

華嚴專宗學院研究所第五屆畢業論文

《華嚴經》中的文殊菩薩及其法門

指導教授：陳一標教授

研究生：釋慧道

中華民國八十九年六月

《華嚴經》中的文殊菩薩及其法門

釋慧道

華嚴專宗學院研究所第五屆

壹、前言

關於文殊菩薩，《華嚴經》如何描述？又，它所描述的和和其他大乘佛教經典相同或相異呢？也就是說，一般所說的文殊菩薩及「文殊法門」能一概而論嗎？這是一個有趣的問題，也是本論文所要探討的主題。但在進入主題的探討以前，在此擬先就1·研究緣起、2·研究動機、3·研究文獻、4·研究目的、5·前人研究回顧這五點略作敘述。

一、研究緣起

在進入華嚴專宗佛學院就讀的第一年，就接觸到「華嚴學」一科。據學長們透露「華嚴學」乃是從我們這一屆即大學部第五屆才首次開課；換言之，第一至第四屆的學長，並沒有修學此科。現在想來，我們確實與華嚴頗有因緣。在入學之前，對華嚴可以說是一竅不通，但入學之後，由於學院規定華嚴是主要研究科目，又加上每年舉行兩次華嚴誦經會及一次華嚴佛七，所以接觸《華嚴經》的機會比其他經典為多；於是在不知不覺中對華嚴產生莫大的興趣。幾年下來，對華嚴總算有點認知，同時也懂得找題目來研究。

《華嚴經》中只有一個佛，即毗盧遮那（梵：Vairocana，藏：Rnam-par-snav-mtsad）佛，但菩薩很多，其中最主要的有普賢（梵：Samantabhadra，藏：Kun-tu bzav-po）菩薩和文殊（梵：Mañjuśrī，藏：Hjam-dpal）菩薩；前者代表願行，後者代表智慧。其實不論是智慧或願行，在修學佛法的過程中，都是如唇齒相依的德目，缺一不可。但筆者發現研究普賢法門者不少，而對於《華嚴經》中的文殊菩薩及其法門，則較少有人作全面性的具體論述。有鑑於此，筆者乃逐漸傾向嘗試做這方面的探究。

二、研究動機

各宗教或其支派都各有其尊崇的對象。例如在佛教，淨土宗有「西方三聖」；同樣的，華嚴宗也有其「華嚴三聖」。所謂的「華嚴三聖」，即是《華嚴經》所

指華藏世界中的三位聖者。此說見於澄觀（738~839）述《三聖圓融觀門》中：

「三聖者，本師毗盧遮那如來、普賢文殊二大菩薩是也。」¹

此處澄觀將毗盧遮那佛、文殊菩薩、普賢菩薩並列為三聖。三者被尊崇的程度是平等的。又，華嚴學者李通玄（635~730）在其所撰《新華嚴經論》卷三中，對此三聖也略作解說如下：

「用佛、文殊、普賢三德互為主伴，以成法則，化利眾生之首。佛收一切果，文殊收一切所行因果法身本智，普賢收一切因果行身差別智。」²

此處提到的三聖中，毗盧遮那佛理智完備；文殊菩薩主智門，立於毗盧遮那佛之左；普賢菩薩主理門，位於毗盧遮那佛之右。左智右理，顯示理智涉入華藏世界。若約總別論此三聖，則毗盧遮那佛是總，文殊、普賢二菩薩是別。文殊菩薩是《華嚴經》的上首菩薩之一，但在澄觀之前的三位華嚴宗祖師忽略他。關於這點，本文第肆章略有論述。無論如何，這種情形激起筆者研究文殊菩薩的意願。

三、研究文獻

現存《華嚴經》有五種譯本。³唐實叉難陀所譯的《華嚴經》八十卷，亦簡稱為《八十華嚴》。此經義理浩瀚，除概括性相、超越空有之外，還暢演佛出世之本懷，實為諸佛之秘藏。此實叉難陀的譯本中有關文殊菩薩的內容比較充實豐富，且結構雄偉壯麗，文字優美典雅，譯文流暢清楚，好讀易懂。因此本文擬以《八十華嚴》為主要的資料依據，而以其他二譯本——《六十華嚴》及《四十華嚴》——為輔助，進行對文殊菩薩及其法門的考察與分析。

從整部《八十華嚴》的內容可以看出，文殊菩薩的智慧不只表現於第二會的六品經文中，而且在〈入法界品〉，文殊菩薩的角色也極具關鍵性。

在《八十華嚴》中，敘述文殊菩薩的地方有兩處。根據澄觀所做的「五周四分」表，⁴第二會的「十信法門」及末會的「果法界」是文殊菩薩出現之處。第

¹ 見唐澄觀述：《三聖圓融觀門》，大正藏第四十五冊，頁 671 上。

² 見李通玄撰：《新華嚴經論》，大正藏第三十六冊，頁 739 中。

³ ①東晉佛跋陀羅（Buddhabhadra）譯的《大方廣佛華嚴經》三十四品·六十卷（收於大正藏第九冊，頁 395~788）西元 420 年譯出，略稱《六十華嚴》。②唐·實叉難陀（Wksananda）譯的《大方廣佛華嚴經》三十九品·八十卷（收於大正藏第十冊，頁 1~444）西元 699 年譯出。略稱《八十華嚴》。③唐·般若（Prajña）譯的《大方廣佛華嚴經》一品，四十卷（收於大正藏第十冊，頁 661~851）西元 698 年譯出。略稱《四十華嚴》。④耆那密特拉（Jinamitra）等譯的“Savs-rgyas phal-po-che shes-bya-ba wn-tu rgyas-pa chen-po hi mdo”名為《佛華嚴的大方廣經》四十五品（收於《西藏大藏經》北京版，第二五、二六卷）。⑤《大慈恩寺華嚴梵本》收於大正藏第四十五冊〈孔目章〉卷四，頁 588 上~589 中。

⁴ 附表（一）：四分五周表，參考唐澄觀述：《大方廣佛華嚴經略策》，大正藏第三十六冊，頁 701 至 709。

二會的「十信法門」包含六品經，即〈如來名號品〉、〈四聖諦品〉、〈光明覺品〉、〈菩薩問明品〉、〈淨行品〉、〈賢首品〉，而末會的「果法界」是〈入法界品〉。文殊菩薩在這兩部份都扮演靈魂人物。

四、研究目的

希望藉著這次的研究，了解在《八十華嚴》中文殊菩薩是一位怎樣的菩薩，以便提供修文殊法門的人作參考。也希望藉這次的研究而更進一步對《華嚴經》有較為深入具體的了解，並希望讓更多人知道在毗盧遮那佛及普賢菩薩之外，尚有文殊菩薩，不可忽略。文殊菩薩在佛教中的地位，是不可抹殺的。雖然佛教經典繁雜龐大，不可能以有限的人生全部讀誦或修持，但期待透過這次較為深入的探討，能得知文殊法門的內涵。這在佛法修行上應有其價值與意義；或許也可令更多的行者效法文殊菩薩的修行。但在進入本論文的核心研究範圍之前，擬對前人研究的成果做一簡短的回顧。

五、前人研究回顧

有人以「半個亞洲的菩薩」比喻觀世音（梵：Avalokiteśvara，藏：Spyan-rasgzigs-dbav-phyug）菩薩，並出版一本書。⁵看完這本書後，頗有同感，今天在亞洲人的心中觀世音菩薩的印象深刻。難怪有「家家觀世音」之說。近代學者Paul William 在其”Mahayana Buddhism”說：觀音菩薩象徵佛的大慈，文殊菩薩則代表佛的大智。⁶文殊菩薩已是十地圓滿的菩薩，即等同於佛。他被譽為「釋迦之師」，甚至是「諸佛之母」。

關於專門研究文殊菩薩的著作，目前筆者所能找到的，不論是中文及英文都不多：中文的有三本，⁷而英文的幾乎沒有；在有關華嚴的著作中，只有少部份略涉文殊菩薩。⁸而日文著作中，有兩篇以文殊菩薩為研究主題。⁹其中，山田亮

⁵ The Cult of Half Asia. edited by C.N.Tay · 台北：財團法人慧炬出版社，民國七十六年（1987）五月初版。

⁶ Mahayana Buddhism edited by Paul William, published by Routledge on 1989.

⁷ 如：①印順法師著，《初期大乘佛教之起源與發展》，第十二章「文殊師利法門」，台北：正聞出版社，民國八十三年（1995）七月七版。②郭忠生撰，〈從文殊法門看『中觀論頌』第二十四品到六頌〉「印順思想：邁向 2000 年佛學研討會」論文，民國八十九年（1990）一月。③黃靖雯撰，〈文殊師利菩薩本願的意義〉，中華佛學研究第四期，中華佛學研究所發行，民國八十九年（1990）出版。

⁸ 如：①Studies in Cha'n and Hua-yan, edited by Robert M. Gimello Peter N.Gregory, the Study of Buddhism and Human Values, Studies in East Asian Buddhism No.1, University of Hawaii Press Honolulu, 1983 Kuroda Institute All Rights Reserved Manufactured in the United States of America. ②Entry Into the Inconceivable An Introduction to Hua-yen Buddhism, Thomas Clearly, University of Hawaii Press, Honolulu. Copyright 1983 Manufactured in the United States of America. ③Hua-yen Buddhism, the Jewel Net of Indra, Francis H. Cook. The Pennsylvania State University Press, Second Printing, 1981. ④The Buddhism Teaching of Totality, The Philosophy of Hwa yen Buddhism, by Garma C.C. Chang, The Pennsylvania State University Press, Second printing, October 1974. ⑤The

賢的〈華嚴經における文殊菩薩〉論述普光明殿的文殊菩薩，以及〈入法界品〉鼓勵善財（梵：Sudhana-westhi-daraka，藏：Tshod-dpon-gyi-bu nor-bzavs）參訪善知識的文殊菩薩。此文頗富參考價值。¹⁰

又，日文著作中略微提到文殊菩薩的共十多篇。其中，如兒山敬一，他以〈華嚴經・如來光明覺品の數理——その方法論的な序説〉為題，就佛陀遠放光明的情形，從十位進昇，以數理去探討華嚴的哲理。雖然此與文殊法門似乎扯不上甚麼關係，可是它從另一個角度了解《華嚴經》，也頗為獨特。¹¹另外河野雲集以《華嚴經菩薩明難品について》為題，從文殊菩薩與覺首菩薩等九位菩薩的問答，帶出「緣起甚深」乃至最後「佛境甚深」的十種法門，說明「所信之境」及「能信之行」相輔相成。要研究《華嚴經》中的文殊菩薩，此文是值得仔細閱讀的。¹²此兩位學者不約而同都研究《華嚴經》中與文殊菩薩有關的六品經之一。此外，對也與文殊菩薩有關的〈入法界品〉進行研究的，有以善知識為主題的。¹³

貳、文殊菩薩的名稱、存在釋疑及其定位

在大乘佛教經典中的文殊菩薩有很多名稱。其中有些在意義上很接近。他是大乘佛教興起後才出現的菩薩，可以說是純粹的大乘菩薩。然而，到底他是實有其人或只是智慧的象徵？又，若他是實有其人，則他究竟是菩薩或是佛？應如何將他定位？這些都是本章所要探討的問題。

一、文殊菩薩的種種名稱

創立於印度的佛教在東漢末年傳到中國。此後佛教在中國有很大的發展，很多宗派興起，如天台宗、三論宗等。逮唐代華嚴宗成立後，以中國山西省五臺山為文殊菩薩的道場所在。文殊菩薩在顯教和密乘中都有各種稱呼，如大智文殊師利菩薩、文殊師利童子、吉祥金剛、般若金剛等。許多部大乘經佛教典都敘述到

World of Buddhism, edited by Heinz Bechert and Richard Gombrich, First Paperback edition 1991. © Mahayana Buddhism, edited by Paul William, Published by Routledge on 1989. 其中

①②③④⑤對文殊菩薩著墨不多，而第⑥部則有一節專研究文殊菩薩的。

⁹ 研究文殊菩薩的日文著作：①山田亮賢撰，〈華嚴經における文殊菩薩〉，東京，大谷學報第四十七期卷三，昭和四十二年（1967）十二月。②平川彰撰：〈大乘佛教の興起と文殊菩薩〉，東京，印度學佛教學研究，第四十一期卷三，昭和四十五年（1970）三月。

¹⁰ 山田亮賢：〈華嚴經における文殊菩薩〉，日本，大谷學報第四十七期卷三，昭和四十二年（1967）十二月，頁 1～12。

¹¹ 兒山敬一撰：〈華嚴經・如來光明覺品の數理——その方法論的な序説〉，印度學佛教学研究第九期卷一，日本，印度學佛教學會出版，昭和三十六年（1961）一月，頁 48～53。

¹² 參考河野雲集撰：〈華嚴經菩薩明難品について〉，日本，大谷學報第二十四期卷一，昭和十八年（1943）三月，頁 38～54。

¹³ 山田亮賢：①〈華嚴經の善知識について〉，日本，印度學佛教學研究第九期卷二，昭和三十六年（1961），頁 201～204。②〈華嚴法藏の善知識〉，日本，大谷學報第四十一期卷三，昭和三十七年（1962）一月，頁 1～11。

文殊菩薩的種種奇特言行，在其中確實可看到他有好多名稱。

關於文殊菩薩的名稱，其梵文原名或作Mabjuwikumarabhuta，或作Mabjuwi、Mabjusvara、Mabjughosa、Mabjuwi Yauvarajya等。而漢譯名稱有兩種：1．音譯有曼殊室利、曼殊師利、文殊師利、文殊尸利、文殊支利、滿祖室哩；2．意譯則有妙吉祥、妙德、妙音。此外，藏譯作hjam-dpal-gson-nur gyur-pa（妙吉祥童子）或hjam-dpal（妙吉祥）、hjam-dbyans（妙音）；這些藏文名稱都是意譯。

文殊菩薩也因其所示現的形相而有一些在意義上大同小異的名稱。有時文殊菩薩也稱為曼殊室利童子菩薩、文殊師利真童、文殊師利童子菩薩、孺童文殊菩薩、溥首真童、曼殊室利童子、文殊師利真童、文殊師利童子菩薩、孺童文殊菩薩。此中「童子」、「真童」、「孺童」都是小孩之意。此外，文殊菩薩也有「法王子」之稱。又，在密教方面，文殊菩薩的頭髻或一或五或八，因此也被稱為一髻文殊、五髻文殊、八髻文殊。又依咒語的字數，施予不同的稱號，如一字文殊、五字文殊、六字文殊、八字文殊。¹⁴

二、文殊存在釋疑

如上述，文殊菩薩有梵文原名、藏譯名、漢譯名，乍看之下好像有種種名稱，但一般稱他為文殊菩薩。在大乘佛教中，他被奉為象徵智慧的菩薩。《八十華嚴經》卷十二，〈如來名號品〉第七說：

「東方過十佛剎微塵數世界，有世界名金色，佛號不動智。彼世界中有菩薩，名文殊師利。」¹⁵

依據佛教的宇宙觀，世界多到不可計數。在極遙遠的東方有一個名為金色的世界。據上引經文，文殊菩薩就是那個世界的一位菩薩。他離開我們這個娑婆世界真的非常遠！然而，在許多大乘佛教經典中，也有一些說他早已成佛，是一位古佛。例如《首楞嚴三昧經》卷下說：

「過去久遠無量無邊不可思議阿僧祇劫，爾時有佛，號龍種上如來……。於此世界南方過於千佛國土，國名平等。……龍種上佛於彼世界，得阿耨多羅三藐三菩提，初轉法輪，教化成就七十億諸菩薩眾，八十億人成阿羅漢，九萬六千人住辟支佛因緣法中，其後續有無量聲聞僧。……佛壽命四百四十萬歲，度天人已入於涅槃，散身舍利，流布天下，起三十六億塔眾供養，其佛滅後法住十萬歲。……爾時平等世界龍種上佛，

¹⁴ 參考：①塚本善隆等編纂，《望月佛教大辭典》，東京，世界聖典刊行協會發行，昭和四十九年（1974）五月十日十版，頁4875下。②平川彰撰：〈大乘佛教の興起文殊菩薩〉，東京，印度學佛教學研究，第四十一期卷三，昭和四十五年（1970）三月，頁580～590。

¹⁵ 見唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷十二，〈如來名號品〉第七，大正藏第十冊，頁58上。

豈異人乎？……即文殊師利法王子是也。」¹⁶

按照上文所說，文殊菩薩在過去世早已成佛，名為龍種上尊王如來，度化無數甚多的菩薩、阿羅漢、辟支佛、天人等。一般說文殊師利菩薩與普賢菩薩同為毘盧遮那佛的脇侍，分別代表佛的智與理。文殊菩薩所騎的獅子用以比喻他威猛無比，而其手持之智慧劍為斬斷煩惱的象徵。

文殊菩薩是一位很不平凡的大乘菩薩，除了智慧無邊外，他的願力、壽量、修行等都非常廣大。《大寶積經》卷十五〈文殊師利授記會〉說：

「文殊師利大願不可思議，趣向亦不可思議。得菩提已，壽量亦不可思議，菩薩眾會亦不可思議，……文殊師利發趣甚大，所修之行亦復廣大，乃於爾所微塵數劫，不生疲倦。」¹⁷

文殊菩薩「所修之行亦復廣大，乃於爾所微塵數劫，不生疲倦」，可見其道心堅固，遠非怯弱凡夫所及。其實關於文殊菩薩的事蹟，大乘佛教經典中也有不少的記載。或許有些人會問：到底文殊菩薩是一個歷史人物或僅僅是智慧的代表呢？其實，根據筆者的研究結果，文殊存在有兩重意義。現分析如下：

（一）文殊存在的真實性

大部份的佛教經典在描述一些事件時，都會揭錄相關的人物、時間、地點等，顯得栩栩如生，令讀者覺得實有其人、實有其事。根據一些大乘佛教經典的記載，文殊菩薩是一個在歷史上實際存在過的人。《文殊師利般涅槃經》說：

「此文殊師利有大慈悲。生於此舍衛國多羅聚落梵德婆羅門家。其生之時，家內屋宅，化如蓮華。從母右脇出，身紫金色，墮地能語，如天童子。有七寶蓋，隨覆其上。詣諸仙人求出家法，諸婆羅門九十五種。」¹⁸

上引經文中的「舍衛國」應是舍衛城，係憍薩羅國的首都。故據此可知文殊是憍薩羅國人，屬於婆羅門種性。此《文殊師利般涅槃經》提及文殊菩薩的出生地，家庭及所屬的種性、求學情形。不過，佛經畢竟不能等同於歷史文獻，難免含有宗教的神祕性。而此神祕性或許有相當的象徵意涵，不宜從歷史的角度去探討。

文殊菩薩是大乘佛教徒最熟悉的大菩薩之一。他的聖德不但殊勝，而且有實在感。他具有許多不尋常的特質。《華嚴經隨疏演義鈔》云：

¹⁶ 見姚秦鳩摩羅什譯：《佛說首楞嚴三昧經》卷下，大正藏第十五冊，頁 644 上。

¹⁷ 見唐實叉難陀譯：《大寶積經》卷十五，〈文殊師利授記會〉，大正藏第十一冊，頁 350 上～中。另外以下兩部經典也有類似的記載：①《悲華經》卷三〈諸菩薩本授記品〉，北涼曇無讖譯，大正藏第三冊，頁 188 上～中。②《法華經》卷四〈提婆達多品〉第十二，姚秦鳩摩羅什譯，大正藏第九冊，頁 33 中～35 下。

¹⁸ 見西晉聶道真譯：《佛說文殊師利涅槃經》，大正藏第十四冊，頁 480 下。

「文殊師利具三十二相、八十種好，則相好同佛。復有經說，生有十徵，無非吉祥：1·光明滿室；2·甘露垂庭；3·地涌七珍；4·神開伏藏；5·雞生鳳子；6·猪誕龍；7·馬產麒麟；8·牛生白澤；9·倉變金粟；10·象具六牙。由是得立吉祥號。從東方金色世界中來。……」¹⁹

此處說明文殊菩薩「得立吉祥號」的原因。所列的「十徵」，若從常識的觀點看，可說十分不可思議。或許宗教的本意只是在於彰顯佛菩薩之殊勝大異於一般凡夫吧。又，「文殊師利具三十二相、八十種好，則相好同佛」，可知一般雖習慣稱他為文殊菩薩，但其修行位階實際上已等同諸佛；他已具有佛的功德福報。

上引《大寶積經》卷十五〈文殊師利授記會〉說文殊師利菩薩的大願、趣向、壽量、修行等悉皆不可思議²⁰。文殊菩薩既然是一位很著名、也很出色的大乘菩薩，則他具備這些極其優越的條件，乃是無庸置疑的。唐澄觀《大方廣佛華嚴經疏》卷十二更將文殊師利菩薩的殊勝處歸納成如下十種：

「文殊示居此土，生有十徵：1·來自他方；2·體含萬德；3·降魔制外；4·通辯難思；5·化滿塵方；6·用周三際；7·道成先劫；8·已稱龍種尊王；9·現證菩提；10·復曰摩尼寶積，實為三世佛母，豈獨釋迦之師？」²¹

此中特別值得一提的，是文殊菩薩為諸佛之母這一點，依據澄觀之意，文殊菩薩具有「十徵」，所以他「實為三世佛母，豈獨釋迦之師？」此處的「生有十徵」比起上揭引文的「生有十徵」顯然較合乎常理。文殊菩薩既已「現證菩提」、「體含萬德」、「化滿塵方」，則將他喻為佛母，應無不妥之處。

此外，澄觀在《演義鈔》中，大讚文殊菩薩的德行之餘，更道出在過去，文殊菩薩曾令許多眾生發心、修菩薩行而終於成佛。這才是他被奉為佛母的主要原因吧。佛母當然不是如一般常識所說，意謂文殊菩薩是佛的生母，而是有比喻的意味，即文殊菩薩是佛的精神導師。沒有文殊菩薩教導眾生修菩薩行，那些眾生焉能成佛？在這點上把文殊菩薩喻為佛母。

「善哉文殊師利！其行廣大，其願無邊，出生一切菩薩功德，無有休息；善哉文殊師利！常為無量百千億那由他諸佛母，常為無量百千億那由他諸菩薩師，教他成就一切眾生等。佛名經說，過去無量恒河沙佛，皆是文殊教令發心。然猶帶數，故今顯實。實為一切佛母，不可窮其

¹⁹ 見唐澄觀述：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷二十八，大正藏第三十六冊，頁213上～中。

²⁰ 參照第8頁，註17之引文。（即唐實叉難陀譯：《大寶積經》卷十五，〈文殊師利授記會〉，大正藏第十一冊，頁350上～中。）

²¹ 見唐澄觀述：《大方廣佛華嚴經疏》卷十二，大正藏第三十五冊，頁519下。

始末，豈獨釋迦之師者？」²²

此中說「常為無量百千億那由他諸菩薩師，教他成就一切眾生等」，可見對無量無數的菩薩，他不只「教令發心」上求菩提，下化眾生，而且他還實際承擔教導工作，教他們如何成就一切眾生，故被譽為「諸菩薩師」、「釋迦之師」，甚至「諸佛之母」，應不是憑空說的。

（二）文殊菩薩的象徵意義

文殊菩薩是菩薩之師，也是佛母。不論在過去、現在、未來，文殊菩薩都會出現在發菩提心的眾生面前，教導他們如何修菩薩行。他和有血有肉的人一樣，但此外他應尚有象徵意涵。就其象徵性而言，文殊菩薩也可說是智慧的代表和象徵。澄觀在《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷二十九說：

「文殊主般若門。若約觀照般若，智了萬境，無非般若，若白日麗天，無物不照矣；若實相般若，無法非實相體故，無非般若」²³

此處說文殊菩薩主般若門。文殊菩薩即是般若，反之亦然。般若為梵文prajñā的音譯，其意為智慧。「觀照般若」指智慧之用，故能「了萬境」；「實相般若」指智慧之體，故「無法非實相體」。不論從體或用而言，一切「無非般若」。

又，唐澄觀撰《大方廣佛華嚴經疏》卷十三，對文殊菩薩的象徵意義，有更進一步的發揮：

「一文殊從一處東來，即從一切處東來；至一法會，即至一切法會。故雖東來而即一切處，以是法界即體之用身故。約表法，文殊乃是不動智之妙用。觸境斯了，六根三業盡是文殊；實相體周，萬象森羅無非般若，何有一處非文殊哉？」²⁴

文殊菩薩是「不動智之妙用」，但此妙用是「法界即體之用」。所以「六根三業盡是文殊」，「萬象森羅無非般若」，亦即一切法的體用「盡是文殊」、「無非般若」，文殊菩薩等同於般若，亦即智慧的象徵。既然文殊菩薩等於般若（智慧），而佛從般若生，此即意謂佛從文殊菩薩生，所以文殊菩薩不只是菩薩之師，而且也是諸佛之母。也可以說：沒有文殊菩薩，就沒有般若；沒有般若，就沒有佛。

²² 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷二十八，大正藏第三十六冊，頁 214 下。

²³ 見唐澄觀述：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷二十九，大正藏第三十六冊，頁 223 下。

²⁴ 見唐澄觀述：《大方廣佛華嚴經疏》卷十三，大正藏第三十五冊，頁 596 上。

三、文殊菩薩的定位

在以上曾論及文殊菩薩到底是一個在歷史上實際存在過的人，或只是智慧的象徵，也曾論及他是菩薩或古佛。由於本論文所採用的資料是不屬於歷史文獻的佛經，所以在此只能從宗教的角度來為文殊菩薩定位。在大乘佛教中，文殊菩薩據有很重要的地位。象徵大智的文殊菩薩與象徵大悲的觀音菩薩、象徵大行的普賢菩薩、象徵大願的地藏菩薩，被奉為大乘四大菩薩。他們同時也代表大乘佛教的四種教理：悲、智、行、願。但在一些大乘佛教經典中，只有文殊菩薩被尊稱為「諸菩薩之師」、「三世佛母」。原因何在？

文殊菩薩為了教化眾生，示現不同類型的相貌，如童子相、大人相、菩薩相，乃至脇侍相。因為面對不同的眾生，所以不得不示現不同的形象。這只不過是文殊菩薩慈悲度化的方便權巧示現而已。在文殊菩薩無窮盡的慈悲度化中，他不但彰顯出殊勝的聖德，而且也透露出他與三世諸佛的密切關係。《放鉢經》說：

「佛語諸菩薩、阿羅漢言：『今我得佛，有三十二相八十種好，威神尊貴，度脫十方一切眾生者，皆文殊師利之恩。本是我師。前過去無央數諸佛，皆是文殊師利弟子。當來者亦是其威神恩力所致。譬如世間小兒有父母，文殊者佛道中父母也。』佛說是經時。忉利天上二百菩薩自念：佛本文殊所教化，令作功德成佛。」²⁵

在過去世有無數的眾生受到文殊菩薩的教化因而成佛。那些過去佛，可以說都是文殊菩薩的弟子。在未來世亦然。所以說「文殊者佛道中父母也」。文殊菩薩憑其無與倫比的智慧，教化眾生，令證得佛道，因而受到諸佛的感恩敬重。可見文殊菩薩的來歷確實比其他菩薩殊勝。

又，關於文殊菩薩，《阿闍世王經》也說：「文殊師利者，是菩薩之父母。」²⁶很明顯，在此將文殊菩薩比喻成菩薩的父母，意謂文殊菩薩視一切菩薩如自己的子女，悉心教導，盡力保護。如上揭澄觀在《演義鈔》中所說，文殊菩薩「常為無量百千億那由他諸菩薩師，教他成就一切眾生等。」²⁷那些菩薩受到文殊菩薩的教導後，道業日進，終於成佛。因此，進一步說文殊菩薩「常為無量百千億那由他諸佛母，……實為一切佛母，不可窮其始末，豈獨釋迦之師者？」²⁸此處所說的「那些菩薩」，受到文殊菩薩教化，努力作功德，最後一一成佛。他們當然不只是過去佛，也包括未來佛。「前過去無央數諸師皆是文殊師利弟子。當來者亦是其威神恩力所致」。²⁹他們成佛，「有三十二相，八十種好，威神尊貴，度

²⁵ 闕譯：《佛說放鉢經》，大正藏第十五冊，頁 451 上。

²⁶ 後漢支婁迦讖譯：《佛說阿闍世王經》卷上，大正藏第十五冊，頁 394 中。

²⁷ 參考註 22 之引文。

²⁸ 參考註 22 之引文。

²⁹ 參考註 25 之引文。

脫十方一切眾生」，這在在都是「文殊師利之恩」所致。³⁰

總之，文殊菩薩教導的對象是具有大乘根機的菩薩，他所教導的菩薩又去教導其他眾生，所以文殊菩薩不只是一位老師，而且也是一位老師的老師。這點應是他獲得極高評價和定位的主要依據吧。

參、《華嚴經》以外一般大乘佛教經典中的文殊菩薩

文殊菩薩是大乘佛教興起後的一位大乘菩薩。如眾所週知，彌勒菩薩見於大小乘經，然而文殊菩薩卻並未出現在《阿含經》及部派佛教的論典中³¹。即使在某些屬於小乘佛教的經典³²中有「文殊師利」的字眼，那也不是指大乘佛教中的文殊菩薩。然而在大乘佛教經典中，文殊菩薩出現的頻率很多。述及文殊菩薩的大乘佛教經典，現今所能找到的，根據印順法師的研究，大約有四十七部。

「初期大乘經與文殊師利（Mabjuwri）有關的部類相當的多。……加以分類，A、佛為文殊說的，共七部。B、以文殊為主或部份參加問答，共二十八部，這是「文殊師利法門」的主要依據。C、偶而提到的，或參預問答而只一節二節的，共十二部。三類合計，共四十七部。除去C類，也還有三十五部。」³³

無論文殊菩薩是主或伴，大乘佛教經典中所述有關他的教化歷程與善巧方便，可以說是多彩多姿的。同時，在經中均展現其獨特的風格及傾向。現分1·重方便大行；2·求菩提不斷煩惱；3·彈偏斥小；4·不重聲聞戒律四項敘述於下。

一、重方便大行

方便（梵：upaya-kauśalya，巴：upaya，藏：thabs）舊譯為善權，又譯作權巧施設，是佛菩薩為引導眾生入真實佛法所採用的方法。根據吉藏的解釋，方便有三種意義：「一者就理教釋之，理正曰方，言巧稱便。……二者眾生所緣之域為方，如來適化之法稱便。……三者履嶮得安稱方，稟教獲利稱便。」³⁴吉藏接

³⁰ 參考註 25 之引文。

³¹ 見平川彰著：〈大乘佛教の興起と文殊菩薩〉，東京：印度學佛教學研究，第四十一期卷三，昭和四十五年（1970）三月，頁 140 及 141。

³² 干潟龍祥著：《本生經類の思想史的研究》，頁 105，127～129。即：①姚秦竺佛念譯：《出曜經》，大正藏第四冊，頁 609 下。②吳康僧會譯：《六度集經》，大正藏第三冊，頁 1。③後漢支婁迦讖譯：《雜譬喻經》，大正藏第四冊，頁 499 中。④吳康僧會譯：《舊雜譬喻經》卷下，大正藏第四冊，頁 516 下。⑤比丘道略集：《雜譬喻經》，大正藏第四冊，頁 522 中。

³³ 見印順法師著：《初期大乘佛教之起源與發展》，台北：正聞出版社，民國八十三年（1995）七月七版。

³⁴ 見隋吉藏撰：《法華義疏》卷三，〈方便品第二之一〉，大正藏第三十四冊，頁 482 中。

著又說：「方便是善巧之名，善巧者智用也。」³⁵

據上揭弔文，可知方便與智慧的關係極其密切。善巧方便是智慧的應用。倘若沒有依據智慧來應用方便，則方便可能有所偏差，所謂方便出下流。但反過來說，如果沒有利用方便發揮智慧，則智慧無從展現其功能。大乘菩薩在事項上，如攝眾，一定要實行權巧方便。在《地藏十輪經》中，善巧方便分世出世間兩種。³⁶大乘菩薩以不同身分普入各階層從事各種事業：以不同方便普化人間，而其所依據者乃是大智大慧。側重理想的大乘菩薩，與謹嚴拔俗的比丘，在作風上顯然有很大的殊異。文殊師利菩薩主般若門，但對方便行格外重視。

在《須真天子經》中，文殊菩薩為天子以偈頌廣說智慧與方便，最後並做成此二者相輔相成的結論。

「智慧及善權慧（＝方便），常相隨與併行，如兩牛共一轡，覺法田無有上。」³⁷

此處說明了智慧與方便是不可分開的，如「如兩牛共一轡」。在大乘佛教經典中，文殊菩薩運用智慧，以方便行，度化眾生。例如：《文殊師利現寶藏經》說文殊菩薩為了教化婦女及小兒，而與她們一起共處宮中。

「文殊師利普於諸佛國，三月不現教授眾人，佛言：『迦葉，文殊師利於此舍衛城中，開解五百女人，教化和悅王宮采女，令得不退轉於無上真道；使五百童子及五百童女立不退轉。當逮無上正真道，令無數人得聲聞及生天上。』」³⁸

文殊菩薩三個月不在僧團，並擅離職守，沒有教化僧眾，不是因為他懈怠，而是因為他在舍衛城之王宮中教化宮女與小孩。他最後令五百童男童女走上不退轉之道，又令無數人得聲聞及生天，不拘泥於聲聞戒律而顯得礙手礙腳，反而向前跨出一大步救渡更多的眾生。他這樣的行為，著實充份表現出大乘菩薩的利他精神。

又，在《大淨法門經》中，文殊菩薩為了化度淫女，化作穿著光采衣服的美少年。

「時文殊師利見上金光首與畏間長者子俱侶共載乘，行詣遊觀園，知女往

³⁵ 見隋吉藏撰：《法華義疏》卷三，〈方便品第二之一〉，大正藏第三十四冊，頁 482 下。

³⁶ 善巧方便有分世出世間兩種：第一種是世間善巧方便，略稱世間方便，即菩薩為自利、利他，或為二利而示現的種種善巧施為，以此方便尚有所得、有執著，故名為世間善巧方便。而第二種是出世間善巧方便，略稱出世間方便，即菩薩但為利他，不為自利所示現的種種善巧施為，以此方便無所得且無執著，故名出世間善巧方便。參考唐玄奘譯：《大乘大集地藏十輪經》卷十，〈福田相品〉第七之二，大正藏第十三冊，頁 772 下。

³⁷ 見西晉竺法護譯：《佛說須真天子經》卷四，〈頌偈品〉第九，大正藏第十五冊，頁 110 上。

³⁸ 見西晉竺法護譯：《文殊師利現寶藏經》卷下，大正藏第十四冊，頁 460 中。

昔本行根源、宿世有德，吾應化之。……文殊師利尋時變身，化為少年，端正絕妙，顏貌踰天，見者喜悅。……文殊師利被嚴訖，觀察逸所遊之路，尋在彼路而於前立。……上金光首遊逸之女，時見文殊顏貌英妙，……貪其被服，心自念言：今欲捨此長者之子，下車棄去……」³⁹

這段經文接下去說，文殊菩薩為此金光首女說法，終於把她度化，最後連同在場的二千人也都即時發起無上正真道意。如果文殊菩薩沒有化作美少年而一開始就為金光首說法，她一定聽不進去的，所以運用權巧方便不得不說是必須的。

此外，《如幻三昧經》說，世尊為了除去五百菩薩內心的疑悔，以威神現示文殊菩薩，於是文殊菩薩執劍去殺佛：

「彼眾會中，五百菩薩，……往古世時，……逆害父母，殺羅漢，亂聖眾，壞佛寺，……倍懷憂結，志在疑網。由是之故，不能逮了此深法要。……於時世尊欲得開化五百菩薩，則以威神現示文殊。文殊師利即從座起，偏出右肩右手，捉劍走到佛所。……」⁴⁰

難道文殊菩薩真的要殺害佛嗎？當然不是。他是配合佛的說法欲使那五百菩薩瞭解「一切法虛無不實，所受諸法亦復虛妄，幻譬如空亦如芭蕉夢影野馬，離欲虛妄而無堅固。以是之故彼無有罪，亦無害者。誰有殺者？何謂受殃？如是觀察惟念本末，則能了知一切諸法本悉清淨、皆無所生」。⁴¹所以文殊菩薩殺佛的動作也屬權巧方便的一種。

在《文殊師利現寶藏經》中也有另一則文殊菩薩的方便行。此經說：文殊菩薩為了誘化外道，投身於外道之中。正如觀世音菩薩對應以何身得度者，即現何身而為說法，文殊菩薩在此處非先要與外道打成一片不可，因為只有這樣才能令外道信服。而接著文殊菩薩也才有機會讚說三寶，大演佛法。⁴²總之，菩薩的智慧與方便是聲聞弟子所未具備的。聲聞重涅槃求自我解脫，而菩薩重利他，以度眾為修行的目的。

二、求菩薩不斷煩惱

修行者在修行的過程中，難免遭遇一些考驗。能渡過那些難關的，就是成就者；渡不過的，則成退轉者。佛教以魔譬喻修行的障礙，如說四魔。⁴³煩惱魔是四魔之一，通常被視為修行佛道的絆腳石之一，但在「文殊法門」卻說煩惱即菩提。《諸法無行經》卷下說：

³⁹ 見西晉竺法護譯：《佛說大淨法門經》，大正藏第十七冊，頁 817 上～中。

⁴⁰ 見西晉竺法護譯：《佛說如幻三昧經》卷下，大正藏第十二冊，頁 150 下。

⁴¹ 見西晉竺法護譯：《佛說如幻三昧經》卷下，大正藏第十二冊，頁 151 上。

⁴² 參考西晉竺法護譯：《文殊師利現寶藏經》卷下，大正藏第十四冊，頁 461 下～462 上。

⁴³ 四魔：煩惱魔、蘊魔、死魔及天魔。

「菩提與貪欲，是一而非二。……貪欲之實性，即是佛法性；佛法之實性，亦是貪欲性。是二法一相，所謂是無相。」⁴⁴

據此，煩惱與菩提「是一而非二」，是「一相」即「無相」。因為二者的實性無異無別。所以大乘佛教依勝義說，煩惱與菩提在本質上相同，都是自性空。《文殊師利普門會》說：

「三世一切佛，了知貪性空，住此境界中，未曾有捨離。」⁴⁵

三世諸佛住於貪未曾捨離，這是因為他們了知貪與其他諸法一樣，本來性空。這裏說諸佛住於貪未曾捨離，並非意謂他們一味貪著如凡夫，而是表示他們不分別貪與非貪，因為二者就勝義而言，都是空，都是無自性。所以一般與文殊菩薩有關的大乘佛教經典說煩惱即菩提，就等於說二者悉皆性空。既然如此，斷煩惱以求菩提當然就不成立。由此可推知，這是從勝義的角度觀察諸法實相。

又，《思益梵天所問經》卷二說：

「今無貪、恚、癡，亦不盡滅者。……善知顛倒實性故，無妄想分別，是以無貪、恚、癡。……一切法從本以來，離貪、恚、癡相。」⁴⁶

貪、瞋、癡三毒是煩惱，如上所說，是障道法，本是非斷不可。但若證得菩提，則必能了知煩惱性空，不增不減，與佛菩提平等不二，所以能「住於此境界（二貪）中，未曾有捨離」。菩薩覺知煩惱的「實性」——「性空」、「無相」，故雖不斷煩惱而「不踰矩」。《清淨毘尼方廣經》說：

「天子！如人知於毒蛇種性，能寂彼毒。如是若知結使種性，能寂煩惱。……不斷於欲，不為欲熱；不斷於瞋，不為瞋熱；不斷於癡，不為癡熱。於一切法離諸暗障，不斷煩惱，勤行精進。」⁴⁷

不斷貪瞋癡，卻不為貪瞋癡所熱惱，這是何等功力！菩薩深知煩惱的實性，所以能不斷煩惱而求菩提。由此可知，不斷煩惱並非與煩惱共住，並非沉溺於煩惱而不自拔。菩薩不斷貪瞋癡，但不為它們所「熱」，即不為它們所惱害，仍能「勤行精進」，證得佛果。

⁴⁴ 見姚秦鳩摩羅什譯：《諸法無行經》卷下，大正藏第十五冊，頁 759 下。

⁴⁵ 見唐菩提流志譯：《大寶積經》卷二十九，〈文殊師利普門會〉大正藏第十一冊，頁 160 下～161 上。

⁴⁶ 見姚秦鳩摩羅什譯：《思益梵天所問經》，大正藏第十五冊，頁 44 下。

⁴⁷ 見姚秦鳩摩羅什譯：《清淨毘尼方廣經》，大正藏第二十四冊，頁 1077～1078 中。

三、彈偏斥小

文殊菩薩作為一位大乘菩薩，給人印象最深刻的是他排斥小乘佛教。或許這代表大乘佛教剛興起時，大乘佛教徒對小乘佛教的心態吧。說文殊菩薩「斥小」當然是指他對傳統的聲聞佛教施予嚴勵的批判，但他並非只為反對而反對，而是為了使聲聞弟子轉向大乘，所謂「迴小向大」。《大淨法門經》說，上金光首淫女所說想出家，請求文殊菩薩為她剃度，於是文殊菩薩為她說出家法：

「菩薩不以除己髮者為是出家也，所以者何其能斷滅眾生欲塵，使修精進，乃是菩薩出家矣。菩薩不以自披袈裟為是出家也，袈裟名者，晉曰去穢當去眾生姪怒癡垢令無瑕疵，當行精進乃是菩薩之出家矣。菩薩不以自奉禁戒為是出家，謂化眾生令守謹慎，乃是菩薩之出家矣。菩薩不以自處閑居為是出家也，假使五趣，隨諸群類，悉能建立慧閑居，乃是菩薩之出家矣。菩薩不以顏貌形容威儀禮節為是出家也，化諸黎庶勸立慈哀，乃是菩薩之出家矣。菩薩不以興己功德為是出家也，勸顯滋茂一切眾生，殖德本者，乃是菩薩之出家矣。菩薩不以濟己志於滅度為是出家也，解脫一切眾生心惟令致滅度，乃是菩薩之出家矣。菩薩不以除己塵勞為是出家也，減去一切眾生塵勞，乃是菩薩之出家矣。菩薩不以偏護己身獨守其心為是出家也，將護一切群萌心志，乃是菩薩之出家矣。菩薩不以自脫己者為是出家也，度脫一切群萌往反，乃是菩薩之出家矣。菩薩不以濟己生死之患為是出家也，度脫一切生死之患，乃是菩薩之出家矣。菩薩不以志樂泥洹為是出家也，具足一切諸佛之法，乃是菩薩之出家矣。」⁴⁸

文殊菩薩說菩薩出家不是「除鬚髮」、「自被袈裟」、「自奉禁戒」、「自處閑處」、「顏貌形容威儀禮節」、「興己功德」、「除己塵勞」、「偏護己身獨守其心」、「自脫己者」、「濟己生死之患」、「志樂泥洹」——無意義的自利行，而是修利他行，「斷滅眾生欲塵，使修精進」、「晉曰去穢當去眾生姪怒癡垢令無瑕疵，當行精進」、「化眾生令守謹慎」、「假使五趣，隨諸群類，悉能建立慧閑居」、「化諸黎庶勸立慈哀」、「勸顯滋茂一切眾生，殖德本者」、「減去一切眾生塵勞」、「護一切群萌心志」、「度脫一切群萌往反」、「度脫一切生死之患」、「具足一切諸佛之法」。依據文殊菩薩的說法，真正的出家不是為自己離苦得樂，而是不忍眾生苦；不是以維持出家的形式就足夠，而是要竭盡所能地發揮出家的實質效能。

至於「彈偏」方面，主要是針對菩薩說的。強調深悟的「文殊法門」對有關大乘的發心、修行、證果等事相，每從深悟的境地，加以破斥。在《文殊師利佛土嚴淨經》中，師子步雷音菩薩問文殊：

⁴⁸ 見西晉竺法護譯《佛說大淨法門經》，大正藏第十七冊，頁821下～822上。

「爾時師子步雷音菩薩，……問：文殊師利仁尊久如當成無上正真之道，逮最正覺？……當作是問，仁為志學無上正真道乎，所以者何？假使吾身學佛道者，當作斯問。……又問：仁不以眾生求最正覺乎，答曰：不也。所以者何？眾生不可得故。……又問：仁不求佛慕佛法乎？答曰：不也。所以者何？一切諸法皆悉佛法。」⁴⁹

文殊菩薩依深悟的境地，對這些問題不作肯定的答覆。他說他不求道、不為眾生求正覺、不求佛慕佛法，這表示他不落入分別，而視萬法同一味——自性空。

總之，文殊菩薩在大乘佛教經典中不論是斥小或是彈偏，其用意都在於啟發眾生，令達到深悟的境界，所以這也可視為方便度眾的方法之一吧。文殊菩薩透過彈偏斥小彰顯他的大乘精神，亦即大乘菩薩的慈悲和智慧。

四、不重聲聞戒律

聲聞佛教的比丘僧應嚴守戒律；有些事絕對不能做，有些地方絕對不可去。按照聲聞戒律的規定，他們必須住在僧團，全心全力於戒定慧三學的增進。但文殊菩薩似乎喜歡自由自在、我行我素，而受不了聲聞戒律的拘束。有些大乘經典說文殊菩薩雖住大眾，但遇到重要集會常不見蹤影。《文殊師利現寶藏經》說：

「文殊師利盡夏三月初不現佛邊，亦不見在眾僧，亦不見在請會，亦不在說戒中，……在此舍衛城，於和悅王宮采女中，及諸淫女、小兒之中三月。」⁵⁰

據此，文殊師利似乎是一位不守戒律的比丘。他不在佛的身邊，不與僧眾共住，不出席請會，也不參加說戒的活動，反而進入王宮、與女人、小兒共處。難怪迦葉（Mahakāśyapa）撾毬椎，要將他驅擯出去⁵¹。但從上揭文殊菩薩為上金光首淫女所說的出家法，可知文殊菩薩並不認同專重形式。只顧自己求解脫的出家。他為利益眾生而不拘小節。他與女人（包括淫女）、小兒共處，完全是為了教化他們，而不是為了和他們一起玩樂。

五、小結

綜合上述文殊菩薩在《華嚴經》以外的一般大眾佛教經典中，顯得很「新潮」、很「前衛」。說他重方便行、求菩提而不斷煩惱、又說他彈偏斥小、不重聲聞戒律。但方便若沒有般若引導，則可能轉成下流。難怪有些大乘佛教經典在提到文殊菩薩，都會說他重般若。求菩提不斷煩惱不意謂一面求菩提一面沉溺於煩惱，而是不落於二分法的分別，視一切同一法性。又，彈偏斥小全是為了使小乘人趣

⁴⁹ 見西晉竺法護譯：《文殊師利佛土嚴淨經》卷上，大正藏第十一冊，頁 895 下～896 上。

⁵⁰ 見西晉竺法護譯：《文殊師利現寶藏經》卷下，大正藏第十四冊，頁 460 上。

⁵¹ 見西晉竺法護譯：《文殊師利現寶藏經》卷下，大正藏第十四冊，頁 460 上。

向大乘。不重聲聞戒，只因更重視眾生的得度。總之，文殊菩薩這樣的作為都是為了教化眾生。此為一般大乘佛教經典中的文殊菩薩。透過以上簡略的介紹，理當對文殊菩薩有點認識。而有關文殊菩薩在《八十華嚴經》中的角色性格，擬論述於下。

肆、《八十華嚴》中的文殊菩薩

如第三章所述，文殊菩薩在大乘佛教經典中所表現的性格形象確實非常突出不凡，但在《華嚴經》中他所扮演的角色如何呢？又，華嚴宗的祖師們如何看待他呢？這些是本章所要探究的問題。華嚴宗的祖師中，有的對文殊菩薩持忽略的態度，有的則將他與毗盧遮那佛及普賢菩薩並列而尊為「華嚴三聖」。關於這點，擬於以下略作論述。

一、文殊菩薩在華嚴宗的地位變遷

澄觀將毗盧遮那佛、文殊菩薩及普賢菩薩合稱為「華嚴三聖」，這點如第壹章所述，首見於澄觀的《三聖圓融觀門》。華嚴宗內，在澄觀之前沒有人提出華嚴三聖之說。筆者在為撰寫本論文而從各相關文獻搜集資料之際，發現澄觀之前的三位祖師有忽略文殊菩薩之意，如初祖杜順（557～640）述，二祖智儼撰《華嚴一乘十玄門》中說：

「今且就華嚴一部經宗，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。問：『文殊亦是因，人何故但言普賢是其因人耶？』答：『雖復始起於妙慧，圓滿在于稱周，是故隱於文殊，獨言普賢也。』」⁵²

又，三祖法藏（643～712）的《華嚴策林》一開始就說：

「夫華嚴宗旨，其義不一，究其了說，總明因果二門。因即普賢行願，果即舍那業用。」⁵³

根據以上兩段引文，可知《華嚴經》的要旨在於闡明法界緣起，而法界緣起包含因和果兩部份。此中，果由毗盧遮那佛的業用代表，而說到因，依照華嚴初、二、三祖之見，不必述及文殊菩薩的妙慧，只提普賢菩薩的行願即可。由普賢菩薩的行願達成舍那佛的業用，此為華嚴宗的主軸。在此文殊顯然遭受忽略了。在這三位華嚴宗祖師的心目中，「復始起於妙慧」畢竟抵不過「圓滿在於稱周」。

⁵² 見唐杜順說，智儼撰：《華嚴一乘十玄門》，大正藏第四十五冊，頁 514 中。

⁵³ 見唐法藏述：《華嚴策林》，大正藏第四十五冊，頁 597 上。

但與法藏差不多同期的華嚴學者李通玄（635～730）卻與澄觀持相同的看法，認為毗盧遮那佛、普賢菩薩和文殊菩薩三者一樣重要。他的作品中，雖沒有直接稱此三者為「華嚴三聖」，但他同時並論三者之處甚多。《新華嚴經論》卷三中說：

「說此一部經之問答體用所乘之宗大意，總相具德有三：一佛，二文殊，三普賢。……用佛、文殊、普賢三德互為主伴，以成法則，化利眾生之首。佛收一切果，文殊收一切所行因果法身本智，普賢收一切因果行身差別智。」⁵⁴

李通玄認為《華嚴經》的大意含蓋佛、文殊菩薩、普賢菩薩三部份，佛為主，文殊菩薩及普賢菩薩分別為伴，其目的首在於利益眾生。文殊菩薩主智，普賢菩薩主行，佛為修行之果。三者關係非常緊密。李通玄在其另一部作品《決疑論》說：

「修行者，常以文殊師利、毗盧遮那、普賢三法為始終之體。如修道者，雖有成佛之意，多有滯一法，不知進修之路。」⁵⁵

又，他在《新華嚴經論》卷五更具體詳細地說出三者是密不可分的。

「三身一時，法合如是，廢一不可。若廢文殊存普賢，所有行門屬有漏；若廢普賢存文殊，所證寂定是二乘；若廢佛存文殊、普賢，佛是覺也，無覺者故。以是義故，三人不可廢。若廢一，三不成故。」⁵⁶

若沒有文殊菩薩的智引導，所有的行願不完善；若沒有普賢菩薩的行願推動，則所證的寂定歸於二乘，尋求自了而已；若沒有佛成就覺性，則證明文殊菩薩的智、普賢的行無有助益。故整個修行過程包括兩部份：修行的因和修行的果。其中修行的因含智與行兩項。修行者若偏廢其中任何一個則都不能獲得解脫，「三人不可廢，若廢一，三不成故。」

總而言之，李通玄與澄觀把文殊菩薩視為「妙慧」的象徵，與佛、普賢菩薩並列。這與華嚴初祖杜順、二祖智儼及三祖法藏的說法大大不同。⁵⁷可見文殊菩薩在華嚴宗的地位前後不同，有伏有起。

⁵⁴ 見唐李通玄撰：《新華嚴經論》卷三，大正藏第三十六冊，頁 739 上～中。

⁵⁵ 見唐李通玄撰：《略釋新華嚴經修行次第決疑論》卷一之上，大正藏第三十六冊，頁 1013 中。

⁵⁶ 見唐李通玄撰：《新華嚴經論》卷五，大正藏第三十六冊，頁 747 中。

⁵⁷ 魏道儒著：《華嚴宗通史》，中國：江蘇古籍出版社，一九九八年版，頁 175～177。

二、《八十華嚴》中文殊菩薩的角色性格

如眾所週知，許多大乘佛教經典將文殊菩薩描述成一個很特殊的角色。他在性格上、在言行上，都很突出，不但與一般的聲聞緣覺二乘者有極大的差異，而且也大大不同於其他大乘菩薩。而《華嚴經》中對文殊菩薩的描述如何呢？在整部經中文殊菩薩出現於第二會的「十信法門」（即〈如來名號品〉、〈四聖諦品〉、〈光明覺品〉、〈菩薩問明品〉、〈淨行品〉、〈賢首品〉六品）及第九會的「果法界」即〈入法界品〉。所以要了解《華嚴經》中文殊菩薩的角色性格，必先從這兩處著手。

「十信法門」顧名思義主要在宣揚信。在華嚴宗，「信」雖不入位，但文殊菩薩是第二會⁵⁸——「十信法門」——的會主，可以說是本會的主角。所以可想而知文殊菩薩是很重視信的。這裏所說的信，也絕非一般粗淺的信而是「信智一如」的信。

在上揭六品經中，與文殊菩薩一起出現的皆是一生補處菩薩。⁵⁹

「爾時世尊，在摩竭提國阿蘭若法菩提場中，始成正覺，於普光明殿，坐蓮華藏師子之座，……，與十佛剎微塵數諸菩薩俱，莫不皆是一生補處，悉從他方，而共來集。」⁶⁰

一生補處菩薩是來生將成佛的菩薩，其修行的階位僅次於佛，他們還需要文殊菩薩的教導嗎？實際上宣說十信法門的六品經，其大意在於由文殊菩薩透過九首菩薩的問答，以啟發眾生對佛法產生信心，進而證得覺悟。⁶¹文殊菩薩在〈入法界品〉中不算是主角，他只是一個幕後引導者，而真正的主導者是善財童子。然而，在這一品中文殊菩薩也扮演著好幾種角色。〈入法界品〉描述一位求道者——善財童子——接受象徵智慧的文殊菩薩的啟發，依序參訪五十三位善知識，最後會見象徵行願的普賢菩薩，而完成他求道的過程。善財童子就是如此悟入毗盧遮那

⁵⁸ 附表（一）：五周四分表，參考唐澄觀述：《大方廣佛華嚴經略策》，大正藏第三十六冊，頁 701～709。

⁵⁹ 一生補處：（梵 *eka-jati-pratibodha*，藏 *skye-ba-gcig-gis thogs-pa*），菩薩階位的最高位，即等覺位。或譯作一生所繫。因經此生的繫縛即可補佛位處，故稱一生補處。即是說，經過此生，來生定可在世間成佛。一般來說，此菩薩位還存有根本無明，受變易生死，故名一生；到最後斷惑入妙覺位，補前佛位處，故名補處。有提到一生補處的經典，除了《華嚴經》外，還有《佛說兜沙經》、《佛說如來興顯經》、《佛華嚴入如來德智不思議境界經》、《大方廣入如來智德不思議經》、《最勝問菩薩十住除垢斷結經》、《無量壽經》、《大乘菩薩藏正法經》、《阿彌陀經》及《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》等。再說彌勒菩薩被認為是一生補處菩薩，主要是依據《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》等經所說，蓋彌勒菩薩今在兜率天，待其此生結束後，將降在娑婆世界補釋迦之佛處。

⁶⁰ 見唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷十二，〈如來名號品〉第七，大正藏第十冊，頁 57 下。

⁶¹ 參考賢度法師編著：《轉法輪集》（二），轉法輪系列③，財團法人台北市華嚴蓮社，民國八十八年四月一日初版，頁 33。

佛的境界，當然其中含攝普賢的行願及文殊的智慧。所以說文義深廣的〈入法界品〉不但有理論，而且有實踐。修行者倘若循著這樣的次第去做，定能一步一步地接近那無盡無礙、不可思議的境界。

關於整部《華嚴經》中，文殊菩薩所扮演的角色、所展現的性格，本文擬分下列七點加以論析：1·會主及上首者、2·觀機逗教者、3·採用開放學風者、4·強調信心者、5·重視戒行者、6·說法者、7·導航者。

（一）會主及上首者

依據澄觀的七處九會表所述，⁶²「十信法門」是九會中的第二會。在「十信法門」中，文殊菩薩是會主，也就是說，他是六品經中的主角——主講者。在〈四聖諦品〉中，文殊菩薩告諸菩薩有關苦、集、滅、道在不同世界各有不同的名稱。⁶³在〈光明覺品〉文殊菩薩由佛陀遠放光明宣示佛法。⁶⁴在〈菩薩問明品〉中，由文殊菩薩以妙慧配合九首菩薩的眾行，說出甚深的義理。⁶⁵而在〈淨行品〉中，文殊菩薩不厭其煩地為智首菩薩講出一百四十一個淨行。⁶⁶最後在〈賢首品〉中，文殊菩薩為顯示菩提心的功德而特意向賢首以偈頌啟問。⁶⁷

文殊菩薩除了是「十信法門」的會主之外，在〈入法界品〉中，他也是逝多林大會中的上首菩薩。此品一開始就指出文殊菩薩與普賢菩薩同為逝多林大會中的上首。文殊菩薩並與五百位大菩薩一齊出現在室羅筏國逝多林給孤獨的大莊嚴樓閣中。⁶⁸這五百位大菩薩「皆悉成就普賢行願，境界無礙，……現身無量，……淨眼無障，……至處無限，……光明無際，……說法無盡，……」⁶⁹

此外，尚有諸大聲聞等同處於逝多林大會中。他們雖是「悉覺真諦皆證實際」⁷⁰，但皆不見如來與菩薩的不可思議境界。《八十華嚴》列出十多個他們所以如此的原因，⁷¹但歸結起來，不外自覺與覺他二方面都做得不充足所致。聲聞

⁶² 附表（一）：五周四分表，參考唐澄觀述：《大方廣佛華嚴經略策》，大正藏三十六冊，頁 701～709。

⁶³ 參考唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷十二，〈四聖諦品〉第八，大正藏第十冊，頁 60 上。

⁶⁴ 參考唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷十三，〈光明覺品〉第九，大正藏第十冊，頁 62 中。

⁶⁵ 唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷十三，〈菩薩問明品〉第十，大正藏第十冊，頁 66 上。

⁶⁶ 唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷十四，〈淨行品〉第十一，大正藏第十冊，頁 69 中。

⁶⁷ 唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷十四，〈賢首品〉第十二之一，大正藏第十冊，頁 72 上。

⁶⁸ 參考唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷六十，〈入法界品〉第三十九之一，大正藏第十冊，頁 319 上。

⁶⁹ 見唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷六十，〈入法界品〉第三十九之一，大正藏第十冊，頁 319 中～下。

⁷⁰ 見唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷六十，〈入法界品〉第三十九之一，大正藏第十冊，頁 319 下。

⁷¹ 「以善根不同故，本不修習見佛自在善根故，本不讚說十方世界一切佛剎清淨功德故，本不稱歎諸佛世尊種種神變故，本不於生死流轉之中……，本不令他住菩提心故，本不能令如來種性不斷絕故，本不攝受諸眾生故，本不勸他修習菩薩波羅蜜故……，本不修習生一切智諸善根故，本不成就如來出世諸善根故，本不得嚴淨佛剎神通智故，本不得諸菩薩眼所知境故，本不

弟子是聽聞佛陀的聲教而證悟的出家弟子。他們依聲聞而求出離，只顧聲聞道，滿足聲聞行，安住聲聞果，對於一切大悲行都拒而遠之，對於一切眾生都捨而不顧，所以無法積聚福慧資糧，以致雖與佛、菩薩同在逝多林大會中，卻「有眼不見遮那身，有耳不聞圓頓教」。

在逝多林大會中，有眾多的菩薩、聲聞出席，而文殊菩薩為會中上首之一，這是因為他具有無量功德。唐澄觀依據此品中舍利弗對文殊菩薩的描述⁷²而歸結成十種勝德：一、身相勝。二、常光勝。三、放光勝。四、眾會勝。五、行路勝。六、住處勝。七、福嚴勝。八、林樹勝。九、自在勝。十、上攝勝。澄觀並認為，此十種勝德含有二層意義：「（一）約事，心常上攝諸佛法故。（二）約表，諸佛顯揚，皆依般若，究竟至於一切智故。」⁷³

（二）觀機逗教者

面對芸芸的眾生，文殊菩薩觀機逗教，隨緣助化。首先在〈如來名號品〉中，由文殊師利菩薩承著佛的威神力，告訴與會的大眾，佛在這個娑婆世界的無數四天下中有不同的示現：

「此娑婆世界，諸四天下，種種身、種種名、種種色相、種種修短、種種壽量、種種處所、種種諸根、種種生處、種種語業、種種觀察，令諸眾生各別知見。」⁷⁴

娑婆世界有百億四天下。在各個四天下的各處，諸眾生所看到的佛，於名號、身形、高度、壽命、諸根、生處、語業等方面都是多種多樣，不盡相同的。名號的不同只是其中的一項而已。佛陀為甚麼有如此的示現？對此，澄觀作如下的解釋：

求超出世間不共菩提諸善根故，本不發一切菩薩諸大願故，本不從如來加被之所生故，本不知諸法如幻菩薩如夢故，本不得諸大菩薩廣大歡喜故。……雖在逝多林中，不見如來諸大神變，……無如是善根故」。唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷六十，〈入法界品〉第三十九之一，大正藏第十冊，頁 323 上。

⁷² 「汝可觀察文殊師利菩薩清淨之身，相好莊嚴，一切天人莫能思議。……文殊師利圓光映徹，令無量眾生發歡喜心。……文殊師利光網莊嚴，除滅眾生無量苦惱。……文殊師利眾會具足，皆是菩薩，往昔善根之所攝受。……文殊師利所行之路，左右八步，平坦莊嚴。……文殊師利所住之處，周迴十方，常有道場，隨逐而轉。……文殊師利所行之路，具足無量福德莊嚴，左右兩邊，有大伏藏，種種珍寶，自然而出。……文殊師利曾供養佛，善根所流，一切樹間，出莊嚴藏。……文殊師利，諸世間主，兩供具雲，頂禮恭敬，以為供養。……文殊師利，十方一切諸佛如來，將說法時，悉放眉間，白毫相光，來照其身，從頂上入。」見唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷六十一，〈入法界品〉第三十九之二，大正藏第十冊，頁 331 上。

⁷³ 見唐澄觀撰：《大方廣佛華嚴經疏》卷五十五，大正藏第三十五冊，頁 919 上。其中第五、行路勝，表常依八正故。第六、住處勝，舉足下足，無非道場，隨心轉故。第七、福嚴勝，常觀空有二邊心地之下，具如來藏，恒沙萬德，無心忘照，任運寂知，而顯現故。第八、林樹勝，樹立萬行，嚴法體故。九、自在勝，於我無我得不二解，自在主中為最尊故。十、上攝勝。

⁷⁴ 唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷十二，〈如來名號品〉第七，大正藏第十冊，頁 58 下。

「如來以法界自體根本智緣，以成佛號。如來示現成正覺，約自德緣，以成佛號。如來以利生方便緣，約位進修，以成佛號。如來以一切眾生隨根所樂緣，以成佛號。如來約法界體用平等緣，以一切諸法總名佛號。」⁷⁵

原來佛有種種不同的示現是有四個原因的：一、由於佛具有法界自體根本智；二、由於佛證得正覺；三、由於佛利益眾生的方便；四、由於佛欲令眾生隨其根機好樂。由此可知，其中一、二兩點與佛本身有關，而三、四兩點與眾生有關。佛的種種示現是「利生方便」，也是欲令「一切眾生隨根所樂」。此二點有密切關連。

因此，可知各地方的眾生所知見的佛不是同一樣相。這點確實與眾生有極大的關聯。《文殊師利現寶藏經》卷下也說：

「人之本行，若干不同，亦為說若干種法而得入道。」⁷⁶

這裏所說的「本行」是指眾生的根機。眾生根機有很多種，有所殊異，所以佛在度化他們的時候要以不同的法門，才能令他們悟入佛法。換言之，眾生有多少種根機，佛就須說多少種法門；他是不可能只用一種法來度盡無數無量的眾生。這與〈如來名號品〉所闡明的旨趣相當一致。附帶一提，眾生之間有所不同，係眾生自己的業力果報所致。

在〈如來名號品〉中，九位一生補處菩薩更提出一堆有關「佛剎、佛住、佛剎莊嚴、佛法性、佛剎清淨、佛所說法、佛剎體性、佛威德、佛剎成就、佛大菩提……諸菩薩十住、十行、十迴向、十藏、十地、十願、十定、十通、十頂……如來地、如來境界、如來神力、如來所行、如來力、如來無畏、如來三昧、如來神通、……如來最勝」⁷⁷的問題。對此，文殊菩薩在「承佛威力，普觀一切菩薩眾會」⁷⁸後一一給予答覆。文中的「普觀」，從表面上看來，應指文殊菩薩普遍觀察會中一切菩薩的根機。文殊菩薩善於觀機逗教，總是按照眾生的根機說法，使他們更容易領悟。但會中的菩薩都是一生補處菩薩，最接近佛位，為甚麼還有疑問呢？此等菩薩應是代表凡夫眾生發問的，而文殊菩薩在作答時也勢必配合凡夫眾生的根機，這點已在前面述及。總之，凡夫賢愚不齊，優劣有異，故必須要觀其根性才能施予教法。文殊菩薩在這方面可說是高手。⁷⁹

然而，在〈菩薩問明品〉中，則由文殊菩薩隨著九位菩薩的根機向他們提出九個不同的問題。這九個問題涉及緣起、教化、業果、說法、福田、正教、正行、

⁷⁵ 見唐澄觀撰：《大方廣佛華嚴經疏》卷十二，大正藏第三十五冊，頁 588 上。

⁷⁶ 見西晉竺法護譯：《文殊師利現寶藏經》卷下，大正藏第十四冊，頁 460 下。

⁷⁷ 見唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷十二，〈如來名號品〉第七，大正藏第十冊，頁 58 上。

⁷⁸ 見唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷十二，〈如來名號品〉第七，大正藏第十冊，頁 58 下。

⁷⁹ 參考賢度法師編著：《轉法輪集》（二），轉法輪系列③，財團法人台北市華嚴蓮社，民國八十八年四月一日初版，頁 33～37。

正助及一道。根據澄觀的詮釋，這九個問題具有次第性。⁸⁰即：修行佛道者應從緣起的理則著手學習，其後歷經各階段的實踐，到最後才可能證悟佛道。這是修學佛法的歷程。這九個由文殊菩薩提出的問題，由九首菩薩一一作答。如前述，他的用意在於藉這些菩薩的回答以啟發眾生，令增長智慧。文殊菩薩諄諄教誨的精神實在難得。所以說文殊菩薩善於觀機逗教，應該不是誇大之辭。

又，〈入法界品〉說，文殊菩薩是在到達福城後，為優婆塞、優婆夷、五百童男、五百童女宣說佛法。善財在五百童男之中，文殊菩薩觀察他的德行等，認定他是可造之材，故鼓勵善財參訪五十三位善知識。這點本章之第六、七節中有提及。由此看出，在〈入法界品〉中，文殊菩薩也不忘觀機逗教。

（三）採用開放學風者

澄觀在《演義鈔》中引用經文，大讚文殊菩薩的德行：

「善哉文殊師利！其行廣大，其願無邊，出生一切菩薩功德，無有休息；善哉文殊師利！常為無量百千億那由他諸佛母，常為無量百千億那由他諸菩薩師，教他成就一切眾生等，佛名經說，過去無量恒河沙佛，皆是文殊教令發心。然猶帶數，故今顯實。實為一切佛母，不可窮其始末，豈獨釋迦之師者？」⁸¹

文殊菩薩的偉大在於他的行與願都廣大無邊，不斷地「出生心切菩薩功德」。文殊菩薩不只被譽為是釋迦之師，而且更被稱為諸佛之母。這是因為無數的菩薩皆由他教令發心，成就一切眾生乃至成佛所致。若說他們是眾生之師，則文殊菩薩是這些老師的老師。這點在第貳章已說過。

但文殊菩薩怎樣教導諸菩薩呢？在〈菩薩問明品〉中，文殊菩薩與九位菩薩以問答方式進行討論。文殊菩薩為了化度眾生，向九首菩薩各別提出一個問題，澄觀將這九個問題⁸²歸納為九個甚深：緣起、教化、業果、說法、福田、正教、

⁸⁰ 參考唐澄觀撰：《大方廣佛華嚴經疏》卷十四，大正藏第三十五冊，頁 601 上。

⁸¹ 見唐澄觀譯：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷二十八，大正藏第三十六冊，頁 214 下。

⁸² 文殊菩薩與九首菩薩討論的問題如下：①心性是一，云何見有種種差別？所謂往善趣、惡趣、諸根滿缺，受生同異，端正醜陋，苦樂不同，業不知心，心不知業；受不知報，報不知受；心不知受，受不知心；因不知緣，緣不知因；智不知境，境不知智。②一切眾生非眾生，云何如來隨其時，隨其命、隨其身、隨其行、隨其解、隨其言論、隨其心樂、隨其方便、隨其思惟、隨其觀察，於如是諸眾生中，為現其身，教化調伏？③一切眾生等有四大，無我無生所，云何而有受苦受樂、端正醜陋、內好外好、少受多受、或受現報、或受後報，然法界中無美無惡。④如來所悟唯一法，云何乃說無量諸法、現無量刹、化無量眾、演無量音、示無量身、知無量心、現無量神通、普能震動無量世界、示現無量殊勝莊嚴、顯示無邊種種境界，而法性中，此差別相，皆不可得？⑤如來福田等一無異，云何而見眾生布施果報不同？所謂種種色、種種形、種種家、種種根、種種財、種種主、種種眷屬、種種官位、種種功德、種種智慧，而佛於彼，其心平等，無異思惟。⑥佛教是一，眾生得見，云何不即悉斷一切諸煩惱縛而得出離？然其色蘊受蘊想蘊、行蘊識蘊、欲界色界、無色界、無明貪愛，無有差別，是則佛教於諸眾生或有利益，或無利益。⑦如佛所說，若有眾生，受持正法，悉能除斷一切

正行、正助、一道。⁸³而九位菩薩對這九個問題分別以偈回答。⁸⁴

文殊菩薩對九首菩薩提出的九個問題，十信位的菩薩當然都有能力回答，因為那是他們自己修學的範圍。所以文殊菩薩一問，他們就不加思索地一一作答。他們知道的這些都是很基本的，但對凡夫來說這些還是很難理解的。所以，文殊菩薩與九首菩薩做這樣的問答，是別有用心的：「為曉悟群蒙」⁸⁵，亦即「為化眾生故」。⁸⁶但對菩薩而言，佛的境界才是最難解的。九首菩薩都不了解佛的境界，因此他們一齊問文殊菩薩：「何等是佛境界？何等是佛境界因？何等是佛境界度？何等是佛境界入？何等是佛境界智？何等是佛境界法？何等是佛境界說？何等是佛境界知？何等是佛境界證？何等是佛境界現？何等是佛境界廣？」⁸⁷

依據澄觀的意見，九首菩薩是就因、度、入、智、法、說、知、證、現、廣十方面向文殊菩薩提出有關佛境界的問題。⁸⁸此問題甚深，因為如來所證得的境界是不可說、不可思議的，但文殊菩薩並未避而不答；還是以偈頌做簡略的回答而說：

「如來深境界，其量等虛空。……億劫常宣說，亦復不能盡。……非識所能識，亦非心境界。」⁸⁹

換言之，如來的境界是言語道斷、心行處滅的。根據上述可知，這種由文殊菩薩與九首菩薩互相探究教義的學風，不是權威式的單向教導，也不是一言堂，而是以互動的方式各自表述自己的見解。在這種開放的學風中學習，收獲應該很多。進入〈入法界品〉後，文殊菩薩這種開放的學風更清楚出彰顯出來。

〈入法界品〉非常強調善知識的重要性；沒有善知識的正確引導，很難順利地行走菩提道。此品說文殊菩薩在福城大塔廟處為包括善財在內的五百童子等說

煩惱，何故復有受持正法，而不斷者，隨貪瞋癡、隨慢隨覆、隨嫉隨慳、隨誑隨諂，勢力所轉，無有離心，能受持法，何故復於心行之內，起諸煩惱？⑧於佛法中，智為上首，如來何故或為眾生讚歎布施、或讚持戒、或讚堪忍、或讚精進、或讚禪定、或讚智慧、或復讚歎慈悲喜捨，而終無有唯以一法，而得出離，成阿耨多羅三藐三菩提者？⑨諸佛世尊唯以一道而得出離，云何今見一切佛土所有眾事種種不同？所謂世界眾生界，說法調伏，壽量光明，神通眾會，教儀法住，各有差別，無有不具一切佛法，而成阿耨多羅三藐三菩提者。摘自唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷十三，〈菩薩問明品〉第十，大正藏第十冊，頁 66 上～68 下。

⁸³ 參考唐澄觀撰：《大方廣佛華嚴經疏》卷十四，大正藏第三十五冊，頁 601 上。

⁸⁴ 參考唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷十三，〈菩薩問明品〉第十，大正藏第十冊，頁 66 上～68 下。

⁸⁵ 見唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷十三，〈菩薩問明品〉第十，大正藏第十冊，頁 66 中。

⁸⁶ 見東晉佛跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》（六十卷）卷五，〈菩薩明難品〉第六，大正藏第九冊，頁 427 上。

⁸⁷ 見唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷十三，〈菩薩問明品〉第十，大正藏第十冊，頁 69 上。

⁸⁸ 參考唐澄觀撰：《大方廣佛華嚴經疏》卷十五，大正藏第三十五冊，頁 612 上。

⁸⁹ 見唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷十三，〈菩薩問明品〉第十，大正藏第十冊，頁 69 上。

法，並鼓勵善財親近善知識，於是善財便向南方參學，行遍一百一十個城，前後參訪五十三位善知識，學習他們所說的種種法門。他所親近、參訪的善知識，包含菩薩、比丘、長者、優婆塞、優波夷、仙人、婆羅門、童女、童子、天女、國王、外道、船師、醫王、比丘尼、神、佛母、佛妃等二十類。⁹⁰善財在文殊菩薩鼓勵下去拜訪五十三位善知識，而這五十三位善友即含攝五十三個法門。文殊菩薩雖為善財的第一位善知識，但也極力勸善財去參訪其他善知識，善財因而學習到許多不同的法門。這應該也可以作為文殊菩薩開放學風的一個例證吧。

（四）強調信心者

《華嚴經》講六位因果，但信位不算是一個修行階位，所以應該只有五位：十住、十行、十迴向、十地及等妙覺。雖然如此，但《華嚴經》強調信心的培養是不可或缺的。〈賢首品〉第十二之一說：

「信為道元功德母，長養一切諸善法。」⁹¹

沒有建立堅定的信仰，道心是不可能一天比一天茁壯的。信也是功德的根源，且一切善法都是基於信而長養出來的。由此可知，信在《華嚴經》中自有其特殊意義及重要地位。以十信為主的第二會是由文殊菩薩主持，更表顯他是非常強調信的。但此處的信並不是一般粗淺的信，而是智信，即信智一如。⁹²

三學的根本在於戒，而信是戒的基礎。亦即因信而持戒，進而因持戒圓滿而完成定慧的功德。所以三學具足的先決條件是信。〈賢首品〉第十二之一說：

「若常信奉於諸佛，則能持戒修學處；若常持戒修學處，則能具足諸功德。」⁹³

據此可知，信為戒乃至諸功德的原動力。〈賢首品〉中多處說出信的大用。此十信法門的信成滿之後，就達到永不退轉的階位，即三賢位：十住（下賢位）、十行（中賢位）及十迴向（上賢位）。信位好比是一座橋樑；超越信位，即信心圓滿時，就進入賢位菩薩。

而在「果法界」中，文殊菩薩所強調的信，可分為兩部份，澄觀說：「文殊主二法門：一主信故，善財初見便發信心。二主智故，善財後見便見普賢始入之

⁹⁰ 見唐澄觀述：《大方廣佛華嚴經疏》卷五十五，大正藏第三十五冊，頁 918 下。

⁹¹ 見唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷十四，〈賢首品〉第十二之一，大正藏第十冊，頁 72 中。

⁹² 信智一如即是起一念信，便發菩提心，即是圓行。參考唐澄觀譯：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷三十五，大正藏第三十六冊，頁 266 中。

⁹³ 見唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷十四，〈賢首品〉第十二之一，大正藏第十冊，頁 72 下。

信，亦信佛境，能度之智，亦證佛境耳。」⁹⁴

第一部份是善財童子有福城處，首次遇到文殊菩薩時，文殊菩薩鼓勵善財童子去參訪善知識，善財就憑著他對文殊菩薩的一念深信，展開他的求道之旅。善財遍訪五十三位善知識後，再見文殊菩薩，這是第二部份的信。這時善財對文殊菩薩所產生的信，已是信智一如、智照無二的境界。關於這點，在本文第伍章——「《八十華嚴》中的文殊法門」——中有較詳細的論述。

（五）重視戒行者

在十信法門的六品經中，雖然沒有很明顯地指出文殊菩薩如何持戒，但在〈淨行品〉中，對智首菩薩的詢問，文殊菩薩說出如何不犯身口意三業過患的方法。亦即〈淨行品〉中所說的一百四十一條願行。文殊菩薩說，若修行者能「善用其心」於此，

「則獲一切勝妙功德，於諸佛法心無所礙，住去來今諸佛之道，隨眾生住恒不捨離，如諸法相悉能通達，斷一切惡具足眾善，當如普賢色像第一，一切行願皆得具足，於一切法無不自在。」⁹⁵

《華嚴經》所表達的大部分是不思議解脫境界，所以不容易修學。只有〈淨行品〉這一品是為初學說的。意境雖非常高遠，但不離日常生活。日常生活中，不論在家與出家都要修菩薩行，都要為普利眾生而發大願修大行。在〈淨行品〉中，文殊說出一百四十一條大願。事實上，這一百四十一條大願就是一百四十一種淨行。澄觀把這些大願歸納為以下十項：1・在家願十一條；2・出家戒十五條；3・坐禪觀七條；4・披挂願六條；5・澡漱盥洗七條；6・乞食道時五十五條；7・到城乞食二十二條；8・還歸洗浴五條；9・習誦從禮十條；10・寤寐安息三條。⁹⁶

（六）說法者

文殊菩薩在「十信法門」中都是為一生補處的菩薩說法。關於這點，前文已有多處述及。然而，在「果法界」中，文殊菩薩說法的對象，依據《八十華嚴經》，計有：比丘、龍王、福城人。法藏在《探玄記》稱此為攝比丘會、攝龍王會和攝善財會。⁹⁷茲分別敘述於下。

1、為六千比丘說法

有六千比丘全與舍利佛同住，出家日淺。他們與舍利弗一齊去參訪文殊菩

⁹⁴ 見唐澄觀譯：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷三十四，大正藏第三十六冊，頁 261 上。

⁹⁵ 見唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷十四，〈淨行品〉第十一，大正藏第十冊，頁 69 下～70 上。

⁹⁶ 參考唐澄觀撰：《大方廣佛華嚴經疏》卷十五，大正藏第三十五冊，頁 615 下～616 上。

⁹⁷ 參考唐法藏述：《華嚴經探玄記》卷十八，大正藏第三十五冊，頁 452 中～453 上。

薩。於是文殊菩薩為他們說十種趣入大乘之法：

「積集一切善根心無疲厭；見一切佛承事供養心無疲厭；求一切法心無疲厭；行一切波羅蜜心無疲厭；成就一切菩薩三昧心無疲厭；次第入一切三世心無疲厭，普嚴淨十方佛剎心無疲厭；教化調伏一切眾生心無疲厭；於一切剎一切劫中成就菩薩行心無疲厭；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。」⁹⁸

若能毫不疲倦地積集一切善根，見一切佛並承事供養，追求一切法，實行一切波羅蜜，成就一切菩薩三昧，次第入一切三世，嚴淨十方佛剎，教化調伏一切眾生，於一切剎一切劫中成就菩薩行，為成熟一切眾生而成就如來一切力，「則能速入如來之地，況菩薩地？」⁹⁹對此，澄觀也說：

「皆言無疲厭者，法門無盡，眾生無邊，取相而修多生疲厭，厭則退墮二乘，若無愛見，而修無疲厭矣，無疲則佛果非遠。」¹⁰⁰

這十種趣入大乘而無疲厭的心是實踐大乘菩薩道所不可缺的，含蓋「上求菩提，下化眾生」的理念。¹⁰¹一言以蔽之，此十無疲厭心就是心對十項修行不覺得厭倦。

2、為龍眾說法

文殊菩薩為比丘說法後，繼續南行，至福城東的莊嚴幢娑羅林為龍眾說法：

「此林，名稱普聞無量佛剎，此處常為天龍夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽人與非人之所供養。……時文殊師利與其眷屬到此處已，即於其處，說普照法界修多羅，百萬億那由他修多羅，以為眷屬。說此經時，於大海中有無量百千億諸龍，而來其所。聞此法已，深厭龍趣，正求佛道，咸捨龍身，生天人中。一萬諸龍於阿耨多羅三藐三菩提得不退轉。」¹⁰²

文殊菩薩在此處所說的經名叫「普照法界」。無量百千億的龍，從海中來到此處聽經，因而「深厭龍趣，正求佛道，咸捨龍身，生天人中」。其中並有「一萬諸龍，於阿耨多羅三藐三菩提得不退轉。」，這顯示聽經功德之廣大。

⁹⁸ 見唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷六十一，〈入法界品〉第三十九之二，大正藏第十冊，頁 331 中。

⁹⁹ 見唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷六十一，〈入法界品〉第三十九之二，大正藏第十冊，頁 331 中。

¹⁰⁰ 見唐澄觀撰：《大方廣佛華嚴經疏》卷五十五，大正藏第三十五冊，頁 919 中。

¹⁰¹ 參考長谷岡一也著：《善財童子の遍歴》，講座大乘佛教，昭和五十八年（1963）五月三十日第一刷發行，頁 129。

¹⁰² 見唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷六十二，〈入法界品〉第三十九之三，大正藏第十冊，頁 331 下～332 上。

3、為福城人說法

福城是善財出生之地。文殊菩薩到福城時才遇到善財。關於福城，《華嚴經疏》說：

「其城居人，多有福德，故曰福城，……此處居人多唱善財歌辭。此城內人並有解脫分善根，堪為道器。」¹⁰³

文殊菩薩抵達福城後，城中優婆塞、優婆夷、童子（包括善財）、童女各五百往見文殊菩薩。他們向文殊菩薩頂禮，右繞三匝，退坐一面。《八十華嚴》說：

「爾時，文殊師利童子知福城人悉已來集，隨其心樂，現自在身，威光赫奕，蔽諸大眾。以自在大慈，令彼清涼。以自在大悲，起說法心。以自在智慧，知其心樂。以廣大辯才，將為說法。」¹⁰⁴

經中接下去描述文殊菩薩對善財的觀察以及為他廣說一切佛法。文殊菩薩對善財所說的法，應該就是他為來參訪他的福城人說的。¹⁰⁵如上述，福城人「有解脫分善根，堪成道器」，故由此可推知，文殊菩薩為他們所說的佛法，可令他們獲得解脫，走上成佛之道。

（七）導航者

如前所述，文殊菩薩是諸菩薩之師，又為三世佛母。可想而知，文殊菩薩在過去屢以導航者的身份教令眾生發心求菩提。在《八十華嚴》的「十信法門」中，文殊菩薩身為會主說種種法，目的就是希望眾生能對佛法產生信心，進而發菩提心、修菩薩行。可見文殊菩薩在「十信法門」也扮演導航者的角色。

在〈入法界品〉，善財受文殊菩薩教導，更是無庸置疑。文殊菩薩在五百位童男中，注意到善財的表現，視為大器，因此為他演說一切佛法，「所謂說一切佛積集法，說一切佛相續法，說一切佛次第法，說一切佛眾會清淨法，說一切佛法輪化導法，說一切佛色身相好法，說一切佛法身成就法，說一切佛言辭才法，說一切佛光明照耀法，說一切佛平等無二法」，¹⁰⁶並告訴他：「親近供養諸善知識，是具一切智最初因緣，是故於此勿生疲厭」¹⁰⁷，鼓勵他去參訪善知識。

¹⁰³ 見唐澄觀撰：《大方廣佛華嚴經疏》卷五十五，大正藏第三十五冊，頁 919 下。

¹⁰⁴ 見唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷六十二，〈入法界品〉第三十九之三，大正藏第十冊，頁 332 中。

¹⁰⁵ 參考唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷六十二，〈入法界品〉第三十九之三，大正藏第十冊，頁 332 下。

¹⁰⁶ 參考唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷六十二，〈入法界品〉第三十九之三，大正藏第十冊，頁 332 下。

¹⁰⁷ 參考唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷六十二，〈入法界品〉第三十九之三，大正藏第十冊，頁 333 下。

三、小結

如前所述，文殊菩薩在「十信法門」中是會主，又在「果法界」，也是上首菩薩之一。他善於觀機逗教，度化眾生的方式非常靈活。其門下的學風極其自由開放，師生互動的情形也相當順暢。文殊菩薩說法永不疲厭，而且有教無類；聽他說法的有一生補處菩薩，也有比丘、在家居士和龍眾。他特別強調信，在第二次見到善財時，還不忘說失去信根所滋生的種種弊端。他也很重視戒行，教人善持一百四十一條大願——戒。受到文殊菩薩的諄諄教誨，許多菩薩登上佛位。所以文殊菩薩可說是他們的第一位善知識，同時也是導航者。

在「果法界」中，文殊菩薩雖不再如在「十信法門」那樣是主角，但仍對眾生——比丘、龍眾、神眾、童男、童女、優婆塞、優婆夷等——說法。文殊菩薩是一位導航者，以一位老師的身份鼓勵善財南遊參學，完成五十三參的歷程。終於從各善知識學到不同的法門。所以由此可知文殊菩薩的教法不是封閉的，而是極度開放。

最後附帶一說，文殊菩薩在《八十華嚴》中對諸菩薩和善財的指導，很明顯地啟示：我們在學佛的歷程裏，必須謙卑有禮，到處求法，而且不必固定一師一處；只要其人有專長，就不妨前往，虛心請教。抱持這種心態學習，才不愧為一位視野開放、胸襟寬廣的學者，也才可能學有所成。

伍、《八十華嚴》中的文殊法門

在大乘佛教中，佛與菩薩都各依其願力示現於各處普度眾生，教眾生修學不同法門。例如：觀音、彌勒、淨土等法門。修持觀音法門者，可持觀音菩薩聖號及誦《妙法蓮華經觀世音菩薩普門品》或其他有關觀音之神咒；若修持彌勒法門則誦《彌勒上／下生成佛經》及勤修五戒十善；而修地藏法門者於十齋日持誦《地藏菩薩本願經》一部；淨土法門以述說東方及西方二大淨土的經典為中心；華嚴法門則以《華嚴經》為主要依據。本文所說的文殊法門乃華嚴法門的一部份，是由文殊菩薩主導的教法。根據近人的研究，文殊法門是指龍樹前後，以文殊菩薩的教法為主的大乘思潮。¹⁰⁸以下擬分五點：1・通三乘、2・以信行為基礎、3・發菩提心、4・強調善知識的重要性、5・表顯般若波羅蜜，以論述文殊法門的內涵。

¹⁰⁸ 郭忠生於 2000 年 1 月「印順思想：邁向 2000 年佛學研討會」所發表之〈從文殊法門看《中觀論頌》第二十四品到六頌〉，頁 4～5。

一、通三乘

在《八十華嚴》中，文殊菩薩不但不會彈偏斥小，而且根本對大小乘不做分別。文殊菩薩所說的法，可說是通三乘。〈四聖諦品〉記文殊菩薩對在場的眾菩薩說苦集滅道。

「諸佛子！苦聖諦，此娑婆世界中，或名罪，或名逼迫，……；苦集聖諦，此娑婆世界中，或名繫縛，或名滅壞，……；苦滅聖諦，此娑婆世界中，或名無諍，或名離塵，……；苦滅道聖諦，此娑婆世界中，或名一乘，或名趣寂，……。」¹⁰⁹

文殊菩薩與觀音菩薩等同是大乘菩薩，但他並沒有因他是大乘菩薩就捨小乘法而專說大乘法。四聖諦——釋迦佛初轉法輪所說的法——也是文殊菩薩說法的內容之一。此四聖諦總攝一切菩提道法。在娑婆世界中四聖諦有不同的名稱，在十方世界亦然。娑婆世界的四聖諦總共有四百億十千個名號¹¹⁰。這些都是隨眾生的根機而立的。以無量法門對治眾生的不同煩惱，使眾生調伏。由利益眾生之廣大顯示法門的周遍無礙。是文殊菩薩法門的內容之一。

其實，總括而說，單單一個「四聖諦」在不同的世界就有不同的名稱。從印度佛教史看，四聖諦是佛初轉法輪的內容，代表佛的聖言量。為甚麼用這麼多名字來表達四聖諦？這是因為每個眾生對四聖諦的領悟不一樣。例如有的眾生覺得世間的苦就是逼迫，有的眾生卻認為是罪惡。因為眾生的根機不同，所以領悟的程度不同。在〈四聖諦品〉中，文殊菩薩對各種各類的眾生說法，無分大小乘，目的只是希望眾生聽了之後能身體力行，因而受益無盡。四聖諦是一佛所說，但用在不同的眾生時，就出現不同的名字。也就是說用不同的名字來表示此四個真理。由此可知說法應依據眾生的根性，而不是說者要說甚麼就說甚麼，要怎麼說就怎麼說，完全以自我為中心。

二、以信行為基礎

佛法很重視信、解、行、證，即由信而解，再依解而修行，方能證得佛果圓滿。文殊主般若。在《華嚴經》中，文殊的般若法門是以信行為基礎的。在此擬就信、行這兩方面略作說明。

¹⁰⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷八，〈四聖諦品〉第十二，大正藏第十冊，頁 60 上。

¹¹⁰ 附表（二）：四聖諦表，參考《大方廣佛華嚴經》卷八，〈四聖諦品〉第十二，大正藏第十冊，頁 60。

（一）信

信（梵waddha）指信心、信仰。此處所說的「二度啟信」是指文殊菩薩最初於「十信法門」中為諸菩薩開示的信，以及最後在「果法界」中為善財一人所說的「信」，而第二度的啟信又分為二個階段。

1、初度啟信——「十信法門」

「初度啟信」盡在「十信法門」的六品經文¹¹¹。〈如來名號品〉，是五周四分中之第二分「修因契果生解分」，表示生解以信為首。此品屬能信之行，而其前品即〈毗盧遮那品〉屬所信之境¹¹²。根據澄觀，信的內涵有三種：

「一、信佛身名，等於眾生，則知我名如佛名也。二、信佛法門，隨宜而立，知我妄念苦集，亦全法門。三、信佛意業，光明遍照，則知自心，無不知覺。」¹¹³

〈如來名號品〉提及佛的名號。佛的名號不只在娑婆世界才有，十方世界的佛都有種種的名號¹¹⁴。但這些與各處眾生自己的名號並無差別。佛的種種法門也是隨眾生的根機而說，而不是出自一個絕對的權威。又，佛時時刻刻在各處各地對眾生說法，這是因為他全心全意救渡眾生。他的「意業光明遍照」，與他相應的眾生一定能感受到。所以這些都是修行佛法的眾生所必須相信的。在這個信的基礎上，進一步推動解行。

雖然在華嚴宗「信」未入位，但修學佛法能以信為首，則能增長智慧功德。澄觀認為〈光明覺品〉是「十信法門」的體性所在。¹¹⁵此品經文一開始就講述世尊從其兩足輪下放射出百億種光明，照耀三千大千世界，且照射範圍愈來愈大，根據澄觀《華嚴經疏》，佛之兩足輪放光有四種意義：

「足下放者，表信四義：1·自下而上，信最初故。2·最卑微故。3·為行本故。4·顯信該果海已滿足故。」¹¹⁶

由此可推知，佛足下放光表示修行必須有堅定的基礎——信。而修十信法門就是菩薩行的開始，十信確實是「道源功德母」。在〈菩薩問明品〉中，文殊與九首菩薩透過問答的方式討論佛法。依據澄觀的詮釋，其中含攝「十信心」及「十

¹¹¹ 「十信法門」之六品經文：〈如來名號品〉、〈四聖諦品〉、〈光明覺品〉、〈菩薩問明品〉、〈淨行品〉及〈賢首品〉。

¹¹² 參考唐澄觀撰：《大方廣佛華嚴經疏》卷十二，大正藏第三十五冊，頁 588 上。

¹¹³ 見唐澄觀撰：《大方廣佛華嚴經疏》卷十二，大正藏第三十五冊，頁 588 上。

¹¹⁴ 參考唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷十二，〈如來名號品〉第七，大正藏第十冊，頁 58 上～60 上。

¹¹⁵ 參考唐澄觀撰：《大方廣佛華嚴經疏》卷十三，大正藏第三十五冊，頁 594 下。

¹¹⁶ 見唐澄觀撰：《大方廣佛華嚴經疏》卷十三，大正藏第三十五冊，頁 595 中。

信之德」。其中，「十信心」謂：1·信、2·進、3·念、4·定、5·慧、6·不退、7·戒、8·護法、9·願、10·迴向。而十信之德指：1·親近善友、2·親近善友、3·修習善根、4·志求勝法、5·心常柔和、6·遭苦能忍、7·慈悲深厚、8·深心平等、9·愛樂大乘、10·求佛智慧。¹¹⁷

此外，〈賢首品〉也特別強調信。「信為道源功德母，長養一切諸善法；……信能增益最勝智，信能示現一切佛。」由於信而「斷除疑網出愛流」，「永滅煩惱本」，「超出眾魔路」；由於信而「增長智功德」，「生長菩提樹」；由於信而走上「涅槃無上道」，「到如來地」。¹¹⁸在此品中還可看到許多對信的描述，僅再引一些於下，以為文殊法門重視信之佐證。

「信無垢濁心清淨，滅除憍慢恭敬本，亦為法藏第一財，為清淨手受眾行；信能惠施心無吝，信能歡喜入佛法，信能增長智功德，信能必到如來地；信令諸根淨明利，信力堅固無能壞，信能永滅煩惱本，信能專向佛功德。」¹¹⁹

在佛法的修行過程中，信心一向被視為最重要入手處。有清淨的信念，才得逐漸步上成佛之道。難怪信被說為「法藏第一財」。若無清淨堅固的信念，則不能以歡喜心進入佛法之門，於是一切智的功德就無從生起，遑論到達如來境地。這是信列居五根¹²⁰之首之主因吧。

2、二度啟信——「果法界」

在「果法界」中，文殊菩薩對善財兩次作出有關「信」的開示。第一次是指文殊菩薩對善財的教導，令善財對他有信心，進而鼓勵善財參訪善知識。澄觀說：

「文殊主二法門：一主信故，善財初見，便發信心。」¹²¹

至於第二次乃是指最後再與善財見面時，文殊菩薩依然對他說信的重要。

「善男子！若離信根，心劣憂悔，功行不具，退失精勤，於一善根心生住著，於少功德便以為足，不能善巧發起行願，不為善知識之所攝護，不為如來之所憶念，不能了知如是法性。」¹²²

¹¹⁷ 參考：①唐澄觀述：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷三十一，大正藏第三十六冊，頁 233 下。②唐澄觀撰：《大方廣佛華嚴經疏》卷十四，大正藏第三十五冊，頁 601 上。

¹¹⁸ 本段中「」內的經文皆出自唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷十四，〈賢首品〉第十二之一，大正藏第十冊，頁 72 中。

¹¹⁹ 見唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷十四，〈賢首品〉第十二之一，大正藏第十冊，頁 72 中。

¹²⁰ 五根即信、精進、念、定、慧。

¹²¹ 參考澄觀述：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷三十四，大正藏第三十六冊，頁 261 中。

¹²² 見唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》（八十卷），卷八十〈入法界品〉第三十九之二十一，大

文殊菩薩最後向善財叮囑，不可以離開信根。文殊菩薩為善財列出失去信可能導致的弊端，例如失去善知識的攝護、得不到如來的憶念、不能了知法性等。可以說信是根本，沒有它，隨後解、行、證也都變成不可能。

（二）行

行（梵carya, carita, caritra, 巴 carita, 藏 spyod-pa）意謂動作、行為、實踐，即為了到達解脫境界而作的一切修行、行法等。「十信法門」中也提到行，即淨行。淨行是戒的條目。〈淨行品〉對「行」交待得非常明白。

「佛子！菩薩云何得無過失身語業？云何得不害身語意業？云何得不可毀身語業？云何得不可壞身語意業？菩薩云何得不退轉身語業？云何得不可動語意業？云何得殊勝身語業？云何得清淨身語意業？云何得無染身語業？云何得智為先導身語意業？……」¹²³

三業要清淨，因為這是菩提道的基礎。修行者必須嚴持淨行。淨行不單是護戒，還能幫助獲得智力。如果沒有淨行，就不可能得到智力。淨行是三業清淨的起點，也就是說菩薩要成就三業清淨，一定要從淨行做起。初步修學菩薩道能否成就，端看淨行是否做得徹底圓滿。〈淨行品〉中，文殊菩薩對智首菩薩所提出有關「行」的二十個問題答以「善用其心」，並舉出了一百四十一條大願。¹²⁴根據《華嚴經疏》，這些大願可歸納成事行、理行、智行及大悲行四種。¹²⁵換言之，每一條大願都含攝此四種「行」。澄觀的解釋如下：

「始自出家，終於臥覺，皆事行也。智家性空，理行也。觸境不迷，善達事理，智行也。以願導智，不滯自利，大悲行也。」¹²⁶

總而言之，在日常生活中，從在家到出家，從早到晚，必須隨時提高警覺，於身、口、意三業各方面發願做到清淨無垢為止。每一個願都與眾生息息相關，都是為利益眾生而不是為自求安樂。這些願行含攝悲智雙運、事理圓融。所以，對此一百四十一條大願，「若諸菩薩如是用心，則獲一切勝妙功德；一切世間諸天、魔、梵、沙門、婆羅門、乾闥婆、阿修羅等及以一切聲聞、緣覺所不能動。」¹²⁷此處「不能動」應指菩薩能抗拒任何誘惑而處於不退轉，也可以說離成佛日近。

文殊菩薩於「十信法門」中教導大眾，在正信的基礎上，善用其心修清淨之行。由此可知文殊法門是以信行為基礎。此中，「信」不是一般的信奉、相信，

正藏第十冊，頁 439 中。

¹²³ 見唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷十四，〈淨行品〉第十一，大正藏第十冊，頁 69 中。

¹²⁴ 參考唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷十四，〈淨行品〉第十一，大正藏第十冊，頁 70 上～72 上。

¹²⁵ 唐澄觀撰：《大方廣佛華嚴經疏》卷十五，大正藏第三十五冊，頁 613 上。

¹²⁶ 唐澄觀撰：《大方廣佛華嚴經疏》卷十五，大正藏第三十五冊，頁 613 上。

¹²⁷ 唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷十四，〈淨行品〉第十一，大正藏第十冊，頁 72 上。

而是信智一如；「行」也不是普通的行為、行動，而是知行合一。依信起行，才能增長智慧。這是平等一如的法門。而在「果法界」中似乎看不到文殊菩薩對「行」的具體且詳盡的說明，但從善財接受他的鼓勵，進行「五十三參」，當然可看出「行」在文殊法門多受重視。象徵大行的普賢菩薩也列於「五十三參」之中，亦足可視為文殊法門重視行的一大有力佐證。

三、發菩提心

菩提心（梵bodhi-citta，藏 byav-chub-kyi sems）即是求無上菩提之心。此菩提心為一切佛法的種子。若發起此心，精進勤行菩薩道，則終究能證得佛智。大乘佛教經典如《華嚴經》等都很強調菩提心的重要性及必要性。

澄觀引《纓絡經》云：

「佛子！從不知始終凡夫地，值佛菩薩教法之中，起一念信，便發菩提心。」¹²⁸

要有一念生信，才能發菩提心。若發菩提心後才可能上求佛道、下化眾生。從薄志凡夫到滿願菩薩，菩提心都是不能捨離的。菩薩發菩提心的目的，並非為了利己，而是為了利益一切世間有情。但菩薩發菩提心「非是無因無有緣」。他的發心是出於對三寶的淨信。〈賢首品〉第十二之一說：

「於佛法僧生淨信，以是而生廣大心。……及信無上大菩提，菩薩以是初發心。」¹²⁹

菩提心不是一般的發心或歡喜心、隨喜心。所謂菩提心，就是一顆誓必要成佛的道心。菩提心一發是永無止境的，乃至成佛，都不能有一時一刻捨離。所以發菩提心在修菩薩行上或在成佛之道上是非常重要的一項。

〈賢首品〉的主要內容全是賢首菩薩所說。他直述菩提心的要義，好讓大眾能發起大心。表面上與文殊沒有關係，但從文殊師利菩薩引發，賢首才說出這一點，可知其實賢首菩薩所說的也是文殊法門的心要。文殊菩薩為菩薩之師，具足智慧。他因材施教，知道賢首有能力代為說法，故給予發揮機會，一方面為令賢首增長智慧，另一方面為給眾生接受多元化的教導。這也是文殊法門的特色之一吧。

而在〈入法界品〉中，若善財不發菩提心，就沒有進一步參訪善知識的推動力。所以善財每到一個善知識處，都特別強調他本身已發菩提心，希望透過它洞

¹²⁸ 見唐澄觀撰：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷三十五，大正藏第三十六冊，頁266中。

¹²⁹ 見唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》（八十卷），卷十三〈光明覺品〉第九，大正藏第十冊，頁72中。

悉如何修菩薩行、學菩薩行等。在文殊菩薩的指引下，善財從最初的德雲比丘到最後的彌勒菩薩，共參訪五十三位善知識。其中休捨優婆夷對善財說出發菩提心的十四種動機。所謂：

「1・欲教化調伏一切眾生，2・欲承事供養一切諸佛，3・欲嚴淨一切諸佛國土，4・欲護持一切諸佛正教，5・欲成滿一切如來誓願，6・欲往一切諸佛國土，7・欲入一切諸佛眾會，8・欲知一切世界中諸劫次第，9・欲知一切眾生心海，10・欲知一切眾生根海，11・欲知一切眾生業海，12・欲知一切眾生行海，13・欲滅一切眾生諸煩惱海，14・欲拔一切眾生煩惱習海。」¹³⁰

菩薩之所以成為菩薩，是因為能做到上求佛道、下化眾生。發菩提心的目的就在於此。從上揭引文可知十四種發菩提心的動機中，上求佛道、及下化眾生各佔七種。

發菩提心後自然會進一步去求菩薩行。「五十三參」之一的明智居士對善財說：

「善男子！發阿耨多羅三藐三菩提心，是人難得。若能發心，是人則求菩薩行。值遇善知識恆無厭足。……」¹³¹

每參訪一位善知識，善財總是問如何修菩薩行。在此明智居士給善財一個明確的答覆：只要發起無上的菩提心，必會求得菩薩行，而菩薩行的圓滿則需要借重善知識的教導。最後善財到彌勒菩薩之處時，彌勒菩薩更以種種譬喻詮釋菩提心。

「善男子！菩提心者，猶如種子，能生一切諸佛法故。菩提心者，猶如良田，能長眾生白淨法故。……菩提心者，猶如盛月，諸白淨法悉圓滿故。……菩提心者，猶如舍宅，安隱一切諸眾生故。菩提心者，則為所依，諸菩薩行，所依處故。……菩提心者，猶如慈母，生長一切諸菩薩故。……菩提心者，猶如雪山，長養一切智慧藥故。……菩提心者，如良善馬，遠離一切諸惡性故。善男子！菩提心者，成就如是無量功德，舉要言之，應知悉與一切佛法諸功德等。……因菩提心，出生一切諸菩薩行，三世如來，從菩提心而出生故，是故善男子，若有發阿耨多羅三藐三菩提心者，則已出生無量功德，普能攝取一切智道。」¹³²

¹³⁰ 見唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》（八十卷），卷六十四，〈入法界品〉第三十九之五，大正藏第十冊，頁344中。

¹³¹ 見唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》（八十卷），卷六十五，〈入法界品〉第三十九之六，大正藏第十冊，頁352下。

¹³² 見唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》（八十卷），卷七十八，〈入法界品〉第三十九之十九，大正藏第十冊，頁429中～430下。

彌勒菩薩所用以說明菩提心的譬喻共有二百多個，但一言以蔽之，發菩提心是成佛的根本。沒有發菩提心，則勢必繼續沉淪於生死大海中。

四、強調善知識的重要性

善知識（梵：kalyana-mitra，巴：kalyana-j itta，藏：dge-bahibwes-gben），即「惡知識」之對稱。指教示佛法令得勝益的師友。又譯作知識、善友、親友、善親友、勝友。¹³³對於善知識，諸多佛教聖典都提出詮釋，如《華手經》卷十云：

「若有四法，當知是為善知識也，何等為四？一能令人入善法中，二能障礙諸不善法，三能令人住於正法，四者常能隨順教化。」¹³⁴

同經目的卷八說：

「善知識者，謂諸佛是。」¹³⁵

又，《安樂集》曰：

「善知識者，是汝父母，養育汝等菩提身故；善知識者，是汝眼目，能見一切善惡道故；善知識者，是汝大船，運度汝等出生死海故，善知識者，是汝恒繩，能挽拔汝等出生死故也。」¹³⁶

凡能如佛菩薩那樣，指導眾生接受正法、遠離惡法者，即是善知識；反之，則是惡知識。所以，以現今的說法，善知識就是良師益友。

《摩訶止觀》把善知識分為三種：「1·外護、2·同行、3·教授。」¹³⁷在《八十華嚴》的「十信法門」中，文殊菩薩對九首菩薩施予種種教導，可說是他們的同行善知識。在〈如來名號品〉，文殊菩薩說佛的種種身名、色相、壽量等；在〈四聖諦品〉則對諸菩薩說四諦；又在〈光明覺品〉詮述佛的放光；在〈淨行品〉舉出一百四十一個淨行。在在都足以證明文殊菩薩是他們的教授善知識。在〈菩薩問明品〉，文殊菩薩帶領諸大菩薩以問答的方式討論佛法，這不就是同行善友的示現嗎？在〈賢首品〉，文殊菩薩誘導賢首菩薩講述菩提心的功德，顯然是外護型善知識。

在〈入法界品〉中，文殊菩薩為善財演說一切佛法，並鼓勵他參訪五十三位善知識，所以文殊菩薩可以說是善財的第一位善知識。透過文殊菩薩，善財得以

¹³³ 參考山田亮賢撰：《華嚴法藏の善知識觀》，東京：大谷學報第四十一期卷三，昭和三十七年（1962）一月，頁1。

¹³⁴ 見後秦鳩摩羅什譯：《佛說華手經》卷十，〈法門品〉第三十四，大正藏第十六冊，頁204下。

¹³⁵ 見後秦鳩摩羅什譯：《佛說華手經》卷八，〈眾雜品〉第二十七，大正藏第十六冊，頁188中。

¹³⁶ 釋道綽撰：《安樂集》卷下，大正藏第四十七冊，頁20下。

¹³⁷ 見隋智顗說：《摩訶止觀》卷四，大正藏第四十六冊，頁43上。

到處求法，而接觸到許多內容或許不同但都有助於成就菩薩行的法門。文殊菩薩為甚麼要善財去進行一般所說的「五十三參」呢？又，善財為甚麼會接受文殊菩薩的建議去參訪善知識？因為善財是已發阿耨多羅三藐三菩提心，接下來要做的是上求下化的菩薩行。因此他問文殊菩薩：

「應云何學菩薩行？應云何修菩薩行？應云何趣菩薩行？應云何行菩薩行？應云何淨菩薩行？應云何入菩薩行？應云何成就菩薩行？應云何趣順菩薩行？應云何憶念菩薩？應云何增廣菩薩行？應云何令普賢行速得圓滿。」¹³⁸

對此，文殊菩薩答說：

「若有眾生，能發阿耨多羅三藐三菩提心，是事為難，能發心已，求菩薩行，倍更為難。善男子！若欲成就一切智智，應決定求真善知識。善男子！求善知識，勿生疲懈，見善知識勿生厭足，於善知識所有教誨皆應隨順，於善知識善巧方便，勿見過失。」¹³⁹

發菩提心後接著必須修菩薩行。但修菩薩行，不可自己「閉門造車」、「我行我素」，而應親近善知識，接受善知識的教導。所以文殊菩薩對善財說：「親近供養諸善知識是具一切智最初因緣。」¹⁴⁰

根據法藏述《探玄記》文殊菩薩要善財遍訪、親近善友，主要基於八種原因：「一、為軌範故，二、行緣勝故，三、破見慢故，四、離細魔故，五、寄成行故，六、寄現位故，七、顯深廣故，八、顯緣起故。」¹⁴¹親近善知識，可從他們獲得許多佛法方面的幫助。善知識確實有益於求道，因此修行者對善知識應禮敬、供養。但求道者對善知識的執著，也會引發極大的弊端。對此，法藏特加注意。上揭八種原因中第四「離細魔」的「細魔」，指《華嚴經》中所說十種魔¹⁴²之一的善知識魔。在修行的過程中，很容易陷入執著於人，即依人不依法的過失和危險之中。而對善知識的執著即是魔，它會令菩薩道的進展停滯。因此，法藏特別警誡修行者要「離細魔」。¹⁴³

¹³⁸ 見唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，卷六十二，〈入法界品〉第三十九之三，大正藏第十冊，頁 333 下。

¹³⁹ 見唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，卷六十二，〈入法界品〉第三十九之三，大正藏第十冊，頁 334 上。

¹⁴⁰ 見唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，卷六十二，〈入法界品〉第三十九之三，大正藏第十冊，頁 333 下。

¹⁴¹ 見唐法藏述：《華嚴經探玄記》卷十八，大正藏第三十五冊，頁 454 下～455 中。

¹⁴² 十種魔：五陰魔、煩惱魔、業魔、心魔、死魔、天魔、失善根魔、三昧魔、善知識魔、不知菩提正法魔。見唐佛馱跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》卷四十二，〈離世間品〉第三十三之七，大正藏第九冊，頁 661 上。

¹⁴³ 參考山田亮賢撰：《華嚴法藏的善知識觀》，東京：大谷學報第四十一期卷三，昭和三十七年（1962）一月。

在諸大乘經典中，《華嚴經》最強調善知識的意義及其重要性。因此，華嚴教學力說善知識對菩薩道的意義，更進而對知識做出一番深刻的反省，如法藏的「細魔說」。¹⁴⁴但無論如何，善知識對求道者的助益是不可否認的。

五、表顯般若波羅蜜

般若是梵語prajña的音譯，是智慧之意。佛教所說的智慧不同於一般的智慧，有其獨特的含義。梵文《阿毗達磨俱舍論》〈界品〉說：

”dukkhadinam arya-satyanaj pratisamkhyanam pratisaj khyā prajña-vivesas.”
(對苦等聖諦之簡擇中的簡擇是殊勝的智慧)¹⁴⁵

此梵文句中的prajña，玄奘譯本作「慧」，而真諦譯本作「智」，其實合稱為「智慧」亦不妨。據上揭引文可知，般若亦即智慧，是與簡擇同義的。又，簡擇亦作抉擇、思擇。修學佛法者所簡擇的對象是苦、集、滅、道四聖諦等。不作任何簡擇的工夫，就稱不上有智慧。

波羅蜜為梵語paramita的音譯，意譯為「到彼岸」，或譯為「度」。到彼岸，是說修學而能從此生死苦海到涅槃彼岸，而不是說已經到了。所以，重在從此到彼的行法，凡可由之而出生死得菩提的，都可以稱為波羅蜜。此外，波羅蜜又有「事究竟」的意義，這是因為菩薩的大行能究竟一切自覺覺他的事。所以，要能究盡諸法實相、要圓成自利利他的一切功德，才名為波羅蜜。聲聞的三無漏學不究竟，因此不名為波羅蜜。大乘佛教經典中或說六波羅蜜，或說十波羅蜜，但真實的波羅蜜唯是般若。例如布施時，如果沒有智慧的指導，布施就成了一般的施捨而不是布施波羅蜜。

《華嚴經》是講十度即十波羅蜜的，強調菩薩應本著「不為自己求安樂，但願眾生得離苦」的本懷修萬行，不重個人的生死解脫，而重利他。菩薩悲智齊修，以大悲為本，策導萬行，普度眾生，並進而以此萬行的因華莊嚴無上的菩提佛果。

《大寶積經》中第四十六會是〈文殊說般若會〉，此與《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》二卷同本。由此可知般若是文殊菩薩說法的主題。澄觀也說：「文殊主般若門」。¹⁴⁶此處般若是般若波羅蜜的略稱。它是菩薩行的重要內涵。《大智度論》所說的「五度如盲，般若為導」可作佐證。而般若波羅蜜也是針對菩薩

¹⁴⁴ 參考山田亮賢撰：《華嚴の善知識について》，東京，大谷學報第四十七期卷三，昭和四十二年（1967）十二月。

¹⁴⁵ ①世親造，唐玄奘譯，《阿毗達磨俱舍論》卷一，〈分別界品〉第一：「擇謂簡擇，即慧差別。各別簡擇四聖諦故。」，大正藏第二十九冊，頁1下。②婆藪盤豆造，陳真諦譯，《阿毗達磨俱舍釋論》卷一，〈釋論中分別界品〉第一：「各數簡擇苦等聖諦，名擇。即智勝因。」，大正藏第二十九冊，頁162中。以上資料，由許洋主老師提供。在此謹表謝忱。

¹⁴⁶ 見唐澄觀述：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷二十九，大正藏第三十六冊，頁223下。

說的。

「佛所得智慧是實波羅蜜，……。菩薩所行亦名波羅蜜，……。是般若波羅蜜在佛心中變名為一切種智。菩薩行智慧，求度彼岸，故名波羅蜜。佛已度彼岸，故名一切種智。」¹⁴⁷

佛與菩薩都具有智慧，但前者「已度彼岸」，而後者尚在「求度彼岸」中，顯然兩者在智慧的程度上還有一些差距。所以，菩薩所說所行的智慧稱為般若波羅蜜。這與「文殊說般若」或「文殊主般若門」是相應的。文殊菩薩以菩薩的身份出現於《華嚴經》中，他所表顯的當然是般若波羅蜜。

在《華嚴經》中並無一品取名為「文殊說般若品」，但有文殊菩薩出現的〈如來名號品〉、〈四聖諦品〉、〈光明覺品〉、〈菩薩問明品〉、〈淨行品〉、〈賢首品〉、〈入法界品〉這七品經中，卻多多少少都蘊含般若的教說。〈菩薩問明品〉提到十種甚深：1·緣起甚深、2·教化甚深、3·業果甚深、4·說法甚深、5·福田甚深、6·正教甚深、7·正行甚深、8·正助甚深、9·一道甚深、10·佛境甚深。¹⁴⁸這些是在面對佛法時必定會探討到的課題，亦即簡擇的對象，因此與般若不能不說有密切關聯。又，僅從此品的名稱也可推知其內容不離智慧。澄觀在其《華嚴經隨疏演義鈔》引《涅槃經》說：「菩薩明者，即是般若波羅蜜。」¹⁴⁹所以〈菩薩問明品〉可以說是以般若波羅蜜為主題的一品經。

又，在〈光明覺品〉中，佛先放光遍照十方，接著文殊菩薩演說佛法。《大般涅槃經》說：「又復明者名光。」¹⁵⁰由此可知光與明同義。澄觀對此品的名稱也作如下的詮釋：

「一開二合，初開者，光明，體也。覺者，用也。此二各二，謂光有身智二光，覺有覺知覺悟，又光有能照所照，覺有能覺所覺。如來放身光照事法界，令菩薩覺知，見事無礙。文殊演智光，雙照事理，令眾覺悟法之性相。二合者，良以事理俱融，唯一無礙境，故得一事即遍無邊，而不壞本相，身智無二，唯一無礙光故。涅槃經琉璃光菩薩處云：光明者，名為智慧，知悟不殊，唯一平等覺悟之心，知無事非理故。又此二光不異覺境。此三圓融唯無礙之法界，雖平等絕相不壞光明之覺，品中辨此

¹⁴⁷ 龍樹菩薩造，後秦鳩摩羅什譯：《大智度論》卷十八，〈釋初品中般若波羅蜜品〉第二十九，大正藏第二十五冊，頁190上。

¹⁴⁸ 唐澄觀撰：《大方廣佛華嚴經疏》卷十四，大正藏第三十五冊，頁601上。

¹⁴⁹ 見：唐澄觀述：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷十三，大正藏第三十六冊，頁597中。又，此句經文見於宋慧嚴等依《泥洹經》而增補之《大般涅槃經》卷十六，〈梵行品〉之三，大正藏第十二冊，頁709中。

¹⁵⁰ 宋慧嚴等（依《泥洹經》加之），《大般涅槃經》卷十六，〈梵行品〉之三，大正藏第十二冊，頁709中。

故以為名。」¹⁵¹

由其中「光明者，名為智慧」、「又此二光不異覺境」，可知光明與覺也都含有智慧之意。澄觀更一步依據梵文複合詞的規則，將「光明覺」解析成：1·光明之覺（依主釋）；2·光明有覺之用（有財釋）；3·光明即覺（持業釋）等三種意義。¹⁵²所以，一言以蔽之，〈光明覺品〉的主題應該也不出般若波羅波羅蜜。

在〈入法界品〉中，文殊菩薩前後二次見到善財時，都對善財說法。第一次說的是：

「所謂說一切積集法，說一切佛相續法，說一切佛次第法，說一切佛眾會清淨法，說一切佛法輪化導法，說一切佛色身相好法，說一切佛法身成就法，說一切佛言辭辯才法，說一切佛光明照耀法，說一切佛平等無二法。」¹⁵³

而第二次說的是：

「若離善根，心劣憂悔，功行不具，退失精勤，於一善根，心生住著，於少功德，便以為足，不能善巧發起行願，不為善知識之所攝護，不為如來之所憶念，不能了知如是法性，如是理趣，如是法門，如是所行，如是境界，若周遍知，若種種知，若盡源底，若解了，若趣入，若解說，若分別，若證知，若獲得，皆悉不能。」¹⁵⁴

其中不見般若波羅蜜，反倒是他鼓勵善財去參訪的五十三位善知識中，有幾位對善財提及。¹⁵⁵但這並不表示文殊菩薩對善財的說法中沒有涉及般若波羅蜜。善財發阿耨多羅三藐三菩提心之後，探求菩薩行。菩薩行六度萬行，莫不以智慧為主道，否則不能登上佛位具一切智。所以，當文殊菩薩對善財說：「若欲成就一切智智，應決定求真善知識」¹⁵⁶時，實際上他是心在指示善財如何修般若波羅蜜，即先接受善知識的教導，修得以般若波羅蜜為主軸的菩薩行，進而成就佛果位。由此可知澄觀說「文殊主般若門」，與主行願門的普賢菩薩相庭抗禮，共成為毗

¹⁵¹ 唐澄觀撰：《大方廣佛華嚴經疏》卷十三，大正藏第三十五冊，頁 595 上。

¹⁵² 唐澄觀撰：《大方廣佛華嚴經疏》卷十三，大正藏第三十五冊，頁 595 上。

¹⁵³ 見唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷六十二，〈入法界品〉第三十九之三，大正藏第十冊，頁 333 下。

¹⁵⁴ 見唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷六十二，〈入法界品〉第三十九之三，大正藏第十冊，頁 439 中。

¹⁵⁵ 對善財提及般若波羅蜜的善知識有三位：①寶髻長者，參考唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷六十六，〈入法界品〉第三十九之七，大正藏第十冊，頁 354 上。②師子頻申比丘尼，參考唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷六十六，〈入法界品〉第三十九之八，大正藏第十冊，頁 364 上。③眾藝童子，參考唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷六十六，〈入法界品〉第三十九之十七，大正藏第十冊，頁 418 上。

¹⁵⁶ 唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷六十二，〈入法界品〉第三十九之三，大正藏第十冊，頁 334 上。

盧遮那佛的脇侍，並將三者尊為「華嚴三聖」，絕對是證據確鑿言之成理的。

六、小結

文殊菩薩是主要的大乘菩薩之一，但在《華嚴經》中，他兼說大小乘法；對小乘的四聖諦，他也做極其善巧的宣說。所以說他的法門通三乘也不妨吧。文殊菩薩被澄觀認為是「十信法門」的會主，這當然是他特別強調信所致：在〈入法界品〉中，文殊菩薩再度見到善財時仍然說信，也是一個有力的佐證。但生信後，一定要發行，否則即是信力不足。修學大乘法，首重發菩提心。菩提心一發，直到登佛位，永不捨離。但發菩提心後，緊接著要修行以般若波羅蜜為主軸的菩薩道，這時極需要善知識的教導。因此，在文殊法門中，發菩提心，強調善知識的重要性和表顯般若波羅蜜是息息相關的環節，不能中斷。

陸、結論

環境對人的影響不能說不大。筆者因進入華嚴專宗佛學院就讀，而對華嚴學產生莫大興趣，就是一個有力的例證。文殊菩薩是《華嚴經》的上首菩薩之一，但在澄觀之前的三位華嚴宗祖師忽略他，筆者因而產生研究文殊菩薩的意願。於是以《八十華嚴》為主要的資料依據，進行對文殊菩薩的考察與分析。從整部《八十華嚴》的內容可以看出，文殊菩薩的智慧不只表現於第二會的六品經文中，而且在〈入法界品〉，文殊菩薩的角色也極具關鍵性。

文殊菩薩有梵文原名、藏譯名、漢譯名，乍看之下好像有種種名稱。根據一些大乘佛教經典的記載，文殊菩薩是一個歷史上實際存在過的人，他出家求道，終於成佛——古佛之一。在過去，文殊菩薩曾令許多眾生發心，修菩薩行而終於成佛。象徵大智的文殊菩薩與象徵大悲的觀世音菩薩、象徵大行的普賢菩薩、象徵大願的地藏菩薩，被奉為大乘四大菩薩。他們同時也代表大乘佛教的四種教理：悲、智、行、願。但在一些大乘經典中，只有文殊菩薩被尊為「諸菩薩之師」、「三世佛母」。文殊菩薩教導的對象中，有許多是具有大乘根機的菩薩，而他所教導的菩薩又去教導其他眾生。所以，文殊菩薩不只是一位老師，而且他是一切老師的老師。這點應是他獲得極高評價和定位的主要根據吧。

文殊菩薩在《華嚴經》以外的一般大乘佛教經典中，顯得很「新潮」、很「前衛」。說他重方便行、求菩提而不斷煩惱、又說他彈偏斥小、不重聲聞戒律。但方便若沒有般若引導，則可能轉成下流。難怪有些大乘經典在提到文殊菩薩，都會說他重般若。求菩提不斷煩惱不意謂一面求菩提一面沉溺於煩惱，而是不落於二分法的分別，視一切同一法性，又彈偏斥小，全是為了使小乘人趣向大乘。不重聲聞戒，只因更重視眾生的得度。

雖然澄觀之前的三位祖師有忽略文殊之意，但他在《八十華嚴》中的確有著舉足輕重的位置。文殊菩薩為六品經之主講者，也是逝多林大會中的上首。文殊為了隨緣助化，故針對眾生根機，施予種種不同的教化。文殊菩薩的教室不是一言堂的教化是開放式的，他不作權威式的單向教導，而是以互動的方式令學者各自表述自己的見解。在〈入法界品〉中文殊菩薩雖是善財的第一位善知識，但也極力勸善財訪五十三善知識，這也是其開放學風的一個例證。再說文殊菩薩所強調的信心，是從淨信到信智一如、智照無二。此外，文殊菩薩主張從生活上體會持戒的功能，並不是刻板式的死守戒律。文殊菩薩善於說法，對象有「十信法門」中的一生補處菩薩，又有〈入法界品〉的比丘、龍眾、福城人等。文殊菩薩又以一個導航者的身份鼓勵已發菩提心的善財為修學菩薩行而到處參訪善知識。總之，在《八十華嚴》的文殊菩薩，在在表現出其大慈、大悲、智慧、辯才四種殊勝功德。

文殊菩薩的教法就是文殊法門。他的宗旨通於三乘，他不斷提及信、行、智慧，教人發菩提心，強調善知識之重要，表顯般若波羅蜜，常有人認為華嚴宗只說義理而不重實踐，有教無觀，其實不然。從《華嚴經》中的文殊法門，可以看出華嚴宗是理論與實踐都善能兼顧的宗派。在對《八十華嚴》中的文殊菩薩作一番研究後，筆者認為「文殊菩薩」不只是一位出現於大乘佛教經典的菩薩，只要現今社會中從事教化事業的人，在工作態度上，如《華嚴經》中的文殊菩薩，他們就可以稱為「文殊菩薩」。「文殊師利」是他們的代號，他們都含有文殊菩薩化導眾生的精神。如果每一位老師都是文殊菩薩，那麼學生就有福了。

後記

倘若我不是香港人，也許已與佛無緣了。回想七年前，斬斷一般世俗的葛藤。一心一意從香港踏入台灣投身華嚴專宗佛學院。入學的頭半個學期，由於語言的問題，不但與師友、同學無法溝通，連聽課都有困難。當時如果我家居台灣，很可能就退學，因為大不了買一張火車票就可以輕鬆地回家休息，但就因為我家在香港，所以會考慮到一旦退學，回香港後萬一後悔，就再也沒有餘錢買一張機票回台灣，於是告訴自己：來台讀書是自己選擇的路，只可前進，不許後退。

就是當年這樣一念，我今天仍能成為學院的一份子。屈指一算，已跨進第七個年頭了。頭四年在大學部，活像溫室裏的一朵花，受到學院溫馨的保護，在毫無風浪之下完成了四年大學課程，在這段期間猶如不脫稚氣的孩童，不知天高地厚，常以「華嚴專宗」四個字引以為榮，以為只有這裏的人才懂得研究華嚴，不時向人表示自己是修華嚴、學華嚴的，但從來沒有反問自己對華嚴認知有多少，只會以身為華嚴專宗的一份子沾沾自喜。

但到研究所時，心想人總不能常活在被保護下，也適逢課程的需要，開始懂得看看外邊的圖書館，接觸其他學院的課程，才發現研究華嚴的人材，比比皆是。而且有卓越成果的也不鮮少。回頭面對「華嚴專宗」四個字一種無形的壓力不禁生起。兩年前曾參加對外的論文發表，面對台下像流星槌不斷提出質問，一時手足無措。當時的感受喚醒了一直沉迷於「華嚴專宗」四個字的我，才覺得自己對華嚴的鑽研不夠深入。但這是一件好事，發覺自己之不足是一股推動自己努力前進的大力量。

現今面對的是畢業論文。在過去，承蒙學院的栽培、師長的教導以及同學的幫助。每次提筆撰寫論文時，這一切都瀝瀝在目，湧現胸膺，提醒我不能敷衍了事，否則便辜負了他們、辜負了自己。但想要用心下筆時，竟然一籌莫展；手雖提著筆，卻怎麼樣也不能發揮自如，不是辭不達意，就是資料不足，這時才深深體會到古人所說：「書到用時方恨少」。好不容易這篇論文終於完成，雖然缺點在所難免——自己應負責，但此還是感謝許老師擔任我的指導教授，她逐字、逐句、逐段地指導我。同時也感謝院長從旁指示，更感謝學院給我一個學習的機會，但以如此不成熟的一篇文章，作為對學院的回報，實在慚愧。我們這一屆同學將成為學院歷史的一部份，希望學院輝煌的一頁不會因我的論文而蒙污。

正如老師說，畢業了，並不是結束，而是另一個階段的開始。如果論文通過，可以畢業，希望能有機會繼續學習，因為佛法的修學是不能停頓的，必須時刻進修，尤其是華嚴一經。被譽為經中之王，如因陀羅網一樣，所以要全面透徹洞悉其義理，非要下一番功夫不可。再者更希望能與華嚴行者一起研究華嚴，修學華嚴，並把華嚴的一切與眾人分享，把華嚴一向給人奧秘莫測高深的印象打消。

論文口試回應

一、回應陳一標老師所提第3頁「研究目的」不明確。

撰寫本文的目的，是為了要了解《華嚴經》中的文殊菩薩及其法門，以及《華嚴經》中的文殊菩薩是否與一般大乘經典中的文殊菩薩相同，或者所差異：這點是本文所要探討的。透過這次的研究，我終於能略微得知文殊法門的內涵。文殊法門在佛法修行上必定有其價值及意義。此外，我也期待籍著了解這次對文殊菩薩及其法門的探討，可助修文殊法門者更清楚了解他們自己所修的文殊法門。

二、回應陳一標老師所問及第6頁文殊菩薩到底實有其人或是智慧的象徵。

文殊菩薩是實有其人，他修菩薩道，後成佛，這在大乘佛教經典中都有記載。

如《八十華嚴經》卷十二，〈如來名號品〉第七說：

「東方過十佛剎微塵數世界，有世界名金色，佛號不動智。彼世界中有菩薩，名文殊師利。」¹⁵⁷

此處記載文殊是極遙遠的東方金色世界中的一位菩薩。又，《首楞嚴三昧經》說：

「過去久遠無量無邊不可思議阿僧祇劫，爾時有佛，號龍種上如來……。於此世界南方過於千佛國土，國名平等。……龍種上佛於彼世界，得阿耨多羅三藐三菩提，初轉法輪，教化成就七十億數諸菩薩眾，八十億人成阿羅漢，九萬六千人住辟支佛因緣法中，其後續有無量聲聞僧。……佛壽命四百四十萬歲，度天人已入於涅槃，散身舍利，流布天下，起三十六億塔眾生供養，其佛滅後法住十萬歲。……爾時平等世界龍種上佛，豈異人乎？……即文殊師利法王子是也。」¹⁵⁸

據此可知文殊菩薩也是一位古佛。正因為文殊菩薩圓滿修菩薩道，所以終能證得佛果。再說，文殊菩薩如果不是實有其人，那麼怎能證到佛果呢？因為人間才能成佛。這點印順法師引《增一阿含》說：「諸佛世尊，皆出人間，非由天而得也。」對於這樣的說法，印順法師有更詳盡的論述。¹⁵⁹《文殊師利般涅槃經》說：

「此文殊師利有大慈悲。生於此舍衛國多羅聚落梵德婆羅門家。其生之時，家內屋宅，化如蓮華。從母右脇出，身紫金色，墮地能語，如天童子。有七寶蓋，隨覆其上。詣諸仙人求出家法，諸婆羅門九十五種」¹⁶⁰

如此看來，文殊菩薩確是實實在在存在過的人。若非實有其人，他又如何教善財南下參訪善知識。以上是根據佛經推論出來的。又，說文殊菩薩是智慧的象徵，這意謂他是智慧的擬人化，這個被擬人化的智慧稱為文殊菩薩。

三、有關陳一標老師質疑第6頁「佛經畢竟不能等同於歷史文獻」一句，作以下回應。

歷史的定義有三點：一、人類社會的發展過程。二、有關人類過去事跡的官方記載，如中國的正史。三、一門研究人類過去事跡的學科。簡而言之，歷史是涉及人類過去的記錄及其研究的結果。此處所說的歷史文獻指第二點，佛經上所記載的雖然是過去的事，但並沒有指出很明確或現今能加以考證的日期。所以我

¹⁵⁷ 見唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷十二，〈如來名號品〉第七，大正藏第十冊，頁 58 上。

¹⁵⁸ 見姚秦鳩摩羅什譯：《佛說首楞嚴三昧經》卷下，大正藏第十五冊，頁 644 上。

¹⁵⁹ 參考印順法師著：《佛法概論》，出自《妙雲集》中編之一⑧，台北正聞出版社，民國八十一年一月修訂二版，頁 13～15。

¹⁶⁰ 見西晉聶道真譯：《佛說文殊師利般涅槃經》，大正藏第十四冊，頁 480 下。

們閱讀佛經，大體上也只能吸取其思想內涵。

四、回應院長所提出第10頁說文殊菩薩重方便行是屬前衛、新潮，那麼沒有行方便者，是否就很古板嗎？

之所以說文殊菩薩前衛、新潮，是因為他的教法有彈性、不死板。文殊菩薩不拘泥於細節。在持戒與度眾生兩方面，他處處表現以度眾生為主。但這並不代表文殊菩薩不重戒行。他不是刻意違反戒律；他與淫女一起共住，也只是為了度她；這是文殊菩薩以度眾為主的精神。可以說文殊菩薩對持戒著重持戒的精神，而不拘泥於戒的條文。文殊菩薩的種種表現，是權巧方便。不能說不重方便就不前衛、不新潮，一般說來，菩薩於度眾時，不是多少都會採用善巧方便？

五、回應院長及陳英善老師問及有關第16頁「忽略文殊」一事。

本文中「忽略」二字，也許令人感到太嚴重。筆者的意思是華嚴初祖、二祖及三祖並沒有把文殊與普賢一併而談。

「隱於文殊，獨言普賢。」¹⁶¹又

「夫華嚴宗旨，其義不一，究其了說，總明因果二門。因即普賢行願，果即舍那業用。」¹⁶²

據筆者的理解，這裏顯然有突顯普賢之意，而筆者就是從這點而說「忽略」，並無他意。

六、陳一標老師認為第20頁「觀機逗教」的引文不對。

陳老師所說的引文如下：

「此娑婆世界，諸四天下，種種身、種種名、種種色相、種種修短、種種壽量、種種處所、種種諸根、種種生處、種種語業、種種觀察，令諸眾生各別知見。」¹⁶³

筆者引用此段引文，意在表示文殊菩薩說，佛在這個娑婆世界的無數四天下中有不同的示現，於「人之本行若干不同」，所以他「為根機不同的（眾生）說若干有（殊途同歸之效的）法（門）而得入道」。

¹⁶¹ 見唐杜順說：智儼撰：《華嚴一乘十玄門》，大正藏第四十五冊，頁 514 中。

¹⁶² 見唐法藏述：《華嚴策林》，大正藏第四十五冊，頁 597 上。

¹⁶³ 唐實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷十二，〈如來名號品〉第七，大正藏第十冊，頁 58 下。

七、回應院長、陳一標老師與及陳英善老師所提第29頁通三乘的問題。

在論文中，說及文殊菩薩說法通三乘，意謂他在說法度眾時，沒有大小乘之分，並且以〈華嚴經·四聖諦品〉為例。「四聖諦」是佛初轉法輪時所說的法。已見於原始佛教中，到大乘佛教，將其義理的內涵擴充，加以新的詮釋。從這點來看，「四聖諦」確實不是小乘的專利。然而，《華嚴經》中出現「四聖諦」，是鑑於眾生對苦、集、滅、道的領悟不一樣，有的眾生覺得世間的苦就是逼迫，有的眾生卻認為是罪惡。文殊菩薩對各種各類的眾生說法，無分大小乘，目的只是希望眾生聽了之後能身體力行，因而受益無盡而已。

八、回應院長所提第29頁「信」佔太多篇幅。

本論文是探討《華嚴經》中的文殊菩薩及其法門。《華嚴經》中〈如來名號品〉、〈四聖諦品〉、〈光明覺品〉、〈菩薩問明品〉、〈淨行品〉、〈賢首品〉等，此六品經主要在說信，故澄觀稱之為「十信法門」。文殊菩薩既然是「十信法門」亦即第二會的會主，所以提及「信」的篇幅較多乃是無庸置疑的。

九、回應院長提議第40頁另開一章述及現今文殊的教法。

根據筆者的論證，文殊菩薩稱得上是萬世師表。他教化無數弟子修菩薩行而終於成佛。在他教化弟子的過程中，他觀機逗教，採用開放學風、重視戒行、強調發菩提心等。如果現代的老師能學文殊菩薩的教法，就對社會有貢獻。稱教育工作者為文殊菩薩，是就這點說的。這只是筆者順著行文寫下去的感想，無意把它拼大成一章加以論述。

參考書目舉要

工具書

- 1、望月佛教大辭典 編纂代表者：塚本善隆 東京：世界聖典刊行協會發行 昭和四十九年（1974）五月十日十版。
- 2、教學關係雜誌論文分類目錄Ⅱ 龍谷大學圖書館編纂 東京：百華苑發行 昭和六十一年（1986）四月一日復刻二版。
- 3、佛教學關係雜誌論文分類目錄Ⅲ 佛教學關係雜誌論文分類目錄編集委員會編集 東京：永田文昌堂發行 昭和六十一年（1986）一月二十日第三版增補版。
- 4、佛光大辭典 慈怡法師主編 台北：佛光出版社 民國八十九年（1990）二

月三版。

- 5、宗教詞典 上／下冊 任繼愈主編 台北：博遠出版有限公司 民國八十年（1991）五月再版。
- 6、東方年表 藤島達朗／野上俊靜合編 東京：株式會社平樂寺書店發行 一九九四年十月二十日第三十一刷。
- 7、佛教史年表 慈怡法師主編 台北：佛光出版社 一九九五年二月初版二刷。
- 8、遠流活用歷史手冊 楊碧川／石文傑合編 台北：遠東出版公司一九九三年三月十六日新版八刷。
- 9、中國佛教人名大辭典 震華法師遺稿 上海辭書出版社 一九九九年 十一月第一次印刷。
- 10、中華佛教百科全書 藍吉富主編 台北：中華佛教百科全書編輯委會，一九九四年元月。

藏經類

- 1、三聖圓融門 唐澄觀述 大正藏第四十五冊。
- 2、新華嚴經論 唐李通玄撰 大正藏第三十六冊。
- 3、大方廣佛華嚴經（六十卷） 東晉佛跋陀羅譯 大正藏第九冊。
- 4、大方廣佛華嚴經（八十卷） 唐實叉難陀譯 大正藏第十冊。
- 5、大方廣佛華嚴經（四十卷） 唐般若譯 大正藏第十冊。
- 6、耆那密特拉（Jinamitra）等譯的 ”Savs-rgyas phal-po-che shes-bya-ba win-tu rgyas-pa chen-po hi mdo” 名為《佛華嚴的大方廣經》四十五品（收於《西藏大藏經》北京版第二五、二六卷）。
- 7、《大慈恩寺華嚴梵本》收於大正藏第五十四冊〈孔目章〉卷四。
- 8、大方廣佛華嚴經略策 唐澄觀述 大正藏第三十六冊。
- 9、佛說首楞嚴三昧經 姚秦鳩摩羅什譯 大正藏第十五冊。
- 10、大寶積經 唐菩提流志譯 大正藏第十一冊。
- 11、正法華經 西晉竺法護譯 大正藏第九冊。
- 12、佛說文殊師利般涅槃經 西晉聶道真譯 大正藏第十四冊。
- 13、大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔 唐澄觀述 大正藏第三十六冊。
- 14、大方廣佛華嚴經疏 唐澄觀撰 大正藏第三十五冊。
- 15、佛說放鉢經 闕譯 大正藏第十五冊。
- 16、佛說阿闍世王經 後漢支婁迦讖譯 大正藏第十五冊。
- 17、六度集經 吳康僧會譯 大正藏第三冊。
- 18、出曜經 姚秦竺佛念譯 大正藏第四冊。
- 19、悲華經 北涼曇無讖譯 大正藏第三冊。

- 20、舊雜譬喻經 吳康僧會譯 大正藏第四冊。
- 21、雜譬喻經 比丘道略集 大正藏第四冊。
- 22、法華義疏 見胡吉藏撰 大正藏第三十四冊。
- 23、大乘大集地藏十輪經 唐玄奘譯 大正藏第十三冊。
- 24、佛說須真天子經 西晉竺法護譯 大正藏第十五冊。
- 25、佛說文殊師利現寶藏經 西晉竺法護譯 大正藏第十四冊。
- 26、佛說如幻三昧經 西晉竺法護譯 大正藏第十二冊。
- 27、諸法無行經 姚秦鳩摩羅什譯 大正藏第十五冊。
- 28、思益梵天所問經 姚秦鳩摩羅什譯 大正藏第十五冊。
- 29、清淨毗尼方廣經 姚秦鳩摩羅什譯 大正藏第二十四冊。
- 30、文殊師利佛土嚴佛經 西晉竺法護譯 大正藏第十一冊。
- 31、華嚴一乘十玄門 杜順說，智儼撰 大正藏第四十五冊。
- 32、華嚴策林 法藏述 大正藏第四十五冊。
- 33、略釋新華嚴經修行次第決疑論 唐李通玄撰 大正藏第三十六冊。
- 34、大方廣佛華嚴經略策 唐澄觀述 大正藏第三十六冊。
- 35、佛說兜沙經 後漢支婁迦讖譯 大正藏第十冊。
- 36、佛說如來興顯經 西晉竺法護譯 大正藏第十冊。
- 37、佛華嚴入如來德智不思議境界經 隋闍那崛多譯 大正藏第十冊。
- 38、大方廣入如來智德不思議經 唐實叉難陀譯 大正藏第十冊。
- 39、最勝問菩薩十住除垢斷結經 姚秦竺佛念譯 大正藏第十冊。
- 40、無量壽經 曹魏康僧鎧譯 大正藏第十二冊。
- 41、大乘菩薩藏正法經 宋法護等譯 大正藏第十一冊。
- 42、阿彌陀經 姚秦鳩摩羅什譯 大正藏第十二冊。
- 43、佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經 劉宋沮渠京聲譯 大正藏第十四冊。
- 44、華嚴經探玄記 唐法藏述 大正藏第三十五冊。
- 45、佛說華手經 後秦鳩摩羅什譯 大正藏第十六冊。
- 46、安樂集 釋道綽撰 大正藏第四十七冊。
- 47、摩訶止觀 隋智顗說 大正藏第四十六冊。
- 48、阿毗達磨俱舍論 世親造 唐玄奘譯 大正藏第二十九冊。
- 49、阿毗達磨俱舍釋論 婆藪盤豆造 陳真諦 大正藏第二十九冊。
- 50、大智度論 龍樹菩薩造 後秦鳩摩羅什譯 大正藏第二十五冊。
- 51、大乘義章 隋慧遠撰 大正藏第四十四冊。
- 52、佛說內藏百寶經 後漢支婁迦讖譯 大正藏第十七冊。
- 53、文殊師利問菩薩署經 後漢支婁迦讖譯 大正藏第十四冊。

- 54、佛說維摩詰經 吳支謙譯 大正藏第十四冊。
- 55、佛說寶積三昧文殊師利菩薩問法身經 後漢安世高譯 大正藏第十二冊。
- 56、佛說慧印三昧經 吳支謙譯 大正藏第十五冊。
- 57、佛說魔逆經 西晉竺法護譯 大正藏第十五冊。
- 58、無極寶三昧經 西晉竺法護譯 大正藏第十五冊。
- 59、佉真陀羅所問寶如來三昧經 後漢支婁迦讖譯 大正藏第十五冊。
- 60、華嚴經疏鈔 台北華嚴蓮社印行 民國八十一年（1992）三版。
- 61、華嚴經內章門等離孔目章 唐智儼集 大正藏第四十五冊。
- 62、大方廣佛華嚴經中卷卷大意略敘 唐李通玄造 大正藏第三十六冊。
- 63、十住毗婆沙論 龍樹菩薩造 後秦鳩摩羅什譯 大正藏第二十六冊。
- 64、文殊大藏經〔華嚴部（一）〕台北文殊出版社 民國七十五年（1986）十二月初版。
- 65、國譯一切經（華嚴部） 東京株式會社 大東出版社藏版 昭和四十六年（1971）二月二十日 改訂發行。
- 66、佛說離垢地施女經 西晉竺法護譯 大正藏第十二冊。
- 67、宋高僧傳 宋贊寧等撰 大正藏第五十冊。
- 68、成唯識論 護法等菩薩造 唐玄奘譯 大正第三十一冊。
- 69、大毘盧遮那成佛經疏 唐一行記 大正藏第三十九冊。
- 70、道行般若經 後漢支婁迦讖譯 大正藏第八冊。
- 71、文殊師利法寶藏陀羅尼經 唐菩提流志譯 大正藏第二十冊。
- 72、大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千眼大教王經 唐不空譯 大正藏第二十冊。
- 73、唐清涼傳 宋延一編 大正藏第五十一冊。
- 74、大般涅槃經 宋慧嚴等依《泥洹經》加之 大正藏第十二冊。
- 75、佛說大淨法門經 西晉竺法護譯 大正藏第十七冊。
- 76、文殊師利佛土嚴淨經 西晉竺法護譯 大正藏第十一冊。
- 77、大毘盧遮那成佛經疏 唐一行記 大正藏第三十九冊。

學者著作

A. 期刊論文

A1・中文

- 1、從文殊法門看『中觀論頌』第二十四品到六頌 郭忠生撰「印順思想：邁向2000年佛學研討會」論文 民國八十九年（1990）一月。

- 2、文殊師利菩薩本願的意義 黃靖芝撰 中華佛學研究第四期 中華佛學研究所發行 民國八十九年（1990）出版。
- 3、觀音靈驗故事 于居方撰 中華佛學學報第11期 台北：中華佛學研究所發行 一九九八年七月出版。
- 4、觀世音經考 釋道昱撰 圓光佛學學報第二期 台北：圓光出版社 一九九七年十月出版。
- 5、華嚴經之集成及其思想特色 簡圓撰 香港能仁學報第三期。
- 6、《華嚴經》善財參學的示範來略述《論語》的身教言教 徐玉珍撰 中國佛教第二十七卷第七期 民國七十二年（1983）七月三十一日出版。
- 7、略述華嚴經中「善知識」之意義 徐玉珍撰 中國佛教第二十七卷第十一期 民國七十二年（1983）十一月三十日出版。
- 8、李通玄對中國華嚴思想的影響 呂麗華撰 民國八十八年度（1999）華嚴蓮社大專學生獎學金。
- 12、中國佛教源流略講 呂澂著 台北：中華書局出版 一九九七年九月初版。
- 13、般若經講記 印順法師著 收錄於妙雲集上編之一 台北：正聞出版社 民國七十五年（1986）三月六版。

B2・日文

- 1、善財童子の遍歴 長谷岡一也講座 大乘佛教出版社 昭和五十八年（1983）五月三十日 第一刷發行。
- 2、法藏ほうぞう 鍵主良敬及木村清孝著 大藏出版株式會社 一九九一年七月十五日初版一刷發行。

B3・英文

- 1、Kuan-yin: The Cult of Half Asia Edited by C.N. Tay 台北：財團法人慧炬出版社 民國七十六年（1987）五初版。
- 2、Studies in Chan and Hua-yan, edited by Robert M. Gimello Peter N. Gregory, the Study of Buddhism an Human Values, Studies in East Asian Buddhism No.1 , University of Hawaii Press Honolulu, 1983 Kuroda Institute All Rights Reserved Manufactured in the United States of America.

- 3、Entry Into the Inconceivable An Introductio to Hua-yen Buddhism, Thomas Clearly, University of Hawaii Press, Honolulu. Copyright 1983 Manufacted in the United States of America.
- 4、Hua-yen Buddhism, the Jewel Net of Indra, Francis H. cook. The Pennsylvania State University Press, Second Printing, 1981.
- 5、The Buddhism Teaching of Totality, The Philosophy of Hwa yen Buddhism, by Garma C.C. Chang, The Pennsylvania State University Press, Second printing, October 1974.
- 6、The World of Buhhism, edited by Heinz Bechert and Richard Gombrich, Fisrt Paperback edition 1991.
- 7、Mahayana Buddhism, edited by Paul William, Published by Routledge on 1989.

附表（一）：五周四分表

附表（二）：四聖諦表

附表（二）：四聖諦表

參考《大方廣佛華嚴經》卷八，〈四聖諦品〉第十二，大正藏第十冊，頁 60。

四諦異名 世界名	苦	苦集	苦集滅	苦滅道
娑婆世界	罪、逼迫、變異、舉緣、聚、利、依根、虛誑、癱瘡、愚夫、行。	繫縛、滅壞、愛著義、妄覺念、趣入、決定、網、戲論、隨行、顛倒根。	無諍、離塵、寂靜、無相、無沒、無自在、無障礙、滅、體真實、住自性。	一乘、趣寂、導引、究竟無分別、平等、捨擔、無所趣、隨聖意、仙人行、十藏。
密訓世界	營求根、不出離、繫縛本、所作不應作、普門諍、分析悉無力、所作依、極苦、躁動、形狀。	順生死、染著、燒然、流轉、敗壞根、對、非己物、惡導引、增黑闇、壞善利。	第一義、出離、可讚歎、安隱、善入處、調伏、一分、無罪、離貪、決定。	猛將、上行、超、出、有方便、平等眼、離邊、了悟、攝取、最勝眼、觀方。
最勝世界	恐怖、分段、可厭惡、須承事、變異、招引怨、能欺奪、離共事、妄分別、有勢力行。	敗壞、癡恨、大怨、利刀、滅味、仇對、非己物、惡導引、增黑闇、壞善利。	大義、饒益、義中義、無量、所應見、離分別、最上調伏、常平等、可同住、為。	能燒然、最上品、決定、無能破、深方便、出離、不下劣、通達、解脫性、能度脫。
離垢世界	悔恨、資待、展轉、住城、一味、非法、居宅、妄著處、虛妄見、無有數。	無實物、但有語、非潔白、生地、執取、鄙賤、增長、重擔、能生、棍竇。	無等等、普除盡、離垢、最勝根、稱會、無資待、滅惑、最上、畢竟、破印。	堅固物、方便分、解脫本、本性實、不可毀、最清淨、諸有邊、受寄全、作究竟、淨分別。
豐溢世界	愛雜處、險害根、有海分、積集成、差別根、增長、生滅、障礙、刀劍本、數所成。	可惡、名字、無盡、分數、不可愛、能獲、棍鄙物、愛著、器、動。	相續斷、開顯、無文字、無所修、無所見、無所作、寂滅、已燒盡、捨重擔、已除壞。	寂滅行、出離行、勤修證、安隱去、無量壽、善了知、究竟道、難修習、至彼岸、無能勝。
攝取世界	能劫奪、非善友、多恐怖、種種戲論、地獄性、非實義、貪欲擔、深重根、隨心轉、根本空。	貪著、惡成辦、過惡、速疾、能執取、想、有果、無可說、無可取、流轉。	不退轉、難言說、無想狀、可欣樂、堅固、上妙、離癡、滅盡、遠惡、出離。	離言、無諍、教導、善迴向、大善巧、差別方便、如虛空、寂靜行、勝智、能了義。
饒益世界	重擔、不堅、如賊、老死、愛所成、流轉、疲勞、惡相狀、生長、利刀。	敗壞、渾濁、退失、無力、喪失、乖違、不和合、所作、取、意欲。	出獄、真實、離難、覆護、離惡、隨順、根本、捨因、無為、無相續。	達無所有、一切印、三昧藏、得光明、不退法、能盡有、廣大路、能調伏、有安隱、不流轉根。
鮮少世界	險樂欲、繫縛處、邪行、隨受、無慚恥、貪欲根、恒河流、常破壞、炬火性、多憂惱。	廣地、能趣、遠慧、留難、恐怖、放逸、攝取、著處、宅主、連縛。	充滿、不死、無我、無自性、分別盡、安樂住、無限量、斷流轉、絕行處、不二。	大光明、演說海、揀擇義、和合法、離取著、斷相續、廣大路、平等因、淨方便、最勝見。
歡喜世界	流轉、出生、失利、染著、重擔、差別、內除、集會、惡舍宅、苦惱性。	地、方便、非時、非實法、無底、攝取、離戒、煩惱法、狹劣見、垢聚。	破依止、不放逸、真實、平等、善淨、無病、無曲、無相、自在、無生。	入勝界、斷集、超等類、廣大性、分別盡、神力道、眾方便、正念行、常寂路、攝解脫。
關門世界	敗壞性、如壞器、我所成、諸趣身、數流轉、眾惡門、性苦、可棄捨、無味、來去。	行、憤毒、和合、受支、我心、雜毒、虛稱、乖違、熱惱、驚駭。	無積集、不可得、妙藥、不可壞、無著、無量、廣大、覺分、雜染、無障礙。	安隱行、離欲、究竟實、入義、性究竟、淨現、攝念、趣解脫、救濟、勝行。
振音世界	匿疵、世間、所依、傲慢、染著性、駛流、不可樂、覆藏、速滅、難調。	須制、心趣、能縛、隨念起、至後邊、共和合、分別、門、飄動、隱覆。	無依處、不可取、轉還、離諍、小、大、善淨、無盡、廣博、無等價。	觀察、能摧敵、了知印、能入性、難敵對、無限義、能入智、和合道、恒不動、殊勝義。