	683c27 離世間品第三十三之八
卷卅	BD04332	起「欲教化一切眾生」 迄「辭退南行」 尾題「花嚴經第卅」	見第四紙第 8 行「欲教化一切眾生」 卷末迄「隨順教誨，辭退南行。」 第十六紙尾題「大方廣佛華嚴經卷第四十 坐」	卷47	699a19~704b22
卷卅一	北京故宮	首題「大方廣佛華嚴經卷入法界品卷卅一」 起「爾時，佛在舍衛城，祇樹給孤獨園」 迄「清淨心無量，大願悉成滿，逮得佛菩提，最勝之境界。」 尾題「華嚴經卷第卅一」 ²⁸	起「爾時，佛在舍衛城，祇樹給孤獨園」見《毗盧藏》本卷第三十七開頭。 迄「清淨心無量，大願悉成滿，逮得佛菩提，最勝之境界。」見《毗盧藏》本卷第三十七第十四紙第 27-28 行。 第十七紙尾題「大方廣佛華嚴經卷第三十七 坐」	卷44	676a6~682a26

²⁷ S.9141「華嚴經卷第卅九」與《毗盧藏》本卷次分合有異，疑為五十卷本之異本。

²⁸ 北京故宮《大方廣佛華嚴經第卅一》，與《毗盧藏》本卷次分合有異，疑為五十卷本之異本。

敦煌寫本五十卷本			《毗盧藏》五十卷本 坐朝問道垂	《大正藏》 六十卷本第九冊	
卷次	寫本 卷號	起訖首尾題	起訖首尾題	卷次	起訖
卷 冊三	BD034032	迄「无碍法身 心隨隨現眾生」 尾題「花嚴經 第冊三」	卷四十三未見「无碍 法身心隨隨現眾生」， 此經文見於《毗盧藏》 本卷四十五的十三紙 倒數9行。	卷54	741a11
卷 冊四	S.01319	迄「種種方便 而化度之歡喜 無量」 尾題「華嚴經 卷第冊四」	迄「種種方便而化度 之歡喜無量」 十八紙尾題「大方廣 佛華嚴經卷第四十四 垂」	卷53	735a16
卷 冊五	BD14848	迄「我承佛神力 為汝分別 說」 尾題「華嚴經 卷第冊五」	迄「我承佛神力為汝 分別說」 十七紙尾題「華嚴經 卷第四十五 垂」	卷54	742b28
	敦博 005	起「時都城北， 有一大林名曰 日光」 迄「親近善知 識速見彼諸 佛」 尾題「大方廣佛 華嚴經卷第冊 五」 ²⁹	起見 卷四十五未見「親近 善知識速見彼諸佛」， 此經文見於《毗盧藏》 本卷四十七第十紙 尾。	卷55 卷56	748c25～755b16
卷 冊六	S.01848	迄「彼夜天足 遶畢辭退」 尾題「華嚴經 卷第冊六」	迄「彼夜天足遶畢辭 退」 十八紙尾題「華嚴經 卷第四十六 垂」	卷55	750c28～29

²⁹ 敦博 005「大方廣佛華嚴經卷第冊五」，與《毗盧藏》本卷次分合有異，疑為五十卷本之異本。

敦煌寫本五十卷本			《毗盧藏》五十卷本 坐朝問道垂	《大正藏》 六十卷本第九冊	
卷次	寫本 卷號	起訖首尾題	起訖首尾題	卷次	起訖
	S.1381	迄「彼夜天足 遶畢辭退」 尾題「華嚴經 卷第卅六」	同上	卷55	750c28~29
	三井 35	迄「遍照諸群 生令得佛菩 提」 尾題「華嚴經 卷第卅六」 ³⁰		卷56	756a26
卷 冊七	S.04520	迄「頭面禮足 退坐一面」 尾題「華嚴經 卷第卅七」	迄「頭面禮足退坐一 面」 二十八紙尾題「大方廣 佛華嚴經卷第四十七 垂」	卷56	759b13
	大谷 1-004	迄「顯現眾生， 知見未來彌勒 佛等一切諸 佛」 尾題「華嚴經 卷第卅七」 ³¹	卷冊七未見「顯現眾 生，知見未來彌勒佛 等一切諸佛」 此經文見於《毗盧藏》 本卷四十二第十紙第 25-26 行。	卷50	717c18~19
卷 冊八	BD14794	迄「我今合掌 禮唯願慈矜 愍」 尾題「華嚴經 卷第卅八」	迄「我今合掌禮唯願 慈矜愍」 二十八紙尾題「大方 廣佛華嚴經卷第四十 八 垂」	卷58	772a15
	S.00235	迄「我今合掌 禮唯願慈矜 愍」尾題「華嚴 經卷第卅八」	同上	卷58	772a15

³⁰ 三井 35 寫本尾題「華嚴經卷第卅六」後有題記，學界頗以為此寫本恐為偽卷。

³¹ 大谷 1-004 《華嚴經卷第卅七》與《毗盧藏》本卷次分合有異，疑為五十卷本之異本。

敦煌寫本五十卷本			《毗盧藏》五十卷本 坐朝問道垂	《大正藏》 六十卷本第九冊	
卷次	寫本 卷號	起訖首尾題	起訖首尾題	卷次	起訖
卷 冊九	BD06303	迄「具足成就 無量功德」 尾題「華嚴經 卷第冊九」	迄「具足成就無量功 德」。 十八紙尾題「大方廣 佛華嚴經卷第四十九 垂」	卷59	780b19
	S.01529	迄「菩薩道具 足成就無量功 德」。 尾題「華嚴經 卷第冊九」	同上	卷59	780b9
卷 五十	羽 179	迄「聞此法歡 喜信心無疑者 速成无上道與 諸如來等」。 尾題「華嚴經 卷第五十」	迄「速成无上道 與 諸如來等」。 十七紙尾題「大方廣 佛華嚴經卷第五十 垂」	卷60	788a29

透過敦煌寫本與《毗盧藏》五十卷本的逐一對照比較後，大致可以獲得以下三點重要而明確的認知。即：

1. 肯定東晉佛馱跋陀羅譯《華嚴經》最初流傳為五十卷本

最早著錄佛馱跋陀羅譯《華嚴經》的梁·僧祐（510-514）《出三藏記集》³²清楚地說此經係佛馱跋陀羅據沙門支法領從于闐國所得胡本，於晉義熙十四年（418）三月十日在道場寺開始漢譯，至宋永初二年（421）十二月二十八日完成，全本五

³² 〔梁〕僧祐《出三藏記集》卷二〈新集經論錄〉：「《大方廣佛華嚴經》五十卷沙門支法領從于闐國得此經胡本，到晉義熙十四年三月十日，於道場寺譯出，至宋永初二年十二月二十八日都訖。」；卷九〈華嚴經記第一〉：「《華嚴經》胡本凡十萬偈。昔道人支法領從于闐得此三萬六千偈，以晉義熙十四年（418），歲次鶉火，三月十日，於揚州司空謝石所立道場寺，請天竺禪師佛度跋陀羅手執梵文，譯胡為晉，沙門釋法業親從筆受。時吳郡內史孟顗，右衛將軍褚叔度為檀越。至元熙二年六月十日出訖。凡再校胡本，至大宋永初二年，辛丑之歲（420），十二月二十八日校畢。」（北京：中華書局，1995年，頁53-54；頁326。）

十卷。說明僧祐所見佛馱跋陀羅所譯的《華嚴經》為五十卷本。僧祐著錄中並未提及六十卷本。

敦煌寫本五十卷本《華嚴經》中有題記年代與僧祐相近的寫本，主要為北魏延昌二年（513）敦煌鎮官經生所抄，有：BD14472 卷八、S.2067 卷十六、羽 4 卷廿四、S.6912 卷卅四、卅五、P.2110 卷卅五、S.9141 卷第卅九、北京故宮卷卅一、大谷敦 1-004 卷卅七等。稍後還有：S.2724 卷第三，為大魏正光三年（522）年的抄本。這些都是北朝的寫本。

另外，吐魯番寫本中也有中村不折 13（吐峪溝出土）時代更早的北朝寫經五十卷本《華嚴經》卷廿八，題記作：「涼王大沮渠安周 所供養經」，知是十六國時期北涼末代國君（444～460 在位）沮渠安周的供養經，抄寫時代當在抄寫年代承平二年～十八年（444-460）之間，是今存最早晉譯《華嚴經》五十卷本的殘卷，距離佛馱跋陀羅譯成此經的宋永初二年（421）僅稍後二、三十年而已。又中村不折 23（吐峪溝出土）還有卷第廿九，是梁普通四年（523）的寫經，其寫經時地屬南朝的寫本又與僧祐同為梁朝，這些都足以印證晉譯《華嚴經》最初流傳確實是五十卷本。又南北朝時經錄、載籍及寫經實物均未見六十卷本，這當確認僧祐著錄說法可靠，東晉佛馱跋陀羅譯《華嚴經》最初流傳確實為五十卷本。

從上表中可見敦煌本與《毗盧藏》本存在相當多寫本、刻本卷次、經文全同，屬於同一系統的情形，在殘存的四十二個卷次中，計有三十四卷，四十五卷號。這些殘卷均為南北朝即隋代抄寫的經卷，情形如下：

卷一（BD04031），卷二（上圖 077），卷三（S.2724），卷四（中村 55、BD00127、S.5396、S.05362），卷五（S.06852、BD02994、S.02460、BD14479），卷七（上圖 92），卷九（S.02527），卷十（羽 436），卷十一（上博 37），卷十二（北大 D029），卷十四（津藝 005），卷十六（S.03423），卷十七（津藝 038），卷十九（S.05361），卷廿（S.04252），卷廿二（BD07786、BD00985），卷廿五（S.03489），卷廿八（中村 13），卷廿九（中村 23），卷卅（S.06650），卷卅一（臺北國圖 002），卷卅三（HT001、上圖 067），卷卅四（S.06547），卷卅五（P.2110），卷卅七（P.2144），卷卅八（BD04332），卷卅九（BD034032），卷卅十（S.01319），卷卅一（BD14848），卷卅二（S.01848、S.1381），卷卅三（S.04520），卷卅四（BD14794、S.00235），卷卅五（BD06303、S.01529），卷五十（羽 179）。

其中，卷十四、十六、廿五、卅三、卅四、卅五、卅六、卅七等八個卷次（九個卷號）存有異本。

2. 確定南北朝時有五十卷異本的存在

上表所列敦煌寫本屬於五十卷本殘存有標卷次的，計有四十二個卷次，經過與《毗盧藏》本五十卷的晉譯《大方廣佛華嚴經》的逐一比對，除前述有 32 個卷次，寫本、刻本卷次、經文全同外，另有 20 個卷號為異本，分屬：卷八（Φ149、BD14472）、十四（上圖 022）、十五（S.00305、BD062472）、十六（S.02067）、十八（BD01312）、廿四（羽 4）、廿五（Дx.18510）、廿七（S.00593）、卅一（BD04949）、卅三（HHT001、S.01608）、卅四（浙敦 012）、卅六（BD14438）、卅九（S.9141）、卅一（北京故宮）、卅五（敦博 005）、卅六（三井 35）、卅七（大谷 1-004）等十七個卷次。除前舉卷十四等八卷次（9 個卷號）為異本與正本並存外，其餘九個卷次（標 □ 的）則是敦煌寫本僅存與毗盧藏本不同的五十卷異本。其與毗盧藏對照，歧異現象主要有二：

（1）敦煌本與《毗盧藏》本同一卷次而經文分合有所不同的異本。

如：Φ149《華嚴經卷第八》、BD01312《華嚴經卷第十八》、S.00593《華嚴經卷第二十七》、BD04949《大方廣佛華嚴經卷第三十一》、S.01608《華嚴經卷第三十三》、P.2110《華嚴經卷第卅十五》。

（2）敦煌本與《毗盧藏》本同為五十卷本，然卷次分合不同的異本。

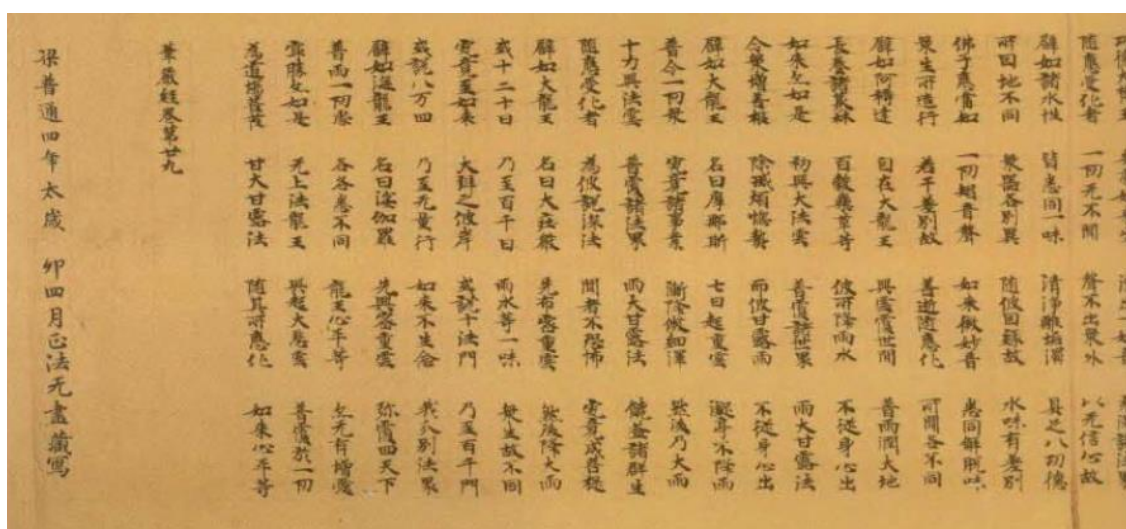
如：BD14472《華嚴經卷第八》、S.00305《大方廣佛華嚴經卷第十五》、S.02067《華嚴經卷第十六》、羽 4《華嚴經卷第廿四》、Дx.18510《大方廣佛華嚴經卷第廿五》、浙敦 012《大方廣佛華嚴經卷第卅四》、BD14438《大方廣佛華嚴經第三十六》、S.9141《華嚴經卷第卅九》、北京故宮《大方廣佛華嚴經第卅一》、敦博 005《大方廣佛華嚴經卷第卅五》、大谷 1-004《華嚴經卷第卅七》等。

另外，上圖 022《華嚴經卷第十四》經文起迄，在《毗盧藏》本則跨卷十三、十四，與《毗盧藏》卷十四分合有異，也是五十卷本之異本。

3. 六十卷本始見於隋且五十、六十卷本並時流通

晉譯本《華嚴》是支法領從于闐請來中國的，直到東晉義熙十四年（418），法業恭請印度禪師佛馱跋陀羅（359-429）在揚州道場寺翻譯，法業擔任筆受，至 420 年譯出完品全經五十卷三十四品。隨即在南北朝時期流傳，其中南朝第一個朝代劉宋（420-479）以都城為中心開始流通。魏道儒〈東晉南北朝華嚴學的發展趨向〉說：「《華嚴經》譯於南方，初期流傳地區以南朝宋齊京城為中心。它與前出單行經的不同社會境遇，首先是受到上層社會，特別是皇室成員的青睞，從而迅速向社會各階層傳播。當時弘揚《華嚴》的主要力量，不是參加佛陀跋陀羅譯場的眾弟子，

就是直接或間接受其影響的僧人。」³³據慧皎《高僧傳》載佛馱跋陀羅翻譯《華嚴經》時，曾擔任筆受的法業，當時被推為研究和弘講《華嚴》的第一人，劉宋京城莊嚴寺曇斌便曾從法業習《華嚴經》³⁴，劉宋時期支持弘揚《華嚴經》的重要人物劉義宣，曾師事譯經名僧求那跋陀羅（394-468），446 年出鎮荊州時，攜其同行。劉義宣鼓勵求那跋陀羅宣講《華嚴》，使《華嚴經》傳播從京城向外擴散。之後，齊竟陵王蕭子良（460-494）亦重《華嚴經》，曾抄《華嚴經》14 卷供養³⁵，惜其寫本未傳，今日本書道博物館藏有中村不折 23 號寫卷，為吐魯番寫本中有鄯善縣吐峪溝出土《華嚴經第廿九》殘卷，有題記：「梁普通四年（523）太歲 卯四月 正法無盡藏寫」足見蕭梁時流傳仍為五十卷。



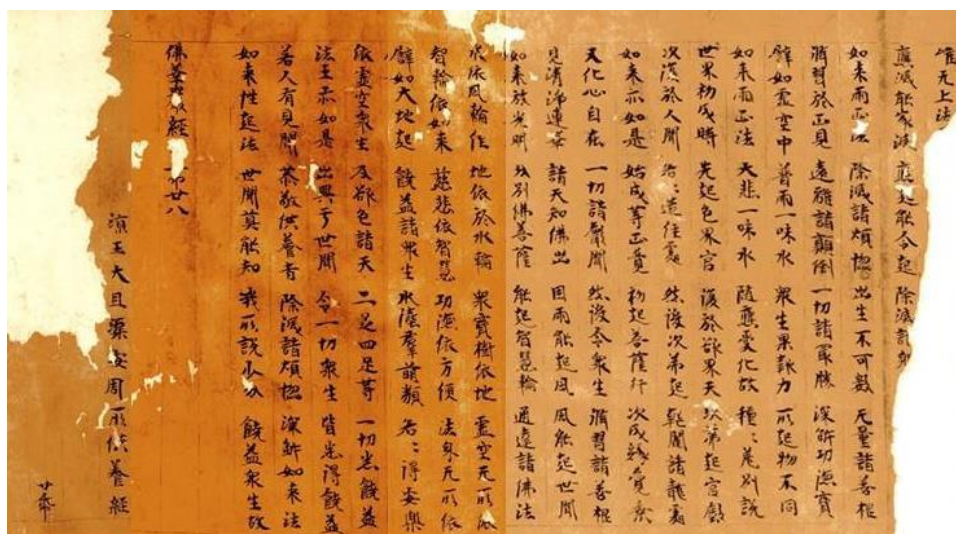
中村不折 23 號梁普通四年寫《華嚴經第廿九》殘卷

以「梁普通四年」紀年當是寫於南朝蕭梁。而在鄯善吐峪溝出土，說明齊梁時南方寫卷《華嚴經》也有流傳至北方。中村不折 13 號寫卷北涼涼王沮渠安周（444-460 在位）供養經也是吐峪溝出土的寫卷。距離佛馱跋陀羅譯成此經的宋永初二年（421）僅稍後二、三十年而已，證明佛馱跋陀羅譯成《華嚴經》五十卷，在南方開始流傳，不久也流傳到北方。

³³ 魏道儒〈東晉南北朝華嚴學的發展趨向〉，《世界宗教研究》，第一期，1999 年，頁 65-72。

³⁴ 〔梁〕慧皎《高僧傳》卷 7〈宋京師莊嚴寺釋談斌傳〉：「晚從南林法業受《法華》、《雜心》，北京：中華書局，1992 年，頁 290。

³⁵ 〔梁〕僧祐《出三藏記集》卷 5《新集抄經錄》：「抄華嚴經十四卷」（CBETA 2019.Q3, T55, no. 2145, p. 37c10）又《華嚴經傳記》卷 1：「鈔華嚴經一十五卷：右昔南齊司徒，竟陵文宣王蕭子良者。」（CBETA 2019.Q3, T51, no. 2073, p. 156a27-28）



中村不折 13 號 沮渠安周供養《佛華嚴經卷第廿八》殘卷

魏道儒前文提及：「《華嚴經》譯出後，相當長時間在北魏流傳不廣。北魏初期，某些精通《華嚴》的學僧紛紛南下，在南朝劉宋京城腹地建立傳教基地，使北方華嚴學更處於極端沉寂狀態。」今日本書到博物館藏有二件吐魯番文獻鄯善吐峪溝出土的二件南北朝時期的晉譯《華嚴經》，一為中村不折 13 號沮渠安周供養《佛華嚴經卷第廿八》殘卷，一為中村不折 23 號梁普通四年寫《華嚴經第廿九》殘卷，顯示晉譯《華嚴經》早在北朝流通，且有北涼國王沮渠安周供養寫經的遺存同時南朝梁的晉譯《華嚴》寫經，也隨著僧侶交流而傳流傳到北朝，填補了佛陀跋陀羅所譯《華嚴經》傳播史上的空白。尤其敦煌寫本中保存北魏延昌二年令狐崇哲等有組織的抄造晉譯《華嚴經》官經八件之多，更是開闊了北魏《華嚴經》傳播與信仰在的視野。

至於後世普遍流傳的《大方廣佛華嚴經》六十卷本，拙文〈從敦煌本《華嚴經》論晉譯五十卷本與六十卷本的相關問題〉中考述，以為經錄著錄則始見於隋法經的《眾經目錄》（《法經錄》），之後費長房《歷代三寶紀》『大乘錄入藏目』、靖邁《古今譯經圖記》『入藏錄』作《大方廣佛華嚴經》六十卷。隋《彥琮錄》，唐《大唐內典錄》、《靜泰錄》、《開元釋教錄》等，著錄六十卷本時多同時標示「初出元五十卷」、「或五十卷」。說明當時五十卷、六十卷兩種本子是同時流通，且呈現隋唐入藏以六十卷為主體。

又唐貞觀年間靖邁所撰的《古今譯經圖記》，對佛跋陀羅此一人物事蹟、譯經情形多所記述，然其載錄《大方廣佛華嚴經》僅標注六十卷，而不及五十卷。《房山石經》貞觀八年（634）刻的佛陀跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》也是六十卷本，而不見五十卷本。當是初唐時依據入藏，因而採用六十卷本。

唐以後刻本藏經流行，其中最早的北宋《開寶藏》及其覆刻的《高麗藏初雕》、《金藏》，北宋私版《崇寧藏》、《毗盧藏》仍採五十卷本外，其他《契丹藏》（《遼藏》）及南宋以下各藏經均用六十卷本。

五、五十卷異本及六十卷本形成原因的推測

敦煌寫經，一般佛經正文的前、後，各有首題和尾題，標明佛經的名稱和卷次品第及譯者；經典較長有品第之分者，則各品第之間有中題作為分隔。若為供養經，卷末會添寫供養題記，載明供養者抄造佛經的時間、地點、動機、數量，供養者身份、抄經目的及祈願。

其中早期寫經雖也大抵有一定的格式，然尚未形成定制，尤其因紙張產地不同，紙幅大小不一，以致造成不同用紙，抄寫行數有別，從 22 行到 31 行都有；每行字數也較不固定，從 14 到 22 字不等；自隋代以後，格式逐漸趨於規範，尤其是入藏的官造經典之抄造，每行固定為 17 字，每紙 26-28 行，這種定制，既便於校對，也便於抄寫字數的計算。唐代正式經典為了防蟲，一般使用黃檗染過的紙張，每紙 29 行，一行 17 字。而儒家經典為一行 14 字。成書於南宋開禧二年（1206 年）趙彥衛的《雲麓漫鈔》《卷三》有云：

釋氏寫經一行，以十七字為準，故國朝試童行誦經，
計其紙數，以十七字為行，二十五行為一紙。³⁶

佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》早期流傳五十卷的寫本，也因紙張大小，行款字數的差異，以致有各卷分合不同的異本。上述敦煌寫本晉譯《華嚴經》五十卷本的異本中，主要有明確紀年最早為北魏宣武帝延昌二年（513）的寫經，分別是：

S.2067《大方廣佛華嚴經》卷十六 題記：「延昌二年歲次水巳七月十九日燉煌鎮經生令狐礼太寫此經成訖。用帀廿四張，校經道人。典經帥令狐崇哲。」

S.9141《大方廣佛華嚴經》卷卅九 題記：「延昌二年歲次癸巳七月十五日燉煌鎮官經生帥令狐崇哲所寫經成訖竟。用帀廿三張。校經道人。」

北京故宮藏本《大方廣佛華嚴經》卷卅一 題記：「延昌二年歲次水巳四月十五日燉煌鎮經生曹法壽所寫此經成訖。用帀廿三張。典經帥令狐崇哲。校經道人。」

³⁶ 〔南宋〕趙彥衛《雲麓漫鈔》，北京：中華書局，1985 年，頁 85。

大谷 1-004《大方廣佛華嚴經》卷卅七 題記：「延昌二年歲次癸巳七月十八日 燉煌鎮經生張顯昌所寫經成訖。用帀廿二。典經帥令狐崇哲。校經道人。」

此外，日本三井 35《大方廣佛華嚴經》卅六 題記：「延昌二年經生和常太寫。用帀十九。（存 16 紙，紙高 26.5，寬 37 公分。紙 23 行，行 17 字）此件學界以為偽卷，故不計入。

顯示這些寫卷是出自北魏的官方寫經，除了異本外，還有：

BD14472《大方廣佛華嚴經》卷第八 題記：「延昌二年歲次癸巳四月十七日 敦煌鎮官經生令狐禮太寫經訖。用紙廿四張。經典帥令狐崇哲。校經道人。」

P.2110《華嚴經》卷第卅五 題記：「延昌二年歲次癸巳六月廿三日 敦煌鎮經生帥狐崇哲所寫經成訖。用帀廿一張。校經道人。」

羽 4《華嚴經》卷第廿四 題記：「延昌二年歲次癸巳八月廿七日 燉煌鎮經生帥令狐崇哲所寫經成訖。用帀廿四張。校經道人。」

以上七件北魏延昌二年的《華嚴經》寫卷，卷末均標明用帀張數，且皆為每紙 22 行，行 17 字。顯示了嚴謹的官經格式。其他同為北魏宣武帝時的官府寫經還有：

S.1427《誠實論》卷第十四：「永平四年（511 年）七月廿五日敦煌鎮官經生曹法壽所寫論成訖。典經帥令狐崇哲。校經道人惠顯」

S.1547《誠實論》卷第十四：「延昌元年（512 年）八月五日敦煌鎮官經生劉廣周所寫論成訖。典經帥令狐崇哲。校經道人洪 儁」

S.341《大樓炭經》卷第七：「延昌元年（512 年）六（月）口日敦煌鎮經生張顯昌所寫經成訖。用紙廿。典經帥令狐崇哲。校經道人」

S.6727《大方等陀羅尼經》卷一：「延昌三年（514 年）四月十二日敦煌經生張阿勝所寫經成訖。用紙廿一張。校經道人。典經帥令狐崇哲」

P.2179《誠實論》卷第八：「延昌三年六月十四日敦煌經生帥令狐崇哲於法海寺寫此論成訖。用紙廿六張。校經道人。」

日本守屋孝藏氏藏《大品經》卷第八：「延昌三年七月廿二日敦煌經生曹法壽所寫成訖。校經道人。典經帥令狐崇哲。」

除 S.1547《誠實論》每紙 21 行，S.6727《大方等陀羅尼經》每紙 25 行外，其餘各件寫卷也是每紙 22 行。這些不同的殘卷均為北魏宣武帝時的敦煌鎮官經生所抄的供養經。卷尾題記有「敦煌鎮官經生令狐禮太寫，典經帥令狐崇哲」、「敦煌鎮

經生張顯昌寫，典經師令狐崇哲」、「敦煌鎮經生和常太寫」、「敦煌鎮官經生曹法壽書寫」……等，特別值得注意的是令狐崇哲，令狐是敦煌地區的世家大族，這些經典中都有令狐崇哲的署名，大多數署為「典經師令狐崇哲」，而實際抄經的為：經生令狐礼太、經生曹法壽、經生張顯昌、經生張阿勝；S.1547《誠實論》、守屋孝藏氏藏《大品經》作「典經師令狐崇哲」，實際抄經的為：經生劉廣周、經生曹法壽；P.2110《華嚴經》卷第卅五、羽4《華嚴經》卷第廿四、S.9141《大方廣佛華嚴經》卷卅九均署作「敦煌鎮經生師令狐崇哲所寫經成訖竟」。

按：敦煌寫本師、師形近易混。歷來學者頗多一律釋讀為「師」，解為經生的老師。余意以為當作「帥」，帥，意謂主事者、引領者之義。典經，猶經典，指經書典冊。典經帥為抄經組織的領頭人，為掌管官府抄造經典的小吏³⁷。《隋書·禮儀志》載：「殿帥、羽儀帥、員外帥，朱衣，武冠。」「太子二傅騎吏，玄衣，赤幘，武冠，常行則袴褶。執儀、齋帥、殿帥、典儀帥。」³⁸可以為證，當作「帥」。署名為「敦煌鎮經生帥令狐崇哲所寫經成訖竟」是經生帥，指經生的領頭，同時還兼抄經，至於署為「典經帥令狐崇哲」則已不兼抄經工作，純為安排抄經事宜，領導諸多經生，署名與用昏、校經道人³⁹並列，其地位與抄造經典程序已可了然。有關官方佛經抄造，自蕭齊時期就已有之，據釋道世《法苑珠林》所載：齊高宗明帝時即寫有一切經。⁴⁰《隋書》載，梁武帝大崇佛法，于「華林園中，總集釋氏經典，凡五千四百卷。沙門寶唱，撰經目錄」⁴¹顯然也是官方佛經的抄寫活動。之後，官方佛經抄寫活動更為頻繁，甚至帝王親自抄經，南北朝時佛教抄經活動十分盛行。⁴²惜原卷今皆不傳，上舉敦煌寫本北魏敦煌鎮令狐崇哲領頭抄造的殘卷當是目前所得見早期官方佛經抄寫珍貴的實物遺存。

³⁷ 隋唐百官中有「典儀帥」，或作「典儀帥贊」，為重大慶典儀式引導百官禮儀和唱贊之事。」

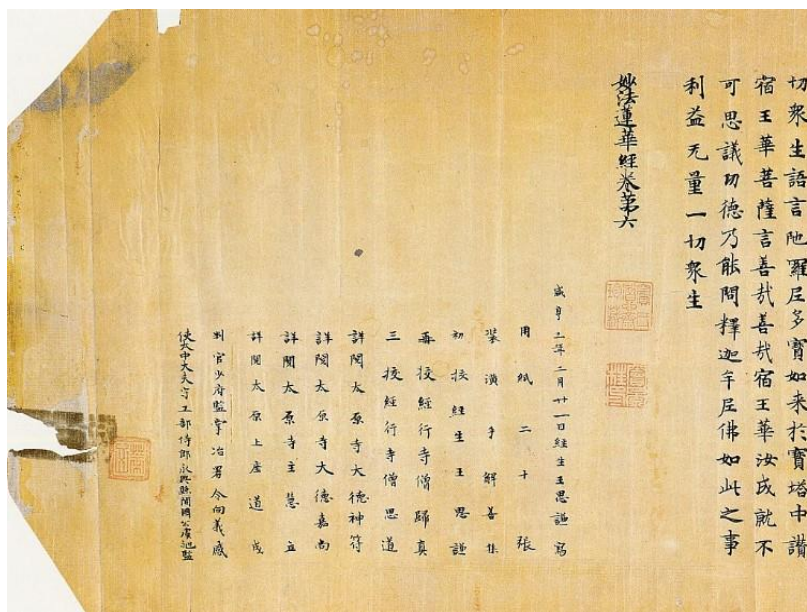
³⁸ 〔唐〕魏徵等《隋書》卷十一〈禮儀志六〉，北京：中華書局，1973年，頁229；頁233。

³⁹ 校經道人，非道士，乃僧人。蓋魏晉南北朝時僧人亦稱道人，義為修道之人。校經道人其職責與地位猶如隋唐時官方寫經由經生及寺院高僧擔任初校、再校、三校，並且列位署名。上列中有署名校經的僧人如S.1427《誠實論》的「惠顯」，S.1547《誠實論》的「洪儔」，其他「校經道人」之下空白待署名。

⁴⁰ 《法苑珠林》卷第一百：「齊高宗明帝。寫一切經，造千佛像，口誦《般若》，常持《法華》，造歸依寺，召集禪僧，常侍六齋。」（北京：中華書局，2003年，頁2890。）

⁴¹ 〔唐〕魏徵等：《隋書》，北京：中華書局，1973年，頁1098。

⁴² 〔宋〕非濁集《三寶感應要略錄》卷二：「齊高宗明帝。寫一切經。陳高祖武帝。寫一切經一十二藏。陳世祖文帝。寫五十藏。陳高宗寅帝。寫十二藏。魏太祖道武皇帝。寫一切經。齊肅宗孝明帝。為先皇寫一切經一十二藏。合三萬八千四十七卷。隋高祖文帝。寫一切經一十六藏。十三萬三千八十六卷。煬帝寫六百一十二藏。二萬九千一百七十二部。此等皆有感應。不能備記。更檢史書矣。」（CBETA 2019.Q3, T51, no. 2084, p. 848a8-15）



敦博 055 妙法蓮華經題記

凡此，說明了北魏佛教發達，當時作為佛教重鎮的敦煌鎮已有官方的寫經組織⁴³。令狐氏是當時敦煌的大家世族⁴⁴，令狐崇哲當是經生出身，抄經為其本分，後為經生帥，抄經工作外，並統領各經生，其成員有官經生：劉廣周、曹法壽，經生：張顯昌、張阿勝、曹法壽、令狐礼太等，以及最常見的關鍵人物經生帥、典經帥令狐崇哲。

從題記內容整體考察，可見當時北魏已有經坊一類的官方寫經組織，從事佛經的抄造，令狐崇哲顯然就是當時敦煌鎮此一寫經坊的主管小吏，負責官經的抄造事務。所以這些寫經用紙一致，行款字數固定，均為 22 行 17 字。

敦煌寫本《大方廣佛華嚴經》五十卷本還有北周武帝保定元年（561）的寫本 4 卷（5 卷號）：

北大 D029《大方廣佛華嚴經》 卷十二 題記「高弼為亡妻元聖威維所寫經」

⁴³ 施安昌《晉唐五代書法》〈導言〉「敦煌經坊寫經」中已有論述，可參考（香港：商務印書館，2001 年，頁 20-21）；崔中慧：〈佛教初期寫經坊設置蠡測〉，《臺大佛學研究》第三十二期，2016 年 12 月，頁 99-134。

⁴⁴ 〔宋〕鄭樵《氏族略》：「漢有令狐邁，避王莽亂，居敦煌。」可知令狐氏從西漢末年遷居敦煌，是當地有名的大族。胡立華〈論敦煌令狐家族在河西文化史上的地位〉一文對敦煌令狐家族與佛教的傳播作論述，整理敦煌卷子中的寫經題記及石塔銘記載了從事佛經抄寫的敦煌令狐家族成員，從北涼、北魏、西魏一百多年間，涉及敦煌令狐家族成員計有：令狐颯口、令狐廣嗣、令狐廉嗣（當為廣嗣）、令狐弄、令狐君兒、令狐崇哲、令狐礼太、令狐永太（當為礼太）、令狐世康、令狐陀咒、令狐休寶等，並據以推定，在敦煌地區，令狐家族作為抄經人的職業，是得到官方認可的，是具有世襲性質或者說具有「家學性質」的職業。（《社會科學戰線》2007 年第 6 期，頁 172-175）

天津藝術館 005《大方廣佛華嚴經》卷十四 題記「高弼為亡妻元聖威維所寫經」

S.4252《大方廣佛華嚴經》卷廿 題記「高弼為亡妻元聖威維所寫經」
 φ264+浙敦 012《大方廣佛華嚴經》卷卅四 題記「高弼為亡妻元聖威維所寫經」

有關高弼的生平及其寫經年代，拙文有簡要的考述⁴⁵，得知此 4 件《大方廣佛華嚴經》殘卷，當是北周武帝宇文邕保定元年（561）年「高弼為亡妻元聖威所寫經」。這些寫經均為每紙 23 行，其中 φ264+浙敦 012 一件每行 1817-19 字，北大 D029 每行 18 字，其他均是每行 17 字，標準寫經字數。

之後，敦煌寫本還有隋代清信優婆夷袁敬姿出資敬造的《大方廣佛華嚴經》五十卷本的寫經 10 件。各卷卷末均有為施造此經的發願的寫經題記：「開皇十七年（597）四月一日，清信優婆夷袁敬姿，謹減身口之費，敬造此經一部，永劫供養。願從今已去，災障殄除，福慶臻集，國界永隆，萬民安泰。七世久遠，一切先靈，並願離苦獲安，遊神淨國，罪滅福生，無諸障累。三界六道，怨親平等，普共含生，同昇佛地。」

各卷每紙行數不盡相同，有每紙 31 行：中村不折 55（卷四）、上圖 92（卷七）、S.2527（卷九）、S.6650（卷卅），有每紙 30 行：上圖 22（卷十四）、S.4520（卷卅七）、S.1529（卷卅九），有每紙 29 行：上圖 67（卷卅三）、P.2144（卷卅七）。

其他如 BD04332《華嚴經》卷卅，楊法仲所供養經，雖年代不可確考，池田溫《中國古代寫本識語集錄》著錄作「年次未詳，大約五世紀」25 行，行 18-22。比丘僧道祥供養的《華嚴經》寫卷，有 S.1651 卷四（27 行，行 17 字）、S.1608 卷卅三（30 行，行 17 字）、BD14438 卷卅六（26 行，行 17 字）；比丘曇永詠所供養等寫卷，雖年代不可確考，但據其紙張、行款、書法、字體風格觀之，自來學者也都定為 6 世紀寫本，也就是南北朝至隋。

總體而言，唐前寫經用紙因時因地之不同，紙張大小不一，敦煌寫卷所使用的紙張，各時期大小不一⁴⁶。因此，不同時代每紙行數不同，敦煌寫經每紙的行數大抵 22 行至 31 行不等。今隋代之前晉譯《大方廣佛華嚴經》五十卷本寫卷，每紙有

⁴⁵ 見鄭阿財：〈從敦煌本《華嚴經》論晉譯五十卷本與六十卷本的相關問題〉，《2019 華嚴專宗國際學術研討會論文集》，台北：華嚴蓮社，2019 年 8 月，頁 15。

⁴⁶ 吳其昱：〈敦煌漢文寫本概論〉曾論及敦煌用紙，提出統計：五世紀用紙高 24.5~26，長 41~43；六世紀高 25.5~27.5，長 36.5~52；七世紀高 25.5~26.5，長 42~51；八世紀高 25.5~28.5，長 38~47；九世紀高 27.5~31，長 41~46；十世紀高 28.5~30，長 42~46。（見《講座第五卷敦煌漢文獻》，東京：大東出版社，1992 年 3，頁 18-19。）

22 行、23 行、24 行、25 行、27 行、31 行等差別，每行字數基本為 17 字，少數有 17-19 字不等，這自然成為同一卷次，經文起迄不同，進而有卷次分合不一的異本出現。

另外，值得注意的是《大唐內典錄》、《靜泰錄》、《大唐開元釋教廣品歷章》著錄《大方廣佛華嚴經》時，均標示有抄造此經所用的紙張數量。如唐·玄逸《大唐開元釋教廣品歷章》卷第七：「《大方廣佛華嚴經》六十卷（八會說，舊譯。蒲州一千七十九紙，六帙，亥（或）五十卷。供城一千二百五十二紙）右東晉義熙十四年三月十日天竺沙門佛陀跋陀羅於楊都道場寺譯，至元〔熙二〕年六月十日訖，見竺道祖錄，沙門法業、惠義、惠嚴等筆受。」⁴⁷

按：唐代多處產紙，各地紙張品質、規格各不相同。唐朝初期入藏抄經用紙，紙幅較短，故晉譯《華嚴經》一部凡 1087 紙，盛唐入藏抄經用紙，紙幅略長主要為蒲州紙，唐代蒲紙號稱三晉大地「第一紙」據《唐六典》及《唐國史補》載⁴⁸，蒲紙白薄，品質精美，是當時重要的朝貢紙，入藏抄經多用之，一部凡 1079 紙。其次是供城紙，更短凡 1252 紙⁴⁹。並非經文有多寡之不同。

自佛馱跋陀羅於東晉安帝義熙十四年（418）在寺據譯出完品全經五十卷三十四品，抄寫流傳，至隋乃有具五十卷本重開的六十卷本，經文全同，只是分合有異。歷代藏經格式，不論抄本或刻本，除紙幅長短，造成每紙抄、刻行數有異外，每行字數多寡也有不同。方廣錫在〈關於漢文大藏經的幾個問題〉中特別強調：「由於用紙，底本等諸多因素，不少經典均有內容雖同而分卷不同的情況。如《妙法蓮華經》有七卷本，八卷本，十卷本的差異。《晉譯華嚴經》有五十卷本，六十卷本的不同。由於分卷不同，品次的開闔往往也互有參差；即使分卷相同，不少經典的品次的開闔往往也有參差。」⁵⁰ 這樣的推論蓋基於大量披閱寫卷，考察寫經實況，分析比較所得的觀點，作為晉譯華嚴經寫本流傳及異本分合變化現象當是一種合理解釋。

⁴⁷ 《大唐開元釋教廣品歷章》凡三十卷，唐玄逸編纂。玄逸事蹟見《宋高僧傳》卷五。據傳載知玄逸是玄宗神武皇帝從外父。《廣品歷章》全依《開元入藏錄》組織。《房山石經》本《續開元錄》著錄《廣品歷章》時稱「開元末京師華嚴寺沙門玄逸所撰」，可見玄逸相關活動時代在智昇後、圓照前。其書列記大藏經所收諸本之概要，揭載內容之目錄、異名、調卷之不同，並附記蒲州、供城之紙數等，完本今已不存。

⁴⁸ 《唐六典》卷二十『太府寺』：「右藏署令掌邦國寶貨之事；丞為之貳。雜物州土：……益府之大小黃。白麻紙、弓弩弦麻，杭、婺、衢、越等州之上細黃。白狀紙，均州之大模紙，宣、衢等州之案紙、次紙，蒲州之百日油細薄白紙。」李肇《唐國史補》云：「紙則有越之剡藤、苔箋，蜀之麻面……蒲之白薄、重抄。」

⁴⁹ 唐代共城或作供城，衛州供城縣（今河南輝城縣市），產紙。

⁵⁰ 見方廣錫《中國寫本大藏經研究》，上海：上海古籍出版社 2006 年 12 月，頁 27。

華嚴菩薩道之無疲厭行

中華佛學研究所 專任研究員
陳英善

摘 要

在佛教諸經論中，不論於自利行或利他行上，皆相當重視以「無疲厭行」來實踐之，尤其在菩薩道上，更是如此。為何能以「無疲厭行」來踐履菩薩道？此關鍵在於「悲智相導」，如澄觀《華嚴經疏鈔》：「悲故能度，智故無疲」，又云：「悲智相導，度眾生而不疲」。反之，悲若無智，則墮於凡夫之愛見悲；智若無悲，則滯於二乘之寂滅空。「悲智相導」，乃菩薩道之根本，此建立在「空有不二」之基礎上，以對治空、有之執取。若是如此，其所顯主要在於三乘菩薩道，此並未足以顯示華嚴一乘菩薩道之「無疲厭行」。而所謂的華嚴一乘菩薩道究竟何指？何謂華嚴菩薩道之「無疲厭行」？

華嚴一乘菩薩道之「無疲厭行」，乃是以「一即一切，一切即一」的方式來切入，此有別於三乘所強調「空有不二」。由於華嚴往往以寄三乘（尤其終教）來表達之，所以吾人很容易將華嚴一乘與三乘相混淆。因此，本論文試圖藉由「無疲厭行」，來探討華嚴菩薩道之義涵，彰顯以普賢智頓見普賢法界之無疲厭行。

本論文主要從兩方面來探討：首先，論述無疲厭行之內涵；其次，探討無疲倦厭與智慧之關係。

關鍵詞：華嚴、菩薩道、無疲厭行、悲智相導、普賢行

一、前言

「無疲厭行」，不論在自利行或利他行上，皆扮演著極重要之角色，尤其在菩薩道上，更是如此。為何能以「無疲厭行」來踐履菩薩道？其關鍵在於「悲智相導」，如澄觀（738-839）《華嚴經疏鈔》：「悲故能度，智故無疲」，¹又云：「悲智相導度眾生而不疲」，²此說明菩薩因為具悲心，故能度眾生；因為有智慧，故能不疲厭。因此，以悲智相導度眾生而不疲厭。悲智相導之理論基礎，乃是建立在「空有不二」上。菩薩因為智慧，故不墮入凡夫之愛見悲；因為悲心，故不滯於二乘之寂滅空。在《華嚴經》中，有諸多經文論及菩薩道之無疲厭行，如《華嚴經·如來現相品》：「劫海修行無厭倦，令苦眾生得解脫」，³又如：「無疲倦心，滅一切眾生諸苦惱故」⁴。諸如此類，不勝枚舉。⁵

「無疲厭行」有種種名稱，如「無疲倦行」、「無疲懈行」、「無疲怠行」、「無厭倦行」、……等。將此無疲厭行運用於諸方面，如聞法、說法、布施、供養、親近善知識、降伏魔業、代眾生受苦、圓滿大願、……等。諸如此類，在《華嚴經》中，有非常豐富之闡述，如〈離世間品〉之十種無疲厭心、〈入法界品〉善財童子之五十三參、普賢菩薩之十大願王，其中又以十大願王最具代表性，以十無盡願來顯示菩薩道之無疲厭行。

若就一般來說，無疲厭與疲厭，乃是相互對立的概念。然對華嚴來說，無疲厭與疲厭，是彼此相互依存的，並非是一種對立之概念。若將無疲厭行表現在精進上，那麼菩薩行者要如何才能念念相續無有間斷？若無疲厭行是象徵著菩薩行一環，

¹ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 24〈現相品 2〉（CBETA, T36, no. 1736, p. 181, a16-17）。

² 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 24〈現相品 2〉（CBETA, T36, no. 1736, p. 181, a12）。

³ 《大方廣佛華嚴經》卷 6〈如來現相品 2〉（CBETA, T10, no. 279, p. 29, b16-18）。

⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷 46〈入法界品 34〉：「無疲倦心，滅一切眾生諸苦惱故」（CBETA, T09, no. 278, p. 690, c20-21）。

⁵ 如《大方廣佛華嚴經》卷 56〈入法界品 34〉：「欲令眾生遠離煩惱，淨佛世界，調伏一切惡心眾生，悉令具足清淨身心，行菩薩行而無疲倦。」（CBETA, T09, no. 278, p. 755, a7-9）。

《大方廣佛華嚴經》卷 60〈入法界品 34〉：「佛子！菩薩摩訶薩生如是家，知一切法悉如電光，一切趣中，受生無厭；了趣如化，雖現處中而無所著，達一切法悉無有我，心無憂悔，以大慈悲教化眾生而不疲倦；了達生死皆悉如夢，於一切劫行菩薩行而不懈廢」（CBETA, T09, no. 278, p. 783, a12-17）。

《大方廣佛華嚴經》卷 32〈佛小相光明功德品 30〉：「諸天子！譬如億那由他佛剎微塵數世界末為微塵，如是微塵數眾生，我為說法，隨彼所應，令大歡喜，然我於彼，不生厭惡心、不生疲倦心、……」（CBETA, T09, no. 278, p. 605, b10-14）。

《大方廣佛華嚴經》卷 23〈十地品 22〉：「救一切眾生故，勤求世間、出世間利益之事，心無疲懈，是故菩薩生無疲倦功德」（CBETA, T09, no. 278, p. 546, c8-9）。又云：「是故菩薩常應心不疲倦，勤修諸地本行，乃至善知入如來智地。」（CBETA, T09, no. 278, p. 547, b1-2）。

那麼要如何才能一行一切行？因此，若未能掌握此一行一切行之道理，恐難彰顯華嚴一乘無疲厭行之特質，而其所論述也只是共三乘之無疲厭行而已，或寄大乘終教之無疲厭行而已。如智儼（602-667）於《華嚴一乘十玄門》中，開宗明義簡別了華嚴一乘與諸經三乘之不同，如其言：

明一乘緣起自體法界義者，不同大乘、二乘緣起，但能離執常斷諸過等。此宗不爾，一即一切，無過不離，無法不同也。⁶

此標舉了華嚴一乘緣起，不同於三乘緣起（包括大乘、二乘）。一乘緣起著眼於「一即一切」上，而三乘緣起乃隨根機而施設。若就「離過」而言，一乘則無過不離，三乘但能離常見、斷見等過而已。因此，論述菩薩之無疲厭行，宜應掌握一乘、三乘之差別。同樣地，表現在菩薩無疲厭行上，亦是如此。

二、無疲厭行之內容及涵義

有關無疲厭行，諸經論所述頗多，於初期佛教中，已相當重視之，如《別譯雜阿含經》卷 8（一五〇）：

如是我聞：一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「有八種馬為賢所乘。……其第八者，若有比丘病雖困篤，乃至欲死，精勤無懈，志性堅固，不可輕動，恒欲進求諸勝妙法，心無疲倦。當知是人同第八馬，至死盡力，生於賢處，佛教法中，能得真實。⁷

此說明了修行者，縱使於疾病困頓中，乃至生命將死之際，皆能精勤無懈，以心無疲倦來實踐之。在大乘佛法中，於菩薩修行道上，更加如此強調精進不懈，如《大般若波羅蜜多經》卷 568〈念住品 5〉：

天王當知！諸菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多，於法亦等，為護正法，供養如來。種種供具供養如來，如實修行供養如來，利益安樂一切有情，守護一切有情善法，隨順有情善能化導，行菩薩道，行不違言，心無疲倦求無上覺。若能如是，乃得名為供養諸佛，不以資財而為供養。何以故？法是佛身，若供養法，即供養佛。諸佛世尊皆從如實修行而來，悉為利益安樂有情，護其

⁶ 《華嚴一乘十玄門》卷 1 (CBETA, T45, no. 1868, p. 514, a25-27)。

⁷ 《別譯雜阿含經》卷 8 (CBETA, T02, no. 100, p. 430, a28-c8)。

善法隨順有情；若不爾者，違本誓願，懶惰懈怠不能成就菩提之心。何以故？菩薩所趣無上菩提，與有情共；若無有情，云何能得無上菩提？！⁸

此強調以如實修行利樂一切有情之心無疲厭求無上覺，來說明供養諸佛，因為諸供養中，法供養為最。法是佛身，若供養法，即是供養佛。反之，若懶惰懈怠，則不能成就無上菩提之心。而此無上菩提來自於眾生，若無眾生則不能成就無上菩提，此顯示了菩薩道與眾生密切之關係。又如《大般若波羅蜜多經》卷 572〈現化品 12〉：

善思當知！諸菩薩摩訶薩若得如是陀羅尼門，即能自在饒益有情，方便說法而不窮盡，心無疲倦，不徇利譽，法施平等無有慳嫉，受持淨戒三業無愆，安忍清淨離諸患惱，精進清淨所作成立，靜慮清淨善調伏心，般若清淨永無疑惑，具四無量如大梵王，能善修行等持、等至，入出自在勝諸世間，修大覺因具諸福慧，受灌頂位得大自在。⁹

此說明菩薩若能得陀羅尼門，則能自在饒益有情，方便說法而不窮盡，且以無疲倦心廣行六度（法施平等、受持淨戒、安忍、精進、靜慮、般若清淨）等，化度眾生。

同樣地，菩薩以無疲倦心度化眾生，此遍布於《華嚴經》中，如《大方廣佛華嚴經》卷 10〈明法品 14〉：

菩薩如是，常能化度一切眾生，而心寂定未曾散亂。不捨一切諸波羅蜜，具足莊嚴六波羅蜜。¹⁰

又云：

於諸佛所聞法受持，恭敬親近諸善知識，心無疲倦；常樂聞法，無有厭足；所聞諸法，能正觀察入真實定，捨離一切顛倒邪見；妙善方便，分別了知諸法相海無有自性，修習如來深智慧門；具足一切智慧之力，乘普門慧能入一切智慧之門，是名清淨般若波羅蜜。¹¹

所謂清淨般若波羅蜜，是以無疲倦心於諸佛所聞法受持，以無疲倦心恭敬親近諸善知識，乃至思惟法義、善巧方便分別諸法無自性等。

⁸ 《大般若波羅蜜多經》卷 568〈念住品 5〉(CBETA, T07, no. 220, p. 935, b21-c4)。

⁹ 《大般若波羅蜜多經》卷 572〈現化品 12〉(CBETA, T07, no. 220, p. 955, c23-p. 956, a2)。

¹⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 10〈明法品 14〉(CBETA, T09, no. 278, p. 460, c22-25)。

¹¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 10〈明法品 14〉(CBETA, T09, no. 278, p. 461, a8-14)。

有關心無疲厭之內容，涵蓋層面極廣，包含了供養、親近善知識、求法、聞法、說法、教化眾生、思惟一切佛法等，如《大方廣佛華嚴經》卷 53〈離世間品 38〉：

佛子！菩薩摩訶薩發十種無疲厭心。何等為十？所謂：

- 1.供養一切諸佛無疲厭心；
- 2.親近一切善知識無疲厭心；
- 3.求一切法無疲厭心；
- 4.聽聞正法無疲厭心；
- 5.宣說正法無疲厭心；
- 6.教化調伏一切眾生無疲厭心；
- 7.置一切眾生於佛菩提無疲厭心；
- 8.於一一世界經不可說不可說劫行菩薩行無疲厭心；
- 9.遊行一切世界無疲厭心；
- 10.觀察思惟一切佛法無疲厭心。是為十。

若諸菩薩安住此法，則得如來無疲厭無上大智。¹²

於引文中，所述之十種無疲厭心，基本上，涵蓋了菩薩一切行。菩薩行者若能發十種無疲厭心，則能得「如來無疲厭無上大智」。甚至以十種無疲厭心速入如來地，如《大方廣佛華嚴經》卷 61〈入法界品 39〉：

比丘！若善男子、善女人，成就十種趣大乘法，則能速入如來之地，況菩薩地！何者為十？所謂：

- 1.積集一切善根，心無疲厭。
- 2.見一切佛承事供養，心無疲厭。
- 3.求一切佛法，心無疲厭。
- 4.行一切波羅蜜，心無疲厭。
- 5.成就一切菩薩三昧，心無疲厭。
- 6.次第入一切三世，心無疲厭。
- 7.普嚴淨十方佛剎，心無疲厭。
- 8.教化調伏一切眾生，心無疲厭。
- 9.於一切剎一切劫中成就菩薩行，心無疲厭。
- 10.為成熟一眾生故，修行一切佛剎微塵數波羅蜜，成就如來十力，如是次第，為成熟一切眾生界，成就如來一切力，心無疲厭。¹³

¹² 為便於了解，此中數字，乃筆者所加入，以下亦同。

《大方廣佛華嚴經》卷 53〈離世間品 38〉(CBETA, T10, no. 279, p. 281, c5-14)。

¹³ 《大方廣佛華嚴經》卷 61〈入法界品 39〉(CBETA, T10, no. 279, p. 331, b10-21)。

又如《大方廣佛華嚴經》卷 61〈入法界品 39〉：

比丘！若善男子、善女人，成就深信，發此十種無疲厭心，則能長養一切善根，捨離一切諸生死趣，超過一切世間種姓，不墮聲聞、辟支佛地，生一切如來家，具一切菩薩願，學習一切如來功德，修行一切菩薩諸行，得如來力，摧伏眾魔及諸外道，亦能除滅一切煩惱，入菩薩地，近如來地。¹⁴

同樣地，〈入法界品〉以此十種無疲厭心，來表達一切行。菩薩若能發此十種無疲厭心，則能長養一切善根，捨離一切諸生死趣，不墮聲聞、辟支佛地。由此可知，無疲厭心於修道上之重要性，以無疲厭心得如來無疲厭無上大智慧，以無疲厭心速入如來地。

此外，菩薩普能代眾生苦，而心無疲倦，《大方廣佛華嚴經》卷 45〈入法界品 34〉：

無量億劫中，受諸地獄苦，不捨一切眾，悉令得見佛。
普能代眾生，具受無量苦，其心無疲倦，為度一切故。¹⁵

又如《大方廣佛華嚴經》卷 52〈入法界品 34〉：

於一切劫，修菩薩行，心無疲倦，震動一切諸佛世界，令眾生喜，轉淨法輪，建立法幢，制諸外道；修菩薩行力波羅蜜，得一切智。¹⁶

乃至於一切劫修菩薩行，心無疲倦。此如善財童子受文殊菩薩之教導而參訪諸善知識，展轉經由一百一十城參訪諸善知識詢問菩薩行，心無疲倦，如《大方廣佛華嚴經》卷 58〈入法界品 34〉：

爾時，彌勒觀察大眾，指善財言：汝等見是童子，問菩薩行，具足一切功德者不？此童子者，勇猛精進，專求實義，以正直心，得不退轉，常修勝法，心無厭足，如救頭然，求善知識，親近供養，聞法受持。此童子者，昔於頻陀伽羅城，受文殊師利教，求善知識，展轉經由一百一十諸善知識，問菩薩行，心無疲倦，次來我所。¹⁷

¹⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷 61〈入法界品 39〉(CBETA, T10, no. 279, p. 331, b21-27)。

¹⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷 45〈入法界品 34〉(CBETA, T09, no. 278, p. 683, a22-26)。

¹⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 52〈入法界品 34〉(CBETA, T09, no. 278, p. 725, a17-20)。

¹⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷 58〈入法界品 34〉(CBETA, T09, no. 278, p. 772, b2-9)。

此等在在顯示，於菩薩行心無疲厭，如善財童子展轉經由一百一十城請教諸善知識的菩薩行，而其心無疲倦。

其它方面，以無疲厭心修行修學世間、出世間諸經書，則能於諸經書自開解明達，如《大方廣佛華嚴經》卷 23〈十地品 22〉：

菩薩摩訶薩住於初地，能行大施。是菩薩以大悲心、大施心，救一切眾生故，勤求世間、出世間利益之事，心無疲懈，是故菩薩生無疲倦功德，於諸經書能自開解，是故生知經書功德；得如是知經書智慧，善能籌量應作不作，於上、中、下眾生隨宜利益，是故菩薩生世智功德；得世智功德，則知時、知量，慚愧莊嚴，修習自利利彼之道，是故則生慚愧功德；如是功德，精勤修行，心不懈退，是精進不退功德，即得堪受力；得堪受力已，勤行供養一切諸佛，隨佛所說，如說修行。¹⁸

甚至以無疲厭修行來捨離魔業，如樂聞深義心無疲倦，則能捨離魔業，《大方廣佛華嚴經》卷 42〈離世間品 33〉：

佛子！菩薩摩訶薩有十種捨離魔業。何等為十？所謂：

- 1.親近善知識，捨離魔業；
- 2.不自尊舉不自讚歎，捨離魔業；
- 3.信佛深法，不生誹謗，捨離魔業；
- 4.未曾忘失一切智心，捨離魔業；
- 5.安住不放逸，修習甚深法，捨離魔業；
- 6.安住菩薩藏，正求一切法，捨離魔業；
- 7.常欲聽法，樂聞深義，心無疲倦，捨離魔業；
- 8.歸依十方一切諸佛捨離魔業；
- 9.信心正念一切諸佛菩提樹捨離魔業；
- 10.一切菩薩出生善根，皆悉不二，捨離魔業。

佛子！是為菩薩摩訶薩十種捨離魔業；若菩薩摩訶薩安住此業，則離一切諸魔業道。¹⁹

諸如此類，可說不勝枚舉，在在顯示無疲厭行於菩薩道之豐富內涵。換言之，菩薩道之無疲厭行，實包含了一切行。

¹⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 23〈十地品 22〉(CBETA, T09, no. 278, p. 546, c6-17)。

¹⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 42〈離世間品 33〉(CBETA, T09, no. 278, p. 663, b6-18)。

上述所論之種種無疲厭行，無不是彰顯一行一切行。尤其以「十」表徵無盡之行，象徵著華嚴一乘圓教之無疲厭行。

三、無疲厭行與智慧之關係

《華嚴經》，可說是一部無法結集之經典，²⁰且亦無階位可說。²¹而為了方便緣修，²²往往寄顯三乘（尤其終教）來表達之，然後以一乘普賢圓因加以窮究之，以泯除種種施設之執取。²³因此，吾人很容易將華嚴一乘與三乘相互混淆。

就菩薩道之「無疲厭行」而言，似乎相對著「疲厭」而來。因此，強調「悲智相導」，以防止菩薩行者墮入「愛見悲」而生疲厭之情形，如《維摩詰所說經》卷2〈文殊師利問疾品5〉：

愛見悲者，則於生死有疲厭心。若能離此，無有疲厭。²⁴

²⁰ 如《華嚴經旨歸》卷1：「圓教微言，必窮法界，既盡如來無盡辯力，各遍虛空毛端剎海，復各盡窮未來際，頓說常說，時處無邊。若斯之教，豈可限其部帙？！今約准經文析為十類：一、異說經。二、同說經。三、普眼經。四、上本經。五、中本經。六、下本經。七、略本經。八、主伴經。九、眷屬經。十、圓滿經。」（CBETA, T45, no. 1871, p. 592, c22-27）。於此十大類型《華嚴經》中，前四種華嚴經（一、異說經。二、同說經。三、普眼經。四、上本經），皆難以計量。若是如此，為何有六十、八十《華嚴經》流通於世間？主要是取下本《華嚴經》之略縮本，方便流通之，如《華嚴經旨歸》卷1：「於此無量時劫，常說華嚴初無休息。問：准此所說，說華嚴會總無了時，何容有此一部經教？答：為下劣眾生，於無盡說中，略取此等結集流通，故有此一部，令其見聞方便，引入無際限中。如觀牖隙，見無際虛空。當知此中道理亦爾，觀此一部，見無邊法海。又復即此一部，是無邊劫海之說。」（CBETA, T45, no. 1871, p. 590, c10-18）。

²¹ 《華嚴一乘教義分齊章》卷2：「若自別教，即不依位成。今寄三乘終教位說，……」（CBETA, T45, no. 1866, p. 490, a28-29）。

²² 如《華嚴一乘十玄門》卷1：「今且就此華嚴一部經宗，通明法界緣起，不過自體因之與果。所言因者，謂方便緣修體窮位滿，即普賢是也。所言果者，謂自體究竟寂滅圓果，十佛境界一即一切，謂十佛世界海及離世間品明十佛義是也。」（CBETA, T45, no. 1868, p. 514, a27-b3）。此即以方便緣修來入手，即普賢圓因。

又如《華嚴一乘教義分齊章》卷1：「一、性海果分，是不可說義。何以故？不與教相應故，則[即]十佛自境界也。故地論云：因分可說，果分不可說者，是也。二、緣起因分，則[即]普賢境界也。」（CBETA, T45, no. 1866, p. 477, a14-18）。

²³ 如《華嚴遊心法界記》卷1：「若也親證無言，即因果歷然而不失。若不窮源盡見，還歸常斷之談也。」（CBETA, T45, no. 1877, p. 649, b2-4）。

又如《華嚴遊心法界記》卷1：「是故由斯道理，皆為滅見之方。」（CBETA, T45, no. 1877, p. 649, b13-18）。

²⁴ 《維摩詰所說經》卷2〈文殊師利問疾品5〉（CBETA, T14, no. 475, p. 545, a29-b1）。

因為愛見悲而於生死有疲厭，而愛見悲根源於智慧不足所致。菩薩道雖以悲心為重，但若執著可度化眾生，則易生疲厭。因此，強調以智導悲，才能於度眾生而無疲厭，如澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 24〈現相品 2〉：

疏：初、悲智相導度眾生而不疲者，悲無大智，即成愛見；愛見悲者，則於生死有疲厭心。今劫海修行而無疲厭，明有智導矣。智若無悲，則多趣寂，名為下劣。今脫苦眾生，心無下劣，即有悲導矣。悲故能度，智故無疲。²⁵

此說明了菩薩行者因為「悲」，所以度化眾生；因為「智」，度眾而不疲厭，故云：「悲智相導度眾生而不疲」。反之，悲若無智，則易墮入凡夫之愛見悲；智若無悲，則易墮於二乘之寂滅空。此即所謂的「悲無大智，即成愛見」、「智若無悲，則多趣寂」。所以，須悲智相導，作為菩薩道之準則，以「空有不二」，對治凡夫之愛見、二乘之滯空。菩薩道雖強調悲心，以悲為重，但仍須以智導之，才堪稱為「方便」，亦即是「悲智相導」巧無住著，如法藏（643-712）《華嚴經探玄記》卷 5〈明法品 14〉：

方便中，有六種方便，皆以悲智相導巧無住著，故云方便。

- 一、悲示威儀，智離愛見。
- 二、悲現身，智無染。
- 三、悲外示童，智內具點。
- 四、悲現縛脫，智巧不取。
- 五、悲智現嚴。
- 六、悲能入趣，智了所行。²⁶

此中，以六種「悲智相導」來說明方便。因為「智」而離愛見，因為「智」而無染著，所以悲智相導而無所染著，才能於化眾生而無疲厭；反之，若生愛見，則於度眾生有疲厭。如澄觀《大方廣佛華嚴經疏》卷 20〈明法品 18〉云：「二、悲非愛見故化而無厭，即悲智相導為方便。」²⁷

基本上，此悲智相導乃是建立在「空有不二」之基礎上，如《華嚴五教止觀》卷 1：

依是義（指「空有不二」）故，得有止觀雙行、悲智相導。何者？以有即空

²⁵ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 24〈現相品 2〉（CBETA, T36, no. 1736, p. 181, a12-17）。

²⁶ 《華嚴經探玄記》卷 5〈明法品 14〉（CBETA, T35, no. 1733, p. 210, c18-23）。

²⁷ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 20〈明法品 18〉（CBETA, T35, no. 1735, p. 652, c3-4）。

而不有，故名止；以空即有而不空，故名觀。空有全收不二而二，故亦止亦觀。空有互奪二而不二，故非止非觀。言悲智相導者，有即空而不失有故，悲導智而不住空；空即有而不失空故，智導悲而不滯有。²⁸

此引文中，說明為何能悲智相導？乃是因為空有不二之關係。由於「有即空而不失有」，所以悲導智而不住空；由於「空即有而不失空」，所以智導悲而不滯有。此亦即是以「空有不二」，對治執空、執有之病，如《華嚴遊心法界記》卷 1：

問：作是觀者治何等病耶？

答：治上空、有兩見之病。何者？空有無二，謂之為二，是故捨有而趣於空，遂情等惡取空見。捨空趣有，反上同然。由彼倒執而興此門。²⁹

此說明捨有趣空或捨空趣有，基本上，來自於空、有二分之故。因此，以空有不二，來加以對治。如此可以避免如二乘之滯空，或如凡夫之取有。

依華嚴宗之看法，在大乘佛法中，其菩薩行者於修道之入手處，即以「空有不二」作為方針指南，如《華嚴一乘教義分齊章》卷 3：

以諸菩薩從初已來，異凡、小故，悲智相導，念念雙修，如車二輪，如鳥二翼。³⁰

此引文中，說明菩薩從初發心以來，即以悲智相導來修行，此悲智相導如車二輪、如鳥雙翼，彼此不可偏離。

菩薩雖秉持悲智相導來修行，但此中存在一些相關問題，例如：行者於何時才能不退菩薩道？菩薩為何要留惑潤生？若以終教來說，則須於十信位經十千劫（一萬劫）之修行，入十住位時，方能不退；³¹若以始教來說，於十迴向位，方能不退，或說地前方不退。³²

²⁸ 《華嚴五教止觀》卷 1 (CBETA, T45, no. 1867, p. 511, b19-25)。

²⁹ 《華嚴遊心法界記》卷 1 (CBETA, T45, no. 1877, p. 644, b14-18)。

³⁰ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 3 (CBETA, T45, no. 1866, p. 492, a20-22)。

³¹ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 2：「若依終教，亦說菩薩十地差別，亦不以見、修等名說。又於地前但有三賢，以信但是行非是位故，未得不退故。《本業經》云：未上住前，有此十心，不云位也。又云：始從凡夫地值佛菩薩，正教法中，起一念信發菩提心，是人爾時名為住前信相菩薩，亦名假名菩薩名字菩薩。其人略修行十心，謂信、進等，廣如彼說。又《仁王經》云：習忍已前，行十善菩薩有進有退，猶如輕毛隨風東西等。在此修行，經十千劫，入十住位，方得不退故。十住初即不退墮下二乘地。」(CBETA, T45, no. 1866, p. 489, a20-b2)。

³² 《華嚴一乘教義分齊章》卷 2：「不退位者，依《佛性論》，聲聞至苦忍，緣覺至世第一法，菩薩

至於菩薩為何要留惑潤生？主要在於悲智力弱之緣故，若悲智力強，則無須留惑。依終教之看法，菩薩於三賢位能順法性而行，而以留惑潤生增長悲智，於登地證真如時，斷一切惑盡，則不須留惑，登地後唯除習氣而已。依始教之看法，於登地後，則須以留惑潤生增長悲智，用以破除俱生所知障等，如《華嚴一乘教義分齊章》卷3：

若依終教，地前留惑受分段身，於初地中，永斷一切煩惱使種，亦不分彼分別、俱生。於所知障中，又斷一分麤品正使，是故地上受變易身至金剛位。³³

又《華嚴一乘教義分齊章》卷3：

問：若於地上不留煩惱，云何大悲同事攝生？

答：若於地前及始教中，願智力劣故，留煩惱助願受生。今（指終教菩薩）此不爾，願智勝故，自在同生。³⁴

此說明了終教之地前及始教登地菩薩中，由於悲智力皆劣弱，所以須留惑以助其受生三界，否則煩惱惑一旦斷除，則出三界，而無法於三界度化眾生，故須留惑潤生。而終教之登地菩薩，則因為悲智皆勝強，能自在受生，所以不須留惑潤生。

悲智相導之空有不二，在於對治執空、有之病，若執有或滯空，於菩薩道皆有障礙，如《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷35〈賢首品 12〉：

若偏觀空，則不見眾生可度，是名著空者諸佛所不化；若偏見眾生可度，則墮愛見大悲，非解脫道。³⁵

於修行道上，若偏觀空則不見眾生可度，是名著空者；³⁶若偏見眾生可度，則易墮於愛見大悲。一般來說，於自行上，強調智慧；於利他上，著重慈悲。就菩薩道而

至十迴向，方皆不退也。當知此中聲聞、緣覺非是愚法，是故皆是此始教中三乘人也。亦可菩薩地前總說為退，以其猶墮諸惡趣故。如《瑜伽》云：若諸菩薩住勝解行地，猶往惡趣故。此盡第一無數大劫，如是等也。」(CBETA, T45, no. 1866, p. 488, c28-p. 489, a5)。

³³ 《華嚴一乘教義分齊章》卷3 (CBETA, T45, no. 1866, p. 492, a5-8)。

³⁴ 《華嚴一乘教義分齊章》卷3 (CBETA, T45, no. 1866, p. 492, a9-12)。

³⁵ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷35〈賢首品 12〉(CBETA, T36, no. 1736, p. 269, b23-25)。

³⁶ 如《中論》卷2〈觀行品 13〉：「大聖說空法 為離諸見故 若復見有空 諸佛所不化」CBETA, T30, no. 1564, p. 18, c16-17)。

言，則須兩者兼之。³⁷以悲智相導，方為真實不共般若。³⁸而此悲智相導，亦即是後得智。³⁹

華嚴一乘圓教菩薩之無疲厭行，乃是以「一即一切，一切即一」的方式來顯示之，是盡虛空遍法界之普行（或言普賢行），亦即是稱法界之行，於一切處一切時，念念頓修法界行，為一一眾生於無量劫受苦無倦。如《華嚴經探玄記》卷 6〈功德華聚菩薩十行品 17〉：

謂此普賢圓融之行，具德超情，名不思議。此行不思，總有十種：一、廣大故，謂以一切身於一切處遍一切時，念念頓修稱法界行，是故此行名不思議。二、甚深故，謂此廣大行則是思數皆無自性，則同真如，而彼行相宛然不失，是性起之行故亦不思。三、殊勝故，謂超過餘乘，非下位圖度，故亦不思。四、攝位故，謂此在地前能攝一切前後諸位，名不思。五、證理故，謂此行能證不思之理，名不思議。六、斷障故，謂此行能頓斷難斷不思之障故。七、利他故，謂此行能一念廣利盡窮眾生界，故不思議。八、圓融故，謂一行則一切行，一切行則一行，難定量故，名不思議。九、重成故，謂此所作如因陀羅網重重無盡故不思議。十、成果故，謂能成佛不思之果故，亦不思也。所以辨十，欲顯無盡。⁴⁰

此普賢行，乃是念念頓修稱法界行，一行即一切行，一切行即一行。因此，以廣大、甚深、……等十種不思議來表達之，亦以「十」來象徵無盡之普行。又如《華嚴經探玄記》卷 7〈金剛幢菩薩迴向品 21〉：

一、以稱法界善根迴向一眾生，餘一一眾生亦爾。二、為一一眾生於無量劫受苦無倦。……⁴¹

³⁷ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 23〈十行品 21〉：「初、自行，云能轉生死而不捨大願，已有權實雙行，而謂多明照體大智。次利他之中，既云無住運濟，則悲智相導，而多似起用大悲。次復以導悲之智遣彼著心，復似悲智二心行有前後故。第三段辨動寂雙行，則理無不盡。而猶慮物，謂二事不融故。此明形奪兩亡，權實無寄。豈唯十行菩薩修行善巧，彌顯功德林悲濟之深。」(CBETA, T35, no. 1735, p. 670, a5-12)。

³⁸ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 25〈兜率宮中偈讚品 24〉：「悲智相導方為真實不共般若，智者應知。別名即是救護眾生，悲也；離眾生相，智也。」(CBETA, T35, no. 1735, p. 691, c16-18)。

³⁹ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 34〈十地品 26〉：「若取所依悲智相導，即後得智以為願體。」(CBETA, T35, no. 1735, p. 761, c18-19)。

⁴⁰ 《華嚴經探玄記》卷 6〈功德華聚菩薩十行品 17〉(CBETA, T35, no. 1733, p. 217, c23-p. 218, a10)。

⁴¹ 《華嚴經探玄記》卷 7〈金剛幢菩薩迴向品 21〉(CBETA, T35, no. 1733, p. 245, b20-22)。有關代苦無疲厭，《華嚴經》有諸多描述，如《大方廣佛華嚴經》卷 14〈金剛幢菩薩十迴向品 21〉：「諸眾生，具有無量大惡罪業，應受無量無邊楚毒。我當於彼三惡道中，悉代受苦，令得解脫；我當代受

此以稱法界善根迴向一一眾生，以及為一一眾生於無量劫受苦而無疲倦。換言之，即以稱法界行，實踐華嚴一乘菩薩道。⁴²乃至以稱法界行，來修懺悔，如《華嚴經探玄記》卷 16〈佛小相光明功德品 30〉：「以法界等教懺悔方便，此是普賢廣大懺悔，甚深懺悔，故稱法界也。」⁴³此稱法界行，乃是不思議行，離諸分別。⁴⁴

此稱法界行之典型代表，首推普賢十大願王，如《大方廣佛華嚴經》卷 40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉：

普賢菩薩告善財言：善男子！言禮敬諸佛者：所有盡法界虛空界十方三世一切佛刹極微塵數諸佛世尊，我以普賢行願力故，起深信解，如對目前，悉以清淨身、語、意業，常修禮敬；一一佛所，皆現不可說不可說佛刹極微塵數身，一一身遍禮不可說不可說佛刹極微塵數佛。虛空界盡，我禮乃盡，而虛空界不可盡故，我此禮敬，無有窮盡。如是乃至眾生界盡、眾生業盡、眾生煩惱盡，我禮乃盡；而眾生界乃至煩惱無有盡故，我此禮敬無有窮盡。念念相續無有間斷，身、語、意業無有疲厭。⁴⁵

此以「念念相續無有間斷，身、語、意業無有疲厭」來禮敬諸佛，而其餘九願行，⁴⁶莫不皆是如此，皆以念念相續無有間斷，身、語、意業無有疲厭來踐履之。⁴⁷此十無盡願行，亦可呼應十地菩薩願行，如《大方廣佛華嚴經》卷 23〈十地品 22〉：

無量苦惱，不以苦故，其心退轉，恐怖懈怠，捨離眾生。」(CBETA, T09, no. 278, p. 489, b23-26)。又如《大方廣佛華嚴經》卷 14〈金剛幢菩薩十迴向品 21〉：「普為一切眾生故，不思議劫住地獄，菩薩心常無懈怠，決定功德常迴向。」(CBETA, T09, no. 278, p. 490, c28-p. 491, a1)

⁴² 《華嚴經探玄記》卷 8〈金剛幢菩薩迴向品 21〉：「今謂此文猶辨菩薩攝取稱法界之依正，在此堅固善根門內，令具勝行之緣，更得成稱法界之行。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 258, b16-19)。又如《華嚴經探玄記》卷 8〈金剛幢菩薩迴向品 21〉：「明行稱法界，亦有十句，初、智依理起故亦同性無邊。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 275, b3-4)。

⁴³ 《華嚴經探玄記》卷 16〈佛小相光明功德品 30〉(CBETA, T35, no. 1733, p. 401, c26-28)。

⁴⁴ 《華嚴經探玄記》卷 18〈入法界品 34〉：「玄故不能思，妙故不能觀。此二離思修境，稱法界故不能分別。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 443, b5-6)。

⁴⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷 40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉(CBETA, T10, no. 293, p. 844, b29-c11)。

⁴⁶ 如《大方廣佛華嚴經》卷 40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉：「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、普皆迴向。」(CBETA, T10, no. 293, p. 844, b25-28)。

⁴⁷ 例如：稱讚如來，《大方廣佛華嚴經》卷 40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉云：「復次，善男子！言稱讚如來者：……。如是虛空界盡、眾生界盡、眾生業盡、眾生煩惱盡，我讚乃盡。而虛空界乃至煩惱無有盡故，我此讚歎無有窮盡，念念相續無有間斷，身、語、意業無有疲厭。……」(CBETA, T10, no. 293, p. 844, c12-23)。

我當以清淨心供養一切諸佛，皆無有餘，一切供具隨意供養；發如是大願，廣大如法界，究竟如虛空，盡未來際盡，供養一切劫中所有諸佛，以大供養具無有休息。……⁴⁸

又如《大方廣佛華嚴經》卷 23〈十地品 22〉：

諸佛子！菩薩住歡喜地，以十願為首，生如是等百萬阿僧祇大願。以十不可盡法而生是願，為滿此願，勤行精進。何等為十？一、眾生不可盡；二、世界不可盡；三、虛空不可盡；四、法界不可盡；五、涅槃不可盡；六、佛出世不可盡；七、諸佛智慧不可盡；八、心所緣不可盡；九、起智不可盡；十、世間轉法轉智轉不可盡。若眾生盡，我願乃盡；若世界、虛空、法界、涅槃、佛出世、諸佛智慧、心所緣、起智、諸轉盡，我願乃盡。而眾生實不可盡，世界、虛空、法界、涅槃、佛出世、諸佛智慧、心所緣、起智、諸轉實不可盡，我諸願善根，亦不可盡。⁴⁹

以此十不可盡所生之願，為滿此願而勤行精進。所謂眾生、世界、虛空、法界、涅槃、佛出世、諸佛智慧、心所緣、起智、諸轉盡，我願乃盡。而眾生、世界、虛空、法界、涅槃、佛出世、諸佛智慧、心所緣、起智、諸轉實不可盡。此十無盡願行，即是無疲厭行之表徵，往往以普賢願行來表之。

法藏《華嚴經普賢觀行法門》，詳細說明普賢觀法、普賢行法，如其於論述「普賢觀法」，列舉了十門，所謂：

第一、會相歸性門，謂觀一切法自性皆空，分別解了一念行心稱理而觀，攝散入靜，名止。第二、依理起行門，謂以所觀真理非斷空故，不礙事法宛然顯現，是故令止不滯寂，寂不礙事，於事無念起照名觀。第三、理事無礙門，謂由性實之理必徹事表，而自現不壞於事；相虛之事必該真性，而自立不翳於理，理事混融二而不二，是故菩薩於一念中止觀雙運無礙同觀。第四、理事俱泯門，謂由理事交徹形奪兩亡，則非事非理，超然迥絕行心，順此非觀非止迥絕無寄。經云：法離一切觀行。第五、心境融通門，謂彼絕理事之無礙境與泯止觀之無礙心，二而不二，冥然一味；不二而二，心境宛然。第六、事融相在門，謂以多事全依於一理，一理帶多事而全徧於一事，是故菩薩以即止之觀，於一事中見一切事，而心無散動；如一事，一切亦爾。第七、諸法相是門，謂由諸法皆不異於真理，真理復不異於事，是故菩薩以不異止之

⁴⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 23〈十地品 22〉(CBETA, T09, no. 278, p. 545, b11-15)。

⁴⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 23〈十地品 22〉(CBETA, T09, no. 278, p. 546, a17-29)。

觀，見一法即一切法而全不動；如一，一切亦爾。第八、即入無礙門，謂由以一多相入而非一，一多相即而非異，此二俱由融通一法界，是故菩薩以無念之智頓見於此無障礙之法。第九、帝網重現門，謂於一事中所現一切彼一切內復各現一切如是重重不可窮盡，如帝釋網於一珠中現一切珠影，一切珠影中復現珠影重重無盡，是故菩薩以普賢眼頓見如此法界圓融自在無有限量。第十、主伴圓備門，謂菩薩以普賢之智頓見於此普賢法界，是故凡舉一門為主必攝一切為伴，如是無盡無盡不可稱說。⁵⁰

於此普賢觀法中，是以一念行心稱理而觀，顯示諸法相即相入重重無盡主伴圓備之關係，如第六「事融相在門」，以多事全依於一理，一理帶多事而全徧於一事，因此事事相融。又如第九「帝網重現門」，於一事中所現一切，彼一切內復各現一切，如是重重不可窮盡。乃至第十「主伴圓備門」中，菩薩以普賢之智頓見普賢法界，舉一門為主必攝一切為伴，如是無盡無盡不可稱說。一行如此，一切行亦復如此；同樣地，菩薩之無疲厭行亦是如此重重無盡。

此「一即一切，一切即一」重重無盡法界，實乃華嚴一乘圓教之宗旨，如《華嚴經探玄記》卷1：

圓教中，所說唯是無盡法界性海圓融緣起無礙，相即相入如因陀羅網重重無際，微細相容主伴無盡，十十法門各稱法界。⁵¹

此顯示了華嚴一乘圓教所說唯是無盡法界緣起，諸法相即相入如因陀羅網重重無盡，十十法門一一各稱法界。而此法界緣起之道理，乃是華嚴一乘圓教菩薩之所秉持，於初發心時，即依此而修。

由於華嚴本身並無階位可說，因此往往寄終教而顯示之，如《華嚴一乘教義分齊章》卷2：

問：若爾，是初門即一切者，何不說信位初心即得而說滿心等耶？

答：若自別教即不依位成，今寄三乘終教位說。以彼教[指終教]中，信滿不退，方得入位。今即寄彼得入位處，一時得此一切前後諸位行相。是故不於信初心說，以未得不退未成位相，但是行故。⁵²

⁵⁰ 《華嚴經普賢觀行法門》卷1」（CBETA, X58, no. 991, p. 159, b23-p. 160, a2 // Z 2:8, p. 73, c12-p. 74, a3 // R103, p. 146, a12-p. 147, a3）。

⁵¹ 《華嚴經探玄記》卷1（CBETA, T35, no. 1733, p. 116, a6-9）。

⁵² 《華嚴一乘教義分齊章》卷2（CBETA, T45, no. 1866, p. 490, a27-b4）。

此說明華嚴別教一乘並無階位之施設，因而寄三乘終教位來說。終教於十信位滿方不退，所以華嚴一乘以十信位滿，來顯示位位相攝，一位攝一切位。如《華嚴一乘教義分齊章》卷 2：

若約信滿得位已去，所起行用，皆遍法界。如《經》：能以一手覆大千界等，手出供具與虛空法界等，一時供養無盡諸佛，作大佛事饒益眾生不可說也。廣如信位經文說。又云：不離一世界，不起一坐處，而能現一切無量身所行等。又於一念中，十方世界一時成佛轉法輪等。乃至廣說。是故當知，與彼三乘分齊全別。⁵³

此引文中，首先舉《華嚴經·賢首品》來說明之，顯示約十信位滿已去，所起行用皆周遍法界，且與三乘全別。乃至十住、十行等諸位，皆是如此周遍法界，而不同於三乘行位。

有關華嚴一乘教義與三乘之差別，此在華嚴宗的諸論著中，有相當多的篇幅來論述之，⁵⁴如《華嚴一乘教義分齊章》卷 2：

問：前終教中，不退際上，亦得如是八相等用，與此何別？

答：彼於此位示成佛時，於後諸位皆不自在，以未得故，但是當位暫起化故。此即不爾，於初位中起此用時，於後諸位並同時起，皆以得故，是實行故，該六位故。⁵⁵

此以八相成佛，來說明華嚴一乘與終教之不同。終教雖於十住位顯示八相成道，然而於後諸位皆不自在。華嚴一乘於初住位中，起此自在用時，則諸位並同時起，因為皆是行證所得，位位相攝。

一乘與三乘既然有如此大之差別，為何華嚴一乘寄顯於三乘來說？此乃是一種攝化眾生之方便，如《華嚴一乘教義分齊章》卷 2：

問：義既不同，何故一種同是信滿勝進分上起此用耶？

答：為欲方便顯此一乘信滿成佛，令易信受故，於彼教先作此說。⁵⁶

⁵³ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 2 (CBETA, T45, no. 1866, p. 489, c27-p. 490, a5)。

⁵⁴ 有關一乘與三乘之差別，另以專文處理之。

⁵⁵ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 2 (CBETA, T45, no. 1866, p. 490, a7-12)。

⁵⁶ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 2 (CBETA, T45, no. 1866, p. 490, a12-15)。

此外，同樣地，吾人會面對一個問題：華嚴既然說一位攝一切位，而為何還要有這麼多階位之施設？如《華嚴一乘教義分齊章》卷2：

問：既一位中有一切位，及信滿心即得佛者，何須更說後諸位耶？

答：說後諸位，即是初中之一切也。如初，後亦爾。⁵⁷

所謂一位攝一切位，此中之一切位，實乃一中之一切；反之，亦然。此中說明了一與一切之關係，乃是彼此相互依存，所以一位攝一切位。又如《華嚴一乘教義分齊章》卷2：

問：若爾，云何說得諸位階降次第？

答：以此經中安立諸位，有二善巧：一、約相，就門分位前後，寄同三乘引彼方便，是同教也。二、約體，就法前後相入圓融自在，異彼三乘，是別教也。但以不移門而恒相即，不壞即而恒前後。是故二義融通不相違也。⁵⁸

由此可知，《華嚴經》之表達方式，主要有兩方面：相與體。若約相來說，則以寄同三乘的方式來表達，以顯示位位之差別，作為方便之引導，此如同教一乘也。若就體來說，則從諸法前後相入圓融自在來明之，以彰顯不同於三乘，此是別教一乘也。雖然如此，但此二門彼此不相捨離，且相互融通，所謂：「以不移門而恒相即，不壞即而恒前後，是故二義融通不相違也」。

如此簡別一乘與三乘之差別，無非藉由對一乘圓教的理解，進而確切掌握華嚴一乘菩薩之無疲厭行，實乃一行一切行之普賢行。

四、結語

華嚴一乘圓教之無疲厭行，乃是建立在「一即一切，一切即一」之基礎上。因此，行行相攝，位位相攝，所謂「一行一切行」、「一位一切位」。由此而開展重重無盡之普賢願行。且以此普賢之無盡願行，來彰顯一乘圓教之無疲厭行，且以普賢智頓見普賢法界。

若就華嚴一乘圓教來說，菩薩之無疲厭行，實乃行契妙理之悲願修，⁵⁹亦即是一行一切行之稱法界行，故能於普賢行而無疲厭，如《華嚴經》〈普賢行願品〉

⁵⁷ 《華嚴一乘教義分齊章》卷2(CBETA, T45, no. 1866, p. 490, a15-21)。

⁵⁸ 《華嚴一乘教義分齊章》卷2(CBETA, T45, no. 1866, p. 490, a21-27)。

⁵⁹ 《華嚴遊心法界記》卷1：「《華嚴經》云：如有良醫自知無常，以諸妙藥用塗其身。命終之後，由藥力故，屍不乾瘠，亦不散壞，還復如常行於醫法。解云：醫人者，即行心也。自知無常者，諸

所言：「念念相續無有間斷，身、語、意業無有疲厭。」⁶⁰又誠如圭峰宗密（780-841）《華嚴經行願品疏鈔》所說：⁶¹

**若不以普賢觀行之力
如何得念念不斷**

見盡也。以諸妙藥用塗其身者，行契妙理悲願修也。言命終之後，屍不乾慘者，法流水中離功行也。不散壞者，雖離功行不凝住也。還復如常行醫法者，熾然為作諸有法也。雖復為作而竟無心，醫法不失。華嚴三昧亦復如是，雖離諸見能於諸法實德化用竟無妨也。何以故？得心自在，如心爾故。稱法修行，作無作故。（CBETA, T45, no. 1877, p. 648, b16-27）。

⁶⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉（CBETA, T10, no. 293, p. 844, c11）。

⁶¹ 《華嚴經行願品疏鈔》卷 3：「二、念念相續至例此者，若不以普賢觀行之力，如何得念念不斷。願智者審思此文，無以生滅之心、取相之禮而為禮。例下九門，亦無以生滅取相之讚歎、供養乃至回向等，而為普賢行願也。」（CBETA, X05, no. 229, p. 269, b20-24 // Z 1:7, p. 446, b17-c3 // R7, p. 891, b17-p. 892, a3）。此說明了以普賢行願來實踐之，亦即不以生滅心、取相心來修行。如此才能於修行道上，念念無間斷。

《淨行》願文的翻譯與詮釋 ——從「善解方便迴向」和「當願眾生」談起*

國際華嚴研究中心 助理研究員

釋堅融

摘 要

《華嚴經·淨行品》具體條列菩薩行者如何「善用其心」的日常行持方便，不僅廣受印度、西藏與華夏祖師重視，而且論述、引用樣貌多端。印度、西藏學者經常將此經品與菩提心、迴向或善巧方便等概念相連繫，而漢地古德則將願文視如戒的概念，或是一種行願。若單據大本《華嚴經》的偈頌語言表現，不易探知個別詮釋差異的發展緣由。〈淨行品〉早期在印度以修多羅的形式流通，而且印度論師引述時，並非全以「淨行」或相關用語名之。作為一獨立契經，《淨行》在印度很可能有不同的流通傳本，存在許多未見於漢譯大本《華嚴經》的其他片段。職是之故，本文首先檢視幾個和《淨行》經群頗有淵源的漢譯契經段落——《寶雲經》四漢譯本和《大方廣未曾有經·善巧方便品》——，簡論其與《華嚴經·淨行品》願文的異同，並聚焦經文段落的題旨「善解方便迴向」和「善巧方便」，論說其思惟實踐脈絡。其次，舉一項各譯本皆有的淨行為例，對比呈現語句表現差異，著重探討中文固定用語「當願眾生」在平行語本中的多元形式與意義。透過譯文對照、解析，本研究從中推究語言表徵和語意成分投射如何牽動後人對《淨行》的理解與運用。

關鍵詞：淨行、寶雲經、當願眾生、方便、迴向

* 本文使用中華電子佛典協會發行之 CBETA 2019.Q3 版從事語料檢索與引用，引文的標點符號已重新調整。本研究的「當願眾生」對等藏文語意解析，承蒙胡慧婷女士提供協助，高明道教授亦惠賜諸多指正意見。筆者受益良多，謹此向二位特申謝忱。文責由作者自負。

一、前言

《華嚴經》在編輯成「《華嚴》本部」¹經典之前，早已有部分的品以獨立契經形式流傳。這一點可由經文內部構成樣式、漢文經錄所載譯經史以及印度論書的引述等等文獻現象得證。² 若就引用頻率來看，《華嚴經·淨行品》在古今撰論引文中佔有極為重要的地位，甚至能在道教著作尋得其影響痕跡。³ 據唐代實叉難陀（652-710）的八十卷《大方廣佛華嚴經》譯本（以下簡稱作《八十華嚴》），〈淨行品〉始於智首菩薩一連串的問句，可以將之簡化作：「菩薩如何修行，方能獲種種殊勝功德？」接著便是文殊菩薩的回應。〈淨行品〉具體條列菩薩行者如何「善用其心」⁴ 的諸多修行方便，不僅廣為印度、西藏與華夏祖師所運用，而且發展方向頗為多元。胡慧婷於其碩士論文《漢、藏〈華嚴經·淨行品〉研究》考察梵、藏、漢三種語言的論書或注疏，分述三地古德引用〈淨行品〉的現象，將個別詮釋重點概括如下：

印度古德認為此典籍所闡述的行持是於六根的行境和日常生活的行為舉止中發起利益眾生的菩提心。該行持具有迴向的功能，更是一種願力的展現，同時也是防護心念和增長福德的行徑。西藏僧人將〈淨行品〉的教導作為對治懈怠和轉化無記業為善業的方法。在華夏的西域梵僧認為〈淨行品〉的修

¹ 據唐代佛門學者對「華嚴部」的歸屬認知，《華嚴》經群含蓋：「有《華嚴》『本部』、『正部』或『大部』——即晉譯、唐譯的六十卷、八十卷本——，有大部中個別品目的異譯或『別行』，也有類似、但因內容不同只像遠親的『眷屬經』。」詳見高明道，〈《心所行境之清淨》——從《大方廣未曾有經·善巧方便品》談起（一）〉，《法光雜誌》第288期（2013年9月），第2版。

² 相關研究參見 Jan Nattier, "The Proto History of the Buddhāvataṃsaka: The Pusa benye jing 菩薩本業經 and the Dousha jing 兜沙經," in *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University*, Vol. VIII (2005): 323-360; Jan Nattier, "Indian Antecedents of Huayan Thought: New Light from Chinese Sources," in *Reflecting Mirrors: Perspectives on Huayan Buddhism*, ed. Imre Hamar (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007), 109-138; 薩爾吉，〈試論《華嚴經》的構成與流布——以梵藏文獻為中心〉，收入陳一標主編，《2013 華嚴專宗國際學術研討會論文集》（臺北：華嚴蓮社，2014年），頁45-46。

³ Skilling 與 Saerji 已就印度注疏引用《華嚴》經群的現象作了相關研究。其中針對 *Gocarapariśuddhisūtra*，兩位學者總結：「目前既無法假設上述所有的引文必定指向同一文本，也不能肯定它是藏譯《華嚴》第十六章的對應本。我們只能歸結：對公元四至九世紀的印度佛教學者而言，這個標題作 *Gocarapariśuddhisūtra* 是重要且具權威性的典籍，而且在某些情況下，可在藏譯《華嚴》找到對應內容。」參 Peter Skilling and Saerji, "The Circulation of the Buddhāvataṃsaka in India," in *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University*, Vol. XVI (2013): 208. 至於〈淨行品〉對於道教著作的影響，可參 Livia Kohn, *Monastic Life in Medieval Daoism: A Cross-Cultural Perspective* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2003), 118-119.

⁴ 依《八十華嚴》的譯文，對於智首菩薩的諸多提問，文殊師利菩薩總答作「若諸菩薩善用其心，則獲一切勝妙功德」（CBETA 2019.Q3, T10, no. 279, p. 69c25-26），其下再逐一條列修行細則。

行兼具沙門戒和菩薩戒的功能。中國古德也將〈淨行品〉視為戒，而且是一種願行、防護心念的方法以及成就淨土的方便。⁵

胡氏論述係立基於詳實的引文考察，呈現出三個不同區域的論述樣貌，參考價值極高。不過，該論文著重漢、藏譯文對比研究，對於詮釋現象背後的諸多因素並未加以深究。其中有兩點特別引起筆者注意。

其一，〈淨行品〉在梵、藏論書中以相異的稱名出現。除了《行清淨經》、《所行清淨契經》（*Gocarapariśuddhisūtra*）之外，印度學者節錄的《寶雲經》（*Ratnameghasūtra*）偈頌也與〈淨行品〉頗有淵源。⁶ 諸多例證顯示，〈淨行品〉早期在印度以修多羅的形式獨立流通，並非隸屬於大本《華嚴經》的一品。為了行文方便，以下將之統稱為《淨行》——概指西藏、印度單行流通的《淨行經》、漢譯《華嚴經·淨行品》及其相關異譯本。令人好奇的是，這些可能源自不同傳本的《淨行》偈頌在中文藏經的編輯樣貌為何？經文旨趣與《華嚴經·淨行品》又有何異同？再者，經品的輯成樣式與內容是否關連到後期詮釋發展？其二，撰述者的引用或注釋乃立基於特定的經文理解，而譯文用語或句式表徵對文本解讀應該有相當程度影響。《淨行》願文呈現樣式多元：或作偈頌體，或以長句表現各項淨行思惟，譯語也出入不小。這些語言現象與古德解讀分歧又有怎樣的關聯？

佛教經典形成過程有十分複雜的傳誦、轉譯、傳抄等文本更迭問題，相近段落內容出現在不同經典的情況並不罕見。在缺乏平行梵本的情況下，印度論疏的引述資料保留了《淨行》在印度流傳的獨立片段，提供豐富對比研究素材。概括而言，本研究擬考述諸本譯文，從中論說語言表徵和語意成分投射如何牽動後人對《淨行》的理解與運用。下文從兩方面著手研究：一、檢視漢譯《淨行》的文獻含蓋範圍，聚焦幾部不歸屬於華嚴部類的漢譯經論，探討其中有別於《華嚴經·淨行品》的經文段落旨趣；二、舉一項淨行為例，呈現各別的句式表現差異，著重解析中文固定用語「當願眾生」在不同譯本中的形式與語意。

二、「經集部」契經的《淨行》願文段落

據現行流通最廣的《大正新脩大藏經》（簡稱作《大正藏》），歸屬於「華嚴部」的漢譯《淨行》經群，包括編入兩大本《大方廣佛華嚴經》的〈淨

⁵ 見胡慧婷，《漢、藏〈華嚴經·淨行品〉研究·摘要》（法鼓佛教學院佛教學系碩士論文，2013年），頁i。文中另有附表「印度、西藏和中國古德對〈淨行品〉修行概念的詮釋」，見該論文頁36。

⁶ 參 Skilling and Saerji, “The Circulation of the *Buddhāvataṃsaka* in India,” 216；胡慧婷，《漢、藏〈華嚴經·淨行品〉研究》，頁19-29。

行品〉以及二單行譯本——東漢梵僧支謙⁷（Lokakṣema，約二世紀）的《諸菩薩求佛本業經》和吳國支謙（二世紀末到三世紀時人）所譯《菩薩本業經·願行品》。漢譯《淨行》經群的研究一般多以此四譯本為討論範圍。不過，若依前述胡氏論文以及高明道的考察，收錄於《大正藏》「經集部」的《寶雲經》四漢譯本和《大方廣未曾有經·善巧方便品》也都與《華嚴經·淨行品》有密不可分的關係。下文分論之。

（一）《寶雲經》四漢譯本

《淨行》與《寶雲經》的交集見於印度論師寂天（Śāntideva，約 650-750）所撰《大乘集菩薩學論》（*Śikṣāsamuccaya*，以下簡稱作《集學論》）。寂天於〈念三寶品〉論說菩薩面對順逆境如何正念思惟，接著引《聖淨行經》（*Ārya-gocarapariśuddhisūtre*）為證，指出「如是所作，則能增長廣大福因」。⁸ 該段落只列經題，未引經句，不易確知《聖淨行經》是否對等於《華嚴經·淨行品》。不過，〈念三寶品〉另一段落同樣言及「增長廣大福因」時，不僅以《聖寶雲經》（*Ārya-ratnameghe*）⁹ 為經證，而且論師具體徵引經偈。據北宋日稱（1017-1078）主譯¹⁰的漢譯《集學論·念三寶品》，論主寂天言：「菩薩諸有所作，皆為利樂諸眾生故，自餘別明增長福因。如《寶雲經》偈云：……」。¹¹ 以下節錄《集學論》所載首項《寶雲經》頌文：

若諸菩薩 嚴持香花 奉獻如來 及佛塔廟
以此回向 願諸眾生 離破戒垢 得佛戒香¹²

不難發現，《集學論·念三寶品》所引的《寶雲經》文句格式與思想皆與《華嚴經·淨行品》十分相似：先列菩薩行事對境，再表述由之生起的祈願。《寶雲經》的研

⁷ 《大正藏》依《開元錄》標《諸菩薩求佛本業經》的譯者為西晉聶道真，但目前學界多依 Jan Nattier 的研究結論，將之視為支謙的譯作。參 Jan Nattier, "The Proto-History of the *Buddhāvataṃsaka*: The *Puṣaḥenye jing* 菩薩本業經 and the *Dousha jing* 兜沙經," 323-360。

⁸ 中文譯師錯植品目成分「最上境界」（“*ārya-gocara*”）於論師的說法內容之中，言：「如是所作，則能增長廣大福因，最上境界，亦同《清淨經》中所說。」（CBETA 2019.Q3, T32, no. 1636, p. 142b8-9）胡慧婷將該句重譯作：「『於一切情況【為】眾生的利益【而作】』是增長福德的因，這能詳盡地見於《聖淨行經》中。」見胡慧婷，《漢、藏〈華嚴經·淨行品〉研究》，頁 22。

⁹ Cecil Bendall, *Śikṣāsamuccaya, a Compendium of Buddhist Teachings Compiled by Śāntideva Chiefly from Earlier Mahāyāna-Sūtras* (St. Pétersbourg: Académie Impériale des Sciences, 1897-1902), 348.

¹⁰ 《集學論》經由不同主譯者所成：至和三年至嘉祐三年四月（1056-1058），首八卷由法護主譯，日稱、慧詢、慧（惠）賢等人同譯；嘉祐三年十月以後，第九至二十五卷由日稱主譯，慧詢、慧（惠）賢同譯。參梁天錫，〈北宋漢譯佛經之類別、部卷、譯者及譯成時間考——北宋傳法院研究之一〉，《能仁學報》第 9 期（2003 年），頁 75、78-79。

¹¹ CBETA 2019.Q3, T32, no. 1636, p. 141b24-25.

¹² CBETA 2019.Q3, T32, no. 1636, p. 141b25-28. 願文對照，詳見附錄表格一，§ 4。

究者當然也留意到這個顯著的現象，並且認為這段《寶雲經》經文應是取材自《淨行》。¹³

寂天論師摘引《寶雲經》為證，論說願文的思惟實踐能「增長福因」，但是否契合於《寶雲經》的意旨？其與《華嚴經·淨行品》的概念表述有何異同？這必須回到《寶雲經》來看。《寶雲經》現存四漢譯本：梁曼陀羅仙（503年來華）譯《寶雲經》（下文以《大正藏》代符“T”加上經號稱之，簡稱為「T658譯本」）、曼陀羅仙與僧伽婆羅（460-524）共譯《大乘寶雲經》（T659譯本）、唐達摩流支（572-727）譯《佛說寶雨經》（T660譯本）和趙宋法護（963-1059）所譯《除蓋障菩薩所問經》（T489譯本）。此經敘述除蓋障菩薩向世尊請益，提出百餘個問題，佛陀各別以「十法」為繫，逐一回應。據《寶雲經》T658譯本，佛陀針對第七個問題——如何具足方便波羅蜜——，總答：「善男子！菩薩復有十法，名『滿足方便』。何等為十？善解方便迴向、善迴外道諸見……善知示教利喜，善知供養恭敬。」¹⁴羅列出各項修行德目後，佛陀便開始分別解說十法的具體內容。首段經文——第一法「善解方便迴向」——即是寂天論師的引用來源。雖然《寶雲經》四漢譯本與《集學論·念三寶品》引文的句型與思惟方式近於《華嚴經·淨行品》，但前兩者所列的諸多願文未見於大本《華嚴經》。舉例而言，《寶雲經》陳說出、入僧坊的祈願：

若入僧坊、塔寺：「願一切眾生入涅槃城！」

若出塔寺：「願一切眾生永離生死！」¹⁵

出、入是一組移動概念，《寶雲經》四譯本和《集學論》的願文包含兩者，但《華嚴經·淨行品》僅見「若入僧坊」或「入僧伽藍」頌文，而無「出僧坊／僧伽藍」的淨行思惟。由此看來，《淨行》在印度很可能有不同的流通傳本，存在不少大本《華嚴經》所未收錄的其他片段。相關內容詳見本論文附錄所載之願文對照表，在此不逐一描述。

參照《八十華嚴》，文殊菩薩以「若諸菩薩善用其心，則獲一切勝妙功德……」¹⁶總答智首菩薩之問。「若……，則……」是典型的條件因果句，前行小句表假定的前提，後句表接續產生的結果。¹⁷《八十華嚴》的「獲一切勝妙功德」

¹³ 參陳景榮，《「門」、「數」之間——論〈寶雲經〉編輯風格的實修意義》（臺北：中華佛學研究所畢業論文，2004年），頁91；胡慧婷，《漢、藏〈華嚴經·淨行品〉研究》，頁27。

¹⁴ CBETA 2019.Q3, T16, no. 658, p. 217a10-14.

¹⁵ CBETA 2019.Q3, T16, no. 658, p. 217a26-27. 願文對照，詳見附錄表格一，§ 7-8。

¹⁶ CBETA 2019.Q3, T10, no. 279, p. 69c25-26.

¹⁷ 東晉佛陀跋陀羅（359-430）的譯本（以下簡稱作《六十華嚴》）逐譯作：「菩薩成就身、口、意業，能得一切勝妙功德……。」見CBETA 2019.Q3, T09, no. 278, p. 430b24-25。

似乎與《集學論·念三寶品》「增長福因」異曲同工，揭示修持願文的效用。反觀《寶雲經》，沒有迴向祈願與福德增長之間的因果描述，而是強調「迴向」和「方便（善巧）」概念。段落主題為十法之一的「善解方便迴向」（T658 譯本），三異譯本分別譯作「善解迴向滿願方便」¹⁸、「得迴向方便善巧」¹⁹和「善解迴向方便」²⁰。四漢譯本的構詞成分大同小異，都帶有「迴向」和「方便（善巧）」兩大要素，內部的結合方式則頗有出入，可分作兩類：一、T658 譯本，「方便」在前，「迴向」置後；T659、T660 和 T489 三譯本的構詞詞序與 T658 相反。由於「善解方便迴向」等十法乃攝於「方便波羅蜜」主題之下，中心語應是「方便（善巧）」，而「善解迴向」為其定語——用以修飾或限定此一法門。²¹

既然段落主題為「善解方便迴向」，《寶雲經》的編纂者顯然將願文視為「方便波羅蜜」的行持。經文雖未有《集學論》所言「增長福因」語句，但思惟內容確實合乎「菩薩諸有所作，皆為利樂諸眾生故」，似乎也相應於《八十華嚴》的條件句前行成分「善用其心」。無獨有偶，《佛說大方廣未曾有經·善巧方便品》也涉及到「善巧方便」的思惟運用。

（二）《佛說大方廣未曾有經·善巧方便品》

北宋施護（?-1017）所譯《佛說大方廣未曾有經·善巧方便品》同樣收錄於《大正藏》「經集部」。從經題、經文描述的場景人物（大意菩薩向釋迦佛請益）乃至語句形式（長行），皆與《華嚴經·淨行品》大異其趣。依 CBETA 的入藏文獻資料，最早發現兩經品關係密切的是明代智旭（1599-1655）。其所彙輯的《閱藏知津》將大乘經劃分為華嚴、方等、般若、法華、涅槃五部，書中介紹《大乘經藏·方等部》時，言及「《佛說大方廣未曾有經·善巧方便品》」。智旭在經題下首先列示經文篇幅、《永樂南藏》和《北藏》的收錄函號、譯者名，其次概述經文大意：

大意菩薩問：「修菩薩行者於五欲境作何方便，取而不著，雖復常行，無所障礙？」佛答：「以於諸佛所深種善根，名為『善巧方便』，即得諸佛共所建立。所謂行少分施，起增上心，迴向一切。一香一華、一燈

¹⁸ CBETA 2019.Q3, T16, no. 659, p. 250b10-11.

¹⁹ CBETA 2019.Q3, T16, no. 660, p. 292c6.

²⁰ CBETA 2019.Q3, T14, no. 489, p. 714b23.

²¹ 對照四譯本羅列的十法，「方便」一詞在 T658 譯本僅見於第一法，而其他三譯本除了有項目編號「……者」，還以「……方便（善巧）」作為後綴。舉例而言，T658 譯本的第二法「善迴外道諸見」，三譯本分別逐譯為「二者善解轉諸外道方便」(CBETA 2019.Q3, T16, no. 659, p. 250b11)「二者令諸外道歸向方便善巧」(CBETA 2019.Q3, T16, no. 660, p. 292c6-7) 和「二者善迴外道諸見方便」(CBETA 2019.Q3, T14, no. 489, p. 714b23)。

一衣，乃至園林、飲食，皆為眾生普發大願。又於所見一切境界，皆為眾生普發大願。」²²

《閱藏知津》有時會在解題時指出經品與跨部經典的交叉關係。²³ 對於此一經品，智旭判斷：「略與《華嚴·淨行品》同。」²⁴ 高明道認為智旭的觀察「既敏銳又保守」，因為此經品與《華嚴經·淨行品》「不僅是『略同』或『近似』，而可能是一部釋典的不同傳本」。²⁵ 高氏之文先概說《大方廣未曾有經·善巧方便品》（以下簡稱作〈善巧方便品〉）內容大意、結構安排，其次解析古今學者對於《華嚴經·淨行品》品題「淨行」的詮釋，試圖從中論證兩經品之關聯。²⁶ 論文內容豐富，此處不一一贅述，僅探討與本研究直接相關的部分，即：〈善巧方便品〉迴向願文的思惟實踐近於《華嚴經·淨行品》，以及經品主旨「善巧方便」的修行概念。

〈善巧方便品〉羅列四十五項思惟事例，從中可分為兩大類。首先，第一至二十五項都是以「施」為主，並以長行講述：如理發心，將布施功德迴向一切眾生，能獲至無量善利。例如：「若復有人見有曼拏羅處，施以一香，作是施時，當起是意：『普願一切眾生得最上戒香，具足一切樂具，皆得如意！』」另外，第二十六至四十五項則如《華嚴經·淨行品》，涉及多種日常生活的對境事緣。此經品第二大類的段落與《華嚴經·淨行品》關係密切，但與《華嚴經》的淨行項目差異頗大，且多數願文皆未見於〈淨行品〉（詳見本論文附錄表格二）。雖然願文的構造樣式與《華嚴經·淨行品》相近，但思惟理路頗有差異。

據〈善巧方便品〉，請法者大意菩薩提問「修菩薩行者於五欲境作何方便，取而不著，雖復常行，無所障礙」²⁷，佛陀總答時並未復說「五欲境」或「取而不著」等語，而是點出「善巧方便」概念：「諸修菩薩行者未來世中於諸佛所深種善根，

²² CBETA 2019.Q3, J32, no. B271, p. 23b26-c5.

²³ 陳士強提到《閱藏知津》的解題特色之一即「有非同類經典內容上交叉情況的指陳」。例如智旭解題曼陀羅仙譯《文殊師利所問摩訶般若波羅蜜經》，記述：「與《大般若》第七會同，又收入《寶積》第四十六會。」參陳士強，《佛典精解》（中和：建宏出版社，1995年），頁172。

²⁴ CBETA 2019.Q3, J32, no. B271, p. 23c4-5.

²⁵ 高明道，〈《心所行境之清淨》——從《大方廣未曾有經·善巧方便品》談起（一）〉，第2版。

²⁶ 雖然高氏論文已分述《佛說大方廣未曾有經·善巧方便品》與《淨行》的個別現象，但文章似乎未完整論證為何兩者「是一部釋典的不同傳本」。筆者私下向高明道老師請教，他表示：「文章其實尚有續集。」儘管其論述未完待續，但兩經品的願文構造確實極為相似。本研究從假設性對等的立場，將此經品的第二十六至四十五項願文視為源於不同傳本的《華嚴經·淨行品》異譯。

²⁷ CBETA 2019.Q3, T17, no. 844, p. 931a17-18.

如是名為『善巧方便』，即得諸佛共所建立。」²⁸ 之後又應大意菩薩所請，佛陀進一步講述「云何於諸佛所深種善根」：

善男子！汝今諦聽！當為汝說。若有人行少分施，能起增上、廣為一切眾生、最勝善心，所獲功德迴向一切眾生，如是善利無有窮盡。譬如天雨，降霖大海，一一水滴，數不可知，相續流注，無有窮盡。行布施者，善巧迴向一切眾生，所有功德亦復如是：資諸善法，展轉增勝，亦復無盡，乃至成佛，眾善圓滿。²⁹

以「譬如」、「亦復如是」作為語段切分標記，引文顯然可劃出「法、喻、合」三分：一、法，即「若有人行少分施……如是善利無有窮盡」等句，二、喻，謂「譬如天雨……無有窮盡」等句，三、合，即「行布施者……眾善圓滿」等句。按佛陀的宣說模式，法、喻、合三者傳達的概念理應前後一致。然而，高明道認為上列引文脈絡並不連貫：「若有人行少分施」至「如是善利無有窮盡」說明「一分不怎麼大的功德，若是由殊勝的動機伴隨，再經平等迴向一切含識，利益就變成無窮盡」，重點在於「發心」；「譬如天雨」乃至「眾善圓滿」等句則是特別突顯「迴向」。高氏推測前後語義落差係由於譯者能力不足所致，而非原文的問題。³⁰ 不過，若就「善巧方便」的修持理路，此種「先言發心，後述迴向」的行文樣式亦見於東晉天竺居士竺難提譯《大寶積經·大乘方便會》（*Ūpāyakauśalya*）³¹。該會經文描述智勝菩薩發問「何等為菩薩方便」和「云何菩薩摩訶薩行於方便」，佛陀先以「施」為例回應。此部分可分為九大段，首段即提到菩薩以少量食物施與一切眾生的思惟：

善男子！行方便菩薩以一搏食給施一切眾生。何以故？行方便菩薩以一搏食施與，下至畜生，願求一切智，以是菩薩與一切眾生共之，迴向阿耨多羅三藐三菩提。以是二因緣攝取一切眾生，所謂：求一切智心及願方便。善男子！是名菩薩摩訶薩行於方便。³²

²⁸ CBETA 2019.Q3, T17, no. 844, p. 931a20-22.

²⁹ CBETA 2019.Q3, T17, no. 844, p. 931a26-b3.

³⁰ 高明道，〈《心所行境之清淨》——從《大方廣未曾有經·善巧方便品》談起（一）〉，第2版。

³¹ 此經另有兩漢譯本，即西晉竺法護《慧上菩薩問大善權經》與北宋施護《佛說大方廣善巧方便經》。據 Mark Tatz 的研究，此經結集時間可追溯至公元前一世紀。寂天《集學論》亦曾引用此經，以「《方便善巧經》」稱之。參程恭讓，《佛典漢譯、理解與詮釋——以善巧方便一系列概念思想為中心》，卷上（北京：中國社會科學出版社，2017年），頁62-63。

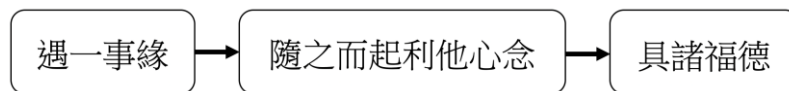
³² CBETA 2019.Q3, T11, no. 310, p. 594c22-28.

智勝菩薩將九段內容總結：「菩薩摩訶薩行於方便，即於施時，以此施故，攝一切佛法及諸眾生。」³³ 最後，佛陀再進一步指出此思惟之「方便力」與福德增長的因果關係：「菩薩摩訶薩行於方便，以方便力故，雖行少施，所得福德無量無邊阿僧祇。」³⁴

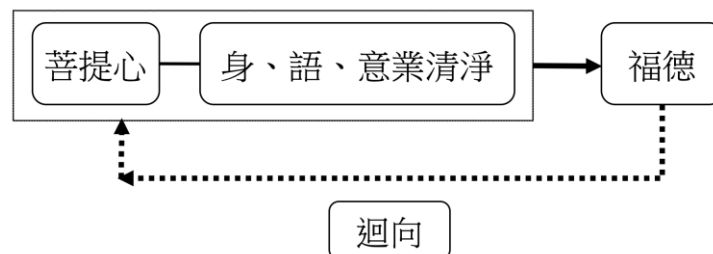
概括而言，〈善巧方便品〉與《大寶積經·大乘方便會》以布施活動為例，闡述菩薩透過前後相連的兩種思惟行持善巧方便：一、帶著殊勝意趣（「起增上、廣為一切眾生、最勝善心」或「願求一切智」）來行施；二、將清淨布施的功德再迴向至最初的發心對境（「一切眾生」或「阿耨多羅三藐三菩提」）。而這樣的「方便力」又必然令菩薩行者的福德展轉增勝，獲得無量善利。

（三）善巧方便概念框架下的《淨行》詮釋

據《八十華嚴·淨行品》的文脈，菩薩行者遇境生念與其後效之間的關係可總攝為文殊菩薩所言「若諸菩薩善用其心，則獲一切勝妙功德」。如此一來，願文的行持蘊含一種線性的因果發展：



「經集部」契經的《淨行》願文另有不同的表現樣式。《寶雲經》四漢譯本和〈善巧方便品〉的段落經文皆具「（善巧）方便」、「迴向」或者與「求菩提心」相關的用語，而〈善巧方便品〉更附帶提及思惟實踐與福德增長之間的因果關係。綜觀上列契經段落與《大寶積經·大乘方便會》所闡述的「菩薩摩訶薩行於方便」，善巧方便（或「方便波羅蜜」）的修習理路可概述為：一切身、語、意業都以菩提心為動機，這樣能讓世俗行事轉為善法，再經由迴向，能展轉增長無邊福德，直至圓滿佛果位。相較於《華嚴經·淨行品》，此一修行框架所呈現的因果關係並非線性發展，而是一個持續循環的迴圈：



³³ CBETA 2019.Q3, T11, no. 310, p. 595c3-5.

³⁴ CBETA 2019.Q3, T11, no. 310, p. 595c5-7.

再回到胡慧婷所列舉的梵、藏注疏引述內容。印度古德撰論時，未必言及菩提誓願或思惟實踐能「增長福因」等語句成分，但經常在善巧方便的修行概念框架下援用《淨行》作為經證。舉例而言，世親（Vasubandhu，320-400）注釋《大乘莊嚴經論》³⁵（*Mahāyānasūtrālamkāra*）的「異根於異處 異作有異行 凡是諸所作 迴以利眾生」時，釋曰：

菩薩迴向隨眼等諸根行種種處、作種種威儀業行，利益眾生。凡是諸行——若事相應及以相似——，彼皆迴向一切眾生。如《行清淨經》³⁶中廣說。³⁷

「迴向」的運作前提是作意者具備修善功德。由此推論，儘管上文沒有類似「起增上、廣為一切眾生、最勝善心」之語，但菩薩「諸所作」或「諸行」必然是帶著殊勝動機而行，如此才可獲至迴向所須的功德。另外，印度論師無性（Asvabhāva，450-530）所撰《〈攝大乘論〉釋》（*Mahāyāna saṃgraha upanibandhana*）也提到十分相似的概念。《攝大乘論》條列菩薩必須具備三十二法，方能名符其實。針對其中的「於一切威儀中恒修治菩提心故」句，無性引《淨行》為證，注釋：

「於一切威儀中恒修治菩提心故」者，是無間作意業之所解釋，普於一切所作事中無間修治菩提心故。如《所行清淨契經》中說「若見坐時 發如是心 願諸眾生 坐菩提座」如是等頌。³⁸

雖然胡氏留意到無性所引《所行清淨契經》的文句有別於漢譯《淨行》經群和《華嚴》西藏譯本，³⁹ 但似乎沒有發現無性的引文其實與《寶雲經》十分相近。如《佛

³⁵ 唐代波羅頗迦羅蜜多羅（565-633）所譯《大乘莊嚴經論》署名「無著菩薩造」，但目前尚未有史料確證《大乘莊嚴經論》的作者是彌勒、無著還是世親。本文依循胡慧婷的造論者歸屬，見《漢、藏〈華嚴經·淨行品〉研究》，頁19。

³⁶ 《大正藏》勘勘欄注記「行清淨經. Gocara-pariśuddhi-sūtra.」。

³⁷ CBETA 2019.Q3, T31, no. 1604, p. 598a28-b2.

³⁸ 〔唐〕玄奘（602-664）譯《〈攝大乘論〉釋》，CBETA 2019.Q3, T31, no. 1598, p. 412b19-23。玄奘也翻譯了世親所撰《〈攝大乘論〉釋》，內容較為簡要：「無間作意業者，即是於一切威儀中恒修治菩提心故。如是句義，如《所行清淨契經》廣說。」（CBETA 2019.Q3, T31, no. 1597, p. 349a1-3）世親的注釋另有二譯本，分別為：隋代笈多（529-620）等譯《〈攝大乘論〉釋論》「『一切威儀中』者，此句義如《淨行修多羅》中說」（CBETA 2019.Q3, T31, no. 1596, p. 294b14-15）；陳真諦（499-569）譯《〈攝大乘論〉釋》「論曰：於一切威儀中恆治菩提心，謂無間思量業。釋曰：此顯無間修。無間修為遮一切放逸行。譬如《威儀清淨品》中所明，菩薩所作，無不為令眾生得無上菩提」（CBETA 2019.Q3, T31, no. 1595, p. 197c23-26）。

³⁹ 胡慧婷指出：「五個譯本的內容一致，即都有強調『坐菩提座』時的『心無所著』，但《〈攝大乘論〉釋》缺了『心無所著』的內容。《〈攝大乘論〉釋》藏譯本的內容與漢譯本一致。……筆者推測這個引文內容之所以不同的可能原因有二：一是無性在撰述時漏了該句，二是無性所依據的

說除蓋障菩薩所問經》（T489 譯本）所載：「若隨坐時，即起是念：『當願一切有情坐菩提場！』」⁴⁰（其他譯文參見附錄表格一，§ 11）。

無性援引《淨行》論證「普於一切所作事中無間修治菩提心」是菩薩行者的必備德目。後期印度論師蓮花戒（Kamalaśīla, 700-750）在《修行次第·中篇》以《淨行》為經證（只列經題，未引文句），進一步將菩提心與修習善巧方便概念結合，言：「正如《所行清淨經》的教示——菩薩於一切時中行利益有情之功德——，同樣地，〔行者〕應當藉由不間斷地憶持〔如是功德〕來恒常修習善巧方便。」⁴¹ 另外，在西藏論著方面，雪域譯師智慧軍（Ye-śes sde）注解《普賢行願》的「從所有方面」（“kun nas sgo”）時，依然不離前述善巧方便的修持理路，言「……由於在一切時間皆為菩提心所執持，並且具足善巧方便，所以一切行都將成為利益自己與他人的事……」，最後結言：「如是發願所看、所聽都成為善的類別，並迴向，就像《淨行聖經》中所說。」⁴²

儘管《淨行》願文在印度流傳的樣貌多端，但上述經論反映出一個顯著的現象：印度論師對《淨行》的理解似乎多與善巧方便的修行概念相連繫，而這個概念框架內含「菩提心」、「迴向」與「增長福德」等成分。這些詮釋難以從《大正藏》「華嚴部」漢譯《淨行》經群尋得相應的語言基礎，卻可由《寶雲經》四漢譯本和〈善巧方便品〉的段落主旨推求語意認知關連。反觀漢地的《淨行》運用，祖師們基本上不引述這些「經集部」契經，皆依兩大本《華嚴經》為闡釋依據，解讀傾向自然深受漢譯句式和中文構詞成分影響。

《淨行經》是有別於上述五個譯本的傳本。」（見氏著，《漢、藏〈華嚴經·淨行品〉研究》，頁 21，注 75。）由於無性的引文同於《寶雲經》，經文出入很可能是源於傳本差異。

⁴⁰ CBETA 2019.Q3, T14, no. 489, p. 714c20-21.

⁴¹ Dalai Lama 曾講解《修行次第·中篇》，後由 Geshe Lobsang 等人英譯出版，此句英文作：“As it was taught in the *Pure Field of Engagement Sutra*, always familiarize yourself with skillful means by closely placing mindfulness on the good qualities of Bodhisattvas who work for the welfare of sentient beings at all times.” (The Dalai Lama, root text by Kamalashila, translated by Ven. Geshe Lobsang Jordhen, Losang Choephel Ganchenpa and Jeremy Russell, *Stages of Meditation* [Ithaca: Snow Lion Publications, 2001], 151.) 胡慧婷對照西藏語本與英譯文的句意，表示：英譯本將「菩薩於一切時中行利益有情之功德……以此心念恒常修習善巧方便」整體視為《所行清淨經》的教示內容，但在西藏本中，這其實是一個由“ji skad du”和“de bzhin du”結合而成的關係複句，相當於梵語句型“yathā...tathā...” (As..., in the same way...)。換言之，《所行清淨經》的教示 (ji skad du bstan pa) 的範圍僅及「菩薩於一切時中行利益有情之功德」，而「同樣地」(de bzhin du) 所引領的後句則為蓮花戒的論說。感謝胡慧婷協助解讀，確認翻譯。此句的藏語原文和 Ācārya Gyaltsen Namdol 所重構的梵語，詳見胡氏論文，頁 23，注 91。

⁴² 轉引胡氏之翻譯，詳見《漢、藏〈華嚴經·淨行品〉研究》，頁 29。

三、「當願眾生」的對等翻譯與詮釋

《淨行》的流傳、編輯乃至翻譯過程發展曲折，而就目前所見的願文結構，諸本相當一致地採雙事件構成樣式，即：先舉一個對境事緣，再提菩薩隨之起一心念。參照佛教口傳文獻的構成特性，⁴³ 即使各文本對事緣與心念內容的描述有些許出入，兩事件背後的表述形式很可能是一種規格化的固定語句。據此，下文聚焦大本《華嚴經·淨行品》格式文句中的重複成分「當願眾生」，探討相異的語意成分投射與詮釋發展之關聯。

（一）「當願」的語意

兩大本《華嚴經》除了品目同作〈淨行品〉之外，偈頌皆以定型句「XXXX 當願眾生 YYYYY YYYYY」⁴⁴ 羅列各項菩薩淨行。這樣的句式最早見於《菩薩本業經·願行品》（下文簡稱作《本業》），而《諸菩薩求佛本業經》（下文簡稱作《求佛》）、《寶雲經》四漢譯本和〈善巧方便品〉則為長行形式。即使同採偈頌體的《集學論》，語句構成成分也異於大本《華嚴經》。由於《八十華嚴·淨行品》第十三項淨行「入僧伽藍」有不同文本可供對照——除了上述漢譯本，另有《集學論》梵本，以及九世紀初印度僧人勝友（Jinamitra）、天自在菩提（Surendrabodhi）與西藏譯師智慧軍所共譯的 *Spyod yul yongs su dag pa'i le'u*（以下簡稱《藏譯淨行》）。「入僧伽藍」淨行異譯對照表如下所示。下文以此為例，解析諸本的願文句式。⁴⁵

「入僧伽藍」淨行異譯對照表⁴⁶

T278 《六十華嚴》	若入僧坊 當願眾生 一切和合 心無限礙 ⁴⁷
T279 《八十華嚴》	入僧伽藍 當願眾生 演說種種 無乖諍法 ⁴⁸

⁴³ Richard Gombrich 論及早期佛教口傳文獻的構成機制時，認為佛教徒借鏡吠陀文獻，採用便於記憶和傳誦的經文設計。譬如：大量使用與數目有關的清單（numbered lists）、重複性內容（redundancy）以及嚴格的詩韻（metre）體裁來制作經文，藉以加強或輔助記誦者的憶持。因此，Gombrich 氏主張：僧團將佛陀教法彙整為長行或偈頌的過程是一種「審慎之集成」（deliberate composition），結集後付之於流傳、背誦的內容基本上不易變動，得以有系統地傳授給弟子們。參 Richard Gombrich, "How the Mahāyana Began," in *Journal of Pali and Buddhist Studies*, 1(1988):31-34.

⁴⁴ 此處採用胡慧婷的表達樣式：「『XXXX』是菩薩所緣的對境，『YYYY YYYYY』則是菩薩祈願眾生所要達成的修行目標。」見氏著，《漢、藏〈華嚴經·淨行品〉研究》，頁 19。

⁴⁵ 高明道老師和胡慧婷女士閱讀本小節的初稿後，指正藏語文句解析的一些疏漏。在此向兩位深致謝忱。文責由作者自負。

⁴⁶ 漢譯本依《大正藏》經號為序，其次為《集學論》梵本和《藏譯淨行》。

⁴⁷ CBETA 2019.Q3, T09, no. 278, p. 430c18-19.

⁴⁸ CBETA 2019.Q3, T10, no. 279, p. 70a20-21.

T281 《本業》	入佛宗廟 當願眾生 近佛行法 無復罣礙 ⁴⁹
T282 《求佛》	菩薩到佛寺時，心念言：「十方天下人，皆使但念佛，悉入諸經中，無所復罣礙！」 ⁵⁰
T489 《除蓋障菩薩所問經》	又，若入塔寺時，即起是念：「當願一切有情入涅槃城！」 ⁵¹
T658 《寶雲經》	若入僧坊、塔寺：「願一切眾生入涅槃城！」 ⁵²
T659 《大乘寶雲經》	若入寺舍：「願諸眾生入涅槃寺！」 ⁵³
T660 《佛說寶雨經》	又，彼菩薩入僧伽藍，發如是心：「令有情等入涅槃城！」 ⁵⁴
T884 〈善巧方便品〉	若入園林寺舍及諸方處，當起是意：「普願一切眾生得入最上解脫法門！」 ⁵⁵
T1636 《集學論》漢譯本	若入伽藍 發如是心 令諸眾生 入涅槃 ⁵⁶ 城 ⁵⁷
《集學論》梵本	Sa vihāraṃ praviśann evaṃ cittam utpādayati sarvasatvān nirvāṇapuraṃ praveśayeyam ⁵⁸
《藏譯淨行》	dge 'dun gyi ra ba'i mtshams 'da' ba'i tshe/ byang chub sems dpas sems can thams cad 'gal ba med pa'i chos dang ldan zhing 'thun par 'gro ba mang po dang ldan par gyur cig ces sems bskyed do/ ⁵⁹

文體表現歧異造成譯本間不整齊的對應關係，尤其是主要動詞和其所支配的語句成分。首先對照漢、藏大本《華嚴》。《六十華嚴》和《八十華嚴》的「當願」似乎對應藏譯“...gyur cig ces sems bskyed”。將之拆開來看，藏語“gyur cig”為命

⁴⁹ CBETA 2019.Q3, T10, no. 281, p. 447c11-12.

⁵⁰ CBETA 2019.Q3, T10, no. 282, p. 451c13-15.

⁵¹ CBETA 2019.Q3, T14, no. 489, p. 714c15-16.

⁵² CBETA 2019.Q3, T16, no. 658, p. 217a26-27.

⁵³ CBETA 2019.Q3, T16, no. 659, p. 250c2-3.

⁵⁴ CBETA 2019.Q3, T16, no. 660, p. 292c28-29.

⁵⁵ CBETA 2019.Q3, T17, no. 844, p. 931c25-26.

⁵⁶ 據《大正藏》勘勘記，《明》本作「槃」。

⁵⁷ CBETA 2019.Q3, T32, no. 1636, p. 141c4-5.

⁵⁸ Cecil Bendall, *Çikṣāsamuccaya, a Compendium of Buddhist Teachings Compiled by Çāntideva Chiefly from Earlier Mahāyāna-Sūtras*, 348.

⁵⁹ *Sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo/ spyod yul yongs su dag pa'i le'u*, D 35.44.ka.213a.

令式 (imperative)，在此句用如助動詞，傳達指示、命令或祈願的語氣；“ces” 是下引號助詞，和後方 “sems bskyed” 搭配；“sems bskyed” 對等於《集學論》梵語 “cittam utpādayati”，意指「發心」。值得注意的是，藏語 “bskyed” 是動詞 “skyed” 的未來式，⁶⁰ 而藏語的未來式除了表達未來時態，也可用來表示「必要」(necessitive) 或「規範」(prescriptive) 的概念，即：尚未發生的動詞行為「應該」(“should be”) 甚至「一定要」(“must be”) 執行。⁶¹ 就中文而言，「當願」的「當」用如助動詞時，也有二意：一、表「事理必須如此」，相當於現代中文的「應該」、「應當」或「一定要」；二、表示「可能性」，相當於「會」。⁶² 參照藏譯 “...gyur cig ces sems bskyed” 和 “gyur cig”，漢譯偈頌體受限於音節數，「當願」的「願」很可能同時支配兩個不同範疇的語句成分：既是與助動詞「當」搭配的主要動詞，表明動作主體的心理活動；亦兼作後方「演說種種 無乖諍法」的能願動詞。⁶³

漢譯「當願」和藏譯本的 “...gyur cig ces sems bskyed” 具三種語意：「〔菩薩〕將會發心：『願……！』」、「〔菩薩〕應該發心：『願……！』」和「〔菩薩〕一定要發心：『願……！』」。不過，若據《華嚴經》的語境——智首菩薩向文殊菩薩請教如何修行，文殊菩薩以願文回應具體實踐方式——，〈淨行品〉願文應屬答覆者對發問者的勸導或指示，而非描述。在這樣的文脈下，「當願」的「當」便不適合解讀作未來時態，而是「應該」或「一定要」。至於《集學論》梵本，“evam cittam utpādayati” (發如是心) 的 “utpādayati” 為使役式 (causative)，不帶有「應該」或「一定要」的語意；其後以動詞構詞成分 “-ty” 標記思惟內容的祈使語氣 (optative)，如上表中的 “praveśayeyam”⁶⁴。

再看其他漢譯句式表現。對應於偈頌的「當願」一語，〈善巧方便品〉以「當起是意：『普願……』」構句，這與藏譯的形式和意義頗相對應。⁶⁵ 其餘譯本的構成成分各不相同，可大分為兩類：一、經文直述菩薩對境所生的接續心理活動，沒

⁶⁰ 藏語 “bskyed” 也可解為 “skyed” 的過去式，但依文意，此處應為未來式。

⁶¹ Stephen Hodge, *An Introduction to Classical Tibetan*, revised edition (England: Aris & Phillips Ltd., 1993), 41.

⁶² 參解惠全、崔永琳、鄭天一編著，《古書虛詞通解》（北京：中華書局，2008年），頁83。

⁶³ 據李佐豐的分類，「願」屬「能願動詞」。能願動詞用以表示「可能性」、「可行性」、「願望」和「態度」等，通常搭配謂詞性賓語，而且大多都可兼作基本動詞用。參李佐豐，《古代漢語語法學》（北京：商務印書館，2004年），頁88-89。

⁶⁴ 動詞詞根為 “pra-√viś”，“aya” 標記致使式，再加上祈願語氣語尾 “-tyam”。

⁶⁵ 高氏將「當起是意」的「當」理解作勉勵語氣的「應該」。見高明道，〈《心所行境之清淨》——從《大方廣未曾有經·善巧方便品》談起（二）〉，《法光雜誌》第289期（2013年10月），第2版。

有搭配助動詞「當」，如：「心念」⁶⁶（T282）、「起……念」⁶⁷（T489）和「發……心」（T660 與 T1636）。二、《寶雲經》T658 和 T659 譯本都直陳「願……」，沒有心理活動「發心」的相關描述。

不過，綜觀《寶雲經》諸項淨行，句式表現並不固定。除了上表所列的形式，若對境行事屬培福、修善性質，經文通常會明確使用「迴向」之語。例如描述菩薩向佛塔像供養的行持，T659 譯本作：「於佛塔像，若華、若果而設供養，皆悉迴向：『願諸眾生遠離破戒臭穢之氣！』」⁶⁸ 相同的對境事緣，T660 譯本和漢譯《集學論》引文不採上表的「發如是心」，改作「以此迴／回向」。T489 譯本在此淨行以「當願」表述，但其首三項事例——描述供養諸佛菩薩、聞法生信樂心和隨喜眾生善業——，經文用「以是／此善根迴向阿耨多羅三藐三菩提」表達行事後的思惟。（參附錄表格一，§ 4。）另外，T660 譯本在倒數第二項淨行「菩薩自身所作諸業……」，改以「持此迴向」表達其心念，T1636 譯本採相近譯語「持以回向」⁶⁹。（詳參附錄表格一，§ 26。）

綜合而言，無論是漢譯「發……心」等語、梵本的“cittam utpādayati”或藏譯的“sems bskyed”，全為不帶特定意涵的心理活動描述。《寶雲經》部分願文以「迴向」反映菩薩的心念，一方面契於經文主旨「善解方便迴向」，另一方面則緣於心念內容符合「迴向」的形式與概念，即：帶有祈願語氣，將身行善業而獲的功德迴向給更加殊勝的對境。

（二）使役動詞的句法意義

除了「當願」具不同的意涵，漢譯《淨行》願文另有一項不明顯但重要的表現差異——使役動詞的運用。《求佛》、《寶雲經》T660 譯本和《集學論》漢譯本都以「使」或「令」搭配動詞來構造思惟內容。據上列對照表，T658 和 T659 譯本沒有相似用語，但在兩譯本的其他淨行思惟中可見到使役動詞。例如 T658 譯本：「若有掃塔塗地，願使一切眾生悉得端正莊嚴之具！」⁷⁰ 或如 T659 譯本：「若設幡蓋供養三寶，悉皆迴向：『令諸眾生遠離煩惱、一切蒸熱！』」⁷¹ 語言學者將這

⁶⁶ 「心念言」的「言」，既然與「心」搭配，應該不是表述言說的引語動詞，而是相當於藏譯下引號助詞“ces”。

⁶⁷ 「即起是念」的「即」在此可能表述兩身心事件先後發生的緊密性。

⁶⁸ CBETA 2019.Q3, T16, no. 659, p. 250b26-28.

⁶⁹ 此句在梵本《集學論》不採用定型句“sa... evaṃ cittam utpādayati...”，而以第三人視角簡單描述「菩薩將一切身行所作皆迴向至一切眾生利樂」（“sarvāṃ kāyāvasthāṃ sarvasatvāhitasukhāya pariṇāmayati”）。參 Bendall, *Çikṣāsamuccaya, a Compendium of Buddhist Teachings Compiled by Çāntideva Chiefly from Earlier Mahāyāna-Sūtras*, 349.

⁷⁰ CBETA 2019.Q3, T16, no. 658, p. 217a24-27. 其他對等異譯參見附錄表格一，§ 5。

⁷¹ CBETA 2019.Q3, T16, no. 659, p. 250c1-2. 其他對等異譯參見附錄表格一，§ 6。

類帶有「使」、「令」動詞的句式稱為致動結構（causative construction）。中文構句特徵為：句子含兩個動詞，二者之間夾有一個名詞詞組（NP2），該名詞詞組既是第一動詞（VP1，使／令）的賓語，又是第二動詞（VP2）的主語。常見句式：〔NP1+〕VP1+ NP2+ VP2。⁷²

「使」、「令」（VP1）搭配行為或狀態動詞表示致使之意時，致動構式本身便帶有下列意義：隱含一個致事語義角色，表達「由於致事者（causer，NP1）的活動或影響，使受事者（patient，NP2）具某種狀態或活動」。⁷³就此句構而言，淨行「入僧伽藍」的祈願或迴向內容並非單純地祝福「一切眾生入涅槃城」，語句內含一個隱而未現的致使者，整體傳達出：祈願者（菩薩）將眾生視為自己的責任，因此迴向作「願〔我能〕讓一切眾生入涅槃城」；或者是一種加深菩提誓願的心念：「〔我〕一定要讓一切眾生入涅槃城！」對照梵語，《集學論》的動詞“praveśayeyam”⁷⁴也是使役第一人稱單數祈願式。⁷⁵

「當願眾生」表達大乘行者隨事而起的心念，若將致使意帶入其中，其實更加符合《華嚴經》的迴向或祈願表述。這類經句例證繁多，譬如《八十華嚴·十地品》：「〔菩薩摩訶薩〕又作是念：『一切眾生常隨三毒，種種煩惱因之熾然，不解志求出要方便。我當令彼除滅一切煩惱大火，安置清涼涅槃之處！』」⁷⁶〈十迴向品〉是《華嚴經》致動結構用例最為豐富的一品，而且經文經常完整描述菩薩帶著利他心行事，再將所獲善根迴向，最後總結。例如：

菩薩摩訶薩以身布施一切眾生，為欲普令成就善根，憶念善根……。

菩薩爾時，以諸善根如是迴向，所謂：「願一切眾生常親近佛，入佛智地……願一切眾生具足護持一切佛法！」

⁷² 漢語致動結構的相關研究繁多，本文主要參考梅廣，《上古漢語語法綱要》（臺北：三民書局，2015年），頁358-360；魏培泉，〈說中古漢語的使成結構〉（《中央研究院歷史語言研究所集刊》第71本第4分，2000年12月），頁808-811；巫雪如，《先秦情態動詞研究》（上海：中西書局，2018年），頁481-489。

⁷³ 梅廣指出：「中外都有學者認為致事是連結兩個事件A和B的一種因果關係。」他以先秦語料為例，解析：「結構上，帶使役動詞的B句是一種真正的無主語句，它沒有致事論元，只隱含一個致事語義角色。這個致事角色沒有句法上的位置，但可以藉由一個獨立的A句表達出來。」見氏著，《上古漢語語法綱要》，頁358-360。

⁷⁴ 來自動詞“pra-√viś”，“aya”標記致使語態，再加上祈願語氣語尾“īyam”。

⁷⁵ 同場發表人蔡耀明教授指出：梵語的使役式未必帶有致使義，因此譯師在翻譯時，會有不同抉擇。另外，採用「致使」一語可能過於強烈，將菩薩理解為「助成」的角色較為適切。感謝蔡教授提供寶貴意見。筆者在此補充說明：本文所言「致使」係從語法結構而論，並非意指「菩薩命令或強迫眾生進行某事」。事實上，多數大乘經典都描述菩薩善知眾生的各種喜好、傾向，因此透過善巧的說法、示現來令眾生心念改變，修行佛道。經句有時不帶使役動詞，但菩薩所扮演的致事語義角色確實含蓋「助成」功能。

⁷⁶ CBETA 2019.Q3, T10, no. 279, p. 186a21-24.

是為菩薩摩訶薩以身布施一切眾生，善根迴向，為欲利益一切眾生，令得無上安隱處故。⁷⁷

大本《華嚴經》譯師可能受到偈頌音節數的限制，未能於〈淨行品〉呈現致動結構。不過，華嚴三祖法藏（643-712）注釋「當願眾生」時，或許參照異譯、梵本，或基於豐富的閱藏知識、實修經驗，對於偈頌結構與意義有相當深刻的體悟和見解。下文擬探討《淨行》願文的語言表徵與古德詮釋發展的對應關係。

（三）語言現象與詮釋發展

既然「當願」或“...gyur cig ces sems bskyed”具多義性，相異的語意選擇便導致各別詮釋發展。印度和西藏祖師在引用《淨行》時，似乎強調前後兩事件——事緣（「若入伽藍」）與隨之而起的心念（「發如是念……」）——必須或應該緊密發生。這可能源自未來式動詞“bskyed”所指涉的「必要」或「規範」概念。再者，由於引號內部的助動詞“gyur cig”可表達指示、命令或祈願語氣，此成分賦予引述者將思惟內容解讀作菩薩的祈願或迴向。

漢地祖師的詮釋發展也頗為多元。首先是廣為熟知的「戒」概念：〈淨行品〉偈頌兼具律儀戒或菩薩戒的功能，⁷⁸ 明、清僧人甚至將之視為日常生活所應奉行的軌則。譬如中國佛教叢林至今仍然依循採用的明代性祇《毗尼日用錄》，該書有不少篇幅擷取〈淨行品〉的部分偈頌，再搭配密部咒語編輯而成。將〈淨行品〉解讀作戒的概念，這無疑來自頌文所條列的諸多僧俗威儀行止，類似聲聞律「守護六根」的調伏作用。此外，土橋秀高留意到《淨行》與戒的連結可溯及三國時期康僧會（247-280）。⁷⁹ 據梁僧祐撰《出三藏記集·述列傳·康僧會傳》，康僧會為孫皓講授戒律時，將支謙《本業·願行品》所列一百三十五願分作二百五十事，用以取代沙門戒條。⁸⁰ 康僧會的變通運用亦能在《本業》找到相應的語言基礎，即：

⁷⁷ CBETA 2019.Q3, T10, no. 279, p. 151c2-22.

⁷⁸ 據《〈大方廣佛華嚴經〉感應傳》所載，西域梵僧認為誦詠〈淨行品〉即相當於受菩薩淨戒：「總章元年，西域有三藏梵僧來至京洛，高宗師事，道俗歸敬。華嚴藏公猶為童子，頂禮三藏，請受菩薩戒。時眾白三藏言：『此童子誦得《華嚴》大經，兼解其義。』三藏驚歎曰：『華嚴一乘是諸佛祕藏，難可遭遇，況通其義！若有人誦得《華嚴·淨行》一品，其人已得菩薩淨戒具足，不復更受菩薩戒。』」見 CBETA 2019.Q3, T51, no. 2074, p. 175a5-11。

⁷⁹ 參土橋秀高，〈《華嚴經·淨行品》について：戒律思想のながれから〉，《佛教學研究》16/17期（1959年），頁72。

⁸⁰ 譬如梁僧祐（455-518）撰《出三藏記集·述列傳·康僧會傳》：「皓問罪福之因，會具為敷析，辭甚精辯。皓先有才解，欣然大悅，因求看沙門戒。會以戒文祕禁不可輕宣，乃取《本業》百三十五願，分作二百五十事，行步坐起，皆願眾生。」CBETA 2019.Q3, T55, no. 2145, p. 97a4-8.

經文啟首段落云「為菩薩者，必諦受學，如佛法教，無得增減，以誓自要⁸¹，念安世間，奉戒行願，以立德本」⁸² 和末偈總結「是為菩薩 戒⁸³願俱行 兼愛博施 不捨十方」⁸⁴。如果「戒願俱行」的「俱」意指「（奉）戒」與「（行）願」兩者一起，《本業》譯文傳達：偈頌行持同時關涉兩個範疇。⁸⁵

從語意側重來看，《本業》乃至明清僧人將〈淨行品〉的偈頌內容視如戒行，很可能是選取「當」語意中規範性質更強的「一定要……」。雖然華嚴古德也注意「當」所表述的強制性語意，但注釋重點放在「當願」的「願」。譬如智儼（602-668）的《〈大方廣佛華嚴經〉搜玄分齊通智方軌》，以時間點切分，先對「願」做概略分類——行前和行後——，再說明〈淨行品〉的「願」具兩種意義：指行事後所起之心，也表「願」與「行」同時運作。⁸⁶ 其後又將偈頌結構拆分為三，闡釋：

願有三種：一要期誓願，二行願，三自體無障礙願。初、未成欲成；二、正成行；三、成已是真願，即六決定及性起等。一切諸願皆有三文：初一句自分境，次一句及眾生，次二句攝同勝事也。⁸⁷

智儼的「要期誓願」應該同於《本業》「以誓自要」的「要」，呈現菩薩行者以誓願來表明自身的修行要求。⁸⁸ 這顯然離不開偈頌第二小句中「當」字所蘊含的規範語意。法藏於《〈華嚴經〉探玄記》進一步整合智儼對「願」的解說，訓解如下：

但願有四種：一、誓願，謂行前要期等。二、行願，此有二種：一與行俱起；二但對事發願——則此是行，以防心不散故。三、行後願，謂以行迴向願得

⁸¹ 據《大正藏》勘勘記，「要」在《宋》、《元》、《明》、《宮》和《聖語藏》別寫本中作「誓」。

⁸² CBETA 2019.Q3, T10, no. 281, p. 447b22-24.

⁸³ 《大正藏》原作「誠」，勘勘記：「誠」在《宋》、《元》、《明》、《宮》、《聖語藏》和《聖語藏》別寫本寫作「戒」。今依《聖語藏》改。

⁸⁴ CBETA 2019.Q3, T10, no. 281, p. 449b23-24.

⁸⁵ 這樣的內容僅見於支謙譯本，難以確知是傳本差異所致，還是譯師的增文。

⁸⁶ 《〈大方廣佛華嚴經〉搜玄分齊通智方軌》：「願有二種：一行前，二行後。此是行後，亦可同時，由即行故。此總有二意：一、即轉其見，心即成行體；二、轉求異事，成彼願事也。」見 CBETA 2019.Q3, T35, no. 1732, p. 30b22-25。

⁸⁷ CBETA 2019.Q3, T35, no. 1732, p. 30c11-15.

⁸⁸ 「要期」一詞在智儼著作中只出現一次，法藏則多次運用此詞。筆者據《〈華嚴經〉探玄記》「謂以大誓自要，要成此果，即要期願也」（CBETA 2019.Q3, T35, no. 1733, p. 162b20-21），推判「要期」的語意。澄觀《〈大方廣佛華嚴經〉疏》也使用「要期」，但似乎單純意指「祈願」，不帶強制意義。例如：「知此願亦即是行，稱願行故，非如凡夫，空有要期。」見《新修華嚴經疏鈔》冊 11，卷 44，頁 110。

菩提等。四、自體無礙願，謂大願究竟同法性海，任運成辦一切諸事。⁸⁹ 此中唯論行願，餘者義通可知。

法藏認為〈淨行品〉的「願」屬「行願」，而且主要為「對事發願」。不過，釋文闡說「一一願中，皆有六義」⁹⁰ 時，又言：「此六中，前四當成，以是要期誓願故；後二現就⁹¹，以是則行願故。」⁹² 換言之，每一項「當願眾生」都含蓋「誓願」和「行願」。

對於〈淨行品〉諸願所具的六義，法藏舉第一項淨行「菩薩在家 當願眾生 捨離家難 入空法中」為例，加以解說：

初、願轉所居事家，是「轉捨事⁹³」也。二、願成所證空法，是「轉成法」也。如《淨名經》云「畢竟空寂舍」，斯之謂也。三、願眾生離家難，是「轉他令離過」也。四、入空法中，是「轉他令入法」也。五、自雖居家，由此發願，轉自見家之心，不作世間家解故，令過患不入自心，是「自轉離」也。六、既不見世家，則見為法，悲念眾生，令入此空法，是「自轉成悲智行」也。⁹⁴

其中第三、四、六義，法藏都用「令」字來表述菩薩誓願承擔「轉他，令入此空法」的責任。儘管兩大本《華嚴經》偈頌都沒有使役動詞，但此見解仍可從上述諸譯本的致動結構中找到相應的語言基礎。

迴異於印度、西藏學者「於一切威儀中恒修治菩提心故」的理解傾向，無論是智儼或法藏，都沒有明確使用「求菩提心」或相關用語來表達《淨行》頌文的祈願，更見不到菩提心、行願與功德增長之間的概念連結。這應該與〈淨行品〉在大本《華嚴經》所處的經品位置有關。以《六十華嚴》為例，〈淨行品〉位於〈賢首菩薩品〉之前，兩品的相承關係可由文殊菩薩在〈賢首菩薩品〉的開場發言得知：

佛子我已說 菩薩清淨行
一切諸世尊 咸共所讚歎

⁸⁹ CBETA 2019.Q3, T35, no. 1733, p. 184c21-26.

⁹⁰ CBETA 2019.Q3, T35, no. 1733, p. 185c24-25.

⁹¹ 依《大正藏》勘勘記，「就」字，嘉曆三年元德三年間理覺刊大谷大學藏本寫作「熟」。

⁹² CBETA 2019.Q3, T35, no. 1733, p. 186a10.

⁹³ 據《大正藏》勘勘記，嘉曆三年元德三年間理覺刊大谷大學藏本無「事」字。

⁹⁴ CBETA 2019.Q3, T35, no. 1733, p. 186a1-9.

又諸大士眾 甚深微妙行
功德廣大義 仁者應演說⁹⁵

依〈賢首菩薩品〉的敘述，文殊菩薩將〈淨行品〉所說主題內容定位為「菩薩清淨行」，現請賢首菩薩來為大眾演說「甚深微妙行」的「功德廣大義」。⁹⁶ 賢首菩薩的答偈「菩薩於生死 最初發心時 一向求菩提 堅固不可動 彼一念功德 深廣無邊際……」⁹⁷ 也顯示〈賢首菩薩品〉旨在開闡菩提心的無量德用。⁹⁸ 換言之，就大本《華嚴經》的編排來說，菩提心功德並非〈淨行品〉的重點，因此華嚴祖師依循經品的結構次序，著重「隨事轉本所習，防淨三業，巧成菩薩二利行」⁹⁹ 的「淨行」意義。

四、結論

就《淨行》願文的輯錄情況而言，經典編輯、文體、定型語句的翻譯形式乃至內部構成成分，表現各異。既然印度、西藏和漢地祖師所面對的不是「一個」文本語境，這必然導致多元的意義詮釋發展。古德的引述和解讀不僅呈現《淨行》願文的豐富內涵，也提供深刻修行體悟。以本研究關注的「當願眾生」為例：「當」指涉菩薩行者面對任一事緣「應該」或「一定要」生起契合佛教關懷的相應思惟，而且前後兩事緊密相承（甚至是同時）；「願」意謂「誓願」或「迴向」，兩者的分別取決於修持者是否帶著殊勝動機行事；「眾生」雖是菩薩心念內容的主體，但據諸異譯本的致動構式，菩薩是所願狀態的致使者，此應讀如「我要令眾生……」。此外，依《寶雲經》和〈善巧方便品〉的經文段落，《淨行》願文與方便波羅蜜的修行概念框架連繫，揭示思惟實踐與福德增長之間的因果邏輯：只要時刻安住於菩提心，任日常行儀即成善法；而再微小的善業，經由迴向利他，便能令功德展轉增勝，直至圓滿成就佛果。

語詞乃至文句不是獨立存在，意義來自與之搭配的其他成分、句法構式乃至篇章大意，亦涉及解讀者本身既有的概念認知。古代學者透過各別文本的語意成分投

⁹⁵ CBETA 2019.Q3, T09, no. 278, p. 432c21-24.

⁹⁶ 雖然《八十華嚴·賢首品》的開端有別於《六十華嚴》，但講述形式也相當豐富：先以小句「文殊師利菩薩說無濁亂清淨行大功德已」表明前一講述事件（〈淨行品〉）已完成，文殊菩薩接著想要「顯示菩提心功德」，請賢首菩薩為大眾「演暢修行勝功德」。參 CBETA 2019.Q3, T10, no. 279, p. 72a23-27。

⁹⁷ CBETA 2019.Q3, T09, no. 278, pp. 432c29-433a3.

⁹⁸ 法藏於《〈華嚴經〉探玄記》以「收前行願以成普賢廣大德用」（CBETA 2019.Q3, T35, no. 1733, p. 186c3-4）說明〈賢首菩薩品〉的來意。

⁹⁹ 見《〈華嚴經〉探玄記》，CBETA 2019.Q3, T35, no. 1733, p. 185c25-26。

射，多方闡說《淨行》願文的修行意涵。若現代讀者只讀一經一論，以為漢譯經典「視而可識，察而見意」，恐怕難以詳知經文意趣。本論文試圖解析語言表徵與經義發揮兩者的關聯，但自知短絃汲深，多有不足，尚祈諸方斧正！

參考書目

（一）佛教經論

- 〔東漢〕支讖譯，《諸菩薩求佛本業經》，CBETA, T10, no. 282。
〔吳〕支謙，譯，《菩薩本業經》，CBETA, T10, no. 281。
〔東晉〕佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278。
〔梁〕曼陀羅仙譯，《寶雲經》，CBETA, T16, no. 658。
〔梁〕曼陀羅仙與僧伽婆羅共譯，《大乘寶雲經》，CBETA, T16, no. 659。
〔梁〕僧祐撰，《出三藏記集》，CBETA, T55, no. 2145。
〔陳〕真諦譯，《〈攝大乘論〉釋》，CBETA, T31, no. 1595。
〔隋〕笈多、行矩等譯，《〈攝大乘論〉釋論》，CBETA, T31, no. 1596。
〔唐〕達摩流支譯，《佛說寶雨經》，CBETA, T16, no. 489。
〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279。
〔唐〕智儼撰，《〈大方廣佛華嚴經〉搜玄分齊通智方軌》，CBETA, T35, no. 1732。
〔唐〕法藏撰，《〈華嚴經〉探玄記》，CBETA, T35, no. 1733。
〔唐〕玄奘譯，無性造《〈攝大乘論〉釋》，CBETA, T31, no. 1597。
〔唐〕玄奘譯，世親造《〈攝大乘論〉釋》，CBETA, T31, no. 1598。
〔唐〕波羅頗迦羅蜜多羅譯，《大乘莊嚴經論》，CBETA, T31, no. 1604。
〔唐〕胡幽貞刊纂，《〈大方廣佛華嚴經〉感應傳》，CBETA, T51, no. 2074。
〔北宋〕施護譯，《佛說大方廣未曾有經》，CBETA, T17, no. 844。
〔北宋〕日稱譯，《大乘集菩薩學論》，CBETA, T32, no. 1636。
〔明〕智旭撰，《閱藏知津》，CBETA, J32, no. B271。

澄觀撰，華嚴編藏會主編，《新修華嚴經疏鈔》，臺北：華嚴蓮社，2004 年。

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

Sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo/ spyod yul yongs su dag pa'i le'u. D 35. 44. ka. 210 b 2 -219 b 6.

（二）近人專著

- 巫雪如，《先秦情態動詞研究》，上海：中西書局，2018 年。
李佐豐，《古代漢語語法學》，北京：商務印書館，2004 年。
胡慧婷，《漢、藏〈華嚴經·淨行品〉研究》，法鼓佛教學院佛教學系碩士論文，2013 年。

- 高明道，〈《心所行境之清淨》——從《大方廣未曾有經·善巧方便品》談起（一）〉，《法光雜誌》第 288 期（2013 年 9 月），第 2-3 版。
- 高明道，〈《心所行境之清淨》——從《大方廣未曾有經·善巧方便品》談起（二）〉，《法光雜誌》第 289 期（2013 年 10 月），第 2-3 版。
- 梁天錫，〈北宋漢譯佛經之類別、部卷、譯者及譯成時間考——北宋傳法院研究之一〉，《能仁學報》第 9 期，2003 年，頁 54-112。
- 梅廣，《上古漢語語法綱要》，臺北：三民書局，2015 年。
- 陳士強，《佛典精解》，中和：建宏出版社，1995 年。
- 陳景榮，《「門」、「數」之間——論〈寶雲經〉編輯風格的實修意義》，臺北：中華佛學研究所畢業論文，2004 年。
- 程恭讓，《佛典漢譯、理解與詮釋——以善巧方便一系列概念思想為中心》，北京：中國社會科學出版社，2017 年。
- 解惠全、崔永琳、鄭天一編著，《古書虛詞通解》，北京：中華書局，2008 年。
- 薩爾吉，〈試論《華嚴經》的構成與流布——以梵藏文獻為中心〉，收入陳一標主編，《2013 華嚴專宗國際學術研討會論文集》，臺北：華嚴蓮社，2014 年，頁 37-60。
- 魏培泉，〈說中古漢語的使成結構〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 71 本第 4 分，2000 年 12 月，頁 807-947。
- 土橋秀高，〈《華嚴經·淨行品》について：戒律思想のながれから〉，《佛教學研究》16/17 期，1959 年，頁 72 -82。
- Gombrich, Richard. "How the Mahāyana Began." In *Journal of Pali and Buddhist Studies*, 1(1988): 29-46.
- Hodge, Stephen. *An Introduction to Classical Tibetan*. Revised edition. England: Aris & Phillips Ltd., 1993.
- Kohn, Livia. *Monastic Life in Medieval Daoism: A Cross-Cultural Perspective*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2003.
- Nattier, Jan. "Indian Antecedents of Huayan Thought: New Light from Chinese Sources." In *Reflecting Mirrors: Perspectives on Huayan Buddhism*, edited by Imre Hamar, 109-138. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007.
- Nattier, Jan. "The Proto History of the Buddhāvataṃsaka: The Pusa benye jing 菩薩本業經 and the Dousha jing 兜沙經." In *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University for the Academic Year 2004*, Vol. VIII (2005): 323-360.

Skilling, Peter and Saerji. "The Circulation of the *Buddhāvataṃsaka* in India." In *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University*, Vol. XVI (2013): 193-216.

The Dalai Lama, *Stages of Meditation*. Root text by Kamalashila, translated by Ven. Geshe Lobsang Jordhen, Losang Choephel Ganchenpa and Jeremy Russell. Ithaca: Snow Lion Publications, 2001.

附錄：漢譯《淨行》願文對照表

表格一以《寶雲經》(T658)的「善解迴向方便」段落為基礎，對照三異譯本——《大乘寶雲經》(T659)、《寶雨經》(T660)、《佛說除蓋障菩薩所問經》(T489)——和漢譯《集學論》(T1636)所載引文、《六十華嚴》(T278)與《八十華嚴》(T279)。表格二依次條列《大方廣未曾有經·善巧方便品》(T880)第二十六項至第四十五項淨行，並對比兩大本《華嚴經》頌文。兩表內容重疊時，於表格二注明交叉條目。

表格一：《寶雲經》四漢譯本、《集學論·念三寶品》與《華嚴經·淨行品》願文對照表

編號	經號	願文內容
§ 1.	T658	一切所有，若華、若果、若香、若香樹、若寶、若寶樹、若疊 ¹⁰⁰ 、若疊樹、一切空澤曠野，無主、非我所諸物，盡皆晝三時、夜三時迴心施佛，以是善根迴向阿耨多羅三藐三菩提。
	T659	善男子！菩薩設見若華、若果，無有主甲、非人所護，以此華果於夜三時、日中三時而供養佛及諸菩薩，以是因緣所得功德迴向阿耨多羅三藐三菩提； 設見香樹、寶樹、意樹，無有主甲、非人所護，日夜六時而設供養，迴向阿耨多羅三藐三菩提。
	T660	調諸菩薩以非他攝所有花果 ¹⁰¹ ，晝夜六時奉獻諸佛及諸菩薩，以此善根迴向阿耨多羅三藐三菩提； 菩薩以非他攝所有香樹，若諸寶樹、若劫波樹，於晝夜六時供養諸佛及眾菩薩，以此善根迴向阿耨多羅三藐三菩提。
	T489	調若菩薩於其一切非己所有無攝屬者，若華、若果、若眾香樹、若妙香樹、若諸寶樹、若毘樹、若華樹、若果樹，非己所有無攝屬者，常當晝三時中、夜三時中，想作供養諸佛菩薩，以彼善根迴向阿耨多羅三藐三菩提。
	T1636	-
	T278	-
	T279	-

¹⁰⁰ 「疊」，據《大正藏》斟酌欄，《元》、《明》二本作「毘」。下同此。

¹⁰¹ 據《大正藏》斟酌欄，「花果」在《宋》、《元》、《明》三本作「果華」。

編號	經號	願文內容
§ 2.	T658	於修多羅經中讚歎供養三寶之處，深生隨喜。
	T659	又，諸經中所聞種種供養之具勝妙殊特，以內深心皆悉迴向。
	T660	菩薩又於素怛纜中所有廣大承事供養，聞已起於淨信樂心，迴此供養一切諸佛及諸菩薩。
	T489	又，於佛說廣大甚深經中，諸供養法聽已深心而生信樂，以此善根迴向諸佛菩薩。
	T1636	-
	T278	-
	T279	-
§ 3.	T658	十方世界諸佛世尊、十方世界一切菩薩及諸眾生若起一念善根，身心隨喜，悉皆迴向。
	T659	一切菩薩、一切眾生所有善業、菩提修行，以深心故，皆悉隨喜迴向阿耨多羅三藐三菩提。
	T660	又復，菩薩能於十方諸菩薩所及餘有情所造善業，令菩提資糧皆得圓滿，發淨意樂，深心慶喜，以此善根迴向阿耨多羅三藐三菩提。
	T489	又，於十方世界一切菩薩及諸有情所作一切善業圓滿菩提行者，菩薩深心而悉隨喜，以此善根迴向阿耨多羅三藐三菩提。
	T1636	-
	T278	-
	T279	-
§ 4.	T658	香華供養諸佛形像、塔廟：「以是善根願令一切眾生悉除破戒、非法臭穢，當使一切眾生皆得諸佛戒香之身！」
	T659	於佛塔像，若華、若果而設供養，皆悉迴向：「願諸眾生遠離破戒臭穢之氣，願諸眾生得於如來戒定慧等芬馥之香！」
	T660	菩薩若以香花奉獻如來制多及佛形像，以此迴向：「令諸有情離破戒垢，得佛戒香！」
	T489	又於如來塔廟，或於如來像前，以華香、塗香布施供養：「當願一切有情蠲除破戒穢惡之香，普願一切有情獲得戒香清淨！」
	T1636	若諸菩薩 嚴持香花 奉獻如來 及佛塔廟 以此回向 願諸眾生 離破戒垢 得佛戒香
	T278	-
	T279	-
§ 5.	T658	若有掃塔塗地：「願使一切眾生悉得端正莊嚴之具！」
	T659	若以掃灑供養佛時：「願諸眾生皆得端正威儀具足！」

編號	經號	願文內容
	T660	菩薩又常灑掃、塗地，持此迴向：「令諸有情離惡威儀，修善法式，齊整圓滿！」
	T489	又，若掃塔塗地之時：「當願一切有情離諸惡相，獲得相好端嚴具善威儀。」
	T1636	若諸菩薩 以淨香水 掃灑塗地 以此回向 願諸眾生 離惡威儀 脩善法式 整肅圓滿
	T278	-
	T279	-
§ 6.	T658	若以華蓋供養佛塔：「願一切眾生除煩惱熱！」
	T659	若設幡蓋供養三寶，悉皆迴向：「令諸眾生遠離煩惱、一切蒸熱！」
	T660	又，諸菩薩奉獻花蓋，以此迴向：「令諸有情捨離熱惱！」
	T489	又，以華蓋供養佛時：「當願一切有情離諸煩惱燒然。」
	T1636	若諸菩薩 嚴持花蓋 而以奉獻 以此回向 願諸眾生 離煩惱熱
	T278	-
	T279	-
§ 7.	T658	若入僧坊、塔寺：「願一切眾生入涅槃城！」
	T659	若入寺舍：「願諸眾生入涅槃寺！」
	T660	又，彼菩薩入僧伽藍，發如是心：「令有情等入涅槃城！」
	T489	又，若入塔寺時，即起是念：「當願一切有情入涅槃城！」
	T1636	若入伽藍 發如是心 令諸眾生 入涅槃 ¹⁰² 城
	T278	若入僧坊 當願眾生 一切和合 心無限礙
	T279	入僧伽藍 當願眾生 演說種種 無乖諍法
§ 8.	T658	若出塔寺：「願一切眾生永離生死！」
	T659	若從寺出：「願令眾生出離生死困厄牢獄！」
	T660	出伽藍時：「願令有情出生死獄！」
	T489	出塔寺時，即起是念：「當願一切有情出離生死！」
	T1636	出伽藍時 發如是心 願令眾生 越生死獄
	T278	-
	T279	-
§ 9.	T658	若開門時：「願一切眾生開善趣門！」
	T659	若開門戶：「願諸眾生開善道門！」

¹⁰² 據《大正藏》勘勘記，《明》本作「槃」。

編號	經號	願文內容
	T660	若開房門：「願令有情開諸善趣出世智門！」
	T489	又，於所止若開戶時，即起是念：「當願開諸善趣出世智門！」
	T1636	若開戶牖 發如是心 願令眾生 開聖智門
	T278	-
	T279	-
§ 10.	T658	若閉門時：「願一切眾生閉惡趣門！」
	T659	若閉門戶：「願惡道門悉令閉塞！」
	T660	若閉房門：「願令有情閉惡趣門！」
	T489	若閉戶時，即起是念：「當願局閉諸惡趣門！」
	T1636	若閉戶牖 發如是心 願令眾生 閉惡趣門
	T278	-
	T279	-
§ 11.	T658	若欲坐時：「願一切眾生當坐道場！」
	T659	若坐息時：「願諸眾生坐於道場！」
	T660	菩薩坐時：「願令有情皆得坐於妙菩提樹！」
	T489	若隨坐時，即起是念：「當願一切有情坐菩提場！」
	T1636	若安坐時 發如是心 願令眾生 坐菩提場
	T278	正身端坐 當願眾生 坐佛道樹 心無所倚
	T279	正身端坐 當願眾生 坐菩提座 心無所著
§ 12.	T658	若欲起時：「願一切眾生於煩惱淤泥 ¹⁰³ ，悉令 ¹⁰⁴ 超出！」
	T659	-
	T660	-
	T489	-
	T1636	-
	T278	捨跏趺坐 當願眾生 觀諸行法 悉歸散滅
	T279	捨跏趺坐 當願眾生 知諸行性 悉歸散滅
§ 13.	T658	若右脇臥時：「願一切眾生得右脇涅槃！」
	T659	-
	T660	右脇臥時：「願令有情安住涅槃！」
	T489	若右脇臥時，即起是念：「當願一切有情悉作如是右脇涅槃！」
	T1636	右脇臥時 發如是心 願令眾生 安住涅槃

¹⁰³ 「泥」，據《大正藏》勘勘欄，《元》、《明》二本作「泥」。

¹⁰⁴ 「令」，據《大正藏》勘勘欄，《元》、《明》二本作「能」。

編號	經號	願文內容			
	T278	昏夜寢息	當願眾生	休息諸行	心淨無穢
	T279	以時寢息	當願眾生	身得安隱	心無動亂
§ 14.	T658	-			
	T659	-			
	T660	從臥起時：「願令有情離纏障起！」			
	T489	若或起時，即作是念：「當願一切有情超出煩惱淤泥！」 ¹⁰⁵			
	T1636	從臥起時	發如是心	願令眾生	離纏蓋障
	T278	睡眠始寤	當願眾生	一切智覺	周顧十方
	T279	晨朝覺悟	當願眾生	一切智覺	不捨十方
§ 15.	T658	-			
	T659	-			
	T660	-			
	T489	若動止時，即作是念：「當願一切有情獲得大人所行所止！」			
	T1636	-			
	T278	-			
	T279	-			
§ 16.	T658	-			
	T659	-			
	T660	-			
	T489	若安住時，即起是念：「當願一切有情離諸憂惱！」			
	T1636	-			
	T278	-			
	T279	-			
§ 17.	T658	若著衣時：「願一切眾生著慚愧衣！」			
	T659	-			
	T660	-			
	T489	-			
	T1636	-			
	T278	被著衣裳	當願眾生	服諸善根	每知慚愧
	T279	著下裙時	當願眾生	服諸善根	具足慚愧
§ 18.	T658	若捉鉢時：「願一切眾生滿足佛法！」			

¹⁰⁵ T489「超出煩惱淤泥」明顯對應 T658 譯本第十二項的「於煩惱淤泥，悉令超出」。

編號	經號	願文內容
	T659	-
	T660	-
	T489	-
	T1636	-
	T278	若見滿鉢 當願衆生 具足成滿 一切善法
	T279	若見滿鉢 當願衆生 具足成滿 一切善法
§ 19.	T658	若欲食時：「願一切眾生悉得法食！」
	T659	-
	T660	-
	T489	-
	T1636	-
	T278	若咽食時 當願衆生 禪悅爲食 法喜充滿
	T279	若飯食時 當願衆生 禪悅爲食 法喜充滿
§ 20.	T658	-
	T659	-
	T660	若往便利：「願令有情向大覺路！」
	T489	-
	T1636	若往便利 發如是心 願令眾生 趣大覺路
	T278	-
	T279	-
§ 21.	T658	若大小便利時：「願一切眾生蠲除垢穢，無姪、怒、癡！」
	T659	-
	T660	正便利時：「願令有情拔諸毒箭！」
	T489	若大小便利時 ¹⁰⁶ ，即起是念：「當願一切有情滌除煩惱垢染過失！」
	T1636	正便利時 發如是心 願令眾生 拔三毒箭
	T278	左右便利 當願衆生 蠲除污穢 無姪怒癡
	T279	大小便時 當願衆生 棄貪瞋癡 蠲除罪法
§ 22.	T658	-
	T659	若洗浴時：「願諸眾生離煩惱垢！」
	T660	若洗淨時：「願令有情洗煩惱垢一切過患！」
	T489	-

¹⁰⁶ 據《大正藏》勘勘欄，《元》、《明》二本無「時」字。

編號	經號	願文內容			
	T1636	若洗淨時	發如是心	願令眾生	洗煩惱垢
	T278	澡浴身體	當願眾生	身心無垢	光明無量
	T279	洗浴身體	當願眾生	身心無垢	內外光潔
§ 23.	T658	若洗手時：「當願眾生悉離染穢！」			
	T659	若受水時：「願諸眾生離諸臭穢！」			
	T660	若洗手時：「願令有情離穢濁業！」			
	T489	若盥手時，即起是念：「當願一切有情蠲除煩惱穢氣！」			
	T1636	若洗手時	發如是心	願令眾生	離穢濁業
	T278	以水滌穢	當願眾生	具足淨忍	畢竟無垢
		以水盥掌	當願眾生	得上妙手	受持佛法
§ 24.	T279	洗滌形穢	當願眾生	清淨調柔	畢竟無垢
		以水盥掌	當願眾生	得清淨手	受持佛法
	T658	若洗脚時：「願一切眾生除煩惱垢！」			
	T659	若洗脚時：「願諸眾生離煩惱障！」			
	T660	若洗足時：「願令有情離障塵垢！」			
	T489	若濯足時，即起是念：「當願一切有情除去種種煩惱塵坌！」			
	T1636	若洗足時	發如是心	願令眾生	離障塵坌
§ 25.	T278	若洗足時	當願眾生	得四神足	究竟解脫
	T279	若洗足時	當願眾生	具神足力	所行無礙
	T658	若嚼楊枝時：「願一切眾生種種垢穢皆悉得除！」			
	T659	若用楊枝：「願諸眾生除諸不淨！」			
	T660	嚼楊枝時：「願令有情捨離垢穢！」			
	T489	若嚼齒木時，即起是念：「當願一切有情離諸垢染，乃至身諸分位！」			
	T1636	嚼齒木時	發如是心	願令眾生	捨諸垢染
§ 26.	T278	晨嚼楊枝	當願眾生	得調伏牙	噬諸煩惱
	T279	嚼楊枝時	當願眾生	其心調淨	噬諸煩惱
	T658	若身行止及舉動時：「願一切眾生悉得安樂！」			
	T659	出、入、動、止：「願我此身但為利益安樂六道一切眾生！」			
	T660	菩薩自身所作諸業，持此迴向：「利益安樂一切有情！」			
	T489	若運用時：「皆願一切有情悉得利益安樂！」			
	T1636	又彼菩薩	若身所作	一切善業	持以回向 利益安樂 一切眾生
	T278	-			
	T279	-			

編號	經號	願文內容
§ 27.	T658	若禮塔寺時：「願一切眾生亦皆敬禮。」
	T659	若禮佛時：「願諸眾生速成佛身，一切人天之所恭敬。」
	T660	菩薩禮拜如來制多：「願令有情常得諸天及世間禮。」
	T489	若於如來塔廟作禮奉時，即起是念：「當願一切有情悉得天人尊重禮奉！」
	T1636	若禮如來 及佛塔廟 發如是心 願令眾生 常得人天 之所禮敬
	T278	敬心觀塔 當願眾生 尊重如佛 天人宗仰
	T279	敬心觀塔 當願眾生 諸天及人 所共瞻仰

表格二：《大方廣未曾有經・善巧方便品》與《華嚴經・淨行品》願文對照表

編號	經號	願文內容
§ 28.	T880	又復，諸修菩薩行者若見一切男女奴婢，當起是意：「普願一切眾生，悉當遠離恩愛纏縛、憂惱等苦，一一皆獲自在快樂！」
	T278	-
	T279	-
§ 29.	T880	若見苦境，當起是意：「普願一切眾生得離諸苦，解脫自在，與諸佛等！」
	T278	若在危難 當願眾生 隨意自在 無所罣礙
	T279	若在厄難 當願眾生 隨意自在 所行無礙
§ 30.	T880	若於一切眾生，作父母、師長、阿闍梨想，恭敬尊重：「於當生中天上、人間若沙門、婆羅門等諸所生處，諸根調伏，離一切苦！」
	T278	-
	T279	-
§ 31.	T880	若處五欲樂時，當起是意：「普願一切眾生如所樂欲，悉得如意，一切皆具菩薩勝行！」
	T278	若得五欲 當願眾生 捨離貪惑 功德具足
	T279	若得五欲 當願眾生 拔除欲箭 究竟安隱
§ 32.	T880	若澡沐時，當起是意：「普願一切眾生離諸塵垢，清淨無染，與諸佛等！」
	相關漢語譯本	見表格一，§ 22。

編號	經號	願文內容
§ 33.	T880	若入園林寺舍及諸方處，當起是意：「普願一切眾生得入最上解脫法門！」
	相關漢語譯本	見表格一，§ 7。
§ 34.	T880	若出一切方處，當起是意：「普願一切眾生出輪迴際，住安樂法！」
	相關漢語譯本	見表格一，§ 8。
§ 35.	T880	若飲食時，當起是意：「普願一切眾生離諸惡趣，斷飲食想！」
	相關漢語譯本	見表格一，§ 19。
§ 36.	T880	若處眷屬中，當起是意：「普願一切眾生遠離鬪諍，互相愛敬，為善知識，慈和平等！」
	T278	妻子集會 當願眾生 令出愛獄 無戀 ¹⁰⁷ 慕心。
	T279	妻子集會 當願眾生 怨 ¹⁰⁸ 親平等 永離貪著
§ 37.	T880	若開戶時，當起是意：「普願一切眾生開解脫門，咸得趣入！」
	相關漢語譯本	見表格一，§ 9。
§ 38.	T880	若閉戶時：「普願一切眾生閉惡趣門，不復趣進！」
	相關漢語譯本	見表格一，§ 10。
§ 39.	T880	若履道路時，當起是意：「普願一切眾生如理修行，順趣正道！」
	T278	發趾向道 當願眾生 趣佛菩提 究竟解脫
	T279	發趾向道 當願眾生 趣佛所行 入無依處
§ 40.	T880	若乘船舫騎乘，當起是意：「普願一切眾生乘最上乘，登正覺道！」
	T278	-
	T279	-
§ 41.	T880	若有所過度時，當起是意：「普願一切眾生出過地獄等苦，不復趣入！」
	T278	-
	T279	-
§ 42.	T880	若有一切常語論時，當起是意：「普願一切眾生正念現前，諸法圓滿！」
	T278	-

¹⁰⁷ 據《大正藏》勘勘欄，「戀」，《聖語藏》作「變」。

¹⁰⁸ 據《大正藏》勘勘欄「怨」，《明》本作「冤」。

編號	經號	願文內容
	T279	-
§ 43.	T880	若見有人起忿怒時，即生歡喜，作如是意：「普願一切眾生當息一切毒害忿怒，遠離魔嬈！」
	T278	-
	T279	-
§ 44.	T880	若有宣說善法語言，當起是意：「普願一切眾生得諸佛智，辯才無礙！」
	T278	若說法時 當願眾生 得無盡辯 ¹⁰⁹ 深達佛法
	T279	若說法時 當願眾生 得無盡辯 廣宣法要
§ 45.	T880	若處戲笑、歌樂、讚詠，當起是意：「普願一切眾生常大歡喜，受諸富樂，自在適悅！」
	T278	若在妓樂 當願眾生 悉得法樂 見法如幻
	T279	妓 ¹¹⁰ 樂聚會 當願眾生 以法自娛 了妓非實
§ 46.	T880	若睡眠時，當起是意：「普願一切眾生起最上心，出離無智塵暗淤泥，諸有所作，得佛建立，住圓滿智！」
	相關漢語譯本	見表格一，§ 13。
§ 47.	T880	若經行時，當起是意：「普願一切眾生常得履諸聖道！」
	T278	-
	T279	-

¹⁰⁹ 據《大正藏》勘勘欄，「辯」，《聖語藏》作「辨」。

¹¹⁰ 據《大正藏》勘勘欄，「妓」，《宮》本作「伎」。下同此。

《華嚴經·入法界品》「普眼」(*samanta-netra*)法門： 梵文本之翻譯與義理之研究

台灣大學哲學系 教授
蔡耀明

摘 要

本文以《華嚴經·入法界品》(*Gaṇḍavyūha-sūtra*)善財童子(*sudhanaḥ śreṣṭhi-dārakaḥ*)參訪海雲比丘(*sāgara-megho bhikṣuḥ*)的一節為依據，從梵文翻譯為白話文，進而探討該節核心之「普眼」(*samanta-netra*)法門(*dharma-paryāya*)與法界觀。該節目前存於東晉·佛跋陀羅(*Buddhabhadra*)譯的六十卷華嚴經、唐·實叉難陀(*Śikṣānanda*)譯的八十卷華嚴經、以及唐·般若(*Prajña*)譯的四十卷華嚴經。為了提供學界在進入典籍可以有更完整的適用材料，本文就該節之梵文本，進行白話翻譯與義理研究。顧慮到篇幅的限制，本文不提供梵文本逐字的語詞分析，也不就現存的三個漢譯本與梵文本做比對之討論。透過該節梵文本之翻譯與義理之研究，將可跨出一小步，展望後續在《華嚴經·入法界品》梵文本更完整的翻譯及其義理更周詳的論述。

關鍵詞：華嚴經典、法界、普眼、善財童子

一、緒論

本文就《華嚴經·入法界品》(*Gaṇḍavyūha-sūtra*)善財童子(*sudhanaḥ śreṣṭhi-dārakaḥ*)參訪海雲比丘(*sāgara-megho bhikṣuḥ*)的一節，從梵文翻譯為白話文，藉以提供當代中文學界可參考與運用的一份典籍材料，進而就該節問答的主題——以「普眼」(*samanta-netra*)為名稱的法門(*dharma-paryāya*)——進行佛法修行與救度在義理的初步研究。

本文由如下的五節串連而成。第一節，「緒論」，開門見山，帶出研究主題與研究架構。第二節，分成典籍層次與當代學界有關研究之層次，就《華嚴經·入法界品》進行文獻回顧。第三節，將「海雲比丘普眼法門」一節，從梵文翻譯為白話文。第四節，將「海雲比丘普眼法門」一節，整理八個要點，勾勒其義理的輪廓。第五節，「結論」，總結本文的要點。

二、《華嚴經·入法界品》之文獻回顧

《華嚴經》，包括〈入法界品〉，很值得鑽研，在於這一部佛經記載的，不僅由菩薩行鄰近地趣入諸佛如來的境界，而且由諸佛如來的境界毫無障礙地施展在一切眾生的生命歷程與一切修行者的修道次第。這一件事情之所以可能，關鍵的一點在於，諸佛如來的境界、一切眾生在身語意三業的造作歷程、一切修行者在修行道路的努力推進、以及世間與出世間其它各方面的運轉，並非各自單獨存在或彼此分隔對立，而是相互交織且全面暢通。世間與出世間各方面大大小小、高高低低的運轉之全方位地、無障礙地交織互通的網絡，就是法界(*dharma-dhātu*)。就此而論，進入法界(*dharma-dhātu-praveśa*)，相當於進入所有的眾生、修行者、乃至諸佛如來共構的網絡。¹

關於以菩薩行為骨幹，以進入法界為標竿的《華嚴經·入法界品》，其文獻回顧，分成二小節：其一，典籍層次之介紹；其二，當代學界有關研究之評述。

(一) 典籍層次之介紹

《華嚴經·入法界品》，傳到當代的典籍，包括古漢譯本、藏譯本、梵文本。古漢譯本方面，節譯本主要有二。其一，《佛說羅摩伽經》，西秦·聖堅譯，三卷，T. 294, vol. 10, pp. 851c-876a. 其二，《大方廣佛華嚴經·入法界品》，唐·地婆訶羅(*Divākara*)譯，一卷，T. 295, vol. 10, pp. 876b-878c.

古漢譯本方面，較完整的主要有三。其一，《大方廣佛華嚴經·入不思議解脫境界普賢行願品》，唐·般若(*Prajña*)譯，四十卷，T. 293, vol. 10, pp. 661a-

¹ 有關 *dharma-dhātu-praveśa*，可參閱：P. L. Vaidya (ed.), *Gaṇḍavyūhasūtra*, Darbhanga: The Mithila Institute, pp. 20, 68, 184, 369.

848b. 其二，《大方廣佛華嚴經·入法界品第三十四》，東晉·佛跋陀羅 (Buddhabhadra) 譯，六十卷，T. 278, vol. 9, pp. 676a-788b. 其三，《大方廣佛華嚴經·入法界品第三十九》，唐·實叉難陀 (Śikṣānanda) 譯，八十卷，T. 279, vol. 10, pp. 319a-444c.

有關古漢譯本的介紹與討論，可參閱：邱敏捷，〈印順對〈入法界品〉之析論文殊到普賢信仰發展之考察〉，《玄奘佛學研究》第 27 期（2017 年 3 月），頁 141-163；郭朝順，〈華嚴宗〉，《華文哲學百科》，王一奇編，2018 年。
(http://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=%E8%8F%AF%E5%9A%B4%E5%AE%97) Luis Gómez, *Selected Verses from the Gandavyuha: Text, Critical Apparatus and Translation*, PhD dissertation, Yale University, 1967, pp. xxiv-xxv.

藏譯本的標題為，*sDong pos brgyan pa/sDong po bkod pa'i mdo. Section 45 of the Buddhāvataṃsaka-nāma-mahā-vaipulya-sūtra, Sangs rgyas phal po che shes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo*. Derge 44; Peking 761, vol. 26. 翻譯者包括 Jinamitra, Surendrabodhi, 以及 Ye shes sde. 有關藏譯本的介紹與討論，可參閱：Ernst Steinkellner, *Sudhana's Miraculous Journey in the Temple of the Ta Pho: The Inscriptional Text of the Tibetan Gaṇḍavyūhasūtra*, Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1995, p. 19; Peter Skilling, "From bKa' bstan bcos to bKa' 'gyur and bsTan 'gyur,'" in *Transmission of the Tibetan Canon*, edited by Helmut Eimer, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1997, p. 100; Peter Skilling and Saerji, "The Circulation of the Buddhāvataṃsaka in India," *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University* 16 (March 2013): 193-216.

梵文本方面，當代現存的寫本，由 B. H. Hodgson，在 1835 年，呈現給 Royal Asiatic Society, London.² 之後，不同來源陸續收集到的有關的梵文寫本，至少還有十五份。³ 梵文寫本的照相版，一頁一頁地，可在如下網頁閱讀：Gaṇḍavyūha Sūtra [915 NS], British Library, EAP676/12/3 (<https://eap.bl.uk/archive-file/EAP676-12-3>). 梵文校訂本，主要有二份。其一，Daisetz Teitarō Suzuki, Hōkei Idzumi (eds.), *The Gaṇḍavyūha Sūtra*, Tokyo: Society for the Publication of Sacred Books of the World, 1949. 其二，P. L. Vaidya (ed.), *Gaṇḍavyūhasūtra*, Darbhanga: The Mithila Institute, 1960. Vaidya 的校訂本，可在如下網頁閱讀與下載：Digital Sanskrit

² See E. B. Cowell, J. Eggeling, "Catalogue of Buddhist Sanskrit Manuscripts in the Possession of the Royal Asiatic Society (Hodgson Collection)," *Journal of the Royal Asiatic Society* 8/1 (January 1875): 1-4; 51; Douglas Osto, *The Gaṇḍavyūha-sūtra: A Study of Wealth, Gender and Power in an Indian Buddhist Narrative*, PhD dissertation, School of Oriental and African Studies, University of London, 2004, pp. 34-36.

³ See Judy Jastram, *Three Chapters from the Gaṇḍavyūha Sūtra: A Critical Edition of the Sanskrit and Tibetan Texts of the Youth Sudhana's Visits to the Bhikṣus Meghaśrī, Sāgaramegha, and Supraṭiṣṭhita, with English Translation and Commentary*, PhD dissertation, University of California, Berkeley, 1975, pp. lxxvii-lxxxv.

Buddhist Canon (<http://www.dsbcproject.org/canon-text/book/40>), 以及 GRETEL - Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages (http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskr/4_rellit/buddh/bsu016_u.htm). 除了上述資料, 尚有一些殘片, 也將一併納入研究; 例如, Ernst Waldschmidt, *Sanskrihandchriften aus den Turfanfunden*, I, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1965, pp. 235-236; Shin'ichiro Hori (堀伸一郎), "Gaṇḍavyūha-Fragmente der Turfan-Sammlung," *Journal of the International College for Advanced Buddhist Studies* 5 (March 2002): 113-132; 庄司史生, 〈立正大学図書館所蔵河口慧海将来文献の研究(1) - 梵文『華嚴經入法界品』写本の翻刻と対校(1) -〉, 《法華文化研究》第39号(2013年3月), 頁17-33; 庄司史生, 〈立正大学図書館所蔵河口慧海将来文献の研究(1) - 梵文『華嚴經入法界品』写本の翻刻と対校(2) -〉, 《法華文化研究》第42号(2016年3月), 頁1-9; 庄司史生, 〈立正大学大崎図書館所蔵・河口慧海請来梵文写本『ガンダ・ブユーハ』に関する予備的調査報告〉, 收錄於《法華仏教と関係諸文化の研究: 伊藤瑞叡博士古稀記念論文集》, 伊藤瑞叡博士古稀記念論文集刊行会編集, (東京: 山喜房佛書林, 2013年), 頁837-846.

根據 Vaidya 版本,《華嚴經・入法界品》包含如下的 56 節: 1. nidāna-parivartah (序品)/ 2. samanta-bhadraḥ (普賢)/ 3. mañju-śrīḥ (妙吉祥, 又譯為文殊師利)/ 4. megha-śrīḥ (雲吉祥, 又譯為吉祥雲)/ 5. sāgara-meghaḥ (海雲)/ 6. supraṭiṣṭhitaḥ (善住)/ 7. meghaḥ (雲, 又譯為彌伽)/ 8. muktakaḥ (解脫者)/ 9. sāra-dhvajaḥ (堅固幢, 又譯為海幢)/ 10. āśā (期望, 又譯為休捨、伊舍那)/ 11. bhīṣmōttara-nirghoṣaḥ (威猛上聲, 又譯為大威猛聲、毘目瞿沙)/ 12. jayōṣmāyatanah (勝熱處, 又譯為勝熱)/ 13. maitrāyaṇī (慈行, 又譯為彌多羅尼)/ 14. sudarśanaḥ (善見, 又譯為妙見、善現)/ 15. indriyêśvaraḥ (根自在, 又譯為根自在主)/ 16. prabhūtā (豐盈, 又譯為具足)/ 17. vidvān (具足智)/ 18. ratna-cūḍaḥ (寶髻, 又譯為法寶髻)/ 19. samanta-netraḥ (普眼)/ 20. analaḥ (甘露火)/ 21. mahā-prabhaḥ (大光)/ 22. acalā (不動)/ 23. sarva-gāmī (遍行)/ 24. utpala-bhūtiḥ (青蓮華繁榮, 又譯為具足優鉢羅華)/ 25. vairaḥ (英勇, 又譯為婆施羅)/ 26. jayōttamaḥ (最勝, 又譯為無上勝)/ 27. śiṃha-vijrmbhitā (師子頻申, 又譯為師子奮迅)/ 28. vasu-mitrā (世友, 又譯為婆須蜜多)/ 29. veṣṭhilaḥ (鞞瑟胝羅)/ 30. avalokitêśvaraḥ (觀自在)/ 31. an-anya-gāmī (無別異行, 又譯為正趣)/ 32. mahā-devaḥ (大天)/ 33. sthāvarā (安住)/ 34. vāsantī (春季, 又譯為婆珊婆演底)/ 35. samanta-gambhīra-śrī-vimala-prabhā (普遍深奧吉祥離垢光明)/ 36. pramuditā-nayana-jagad-virocana (歡喜眼睛照耀眾生, 又譯為喜目觀察眾生)/ 37. samanta-sattva-trāṇojaḥ-śrīḥ (普遍救護眾生威德吉祥, 又譯為普救眾生妙德)/ 38. praśānta-ruta-sāgaravatī (寂靜音海)/ 39. sarva-nagara-rakṣā-sambhava-tejaḥ-śrīḥ (守護一切城產生威光吉祥)/ 40. sarva-vṛkṣa-praphullana-sukha-saṃvāsā (開敷樹華安樂住處)/ 41. sarva-jagad-rakṣā-praṇidhāna-vīrya-prabhā (守護一切眾生心願精進光明)/ 42. sutejo-maṇḍala-rati-śrīḥ (妙威光壇城欣樂吉祥)/ 43. go-pā (牧牛者, 又譯為瞿波)/ 44. māyā (虛幻, 又譯為摩耶)/ 45. surêndrābhā (天主光)/ 46. viśvā-mitraḥ (遍友)/ 47.

śilpābhijñāḥ (善知眾藝)/ 48. bhadrôttamā (最勝賢，又譯為賢勝)/ 49. muktā-sāraḥ (堅固解脫)/ 50. su-candraḥ (妙月)/ 51. ajita-senaḥ (無勝軍)/ 52. śivarāgraḥ (最寂靜，又譯為尸毘最勝)/ 53. śrī-saṃbhavaḥ śrīmatīś ca (吉祥生與具吉祥，又譯德生與有德)/ 54. maitreyaḥ (慈氏，又譯為彌勒)/ 55. mañju-śrīḥ (妙吉祥，又譯為文殊師利)/ 56. samanta-bhadra-caryā-praṇidhānam (普賢行願)。本文選定進行白話翻譯的，即其中的第 5 節，sāgara-meghaḥ (海雲)，亦即，〈善財童子參訪海雲比丘的一節〉，或〈海雲比丘普眼法門的一節〉。

(二) 當代學界有關研究之評述

中文學界，幾乎很少就《華嚴經・入法界品》的梵文寫本或校訂本，從事精校、比對、翻譯、或義理之研究。

國際學界，就《華嚴經・入法界品》的梵文本，從事精校研究，主要有二份。其一，Luis Gómez (*Selected Verses from the Gaṇḍavyūha: Text, Critical Apparatus and Translation*, PhD dissertation, Yale University, 1967) 執行其中的四節。其二，Judy Jastram (*Three Chapters from the Gaṇḍavyūha Sūtra: A Critical Edition of the Sanskrit and Tibetan Texts of the Youth Sudhana's Visits to the Bhikṣus Meghaśrī, Sāgaramegha, and Supraṭiṣṭhita, with English Translation and Commentary*, PhD dissertation, University of California, Berkeley, 1975) 執行其中的八節。

自從 Hodgson 在 1835 年呈現梵文寫本之後，國際學界在《華嚴經・入法界品》的研究情況，Mark Ehman (*The Gaṇḍavyūha: Search for Enlightenment*, PhD dissertation, University of Wisconsin-Madison, 1977, pp. 7-20) 做了扼要的整理。此後的研究情況，Douglas Osto (*The Gaṇḍavyūha-sūtra: A Study of Wealth, Gender and Power in an Indian Buddhist Narrative*, PhD dissertation, School of Oriental and African Studies, University of London, 2004, pp. 36-51) 也做了頗為詳細的整理，在此即不必重複陳述。Osto 將其博士論文修訂，在 2009 年出版：*Power Wealth and Women in Indian Mahāyāna Buddhism: The Gaṇḍavyūha-sūtra* (New York: Routledge)。該書可視為國際學界在《華嚴經・入法界品》近年以來最具份量的作品之一：運用當代的文本理論、敘事理論、與世界觀分析法，將《華嚴經・入法界品》拉到作者所設想的公元第一至第五世紀的印度社會的脈絡，討論權力、財富、與女性這三個概念刻畫的情形。

總之，國際學界在《華嚴經・入法界品》的研究，主要在文字學、文獻學、史學、社會學、與文化研究的面向，較少涉及宗教哲學與佛法實踐的面向。當中若涉及思想，大都匆匆帶過，或者套用學界現成的佛教文獻史知識，而很少能掘發《華嚴經・入法界品》內部獨特的哲學理路。⁴ 至於本文列為核心概念的法界 (dharma-dhātu)，津田真一，〈『華嚴經』「入法界品」における弥勒法界の理念

⁴ 日文作品，大致亦有如此的傾向；例如，廣澤隆之，〈仏教における"社会・非社会性"について—『華嚴經』入法界品を中心に—〉，《現代密教》第 13 号（2000 年 3 月），頁 213-236。

とその神論的宇宙論的意味) (《國際仏教学大学院大学研究紀要》第1号(1998年3月), 頁61-105), 雖然略為觸及, 但在這一篇長達四十頁的文章, 將近九成的篇幅都在做佛教眾多文獻之間較為空泛的陳述, 尤其以所謂的「神論的宇宙論的意味」在理解所謂的「彌勒法界」、「普賢法界」(頁77), 或許有待商榷。

三、「海雲比丘普眼法門」一節從梵文翻譯為白話文

[梵文本] Sāgara-meghaḥ

[白話翻譯] 海雲。這一節的標題。複合詞, sāgara+meghaḥ, [-a]結尾, 陽性、第一格、單數。sāgara, 海洋; megha, 雲。

[六十卷譯本 0690b26] 爾時, 善財童子一心正念善知識教、智慧光明、菩薩法門、菩薩三昧; (T09, no. 278, p. 690, b26-27)	[八十卷譯本 335a5] 爾時, 善財童子一心思惟善知識教, 正念觀察智慧光明門, 正念觀察菩薩解脫門, 正念觀察菩薩三昧門; (T10, no. 279, p. 335, a5-7)	[四十卷譯本 0680c8] 爾時, 善財童子聞善知識教, 一心正念・隨順思惟所有智慧光明門, 隨順通達所有甚深解脫門, 隨順憶持所有自在三昧門; (T10, no. 293, p. 680, c8-10)
---	---	---

[梵文本] atha khalu su-dhanaḥ śreṣṭhi-dāraḥ tām kalyāṇa-mitrānu-śāsanīm anu-vi-cintayan, tām lokam anu-smaran, tām bodhisattva-vi-mokṣaṁ vi-cārayan, tām bodhisattva-samādhi-nayam anu-mārjan,

[白話翻譯] 那個時候, 的確, 善財童子正在回想善知識的那一套教導, 正在隨順記憶那一個世界, 正在深思那一套菩薩之解脫, 正在琢磨那一套菩薩三摩地之理趣,

[六十卷譯本 0690b27] 觀察一切菩薩諸方便海、圓滿功德, 心常樂見一切菩薩, 念一切佛、次第興世、清淨功德;	[八十卷譯本 0335a7] 正念觀察菩薩大海門, 正念觀察諸佛現前門, 正念觀察諸佛方所門, 正念觀察諸佛軌則門, 正念觀察諸佛等虛空界門, 正念觀察諸佛出現次第門, 正念觀察諸佛所入方便門;	[四十卷譯本 0680c10] 隨順敬奉所有清淨教誨門, 隨順觀察所見諸佛威德門, 隨順欣樂所見諸佛住處門, 隨順解了所見諸佛軌則門, 隨順思念所見諸佛出現門, 隨順趣入所見諸佛法界門, 隨順安住所見諸佛境界門;
--	---	--

[梵文本] tām bodhisattva-sāgara-nayam ava-lokayan, tām buddha-maṇḍalam abhi-mukham adhi-mucyamānaḥ, tām buddha-darśana-diśam abhi-laṣan, tām buddha-samudram anu-vi-cintayan, tām buddha-param-parām anu-smaran, tām buddha-nayānu-gamam anu-gacchan, tām buddha-gaganam anu-vi-lokayan,

[白話翻譯] 正在深入觀照那一套菩薩海洋之理趣，正以現前的方式勝解於那一套佛陀之壇城，正在期盼佛陀示現的那一個所在，正在回想那一套佛陀之海洋，正在隨順記憶那一系列由一位接著一位的佛陀，正在隨順悟入覺悟之理趣，正在隨順觀察佛陀之虛空，

[六十卷譯本 0690b29] 漸趣南方海門國土，詣海雲比丘，頭面禮足；	[八十卷譯本 0335a11] 漸次南行，至海門國，向海雲比丘所，頂禮其足；	[四十卷譯本 0680c15] 漸次南行，向海門國，詣海雲比丘所，頂禮雙足；
--------------------------------------	--	--

[梵文本] *anu-pūrveṇa yena sāgara-mukhaṃ dik-praty-ud-deśo, yena ca sāgara-megho bhikṣus, tenōpa-saṃ-kram-ya, sāgara-meghasya bhikṣoḥ pādaḥ śirasābhi-vand-ya,*

[白話翻譯] 逐漸地，朝著海門國暨海雲比丘的方向，跨步走了過去；以頭部敬禮在海雲比丘的雙腳之後；

[六十卷譯本 0690c1] 右繞畢，退住一面，白言：	[八十卷譯本 0335a12] 右繞畢已，於前合掌，作如是言：	[四十卷譯本 0680c16] 繞無數匝，於前合掌，白言：
-----------------------------	---------------------------------	-------------------------------

[梵文本] *sāgara-meghaṃ bhikṣum an-eka-śata-sahasra-kṛtvāḥ pra-dakṣiṇī-kṛ-tya, sāgara-meghasya bhikṣoḥ purataḥ prâñjaliḥ sthitvā, etad avocat –*

[白話翻譯] 右繞海雲比丘數百千圈之後；在海雲比丘的面前站著且合掌之後，講說這樣的話：

[六十卷譯本 0690c2] 「大聖！我已先發阿耨多羅三藐三菩提心，欲度一切智慧大海，而未知『菩薩云何離生死性，得不退轉，生如來家？』	[八十卷譯本 0335a13] 「聖者！我已先發阿耨多羅三藐三菩提心，欲入一切無上智海，而未知『菩薩云何能捨世俗家，生如來家？』	[四十卷譯本 0680c17] 「聖者！我已先發阿耨多羅三藐三菩提心，欲入甚深最上智海，而未知『菩薩云何能具菩薩行，長養菩提種？』『云何能捨凡夫家，生於如來家？』
---	--	---

[梵文本] *aham ārya an-ut-tarāṃ samyak-saṃ-bodhim abhi-saṃ-pra-sthito 'n-ut-taraṃ jñāna-sāgaram ava-tartu-kāmaḥ/ na ca jāne kathaṃ bodhisattvā vi-vartante loka-vaṃśāt/ ā-vartante tathāgata-vaṃśe/*

[白話翻譯] 「尊貴者！我已發趣前往無上正等菩提，想要進入無上的智慧之海洋。然而，我不知道：『菩薩們如何從世間之譜系轉出去，以及轉入如來之譜系中？』

[六十卷譯本 0690c4] 『度生死海，逮得如來一切智海？』『捨凡夫地，得如來地？』『斷生死流，入菩薩流？』『滅諸趣輪，滿諸願輪？』	[八十卷譯本 0335a15] 『云何能度生死海，入佛智海？』『云何能離凡夫地，入如來地？』『云何能斷生死流，入菩薩行流？』『云何能破生死輪，成菩薩願輪？』	[四十卷譯本 0680c20] 『云何能度生死海，入佛智慧海？』『云何能離凡愚地，入佛最勝地？』『云何能斷生死流，入佛淨行流？』『云何能壞生死輪，成就大願輪？』
---	--	--

[梵文本] ut-taranti saṃsāra-sāgarāt/ ava-taranti sarva-jñā-jñāna-sāgaram/ uccalanti bāla-prthag-jana-bhūmīh/ saṃ-padyante tathāgata-kule/ vi-vartante saṃsāra-srotasah/ pra-vartante bodhisattva-caryā-srotasi, ni-vartante saṃsāra-sāgara-gati-cakrāt/ ā-vartante bodhisattva-caryā-praṇidhāna-cakram/

[白話翻譯] 『[如何]從生死輪迴之海洋超脫而上，以及深入一切智智之海洋？』『[如何]脫離愚昧凡夫的位階，以及往生在如來的家庭內？』『[如何]從生死輪迴之漂流轉出去，以及轉入菩薩行之駛流中？』『[如何]從生死輪迴之海洋的路徑之輪轉予以關閉，以及轉而朝向菩薩行願之輪轉？』

[六十卷譯本 0690c7] 『降伏眾魔，具佛功德？』『竭愛欲海，長大悲海？』	[八十卷譯本 0335a18] 『云何能滅魔境界，顯佛境界？』『云何能竭愛欲海，長大悲海？』	[四十卷譯本 0680c23] 『云何能滅魔境界，顯示佛境界？』『云何能竭愛欲海，增長大悲海？』
---	--	--

[梵文本] pra-mardayanti sarva-māra-maṇḍalam/ dyotayanti sarva-buddha-maṇḍala-pra-bhavam/ śoṣayanti tṛṣṇā-sāgaram/ vi-varḍhayanti mahā-karuṇā-toyam/

[白話翻譯] 『[如何]碾壓一切惡魔之境地，以及彰顯一切佛陀之境地的威力？』『[如何]乾涸渴愛之海洋，以及增長大悲水？』

[六十卷譯本 0690c8] 『閉諸惡道，開天人路、諸解脫門？』『出三界城，到一切智城？』『捨離一切玩好之具，發弘誓願，攝取眾生？』	[八十卷譯本 0335a19] 『云何能閉眾難惡趣門，開諸天涅槃門？』『云何能出三界城，入一切智城？』『云何能棄捨一切玩好之物，悉以饒益一切眾生？』	[四十卷譯本 0680c24] 『云何能閉三塗八難門，開人天涅槃門？』『云何能出三有繫縛城，入種智解脫城？』『云何能棄捨一切珍玩資具，饒益攝受一切眾生？』唯願慈哀，為我宣說。」
--	--	--

[梵文本] pithanti sarvâkṣaṇâpāya-dur-gati-vi-ni-pāta-dvārāṇi/ vi-vṛścanti svarga-nirvāṇa-dvāram, vi-nir-bhindanti trai-dhātuka-nagara-kapāṭam/ vi-vṛṇvanti sarva-jñātā-pura-dvāra-kapāṭam/ vi-jahanti sarvôpa-karaṇa-tṛṣṇām/ ut-pādayanti sarva-jagat-saṃ-graha-praṇidhim//

[白話翻譯] 『[如何]關閉所有通往無暇之歧途與墮入惡趣之門，以及開啟通往天界或涅槃之門？』『[如何]劈碎三界之城門，以及解開一切智性之城門之門？』『[如何]捨棄所有會助燃渴愛之事物，以及產生能攝受一切眾生之誓願？』」

[六十卷譯本 0690c10] 爾時，海雲比丘告善財言：「善男子！汝已發阿耨多羅三藐三菩提心耶？」善財言：「唯然。」「善男子！若不深植善根，則不能發阿耨多羅三藐三菩提心。」	[八十卷譯本 0335a22] 時，海雲比丘告善財言：「善男子！汝已發阿耨多羅三藐三菩提心耶？」善財言：「唯，我已先發阿耨多羅三藐三菩提心。」海雲言：「善男子！若諸眾生不種善根，則不能發阿耨多羅三藐三菩提心。」	[四十卷譯本 0680c28] 時，海雲比丘告善財言：「善男子！汝已發阿耨多羅三藐三菩提心耶？」善財言：「唯，我已先發阿耨多羅三藐三菩提心。」海雲告言：「善哉，善哉。善男子！發菩提心者，不可得聞，何況自能深心發趣！善男子！若諸眾生未曾修種深固善根，則不能發阿耨多羅三藐三菩提心。」
---	--	---

[梵文本] evam ukte, sāgara-megho bhikṣuḥ su-dhanam śreṣṭhi-dāraṇam etad avocat - sādhu sādhu kula-putra, yat tvayā an-ut-tarāyāṃ samyak-saṃ-bodhau cittam ut-pāditam/ na hi kula-putra an-ava-ropita-kuśala-mūlānāṃ sattvānāṃ bodhāya cittam ut-padyate/

[白話翻譯] 如此講說的時候，海雲比丘對善財童子講說這樣的話：「良家子弟！說得好，說得好。你已發起無上正等菩提心，然而，良家子弟！尚未種植善根的眾生們，尚未發起以菩提為目標的心。」

[六十卷譯本 0690c13] 得普門善根，普照光明法門；長養正道三昧慧光；出生種種功德海藏；長白淨法，未曾退失；親近善知	[八十卷譯本 0335a26] 要得普門善根光明，具真實道三昧智光，出生種種廣大福海，長白淨法・無有懈怠，事善知識・不生疲厭，	[四十卷譯本 0681a5] 是故，菩薩要得平等無礙境界，普門善根光明照故；要得真實巧方便藏，正道三昧光明照故；要得積集功德
--	--	---

識，恭敬供養；不惜身命，無所藏積；	不顧身命・無所藏積，	海藏，廣大福聚莊嚴身故；要得增長種種白法，念念出生無休息故；要能供事真善知識，諮問法要無疲厭故；要捨慳吝，無所藏積，於身命財無愛著故；
-------------------	------------	---

[梵文本] samanta-mukha-kuśalāva-bhāsa-prati-labdhānām upāya-garbha-mārga-samādhi-jñānālokāva-bhāsitānām vipula-puṇya-sāgara-saṃ-bhṛta-saṃ-bhārānām sarva-śuklōpa-cayā-prati-pra-srabdhānām sarva-kalyāṇa-mitrōpa-stabdhōpāyā-parikhinnānām kāya-jīvitān-apekṣānām sarva-vastū-d-graha-vi-gatānām

[白話翻譯] 若眾生們在於獲得善巧的、光明的普門，在於受到方便之寶藏、正道、等持、智慧、光明之所照耀，在於福德資糧的積聚如同廣大的海洋，在於不讓所有的光明之積聚停止，在於不疲倦於運用方法以支持所有的善知識，在於不眷顧一己之身體或壽命，在於放棄對一切財物的執取，

[六十卷譯本 0690c17] 離諸高慢，心安不動，猶如大地；大慈愍念一切群生，遠離一切諸生死門；好樂佛境界者——能發菩提心。	[八十卷譯本 0335a29] 等心如地，無有高下，性常慈愍一切眾生，於諸有趣・專念不捨，恒樂觀察如來境界——如是，乃能發菩提心。	[四十卷譯本 0681a11] 要離憍慢，心無高下，安住不動如大地故；要恒慈愍・隨順眾生，平等饒益，無違逆故；要處生死，於惡趣中度苦眾生，心不捨故；要恒觀察如來境界，欣求修習，至究竟故；要恒利益安樂一切諸眾生故——如是，乃能發菩提心。
---	---	---

[梵文本] animnōn-nata-prthivī-sama-cittānām āprakṛti-kṛpā-snehānu-gatānām sarva-bhava-gati-saṃ-vāsābhi-mukhānām tathāgata-viṣayābhi-lāṣiṇām sattvānām bodhāya cittam utpadyate/

[白話翻譯] 在於如同大地之平等心而不往高大或卑微傾斜，在於隨順而行的都是出之於本性的悲憫與親切，在於出現在且共同生存在所有的存在路徑，在於愛好如來之境界——如此的眾生們，就會發起以菩提為目標的心。

[六十卷譯本 0690c19] 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。	[八十卷譯本 0335b2] 發菩提心者，所謂：發大悲心，普救一切眾生故；發大慈心，等祐一切世間故；發安樂心，令一切眾生滅諸苦故；發饒益心，令一切眾生離惡法故；發哀愍心，有怖畏者咸守護故；發無礙心，捨離一切諸障礙故；發廣大心，一切法界咸遍滿故；發無邊心，等虛空界・無不往故；發寬博心，悉見一切諸如來故；發清淨心，於三世法智無違故；發智慧心，普入一切智慧海故。	[四十卷譯本 0681a16] 發菩提心者，所謂：拔濟苦惱諸眾生故，發大悲心；平等福祐諸眾生故，發大慈心；除滅眾生諸苦蘊故，發安樂心；為息眾生不善心故，發饒益心；救護怖畏諸眾生故，發哀愍心；捨離執著障礙法故，發無著心；普遍法界諸佛剎故，發廣大心；等虛空界無不往故，發無邊心；見一切佛妙色身故，發無垢心；觀三世法智無盡故，發清淨心；為欲普入一切智智甚深海故，發大智心。發如是等種種心故，是名菩薩發菩提心。
---	--	--

[梵文本分段之一] *yad-uta mahā-karuṇā-cittam sarva-sattva-pari-trāṇāya,*

[白話翻譯] 也就是說，大悲心[之發起]是為了周遍救度一切眾生；

[梵文本分段之二] *mahā-maitrī-cittam sarva-jagat-sama-yogatāyai,*

[白話翻譯] 大慈心[之發起]是為了平等地相應於一切眾生；

[梵文本分段之三] *sukha-cittam sarva-jagad-duḥkha-skandha-vy-upa-śamanāya,*

[白話翻譯] 安樂心[之發起]是為了止息一切眾生的困苦之積聚；

[梵文本分段之四] *hita-cittam sarvâ-kuśala-dharma-vi-ni-vartanatāyai,*

[白話翻譯] 利益心[之發起]是為了排除所有的不善巧的事項；

[梵文本分段之五] *dayā-cittam sarva-bhayâ-rakṣāyai,*

[白話翻譯] 同理心[之發起]是為了防護所有的畏懼；

[梵文本分段之六] *a-saṅga-cittam sarvâvaraṇa-vi-ni-vartanatāyai,*

[白話翻譯] 無黏著心[之發起]是為了排除一切的障礙；

[梵文本分段之七] *vipula-cittam sarva-dharma-dhātu-spharaṇatāyai,*

[白話翻譯] 廣大心[之發起]是為了周遍地展開所有的法界；

[梵文本分段之八] an-anta-cittam ākāśa-dhātu-sam-ava-saraṇa-samatānu-gamāya,

[白話翻譯] 無邊界心[之發起]是為了隨順悟入虛空界之匯流的平等性；

[梵文本分段之九] vi-mala-cittam sarva-tathāgata-darśana-vijñaptiyai,

[白話翻譯] 離開污垢之心[之發起]是為了在認知作用分別呈現出一切如來的景象；

[梵文本分段之十] vi-śuddha-cittam try-adhvāvaśeṣa-jñāna-spharaṇatāyai,

[白話翻譯] 清淨心[之發起]是為了周遍地展開殊勝的智慧以通達認知三世；

[梵文本分段之十一] jñāna-cittam sarvāvaraṇa-jñāna-vi-ni-vartanatāyai sarva-jñā-jñā-sāgarāvataranatāyai//

[白話翻譯] 智慧心[之發起]是為了以智慧排除一切的障礙，以及為了趣入一切智智之海洋。

[六十卷譯本 0690c26] 善男子！我住此海門國十有二年。境界大海，觀察大海——	[八十卷譯本 0335b11] 善男子！我住此海門國十有二年。常以大海，為其境界——	[四十卷譯本 0681a26] 善男子！我初止住此海門國十有二年。常以十事，觀察大海，而為境界——
--	--	---

[梵文本分段之一] ahaṃ kula-putra pūrṇāni dvādaśa varṣāṇi iha sāgara-mukhe dik-praty-ud-deśe vi-harāmi.

[白話翻譯] 良家子弟！我居住在這一個海門國整整十二年。

[梵文本分段之二] imaṃ mahā-sāgaram ā-rambaṇī-kṛ-tya, ā-mukhī-kṛ-tya,

[白話翻譯] 以這一片大海為所緣，而且予以現前考察——

[六十卷譯本 0690c27] 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	[八十卷譯本 0335b12] 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	[四十卷譯本 0681a27] 所謂：思惟大海・寬廣難量，思惟大海・深難得底，思惟大海・同一鹹味，思惟大海・出生眾寶，思惟大海・吞納眾流，思惟大海・水色差別、不可思議，思
--	---	---

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。	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。	惟大海・種種眾生之所依住，思惟大海・容受無量大身眾生，思惟大海・能受大雲所雨之雨，思惟大海・究竟恒滿・無有增減。
---	---	--

[梵文本分段之一] *yad-uta mahā-sāgarasya vipulā-pra-māṇatām anu-vi-cintayan,*

[白話翻譯] 也就是說，正在隨順思辨大海之廣大且無量性，

[梵文本分段之二] *vi-mala-pra-sannatām ca, gambhīra-dur-ava-gāhatām ca, anupūrva-nimna-su-sthitām ca, an-eka-ratnākara-vi-citrātām ca,*

[白話翻譯] 離垢且清澈性，深奧且難以測量性，漸次深邃且善住性，非僅單一珍寶之礦藏且多樣性，

[梵文本分段之三] *vāri-skandhā-pra-māṇatām ca, acintyôdāra-varṇa-vi-mātratām ca, an-anta-bhūtām ca, vi-citrôdāra-praṇâdhi-vāsanatām ca, mahā-megha-praticchannatām ca, antarā-purṇatām ca anu-vi-cintayan/*

[白話翻譯] 水之積聚之無量性，不可思議的、上妙的顏色之種種差別，無邊界之存在，各式各樣高大眾生之容受性，蘊含著廣大的雲；以及正在隨順思辨[大海]當中之豐足性。

[六十卷譯本 0691a4] 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？』	[八十卷譯本 0335b18] 善男子！我思惟時，復作是念：『世間之中，頗有廣博，過此海不？頗有無量，過此海不？頗有甚深，過此海不？頗有殊特，過此海不？』	[四十卷譯本 0681b4] 善男子！我復思念：『世間之中，頗有深廣，過此海不？乃至，容受，常無增減，過此海不？』
--	---	---

[梵文本] *tasya mama kula-putra evaṃ bhavati - asti na punar anyah kaś-cid iha loke yo 'smān manā-sāgarād vipula-taraś ca vistīrṇa-taraś ca apramāṇa-taraś ca gambhīra-taraś ca vi-citra-taraś ca/*

[白話翻譯] 良家子弟！對於海洋，我的心裡這樣想：『在這一個世界中，相較於心意之海，任何其它的事物，都不會更廣大、更遼闊、更無量、更深奧、或更多彩多姿。』

[六十卷譯本 0691a6] 作是念已，即見海底水輪之際，妙寶蓮華，自然涌出。	[八十卷譯本 0335b21] 善男子！我作是念時，此海之下，有大蓮華，忽然出現。	[四十卷譯本 0681b6] 善男子！我作如是思惟之時，從大海中，有大蓮華，眾寶莊嚴，欻然出現。
---	---	--

[梵文本] tasya mama kula-putra evaṃ yoniśaś cintā-manasi-kāra-pra-yuktasya, mahā-sāgarasyādhaṣṭān mahā-padmaṃ prādūr a-bhū-t/

[白話翻譯] 良家子弟！對於海洋，當我正在如理地努力思惟與專注的時候，大蓮花從大海底下顯露出來。

[六十卷譯本 0691a7] 伊那·尼羅寶·為莖，閻浮檀金·為葉，沈水香寶·為臺，碼碯寶·為鬚，彌覆大海。百萬阿脩羅王，悉共執持百萬摩尼寶莊嚴網，羅覆其上；百萬龍王，雨以香水；百萬迦樓羅王，銜妙寶繒帶，垂下莊嚴；百萬羅刹王，慈心觀察；百萬夜叉王，恭敬禮拜；百萬乾闥婆王，讚歎供養；百萬天王，雨天香、華、末香、幢、幡、妙寶衣雲；百萬梵王，稽首敬禮；百萬淨居天，各敬禮已，合掌而住；百萬轉輪王，七寶莊嚴；百萬海神王，從大海出，恭敬禮拜。百萬夜光寶·光明網，普照一切；百萬淨寶，百萬明淨寶，以為莊嚴；百萬寶藏，出無量光明，普照一切；百萬閻浮檀寶，安住莊嚴；百萬金剛師子寶，不可沮壞，清淨莊嚴；百	[八十卷譯本 0335b22] 以無能勝·因陀羅·尼羅寶·為莖，吠瑠璃寶·為藏，閻浮檀金·為葉，沈水·為臺，碼碯·為鬚，芬敷布濩，彌覆大海。百萬阿脩羅王，執持其莖，百萬摩尼寶莊嚴網，彌覆其上；百萬龍王，雨以香水；百萬迦樓羅王，銜諸瓔珞及寶繒帶，周匝垂下；百萬羅刹王，慈心觀察；百萬夜叉王，恭敬禮拜；百萬乾闥婆王，種種音樂，讚歎供養；百萬天王，雨諸天華、天鬘、天香、天燒香、天塗香、天末香、天妙衣服、天幢幡蓋；百萬梵王，頭頂禮敬；百萬淨居天，合掌作禮；百萬轉輪王，各以七寶莊嚴供養；百萬海神，俱時出現，恭敬頂禮。百萬味光摩尼寶·光明普照，百萬淨福摩尼寶·以為莊嚴，百萬普光摩尼寶·為清淨藏，	[四十卷譯本 0681b8] 以無能勝·帝·青·頗胝迦·金剛·摩尼王寶·為莖，毘瑠璃·摩尼王寶·為臺，無垢清淨·閻浮檀金·為葉，隨時芬馥·白栴檀香·沈水妙寶·而為其藏，黃色映徹·碼碯寶王·以為其鬚，百萬摩尼寶·莊嚴網羅·布其上；凡所莊校，周圓無際，光榮四照，彌覆大海。百萬欲天王，普雨種種天寶、天華、天鬘、天香、天燒香、天塗香、天末香、天妙衣服、天幢幡蓋，如雲而下；百萬龍王，起大香雲，雨眾香水；百萬夜叉王，獻以種種珍奇寶藏；百萬羅刹王，各以慈心，合掌觀察；百萬乾闥婆王，以妙樂音，歌詠讚歎；百萬阿脩羅王，執持其莖，曲躬而立；百萬迦樓羅王，銜諸瓔珞，妙寶繒帶，四面垂下；百萬緊那羅王，起饒益心，
--	--	---

萬日藏寶，明淨光明，普照一切；百萬不可壞摩尼寶，出生長養一切善行；百萬如意寶珠，無盡莊嚴。	百萬殊勝摩尼寶・其光赫奕，百萬妙藏摩尼寶・光照無邊，百萬閻浮幢摩尼寶・次第行列，百萬金剛師子摩尼寶・不可破壞・清淨莊嚴，百萬日藏摩尼寶・廣大清淨，百萬可樂摩尼寶・具種種色，百萬如意摩尼寶・莊嚴無盡・光明照耀。	歡喜愛樂；百萬摩睺羅伽王，起清淨心，恭敬禮拜；百萬人王，起殷重心，合掌瞻仰；百萬轉輪聖王，各以七寶，莊嚴供養；百萬梵天王，頭頂禮敬；百萬淨居天，恭敬合掌；百萬主海神，俱時出現，恭敬作禮；百萬主火神，各持種種妙寶莊嚴。百萬味光摩尼寶・光明普照，百萬淨福摩尼寶・布散莊嚴，百萬遍照摩尼寶・為清淨藏，百萬離垢藏摩尼寶・其光赫奕，百萬吉祥藏摩尼寶・放妙光明，百萬妙藏摩尼寶・光照無邊，百萬閻浮幢摩尼寶・周布行列，百萬不可壞金剛摩尼寶・清淨莊嚴；百萬日藏摩尼寶・廣大清淨，圓光普照；百萬可愛樂摩尼寶・顯現眾色，具足莊嚴；百萬心王摩尼寶・放雜色光，雨無盡寶。
--	---	--

[梵文本分段之一] *a-parā-jita-maṇi-ratnêndra-nīla-maṇi-vajra-daṇḍam*,

[白話翻譯] 以無能勝・珍珠寶王・青珍珠金剛・為其莖，

[梵文本分段之二] *mahā-vaiḍūrya-maṇi-ratnâvatamsakam*,

[白話翻譯] 以大毘琉璃・珍珠寶・為其臺，

[梵文本分段之三] *jāmbū-nada-su-varṇa-vi-mala-vipula-patram*,

[白話翻譯] 其葉呈現閻浮檀金（或紫金）之金色光彩、離於污垢、且廣大，

[梵文本分段之四] *kālānusāri-candana-kalikā-vyūham*,

[白話翻譯] 以黑栴檀之花芽・為其莊嚴，

[梵文本分段之五] *aśma-garbha-ratna-kesarôpetam,*

[白話翻譯] 具備著瑪瑙・珍寶之花鬚，

[梵文本分段之六] *sāgara-vipula-vistīrṇa-pra-māṇam,*

[白話翻譯] 其廣大與綻放以海洋為度量，

[梵文本分段之七] *daśāsurêndra-śata-sahasra-saṃdhārīta-daṇḍa-garbham,*

[白話翻譯] 其莖之蘊藏[浩瀚到]可被一百萬阿修羅王共同執持，

[梵文本分段之八] *daśa-maṇi-ratna-śata-sahasra-vi-citra-ratna-jāla-saṃchannam,*

[白話翻譯] 其上方覆蓋著由一百萬珍珠寶交織而成的多彩的寶網，

[梵文本分段之九] *daśa-nāgêndra-śata-sahasra-gandhōdaka-meghābhi-pra-varṣitam,*

[白話翻譯] 由一百萬龍王興起香水之雲，

[梵文本分段之十] *daśa-garuḍêndra-śata-sahasra-mukha-pra-lambita-paṭṭa-maṇi-dāma-hāram,*

[白話翻譯] 由一百萬迦樓羅王帶來珍珠繒帶・啣在嘴上・周匝垂下，

[梵文本分段之十一] *daśa-kinnarêndra-śata-sahasra-hita-citta-saṃ-prekṣitam,*

[白話翻譯] 由一百萬緊那羅王懷著饒益心在看護，

[梵文本分段之十二] *daśa-mahoragêndra-śata-sahasra-mukha-praṇatōpa-cāram,*

[白話翻譯] 由一百萬摩睺羅伽王鞠躬致敬，

[梵文本分段之十三] *daśa-rākṣasêndra-śata-sahasra-praṇata-kāyābhi-pūjitam,*

[白話翻譯] 由一百萬羅刹王躬身供養，

[梵文本分段之十四] *daśa-gandharvêndra-śata-sahasra-vi-citra-tūrya-saṃgīti-stutōpa-citam,*

[白話翻譯] 由一百萬乾闥婆王集合各式各樣的樂器在歌詠・讚嘆，

[梵文本分段之十五] *daśa-devêndra-śata-sahasra-divya-puṣpa-gandha-mālyadhūpa-vilepana-cūrṇa-cīvara-cchatra-dhvaja-patākā-meghābhi-pra-varṣitam,*

[白話翻譯] 由一百萬天王興起如雲之天界的花、香、鬘、燒香、塗香、末香、衣服、傘蓋、幢、旗幟，

[梵文本分段之十六] *daśa-brahmêndra-śata-sahasra-mūrdha-praṇatôpa-cāraṃ,*

[白話翻譯] 由一百萬梵天王稽首敬禮，

[梵文本分段之十七] *daśa-śuddhâvāsa-kāyikā-devatā-śata-sahasra-kṛtāñjali-puta-namas-kṛtaṃ,*

[白話翻譯] 由淨居天眾的一百萬天神・合掌・虛著手心・做敬禮的動作，

[梵文本分段之十八] *daśa-cakra-pari-varta-manu-jêndra-śata-sahasra-sapta-ratna-praty-ud-gatâbhi-pūjitaṃ,*

[白話翻譯] 由一百萬轉輪之人王各以七件珍寶前來供養，

[梵文本分段之十九] *daśa-sāgara-devatā-śata-sahasrâbhy-ud-gata-namas-kṛtaṃ,*

[白話翻譯] 由一百萬海神前來致敬，

[梵文本分段之二十] *daśa-jyotī-rasa-maṇi-ratna-śata-sahasra-raśmi-vyūhâva-bhāsitaṃ,*

[白話翻譯] 由一百萬星光石之珍珠寶散發的光線交織的莊嚴在照耀，

[梵文本分段之二十一] *daśa-puṇya-śuddha-maṇi-ratna-śata-sahasra-su-niś-cita-vi-ny-astôpa-śobhitaṃ,*

[白話翻譯] 由一百萬福善的、清淨的珍珠寶之穩妥的設置在裝飾，

[梵文本分段之二十二] *daśa-vai-rocana-maṇi-ratna-śata-sahasra-vi-mala-garbhaṃ,*

[白話翻譯] 由一百萬普遍照耀的珍珠寶為其離開污垢之蘊藏，

[梵文本分段之二十三] *daśa-śrī-maṇi-ratna-śata-sahasra-mahā-śrī-pra-tāpanaṃ,*

[白話翻譯] 由一百萬吉祥的珍珠寶在散發大吉祥的亮光，

[梵文本分段之二十四] *daśa-vi-citra-kośa-maṇi-ratna-śata-sahasrân-antâva-bhāsitaṃ,*

[白話翻譯] 由一百萬各式各樣的庫藏之珍珠寶在無邊地照耀，

[梵文本分段之二十五] *daśa-jambū-dhvaja-maṇi-ratna-śata-sahasra-su-pari-grhita-sthita-prâptôpa-śobhitaṃ,*

[白話翻譯] 由一百萬閻浮幢之珍珠寶而得到護持與安住在裝飾，

[梵文本分段之二十六] *daśa-vajra-siṃha-maṇi-ratna-śata-sahasrâ-parâ-jita-vyūhaṃ*,

[白話翻譯] 由一百萬金剛獅子之珍珠寶為其無能勝之莊嚴，

[梵文本分段之二十七] *daśa-sūrya-garbha-maṇi-ratna-śata-sahasrôdārôt-taptôpa-citaṃ*,

[白話翻譯] 由一百萬日藏（或太陽之蘊藏）之珍珠寶・集合著上妙的熱能，

[梵文本分段之二十八] *daśa-rucira-maṇi-ratna-śata-sahasra-vi-vidha-varṇôpa-cāraṃ*,

[白話翻譯] 由一百萬璀璨的珍珠寶以各種顏色在佈置，

[梵文本分段之二十九] *daśa-cintā-rāja-maṇi-ratna-śata-sahasrâkṣaya-vyūha-prabhôj-jvalitaṃ*/

[白話翻譯] 由一百萬如意王之珍珠寶閃耀著光芒而為無盡的莊嚴。

[六十卷譯本 0691a23] 彼寶蓮華，如來無上善根所起，悉令一切菩薩諸願成滿，十方世界無不顯現；出生一切諸法如幻，從淨法生，無諍方便法之所莊嚴；行如夢法，無為法印，究竟到於無礙方便；普覆十方一切法界，唯佛境界，隨順世間。無量阿僧祇劫，歎不可盡。	[八十卷譯本 0335c11] 此大蓮華，如來出世善根所起，一切菩薩皆生信樂，十方世界無不現前，從如幻法生、如夢法生、清淨業生，無諍法門之所莊嚴，入無為印，住無礙門，充滿十方一切國土，隨順諸佛甚深境界。於無數百千劫，歎其功德，不可得盡。	[四十卷譯本 0681c06] 此大蓮華所有莊嚴，皆從如來・過去積集・出世・廣大善根所生；令諸菩薩各於此華，信願成滿；普於十方一切世界無不顯現；從如幻觀香王業生，以無生法所莊嚴故；從如夢觀離相法生，以無作法之所印故；從無染著離諍法生，隨境觀察・無所著故；恒出妙音，演說如來廣大境界，其聲充滿一切諸佛清淨刹土。假使無數百千億劫，以妙辯才・稱讚此華功德，無盡。
---	---	---

[梵文本分段之一] *tac ca mahā-padmaṃ tathāgata-lokôttara-kuśala-mūla-nir-jātaṃ*,

[白話翻譯] 再者，那一朵大蓮花是從如來的出世間的善根出生的；

[梵文本分段之二] *bodhisattvâśayaṃ saṃ-pra-sthitam*,

[白話翻譯] 是向著菩薩的意樂在前進的；

[梵文本分段之三] *sarva-dig-abhi-mukha-vi-jñāpanam*,

[白話翻譯] 是分別地現前呈現在所有的方位的；

[梵文本分段之四] *mayā-gata-dharma-nir-yātam*,

[白話翻譯] 是從虛幻運行之法出現的；

[梵文本分段之五] *nir-āma-gandha-karma-saṃ-bhutam*,

[白話翻譯] 是從離惡臭的、有香氣的法生起的；

[梵文本分段之六] *araṇā-dharmatā-naya-vyūham*,

[白話翻譯] 是以無諍之法性之理趣為莊嚴的；

[梵文本分段之七] *svapna-sama-dharmatā-sam-ud-ā-cāram*,

[白話翻譯] 是根本於[如]夢之平等法性而聚合興起的；

[梵文本分段之八] *an-abhi-saṃskāra-dharma-naya-mudritam*,

[白話翻譯] 是以無造作之法之理趣為印契的；

[梵文本分段之九] *a-saṅga-dharma-nayānu-gaṭam*,

[白話翻譯] 是隨順無黏著之法之理趣而行進的；

[梵文本分段之十] *samantād daśa-dik-kula-dharma-dhātu-spharaṇam*,

[白話翻譯] 是周遍地開展在十方的部族與法界的；

[梵文本分段之十一] *buddha-viśaya-pra-bhāva-bhāsanākulam*.

[白話翻譯] 是以佛陀境界之威德之光明為盛事的。

[梵文本分段之十二] *yasya na śakyam a-saṃ-khyeyair api kalpa-śata-sahasrair ākāra-guṇa-saṃ-sthāna-varṇa-vyūha-paryanto 'dhi-gantum*/

[白話翻譯] 即使用了無數的（或阿僧祇）百・千劫的時間[在描述]，也不能抵達那一朵大蓮花在行相、功德、狀態、顏色、與莊嚴之邊際。

[六十卷譯本 0691a29] 見彼華上，有一如來・結跏趺	[八十卷譯本 0335c17] 我，時，見彼蓮華之上，有一	[四十卷譯本 0681c14] 善男子！我，時，於此蓮華之
-------------------------------	-------------------------------	-------------------------------

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，見不可思議圓滿光明莊嚴；見不可思議相好莊嚴，見不可思議神力自在，見不可思議如來妙色，見不可思議無見頂相，見不可思議廣長舌相；念不可思議清淨音聲，思惟不可思議圓滿音聲，見不可思議如來諸力，解了不可思議清淨無畏，解了不可思議一切諸辯，憶念菩薩過去不可思議大劫本行，見不可思議菩提自在，見不可思議正法雲，見不可思議普門莊嚴身，見不可思議身左右端嚴，見辨一切不可思議事・饒益眾生。	如來・結跏趺坐；其身從此上至有頂。寶蓮華座・不可思議，道場眾會・不可思議，諸相成就・不可思議，隨好圓滿・不可思議，神通變化・不可思議，色相清淨・不可思議，無見頂相・不可思議，廣長舌相・不可思議，善巧言說・不可思議，圓滿音聲・不可思議，無邊際力・不可思議，清淨無畏・不可思議，廣大辯才・不可思議；又念彼佛往修諸行・不可思議，自在成道・不可思議，妙音演法・不可思議，普門示現・種種莊嚴・不可思議，隨其左右・見各差別・不可思議，一切利益・皆令圓滿・不可思議。	上，見有如來・結跏趺坐，相好具足；形量高廣，上至有頂。如來所處寶蓮華座・不可思議，道場眾會・不可思議，圓滿智慧・不可思議，圓光照耀・不可思議，威儀隨現・不可思議，光明熾盛・不可思議，諸相隨好・不可思議，變現自在・不可思議，神通調伏・不可思議，清淨妙色・不可思議，無見頂相・不可思議，舌相長廣・不可思議，辯才善巧・不可思議，圓音普演・不可思議，無量智力・不可思議，清淨無畏・不可思議，無礙解智・不可思議；憶念彼佛往修本行・不可思議，菩提自在・不可思議，法雷震吼・不可思議，普門示現・不可思議，種種莊嚴・不可思議，隨其左右・見各差別・不可思議，普遍饒益・咸令成熟・不可思議。
---	---	--

[梵文本分段之一] *tac ca mahā-padmaṃ tathāgata-kāya-paryāṅka-pari-ṣphuṭaṃ pari-pūrṇaṃ paśyāmi/*

[白話翻譯] 那個時候，我看見那一朵大蓮花圓滿地盛開著，上面有如來的身體正呈現兩腳交疊盤坐的姿勢。

[梵文本分段之二] *taṃ ca tathāgata-kāyaṃ ita upādāya yāvad bhavāgra-paramaṃ paśyāmi/*

[白話翻譯] 再者，我看見如來的身體從彼處聳立高至存在界最高的頂峰。

[梵文本分段之三] *tasya ca tathāgatasya a-cintyam āsana-vyūhaṃ paśyāmi/*

[白話翻譯] 再者，我看見那一位如來的不可思議的座位之莊嚴。

[梵文本分段之四] *a-cintya-parṣan-maṇḍala-vyūhān, a-cintyān prabhā-maṇḍala-vyūhān, a-cintyāṃ lakṣaṇa-saṃ-padam, a-cintyāṃ anu-vyañjana-citratām, a-cintyāṃ buddha-vṛṣabhitām, a-cintyaṃ buddha-vi-kurvitam, a-cintyāṃ tathāgata-varṇa-viśuddhim, a-cintyāṃ ava-lokita-mūrdhitām, a-cintyāṃ prabhūta-jihvatām paśyāmi/*

[白話翻譯] 我看見不可思議的眾會暨壇城之莊嚴，光明暨壇城之不可思議的莊嚴，不可思議之具備著各個主要的特徵，附隨的特徵之不可思議的多樣性，佛陀之不可思議的強壯性，佛陀之不可思議的神變，如來的顏色之不可思議的清淨，視野之內的不可思議的頭頂相，不可思議的廣長舌相。

[梵文本分段之五] *a-cintyān buddha-sarasvatī-vyūhān śṛṇomi/*

[白話翻譯] 我聽到佛陀之不可思議的辯才之莊嚴。

[梵文本分段之六] *a-cintyāṃ balā-pra-mānatām, a-cintyāṃ vaiśaradya-vyūha-viśuddhim, a-cintyaṃ pratisaṃvid-balābhinirhāram anu-gacchāmi/*

[白話翻譯] 我隨順悟入[如來十種]力量之不可思議的不可度量性，[如來四種]無所畏之不可思議的莊嚴暨清淨，來自[如來四種]無所畏與[如來十種]力量之不可思議的引發。

[梵文本分段之七] *a-cintyaṃ pūrva-bodhisattva-caryā-saṃ-ud-ā-gamaṃ anu-smarāmi/*

[白話翻譯] 我回憶出[如來之]過去的菩薩行之不可思議的修集所成。

[梵文本分段之八] *a-cintyaṃ abhi-saṃ-bodhi-vi-kurvitam paśyāmi/*

[白話翻譯] 我看見[如來之]現前且正確的覺悟之不可思議的神變。

[梵文本分段之九] *a-cintyaṃ dharma-meghābhi-ni-garjitam, a-cintyaṃ samanta-darśana-vijñāpty-āśraya-vyūhaṃ śṛṇomi/*

[白話翻譯] 我聽到法雲之不可思議的吼聲，普遍的示現暨表識之所依的不可思議的莊嚴。

[梵文本分段之十] *a-cintyā-pra-māṇāṃ vāma-dakṣiṇena śarīra-vi-bhaktim, a-cintyaṃ sattvārtha-kāya-pari-prāptim paśyāmi//*

[白話翻譯] 我看見[如來之]身軀隨其左側右側而呈現不可思議的且不可度量的差異，[以及如來]為了利益眾生，而獲得不可思議的身體。

[六十卷譯本 0691b13] 時，彼如來即申右手，而摩我頂，說普眼經；唯是如來境界，出生一切菩薩淨行，普照一切法界，攝取圓滿一切法界，普照一切嚴淨佛剎，降伏一切眾魔外道，悉令一切眾生歡喜，普照一切眾生所行，隨其所應無不顯現，普照一切眾生根輪。	[八十卷譯本 0335c28] 時，此如來即伸右手，而摩我頂，為我演說普眼法門；開示一切如來境界，顯發一切菩薩諸行，闡明一切諸佛妙法，一切法輪悉入其中，能淨一切諸佛國土，能摧一切異道邪論，能滅一切諸魔軍眾，能令眾生皆生歡喜，能照一切眾生心行，能了一切眾生諸根，隨眾生心悉令開悟。	[四十卷譯本 0682a1] 善男子！時，彼如來於蓮華上，則伸右手，而摩我頂，為我演說普眼法門；顯發一切菩薩諸行，開演一切如來境界，闡揚一切諸佛妙法，光照一切諸佛剎土，圓滿一切諸佛相好，摧伏一切外道邪論，散滅一切諸魔軍眾；能令一切眾生歡喜，調伏一切眾生煩惱，能照一切眾生心行，善了一切眾生根性，能以威力普轉法輪，隨眾生心悉令開悟。
---	--	--

[梵文本分段之一] *sa ca me tathāgato dakṣiṇaṃ pāṇiṃ pra-sār-ya, śīrasaṃ parimārj-ya,*

[白話翻譯] 那一位如來伸出右手之後，觸摸我的頭之後，

[梵文本分段之二] *samanta-netraṃ nāma dharma-paryāyaṃ, sarva-tathāgata-viśayaṃ,*

[白話翻譯] 開示以「普眼」為名稱的法門，[亦即]一切如來之境界，

[梵文本分段之三] *bodhisattva-caryā-pra-bhāvanam,*

[白話翻譯] [亦即]菩薩行之源泉，

[梵文本分段之四] *sarva-dharma-dhātu-tala-pra-bhedāva-bhāsanam,*

[白話翻譯] [亦即]一切法界之層面與部分皆予以顯明，

[梵文本分段之五] *sarva-dharma-maṇḍala-sam-ava-saraṇāva-bhāsanam,*

[白話翻譯] [亦即]所有的法目之結構為壇城所依據的匯集皆予以顯明，

[梵文本分段之六] *sarva-kṣetra-maṇḍalākāra-viśuddhy-ālokaṃ,*

[白話翻譯] [亦即]所有的剎土暨壇城之行相皆成為清淨且光明，

[梵文本分段之七] *sarva-para-pravādi-maṇḍala-vi-kiraṇam,*

[白話翻譯] [亦即]所有的外道主張者之壇城皆予以拆解，

[梵文本分段之八] *sarva-māra-kali-pra-mardanam*,

[白話翻譯] [亦即]所有的惡魔與鬥爭者皆予以輾壓，

[梵文本分段之九] *sarva-sattva-dhātu-saṃ-toṣaṇam*,

[白話翻譯] [亦即]一切眾生界皆得以喜足，

[梵文本分段之十] *sarva-sattva-citta-gaṇanāva-bhāsanam*,

[白話翻譯] [亦即]所有的眾生的心之幽暗皆予以顯明，

[梵文本分段之十一] *sarva-sattva-yathāśaya-vijñāpanam*,

[白話翻譯] [亦即]隨著一切眾生的意樂而一一予以分別表示，

[梵文本分段之十二] *sarva-sattvêndriya-cakra-pari-varta-pra-bhāsanam pra-kāśayati*/

[白話翻譯] [亦即]就一切眾生的裝備的輪子的運轉予以顯明。

[六十卷譯本 0691b18] 善男子！我從佛，聞此普眼經，皆悉受持、讀誦、通利、正念思惟。善男子！假使有人以大海等・墨，須彌聚・筆，書寫此經，一一品、一一法門、一一方便、一一生法門、一句中義味，猶不能盡。	[八十卷譯本 0336a5] 我從彼如來之所，聞此法門，受持、讀誦、憶念、觀察。假使有人，以大海量・墨，須彌聚・筆，書寫於此普眼法門，一品中一門，一門中一法，一法中一義，一義中一句，不得少分，何況能盡！	[四十卷譯本 0682a8] 我從彼佛，得聞於此普眼法門，受持、讀誦、憶念、思惟。假使有人以大海量・墨，須彌聚・筆，書此無盡廣大海藏・普眼法門，一品中一門，一門中一法，一法中一義，一義中一句，乃至少分，尚不可得，何況盡能具足書寫！
---	---	---

[梵文本分段之一] *taṃ cāhaṃ samanta-netraṃ dharma-paryāyam ud-grhṇāmi saṃ-dhārayāmi pra-vartayāmi pua ni-dhyāyāmi evaṃ-rūpeṇôdgrahaṇa*.

[白話翻譯] 再者，我藉由這樣的攝受的方式，受持、憶持、流通、與深觀此一普眼法門。

[梵文本分段之二] *yasya likhyamānasya mahā-samudrâp-skandha-pra-māṇā ca maṣiḥ, su-meru-parvata-rāja-mātra-kalama-saṃ-cayaḥ kṣayaṃ vrajet*;

[白話翻譯] 如果以大海水所積的水量為墨汁來書寫，以及用盡須彌山王那麼龐大體積的筆桿，

[梵文本分段之三] na ca tasya dharma-paryāyasya ekaikasmāt pari-vartād ekaikasmād dharma-dvārā[d e]kaikasmād dharma-nayād ekaikasmād dharma-yoneḥ ekaikasmād dharma-pada-pra-bhedāt kṣaya upa-labhyate, na ūnatvaṃ vā pary-ādānaṃ vā pary-ava-sthānaṃ vā pary-anta-niṣṭhā vā//

[白話翻譯] 不僅到不了此一普眼法門的個別的一品、個別的一法門、個別的一法之理趣、個別的一法之起源、或個別的一法之片語隻字，而且也不會由於如此的書寫就讓此一普眼法門減少了、窮盡了、遍滿了、或究竟了。

[六十卷譯本 0691b23] 善男子！我於佛所千二百歲，聞受此經。於一一日，受阿僧祇品，多聞陀羅尼光明力故；究竟阿僧祇品，百門陀羅尼光明力故；攝取阿僧祇品，無量旋陀羅尼光明力故；	[八十卷譯本 0336a9] 善男子！我於彼佛所千二百歲，受持如是普眼法門。於日日中，以聞持陀羅尼光明，領受無數品；以寂靜門陀羅尼光明，趣入無數品；以無邊旋陀羅尼光明，普入無數品；	[四十卷譯本 0682a13] 善男子！我於彼佛千二百歲，受持如是普眼法門，相續不斷。於日日中，常以十種陀羅尼門，領受記持十無數品，所謂：以聞持陀羅尼光明，領受無數品；以寂靜門陀羅尼光明，趣入無數品；以無邊旋陀羅尼光明，普入無數品；
--	--	--

[梵文本分段之一] iti hi kula-putra pūrṇāni dvā-daśa varṣāṇy aham imaṃ samanta-netraṃ dharma-paryāyam ud-grhītavān/

[白話翻譯] 良家子弟！我受持此一普眼法門整整十二年。

[梵文本分段之二] evaṃ-rūpeṇôdgrahaṇa yad eka-divasena a-saṃ-khyeyān parivartān pary-avâpnomi śrutôdgahaṇa-dhāraṇy-ālokâva-bhāsenā/

[白話翻譯] 藉由這樣的攝受的方式，亦即，藉由聞持陀羅尼之光明的照明，以一天的時間，我領悟無數品。

[梵文本分段之三] a-saṃ-khyeyān parivartān ava-tarāmi śānta-mukha-dhāraṇy-ālokâva-bhāsenā/

[白話翻譯] 藉由寂靜門陀羅尼之光明的照明，我趣入無數品。

[梵文本分段之四] a-saṃ-khyeyān parivartān sam-ava-sarāmi an-antāvarta-dhāraṇy-ālokâva-bhāsenā/

[白話翻譯] 藉由無邊旋轉陀羅尼之光明的照明，我普遍流入無數品。

[六十卷譯本 0691b27] 分別阿僧祇品，隨順分別諸地陀羅尼光明力故；淨阿僧祇品，嚴勝陀羅尼光明力故；出生阿僧祇品，隨諭莊嚴陀羅尼光明力故；說阿僧祇品，明淨音聲陀羅尼光明力故；照阿僧祇品，虛空藏陀羅尼光明力故；廣阿僧祇品，樹提沙陀羅尼光明力故；成阿僧祇品，海藏陀羅尼光明力故。	[八十卷譯本 0336a13] 以隨地觀察陀羅尼光明，分別無數品；以威力陀羅尼光明，普攝無數品；以蓮華莊嚴陀羅尼光明，引發無數品；以清淨言音陀羅尼光明，開演無數品；以虛空藏陀羅尼光明，顯示無數品；以光聚陀羅尼光明，增廣無數品；以海藏陀羅尼光明，辨析無數品。	[四十卷譯本 0682a18] 以隨地觀察普遍照耀陀羅尼光明，分別無數品；以具足威力陀羅尼光明，普攝無數品；以蓮華莊嚴陀羅尼光明，引發無數品；以微妙言音陀羅尼光明，開演無數品；以虛空藏陀羅尼光明，顯示無數品；以光聚山陀羅尼光明，增廣無數品；以海藏普持陀羅尼光明，辨析無數品。
--	--	---

[梵文本分段之一] a-saṃ-khyeyān pari-vartān vi-bhāvayāmi prati-cinomi bhūmy-ava-cāraṇānu-gama-dhāraṇy-ālokāva-bhāsenā/

[白話翻譯] 藉由地之探究暨隨行陀羅尼之光明的照明，我辨明且認知無數品。

[梵文本分段之二] a-saṃ-khyeyān pari-vartān pary-ā-dadāmi tejovatī-dhāraṇy-ālokāva-bhāsenā/

[白話翻譯] 藉由具備火光之陀羅尼的光明的照明，我攝取無數品。

[梵文本分段之三] a-saṃ-khyeyān pari-vartān abhi-nir-harāmi padma-vyūha-dhāraṇy-ālokāva-bhāsenā/

[白話翻譯] 藉由蓮花的莊嚴之陀羅尼的光明的照明，我引發無數品。

[梵文本分段之四] a-saṃ-khyeyān pari-vartān saṃ-pra-kāśayāmi svāra-vi-vikta-dhāraṇy-ālokāva-bhāsenā/

[白話翻譯] 藉由一切皆成孤寂（或遠離）之陀羅尼的光明的照明，我照亮無數品。

[梵文本分段之五] a-saṃ-khyeyān pari-vartān prati-bhajāmi gagana-garbha-dhāraṇy-ālokāva-bhāsenā/

[白話翻譯] 藉由虛空藏陀羅尼之光明的照明，我體驗無數品。

[梵文本分段之六] a-saṃ-khyeyān pari-vartān pra-vi-starāmi jyotiṣa-kūṭa-dhāraṇy-ālokāva-bhāsenā/

[白話翻譯] 藉由星光之積聚之陀羅尼的光明的照明，我弘揚無數品。

[梵文本分段之七] a-saṃ-khyeyān pari-vartān pari-saṃ-sthāpayāmi sāgara-garbha-dhāraṇy-ālokāva-bhāsenā/

[白話翻譯] 藉由海洋藏陀羅尼之光明的照明，我建立無數品。

[六十卷譯本 0691c4] 其有十方諸天、天王、諸龍、龍王、夜叉、夜叉王、乾闥婆、乾闥婆王、阿修羅、阿修羅王、迦樓羅、迦樓羅王、緊那羅、緊那羅王、人、人王、梵天、梵天王，若來問我；我即為彼開發顯現，分別讚說，悉令安住此普眼經。	[八十卷譯本 0336a19] 若有眾生，從十方來，若天、若天王、若龍、若龍王、若夜叉、若夜叉王、若乾闥婆、若乾闥婆王、若阿脩羅、若阿脩羅王、若迦樓羅、若迦樓羅王、若緊那羅、若緊那羅王、若摩睺羅伽、若摩睺羅伽王、若人、若人王、若梵、若梵王，如是一切，來至我所；我悉為其開示解釋、稱揚讚歎，咸令愛樂、趣入、安住此諸佛菩薩行光明普眼法門。	[四十卷譯本 0682a25] 善男子！是時，十方一切世界，各有無量諸眾生等，為聽法故，而來我所；所謂：天王、龍王、夜叉王、乾闥婆王、阿脩羅王、迦樓羅王、緊那羅王、摩睺羅伽王、人王、梵王，如是諸王，并其眷屬，來詣我所，諮問我法。我悉為其次第開演，分別解說，咸令歡喜，心生愛樂，深信趣入，悟解成就，安住於此諸佛菩薩光明妙行普眼法門。
---	--	--

[梵文本分段之一] ye ca me ke-cit sattvāḥ upa-saṃ-krāṃanti, pūrvasyāṃ diśi devāḥ vā deva-indrāḥ vā nāgāḥ vā nāgêndrāḥ vā yakṣāḥ vā yakṣêndrāḥ vā asurāḥ vā asurêndrāḥ vā garuḍāḥ vā garuḍêndrāḥ vā mahoragāḥ vā mahoragêndrāḥ vā manuṣyāḥ vā manuṣyêndrāḥ vā brahmāṇaḥ vā brahmêndrāḥ vā,

[白話翻譯] 舉凡那些眾生們來到我的所在，包括在東方的諸天、諸天王、諸龍、諸龍王、諸夜叉、諸夜叉王、諸阿修羅、諸阿修羅王、諸迦樓羅、諸迦樓羅王、諸摩睺羅伽、諸摩睺羅伽王、諸人、諸人王、諸梵天、諸梵天王，

[梵文本分段之二] tān sarvān atraiva samanta-netre tathāgata-bodhisattva-caryāva-bhāse dharma-paryāye prati-ṣṭhāpayāmi ni-veśayāmi/

[白話翻譯] 我就對所有前來的眾生們，建立在以及帶領進去正好這一套在顯明如來暨菩薩行的普眼法門。

[梵文本分段之三] sarveṣāṃ ca teṣāṃ eva samanta-netraṃ dharma-paryāyaṃ rocaयāmi ni-rūpayāmi pari-dīpayāmi saṃ-varṇayāmi saṃ-darśayāmi vi-bhajāmi vi-stārayāmi uttānī-karomi vi-varāmi pra-muñcāmi ava-bhāsayāmi/

[白話翻譯] 再者，我又對所有前來的眾生們，照耀、描繪、點燈、稱讚、示現、分享、弘化、宣揚、解明、解釋、與闡明普眼法門。

[梵文本分段之四] *yathā purvāsyāṃ diśi, evaṃ dakṣiṇāyāḥ paścimāyā uttarāyā uttara-pūrvāyāḥ purva-dakṣiṇāyā dakṣiṇa-paścimāyāḥ paścimōttarāyā adha urdhvāyās ca diśaḥ*

[白話翻譯] 正如在東方，從南方、西方、北方、東北方、東南方、西南方、西北方、下方、以及從上方，

[梵文本分段之五] *ye ke-cit sattvā upa-saṃ-krāmantī – pūrva-vat//*

[白話翻譯] 舉凡那些眾生們來到我的所在，亦皆如前所述。

[六十卷譯本 0691c9] 善男子！我唯知此一法門，豈能盡知菩薩諸行。何以故？諸菩薩等，究竟一切行故；究竟大願海，一切劫海不斷絕故；入眾生海，應受化者・悉隨順故；深入一切眾生心海，出生如來十力智光明故；悉知一切眾生諸根，隨所應化・不失時故；入一切佛剎海，出生佛剎・堅固願故；究竟恭敬、供養一切佛海，大願力故；度一切法海，解脫智故；深入功德海，如說修行故；度一切眾生語言海，於十方剎・轉法輪故。	[八十卷譯本 0336a26] 善男子！我唯知此普眼法門。如，諸菩薩摩訶薩深入一切菩薩行海，隨其願力・而修行故；入大願海，於無量劫・住世間故；入一切眾生海，隨其心樂・廣利益故；入一切眾生心海，出生十力無礙智光故；入一切眾生根海，應時教化・悉令調伏故；入一切剎海，成滿本願・嚴淨佛剎故；入一切佛海，願常供養諸如來故；入一切法海，能以智慧・咸悟入故；入一切功德海，一一修行・令具足故；入一切眾生言辭海，於一切剎・轉正法輪故——而我云何能知、能說彼功德行？	[四十卷譯本 0682b3] 善男子！我唯知此普眼法門。如，諸菩薩摩訶薩深入一切菩薩行海，隨其願力・皆清淨故；深入一切廣大願海，盡一切劫・住世間故；深入一切諸眾生海，隨其心行・普饒益故；深入一切眾生心海，出生無礙十力智故；深入一切眾生根海，隨時調伏・令成熟故；深入一切同異剎海，為滿本願・悉嚴淨故；深入一切無盡佛海，常願承事・興供養故；深入一切正覺法海，能以智慧・咸悟入故；深入一切佛功德海，於真實道・具足修故；深入一切諸言辭海，遍一切剎・轉法輪故——而我云何能知、能說彼功德行？
--	--	---

[梵文本分段之一] *etam ahaṃ kula-putra, ekaṃ dharma-paryāyaṃ jñāmi/*

[白話翻譯] 良家子弟！我知曉這一個法門。

[梵文本分段之二] *kiṃ mayā śakyaṃ bodhisattvānāṃ caryā-jñātum guṇān vā vaktum.*

[白話翻譯] 我如何有能力知曉諸菩薩之修行，或有能力講說諸菩薩之諸功德？

[梵文本分段之三] *sarva-bodhisattva-caryā-samudrāva-tīrṇānāṃ parisuddha-praṇidhy-anu-gamena,*

[白話翻譯] [諸菩薩]藉由隨順清淨的心願在行進，而趣入所有的菩薩行之海洋；

[梵文本分段之四] *sarva-praṇidhāna-sāgarāva-tīrṇānāṃ sarva-kalpa-saṃvāsavy-ava-cchedāya,*

[白話翻譯] 為了窮盡所有的劫之共同生存，而趣入所有的心願之海洋；

[梵文本分段之五] *sarva-sattva-saṃsārāva-tīrṇānāṃ yathāśaya-caryānu-vartanatāyai,*

[白話翻譯] 為了隨順運轉能隨著[眾生的]意樂與行事，而趣入所有的眾生之生死輪迴；

[梵文本分段之六] *sarva-jagat-citta-sāgara-ava-tīrṇānāṃ a-jñāna-vijñaptiā,*

[白話翻譯] 藉由在認知作用分別呈現出無知，而趣入所有的眾生的心態之海洋；

[梵文本分段之七] *sarva-guṇa-sāgarāva-tīrṇānāṃ asaṅga-daśa-bala-jñānāvaloka-saṃ-jananatāyai,*

[白話翻譯] 為了產生無所黏著的十種力量、通達認知、與深入觀察，而趣入所有的功德之海洋；

[梵文本分段之八] *sarva-sattvêndriya-sāgarāva-tīrṇānāṃ pari-pācana-vinaya-kālān ati-kramaṇatāyai,*

[白話翻譯] 為了在適當的時機到達現場成熟且調伏[眾生]，而趣入所有的眾生的生命裝備之海洋；

[梵文本分段之九] *sarva-kṣetra-sāgarāva-tīrṇānāṃ sarva-kṣetra-viśuddhi-praṇidhy-abhi-nir-hāreṇa,*

[白話翻譯] 藉由引發清淨一切剎土之心願，而趣入所有的剎土之海洋；

[梵文本分段之十] *sarva-buddha-sāgarāva-tīrṇānām tathāgata-pūjōpa-sthāna-praṇidhi-balena,*

[白話翻譯] 藉由注重供養如來之願力，而趣入所有的佛陀之海洋；

[梵文本分段之十一] *sarva-dharma-sāgarāva-tīrṇānām jñāna-vijñāptyā,*

[白話翻譯] 藉由通達認知與認知之分別呈現，而趣入一切法之海洋；

[梵文本分段之十二] *sarva-guṇa-sāgarāva-tīrṇānām prati-paty-anu-gamena,*

[白話翻譯] 藉由落實修行與隨順行進，而趣入所有的功德之海洋；

[梵文本分段之十三] *sarva-jagan-mantra-sāgarāva-tīrṇānām sarva-mantreṣu dharma-cakra-pra-vartanābhi-nir-haraṇatāyai//*

[白話翻譯] 藉由引發可運轉在一切言詞的法輪，而趣入所有的眾生的言詞之海洋。

[六十卷譯本 0691c18] 善男子！汝詣南方・六十由旬，有一國土，名曰海岸；彼有比丘，名曰善住；應往問彼：『云何菩薩修清淨行？』」	[八十卷譯本 0336b8] 善男子！從此南行・六十由旬，楞伽道邊，有一聚落，名為海岸；彼有比丘，名曰善住。汝詣彼，問：『菩薩云何淨菩薩行？』」	[四十卷譯本 0682b14] 善男子！從此南行・六十由旬，楞伽道邊，有一聚落，名為海岸；彼有比丘，名曰妙住。汝詣彼，問：『菩薩云何令菩薩行速得清淨？』」
---	--	---

[梵文本分段之一] *gaccha kula-putra, ayam ihaiva dakṣiṇā-pathe itaḥ ṣaṣṭi-yojanaiḥ sāgara-tīraṃ nāma laṅkā-patham/ tatra su-prati-sthito nāma bhikṣuḥ prati-vasati/*

[白話翻譯] 良家子弟！請你去距離這裡六十由旬，在南方的道路上，楞伽道裡稱為海岸的所在；在那裡，住著這一位名為善住的比丘。

[梵文本分段之二] *tam upa-saṃ-kram-ya, pari-prccha katham bodhisattvena mahāsattvena bodhisattva-caryā pari-śodhayitavyā//*

[白話翻譯] 抵達善住比丘的所在之後，請你提問：『菩薩摩訶薩應該如何清淨菩薩行？』」

[六十卷譯本 0691c21] 時，善財童子頭面禮足，遶無數匝，眷仰無量，辭退南行。	[八十卷譯本 0336b10] 時，善財童子禮海雲足，右邊瞻仰，辭退而去。	[四十卷譯本 0682b17] 時，善財童子禮海雲足，右邊瞻仰，辭退而去。
--	---------------------------------------	---------------------------------------

[梵文本分段之一] *atha khalu su-dhanaḥ śreṣṭhi-dāraḥ sāgara-meghasya bhikṣoḥ pādaḥ śirasābhi-vand-ya,*

[白話翻譯] 那個時候，的確，善財童子，以頭部敬禮在海雲比丘的雙腳之後；

[梵文本分段之二] *sāgara-meghaṃ bhikṣum an-eka-śata-sahasra-kṛtvā pradakṣiṇī-kṛ-tya, ava-lok-ya, sāgara-meghasya bhikṣor antikāt pra-krāntaḥ//*

[白話翻譯] 右繞海雲比丘數百千圈之後；瞻仰之後；從海雲比丘的所在辭別而去。

四、「海雲比丘普眼法門」一節之義理勾勒

不論就整部華嚴經典，或〈入法界品〉，或善財童子在〈入法界品〉一系列參訪當中的任何一節，要進行義理研究，都是挑戰度很高的工作。緣由之一，在於華嚴經典不僅一貫地出諸迥異於平庸世俗的看法，而且其任何的述說，幾乎都不落入點狀的、線性的、平面的、局部的窠臼或套路。面對此一艱鉅的任務，化繁為簡，勾勒要點，或為差堪可行的方式之一。這雖然冒著很大的失真之風險，卻也是對照於知能微劣莫可奈何的權宜措施。如下勾勒的八個要點，即為一種嘗試。

要點一：從世界(*loka-dhātu*)開啟可進入法界(*dharma-dhātu*)的法門(*dharma-paryāya*)。

「海雲比丘普眼法門」一節，如同〈入法界品〉其它任何一節，不僅是〈入法界品〉的一個縮影，而且是可進入法界的一個法門。就此而論，如何從世界開啟可進入法界的法門，即成為「海雲比丘普眼法門」一節可優先凸顯的一個要點。

關鍵詞之一的世界，擴大來看，被設置為可納入一定的時間、空間、內容的存在領域；縮小來看，被設置為可捕捉在特定的時段、方位、所在、人物、事物、情節的存在領域。不論大範圍或小範圍的世界，共同的特徵，至少有三：其一，構成世界之各自項目，被定見化；例如，甲是甲，乙是乙。其二，構成世界之彼此項目，被分別化；例如，甲不是乙，乙不是甲。其三，世界之存在領域與存在項目被限定化；例如，世界雖無邊卻有限，在世界的人物是有限的存在者。

關鍵詞之二的法界，不僅不被賦予定見化、分別化、或限定化，而且是本然的、暢通的、自在的、無限的。

如果如此的世界是問題，則解決的出路是法界。〈入法界品〉，既不製造問題，也不停留在問題裡面，而是專注在解答，積極地進入法界。

要點二：可進入法界的這一個法門，標示為普眼(*samanta-netra*)。“*samanta*”一字，分析為“*sam*(總括、全然)+*anta*(結尾、末端)”，字義為普遍的(*universal*)、

全面的或全方位的 (on all sides; in all directions)、所有的 (all; entire)。⁵ 至於“*netra*”，字根√nī 引導、領導；*netra* 陽性名詞，引導者、眼睛、注視、凝望。複合詞“*samanta-netra*”，字面的意思為普遍的眼睛、全方位的凝望。

要點三：法門之開啟，有賴於完整的菩薩行。僅止於標示法門之名稱，不等於法門自動就打開了。善財童子一系列的參訪，問答主軸在於清淨菩薩行、貫徹菩薩行。正好在菩薩行的持續推動，才得以開啟可進入法界的一個又一個法門。

要點四：這一個普眼法門，以凝視海洋為要務。普眼之眼，表示能觀的方面。普眼之普，表示不在能觀預設限制；不囿於諸如自我、個人、社群、國族、世界之劃地自限的立場，而是施展普遍的、全方位的觀看。關聯於能觀之普眼，適合的所觀，即海洋，不僅可趣入 (*ava-tīrṇa*)，而且廣大 (*vipula*)、無量性 (*a-pramāṇatā*)、無邊界 (*an-anta*)、豐足性 (*purṇatā*)、容受性 (*adhi-vāsanatā*)、蘊含性 (*prati-cchannatā*)、蘊藏 (*garbha*)；其蘊藏，包括一切法之海洋 (*sarva-dharma-sāgara*)、生命裝備之海洋 (*indriya-sāgara*)、眾生的心態之海洋 (*jagat-citta-sāgara*)、渴愛之海洋 (*tṛṣṇā-sāgara*)、生死輪迴之海洋 (*saṃsāra-sāgara*)、眾生的言詞之海洋 (*jagan-mantra-sāgara*)、菩薩之海洋 (*bodhisattva-sāgara*)、菩薩行之海洋 (*bodhisattva-caryā-samudra*)、功德之海洋 (*guṇa-sāgara*)、心願之海洋 (*praṇidhāna-sāgara*)、佛陀之海洋 (*buddha-samudra*)、一切智智之海洋 (*sarva-jñā-jñāna-sāgara*)、無上的智慧之海洋 (*an-ut-taro jñāna-sāgaraḥ*)、剎土之海洋 (*kṣetra-sāgara*)。

要點五：以普眼，凝視海洋為法界，即進入法界。〈入法界品〉的這一節，稱之為周遍地展開所有的法界 (*sarva-dharma-dhātu-spharaṇatā*)，周遍地開展在十方的部族與法界 (*samantād daśa-dik-kula-dharma-dhātu-spharaṇa*)，一切法界之層面與部分皆予以顯明 (*sarva-dharma-dhātu-tala-pra-bhedāva-bhāsana*)。

要點六：凝視海洋，進而凝視海洋浮現的大蓮花、以及大蓮花上的如來，則不僅以凝視進入法界，而且通往諸佛如來果位之境界。〈入法界品〉的這一節強調，大蓮花從大海底下顯露出來 (*mahā-sāgarasyādastāt mahā-padmaṃ prādur a-bhū-t*)；大蓮花是從如來的出世間的善根出生的 (*mahā-padmaṃ tathāgata-lokōttara-kuśala-mūla-nir-jātam*)，是以佛陀境界之威德之光明為盛事的 (*buddha-viśaya-pra-bhāva-bhāsanākulam*)；大蓮花圓滿地盛開著，上面有如來的身體正呈現兩腳交疊盤坐的姿勢 (*mahā-padmaṃ tathāgata-kāya-paryāṅka-pari-sphuṭam pari-pūrṇam*)。配合著凝視海洋、大蓮花、如來，推動著如此凝視的菩薩行，隨著進入法界，也在菩提道，跟著接通諸佛如來果位之境界。

⁵ 蔡耀明，〈心態、身體、住地之可能的極致開展：以《妙法蓮花經·觀世音菩薩普門品》為主要依據的哲學探究〉，收錄於《典藏觀音》，圓光佛學研究中心·圖像文獻研究室主編，(中壢：圓光佛學研究所，2011年)，頁255。

要點七：透過凝視海洋、大蓮花、如來而進入法界的一整套看法，即為法界觀。〈入法界品〉的這一節，對於之所以會產生或顯現海洋、大蓮花、如來，切入的視角，舉其要者，包括虛幻觀、無諍法性觀、如夢之平等法性觀、無造作觀、無黏著觀。⁶

要點八：普眼法門之經緯傳承，乃至十方之開展。梳理傳承，普眼法門之來龍去脈，即得以明顯。這可以從經、緯、與十方來看。經之傳承：大蓮花上的如來，對海雲比丘，開示 (*pra-kāśayati*) 以「普眼」為名稱的法門 (*samanta-netraṃ nāma dharma-paryāyam*)；接著，海雲比丘傳給善財童子。緯之傳承：普眼法門，既是一切如來之境界 (*sarva-tathāgata-viśaya*)，亦是菩薩行之源泉，(*bodhisattva-caryā-pra-bhāvana*)，因此橫貫地連接諸佛如來與眾多菩薩。十方之傳承：住持普眼法門的卓越的修行者，都會樂意對十方世界前來的各種學習者——包括諸天、諸天王、諸龍、諸龍王、諸夜叉、諸夜叉王、諸阿修羅、諸阿修羅王、諸迦樓羅、諸迦樓羅王、諸摩睺羅伽、諸摩睺羅伽王、諸人、諸人王、諸梵天、諸梵天王——建立在以及帶領進去正好這一套在顯明如來暨菩薩行的普眼法門 (*tān sarvān atraiva samanta-netre tathāgata-bodhisattva-caryāva-bhāse dharma-paryāye prati-ṣṭhāpayāmi ni-veśayāmi*)。普眼法門施展在十方的傳承，其旨趣包括攝受一切眾生 (*sarva-jagat-saṃ-graha*)，周遍救度一切眾生 (*sarva-sattva-pari-trāṇa*)，平等地相應於一切眾生 (*sarva-jagat-sama-yogatā*)，止息一切眾生的困苦之積聚 (*sarva-jagad-duḥkha-skandha-vy-upa-śamanā*)，周遍地展開所有的法界 (*sarva-dharma-dhātu-spharaṇatā*)。

五、結論

《華嚴經·入法界品》尚有梵文本傳世。研讀梵文本、古漢譯本、藏譯本，將梵文本翻譯為白話文，或者比對、校勘有關的傳譯本，都是可在華嚴經典入門或上路的基礎條件之一。本文就「海雲比丘普眼法門」一節，提供盡己所能良好品質的白話翻譯，或可看成讓這一塊基礎條件往更為充足的方向邁進一小步。

只要好好地研讀過華嚴經典，幾乎多少都會驚嘆其義理之浩瀚且深奧，以及驚豔其文采之豐饒與莊嚴。縱使將梵文本、古漢譯本一併研讀，來回咀嚼，似乎也僅能領略些微滋味。本文聚焦在「海雲比丘普眼法門」一節，發現這一節視野的格局之廣大，掘發的內涵之深厚，哲理的意味之深遠，修行的等級之高超，以及運用的層面之多樣，都不是尋常的世界所可規制，而這正好是從尋常的世界在進入法界很啓人深思的關鍵所在。

⁶ 是從虛幻運行之法出現的 (*mayā-gata-dharma-nir-yāta*)。是以無諍之法性之理趣為莊嚴的 (*araṇā-dharmatā-naya-vyūha*)。是根本於[如]夢之平等法性而聚合興起的 (*svapna-samā-dharmatā-sam-ud-ā-cāra*)。是以無造作之法之理趣為印契的 (*an-abhi-saṃskāra-dharma-naya-mudrita*)。是隨順無黏著之法之理趣而行進的 (*a-saṅga-dharma-nayānu-gata*)。

《華嚴經》〈入法界品〉「發心」中的「犬」與「馬」： 梵、藏、漢諸語文本對勘

國立清華大學歷史研究所 助理教授
吳國聖

摘 要

筆者在研究中發現《華嚴經》〈入法界品〉中的「發心」相關語句，與《大乘集菩薩學論》引自《華嚴經》的同源引文之間有所出入。且梵、藏文本中的同源語句，在漢文譯本中有《華嚴經》作「犬」，而《大乘集菩薩學論》卻譯為「馬」的特殊現象。本文從《華嚴經》〈入法界品〉與《大乘集菩薩學論》梵、藏、漢文本的對勘出發，討論相關的語言文獻學問題，及其可能的解釋。

關鍵詞：《華嚴經》、《大乘集菩薩學論》、犬、馬、梵藏漢文佛典對勘

一、研究緣起

本論文緣起於 2018-2019 年間，筆者在第七、第八兩屆華嚴專宗國際學術研討會上，發表了〈西夏文《華嚴經》中的「孝」：基於梵、藏、漢、西夏文本對勘之研究〉及〈《華嚴經》「如孝子心」的梵藏漢文本對勘問題：論《華嚴經》的版本異同〉等兩篇論文，¹ 討論了西夏文《八十華嚴》中「孝」的概念，以及梵、藏、漢文本《華嚴經》中「如孝子心」句的相關問題。研究過程中發現《華嚴經》〈入法界品〉中的「發心」相關語句，與《大乘集菩薩學論》引自《華嚴經》的同源引文之間有所出入。梵、藏文本之間確認為同一來源的句子，在漢文譯本中卻有《華嚴經》譯作「犬」，而《大乘集菩薩學論》譯為「馬」的異譯現象。

本文將處理《華嚴經》〈入法界品〉以及《大乘集菩薩學論》（以下簡稱《集學論》）相關段落的梵、藏、漢文本，討論「發犬、馬心」原文、譯文間出現的問題與文獻學現象。

二、問題背景

《華嚴經》〈入法界品〉中，對善男子講述：若汝承事一切善知識時，應該發以下種種心。這個「發諸種心」的應行清單，目前尚存於《華嚴經》梵、藏、漢諸語文本之中。²漢文《華嚴經》三種現存譯本，以及梵、藏文《華嚴經》僅存的各一種傳本皆保有此清單。此外，寂天造《大乘集菩薩學論》時，曾直接引用自當時所見之梵本《華嚴經》，故《集學論》也有梵、藏、漢文各一種傳本，保存了此一段落。³宗喀巴《菩提道次第廣論》中，也引用了《華嚴經》的這段敘述，與《集學論》所引述者完全相同。⁴雖說此段「發諸種心」都直接出自或註明引用自《華嚴經》，但諸經論傳本之間，清單內容、順序、數量卻頗有異同。先從數量來看，

¹ 論文見吳國聖，〈西夏文華嚴經中的「孝」：基於梵、藏、漢、西夏文本對勘之研究〉[“Hsiao/Xiao”(Filial Piety) in Tangut Avatamsaka Sutra: Textual Criticism on its Sanskrit-Tibetan-Chinese-Tangut Editions]，《華嚴專宗國際學術研討會論文集 2018下冊》，臺北：財團法人臺北市華嚴蓮社，2019。頁327-353。吳國聖，〈《華嚴經》「如孝子心」的梵藏漢文本對勘問題：論《華嚴經》的版本異同〉[Textual Criticism on “如孝子心” in Sanskrit-Tibetan-Chinese Editions of Avatamsaka Sutra: A Discussion on the Ancient Editions of Avatamsaka Sutra]，《華嚴專宗國際學術研討會論文集 2019上冊》，（臺北：財團法人臺北市華嚴蓮社，2019）。頁55-86。

² 漢文本八十《華嚴》中，位於T10, no. 279, p. 421c4-19。六十《華嚴》：T09, no. 278, p. 769a12-27。四十《華嚴》：T10, no. 293, p. 813a21-c9。

³ T32, no. 1636, p. 82c5-12。

⁴ CBETA 2021.Q3, B10, no. 67, pp. 630b13-631a9。

大致可分為「《華嚴經》」本體與「引自《華嚴經》」（如《集學論》、《菩提道次第廣論》）等兩個系列（見表 1）：

表 1 「發諸種心」應行清單中，發心數量對照表

出處	發心數量
《大方廣佛華嚴經》梵文本	22
《大方廣佛華嚴經》藏文本	22
《大方廣佛華嚴經》(No. 0278 佛馱跋陀羅譯)	22
《大方廣佛華嚴經》(No. 0279 實叉難陀譯)	21
《大方廣佛華嚴經》(No. 0293 般若譯)	31
《大乘集菩薩學論》梵文本	9
《大乘集菩薩學論》藏文本	9
《大乘集菩薩學論》漢文本	9
《菩提道次第廣論》藏文本	9

《華嚴經》諸本發心數量均在 21-31 種之間（般若漢譯本最多，達 31 種）。《集學論》敘明此段引自《華嚴經》，但無論是梵、藏、漢文中何種語文、何種版本的《集學論》，均只收入 9 種發心，與《華嚴經》發心之數量相去甚遠。至於《菩提道次第廣論》，雖然也號稱引自《華嚴經》，內容、數量則大致與《集學論》雷同。⁵

從數字來看，單就《華嚴經》的三種現存漢譯之間，發心之內容與數量，其實已大有出入。以般若譯本為例，此本數量較他本超出甚多，必有獨存於此本且與他本無法勘同之內容。《集學論》9 種發心，數量最少。雖號稱引自《華嚴經》，而兩者間數量相差之大，該如何對應，甚費思量。⁶此處茲先列出「發心列表」前半段的嘗試勘同於表 2，可見諸漢文本間對應之複雜，讀者可從表中略窺一二：

表 2 現存漢文本《華嚴經》與《集學論》所發心之比對表（示意用，僅取前半段）

《集學論》所引 《大方廣佛華嚴經》	《大方廣佛華嚴經》 (No. 278 佛馱跋陀羅譯)	《大方廣佛華嚴經》 (No. 0279 實叉難陀譯)	《大方廣佛華嚴經》 (No. 0293 般若譯)
善男子，是故親近 承事善知識者，應 如是作意。	又善男子，詣善知識。	復次善男子，汝承事 一切善知識。	復次善男子，汝承 事一切善知識。
謂心如地荷負一 切，無疲倦故。	發大地心，持一切事 無疲倦故。	應發如大地心，荷負 重任。無疲倦故。	應發如大地心，平 等荷負無疲倦故。

⁵ 《廣論》此段引文似屬《集學論》的翻版，此處暫略不論。

⁶ 此問題牽涉廣泛，非本文所能究竟，需另文深入討論。

《集學論》所引 《大方廣佛華嚴經》	《大方廣佛華嚴經》 (No. 278 佛馱跋陀羅譯)	《大方廣佛華嚴經》 (No. 0279 實叉難陀譯)	《大方廣佛華嚴經》 (No. 0293 般若譯)
心如金剛，志願不可壞故。	發金剛心，堅固正直不可壞故。	應發如金剛心，志願堅固不可壞故。	汝應於善知識，發如金剛心，平等志願不可壞故。
心如輪圍山，設遇諸苦無傾動故。	發金剛山心，一切苦患不能壞故。	應發如鐵圍山心，一切諸苦無能動故。	汝應於善知識起如鐵圍山心，一切諸苦無能動故。
	發無自心，隨彼意故。	應發如給侍心，所有教令。皆隨順故。	汝應於善知識起給侍心，所有教令皆隨順故。
	發弟子心，不違一切教故。	應發如弟子心，所有訓誨。無違逆故。	汝應於善知識起弟子心，所有訓誨無違逆故。
心如僕使，隨諸作務不厭賤故。	發僮僕心，一切苦役不疲厭故。	應發如僮僕心，不厭一切諸作務故。	汝應於善知識發如僮僕心，不厭一切諸作務故。
			汝應於善知識起如大火心，焚燒一切諸煩惱故。
	發養育心，不畏煩惱所污染故。	應發如養母心，受諸勤苦不告勞故。	
	發傭作心，隨所受教不違逆故。	應發如傭作心，隨所受教無違逆故。	汝應於善知識生如傭作人心，隨所教命無違逆故。
心如傭人，洗滌塵穢離憍慢故	發卑下心，遠離自大增上慢故。	應發如除糞人心，離憍慢故。	汝應於善知識生除糞人心，捨離一切憍慢心故。
			汝應於善知識起如大水心，洗除一切煩惱垢故。
	發成熟心，善知時非時故。	應發如已熟稼心，能低下故。	

筆者前曾探究《華嚴經》，於「發心」相關段落中注意到：

《集學論》中「心如良馬，不暴惡故」一句，與

《華嚴經》佛馱跋陀羅譯本（此後簡稱「六十」）「發寶馬心，離憊悞心不調故。」、

《華嚴經》實叉難陀譯（簡稱「八十」）「應發如良馬心。離惡性故。」、

《華嚴經》般若譯本（簡稱「四十」）「汝應於善知識發如良馬心，隨人到處遠離惡性故。」

主題均為發「良馬」心，且《集學論》「不暴惡」與《華嚴經》「離惡性、離憊悞心」等似有關連，四段文字從漢文字面上似乎可以勘同。但從梵文原文來看，會發現《集學論》之「良馬心」，與《華嚴經》「良馬心」句差異甚大。《集學論》「良馬心」無論從句子結構，或者所用詞彙，反而更接近《華嚴經》「良犬心」，兩者之梵文原文僅有數個字母之差。參見表 3 之比較：

表 3 良馬 vs. 良犬 經文比較表⁷

出處	漢文	梵文
《集學論》「良馬心」	心如良馬，不暴惡故	śvasamacittenākrodhyanatayā ⁸
《華嚴經》「良馬心」	應發如良馬心，離惡性故	ājāneyāśvasamacittena sarvakhaṭukatāvivarjanatayā ⁹
《華嚴經》「良犬心」	應發如良犬心，不害主故。	śvasamacittena akrodhanatayā ¹⁰

文獻對應如此特殊，其中必有緣故。筆者試撰此文，嘗試析論之。

三、從《大乘集菩薩學論》觀察《華嚴經》的「如良馬心」

如表 3 所示，《集學論》「心如良馬，不暴惡故」句，不僅與《華嚴經》「應發如良馬心，離惡性故」兩者之梵文底本難以對應，若深入探討梵、漢原文，還有一些問題需要討論：

⁷ 此處所引漢文本《華嚴經》經文，為免多種版本過於繁雜，茲以八十《華嚴》為例。

⁸ Bendall, Cecil, *Çikṣāsamuccaya, a Compendium of Buddhist Teachings Compiled by Çāntideva Chiefly from Earlier Mahāyāna-Sūtras*. (St. Pétersbourg: Academic Impériale des Sciences, 1897-1902). p. 35.

⁹ Vaidya, P. L., *Gaṇḍavyūhasūtram*. (Darbhanga: The Mithila Institute, 1960). p.365.

¹⁰ Vaidya, P. L., *Gaṇḍavyūhasūtram*. p.365.

(一) 《集學論》原文究竟是「馬」還是「犬」？

《集學論》「心如良馬，不暴惡故」句，其梵、藏、漢文對應如下：

śvasamacittenākṛudhyanatayā |

མི་ཁྲོ་བས་བྱི་ཁྲ་བུའི་སེམས་དང་།¹¹

心如良馬，不暴惡故。

在梵、藏原文中，「śva」與「བྱི」之詞義明確都是「犬」。既然除了《集學論》梵文本作「śva/犬」外，《集學論》藏文本之「བྱི」(犬)可為輔證，原先梵文本即是「犬」的可能性不可忽視。但漢文《集學論》譯文中卻作「馬」，恐怕是在《集學論》漢譯時，譯者將梵文寫法相近的犬「śva」誤為馬「aśva」了。兩者僅相差一個元音 a，於單詞未分寫的原文中容易弄錯。

現存劍橋大學圖書館的已知最古老《集學論》寫本 MS Add. 1478 中，此句作：

श्वसमचित्तेनाक्रुध्यानतया।

śvasamacittenākṛudhyanatayā |¹²

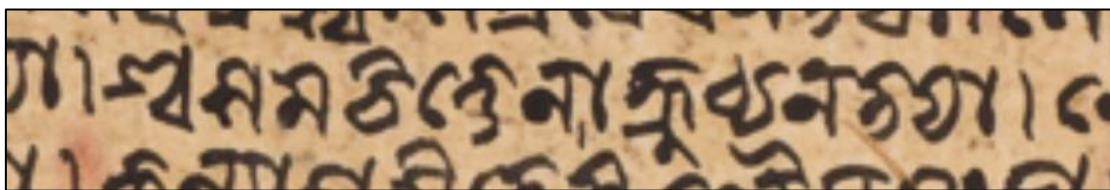


圖 1 《集學論》寫本 MS Add. 1478 中與漢譯本「心如良馬」句相對應處

從梵文寫本出發，可以提出一個合理的假設：¹³似乎有可能是「śvasamacittenā...」與其前一句連寫時，因前句以元音 a 或 ā 收尾，導致翻譯時誤分了一個前句末尾的元音 a 給後句起首的「śva/犬」，進而形成了「aśva/馬」？然此段並非散文，形式更接近偈頌，於每句之後有句末標號隔開。從寫本 MS Add. 1478 中觀察，若參照表 4 的示意圖，至少在此種《集學論》寫本中「śvasamacittenā...」句前有句末標號斷開，其前不會有元音 a 或 ā 存在，與前句連寫的可能較小。

¹¹ 德格本《丹珠爾》3940《བསྐྱེད་པ་ཀུན་ལས་བཏུས་པ་》，函111，葉25b。

¹² 出自劍橋大學圖書館(Wright Collection. Cambridge University Library)梵文寫本，編號MS Add.1478, 23a.

¹³ 《集學論》除MS Add.1478之外的其他寫本，學界甚少利用。此處引用MS Add.1478僅作為一則實際案例，提供研究思路之參考，並非直接認定此寫本為原文樣貌。

表 4 尼泊爾字體在與前句連寫假設下的可能形式示意表

意義	梵語轉寫	尼泊爾字體
犬	śva	श्व
馬	aśva	अश्व
衍生自「馬」	...āśva	आश्व

《華嚴經》梵本於「應發如良馬心，離惡性故」句表達「良馬」時，其實並非用「aśva」（馬），而是用「ājāneyāśva」來表示。此字可分為前後兩段，「ājāneya」是形容「有尊貴來歷/血統的」，¹⁴修飾後面的「馬/aśva」。反之，若《集學論》「心如良馬，不暴惡故」這段真係「良馬」，又引自《華嚴經》「良馬」，那麼應該更接近《華嚴經》的「ājāneyāśva」才是，不會只有「śva~aśva」這種僅相差一個字母的差異。「ājāneya」此字甚長，在現存《集學論》梵本中沒有存在的空間。

若從藏文本回推梵本底本，經比對多種版本藏文藏經中的《集學論》，此處均為「𑖦」(犬)。且「𑖦」與表示「馬」的藏文字「𑖦」字形、發音差異較大，不易產生手誤，原文應該作「犬」較為可能。

雖然 MS Add. 1478 不能代表所有的《集學論》梵文本，也無法得知漢文《集學論》「良馬心」的翻譯底本中，其梵文是否真是 aśva。然而從現有材料看，以上梵、藏文本的討論，都無法充分支持《集學論》「心如良馬，不暴惡故」這句話的發心主體是「良馬」，而以「良犬」更為合理。

(二) 從發心的原因來看

漢文《集學論》「心如良馬，不暴惡故」，如果與《華嚴經》「良馬」、「良犬」兩句相對照，會發現還有其他重疊模糊，值得斟酌的地方。《集學論》所謂「不暴惡故」，似乎與《華嚴經》「良馬」條中「惡性」共有「惡」字，反而與《華嚴經》「良犬」條的「瞋恚」、「害主」、「瞋害」有點距離（見表 5）。若此，那麼《集學論》、《華嚴經》漢文本間的勘同結果，似乎迥異於上段對梵、藏文本的分析。

¹⁴ Apte, Vaman Shivaram, *The Practical Sanskrit-English Dictionary, Containing Appendices on Sanskrit Prosody and Important Literary & Geographical Names in the Ancient History of India, for the Use of Schools and Colleges*. (Poona: Shiralkar, 1890), p. 230. Monier-Williams, Monier, *A Sanskrit-English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. (Oxford: The Clarendon Press, 1899), p.155.

表 5 《華嚴經》「良馬」、「良犬」條比對

《華嚴經》	四十	六十	八十
「良馬」條	發寶馬心，離憊 悞心不調故。	應發如良馬心。 離惡性故。	汝應於善知識發如良馬心， 隨人到處遠離惡性故。
「良犬」條	發小犬心，離瞋 恚故。	應發如良犬心。 不害主故。	汝應於善知識發如良犬心， 常於本主無瞋害故。

討論此種翻譯問題時，若僅在漢譯本的字眼上字斟句酌，企圖「格物致知」，對理解佛典義理，功用不大。難免鑽牛角尖，無異於浪費寶貴的時間與材料。如果有合適的文獻存世，宜回到其梵、藏原文討論。若將兩句梵、藏、漢文全部列出：

《集學論》「良馬」條：「心如良馬，不暴惡故」

śvasamacittena akrudhyanatayā | བེ་སྒྲོ་བས་བྱི་ལྷ་བྱུང་མེས་པོ་དང་།

《華嚴經》「良犬」條：「發小犬心，離瞋恚故」。(四十)

「應發如良犬心。不害主故。」(六十)

「汝應於善知識發如良犬心，常於本主無瞋害故。」(八十)

śvasamacittena akrodhanatayā | བེ་སྒྲོ་བས་བྱི་ལྷ་བྱུང་མེས་པོ་དང་།¹⁵

兩段話，藏文完全一致，梵文只在粗體底線處有兩個字母的差異：《集學論》為 akrudhyanatayā，《華嚴經》則為 akrodhanatayā。兩者詞幹看似不同，其實無論是「krudh」或「krodha」，都與「生氣」(√क्रुध्) 有關。¹⁶此詞幹加上否定前綴 a-，意思都圍繞著中心意涵「無/不-發怒」來發揮。與之相對的藏文「བེ་སྒྲོ་བ」，亦為「不忿怒、無嗔恨、無憎惱」之意。

從梵、藏文可見，四十《華嚴》之「發小犬心，離瞋恚故」，與《集學論》「良馬」段「心如良馬，不暴惡故」，雖然「馬：犬」、「暴惡：瞋恚」漢語乍看似有差異，如前已論，《集學論》「良馬」應修正為「良犬」，而梵、藏文也證明了《集學論》「暴惡」=《四十》「瞋恚」。追根究底，兩句是同源且內容相同的經文。

至於六十《華嚴》「不害主故」、八十《華嚴》的「常於本主無瞋害故」當中的「(不害)主」、「於本主(無瞋害)」，都不見於《華嚴經》梵、藏文本。從前輩

¹⁵ 德格本《甘珠爾》44 〈ལངས་རྒྱས་པལ་པོ་ཆེ་ཞེས་བྱ་བ་ཤིན་ཏུ་རྒྱས་པ་ཆེན་པོའི་མདྲ་།〉，函38，葉286b。

¹⁶ Whitney, William Dwight, *The Roots, Verb-Forms, and Primary Derivatives of the Sanskrit Language*. (New Haven: American Oriental Society, 1945). p. 26. Apte, Vaman Shivaram, *The Practical Sanskrit-English Dictionary*, p. 432. Monier-Williams, Monier, *A Sanskrit-English Dictionary*, p.322.

學人對於《華嚴經》諸譯本的研究，可以推測這些都是漢譯時為方便讀者理解，而從「犬」+「嗔」加以引伸的解釋性補充。如果狗發脾氣，那麼所發怒的對象可以是「主人」。¹⁷所以「對主人發怒」（於本主瞋害）等於「害主」。最終從梵藏文得證《集學論》「暴惡」=《四十》「瞋恚」=《六十》「害主」=《八十》「瞋害」。

《華嚴經》「良犬」條此處的發心，是要對「善知識」發的「善心」，不能對指導我們的善知識發嗔怒，主詞一定要是正面的意象。所以「śva/犬」就不能是發怒的「惡犬」，而必須是一隻「良犬」了。從梵、藏經文可知，形容詞「良」字也是漢譯者加上去的補充解釋，並非原文就有的內容。

至於《集學論》未見，唯《華嚴經》獨有的「良馬心」，其梵藏漢原文如下：

表 6 《華嚴經》「良馬」梵藏漢原文比較

四十	六十	八十
發寶馬心，離憊悞心不調故。	應發如良馬心，離惡性故。	汝應於善知識發如良馬心，隨人到處遠離惡性故。
ājāneyāśvasamacittena sarvakhaṭukatāvivarjanatayā /		
ཐྱེ་སྤྱན་པ་ཐམས་ཅད་རྣམ་པར་སྤོང་བས་རྟ་ཅང་ཤེས་ལྟ་བུའི་སེམས་དང་། ¹⁸		

梵文的 ājāneyāśva，對應的是藏語的 རྟ་ཅང་ཤེས。如前段三、（一）所述，「ājāneya/有尊貴來歷、血統的/聰慧、調伏」對應的是「ཅང་ཤེས」（駿馬、全知），而「śva/馬」對應藏語「རྟ」。整句的結構是「varjana/སྤོང་བ/放棄、斷捨」「sarva/ཐམས་ཅད་/一切」「khaṭukatāvi/ཐྱེ་སྤྱན་པ་/不溫和、不謙遜」的「རྣམ་པར/相」，如同「ājāneyāśva/རྟ་ཅང་ཤེས/駿馬心」一般。

《華嚴經》「良馬」條中「憊悞心」、「惡性」兩詞，即梵語「khaṭuka-/kaṭuka/kaṭuṅka」，意指「人或馬的不受控制、不守規矩」，¹⁹與「良犬心」段中「嗔怒、瞋恚」有明顯差別。²⁰故由《華嚴經》「良馬」一段，亦可證明其與《集學論》所謂的「良馬」條並非同源。《集學論》「良馬」並非指「馬」，而應為「犬」無疑。²¹

¹⁷ 說實在話，狗發脾氣的對象大可不是自己的主人。也可以是郵差、客人、路人…若回到漢文本翻譯的時代語境中去看，當時的狗難道「只會」或「主要」對飼養他的家人發怒？當然還有斟酌考慮的空間。但若從我等與善知識的相對角色來看，我們是依靠善知識的智慧而得到餵養、滋養，從這個角度而言，善知識作為「主人」，某種程度上亦無不可。

¹⁸ 德格本《甘珠爾》44〈མངས་རྒྱལ་པལ་པོ་ཆེ་ཞེས་བྱ་བ་ཤིན་ཏུ་རྒྱས་པ་ཆེན་པོའི་མདོ་〉，函38，葉286b。

¹⁹ BHSD, p.202

²⁰ 「良犬心」是「嗔怒」（angry），並非「憊悞/不受控制」（unruly, unmanageable）。

²¹ 有沒有一種可能，反而《集學論》的「良馬」才是對的，而《華嚴經》反而有誤？筆者認為研究

（三）翻譯用語的採借

無論是《華嚴經》或《集學論》，其實這兩部經典在漢譯時，譯者經常會尊重前譯，或直接採借已有的譯法，明確曾經參考此前已存在的其他《華嚴經》漢譯本。《集學論》漢譯本共二十五卷，卷一至八由「西天譯經三藏銀青光祿大夫試光祿卿普明慈覺傳梵大師賜紫沙門臣法護等奉 詔譯」，²²卷九至二十五為「西天譯經三藏朝散大夫試鴻臚少卿宣梵大師賜紫沙門臣日稱等奉 詔譯」。²³法護（963-1058）、日稱（1017-1078）均為北宋時來中國參與或主持譯經工作的印度僧人。²⁴

《集學論》之漢譯，時間均在現存三種《華嚴經》漢譯本之後。《集學論》中引用的《華嚴經》，非常明顯曾直接或間接參照過當時可見之漢譯本《華嚴經》。從表2中《集學論》引錄《華嚴經》的段落，兩者間漢文譯語之相似，可見一斑。但從本文的討論可以推測，《集學論》譯者在翻譯當下，可能只參照了漢文本《華嚴經》，或許譯場中沒有《華嚴經》的梵本可供參照，翻譯團隊可能也未具備參考藏文本《華嚴經》的條件與能力。²⁵以至於無法藉助《華嚴經》梵、藏文本來修正自己的翻譯，進而產生了此種犬、馬誤植的現象。

而《集學論》所引用的漢文本《華嚴經》，也有可能不是現存的四十、六十、八十等三種，而是其他已佚的某種《華嚴經》漢譯本，或為譯者自行調整修飾舊文而來。文字與現存三種譯本有所出入，雖大處略同，但仍存小異。此僅為合理推測，他日已佚譯本或其他相關資料出土後，或可驗證。姑存一假設於此。

四、結論

綜上所述，吾人可知《集學論》所謂「良馬心」，雖然號稱引用自《華嚴經》，卻與《華嚴經》「良馬心」句差異甚大，無論從句子結構，或其所用詞彙，反而更接近《華嚴經》「良犬心」。而此種「犬～馬」的差異，很可能來自《集學論》梵文翻譯過程中，或緣於斷句、或底本如此、或因誤讀，將梵文寫法相近的「śva」（犬）錯譯為「aśva」（馬）。可能又因翻譯《集學論》時未比對《華嚴經》梵文本，進而無從在成書之前先行修正，故留下此一訛譯。

中一切假設都未嘗不可，但如此一來，必須處理《華嚴經》發心列表中會重複出現兩次「良馬」，以及隨之而來的每一種《華嚴經》梵、藏、漢文本通通都要誤植、寫錯，這樣的情形該如何解釋。

²² T32, no. 1636, p. 75b8。

²³ T32, no. 1636, p. 101b16-18。

²⁴ T32, no. 1636, p. 75b6-8. 吳國聖，〈《華嚴經》「如孝子心」的梵藏漢文本對勘問題：論《華嚴經》的版本異同〉，（臺北：財團法人臺北市華嚴蓮社，2019）。頁59。

²⁵ 本研究只能推測《集學論》漢譯時可能沒有參考《華嚴經》梵本，對《集學論》中引用其他經典者，尚須個案一一討論。

內典經論的細節，直接影響眾生之慧命。微小的出入可能會成為嚴重問題的開端，非同小可。本文從《華嚴經》與《集學論》梵、藏、漢文本的詳細對勘中，指出了《集學論》漢譯文的可能問題。我等世人所經手之文本與資訊，難免出現口耳手腦之訛，經典傳承過程中出現異文是文獻學上的必然，宜正視之。本研究幸有《華嚴經》與《集學論》的多種語言或多種譯本可供參考，有多重證據足以正誤。若其他僅存漢譯本的經論中存在問題，研究的難度更高，該如何克服此關，令人深思。

漢文本《華嚴經》〈入法界品〉中，「犬」、「馬」除此處之外，還曾見於其他幾處。²⁶從梵藏文本來看，最重要，最值得討論的案例當屬本文涉及的「發心」列表。《集學論》保存了非常珍貴的《華嚴經》異本資訊，或許其所引用者，是某種我們今日已無法見得的某種早期階段的《華嚴經》。將來對《集學論》引用《華嚴經》〈入法界品〉，甚至其他經論的段落，應進一步查考。從中觀察，能否在所引用段落中，繼續補充、推測《集學論》的翻譯過程，並對《華嚴經》現存三種漢譯文本提出一些具有意義的勘定與討論。

參考文獻

- 六十《大方廣佛華嚴經》，T09, no. 278。
 八十《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279。
 四十《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 293。
 《大乘集菩薩學論》，T32, no. 1636。
 《菩提道次第廣論》，CBETA 2021.Q3, B10, no. 67。
 劍橋大學圖書館（Wright Collection. Cambridge University Library）藏梵文寫本 MS Add.1478。
 德格本丹珠爾 3940 《བསྐྱེད་པ་གྲུག་ལས་བརྒྱས་པ》。
 德格本甘珠爾 0044 《སངས་རྒྱས་པལ་པོ་ཆེ་ཞེས་བྱ་བ་ཤིན་ཏུ་རྒྱས་པ་ཆེན་པོའི་མདོ》。
 Apte, Vaman Shivaram, *The Practical Sanskrit-English Dictionary, Containing Appendices on Sanskrit Prosody and Important Literary & Geographical Names in the Ancient History of India, for the Use of Schools and Colleges*. (Poona: Shiralkar, 1890).
 Bendall, Cecil, *Catalogue of the Buddhist Sanskrit Manuscripts in the University Library, Cambridge*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1883).

²⁶ 漢文本《華嚴經》之內容，有相當部分無法在梵藏文本中找到相對應的記載。究竟是底本如此，或者譯者所添加，仍須更多研究討論之。

- Bendall, Cecil, *Çikṣāsamuccaya, a Compendium of Buddhist Teachings Compiled by Çāntideva Chiefly from Earlier Mahāyāna-Sūtras*. (St. Pétersbourg: Academic Impériale des Sciences, 1897-1902).
- Edgerton, Franklin, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. Vol. II. (New Haven: Yale University, 1953). [簡稱 BHSD]
- Hackett, Paul G, *A Catalogue of the Comparative Kangyur (bka' 'gyur dpe bsdur ma)* (New York: American Institute of Buddhist Studies, 2012)
- Monier-Williams, Monier, *A Sanskrit-English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. (Oxford: The Clarendon Press, 1899).
- Suzuki, Daisetz Teitaro; Hokei Idzumi, *The Gandavyuha Sutra*. (Kyoto: Sanskrit Buddhist Texts Pub. Society, 1934).
- Vaidya, P. L. , *Gaṇḍavyūhasūtram*. (Darbhanga: The Mithila Institute, 1960).
- von Böhtlingk, Otto; Rudolph Rothn, *Sanskrit-Wörterbuch*.vol. 7 (St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1855)
- Whitney, William Dwight, *The Roots, Verb-Forms, and Primary Derivatives of the Sanskrit Language*. (New Haven: American Oriental Society, 1945).
- 中村元,《広説佛教語大辞典》。(東京:東京書籍,2001)。
- 平川彰,《佛教漢梵大辭典》。(東京:靈友会,1997)。
- 西藏大藏經研究會編輯,《影印北京版西藏大藏經〔大谷大学図書館蔵〕總目錄附索引》。(東京:財團法人鈴木學術財團,1962)。
- 吳國聖,〈《華嚴經》「如孝子心」的梵藏漢文本對勘問題:論《華嚴經》的版本異同〉[Textual Criticism on “如孝子心” in Sanskrit-Tibetan-Chinese Editions of Avataṃsaka Sutra: A Discussion on the Ancient Editions of Avataṃsaka Sutra],《華嚴專宗國際學術研討會論文集 2019 上冊》[International Conference on Hua-yen Buddhism 2019 Vol. 1],(臺北:財團法人臺北市華嚴蓮社,2019)。頁 55-86。
- 吳國聖,〈西夏文華嚴經中的「孝」〉,《華嚴專宗國際學術研討會論文集 2018 下冊》,(臺北:財團法人臺北市華嚴蓮社,2019)。頁 327-353。
- 吳國聖,〈胡語文獻中的華嚴歷史(一)總論,梵、藏文篇〉,《萬行雜誌》361(2018-9): 22-25。
- 吳國聖,〈胡語文獻中的華嚴歷史(二)西夏、回鶻文篇〉,《萬行雜誌》363(2018-11): 12-16。
- 吳國聖,〈胡語文獻中的華嚴歷史(三)粟特、滿、蒙文篇〉,《萬行雜誌》364(2018-12): 11-15。

- 吳國聖，〈華嚴經典中的「牛頭」：以于闐、漢、藏、滿、蒙文佛經譯本為主的討論〉，陳一標教授主編，《國際青年華嚴學者論壇論文合集. 2015-2017》，（臺北：華嚴蓮社，2018）。頁 O21-O24。
- 辛嶋静志，《道行般若經詞典（A Glossary of Lokaksema's Translation of the *Astasahasrika Prajnaparamita*）》。（東京：創価大学国際仏教学高等研究所，2010）。
- 東北帝國大学法文學部編，《西藏大藏經總目錄》。（東京：東北帝國大学法文学部，1934）。
- 浅野守信，〈『大乘修行菩薩行門諸經要集』について〉，《印度學佛教學研究》，47：1（1998），頁 329-325。
- 浅野守信，〈Sikṣasamuccaya における Ratnameghasūtra の引用〉，《印度學佛教學研究》，40：1（1991），頁 400-396。
- 漢語大詞典編纂處編纂，《漢語大詞典》。（上海：漢語大詞典出版社，2001）。
- 蜜波羅鳳洲，〈『大乘集菩薩學論』(Sikṣasamuccaya)の梵藏漢和対照研究--第十一章「阿蘭若讚説」(Aranyasamvarṇana)[含 梵語原文]〉，《高野山大学論叢》，38：（2003），頁 1-40。

《華嚴經·覺林菩薩偈》新詮 ——從傳統判教與當代影藝詮釋

華梵大學佛教藝術學系 助理教授
李治華

摘 要

《華嚴經·覺林菩薩偈》共十頌二百字，在傳統的弘通上，華嚴宗引《大乘起信論》真妄和合之真心而詮釋〈覺林菩薩偈〉，而在流通普及的《地藏菩薩本願經》中，於地藏經文之前常先附錄〈覺林菩薩偈〉，另「一切唯心造」的四句偈，被稱為「破地獄偈」，亦用於水陸法會、施食儀軌中。〈覺林菩薩偈〉在當代影藝上屢受青睞，如香港「進念·二十面體」劇團的《華嚴經之心如工畫師》舞台劇，陳浩峰、郭蘅祈、黃帥……等人紛紛唱頌〈覺林菩薩偈〉，又有林夕填詞的〈十方一念〉相關歌曲。

本文從華嚴宗的小、始、終、頓、圓的「五教判」進路，由淺及深詮釋〈覺林菩薩偈〉十頌，並將十頌歸類為俗有真空、唯識變現、覺心自在等「法空、唯識、真心」三大教理系統，搭配迪士尼神幻覺醒類型的經典電影《阿拉丁》、《黑魔女》、《冰雪奇緣》，展現〈覺林菩薩偈〉與電影互詮的觀影模式，亦有助於開擴通經致用的佛教現代藝文視野。

關鍵詞：華嚴經、覺林菩薩偈、華嚴五教判、影藝

一、前言

晉譯《大方廣佛華嚴經·夜摩天宮菩薩說偈品》中有〈如來林菩薩偈〉，¹ 在唐譯《大方廣佛華嚴經·夜摩宮中偈讚品》中，即為著名的〈覺林菩薩偈〉，² 兩譯本都是十偈二百字。華嚴宗法藏（643-712）依晉譯本、澄觀（738-839）依唐譯本，皆引《大乘起信論》真妄和合之真心而詮釋偈文，澄觀解釋精詳，搭配《起信論》的「一心二門」：「覺林」意為「照心本末」，前五偈為「約喻顯法」，其中前二偈「約事」說，為「真妄依持」，重在以無差別的「真如門」攝一切法，後三偈「約心」說，為「心境依持」，重在「生滅門」；後五偈為「法合成觀」，配合前五偈，最後歸結「應觀法界性，一切唯心造」，以法合成就教觀。³ 澄觀對全偈的科判，略如下表：

〈覺林菩薩偈〉澄觀科判表解：前五偈與後五偈相合					
約喻顯法・一心	約事・真如門 真妄依持	譬如工畫師		法合成觀	心如工畫師
		分布諸彩色			能畫諸世間，五蘊悉從生， 無法而不造。
		虛妄取異相，大種無差別。			如心佛亦爾，如佛眾生然， 應知佛與心，體性皆無盡。 若人知心行，普造諸世間， 是人則見佛，了佛真實性。
		大種中無色，色中無大種， 亦不離大種，而有色可得。			心不住於身，身亦不住心， 而能作佛事 ， 自在未曾有 。
		心中無彩畫，彩畫中無心， 然不離於心，有彩畫可得。			
	約生滅門 心境依持	彼心恆不住 ， 無量難思議 ， 示現一切色 ， 各各不相知 。			
		譬如工畫師，不能知自心， 而由心故畫，諸法性如是。			若人欲了知，三世一切佛， 應觀法界性，一切唯心造。
備註		偈文前後對應，以左右同格或線條連接表示。			

¹ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 465, c14-p. 466, a6。

² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 102, a9-b1。

³ 《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》，CBETA, L131, no. 1557, p. 125, b6-p. 133, b1。「觀」是指依「教」起觀，觀照教理，法水入心，以如實照見教理。

華嚴宗並未特加注重〈覺林菩薩偈〉，大體以《起信論》真妄和合之真心作為詮釋，這在華嚴五教判中屬於終教為主，而《華嚴經》與華嚴宗的特色則在圓教。

不知何時起，在流通普及的《地藏菩薩本願經》中，於地藏經文之前常先附錄〈覺林菩薩偈〉，這大大增加了〈覺林菩薩偈〉的知名度，如當代力弘《華嚴經》的高僧夢參（1915-2017）就說：「覺林菩薩偈頌，（我）以前講《華嚴經》沒有什麼注意，現在唸《地藏經》時就開始注意了。」⁴

為何《地藏經》之前會附錄〈覺林菩薩偈〉？當然，〈覺林菩薩偈〉的理觀正可扼要補充《地藏經》的側重事修。不過，若就歷史典故看，則可追溯到法藏《華嚴經傳記》與澄觀轉引中的記載故事：唐睿宗文明元年（684），有王明幹，平生不修善行，死後至地獄門前，遇見地藏菩薩，教其誦一行偈：「若人欲求知，三世一切佛，應當如是觀，心造諸如來。」菩薩謂之：「誦得此偈，能排地獄。」王氏面見閻羅王之時，即誦此偈，聲所至處，受苦之人皆得解脫。王氏死後三日蘇醒，憶持詢問，方知此偈出自晉譯《華嚴經·夜摩天宮菩薩說偈品》。澄觀指出此偈在唐譯即：「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」這兩偈：

大意是同，意明地獄皆由心造，了心造佛，地獄自空耳。既一偈之功能破地獄，何況一卷、一品、一部之玄微，願思此言，勉夫傳誦。⁵

唐譯「唯心偈」後世即傳為「破地獄偈」。「破地獄偈」之稱最早見於北宋蘇軾（1037-1101）記載，⁶南宋時業已運用於水陸法會、施食儀軌之中。⁷

筆者發現〈覺林菩薩偈〉的次第，亦可循序搭配華嚴宗的小乘教、始教（含空性、唯識）、終教（如來藏）、頓教、圓教的「五教判」進路，由淺及深詮釋經義。如同短短二百六十字玄奘（602-664）譯的《般若波羅蜜多心經》，《心經》為般若經類的心（心髓）經，而〈覺林菩薩偈〉二百字的偈頌，在華嚴五教的配釋下，即

⁴ 佛弟子文庫，<http://fodizi.net/qt/mengcanlaoheshang/14500.html> (2020/02/28)。

⁵ 法藏，《華嚴經傳記》，CBETA, T51, no. 2073, p. 167, a18-29；澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 116, b18-c4。

⁶ 《蘇東坡集 下》-422/〈書破地獄偈〉「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切惟心造。」近有人喪妻者，夢其妻求〈破地獄偈〉，覺而求之，無有也。問薦福古老，云：「此偈是也。」遂舉家持誦。後見亡者寶衣天冠，縹緲空中，稱謝而去。軾聞之佛印禪師，佛印聞之范堯夫。/經典文庫，<http://writesprite.com/68885> (2020/02/28)。

⁷ 宗曉（1151-1214）編《施食通覽》：蘇軾〈施餓鬼食文〉「鬼趣多餓仁者當念濟之……又誦《般若心經》三卷、〈破地獄偈〉三遍」（CBETA, X57, no. 961, p. 112, c10-16）；志磐（約 1269）撰《法界聖凡水陸勝會修齋儀軌》：「我今奉宣華嚴會中覺林菩薩所說〈破地獄偈〉，及為持誦〈破地獄真言〉，能使一切地獄受苦囚徒，永脫幽區，轉生善道。『若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。』」（CBETA, X74, no. 1497, p. 807, a12-16）

可扼要總攝《大藏經》的教觀精華，或堪謂為「大藏心經」，尤其〈覺林菩薩偈〉以彰顯「唯心」為主旨，更是十足談心的「心」經。

筆者注意到〈覺林菩薩偈〉的總攝性質，乃基於研讀《楞嚴經》的啟發，《起信論》與《楞嚴經》是如來藏思想集大成式的經論，在華嚴五教判中皆是正唯終教，兼於頓圓，《楞嚴經》內容更加豐富，素被譽為以如來藏真心為根本而總攝大藏精華，筆者誦〈覺林菩薩偈〉亦略有類同讀《楞嚴經》之感，⁸ 然而〈覺林菩薩偈〉的十頌偈文更能發揮以少攝多、以簡馭繁的教觀總持之效。

另〈覺林菩薩偈〉在當代影藝上屢受青睞，如知名音樂人郭蘅祈、黃帥……等人紛紛演唱〈覺林菩薩偈〉。⁹

香港「進念·二十面體」劇團於 2007、2008 年上演的《華嚴經之心如工畫師》舞台劇：¹⁰

2008 年《華嚴經 2.0 之心如工畫師》載譽重演，主題「心如工畫師」出自《華嚴經》中〈覺林菩薩偈〉，把「心」譬喻為畫師，「世界」譬喻為畫，帶領觀眾思考「心」和「世界」的關係。結合了佛教哲理與多媒體和現代舞台藝術，進行一次藝術與宗教互動的實驗，藉著演繹佛在說法中使用的色光，誦悉梵文字母及發起廣大的心靈願力，從而開展出宗教藝術的撼動力及無盡的啟發性。¹¹

本劇難能可貴以高僧一行禪師的文本為基礎，演出開始時螢幕顯現一筆一畫逐漸完成的國畫，舞台使用圓形、鈴聲、水紋、字體擴散、鏡面組合、眾燈升降、光線投射、高處佛首、眾人唱誦應和、身體經行舞動、一人始終禪坐……等等方式，表現佛境界、華藏世界、海印三昧、唯心、圓融、自在、莊嚴的華嚴意象。導演胡恩威說：

⁸ 《楞嚴經》具有總攝大藏的特質，如《楞嚴經》解門（前三卷半）的主要脈絡，與華嚴法界三觀大略亦可對應，見李治華，〈《楞嚴經》與華嚴法界觀門之關涉〉，收入《2019 華嚴專宗國際學術研討會論文集 上冊》（臺北：華嚴蓮社，2019 年），頁 196。

⁹ 郭蘅祈，〈覺林菩薩偈〉，《祈菩行 Buddha Activity》，2017，郭蘅祈頻道，<https://www.youtube.com/watch?v=hcTUY3t2gHY> (2020/02/28)；黃帥，〈覺林菩薩偈〉，騰訊視頻，<https://www.youtube.com/watch?v=4U7xXJ76Nwc> (2020/02/28)。

¹⁰ 《華嚴經之心如工畫師》，舞台劇精華片段，進念網站，<https://www.youtube.com/watch?v=6i7eVGs9hFk> (2020/02/28)。

¹¹ 進念二十面體，《華嚴經 3.0 之普賢行願品》新聞稿，<http://www.zuni.org.hk/new/zuni/web/upload/press/4259hys-press%20release-28-6-13.pdf> (2020/02/28)。

在敦煌是以傳統畫法呈現佛法和經書，但現在有了多媒體，就可以採用科技作「經變圖」的概念。¹²

舞台劇中又含陳浩峰悠揚唱誦的〈覺林菩薩偈〉，¹³ 以及知名作詞人林夕填詞、于逸堯譜曲的〈十方一念〉的歌曲，¹⁴ 歌詞流暢傳達華嚴意境，筆者略將歌詞與華嚴經文對照如下表：

十方一念	《華嚴經》、〈覺林菩薩偈〉
十方一念 黑暗光明 如畫裝飾眼睛	可對應晉譯《華嚴經》第一品〈世間淨眼品〉，開佛眼頓見世界一切。
唯心可造 喜惡陰晴 直到清靜	「一切唯心造」
蓮花千瓣 鋪滿生命 泥污不沾背影 無碍無垢 以大悲之心覺醒	〈華藏世界品〉，蓮花清淨莊嚴的世界。
成住究竟壞空 業報 留證 了身 了心 了境	「心如工畫師，能畫諸世間，五蘊悉從生，無法而不造。」、「若人知心行，普造諸世間。」、「心不住於身，身亦不住心。」世間無常苦空，以五蘊業報身留證佛法。
無量眾生 未竟 佛性 人性 隨順 渡化怨聲	「如心佛亦爾，如佛眾生然，應知佛與心，體性皆無盡。」眾生皆有佛性，度眾成佛。
如來處 就是經 無來處 亦是經 菩提果 由人種 渡亂世 入佛境	「是人則見佛，了佛真實性。」
大方廣佛 普照光明 在沙粒上禪定	如〈華藏世界品〉：「華藏世界所有塵，一一塵中見法界，寶光現佛如雲集，此是如來剎自在。」 ¹⁵
肉身不住 色相歸零 滅却宿命	「身不住」、「無色」
萬千廣廈 歌舞昇平 人間虛戀布景	「分布諸彩色，虛妄取異相。」
雲累成雨 雨幻作雪后忘形	「大種無差別」

¹² 中央社報導，〈藝術與宗教交會 光和多媒體演出華嚴經〉，2008.8.29，薄荷草天空網站，<http://blog.udn.com/alvinlais/2176890> (2020/02/28)。

¹³ 華嚴經 (2.0 版本) 主題曲《心如工畫師》，進念網站，<https://www.youtube.com/watch?v=6i7eVGs9hFk> (2020/02/28)。

¹⁴ 〈十方一念〉亦於《2017 華嚴經：清淨之行》中陳浩峰主唱，進念網站，<https://www.youtube.com/watch?v=4pQW-2GQkGM> (2020/02/28)。

¹⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p.39, b28-c1。

十方一念	《華嚴經》、〈覺林菩薩偈〉
(重覆：成住……入佛境)	
菩提花 由人領 寂自性 自在境	「自在作佛事」

筆者長期擔任《人生雜誌》「電影與人生」專欄作家，秉持「佛法在世間，不離世間覺」的精神，從電影談佛法，尤其注重將「佛教經典」與「經典電影」對照解讀，佛法統攝「世出世法」，而電影多屬世間法，筆者是就兩者之間某些精神相通、架構相類的共同之處，予以適度對照、互相呼應，擴展通經致用、活用經典的視野。筆者在電影專欄中撰有〈《阿拉丁》——從中東神話體驗《華嚴經》心如工畫師〉¹⁶，依照〈覺林菩薩偈〉十頌的次序，將偈文與《阿拉丁》互詮。筆者另曾發表〈《黑魔女》——體驗《法華經·普門品》本性具足萬法〉¹⁷、〈《冰雪奇緣》——踏入真空妙有之境〉¹⁸，《阿拉丁》、《黑魔女》、《冰雪奇緣》三部電影叫好叫座，都是迪士尼神幻覺醒類型的經典電影，非常適合搭配〈覺林菩薩偈〉互詮，後文即將〈覺林菩薩偈〉再與《黑魔女》、《冰雪奇緣》兩部電影對照解讀，同時嘗試從中發掘、展示出觀影的佛法思維模式。先略為介紹兩部電影系列：

2014、2019 年真人版電影《黑魔女：沉睡魔咒》(*Maleficent*)、《黑魔女 2》，改拍自迪士尼 1959 年的動畫電影《睡美人》，以劇中大反派梅菲瑟為主角，顛覆傳統，重新演繹《睡美人》的童話故事。《黑魔女》片中彰顯人性的善惡，以及人文與自然之間的戰爭與和平。

2013、2019 年，迪士尼推出動畫音樂電影《冰雪奇緣》(*Frozen*)、《冰雪奇緣 2》。《冰雪奇緣》描繪兩公主姊妹情深、共同成長的故事，姊姊艾莎在妹妹安娜的幫助下，學會以真愛控制變現冰雪的能力，造福人民。

以下將從華嚴五教與節錄修訂筆者兩篇電影評析以詮釋〈覺林菩薩偈〉。華嚴五教博大精深，本文不遑多論，唯重在偈文的配比與探討。

¹⁶ 李治華，〈《阿拉丁》——從中東神話體驗《華嚴經》心如工畫師〉，《人生雜誌》第 431 期（2019 年 7 月），頁 108-112。

¹⁷ 李治華，〈《黑魔女》——體驗《法華經·普門品》本性具足萬法〉，《人生雜誌》第 437 期（2020 年 1 月），頁 84-88。

¹⁸ 李治華，〈《冰雪奇緣》——踏入真空妙有之境〉，《人生雜誌》第 439 期（2020 年 3 月），頁 88-92。本篇將《冰雪奇緣》搭配《金剛經》的無住生心，《心經》的揭諦咒、觀心自在，《華嚴經》的阿字般若法門。

二、俗有真空

（一）小乘的惑業緣起

〔晉〕譬如工畫師，分布諸彩色， 虛妄取異色，四大無差別。	〔唐〕譬如工畫師，分布諸彩色， 虛妄取異相，大種無差別。
---------------------------------	---------------------------------

覺林首偈可對應到小乘的「惑業緣起」，人生萬象（譬如彩色）乃惑業執取而有，皆由基本元素的組合而產生種種差別，亦如彩畫千差萬別，只由幾種基本顏料組成。小乘的「析空觀」¹⁹，將一般的現象事物，分解成為基本存在要素，如把鐘錶拆成零件，證明鐘錶不實在，只有基本元素是實存的。「自我」同樣是「五蘊」諸法組成，所以「我空法有」。

「大種」是指物質的基礎元素，所謂「地、水、火、風」四大種類，也可引申為各種基本的存在要素，澄觀依據《起信論》的法義，將「大種無差別」引申為「大種即喻真如，謂心體離念，即是如來平等法身。」²⁰ 大種即指萬法最終的統一本體——如來藏真心。

（二）始教的緣起性空

〔晉〕四大非彩色，彩色非四大， 不離四大體，而別有彩色。	〔唐〕大種中無色，色中無大種， 亦不離大種，而有色可得。
---------------------------------	---------------------------------

彩畫（繽紛的世界）由何而來？從大種（物質的基礎元素）來？地、水、火、風四大種的性質分別是堅、濕、煖、動，只是觸覺的對象，並不涉及顏色，色彩是視覺的對象，而在青、黃、赤、白的顏色中，本也沒有堅、濕、煖、動的存在。顏色與大種不同屬性，為何眼觀大種卻有顏色顯現？

這對應到空宗的「體空觀」：推尋現象事物（果）的來源（因），果與因之間並不完全相稱，果的存在並不完全來自因，因到果之間有變化產生，這變化從何而來？在一切現象中找不到來處的真憑實據，只是隨順業力幻現，緣起（因果）本身不實在——緣起性空。

析空觀是將一般存在事物（不實在）還原成基本要素（實在），體空觀反其道

¹⁹ 天台宗稱藏教（對應華嚴五教之小乘）的空觀為「析空觀」，通教（對應空始教）為「體空觀」。

²⁰ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 322, a16-17。澄觀所釋，乃據《大乘起信論》：「所言覺義者，謂心體離念。離念相者，等虛空界無所不遍，法界一相即是如來平等法身。」（CBETA, T32, no. 1666, p. 576, b11-13）

而行，基本要素如何組成一般事物？發現基本要素並不足以組成一般事物，變化就是幻化，推而廣之，世界原本都只如夢幻泡影，基本元素亦空，一切法空。

〔晉〕心非彩畫色，彩畫色非心， 離心無畫色，離畫色無心。	〔唐〕心中無彩畫，彩畫中無心， 然不離於心，有彩畫可得。
---------------------------------	---------------------------------

同前體空觀，繼續追究彩畫（繽紛的世界）由何而來？從大種（物質的基礎元素）來？不是。從心中來？同理亦非。心中原無彩畫，遇境逢緣，卻能繪出彩畫，繪出的彩畫雖然已成物質，之中並無心的存在，但彩畫的產生卻也不能離心而有。不自物來，非來自心。法藏依晉譯「離心無畫色，離畫色無心」，心境不即不離，即已指出：「從心變故，境不離心。能變境故，心不離境。是故雖不即不離，而要唯是識，非唯境也。」²¹ 心境緣起互依，然以心為能造，唐譯則明言：「然不離於心，有彩畫可得。」

（三）俗有真空的觀影模式

眾生都是工畫師，面對相同的人、事、物，雖然這「大種無差別」，遇境逢緣，卻各自「虛妄取異相」，千差萬別的妄想，紛紛「分布諸彩色」，彩繪自己的人生大夢，世界實無固定自性：

《黑魔女》中，黑魔女為精靈王國的統治者，陶醉於愛情的幸福中，卻被人類男友欺騙傷害，之後內心冷漠、恐懼、怨恨，冥冥中感招到美麗的精靈森林忽然下雪，變得陰森恐怖，這正是「不離於心，有彩畫可得」。同樣面對人類與精靈，人類男友後來成為人間國王，卻想控制一切，以詐欺、仇恨、武力，要消滅精靈王國；而年輕的公主、王子邂逅之後，追求真愛，一心讓兩國和諧相處。

《冰雪奇緣》中，艾莎有變現冰雪的神奇力量，但不知如何操控能力，在誤傷妹妹安娜後，封印能力，與人隔絕，內心惶恐孤獨，同時感招冰封世界；而安娜即使在冰天雪地中依然熱情，追求真愛。

三、唯識變現

（一）始教的賴耶緣起

²¹ 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 215, c4-6。

晉譯	唐譯
彼心不常住，無量難思議， 顯現一切色，各各不相知。	彼心恆不住，無量難思議， 示現一切色，各各不相知。
猶如工畫師，不能知畫心， 當知一切法，其性亦如是。	譬如工畫師，不能知自心， 而由心故畫，諸法性如是。
心如工畫師，畫種種五陰， 一切世界中，無法而不造。	心如工畫師，能畫諸世間， 五蘊悉從生，無法而不造。

在唯識宗中最根本的心識是阿賴耶識（藏識），剎那生滅，含藏無量的萬法種子（潛能），深沉微細難知，遇境逢緣，種子起現行，顯示一切色相，悉是心的變現，外境離心無體，失去了主體，彼此「以無體故，無可相知」²²，如無明大夢中，物不知心，物不知物，乃至剎那生滅的心，亦非真體，亦不能真知自心、真實知物，各各不相知。

（二）唯識變現的觀影模式

眾生的心識活動不停，無量無度攀緣貪求，難以思議地變現一切，活在大夢中卻不知是夢，夢中世界分裂為我、人、眾生、萬物，各各貌似獨立，以滿足自我的種種意欲需求，竟遺忘了原為一體而互不相知，眾生一直因迷惑貪欲而被困於夢境之中。從萬法唯識解讀電影：

《黑魔女》中，黑魔女原是純真美善的精靈仙子，擁有強大神力，常張開雙翼凌空高飛、遨遊精靈森林，這象徵我們純真無染、自由自在的「天真童心」。但黑魔女慘遭人類男友下藥迷昏後割走雙翅而性情大變，黑化成為冷漠傲嬌的黑魔女，這表示我們在充滿貪婪的社會染缸之中成長，因被欺騙、受傷害，而引發恐懼、悲傷、痛苦、冷漠、報復的「黑暗之心」。壞男友因取得黑魔女的雙翼而當上國王，黑魔女詛咒國王的小公主於十六歲時，會因觸碰紡織機的針尖而永遠沉睡，除非真愛之吻才能喚醒公主，只因黑魔女不相信真愛存在，這個詛咒反映出了黑魔女失去了真愛，其實是她自己內心的真愛沉睡了，她需要真愛來融化自己冰冷的「寒心」。「黑」魔女救了一隻「黑」烏鴉，不時將牠變為人，這鳥人平易近人、忠誠可靠，正是黑魔女需要的心靈夥伴——「溫暖的心」。壞男友則可視為是自己向外追求功名成就的「名利心」所化現，為了名韁利鎖不惜犧牲自己的純真自由，心為物役。

《冰雪奇緣》中，艾莎因長期壓抑、冰封內心，在逃離現實後，變化出小時候堆的雪人，並賦予這「雪寶」生命，雪寶天真浪漫，其實就是被艾莎壓抑的「初心」

²² 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 322, c23-24。

之所化現。雪寶是開心果，冰雪之身卻嚮往日光浴與溫暖的擁抱；雪寶經歷生死危難與固態、液態、氣態的轉換，卻依然天真浪漫、無我無私。雪寶代表我們內在本具的純真童心、歡喜心。

四、覺心自在

（一）終教：如來藏緣起

〔晉〕如心佛亦爾，如佛眾生然， 心佛及眾生，是三無差別。	〔唐〕如心佛亦爾，如佛眾生然， 應知佛與心，體性皆無盡。
---------------------------------	---------------------------------

〈覺林菩薩偈〉全偈大體前半部重在心之流轉生死，後半則在還滅涅槃。如心造諸世間與五蘊（色、受、想、行、識），心同樣能造佛（智正覺世間，佛之淨妙五蘊），亦造眾生，心、佛及眾生的體性唯一，「心佛眾生，三無差別」，澄觀更以天台性具思想詮釋之。不過，煩惱眾生終能成佛，煩惱有盡，唯佛與心卻如金剛不壞，永無窮盡。大乘終（終極真實）教講心的體性就是常住真心（佛性、如來藏），是萬法（如波）的本體（如水），波會生滅，水的本身卻一直存在，不生不滅。

（二）頓教：明心見性

〔晉〕諸佛悉了知，一切從心轉， 若能如是解，彼人見真佛。	〔唐〕若人知心行，普造諸世間， 是人則見佛，了佛真實性。
---------------------------------	---------------------------------

在終教之後，頓教不依地位漸次來說修行階段，但一念不生，即名為佛，頓教亦順禪宗頓悟「見性成佛」之說。頓教一念不生，頓悟萬法唯心造，明本心、見佛性，如禪宗代表人物六祖惠能的大悟之語，²³ 亦略可對應〈覺林菩薩偈〉：

惠能悟境	覺林菩薩偈
惠能言下大悟，一切萬法，不離自性。	然不離於心，有彩畫可得。
遂啟祖言：「何期自性，本自清淨；	心中無彩畫
何期自性，本不生滅；何期自性， 本自具足；何期自性，本無動搖；	應知佛與心，體性皆無盡。
何期自性，能生萬法。」	若人知心行，普造諸世間。

²³ 《六祖大師法寶壇經》，CBETA, T48, no. 2008, p. 349, a17-21。

（三）圓教：一真法界

〔晉〕心亦非是身，身亦非是心， 作一切佛事，自在未曾有。	〔唐〕心不住於身，身亦不住心， 而能作佛事，自在未曾有。
---------------------------------	---------------------------------

自在（梵語 *īśvara*），表自由自在，隨心所欲，一切無礙。身心無住，自在作佛事，從「緣起性空」的立場便可如此說，如《心經》開頭便是「觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空。」²⁴《華嚴經》、華嚴宗廣談佛菩薩的「自在」境界，經 CBETA 檢索「自在」，晉譯出現 1446 次，唐譯 1012 次，晉譯《華嚴經·入法界品》：「顯現自在力，演說圓滿經，無量諸眾生，悉授菩提記。」²⁵此偈亦為華嚴宗引證華嚴為圓教的重要經據。《華嚴經·十地品》第八地有「十自在」之說：

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。……佛子！菩薩成就如是身智已，得命自在、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。得此十自在故，則為不思議智者、無量智者、廣大智者、無能壞智者。²⁶

若以華嚴深義解釋自在，身心自在作佛事，這是證悟真心的無功用道（未曾有），不刻意起念，如明鏡現物，是圓融無礙自在的佛境界。

〔晉〕若人欲求知，三世一切佛， 應當如是觀，心造諸如來。	〔唐〕若人欲了知，三世一切佛， 應觀法界性，一切唯心造。
---------------------------------	---------------------------------

此偈是總結。佛知見就是了知萬法都是圓融無礙自在的真心所造，圓融的真心就是「一真法界」²⁷，是統一法界的真實法。

〈覺林菩薩偈〉以「唯心」總結，智儼（602-668）承杜順（557-640）說而撰的「十玄門」亦有「唯心迴轉善成門」：

²⁴ 《般若波羅蜜多心經》，CBETA, T08, no. 251, p. 848, c7-8。

²⁵ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 750, b6-8。

²⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 200, a19-b18。

²⁷ 澄觀、宗密歸結四法界以「一真（心）法界」總攝，也就是以唯心緣起為立足點而開展真心的各層面相，「一真（心）法界」亦稱「一真無礙法界」。可參考李治華，〈《楞嚴經》與華嚴法界觀門之關涉〉，《2019 華嚴專宗國際學術研討會論文集 上冊》，頁 197-198。

第九、唯心迴轉善成門者，此約心說。所言「唯心迴轉」者，前諸義教門等，竝是如來藏性清淨真心之所建立。若善、若惡隨心所轉，故云「迴轉善成」。心外無別境，故言「唯心」。若順轉即名涅槃，故經云：「心造諸如來。」若逆轉即是生死，故云：「三界虛妄，唯一心作。」……若論如來藏性真實淨心說者，此物不動本處，體應十方，性恒常轉，縱移到他方，而常不動本處。此即緣起自在力，然非是變化幻術所為。是故雖復七處九會，而不離寂滅道場。²⁸

此唯心門引用了《華嚴經》中最著名兩處講唯心之文，「心造諸如來」即晉譯〈如來林菩薩偈〉，對應唐譯即〈覺林菩薩偈〉「一切唯心造」，雖然晉譯此處是從成佛來說，但〈如來林菩薩偈〉全文顯然也是唯心思想。「三界虛妄，唯一心作。」則出自晉譯〈十地品〉第六地，唐譯為「三界所有，唯是一心。」²⁹ 唯心門是就「如來藏性清淨真心」、「真實淨心說」，事物展現「緣起自在力」，如《華嚴經》的七處九會不離寂滅道場，十玄中的「唯心門」無疑屬於華嚴圓教觀點，但須強調出此如來藏真心本身是圓融無礙自在的，否則恐與終教層次說的如來藏真心本體混而難分，所以後來法藏（638-715）就強調圓教的「唯心」是「性起」、「自在」，不同三乘。³⁰

同樣是杜順說的《華嚴五教止觀》中，從頭到尾也都涉及「如來藏」。在《華嚴五教止觀》圓教的「華嚴三昧門」中長行最後引：

《華嚴經·性起品》云：「為饒益眾生，令悉開解故，以非喻為喻，顯現真實義。如是微密法，無量劫難聞，精進智慧者，乃聞如來藏。」³¹

一般常以「圓融無礙」形容圓教，如代表圓觀的「華嚴三昧門」中強調「遮表圓融無礙皆由緣起自在故也。」³² 此處以「自在」攝收圓融無礙，又以華嚴經文說「如

²⁸ 《華嚴一乘十玄門》，CBETA, T45, no. 1868, p. 518, b16-c5。

²⁹ 晉譯《大方廣佛華嚴經·十地品》：「三界虛妄，但是[9]心作」（CBETA, T09, no. 278, p. 558, c10）[9]（一）+心【宋】【元】【明】【聖】。唐譯「三界所有，唯是一心。」（CBETA, T10, no. 279, p. 194, a14）

³⁰ 《華嚴一乘教義分齊章》：「九者唯心迴轉善成門：此上諸義，唯是一如來藏，為自性清淨心轉也。但性起具德故，異三乘耳。然一心亦具足十種德，如〈性起品〉中說十心義等者，即其事也。所以說十者，欲顯無盡故，如是自在具足無窮種種德耳。此上諸義門，悉是此心自在作用，更無餘物名唯心轉等。宜思釋之。」（CBETA, T45, no. 1866, p. 507, a8-15）

³¹ 《華嚴五教止觀》，CBETA, T45, no. 1867, p. 513, c7-9。經文出處：《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 631, a23-27。

³² 《華嚴五教止觀》，CBETA, T45, no. 1867, p. 512, c27。

來藏」為真實微密智慧之法，作為圓觀的壓軸。而如來藏實即一心，這與〈覺林菩薩偈〉最後二偈「自在」、「唯心」若合符節。

「自在」、「唯心」之詞，雖然觸及圓教，但並不專屬圓教，不過若從華嚴經宗的圓教立場詮釋，「唯心·自在」亦為具有總持分量、主體特色的圓教點睛之詞，正可與華嚴宗常用來形容法界「圓融·無礙」之詞對觀。

在〈覺林菩薩偈〉之後，若為加強〈覺林菩薩偈〉「自在作佛事」的圓觀與事修，可再補充唐譯四十卷《華嚴經·普賢十大願王》中偈文的前十二頌，即可總攝十大願王，以作為〈覺林菩薩偈〉進階的圓觀事理。澄觀指出十大願王是「華嚴關鍵、修行樞機」³³，十大願王是禮敬諸佛、稱讚如來、廣修供養、懺悔業障、隨喜功德、請轉法輪、請佛住世、常隨佛學、恆順眾生、普皆迴向：

所有十方世界中，三世一切人師子，我以清淨身語意，一切遍禮盡無餘。
普賢行願威神力，普現一切如來前，一身復現刹塵身，一一遍禮刹塵佛。
於一塵中塵數佛，各處菩薩眾會中，無盡法界塵亦然，深信諸佛皆充滿。
.....

所有「禮」「讚」「供養」福，「請佛住世」「轉法輪」，「隨喜」「懺悔」諸善根，「迴向」「眾生」及「佛道」。³⁴

以上十二頌從禮敬諸佛開始，以第二、三頌充分顯示圓教特色，兩偈相應於華嚴宗著名的「十玄門」中重重無盡映現的「因陀羅網境界門」、貫通大小空間的「廣狹無礙自在門」、小空間容納無量諸相的「微細相容安立門」等事事無礙境界。第十二頌則總攝十大願王。

若以〈覺林菩薩偈〉與〈普賢十大願王偈（前十二頌）〉各自的主要層面，對比於華嚴宗著名的「法界三觀」、「四法界」，〈覺林菩薩偈〉以真空觀、理事無礙觀或理法界、理事無礙法界為主，〈普賢十大願王偈〉則以周遍含容觀或事法界、事事無礙法界為主。結合覺林、普賢頌文，即可更完善地以《華嚴經》二十二偈，總攝佛法教觀精華，亦可作為學習華嚴教觀的善巧方便。

（四）覺心自在的觀影模式

心如工畫師，能夠變現世間萬法，也能造佛、造眾生，看破放下，才能明心見

³³ 澄觀疏、宗密鈔《華嚴經行願品疏鈔》：「（澄觀疏）今此一經即彼四十卷中第四十也。……而為華嚴關鍵、修行樞機，文約義豐，功高益廣，能簡能易，唯遠唯深，可讚可傳，可行可寶。」（CBETA, X05, no. 229, p. 256, a22-b1）

³⁴ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 293, p. 847, a4-8。

性，活出佛心。心不為自身所困，身也不被心的意欲控制，心不控制、不攀緣，行動反而才能如理如法，身心自由自在，如轉輪聖王或道在平常日用中，都是「自在作佛事」的意象。

《黑魔女》中，黑魔女暗中注視著可愛的小公主，小公主成長的同時，黑魔女的愛心又在滋長萌芽。公主十六歲時昏睡不醒後，黑魔女傷心之餘，不經意地親吻了公主的額頭，公主竟然醒了，黑魔女終於找回自己失去已久的「真愛之心」（對應：心自在）。黑魔女在公主的幫助下找回翅膀，高飛雲霄（對應：身自在）。這表示黑魔女經歷內心黑暗面的禁錮之後，重新找回失落的真愛，重獲自由。在關愛小公主後，尋回內在真愛，魔法森林又亮麗起來（對應：境自在）！人類王國與精靈王國終能和諧相處（對應：圓融無礙）。

《冰雪奇緣》的主題曲〈Let It Go〉，掀起全球傳唱旋風，「Let it go」這句話在歌曲中穿插出現十二次，有中譯者配合歌曲情境，「Let it go」十二次意譯竟皆不同：不再躲、不再怕、不管他、不害怕、放寬心、向前進、向前衝、不後悔、不沉溺、不在意、算了吧、忘了吧。〈Let It Go〉整首歌曲的精髓，正呼應於《心經》〈揭帝咒〉的精神，就是不斷走出，經歷而超越，「心無罣礙、無有恐怖、遠離顛倒」，開顯真心（對應：心自在）！《冰雪奇緣》首集，艾莎學會以真心使用超能力，轉化冰風暴成為冰雪樂園（對應：境自在），續集主題曲〈Show Yourself〉，配合劇情展現轉化地、水、火、風四大精靈（象徵：色）的阻礙成為助力，呈顯「色即是空，空即是色」的轉換能力；同樣地，「受、想、行、識，亦復如是」：恐懼、壓抑、隔絕，轉化成為歡喜、自在、和諧的感受；保守、僵固、安於舒適圈的想法，轉化成為積極、開放、進入未知的追尋；首集在海上倉惶逃走的場景，在續集中轉化成為不斷衝向黑海風浪的大無畏行動；冰封心識深處的悲傷記憶，轉化重生為雪寶的天真浪漫。當體會到物質與精神的元素「五蘊皆空」，即能轉化五蘊的負能量，成為光明的正能量，「度一切苦厄」，開顯真心與喜悅自在（對應：無礙自在）。³⁵

觀影模式中，應用佛教語彙，不是混同世間法與佛法，而是就佛法與世間法有所共通之處，將佛教語彙作廣義的延伸，應用於世間法，在佛法與世間法之間建構「類佛法」、「共世間法」，以善巧地接引、觀看世間。

³⁵ 《般若波羅蜜多心經》：「觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。舍利子！色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。受、想、行、識，亦復如是。……心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想……即說咒曰：揭帝（走）、揭帝（走）、般羅揭帝（走度彼岸）、般羅僧揭帝（眾走度彼岸）、菩提（覺悟）、僧莎訶（圓滿）。」（CBETA, T08, no. 251, p. 848, c7-23）

五、結論

本文從《地藏經》、《起信論》、《楞嚴經》、華嚴五教、三大教理系統、華嚴三昧門、十玄門、普賢十大願王、當代影藝，開闡〈覺林菩薩偈〉的特色與重要價值：

1. 〈覺林菩薩偈〉十頌附錄於地藏經文之前流通，以唯心之理補充《地藏經》的側重事修，「一切唯心造」之四句「破地獄偈」亦用於水陸法會、施食儀軌之中。

2. 華嚴宗以《起信論》真妄和合的真心詮釋〈覺林菩薩偈〉，《起信論》與《楞嚴經》是如來藏思想集大成式的經論，《楞嚴經》素被稱譽以如來藏真心為根本而總攝大藏，〈覺林菩薩偈〉更以短短十頌二百字即可扼要統攝大藏教觀精華，且全偈歸結「一切唯心造」，或堪稱為「大藏心經」。

3. 〈覺林菩薩偈〉十頌可循序搭配華嚴宗的小、始（空性、唯識）、終（如來藏）、頓、圓的五教判進路詮釋。

4. 〈覺林菩薩偈〉大體十頌的前半部重在心之流轉生死，後半則在還滅涅槃。十頌亦可循序歸類為俗有真空、唯識變現、覺心自在等三類法義，大體可對應「法空、唯識、真心」三大教理系統。

5. 〈覺林菩薩偈〉的「自在」、「唯心」之詞，雖然觸及圓教，但並不專屬圓教。不過，若從華嚴經宗的圓教立場詮釋，如本文引用了《華嚴經》，以及華嚴宗初祖至五祖的論述，《華嚴五教止觀·華嚴三昧門》、「十玄門」、「一真法界」等等，闡釋「自在」與「唯心」，「唯心·自在」是具有總持分量、主體特色的圓教點睛之詞，正可與華嚴宗常用來形容法界「圓融·無礙」之詞對觀。

6. 在〈覺林菩薩偈〉之後，若為加強華嚴圓觀與事修，可添補在修學華嚴上備受強調的唐譯四十卷《華嚴經》中的〈普賢十大願王〉，以十大願王偈頌的前十二頌總攝十大願王，作為〈覺林菩薩偈〉進階的圓觀事理。

7. 若以〈覺林菩薩偈〉與〈普賢十大願王偈（前十二頌）〉的主要層面，對比於華嚴宗著名的「法界三觀」、「四法界」，〈覺林菩薩偈〉以真空觀、理事無礙觀或理法界、理事無礙法界為主，〈普賢十大願王偈〉則以周遍含容觀或事法界、事事無礙法界為主。結合覺林、普賢頌文，可更完善地以《華嚴經》二十二偈，總攝佛法教觀精華，亦可作為修學華嚴教觀的善巧方便。

8.〈覺林菩薩偈〉在當代影藝上屢受青睞，如陳浩峰、郭蘅祈、黃帥……等人紛紛唱頌〈覺林菩薩偈〉。香港「進念·二十面體」劇團的《華嚴經之心如工畫師》舞台劇與林夕填詞〈十方一念〉歌曲尤為佳作。

9.筆者曾以電影《阿拉丁》搭配〈覺林菩薩偈〉互詮，本文再以《黑魔女》、《冰雪奇緣》進行詮釋，這三部電影都是迪士尼神幻覺醒類型的經典電影，藉此嘗試展現「俗有真空」、「唯識變現」、「覺心自在」的觀影模式。

10.本文以佛經與當代影藝互詮，嘗試運用「佛法在世間」的精神詮解電影，亦有助於開擴通經致用、活用經典的佛教現代藝文視野。

參考文獻

- 〔唐〕玄奘譯，《般若波羅蜜多心經》。CBETA, T08, no. 251。
- 〔晉〕佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》。CBETA, T9, no. 278。
- 〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》。CBETA, T10, no. 279。
- 〔唐〕般若譯，《大方廣佛華嚴經》。CBETA, T10, no. 293。
- 〔唐〕澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》。CBETA, T35, no. 1735。
- 〔唐〕澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。CBETA, T36, no. 1736。
- 〔唐〕法藏，《華嚴一乘教義分齊章》。CBETA, T45, no. 1866。
- 〔隋〕杜順說，〔唐〕智儼撰，《華嚴一乘十玄門》。CBETA, T45, no. 1868。
- 〔元〕宗寶編，《六祖大師法寶壇經》。CBETA, T48, no. 2008。
- 〔唐〕法藏，《華嚴經傳記》。CBETA, T51, no. 2073。
- 〔宋〕宗曉編，《施食通覽》。CBETA, X57, no. 961。
- 〔宋〕志磐，《法界聖凡水陸勝會修齋儀軌》。CBETA, X74, no. 1497。
- 〔唐〕澄觀，《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》。CBETA, L131, no. 1557。
- 李治華，〈《楞嚴經》與華嚴法界觀門之關涉〉，《2019 華嚴專宗國際學術研討會論文集 上冊》，臺北：華嚴蓮社，2019 年，頁 195-216。
- 李治華，〈《阿拉丁》——從中東神話體驗《華嚴經》心如工畫師〉，《人生雜誌》第 431 期，2019 年 7 月，頁 108-112。
- 李治華，〈《黑魔女》——體驗《法華經·普門品》本性具足萬法〉，《人生雜誌》第 437 期，2020 年 1 月，頁 84-88。
- 李治華，〈《冰雪奇緣》——踏入真空妙有之境〉，《人生雜誌》第 439 期，2020 年 3 月，頁 88-92。
- 中央社報導，〈藝術與宗教交會 光和多媒體演出華嚴經〉，2008.8.29，薄荷草天空網站，<http://blog.udn.com/alvinlais/2176890> (2020/02/28)。

林夕詞，于逸堯曲，陳浩峰唱，《心如工畫師》，進念網站，<https://www.youtube.com/watch?v=6i7eVGs9hFk> (2020/02/28)。

黃帥唱，〈覺林菩薩偈〉，騰迅視頻，<https://www.youtube.com/watch?v=4U7xXJ76Nwc> (2020/02/28)。

陳浩峰唱，〈十方一念〉，《2017 華嚴經：清淨之行》，進念網站，https://www.youtube.com/watch?v=4pQW-2GQkGM_ (2020/02/28)。

進念二十面體，《華嚴經之心如工畫師》，2007 年，進念網站，<https://www.youtube.com/watch?v=6i7eVGs9hFk> (2020/02/28)。

進念二十面體，《華嚴經 3.0 之普賢行願品》新聞稿，<http://www.zuni.org.hk/new/zuni/web/upload/press/4259hys-press%20release-28-6-13.pdf> (2020/02/28)。

郭蘅祈唱，〈覺林菩薩偈〉，《祈菩行 Buddha Activity》，2017，郭蘅祈網站，<https://www.youtube.com/watch?v=hcTUY3t2gHY> (2020/02/28)。

蘇東坡，《蘇東坡集 下》- 422/〈書破地獄偈〉/經典文庫，<http://writesprite.com/68885> (2020/02/28)。

釋夢參講，〈覺林菩薩偈〉，佛弟子文庫，<http://fodizi.net/qt/mengcanlaoheshang/14500.html> (2020/02/28)。

論唐君毅對華嚴性起思想的理解與詮釋

淡江大學中國文學學系 教授
高柏園

摘 要

性起思想是華嚴宗哲學的重要概念，也是與天台宗性具思想相對的判教依據之一。唐君毅是當代新儒家的大師，其對華嚴性起思想的詮釋，在當代思想界具有一定的代表性，值得關注。唐先生的論述模式則是：第一，依時間次序展開論述。第二，既是依時間次序展開，因此並不會特別著重某宗思想的份量，而是依其理論需求而定。第三，天台華嚴同為圓教，是圓教一始一終之二型。第四，同時分析《法華經》對天台宗的影響，也分析《華嚴經》對華嚴宗的影響，凡此即可顯示出唐先生論述華嚴思想的特色；而天台華嚴圓教之爭，其重點在於性具性起說、佛性善惡說、有情有性無性說等問題。唐先生認為，此中皆如華嚴思想相予相奪之發展歷程，皆有其所以成立之理由，也都有對話與並存的可能，天台華嚴思想並非相互排斥之說，而為可同時存在，是圓教的始終二型。本文即以唐先生《中國哲學原論：原性篇》第九章〈華嚴之性起與天台之性具及其相關連之問題〉為本，並參考《中國哲學原論：原道篇卷三》，說明唐先生對華嚴性起思想的理解與詮釋，以及其對天台華嚴異同之判定與安立。

關鍵詞：華嚴宗、天台宗、性起、性具、唐君毅

一、前言

唐君毅與牟宗三是當代新儒家最具代表性的二位大師，一般並稱唐牟，二人情誼深厚，素所稱羨。例如牟先生在唐先生逝世紀念會上，便以「文化意識宇宙中的巨人」稱讚唐先生對中國文化的重要貢獻。然而唐牟雖然並稱，然二者的思想仍有重大的差異。例如唐先生對老子以道之六義說之，而重道的實體義。牟先生則以王弼注為本，而以聖人的主觀境界之客觀化，建立其主觀境界型態說。又如在宋明理學部分，牟先生以伊川朱子為一系，朱子是繼別為宗，非宋明理學之正宗。而唐先生則仍以朱子為正宗，並未完全採用牟先生的三系說。及至中國佛學，牟先生以《佛性與般若》上冊，說明龍樹的般若系統、唯識的三性說、禪宗與華嚴宗思想，而以下冊整本說明天台宗思想。此中可看出四個重點：首先就量上說，牟先生以天台思想獨佔一冊，便顯示其對此中輕重之別，也說明其中後者之為圓教。其次就次序說，牟先生是以理論次序與時間次序並列的方式展開論述。蓋華嚴宗思想乃後於天台宗思想而起，理應先依時間次序而先論天台再述華嚴，然牟先生以天台思想為圓教，是以理論次序宜為後者以收統攝之效。而在論述天台思想部分則仍是依時間次序逐一敘述，此即其時間次序與理論次序兼用之例。第三，牟先生以天台為圓教，而華嚴宗之別教一乘圓教並非真圓教，並特別重視知禮之說。《佛性與般若》下冊第三章〈十不二門指要鈔之精簡〉為題，即已暗示其乃是以知禮之說判華嚴宗非圓教，並以此分判山外山家之說。第四，對《法華經》性格之衡定。即使是《華嚴經》也與諸經類似，皆有特殊的主題與內容，而為第一序之說，《法華經》則是第二序地開權顯實，會三歸一，這不是特殊具體的第一序之問題，而是一種第二序的「虛層的問題」。

相對而言，唐先生的論述模式則是：第一，依時間次序展開論述。第二，既是依時間次序展開，因此並不會特別著重某。宗思想的份量，而是依其理論需求而定。第三，天台華嚴同為圓教，是圓教一始一終之二型。第四，同時分析《法華經》對天台宗的影響，也分析《華嚴經》對華嚴宗的影響凡此即可顯示出唐先生論述華嚴思想的特色，而天台華嚴圓教之爭，其重點在於性具性起說、佛性善惡說、有情有性無性說等問題。唐先生認為，此中皆如華嚴思想相予相奪之發展歷程，皆有其所以成立之理由，也都有對話與並存的可能，天台華嚴思想並非相互排斥之說，而為可同時存在，是圓教的始終二型。本文即以唐先生《中國哲學原論：原性篇》第九章〈華嚴之性起與天台之性具及其相關連之問題〉為本，並參考《中國哲學原論：原道篇卷三》，說明唐先生對華嚴性起思想的理解與詮釋，以及其對天台華嚴異同之判定與安立。以下請即展示本文。

二、唐君毅的方法論

唐先生對華嚴性起思想的理解與詮釋並非憑空而至，此中除了客觀文獻與思想內容之外，以何種態度、角度、方法以對此所謂「客觀文獻與思想」進行詮釋，更具有其「前理解」的地位，也決定了我們將得到如何的理解內容與結論，此即方法論的問題。唐先生的方法論簡言之，乃是一種動態的、發展的、歷程的、辯證的方法觀，也就是一種歷史性的、時間性的方法觀與方法論。因為是一種發展的歷程，因此每個思想必然是以一種「在世存有」(being-in-the-world)的身份展開其存在，其必然上有所承，下有所傳，而一切的矛盾衝突，皆乃是因為我們將不同時空的立場加以對比，由是而形成矛盾與衝突。而如果我們將其放在各自不同的時空背景下思考，便能了解其何以如此、其必然如此之種種理由，此理由支持其說在當下的有效性，也因為這樣的理由而限制其有效性。而時間所呈現的歷程性，正是一種排除限制、盲點的心靈辯證的必然歷程。就其為理，則依理即可因其互具之理而相通；就其為歷程，則差異也正是歷程統攝下的發展與內容，可以有差異而不必有矛盾。凡矛盾皆是在一特殊預設下所成立的判斷，如華嚴宗所謂之主伴俱足之主，可以以為主但不必為主，主亦可為伴，伴亦可為主，此正是一種動態的歷程觀下必有的態度。此唐先生云：

吾原論諸文，皆分別就中國哲學之一問題，以論述先哲於此所陳之義理，要在力求少用外來語，以析其所用之名言之諸義，明其演生之教迹，觀其會通之途；以使學者得循序契入，由平易以漸達於高明，由卑近以漸趨於廣大；而見此中國哲學中之義理，實豐富而多端，自合成一獨立而自足之義理世界，亦未嘗不可旁通於殊方異域之哲人之所思，以具其普遍而永恆之價值。¹

至於剋就此書之所有者而觀，其論述之方式，雖是依歷史先後以為論，然吾所注重者，唯是說明：中國先哲言人性之種種義理之次第展示於歷史；而其如是如是之次第展示，亦自有其義理上之線索可循。故可參伍錯綜而統觀之，以見環繞於性之一名之種種義理，所合成之一義理世界。……故其能論述的方式，亦可謂之即哲學史以言哲學，或本哲學以言哲學史之方式也。²

¹ 唐君毅，《中國哲學原論：原性篇》，台北，臺灣學生書局，1979年2月，頁1。

² 《中國哲學原論：原性篇》，自序頁4。

然吾人真欲由哲學義理之流行於歷史，以指陳其真實不虛者，咸能相與融合；即必須指陳一切真實哲學義理間，其表面上的衝突矛盾，見於諸哲人之相非之言中者，皆貌似衝突矛盾，而實莫不可由吾人之分疏，而加以消解。³

唐先生論述「少用外來語」，即是避免格義失真的問題。例如當我們使用西方哲學的某些概念來表述中國哲學時，由於概念的使用並非以「字典意義」為主，而是以「脈絡意義」為用，因此使用某種概念其實也就預設了某種系統，此即可能造成系統間的差異與距離。而思想既是相繼衍生，是以即可以變化而互通，在這種「即哲學史以言哲學」之方法下的天台華嚴思想儘可能有差別，但卻沒有絕對性的排斥與衝突，而有可會通的可能。之所以可能，乃是因為思想前後是因為發展的關係而有所不同，但不是因為發展而只有否定。之所以形成否定，乃是因為「人之不免於其心思在一方向之運用，以觀他人所知」⁴，此即是以自己的系統去解釋他人的理論，當然會造成矛盾衝突。此即唐先生之方法論及其信念之所在。若依唐先生所言，則不但天台華嚴可以俱為圓教，即使山外山家之爭，亦有融通發展之可能。此皆不以某家、某人、某說為標準，而是將之納入開放之歷程發展中加以理解與詮釋，由是而能如《莊子·齊物論》之不齊之齊，而兼以仁義理智之心，以詮釋此先聖先賢之學也。⁵

三、唐先生論華嚴性起思想

勞思光先生曾提出二個中國哲學理論的設準，首先是有關自我的設準：德性我、情意我、認知我、形軀我，此乃是知情意三分加上身體之傳統區分的範疇；同時，也以形上天、人格天、自然天，說明從《詩經》、《書經》以至先秦論天之型態，並以此貫串整個中國哲學之論天範疇。⁶唐先生在論佛教的性時有以下六種意義的區分，此即其性之六義說：「（一）妄執之自性、（二）種性之性、（三）同異性質之性、總別性、種類性、（四）自體或自己為性、（五）種子與心識之因本或所依體性之性、（六）價值之性。⁷」此乃橫向之範疇義。至於縱向之發展義，則為由般若之性空、空性，轉為唯識法相之論五種性、三性與八識之性，再

³ 《中國哲學原論：原性篇》，自序頁 8。

⁴ 《中國哲學原論：原性篇》，自序頁 9。

⁵ 《中國哲學原論：原性篇》，自序頁 8：「以不同為同，遂以同為不同，則觸途成滯，無往非衝突矛盾；以不同還之不同，乃能以同者還之同，而衝突矛盾乃無可不解，斯可如莊生所謂『不同而同之』『不齊而齊之』矣。」

⁶ 參見勞思光，《新編中國哲學史（一）》，台北，三民書局，1983 年 2 月。

⁷ 參見《中國哲學原論：原性篇》第六章論佛家言性之六義。

轉至天台華嚴之言性具或性起之心，最後則表現為禪宗之見自本心，見本性自性。⁸此唐先生對中國佛教論性之總說，而天台華嚴之性乃是歸在價值之性，此即說明天台華嚴思想之重點，並不在對一切存有做一存有論之說明或認識，一如法相唯識之說明，而是通攝般若之空與法相唯識之有，進而以成佛度眾之功德價值為其最終歸趨之所在。因此，性具性起都不是以認識論或存有論為核心，而是以實踐價值活動為重點，也可以說是超越了第一序以事法界之種種分別認知說明，進而展開一切存在之價值與意義的說明。就此而言，無論是《法華經》或《華嚴經》，其實都沒有第一序的認識論或存有論之說明，而是以第二序的、後設的反省融攝與開展價值世界為目標，此所以有心性論、工夫修養論與佛境界論之圓教等種種問題，而此即是唐先生此文所欲說明者。唯唐先生在此已經預設了對天台華嚴思想之第一序的說明，此如其《中國哲學原論原道三》之所論，是在此基礎上進行第二序之判定、安立與融通。在以第二序之立場回顧第一序之種種理論內容，「則知義理之呈現於人之心思，而為人之所言說，必有其歷史上之時節因緣。時節因緣不至，則義理藏於智者之默契與內證，不僅不彰於言說以使人知之，亦可不凸顯於心思之前，以為己之所知。」⁹但是這樣的即哲學史以言哲學的方法，並不是一種歷史主義的態度，也不是主張一種相對主義的立場，而否定普遍永恆之義理之存在，反之，乃是「即哲學義理之流行於歷史之世代中，以見其超越於任何特定之歷史世代之永恆普遍之哲學意義矣。」¹⁰今雖不必即可見此永恆普遍之哲學意義而加以客觀陳述，然其不害吾人有信念於此方向實踐之價值，此即理想義與價值義之肯定，而無論是性具性起之說，其根源亦仍不外此理想義與價值義也。

唐先生對華嚴性起思想之詮釋，依唐先生對華嚴宗興起之說明，可見華嚴宗之以《華嚴經》為根據而有信起思想，既是歷史之偶然，又是理論之必然，更是義理之應然。

此華嚴經之傳入中國，蓋始於與鳩摩羅什同時之覺賢，已譯六十華嚴，世親之十地經論亦譯華嚴十地品者。由地論之釋出，而有中國之地論宗。後以相州南道之弘地論者，為南地，相州北道之弘地論者，稱為北地。北地繼與攝論宗之思想合流。南地與南方之般若學之言法性之思想相接觸。南地自勒那摩提慧光為其開祖。歷曇遵、曇遷，智正至智儼。智儼又承杜順

⁸ 參見《中國哲學原論：原性篇》，頁183。

⁹ 《中國哲學原論：原性篇》，自序頁6。

¹⁰ 《中國哲學原論：原性篇》，自序頁8。

弘華嚴，而後人推杜順為華嚴宗初祖。然自華嚴宗傳承而言，則更當上溯至慧光。¹¹

諸行無常，《華嚴經》何時傳入中國，何人何時譯出，何人何人為之釋，此皆為一歷史之偶然。然一旦譯出、成釋，則其理論便有一定之方向，此即理論之必然，而此理論應如何理解、詮釋、發展，始能充分展示其中之意義與價值，則有待後人之努力以成。而此詮釋未必即是經典之原意，而可以是後人之詮釋與發展，此為可有且應有之發展，此為理之應然義。據此以觀華嚴宗：

法藏之時，更有華嚴之新譯，為法藏所資取，以弘華嚴宗義。後澄觀所見華嚴經之譯文，又更多。其華嚴疏抄卷七十九，更攝天臺湛然所重之佛性有惡之義，而言如來不斷性惡，蓋其嘗就湛然學摩訶止觀之故。唯澄觀于此染惡之上，更有染淨雙泯、至淨無染之二義以超之耳。宗密更疏圓覺經，作禪源諸詮集都序，原人論。¹²

由此可見，以華嚴宗的發展為例，不只在華嚴宗如此，天台宗之發展亦然，而山家山外之爭亦是可有、必有且應有之發展。既是發展，則此中各階段必然有其一貫性，否則不足以完成其統一性的發展義；然既是發展即有所開創，此即與其前之諸說有別，由此而有發展之新意。依唐先生，我們當然要掌握學派思想之發展，但仍應細心判別先後理論之異同，以明其發展之線索，然不可以後起之說為準以評定前者之說，或謂前者之說必為後者之意。蓋後起之說乃是承前說而有之詮釋，但未必是前說之原意，此唐先生謂：

大率宋之知禮，因被視為山家正統，故後人之言天台宗者，多依知禮以講湛然，更依湛然以講智顗；此乃由流溯原，以明天台教旨。然此則非吾前章論智顗之學之所取。吾之前章論智顗之學，要在更由智顗之前之佛學，以見智顗之學與其前之佛學異同何在，及其後之天台學之流之所以別；而亦不可逕以知禮釋湛然，以湛然釋智顗。然後可見此天台之學之發展，其種種教義之問題之所由生，其後之對外對內之爭辯之所由成，以及後起之人對天台學之貢獻之所在。……在此後來之天台學，其由湛然所提示之義，而引起後之天台學者種種問題者，其要者有三：其一為湛然之重言心色、依正不二、無情成佛，而引起者；其二為緣湛然之以一念理具三千，言內外因果不二，而引起者；其三為由湛然之重言染淨、性修不二、及佛

¹¹ 唐君毅，《中國哲學原論：原道篇卷三》，台北，臺灣學生書局，1986年10月，頁272。

¹² 《中國哲學原論：原道篇卷三》，頁272-273。

性有惡，而引起者。而此三者，又皆湛然引申智顗之義，向焦點而趨之所成，而初非智顗之言之所明具，明加以重視者。由此即可見由智顗至湛然之天台學之一發展。¹³

唐先生此論即與牟先生以知禮為核心論天台，有明顯的不同。唐先生更細密地區別了學派不同階段之特色及其差異，除非學派已然完成而定型，否則學派既在歷史發展中，則其與其他學派之矛盾衝突，亦可以是緣此特殊情境而起，亦可隨此情境之去而滅，其表面之矛盾即可以此消解。而這樣的消解並非混漫，而是在一更豐富的意義下涵攝各階段性之價值使其無礙，此亦華嚴思想無限、無礙精神之所在。依此，唐先生便不同於牟先生堅持天台宗為唯一的圓教，堅持知禮對華嚴宗思想之判定為決定性的，唐先生雖然承認此中的差異，但更試圖以更開放的角度，取消表面或某種意義下的衝突，而其根據則一方面是動態的歷程觀，另一方面則是以一圓滿無礙之境界為歸宿，此則必然有如此之態度也。

唐先生認為華嚴宗性起思想之所以立，首先乃是受其所依之《華嚴經》之性格而立。《華嚴經》為佛始說其自證境界，既是佛之自證境界，此佛心當即是一「法界性起心或第一義真心」，亦即為一絕對義之真心，而一般之染淨善惡乃是相對義之說，是第二義的內容，佛心仍可性起種種善惡之事與相，然此善惡染淨乃是就事與相說，是第二義、相對義，非可以此論第一義真心：

此即華嚴宗之所以必言性起，而在性之根本義上，不能言染與惡之故也。依華嚴宗在性之根本義上，不能言染與惡，故若謂性亦具染惡，即為只能在第二義上說。¹⁴

善惡染淨既是第二義，則此真心即可如《起信論》之開真如與生滅二門，此即同於大乘起信論、大乘止觀法門論以一自性清淨之如來藏心，兼有生滅不生滅二門，而兼具染淨之旨。華嚴宗之澄觀，所以能攝取湛然佛性有惡之思想，於華嚴宗之教之中，其關鍵即在於此。¹⁵

至於此中之觀行工夫，則在觀法界緣起之無礙而契入佛之自證之真心，而佛之性起無量，是以此中不可能以漸之方式一一為之，必也有頓悟之模式以契接此佛之自證境界，由是而頓教乃成為必要之內容，而為由小、始、終教之入圓教之必經之路也。唯吾人之真心與佛之真心不二，皆為一超越義之空寂靈知之性，「此即

¹³ 《中國哲學原論：原道篇卷三》，頁 368-370。

¹⁴ 《中國哲學原論：原性篇》，頁 263。

¹⁵ 《中國哲學原論：原性篇》，頁 263-264。

圭峯所以本神會以靈知為眾妙之門之旨。而重在教人本此靈知，以求直接契入佛之真心之故。此即直攝禪宗之頓超法門以詮教，而使後之華嚴與禪，更結不解之緣之故也。」¹⁶而華嚴宗由此唯一真實靈知為核心，其必也是依此心而隨緣起現種種法，此即性起說之存有論之意義，而此亦表現在其教之特色與說法之方式上。唐先生分判天台華嚴如下：

簡言之，此二者之別，即一直接說與間接說之差別，或直顯與開顯，流出與會歸之差別。此二說法之方式，原不相衝突。故兩宗於此共尊二經。兩宗之諸祖師，亦多互相影響而互相尊戴；而二宗之義，亦原可並行不悖。¹⁷

經為佛所說，凡佛弟子皆應奉行而不應起分別心，至於某宗以某部經為依據亦自有其因緣。天台宗華嚴宗皆奉行《華嚴經》、《法華經》，唯取證則有輕重緩急之別，而於經體則無異議。《華嚴經》既是佛自證境界，當然是直接說、直顯說、流出說，也就是由一而多的發展歷程。《法華經》乃是會三歸一，攝三歸一，是以為攝三而非直接說佛境界，而為間接說、開權顯實之開顯說，以及攝三歸一之會歸說，也就是由多而一的統合過程。此中只是說法不同，而其為佛之本懷則無別而可會通無礙。若以其時代觀之，天台宗之問題在以「心佛眾生是三無差別」的佛性論基礎上，如何收攝藏、通、別三教，而歸於佛性之圓教，其根據自是佛性本有義、本具義，心具三千大千世界。是以三千大千世界之內容皆為佛之施教內容，《法華經》雖有化城喻品、藥草喻品之大機小機以及藏通別教之別，然其本仍在本具之佛性，此是攝三歸一，所謂攝末歸本法輪。華嚴宗繼法相唯識之後，轉識成智如何可能正是問題的核心，而性起思想之起，正是一種動力義之表現。蓋性具之具乃是言其本有義、不二義，然其中性之發用義並非其重點所在；而華嚴宗則特別重視此性起之動力義，以此說明成佛如何可能之終極動力之來源，此即是對凝然真如的回應。¹⁸佛性不只是存有義而且也有活動義，性具思想強調存有義，性起思想則強調活動義，實則存有義必有其活動義，而活動義亦必有其存有義，佛性乃既存又有活動之存在。唯此性起性具之初的強調既成一宗之特色，是以日後其發展便往往特別強調此特色，甚至以此為本質，因此未必能完全呼應其初最早之開宗立場，此即所以有學派之爭。

¹⁶ 《中國哲學原論：原性篇》，頁 265。

¹⁷ 《中國哲學原論：原性篇》，頁 261-262。

¹⁸ 《中國哲學原論：原道篇卷三》，頁 294-295：「由此而在法藏，即以法相唯識宗之真如，只是一正智或般若智所緣之理為無為法，其正智之種子，即所謂無漏種，亦無自現之義者；其所說之真如只為一不動之凝然真如，乃不能隨緣而自表現，以其自身為因，以成佛果者矣。」

天台宗之觀妄與華嚴宗之契真，皆是一種入道之法門，本來就不具有唯一性與排他性。唯人畢竟有限，是以不得不在此中選擇其一以為方便法門，既是法門則為無量，雖一法門皆可具、可起、可攝無量法門，然吾人工夫修養之起點仍不得不有一方便入手處，此即見法門之方便義與無礙義：

故天台宗由智顗至湛然、知禮益重言性具，然後華嚴宗之續法，則以「外全起，內豈不具？」「起必含具」，而「具不必起」，乃以言性具者，不如言性起之全備。天台言一念無明法性心，可歸于觀妄心、觀性惡為法門；華嚴以一念心上契佛眼所見之大緣起法，則要在此興起萬法之真心真性之清淨無妄，為法門。觀妄所以即真，不可說為止於觀妄心；契真所以破妄，亦不說為離妄別緣真心。¹⁹

故不可以天台之觀即眾生之妄心，為偏妄而不圓；亦不可以華嚴之觀即佛性之真心，為偏真而不圓；更當知本末之相貫而不可相離；還照之日即初照之日之自行於一圓也。²⁰

至於此二宗說法方式之差別，則天台宗為強度的工夫，華嚴宗為廣度的工夫：

故智顗言小止觀，更教人于數息中起止觀工夫。于此介爾一念中起工夫，乃強度的說此一念具三千，即言不須于三千法更起觀。此三千法，固亦是相攝而相即相入者。但亦不須于此起觀，以觀其相即相入，而更明此相即相入如何展現為一法界無礙之大緣起法。故智顗之言一念三千，乃重在攝三千于一念，而不重在開一念為三千。……由是而此華嚴之法界觀即自始為廣度的，故重周遍、重普融。故以有大行願之普賢菩薩為宗，而不同天台之本法華而以救苦救難之觀世音菩薩為宗。²¹

雖然華嚴宗以廣度工夫為要，然其廣度乃是來自佛之自證境界而非凡夫所能及，是以有超越性之色彩。而天台宗以強度之當下一念為工夫之要，則可由吾人當下之一念而起止觀之效，此即具有內在性之特色。²²

另就佛性義而言：

¹⁹ 《中國哲學原論：原道篇卷三》，頁 326。

²⁰ 《中國哲學原論：原道篇卷三》，頁 327。

²¹ 《中國哲學原論：原道篇卷三》，頁 325-326。

²² 《中國哲學原論：原性篇》，頁 272。

然在華嚴，不謂真心之性有九界之染惡，性乃純淨善，則在性之自身上，便不能見對此染惡之銷伏義與修治義，因其純淨，在性上更無染惡之可銷伏也。²³

又：

今吾人於此，若不能於當下介爾一念之心，觀其性具十界，亦具佛界，與佛所證之真如理；則此隨緣不變之真如理，仍為超越外在，與吾人當下之介爾一念之心，隔別不融，不能在「當下一念之觀一心中得」，即不能稱為圓教。只依此真如不變隨緣之義，人如不能免於妄心，又不能於此能證真如之真心，直下有契入；便亦在觀行上，無下手處。²⁴

對此華嚴宗工夫下手處問題，唐先生云：

華嚴宗固亦非只有教無觀。華嚴宗之法界觀，或不如天台之介爾一念心之心，以觀其具三千諸法即空即假即中之切摯，足以稱盡精微而道中庸。然華嚴宗本其四法界、十玄、六相之論，以展示「無盡法界，性還圓融，緣起無礙，相即相入」，如因陀羅網之無際，「微細相容，主伴無盡，十十法門，各攝法界」，而依之以成觀；則可以拓學者之心量，以致廣大。由華嚴之教觀以通於禪，以直契一念之中之「昭昭不昧、了了常知」之靈知，則可以導人入於極高明。²⁵

此即華嚴宗何以重視禪宗，亦正以此頓教直契佛心於當下，進而能起種種觀以契法界緣起之無量也。唐先生對此之最後總結如下：

吾意如依哲學與審美之觀點看，則華嚴之通透而上達，蓋非天台所及；若自學聖成佛之工夫看，則華嚴之教，又似不如天台之切摯而警策。然自人之求直契佛所自證境界之目標看，則徒觀佛所證之境界之相攝相入，又不如直由一念靈知，以頓悟己心即佛心，更不重教理之詮說者之直截。然此後者則尤為禪宗所擅長。²⁶

²³ 《中國哲學原論：原性篇》，頁 273。

²⁴ 《中國哲學原論：原性篇》，頁 277。

²⁵ 《中國哲學原論：原性篇》，頁 278。

²⁶ 《中國哲學原論：原性篇》，頁 280。

四、反省與引申

唐先生對華嚴宗性起思想之詮釋已如上述，今即以三義回應之。

（一）超越性與內在性

試觀唐先生語：

然因華嚴所重者，在言一佛所自證之法界性起之真心自性清淨，以及緣此而有之佛之功德之無盡等；則華嚴宗所嚮往之境界，即對吾人在凡之心識，多顯一超越之色彩。天台之言佛與眾生之性，同此染惡，則佛與世間眾生，更見其相即而不離。²⁷

依唐先生，天台宗華嚴宗之言性原可並行而不悖，而華嚴宗則多顯一超越性意義，此所以導人於極高明。天台宗則即世間而開顯出世間之道，此更顯一內在性意義。此天台宗之即世間之說，頗類似西方哲學家海德格的「在世存有」之說。人乃是在世間中的存在，是以吾人也即可依此世間之種種情境而體會此中諸法之價值與意義，是即生活而悟道之路，此所以讓人有親切感者，所謂「切摯之教義」也。此種即生活世界之內容而體會道之無所不在，佛性之無所不具，此為一「內在的逆覺體證」之模式。相對而言，華嚴宗觀吾人靈覺真知，此靈覺真知乃是超越一般生活內容之上而為其本者，是為「超越的逆覺體證」之模式。²⁸唯無論是內在的或超越的逆覺體證，都是當下之自反自覺，也即是一種頓教的型態，內在的逆覺體證乃是即生活世界以明道之無所不在，而一切法皆具道之內容，即是性具之型態。而超越的逆覺體證則以暫時隔離於一切法之上，而獨契自心之靈明真知，有此靈明真知乃能隨緣起現種種法，此即為性起之型態。因此，性具性起乃是逆覺體證自家心性的二種型態，至於內在的逆覺體證如性具之工夫，乃是由當下一念心下手，此其為親切。然而其難處即在此一念心畢竟兼含法性與無明，而要能有此圓頓止觀以得證此不思議境，此實非易事，甚至也容易落入現實生活中而難以自拔。反之，超越的逆覺體證要截斷眾流以契本心本性，以觀佛之自證境界，此自是超越而難以下手。然吾人之心亦可自覺此心之執與此心之本，此即可直悟本心之靈覺真知，則契本心觀佛境亦是一念之間耳，亦非必難

²⁷ 《中國哲學原論：原性篇》，頁 272。

²⁸ 參見牟宗三，《心體與性體》第二冊，台北，正中書局，1978 年 6 月，頁 360-377。頁 371-372：「胡氏之路吾名之曰『內在的體證』。此與延平之『超越體證』雖有型態之異，而卻屬於同一義理間架。」頁 260：「……而且同時亦並不通過格物窮理之方式以把握之，而是通過『逆覺體證』之方式以把握之。此是兩大系統之大較也。」

以捉摸而無從下手也。此即「華嚴宗固非有教無觀」，唯其觀法乃一超越的逆覺體證之型態而已！華嚴宗以事法界為首，而後言理法界，理事無礙法界，則此以事法界為先，除了存有論之意義外，亦是一工夫論的提示，也正是觀此事法界之理而知性起之妙。此事固可是佛之性起，然此中能有此性起與緣起之別，其本仍在真心之靈知，此亦正是一念心之轉，當下即是，並非遙不可及也。

（二）對儒學思想之運用

如前所述，性具是重性之存有義，而性起是重性之活動義，此說亦可說明孟子人性論及朱熹與陸象山思想之異同問題。袁保新教授在其「孟子人性論現代詮釋的困境與翻轉——從中西哲學的基本差異談起」一文中，重新反省了孟子人性論的二種詮釋：本善論與向善論，並予以評定，其義甚精。²⁹以其中之義對比本文之主題，則有二義可說：其一是袁教授認為無論是人性向善論或是人性本善論，皆不應該是一種本質主義的態度與立場，否則即有違《孟子》文獻之原意。其二，孟子人性論原本就有本善之體與向善之用二種面向，這正是一種道德實踐必有之內容，向善說明人性的動力義與實踐義；本善則強調人性之善的絕對義與本有義。而在道德實踐的過程中，人性也逐步完成、實現其無限、無量之可能價值與意義。類比此義，則性起說相近於向善論，強調由體起用的過程與內容，而這特別又是由佛之自證境界說，是以相即相入相攝相奪皆是一體而無礙之圓境。唯此性起並非性之緣外而起，而是性之自身功德的自現、自起，其本在性不在外緣，其所起之緣則只是增上而已。同理，向善並非是人性朝向性外之善而實踐，此是「行仁義」，也是一種仁義外在之說。向善乃是性之自成自向，是「由仁義行」，也是仁義內在說的表現。此即唐先生所謂致廣大之教，是直接說、直顯、流出之教，而此仁義內在之說，即是性具說的主要根據所在。無論眾生或佛，其心性平等無差別，此中之重點正在由眾生之假中見其空性，以至於中道第一義諦，而即空即假即中，此即唐先生所謂極高明之教，是間接說、開顯與會歸之教。

另就宋明理學之理學與心學之爭論而言，理學的朱子與心學的象山皆承認性即理，此相當於承認性具義，然而象山也同時承認心即理，此有超越真心之肯定的意味，而心性是一。至於朱子則認為心不即是理，而只是「氣之靈」，要通過格物致知能具理而成聖。心若是本心、絕對的真心，此是就體而言，性起性具之性皆應如是觀。唯以天台宗一貫之精神，乃有即世間而開顯出世間之道，此即近

²⁹ 參見袁保新，「孟子人性論現代詮釋的困境與翻轉——從中西哲學的基本差異談起」，台北，《孔孟學報》第98期，2020年9月。

乎朱子之立場。³⁰蓋吾人之性為善為理，然而吾人之心卻是在一現實生命中展開，是即此世間之種種主觀習氣、客觀環境而逐步上達於出世間之理。是以朱子此種「心不即理」說，類似天台宗所謂「一念無明法性心」，其差別在天台宗此心在第一義應為佛心，是純善的絕對，而其可不斷惡法門，此即佛性有惡之說，亦即是就心之實存義而言。而朱子之心亦可具理、具法性，然此具並非「先天之本具」，而是通過格物致知之後的「後天之當具」，而牟先生即以此判定朱子「繼別為宗」，非儒學之正統。今若以「一念無明法性心」一義說明朱子之心論，或可為朱子心學開出一條新的詮釋進路。

（三）有關工夫論之得失

唐先生以為天台宗之即世間法以入出世間法，其工夫所對為人間之覺與無明，由假入空入中，此由假乃吾人日常生活之所及，此為親切，而日常生活之種種過與不及之迷則為工夫下手處，此工夫著落十分明確。相對而言，華嚴宗以佛自證境界為觀，則吾人非佛境界，是以對佛境界恆有其距離與想像，此於工夫則不切。而且法界緣起圓融無礙，此中無過無不及，是以自觀過以下工夫之下手處不顯，而可謂石頭路滑，難以捉摸。唐先生特別說明華嚴宗之攝頓教，即在回應此工夫問題，而以頓教之模式建構其悟道之方法。然而我們也可以說，天台宗之工夫由日常生活下手，自是平易近人而親切。然其問題也正因其為日常親切，反而容易視而不見，道器不分，滯於日常而缺其上達之動力。此即人皆有日常生活，而未必人皆能悟道，其重點在心而不在其日常與否，親切並非決定性條件。反之，心佛眾生是三無差別，則眾生心即是佛心，心之當下一念固是無明法性皆具，然亦有本心呈現之時。如孟子所說之乍見孺子將入於井時之慌惕惻隱之心，此心雖是當下，但其未發之本則是圓具。易言之，華嚴宗類似《中庸》之重「喜怒哀樂未發之謂中」未發之精神，而天台宗則重「發而皆中節」之已發之精神。如前所述，能否於日常生活中見道起信，此中關鍵在心，是以華嚴宗之超越的逆覺體證之精神、未發之謂中的精神、「上座本來面目」的精神，正是掌握此本心，由是而能於日常生活中見道，而於一切緣起諸法，轉成性起功德之無量也。總之，已發未發、性具性起、親切莊嚴，皆可相即而無礙，皆法門之方便為用也。

³⁰ 朱子之所以主張「心不即理」，乃是就心在吾人實存生命與生活中呈現，為一可善可惡、有善有惡之實存心。依朱子，即使吾人之心即理，然此乃是就理上說，當此心落入現實生活中，則不必然即理，此所以要有修養工夫。因此，朱子的問題不是心的實存義，而是心的本質義，但朱子既主張心為氣之靈，則心的本質就不是理。而天台的佛性有惡說，其佛性於第一義仍是絕對之善，此與朱子之心論有別。

五、結論

天台宗華嚴宗是中國佛教理論發展之極致表現，此所謂皆為圓教。而性具性起做為核心概念，此一方面說明二家思想之異同，另一方面也是佛性即存有即活動的最佳寫照。唐先生由即哲學史以言哲學之方法入手，逐一說明性具性起之發展及其異同，而後以直接說與間接說、直顯與開顯、流出與會歸等三義論其差別，然皆為一圓教之始與終而成一圓，為圓教之二種型態，非是「以此非彼」，亦非只許一家為唯一之圓教也。同時，唐先生也特別說明華嚴宗所以判攝頓教之理由，其正以此頓教而顯一絕對性之矛盾、相奪，以順成絕對之相即與相攝，此即在天台宗之重相即之外，更凸顯華嚴宗相奪思想之特色與貢獻。至於工夫之差別，雖有親切與莊嚴之別，然皆為方便法門而不必相排斥，也無大小先後之別，唯當是用即可。此外，我們也藉此義反省儒學內部的人性向善本善之爭、心即理與性即理之爭等問題，並以超越的與內在的逆覺體證，方便說明性具性起所可能呈現的模型及其意義。天台宗一念三千，華嚴宗法海無量，可論述的問題仍多，今即以性起義說明唐先生之詮釋，並期待以此更為第一序的文獻，提供一詮釋的方向與可能。區區之意，或即是在是。

參考文獻

（一）現代專書

- 牟宗三，《時代與感受》，台北，鵝湖出版社，1982年3月。
 牟宗三，《心體與性體》第一冊，台北，正中書局，1979年12月。
 牟宗三，《佛性與般若》，台北，臺灣學生書局，1977年6月。
 唐君毅，《中國哲學原論：原性篇》，台北，臺灣學生書局，1979年2月。
 勞思光，《新編中國哲學史（一）》，台北，三民書局，1983年2月。
 唐君毅，《中國哲學原論：原道篇卷三》，台北，臺灣學生書局，1986年10月。
 牟宗三，《心體與性體》第二冊，台北，正中書局，1978年6月。

（二）期刊論文

- 袁保新，「孟子人性論現代詮釋的困境與翻轉——從中西哲學的基本差異談起」，台北，《孔孟學報》第98期，2020年9月。

論北宋楊傑對華嚴思想的接受

國立屏東大學中國語文學系 副教授
黃惠菁

摘 要

宋代文士與叢林關係向來密切，或結交僧友，或施捨佛門，或抄經刊布，或研析經論，或以禪入詩，或為寺院題記，或為法師作塔銘，許多文士普遍接受佛教思想的洗滌，廣為吸收各法門思想，自許為居士，而對佛教貢獻良多。宋代佛教信仰風氣日盛，除了得利於政局與社會經濟相對穩定外，主要也是建立在僧侶的積極推動與士大夫躬身實踐的基礎上。楊傑可謂是北宋佛教信仰重要的推手，他雖未以「居士」自稱，但卻是北宋佛教居士的領導人物。《宋史》楊傑本傳僅記述他在禮樂上的成就，對其佛學與文學的表現，卻隻字未提。然因信仰之故，楊傑素與僧侶交遊頻繁，曾繪畫丈六的阿彌陀佛像，隨身攜帶以觀想憶念。而其平生著述的文章，亦多指引歸向極樂淨土。除心向西方外，楊傑亦修習華嚴教義，對華嚴教論略有會心。在京師期間，更與覺嚴寺華嚴講主有誠法師往來頻繁。洵因其為北宋重臣，又是虔誠的佛教徒，故不論在政界或教界乃至文學藝術領域，均具影響力，信乃當代指標性人物。緣此，本文乃以楊傑為題，透過宋代史傳、方志、佛教經論及作家詩文的整理及研究，藉以了解華嚴思想對宋代士大夫的影響，冀能掌握時人接觸華嚴的管道，以及個人對華嚴思想的理解與悟入。

關鍵詞：楊傑、華嚴、有誠、義天、淨源、本嵩

一、前言

《華嚴經》向有眾經之王的美譽，是一部描繪、闡揚佛的境界的大乘經典。而以《華嚴經》作為宗經的華嚴宗，正是據此大乘經典建構了四法界、十玄無礙、六相圓融等思想體系。它以法界緣起作為主要教義，以四法界、六相、十玄等思想闡釋法界緣起的意義；透過對理事關係和事事關係論證，闡明「理事無礙」、「事事無礙」即為華嚴理想境界，反映「現象圓融」的最高境界之美。

誠然如此，《華嚴經》對中國士大夫立身處世有很大的啟發，特別受到宋代居士的青睞。¹以廣為接觸佛經的蘇軾為例，取覽其詩歌，更可發現其對華嚴法界思想的喜愛與信仰。²他對《華嚴經》參究頗深，不論援義發明，或取其典故，信手拈來，俱為深刻。雖然宋代佛教發展以禪宗最為興盛，並與各宗各派相互融攝，但居士對華嚴的接受，顯然仍具有普遍性的意義。

¹ 如王安石除著《維摩詰經註》三卷，《楞嚴經解》十卷外，又著《華嚴經解》。見（宋）蘇軾撰：〈跋王氏華嚴經解〉，（宋）蘇軾撰、孔凡禮點校：《蘇軾文集》（北京：中華書局，1986年3月）卷66，頁2060；蔣之奇亦撰《華嚴經解》三十篇。見（宋）釋曉瑩集：《羅湖野錄》卷下：「樞密蔣公穎叔。與圓通秀禪師為方外友。公平日雖究心宗。亦泥于教乘。因撰華嚴經解三十篇。頗負其知見。」《卍新纂續藏經》，X83，No.1577，頁394a；另傳聞歐陽修晚年亦從投子修顯禪師讀《華嚴經》，觀看《華嚴》，未終而逝。見（明）朱時恩輯：《居士分燈錄》卷下（歐陽修）：「穎州因穎守極，道修顯禪師德業。……借華嚴經，讀至八卷乃安坐而逝。」《卍新纂續藏經》，X86，No.1607，頁594b；而周敦頤亦曾與常總禪師討論華嚴理法界、事法界。見（明）朱時恩輯：《居士分燈錄》卷下（周敦頤）：「又嘗與總論性及理法界、事法界。至於理事交徹，冷然獨會。」《卍新纂續藏經》，X86，No.1607，頁600b；程顥亦曾觀《華嚴合論》。見（明）朱時恩輯：《居士分燈錄》卷下（程顥）：「嘗曰：佛說光明變現，初莫測其旨。近看華嚴合論，却說得分曉。」《卍新纂續藏經》，X86，No.1607，頁600b；楊傑嘗作〈華嚴一乘分齊章義苑疏跋〉及〈義苑後序〉；陳瓘早年留心內典，特愛《華嚴經》，號華嚴居士。見（明）朱時恩輯：《居士分燈錄》卷下（陳瓘）：「陳瓘，字瑩中，號了翁，又號華嚴居士。」《卍新纂續藏經》，X86，No.1607，頁601b；護法宰相張商英更與克勤禪師劇談《華嚴》旨要。見（宋）釋曉瑩集：《羅湖野錄》卷上：「時張無盡公寓荊南，以道學自居，少見推許。圓悟艤舟謁之，劇談華嚴旨要曰：華嚴現量境界，理事全真。」《卍新纂續藏經》，X83，No.1577，頁377c；陳師道亦曾因佈施寺院而買《華嚴經》一部。見（宋）陳師道所撰〈華嚴證明疏〉：「弟子陳師道與妻郭悟同心共施，因慧嚴大師宗永買《大方廣佛華嚴經》一部八十一策并櫃二隻。」見《後山集》卷17，《欽定四庫全書》本，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=6299&page=36>；吳則禮〈閑居〉詩則稱：「大部《華嚴經》，字字要飽觀。」見（宋）吳則禮撰：《北湖集》卷1，（宋人集乙編），「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=82621&page=74>；李綱更傳聞精通《易》與《華嚴》二經等等。見（清）彭際清述：《居士傳》卷29（李伯紀傳）：「則發憤求出世法。研佛書。聞伯紀通易、華嚴二經。」《卍新纂續藏經》，X88，No.1646，頁235b。

² 以上參見周裕鍇撰：《文字禪與宋代詩學》「第二章「文字禪」的闡釋學語境：宋代士大夫的禪悅傾向」「第一節參禪學佛與文化整合」（上海：復旦大學出版社，2017年10月）。

二、北宋居士佛教與華嚴思想發展概況

自佛教傳入東漢後，奠基於魏、晉，至唐、宋而愈盛，而其於不同歷史階段，則有不同特點。由於北宋政府大多維護佛教，朝臣、文士亦予以支持與贊助，加以緇褐論述傳道，不遺餘力，卒使北宋尚佛風氣日熾，佛徒日眾，佛寺日增，高僧大德不計其數。正因為這股風氣所熾，佛教對宋代社會的影響，輒比前代更為深刻與寬廣，其中奉佛的士大夫亦較前朝為多，以居士為名者，³亦頗為普遍。清人彭際清所編的《居士傳》，含專傳、合傳及附傳，一共收錄 312 人，其中宋代計有 83 位，超出唐代甚多。⁴這些官僚士大夫卒成為北宋居士佛教的主體核心，對於宋代居士文化的發展有深遠的影響。

北宋士大夫、居士接近佛教，傳播佛教，除了政治的促因外，⁵也與當時藝文界與僧人交遊互動頻繁有關。文士與禪僧交遊，或詩文相酬，或道藝交流，或論辨心性，或體證禪悟。⁶

³ 根據《維摩詰經》中提及「居士」身份：「憶念我昔入毘耶離大城，於里巷中為諸居士說法。時維摩詰來謂我言：『唯，大目連！為白衣居士說法，不當如仁者所說。』」可知其所指本是一般在家學佛的平民百姓。見（姚秦）三藏鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經·弟子品第三》，《大正新脩大藏經》，T14，No.0475，頁 540a。（東晉）慧遠亦嘗解釋，認為「居士有二」：「一廣積資財，居財之士，名為居士；二在家修道，居家道士，名為居士。」見（隋）沙門慧遠撰：《維摩義記》卷 1，《大正新脩大藏經》，T38，No.1776，頁 441b。其後智顗亦言：「居士者，多積賄貨，居業豐盈，以此為名也。」（隋）天台智者大師說、弟子灌頂記：《觀音義疏》卷上，《大正新脩大藏經》，T34，No.1728，頁 934c。由上可知，廣義而言，居士泛指在家修道的佛教徒；狹義上，則指在家信徒中，較具經濟基礎或社會地位的人，因為他們具有影響力，通指官僚士大夫等上層階級。本文所指，正是這些士大夫居士。

⁴（清）彭際清述：《居士傳》，見《叢書新纂續藏經》，X88，No.1846，頁 182b-182c。《居士傳》卷 20 至 34 乃所收宋代居士，共 83 位。而同書唐人僅三十多位。

⁵ 宋代文士在全面投入政治的參與後，其中精神的壓力、心理的苦悶，無法從傳統的儒家思想中得到平衡，而佛教的心性思辨、修行止觀的特色，一新士大夫耳目，因此向其靠攏，可謂自然不過。以北宋政治為例，黨爭傾軋，國是屢變，做為參政主體的士大夫，處於權力角力的漩流中，其一生命運輒與政治錯綜糾葛。許多士大夫在貶居窮處時，不僅得應對生活的困境，更需重整精神，突破思想困境，才能具備生存的動力。以蘇軾為例，《宋史》本傳記載：「自為舉子至出入侍從，必以愛君為本，忠規讜論，挺挺大節，群臣無出其右。但為小人忌惡擠排，不使安於朝廷之上。」見（元）脫脫撰：《新校本宋史并附編三種》（臺北：鼎文書局，1980 年 5 月，再版），卷 338，列傳第 97〈蘇軾傳〉，頁 10817。誠為如此，因此「鬱鬱無聊之甚，轉而逃入于禪。斯亦通人之蔽也。」見（清）黃宗義輯：《宋元學案》卷 99〈蘇氏蜀學案〉，見「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=23361&page=33>

⁶ 如（宋）釋道融撰：《叢林盛事》卷上曾記載楊億和廣慧元璉禪師。見《叢書新纂續藏經》，X86，No.1611，頁 694a。而石霜楚圓禪師與李遵勗交游甚深，由石霜楚圓禪師留下的語錄中，有大量贈予李氏的偈頌，亦可見一斑。見（宋）釋慧南重編：《石霜楚圓禪師語錄》，《叢書新纂續藏經》，X69，No.1338，頁 194b。之後楊傑和白雲守端禪師、張商英和兜率從悅禪師的互動，均強調「非苟然者也」。乃至南宋高宗朝的張九成和李邴、呂本中等人和當時聲譽日隆的大慧宗杲的往來密切，直是「登堂入室」，可謂「方外道友」。上述士大夫，個個位極人臣，不論是政治界或思想圈，皆有舉足

居士與叢林間的交游，留下大量的詩文酬唱，相與論道，形成居士文化的雅化。禪僧中精通文藝者，亦不在少數！⁷除了詩文唱和，宋代士大夫、居士林的佛學造詣亦頗精深，不乏專注於佛學著述，表現不凡者。士大夫為佛經作注疏，乃至為僧人語錄作序者，比比皆是。例如駙馬李遵勗，得心法於谷隱禪師，與楊億及慈明禪師為法門好友。嘗與達觀禪師處之，朝夕咨參，乃至廢寢忘食。進而勅編《廣燈錄》，獻予仁宗，仁宗賜「天聖」二字並序。又如黃庭堅則曾為翠巖可真、雲居元祐、大滄慕喆、翠巖文悅及福州西禪暹老等禪師語錄作序等。⁸總體而言，北宋居士對佛學的投入，不僅僅是信仰，也充滿理性的思考態度。在身居要職下，其所展示的佛學修養別為凸出，其中猶有深刻的思辨精神，洵為如此，許多居士後來便成為當代護法的主要力量。

自唐代的智儼、法藏創立了獨特的華嚴思想體系，澄觀和宗密約略也具備了宗派意識，⁹但是在唐代並沒有形成真正的華嚴宗教團。一直到宋代，在禪宗和天台宗的刺激下，才產生了華嚴宗。但此時的華嚴宗所展示的思想特色，其實是「華嚴禪」¹⁰，是宗密所創立融合華嚴宗與荷澤宗的思想體系，將華嚴理事觀與荷澤心

輕重地位。諸人與禪僧間的密集交結，正說明當時風氣之盛。

⁷例如明教契嵩、辨才元淨、佛印了元及覺範惠洪等。這些禪僧往往「能文，善詩及歌辭，皆操筆立成，不點竄一字。」僧俗唱和，互相溝通禪思，成就禪趣，蔚為風氣。即使早年曾經排佛的歐陽脩也與禪師往來密切，其游歷廬山時，亦曾拜望圓通居訥禪師，作〈贈廬山僧居訥〉詩。甚者，宋初排佛甚堅的李覲，也留下不少有關寺院的文記，如〈修梓山寺殿記〉、〈新城院記〉、〈承天院羅漢閣記〉等。見羅凌、王作新撰：〈宋代居士文化特點探微〉，《寧夏大學學報（人文社會科學版）》第29卷第6期，頁99。

⁸（宋）黃庭堅撰：《豫章黃先生文集》卷16，見《四部叢刊初編》，「中國哲學書電子化計劃」<http://ctext.org/library.pl?if=gb&file=78346&page=53>

⁹華嚴宗的宗統上是由杜順—智儼—法藏—澄觀—宗密的順序而發展的。（唐）宗密在《圓覺經略疏之鈔》卷3中嘗云：「此師是華嚴宗主，即康藏和尚也。姓康，名法藏，為帝師，敕謚號賢首大師。當今天下所傳《華嚴》新舊二疏，皆出大師，門下皆宗承大師義門。」見《已新纂續藏經》，X09，No.0248，頁849b。《圓覺經略疏之鈔》卷8又稱「姓杜名法順，是華嚴宗源之師，即文殊化身也。」見《已新纂續藏經》，X09，No.0248，頁899c。在《注華嚴法界觀門》中宗密又稱：「京終南山釋杜順集。姓杜，名法順。唐初時行化，神異極多，傳中有證。驗知是文殊菩薩應現身也。是《華嚴》新舊二疏初之祖師，儼尊者為二祖，康藏國師為三祖。」見《大正新脩大藏經》，T45，No.1884，頁684c。雖是如此，但是澄觀、宗密所說的華嚴宗的含義是指尊崇《華嚴經》，以華嚴為「宗趣」（宗旨）的人，其「宗」的含義與後世所說的宗派有明顯不同。宗密的提法對淨源具有啟發意義，但是從思想史的外部環境來看，作為宗派譜系「五祖說」的提出，完全是淨源在禪宗的刺激下獨創的，所以宗密的觀點僅可視為宋代淨源的「七祖說」的伏筆。王頌撰：〈從日本華嚴宗的兩大派別反觀中國華嚴思想史〉，見《世界宗教研究》2005年第4期，頁12。

¹⁰據王頌〈十一世紀中國北方廣泛流行的華嚴禪典籍與人物〉研究指出，「華嚴禪」此一概念名稱並未見諸古籍，最早探討華嚴與禪的關係者為日本學者吉津宜英教授《華嚴禪思想史的研究》，而高峰了州《華嚴與禪的通路》則是代表作。見《世界宗教文化》2018年第4期，頁100。董群亦曾對「華嚴禪」概念進行過系統分析，梳理為廣義與狹義兩種：「廣義而言，華嚴禪是宗密所代表的以真心為基礎，內融禪宗之頓漸兩宗、佛教之禪教兩家。外融佛教和儒道兩教的整合性的思想體系。這一體系的最核心的融合內容，是華嚴宗和荷澤禪的融合，宗密以荷澤思想釋華嚴，又以華嚴思想釋荷澤禪，視兩者為完全合一；狹義而言，華嚴禪體現出融華嚴理事方法論，理事分析和理事無礙、事事無礙的方法入禪的禪法。」〈論華嚴禪在佛學和理學之間的中介作用〉，見《中國哲學史》2000

識觀緊密結合下的思想產物，而「理事無礙」、「圓融無盡」乃是其思想核心。這條思想路線雖由宗密創始，但因受安史之亂動盪、寺院沒落、武宗滅佛和典籍散佚等因素影響，傳承中斷，直到宋初，朝鮮半島攜入我華嚴典籍，華嚴信仰始得復甦。¹¹

入宋後，華嚴教觀的中心逐漸往江南遷移。從靈光洪敏（生卒年不詳）開始，江南華嚴教之宗由長水子璿（965-1038）開其端，而其門下即為晉水淨源（1011-1088）。子璿本身即是融會華嚴與禪的代表人物，而淨源被稱為華嚴宗的「中興教主」¹²。他師承長水子璿，修習《楞嚴經》、《圓覺經》及《大乘起信論》等經論，表現殊出。淨源還收集整理華嚴典籍，修訂重校唐代華嚴文獻，重新刊刻唐代華嚴祖師典籍，針對唐代華嚴教典、特別是法藏、澄觀、宗密等祖師著作進行疏釋，並以華嚴教義解釋其他佛教典籍。¹³曾旻〈宋杭州南山慧因教院晉水法師碑〉曾簡要記述了北宋華嚴的紛雜情形，及淨源如何闡釋華嚴，推原其本過程：

圓融一宗，經觀論章與其疏記鈔解，凡數百萬言。名義既多，科條亦博，有終身不能卒業者。故近世總持者，罕能該徧。講《雜華》者，則曰清涼教；講《圓覺經》者，則曰圭峰教。宗途離析，未有統紀。法師於是推原其本，則教宗雖始於賢首，法義實出於《起信》。乃以馬鳴大士為始祖，龍樹、帝心、雲華、賢首、清涼、圭峰以次列之。七祖既立，由是賢首宗裔，皆出一本。又離合五教以為十，皆清涼、圭峰之遺意。其發明之，則自法師始焉。¹⁴

文中淨源弘闡華嚴教觀，具有鮮明的本宗意識。並且推原其本，推崇法藏「賢首教」。提出新的傳法世系，確立了華嚴傳承祖師譜系，創立「華嚴五祖」說，在杜順、智儼、法藏三祖外，立澄觀、宗密為五祖。¹⁵

年第2期，頁35。

¹¹ 以上內容主要依據王頌撰：〈十一世紀中國北方廣泛流行的華嚴禪典籍與人物〉，見《世界宗教文化》2018年第4期，頁100。

¹² （明）李翥撰、（清）丁丙補：《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》卷3〈晉水法師〉，見《中國佛寺史志彙刊》，GA020，No.0017，頁38a。

¹³ 據義天《新編諸宗教藏總錄》等相關記載，淨源撰著成果包括華嚴文獻類，修證禮懺類、經論疏釋類等，相關之著作有19種，收錄在義天所錄《圓宗文類》淨源短篇之著作有4種，但從傳記所載錄著作與現存藏經目錄比對，發現有不少著述已失佚，現在尚有保存的著作僅有13種，仍有見存之著述序文有13篇，參見陳永革撰：〈論晉水淨源與北宋的華嚴中興〉，見《吳越佛教》（第五卷）（北京：宗教文化出版社，2010年3月）、釋法幢撰：〈華嚴中興教主淨源所撰懺儀之略探〉，《大專學生佛學論文集》（臺北：華嚴專宗學院，2011年），頁236。

¹⁴ （明）李翥撰、（清）丁丙補：《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》卷8，見《中國佛寺史志彙刊》，GA020，No.0017，頁148a。

¹⁵ 見（明）李翥撰、（清）丁丙補：《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》卷6記述：「賢首教者，世傳《華

對於淨源的弘法成就，《武林西湖高僧事略》嘗贊曰：「法界無盡，一心洞明。奮厥餘力，詮釋群經。作式垂範，聿有駿聲。慕法者眾，海國揚舲。」¹⁶可見淨源在北宋華嚴思想發展過程中的地位。不論是建立華嚴祖庭或整理華嚴教典、詮釋華嚴教義，乃至創設華嚴祖譜，淨源在振興華嚴偉業上，均有不凡的成就。¹⁷

除了南方的淨源在華嚴思想闡揚上，發揮最大影響力外，北方也出現了將禪與華嚴融合為一體，大力弘揚華嚴思想的本嵩。

本嵩又稱廣智大師，生卒年不詳，有關他個人的史傳資料鮮少：

師本京人也。始聽華嚴大經深通玄奧，終歷諸祖禪林洞明宗旨。於神宗元豐六年甲子，罷參隱嵩。少間無盡居士響師德，於元祐戊辰歲，謹率群賢邀師入京，請講此觀。被禪、教二種學徒，造《通玄記》三卷。剖文析義，映古奪今；述七字經題并三十觀門頌。紀綱經觀節要，顯出禪門眼目。¹⁸

文中指本嵩元豐六年（1083）歸隱嵩山宣講華嚴經教。元祐三年（1088）宰相張商英，廣邀群賢達，禮請本嵩到京師宣講華嚴，將華嚴觀法與禪法相互融通。本嵩在開封，除了講經說法外，亦致力著述工作。包括《通玄記》以及《華嚴七經題法界觀三十門頌》兩部。《通玄記》有三卷，其中解釋、分析文義、相當詳盡精彩；至於《華嚴七經題法界觀三十門頌》，主要是闡述《大方廣佛華嚴經》經題的旨趣，以及華嚴法界三觀，即真空觀、理事無礙觀、周遍含融觀。其對大眾宣講華嚴法界觀時，則是以禪釋教，以教釋禪，提綱契領，將華嚴觀法與禪法互為詮釋的運用，使聽者明瞭觀法。

雖然北宋時期，華嚴學者的活動大多偏重在南方，然對於華嚴觀法的弘傳仍不餘遺力。而本嵩在北方的活動，就顯得較為突出。自唐人宗密將禪法融於華嚴後，華嚴禪的思想逐漸地廣泛的運用，發展至宋代，華嚴禪的發展趨於更成熟、

嚴經》之學始於帝心杜順，次尊者智儼，次賢首國師法藏，次清涼國師澄觀，次圭峰禪師宗密。帝心有《法界觀》、尊者有《搜玄記》、賢首有《探玄記》皆釋晉經而已。至清涼為唐經作疏，而證聖、正元之二譯始備。圭峯復為清涼作講義，源師因以五師為華嚴五祖。以其判教自賢首始，故謂之賢首教。」此為「五祖」之說，見《中國佛寺史志彙刊》，GA020，No.0017，頁76a。除上，又將馬鳴、龍樹置於杜順之前，而有所謂「華嚴七祖」說。

¹⁶（宋）釋元敬、元復同述：《武林西湖高僧事略》，見《叢新纂續藏經》，X77，No.1526，頁586c。

¹⁷有關淨源的影響與貢獻，有學者為歸結：「其一，建立了永久弘揚華嚴宗的基地慧因寺。其二，終生致力於華嚴典籍的收集和整理。其三，提出華嚴宗新的傳法世系。其四，以華嚴教義解釋其他較流行的佛教典籍，促動華嚴學在整個佛學的運行。」見魏道儒撰：《中國華嚴宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，2001年5月），頁225。

¹⁸（宋）釋本嵩撰：《華嚴七字經題法界觀三十門頌》卷上，見《大正新脩大藏經》，T45，No.1885，頁692c。

穩定的狀態。而本嵩將華嚴與禪相互融合，可謂是北宋華嚴代表人物之一。但是根據《三十門頌》禪教並修法則來看，本嵩雖亦主張禪教可互釋，但是有關華嚴法界觀部分，本嵩認為「深明杜順旨，何必趙州茶；通明妙觀玄綱，何必參禪問道。」¹⁹強調華嚴本身即為修行法門，無需再假藉禪門教法。換言之，本嵩以禪詮釋華嚴，援禪入華嚴，但並不想徹底以禪替代、消解華嚴。此點與宋代華嚴諸家，欲將華嚴融於「禪教」，或於各經典之中做詮釋的立場而言，是一個比較特殊的例子，可見本嵩隱隱間存在著強烈的華嚴意識。²⁰

三、楊傑對華嚴思想的接受

楊傑是北宋佛教信仰重要的推手，他雖未以「居士」自稱，但卻是北宋佛教居士的領導人物。²¹

楊傑（約 1023-1092），無為（安徽蕪湖）人，字次公，道號無為子。嘉祐四年（1059）進士及第；熙寧五年（1072）為禮院檢詳文字；元豐年間，官太常數任，掌管禮樂郊廟社稷事，一時禮樂之事，皆預討論；元祐中為禮部員外郎，出知潤州，除兩浙提點刑獄。一生遍歷禪林，參尋知識。晚年則畫西方佛像，隨行觀念，舍壽之日感佛來迎，端坐而化。享年七十。²²

《宋史》本傳僅記述楊傑在禮樂上的成就，對其佛學與文學的表現，卻隻字未提。然因信仰之故，楊傑素與僧侶交遊頻繁，一生鼓吹淨土，調和禪淨，並宣揚華嚴教義。²³其生平著述頗豐，²⁴與佛教相關或闡釋佛理的作品包括〈念佛鏡序〉、

¹⁹（宋）釋本嵩撰：《華嚴七字經題法界觀三十門頌》卷下，見《大正新脩大藏經》，T45，No.1885，頁 707b。

²⁰ 參考王頌撰：〈十一世紀中國北方廣泛流行的華嚴禪典籍與人物〉，見《世界宗教文化》2018 年第 4 期，頁 101；陳文華撰：〈《華嚴七字經題法界觀三十門頌》之略探〉，見《全國佛學論文 24 屆（2013）論文集》，網址：<https://docs.google.com/a/ddbc.edu.tw/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGRiYy5lZHUudHd8Y29uZmVyZW5jZXxneDo5YjBiMmI3NzRlNjU2ODA>

²¹ 《宋史》楊傑本傳僅稱「字次公，無為人」、自號「無為子」，顯然未自名為居士。見《宋史》卷 443《列傳》第 202《文苑》5。但其一生信奉佛法，鼓吹淨土、調和禪淨，並宣揚華嚴教義，對佛教貢獻不小。因此黃啟江撰〈北宋居士楊傑與佛教——兼補《宋史》楊傑本傳之缺〉一文，仍冠以「居士」之題，並於文末結語：「他雖然沒以居士自稱，但卻是北宋佛教居士的領導人物。」見《漢學研究》21 卷第 1 期，頁 275。而清人彭際清所述《居士傳》卷 22，亦將楊傑列入其中。見《已新纂續藏經》，X88，No.1646，頁 220c。除上，今人潘桂明撰書談中國居士佛教發展，其中亦有楊傑，可知楊傑雖未自名居士，但學界視其為居士，已然成為共識。見《中國居士佛教史》（北京：中國社會科學出版社，2000 年 11 月），頁 493。

²² 關於楊傑生卒年未見於《宋史》，史傳僅言其七十卒，因此透過其他生平經歷推測，約當西元 1023-1092。可參考李裕民撰：《宋人生卒行年考》（北京：中華書局，2010 年 9 月），頁 296-297。

²³ 楊傑為北宋最重要之佛教居士之一，但《宋史》本傳，卻只錄其事功，偏於敘述其制禮作樂之經過，而於佛教信仰及作為方面，一概闕如，所以，黃啟江先生特撰〈北宋居士楊傑與佛教——兼補《宋史》楊傑本傳之缺〉一文，詳述其在文學與佛學上之素養與作為，讀者可參考之。見《漢學

〈王古直指淨土決疑集論序〉、〈題楊歧會老語錄〉、〈華嚴一乘分齊章義苑疏鈔〉、〈義苑後序〉、〈宗鑑錄序〉、〈天台十疑論序〉、〈法寶僧鑑〉、〈題淨土懺法〉、〈延恩衍慶院記〉、〈昭德觀記〉、〈建彌陀寶閣記〉、〈淨慈七寶彌陀像記〉、〈安樂國三十贊〉、〈褒禪山慧空禪院輪藏記〉、〈圓同庵銘〉、〈圓寂庵銘〉、〈甘露王如來贊〉、〈辯才贊〉、〈大宋光州王司士傳〉和〈請講大方廣佛華嚴經疏〉等，²⁵對佛教貢獻良多。

楊傑初好禪宗，追隨天衣義懷禪師學法，與大通善本、中際可遵、白雲守端及芙蓉道楷等禪師均有密切往來，不惟如此，他也和有誠、辯才元淨、元照和法寶從雅等迭有互動。

許多經藏均載楊傑歷叩諸山名宿，參謁天衣義懷（993-1064），義懷每引龐蘊居士的機鋒話語，令其參究深造：

晚從天衣懷禪師游，懷每引龐居士機語令研究深造，後奉祠泰山。一日聞鷄鳴，觀日出如盤湧，忽大悟。²⁶

義懷禪師經常引用唐代龐蘊居士所參禪的禪語、偈語來開示楊傑居士。一天，楊傑在泰山奉祠，見太陽如盤湧因而大開悟解。據聞開悟後，楊傑曾寫一首偈呈予義懷禪師，禪師因此為他印可、稱可。

大通善本（1035-1109）即法涌禪師，原主錢塘淨慈寺，後奉詔入主開封法雲寺，號大通善本禪。大通禪師曾應吳人徐思恭之請，校刊永明延壽的《宗鏡錄》：「同永樂、法真二三耆宿，遍取諸錄，用三乘典籍，聖賢教語，校讀成就。」²⁷因知楊傑喜閱《宗鏡錄》，遂請其為新校本作序，足知大通對楊傑的敬重。

中際可遵禪師（生卒年不詳），因喜作詩頌，叢林目之為「遵大言」。天衣義懷與報本有蘭皆是雪竇重顯的弟子，而可遵係有蘭之法嗣。楊傑與雪竇門下諸公往來密切，其中也包括中際可遵。楊傑與可遵彼此詩頌唱和，曾以偈調侃禪師：「無孔鐵鎚太重，墮在野軒詩頌；酸賺氣息全無，一向撲入齋瓮。」可遵立刻繼其韻

研究》21 卷第 1 期，2003 年 6 月，頁 253-277。

²⁴（清）曹庭棟撰：《宋百家詩存》卷 6：「生平著述甚富，散亂未傳。紹興癸亥知無為軍趙士彰搜其遺藁，得詩賦雜文若干篇，編次十五卷，題曰『無為集』；其釋、道二家詩文另編別集。」見《欽定四庫全書·集部八·總集類》，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=65061&page=51>

²⁵趙士彰雖將楊傑有關釋、道二家詩文編成別集，但也早已失傳。今所見楊氏著述，多賴佛教經籍文獻保留部分，始見於世。例如：（宋）釋宗曉編：《樂邦文類》卷 3 即載明並收錄有部分楊氏的相關著作，見《大正新脩大藏經》，T47，No.1969A，頁 184b、184c、195b。

²⁶（明）吳之鯨撰：《武林梵志》卷 8，見《大藏經補編》，B29，No.0161，頁 635b。

²⁷（宋）楊傑撰：〈宗鑑錄序〉，見（宋）釋延壽集：《宗鏡錄》卷 1，《大正新脩大藏經》，T48，No.2016，頁 415b。

曰：「無為不甚尊重，到處吟詩作頌。直饒百發百中，未免喚鐘作瓮。」除上，據傳有僧人到楊傑處持鉢化緣，可遵乃以偈送行，並且託他將書簡付予楊傑，其書曰：「今去無為化有情，野軒無物贈君行。若從楊傑門前過，為我高聲喝一聲。」²⁸從兩人相互戲謔中，可推知情分不淺。

白雲守端（1025-1072）乃楊岐方會禪師（992-1049）之法嗣，經圓通居訥禪師推舉，曾住江西承天，遷圓通、法華、海會諸寺。據現存《白雲守端禪師廣錄》記載，守端曾對楊傑佛學成就發出讚許之聲：「十載聞名楊次公。有文堪振我宗風。分三成六添些子。直得金烏半夜紅。」²⁹除上，禪師也十分欣賞楊傑之詩，曾道：「無為子詩今又古，始明終晦人難睹。豈唯正得國風歸，別出一枝通佛祖。」³⁰對他的詩作評價甚高，當時叢林更有「楊無為之于白雲端，張無盡之於兜率悅，皆扣關擊節，徹證源底，非苟然者。」³¹之說，更證明楊傑與守端關係之深。

芙蓉道楷（1043-1118）參投子義青禪師得悟心法後，遊歷國內名寺，極力弘揚曹洞宗風，門下弟子有丹霞子淳、寶峰惟照、淨因自覺、天寧齊璉等。崇寧三年（1104）徽宗曾詔住東京十方淨因禪院；大觀元年（1107），又移住天寧寺，這時道楷禪師在僧俗兩眾中已有崇高聲譽。開封府尹李孝壽乃奏請朝廷，道楷禪師「因行卓冠叢林，宜有褒顯」，徽宗特賜紫衣，號「定照禪師」。但道楷焚香謝恩罷，上表力辭之，為此，忤逆龍顏，而交付有司，最後編管緇州。而道楷卻氣色閑暇，僦屋而居，學者益親，可見其風骨。³²《叢林盛事》即曾記載楊傑與道楷的一段趣味對話：

楊次公提刑一日問芙蓉楷禪師曰：「某與師相別幾年？」楷曰：「七年。」楊云：「者七年參禪耶？學道耶？」楷曰：「不打者鼓笛。」楊曰：「與麼則空遊山水，百無所成。」楷曰：「相別未久，善能高鑑。」楊呵呵大咲。³³

《樂邦文類》稱他「尊崇佛法，明悟禪宗，江西臨濟下棒喝、承當之輩，猶調常流。」³⁴洵非虛語。熙寧末年，因為母喪而去職歸鄉。平日閒居時，閱讀藏經，歸心淨土。曾繪畫丈六的阿彌陀佛像，隨身攜帶以觀想憶念。而其平生著述的文

²⁸（宋）釋曉瑩錄：《雲臥紀譚》卷下，見《卍新纂續藏經》，X86，No.1610，頁11b。

²⁹〈寄楊長官〉，見（宋）處凝·智本·智華·法演編集、海譚錄：《白雲守端禪師廣錄》卷3，見《卍新纂續藏經》，X69，No.1610，頁318c。

³⁰〈覽楊次公詩集〉，見（宋）處凝·智本·智華·法演編集、海譚錄：《白雲守端禪師廣錄》卷3，見《卍新纂續藏經》，X69，No.1610，頁319c。

³¹（宋）道融撰：《叢林盛事》卷上，見《卍新纂續藏經》，X86，No.1611，頁694a。

³²（明）釋居頂輯：《續傳燈錄》卷10，見《大正新脩大藏經》，T51，No.2077，頁523b。

³³（宋）道融撰：《叢林盛事》卷上，見《卍新纂續藏經》，X86，No.1611，頁686c。

³⁴（宋）釋宗曉編：《樂邦文類》卷3，見《大正新脩大藏經》，T47，No.1969，頁195b。

章，亦多指引歸向極樂淨土。在〈天臺淨土十疑論序〉中，楊傑就極力鼓吹「往生極樂國土」。³⁵

楊傑除參禪與禪師互動頻頻外，亦與天台僧侶辯才元淨有所往來。辯才（1011-1091）主持杭州上天竺寺多年，與當時士人多有交遊，和蘇軾情誼尤為篤厚。³⁶楊傑亦與辯才過從甚密，其〈延恩衍慶院記〉嘗提及：

元豐八年秋，余被命陪高麗國王子、祐世僧統訪道吳越，嘗謁師於山中，乃度鳳凰嶺、窺龍井、過歸隱橋、鑑滌心沼、觀獅子峰、望薩埵石、升潮音堂、憩訥齋、酌沖泉、入寂室、登照閣、臨閒堂、會方圓庵，從容論議，久而復還。³⁷

文中且云陪朝鮮王子祐世僧統謁見辯才，彼此「從容議論，久而復還」。由其有條理的述及龍井山寺的位置及建築，可知楊氏對龍井山的熟悉，推測訪謁辯才，非僅止於此回。加上辯才兼修天台與西方淨土，與楊傑晚年傾心淨土，道心相同，兩人親近，不難理解！而楊傑亦曾評價辯才是「坐道場者四十年，指空假中以接人，其心契于聖智；具戒定慧以行己，其德動于幽潛，真有道之士也！」³⁸又作〈辯才贊〉，其中有「老龍頭角縮寒巖，膏雨人間已霑足」句³⁹，對法師之敬重，不言而喻。

除了辯才外，楊傑還與同為天台法師的法寶從雅（生卒年不詳）相從頻頻。從雅係海月慧辯法嗣，而辯才又與海月情誼甚深。從雅平生亦修習彌陀，而楊傑在參禪悟教，最後選擇歸心淨土，故與從雅的互動，由是可以想見。楊傑曾形容從雅：「參究宗風，樂為偈頌，頗得其趣。又精於醫術，多施藥以濟人，人或以貨資酬之，則曰：『非我能也，三寶之功。』」⁴⁰

³⁵ 〈天臺淨土十疑論序〉載：「若有善男子、善女人，聞說阿彌陀佛持名號，若一日乃至七日，一心不亂，其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖現在其前。是人終時心不顛倒，即得往生極樂國土。」（宋）釋宗曉編：《樂邦文類》卷2，見《大正新脩大藏經》，T47，No.1969A，頁171a。他認為「彌陀其易持，淨土甚易往」，所以只要大眾同意修持淨業，即可往生淨土。

³⁶ 參見黃惠菁撰：〈蘇軾與辯才禪師之交遊〉，見《第二屆宗教實踐與文學創作暨中國宗教文學史編撰國際學術研討會論文集》（高雄：佛光文化事業有限公司，2018年11月），頁521-548。

³⁷ （宋）宋太祖等撰、曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》（上海：上海辭書出版社；合肥：安徽教育出版社，2006年9月），冊75，卷1643，頁239。

³⁸ 〈延恩衍慶院記〉，見（宋）宋太祖等撰、曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，冊75，卷1643，頁238。

³⁹ （宋）宋太祖等撰、曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，冊75，卷1644，頁247。

⁴⁰ 〈建彌陀寶閣記〉，見（宋）宋太祖等撰、曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，冊75，卷1643，頁241。

另外，律宗的湛然元照（1048-1116），也與楊傑互有往來。元照的思想，主張戒律和淨土並重。他常云：「生弘律範，死歸安養，平生所得，唯此法門。」又說：「化當世無如講說，垂將來莫若著書。」因此他出家後數十年間，以奉持戒律，專修淨土自行；且致力聚徒講學，弘法著書，包括《資持記》（釋事鈔）、《濟緣記》（釋羯磨疏）、《行宗記》（釋戒疏）、《住法記》（釋遺教疏）、《報恩記》（釋蘭盆疏）、《觀無量壽佛經》和《小本彌陀》等，皆有義疏；⁴¹並詳究律宗傳承，楷定南山九祖，後世稱為律宗中興的大師。楊傑與元照的交往訊息，可由《嘉定赤城志》見諸一般：「（報恩光孝寺條）殿後有戒壇，元祐五年僧元照建也，楊傑為之記。」⁴²另外同書猶記載：

（元照條）錢塘人，唐姓，字湛然，號安忍子，深明教律，四方宗之。少游天台度石橋，合掌誦經，想方廣而度者三。復游宴坐峰石，誦經，失足幾墮，如人扶之而免。與蔣之奇、楊傑諸人為方外交，劉燾作行業記。⁴³

可知兩人之交好，緣此，當高麗王子兼祐世僧統義天入杭州求法時，皇帝特詔命楊傑為館伴主客學士奉陪義天，而其中參謁的高僧，亦包括湛然元照律師。當一行人至西湖靈芝寺謁請元照開示律儀，時律師正在講授《四分律刪補羯磨疏》，其弟子曾記述當時情景：元豐八年十二月二十八日，楊傑偕高麗王子弘真祐世僧統義天，及其弟子壽良「首登師門」，「就寺請師陞座，發揚細要。義天矍然避席作禮，請所著書歸遼東摹板流通。」⁴⁴是時，元照正演說律宗綱要並授菩薩戒，故義天並請得元照所著書攜歸高麗並雕板流通。

洵因楊傑佛學造詣深刻，故能伴陪義天參謁各宗師。他對律宗亦有研究，除與元照往來外，與本嵩律師亦有接觸。《嘉泰普燈錄》即載有楊傑向本嵩律師（生卒年不詳）請益「毗尼性體」事：

因無為居士楊傑請問宣律師所講毗尼性體，嵩以偈答曰：「情智何嘗異，大吠她自行。終南的的意，日午打三更。」⁴⁵

⁴¹（宋）釋志磐撰：《佛祖統紀》卷 29，見《大正新脩大藏經》，T49，No.2035，頁 297b。

⁴²（宋）陳耆卿撰：《嘉定赤城志》卷 27，見《台州叢書乙集之一·臨海宋氏開彫·嘉慶二十三年》本，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=106602&page=855>

⁴³（宋）陳耆卿撰：《嘉定赤城志》卷 35，見《台州叢書乙集之一·臨海宋氏開彫·嘉慶二十三年》本，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=106602&page=1173>

⁴⁴〈為義天僧統開講要義〉，見（宋）釋元照錄、釋道詢集：《芝園（苑）遺編》卷下，見《卍新纂續藏經》，X59，No.1104，頁 643c。

⁴⁵（宋）釋正受編：《嘉泰普燈錄》卷 24，見《大正新脩大藏經》，T79，No.1559，頁 439a。

本嵩律師的回答，其中「終南的的意，日午打三更」，與《華嚴七字經題法界觀三十門頌》中的頌文「終南的的旨，日午打三更」相近。故一般認為此本嵩律師乃撰作《通玄記》和《華嚴七字經題法界觀三十門頌》，精通華嚴義理的廣智大師，即前一章節所提及——將禪與華嚴融合為一體，大力弘揚華嚴思想的本嵩。⁴⁶

由上述總總可知，楊傑除習禪悟教，就熟悉戒律、心期西方外，亦涉及修習華嚴教義，對華嚴教論略有會心。明確的證據顯示，楊傑在京師期間，與覺嚴寺華嚴講主有誠法師往來頻繁。有誠法師（生卒年不詳），字無妄，住南城崇聖寺中，最善講華嚴經；而住東京覺嚴寺時，講經歷席最久，但有關他的資料，流傳甚少。《補續高僧傳》僅稱其「講華嚴經，歷席既久，學者依以揚聲。其為人，純至少緣飾，高行遠識。近世講人，莫有居其右者。」⁴⁷誠為如此，當時朝廷大臣常奏請邀有誠入兩街說法，⁴⁸楊傑亦是其中之一：

法界眾生，本大方廣，因沈苦誨，誤認浮漚，不知幻生，實同諸佛。佛稱是性，說《華嚴經》，付囑大心。……講主誠師，從聞思修，達體相用。東際瞻仰，早悟菩提；南方遊行，徧參知識。鼓倡一乘之教，洞開三觀之門。自發初心，即周海藏；不移本位，應請河沙。大眾所依，當毋避辭。⁴⁹

⁴⁶ 有關《通玄記》作者本嵩，是否即為《嘉泰普燈錄》所記「本嵩律師」，一直以來，缺乏直接證據！雖然教界多將兩人視為同一位，但細究之，無確切資料顯示。楊傑曾向本嵩律師詢問「毗尼性體」事，而與楊傑熟稔的湛然元照則曾為本嵩的《通玄記》作序：「東京覺上人，素業華嚴，存心妙觀，嘗從報本廣智和尚，面受斯文，深加考核。愛其剖文析義，映古奪今，諸家繁衍之文，例皆刊正，自昔未明之義，曲為申通。足以啟迪來蒙，發明觀智。然恐布流中外，傳寫差訛，於是竭力募緣，命工刻板。」（《華嚴法界觀通玄記序》）見日本立正大學圖書館藏明刻版《通玄記》，參考王頌撰：〈本嵩與《法界觀門通玄記》——日本立正大學藏《通玄記》及其周邊的考察〉，《佛學研究》2014年總第23期，頁62。王頌以為《芝園集》中可見元照善屬文墨，曾為多人著作作序，因此元照為《通玄記》作序，依其文中所示，蓋應覺上人之請，未必與本嵩本人相識！不過元照對本嵩的贊許則非敷衍之辭，本嵩在宋朝僧界確實享有很高聲譽！而楊祖榮則提出另一種思考，認為本嵩律師——楊傑——元照——本嵩之間，是存在一些聯繫。他認為楊傑曾向本嵩律師詢問毗尼性體，兩人年代相當，楊傑亦與《通玄記》作者本嵩年代亦同時；而元照與楊傑相識，元照又曾作〈華嚴法界觀通玄記序〉一文，加上作為律師的本嵩與《通玄記》的作者本嵩其活動的年代大體是一致的，所以本嵩律師可能就是《通玄記》的本嵩！見楊祖榮撰：〈本嵩與《華嚴法界觀通玄記》三題〉，《佛學研究》2015年總第24期，頁277-279。

⁴⁷ （明）釋明河撰：《補續高僧傳》卷2，見《大正新脩大藏經》，T77，No.1524，頁380c。

⁴⁸ 張方平亦曾疏請有誠入東京左街萬歲院講《華嚴經》，疏中曰：「誠上人聞修有本，行入勝流，善財遍參，漸進虛明之地；普賢大願，會歸悲志之門。此處吉祥，有眾延請，蓋亦示如來之知見，成大事之因緣。」〈請誠上人就東京左街萬歲院講華嚴經疏〉，《樂全集》卷34，見《欽定四庫全書》本，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=3360&page=37>

⁴⁹ 〈請講大方廣佛華嚴經疏〉，見（宋）宋太祖等撰、曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，冊75，卷1646，頁288。

此段疏文主要是向朝廷請奏，邀請有誠宣講《華嚴經》。疏中大大推揚有誠，認為其「早悟菩提」，又能「偏參知識」，在體識宣講華嚴經學方面，表現殊出，所謂「鼓倡一乘之教，洞開三觀之門」。史載元豐八年（1085）七月，高麗國王子、祐世僧統（義天）抵達東京，曾在朝廷安排下，拜見覺嚴寺有誠法師。而有誠乃當時兩街（僧官名）特意推薦的高僧，專為義天講授華嚴。有誠的膺選，以其個人與楊傑之關係，加上楊氏後來擔任義天館伴的線索來看，楊傑應該亦有贊助之功。⁵⁰

朝廷安排義天與有誠論道，有誠推辭再三，蓋知義天初願乃從學晉水淨源，因此，舉淨源以自代：

臣雖刻意講學，識趣淺陋。特以年運已往，妄為學者所推。今異國名僧，航海問道，宜得高識博聞者為之。師竊見杭州惠因院僧淨源，精練教乘，旁通外學，舉以代臣，實允公議。⁵¹

雖為如此，但義天仍堅行弟子之禮，有誠勉為答應。移書義天，願「同志一乘，同修萬行」⁵²。元豐八年冬，哲宗即下詔特差朝散郎、尚書主客員外郎楊傑為送伴者，陪高麗國王子義天訪道吳越，拜訪高僧。⁵³朝廷所以指派楊傑，正是考量其佛學根柢深厚，佛理經論涉獵頗深，與禪林互動頻繁。對此，蘇軾曾作〈送楊傑并敘〉詩以送之，詩中對其博通釋典，長於論說，嘗發出讚美之聲，並認為以楊傑的佛學素養接待三韓王子義天入錢塘參訪寺院，照應客人，是再合適不過。⁵⁴楊傑此次館伴，其中一項重要任務，正是陪義天拜訪慧因院晉水淨源法師。

淨源以傳述華嚴為職志，對華嚴經疏貢獻良多。義天見淨源著述，感佩崇敬，行師事之禮。朝聽夕請，咨決疑難。而義天當時自高麗持來請教之華嚴經疏有：

⁵⁰ 黃啟江撰：〈北宋居士楊傑與佛教——兼補《宋史》楊傑本傳之缺〉一文，即持此意見，見《漢學研究》21卷第1期，頁262。

⁵¹ （明）李翥撰、（清）丁丙補：《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》卷9〈讓講教疏〉，見《中國佛寺史志彙刊》，GA020，No.0017，170a。

⁵² 《大覺國師文集、外集》（海印寺拓本），卷1，頁3下。轉引自黃啟江撰：〈十一世紀高麗沙門義天入宋求法考論〉，見《北宋佛教史論稿》（臺北：臺灣商務印書館，1997年4月），頁206。

⁵³ 蘇軾曾作〈送楊傑并敘〉詩以送之：「無為子嘗奉使登太山絕頂，雞一鳴，見日出。又嘗以事過華山，重九日飲酒蓮華峰上。今乃奉詔與高麗僧統遊錢塘，皆以王事，而從方外之樂，善哉未曾有也，作是詩以送之。」見（宋）蘇軾撰、（清）王文誥輯註、孔凡禮點校：《蘇軾詩集》（北京：中華書局，1987年10月），卷26，頁1374。

⁵⁴ 詩云：「天門夜上賓出日，萬里紅波半天赤。歸來平地看跳丸，一點黃金鑄秋橘。太華峰頭作重九，天風吹灑黃花酒。浩歌馳下腰帶，醉舞崩崖一揮手。神遊八極萬緣虛，下視蚊雷隱污渠。大千一息八十返，笑厲東海騎鯨魚。三韓王子西求法，鑿齒彌天兩勍敵。過江風急浪如山，寄語舟人好看客。」見《蘇軾詩集》，卷26，頁1374-1375。詩中主要讚揚楊傑以深厚的佛學素養奉詔陪同高麗僧統義天到錢塘訪視問道。詩中蘇軾特以東晉習鑿齒和釋道安比喻兩人佛學造詣。

智儼《華嚴搜玄記》、《孔目章》、《「無性釋攝論」疏》；法藏《華嚴探玄記》、《起信論義記》、《大乘起信論義記別記》、《大乘法界無差別論疏》、《十二門論宗致義記》、《華嚴經明法品內立三寶章》；澄觀《貞元新譯華嚴經疏》；宗密《華嚴綸貫》等，⁵⁵這些經疏乃教宗玄要，多亡於五代兵火，但流傳於高麗，因此，隨著義天入宋求法，這些典籍卒復見於中國。

義天至杭州慧因院向淨源法師咨決疑難，朝聽夕請，深得賢首精義。楊傑館伴義天期間，亦對義天究心華嚴教義，印象深刻，嘗作〈謹和古調詩二百言，酬贈高麗祐世僧統，伏惟采覽〉一詩，表達忻慕之情：

東方有高僧，道德久純被；浮盃渡滄溟，飛錫過都市。為求最上乘，占雲遠來此。所印期以心，所聽不在耳。善財遊百城，頃刻億萬里；不動步已遍，奚假西天屐。嘗聞契三藏，問津法王子；大教傳瑜珈，唱道慈恩寺。又聞浮石老，雞林稱大士；唐土學華嚴，旋歸振綱紀。性相樂有得，未能盡善美；孰若祐世師，五宗窮妙理。願報二聖恩，壽祝南山比；陞辭還補陀，不更中流止。端坐即靈通，華藏本如是；我愧陪彌天，才辯非鑿齒。留贈明月珠，光透玉壺裏；四海同一家，何此亦何彼。⁵⁶

「五宗窮妙理」一句後，作者又自註曰：「（義天）一年之間，通達賢首性宗、慈恩相宗、達摩禪宗、南山律宗、天台觀宗，無不得其妙旨」⁵⁷可見楊傑對義天佛學造詣及精益求精的感佩！洵然如此，楊傑真正研讀賢首之書，極可能是在此次館伴義天之後。⁵⁸

楊傑陪伴義天在江南求法過程中，除了面見淨源外，善聰亦是其安排拜訪的華嚴法師。善聰不知何許人，史書佛藏均不見其名。但根據義天返國後與中原的書信往來，可以查索到有《義天書三首》、《善聰書七首》及《詩二首》。⁵⁹善聰寫

⁵⁵ 以上資料參見黃啟江撰：〈十一世紀高麗沙門義天入宋求法考論〉，見《北宋佛教史論稿》，頁 210。不過黃先生列舉過程中，或有雜廁混淆，乃至全本拆解成兩書者，經一一檢索查證，予以還原。

⁵⁶ 據黃啟江研究指出，本詩出自《大覺國師外集》，卷 11，頁 5b-6b，不見於楊傑《無為集》和《全宋詩》。〈北宋居士楊傑與佛教——兼補《宋史》楊傑本傳之缺〉，見《漢學研究》21 卷第 1 期，頁 272。

⁵⁷ 黃啟江撰：〈北宋居士楊傑與佛教——兼補《宋史》楊傑本傳之缺〉一文，即持此意見，見《漢學研究》21 卷第 1 期，頁 272。

⁵⁸ 黃啟江以為從〈謹和古調詩二百言，酬贈高麗祐世僧統，伏惟采覽〉一詩的，可見楊傑對義天究心華嚴，深得其中三昧，感到欣慕，所以有可能受其啟迪，日後才進一步研習《五教章義苑疏》，體會賢首判教之法與華嚴一乘之精義，而於五年之後，即元祐五年（1090）前後為《義苑疏》作序。見〈北宋居士楊傑與佛教——兼補《宋史》楊傑本傳之缺〉，《漢學研究》21 卷第 1 期，頁 272-273。

⁵⁹ 收入在《大覺國師文集、外集》，引自崔鳳春撰：〈高麗國義天法師入宋拜訪諸名僧〉，見《韓國研究論叢》第 8 輯（北京：中國社會科學出版社，2001 年），頁 267。

予義天的七封信中，其中一篇嘗寫道：「楊次公每常相會，無不美談盛德，近受兩浙職司提刑，其是外護賢首教門，此皆吾師發明引導之功也。」⁶⁰由信中所示，可知楊傑與善聰亦時有互動，而楊傑於元祐中，以禮部員外郎出知潤州，除兩浙提點刑獄，與淨源、善聰往來，論道問法，輒加方便，也成為賢首教門的外護者，善聰認為這一切當與義天入宋問法的引導有關。

許是義天的啟發和淨源的釋疑及與善聰間的交遊，楊傑之後對華嚴思想的精究，更為深刻。元祐朝時，楊傑留下兩篇與華嚴有關的文章：〈華嚴一乘分齊章義苑疏敘〉及〈義苑後序〉⁶¹。《華嚴一乘分齊章義苑疏》10 卷傳為道亨所作，⁶²道亨生平未詳，但知嘗住雪溪（今浙江吳興）普靜寺，其它事蹟闕如。⁶³從楊傑〈華嚴一乘分齊章義苑疏敘〉中，可見楊氏對華嚴三祖法藏的推崇，對其所作《華嚴一乘分齊章》更是讚揚有加：

塵中本無華嚴，世尊割出華嚴。教義上實無分齊，賢首述為分齊章。一乘法輪，運古今之通轍；十蓮華藏，莊性德之妙因。佛智潛入眾生心，眾生心中具正覺。道場不動，遍九會於同時；海水湛然，含萬形而齊印。大中小法，豈有殊塗；過現未來，全歸一念。珠陀羅網，主伴交參；芥琉璃瓶，洪纖炳耀。但緣封執，誤入沈淪，若生佛家，自獲帝寶。三車出宅，駕露地而功全；三鳥出籠，入太空而跡泯。不逢哲匠，曷測淵源。大唐長安薦福國師，符彌陀因地之名，蓮生當處；贊毗盧稱性之典，日照高山。以此章釋無盡章，以此義解無量義。判五教而歸圓教，辨十宗而顯頓宗。大開三昧之門，不入二乘之手。夫大經有賢首品，如來有賢首號，菩薩有賢首

⁶⁰ 〈大宋沙門善聰書〉，《大覺國師外集》卷 6，引自崔鳳春撰：〈高麗國義天法師入宋拜訪諸名僧〉，見《韓國研究論叢》第 8 輯，頁 268。

⁶¹ 〈華嚴一乘分齊章義苑疏敘〉題後原署：「朝散郎、尚書主客員外郎、輕車都尉、賜紫金魚袋楊傑撰」，而〈義苑後序〉題下有「元祐五年五月」，因此，推估楊傑是在與義天與淨源接觸後，深化其對華嚴的興趣與接受。

⁶² 關於道亨之名，學界多作「道亨」，《卍新纂續藏經》亦同。然學者胡建明（法音法師）嘗詳細考證「道亨」之名，確認為誤寫，應作「道亨」為是。詳見〈雪溪普靜沙門「道亨」名の誤伝について——日本で「道亨」と誤写誤植された経緯についての調査報告——〉，《印度學佛教學研究》62 卷 2 號，2014 年，頁 550-555。而在近年古籍遺書一級文物中，有一份南宋刻本《華嚴一乘分齊章義苑疏卷第四》，每頁六行，行十七字，此卷首尾全，有板片號。南宋浙江地區單行本。可證「道亨」大藏經中誤作「道亨」，參見網址：<https://kknews.cc/fo/kxm3q8b.html>；另外，依徐銘謙所撰〈《華嚴一乘分齊章義苑疏》版本體例考辨〉（見《2017 華嚴專宗國際學術研討會論文集》，臺北：華嚴專宗學院，2017 年，頁 366），亦表述道亨與高麗僧義天往來之書信，其於信中皆自稱「道亨」，其根據為黃純艷校點：《高麗大學國師文集·大宋沙門道亨書（三首）》（蘭州：甘肅人民出版社，2007 年），頁 129-130。循此，本文中所稱，俱為「道亨」，不再依《大藏經》之註記。

⁶³ （宋）釋道亨述：《華嚴一乘教義分齊章義苑疏》卷 1，見《卍新纂續藏經》，X58，No.0995，頁 185b。

稱。達哉斯人，宜其旌德是書三卷，行世累年，演暢旨歸，必資奧學，因觀義苑，乃述序云。⁶⁴

所謂「符彌陀因地之名，蓮生當處；贊毗盧稱性之典，日照高山。以此章釋無盡章，以此義解無量義。判五教而歸圓教，辨十宗而顯頓宗。大開三昧之門，不入二乘之手。」正是對法藏的稱譽。《華嚴一乘分齊章》又稱《五教章》，兩宋間有四家為《五教章》做注釋，包括道亨、師會、觀復和希迪等人，被後世稱為「宋代華嚴四大家」，為華嚴的發展帶來新的氣象。道亨所作的《華嚴一乘分齊章義苑疏》，按其自序所稱，是希望茲作「清涼廣闢於雜華，定慧潛通於了義；考其箋釋，古今未聞」、「題稱《義苑疏》者，分披眾義，若華圃之敷榮；佈置群言，攝題綱要之謂也」⁶⁵表明是要通過條分縷析《五教章》的眾多義理，並且引經據典注解，達到把握其中心思想的目的。針對道亨所作的闡揚，楊傑認為有助於掌握華嚴一乘之精義，因此特為該書撰寫前序和後序，並且在元祐五年（1090）所作的後序中，予以高度肯定：「《教章義苑疏》者，廓具德之宗，剖法義之判。是以宗之為德為實，趣之為本為融，注之而十宗備矣。」⁶⁶從其贊辭中，也可了解到楊傑對華嚴思想的研析，已有一定的深度。

四、結語

華嚴思想其實就是一種圓融無礙、平等無二的思想，它含融了四法界、十玄無礙、六相圓融等思想體系，這種理事圓融的無礙關係，其實就是「一即一切，一切即一」，強調本體世界與現象世界的統一性；換言之，當「法界緣起」，無論事、理，宇宙的萬事萬物，作為整體的部分存在，均處於交融、交徹之中。

居士佛教所以在宋代特別繁榮發達，與文士參與政治後，處於權力角力的漩流中，面對排山倒海而來的精神壓力、心理苦悶，無法從傳統的儒家思想中得到平衡有很大的關係。除了政治的促因外，北宋士大夫親近佛教，也與當時藝文界與僧人交遊互動頻繁有關。文士與禪僧交遊，居士與叢林互動，留下大量的詩文酬唱，相與論道，形成居士文化的雅化。除了詩文唱和，宋代士大夫、居士林的佛學造詣亦頗深，不乏專注於佛學著述，表現不凡者。

⁶⁴（宋）楊傑撰：〈華嚴一乘分齊章義苑疏敘〉，見（宋）宋太祖等撰、曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，冊 75，卷 1642，頁 225。

⁶⁵（宋）釋道亨述：《華嚴一乘分齊章義苑疏》，見《已新纂續藏經》，X58，No.0995，頁 185b。

⁶⁶（宋）楊傑撰：〈義苑後序〉，見（宋）宋太祖等撰、曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，冊 75，卷 1642，頁 225。

楊傑是北宋佛教信仰重要的推手，一生鼓吹淨土，調和禪淨，並宣揚華嚴教義，對佛教貢獻良多。本身亦曾修習華嚴教義，對華嚴教論略有會心。在京師期間，與覺嚴寺華嚴講主有誠法師往來頻繁，曾奏請朝廷邀有誠入兩街說法；亦曾向本嵩律師請益「毗尼性體」事。另外，楊傑也是當年高麗國王子、祐世僧統（義天）入宋求法之館伴，嘗陪義天拜訪各宗高僧，其中亦包括慧因院華嚴晉水淨源與善聰。義天在向法師咨決疑難下，朝聽夕請，深得賢首精義，楊傑亦得薰染，留下兩篇與華嚴有關的文章：〈華嚴一乘分齊章義苑疏敘〉及〈義苑後序〉，對道亨闡揚法藏思想精義，予以肯定，因此特為該書撰寫前序和後序，其中也反映出楊傑對華嚴思想的研析，已有一定的深度。

楊傑的佛學造詣十分精到，對各法門思想亦皆有交涉，或支持宣講，或研究發明，乃至心得創作，反映出個人對華嚴的理解與悟入，是北宋居士文化對華嚴接受的範例。北宋居士對佛學的投入，不僅僅是信仰，也充滿理性的思考態度。在身居要職下，其所展示的佛學修養別為凸出，其中猶有深刻的思辨精神，誠然如此，這些居士後來便成為當代護法的主導力量，楊傑正是其中傑出代表之一！

引用文獻

（一）古籍

- （宋）蘇軾撰、孔凡禮點校：《蘇軾文集》，北京：中華書局，1986年3月
- （宋）蘇軾撰、（清）王文誥輯註、孔凡禮點校：《蘇軾詩集》，北京：中華書局，1987年10月
- （宋）宋太祖等撰、曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，上海：上海辭書出版社、合肥：安徽教育出版社，2006年8月
- （元）脫脫撰：《新校本宋史并附編三種》，臺北：鼎文書局，1980年5月，再版

（二）近人論著

1. 專著

- 周裕鍇撰：《文字禪與宋代詩學》，上海：復旦大學出版社，2017年10月
- 李裕民撰：《宋人生卒行年考》，北京：中華書局，2010年9月
- 黃啟江撰：《北宋佛教史論稿》，臺北：臺灣商務印書館，1997年4月
- 潘桂明撰：《中國居士佛教史》，北京：中國社會科學出版社，2000年11月
- 魏道儒撰：《中國華嚴宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2001年5月

2. 期刊

王頌撰：〈從日本華嚴宗的兩大派別反觀 中國華嚴思想史〉，《世界宗教研究》2005 年第 4 期

王頌撰：〈本嵩與《法界觀門通玄記》——日本立正大學藏《通玄記》及其周邊的考察〉，《佛學研究》2014 年總第 23 期

王頌撰：〈十一世紀中國北方廣泛流行的華嚴禪典籍與人物〉，《世界宗教文化》2018 年第 4 期

胡建明撰：〈霽溪普靜沙門「道亨」名の誤伝について——日本で「道亨」と誤写誤植された経緯についての調査報告——〉，《印度學佛教學研究》62 卷 2 號，2014 年

黃啟江撰：〈北宋居士楊傑與佛教——兼補《宋史》楊傑本傳之缺〉，《漢學研究》21 卷第 1 期

楊榮祖撰：〈本嵩與《華嚴法界觀通玄記》三題〉，《佛學研究》2015 年總第 24 期

董群撰：〈論華嚴禪在佛學和理學之間的中介作用〉，《中國哲學史》2000 年第 2 期

羅凌、王作新撰：〈宋代居士文化特點探微〉，《寧夏大學學報（人文社會科學版）》第 29 卷第 6 期

3. 論文集

徐銘謙撰：〈《華嚴一乘分齊章義苑疏》版本體例考辨〉，見《2017 華嚴專宗國際學術研討會論文集》，臺北：華嚴專宗學院，2017 年

崔鳳春撰：〈高麗國義天法師入宋拜訪諸名僧〉，《韓國研究論叢》第 8 輯，北京：中國社會科學出版社，2001 年

陳永革撰：〈論晉水淨源與北宋的華嚴中興〉，《吳越佛教》（第五卷），北京：宗教文化出版社，2010 年 3 月

黃惠菁撰：〈蘇軾與辯才禪師之交遊〉，見《第二屆宗教實踐與文學創作暨中國宗教文學史編撰國際學術研討會論文集》，高雄：佛光文化事業有限公司，2018 年 11 月

釋法幢撰：〈華嚴中興教主淨源所撰懺儀之略探〉，《大專學生佛學論文集》，臺北：華嚴專宗學院，2011 年

（三）電子資料

（宋）張方平撰：《樂全集》卷 34，《欽定四庫全書》本，「中國哲學書電子化計劃」
<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=3360&page=37>

（宋）黃庭堅撰：《豫章黃先生文集》卷 16，《四部叢刊初編》，「中國哲學書電子化計劃」
<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=78346&page=53>

- (宋)陳師道撰：《後山集》卷 17，《欽定四庫全書》本，「中國哲學書電子化計劃」
<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=6299&page=36>
- (宋)陳耆卿撰：《嘉定赤城志》卷 27，見《台州叢書乙集之一·臨海宋氏開彫·嘉慶二十三年》本，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=106602&page=855>
- (宋)吳則禮撰：《北湖集》卷 1，《宋人集乙編》，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=82621&page=74>
- (清)黃宗義輯：《宋元學案》卷 99〈蘇氏蜀學案〉，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=23361&page=33>
- (清)曹庭棟撰：《宋百家詩存》卷 6，《欽定四庫全書·集部八·總集類》，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=65061&page=51>
- 陳文華撰：〈《華嚴七字經題法界觀三十門頌》之略探〉，《全國佛學論文 24 屆（2013）論文集》，網址：<https://docs.google.com/a/ddbc.edu.tw/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGRiYy5lZHUudHd8Y29uZmVyZW5jZXxneDo5YjBiMmI3NzRlNjU2ODA>

（四）佛典、佛寺資料

本文佛典、佛寺援引，主要是採用「中華電子佛典協會」CBETA 2021《電子佛典集成》。各本如下：

- (姚秦)三藏鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經·弟子品第三》，《大正新脩大藏經》，T14，No.0475
- (隋)沙門慧遠撰：《維摩義記》，《大正新脩大藏經》，T38，No.1776
- (隋)天台智者大師說、弟子灌頂記：《觀音義疏》，《大正新脩大藏經》，T34，No.1728
- (唐)釋宗密注：《注華嚴法界觀門》，《大正新脩大藏經》，T45，No.1884
- (唐)釋宗密撰：《圓覺經略疏之鈔》，《卍新纂續藏經》，X09，No.0248
- (宋)釋延壽集：《宗鏡錄》，《大正新脩大藏經》，T48，No.2016
- (宋)釋本嵩述、釋琮湛註：《註華嚴經題法界觀門頌》，《大正新脩大藏經》，T45，No.1885
- (宋)釋道亨述：《華嚴一乘教義分齊章義苑疏》，《卍新纂續藏經》，X58，No.0995
- (宋)釋曉瑩集：《羅湖野錄》，《卍新纂續藏經》，X83，No.1577
- (宋)釋曉瑩錄：《雲臥紀譚》，《卍新纂續藏經》，X86，No.1610
- (宋)釋道融撰：《叢林盛事》，《卍新纂續藏經》，X86，No.1611
- (宋)釋慧南重編：《石霜楚圓禪師語錄》，《卍新纂續藏經》，X69，No.1338
- (宋)釋元敬、元復同述：《武林西湖高僧事略》，《卍新纂續藏經》，X77，No.1526

- (宋)處凝·智本·智華·法演編集、海譚錄：《白雲守端禪師廣錄》，《卍新纂續藏經》，X69，No.1610
- (宋)釋元照錄、釋道詢集：《芝園（苑）遺編》，《卍新纂續藏經》，X59，No.1104
- (宋)釋正受編：《嘉泰普燈錄》，《卍新纂續藏經》，X79，No.1559
- (宋)釋宗曉編：《樂邦文類》，《大正新脩大藏經》，T47，No.1969
- (宋)釋志磐撰：《佛祖統紀》，《大正新脩大藏經》，T49，No.2035
- (明)李翥撰、(清)丁丙補：《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》，《中國佛寺史志彙刊》，GA020，No.0017
- (明)釋居頂輯：《續傳燈錄》，《大正新脩大藏經》，T51，No.2077
- (明)釋明河撰：《補續高僧傳》，《大正新脩大藏經》，T77，No.1524
- (明)吳之鯨撰：《武林梵志》，《大藏經補編》，B29，No.0161
- (明)朱時恩輯：《居士分燈錄》，《卍新纂續藏經》，X86，No.1607
- (清)彭際清述：《居士傳》，《卍新纂續藏經》，X88，No.1646

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. 2021 / 陳一標主編.

-- 初版. -- 臺北市：財團法人臺北市華嚴蓮社，
2021.08

面；公分

ISBN 978-986-98353-3-6（平裝）

1.華嚴宗 2.文集

226.307

110014260

2021

華嚴專宗

國際學術研討會論文集

編審：論文集編輯委員會

主編：陳一標

執行編輯：張瀕心

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：2021 年 08 月初版

版權所有，翻印必究