

華嚴專宗學院研究所第六屆畢業論文

《華嚴經》難勝地菩薩行與五明之關係

指導教授：陳英善教授

研究生：釋明達

中華民國九十年六月

《華嚴經》難勝地菩薩行與五明之關係

釋明達

華嚴專宗學院研究所第六屆

第一章 緒論

學佛最終目標在於果位的成就，然從初發心至達佛果位間的這段距離，既是每位行者必須經歷的修學旅程。在這段修學的旅程中「解行並重」即是行者的行持要方，我們可從佛陀一生中教化眾生之事蹟裡，見到「解行並重」的實踐蹤跡。就「解行並重」的要義而言，在《華嚴經》中所展現的方法與內容可說是最豐富，所含蓋的範疇即最為廣大。在《華嚴經》中所闡述的菩薩修行階位之層層次第皆是在說明「解行並重」的實踐功夫。就華嚴思想而言，華嚴祖師澄觀大師所著《華嚴經疏鈔》一書中，他將整部《八十華嚴》之內容作分析及註解，將《華嚴經》分為四分、五周、七處、九會。從他所分判的「四分」說中，亦知皆是在談述「解行」的重要。所以從華嚴思想「信、解、行、證」等四分中，亦可令人了解「解行」，是行者從初發心至成佛證果的過程中，必須覆行和實踐的要方與功夫。

談到「解行」，即可以佛陀的教理為依處，《華嚴經》此一書，亦正是修學行者的最佳所依之經典。內容所闡述的佛果殊勝之境界，能令眾生了知有個佛果勝境處可得，令眾生進而生起仰慕進取的心；經中透過各種菩薩次第的修證，令眾生了知欲達佛果的實踐歷程。但是在傳統的佛教中，較強調在修行求解脫方面下功夫，這是一種內學，是出世間學。反之，卻似乎較不重視方便利生的世間學。但若以佛教的演進史而言，會發現從原始佛教至大乘佛教，其修學領域不只強調在修行求解脫的功夫上並且也須學習世間之學。在古時印度將這些學習領域分類為五種，即是內明、工巧明、醫方明、聲明、因明等，謂之為「五明」。《華嚴經·十地品》中所闡述的五地菩薩之菩薩行，即是以特顯「五明」作為自利利他的方便門，有關本文之所以選「難勝地菩薩行與五明關係之研究」，一者欲知難勝地菩薩如何巧運真俗二智令之無礙，二者欲知「五明」為何特顯於五地的菩薩行門中。

第一節 研究動機與目的

本文所研究的題目，即與「解行」的實踐功夫有密切關係。其實，實踐功夫之意義即是「解行」中所說的行持之義。若將「證果」之境譬喻為病癒之境時，那「解」可將它解釋為治病之藥方，「行」將可它解釋為飲藥之療效。以修證而言「解行」的過程就須依靠智慧的轉，才能完成修證的過程。反之，其實智德的圓滿是須靠「解行」的力行，可知欲達佛境，超凡入聖，轉識成智，皆須透過「解行」的實踐才能圓證佛之果德，證得佛的一切智。在諸經中有關「解行」之法與佛德智境之描述，其內容蘊藏的最豐碩且範壽最完備之經典，莫過於《華嚴經》了。就因《華嚴經》之內容是如此的豐溢殊勝，闡明了佛一切智德之修行法門，亦成為諸多研究者的探究撰選題材的資料庫，本題也就是取材於《華嚴經·十地品》的第五地。

本論所探究之問題，不外乎與智慧及「解行」有關，就佛的圓滿智而言應是無其次第差別之智，在《華嚴經·初發心功德品》中，說初發心即能得一切佛智慧光明。如《華嚴經》云：

「應知此人，即與三世諸佛同等，即與三世諸佛如來境界平等，即與三世諸佛如來功德平等，得如來一身無量身究竟平等真實智慧。纔發心時，即為十方一切諸佛所共稱歎……即能令一切眾生皆得歡喜，即能入一切法界性，即能持一切佛種性，即能得一切佛智慧光明。」¹

既然初發即能得一切佛智慧光明，為何《華嚴經》要安立十地之菩薩行呢？而且《華嚴經》中亦以十種波羅密行配於十地之菩薩行，這樣豈不是說明十地菩薩之智有其次第相嗎？如〈十地品〉中的十寶山喻之說，其文說明十地之智是不離一切佛智的，只因一切智，有差別之相。經中是以十地喻為十寶山，說此十寶山皆在大海中，就猶如十地在一一切智海之中。如《華嚴經》云：

「……說諸佛法，不可窮盡。是十寶山同在大海，因大海水，有差別相，菩薩十地亦如是，同在佛智，因一切智故，有差別相。」²

由文中已證知十地菩薩之智是同在佛智，只因一切智，有差別之相。綜合所引之文，可證知十地之智同在佛智，然為何要安立十地呢？只是為顯示趣向一切

¹ 《大正藏》卷 10，P91 下。

² 《大正藏》卷 9，P575 上～中。

智之次第的昇進，而方便安立之。

既然知道十地之智是為顯示趣向一切智之進昇而安立的，所以其智慧的次第就應有其世間智與出世間智、或是大乘不共的出世間智之種種區別。但本論文為何在十地中特以五地為研究的對象呢？一者，因五地之名為「難勝」，其簡易之含義是以難取勝而得名，想必這與五地的智慧及行持法門都有密切關係。在從五地之經文更進一步的了解，又發現此一地之菩薩行與五明有其密切的關係。因而約略收集有關五明的近代作品，依所得的資料得知，所研究的作品大都是特研於五明中的某一明，或是以介紹方式來說明五明與人間淨土的關係，亦是在說明大乘菩薩行的實踐經歷等方面的作品。至於類似本論文所研究的動力。二者，欲想了解五地菩薩行的殊勝處，他是如何巧運妙智，以五明來完成自利利他的菩薩行。其所證之智是共二乘之出世間善法呢？還是大乘不共的出世間善法呢？由上述這兩點既成為對本論作研究的主要動機。

第二節 研究方法與方向

據所了解目前對於《華嚴經·十地品》中，對各地所作的研究作品，大都朝向於菩薩行與各地所配對的般若波羅密行作研究，或是朝向史類的考據，而對〈十地品〉中各地經文本身之內容著手作研究的作品比較少。至於本文所研究之題目，對筆者來說亦是一種新的嘗試。以近代學者所研究之作品中，與本題有關資料是非常有限。所以全文大都是依原典資料為主，從各經中之資料比對整理中，來探究五地菩薩之智與五明間之關係，希望能透過此種方式來完成本文所欲達的目的。

本文研究的方向，是依《華嚴經·十地品》中有關五地原文資料之經文為依據，其次以《六十華嚴·十地品》與《十地經論》之原文為正輔資料，依《探玄記》為輔助資料，再以《華嚴經疏鈔》作為補充不足之處。從相關經中去尋找出相同與相異處，不足之處求助於近代學者之著作思想作為參考資料。全文約略為六大段，下列為述說段落之結構。

第一章：主要說明了全文的結構內容，此一章共分為兩小節：第一節、本論文所研究之動機與目的，主要說明有關於選擇題目的主要動機與欲研究的目的，並簡易的說明所參考的資料來源。第二節、有關本論文研究之方法與走向。主要說明有關全文的結構內容，並約略說明了有關本文研究的方法與方向。

第二章：以兩小節來述說難勝地之地位與意義，一方面從華嚴的組織架構，及華

嚴的修道次第中，藉以了解「難勝地」在《華嚴經・十地品》中之地位及關係。令一方面則追溯有關諸經中對五地之所以得名為「難勝」及其義涵所作的解說，加以整理，便以了解此地為何得名為「難勝」及其特殊意義何在。

第三章：為了解難勝地菩薩的入地之要，及所證之智之次第與佛智之關係，所以透過難勝地菩薩的經文內容及《探玄記》、《華嚴經疏鈔》的詮釋，以作為探討難勝地菩薩所成就的方便智。

第四章：針對「五明」之義涵，作真諦智與俗諦智之分判，藉以了知真俗二諦的相融與異處。

第五章：主要處理的部份是・從難勝地菩薩的現起的方便智中，如何去巧運「五明」做自利利他的菩薩行。

第六章：結論，對全文作總結。

第二章 難勝地之地位與意義

以目前較常見的漢譯《華嚴經》，可分為《四十華嚴》、《六十華嚴》、《八十華嚴》等三部。這三部《華嚴經》的內容組織，是以《八十華嚴》之內容較為完備，其次即是《六十華嚴》。本章段就依這兩部經為依據之經典，對難勝地之地位與義涵作探討。為便於探討本章段的內容，將本章分為兩小節：第一節、難勝地在《華嚴經·十地品》之地，內容是從華嚴組織的架構來述說難勝地的所在位階。第二節、釋述「難勝」之義涵，內容是以智儼大師所著的《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，與華嚴祖師法藏法師所著的《探玄記》，及澄觀大師所著的《華嚴經疏鈔》作為研究的對象。

第一節 難勝地在《華嚴經·十地品》之地位

《華嚴經》之內容廣大，若要從內文中去了解一卷經與一品經間的關係時，就必須先了解整部《華嚴經》的組織架構。此外又以〈十地品〉而言，其內容是在闡述菩薩修行菩薩道的十個階位次第。難勝地菩薩行即是居於其中的一個階位，而此一節之內容為了想更進一步的了解難勝地與《華嚴經·十地品》間的關係，所以就分為兩方面來探究這個問題：一方面是從《華嚴經》的組織作探究，以便了解難勝地處於《華嚴經》的何處？令一方面是從華嚴宗的祖師們對〈十地品〉所作的修道行位之地位論述中，藉以了解難勝地在〈十地品〉的修道次第。

《八十華嚴》在漢譯的《華嚴經》中是較為完備的一部經，華嚴四祖澄觀清涼國師為此一部經亦詳作注解義，而完成《華嚴經疏》一部。此部疏鈔精闢的論釋《八十華嚴》的組織架構及內容。現就以《華嚴經疏》為依據，作為探察難勝地與〈十地品〉的關係。以《華嚴經疏》所分判的結構來說，將全經的契因修果階段，分為四分、五周、七處、九會。四分之意，是在說明行者修行次第之演進分為四分，即是行者以信、解、行、證等四分作修行實踐華嚴教理的依據。五周之義涵，是說明《華嚴經》教理中因果互動的關係。七處之意，是在說明毘盧遮那如來在演說《華嚴經》的七處集會場地。但集會場次有九次，所以稱為九會。〈十地品〉在《華嚴經》的組織架構中，正處於四分中的「解」分，即是修因契果生解分。周次即是處於五周中的差別因果周，場會是在他化天宮，集會場次為第六會次。難勝地又屬於〈十地品〉中的第五地，所以〈十地品〉在《華嚴經》中所居之處，亦是五地在《華嚴經》中所居之處，這是以《華嚴經》組織的角度來論說五地的所處位置。

就《華嚴經》的組織架構所述，五地的所處之位置與十地所處之位相同。且在第一章的第一節中也談論到，十地之智同在佛智，而之所以要安立十地之相，

只是為顯示趣向一切智之次第的昇進，所現的一種相狀，因而方便安立十地之階次。若以十地的修道行位而言，其主要目的是在修十種勝行、斷十種重障、證十種真如之法門。若從《華嚴經》之修道階位來看，十地以前的十信、十住、十迴向等三賢位大都屬自利自化的較多，進入十地法之後就明顯的現示自利化他的行門。由此亦可了解佛陀在十地中所說的十地法門是依眾生根機而隨緣應化的，因而說此一門自利利他的菩薩行門。

至於談到相關眾生根機的問題而言，從華嚴一乘教義宗旨來看，修道的階位又有同別二教不同的兩種看法。如《華嚴一乘教義分齊章》云：

「初明建立一乘者，然此一乘教義分齊，開為二門：一別教、二同教。」³

在華嚴的修道階位中將諸教又分為小教、始教、終教、頓教、圓教等五種階位。《華嚴一乘教義分齊章》云：

「若以圓教者，有二義：一攝前諸教所明行位，以是此方便故、二據別教有其三義……」⁴

從引文中可了解小、始、終、頓等四教所闡明的行位皆為同教所攝，是為了以顯此圓教之方便故而明述的。在引文中已有提到別教的修道中有三義，一者約寄位顯，是在說明寄顯門之意。二者約報明位，在示說三生成佛之意。三者約行明位，是在說明直顯門之意。⁵在文中就不擬談及約報明位與五地之位階關係，而以別教之修道位中的「寄位顯」與「行明位」來看五地所處之位階問題。

就「寄位顯」而說，此門即是在說明寄位修行之次第，即是在說寄十信三賢等位之次第而顯圓教之義。此一門又分為「次第行布門」與「圓融相攝門」。「次第行布門」之義，即是在說明修行階人由淺入深之次第，即是由十信位至等覺、妙覺之階位次第。《華嚴一乘教義分齊章》云：

「一約寄位顯：謂始十信乃至佛地六位不同，隨得一位得切位。何以故，由以六相收故，主伴故，相入故，相即故，圓融故。經云：在於一地普攝一切諸地功德。是故經中十信滿心勝進分上得一切位及佛地者，是其事也。又以諸位及佛地等相即等故，即因果無二始終無礙，於一一位上即是

³ 《大正藏》卷 45，p477 上。

⁴ 《大正藏》卷 45，p489 中。

⁵ 參考《大正藏》卷 45，p489 中～下之原文，與李世傑所撰的《華嚴哲學要義》p116 之文而綜合之的。

菩薩即是佛者，是此義也。」⁶

從這段引文中可了解，在華嚴別教的修道位的「次第行布門」中雖明次第義，但隨得一位即得一切位。如《六十華嚴》云：

「住於一地，普攝一切諸地功德。」⁷

綜合兩段引文之意，得以看知華嚴思想所表現的主伴圓融相即相入的無礙思想。是故經中所明的十信滿心勝進分上得一切位及佛地者，這些事又與諸位及佛地等相即相入，這就是因果無二始終無礙，於一位上即是菩薩即是佛。由此義來論說五地菩薩階位，與諸階位及佛地等關係豈不是相即相入圓融無礙，住一位即住一切位，而無階位可言，而有階位次第之別，其目的只為了顯其修道的漸昇次第而做的。

就「行明位」而說，此門即是在說明直顯之意。此門又有二分：一是自分，二是勝進分。自分是依據所居之當位而說的，勝進分是為趣向於後位而說的。在此門所闡述之法是一切行位，皆具此二分，所以一行一切行，一證一切證。如《華嚴一乘教義分齊章》云：

「三約行明位，即唯有二：謂自分、勝進。此門通前諸位解行及以得法分齊處說。」

由引文得知此一門中是不立階位，認為一位即一切位且位位通融無礙，是在說明居十信滿心，即同具一切位之意，也就是說一時頓圓、一時成佛之意。

綜合上述，無論是從華嚴的思想架構看難勝地在《華嚴經·十地品》之地位，或是從華嚴別教的修到位看難勝地在《華嚴經·十地品》之地位關係，皆可得知五地與十地是同處於一個階位上，只是為了闡明所修之勝行及斷障之程度，與所證之真如有其深淺之別，而安立其次第的。就別教一乘之義而論，是無位階之別的，是住一位即得一切位，所以難勝地與十地間之地位關係，是相融相攝的，是相即相入的，是無礙自在的。

⁶ 《大正藏》卷 45，p489 中～下。

⁷ 《大正藏》卷 9，p396 中。

第二節 釋述「難勝」之義涵

本文所研究的重點是以《華嚴經·十地品》中之五地為主，所以有關於解述「難勝」之義涵，所探討的範圍就以華嚴祖師，智儼大師的《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》、法藏法師的《華嚴探玄記》、清涼國師的《華嚴經疏》等內容中，有提出的經論作解說及整理比對。

一、華嚴祖師對「難勝」義之看法

何謂「難勝」？「難勝」是指難勝地之名及其所代表之義涵。難勝地就梵語為(sudurjaya-bhumi)，音譯為頭闍耶普⁸。《漸備一切智德經》云：

「第五住名頭闍邪，晉曰難勝。」⁹

《漸備一切智德經》中說第五住名為頭闍邪，西晉說為難勝。此處所指的五住即是五地，因西晉竺法護所譯的《華嚴經·十地品》之譯本，名為《漸備一切智德經》，所以《漸備一切智德經》中所指的五住即是《華嚴經·十地品》中的五地。由此可知「難勝」是五地之名，「頭闍邪」亦是五地之名。頭闍邪或頭闍耶普皆是五地之名，只差於譯音的不同，已知「難勝」的譯音，接著就論述「難勝」之義藉以了解五地得受此名之義涵。

首先看智儼大師對「難勝」義之看法，《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》云：

「第五地內六門同前。一釋名者：得出世間智方便善巧能度難度故名難勝地。」¹⁰

這是智儼大師的看法，他認為五地菩薩已得出世間智，並且能方便巧善的運用出世間智，令難度得度，所以名為難勝地。在法藏法師所著的《華嚴探玄記》、與清涼國師所著的《華嚴經疏》中對難勝地之意義也有同樣的說明。這三位華嚴祖師有此類同之見，可說是引《十地經論》為依據所作的論說。如《十地經論》云：

⁸ 參見《佛光大辭典》第七冊，p6725 中。

⁹ 《大正藏》卷 10，p497。

¹⁰ 《大正藏》卷 35，p58 下。

「得出世間智方便善巧能度難度故名難勝地。」¹¹

從這段文更可證知華嚴的三位祖師，在解釋「難勝」義時，是引《十地經論》作依據。差異之處只是在於法藏法師與清涼國師對「難勝」之義有作更進一步的作詳加論說。如《華嚴探玄記》云：

「五得出世間智方便善巧能度難度故名難勝地。此亦二義：一、得出世等釋勝義，能度等釋難義。又對前三地得出世難故，下論云：十平等甚難得故，故云得出世間智也。二、對前四地能隨世間難故，下論言：又現世間最難得故，故云方便善巧也。即下五地中十平等心及諦觀等是初義也。慈悲利生及五明處等是後義也。此二相違難以相到，於此地中能令相到故以為難，故云能度難度，度猶到也，後諸地亦有此義何獨此耶，釋以初得在此是故得名。」¹²

這段文是法藏「難勝」義更進一步的解說，文中所作的解說，是說五地得出世間智方便善巧能度難度故得名為難勝地。「難勝」有二義：一者、得出世等稱為「勝」之義，亦可說得出世間智所以稱之為「勝」，能方便度眾稱之為「難」。又此地對前三地（即一、二、三、地）而言五地得於出世間法所以難故，《十地經論》釋說：因十平等心甚難得故，所以說五地得出世間智。二者、五地對前四地而言，此地能隨順世間法所難故。論云：又因現世間法最難得故，所以說方便善巧。然五地中十平等心及諦觀等法，是在說明前者所說的出世間法之智，亦是「勝」之義也；慈悲利生及五明處等法，是在說明後者所說的能隨順世間法之智，亦是「難」之義也。上述此二種智是相違的，難以相到，但在此地菩薩能令此二智互不相違所以謂之為難，所以說能度難度，度之義等於到也，五地之後，諸地中亦有此種義，為何獨以此地稱為「難勝」耶，因初得在此地以此之故而得名也。這是法藏法師對「難勝」義的論述。

又如《華嚴經疏鈔》云：

「五、得出世間智方便善巧能度難度故名難勝。此唯一義，謂真俗無違極難勝故。以三地同世未能得出，四地雖出而不能隨。多滯二邊難以越度，今得出世，又能隨俗巧達五明，真俗無違，能度偏滯，實為難勝，此初得故，偏受其名。」¹³

¹¹ 《大正藏》卷 26，p127 上。

¹² 《大正藏》卷 35，p287 中～下。

¹³ 《大正藏》卷 35，p743 中。

清涼國師認為「難勝」只有一義，即是說真俗互不相違是極難勝之故。以前三地而言同處世間法尚未能得出，四地難得出世間法，然而不能隨順。以前三地、四地而言多偏滯二邊難以越度，今五地得出世法，又能隨俗諦之法巧達五明，而令真俗無違能度偏滯實為難勝，因此為初得之故，所以偏受其名為難勝。

從上述這兩段文中，了解無論是這是法藏法師對「難勝」義所主張的二義說，或是清涼國師對「難勝」義所主張的一義說，其所論述的內容大致相同，只是法藏法師對「難勝」義較為詳加解說，所以分為二義來論述，可說是言詞相異文意相同。總之二人對「難勝」義的看法，不外乎在說明五地得證出世法之智，又能隨順出世間法之智巧達世間法，而令出世智與世間智互不相違，完成利己利他的菩薩行。

二、諸經論中對「難勝」義之解述

只要有關於論述到五地之經典中，皆有對「難勝」義作解述。所以本段落所指的諸經論只限定在華嚴諸論疏中，引用對五地述說之經論。而文獻資料主要是以《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》與《華嚴探玄記》及《華嚴經疏》等三本著作為依據，從論疏中所提到的經論作整理述說的工作，藉以了解諸經對「難勝」的看法。

智儼大師在《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》中對與對「難勝」義之義涵，只提出己見而並沒有引用其他經論之解說，來論述對「難勝」義。至於智儼對「難勝」義之見解，在上一小節已作說明，所在此就不在作述說。現就以《華嚴探玄記》及《華嚴經疏》中所提之內容作論說。列圖如下：

內容 所引 經論	《華嚴探玄 記》	《華嚴經 疏》	所引用的經 論內容	比對異同
《金光明 經》	是修行方便 勝智自在難 得故，見思 煩惱不能伏 故名難勝 地。 ¹⁴	無列舉。	是修行方便 勝智自在難 得故，見思 煩惱不可伏 故，是故五 地說名難勝 地。 ¹⁵	《華嚴經疏》無舉《金光明經》之釋文作解釋，《探玄記》所釋之文與原典比對下無稍加己意。

¹⁴ 《大正藏》卷 35，p337 中。

¹⁵ 《大正藏》卷 16，p374 中。

《瑜伽論》	今此地中顯示菩薩於諸聖諦決定妙智極難可勝名難勝地。 ¹⁶	今此地中顯示菩薩於諸聖諦決定妙智極難可勝名難勝地。 ¹⁷	今此地中顯示菩薩於諸聖諦決定妙智極難可勝。是故此地名極難勝。 ¹⁸	就《華嚴經疏》與《探玄記》所釋之文完成相同，與原典比對下，可知兩者是同出一處。
《解深密經》	由即於彼菩提分法，方便修習最極艱難名極難勝地。 ¹⁹	即由於彼菩提分法，方便修習最極艱難，名極難勝。此從初說故，初分經云：善修菩提分法故等。 ²⁰	由即於彼菩提分法，方便修習最極艱難方得自在。是故第五名極難勝地。 ²¹	就《華嚴經疏》與《探玄記》所釋之文完成相同，與原典比對後，可知兩者是同出一處但比原典略說。
《莊嚴論》	於五地有二種難：一勸化眾生心無惱難，二生不從化心無惱難，此地菩薩能退二難，於難得勝故名難勝。 ²²	於此五地有二種難：一勸化無惱難。二生不從心無惱難。此地菩薩能退二難於難得勝。此多約地滿。 ²³	難退有二種能退故難勝者，菩薩於五地中有二種難：一勸化眾生心無惱難。二眾生不從化心無惱難。此地菩薩能退二難於難得勝故名難勝地。 ²⁴	《華嚴經疏》與《探玄記》所釋之文完全相同與原典比對下亦無稍加己意。

¹⁶ 《大正藏》卷 35，p337 中。

¹⁷ 《大正藏》卷 35，p795 中。

¹⁸ 《大正藏》卷 30，p559 上。

¹⁹ 《大正藏》卷 35，p337 中。

²⁰ 《大正藏》卷 35，p795 下。

²¹ 《大正藏》卷 16，p704 上。

²² 《大正藏》卷 35，p337 中。

²³ 《大正藏》卷 35，p795 下。

²⁴ 《大正藏》卷 31，p659 上。

世親釋云	由此地中知真諦智是無分別，知世間工巧智是有分別，此二相違，應修令合，能合難合，令相應故，故名極難勝，無性釋及梁論並同此。 ²⁵	由此地中知真諦智是無分別，知世間工巧等智是有分別，此二相違，應修令合，能合難合，令相應，故名極難勝。此通初中後。 ²⁶	極難勝者最難可勝，謂真諦智是無分別，世間書印工論等智是有分別。真俗諦智更互相違，難可引發令其相應，此能和合令不相違，故極難勝。 ²⁷	有關世親釋云這段文是出自於《攝大乘論釋》卷第七，與《華嚴經疏》及《探玄記》所釋之文大至相同，差別之處只在於《探玄記》中有另加說明，無性釋及梁論對難勝之義涵的解釋與《探玄記》所解說之義相同。《華嚴經疏》及《探玄記》與《攝大乘論釋》相異處，是有關於世間智的舉例說明上有差異，《攝大乘論釋》文中舉的，是知世間書印工論等智，《華嚴經疏》與《探玄記》所舉的是知世間工巧智，其實這三部論釋，對難勝義之釋說，其義皆相同，差異之處在於用詞有別。
《成唯識》	真俗兩智行相互違，合令相應，極難勝故。 ²⁸	無列舉。	五極難勝地，真俗兩智行相互違合令相應極難勝故。 ²⁹	《華嚴經疏》無引用《成唯識》之文作為解說，《探玄記》所舉之文與原典相同。
《十住論》	第五地中功德力成，一切諸魔不能壞故名難勝地。《仁王經》名勝慧地，諸餘經	功德力成，一切諸魔不能壞故，此對人顯勝，亦兼於惑煩惱	第五地中功德力盛，一切諸魔不能壞故名難勝地。 ³²	《探玄記》所釋之文與原典比對下無稍加己意。但文中有說第五地在《仁王經》中名勝慧地，其餘諸經論大多相同。《華嚴經疏鈔》與原典比對下有再加說明，第五地中功德力

²⁵ 《大正藏》卷 35，p337 中。

²⁶ 《大正藏》卷 35，p795 下。

²⁷ 《大正藏》卷 31，p424 中。

²⁸ 《大正藏》卷 35，p337 中。

²⁹ 《大正藏》卷 31，p51 上。

	論多分皆同。 ³⁰	魔故。然諸經論言異意同，皆辨真俗無礙，若據實位。 ³¹		成，一切諸魔不能壞故，此對人此對人顯勝，亦兼於惑煩惱魔。並且還說明其餘諸經，只是言詞的不同，但其意是相同的，皆在說明真俗二智的無礙性。
《大乘論》	真俗兩智行相互違，合令相應，極難勝故。 ³³	由真諦智與世間智，更互相違，合此難合令相應故。 ³⁴	由真諦智與世間智更互相違，合此難合令相應故。 ³⁵	《華嚴經疏》的引文可說與原典完全相同。 《探玄記》所引之文比原典稍略減易。
《顯揚論》	證得極淨緣諦所知諸法微妙慧蘊，成極難成，不住流轉寂靜聖道名極難勝。 ³⁶	證得極淨緣諦所知，諸微妙慧成極難成，不住流轉，寂靜聖道名極難勝。 ³⁷	五極難勝地，謂諸菩薩住此地中，先善修治第四地故，超過一切聲聞獨覺地，證得極淨緣諦所知諸法微妙慧蘊，成極難成不住流轉寂滅聖道，是故此地名極難勝。 ³⁸	《華嚴經疏鈔》與《探玄記》所釋之文與原典比對下亦相同。差別之處只在於《華嚴經疏鈔》有加以說明，此大同本分，前所指的諸經論多舉難勝之法，尚未知何等無能勝耶。

綜合上述已知，諸經對「難勝」義之解說皆是言詞用語的差異，但意義之內涵確相同。從比對的結果，得知《華嚴經疏》與《探玄記》幾乎相同，亦無特殊

³² 《大正藏》卷 35，p795 下。

³⁰ 《大正藏》卷 35，p337 下。

³¹ 《大正藏》卷 26，p23 上。

³³ 《大正藏》卷 35，p337 中。

³⁴ 《大正藏》卷 35，p795 下。

³⁵ 《大正藏》卷 31，p358 下。

³⁶ 《大正藏》卷 35，p337 中～下。

³⁷ 《大正藏》卷 35，p795 下。

³⁸ 《大正藏》卷 31，p491 下。

的解釋。總之。第五地名為「難勝地」，若以約修十波羅蜜多而說，是以靜慮波羅蜜多（即禪波羅蜜多）偏勝圓滿餘波羅蜜多兼修。所修是共三乘聖法說，所以能善巧通達四諦、二諦等之理。之所以得名難勝，這是要經過最極難難才能到達的。極難，難在於何處？即是了知真諦智是無分別的，知世間工巧等智是有分別的，也就是說了知諸行是無自性的、是如幻的，雖似有實性其實是幻相的假合，能以智慧功德力，破一切諸惑煩惱，而離去幻有的實有相，且能真正互照知幻有中的實有相是無自性的，亦能知實有相中的幻有是假合的，應而了知真俗無礙達到幻實不二之境界，這是要經過不斷修習才能證達的，所以叫難勝。

第三章 難勝地菩薩智慧之殊勝

以華嚴之宗旨而說，所闡述的教義是一乘別教。就修行的次第過程而言，可說是斷一分無明惑證一分真如漸昇次第。雖華嚴思想所主張的是一證一切證，初發心即成菩提。但因應機之不同，所以智慧有次第差別之分。以華嚴諸祖師的著作中知五地是同寄二乘出世間位。本章所要探究的問題，即是有關於五地菩薩雖同寄二乘出世間位，但其所成就之智與二乘智有何差異，想藉由此一問題來了解五地菩薩智慧的殊勝特色何在。本章分為兩節，第一節針對五地菩薩智與二乘智之別作探研，第二節調述說五地菩薩智的特色。

第一節 五地菩薩智與二乘智之別

一、菩薩智與二乘智有何差異

從整個佛教之教義而言，二乘行者聲聞、緣覺等所修之法皆是屬於小乘教法，當時世尊初轉法輪時，即是為聲聞乘者說四諦法。如《妙法蓮華經玄贊》卷第一本云：

「佛，初於一時在波羅斯仙人墮處施鹿林中，唯為發趣聲聞乘者，以四諦相轉正法輪。」³⁹

由文中得知聲聞乘者所修的是四諦法，以體證四諦法而了知真俗諦。又從華嚴祖師法藏法師所著的《探玄記》中，及澄觀大師所著的《華嚴經疏》中，皆述

³⁹ 《大正藏》卷 34，p665 中。

說五地辨修四諦，位等同二乘。如《探玄記》卷第九云：

「三、望四五六地修習道品諦觀緣起，相同二乘出世間位。」⁴⁰

文中說四、五、六地修習，四地修三十七助道品，五地修四諦觀，六地觀緣起，是相同於二乘出世間位。如《探玄記》卷第十云：

「二約方便寄法：顯地差別。如下文初二三地寄同世間，四五六地同二乘等。又寄禪支、道品、諸諦、緣生以顯地別，令眾因此表解地義。」⁴¹

引文中說，就方便寄法作為顯地地之差別義。如初地、二地三地同世間乘，四地、五地、六地同二乘。又寄禪支、道品、諸諦、緣生以顯地地之別，令各地因此表解地地之義。又如《華嚴經疏》卷第三十八云：

「第五難勝地所以來者，略有四義：一、約寄位：四五六地寄出世間，前寄初果，此寄羅漢義次第故，雖有四果，舉於始終以攝中間。此依本論約所觀行相，以後六地既觀緣起，寄同緣覺故，但二地寄於聲聞。仁王下卷，瓔珞上卷，約人配位，以七地未離分段故，四五六七寄同聲聞。二、前明覺分相應慧，今辨諸諦相應慧故。」⁴²

在澄觀清涼所著的《華嚴經疏》中述說得更清楚，四五六地寄出世間，第五難勝地所居位階寄同於聲聞，所辨別之智是諸諦相應慧。

綜合前三段引文，很明顯的得知五地所寄的位階等同於聲聞，等同二乘出世間位，所修的是四諦法為主。若依《華嚴經》所說法而言，是在闡明一乘圓教義，五地之法門亦是屬於《華嚴經》中之所說法。然五地所寄之位等同於聲聞乘、二乘出世間位，那其所證之智亦等同二乘之智嗎？為了解決這些問題，只好求助於其它論著的詮釋。

(一)從斷惑得果看一乘別教與二乘之差異

依華嚴教義之立場而言，菩薩智絕非等同二乘智。現就以華嚴教義分齊的立場來探討，菩薩乘與二乘之不同。華嚴教義宗旨所主張的是一乘圓教（即一乘別教），一乘教義又可分為兩種：一種是共教，一種是不共教。如《一乘教義分齊

⁴⁰ 《大正藏》卷 35，p287 下。

⁴¹ 《大正藏》卷 35，p299 上。

⁴² 《大正藏》卷 35，p795 中～下。

章》卷第一云：

「然此一乘教義分齊，開為二門，一別教，二同教。」⁴³

此「別教」義，是指別於三乘之外另有一乘法在。「同教」之義，是指同於三乘教。據《華嚴五十要問答》所說，一乘教又分為共教與不共教。共教是指「同教一乘」，不共教是指「別教一乘」。《華嚴五十要問答》云：

「圓教一乘所明諸義文文句句皆具一切，此是不共教，廣如《華嚴經》說。二共教者即小乘三乘教，名字雖同意皆別異，如諸大乘經中廣說。」⁴⁴

由引文中知，一乘圓教所闡明的一切教義，是在說明文文句句皆具足一切法，法法之間有相即不離的關係，即是任舉一文一句皆具一切法，此種教義稱為一乘不共教，廣如《華嚴經》所說之一切法。所謂一乘共教，即指小乘三乘教所述之教義，其名字雖同，但其教義卻有所差別，如諸大乘經中所說之法，從論說中，得知別教一乘是別於小乘三乘教之不同處，同教一乘是同於小乘三乘教之共同處。這是在說明一乘教與小乘三乘教之差異。

為更進一步得知小乘三乘教之智與別教一乘者所證之智之不同，現就從所斷之惑來探討二者的差異。如《華嚴一乘教義分齊章》卷第三云：

「第六斷惑分齊者。有云：若依小乘。」⁴⁵

在《華嚴一乘教義分齊章》並沒有提到有關小乘斷惑分齊，有關此問題依靄亭法師之見說：

「二依至相尊者，亦不說小乘煩惱故，大三乘煩惱名數與小乘煩惱同故。」⁴⁶

依陳英善教授之見解：

「也許因為三乘始教具足了對於三乘人之斷惑差別，而將小乘併入其

⁴³ 《大正藏》卷 45，p477 上。

⁴⁴ 《大正藏》卷 52，p522 中。

⁴⁵ 《大正藏》卷 45，p492 中。

⁴⁶ 《華嚴一乘教義分齊章集解》，靄亭法師著作，p255。

中。」⁴⁷

綜合這兩位近代學者之見，知《華嚴一乘教義分齊章》中無提到有關小乘斷惑分齊，但可說將小乘煩惱併入大三乘煩惱中述說其斷惑差別。現就來探討《華嚴一乘教義分齊章》中的三乘斷惑分齊，如《華嚴一乘教義分齊章》卷第三云：

「若依三乘，有二種義：一約位滅惑相；二寄惑顯位相。初義者，若依始教，具足三乘斷惑差別，由此是其三乘教故。障有二種，謂煩惱、所知。先辨二乘斷煩惱障，於中有二：先障名數，後斷惑得果。初中煩惱有二。謂分別、俱生。總有十種。一貪、二瞋、三無明、四慢、五疑、六身見、七邊見、八邪見、九見取、十戒禁取。」⁴⁸

引文中說，就約位滅惑論相而言，又分始教與終教之別。文中說始教，具足三乘斷惑差別，因始教具足三乘教，其所斷障有二種，即所謂煩惱障與所知障。在煩惱障中又可分為分別與俱生兩種煩惱。總共有十種煩惱，如貪、瞋、無明、慢、疑、身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見。現就來探討斷分別與俱生這兩種煩惱的斷惑得果相，以迴心二乘斷惑證果上而言，如《華嚴一乘教義分齊章》卷第三云：

「第二斷惑得果者，先斷分別（煩惱），有其三人：一、若從具縛入真見道，剎那頓斷三界四諦分別煩惱，得預流果。二、若倍離欲人，入真見道兼斷倍離欲，得一來果。……三、若已離欲人，入真見道兼斷九品得不還果。……次斷俱生者，第六識俱生，九地各有九品，又進修道人有其二種：一、漸出離斷欲界九品中前六品盡得一來果，斷九品盡得不還果，斷上二界盡得阿羅漢果。二、頓出離者，謂得初果已，即頓斷三界，漸除九品即得阿羅漢果，更無餘果。」⁴⁹

從引文中得知，斷分別煩惱有三種人，即指具縛人、倍離欲人、已離欲人等三人入真見道時，各斷所斷之惑有別，其所證之果亦有不同。再看斷俱生煩惱者，可分為漸出離者與頓出離者。漸出離者因斷欲界九品次第不同，所得之果亦有不同。頓出離者，因得初果已，即頓斷三界，所以即得阿羅漢果。綜合上述得知始教認為斷惑不同，所證之果亦不同，由此可知所得智慧亦有別。

現就終教來探討其斷惑的看法，如《華嚴一乘教義分齊章》卷第三云：

⁴⁷ 《華嚴無盡法界緣起論》，陳英善著作，p216。

⁴⁸ 《大正藏》卷 45，p492 中。

⁴⁹ 《大正藏》卷 45，p492 下。

「若依終教，諸聲聞於煩惱障尚不能斷，但能折伏，何況能斷所知障？……前約三乘中聲聞，此中約愚法故不同也。其菩薩人，於二障中不分俱生及分別，但有正使及習氣。地前伏使現，初地斷使種，地上除習氣，佛地究竟清淨。然彼地前三賢位中，初既不墮二乘地中。於煩惱障自在能斷，留故不斷，為除所知障等故。」⁵⁰

依終教的看法，認為諸聲聞於煩惱障尚不能斷，而只能折伏，更何況談到能斷所知障的問題。終教認為前（始教）就三乘中聲聞之愚法，與終教不同。終教在論述煩惱障、所知障時不分俱生及分別，而說正使及習氣。又分地前伏使現，初地斷使種，地上除習氣，佛地究竟清淨。依此四種次第，明其斷惑證果。初地菩薩不墮二乘地中，因煩惱障自在能斷，留故不斷，為除所知障等故。此處依靄亭法師之見解，認為初地等者，取潤生攝化，不墮二乘，目的為得大菩提。

依頓教的看法，即是一切煩惱本來自離。如《華嚴一乘教義分齊章》卷第三云：

「若依頓教，一切煩惱本來自離，不可說斷及與不斷。如《法界體性經》云：佛告文殊師利，汝云何教諸善男子發菩提心，文殊言，我教發我見心。何以故？我見除即是菩提故。此文證之準知。」⁵¹

由引文中得知，頓教主張一切煩惱本來自離，不可說斷及與不斷。只要我見除滅即是菩提。

依頓教的看法，即是主張一切煩惱無有體性可說。如《華嚴一乘教義分齊章》卷第三云：

「若依圓教，一切煩惱不可說其體性，但約其用即甚深廣大，以所障法即一切具足主伴等故，彼能障惑亦如是也。是故不分使習種現，但如法界一得一切得故，是故煩惱亦一斷一切斷也。故〈普賢品〉明一障一切障，〈小相品〉明一斷一切斷者，是此義也。」⁵²

由引文得知圓教對斷惑證果的看法，是主張，一切煩惱不可說其體性，就其「用」而言，即甚深廣大。以所障法及能障惑，即是一即一切具足主伴，猶如法界一得一切得，是故煩惱亦是一斷一切斷也。所以如〈普賢品〉所明一障一切障，

⁵⁰ 《大正藏》卷 45，p493 中～下。

⁵¹ 《大正藏》卷 4531，p495 下。

⁵² 《大正藏》卷 4531，p495 下～496 上。

〈小相品〉所明一斷一切斷者，是此義也。

綜合始教、終教、頓教、圓教的斷惑得果之差別相中知，《華嚴經》是屬一乘圓教，其所斷惑得果之說，是一斷一切斷，一得一切得，一證一切證。始教與終教的斷惑得果之說，是有次第的。頓教是不可說斷與不斷，但除我見即是菩提。由此見之，一乘別教不同於三乘教，所以所證之智之不同於三乘、二乘人智。因一乘是佛乘，所證之智亦屬佛智。

(二)何謂二乘智

何謂是二乘智？如《大乘法苑義林章》卷第一云：

「故瑜伽論六十四說：聲聞乘證得者，謂先受歸依等以為因故有五證得，一、地證得，謂見及修、究竟三地。二、智證得，謂九智即法類四諦，此後所得世俗智、盡智、無生智。……」⁵³

此引《瑜伽論》六十四中說：聲聞乘證得者，所謂先受歸依等，以因此之故而有五證得，一、地證得，謂見及修究竟三地。二、智證得，即所謂的九智即法類四諦，因此之後所得世俗智、盡智、無生智。有關聲聞乘者所證的是法類四諦與五地所辨的相應四諦有何異同，這方面的問題留待後面在說，現就所證之智的異同來說。文中有提到聲聞乘者所證得的是世俗智、盡智、無生智。何謂盡智、無生智？在《華嚴經內章門等雜孔目章》卷第四有提到盡智，即是知煩惱盡所為名盡智，能知煩惱不生名無生智，如《華嚴經內章門等雜孔目章》卷第四云：

「小乘有十智：謂苦智、集智、滅智、道智、法智、比智、等智、他心智、盡智、無生智。知苦名苦智。乃至知道名道智，知欲界法名法智，知色無色法名比智，知一切法名等智，即有漏智也，知他心心法他心智，知煩惱盡名盡智，知煩惱不生名無生智也。」⁵⁴

在此文之中已明顯的述說了小乘有種十智，盡智與無生智是小乘十智中的兩種智，盡智是知煩惱盡之智，無生智是能知煩惱不生之智。由此證知盡智、無生智是小乘智非菩薩智也。至於無生智是菩薩智還是小乘智諸論尚有不同之解。如《肇論疏》卷下云：

⁵³ 《大正藏》卷 45，p265 上。

⁵⁴ 《大正藏》卷 45，p581 下。

「二乘煩惱盡，故云得盡智。菩薩得無生法忍，故云得無生智也。二乘得盡智，結縛永除。菩薩得無生智，妄想都盡。」⁵⁵

在《肇論疏》更明顯的指出二乘煩惱盡，因而說得盡智。菩薩因得無生法忍，而說為得無生智也。二乘得盡智，是永除結縛煩惱。菩薩得無生智，是妄想都盡除之意。又如《大乘法苑義林章》卷第二云：

「佛性論云：無分別智滅現在惑名為盡智，後得智滅未來惑名無生智。」⁵⁶

此引《佛性論》談到盡智是認為無分別智滅現在惑名為盡智，無生智是後得智滅未來惑名無生智。

綜合這三段知《華嚴經內章門等雜孔目章》與《肇論疏》所主張的對盡智之看法是一樣的，都認為盡智之意是二乘者煩惱盡除所得之義，在《大乘法苑義林章》中談並沒有提到到盡智與無生智，何者是二乘智，何者是菩薩智之問題，只以二種智所滅之惑來判斷盡智與無生智之義。有爭論的問題是在於無生智該歸屬於菩薩智還是二乘智，有關此一問題在此不作探究留待往後再研究。綜合三者之文可知盡智是二乘智，二乘者智所證之智是世俗智、盡智，若以華嚴的立場而言，在《華嚴經內章門等雜孔目章》中認為無生智亦是二乘智。

(三)聲聞與菩薩智之比對

已知一乘者與二乘人所斷之惑不同，所得之果亦有別，此節就其智慧的比對來看其差異。如《攝大乘論釋》卷第十二云：

「論（《攝大乘論》）曰：聲聞智慧與菩薩智慧，差別云何？釋曰：已說無分別智與般若波羅蜜是一，今欲更顯無分別智般若波羅蜜與二乘智有差別，論曰：應知由無分別差別，釋曰：聲聞有分別，菩薩無分別，應知由此義故有差別。」⁵⁷

若依據《攝大乘論釋》卷第十二所說明中知，《攝大乘論》說：聲聞智慧與菩薩智慧，差別為何？《攝大乘論釋》說，已經說明無分別智與般若波羅蜜是同一的，現在欲想更加顯示無分別智般若波羅蜜與二乘智有差別之處。《攝大乘論》說：應知由無分別之差別，《攝大乘論釋》解說：聲聞智是有分別，菩薩智是無

⁵⁵ 《大正藏》卷 45，p198 中。

⁵⁶ 《大正藏》卷 45，p283 下。

⁵⁷ 《大正藏》卷 31，p245 下。

分別，應知由此義之緣故所以有所差別。由引文中得知聲聞智慧與菩薩智慧之差別，是在於有分別智與無分別智之差別，所以二乘智與菩薩智是不同的。總之，二乘智、聲聞智是有分別之智、是盡智、無生智、而菩薩之智是無分別智。

從前文所舉之例中知菩薩所得智勝於二乘之智，因二乘智是有分別的，而菩薩是無分別智，由此可知二乘根鈍，菩薩根利。如《大乘大義章》卷下云：

「答曰：經云：須陀洹乃至阿羅漢辟支佛，若智若斷，皆是菩薩無生法忍者，智名學人四智，無學人六智。斷名學人有餘斷，無學人無餘斷，是皆以諸法實相為已用。但二乘鈍故，須以六智。菩薩利故，唯用一智，所謂如實智。如鈍斧伐樹數下乃斷若以利斧一斫便斷，是一樹一斷，但功用有異耳。諸賢聖如是斷諸結樹，以小乘智慧鈍故，分為分智。凡夫所想顛倒，往來生死，受諸苦惱，說名為苦。以無漏智慧，深厭此苦，厭已即捨，苦無自性故。所以者何？是畢竟不生性，如是知己，結使自然不生，是名集滅道智，修此行已，增其盡智無生智。菩薩利根故，知苦諦一相，所謂無相。但以凡夫顛倒之心，分別有苦有樂。又此苦因於愛等，亦是一相，因同果故，此中無所斷，亦無所證，於其觀中，善能通達，是故當知。聲聞智慧鈍故，先習此道，後乃得力。以菩薩深入故，觀四諦為一諦，如思益經中，說四諦為一諦，又般若波羅蜜中，說聲聞所有智所有斷，皆在菩薩無生法忍中，聲聞人以四諦，入諸法實相，菩薩以一諦，入諸法實相。聲聞智慧鈍故，多以厭怖為心，菩薩智慧利故，多以慈悲為心，同得諸法實相故，名為所有智所有斷，皆是菩薩無生法忍。如以蘇作種種食，名雖有異，而蘇是一也。」⁵⁸

在《大乘大義章》卷下中，在回答前面所問的問題，即是「經」中有說到，四道與辟支佛智及滅智，皆是菩薩之忍辱，其意是在學習菩薩的滅智，以成就此忍辱。答說：「經」中說，須陀洹乃至阿羅漢辟支佛，若以智或若以斷，皆是菩薩無生法忍者，智名學人四智，無學人六智。斷名學人有餘斷，無學人無餘斷，是皆以諸法實相為已用。但因二乘根鈍之故，所以須以六智。而菩薩根利，只用一智，即所謂如實智。就如鈍斧伐樹須幾下乃能斷，若是以利斧一斫便斷，是一樹一斷，這都在功用有異之別也。諸賢聖就如是這樣的斷進所有的結使之樹，以小乘智慧而言根鈍之故，分為分智。凡夫所想顛倒，往來生死，受諸苦惱，所以說名為苦。以無漏智慧，深厭這種苦，厭離之後即捨。因苦無自性之故，所以如何呢？是畢竟不生性的，如此了知後，結使自然不生，所名集滅道智，修此行後，增長其盡智無生智。菩薩利根之故，知苦諦一相，所謂無相。但凡夫以顛倒之心，

⁵⁸ 《大正藏》卷 45，p140 中～下。

分別有苦有樂。又此苦因來自於愛等，亦是一相，因同果之故，此中無所斷，亦無所證，於其觀中，善能通達，所以是當了知。因聲聞智慧鈍之緣故，所以先習觀苦厭苦集滅之道，後乃得力。因菩薩智深入之故，觀四諦為一諦，如思益經中，說四諦為一諦，又般若波羅蜜中，說聲聞所有智所有斷，皆在菩薩無生法忍中，聲聞人以四諦，入諸法實相，菩薩以一諦，入諸法實相。聲聞智慧鈍之故，大多以厭怖為心，菩薩因智慧利故，皆多以慈悲為心，雖同得諸法實相故，名為所有智所有斷，皆是菩薩無生法忍。如以蘇能作各種不同樣式食品，雖取名有異，而皆由同一種蘇所作成的。

綜合上述所探討的結果，無論是以斷惑得果來看，還是依智慧作比對，菩薩智絕對不同於二乘智，從所述文中了解菩薩智是利於二乘智，二乘聲聞智是有分別有所斷，菩薩智利是無分別無所斷亦無所證，二乘聲聞修習集滅道智，增長其盡智無生智。雖二乘聲聞智鈍，但其所有智所有斷，皆在菩薩無生法忍中。總之，菩薩之智是無分別智不同於二乘聲聞之有分別智，且菩薩之智是勝於二乘聲聞智的。

二、五地菩薩智與一乘智之關係

五地雖位同寄二乘，但五地是屬於菩薩行非二乘者的自利行，因菩薩行除了自利外還有利他行才稱之為菩薩，所以五地菩薩之智是屬於菩薩智，前一段文亦有述說到菩薩之智是無分別智，所以五地菩薩之智亦應屬於無分別智。現已知五地雖位同寄二乘但非屬二乘，然就乘別而論，又分為小乘、三乘、一乘之不同。依一乘而言又分為共三乘與不共三乘之別。本段文就針對五地的菩薩乘位問題作探討，其所修之智行應屬於共三乘法還是不共三乘法，或是一乘法。本段文藉以此問題之研探，為欲了知五地菩薩之乘位，以便從中了知難勝地菩薩智慧之特色與殊勝性。

(一)何謂三乘

在述說三乘、一乘之差別相時，先釋說三乘與一乘之義。何謂三乘？即指聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘等謂之為三乘。如《光讚經》云：

「廣普具足致于三乘者，謂菩薩聲聞辟支佛。」⁵⁹

但在《十住毘婆沙論》中所說三乘，即是聲聞乘、辟支佛乘、大乘等三乘。

⁵⁹ 《大正藏》卷 8，p166 下。

如《十住毘婆沙論》云：

「行三乘者。求聲聞乘、辟支佛乘、大乘。具足三乘者：成就阿羅漢乘、辟支佛乘、佛乘。」⁶⁰

又見《佛說廣博嚴淨不退轉輪經》云：

「復白佛言，云何名三乘？佛言：三乘者所謂聲聞乘、支佛乘、佛乘。」⁶¹

從所引述之文中得知，三乘即指聲聞乘、支佛乘及佛乘，亦可說菩薩乘被包含於佛乘中，若以三乘而言，五地菩薩應屬於菩薩乘。

(二)菩薩乘與五地證智的關係

若以菩薩乘而言，有次第行為之差別相，此段穩就以三種菩薩之次第行相，來探討有關五地菩薩智之問題。

乘別名稱 乘為次第	菩薩乘次第行相內容
小教菩薩乘	調詮示菩薩依三十四心等次第成佛，亦不論於十地行位，仍復不同聲聞等者是也。
大乘共教菩薩乘	調詮示菩薩次第行位，雖說有迴心、直進不同，俱依十地行布漸次修至佛果。
不共教菩薩藏乘	詮示菩薩依普賢行位五位圓融，調一位即一切位，一行即一切行。

由表格中得知菩薩乘有三種之別，即是指小教菩薩乘、大乘共教菩薩乘、不共教菩薩藏乘。小教菩薩，是依三十四心等次第成佛。大乘共教菩薩，雖說有迴心、直進的不同，但二者皆依十地行布漸次修至佛果。不共教菩薩藏，是依普賢行位五位圓融，調一位即一切位，一行即一切行。如《華嚴經探玄記》卷第一云：

「第二菩薩藏中，准諸聖教亦有三類：一、小乘中菩薩藏，調詮示菩薩依三十四心等次第成佛，亦不論於十地行位，仍復不同聲聞等者是也。如《婆

⁶⁰ 《大正藏》卷 26，p46 中。

⁶¹ 《大正藏》卷 9，p255 上。

娑俱舍》說：二、大乘共教中菩薩藏，謂詮示菩薩次第行位，雖說有迴心、直進不同，俱依十地行布漸次修至佛果。如瑜伽（《瑜伽師地論》）菩薩地及諸大乘經論中說：三、不共教中菩薩藏，詮示菩薩依普賢行位五位圓融，謂一位即一切位，一行即一切行。圓極法界無礙自在。始終皆齊，一一位滿即成十佛主伴具足等。故智論（《大智度論》）云：般若波羅蜜有二：一者共，謂此大品經及餘方等經與諸聲聞共說故。二者不共，謂不思議經不與聲聞共說故。解（《解深密經》）云：此中共大之小非愚法，共小之大非別教，是故有三菩薩藏也。」⁶²

由引中得知，不共教中菩薩的菩薩乘，是在指華嚴的菩薩，即是一乘別教之菩薩，所以依普賢行位五位圓融，謂一位即一切位，一行即一切行，亦可說一證一切證，是圓極法界無礙自在。〈十地品〉中的五地菩薩，即如所說，是屬一乘別教之菩薩，所行之法，即是一行即一切行。所得之位，是一位即一切位。所證之智，是一乘智，非二乘智，亦非三乘中的菩薩智。

（三）一乘與五地證智的關係

何謂一乘？即指佛乘也。《華嚴經隨疏演義鈔》卷第八云：

「一乘者：名為佛性。」⁶³

又如《大乘寶要義論》云：

「此中當知，於一乘信解極為難得。此一乘者，而諸經中皆作是說。《妙法蓮華經》云：我發起一乘為有情說法，所謂佛乘無二無三。」⁶⁴

文中說諸經皆說，於一乘信解極為難得。《妙法蓮華經》中所說，只有佛乘，而無二乘，亦無三乘之說。綜合《華嚴經隨疏演義鈔》與《大乘寶要義論》的看法，知一乘即指佛乘，一乘者名為佛性也。

已知一乘、三乘之義，現就以華嚴的立場，來看難勝地之乘位。依華嚴三祖法藏法師之見解，認為三乘之外，令有一乘圓頓教法。依他所述《一乘教義分齊章》中，將如來海印三昧一乘教義分齊為二門。如《一乘教義分齊章》卷第一云：

⁶² 《大正藏》卷 35，p110 上～中。

⁶³ 《大正藏》卷 36，p56 上。

⁶⁴ 《大正藏》卷 32，p64 下。

「然此一乘教義分齊，開為二門：一別教，二同教。」⁶⁵

此「別教」義，是指別於三乘之外另有一乘法在。「同教」之義，是指同於三乘教。據《華嚴五十要問答》所說，一乘教又分為共教與不共教。共教是指「同教一乘」，不共教是指「別教一乘」。《華嚴五十要問答》云：

「圓教一乘所明諸義文文句句皆具一切，此是不共教，廣如華嚴經說。二共教者即小乘三乘教，名字雖同，意皆別異，如諸大乘經中廣說。」⁶⁶

從《華嚴五十要問答》所說之義，知《華嚴經》所說之義、所明之法等一切文句皆為一乘圓教義，五地菩薩所修之法，是屬於《華嚴經》中之教法。所以五地菩薩所修之法，是一乘圓頓教法。所證之智即是一乘智，佛乘智。《華嚴經內章門等雜孔目章》卷第四云：

「從三乘說，十地中文，即用一乘圓教。從三乘教，以顯一乘別教說。所以知者，故文中以悉曇字音，會成無盡故也。」⁶⁷

引文中說，十地中之文，是用一乘圓教。之所以從三乘教，是為顯一乘別教說。由此證知五地菩薩行法即屬於一乘教法。有關從三乘教以顯一乘別教之說，這是從「一乘同教」的關點而說。據《一乘教義分齊章》卷第一所說，將「一乘同教」分為二門：一、分諸乘，二、融本末。一、「分諸乘門」，是在說隨諸乘之差別相說，以顯三乘為一乘和合相。二、「融本末門」，是在說明一切無量乘之法，皆從根本一乘流出。由此證知五地位同寄二乘之義，是說隨諸乘之差別相而說，是隨機感而說，而非依乘相差別而說也。如《大薩遮尼乾子所說經》云：

「佛告文殊師利，諸佛如來說三乘者，示地差別，非乘差別。」⁶⁸

由引文中更足以證知，諸佛如來說三乘，非乘差別相，而為示地差別之不同。綜合所述，五地菩薩位是同寄二乘，但非二乘亦非屬三乘，是一乘，是佛乘，所以所證之智，絕非二乘、三乘者所能及的，所證之法是一乘圓教法，所證之智是屬於佛智，與佛之圓滿有別之處，只是在於究竟與不究竟之差別而已。

總之，五地菩薩之智是菩薩智，此菩薩之智非三乘中之菩薩智，不同於二乘

⁶⁵ 《大正藏》卷 45，p477 上。

⁶⁶ 《大正藏》卷 45，p522 中。

⁶⁷ 《大正藏》卷 45，p586 上。

⁶⁸ 《大正藏》卷 9，p325 下。

者與三乘者之菩薩智。因二乘者與三乘者之菩薩，是有次第的行相，而一乘者的菩薩，是顯圓融法義的，是一行一切行，所以五地菩薩是屬一乘佛智，雖未證得究竟佛智，但是漸進趣向佛之智德。此地菩薩所證得的，是根本無分別智。若從斷證得果上而言，是無分斷無分別之智，一斷一切斷，一證一切證，一得一切得。而二乘聲聞之智，是世俗智、盡智、無生智，是有分斷有分別之智。若從菩薩乘別而言，是一乘中之菩薩乘，非三乘中之菩薩乘，所以其行相是無次第之說，是一位即一切位，一行即一切行，是圓極無礙自在的。若智慧之鈍與利差別而言，五地菩薩智是利於二乘者之智，二乘人所證之智是較鈍於菩薩之智的，五地菩薩之智也絕對不等同於二乘聲聞智的，是勝於二乘聲聞智的，是屬於一乘佛智。

第二節 難勝地菩薩智慧之特色

談到成就難勝地菩薩智慧之條件，其實不外乎是說明五地菩薩的修智問題，前一節已說明五地智慧利於二乘智之問題，現就其此地菩薩修慧之問題作研究，藉以了解五地菩薩智慧特色所在。因由前述所得知五地菩薩所辨的是諸諦相應慧，所以諸諦相應慧之作用，因是成就五地菩薩真俗無礙智的條件，此一節所討論的問題，就是以五地辨明諸諦相應之作用作更進一步的了解與說明。

一、真俗二智無礙之條件

在釋難勝地之義涵時已有說到，五地之所以得名為難勝，是能令真俗二諦互不相違，又能任運無礙之緣故。如何能令真俗二諦互不相違？其作用就在於能相應的問題上。五地慧之特色就是具有能辨明諸諦相應之慧，何謂相應？即是一念間能令真諦與俗諦二智並起，以此二諦無差別，而釋之為真俗二諦相應。五地菩薩就是能如實了知四聖諦之實法，令真俗二諦在一念間同時起現。在《華嚴經疏》與《十地經論》中，對五地辨諸諦相應慧之看法分為兩方面，一是從實法分別方面而論說，另一方面是從化眾生方便差別相而論說。若從實法分別這一方面來論述五地辨諸諦相應慧時，即能見到五地的真俗二智並起。如《華嚴經》云：

「佛子！此菩薩摩訶薩，如實知此是苦聖諦，此是苦集聖諦，此是苦滅聖諦，此是苦滅道聖諦。」⁶⁹

是說五地菩薩能如實了知審察三界中一切有情世間及器世間之有為法，無論是樂、是苦或是非樂非苦，皆非實有，無有固定的自性實體，皆是有漏之苦果，

⁶⁹ 《大正藏》卷 10，p191 中。

這是五地菩薩能如實了知苦聖諦之法。能如實了知審察一切煩惱惑業之有為法，其於未來實能招集三界生死苦果，即是五地菩薩能如實了知苦集聖諦。因如實審知三界生死苦之生起根源於渴愛，由於渴愛就有無明生起之虛妄我見，而形成「來世」與「後有」相續不斷生起，便有生死輪迴；若欲免除生死之苦，就須以智慧照見真理、實相，證得涅槃，斷除渴愛，超脫輪迴之苦，以上所述就是五地菩薩能如實審知世俗諦之智。此時五地菩薩又能同時起現真諦之智，就是以智慧之簡擇力斷滅煩惱，即可從相續不斷之苦中獲得解脫與自由，而如實審知此一真諦而無絲毫虛謬，即是五地菩薩能如實了知苦滅聖諦。有關於道諦之內容，在諸經論所述不一，若於原始佛教之根本經典阿含經中，係以八正道為道諦。在教界上一般也多採用此種說法。現就採用《阿含經》中所釋之意，如《中阿含經》云：

「諸賢，云何苦滅道聖諦？謂正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定。」⁷⁰

據中阿含卷七分別聖諦經載，所謂苦滅道聖諦，即正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定等八正道。五地菩薩就是能如實審知，若欲達苦滅之境須依八正道修行，因八正道是苦滅道聖諦等之實法。苦滅聖諦與苦滅道聖諦之互應，即是五地菩薩真諦智的起現。

五地菩薩就是能在一念間了知苦聖諦、苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道聖諦。而知苦集二諦妄染之法是、世間法，滅道二諦是清淨法、是出世法。如《十地經論》云：

「實法分別者：有佛無佛苦集二諦果因差別體是妄想染故；滅道二諦果因差別體是淨法故。」

如上文所述，知五地菩薩能從這四諦中作審觀，得知苦集二諦果因差別體是妄想之染法；滅道二諦果因差別體是淨法故。總之，五地菩薩能從這四諦中去審觀一切有為法，即現象之事物皆苦空、無我、無自性，是虛妄無實的，只為方便辨識而安立假名，這些世法令迷者執愛不捨，而生起煩惱惑業聚集，五地菩薩從中知世法的空性之理，是無生無滅之空，因而知滅道二諦是出離法，而得第一義諦。五地菩薩知道世法與實法是並顯的，因是法雖非究竟之法，然可藉由之探索，而漸進了知實法之勝義。例如以佛傳法為喻，佛所覺證的真理唯有自證知，而佛藉由語言、思想的傳遞，才有眾生因而了知法之實性，修證超越世俗諦之第一義諦之意境。然語言、思想是世俗諦之法，但須藉由這世法的演述，才能對眾生述

⁷⁰ 《大正藏》卷 1，p469 上。

說勝義諦之理，而且世俗諦與勝義諦這二法是同時並存且並顯的，五地菩薩就是審知此二諦是並起並存又無礙的，這就是五地菩薩能辨明諸諦相應之慧，因而證知十諦，以十諦從化眾生方便度眾。

二、真俗二諦無礙之作用

說到諸諦相應慧之作用，最主要是為說明五地菩薩在能觀諸諦相應慧中，起真俗無礙之智，運用辨明諸諦之作用所產生的十種諦，化導不同的眾生。此十諦是從善知俗諦至善知如來智成就諦等十種，如《華嚴經》云：

「善知俗諦，善知第一義諦，善知相諦，善知差別諦，善知成立諦，善知事諦，知生諦，善知盡無生諦，善知入道智諦，善知一切菩薩地，次第成就諦，乃至善知如來智成就諦。」⁷¹

五地菩薩善知俗諦，善知第一義諦，善知相諦，善知差別諦，善知成立諦，善知事諦，善知生諦，善知盡無生諦，善知入道智諦，善知一切菩薩地，次第成就諦，乃至善知如來智成就諦等十諦，以這十諦化導各類不同的眾生。下面就以此地菩薩以這十諦所化導的十種眾生，來看五地菩薩真俗二智的任運。如《華嚴經》云：

「此菩薩，隨眾生心樂令歡喜故，知俗諦；通達一實相故，知第一義諦；覺法自相共相故，知相諦；了諸法分位差別故，知差別諦；善分別蘊界處故，知成立諦；覺身心苦惱故，知事諦；覺諸趣生相續故，知生諦；一切熱惱畢竟滅故，知盡無生智諦；出生無二故，知入道智諦；正覺一切行相故，善知一切菩薩地；次第相續成就，乃至如來智成就諦；以信解智力知，非以究竟智力知。」⁷²

又如《十地經論》云：

「化眾生方便差別者：所化眾生差別故，方便差別應知。所化 衆生有七種：小乘可化有六種。一、為根未熟眾生故，知世諦方便。二、為根熟眾生故，知第一義諦方便。三、為疑惑深法眾生故，知相諦方便。四、為謬解迷惑深法眾生故，知差別諦方便。五、為離正念眾生故，知說成諦方便。六、為正見眾生義故，知事諦方便、知生諦方便、知盡無生智諦方便、知令入

⁷¹ 《大正藏》卷 10，p191 下。

⁷² 《大正藏》卷 10，p191 下。

道智諦方便，事諦等四諦苦諦等所攝。七、為大乘可化眾生故，善知一切菩薩地次第成就諦方便及善知集如來智諦方便。如經是菩薩隨眾生意令歡喜故，善知世諦乃至非得一切究竟智知故。是中菩薩地次第者，地地中間如自地次第入，應知一切生處身心受苦惱故。知事諦苦者，所有受者皆是苦事故。起不二行者，一行故。正覺一切相者，五明論處善巧知故。信解力故，知者鏡像觀智力，非成就觀智力故。如是所知法中智清淨勝已說。」⁷³

依《十地經論》所述中，知此一經論將五地以十諦智，對所化眾生之差別相，劃分為七類，六是屬於化小乘根器者，第七種所化對是以大乘根器者為對象。現就由上述這兩段文，作為探討五地真俗二智任運的依據資料。

經論 十諦	《華嚴經》	《十地經論》
俗諦	隨眾生心樂令歡喜故，知俗諦。	一、為根末熟眾生故，知世諦方便。
第一義諦	通達一實相故，知第一義諦。	二、為根熟眾生故，知第一義諦方便。
相諦	覺法自相共相故，知相諦。	三、為疑惑深法眾生故，知相諦方便。
差別諦	了諸法分位差別故，知差別諦。	四、為謬解迷惑深法眾生故，知差別諦方便。
成立諦	善分別蘊界處故，知成立諦。	五、為離正念眾生故，知說成諦方便。
事諦	覺身心苦惱故，知事諦。	六、為正見眾生義故，知事諦方便、知生諦方便、知盡無生智諦方便、知令入道智諦方便、事諦等四諦苦諦等所攝。
生諦	覺諸趣生相續故，知生諦。	
盡無生智諦	一切熱惱畢竟滅故，知盡無生智諦。	
入道智諦	出生無二故，知入道智諦。	七、為大乘可化眾生故，善知一切菩薩地次第成就諦方便及善知集如來智諦方便。
成就諦	正覺一切行相故，善知一切菩薩地；次第相續成就，乃至如來智成就諦。	

如《華嚴經疏》卷第三十八云：

⁷³ 《大正藏》卷 26，p164 上。

「二、依本論（《十地經論》）者：攝十為七，為一為根未熟眾生，請未堪入大為說四諦十六行等，名知世諦，即四重二諦中的第三重內俗也。即四種二諦中，第三重內俗也，不同瑜伽通於大小及根生熟。」⁷⁴

這是依《十地經論》所說：攝十種諦為七種，初一是為根未熟眾生，說四諦十六行⁷⁵，因此類眾生尚未能堪入大乘，所以依十六行相法化導。此處所說的四諦十六行，即是指四種二諦中的第三重內俗也。何謂四重二諦中的第三重內俗？若依澄觀之見解，此第三重內容世諦，是不同於《瑜伽師地論》中所說的世諦，通於大小及根生熟。澄觀認為一乘者，因無真俗二諦之分。如《大方廣佛華嚴經疏》卷第三十八：

「初一根未熟，不堪入大，為說四諦十六行等名知世諦，此是四重二諦中，第三重內世諦也。瑜伽（《瑜伽師地論》）云：依曉悟他故。解（《解深密經》）云：經及瑜伽通諸根器。地論（《十地經論》）偏約未熟可知。二為根熟小乘堪入大故，為說第一義法空。經云：一乘者令小入大，更無餘乘故。又理無二故，亦名一相。」⁷⁶

以引文中知，澄觀對四種二諦中的第三重內俗所說之理，認為「有無」是一體的，實無「有無」可分。亦就是真俗二諦本為一體，因理本無二故。由此可說，因根未熟，尚未通達真空妙有之真理，為方便度化所以為此類眾生說二諦理中的有、空、非有非空之相對關係，令他們能入大乘法中，如觀十六行相中的苦諦而言，因執有常、樂、我所、我見等見，所有修非常、苦、空、非我等行相為對治，這都還處於有，空，非有非空的相待理中，所以稱世諦。如《大乘法苑義林章》卷第二云：

「六、空有分別，於彼四諦十六行中，除空、無我皆名世諦。」⁷⁷

由引文中知，觀四諦十六行，主要的目的，為了知空有之別，為斷除空、無

⁷⁴ 《大正藏》卷 35，p797 中。

⁷⁵ 四諦十六行，即是指觀四諦時，各有四種差別相相，共為十六行相。如苦諦四相，即指非常、苦、空、非我。集諦四相，即指因、集、生、緣。滅諦四相，即指滅、靜、妙、離。道諦四相，即指道、如、行、出。說十六行相之目的，為治常、樂、我所、我見等見，所以修非常、苦、空、非我等行相，為對治法。為治無因、一因、變因、知先因等見，所以修因、集、生、緣等行相，為對治法。為治解脫是無之見，所以修滅行相，為對治法。為治解脫是苦之見，所以修靜行相，為對治法。為治靜慮及等至之樂為妙之見，所以修妙行相，為對治法，為治解脫是數數退墮而非永恆之見，所以修難行相，為對治法。為治無道、邪道、餘道、退道之見，所以修道、如、行、出等行相，為對治法。上述就是十六行相「有無」的對治關係。

⁷⁶ 《大正藏》卷 35，p339 中。

⁷⁷ 《大正藏》卷 35，p290 下。

我，因能了知空、有、非有非無之別，所以名為知世諦。因根未熟眾生，尚未堪入大乘，所以五地為此類眾生說世諦法，但真俗二諦之理本是相即的。所以五地菩薩在化導此類眾生時，雖為他們說世諦法，自己卻因能明白善觀四諦真理，所以此時真俗二智是並起任用的。

《華嚴經》說：「通達一實相故，知第一義諦：」「又如《十地經論》說：「二、為根熟眾生故，知第一義諦方便。」這兩句文即是說五地菩薩為根熟眾生，也就是堪入大乘者能通達一實相，所以為他們說法空、真如、實相、中道、法界等義。總之，即是指深妙無上之真理，是諸法中之第一，所以稱之為第一義諦。此時五地也是真俗二並起，因知一切法之相是虛妄時，同時能了達一切法之體是有的所以名為第一義諦。如《華嚴經隨疏演義鈔》卷第六十三云：

「疏，為說法空第一義諦者，即四重中第三重內勝義，與前第一四諦之俗，共為第三重二諦也。」⁷⁸

從《華嚴經隨疏演義鈔》卷第六十三所說中知，第一義諦者即四重二諦中的第三重內勝義，與前第一四諦之俗即前所述的世諦，共為第三重二諦也。前面在說知世諦時，已有說明澄觀對第三重二諦的看法，認為二諦是一相的，真諦只為堪入大乘眾生所說之法，為令他們了知空之真理。澄觀與三論宗的吉藏大師，對第三重二諦的看法可說是所見相同。如《大乘法苑義林章》卷第一云：

「三者對大乘師依他分別二為俗諦，依他無生分別無相不二真實性為真諦。今明，若二若不二，皆是我家俗諦；非二非不二，方是真諦。故有第三重二諦。」⁷⁹

由此可知澄觀認為真諦是「理無二故，亦名一相。」，這與三論宗的吉藏大師所主的「非二非不二，方是真諦。」意思是相同。又如《大乘法苑義林章》卷第二云：

「六、空有分別，於彼四諦十六行中，除空、無我皆名世諦。空與無我理中精妙，說為第一。」⁸⁰

由引文中知，空與無我之理中能知空中有妙之精妙理，說為第一諦。由此可知有「空有」之別是俗諦，十六行相中「有無」對治是俗諦。無「空有」之分是

⁷⁸ 《大正藏》卷 36，p507 中。

⁷⁹ 《大正藏》卷 45，p15 下。

⁸⁰ 《大正藏》卷 35，p797 中。

真諦。與澄觀第三重二諦說意義相同，澄觀第三重二諦之內勝義之解說，是「空有」為一相，因理無二說。與吉藏空、有、非空非有是為俗諦：非空、非有、非非空非有是為真諦等意相吻合。由此得知澄觀與吉藏二人認為，有「空有」二相之分別是俗諦、無「空有」二相之分是真諦，所以真諦即是非非空非有，「空有」為一相。

綜合上述所說文中得知，空與無我之真空妙理，即是要達到非空，非有，非非空非有之境界。「空有」有別是俗諦，「空有」無二分是真諦。因根熟眾生勘入大乘教法，能通達一實相法，所以五地菩薩為此類眾生說法空真理，令他們了知第一義諦之真理。由此證知五地菩薩既已經具有真俗無礙二智之功德，才能化導眾生。因而可知無論為根未熟眾生善說世諦，或為根熟眾生善說第一義諦，此時五地菩薩皆已具有真俗無礙二智，才能善知世諦方便法與第一義諦方便法，這是此地菩薩真俗二智任運無礙，且同時並起的表現。

《華嚴經》說：「覺法自相共相故，知相諦」。如《十地經論》說：「三、為疑惑深法眾生故，知相諦方便。」即是此地菩薩為化疑惑眾生所以知相諦，也就是令聽聞過第一義諦之法者，而尚未了知法之真義而猶豫不決，因而為化令他們覺知法的自相與共相稱為知相諦方便。如《華嚴經疏》卷第三十八云：

「三、為疑惑眾生故知相諦，謂有聞第一義諦，猶豫不決，若是空耶則無因果，若是有耶云何言空，今明即俗自相是空，共相俱處無違，故名相諦。」⁸¹

文中說因疑惑眾生雖已聞第一義諦，而尚存猶豫難以辨決，若說相是空耶則無因果，若說是有耶為何說空，現為說明如諸法之體性，為假智所緣所以自相是空，而可藉由言語詮釋的為之共相，然自共與共相俱處互不相違，謂之名相諦。如《佛說法集經》云：

「如是切法自性淨相，知自性遠離相，知自性空相，知自性不生不滅相，證道相作證道理，是名相諦。」⁸²

名相諦即是如實知一切法自性淨相、自性遠離相、自性空相、自性不生不滅相、證道相作證道相等義。能證知名相諦之智時，既已證知自相與共相俱處互不相違之境，且真俗二智並起時。如《成唯識論述記》卷第二云：

⁸¹ 《大正藏》卷 35，p797 中。

⁸² 《大正藏》卷 17，p622 上。

「何故名自相共相答曰：法自體唯證智知，言說不及是自相。若法體性言說所及假智所緣是為共相。」⁸³

由文中知法自體唯證智知，言說所不及者是為自相。這即是真諦智之現起，因真諦是不可言說的。若法體性言說所及假智所緣是為共相，此時即是俗諦之智。然名相諦即是要如實知一切法自性淨相，自性遠離相、自性空相、自性不生不滅相，知相是依假智，遠離相是依證智，可知此時是真俗二同起時，五地善知名相諦時即是真俗二智同並起現時，並且互不相礙。

如《華嚴經》說：「了諸法分位差別故，知差別諦。」；如《十地經論》說：「四、為謬解迷惑深法眾生故，知差別諦方便。」五地菩薩為為謬解迷惑深法的眾生，令此類眾生了知諸法分位差別，而說差別諦之法。如《華嚴經疏》卷第三十八云：

「四、為謬解迷惑深法眾生故知差別，謂前緣二境故名為疑，今聞俱處便謂是一，名為謬解，今明體雖不異性相分位歷然差別。」⁸⁴

五地為謬解迷惑深法眾生故善知差別諦，即是緣前世諦或第一義諦二境者名為疑，現聽聞名相諦之法俱處便謂是一者，名為謬解。現在說差別諦法，是謂說明體雖不異，但性相分位歷然有差別。如《佛說法集經》云：

「差別諦者，一切法皆是一相，依他因緣而差別說。一相者，所謂空相，彼空依他差別而說。又復一切法，無相無願無行不生不滅，彼一切差別皆是空相，皆悉是空不相違相，是名差別諦。」⁸⁵

文中說差別諦者，即是一切法皆是一相，然依他因緣而差別說。一相者，即所謂空相，此種空相是依他差別而說。又復一切法，是無相無願無行不生不滅，這一切差別皆是空相，皆都是空而不相違相，是名差別諦。從此文意中知一切法相是一相，是空相、是無相無願無行不生不滅的，且這一切差別皆是空相，皆都是空而不相違相，這是屬於起真諦智而證知之空法。又說一切法皆是一相，是依他因緣而差別說。一相者，所謂空相，彼空依他差別而說。然依他因緣而差別說，或依他差別而說空相，此種詮釋即是世俗諦智所現之法。由此可知五地在化導謬解迷惑深法眾生時，所起的善知差別諦之法，也是真俗二智無礙的起現。

⁸³ 《大正藏》卷 43，p28 上。

⁸⁴ 《大正藏》卷 35，p797 中。

⁸⁵ 《大正藏》卷 17，p622 上。

如《華嚴經》說：「善分別蘊界處故，知成立諦」；如《十地經論》說：「五、為離正念眾生故，知說成諦方便。」五地菩薩為化導為離正念眾生，而知說成諦方便。因離正念眾生善分別蘊界處之法的差別相皆有體相，而不知此差別相是緣成性，而無有自性的。如《華嚴經疏》卷第三十八云：

「五、為離正念眾生故知成立諦，謂既聞差別，謂皆有體名離正念。今明差別但是緣成無有自性，故云成立。」⁸⁶

文中說離正念眾生聽聞差別諦法，執一切法皆有體，所以五地菩薩為化導此類眾生，令覺知蘊界處諸法之體的差別相是緣成的而無有自性的，謂之為成立諦。此時五地菩薩亦是同起真俗二無礙智的，因在化導此類眾生了知蘊界處諸法體之差別相時，此時正是以有分別之智在作分判，即是有分別就屬俗諦之智；導令覺知蘊界處諸法體之差別相，皆無自性的是緣成的，這是真理起之智即是真諦智。也就是說當五地菩薩見蘊界處諸法體之差別相時，又同時能知此些差別相是緣成無自性的。所以五地善知成立諦時，亦是同起真俗二無礙智的。

如《華嚴經》說：「覺身心苦惱故，知事諦；覺諸趣生相續故，知生諦；一切熱惱畢竟滅故，知盡無生智諦；出生無二故，知入道智諦。」；如《十地經論》說：「六、為正見眾生義故，知事諦方便、知生諦方便、知盡無生智諦方便、知令入道智諦方便、事諦等四諦苦諦等所攝。」文中說五地為正見眾生，即是已無如前存有疑執之眾生，知事諦、知生諦、知盡無生智諦、知令入道智諦等四種方便，事諦等四諦皆苦諦等所攝。有關於知事諦、知生諦、知盡無生智諦、知令入道智諦等四種諦之解說，就綜合《華嚴經》、《華嚴經疏》、《佛說法集經》作為互補作說明，《華嚴經》之說法在文中已提出了。現就《華嚴經疏》卷第三十八云：

「六、為正見眾生知事等四諦，由無前疑執故名正見，可令知苦斷集證滅修道，事即苦諦生即集因，無生是滅因亡曰盡，即盡智也。後果不起名為無生，即無生智也。若小乘說，現在惑亡說名為盡。利根之人保彼煩惱，當更不起名曰無生。此盡無生是其滅體。無學之智如是而知，意在取滅故為滅諦道。言無二者，論下重釋云一行故。謂稱滅而知故云一行。前列實法四諦明其所觀。此中四諦明當如是觀。」⁸⁷

又如《佛說法集經》云：

⁸⁶ 《大正藏》卷 35，p797 中。

⁸⁷ 《大正藏》卷 35，p797 中～下。

「事諦者，所謂事智，事者謂陰界入，知彼陰界入唯是因緣生無事無壽者，能如是知而證於道，是名事諦。何者是生諦，所謂依彼知斷煩惱，依彼行斷煩惱，依彼道斷煩惱，而得十力四無畏十八不共法，復證一切法，得一切如來勝自在法，是名生諦。盡無生智諦者，說一切有為法盡，彼有為法盡不盡以盡無盡，若盡有盡者即有盡盡，是故盡不盡，是故盡不生不滅，是名盡無生智諦。何者是入道智諦，以何等智以何等道，以何等功德聚集，以何等智聚集，知一切法不生不滅，依彼法自入令他入，是名入道智諦。」⁸⁸

綜合這三部經論疏知，化導正見眾生知事諦，即是令此類眾生能覺知身心苦惱等事即是苦諦所生起、是依因緣生，能如是了知而證於道，是名事諦。知生諦，即是令正見眾生覺知一趣生之相，因為生是集之因，無生是滅因亡所以說盡，即盡智也。後果不起名為無生，即無生智也。所謂依無生智而知斷煩惱、行斷煩惱、道斷煩惱，而得十力四無畏十八不共法，復證一切法，得一切如來勝自在法，是名生諦。令正見眾生知一切有為法盡，彼有為法盡不盡以盡無盡，若盡有盡者即有盡盡，是故盡不盡，是故盡不生不滅，即是一切煩惱畢竟滅是名盡無生智諦。入道智諦，即是為化導正見眾生了知，以何等智以何等道，以何等功德聚集，以何等智聚集，知一切法不生不滅，依此法令自入，也令他入，是名入道智諦。

《華嚴經疏》卷第三十八中說，前所述說的實法四諦是在明其所觀之法。此知事諦、知生諦、知盡無生智諦、知令入道智諦等四諦，為述明應當如是觀之法。然只要論述到四諦法，無論是論其所觀法或如是觀法，皆離不開與真俗二諦有關。綜合上述知，知事諦即是知苦諦；知生諦即是知因生就是知集諦也，知苦、集二諦即是知俗諦，知俗諦所起之智就是世俗之智。知盡無生智諦即是斷滅煩惱之意，就是知滅諦；知令入道智諦即是知入道諦，然盡無生智諦與入道智諦既然是滅諦與道諦，即屬於真諦，所以為了知盡無生諦與入道智諦所起之智即是真諦智，因而可知五地在化導正見眾生時，也是真俗二智同起同現而無疑。

如《華嚴經》說：「正覺一切行相故，善知一切菩薩地；次第相續成就，乃至如來智成就諦：以信解智力知，非以究竟智力知。」；如《十地經論》說：「七、為大乘可化眾生故，善知一切菩薩地次第成就諦方便及善知集如來智諦方便。如經是菩薩隨眾生意令歡喜故，善知世諦乃至非得一切究竟智知故。是中菩薩地次第者，地地中間如自地次第入，應知一切生處身心受苦惱故。知事諦苦者，所有受者皆是苦事故。起不二行者，一行故。正覺一切相者，五明論處善巧知故。信解力故，知者鏡像觀智力，非成就觀智力故。如是所和法中智清淨勝已說。」綜合這兩段文知五地菩薩為大乘可化眾生，而知一切菩薩地，地地中間如自地次第

⁸⁸ 《大正藏》卷 17，p622 上～中。

入，即是次第成就諦方便，及善知得此自然道證如來智，即是集如來智諦方便。亦如經中所說的菩薩隨眾生意令歡喜之故，而善知世諦乃至非得一切究竟智皆悉明知。也就是說五地菩薩為化導正覺一切相者，應知在地地漸進中如從自地次第入時，一切生處身心受苦惱。知事諦苦者，應知所有受皆是苦事。起不二行者，以一行故。正覺一切相者，應以五明論處善巧知故。由上所述得知五地菩薩，從善知世諦乃至非得一切究竟智皆須了知這一切法，從了知這一切法中可以得知五地所起之智離不開真俗二智的作用，因文中所述這一切法皆從四聖諦開延而出，即從四諦法而出就等於真俗二諦，若要能觀照真俗二諦就須依真俗二智的作用，可知五地在化導大乘可化眾生時，亦是任運真俗二智並起的作用。然此種智尚非究竟佛智，因此地菩薩是依信解力，得知鏡像觀智力，而非成就觀智力故，因鏡像觀智力即是影像觀，而尚未達到本質之觀智力。這是五地菩薩所知法中智清淨勝之特色。

總之，知諸佛如來說三乘，非說乘差別相，而為示地差別之次第。所以得知五地菩薩位同寄二乘之說，是在顯示地差別相之次第說。所以五地非屬於二乘亦非屬三乘，而是屬於一乘，是佛乘。但其所證之智是勝於二乘者之智慧，因此地菩薩所證之智是無斷無分別智，不同於二乘者之有分斷有分別之智。五地之智的特殊性是在於能明辨諸諦相應的作用而起諸諦相應慧，化導各類不同的眾生。在本章節已有說明諸諦相應慧之作用，五地在任運此種智慧化導眾生時，其最大的特色是能在一念之間，令真諦與俗諦二智並起，令此二諦互無相礙且能相應的起現，這即是此地菩薩智慧之特色。

第四章 真俗二智與五明之關係

就本文而言主要中心點，是放在五明與難勝地菩薩行之關係。由第二章所述至此已知，五地之所以得名難勝是因此地菩薩能任運真俗二智並起而無礙。五地之所以能令真俗二智並起而無礙，是能明辨諸諦相應慧，因得此慧而攝十諦智，以十諦智化七類眾生，這在第三章已有說明，也從中得知五地菩薩在化眾時是真俗二智雙運。本章主要研究的就是欲知真俗二智與五明有何關係，至於五明所探討的範圍也限於佛教中所指的五明，而不旁側教外之五明說。

第一節 真諦與內明之關係

本節所要探究的問題，指限於真諦與內明之關係，也就是只從真諦與內明這二者的義涵，說其彼此間的關係，並不對真諦的種類，或內明的起源，歷史背景、演變史等種種的研究。本節分為兩小節，先是從探討真諦的義涵中，去了解五地所證的真諦含意。後一小節從五地所修的內明中，去得知五地與真諦的關係。

一、真諦的涵義

所謂真諦梵語（paramartha-satya），巴利語（paramattha-sacca）⁸⁹。又稱勝義諦、第一義諦，指真實平等之理、出世間之真理、最殊勝之第一真理等意。《金剛般若波羅蜜經破取著不壞假名論》云：

「真諦者，謂即於此都無所得，如說第一義，非智之所行，何況文字，乃至無業無業果，是諸聖種性。」⁹⁰

又如《諸佛要集經》卷上云：

「真諦之義是謂誠信而無所生。其真諦者實為真正，為離欲諦，為信解諦，無言辭諦，無所行諦，不造苦諦，無所有諦，無應不應無舉無下諦，則為一諦。無有罪諦，不滅度諦，則無為諦。」⁹¹

⁸⁹ 參見《佛光辭典》冊 1，p224 上～中。

⁹⁰ 《大正藏》卷 25，p887 中。

⁹¹ 《大正藏》卷 17，p757 中。

綜合這兩段文得知是誠信而無所得、無所生是第一真理之義。非用言語文字所能詮釋的，是為真正、為離欲諦、為信解諦、無言辭諦、無所行諦、不造苦諦、無所有諦、無應不應無舉無下諦、則為一諦，即是中道義，是諸聖種性，略稱為真諦、第一義、勝義諦、聖諦、涅槃、真如、實相、中道、法界等名。

有關二諦說，大小經論及各宗各教皆各有所見。以三論宗之祖吉藏大師著的《二諦義》中所略舉的有十於家之異說，最具代表的有三種說法，即是(1)二諦之體為個別(2)二諦之體為中道(3)二諦之體為一。為探討五地菩薩所證得之真諦智，是歸屬於何種之說，所以就分成兩方面來討論，一方面是從五教中談真俗二諦，看五地所證知之真諦智。令一面是從三諦說，看五地所證知之真諦智。

(一) 五教對二諦的看法與五地真諦智之關係

因諸家對二諦所持不同，如天台對二諦的看法，是以七種教別來分判。三論宗的吉藏大師對二諦的看法，提出「於教二諦」與「四重二諦」的說法。因本論所探討的主題是與〈十地品〉中的第五地有關，所以就從五教來看二諦與五地間的關係。

二諦名 稱五教名稱	真 諦	俗 諦
小乘教	理，不懂法空。	事。
始教	幻有空（滅）	幻有（生）。
終數	不生不滅，與生滅和合非一非異。非有非無，即有即無，非一非異。	若生若滅，非有非無。
頓教	非非有非無，離言絕滅。	非有非無，無有無之差別。
圓教	法界緣起一切法，即是一即一切，一切即一，相融無礙，主伴圓融。	一即一切，一切即一。

由上述圖中知小乘教與始教尚未明「非有非無」之法，因小乘不懂法界一切現象事物空之道理，即尚不明法空之道理。始教有相始教與空始教之分，相始教多說法相，少說法性，空始教主張一切法皆空，如《華嚴一乘教義分齊章》卷第二云：

「第一心識差別者，如小乘但有六識，義分心意識。如小乘論說，於阿賴耶識但得其名。如《增一經》說：若依始教，於阿賴耶識，但得一分生滅

之義，以於真理未能融通。但說凝然不作諸法，故就緣起生滅事中建立賴耶，從業等種辨體而生。異熟報識為諸法依，方便漸漸引向真理，故說熏等悉皆即空。如《解深密經》云：若菩薩於內於外不見藏住，不見熏習，不見阿賴耶，不見阿賴耶識，不見阿陀那，不見阿陀那識，若能如是知者是名菩薩菩薩。如來齊此建立一切心意識秘密善巧。瑜伽中亦同此說。解《解深密經》云：既齊此不見等處，立為心意等善巧故，是故所立賴耶生滅等相皆是密意，不令如言而取故，會歸真也。」⁹²

由這段引文知小乘教，對真俗之看法是以心識分別，還在於事理的論說中，以事為俗諦，以理為真諦。依始教而言真理未能融通，因而尚以事相為幻有，是俗諦，依幻有空為真諦。

依終教而言，以能理事融通，二義不分。所以主張不生不滅，與生滅和合非一非異。如《華嚴一乘教義分齊章》卷第二云：

「楞伽（《楞伽經》）云：如來藏為無始惡習所熏名藏識。又云：如來藏受苦樂，與因俱若生若滅。又云：如來藏名阿賴耶識，而與無明七識俱。又起信（《起信論》）云：自性清淨心，因無明風動成染心等，如是非一。問：真如既言常法，云何得說隨熏起滅，既許起滅，如何復說為凝然常。答：既言真如常故，非如言所謂常也。何者聖說真如為凝然者，此是隨緣作諸法時，不失自體，故說為常。是即不異無常之常名不思議常，非謂不作諸法如情所謂之凝然也。故勝鬘（《勝鬘經》）中云：不染而染者，明隨緣作諸法也；染而不染者，明隨緣時不失自性。由初義故俗諦得成，由後義故真諦復立。如是真俗但有二義無有二體，相融無礙離諸情執。」⁹³

由引文中知，以終教以達知真如是理，萬法之相是事，但理與事是不分隔的，性相是無礙融通的。雖有真俗二義，但是無有二體，真俗是無礙的。

若依頓教而言，主張一切法皆為真如本體，如《華嚴一乘教義分齊章》卷第二云：

「若依頓教，即一切法唯一真如心，差別相盡離言絕慮不可說也。如《維摩經》中三十二菩薩所說不二法門者，是前終教中染淨鎔融無二之義，淨名所顯離言不二是此門也。以其一切染淨相盡無有二法可以融會故，不可

⁹² 《大正藏》卷 45，p484 下。

⁹³ 《大正藏》卷 45，p485 上。

說為不二也。」⁹⁴

頓教所認為的是，人、我、法之空，是眾生心之差別相，所以主張不從諸法之相作有無之分別，直接說真如法體。非有非無，無有無之差別是俗諦。有無融會，不可說為不二，有無二相之差別盡離言絕慮不可說，這是真諦。

若依圓教而言，是指華一乘別教，主張宇宙萬法皆是相依相存，相即相入，互不相礙。如《華嚴一乘教義分齊章》卷第二云：

「若依圓教，即約性海圓明法界緣起無礙自在，一即一切一切即一主伴圓融。」⁹⁵

由引文得知，圓教可說是真俗不二，且相即相融，圓融無礙。

以上所述的是依《華嚴一乘教義分齊章》，以華嚴所判的五教，探討有關華嚴宗對真俗二諦的說法。也由此得知〈十地品〉中的五地是屬於一乘別教，所以五地的真諦智因是一即一切，真俗無礙之智。綜合有關五教真俗二智之差異文中得知，始教的真諦智已遠過小乘教之真諦智了，更何況說屬於圓教中的五地菩薩，其真諦智是遠勝於頓教、終教、始教、小乘教等的真諦智。這是從五教中看五地菩薩之真諦智的優劣，現已證知此地菩薩之真諦智，是勝於其他四教之真諦智。

（二）一諦說與五地真諦的關係

若以《中論》卷四觀四諦品中所言，第一義諦之義，是諸賢所知真空妙理之境。如《中論》云：

「諸賢聖真知顛倒性，故知一切法皆空無生，於聖人是第一義名為實。」⁹⁶

上述是《中論》對第一義諦之義之義的解說，因諸賢聖真正了知諸法是空無的，眾生對諸法相執為實有，這是一種顛倒性。由此可知《中論》中所說的第一義諦之義涵，即是在指諸法真空妙理之義。但在《中論》中又主張，第一義諦與俗諦是不可分的。因此二諦是具有相依又相待之性，若離世俗諦是不能得第一義諦的。如《中論》云：

⁹⁴ 《大正藏》卷 45，p485 中。

⁹⁵ 《大正藏》卷 45，p485 中。

⁹⁶ 《大正藏》卷 30，p32 下。

「諸佛依是二諦，而為眾生說法，若人不能如實分別二諦，則於甚深佛法，不知實義。若謂一切法不生是第一義諦，不須第二俗諦者，是亦不然，何以故。『若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。』第一義皆因言說，言說是世俗。是故若不依世俗，第一義則不可說。若不得第一義，云何得至涅槃。是故諸法雖無生，而有二諦。」⁹⁷

諸佛依二諦，為眾生說法，若人不能如實分別了知二諦者，即是不知甚深佛法之真實義。文中又說若不依俗諦，不得第一義；因第一義諦之義理，皆須依言說而傳演，言說是世俗諦。是故若不依世俗諦，第一義諦之境則不可說。由此可證知一切諸法具有無固定不變之本性，即是無生滅之空，能證知此種空無之妙理，是為第一義諦。又一切諸法空性之妙理作用，必須假藉於現象界之事物而顯現，所以彼此間即存有「相依相待」之關係，了知現象界事物假名之法，稱為世俗諦。世俗諦雖為不究竟之法，然可藉為探索及趨近勝義諦之方便法。例如世間的一切言語、思想、觀念等，皆屬於世俗諦之法，然而若不假藉言語、思想、觀念等世俗諦之法，為傳遞演說的工具，則無從向眾生解說超越世俗諦之真妙理；因而眾生即無法了知第一義諦真理的存在，更無法證得涅槃之境。這是《中論》認為真諦的真正義涵，是真俗二諦相依且並存著。

《中論》是主張真俗二諦不可分之說，依《仁王般若經》卷上二諦品中所主張的真諦義而說，比《中論》更進一步，認為二諦是相即不二的。如《仁王般若經》云：

「佛及眾生一而無二，何以故？以眾生空故得置菩提空，以菩提空故得置眾生空。以一切法空故空空，何以故？般若無相，二諦虛空般若空。從無明乃至薩婆若，無自相無他相故，五眼成就時見無所見，行亦不受，不行亦不受，非行非不行亦不受，乃至一切法亦不受。菩薩未成佛時以菩提為煩惱，菩薩成佛時以煩惱為菩提，何以故？於第一義而不二故，諸佛如來乃至一切法如故。白佛言：云何十方諸如來一切菩薩不離文字而行諸法相。大王，法輪者：法本如，重誦如，受記如、不誦偈如、無問而自說如、戒經如。譬喻如。法界如，本事如，方廣如，未曾有如，論義如，是名味句音聲果文字記句一切如。若取文字者不行空也。大王，如如文字修諸佛智母，一切眾生性根本智母，即為薩婆若體。諸佛未成佛，以當佛為智母，未得為性，已得為薩婆若，三乘般若。不生不滅自性常住，一切眾生，以此為覺性故。若菩薩無受無文字，離文字非非文字，修無修為修文字者，得般若真性般若波羅蜜。大王，若菩薩護佛，護化眾生，護十地行為若此。

⁹⁷ 《大正藏》卷 30，p32 下～33 上。

白佛言：無量品眾生根亦無量，行亦無量，法門為一為二，為無量耶。大王，一切法觀門，非一非二，乃有無量一切法，亦非有相非非無相，若菩薩見眾生見一見二，即不見一不見二，一二者第一義諦也。……」⁹⁸

依《仁王般若經》卷上二諦品之見，真俗二諦是相即的。也就是說以自諦理而言，是有真俗二諦之別；但若以觀照慧觀之，則二諦雙照相即之理，卻顯然自理。如文中所說的，「若菩薩護佛，護化眾生，護十地行為若此。」這句文詞，即是在說明若菩薩證知二諦不二之理，則得般若真性般若波羅蜜。就是說菩薩能以真實智慧觀照之，真俗二諦之義境，了知真俗二諦是不二且相即之理。

若依華嚴一乘而言，是主張一諦說，即是真俗二諦相即相融，如《華嚴經問答》卷下云：

「已論（《十地經論》）云：為根未熟眾生故說世諦，謂如愚法小乘及十信以前眾生等，不解諦理故，隨計情以為說事法等，為欲熟其根欲故也。為化已根熟眾生說第一義諦，以得聞諸法空理故。……為大乘可化眾生故說後一諦，即是令入緣起無分別因果理事成大乘因果。因果即菩薩及佛也。如是理法差別隨所化眾生說十諦也。如是十種四諦一乘三乘小乘共行也。」⁹⁹

又如《華嚴經內章門等雜孔目章》卷第一云：

「三諦是三乘，何以故？滅同無盡故，三諦則不定，三對二諦分別。第一義是一乘，世諦是三乘，何以故？第一義諦，同無盡故，世諦則不定。」¹⁰⁰

第一段引文所述之內容，是在回答《十地經論》中釋解五地菩薩，依眾生根機之差別，以十種諦來化導各種不同根機之眾生。引文中提到一諦說，是為大乘可化眾生，令入緣起無分別因果理事成大乘因果。因果即菩薩及佛。由此可知一諦智是佛及菩薩所知之境，如是理法差別隨所化眾生才說十諦之差別相，如是十種四諦是一乘三乘小乘共行。綜合這兩段引文，可以得知，一諦是非俗非真，是無盡無礙，一乘者是行一諦法。《華嚴經》中五地菩薩是一乘者，所以所行是一諦法，所證之智是以一諦為真諦智。

總之，何謂「真諦義」？其所得的一切稱位之含義，皆義含著此「真諦義」

⁹⁸ 《大正藏》卷 8，p829 上～中。

⁹⁹ 《大正藏》卷 45，p608 上～中。

¹⁰⁰ 《大正藏》卷 45，p538 上。

即是指超越世間一切真理的甚妙無上之理，所以稱為真諦、第一義諦。與「世俗諦」並稱為二諦。有二諦之說，是對機之不同而論之，因而有真俗二諦之差別說。雖大小乘各經論中的二諦說，所說不一，本節在此只列舉二、三例稍作說明。至於文中《中論》之說法與《仁王般若經》之說法，筆者頗為贊同，亦可說真俗二諦不二之理。也就是說大乘的一諦義，是相即相融，相入相攝的，猶如「事待理成，理待事顯。」之義，五地菩薩所證的真諦即是如此。綜合上述，知真諦之涵義應是以真實智照見一切法，而能證知諸法空無的甚妙真理，此種真理即是真俗不二無礙之真實義。有關於真俗二諦之義，諸經論所持見解各有所別，本文對這方面的問題不作更進一步的研究與評述，文中主要是以探究內明與真諦的關係為主，作為下一章節研究關於難勝地菩薩行與內明之關係的輔助資料。

二、何謂內明

何謂內明？內明的梵語即是 $adhyatma$ vidya。¹⁰¹又稱作內術、內明處。五明之一。相對於「因明」、「聲明」、「醫明」、「工巧明」等學藝，並稱五明。如《大乘莊嚴經論》云：

「知法者，謂知五明處，一內明，二因明，三聲明，四醫明，五巧明，知此五論是謂知法，知法業者，謂知自利利他，以此為業。知內論者，為自修及為他說。……」¹⁰²

所謂知法者，即是知五明處：一內明，二因明，三聲明，四醫明，五巧明，知此五明論謂之知法，知法業者，即是知自利利他，以此為業。知內論者（即內明者），為自修及為他說，也就是說自須修學並且還須利他為他說。印度外道亦有五明，印度外道婆羅門教徒也各以其所宗之典集論書稱之為內明。就佛教而言內明是一種形而上之學問，即是專心思索修習佛所說的一切五乘因果之妙理。如《瑜伽師地論》云：

「諸佛語言名內明論。」¹⁰³

所謂內明論，即是指諸佛言說一切教法名為內明論。《瑜伽師地論》又云：

「謂內明論略二相轉：一者顯示正因果相，二者顯示已作不失未作不得

¹⁰¹ 參見《佛光大辭典》，卷2，p1235下。

¹⁰² 《大正藏》卷31，p641下。

¹⁰³ 《大正藏》卷30，p500下。

相。」¹⁰⁴

所謂內明論約略分為二相轉，一者即是顯示正因果相，知其因果相待之理，二者即顯示已作之業雖歷百劫，與果之功能始終無有喪失；未作之業即不得其相。現就先以內明論所顯示正因果相之法來看與真諦之關係。如《瑜伽師地論》云：

「云內明論顯示因果相，謂有十種因，當知建立無顛倒因攝一切因，或為雜染或為清淨，或為世間彼彼稼穡等無記法轉。云何十因：一隨說因、二觀待因、三牽引因、四攝受因、五生起因、六引發因、七定別因、八同事因、九相違因、十不相違因。」¹⁰⁵

何為內明論，顯示因果之相，共有十種因，當知此十因是為建立無顛倒因攝一切因，無論是雜染法或清淨法，或是舉世間種種稼穡等無記法轉，皆具此十因。何為十因：一是隨說因、二是觀待因、三是牽引因、四是攝受因、五是生起因、六是引發因、七是定別因、八是同事因、九是相違因、十是不相違因，這十因是為說明一切諸法之因果相皆具有此十種因。從文中得知內明論所顯示之因果相中之十因，是為建立無顛倒因攝一切因之法。若欲建立無顛倒因，就必須了知無顛倒因之義。如《菩薩地持經》云：

「不顛倒因，當知攝一切因、一切煩惱、一切清淨、一切無記等。」¹⁰⁶

引文中說，不顛倒因，即是應當知攝一切法之因、一切煩惱之因、一切清淨之因、一切無記等因。因不了知一切法之因、一切煩惱從何而生、一切清淨法如何而修、一切無記法無論是有覆無記或無覆無記，不能記為善或為惡之非善非不善之因，等一切無記法皆須了知。由此可知不顛倒因即是無顛倒因，亦即是了知一切諸法之實相義。若要了知一切法之實相義，就必須具備真諦智、中道智，才能分辨了知才能無顛倒。如《中邊分別論》云：

「如處十地中，如勝有等行，無倒眾義者。名句無倒故，通達禪定相義無倒故，通達智慧相思惟無倒故，得遠離顛倒因緣故，無不散動顛倒故，是中道相分明所得。」

如處十地中，如勝有等行。無倒眾義者，就是能知一切名句（名相）即是從

¹⁰⁴ 《大正藏》卷 30，p500 下。

¹⁰⁵ 《大正藏》卷 30，p500 下～501 上。

¹⁰⁶ 《大正藏》卷 30，p903 上。

他語言從他得聞，聞已修得然後證知其真理而無倒故，能通達禪定相之義而無倒故，能通達智慧相作之思惟其義而無倒故，如是這樣則能得以遠離顛倒因緣，無不散動顛倒，這是中道相分明所得。由此段文中足以證知無顛倒因即是能了知真諦義，第一義諦義，中道義，一切諸法實相義等，能了解這些真理之義即是已具有真諦，第一義、實相、中道、法界等智。由此足以證知內明論，所顯示因果相之十種因，是真諦，是第一義，是中道等智。

由上述已知內明論，所顯示因果相之十種因與真諦之關係，現就來論述內明論所顯示因果相之五種果相與真諦之關係。《瑜伽師地論》云：

「於此相中云何為果，謂略有五：一者異熟果、二者等流果、三者離繫果、四者士用果、五者增上果。諸不善法於諸惡趣受異熟果，善有漏法於諸善趣受異熟果，是名異熟果。習不善故樂住不善不善法增，修習善故樂住善法善法增長，或似先業後果隨轉，是名等流果。八支聖道滅諸煩惱，名離繫果。若諸異生以世俗道滅諸煩惱不究竟故，非離繫果。諸有一類於現法中，依止隨一工巧業處起士夫用，所謂農作商賈事，王書畫算數占卜等事，由此成辦諸稼穡等財利等果是，名士用果。若眼識等是眼根增上果，乃至意識等是意根增上果，眾生身分不散不壞，是命根增上果。二十二根各各能起自增上果，當知一切名增上果。二十二根增上作用，如攝事分應知其相，菩薩於是內明所顯正因果相，如實知已精勤修習，令處非處智力種性漸得清淨漸得增長。」¹⁰⁷

於此因果相中云何為果，所謂略分為五：一者異熟果、二者等流果、三者離繫果、四者士用果、五者增上果。若諸不善法得於諸惡趣報，有漏善法於諸善得善趣報，是名異熟果即是報果。若習不善法樂住不善法，則增長不善法。若修習善法樂住善法，則增長益善法。或是先業相似後果生，是名等流果即是依果。八聖道滅諸煩惱，名離繫果即是解脫果。若復諸異生以世俗滅諸煩惱，然其不究竟捨離凡夫，非離繫果即是非解脫果。諸有一類於若於現法中，依種種世間工巧處業一切諸士夫事，所謂田種販賣，宰官理務，書畫算數，卜占印封等財利各有果生，是士用果即是士夫果。眼識是眼根增上果，乃至意識是意根增上果，眾生身分（生理）不壞是命根增上果，一切二十二根各各能起自增上，各各有果生。當知一切皆是增上果。此二十二根增上作用，如攝事處應知其相，是菩薩於內明所顯正之因果相，如實了知之後精勤修習，於處非處即所謂於一切處因果決定不決定智如實知。如此次第修習清淨漸得增長。從文中知菩薩能如實了知這五種果報相，這是菩薩於內明所顯正的，因他知一切善惡法之善惡果報相。修善法則令

¹⁰⁷ 《大正藏》卷 30，p569 上。

善法增益，知修八聖道能滅諸煩惱，得離繫縛證解脫果。知若於現法中，依種種世間工巧處業則財利各有果生（士用果）。知一切二十二根各各能起自增上作用，得增上果。菩薩能如此知這五果相是須以真諦智為導向的，因有真諦智才能生起滅諦，成就道諦。如文中所說以八聖道滅諸煩惱，得離繫果即解脫果。修善法則能令善法增益，得善報果等，這都是滅諦的生起而成就道諦法，亦是真諦智的起現作用。至於文中所提到「處非處智力性漸清淨增長」此句文意而說，此意正表示漸趨進佛智之義，因「處非處智力」是佛十種智力中的一種智力。

總之，菩薩於內明所顯正之因果相，無論是十因或五果皆須以真諦智證知。如《深密解脫經》云：

「如來應說法，一切一味相；不離第一義，見別是憍慢。」¹⁰⁸

由這段文中得知其義，即是在說明不生不滅之真空妙理（即真諦之理）是須假藉事相而顯，相與直諦義是相依相待的，所以一切一味相是不離第一義諦的。因菩薩能如實了知此十因或五果之相後，能更精勤修習，無論於處非處即所謂於一切處因果決定不決定，菩薩智力種性皆如實知，如此次第修習清淨漸得增長。這都不離真諦之智的作用，因唯有真諦之智才能攝不顛倒因，成就善法得善果報，滅煩惱得解脫果，亦才能如此次第漸修清淨漸增，而趨向佛的智力，這皆是由於真諦智的起現作用。

所謂內明論略分為二相轉，前面已說明顯示正因果相轉與真諦的關係，現就以顯示已作不失未作不得相轉與真諦之關係之問題作述說。見《瑜伽師地論》云：

「云何內明論顯示已作不失未作不得相，謂諸有情自所作業，雖復作已經多百劫，與果功能終無失壞亦無不作，或復異作而有異熟或異果熟。菩薩於是內明所顯已作不失未作不得相，如實知已精勤修習。令其自業智力種性漸得清淨漸得增長。」¹⁰⁹

何為內明論顯示已作不失未作不得相，即所謂諸有情自所作業，雖復作已有所成熟，雖歷經多百劫，與果功能始終無失無壞，即是已作不失之義；未作不得相，若未作即不得其果相。亦就是已作者不失其果報，不作者也不受其果報。菩薩於是內明所顯已作不失未作不得相，能如實知已而更加精勤修習。以自己之無礙智性，能了知於一切相於各別處所，所起的相續業及所得報果。並且令其無礙

¹⁰⁸ 《大正藏》卷 16，p669 上。

¹⁰⁹ 《大正藏》卷 30，p502 中。

智性即自業智力種性能漸得清淨漸得增長。由前文所述中已知「自業智力」是如來十種智力的第二種智力，亦是無著無礙智。如《顯揚聖教論》云

「謂如來十力，廣說如經：一處非處智力，謂於一切相因果中能如實問記無礙智性及彼相應等持諸心心法。二自業智力，謂於一切相各別處所相續所起業及所得報中無礙智性。餘如前說。……」¹¹⁰

又《大乘阿毘達磨雜集論》云：

「自業智力者：謂於一切種自業智具足中，若定若慧，餘如前說，以於一切種自業智無著無礙現行中，所有三摩地等，如是餘力隨其所應當正建立。」¹¹¹

又見《阿毘曇心論經》

「自業智力者：善不善業處事因報，若多若少若定不定，如是等義中若無礙智。下名自業智力。」¹¹²

由這三段文證知，自業智力是如來十智力之一，是一種無著無礙智的起現。自業智力即是如來之智力是具由無著無礙之智性，此種無著無礙之智性非世俗之智所能意觸的，必定要以真諦智的起現作用才能到達的。然無著無礙之智性，為何是真諦智的起現呢？因無著無礙者，能知見一切法之平等，而能知破諸戲論相，是一種平等中道之智，所以說此智是真諦智之起現作用。如《集大乘相論》云：

「謂內無有性名為無著，外離諸縛名為無礙。」¹¹³

引文中說，無著無礙之義，即是所謂的內已無有性稱為無著，外已離諸繫縛名為無礙。由此證知無著無礙智是真諦智的起現作用，因對外能離諸繫縛即是解脫，若要證解脫境須依滅道諦而修，在前一章節中談五地辨諸諦相慧時，已從中得知滅道諦是真諦智。內無有性亦是真諦智的起現作用，因無有性是真如實性。如《攝大乘論釋》云：

¹¹⁰ 《大正藏》卷 31，p499 上。

¹¹¹ 《大正藏》卷 31，p760 中。

¹¹² 《大正藏》卷 28，p855 中。

¹¹³ 《大正藏》卷 32，p149 中。

「永無有性者，謂於緣起心及心法，所現影中由橫計相，永無所顯，真如實恆，此即名為圓成實相。」¹¹⁴

永無有性者，是於緣起心及心法，所現影中一切橫計之相，永無所顯，是真如實性，此名即是圓成實相。可知內無有性已是永無有性，所以稱為無著，是真如實性圓成實相，所以是真諦智的起現作用。又見《大集大虛空藏菩薩所問經》云：

「一切智中，無著無礙智而為其頂。」¹¹⁵

既然一切智中，無著無礙智而為其頂，所以此智即是真諦智的起現作用。

總之，此一節之文以能明確的得知，所謂內明論，即指諸佛言說一切教法名為內明論。所謂內明論又約略分為二種相轉，一者即是顯示正因果相，即是在說明一切法各各為因各各為果，因知其因果相待之理。二者顯示已作不失未作不得相，即是在說明諸有情自所作業，雖復已作過，若所成熟，雖歷經多百劫，給予報果之功能始終是無失無壞，即是已作不失之義；未作不得相，若是未作之業即不得其果相。菩薩於內明所顯正之因果相，無論是十因或五果皆須以真諦智證知。因菩薩能如實了知此十因是為建立無顛倒因攝一切因，要建立無顛倒因就須依滅道諦，證真諦智。而後明其五果之相，知其因果之相後能更精勤修習，無論於處非處即所謂於一切處因果決定不決定，菩薩智力種性皆如實如，如此次第修習清淨漸得增長。這都不離真諦之智的作用，因處非處智力即是如來之智，若欲令此智漸清淨漸得增長，皆須依真諦智的起現，觀知真俗二智無礙之真理。菩薩於內明論能觀知已作不失未作不得相，亦是真諦智的作用，因欲令自業智力種性漸得清淨漸得增長，是須具有無著無礙智，此智是一切智中為其頂，是真如實性圓成實相，是能觀知真俗不二無礙之真諦智的作用。綜合之，菩薩於內明中所修一切法所顯一切智，皆為趨向佛智為主，所以皆須依真諦智的起現作用才能到達。

第二節 俗諦與餘四明之關係

五明中除內明是對內自修對外力利他說之學外，所以是屬於內學能證出世法，其餘四明皆為世間之學問，是與世間人之生計息息相關的學術知識，所以是世俗智。在本章段中對這四明不作有關歷史的演變，或起緣或發展傳佈、貢獻等

¹¹⁴ 《大正藏》卷 31，p399 中。

¹¹⁵ 《大正藏》卷 13，p621 下。

等的問題，作深入的研究，只對四明之涵義作約略說明，藉以了解此四明俗諦之關係。

一、因明與俗諦之關係

梵語hetu-vidya。音譯作酰都費陀。為五明之一，乃印度之論理學（邏輯學）。因（梵 hetu），指推理的根據、理由、原因；明（梵 vidya），即顯明、知識、學問。¹¹⁶何謂因明？見《大乘莊嚴經論》云：

「因明為伏外執學。」¹¹⁷

依據《大乘莊嚴經論》所說，因明是一種伏擊外道之學，這是以佛教立場的角度而說的，因佛教用因明的論述方式，以佛法教理來破斥外道的執見學說，所以說因明學為伏外執之學。若以因明的論說方式來看因明之義，即是根據已知之事理舉出理由，進而行論證作用以便了知其論證的結果，的論理學，以現代的學術角度來看，是與西洋邏輯學有相通之處。佛教的因明即可說是佛教的方法論，此門學問在佛教的教學與治學中是不可欠缺的一門學問。見《因明入正理論》云：

「因明入正理論者蓋乃抗辯標宗摧邪顯正之悶闕也，因談照實，明彰顯理入言趣本，正以離邪。論之者，較言旨歸，審明要會也。」¹¹⁸

何謂因明入正理論者，即是指乃能抗辯所立之標宗，以摧毀外邪顯明正理之困悶境界也，因之義即照實也，明有彰理入言趣本，正是為離邪之義。論之者，推論比較言說歸納，及審明要義。由此可知因明入正理論者，及是要能依據已知之事物之理以比較推理之方式，推演出未知事物的結果。然在此種比較推理的過程中，若因思路混淆或界說不明，皆容易導致結論的偏差與顛倒，所以須將這些比較推理的方法，再作整理歸納，便可知其所論究之語言的過咎及思索的偏正，從而導入正確之推理，這是因明入正理論者之責任，小即是因明論的根本要義。

由上已知因明之涵義及其要義，現就來述說它與俗諦之關係。因明是世間之學問，是世俗之知識學問，是透過言論來表達自己之理論，藉以說服對方之言論之學，所以是屬於俗諦之法，而非究竟之了義法。如印順導師認為因明是常人用的方法論之修正。《中觀今論》云：

¹¹⁶ 參見《佛光大辭典》卷3，p2276下。

¹¹⁷ 《大正藏》卷31，p616上。

¹¹⁸ 《大正藏》卷32，p12下。

「因明卻僅是正理學派方法——可說是常人的方法論的修正。」¹¹⁹

印順導師認為因明卻僅是正理學派方法，亦可說是常人的方法論的修正。即是常人所修正的方法論，即屬世間學之知識，所以所知之智亦是俗諦智。今再以因明在立論時須合乎宗、因、喻三支作法之說，藉以更明確的說明因明即是俗諦智。以因明論而言，在立論時其宗、因、喻三支比量有一基本原則，就是必須要立論者與駁斥者（敵論者）彼此間要有共同的認識時，宗支的有法及能別，才能彼此成立。如《因明正理門論本》云：

「此中宗法唯取立論及敵論者決定同許，於同品中有非有等亦復如是。何以故？今此唯依證了因故。但由智力了所說義，非如生因由能起用。若爾既取智為了因，是言便失能成立義，此亦不然，今彼憶念本極成故，是故此中唯取彼此俱定許義，即為善說。由是，若有彼此不同許，定非宗法。如有成立聲是無常，眼所見故。又若敵論不同許者，如對顯論所作性故。又若猶豫如依煙等起疑惑時，成立大種和合火有，以現煙故。或於是處有法不成，如成立我其體周遍於一切處，生樂等故。如是所說一切品類所有言詞皆非能立。於其同品有非有等，亦隨所應當如是說。於當所說因與相違及不定中，唯有共許決定言詞，說名能立，或名能破，非互不成猶豫言詞復待成故。」¹²⁰

文中說在因明之中，宗法唯取立論及敵論者須決定同許方能成立，在於同品中有或非有等結論皆須如是。為何故？因為因明立論之宗法，唯一只要達到依證及了因為目的。但是只由智力了所說義，而非如生因由能起用。若如此既取智為了因，是言便失能成立義，在此所立宗法又非如此，須令敵論者憶念所立宗法方成立之，是故此中唯有取立論者與敵論者彼此皆須俱定認同，即為善說。由以如是，若有彼此互不認同，若是定法也成為非宗法。如有成立聲是無常，是為眼所見。若敵論者不同許，如對顯論所作性之故。又若猶豫如依煙等起疑惑時，成立大種和合因火有，所以現煙。或於是處有法不成，如成立我其體周遍於一切處，生樂等故。如是所說一切品類所有言詞皆不能成立。於其同品有或非有等，亦隨所應當如是說。所以當所說因與相違及不定中，唯有立敵雙方共許決定言詞，說名能立，或名能破，非互不成猶豫言詞復待成故。從文中足以得知，因明論只是一種世俗之知識學問，因其宗法之否能成立或是能破，皆須賴於立敵雙方的彼此認同方能成立。而以真理了義法無關，唯一目的只為所立之因是否能依證了因與否。例如文明民族與落後民族對論，以「太空梭」為宗依，由於落後民族無知已

¹¹⁹ 參見《妙雲集中編之二》〈中觀今論〉p44。

¹²⁰ 《大正藏》卷 32，p1 中。

並且不信已有能到達外太空之科技，則「太空梭」雖是真實而存有的概念，也因而不成立。所以因明是世俗之知識，所自得之知識是非了義法，所以是屬於俗諦慧的一種學問。

在引印順導師見，藉以更明確知道因明論是俗諦之慧。《中觀今論》云：

「如佛弟子用無常去破斥外道的常，外道也可以用常來破斥你的無常。你若以理由來成立無常，外道也可以理由來成立他的常，究竟誰是真理？因明中「相違決定」，康德的二律背反，完全露了此一論理的缺點。所以，唯有能了達諸法是即空的緣起，本著諸法本性空寂的見地，展開緣起的論法，這纔能徹底難破，徹底的答覆別人；纔能真正破除他人的錯誤，真正的顯示真理。」¹²¹

在引文中印順導師說明的因明與康德的二律背反，該者同樣暴露有「如佛弟子用無常去破斥外道的常，外道也可以用常來破斥你的無常。你若以理由來成立無常，外道也可以理由來成立他的常，究竟誰是真理？」此種論理的缺點。所以是非能了達諸法是緣起性空的真理，導師認為唯有「本著諸法本性空寂的見地，展開緣起的論法，這纔能徹底難破，徹底的答覆別人；纔能真正破除他人的錯誤，真正的顯示真理。」總之，以上對因明論之所引證說，足以證知因明論是非了義法，而是世俗之學問，所以是屬於世俗諦。

二、聲明與俗諦之關係

此段文主要目的，是為說明聲明是屬於世俗諦之學。何為聲明？梵語 *vaḥda-vidya*，音譯攝拖芯馱，為印度五明之一，主要內容是指文字、音韻及語法之學。¹²²至於聲明即是指文字、音韻及語法之義，又關於文字、音韻及語法之學，是為人類互傳訊的一種溝通工具，既然是世間人作為彼此了解所用的傳遞工具，即是世俗之學亦是世俗諦。如《佛在人間》云：

「二、「世間法施」，如聲明、因明等的教授。世間法施，就是世間的一般教育。」¹²³

《妙雲集》下編之一《佛在人間》此一書中說：二、「世間法施」，即是如聲明、因明等的教授。所以世間法施，就是世間的一般教育。由此可知聲明是世間

¹²¹ 參見《妙雲集中編之二》〈中觀今論〉p52。

¹²² 參見《佛光大辭典》卷7，p6495中～下。

¹²³ 《妙雲集》下編之一〈佛在人間〉，p331。

法傳遞工具所以是世間法。又見《大般若波羅蜜多經》云：

「善現，云何名為菩薩摩訶薩世間法施。善現，菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多時，為諸有情宣說開示分別顯了世間諸法。謂不淨觀……」¹²⁴

佛對善現說：云何名為菩薩摩訶薩世間法施。善現，即是菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多時，為諸有情宣說開示分別顯了世間諸法。謂不淨觀……等。此文所說的菩薩為諸有情宣說開示分別顯了世間諸法，「宣說開示」此一詞即是要音聲、語言來傳遞世間諸法，音聲、語言是屬於聲明，又是用來傳遞世間諸法的工具，所以聲明是屬世俗諦之法。如《大乘莊嚴經論》云：

「聲明為令他信學。」¹²⁵

文中聲明是為令他相信之學。也就是以聲明中所含的文字、音韻及語法、言語，來傳遞思想哲理令他信學，所以聲明是屬世俗諦之法。

三、醫明與俗諦之關係

梵語cikitsa-vidya。又作醫明、醫方論（梵cikitsita）。五明之一。係古印度解說有關疾病、醫療、藥方之學。「明」，即「學」之。¹²⁶醫明依現代之解釋而說，即是包括醫、藥、生理、衛生、心理、優生等學問。《大乘莊嚴經論》云：

「醫明為所治方學。」¹²⁷

據《大乘莊嚴經論》說：醫明為所醫治方之學問。又見《大乘莊嚴經論》

「知醫論者，為除他疾。」¹²⁸

經論又說：知醫論者，是為除他人之疾病，綜合之，醫方明是為醫治方法之學問，目的是為除他人之疾病，減輕或消除患者的身心之痛苦，令患者得以安康。所以醫術是一種世間之學，所以是屬於世俗諦之法。

¹²⁴ 《大正藏》卷 6，p964 中。

¹²⁵ 《大正藏》卷 31，p616 上。

¹²⁶ 參見《佛光大辭典》卷 7，p6628 中。

¹²⁷ 《大正藏》卷 31，p616 上。

¹²⁸ 《大正藏》卷 31，p641 下。

四、工巧明與俗諦之關係

何謂工巧明，梵語wīpāsthana-vidyā。又作世工業明、巧明、巧業明。¹²⁹工巧明所包括的內容，即是指有關於世間一切技術、工藝、音樂、美術、書術、占相、咒術、科技等技藝之學問，為五明中之一明。如《瑜伽師地論》云：

「云何工業明處：謂於十二處，略說工業所有妙智，名工業明處。何等十二工業處耶，謂營農工業，商估工業，事王工業。書算計度數印工業，占相工業，咒術工業，營造工業，生成工業，防那工業，和合工業，成熟工業，音樂工業。」¹³⁰

在《瑜伽師地論》中將工業明處歸納為十二處，用於略說工業所有的妙智，名工業明處。此十二種工業處，即所謂的營農工業，商估工業，事王工業。書算計度數印工業，占相工業，咒術工業，營造工業，生成工業，防那工業，和合工業，成熟工業，音樂工業等。若將工巧明略微分類時，工巧明又可分為二類，即：(一)身工巧，凡細工（指刺繡，手藝等）、書畫、舞蹈、刻鏤等技能都是。(二)語工巧，指文詞讚詠、吟誦唱等技藝之能。世間諸工巧皆為無覆、無記法之一種，故又稱為工巧無記。¹³¹既然工巧是屬於世間的技藝之能，即是屬於世俗諦。見《雜阿含經》云：

「正命具足，何等為方便具足。謂善男子種種工巧業處以自營生，謂種田，商賈，或以王事，惑以書疏算畫，於彼彼工巧業處精勤修行，是名方便具足。」¹³²

文中說正命具足者，何等為方便具足？即所謂善男子於種種工巧業處以自營生，所謂的種田，商業買賣，或以王事，或以書疏算畫等，於種工巧業處精勤修行學習，是名方便具足。從文中得知工巧業處所習之一切技術，皆為自利營生之技能，既然是營生之技能，即是世俗法。又見《攝大乘論釋》云：

「論曰：一切工巧明處聰慧所攝。釋曰：為立資生故須工巧明處。」¹³³

《攝大乘論釋》說：《攝大乘論》中說，一切工巧明處是為聰慧所攝。釋又

¹²⁹ 參見《佛光大辭典》卷1，p956上～中。

¹³⁰ 《大正藏》卷30，p361中。

¹³¹ 參見《佛光大辭典》卷1，p956中。

¹³² 《大正藏》卷2，p23上～中。

¹³³ 《大正藏》卷31，p220上。

說：為立資生故所以須要工巧明處。又見《廣釋菩提心論》云：

「云何世間學，謂技能功巧等。」¹³⁴

云何為世間學問，即所謂技能功巧等。綜合所說中，得知工巧明處是為資生所須，所以知工巧明是世俗知識，是俗諦之慧學世間之學。

總之，四明皆為世間之學問，亦可說皆為利生之技能，因世間人皆須仰賴因明的思維來豐碩自己的哲理概念。利用聲明作為互相溝通，傳遞彼此思維的工具藉達到彼此的信解。醫方明，為治疾病所須之學，藉此醫學之功用，為令人類達到身心安樂之目的。由修習種種工巧之技能，令人類賴此以為營生。此四皆是世間之學問，所得所知皆是世間之知識，所以屬於世俗諦。

¹³⁴ 《大正藏》卷 32，p564 中。

第五章 難勝地菩薩行與五明之關係

菩薩行所包含之範圍是非常的廣泛，可說是從初發心到成就佛的一切種種利益眾生之善行，及諸波羅密行皆是菩薩所須行持之法。以十地菩薩行而言，因地地所修所證有別，然其菩薩行所行持之法及所發之願，也各有所別。以難勝地菩薩行而說，若以諸波羅密行來看，難勝地菩薩特持的是禪波羅密行，但在此文中不以波羅密行為論述點，而是以此地菩薩隨順世法行的行法為主。以世法行而言，為何要將五明與難勝地的菩薩行拉在一起並論呢？若談菩薩為何要修菩薩行？不外乎為自利利他藉以一切善行來成就佛之功德。如《六十華嚴》云：

「云何菩薩行菩薩行，生如來家為世間燈，盡未來劫修菩薩行心無疲倦。」¹³⁵

由《六十華嚴》文中，知為何要行菩薩行，可分兩方面來看，一者為生如來家這是自利之行，自利之行亦可說為達佛果證佛智之自修行。二者為世間燈，此意即是指菩薩須作為引導眾生出離生死苦海的明燈，也就是利眾生行，且盡未來劫修菩薩行時，心皆無疲倦想，這是一種悲愍之心的利他行。藉引文之義，可將菩薩行之義作簡易的解說，即是指自利利他之行。難勝地菩薩行亦因如是，要圓滿此五地的菩薩行時，也須修習自利利他之行。如《十地經論》云：

「五者、化眾生智方便攝取故，如經名為善方便者，隨世間法行故。」¹³⁶

這段文是在說明《十地經論》對《十地經》中說，難勝地得名善方便者的義涵。《十地經論》說，五地為方便化導眾生，而以方便智行化於世間，此種菩薩行在《十地經》中，稱名為善方便者，其義即是以隨順世間法行，隨眾所需之不同，給予適當的教化。由前章所述說中，已知五明是包含一切世間之學問，現又知難勝地菩薩為方便教化眾生，而以隨順世間法行，為化導眾生之方便智。可知其隨順世間法行與五明有密切的關係。又如《入楞伽經》云：

「八地及五地，學種種伎術。」¹³⁷

《入楞伽經》說：八地、五地學種種伎術。種種伎術即世間法，世間法又包

¹³⁵ 《大正藏》卷 9，p750 下。

¹³⁶ 《大正藏》卷 26，p165 下。

¹³⁷ 《大正藏》卷 16，p575 中。

含於五明中，所以本章節所要探討的就是五地為何要特別修學五明？五明與此地的菩薩行又有何關係？若以五明之內容含義，是在說一切世間的學問，若以菩薩行之含義是須包含自利與利他二行，五明即是世間學問，以世法來看學五明對菩薩行的利他行是有幫助之處。但在自利行方面是自內證之意境，是修慧證佛果之事，那五地修學五明何助益呢？這都是本章所要追尋的問題。

第一節 難勝地菩薩如何修學「內明」來圓滿出世智

已知內明是五明中的一種，是一中內術的學問，以世間的學問類別來說，內明可說是包含世間一切有關研究實在論的學說，以印度外道婆羅門教徒，則各以其所宗之思想理論稱之為內明。佛教則以專心思索佛所說的五乘因果之妙理為主，即是佛教之哲理亦稱之為內明。本文所述說的內明不包含外教的論典，只就五地所修之內明作研究。本節所作探討的範圍，只是對難勝地所修之內明與他的證智有何關係作述說的整理。

一、觀慧與出世智

依佛教的內明而言，即如《瑜伽師地論》所說的，指「諸佛語言名內明論。」¹³⁸由此言論得知，難勝地在圓滿五地菩薩行時，所修的一切法皆屬內明。因五地所修之法皆為佛所說之法，透過佛所說法，進而思索實在真理的哲理，這就是內明論。以出世間智的簡易之解釋，是指能證得出離這凡夫世間之智。亦有人釋說為聲聞、緣覺二乘之智，因二乘之人能以一切智修四諦十二因緣，而證得能出離世間之智，稱之為出世間智。若以《十地經論》所論而言，即指能得證諸障對治者，就是證得出世間智。如《十地經論》云：

「論曰：諸相者隨諸地中所有諸障及對治相故，得者證出世間智故。」¹³⁹

如《十地經論》對出世間智之解說，筆者頗為認同，論中所說之義，即在說明若只以凡夫所證得的出離智或二乘人所證得的出離智，來解釋出世間智之義，並不能圓滿的概括一切行者所證的出世間智，因修行有次第，所證之慧亦有別。就以十地菩薩行而說，就下地地所對之障各不同，所修證之慧也不同。

既知要證得出世間智須具有對治相，在使用對治法時必先具備有能觀照思維

¹³⁸ 《大正藏》卷 30，p500 下。

¹³⁹ 《大正藏》卷 26，p144 中。(T26,no.1522,p.144,b3~4)

諸障的能力，這種觀照思維的能力即是內明的作用力，這種觀照思維的能力又依各次第的所證智不同，來決定能觀能思之對治相，可知內明的作用力是以智慧觀察力息息相關的。五地亦是如是，以能明辨諸諦相應之慧，引發內明的觀察思維觀察，圓滿救眾生方便之出世間智。如《華嚴經》云：

「佛子！此菩薩摩訶薩，得如是諸諦智已。如實知一切有為法，虛妄詐偽，誑惑愚夫。菩薩爾時，於諸眾生，轉增大悲，生大悲光明。」¹⁴⁰

又《華嚴經疏》云：

「光明者，救眾生方更智成就故。轉增光明，俱通慈悲。」¹⁴¹

綜合這兩文知五地菩薩得如是諸諦之智後，具有能如實觀知一切有為法是虛妄不實，即是一切有造作之因緣所生之法。然不解其虛妄者即所謂愚癡凡夫，誤以為身心五蘊為常作我想慢事，以我為本。被外塵世法所牽起能取想，而迷以為真。而五地菩薩如實觀知愚夫被這些虛妄不實之法，迷惑不解詐以為真，甚為可愍，轉增大悲，生起慈悲憐愍之心，以成就救眾生方便智。在上述之文中，雖無特別說明五地菩薩以何法來對治愚夫被虛妄不實之法所迷惑之法門，但從中可看到內明的起現作用與證智的關係，五地得諸諦之智具有能如實觀知一切有為法是虛妄不實，這就是五地具有諸諦相應之能觀慧，即是內明思索的能觀力。引發五地菩薩的悲心成就救眾生方便智，在此雖無表明對治的內容，但從中可知救眾生方便智，即要是來救治愚夫被虛妄不實之法所迷惑之病，所以就此段文而說，救眾生方便智即是對治法，亦是五地所證的出世間智。

二、悲願與內明

既然已知內明是一種自內證的意境，思考觀察皆是內證的意境，五地依得諸諦智作為思考觀察的資糧，觀見眾生的苦，起大悲心救度眾生、教化眾生，而善修一切法，作為救度眾生對治的資糧。如《華嚴經》云：

「佛子！此菩薩摩訶薩，得如是智力，不捨一切眾生，常求佛智，如實觀一切有為行，前際後際，知從前際無明，有愛故生生死流轉，於諸蘊宅，……無明覆翳，黑暗纏裹，我今為彼一切眾生，修行福智助道之法，獨一發心，不求伴侶，以是功德，令諸眾生，畢竟清淨，乃至獲得如來十力，無礙智

¹⁴⁰ 《大正藏》卷 10，p191 下。

¹⁴¹ 《大正藏》卷 35，p798 上。

慧。佛子！此菩薩摩訶薩，以如是智慧。觀察所修善根，皆為救護一切眾生，利益一切眾生……」¹⁴²

從這一大段文中知，此難勝地菩薩摩訶薩，得明辨諸諦之智力，因而不捨一切眾生，為救一切眾生常求佛智慧，佛智慧即是出世智，求佛智慧的修證過程都是屬於內明的薰修。因而能如實觀察一切有為行法，前際後際之生滅關係。觀知前際是為苦因緣所集之故，即是觀知凡夫眾生從前際無明，有愛故生，而生死流轉於五蘊宅中，不能動出，增長苦聚。無自身的我，又無我所依的命根力住，眾生身心相續不斷，數數受生，不能自主，所以凡夫生是非常非斷。所謂說有命有眾生，是為破他的慢取之意；所謂說無命無眾生，是為令他遠離能取所取慢之意。說離我我所前際，即是正觀之意，觀知以何因而隨所有眾生生，隨所有苦行流轉，正觀之意即是五地菩薩內明的思維作用。後際亦如是，能觀知一切苦因皆無有，是虛妄貪著之故，能滅斷無明，愛有事盡則能出離世間是名道諦，能滅斷無明成就道諦這就是對治法；若有若無，際後際二者皆能如實知。能如實觀察前後二際，此種思維觀察力都屬於內明的作用。

由上述文中所提到難勝地菩薩為一切眾生常求佛智，修行福智助道之法，觀察所修善根等，這些的修習皆屬於內明，因此地菩薩所修的一切正法，不外乎皆為利益眾生、醒悟眾生而作的。如《瑜伽師地論》云：

「菩薩何故求聞正法，謂諸菩薩求內明時，為正修行法隨法行，為廣開示利悟於他。」¹⁴³

《瑜伽師地論》文中說：菩薩為何故求聞正法，即所謂諸菩薩求內明時，為正修行法隨法行，為廣開示利悟於他而求聞正法。文中所指的諸菩薩雖不只限於五地的菩薩行，但諸菩薩之義亦包含了五地菩薩在內。由此同可證知五地菩薩亦復如是，在求內明時，為正修行法隨法行，為廣開示利悟於他（即指眾生）而求聞正法。如上述此地菩薩常求佛智，修行福智助道之法，這都屬於求聞正法。而觀眾生苦發願救護、利益、安樂、哀愍、成就、解脫、攝受這一切眾生，欲令這一切眾生，離諸苦惱，普得清淨，悉皆調伏，入般涅槃這就是廣開示利悟於眾生，亦是正修行法隨法行之舉動。如《華嚴經》云：

「佛子！此菩薩摩訶薩，復是念，此諸眾生，受如是苦，孤窮困迫，無救無依，無洲無舍，無導無目，無明覆翳，黑暗纏裹，我今為彼一切眾生，

¹⁴² 《大正藏》卷 10，p191 下～192 上。

¹⁴³ 《大正藏》卷 30，p502 下。

修行福智助道之法，獨一發心，不求伴侶，以是功德，令諸眾生，畢竟清淨，乃至護得如來十力，無礙智慧。」¹⁴⁴

經中這段文明白的說著，難勝地菩薩見眾生受如是苦，如孤窮困迫，無救無依，無洲無舍……等。此地菩薩見眾生受苦之是，這是內明的思維觀察。如經說我今為这一切眾生，修行福智助道之法，獨一發心不求伴侶，這是內明的修習及菩薩的悲願生起之作用。經中說：「以是功德，令諸眾生，畢竟清淨，乃至獲得如來十力，無礙智慧。」這是此地菩薩以正修行法隨法行之舉動，為利益眾生醒悟眾生。化為現代之例而言，如有人觀見孤苦無依之人，這觀見者就為此孤苦者想辦法，看是為他找謀生的工作或安頓於收養所、老人院等，讓他能安定溫飽，此種行為亦是菩薩行的一種。如觀見孤苦者之舉動這是能觀的心，為孤苦者找尋安頓去處這是屬於正確的行法，令他安定溫飽這是利他行，在為孤苦者安頓去處至安定溫飽的過程中，會得到許多知識，若以五地菩薩而說，即是在行證中會增長許多智慧。例子中，能觀的心與正確的行法，皆是內明的思索與悲願的起現作用，利他行即是利眾生之舉。由此可知內明、悲願、菩薩行是互為關係的，智慧也因此而證得。

由此可知難勝地菩薩所修的一切善法、利益眾生之法、福智助道之法，皆是內明的薰修，也是悲願的起現，能觀之慧又亦是內明的起現，而所薰修的一切內明皆是證智的資糧。因此可知難勝地菩薩的辨諸諦相應慧的作用，是內明的作用，亦是為救眾生悲願的起現。所修的一切善法是為救眾生，是內明的薰修，亦是證智的資源。

三、內明與證智

從五地菩薩的能觀智慧至發願教化救度眾生的過程中，皆可說是內明起觀思維的作用，在這一切過程中也可得知菩薩智慧的漸進，與他所修的願行是息息相關，且是成正比的。在五地菩薩求內明時，所修的這一切法，不外乎於聞、思、修三慧學與戒學、慧學等三學之中求。從三慧學與戒學、慧學中圓滿他的出世智。如《華嚴經》云：

「佛子！菩薩摩訶薩，此第五難勝地，名為念者，不忘諸法故。名為智者，能善決了故。名為有趣者，知經意趣，次第連合故。名為慚愧者，自護護他故。名為堅固者，不捨戒行故。名為覺者，能觀是處非處故。名為隨智者，不隨於他故。名為隨慧者，善知義非義句差別故，名為神通者，善修

¹⁴⁴ 《大正藏》卷 10，p191 下～192 上。

禪定故。名為方便善巧者，隨世行故。」¹⁴⁵

從《華嚴經》中所述之文意，知此第五難勝地以所修的一切內明之智慧善法，而得十種名稱，此十名即為念者、智者、有趣者、慚愧者、堅固者、覺者、隨智者、隨慧者、神通者、方便善巧者，在此不對十種名作詳解。但因知此十種稱位即是五地菩薩從所明辨諸諦相慧，依此慧觀見眾生苦，生起悲心，發救度眾生的悲願，起教化度眾的悲行，而善修諸善法常求佛智所得的功德。此十種功德可說是表明了難勝地所修的內明與證智。下列就以《華嚴經》中所說的這段文，將分三慧學與戒學、慧學等三部分，作為說明與難勝地菩薩出世智之間的關係。

(一)從難勝地的三慧看出世間智

由《華嚴經》中知此第五難勝地名為念者、智者、有趣者、慚愧者、堅固者、覺者、隨智者、隨慧者、神通者、方便善巧者等。此地菩薩之所以能證得此十種名稱，必定與他所修的一切內明，及智慧有密切的關係。本段落就先以十名中的名為念者、智者、有趣者這三種名稱，來觀看內明與智的關係。

以五地菩薩之相而言，《瑜伽師地論》文中，認為五地菩薩之智，是能昇悟入不思議諦之智。《瑜伽師地論》云：

「問：已入第五地菩薩，當言何相？答：當言超過一切世間智故，超過一切聲聞獨覺智故，能昇悟入不思議諦極難勝道。」¹⁴⁶

依引文所釋，知五地菩薩之智，是超過一切聲聞獨覺之智，亦超過一切世間智。又眾所皆知，智有二種：一種是世間智，一種是出世間智。既然五地菩薩之智，是超過一切世間智。以此推之，便可得知難勝地菩薩之智必定屬於出世間智。由此可知五地菩薩得名為念者、智者、有趣者，此三種稱謂，下依出世間智修證而得的。《華嚴經》云：

「佛子！菩薩摩訶薩，此第五難勝地，名為念者，不忘諸法故。名為智者，能善決了故。名為有趣者，知經意趣，次第連合故。」¹⁴⁷

又見《十地經論》云：

¹⁴⁵ 《大正藏》卷 10，p192 上。

¹⁴⁶ 《大正藏》卷 30，p737 下。

¹⁴⁷ 《大正藏》卷 10，p192 上。

「論曰：攝聞勝者，攝聞、思、修慧勝故。云何慧勝：如經名為念者不忘諸法故。名為意者，善決定智慧故。名為去者，知經書意次第故。是中念者，聞慧勝故；意者，思慧勝故；去者，修慧勝故。此諸句次第復有異釋，聞持勝故名為念者，法智甚深勝故名為意者，意甚深智勝故名為去者。此略說成就二種善巧：法善巧、義善巧故。」¹⁴⁸

現先釋三慧勝之義與出世智的關係，由《十地經論》文所釋中知，慧勝之義即如經名為念者不忘諸法，即是由念於境明記憶故令心不散為之慧勝。名為意者，是能善決定智慧者，名為去者，是能知經書意之次第。此三種名稱是在說明五地菩薩在聞、思、修三慧學勝中所攝的功德，其中念者是聞慧勝，意者是思慧勝，去者是修慧勝。此三慧若依修行次第而說，又有不同的解釋。如念者指聞持勝之義，意者指法智甚深勝之義，去者指意甚深智勝之義。此三種慧勝又略說成就二種善巧，即是法善巧、義善巧。就三慧之間的關係而言，乃是在說明佛法修行次第的關係，聞慧即指由於聞他人所說教法，念境明記令心不散亂而得之智慧；思慧即是自我思惟而能善決定所得之智慧；修慧即是能知經書意之次第，且實地修行而得之智慧。也就是說行者藉由聞慧所得之法，再經由思慧的自我思惟推理其法之奧妙，進而實地修行證得其智慧的意境。此三慧可說是能成就行者趣向佛智之助道資糧之慧，就以三慧能成就法善巧、義善巧來說。如《大乘阿毘達磨雜集論》云：

「圓滿佛法善巧者，謂慧波羅蜜多。」¹⁴⁹

又云：

「云何義善巧，謂於阿毘達磨毗奈耶中善知其相故。於義善巧便能多受，若善了知阿毘達磨等相，乃於蘊界處等所說事中，便能攝集眾多文故。」¹⁵⁰

又見《大寶積經》云：

「舍利子，菩薩摩訶薩一切法善巧者，是則名為一切智智。」¹⁵¹

由上述文中知，圓滿佛法善巧者，慧波羅蜜多。義善巧，即是指能善知經、律二藏中所論述的一切相，要能善知經、律二藏中所論述之一切相，必須具有能

¹⁴⁸ 《大正藏》卷 26，p165 下。

¹⁴⁹ 《大正藏》卷 31，p764 上。

¹⁵⁰ 《大正藏》卷 31，p746 中。

¹⁵¹ 《大正藏》卷 11，p314 上。

觀的般若慧。慧波羅蜜多與觀照的般若慧皆屬修道所證之慧，即講到修道證慧，必須要修出離諸障之心，要出離諸障必須求出離世法證出世智，可知三慧所證得之智慧就是求出離世法證出世智之慧，所以是出世智慧。又見《大寶積經》中對菩薩摩訶薩一切法善巧者，釋其名為一切智智，何謂一切智智？以聲聞、緣覺、菩薩、佛之智慧區別而說，聲聞、緣覺、菩薩所證之慧稱為一切智，佛所證之慧即稱為一切智智。見《大寶積經》說：菩薩摩訶薩一切法善巧者，是名為一切智智，如此難勝地菩薩所成就的法善巧亦是一切智智，由此可知難勝地菩薩三慧所證得之智是出世間智，因為佛智是非世間智所能證得的。

(二)從難勝地的戒行看出世間智

前以說五地所證之三慧與出世間智之關係，現就《華嚴經》中說難勝地菩薩名為慚愧者、堅固者此二名之義，來看五地之何以被如此稱之，與其所證之智有何關係。談到持戒的作用，無非是以防非止惡為主，以達到修善去惡為目標。此第五難勝地菩薩以堅持戒行，而得名為慚愧者、堅固者。如《華嚴經》云：

「佛子！菩薩摩訶薩，此第五難勝地，……名為慚愧者，自護護他故。名為堅固者，不捨戒行故。」¹⁵²

又見《十地經論》云：

「戒攝勝者有二種：忍辱柔和勝及戒無缺勝。如經名為有慚愧者，自護護彼故。名為堅心者，不捨持戒行故。」¹⁵³

綜合上述二文，見《十地經論》中說：難勝地菩薩名為慚愧者、堅固者是因戒取勝，所以為戒攝勝者，戒攝勝者有二種：一種是忍辱柔和勝，就是如經所說名為有慚愧者，即是自護、護他之義。一種是戒無缺勝，就是如經所說名為堅心者，即是不捨持戒行之義。又如《華嚴經疏》卷第三十八云：

「次二攝戒勝：一、忍辱柔和勝，即戒因成也。謂內懷慚愧不誑幽明，自護七支不招譏毀，故能持戒、二、戒無缺勝即戒體成也，乃至命難不捨戒故。」¹⁵⁴

再從《華嚴經疏》這段文中，更加明白為何說難勝地菩薩能得忍辱柔和勝，

¹⁵² 《大正藏》卷 10，p192 上。

¹⁵³ 《大正藏》卷 26，p165 下。

¹⁵⁴ 《大正藏》卷 36，p799 上。

是因持戒而得的，因持戒而內懷慚愧心無欺詐意，所以能護身三、口四之惡業。也就是身不犯殺生、偷盜、邪淫等惡業；口不說妄言、綺語、惡口、兩舌等惡業。此種防惡的行就是自護的行為，因而不招受譏毀，所以也是護他的行為。戒無缺勝即是說持戒無缺漏，甚至遇命難之事也不捨戒行。從這兩種戒勝，得知此地菩薩嚴持戒行，為戒捨命都在所不及。可知這種不顧生死嚴持戒行，防惡修善的行為，皆須具有出離心，要有出離心是要依出世智來作決定的，所以難勝地菩薩的攝戒勝是出世智的作用。

持戒行是六波羅蜜之一。既然持戒是六波羅蜜之一，也就是菩薩行之一，因菩薩智是出世間智，所以此地菩薩所持的戒行亦是出世間智的作用。也可從菩薩持淨戒的利益上，觀知持戒能圓滿出世智。如《月燈三昧經》

「童子！菩薩淨戒有十種利益，何等為十：一滿足一切智，二者如佛所學而學，三者智者不毀，四者不退誓願，五者安住於行，六者棄捨生死，七者慕樂涅槃，八者得無纏心，九者得勝三昧，十者不乏信財。童子！是為十種淨戒利益。」¹⁵⁵

從菩薩淨戒的十種利益中知，這十種利益都能圓滿出世智，在此不對十利的作用一一說明，略舉一二說之。如(一)滿足一切智，就是指修菩薩行者，因能持禁戒，身心則清淨，慧生則明了，一切智行與誓願就皆得滿足。(二)如佛所學而學，就是如佛初修道時，能以戒為本，因而得證佛果，若菩薩修行，能如此堅持淨戒，就如佛所學。從這二種利益的解說中知，凡能滿足一切智與誓願，與及能如佛所學而學，這些行持皆為趣向佛智之行，能做到趣向佛智之行皆須依出世之智慧來修證的，因滿足一切智就能成就佛智，能如佛所學而學就能成就佛果，其餘八種利益亦是如是。綜合之，菩薩能持淨戒皆是以出世智證得的，菩薩因而能獲得淨戒十種利益，而這十種利益又能助益出世智的增進，難勝地菩薩攝戒勝的利益即是如是，所以難勝地名為慚愧者、堅固者是以出世智持戒行而得此稱位，此稱位亦表是攝戒勝所證得的功德，亦是由於出世間智而證得的，所以持戒行與出世間智是密不可分的。

(三)難勝地證智的作用

其實由第一、二小節中所說之義，已知菩薩智是出世間智，更何況他所證的智慧，必定是屬於出世間智。前一、二小節所述說的皆屬難勝地菩薩內修之學，現就探其內證之智與內明思維的關係。

¹⁵⁵ 《大正藏》卷 15，p584 上。

難勝地菩薩因諸諦的觀慧之智，起發悲愍眾生的心，因為救可愍眾生而勤求善法，增長內明智慧，因而證得五種智，此五智即是名為覺者、隨智者、隨慧者、神通者、方便善巧者。現就以此五種證智，作為探討難勝地內明作用與菩薩行的關係。如《華嚴經》云：

「佛子！菩薩摩訶薩，此第五難勝地，……名為覺者，能觀是處非處故。名為隨智者，不隨於他故。名為隨慧者，善知義非義句差別故。名為神通者，善修禪定故。名為方便善巧者，隨世行故。」¹⁵⁶

又見《十地經論》云：

「攝智勝者有五種：一者因緣集智無因顛倒因邪見對治，如經名為覺者，善思惟是處非處故。二者證智魔事對治，如經名為隨智者，不隨他故。三者知妄說智異說對治，善知是句義非句義雜句義，如經名為隨慧者，善分別諸法章句是義非義故。四者神力智邪歸依行對治，如經名為得神通者，善修禪定故。五者化眾生智方便攝取故，如經名為善方便者，隨世間法行故。是名攝功德勝。」¹⁵⁷

又見《華嚴經疏》卷第三十八云：

「後五攝智勝。一者因緣集智，此知法相智，無因倒因，名為非處。正因緣集，名之為處，知處治於非處，故名覺者。二者證智知魔事對治，隨識分別皆魔事故。三知妄說智，異說對治，即知教智。正說為義句，邪說為非義句，邪正交雜揀邪得正，名善分別。四神力起用智，依定起通治邪依故。五化眾生智，折伏攝受隨世宜故。上五中前三自利，後二利他。」¹⁵⁸

文中舉《華嚴經》、《十地經論》、《華嚴經疏》這三部經論疏做對照，以便釋明難勝地所得的五種智勝之義，為了解這五種智與菩薩行的關係。下列就以五種智的前後秩序一一述說，圖表：

經論名稱 五智	《華嚴經》	《十地經論》	《華嚴經疏》
------------	-------	--------	--------

¹⁵⁶ 《大正藏》卷 10，p192 上。

¹⁵⁷ 《大正藏》卷 26，p165 下。

¹⁵⁸ 《大正藏》卷 35，p799 上。

覺者	名為覺者，能觀是處非處故。	一者因緣集智無因顛倒因邪見對治，如經名為覺者，善思惟是處非處故。	一者因緣集智，此知法相智，無因倒因，名為非處。正因緣集，名之為處，知處治於非處，故名覺者。
隨智者	名為隨智者，不隨於他故。	二者證智魔事對治，如經名為隨智者，不隨他故。	二者證智知魔事對治，隨識分別皆魔事故。
隨慧者	名為隨慧者，善知義非義句差別故。	三者知妄說智異說對治，善知是句義非句義雜句義，如經名為隨慧者，善分別諸法章句是義非義故。	三知妄說智，異說對治，即知教智。正說為義句，邪說為非義句，邪正交雜揀邪得正，名善分別。
神通者	名為神通者，善修禪定故。	四者神力智邪歸依行對治，如經名為得神通者，善修禪定故。	四神力起用智，依定起通治邪依故。
方便善巧者	名為方便善巧者，隨世行故。	五者化眾生智方便攝取故，如經名為善方便者，隨世間法行故。是名攝功德勝。	五化眾生智，折伏攝受隨世宜故。

1.覺者

《華嚴經》中說名為覺者，即指能觀是處非處之智。《十地經論》中釋為因緣集智即是覺者之義，因此種智能對治無因、顛倒因等邪見，所以能善思惟什麼是處、什麼為非處。《華嚴經疏》中釋說：覺者是因緣集智，此一說法與《十地經論》完全相同，而《華嚴經疏》則對《華嚴經》及《十地經論》處與非處之義更詳加說明、《華嚴經疏》說：因緣集智是知法相智，知無因、顛倒因名為非處，正因緣集名之為處，知處以治非處，所以名覺者。如《瑜伽師地論》云：

「問：何等為處？答：於彼彼事理無相違。問；何等非處？答：於彼彼事理有相違，是名處非處體。」¹⁵⁹

從《瑜伽師地論》中得知，事相與事相間的事理不相違叫做處，事相與事相

¹⁵⁹ 《大正藏》卷 30，p613 上。

間的事理有相違叫做非處。例如說：人類的眼睛是用來觀看、鼻子是嗅覺的功能有聞香的作用，耳朵有聽聞的功能，能知此事理而不相違叫做處。反之，認為耳能觀，鼻能聽，眼能聞，這種顛例事理之錯誤認知，因而顛倒事理叫做非處。難勝地菩薩得名覺者，就是能如此思惟觀察，明白何者是無因、顛倒因，不壞正觀作對治邪見之方法。如《華嚴經》中說，五地菩薩以諸諦智觀見凡夫眾生因迷惑，被無明所覆執於愛有，而相續流轉於生死海中，這是因凡夫眾生無知所以處於非處。五地菩薩能知，眾生之所以被此苦所困，是因執於無明愛有之事，若無明愛有之事滅盡者，就是道（道諦），因五地菩薩能如此正觀是位於處。從舉例中知難勝地名為覺者，是因他能善思惟觀察處非處之智，以此智慧做為教化眾生、救度眾生的資糧，亦可此種善思惟觀察處非處之智是內明的作用，而將此功能顯現於菩薩行之上。

2. 隨智者

在《華嚴經》名為隨智者，釋為不隨於他。《十地經論》與《華嚴經疏》二者所釋相同，隨智者即是證智之義，證智者即是能知魔事對治，也就是說眾生之知見是隨識分別所作皆為魔事。難勝地菩薩能辨知魔事，而給予對治之法。如《釋摩訶衍論》云：

「次說廣釋魔事對治門。本曰：或有眾生無善根力，則為諸魔外道鬼神之所惑亂，若於坐中現形恐怖，或現端正男女等相，當念唯心境界則滅，終不為惱，或現天像菩薩像，亦作如來像相好具足，若說陀羅尼，若說布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧，或說平等空、無相、無願、無怨無親、無因無果、畢竟空寂是真涅槃。……」¹⁶⁰

由《釋摩訶衍論》中可更明白，知魔事對治門，是為眾生善無根力者，或為諸魔外道鬼神之所惑亂者，或生於現形恐怖中者，總之就是隨識分別所作之眾生，為他們或現天像菩薩像，或作如來像相好具足，說陀羅尼法，或說布施持戒忍辱精進禪定智慧，或說平等空、無相、無願、無怨無親、無因無果、畢竟空寂是真涅槃等法，目的為令這些眾生證知佛法真理。難勝地菩薩亦是如是，如《華嚴經》云：

「佛子！此菩薩摩訶薩，復作是念，此諸眾生，受如是苦，孤窮困迫，無救無依，無洲無舍，無導無目，無明覆翳，黑暗纏裹，我今為彼一切眾生，

¹⁶⁰ 《大正藏》卷 32，p657 中。

修行福智助道之法。」¹⁶¹

又如《華嚴經》云：

「佛子！菩薩摩訶薩，如是勤修行時，以布施教化眾生，以愛語利行同事，教化眾生，示現色身，教化眾生，演說諸法，教化眾生，開示菩薩行。」¹⁶²

綜合這二段文知，難勝地菩薩見受苦眾生為救治他們，而勤修行福智助道之法，為孤窮困迫，無救無依，無洲無舍者，給予以布施、愛語、利行、同事，使這些眾生能安樂。為無導無目、無明覆翳黑暗纏裹者，示現色身教化，演說諸法教化，開示菩薩行。這二段文的互對下，可以說明五地得名為隨智者的義涵，也因此可知難勝地菩薩內明的薰修，隨智的證知，皆為教化眾生、利益眾生的菩薩行。

3.隨慧者

在《華嚴經》中說難勝地菩薩名為隨慧者，是指善知義非義句的差別。在《十地經論》與《華嚴經疏》說此種智為知妄說智，其義是指對治邪異之說。即是在說此地菩薩得隨慧者之智，能善分別諸法章句是義（正說）非義（妄說）。此種智是菩薩破斥妄說者最常用的，例如外道的「有因無果論」、「有果無因論」等種種之異說，菩薩皆能分別知，而以正說之法對治。如例所舉的「有因無果論」，則是以「因緣果法」作為對治。隨慧者之智是此地菩薩的內明證智之一，也是他行菩薩道教化眾生的資糧之一。

4.神通者

在《華嚴經》對難勝地名為神通者，即指善修禪定之義。《十地經論》與《華嚴經疏》皆說神通者就是指具有神通力智者，他能神力起用智，依定起通，對治邪歸依者。何謂邪歸依？佛有告訴文殊師利菩薩二十六種邪歸依如《文殊師利問經》云：

「佛告文殊師利，有二十六邪見，是菩薩摩訶薩應離，殺馬祠火，殺人祀火，一時射四方，殺馬四千頭，去除五藏，內以七寶施婆羅門，殺人內寶亦如是，箭射四方齊箭至處，布滿七寶施婆羅門。……諸有大樹悉皆當禮，

¹⁶¹ 《大正藏》卷 10，p191 下～192 上。

¹⁶² 《大正藏》卷 10，p192 上。

諸雜神像悉皆當禮，摩醯首羅毘紐拘摩勒，梵天閻羅王，能毘沙門因陀羅酒天女割多耶尼獨伽舌陀遮文持優摩羅，與邪見相似，是等可捨不應禮拜。文殊師利，我不說此以為功德，佛說此祇夜，如上二十六，悉是邪歸依，非勝非安隱，不得脫眾苦……」¹⁶³

由文中知，如殺馬祠火，殺人祀火，拜祭所有大樹，諸雜神像等等，皆屬邪歸依。如《華嚴經隨疏演義鈔》卷第六十四云：

「疏：殺生祀祠心梵福者，即智論百論皆說，外道殺馬祀梵天，祈生梵世。今以慈悲喜捨四無量心，能生梵天治其邪見。」¹⁶⁴

從《華嚴經隨疏演義鈔》中說，可得知《智論》、《百論》皆說，外道殺馬祀梵天祈生為梵世。而以慈悲喜捨四無量心，對治能生梵天這種邪見。難勝地菩薩就是以所證的神通力，對治凡夫眾生之邪歸依之見。如《華嚴經》云：

「教化眾生，現大神通力」¹⁶⁵

《華嚴經疏》對此句的解釋，即是「七、為無智外道，示以神通。」¹⁶⁶也就是對這些邪歸依外道眾生說法，並給與快樂，憐憫他們，令他們能離苦得樂，到達內心深感喜悅，能思惟無量眾生一切平等，無有怨親之別。這些邪歸依眾生知達慈悲喜捨之理，就知遠離邪見，不會再以為殺馬祠火，殺人祀火，拜祭所有大樹等等之行為生梵世之想。這就是此地菩薩以神通力，行菩薩行為教化眾生離苦得樂之神通智，此神通智是難勝地菩薩的自內證，是內明之慧，以此慧作為菩薩行化的資糧。

5.方便善巧者

在《華嚴經疏》中兄名為方便善巧者，即是隨世行。《十地經論》與《華嚴經疏》說此種智慧叫化眾生智，亦就是隨順世間法而行，亦稱為隨順世間智。如《華嚴經》云：

¹⁶³ 《大正藏》卷 14，p493 中。

¹⁶⁴ 《大正藏》卷 36，p510 上。

¹⁶⁵ 《大正藏》卷 10，p192 中。

¹⁶⁶ 《大正藏》卷 35，p799 中。

「教化眾生，以種種方便行。」¹⁶⁷

見《華嚴經疏》卷第三十八云：

「八、總顯一切門一切種利行，故云種種方便。然利行、愛語亦可參用，由彼愛語示其所學，即為利行故。」¹⁶⁸

指隨意愛語、隨所愛法為說。據大智度論卷六十六載，菩薩為眾生說法，有二種愛語，即：(一)菩薩為憐憫眾生，故隨順其意而為說法，稱為隨意愛語。(二)菩薩隨順眾生所愛樂之法而為宣說，如為高心之富人而讚布施，其人愛著名聲與福德之故，心則喜樂，稱為隨所愛法為說。

由《華嚴經》與《華嚴經疏》中的文述知，難勝地菩薩為教化眾生，總顯一切門一切種利行，所以稱為方便善巧者，即是隨世間法。如愛語、利行、布施……等。如菩薩在化導眾生時，為憐憫眾生，故以隨順其眾生之意為方便，而為他們開示正法，這稱為隨意愛語。或是依眾生所樂愛之法，而為他宣說，如愛著名聲與福德之人，稱讚其布之福德。如樂於持戒者，稱讚其戒德的殊勝。凡是菩薩行化於世間時，以種種法門，如四攝法、四無量心、諸波羅密行……等，為教化眾生的方便法，其用意為令眾生離苦得樂。也就是說依眾生所須之不同，以善巧方便智用適當方法給予救治。亦可說難勝地菩薩示其他所學的一切內明之學，以善巧的方便法隨順世間的世法行，去救度眾生，這就是方便善巧者，五地為何要學五明，其目的即是在這裡。

綜合本節所述，有關難勝地菩薩的修證內明與出世間的慧學，從這一連串的探討中，得知其實菩薩之智即是出世間智，五地菩薩所修的一切內學，無非是為更加豐碩自己的出世間智，令此種智慧更圓滿更趨向佛的智慧，在修行內明的過程中，以已修證的內明之智，作為觀見眾生苦的一切資糧，以觀知眾生的苦難，而發大悲心誓願救度眾生，因而更進勤加修證，令自證的內明之智更圓滿，目的為完成救度教化眾生的菩薩行，從他所證之智中亦可證知，此難勝地為能善巧方便的度化眾生，而隨順世法行，即是修行五明，其用意為化導眾生，這都是此地菩薩內明的起現作用，所以五地菩薩所修的內明智慧與他所行的菩薩願是密不可分的。

¹⁶⁷ 《大正藏》卷 10，p192 中。

¹⁶⁸ 《大正藏》卷 35，p799 中。

第二節 難勝地菩薩如何修學餘四明來成就世間智

從難勝地菩薩修學內明中得知，難勝地菩薩為何要修學五明，其用心乃為善用巧方便智來度化眾生，是以隨順世法行來教化眾生，世間法又與四明息息相關，此地菩薩為了達到方便利益眾生，所以善修四明之學問。如《華嚴經》云：

「佛子！此菩薩摩訶薩，為利益眾生故，世間技藝靡不該習。」¹⁶⁹

《華嚴經》中已明白的述說，難勝地菩薩為利益眾生，世間技藝皆宜學習。此一節就以其餘四明為探討對象，願從整理述說中能更清晰的了解難勝地菩薩行與因明、聲明、醫明、工巧明之間的互動關係，也就是說出世智對難勝地菩薩行有何助益，下例就一一的述說四明與難勝地的關係。

一、難勝地菩薩行與因明的關係

因明此一門學問是屬於理則之學，亦是一種形式論，以現代言詞而說，即是指有關哲學理論方面之學問。在佛世時，是以這種理則之學的推論作用，作為破邪顯真的方法，其目的為發掘真理之的存在，令其理論更顯明，為稟棄錯謬之論說。所以說因明是一種推論式的方法論，與現代科學的歸納法和演繹法相似。五地菩薩為何要修學此一門學問？主要的是為教化眾生，所以學此種世間之法，雖非了義法但為救度眾生，所以此因明作為化導眾生巧方便智的一種工具。本小節所研討的部分只限於，因明的作用與難勝地菩薩行的關係。在這裡不對因明論的論說方式、立論技巧、論辯手段做更深一層的探究。

根據《華嚴經疏》所說，難勝地菩薩在學因明時，世間種種理論皆須通達。如《華嚴經》云：

「佛子！此菩薩摩訶薩，為利益眾生故，世間技藝，靡不該習……圖書印璽，地水火風，種種諸論，咸所通達。」¹⁷⁰

又見《華嚴經疏》卷第三十九云：

「二、圖書……，至咸通達，即當因明。咸通達者，正是明義種種論者，

¹⁶⁹ 《大正藏》卷 10，p192 中。

¹⁷⁰ 《大正藏》卷 10，p192 中。

言論、尚論、諍論、毀謗論、順正論、教道論等類非一故。」¹⁷¹

由這兩段文的比對下，學因明的目的是為利益眾生，所以要通明種種論之義，無論是屬於言論、尚論、諍論、毀謗論、順正論、教道論等皆須通達。這是經中解說五地學因明論的內容，這學都是世間的學問。五地菩薩通達了這些因明論書時，只能說他了達了因明的世間學，而非證到因明論的世間智，因知學問與運用學問是有所不同的，就達了因明的程度而言，即是佛教人士常用的一詞就是「解」之意境；而以運用學問而言，即是佛教人士常用的一詞就是「行」之意境。修行貴在於能解行並重，方能成道證果。難勝也菩薩在學習世間智慧時，也是須如此以「知」和「用」並進才能圓滿世間智。談到「用」時，以因明而說即指因明的作用功能；難勝地菩薩以因明的作用功能，用於何處？就是用於利益眾生的菩薩行。在教界中是以因明的論斷方式，來駁斥外道的「邪見」、「謬見」、「疑惑」。例如：（宗）：主張「色蘊是空」，（因）：因色蘊是因緣假合、（喻）：譬如受想行識等，（合）：如受想行識等，色蘊亦如是，（結）：所以色蘊是空。」這是破除外道對五蘊色身執有之看法。五地菩薩學此五明就是依此方便法，用為教化眾生的工具，這種方法可稱為請君入甕，也就是以推論式的因明為化眾的手段，棄除存有疑惑、謬見、邪見的眾生之觀念，將此類眾生引向真理的彼岸，因鏟除錯繆見解後，身心方能清淨，此時修果證道指望可得，這是菩薩教化眾生時欲達之境。如《華嚴經》云：

「令一切眾生普得清淨，令一切眾生悉皆調伏，令一切眾生入般涅槃。」¹⁷²

由《華嚴經》中所說，更加證明難勝地菩薩行之願就是如此，欲令一切眾生得清淨、悉皆調伏、入般涅槃。所以難勝地菩薩為令眾生能到達這種意，就是以學五明為善方便智，以修學內明做為度眾的資糧，以修學因明做為引導眾生除誤繆見真理的方法。

雖已知菩薩學因明，是為善巧方便度化眾生而用的，因此種學問是世間法非了義法所以有其缺漏。在第四章中談述因明與世俗智之關係時，已有談到以應用因明的推論時，須要達到「立敵共許」立論方能成立。若「立敵不共許」雖是真理，也會因「立敵不共許」而不成立此真理；若「立敵共許」雖是繆論，也會因「立敵共許」而共同承認此繆說。所以印順導師對因明之缺點，也持有同樣的看法。如導師說：「如佛弟子用無常去破斥外道的常，外道也可以用常來破斥你的無常。你若以理由來成立無常，外道也可以理由來成立他的常，究竟誰是真理？」

¹⁷¹ 《大正藏》卷 35，p799 下。

¹⁷² 《大正藏》卷 10，p192 上。

因明中的「相違決定」，康德的二律背反，完全暴露了此一論理的缺點。」¹⁷³由印順導師所言作舉證，知因明之推論功用，是非能完全達到了知真理的究竟地的。但是因明還是有其功用的存在，如《因明入正理論》云：

「能立與能破，及似唯悟他；現量與比量，及似唯自悟。……已說宗等如
是多言，開悟他時，說名能立。……復次為自開悟，當知唯有現比二量。」¹⁷⁴

由《因明入正理論》所說，之「能立」與「能破」（即是宗、因、喻正確）可以開悟他人；正確的「現量」與「比量」能使自己悟知正確的事理。這段文即是《因明入正理論》的作者商羯羅主所主張的「因明八門二益」之說。由此可知學因明有二種益處，即是自悟與悟他，但必須在「能立」與「能破」，及「現量」與「比量」正確的存在時才能達到這種功能。如印順導師說：「因明等形式論理，是不能用以論證中觀深義的，不能用為通達究極真理的工具。這在唯識家，也未嘗不知「真如無同喻」。如『楞伽』等經，都對五支論法有所批評。但這是說它不能把握究極的真理，在相對的世俗真實上，依舊是有其作用的。」¹⁷⁵從商羯羅主對因明二種利益的主張，與印順導師對因明的看法，可以得知因明只能用為了知事理的工具，的確是不能運用為了通達究極真理的工具，這就是世間智的不圓滿之處。

總之，難勝地菩薩學因明只為方便度眾，皆用於導正 眾生錯誤繆說上，以因明推理的形式為工具，引導誤繆者知道真理的存在，知道世俗真實的相對事理，而不能通達究竟真理之意境，所以是世俗之智，五地菩薩用為方便教化眾生的工具。

二、難勝地菩薩行與聲明的關係

何謂聲明？在第四章的聲明與俗諦之關係中談過了。聲明所包含的範圍即是文字、算數、音韻及語法、言語、佛教中的梵唄聲等。如《華嚴經》云：

「佛子！此菩薩摩訶薩，為利益眾生故，世間技藝，靡不該習。所謂文字
算數，……」¹⁷⁶

又見《華嚴經疏》卷第三十九云：

¹⁷³ 《妙雲集》中編之二，《中觀今論》p52。

¹⁷⁴ 《大正藏》卷 32，p11 上～12 中。

¹⁷⁵ 《妙雲集》中編之二，《中觀今論》p51。

¹⁷⁶ 《大正藏》卷 10，p192 中。

「大般若云：五地菩薩學五明故。即分為五：一文字算數，是其聲明，通治懦智障。言文字者，名句文身，即聲論中法施設建立故，算數即數建立故，又治取與生疑障。」¹⁷⁷

綜合這兩段文之述，除了知聲明的含概內容外，也知其功能是用為對治懦智障眾生，算數用為對治取與生疑障眾生。總說，聲明是用來傳遞思想哲理令他信學的一種工具，它以音聲、文字、語文，歌詠聲做為傳遞的工具，這是一種世間的學問，所以是世間智，難勝地菩薩就是以這種技能，來救助懦智障與取與生疑障之眾生。

從上所說中也可得知，聲明是一種教育的工具，因為可從透過學習文字、語文中，了解一切事物的真實事理，認知一切事物的相貌，溝通彼此間的思想，與及做為不同文化的交流。如現代的翻譯、電訊、電報，都須透過文字、音聲、為傳遞的媒介，做為彼此間聯絡的橋樑；如音樂能陶冶心情，舒緩焦躁憂鬱的心情，這都屬於聲明的作用，此聲明的貢獻就是能拉近彼此間的距離，為彼此間輸通訊息的工具，達到互信互通為目的。若從佛教的立場來看，聲明可說是負起了傳遞佛法的重任。佛在世時，以慈悲的心悲愍眾生的苦，為救度眾生以音聲為傳遞佛法的工具，將佛法流傳至今，令後世人才有聞法修道證果的機會。在說回中國的佛教，要不是當時有許多人為佛法，而赴西取經，現就以玄奘大師為例，他將帶回的梵文經典，並奉皇帝之令率眾多僧人、學士將梵文經典譯成漢譯加以，現才有又多又豐碩的佛典留傳於後世。他們的功是不可沒的，聲明所貢獻的功勞也不可忽視的，因佛法是靠文字、語文將這些佛法妙理載於經典中，這就是聲明的功用。

難勝地菩薩學聲明之目的與佛無異，即是為救度眾生、教化眾生，以此聲明做為傳法、教育的工具。如《華嚴經》云：

「佛子！薩摩訶薩，如是勤修行時，以布施教化眾生，以愛語利行同事，教化眾生，示現色身，教化眾生。演說諸法，教化眾生。」¹⁷⁸

如《華嚴經》中所說的，難勝地以愛語教化眾生，以演說諸法教化眾生，這兩種救度眾生、教化眾生的方式，皆須藉由聲音的傳播，也就是說難勝地以聲明為傳遞佛法的善巧工具，來完成悲願的菩薩行。綜合所說，知聲明是一門傳遞工具的學問，雖是世間法，但佛法真理與事物的相貌樣態，皆須靠它的記載與傳說。

¹⁷⁷ 《大正藏》卷 35，p799 下。

¹⁷⁸ 《大正藏》卷 10，p192 上～中。

以難勝地菩薩而言，圓滿此種世間智，目的為方便教化眾生，成就菩薩道。

三、難勝地菩薩行與醫明的關係

醫明只要關一切醫學之學術皆屬之，所含概的項目內容之多，在第四章中談述醫明與俗諦之關係時已有略微說之，醫術之學的深奧是非專業人所能至達的，所以本文只就其醫術的貢獻益處作述說，從醫術能利生的角度，觀看難勝地的菩薩行。

行醫者可說具有慈悲之心者，因他們能善用醫術為病患斷症下藥，來醫治病患的痛苦。病者的病苦之因約可分為兩大類，一、是肉體的病痛，一、是心靈的病苦。就現代的醫學來說，肉體上有病痛時，醫治的方法多半是以依症下藥之方式，也就是說若如刀傷患者，以其受傷的程度給予治療，傷口很大時若須要縫合再後包紮，及打消炎針或破傷風，令附內服藥。若是小傷口只給予擦藥包紮，如是等感冒給感冒藥，胃病給胃藥，或是須住院觀察等。若精神上之病患，給予精神治療打鎮定劑或吃此一類的藥，而且現代的醫術是分門別類的，有內科、外科、胃腸科、精神科等，這是一般的世醫的醫病方式。菩薩醫則不然，他則須善巧了知種種的醫術。如《瑜伽師地論》云：

「云何醫方明處，當知此明略有四種：謂於病相善巧，於病因善巧，於已生病斷滅善巧，於已斷病後更不生方便善巧。如是善巧廣分別義，如經應知，已說醫方明處。」¹⁷⁹

由《瑜伽師地論》中所說，知懂得醫方明應須知一，病相善巧，二、病因善巧，三、於已生病永滅善巧，四、已斷病不復更生善巧，這四種善巧。也就是說行醫者，要能善觀患者的病相、病因，還要能依症對治令患者已生起的病永斷滅，令已經斷除的病能徹底根絕不復再生，這是醫方明之善巧要義。為何菩薩醫與世醫不同，因世醫皆能達到病相善巧與病因善巧，至於要令患者病能永斷，已斷之病不再復生這是世醫較不能至善之處。不然世間就不會還有許多難治之病例了。

菩薩醫就能達到上述的四種醫方明善巧要義，因要令已生病永滅善巧，及已斷病不復更生善巧，這兩種與患者的所造業有息息相關。如《華嚴經隨疏演義鈔》卷第六十四云：

「疏：三又善下醫方明者。然瑜伽醫方明有四：一、病相善巧，二、病因

¹⁷⁹ 《大正藏》卷 30，p356 上。

善巧，三、於已生病永滅善巧，四、已斷病不復更生善巧。……即本論文，從善療下，疏以瑜伽四義解釋。一、即第三除斷方便，二、即第四斷已不生故。涅槃云：『世醫所療治雖差還復生，如來所治者畢竟不復發。』其療治除斷即是第三，其一善字即當第四。」¹⁸⁰

澄觀大師在《華嚴經隨疏演義鈔》中引涅槃所說的：世醫所療治雖能好但還是會再復生，如來所醫治的是畢竟不復發。這原因何在？就是如來能善觀真正造病的成因在何處，因病的成因與四大不調三毒熾盛有關。如《華嚴經》云：

「善男子！菩薩若欲治諸病者，先當審觀諸病因起，品類增損無量無邊。我今為汝說其少分，善男子！一切眾生，因四大種和合為身，從四大身，能生四病，所謂身病、心病、客病、及俱有病。言身病者，風黃痰熱而為其主。言心病者，顛狂心亂而為其主。言客病者，刀杖所傷，動作過勞。以為其主。俱有病者，飢渴寒熱，苦樂憂喜而為其主。其餘品類，展轉相因，能令眾生受身心苦。」¹⁸¹

從普眼長者告訴善財童子審觀諸病因起之內容中，就可證知病之成因來自於四大之不調，而形成四種病。如言身病者，是風黃痰熱而為其主。言心病者，是顛狂心亂而為其主。如身心之內熱狂亂之病，都有於貪瞋痴三毒熾盛的關係。因貪瞋痴三毒的熾盛，造成四大起了不調和的各種變化，病變因而產生，病變產生後壓迫眾生的肉體與心靈，才会有顛狂諸毒之病生起。難勝地菩薩因善巧知醫方明，便能善調方劑，醫治眾生之病，令其斷除。如《華嚴經》云：

「又善方藥，療治諸病，顛狂乾消，鬼魅蠱毒，悉能除斷。」¹⁸²

經中雖無明白的說明諸病因所起之因，及與三毒四大間的關係。但澄觀在《華嚴經疏》對此一段文作解時，有約略說明。如《華嚴經疏》卷第三十九云：

「三又善下，即醫方明，即四大不調，眾生毒相病障對治故，善療能斷皆除斷方便。斷已不生故，名為善。至蠱毒病相病因，於中等內四大，鬼等外眾生。蠱毒通二：有草毒蛇等毒故論經說，藥等即病因死因對治，即善方藥攝。」¹⁸³

¹⁸⁰ 《大正藏》卷 36，p509 中。

¹⁸¹ 《大正藏》卷 10，p711 上。

¹⁸² 《大正藏》卷 10，p192 中。

¹⁸³ 《大正藏》卷 35，p799 下。

澄觀對醫方明的使用看法，也是認同病因皆由四大不調起，眾生有毒相病障時要以醫方明對治，此醫方明是能善以療斷諸病皆為除斷方便，因斷已不生名為善之義。澄觀此段文是在解釋難勝地菩薩醫方明時所作的解釋，由此足以證知菩薩醫是與世醫不同的，他不但能斷定眾生的病相、病因，還能對治病相、病因，令已生之病永滅，已斷之病不復再生。

醫方明是世間智難勝地菩薩為何學之，目的也是為救眾生苦。如世親菩薩在《十地經論》中說難勝地菩薩觀見眾生，不能離五陰不畏四大毒蛇，所以病苦越增而損生，不能去我慢滅除貪恚癡火。如《十地經論》云：

云何種種苦觀，生苦故，彼集故，離彼滅道故，如是觀老病死苦故。彼集故、離彼滅道故，是中此身依因緣有機關苦身者。生苦示現，常隨世間漂流不能得返者，集愛示現，歸五陰舍不能捨離者。離彼滅道示現，不畏四大毒蛇者，謂病苦彼增損生故。妄梵行求眾生欲求眾生受欲者、行惡行者、有求眾生者、不能拔出我慢見箭示現，不能滅除貪恚癡火，不能破壞無明黑暗」¹⁸⁴

由論中所說，更可證知五地菩薩就是能觀見眾生的真正病因、病相，與四大不調、無明、三毒所起，因而受一切苦毒逼迫而生諸病，這些病非只用世間藥劑所能治療病令病永斷不再復生。如前引文所說的，「世醫所療治雖差還復生，如來所治者畢竟不復發。」難勝地菩薩也是如此，他如同如來願眾生病皆能斷除。如《十地經論》云：

「四、住病苦及諸外緣所惱眾生，皆令除斷。如經為令一切眾生無苦惱故。」¹⁸⁵

總之，難勝地菩薩為救度眾生、教化眾生，所以學醫術為救治眾生性命，為根治眾生病源，令不再復發，須配合內明為眾生說法、配良藥，目的為澈底根除眾生的病，為令眾生安樂，所以須要肉體與心靈兩方面的藥來調和，這就是菩薩醫的特色，亦是難勝地的菩薩行，是此地菩薩醫救眾生的精神。

四、難勝地菩薩行與工巧明的關係

凡指世間一切歸納於有關技術技能業，如工藝、音樂、美術、書術、占相、

¹⁸⁴ 《大正藏》卷 26，p164 下～165 上。

¹⁸⁵ 《大正藏》卷 26，p165 中。

咒術、科技的學問皆屬工巧明，在第四章中談到有關工巧明與俗諦智之關係時，已有提出《瑜伽師地論》中將工業明即工巧明歸納為十二處，就指十二種工業，如農、商、事王、書算計度數印工業、占相、咒術、營造、生成……等。以世人而言學此技能做為自利營生之技，以菩薩行而言學習工巧明為利濟眾生，令諸眾生能得安樂。印順導師對工巧之功用的看法，是『「知一切工巧明」，乃能為世間之利濟。』¹⁸⁶難勝地菩薩也是如是為利益一切眾生而學五明。

現就以《華嚴經》難勝地菩薩所學的工巧明，作為述說此地菩薩行的依據資料。《華嚴經》云：

「文筆讚詠，歌舞妓樂，戲笑談說，悉善其事。國城村邑，宮宅園苑，泉流陂池，草樹花藥，凡所布列，咸得其宜。金銀摩尼，真珠琉璃，螺貝璧玉，珊瑚等藏，悉知其處，出以示人。日月星宿，鳥鳴地震，夜夢吉凶，身相休咎，咸善觀察，一無錯謬。」¹⁸⁷

又見《華嚴經疏》卷第三十九云：

「四文筆下，工巧明，文筆詠即書算計度，數印工業中書所攝故。韻屬曰文，對詞曰筆顯德為。寄情曰詠，次歌至談說即音樂工業。悉善其事通上二文，皆憂惱障對治。國城至其宜，即營造工業；草樹華果亦兼營農工業，此即不喜樂障對治。金至示人，即生成工業繫閉障對治。日月至無錯謬，即占相工業，是所得報分過作惡因障對治。謂皆由前世惡因，感此凶吉等故。日月五星以為七曜及二十八宿並上知天文，地震即下知地理。夜夢至休咎，即中知人情，鳥鳴即察鳥情。亦是人情所感咸善無謬，總究上三才。」¹⁸⁸

由《華嚴經》與《華嚴經疏》二文的對照知，難勝地菩薩所學的工巧明，目的以治障為要，所對治之障，如憂惱障、不喜樂障、繫閉障、作惡因障。從工巧明所治的四種障中知，此三種障與眾生的身心活動有息息的關聯。如眾生身心有憂惱，就會身心煩悶不愉快，菩薩見到此類眾生，就以文筆寫出美好的對詞，或是以繪畫出美麗的圖畫、佛畫，或是以美妙的歌詠、唱頌、談說等技能，為疏解眾生鬱悶的身心，使眾生將一切憂惱寄託於，歌詠、書畫、談說中而忘掉一切憂鬱與苦惱。如有的人遇到憂惱之事煩心時，有的人喜歡以唱歌來寄情，有人以畫畫或作詩為忘憂的工具，有人非要找人談說或找人吵罵才能解開他的鬱悶。當

¹⁸⁶ 參見《妙雲集》下編之五·《青年的佛教》p11。

¹⁸⁷ 《大正藏》卷 10，p192 中。

¹⁸⁸ 《大正藏》卷 35，p799 下～800 上。

周遭有人憂惱時，能陪伴與他，為他歌唱或是與他談話，令他能舒緩情緒解除憂惱，這就是菩薩行。

《華嚴經疏》中所說，難勝地菩薩以營造業及農業的技巧，來對治不喜樂障眾生。《華嚴經》說難勝地菩薩，對於國城村邑，宮宅園苑，泉流陂池，草樹花藥等的擺設布置皆非常適宜。這些都是屬於營造業與農業的技巧，再說能擺設布置得非常適宜，這以現代名詞而言即是設計之技能。為何這些技能可治不喜樂障呢？因國城村邑，宮宅園苑，泉流陂池，草樹花藥這些建設與人的居家環境有關係，因居家環境的好壞會影響人的身心，當所居的環境是髒亂臭穢不堪、凌亂不齊時，住在此處之人身心健康一定會受到很大的影響，如我們去到垃圾堆或臭穢處，就會生出討厭感或不喜悅感。反之到一處優雅的園林，或清澈流泉池畔聽聞鳥語花香，此時的心情必定是心曠神怡，那會生不喜樂感呢？所以菩薩學營造業與農業之工巧，目的為利眾生，令眾生有好的居家環境。如中國古時代人類還無有安定的住所時，由於有巢氏教人構木為巢，人類才免於風雨的吹淋，野獸的侵害。由於神農氏教導人民農務，人類才開由游牧生活漸轉為農牧生活。這兩個例子就是菩薩行，有巢氏與神農氏即是以營造業與農業上工巧明來利益人類，使人類能生活安定，人只要生活安定，身心自然會生喜悅之感。難勝地菩薩就是如此的悲愍眾生，學營造業與農業之工巧明，為令眾生安樂，為令眾生去除不喜樂障。

由《華嚴經疏》中所說，難勝地菩薩以生成工業對治繫閉障，占相工業對治所得報分過作惡因障。《華嚴經》說難勝地菩薩，對於金銀摩尼，真珠琉璃，螺貝璧玉，珊瑚等寶藏，皆知其出處，而告訴人認知。對這些寶物的認知在《華嚴經疏》中說為生成工巧是能作能成之工業，能對治繫閉障者，即指家有千金不死於市，何能閉哉。在看何謂占相工業？即指能明曉日月星宿學，能觀自然界的風雨、地震變化的含義，能辨識鳥鳴時所提示的預兆，能解夜夢的吉凶預兆，能見身相的凶災等。在《華嚴經疏》中說難勝地菩薩學占相工業，是為對治眾生所得報分過作惡因障，也就是說難勝地菩薩觀知眾生對一切禍福凶吉之現象，不知是過去所造業因果感，而只取外相定斷吉凶，乃造惡業排凶招吉，這怎麼可也。難勝地菩薩就以占相工巧示其所招業因，告訴他們因如何修其德業，才能排凶招吉。五地菩薩對占相工巧皆能觀知，無一錯謬。但這種意非凡人所能至達之處，一般人只能以簡易的推敲一些預兆，如眼皮跳之事而言，有分男女之別，如男左眼女右眼跳時表凶兆，男右眼女左眼跳時表吉兆。又例如聽到烏鴉在那家的屋頂上空旋繞叫個不停時，表示那家即將有不祥之事要發生。這只是一般家喻戶曉，所知之簡易觀法，若如深奧的占相之學，非筆者所能解知的。如澄觀大師他在《華嚴經隨疏演義鈔》卷第六四中說：

「經文有之，略知去就未窮玄象，非我之愆，難勝聖人不習而利，然天垂象聖人則之。」¹⁸⁹

經文有的，即指占相工巧，略知去就未能窮極玄象之境，但這非我的過失，因難勝地菩薩即是聖人不習而通利，能對天觀象之玄奧則是聖人才能至達的。這是澄觀大師之見，亦說明了筆者在對本作探究的困難點，因難勝地菩薩所修之工巧明既是五地菩薩以上菩薩能極之境，四地以下之菩薩就難以至極此境了，況且本人所學無幾，所以只能藉以經論中之論說作整理，從中知難勝地菩薩學工巧明最主要的目的，還是為了行悲願，及教化眾生，成就工巧明只是為了利樂眾生的世間智。

¹⁸⁹ 《大正藏》卷 36，p510 上。

第六章 結論

難勝地菩薩之慧不同於二乘聖者之慧，二乘聖者所證之慧是有分別的，難勝地菩薩所證之慧是無分別後得智，五地之所以得名為難勝即是能明辨諸諦相應慧，知真諦智是無分別之智，知俗諦智是有分別之智，此地菩薩能以無分別之真諦慧勤精進求一切佛智，以真諦慧觀見眾生苦生起悲愍之心，發願救度苦難眾生，隨世間法行以善巧方便慧廣利群生，於世間工巧無不精通，令真俗二智能雙起並用，為完成救眾生苦之悲願，圓滿菩提之智。

菩薩求一切五明，其主要之義是為令圓滿無上正等正覺之菩提大智，令其菩提大智資糧能速得圓滿，而非於一切明處次第修學能得無障一切智智，難勝地菩薩也是如是，為悲愍眾生苦為救度眾生，於五明處生善巧方便智，隨世間法行，為成就菩薩行令菩提智慧資糧更增益更圓滿。所以在菩薩求內明論時，為求諸佛所說法。以所修正法增長智慧，並依隨其正法而行，為令利自悟他。其利益有二：一者自利，為增長自內證智令菩提之智更圓滿，越趨向佛果智境；二者為他利，即為救度眾生，利益眾生，廣為眾生開示說法，為令眾生能開悟正道之法。

所以菩薩在修學因明論時，其主要用意為知彼論的過失及缺漏，為降伏異論邪說。目的為令眾生明辨真理，令未信佛法眾生能生信佛法知其佛法的要義，令已生信佛法的眾生能更增廣了知佛法真理的所在。

菩薩求聲明論時，其主要用意為廣為眾生演說正語，因音聲、語文、文字……等，是教育的工具，人類彼此間溝通的橋樑。菩薩求此聲明可以不同的音聲為不同的眾生廣演正法義，為令眾生對正法生愛樂喜悅之心，運用愛語令眾生得到歡喜安樂之感。以淨莊嚴辭句之味，於一義中用種種言辭詞句莊嚴辭意，令眾生了知真實法義，心得喜樂。

菩薩求醫方論時，為除眾生種種病苦。以眾生之病因與病相給予藥劑做對治，病因除了外緣受傷外，其餘病因皆與心欲的造作有關聯，菩薩為令眾生病源永斷，依症對方劑為醫治肉體病苦之處，為令痊癒；以三慧學為方劑，對治眾生的三毒病，令眾生心靈之病苦得以解脫，這是菩薩菩薩求醫方明攝受大眾之菩提之智。

菩薩求工巧明處時。以工巧技能為少方便，而能獲致大財饒益無數諸眾生，為教眾生種種工巧技能及種種事業，為令眾生懂得營利謀生，目的為令眾生，生居方便安定。總之，難勝地菩薩以五明智，隨順世間法，非為次第學，而是以學

一切法而得一切無障礙智，以此方便慧救度眾生，為能眾具無上菩提智令其究竟滿。

總之，菩薩行即離不開自利利他此二法則。難勝地菩薩得十種平等清淨心，證入諸諦相應增上慧住，入住第五地，善巧方便觀察諸諦相應慧善知一切相，以此種智慧修一切善法，自求自內證智這是此地菩薩的自利行。觀見現在眾苦自性，未來苦因生性，若苦因盡就無生性，為救眾生滅苦，悲愍心慚增長，常求佛智長養廣大幅智資糧，心發正願勤加修行，為利眾生世間工巧勤加行，這就是此地菩薩行的利他行，以真俗二諦無礙智來圓滿自利利他之菩薩行，是難勝地菩薩行的特色。

參考書目舉要

工具書

1. 《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。
2. 《望月佛教大辭典》編纂代表表：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。
3. 《印順、呂澂佛學辭典》，台北，中華佛教百科文獻基金會，民國八十九年四月初版。
4. 《大藏經總目錄》，編纂代表者：大正新脩大藏經刊行會，台北：新文豐出版社，民國八十三年（1984）四月一版四刷。
5. 《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，1994年元月。

藏經類

1. 《六十華嚴》，東晉・佛馱跋陀羅譯，大正藏第九冊。
2. 《八十華嚴》，唐，實叉難陀譯，大正藏第十冊。
3. 《漸備一切智德經》，西晉，竺法護譯，大正藏第十冊。
4. 《成唯識論》，護法等菩薩造，唐玄奘譯，大正藏第三十一冊。
5. 《攝大乘論》，無著菩薩造，陳真諦譯，大正藏第三十一冊。
6. 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，唐，智儼述，大正藏第三十五冊。
7. 《華嚴探玄記》，唐，法藏述，大正藏第三十五冊。
8. 《大方廣佛華嚴經疏》，唐，澄觀述，大正藏第三十五冊。

9. 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，唐，澄觀述，大正藏第三十六冊。
10. 《成唯識論述記》，唐窺基撰，大正藏第四十三冊。
11. 《華嚴一乘教義分齊章》，唐，法藏述，大正藏第四十五冊。
12. 《瑜伽師地論》，彌勒菩薩說，唐玄奘譯，大正藏第三十冊。
13. 《解深密經》，唐玄奘譯，大正藏第十六冊。
14. 《金光明經》，北涼·曇無讖譯，大正藏第十六冊。
15. 《莊嚴論》，馬鳴菩薩造，後秦·三藏鳩摩羅什譯，大正藏第四冊。
16. 《顯揚聖教論》，唐玄奘譯，大正藏第三十一冊。
17. 《十住毘婆沙論》，後秦·鳩摩羅什譯，大正藏第二十六冊。
18. 《妙法蓮華經玄贊》，唐窺基撰，大正藏第三十四冊。
19. 《大乘法苑義林章》，唐窺基撰，大正藏第四十五冊。
20. 《肇論疏》，唐，釋元康撰，大正藏第四十五冊。
21. 《攝大乘論釋》，世親菩薩釋，陳真諦譯，大正藏第三十一冊。
22. 《華嚴經內章門等雜孔目章》，唐，智儼集，大正藏第四十五冊。
23. 《鳩摩羅什法師大義》又名《大乘大義章》，東晉，慧遠問，羅什答，大正藏第四十五冊。
24. 《攝大乘論釋論》，隋，笈多共行炬等譯，大正藏第三十一冊。
25. 《中阿含經》，東晉·瞿曇僧伽提婆譯，大正藏第一冊。
26. 《十地經論》，後魏，菩提流支等譯，大正藏第二十六冊。
27. 《阿毘達磨順正理論》，唐·玄奘譯，大正藏第二十九冊。

28. 《阿毘達磨藏顯宗論》，唐・玄奘譯，大正藏第二十九冊。
29. 《佛說法集經》，元魏・菩提流支譯，大正藏第十七冊。
30. 《成唯識論述記》，唐・窺基撰，大正藏第四十三冊。
31. 《金剛般若波羅蜜經破取著不壞假名論》，唐・地婆訶羅等譯，大正藏第二十五冊。
32. 《大乘阿毘達磨雜集論》，唐・玄奘譯，大正藏第三十一冊。
33. 《諸佛要集經》，西晉，竺法護譯，大正藏第十七冊。
34. 《大乘莊嚴經論》，唐・波羅頗蜜多羅譯，大正藏第三十一冊。
35. 《菩薩持地經》，北涼，曇無讖譯，大正藏第三十冊。
36. 《中邊分別論》，天親菩薩造，陳真諦譯，大正藏第三十一冊。
37. 《阿毘曇心論經》，高齊・那連提耶舍譯，大正藏第二十八冊。
38. 《集大乘相論》，宋，施護譯，大正藏第三十二冊。
39. 《因明入正理論》，唐・玄奘譯，大正藏第三十二冊。
40. 《大般若波羅蜜多經》，唐・玄奘譯，大正藏第六冊。
41. 《雜阿含經》，劉宋，求那跋陀羅譯，大正藏第二冊。
42. 《廣釋菩提心論》，宋・施護譯，大正藏第三十二冊。
43. 《入楞伽經》，元魏，菩提流支譯，大正藏第十六冊。
44. 《大寶積經》，唐・菩提流志譯並合，大正藏第十一冊。
45. 《月燈三昧經》，高齊，那連提耶舍譯，大正藏第十五冊。
46. 《釋摩訶衍論》，姚秦・筏提摩多譯，大正藏第三十二冊。

47. 《文殊師利問經》，梁・僧伽婆羅譯，大正藏第十四冊。

近代學者著作

一、期刊論文

1. 〈五明－佛教理論與修行之現代解釋〉(一～完) = The five learnings – A modern approach to understanding and practice of buddhism，作者：趙真覺獎授・李桓鉞譯，台北市：慧炬雜誌社，卷期第 165～174 期，1979 年，修編日期：1998.07.22。
2. 〈一個修學佛法的程序〉，作者：法舫，台北市：現代佛教學術叢刊，卷期第 41 冊，1980.10。
3. 〈印度文化與佛教〉，作者：譯雲山，台北市：現代佛教學術叢刊，卷期第 92 冊，1980.10。
4. 《宋明理學與醫學》，作者：陳元朋，台北市：法光，卷期第 54 期，1994.03。
5. 《唐玄奘譯經的研究》，作者：石萬壽撰，臺北市：國立臺灣大學歷史研究所，1971。
6. 《生命的理想出路－談往生與涅槃》，作者：廖閱鵬，台北市：法光，卷期第 19 期，1991.04。
7. 《佛法不離世間學－五明》，作者：辜琮瑜，台北市：人生雜誌社，卷期第 188 期，1999.04.01。
8. 〈從五明偈探討「覺之教育」的理念〉，作者：陳鐘恩，台北市：華梵佛學年刊，卷期第 6 期，1989。
9. 〈演繹邏輯與因明〉，作者：虞愚，台北市：現代佛教學術叢刊，卷期第 21 冊，1980.10。
10. 《中國佛教教理詮釋》，作者：黃懋華，台北市：文津出版社，1990。

11. 《釋迦世尊的醫學觀點》，作者：釋聖嚴，新加坡：南洋佛教雜誌社，卷期第 6 期，1969.10。
12. 《佛教育應以「五明」為本》，作者：高永霄，香港新界：內明雜誌社，卷期第 152 期，1984.11。
13. 《西藏佛教格魯派概觀》，作者：觀空，台北市：現代佛教學術叢刊，卷期第 75 冊，1980.10。

二、一般專書

1. 《中觀今論》，作者：印順導師，收錄於妙雲集中編之二，台北市：正聞出版社，中華民國八十一年四月修訂一版。
2. 《佛在人間》，作者：印順導師，收錄於妙雲集下編之一，台北市：正聞出版社，中華民國八十一年二月修訂一版。
3. 《佛法是救世之光》，作者：印順導師，收錄於妙雲集下編之十一，台北市：正聞出版社，中華民國八十一年二月修訂一版。
4. 《大乘佛教的問題研究》，主編：張曼濤，台北市：現代佛教學術叢刊，第 99 冊，中華民國六十八年四月初版。
5. 《佛教邏輯與辯證法》，主編：張曼濤，台北市：現代佛教學術叢刊，第 21 冊，中華民國六十七年二月初版。
6. 《佛學研究方法》，主編：張曼濤，台北市：現代佛教學術叢刊，第 41 冊，中華民國六十七年六月初版。
7. 《華嚴宗之判教及其發展》，主編：張曼濤，台北市：現代佛教學術叢刊，第 34 冊，中華民國六十七年十一月初版。
8. 《西藏佛教（一）－概述》，主編：張曼濤，台北市：現代佛教學術叢刊，第 75 冊，中華民國六十八年六月初版。
9. 《印度佛教概述》，主編：張曼濤，台北市：現代佛教學術叢刊，第 92 冊，中華民國六十八年三月初版。

10. 《佛教因明的探討》，作者，林崇安，台北市：慧炬出版社，中華民國 80 年 3 月初版。
11. 《華嚴哲學研究》，作者：楊政河，台北市：慧炬出版社，中華民國 76 年 3 月初版，81 年 8 月再版。
12. 《華嚴哲學要義》，作者，李世傑，台北市：佛教出版社。
13. 《華嚴一乘教義章集解》，作者，靄亭法師，台北市：華嚴蓮社，中華民國八十五年十一月五日初版，中華民國八十七年七月一日二版。
14. 《華嚴無盡法界緣起論》，作者：陳英善，台北市：華嚴蓮社，中華民國八十五年九月二十六日初版。
15. 《華嚴學講義》，作者，賢度法師，台北市：華嚴蓮社，中華民國八十三年九月一日初版，中華民國八十八年六月一日七版。
16. 《轉法輪集（一）》，作者：賢度法師，台北市：華嚴蓮社，中華民國八十七年三月廿七日初版，中華民國八十九年四月五日二版。
17. 《華嚴學專題研究》作者：賢度法師，台北市：華嚴蓮社，中華民國八十七年十月十日初版，中華民國八十八年六月三十日二版。
18. 《大專學生佛學論文集（十）》，作者，華嚴蓮社，台北市：華嚴蓮社，中華民國 89 年 8 月 15 日。
19. 《中國佛教文化研究論集》，作者：冉雲華，台北市：東初出版社，中華民國七十九年八月。
20. 《華嚴思想》，作者：川田熊太郎等著，李世傑譯，台北市：法爾出版社，中華民國七十八年六月一日／第一版。
21. 《天台緣起中道實相論》，作者：陳英善，台北市，東初出版社，中華民國 84 年 3 月／初版，中華民國 84 年 6 月／初版二刷。
22. 《宗密》，作者：冉雲華，出版者：台北市，東大圖書股份有限公司，中華民國七十七年五月。

- 23.《法藏》，作者，方立天，出版者：台北市，東大圖書股份有限公司，中華民國八十年七月。
- 24.《吉藏》，作者，冉雲華，出版者：台北市，東大圖書股份有限公司，中華民國七十八年四月。