

華嚴專宗學院研究所第六屆畢業論文

華嚴方便思想之研究

指導教授：蔡伯郎教授

研究生：釋覺清

中華民國九十年六月

華嚴方便思想之研究

釋覺清

華嚴專宗佛學研究第六屆

第一章：序論

佛教的思想源遠流長，不僅於印度成立了三藏聖典，其後傳至中國更發展出十種宗派。此一思想的流傳，從時間上而言，已在人類的歷史中，延續了二千五百餘載的歲月。而從空間上而言，因南北兩傳的演變，逐步分為大小二乘、顯教、密教等各宗浩雜之學派。然而在此內容如此廣博的佛教中，仍能找出一些貫通其思想的精要來，其中「方便」之精神便是其中之一。佛教的思想其所面對的是云云眾生，其目的是為教化之，使之離苦得樂，若是過於繁雜，在教化的作用上必然產生很大的困阻。此外，眾生的聰明才智各各不同，面對這些不同根器的眾生，如何才能使之捐棄世俗的偏執而了悟佛法，也就成為佛教本身在傳導上的一個重要課題，而應此而生的即是「方便」的法門，唯有透過方便法門，才能使這浩如煙海的經論，得以闡宏，進而讓所有的眾生都能適應與依循，進而逐漸進佛的領域之中。

本文在結構上共分為五章，在首章〈序論〉中，主要在說明研究的動機與目的，以及研究的範圍與資料的徵用。其次，在第二章中，將先大致地介紹佛陀一生的說法。佛教的基本教理，是以人為出發點，在原始佛教中，常強調以八正道行，來善調人們的一切行為和思想。進而簡論部派佛教時期，佛法在發展上的特色，基本上部派佛教時期，強調的是諸法皆空、論諸法之假實，以引一切眾生入第一義的方便。再而進一步論述以成佛為終極理想，而實踐六度、十度波羅蜜，著重智慧與慈悲雙運的大乘佛教。第三章則說明方便的名義與七地菩薩修持方便度的關係，其中主要論述菩薩如何以真空妙義的般若慧，入不二之理，從空出假，得「方便力」，並激勵菩薩行者悲情之大用，使其皆能以自在超然的智慧，以無邊的眾生為對象，宣說教法，繼而使眾生直趨佛道。第四章則詮釋華嚴祖師法藏及澄觀二者之間分別對於方便的看法，最後再綜合諸章所論，作一總結。

第一節：研究動機與目的

佛陀一代聖教的學說和思想，就其內容與義理而言，實難以一人畢生之力究窮其精妙。然儘管其內容繁複，義理深奧，但其基本中心不外是有關人的種種問是，例如：人們何以容易生煩惱？何以容易被於外境所轉動？何以這麼的不自在？何以不能如理思惟？不能自淨其意使其淨念相續等。佛陀的教說，便是在解釋此等現象，同時找尋與提供解決這些的方法，依著世人的言語作方便解說，使人們能對自己產生困擾、煩惱的原因有正確的了解，進而能以正確的方法，消滅這些因，而後興起對於「內在」乃至達成終極目標「覺行圓滿」的佛果菩提。

然而，對於為無明所覆的眾生，要宣說此甚深正理，其深受信解並不是一件容易的事，因此隨機逗教便成為重要的方式。故在經論中，我們不難發現佛在面對不同的眾生時，其宣說的教法與方式也有所不同，此皆是方便的詮釋，其目的是為了讓眾生皆能知曉這通往覺悟之道所應修行的方法與次第，繼而能滋養各自心中的善法。從以上所說的這些角度來看，「方便」在教理的傳導上，扮演著關鍵性的角色，基於此原因、觸動了我撰寫本文的動機。本文欲圖以《華嚴經·十地品》中「遠行地的方便度」為主旨，詳究菩薩於遠行地中所修方便度的內容與菩薩修習方便度的重要性。至於為何以《華嚴經》為研究的主題，此乃因為《華嚴經》是大乘佛教中一部具有代表性的重要經典，它對大乘佛學思想發展起了很大的作用，並將成佛修行的十個階次步驟，亦即十度波羅蜜推廣到一切有情，由此而擴大了成佛的範圍，並從利他中完成自利，而達自覺圓滿的境地，這種崇高成佛的理想對我來說具有強大的吸引力，希望藉此研究的因緣，能對《華嚴經·十地品》「遠行地」的方便度思想，有更深一層的領會而能同得佛法勝益。

第二節：研究進路與資料的徵用

在本文的研究內容上，第一章乃為說明研究的動機與目的，以及陳述研究的範圍、資料和研究的趣向；其次，在第二章中，則是概述原始佛教時期、部派佛教時期，乃至大乘佛教時期，佛教思想的傳播與發展，藉此以了解佛法弘傳的情況；在第三章中是探討方便波羅蜜的意義，闡明「遠行地」與「方便度」之關係，以及「遠行地」以修「方便度」為主的理由，從而了解方便思想在《華嚴經》中的地位與價值。第四章則將以詮釋的方式，探討華嚴祖師澄觀以及法藏在華嚴註疏中對於方便之異同看法；第五章為結論。本文在文獻資料的使用上，在原始佛教方面，原則上主要是以四阿含中的《雜阿含經》以及《增一阿含經》、《中阿含經》為主；而有關部派佛教部分，則以《成實論》、《菩提資糧論》、《入大乘論》等，來說明此一時期的佛法要義；而在大乘佛教時期方面，由於此一時期佛教的

部類繁多，不能盡舉，本文僅以《道行般若經》、《小品般若經》、《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》、《大乘理趣六波羅蜜多經》、《妙法蓮華經》、《四十華嚴經》、《六十華嚴經》、《八十華嚴經》，以及古德著作如《華嚴經探玄記》、《華嚴經隨疏演義鈔》、《新華嚴經論》、《華嚴一乘教義分齊章》、《法華開示抄》、《大乘義章》、《法界次第初門》、《天台八教大意》、《大智度論》等作為參考依據與論述的。

第二章：佛教方便思想之源流與發展

佛教起源於印度，而隨著歷史的發展與社會的變遷，佛教思想自身亦發生種種的變化，進而有種種不同的佛教思想分期。然而在其分期的認定上，近代學者間，卻有各種不同的看法，一般來說，可分為兩大類：一是將佛陀在世的時代，稱為「基礎佛教」，佛陀入滅以後的時代，稱為「發展佛教」。「基礎佛教」又稱為「原始佛教」，「發展佛教」則可分為第一時期的小乘部派佛教，以及第二時期的大乘宗派佛教。其中，部派佛教思想時期，佛教徒的佛教經典教義的整理與解釋上的努力；大乘佛教思想階段，則重於佛陀本懷在精神領域上的發揮¹。然而此二者儘管在很多方面有所不同，但其間仍可找出許多共同之處，而「方便」法門便是其中之後。以下便就此分別說明之：

第一節：原始佛教之方便思想

原始佛教是印度佛教史的第一個階段，指的是從佛陀創立教團，弘揚教理時期，到佛陀入滅後一、兩百年之間，佛教尚未分派以前。這期間主要弘法的地區是在印度恆河中游一帶，從原始佛教的內容體系上來說，大體上可分為佛陀住世時的生平事跡、佛陀及弟子所弘揚的教理、佛為出家僧團而制定共同遵守的戒律等三個部份。其中第一部分主要是說明佛一生的重要行事，例如家世背景、教育程度、出家因緣以及最後成道的種種過程。而第二在教理部份上，乃記述佛陀成道後四十九年間，其所教導有關人生問題的種種說法，其中包含理論與實踐二部份，而這些教法即是後來佛教發展為大小、權實諸種差別教法之源。第三部份是以僧伽為中心的，即有關佛教中教團的組織及規定等。

原始佛孝的教法內容，原是佛陀一生中所說的語言，以及與對於弟子們的種

¹ 此一佛教分期之看法，參見聖嚴法師著，《原始佛教》，台北，財團法人法鼓山佛教基金會出版，西元 1997，2 月，p.3~28。

種教化事跡和善行的點點滴滴，而這些點點滴滴，後來經由弟子結集²編纂而成經、律，並作為奉行的基準與傳承的中心教典。在這些初期結集而成的聖典中，其內容包含了教說、制度和佛的生活情況。其中佛陀的教說與生平傳述集成了四部阿含，而有關僧團教制度以及律法方面，則集成《波羅提木叉經分別》。在此，本文主要是針對法的部分的四部阿含來探討原初佛教的方便思想。

首先將《阿含經》的部類及傳譯大致表列如下：

漢譯本 北傳	卷數	譯者	巴利語 本 南傳	卷數	譯者
長阿含經	二十二卷 (四十一經)	後秦 佛陀耶舍 共竺佛念 譯	長部	三十四經	中野義照
中阿含	六十卷 (二二二經)	東晉 瞿曇僧伽 提婆譯	中阿含	一五二經	千瀉龍祥
雜阿含	五十一卷 (一三六二 經)	劉宗 求那跋陀 羅譯	相應部	二八七五 經	赤沼智善
增一阿 含	五十一卷 (四七二經)	東晉 瞿曇僧伽 提婆譯	增支部	二一九八 經	荻原雲來
			小部	十五經	高田修 栗山德翁

如上表所示，原始經典《阿含經》又分為北傳³的四部阿含經與南傳⁴的五

² 關於結集一詞，梵語 *samgiti*，巴利語同。又作集法、集法藏、結經、經典結集。乃合誦之意。是佛陀入滅後，將佛陀之說法共同誦出，一方面為防止佛陀遺教散佚，一方面為教權之確立，故佛弟子們集會於一處，將口口相傳之教法整理編集，稱為結集。參見印順導師著，《原始佛教聖典之集成》，台北，正聞出版社，民國 83 年 1 月，p.2~5。與《印度之佛教》，台北，正聞出版社，民國 81 年 10 月，p.52~69。及《印度佛教思想史》，台北，正聞出版社，民國 82 年 4 月，p.34~60。

³ 佛教源於印度，其後向外傳播，分成兩大主流，即自己印度經由中亞傳入中國、韓國、日本之佛教，及由尼泊爾、西藏傳入蒙古一帶之佛教，因為是自印度向北方傳布，故稱北方佛教、北傳佛教……是屬大乘佛教。見《佛光辭典》第二冊，p.1586。並參見印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，台北，正聞出版社，民國 81 年 10 月，p.30~110。

⁴ 另一主流，又稱南方佛教、南傳上座部。流傳於東南亞一帶，包括錫蘭（斯里蘭卡）、緬甸、

部，這些經典在印度為不同的部派所傳持，其中南北傳上可看出幾點差異，如北傳只有四部《阿含經》，而南傳卻有五部，其中的《小部》是北傳所沒有的。再者，從經典的內容與數量上來說，北傳的四阿含經與南傳的四部，除了《長阿含經》與《長部》所收錄的經典數量比較相近外，其餘的經典數量都差異甚大。然而僅管南北傳原始經典有以上所說的差異，然從經典成立的時間與方式來說，其仍是最可靠的，同時也是研究原始佛教最重要的文獻史料。

在這些有關原始佛教的基本經典中，北傳的漢譯本，一般都是以《大正藏》所收錄的阿含部與律部為引用的依據。而在南傳方面的資料，不但有英譯本與拼音本的巴利經、律二藏之外，尚有日譯本的《南傳大藏經》⁵。然而由於文字語言上的限究，本文在文獻的引用徵選上，僅依上列北傳的漢譯本阿含部為主。

原始佛教的核心大體上可以歸納為教義與修持法二類，就教義而言，主要有緣起說、無我論、業力說、四諦說等，而在修持法上，則以八正道⁶等為主。然今要邁入世尊聖證而解脫之道，其最簡便的方法之一便是透過實踐，而八聖道便是此實踐的綱領。如印順導師在《初期大乘佛教之起源與開展》的第五章〈法之施設與發展趨勢〉中提到：

佛法，傳說八萬四千法門，在這無量法門中，到底佛法的心要是什麼？……依原始結集的聖典來說，佛法的心要就是「法」。釋尊自覺自證而解脫的，是法；……「法」—達磨（dharma）是眾生的歸依處，是佛引導人類趣向理想與目標。自覺自證的內容，不是一般所能說明的、思辯的，而是要從實行中去體現的。為了化導眾生，不能沒有名字，釋尊就用印度固有的術

泰國、高棉、寮國等，即是南傳佛教。而南傳佛教，主要指盛行於上述五國，而以錫蘭大寺派為傳承之上座部佛教而言。兩大主流最大不同處，在於南傳佛教之三藏經典以律藏為主，用巴利文書寫，蓋南傳佛教徒重實踐，故強調戒律至上，藏經汎稱聲聞藏；北傳佛教之三藏經典以經藏為先，用梵文書寫，藏經汎稱菩薩藏。見《佛光辭典》第四冊，p.3750。並參見印順導師著，《印度佛教思想史》p.36。與《說一切有部為主的論書與論師之研空》p.3~15。及《初期大乘佛教之起源與開展》，台北，正聞出版社，民國83年7月，p.407~412。

⁵《南傳大藏經》是流傳於南傳佛教界之基本佛典的匯集，隨著南傳上座部佛教向東南亞各國傳播，產生緬甸、泰國等國文字之藏經，內容主要巴利三藏及若干藏外重要的佛典。一八八一年英國成立巴利聖典協會（Pali Text Society），將南傳大藏經及注釋之大部分以羅馬字校訂出版。此外，另刊行英譯本南傳大藏經。日本方面於昭和十年至十六年（1935—1941），由高楠博士功績記念會將巴利聖典協會出版之巴利三藏翻成日文出版，題為「南傳大藏經」，全部七十冊，而在日譯本的七十冊中，巴利三藏六十二冊，藏外佛典僅有八冊。見《佛光辭典》第四冊，p.3748。並參見印順導師著，《原始佛教聖典之集成》p.67~90。

⁶世尊隨機說法，有種種組合，而聖道內容，主要七類，總名為三十七菩提分法，其中根本的是八正道，又作八聖道、八道諦：（1）正見，正確的知見。（2）正思惟，正確的思考。（3）正語，言無虛妄。（4）正業，住於清淨善業。（5）正命，依法乞食活命。（6）正精進，修諸道行，能無間雜。（7）正念，能專心憶念善法。（8）正定，身心寂靜，正住真空之理。見《佛光辭典》第一冊，p.506。

語，達磨來代表。從釋尊的開示安立來看，「法」是以聖道為中心而顯示出來的。聖道是能證能得的道，主要是八正道。⁷

此中，印順導師明顯指出八正道，即是修學體證而獲得涅槃寂滅的道路。因此，在佛陀成道之初，即為眾生開示這八種轉凡成聖的正確修行方法，此正如《雜阿含經》卷二十八中所云：

爾時，世尊告諸比丘：有非法、是法。……何等為非法？是法？謂邪見非法，正見是法。乃至邪定非法，正定是法。⁸

由上得知，世尊說法的目的是為離邪向正，而所說的法即是指合理的八正道，非法當是不合理的八邪法。那麼八正道又何以足稱為法，對於這個問題，印順導師在《初期大乘佛教之源起與開展》中說：

法從字根dhr而來，有「持」——任持不失的意義。八正道是一切聖者所必由的、解脫的不二聖道，不變不失，所以稱之為法。⁹

在佛陀的證道後，敘說種種的教法，並由此展開了八萬四千的法門，以寬容性、合理性的方法來傳播佛法的根本教義和思想，這樣才能契理契機地適應每一個眾生的根機。然而依據佛教的實踐方法，可說其數甚多，但其中以八正道最能代表佛教的實踐法門，它是佛陀初轉法輪時，首次宣說自己思悟出來的教義。《中阿含經》卷五十六中記述說：

我於爾時即告彼曰：五比丘當知，有二邊行，諸為道者所不當學，一曰著欲樂下賤業，凡人所行；二曰自煩自苦，非賢聖求法，無義相應。五比丘！捨此二邊，有取中道，成明成智，成就於定而得自在，趣智趣覺，趣於涅槃，謂八正道，正見乃至正定，是謂為八。¹⁰

由上文中可知，在世尊最早向人們宣說的教法中，在修學上強調不要偏於苦行或是耽於樂欲的生活；在思想上，要離於有與無、常住與斷滅的兩種極端之見解，這就是中道。因此，中道具有實踐上與理論上兩種不同的意義。在實踐方面的中道，是以八正道為主；在理論方面的中道，就是緣起。然而修學任何法門的本質，目的是在以實踐解除煩惱的束縛。而理論之思想，乃是為了輔助實踐而達

⁷ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》p.233。

⁸ 《雜阿含經》，第 782 經·T2，p.202c。

⁹ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》p.233-4。

¹⁰ 《中阿含經》，第 204 經·T1，p.777c~778a。

到目的。因此，如能把握實踐中道，即能見到佛法的真實義，這就是八正道的開端「正見」，由正見而產生出的智慧即能引導其餘七項伴隨而同時成就。正如《雜阿含經》卷二十八中所說：

正見者，能起正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定起定故受故，聖弟子心正解脫，貪欲瞋恚愚痴，如是心善解脫，聖弟子得正知見，我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。¹¹

有「正確」的了知，就能明白世間上的事事物物，皆由人類內心的欲意執著而有種種的憶想分別。然而我人的這一念心，本來就是剎那剎那不停在生生滅滅地改變著，所以無常。而若不能了解此無常之理，而耽著於事物便會產生諸般的煩惱，故知煩惱之真正起源乃在於心錯誤的執著。如青目在，《中論·觀法品》註釋中說：

是諸煩惱業，皆從憶想分別生，無有實，諸憶想分別皆從戲論生。得諸法實相畢竟空，諸戲論則滅。¹²

此偈中所說的「戲論」可分為二種，如青目在〈觀法品〉中進一步說到：「一者、愛論；二者、見論……，二戲論無，故無憶想分別。」¹³而所謂「戲論」，指的就是由吾人內心產生的無益的種種分別思惟，以及由此而生的諸種言語。而要滅除這「戲論」，就須提高警覺，直下照見吾人的念頭，如理的思惟作意，進而規範我人的身心，並改正所有錯誤的認知。因此，正見即是正覺之基，它能綜貫八正道，端正人們身心之行為，使吾人能信知四諦之理，並進而趨求菩提，而得真正的解脫。此如《雜阿經》卷四十三中所喻：

如是士夫，免四毒蛇，五拔刀怨，六內惡賊，復得脫於空村群賊，渡於淩流，離於此岸種種怖畏，得至彼岸安隱快樂。我說此譬，當解其義：毒蛇者，譬四大，……五拔刀怨者，譬五受陰，……六內賊者，譬六愛喜，……空村者，譬六內入，……善男子！觀察眼入處，是無常變壞，執持眼者，亦是無常虛偽之法。……此岸多恐怖者，譬有身；彼岸清涼安樂者，譬無餘涅槃。筏者，譬八正道；手足方便截流渡者，譬精進勇猛到彼岸。¹⁴

¹¹ 《雜阿經》，第 748 經·T2，p.198b。

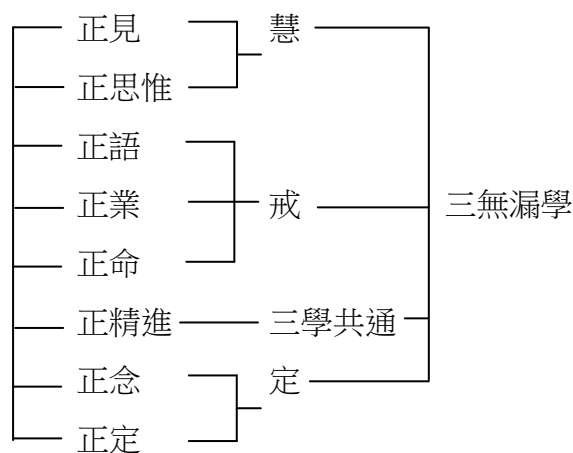
¹² 《中論·觀四諦品》T30，p.24c。

¹³ 《中論·觀法品》T30，p.25b。

¹⁴ 所謂毒蛇者：譬四大，地界、水界、火界，風界。地界若靜，能令身死。及以近死。水、火、風靜亦復如是。五拔刀怨者：譬五受陰。六內賊者：譬六愛喜。空村者：譬六內入。善男子。觀察眼入處，是無常變壞，執持眼者，亦是無常虛偽之法。耳、鼻、舌、身、意入處亦復如是。

如文所說，此八條方向是世尊教導人們從生死此岸，通往聖人涅槃的彼岸所不可缺少的方便快捷徑，就如渡人穿過生死之海的木筏。眾生如能循此八法，便能斷盡苦集煩惱，證得究竟圓滿的聖賢之境。

此外八正道歸納起來，亦不出戒、定、慧三無漏學。此正如《楞嚴經》卷六中所提到的：「攝心為戒，因戒生定，因定發慧，是則名為三無漏學。」¹⁵因為凡夫是沉浸在煩惱和垢染中，所以是有漏的。為除此由貪、瞋、痴所引生的種種煩惱、垢染，其唯一的方法便是須勤修無漏的戒、定、慧三學。戒、定、慧是我們身心修學的正道，同時也是世尊所說之八正道之義。茲將三無漏學與八正道之關係，表列如下：



在上表中，顯示八正道正三無漏學是具有相互關係及一貫性，而在佛法修學裏，是以正覺解脫為目標。而要達到此目標，必須由聞、思、修三慧來著手。如在生命現象中體解苦、集、滅、道及無常、無我，從而修習探索，以求得真實之知見，有了正見，就能結合自己所理解的智慧，淨化為理想，並規劃成為自己的意向，才不致於迷失方向。由慧所達的知解，必能推動身體去力行戒學，而能正語、正業、正命，使我們的三業行為合乎情理。有了戒學為基礎，仍必須精進努力，才能深入自心達到清淨的解脫。所以正精進猶如披甲衝鋒的戰士，以破除前進的阻礙為任務。由此心念，念念恆續專一，即能得無漏清淨的正定，由定得慧，而獲得身心自在，所以八正道是通攝三無漏學，是諸佛賢聖所共履之康莊大道。如《雜阿含經》卷十二中所說：

空村群賊者：譬外六入處。眼為可意，不可意色所害。耳聲、鼻香、舌味、身觸、意為可意，不可意法所害。浚流者：譬四流，欲流、有流、見流、無明流。河者：譬三愛，欲愛、色愛，無色愛。《雜阿經》，第 1172 經，T2，p.313c。

¹⁵ 《楞嚴經》T19，p.131c。

我時作是念：我得古仙人道、古仙人逕、古仙人道跡，古仙人從此跡去，……
謂八聖道，正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念。¹⁶

綜合以上所述：可以了解在原始佛教中，要能趣向涅槃，八正道是扮演著關鍵性的角色，它不僅是出世解脫道具體的「方便之門」，更是在人間生活中，人人皆應遵守的道德準則。因此，這也說明要修學佛法，必須具備的先決條件之一，便是成就聞慧的正見，因為正見能堅固我們對於真理的信念，有信則願意發心學習教理，了解真理。徹底地信、解後，始能啟發大行，並藉由種種行持，而證悟解脫，到達究竟安樂之境。

第二節：部派佛教之方便思想

佛法的傳遞在西元前三百年至西元五十年間¹⁷，經歷了一連串的分裂，逐漸形成二十個部派。如在《異部宗輪論》中所說：

佛法大眾初破，謂因四眾共議大天五事不同，分為兩部：一、大眾部；二、上座部。……後即於此第二百年，大眾部中流出三部：一、一說部；二、說出世部；三、雞胤部。……次後於此第二百年，大眾部中，復出一部，名多聞部。次後於此第二百年，大眾部中，更出一部，名說假部。第二百年滿時，……分為三部，一、制多山部。二、西山住部。三、北山住部。……如是大眾部四破或五破，本末別說合成九部。其上座部，……三百年初，有少乖諍。分為兩部：一、說一切有部；……二、即本上座部，轉名雪山部。後即於此第三百年，從說一切有部流出一部，名犢子部。次後於此第三百年，從犢子部流出四部：一、法上部；二、賢胄部；三、正量部；四、密林山部；次後於此第三百年，從說一切有部，復出一部，名化地部。次後於此第三百年，從化地部流出一部，名法藏部。從說一切有部，復出一部，名飲光部。……至第四百年初，從說一切有部，復出一部，名經量部。……如是上座部七破或八破，本末別說成十一部。¹⁸

由此可見，佛教的傳承在佛陀滅度之後，因為對於佛法的見解不同，而開始產生了前所未有的爭執，並因此產生了一連串的分裂。然而佛教的分裂，不純是一種偶然的，因為世尊為因應眾生根基的不同，因此不論是在理論方面與實踐方面在應機施教時，便會採取種種不同的方便，而這種種方便的說法，有些從表面

¹⁶ 《雜阿含經》，第 287 經·T2，p.80c。

¹⁷ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.7。

¹⁸ 《異部宗輪論》卷 1，T49·P15a~b。

上看來，甚至幾近於矛盾，而後學者不察，常執一方論，故而導致部派的分裂。由於篇幅所限，在此不詳述部派分裂的經過與內容，只對於他們所弘揚的教義及實踐方法作一概括性的說明。

分裂後的部派，從思想上及修行上都各有其傳承與次第，這不單是由理論衍生中得來，同時也是經由行者自身之體證所產生出來的，進而以此傳導教授他人的。如在《異部宗輪論》卷一中說：「如如聖諦諸相差別……有少法是自所作，有少法是他所作，有少法是俱所作，有少法從眾生……展轉差別有無量門……謂五音是出世教：一、無常；二、苦；三、空；四、無我；五涅槃寂靜；此五能引出離道故。」¹⁹，換句話說，這些部派所傳的思想除了是該部派對於經藏的理解，繼而分別、整理和抉擇所建立起的個別體系之外，同時也還包含了該部派修行者的實踐體證。如印順導師在《說一切有部為主的論書與論師之研究》中的提到：

論書是以經藏的集成為前提，……論書是出發於分別經法、整理經法、抉擇經法；所以在論書的進展中，終於提出了基於哲理的基礎，佛法的完整體系。²⁰

在漢譯所傳的部派佛教的文獻中，若依其著述之性質與內容的差異來分，大致可歸納為「律部」、「經集部」、「毘曇部」、「論集部」、「史傳部」、「釋經論」部等。其中，屬「論集部」的《成實論》²¹因在義理上與內容上皆具有其獨特性與代表性，如在《出三藏記集》卷十一中的〈訶梨跋摩傳〉第八中便說《成實論》是：「窮三藏之旨，考九流之源，方知五部創流盪之基，迦旃啟偏競之始。採訪微言，搜簡幽旨，於是博引百字眾流之談，以檢經奧通塞之辯。澄汰五部，商略異端。考覆迦旃延，斥其偏謬，除繁棄末，慕存歸本，造述明論，厥號成實。」²²故在本文中，將以此論作為主要論述的典籍。然而關於本論的宗旨究竟是屬於哪個派部，有多種不同的說法，對於這個問題，根據印順導師在《說一切有部為主

¹⁹ 《異部宗輪論》卷 1，T49·P16a。

²⁰ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.2~3。

²¹ 《成實論》，梵名 Satyasiddhi-vastra，此論初譯時為 16 卷，除宮本、宋、元、明本為 20 卷。由中天竺三藏訶梨跋摩 Harivarman 所造，後鳩摩羅什於姚秦弘始 13 年至 14 年（411~412）間譯出。而此論的宗旨根本是成立四諦義。其次，明人法二空。內容共分〈發聚〉、〈序論〉、〈苦諦聚〉、〈集諦聚〉、〈滅諦聚〉、〈道諦聚〉等五聚，計二〇二品。〈發聚〉共三十五品，先述佛法僧三寶，後說造論之由及四諦之法義，並舉佛教有關有相、無相等十種重要異說，以明本論之立場。〈苦諦聚〉共五十九品，說明五受陰（五取蘊）之苦，並詳敘色、識、想、受、行。〈集諦聚〉共四十六品，說明苦因與業、煩惱。〈滅諦聚〉共十四品，即謂滅盡假名心、法心、空心等三心，可達於涅槃之境界。〈道諦聚〉共四十八品，說明滅苦而實現涅槃之方法，為禪定與智慧。以上，參見印順導師著，《印度佛教思想史》p.219~225。與《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.573~593。

²² 《出三藏記集》，T55·P.58~59a。

的論書與論師之研究》之說可歸納如下：

- 1、《成實論》與經量部相近，故偏屬於「用經部義」。
- 2、《成實論》如果仔細研討，還不能屬於大乘，但不妨說是探大乘釋小乘。
- 3、《成實論》雖近於經部義，但不能說是經部，若說宗派，此論可以自成一宗。²³

再就此論的義理結構來看，其教義含蓋世間與出世間法。如《成實論》卷二〈論門品〉第十四中所說：

有二門：一、世界門；二第一義門。以世界門故，說有我，如經中說：我常自防護，為善自得善，為惡自得惡，……作者自受，…某眾生生某處等，如是皆以世界門說。第一義門者，皆說空無，如經中說：此五陰中無我、我所、心如風焰，念念生滅，雖有諸業及業果報，作者、受者皆不可得。²⁴

文中為讓眾生理解奧妙的佛法，於是開拓了二門之說，在世界門中，它能解釋物質的起源以及與有情眾生之間的關係，並對於所謂的有情眾生作種種的剖析，其目的乃為幫助人們從痛苦的人生中得到內外解脫之法，進而打開實諦的大門，進入第一義門中。如在卷十一〈滅諦聚立假名品〉第一四一中所說：

若是人先以世諦故知有我，信業果報，後觀諸法無常生滅相，漸漸證滅無我心，……滅三種心，名為滅諦，謂假名心、法心、空心，……行者先知諸法，是假名有，是真實有，然後能證滅諦。²⁵

論中敘述以漸進的方式，逐漸地導引眾生心生正解，使眾生皆能漸漸認識到苦的普遍性。眾生之所以常於六道中受苦，乃是因為眾生不能明確知解四諦之理，致使常受縛於外在物質的傷害。為免除這種因無明所帶來的種種困苦，首先必須了知世間種種事物，其本質不過是眾緣和合的假，雖各有其形體與形式，然而嚴格說來，世間上的萬事萬物都是不停在瞬息間變化著，而無所謂恒久之事。在〈無我品〉第三十四中說：「汝觀凡夫隨逐假名謂為有我，是五陰中實無我、無我所。」²⁶此即說明眾生種種迷妄分別的能緣心，乃是假名心。進而當知諸法

²³ 以上，參見印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.576~580。

²⁴ 《成實論》T32，p.248a。

²⁵ 《成實論》T32，p.327a~c。

²⁶ 《成實論》T32，p.259b。

亦是假有的，如〈滅法心品〉第一五十三中說：「當知無五陰故，我心則滅，是故諸陰皆空，又《水沫經》中佛說：若人見水聚沫，諦觀察之，知非真實。」²⁷因此，從上可以看出《成實論》入滅諦的修證次第，是先成立世間的假有，後而說明一切皆無實體，以破除假名心。並指出五陰是無實的空心，以此空心來滅除法心。

如上所述，從《成實論》中，可看出其所弘揚的教義，可說即是原始佛教時代所延伸下來的思想，如四諦、五蘊、八正道等，只不過其不同是在《成實論》中，對於這些教法是採取分析思惟，以及假設問答的方法，來將其深層真實義呈現出來。如卷三〈苦諦聚色相品〉第三十六中說：

問曰：汝先言當說「成實論」，今當說何者為「實」？答曰：「實」名四諦，謂苦、苦因、苦滅、苦滅道。五受陰是苦，諸業及煩惱是苦因，苦盡是苦滅，八聖道是苦滅道，為成是法，故造斯論。佛雖自成此法，為度眾生故，處處散說。又佛略說法藏，有八萬四千，……或有略說，我今欲次第撰集，令義明了故說。²⁸

此中《成實論》以問答方式，說明「實」義。而所謂「實」無非即是原始佛教中的四聖諦，在此《成實論》為消融佛種種的基本教理，便以四聖諦結合五蘊、業論、八正道等實踐法門，而成為一完整且系統的理論。而由此也可以看出部派佛教時期對於佛陀教法的傳承上，除了忠實地編纂整理之外，另一個重要的工作便是將其作系統化的整理與解釋。而這時在對佛陀教理的詮釋上，又偏重於「空」之教理。《成實論·滅法心品》第一五十三中說：

佛說諸行，盡皆如幻、如化，以世諦故有，非實有也。又經中說：第一義空，此義以第一義諦故空，非世諦故空。第一義者，所謂色空無所有。乃至識空無所有。是故，若人觀色等法空，是名見第一義空。²⁹

論中所說的第一義空是指大乘至極之涅槃、諸法實相為空，是第一義無上法。然而在小乘的涅槃中雖亦謂之空，但小乘的涅槃乃「偏真但空」。而大乘之涅槃則為中道實相之空，若有空心亦不究竟，要非常、非滅、不受、不著，其性自爾，才是究竟地證入滅諦，為第一義空。雖然小乘的空義是偏真「但空」，但是在佛教的發展史上，仍具有其重要的地位，簡單來說它是發展成，大乘空宗的重要津樑。

²⁷ 《成實論》T32，p.333b。

²⁸ 《成實論》T32，p.261a。

²⁹ 《成實論》T32，p.333a。

第三節：大乘佛教時期之方便思想

佛教從原始佛教中逐漸演變為部派佛教，繼而發展到大乘佛教，而大乘佛教的興起，主要內容是著重於信仰、智慧、慈悲及理想的表現。若依大乘經典成立時期的先後，可將大乘經典分為「初期大乘」、「中期大乘」、「後期大乘」等三個階段。然而這三個時期的演進過程，區別出佛說法的三階段，這也是佛法次第演化過程的記錄，其中就以約在西元前五〇年到西元二〇〇年之間³⁰的「初期大乘」為代表其主要的思想內涵，因為在「初期大乘」的教義中，是以成佛為理想，而實踐六度波羅蜜的菩薩行。關於大乘佛法若依《大正藏》的分部方式看，大致分為〈般若部〉、〈法華部〉、〈華嚴部〉、〈寶積部〉、〈涅槃部〉、〈大集部〉、〈經集部〉、〈釋經論部〉、〈中觀部〉、〈瑜伽部〉、〈論集部〉、〈史傳部〉。而其中的〈經集部〉、〈釋經論部〉、〈論集部〉及〈史傳部〉等，此四部之所收錄的文獻同時含有大小乘的經典，其它的皆屬大乘經典。

其中屬於早期的大乘經典有《般若經》、《維摩經》、《法華經》、《寶積經》、《華嚴經》、《無量壽經》、《阿彌陀經》等。關於大乘佛法的形成的主要原因，依印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》中所說大致上可歸納為以下三點：

- 1、釋尊的般涅槃，引起了佛弟子內心的無比懷念。在「佛法」演化為「大乘佛法」的過程中，這是一項主要的動力，有最深遠的影響。佛弟子對於佛陀的懷念，是存在於內心的，將內心的思慕表現出來，也是多方面的，例如對佛陀遺體、遺物、遺跡的崇敬，就是懷念佛陀的具體表現。這是事相的崇敬，然崇敬佛陀所造成的現象，所引起的影響，使佛教進入一嶄新的境界。
- 2、從『阿含經』以來，佛弟子有了利根慧深的「法行人」，鈍根慧淺的「信行人」二類。所以大乘興起，也有「信增上」與「智增上」的不同。重信的，信十方佛（菩薩）及淨土，「往生淨土法門」等。重智慧的，重於「一切法本不生」，也就是「一切法本空」，「一切法本淨」、「一切法本來寂靜」的深悟。大乘不是聲聞乘那樣，出發於無常（苦），經無我而入涅槃寂靜，而是直入無生、寂靜的，如「般若法門」、「文殊師利法門」等。直觀一切法本不生（空、清淨、寂靜），所以「法法如涅槃」，奠定了大乘即世間而出世間，出世間而不離世間的根本原理。
- 3、在重信與重慧的二大法門，互相的影響中，大乘是行菩薩道而成佛的，

³⁰印順導師著，《印度佛教思想史》p.81。

釋尊菩薩時代的大行，願在穢土成佛，利濟多苦的眾生，悲心深重，受到淨土佛菩薩的無邊讚歎！重悲的行人，也在大乘佛教出現：願生人間的；願生穢土的；念念為眾生發心的；無量數劫在生死中，體悟無生而不願證實際的。悲增上行，是大乘特有的。³¹

如上所說，可以看出大乘佛法的興起是透過對於世尊無比的懷念，而引發不同於二乘而重於成佛的「菩薩」。由於菩薩的思想是充滿了成佛理想，而能 啓迪悲願的大行，在塵勞中悲濟眾生。然而菩薩大行的關鍵，與「般若」有著密切的關連，在菩薩修學菩提的過程中，有主導一切功德進修的作用。如《道行般若經》卷二說：「過去時菩薩行佛道者，皆於般若波羅蜜中學成。」³²因此，在菩薩的行門中是不可缺少的重要部分，而成為在大乘法門中重要的一環《般若波羅蜜經》。而關於《般若波羅蜜經》的傳譯上有多種的版本，其中據印順導師在《初期大乘佛教之起源與開展》中大致分為三部上中下品，下品：有《道行般若》、《大明度經》、《小品摩訶般若波羅蜜經》等。中品：有《光讚般若經》、《放光般若波羅蜜經》、《摩訶般若波羅蜜多經》等；上品：《大般若波羅蜜多經》。³³然而，在這些《般若經》當中，《道行般若經》可以說是最早成立的，亦可看出在大乘佛教發展中，對於般若最初的看法。在此，就以《道行般若經》為代表而來探討大乘佛法的殊勝之處。

在菩薩的修習中，般若波羅蜜是遍一切處。般若波羅蜜的梵文為 prajñāpāramitā 意譯為「智慧」，「波羅蜜」則有最高、完成及到彼岸等不同的解釋。³⁴所以，不論是菩薩的六度、四攝、三解脫等，皆以般若慧而徹悟一切法空無自性，而般若的核心思想是由諸法不生不滅、無取無著直趣入空，而成為菩薩思想的主流。如《道行般若經》卷一中所說：

何等為般若波羅蜜相，從何等法中出，……從法中無所出，何以故？法中無所有、無所聞、無所得。³⁵

依此看來，在菩薩的修學一直到成佛的究竟彼岸，這中間種種修行的歷程，須觀察一切諸法是離所有相而不可得，是不為戲論所概念化，是無有區別的，而這種離諸法相的「空」義，才是所謂的般若慧。此般若慧能使菩薩了知諸法的實相，離於一切妄執的名言戲論，而引導行者令其到達於彼岸。此外在菩薩的般若

³¹ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》p.5-50。

³² 《道行般若經》，T8，p.432b。

³³ 見印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.591-606。

³⁴ 見厚觀法師〈《大智度論》之般若波羅蜜與方便〉，《法光雜誌》第36期，第2版。

³⁵ 《道行般若經》，T8，p.430a。

思想中，亦特別強調要行利他的梵行，亦即當以利益眾生之事為利己事，此乃大乘菩薩道之精神有別於小乘求趣涅槃的最大差異點。換言之，由於菩薩悟達自在無礙的智慧，而能對於一切眾生作為妙用的濟度：如，《道行般若經》卷八中所說：

菩薩有二事法行般若波羅蜜……何謂二事：一者、諸經法視皆空；二者、不捨十方人悉護，是為二事³⁶

由此可知，大乘菩薩修行的殊勝之處，一方面是重在通達諸法性空的智增上，一方面則側重於世間增上的情感，即對於有情眾生的苦痛以悲增上，以無願的救濟與護念，而欲令一切眾生皆以得到解脫與自在。因此，大乘菩薩行是著重於我、法二空，以一切法空無我之慧，而遍學一切道，而由此菩薩行並共世間的利益眾生行。如《道行般若經》卷七中所說：

是菩薩行極大慈，……是時持慈心悉施人上，……於是空中不取證，入空中深不作……菩薩作是行時，……為行空三昧，向泥洹門不有想，不入空取證。³⁷

如上所述，菩薩以慈悲心，修無我空慧至無生法忍，此一階段即為離相性空的般若道，而當菩薩得無生法忍之後，直到成佛的這個階段，即著重於度化有情的方便道。如《大智度論》卷百中所說：「菩薩道有二種：一者、般若波羅蜜道；二者、方便道。」³⁸因此，菩薩是以修慧為主而能觀照性空無我，用這樣的般若徹悟諸法實相畢竟空之空慧，與慈悲相互調和而產生出方便的思想悲濟眾生，來嚴土熟生。所以對大乘行者來說，般若智慧即是方便，此慈悲與智慧對於大乘行者而言，有如鳥之雙翼，缺一不可。又如我們在步行時，須要用眼睛與雙腳互相合作，才能達到目的地一樣，般若智慧與利益眾生的方便，須相互配合，才能成就菩薩悲智的自利與利他之大行。

第三章：《華嚴經》之方便思想

《華嚴經》之義理，是難以一言而盡，舉其中心，即是在於重重無盡的法界緣起之論。而這無盡的法界緣起所呈現出的就是佛的果德莊嚴、一真法界之境。

³⁶ 《道行般若經》T8，p.467b。

³⁷ 《道行般若經》T8，p.458c。

³⁸ 《大智度論》T25，p754b。

是佛的法身顯現妙德，能同時證見並敘說三種世間的廣大無邊及同生、異生的集會大眾，彼此圓遍而無妨，互相融通而無礙，就如法藏大師在《華嚴一乘教義分齊章》卷二中依圓教所說：「性海圓明，法界緣起，無礙自在。」³⁹從這觀點來看，即可明白，《華嚴經》是一個重重無盡，事事無礙，圓修圓證的根本法輪，是最高最深的教法，是諸佛的自證境界，是唯佛與佛才能究竟明瞭，是我們無法用任何的言語來述說。如《法華經·方便品》中說：「佛所成就第一希有難解之法，唯佛與佛乃能究竟諸法實相。」⁴⁰因此《華嚴經》為了暢演諸實相，從初會開始至第九會，廣開修行法門，一步一步的方便階位，讓眾生得以藉由循序漸進的方便修行，而一一的進昇乃至達到佛果境界。如《新華嚴經論》卷第八中提到：

明諸賢寄位，……皆從性海大智境界中，方便出現其身，寄位成十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺位…令凡夫信入做學，依跡不迷其事，……安立十信等六位，進修方便行。⁴¹

文中了知，一切諸佛菩薩皆從性海大智境界中，「方便」出現其身，來教化利益眾生，而他們的動機是為了令凡夫信入，如眾生所具之佛性，但因塵垢而有一切的障礙煩惱。所以諸佛菩薩示現，是要讓眾生效法學習，依著聖人的腳步走，在事相上才不會迷失，自然理上就能契入，而達到他們的目的，令凡夫能實際證得。因此在這法界中，安立六位，進而成滿一切佛法。

然而要將這究竟的佛乘，從出世而轉向於入世人間行的菩薩道，該以什麼樣的方式教導，以及如何實踐修行才能使眾生，趣入菩薩位，進而加行無量的法門，使其終能離種種的身心之苦，而圓證佛果菩提，實乃至關要緊之問題，以下便試從幾個方面，來分析《華嚴經》對此重要問題的論述。基本上《華嚴經》將修行分為六階位，而此六位中的十地，唯有七地菩薩，「能出生無量智」⁴²，能以種種方便，隨眾生之因緣與所願不同，使眾生契入佛的清淨境地。而七地菩薩是如何以種種方便開拓菩薩道路，深入眾生群中，總攝世、出世間的一切善法，且能在淨、穢二土中實踐圓滿佛果？乃為本文關切之處，以下即分文析討之。

第一節：《華嚴經》方便波羅蜜之意義與內容

³⁹ 《華嚴一乘教義分齊章》T45，p.485b。

⁴⁰ 《法華經·方便品》· T9 冊，p.5c。

⁴¹ 《新華嚴經論》· T36 冊，p.766c。

⁴² 《華嚴經》· T10 冊，p.196c。

只要提到菩薩的修行，自然就會想到菩薩的「十度勝行」⁴³，而在十度勝行之一的方便波羅蜜，在〈十地品〉中所扮演角色，以及角色所代表的意義，若從《華嚴經》的角度來看，即是於〈十地品〉中的第七「遠行地」。如法藏在《探玄記》中引《大乘莊嚴論》卷十三，對於「遠行地」的行法，說：

問：誰是遠去？答：功用「方便」究竟此遠能去，由此遠去，故名遠行地。⁴⁴

並由此而開展了遠行地如何以修習「方便波羅蜜」，而表達出菩薩在成就佛果之前，所必要經過的修行方法。其次，對於梵語 upaya-paramita，音譯遍波耶波羅蜜，十波羅蜜之第七「方便波羅蜜」的解釋，在經典中則亦常說是以「誘導」、「施設」來教化眾生，使其向上的種種方法。因此方便的意義對真實法而言，是因材施教的一種引領法門，亦即佛菩薩隨應眾生之根機，而用種種方法施予化益，使其能契入正道，如《八十華嚴經》卷十八〈明法品〉第十八所說：

示現一切世間作業，教化眾生，而不厭倦。隨其心樂，而為現身。一切所行，皆無染著。或現凡夫，或現聖人，所行之行，或現生死，或現涅槃，善能觀察一切所作。示現一切諸莊嚴事，而不貪著，遍入諸趣，度脫眾生，是則能淨方便波羅蜜。⁴⁵

文中，可看出菩薩慈悲的深心，念念皆以不捨眾生、成就眾生，而為眾生開發種種的善業之方便，來饒益眾生。又如在《四十華嚴經·入不思議解脫境界普賢行願品》卷七中所說：

稱揚讚歎一切諸佛，往昔所修方便波羅蜜，并所隨順相應行海，隨順世間種種所作，令諸眾生究竟成熟。雖普調伏一伏一切眾生，而於眾生無所染著，雖普照明諸佛眾會，而於眾會心無所著，雖離生死，而於諸趣，自在受生。雖現世間，而於涅槃，入出自在。雖能了達生死涅槃，無二無別，而常善巧饒益眾生，安住菩薩圓滿自在，超出世間到於彼岸，普遍十方一切世界。⁴⁶

文中所述，菩薩是以智慧而不執著於空和有、染與淨、自己及他人等，並以其智了解現象事物之相對差別，且基於悲憫心而施以差別的教導。以使眾生，皆

⁴³ 十波羅蜜梵語為 dawa-paramita，即菩薩到達大涅槃所必備之十種勝行，全稱十波羅蜜多。又作十勝行，或譯為十度、十到彼岸。是六波羅蜜加上方便、願、力、智之四波羅蜜，而法相宗以此十波羅蜜配菩薩十地，說明修行之次第。《佛光大辭典》第一冊 p.499。

⁴⁴ 《華嚴經·探玄記》卷第十三，p.354a。

⁴⁵ 《華嚴經》卷 18，T10·p.97b。

⁴⁶ 《華嚴經》卷 7，T10·p.691a。

能捐捨有情世俗之差別相而證入實際。

對於「方便波羅蜜」之意《攝大乘論》卷八中亦說到：

方便波羅蜜中，與一切眾生共者，於中所有善得與眾生共。今當顯示諸願心無上菩提者，皆欲作一切眾生利益事，要正覺菩提方得此欲。是故，諸有思量所有善根皆迴向，為作一切眾生利益事，此名與一切眾生共。又善巧方便者，即顯悲智，六波羅蜜所集善根，由悲故，與一切眾生共；由智故，不迴向釋梵等果報。是故，由此智故不起煩惱，及不捨生死。於中不染，得成方便善巧，故名方便善巧波羅蜜。⁴⁷

在《攝大乘論》中方便波羅蜜分為二：1、迴向方便善巧：菩薩的願心是求於無上菩提，並將所有的諸善萬行，全與一切眾生作共同迴向。此即說明菩薩從初發心念念皆不忘，以無我的般若慧，為諸眾生趨求大覺大解脫的目標。2、拔濟方便善巧：即由前六波羅蜜所集的諸善巧施與一切眾生，為一切有情作利益事。此意說明菩薩以智徹悟法性無相不求果報，而能對於苦痛的眾生起悲憫心加以同情，並用無所得的方便利益濟度諸眾生。因此菩薩是以智慧與慈悲的解脫力，超越了世間與出世間種種對立的境界而無所染著。而以方便之力，還歸生死趣向諸道，處處為眾生說法，為讓眾生到達一切究竟的佛果地。

另外，在《莊嚴菩提心經》卷一中對於菩薩如何行方便波羅蜜，提出有十種方法：

一曰：同眾生行；二曰、持眾生；三曰、大悲；四曰、無厭；五曰、離聲、聞辟支佛行；六曰、入波羅蜜；七曰、如實分別器量；八曰、扶助善心；九曰、入不退轉地；十曰、降伏眾魔。是名十法成就方便波羅蜜。⁴⁸

由文中可見，菩薩在修習方便波羅蜜的過程中，主要是透過慈悲與智慧，而表達出不捨眾生的關懷、相助之行為，使其眾生皆能蒙受佛法的利益。如《八十華嚴經》卷三十五中說：「具足悲愍故，方便所攝故，……不捨眾生故，希求諸佛大智，……成菩薩廣大行。」⁴⁹因此，慈悲與智慧是菩薩在自利與利他時的重要工具，當此一架構的理念建立之後，則能從慈悲心中而引出無邊的智慧之妙用，進而發展成為種種的善巧方法來化度眾生，並適應不同眾生的根機之方便。所以菩薩的萬行之方便是以攝取眾生為中心，隨其所行而與諸眾生共相助成，而

⁴⁷ 《攝大乘論》卷 8，T31，p304a。

⁴⁸ 《莊嚴菩提心經》卷 1，T10，p962c。

⁴⁹ 《華嚴經》卷 35，T10，p.185c。

漸漸帶領眾生入於無上的解脫道。

第二節：《華嚴經》諸譯本對方便波羅蜜之說明

《華嚴經》在中國的漢譯中是一部大經，而關於《華嚴經》的傳譯，則有下列的三部：一、《六十華嚴》：即東晉·佛馱跋陀羅所譯，又可稱為「舊華嚴」、「晉經」，收錄於《大正藏》第九冊。此經據《六十華嚴經》所舉說，《華嚴經》之梵本，原有十萬偈，東晉·支法領從于闐國攜入三萬六千偈，自安帝義熙十四年(418)三月十日，由佛馱跋陀羅譯成六十卷，稱為《六十華嚴》，此即第一譯。而在《六十華嚴經》中之〈入法界品〉尚有缺文，直到唐·永隆元年(680)始補譯之。⁵⁰二、《八十華嚴》：即唐代·實叉難陀所譯，又稱為「新華嚴」、「唐經」。收錄於《大正藏》第十冊。《八十華嚴經》之梵本，即原為實叉難陀應武則天之請，從于闐國攜入我國，自唐武則天證聖元年(695)三月，於遍空原內始譯，由武后親臨譯場，揮毫首題品名，至聖曆二年(699)十月功畢，此即第二譯。新譯之《八十華嚴》比舊譯之《六十華嚴》，文辭更為流暢，內容更為周圓，故流通較盛。⁵¹三、《四十華嚴》：即唐代，般若所譯，全稱為《大方廣佛華嚴經·入不思議解脫境界普賢行願品》，而略稱為〈普賢行願品〉，又可稱為「貞元經」。收錄於《大正藏》第十冊。為新舊兩譯《華嚴經·入法界品》之別譯，內容主要記述善財童子歷參五十五善知識，而成就普賢之行願的過程。⁵²以下便分述《華嚴經》三譯對於「方便波羅蜜」的描述：

首先在《六十華嚴經》卷十〈明法品〉第十四中，提到方便波羅蜜的解說：「能入一切諸生趣中，解了一切眾生所行，是名清淨方便波羅蜜。」⁵³文中所說，方便的義意是菩薩以種種的方法來接近一切眾生，並進一步去了解眾生的所知所行。此在《六十華嚴經·入法界品》第三十四之一中所說：

摩訶衍是菩薩生處，生方便波羅蜜家故；教化眾生是菩薩生處，生菩提家故；智慧方便是菩薩生處，生菩提家故；智慧方便是菩薩生處，生無生法忍家故；隨順諸法是菩薩生處，生三世諸佛家故。善男子！菩薩摩訶薩，以般若波羅蜜為母，大方便為父。⁵⁴

⁵⁰ 見《六十華嚴經》T9，p.788b。

⁵¹ 參見賢度法師編著，《華嚴學講義》，台北，財團法人華嚴蓮社出版社，民國89年7月15日，p.20。

⁵² 參見賢度法師編著，《華嚴學講義》p.22。

⁵³ 《六十華嚴經》T9，p.461a。

⁵⁴ 《六十華嚴經》T9，p.782c。

如上所述，可以看出菩薩修習的內容是不離開「智慧」與「方便」，二者相輔相成，始能成就菩薩道。菩薩須先具諸般若波羅蜜，並以般若慧了解深入眾生的心行好樂，以此而能以展開種種適應眾生的方便之法來化導眾生，進而帶領眾生契入佛的教法之中。

其次，在《八十華嚴經》中關於方便，在卷六十九〈入法界品〉第三十九之一中說到：「其方便波羅蜜，所有資具、所有修行、所有體性、所有理趣、所有清淨、所有相應事，皆悉顯示。」⁵⁵文中，指出所謂方便波羅蜜，便是依所應眾生之差別，為欲對其教化，則所有事物都可作為資具教材，各種行善的修行、各種道理以及各種相關事物等無不可借用，以達到使其了解之實效，而這才是所為真正的方便，亦即方便即是不拘泥於固定的法則、教法，也不一定要直接的方式來顯現出世間之理，而是要能因時、因地、因人制置，因此方便從另一意義來說，可說是一種沒有成規的教法。此外，在《華嚴經》卷七十九〈入法界品〉第三十九之二十中說：「善男子！諸菩薩，從大慈處來，為欲救護諸眾生故，……從智慧方便處來，隨順一切諸眾生故。」⁵⁶因此菩薩的方便是著眼於眾生的差異，以了解眾生的差異為出發點的，而能與眾生共處共行，便成為方便波羅蜜的先決條件。

最後，在《四十華嚴經》卷十八中，也提到有關方便波羅蜜之說。如〈入不思議解脫境界普賢行願品〉所舉：「顯示如是方便善巧波羅蜜門，教化成熟一切眾生，皆令究竟得一切智。」⁵⁷文中所述，菩薩的方便是在度化眾生時，使發起一切利他之行為，以種種不同的方式來調適眾生，使眾生都能夠安住於佛法中，進而藉由修習佛法，而完成修學的最高理想成就佛道。

從以上所舉的三部《華嚴經》中，可以看出方便波羅蜜的基本精神。而從對方便波羅蜜的正確了解中，我們也可間接了解到菩薩在修行實踐上的困難，不是如一般所想的簡單，是要不斷地增長自己的智慧，同時隨時存有慈悲之心，如此才能行自利利人的菩薩道，乃至同證佛果。

第三節：七地菩薩與方便波羅蜜之關係

《華嚴經》在說明菩薩修行階位的十地中，其說到七地菩薩主修方便波羅蜜，而此第七地亦名「遠行地」，對於「遠行」之意，澄觀大師《華嚴經疏鈔》

⁵⁵ 《八十華嚴經》T10，p375a。

⁵⁶ 《八十華嚴經》T10，p438a。

⁵⁷ 《四十華嚴經》T10，p744a。

卷五十一中引《解深密經》說：

能遠證入無缺、無間、無相作意，無相作意，與清淨地共相鄰接，故名遠行。⁵⁸

此意七地菩薩是以能證入無缺、無間、無相作意，就成佛的過程中已屬遙遠而難以達到之境地，故名「遠行地」。亦即第七地即是止息了所有之相，進入於純無相之作意。所以六地之前，可以說是以三空成就出世間圓滿，而在七地中是以三空成行來滿足世間的慈悲行，故能在穢、淨二土中來去無礙，方便利生，成就萬行。如《八十華嚴經·十地品》所云：「善修空無相無願三昧……緣一切佛法願求故，滿足菩提分法。」⁵⁹因此，七地菩薩的修行次第是從三十七道品開始，有了這些基礎，再進一步修三三昧所以到此階段，唯修無相，能使真俗二智平衡觀察，而在世間與出世中起殊勝的方便行，並以真俗二智慧的自在之行，而進入八地。

另在《新譯華嚴經七處九會頌釋章》中也提到：「七地唯修無相，不起功用，以無相之行，超過二乘世間等行。」文中可看出，七地是到達了功用行的最後邊際，能使心遠離世間二乘的有相行，將心與心所的功能處於無相的狀態，以此義故，名為遠行地。同時在《大乘莊嚴論》卷十三提到：「菩薩於七地中近一乘道故名遠去。」⁶⁰，由於七地菩薩的一切種種修持皆為無相所攝導，而在行化眾生時，即能以無所分別無相起行，不為內外境界所動而能不樂、不住，遂引發出無漏，因此得到無漏無相等解脫三昧，而能隨順菩提，趣向菩提，親近菩提，令法身圓滿成辦。

然而，位於遠行地中的菩薩，所強調的行門最大之特質就在於「方便」法門，如《八十華嚴經》卷三十七〈十地品〉第二十六之四中說：

菩薩摩訶薩，具足第六地行已，欲入第七遠行地，當修十種方便慧，起殊勝道，何等為十：所謂雖善修空無相無願，而以慈悲心不捨眾生；雖得諸佛平等法，而樂常供養諸佛；雖然入觀空智門，而勤集福德；雖遠離三界，而莊嚴三界；雖畢竟寂滅諸煩惱焰，而能為一切眾生起滅貪瞋痴煩惱燄；雖知諸法如幻、如夢、如影、如響、如燄、如化、如水中月、如鏡中像，自性無二，而隨心作業無量差別；雖知一切國土猶如虛空，而能以清淨妙行莊嚴佛土；雖知諸佛法身本性無身，而以相好莊嚴其身；雖知諸佛音聲，

⁵⁸ 《華嚴經疏鈔》卷第 51，第六冊·P.1。

⁵⁹ 《華嚴經》T10 冊，p196a~c。

⁶⁰ 《大乘莊嚴論》卷 13，T31，p.659a。

性空寂滅不可言說，而能隨一切眾生出種種差別清淨音聲；雖隨諸佛了知三世唯是一念，而隨眾生意解分別，種種相、種種時、種種劫數而修諸行。菩薩以如是十種方便慧，起殊勝行，……名為住第七遠行地⁶¹

由本文了知，菩薩欲入第七地時，當修此十種方便慧，而能以這十種方便慧開展無盡的智慧與慈悲，進而衍生出種種殊勝的方法來化導眾生。然而，在探討方便的本質時，它成了極為重要的指引。因為在論及一乘的終極思想成佛，若以直接方式闡揚，相對地，未必眾生都能理解與接受。因此當教化上出現問題時，該如何使佛與眾生關係的教理存在而不斷佛種性。則如《法華經·方便品》中提到：「佛以一大事因緣故，出現於世…但以一佛乘故，為眾生說法…過去諸佛以無量無數方便，種種因緣譬喻言辭，而為眾生演說諸法，是法皆為一佛乘故。」⁶²基於這一理念，所以建立了方便之法。而方便的真義，它是不違佛的義理，在根本智照下不壞世間之相，而施設出種種間接的善巧方法，來啟發眾生的智慧，讓他們都能有自己理解的方法，最後在修達到佛的境界才圓滿至極。

方便波羅蜜除了能攝化各各根性不同的眾生之外，尚有二個殊勝的意義：

一、不墮二乘難說

菩薩在契入涅槃實相後，已是不同於二乘人，這除了體悟與智慧的深淺不同外，之所以會超越二乘而不墮入二乘的原因在於其有慈悲心，能起方便力。如《大智度論》卷三十六中說：

問曰：入三解脫門則到涅槃，今云何以空、無相、無作，能過聲聞、辟支佛地？答曰：無方便力故，入三解脫門，直取涅槃。若有方便力，住三解脫門、見涅槃，以慈悲心故，能轉心還起。

由文中了知三解脫門是三乘趣入涅槃之道，而菩薩能勝於聲聞及辟支佛的主要因素在於：一者以大悲故，不捨眾生；二者願起方便力，救渡眾生。故即使已見涅槃，還是會轉心起還。以此菩薩「能過聲聞及辟支佛地」。而在《八十華嚴經》卷三十七中，亦提到七地菩薩的這種精神：

今住此地，能念念入，亦念念起，而不作證。故此菩薩名為成就不可思議身、語、意業，行於實際而不作證。譬如有人乘船入海，以善巧力不遭水

⁶¹ 《八十華嚴經》卷 37，T 10，p.196a~b。

⁶² 《法華經·方便品》T9 冊，p.7a-b。

難，此地菩薩亦復如是，乘波羅蜜船行實際海，以願力故而不證滅。⁶³

菩薩在修學的階段中，若無「慈悲」般若波羅蜜方便力的一路護行，就容易落入二乘。因此，方便力行使便成為區分菩薩與二乘的一個重要指標。對於「方便」之意《大智度論》卷二十七中又說：

方便者，具足般若波羅蜜，故知諸法空；大悲心故，憐愍眾生。於是二法以方便力不生染著，雖知諸法空，方便力故，亦不捨眾生；雖不捨眾生，亦知諸法實空，若於是二事等，即菩薩位。⁶⁴

由文中看出菩薩是以智慧、悲心以及方便行為根本。印順導師在《學佛三要》中說：「菩薩但從大悲生，不從餘善生」⁶⁵因此若無菩薩的悲心顧念一切眾生，即無一切的菩薩行。然而在菩薩修習的過程中，因有般若的方便力，則能從空出假，超過二乘的染著，菩薩依此殊勝性故，而直入菩薩位，趣向佛道。

二、勝前勝後說

在前部分已說明菩薩因有方便力的護衛，得免墮於二乘的危險。而在這部分即要探討七地菩薩為何能勝前面的六地與勝後面的三地，而能獨稱勝？以下先就澄觀大師在《華嚴經疏鈔》卷五十一中所述⁶⁶，分為二點說明：

（一）、勝前六地

七地與前六地有何之別？《八十華嚴經》卷三十七，一開始就說此地菩薩有「十種方便慧之妙行」，以此有十種方便智慧的勝妙行，故此第七地菩薩勝前六地菩薩，由此可見，此方便慧所起之殊勝道的重要性。

（二）、勝後三地

然而，七地菩薩又是以什麼樣的力量而勝過後三地菩薩呢？依澄觀大師在《華嚴經疏鈔》卷五十一中解釋⁶⁷，而對於此舉出法、喻、合三項來說明：

⁶³ 《八十華嚴經》卷 37，T 10，p.197b。

⁶⁴ 《大智度論》卷 27，T25，p262c~263a。

⁶⁵ 請參閱印順導師《學佛三要》，台北，正聞出版社，民國 78 年 12 月，p.117。

⁶⁶ 《華嚴經疏鈔》卷 51，第六冊，P.22~23。

⁶⁷ 《華嚴經疏鈔》卷 51，第六冊，P24~26。

1、法：慧所行道是雙行之道。

菩薩從初地乃至第七地，成就智功用分，以此力故，從八地乃至第十地，無功用行皆悉成就。⁶⁸

此說明七地菩薩是以智慧了知諸法畢竟空寂，而以方便之力出畢竟空，所以不著空與有，同時又能在空有的世出世間中圓滿菩薩行，以此無功用行自然成就八地乃至第十地。

2、喻：二世界

譬如有二世界：一處雜染；一處純淨。是二中間難可得過，唯除菩薩有大方便神通願力。⁶⁹

依澄觀的解釋：在淨的部分，是後面的三地，屬於無功用位。在染的部分，如前面的六地，仍在有功用位。這樣一來，就能看出只有七地菩薩是處於染淨中間之位，是最難通行，而菩薩能從染的前六地而跨越到清淨的第八地。因此由染到淨這中間的過程，對一個行者來說極為重要，猶如從娑婆世界至極樂世界，以方便力超越了雜染的娑婆至清淨的極樂，是故為勝⁷⁰。

3、合：行雜道。

菩薩諸地亦復如是，有雜染行，有清淨行，是二中間難可得過，唯除菩薩有大願力方便智慧乃能得過。⁷¹

如上看來，菩薩依於願力、智慧、方便三大之力，而能在眾生需要的時候，適時的出現在眾生所處的世界，使眾生都能融入在修學佛法的氣氛中。同時又能穿過世間的界限，進入清淨的境界，而在穢、淨二土中，成就一切佛法。

由上所述，讓我們更進一層的了解方便力的真義。《羅摩伽經》卷下提到：

法界勝進力，是名方便波羅蜜。淨慧方便，生法性生身。出入息頃，得淨方便無二本行，是名方便波羅蜜。諸菩薩等，本弘誓願，出清淨身，現生

⁶⁸ 《八十華嚴經》卷 37，T 10，p.196c。

⁶⁹ 《八十華嚴經》卷 37，T 10，p.196c。

⁷⁰ 見《華嚴經疏鈔》卷 51，第六冊·P17~27。

⁷¹ 《八十華嚴經》卷 37，T 10，p.196c。

具足，攝受眾生，於一切眾生及諸善行，心淨無著，名行方便波羅蜜。⁷²

文中具體指出，方便之義若貫通「慈悲」與「智慧」，即能更深徹的凸顯菩薩依於悲和智的交融並進，而呈現出菩薩自利與利他的殊勝行，所以菩薩的方便波羅蜜，實已含攝了「大悲願力」與「空有不二的般若義」，才能真實的將佛法闡揚開來，而活躍在這二世界中。

綜觀上述，使我們了知遠行地菩薩修行的特色是以方便波羅蜜為主。然而此時的方便義，除了就一般所認為的漸進、方法等的意思之外，實際上是亦含藏有甚深的空義。以有空義故，菩薩在利生的實際作為中，才能達到世、出世間任運無礙。

而關於方便波羅的修行成果，澄觀在《華嚴經疏鈔》卷五十一有詳細的說明，以下茲分為三點：

一、所離障——離細相現行障

遠行地的菩薩能起一切的佛法，念念以大悲為首，以空、無相、無願等三解脫門，而成就覺悟的菩提分法。因此斷第六地的微細現行障，而能在空中有方便慧，起殊勝行。如《成唯識論》卷九中：

謂所知障中俱生一分，執有生滅細相現行，彼障七地妙無相道，入七地時便能永斷。⁷³

菩薩在歷經了二個阿僧祇劫的長遠時間，才能夠斷除一切法執的因緣所生之「有」，及執一切「無」的滅細相，此「二愚」⁷⁴斷後，菩薩的所行皆自離煩惱業。因為菩薩的身、口、意三業功用業行皆已圓滿，而能念念具足一切的菩提分法，得以進入智慧的自在業行。

二、證如——法無差別真如

菩薩斷六地細相現行障，而進入了種種法同一真如的法界。如《華嚴經疏鈔》

⁷² 《佛說羅摩伽經》卷下，T10·p.871a。

⁷³ 《成唯識論》卷9，T31·P.53b。

⁷⁴ 此二愚見澄觀《華嚴經疏鈔》卷51，p.4。①細相現行愚：即是此中執有生者，猶取流轉細生相。②純作意求無相愚：即是此中執有滅者，尚取還滅細相故，純於無相，作意勤求未能空中起有勝行。澄觀的解釋：由還滅故求無相，又有相有二種，一有、二無，無者無細。

卷五十一中說：

以常在無相，故不執生，更不作意勤求無相，故能證得法無差別真如。以了種種教法，同真如無相故。⁷⁵

七地所證的真如，澄觀同時在《華嚴經疏鈔》卷五十一中，透過以下二意：「以本從末，雖諸教法依如建立，如無異故；以末從本，又於教中立種種名，法界實相，而如無異。種種教法同真無相者，雖諸教法隨機種種，不失平等一味之相。」⁷⁶，來詮釋遠行地菩薩所處的法界，是無差別相的法無別真如理體。

三、得果——得一切法無相果

七地菩薩所行皆以雙行的無相行，而能以般若空的方便智，起種種妙行，而能得一切法無相果。如《攝大乘論》卷十中所說：

若通達種種法無別功德，得一切相滅，恆住無相果。⁷⁷

菩薩以方便行增上，而能於世間涅槃無所分別，深悟諸法實相其實不異的義理，自然就能通達種種法無別法界，而得諸佛平等威德智慧的業果。

由上所述，以澄觀大師的觀點提到遠行地菩薩的修行成就，可看出方便法門與它的本質，是真實的超越了限量，不但能在觀一切眾生中，生起慈悲心，而又能於一切眾生相不起自他的分別之想，這充份顯示菩薩的慈悲是空慧相應，才能有無礙地調適眾生。而有此殊勝的大方便力，菩薩能在實際的事行中面對一切眾生，給予多元化的教育，並且在此利他的事業中完成自利，乃至終究成佛。如上使我們進一步了知，菩薩能成就一切世、出世間的善法，都源自於大悲心願。而同時以菩薩具大悲心故，其願在生死海中駛航般若方便船，讓眾生皆能得渡遠離煩惱，修集種種福慧資糧，而漸漸趣向究竟涅槃。由於菩薩的慈悲，其能深入不圓滿真顛沛的環境中，以無私的平等心實踐己願，而全心全力去了解、拔濟有情，進而成熟自身、成熟眾生，而此種能這樣積極又自在的走在眾生界與涅槃界的雙行道上，正是七地菩薩勝於餘地的最原因。

⁷⁵ 《華嚴經疏鈔》卷 51·第六冊·p.3~4。

⁷⁶ 《華嚴經疏鈔》卷 51·第六冊·p.4。

⁷⁷ 《攝大乘論》卷 10，T31·P.223a。

第四章：華嚴諸論書對《華嚴經》方便思想之詮釋

《華嚴經》的思想淵源，是佛陀自內證的實踐真智之精神，自傳入中國以來，得法藏大師極致力的弘揚，而成為中國佛教十宗之一。然而在歷經歷史的演進與為策應時代的潮流，歷代研究華嚴思想的學者，對於《華嚴經》都曾作下註解，而其中又以法藏和澄觀最具代表性，華嚴的思想。因此，在此章中將以法藏及澄觀二位大師，對《華嚴經》的註解，來探討其對華嚴方便思想的見解。

第一節：法藏對方便思想之解釋

《華嚴經·十地品》中說，遠行地的菩薩所主修的法門是以方便波羅蜜為主，以其他波羅蜜為輔。而關於此十度波羅蜜的關係，法藏在《探玄記》卷五中所說：「十度中，後四是第六中開出」⁷⁸，《攝大乘論釋》卷七中亦有同樣的所說法：「由增勝故，說十地中別修十種波羅蜜多，於前六地所修六種波羅蜜多……後四地中所修四者：一方便善巧波羅蜜多，謂以前六波羅蜜多所集善根，共諸有情，迴求無上正等菩提故；二、願波羅蜜多，謂發種種微妙大願，引攝當來波羅蜜多殊勝眾緣故；三、力波羅蜜多，謂由思擇修習二力，令前六種波羅蜜多無間現行故；四、智波羅蜜多，謂由前六波羅蜜多，成立妙智受用法樂，成熟有情故。又此四種波羅蜜多，應知般若波羅蜜多無分別智、後得智攝。」⁷⁹又：「若說十波羅蜜，彼中唯以無分別智為般若波羅蜜，後得智攝餘方便善巧等四波羅蜜。」⁸⁰然而在十波羅蜜中，與之後面的方便等四波羅蜜是後得智所攝。又同論卷八中亦所說：

無分別智名增上慧，此復三種：一、加行無分別智，謂尋思慧；二、根本無分別智，謂正證慧；三、後得無分別智，謂起用慧。⁸¹

而如上述，此中之後得智在《攝大乘論釋》卷八中的分析，有以下五種：

論曰：後得無分別智有五種：謂通達、隨念、安立、和合、如意，思擇差別故。釋召：此後得智所作別故。有其五種：一、通達思擇者，於真決定於真現觀故名通達，由後得智思擇如是所得通達，謂即於中自內審察此事如是，是故說名通達思擇隨念思擇者。二、隨念通達，念言我曾通達是事，是故說名隨念思擇。三、安立思擇者，謂從此出，如所通達為他宣說，是

⁷⁸ 《華嚴經探玄記》卷 5，p.210c。

⁷⁹ 《攝大乘論釋》卷 7，T31·p.359b~c。

⁸⁰ 《攝大乘論釋論》卷 7，T31·p.304a。

⁸¹ 《攝大乘論釋》卷 8，T31·p.363c。

故說名安立思擇。四、和合思擇者，謂總相觀緣一切法，由此觀故進趣轉依，或轉依已重起此觀，是故說名和合思擇。五、如意思擇者，謂智現前隨所思，一切如意，如令地等變成金等，是故說名如意思擇。⁸²

由上所說，般若度的特質與內涵在法藏的《探玄記》與《攝大乘論釋》中，說明了修學佛法的心念，是以般若為主而不捨諸波羅蜜，在此中亦有二種義意：一、雖常教化眾生，而自內心是恒處寂靜，此即是不捨自行。二、為他行，以不捨自行的原則下護念眾生，所以由此第六度而展開後面的四波羅蜜，並以後面的四波羅蜜行，來莊嚴前面的六波羅蜜。而在十度中的方便度，原是一種分別作用的智慧，然而此分別的作用卻是以無分別智為前提，而巧妙地活用分別作用的智慧，可以說有是超越性的智慧。

依法藏《探玄記》卷五中對方便進一步解釋說：

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；悲智現嚴；六、悲能入趣，智了所行。⁸³

文中得知，菩薩因安住於般若中，而能成就各種世、世出善法，並以度生為願望，所以勤修清淨法，使自己不因度眾生而被染污，以離諸相而行慈悲，愍念眾生而隨令眾生得所須求之樂，這種利濟眾生即是菩薩善巧方便的大行，能以救濟一切眾生，利益一切眾生為弘願，而此難行深遠的路，如果沒有大悲心為基礎，是很容易退墮。換言之，發心求佛道的菩薩行者，是要從實際的事行，由行十波羅蜜中，進而以方便度充實悲智的內容，時時欲令眾生離苦得樂。

菩薩的悲心，是深入無我空觀的智慧，以此悲智的交融，而能越過世間現象界的如幻假有到達涅槃之城，卻又不離這世間現象的種種苦宅中，於諸眾生起悲愍心。而究其此真俗無礙的廣行行，即是菩薩悲與空的修學，因有「方便」而不致耽染眾生相與沈空成城。如《大度論》卷四十六中云：「方便即是智慧，智慧淳淨故，變名方便。」⁸⁴菩薩得此方便，即能從空出假，而開展出種種自利與利他的志業。如在《大智度論》卷三十一中所云：「無所著為智慧相，能成事為方便相。」⁸⁵因此，在無所著的智慧下，顯示出世勝義，此把握了諸法空寂的義理，故能從此而通達諸法實相。所以才能不偏理證，不廢事行，而為諸眾生成立一切

⁸² 《攝大乘論釋》卷 8，T31·p.432c。

⁸³ 《華嚴經探玄記》卷 5，p.210c。

⁸⁴ 《大智度論》卷 46，T25·p.394c。

⁸⁵ 《大智度論》卷 31，T25·p.293c。

法相，在事相差別上而能不礙理事的平等，在理性一如上而能不妨事相的差別，這即是由甚深般若所特別發揮出的方便。如法藏在《探玄記》卷六中所說：「以悲智相導，巧無住著，無著之行。無著之行，則方便度也，以後得智悲為體。」⁸⁶如上所言，菩薩的大悲，乃是深證諸法畢竟空故，是無有自性，離我我所，不見有一眾生可度，一法可行，但以方便無所得故，化導眾生，才是真實的名為菩薩的「大悲」之體性。

綜上所說，菩薩能深觀諸法空寂與二乘人同，然而因菩薩具大悲之心，且以不著染淨之心行方便力救渡眾生，這使得菩薩得以遠勝於二乘人，甚至勝於其餘九地之菩薩，由此可知悲心，與方便力對於行菩薩道的重要。而關於悲心與方便之關係，《大智度論》卷二十七中云：「有得悲心而作是念，若諸法皆空，則無眾生，誰可度者，是時悲心便弱；或時時以眾生可愍，於諸法空觀弱。若得方便力於此二法等無偏黨，大悲心不妨諸法實相，得諸法實相不妨大悲，生如是方便。」⁸⁷因此，方便的特質即是強調由智慧轉為清淨無染的悲心，並以此無礙自在的智慧，遍學一切法門，與遍及一切眾生施以廣大妙用的救渡，引導眾生趣向解脫，而使人人達到真實的涅槃之樂，完成嚴土熟生的菩薩宏業。

第二節：澄觀對方便思想之解釋

從上所述，可以看出方便的詞義是貫穿了大乘菩薩悲智成佛的思想，而表達出菩薩想要修習圓滿成就佛果，所必要的修學方法。而對於此方便的內容澄觀又是如何看待呢？澄觀在《大方廣佛華嚴經疏》卷十九中對方便作如下的說明：

方便者，略有三種：一者、進趣方便，謂見道前方便道是；二者、施為方便，即第七波羅蜜，依實起權，皆善巧故；三者、集成方便，諸法同體，巧相集成，如六相巧成。⁸⁸

因此，在尚未到達究竟目標之前，不論是自利的行持或是利他的廣行，此中一切的修學階段，所有助於正道邁進的，都可以名為方便。其次是菩薩行在菩薩道時，所施之方便力，此及所謂第七之方便波羅蜜，這種方便是菩薩依於實際，真際而因應眾生所展開的權變法門。第三是能將繁複的法門，歸納整理以簡易之理，使人易於理解、掌握，此亦稱為方便。澄觀在《華嚴經隨疏演義鈔》卷七十六中亦說：

⁸⁶ 《華嚴經探玄記》卷 6，p.224c。

⁸⁷ 《大智度論》卷 31，T25·p.264a。

⁸⁸ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 19，T35·p.645b。

慈悲復依方便立者，……譬如樹依地有，地依於水得不壞，水輪依風，風依空，而其虛空無所依。一切佛法依慈悲，慈復依方便立，方便依智，智依慧，無礙慧身無所依，……今此但要慈悲依方便，方便即是後得智，慈悲以後得智為體，後得智中與樂拔苦故。⁸⁹

文中說明，悲心、智慧、方便三者是相互依持的，同時亦是菩薩在修學菩薩道上，不可或缺的重要條件。而菩薩的無量功德是來自於遍學一切法中，為饒益一切眾生而累積成佛的資糧，以此悲心之故，而不得不廣學一切法門，所以需要無量方便的巧門作為引導，來攝化各各層面不同的眾生。而在此中提到一項主要的因素，是菩薩能觀諸法是空無所有，而能深入這諸法究竟空的空慧，無有限量的體性中，才能有遍徹知的能力及智慧，趣入所觀境的實質內破世間的諸煩惱，並以大悲的引導，不取涅槃之道，而還入善法中。如《攝大乘論釋》卷一中所說：「由無分別智，不住於生死，常起大悲故，由攝智方便，至自他極利。」⁹⁰，並從此中可以證實菩薩是從悲而生，並於此悲心中，方便教化一切的眾生，傳播佛法利益有情。如澄觀在《華嚴經隨疏演義鈔》卷四十一中所說：

菩薩通達實相，無念無行，為欲安立眾生於實相，正行方便巧同一切，修種種行無乖諍，亦知眾生，因此諸行，漸漸積功德，皆當成佛道。⁹¹

因此菩薩的悲心是與般若空慧相應的，這必須在度化眾生之前所觀所證，才能恒於生死苦海中，善巧方便的救護一切苦難眾生，而不為法縛。從這觀點來看，菩薩的大悲方便已不是一般的方便施設教化之意，而是以不可得，無所得的智慧來形容菩薩於教化上的一種殊勝的智慧力。如澄觀在《華嚴經隨疏演義鈔》卷五十八中所說：「以無所得，而為方便，名真方便。」⁹²所以，當菩薩契入諦見諸法不生不滅時，即是世間即涅槃的甚深的智慧，也就是諸法平等真如之性。如澄觀在《華嚴經隨疏演義鈔》卷六十四中所說：「七地常在觀，而涉有不迷於空，觀空不礙於有，故稱方便。」⁹³而基於此因，菩薩能深體悟證世間即涅槃的道理，還起入世攝化有情的悲願。

由上所說，如澄觀在《華嚴經隨疏演義鈔》卷四十六中所說：「方便略有二意：一、為人方便，令有無所得等。二、為人空方便，亦不住無得。」⁹⁴因此，在此空有不二中，菩薩深悟諸法當體之兩面性是平等的，而不著二邊，而充份的

⁸⁹ 《華嚴經隨疏演義鈔》卷 76，T36·P.597c。

⁹⁰ 《攝大乘論釋》卷 1，T31·p.153c。

⁹¹ 《華嚴經隨疏演義鈔》卷 41，T36·p.315a。

⁹² 《華嚴經隨疏演義鈔》卷 58，T36·p.464a。

⁹³ 《華嚴經隨疏演義鈔》卷 64，T36·p.512b。

⁹⁴ 《華嚴經隨疏演義鈔》卷 46，T36·p.357b。

表達出大乘菩薩理事無礙之方便。同時由文中亦表現出菩薩在自利與利他無盡大行的性質中，而能成就無量眾生得度的因緣。澄觀在《華嚴經隨疏演義鈔》卷十六中引《大乘阿毘達磨雜集論》卷十一中敘述：

何等名為七種大性：一、境大性，以菩薩道緣，百千等無量諸經，廣大教法為境界故；二、行大性，正行一切，自利利他，廣大行故；三、智大性，了知廣大，補特伽羅，法無我故；四、精進大性，於三大劫阿僧企耶，方便勤修，無量百千難行行故；五、方便善巧大性，不住生死，及涅槃故；六、證得大性，證得如來，諸力無畏，不共佛法等，無量無數大功德故；七、業大性，窮生死際，示現一切成菩提等，建立廣大諸佛事故。⁹⁵

從上所述，菩薩能遍學一切法，將般若道的範圍擴寬，在不離根本智的妙慧解脫力下，超越了世間與出世間種種對立的境界，而無所染著，並以方便之力調和空與有之間的對立，還歸生死，而到一切菩薩大願之海，與一切眾生在生死六道中，不捨離一切眾生，隨順流轉在生死道中攝化眾生，而將所有的功德都迴向給無上的菩提，成就大悲智海。如《攝大乘論釋》卷十中所說：

一切行菩薩道人，其心皆爾，由為欲利益眾生故，所作善根，功德悉迴向，無上菩提，因果皆同是平等。此平等是方便勝智用，般若大悲，以為其體。⁹⁶

因此，菩薩不共二乘的內涵，是含攝了大悲與方便的原故，而能超然地遍及一切六道之中，廣行菩薩之道，去開發一切眾生的善行，來成就世間行出世間行的圓滿，實踐菩薩道的宗旨。

以上所說，可以看出悲、智二法，向來是大乘菩薩所重視的法門，不僅在智慧的內涵上詮釋，以無上佛果菩提為目標，更以此深觀了知無生之理，而以悲願回入世間，以此而有菩薩種種度化有情的方便之行。因此，可看出菩薩所展現的精神是寬廣的悲智，才能遍一切處，進而以佛法為眾生在修道的次第上，施設種種善巧的方法來攝引眾生，此令眾生皆能導歸真實的無上方便，此即是大乘佛法的殊勝之處。

⁹⁵ 《大乘阿毘達磨雜集論》卷 11，T31·p.743c~744a。

⁹⁶ 《攝大乘論釋》卷 10，T31·P.228b。

第三節：法藏與澄觀對方便闡述之異同

由上述所知，菩薩能繼續行菩薩道，是由於方便之力，所以才能使般若與大慈平等的修習，也因為有方便而能給予眾生，在修學佛法的過程中很大的幫助。然而，關於法藏與澄觀二位祖師對方便的看法彼此間有何差異？在下文中將分別敘述之。首先是對於大悲的看法，在法藏《探玄記》卷十二中引梁《攝論》說：

從真如流出正體智，正體智流出後得智，後得智流出大悲，大悲流出十二部經，是故名為勝流法界。⁹⁷

不約而同的澄觀在《華嚴經隨疏演義鈔》卷十三中亦引《攝大乘論釋》來表達其對大悲的看法：

真如於一切法中最勝，由緣真如，起無分別智，無分別智，是真如所流，此智於諸智中最勝。由此智流出後得智，後得智所生大悲，此大悲於一切定中最勝。因此大悲如來，欲安立正法救濟眾生，說大乘十二部經。此法是大悲所流，此法於一切法中最勝。⁹⁸

其中有關真如的義意，法藏與澄觀在見解上亦極相近，在法藏《探玄記》卷十中的解說：

謂此真如，是一切法依處，復是此智，依生之處，見實諦義，故名智者。……智中開出三智：一、善解法者，是加行勝解故；二、善寂滅者，是正體智，令惑永滅證寂理故；三、世間智，隨聞明了……是後得智。⁹⁹

而澄觀在《大方廣佛華嚴經疏》卷三十三中，則說：

若就總就實，唯一實智見，一實諦故，若就別兼權，則通三智：一、加行智增上，善勝解故；二、根本智增上，善寂滅故，謂滅諸惑，證寂理故；三、後得智，隨聞明了故。¹⁰⁰

又法藏《探玄記》卷十三中說：

⁹⁷ 《華嚴經探玄記》卷 12，p.324a。請參見《攝大乘論釋》卷 10，T31·p.222b。

⁹⁸ 《攝大乘論釋》卷 10，T31·P.222b。

⁹⁹ 《華嚴經探玄記》卷 10，p.296a。

¹⁰⁰ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 33，T35·P.750c。

謂此真如雖教法中名為法界及實際等，安立多名，體別無異，……以本從末，真如流出種種教法；以末從本，種種教法，皆歸真如。¹⁰¹

而澄觀在《華嚴疏鈔》卷三十一中亦所說：

謂雖教法依如建立，如無異故，又於教中立種種名。法界實相，而如無異。¹⁰²

是以法藏和澄觀二者，在對於大悲為從真如後得智流出的看法是一致，且基本上二者，對於真如的理解大致上亦無別異。

其次，再進一步探討對於方便，二者不同看法的原因。而關於佛法中的種種利生的方便法門。澄觀在《華嚴經隨疏演義鈔》卷三十八中引《法華經》卷一中所說：

諸佛以方便力，於一佛乘分別說三，……吾從成佛已來，種種因緣，種種譬喻，無量方便，引導眾生，即從本流末。言雖有眾多皆佛因者，即攝末歸本。……三世諸佛，以無量數方便，演說諸法，是法皆為一佛乘故。¹⁰³

文中，所說的一乘，澄觀在《華嚴經隨疏演義鈔》卷四十八中引《法華經》卷一中的解說：「於一佛乘分別說三，從實開權也。十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三，會三歸一，會權歸實也。世尊權法久後，要當說真實……佛以方便力，示以三乘教，權也。」¹⁰⁴，而對於此中修道次第的看法，在澄觀《華嚴經隨疏演義鈔》卷九中所分析：「方便即隨他意語，真實即隨自意語。又方便是三乘，真實是一乘，然諸經中對小顯大，即以二乘為方便，大乘為真實。若對權顯實，則以三乘為方便，一乘為真實。則於方便之中，更分為二：一、小乘；二、大乘。就真實中，亦分為二：一、行布；二圓融。行布即始終之教，圓融即是圓教。又小乘易別，大乘之宗有多差別：一、直顯一乘，如華嚴；二、開權顯實，如法華；三、會權歸實，如涅槃；四、斥權讚實，如淨名思益；五、權實雙明，如諸般若；六、帶權說實，亦如般若；四、帶實明權，亦如般若」¹⁰⁵

而依上文來看，即正顯出「以行布為宗，圓融為趣。」¹⁰⁶的因果二分，而澄觀在《華嚴經隨疏演義鈔》卷五十二中的解釋：「因果略有二意：一、唯就十地，

¹⁰¹ 《華嚴經探玄記》卷 13，p.354b。

¹⁰² 《華嚴疏鈔》卷 51，p.4。

¹⁰³ 《華嚴經隨疏演義鈔》卷 38，T36 · p.295a。並參見《法華經》卷 2，T9 · p.7b。

¹⁰⁴ 《華嚴經隨疏演義鈔》卷 48，T36 · p.375b。並參見《法華經》卷 2，T9 · p.6~7。

¹⁰⁵ 《攝大乘論釋》卷 9，T31 · p.69a。

¹⁰⁶ 《華嚴經隨疏演義鈔》卷 52，T36 · p.407a。

以明以證智為果分。方便寄法等並為因分，此復二意：1、以修證相對，則方便造修為因分，息修契實為果分。2、以詮表相對，則以寄法顯地為因分，真實證智為果分。二、約究竟佛果，對普賢因，說義通一部，謂此證智，冥同果海為果分。地相之因，同普賢因，便為因分。」此中所說的行布門，即是以十地中的差別之行，如初地至三地是寄位於人天乘；四地寄位於須陀洹；五地寄位阿羅漢；六地寄位於緣覺；七地寄位於菩薩；八地以上寄位於一乘¹⁰⁷。由淺入深，階位漸升之差別因果。其次，圓融相攝門，則是以性理融事相，無差別之異，一證一切證的圓融義。而雖然二者在作用上有所不同，但此二者實是相互相攝，同為一體的。以上所說，得知佛法是以一乘的立場，而為眾生設立種種的法門。澄觀在《華嚴經隨疏演義鈔》卷三十八中說：「於一佛乘說無量故。」¹⁰⁸，因為眾生有種種程度上的不同，所以需要藉由種種的方法修習，進而趣向最終之目的。

而對於一乘佛法，法藏《華嚴一乘教義分齊章》中，亦有說明，並進一步的詮釋，如卷二依圓教中說：「性海圓明，法界緣起，無礙自在。」¹⁰⁹，並將此能窮盡一切諸法無礙自在的體相，最後終歸納為佛的海印三昧大覺的境界，來表示佛陀內心自證的各種境界。在《華嚴一乘教義分齊章》中，法藏大師把「海印三昧」，樹立為別教一乘的教義，進而分作十門。在初門的建立一乘中，主要是站在「海印三昧」的思想立場，並發展成「性海果分不可說」，與「緣起因分可說」的因果二門。如《華嚴一乘教義分齊章》卷一所說：

一、性海果分是不可說義，何以故？不與教相應故，則十佛自境界也。故《地論》云：因分可說、果分不可說者是也。二、緣起因分，則普賢境界也。此二無二，全體遍收，其猶波水，思之可見。¹¹⁰

文中可以看出，佛的心境是深廣難知，但其根源皆由清淨心所現，此是佛與眾生共有，但這是要透過「普賢行」的修學實踐，才能契入。因此，法藏建立一乘的意旨，是要揭示出三乘與一乘的不同之點。《攝大乘論釋》卷九中所說：「如來立正法有三種：一、立小乘；二、立大乘；三、立一乘。於此三中，第三最勝，故名善成立。」¹¹¹，今就以這核心所在，說明性海果分及緣起因分的義意。

¹⁰⁷ 參見澄觀的《華嚴經隨疏演義鈔》卷 52，T36·p.295a。

¹⁰⁸ 《華嚴經隨疏演義鈔》卷 38，T36·p.407a。

¹⁰⁹ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 2，T45·p.485b。

¹¹⁰ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 1，T45·p.477a。

¹¹¹ 《攝大乘論釋》卷 9，T45·p.212b。

一、性海果分

所謂的性海果分，即是遮那如來的境界，也就是指如來的自性境界，然而如何才能了知如來的境界呢？在〈如來出現品〉第三十七之三中說：「應云何知如來應正等覺境界…以無障無礙智慧，知一切世間境界…法界無障礙境界，是如來境界…應知心境界是如來境界，如心境界，無量無邊，無縛無脫，如來境界，亦無量無邊，無縛無脫。」¹¹²，在文中可看出如來的境界所呈現的是一心，由一心中展開無盡的法界。而所說的心，是純淨無染的「自性清淨心」，是覺者的直觀境界，即是華嚴哲學最高之境界。它是從佛的果位上，由萬德莊嚴的性德中而流露出的微妙義。又因為它是稱性極談，必須融通理事層層交相涉入，所以絕對是要達到大覺真心的海印三昧，才能顯現宇宙萬有圓融無礙的境界。因此果分不可說，主要是由於它是覺心的實證境界，也只有大覺真心中，方能貫融於能所相攝、寂照照寂的無礙妙境，這就是諸佛的自境界，也唯有佛與佛才能究竟明白，吾等眾生是無法用任何的語言文字來描述的。

二、緣起因分

《華嚴經》以「海印三昧」，比喻如來一心的境界，所以絕非吾人現前煩惱心之可領悟的。而吾人本自具足的「自性清淨心」是同佛無異，又該如何體證呢？這就是緣起因分，在不可說的狀況下，只好令文殊、普賢菩薩等來顯發因位可說的境界，如杜順和尚在《華嚴一乘十玄門》中說：「所言因者，謂方便緣修，體窮位滿，即普賢也。」¹¹³因此，普賢菩薩在《華嚴經》中佔有相當重要之地位，他所代表即是一切菩薩大行，可說是一切諸佛果位的因地。如李通玄在《新華嚴經論》卷第八中提到：「令凡實證者…以法界性中，安立十信等六位，進修方便行，不離體用，不壞方便。」¹¹⁴由文中，使我們了知，海印三昧是彰顯佛陀的一心，以一心普現一切的世界，一切眾生平等境界。此不可說不可取，無邊際之境界，非言語概念可詮釋，是唯佛所證的境界，亦是《華嚴經》中所說的一真法界。佛因憐憫眾生，廣宣方便法門，進一步開導，所以在這法界中，安立六位，以普賢萬行為因，應證佛的一心圓滿境界。為了修行始終不離「體」，也不壞「方便」，即是站在「因分可說」的立場，暢演華嚴的境界，是人人可修可證的。

然而，在緣起因分的普賢門中，又分作二門，分相門與該攝門。在此僅就以分相門，來探溯法藏的別教一乘，何以不同於三乘的理由何在。依法藏大師在《華嚴一乘教義分齊章》卷一中，舉出十義說明：

¹¹² 〈如來出現品〉T10，p.273c。

¹¹³ 〈華嚴一乘十玄門〉T45，p.514b-c。

¹¹⁴ 〈新華嚴經論〉T36，p.766c。

1、權實差別

即說明三乘為權，由假施方便。而一乘為實，有實體之用。如《華嚴一乘教義分齊章》卷一中所說：「是故臨門三車，俱是開方便門，……別授大白牛車，方為示真實相，……以實映權，則方便相盡。」¹¹⁵

2、教義差別

即說明能詮的是教，所詮的是義。三乘之中雖有教有義，以方便虛設，但望一乘故，只有教而無義。如《華嚴一乘教義分齊章》卷一中所說：「以臨門牛車，亦同羊鹿，但有其名，以望一乘，俱是教故。」¹¹⁶

3、所明差別

即說明此一乘不是在三界中，所許的三乘車，而是藉由三乘之法，出離三界外的四衢路中，才授予一乘大白牛車，所以非本所望。如《華嚴一乘教義分齊章》卷一中所說：「是時諸子，各乘大車、得未曾有，非本所望。……但約二乘，以經不揀故，聖言無失。」¹¹⁷

4、德量差別

即說明一乘是究竟殊勝之法，能引導菩薩的萬行之功德，成就圓滿佛果的大智慧。如《華嚴一乘教義分齊章》卷一中所說：「調宅內指外，但云牛車，不言餘德，……此即體具德，又彼但云牛，不言餘相，……用殊勝也。」¹¹⁸

5、寄位差別

即說明十地中前三地，分別寄位於世間。後四、五、六、七，是寄位於出世間，以有學畢竟不退之故，名為自位究竟。而斷界內煩惱，地地滿心，直至出出世間，成就八地以上，寄位於一乘無學「甚深清淨的究竟之位。如《華嚴一乘教義分齊章》卷一中所說：「法華經中三乘之人，為求三車，出至門外，則三乘俱是出世自位究竟，即是此中四地已去，至七地是也。四衢別授大白牛車，此在出

¹¹⁵ 《華嚴一乘教義分齊章》卷1，T45·p.477a~b。

¹¹⁶ 《華嚴一乘教義分齊章》卷1，T45·p.477b。

¹¹⁷ 《華嚴一乘教義分齊章》卷1，T45·p.477b~c。

¹¹⁸ 《華嚴一乘教義分齊章》卷1，T45·p.477c。

世之上，故是出出世一乘法，即是此中八地以上。」¹¹⁹

6、付囑差別

此中舉《法華經》的〈囑累品〉說明，佛法流傳的根本，是以一乘，而為眾生說法，並由此大乘中，彰顯一乘義。如《華嚴一乘教義分齊章》卷一中所說：「如法華經云：於未來世，若有善男子、善女人，……當於如來，餘深法中，示教令喜，……是故當知，法華別意，正在一乘，故作此囑也。」¹²⁰

7、根緣受者差別

即說明眾生的根器，和能聽聞到不同佛法的義理，及聞佛法後所接受的程度，三者是有所差別的。此中並以《華嚴經》為究竟一乘的成佛之要。如《華嚴一乘教義分齊章》卷一舉〈性起品〉第三十二之一中所說：「菩薩摩訶薩，雖無量億那由他劫，行六波羅蜜，修習道品善根，未聞此經，雖聞不信受持隨順，是等猶為假名菩薩。……此亦明三乘菩薩，雖如是經爾許劫修行，不信不聞此一乘經者，……是故說彼以為假名，……若望自宗，……此文意明華嚴是一乘別教，不同彼也。」¹²¹

8、難信易差別

此中舉〈賢首品〉第十二之二中說明，眾生對於三乘較淺的佛法，容易了解。而對於一乘甚深圓融，成佛的義理較難接受。所以在圓融門中，顯示一乘的殊勝。如《華嚴一乘教義分齊章》卷一中所說：「一切世界群生類，少有欲求聲聞乘，求緣覺者轉復少，求大乘者甚希有，求大乘者猶為易，能信此法甚難。……既超三乘，恐難信受，故舉三乘對比決之。」¹²²

9、機顯理差別

此中舉〈十地品〉之第九地偈頌說明，以一乘法為主導，是主伴圓融。而在第九地菩薩中，因有四無礙辨才之德，所以能通達眾生是三乘或一乘的根機，而能為眾生開示無盡的佛法。如《華嚴一乘教義分齊章》卷一中所說：「若眾生下

¹¹⁹ 《華嚴一乘教義分齊章》卷1，T45·p.477~478a。

¹²⁰ 《華嚴一乘教義分齊章》卷1，T45·p.478a。並參見《法華經》卷6，T9·P.52c。

¹²¹ 《華嚴一乘教義分齊章》卷1，T45·p.478a。並參見《大方廣佛華嚴經·寶王如來性起品》第三十二之一 T09·p.630a。

¹²² 《華嚴一乘教義分齊章》卷1，T45·p.478b。並參見《大方廣佛華嚴經·賢首品》第三十二之一 T9·p.80b。

劣，其心厭沒者，示以聲聞道，令出離眾苦；……若人根明利，有大慈悲心，饒益諸眾生，為說菩薩道；……若有無上心，決定樂大事，為示佛身，說無盡佛去。……以此地中，作大法師，明說法儀軌，是故開示一乘三乘。」¹²³

10、本末開合差別

此說明如《法華經》大乘等經，將聲聞法、緣覺法、菩薩法、一切的佛法，終歸於毘盧遮那智藏大海之中。故以一乘為本，三乘為末，在一佛乘中，分別說三為開，而會三如以絕待而言，則佛法是末，智藏大海是本。如《華嚴一乘教義分齊章》卷一中所說：「如大乘同性經云，所有聲聞法、……諸佛法，皆悉流入毘盧遮那智藏大海，……此文約本末分異，仍會末歸本，明一乘三乘差別。」¹²⁴

由上所述之經文，可清楚瞭解法藏與澄觀不同的看法，即是在法藏的《華嚴一乘教義分齊章》中，詳細闡揚佛法的勝義，是依覺者所證悟的境地，而建立一乘的立場。更進一步在一乘門中，分別說明一乘的殊勝之處，是超越世間種種差別相，能所雙亡，絕諸戲論而唯證相應的，故非言語、思慮所能如實表詮與籌量的，並舉出十義的差別之所以不同三乘的原因。然而又基於此，佛菩薩的大悲深廣，為愍念眾生故，而依實相成立世俗的假法。如《華嚴經》卷七十二中所說：「於一切因緣無迷惑心，……起救護一切眾生心，起深入一切法漩渦心，起於一切眾生，住平等大慈心，起於一切眾生，行方便大悲心，起為大法，蓋普覆眾生心。」¹²⁵，因此，所詮說的法義，與所顯的道行，這些修學的次第，皆是以引歸勝義的方便，進而完成以一乘為中心的佛法修證思想之體系，以宗教實踐的層面，而達到深入實相之究極。

第五章：結論

以上所述，佛教的思想發展和傳承，從原始佛教、部派佛教到大乘佛教，可以看出佛法的宗旨是為適應不同於眾生的根機而安立的。如從《阿含經》開始，說明世尊的教授與教誡，世尊是經由出家、修行而成佛、後而說法、入於涅槃。一切佛法的根源，是不離戒、定、慧，或說八正道，或說四攝，或說三十七道品，是以人類所能解、能行的方法，去激發眾生向於解脫的目標。然而佛法的思想在

¹²³ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 1，T45·p.478b。並參見《大方廣佛華嚴經·十地品》第二十六之五，T10·p.202a。

¹²⁴ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 1，T45·p.478b。

¹²⁵ 《華嚴經》卷 72，T10·p.391b。

世諦的流傳與發展中，不免隨著時節因緣的不同而有所變遷。也基於此，對於佛法的見解不同，而產生了各種的部派。其中，就《成實論》所說的義理，了知在觀察諸法時有次第性的不同，如先觀無常、常、無我，斷除我執的煩惱，在進一步深修法空，而漸漸的契入法法皆空，此是屬於漸次性悟入的方式。到了大乘佛教，則是般若的思想興起，而般若的思想，是諸法的本性，是通達我空、法空，徹底的擊碎自性見，而得無我、我所的空性之智慧。而在此性空實相的見地上，了知世間如幻，而能於如幻中利益眾生，觀空而不證空，直顯大乘菩薩不同二乘行者之處。這除了甚深的般若外，還須要更深切的慈悲心，不但使眾生遠離憂愁苦惱的生死輪迴中，更發廣大的悲，使眾生得到出世解脫道，成就佛果菩提。

因此華嚴的思想即是繼承佛陀的思想，而能將此勝義空的概念，更具體的表現出佛陀自內證的妙有境界，如事事無礙，就是將妙有的境界發揮至終極。所以《華嚴經》到了中國，不僅在思想方面，豐富了佛教在理論上的學說，在實踐方法的方面上亦貢獻極多，如在《十地品》中的經文，就是把菩薩的十度波羅蜜廣泛地發揮，處處都是以無礙的大行，破除人生各種煩惱及執著，而達到寂靜的涅槃。然而在十地中的七地菩薩，是以三解脫門諦見諸法當體性空，證得實相而脫離生死流轉的束縛，而又不以急證涅槃為滿足。由此了知，菩薩智慧的是和慈悲交融並進，而能具體的顯示方便的力用。用這樣的悲智去推展菩薩的志業，走入每一個眾生的心行中，而不隨業流轉，也不取證涅槃，發揮度化眾生的功能，此乃大乘菩薩方便之特色。

參考書目

一、原典：

- 1、《長阿含經》二十二卷，後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯·大正藏第一冊。
- 2、《中阿含經》六十卷，東晉·瞿曇僧伽提婆譯·大正藏第一冊。
- 3、《雜阿含經》五十卷，求那跋陀羅譯·大正藏第二冊。
- 4、《增一阿含經》五十一卷，東晉·瞿曇僧伽提婆譯·大正藏第二冊。
- 5、《道行般若經》十卷，後漢·鳩摩羅什譯·大正藏第八冊。
- 6、《小品般若波羅蜜經》五卷，前秦·曇摩蜚共竺佛念譯·大正藏第八冊。
- 7、《妙法蓮華經》七卷，姚秦·鳩摩羅什譯·大正藏第九冊。
- 8、《大方廣佛華嚴經》六十卷，東晉·佛跋陀羅譯·大正藏第九冊。
- 9、《大方廣佛華嚴經》八十卷，唐·實叉難陀譯·大正藏第十冊。
- 10、《大方廣佛華嚴經》四十卷，唐·般若譯·大正藏第十冊。
- 11、《佛說羅摩伽經》三卷，西秦·聖堅譯·大正藏第十冊。

- 12、《佛說莊嚴菩提心經》一卷，姚秦·鳩摩羅什譯·大正藏第十冊。
- 13、《維摩詰所說經》三卷，姚秦·鳩摩羅什譯·大正藏第十二冊。
- 14、《十地經論》十二卷，天親菩薩造·後魏菩提流支等譯·大正藏第二十六冊。
- 15、《成唯識論》十卷，唐·玄奘譯·大正藏第二十六冊。
- 16、《攝大乘論釋》十五卷，天親菩薩釋·陳·真諦譯·大正藏第三十一冊。
- 17、《成實論》十六卷，姚秦·鳩摩羅什譯·大正藏第三十二冊。
- 18、《四諦論》四卷，陳·真諦譯·大正藏第三十二冊。
- 19、《菩提資糧論》六卷，隋·達磨笈多譯·大正藏第三十二冊。
- 20、《大智度論》百卷，後秦·鳩摩羅什譯·大正藏第三十二冊。
- 21、《華嚴經探玄記》二十卷，唐·法藏撰·大正藏第三十五冊。
- 22、《大方廣佛華嚴經疏》六十卷，唐·澄觀撰·大正藏第三十五冊。
- 23、《大方廣佛華嚴經疏》九十卷，唐·澄觀述·大正藏第三十六冊。
- 24、《華嚴一乘教義分齊章》四卷，唐·法藏述·大正藏第四十五冊。
- 25、《異部宗輪論》一卷，唐·玄奘譯·大正藏第四十九冊。

二、近代著作

中文

(一) 書籍：

太虛著·釋印順主編：

《法性空慧學--義釋》，台北：善導寺佛經流通處出版，太虛大師全書 第 7 冊·西元 1980。

《大乘通學--義釋》，台北：善導寺佛經流通處出版，太虛大師全書 第 8 冊·西元 1980。

印順導師：

《印度佛教思想史》，台北·正聞出版社·西元 1993 年 4 月，5 版。

《原始佛教聖典之集成》，台北·正聞出版社·西元 1994 年 1 月，修訂 3 版。

《說一切有部為主的論書與論師之研究》，台北·正聞出版社·西元 1992 年 10 月，7 版。

《初期大乘佛教之起源與開展》，台北·正聞出版社·西元 1994 年 7 月，7 版。

《華雨集》，台北·正聞出版社·西元 1993 年 4 月，初版。

《妙雨選集》，台北·正聞出版社·西元 1992 年 4 月，出版。

厚觀法師：

〈《大智度論》中的般若波羅蜜〉，台北：東大出版（佛教思想的傳承與發展--印順導師九秩華誕祝壽文集）·西元 1995 年 4 月

金忠烈：

〈華嚴宗思想背景及其理論構造〉，台北：大乘文化，現代佛教學術叢刊出版，

第 33 冊・西元 1980.10

李榮祥：

〈佛教與人生〉，台北：大乘文化，現代佛教學術叢刊出版，第 62 冊・西元 1980.10

梶山雄一等著；許洋主譯：

《般若思想》，台北：法爾出版社・西元 1989

傅偉勳：

《從傳統到現代--佛教倫理與現代社會》，台北：東大圖書出版西元 1990

開慈法師：

〈《五教止觀》--「華嚴三昧門」之研究〉，台北：華嚴專宗學院佛學研究所出版・西元 1998.05

慈汶法師：

〈《華嚴經・十地品》離垢地戒度之研究〉，台北：華嚴專宗佛學研究所出版，西元 1998.06

聖嚴法師：

《原始佛教》，台北・財團法人法鼓山佛教基金會出版・西元 1997，2 月

楊郁文：

〈《學佛三要》的啓示〉，台北：東大圖書公司出版，（佛教思想的傳承與發展--印順導師九秩華誕祝壽文集）・西元 1995.04

慧風：

〈輪迴與業〉，台北：大乘文化出版，現代佛教學術叢刊，第 54 冊・西元 1980.10

歐陽漸：

〈《大般若波羅蜜多經》敘〉，出版：台北：大乘文化出版，現代佛教學術叢刊第 45 冊・西元 1980.10

靄亭法師：《華嚴一乘教義章集解》，台北・財團法人華嚴蓮社出版社・西元 1996，11 月。

（二）期刊：

人生雜誌編輯部：

〈智慧與方便--佛法，心理諮商的運用〉，《人生雜誌》，台北：人生雜誌社出版，第 114 期・西元 1993.02.15

孔維勤：

〈般若空義與妙用〉，台北：私立中國文化學院哲學研究所出版，碩士論文・西元 1979.05

金希庭：

〈中國早期『法華經』之「方便」思想的研究〉，台北：私立中國文化大學印度文化研究所出版，西元 1989.06

果清法師：

〈漫談唯識三乘真實與一乘方便〉，《內明》，香港新界：內明雜誌社，第 258 期・

西元 1993.09

厚觀法師：

〈《大智度論》之般若波羅蜜與方便〉，《法光雜誌》，台北：法光雜誌編輯委員會出版，第 36 期·西元 1992.09

智銘：

〈談佛陀的隨宜方便教學法〉，《內明》，香港新界：內明雜誌社，第 190 期，西元 1988.01

葉阿月：

〈「超越智慧的完成」之研究--以色即是空、空即是色為中心〉，《文史哲學報》第 30 期，台北：國立台灣大學文學院出·西元 1981.12

釋聖嚴·丹增喇嘛對談：

〈漢藏佛學同異答問連載（十）根本智與後得智〉，《人生雜誌》，台北：人生雜誌社出版，第 114 期·西元 1993.02.15

曉雲法師：

〈佛學之基本原理與施教方便〉，《哲學年刊》台北：中國哲學會編輯出版，第 3 期·西元 1985.06

日文

平川彰著：

〈六波羅蜜□展開〉，日本：印度學佛教學會出版，印度學佛教學研究 [Indogaku Bukkyogaku Kenkyu] Journal of Indian and Buddhist Studies 第 21 卷 第 2 號·西元 1972.03.31

增田英男：

〈華嚴經□□□□大悲方便〉，東京：日本印度學佛教學會出版，印度學佛教學研究東京大學□□□□第二十二回學術大會紀要（一）[Indogaku Bukkyogaku Kenkyu] Journal of Indian and Buddhist Studies 第 20 卷 第 1 號·西元 1971.12.31