

華嚴專宗佛學研究所第七屆畢業論文

《華嚴經·菩薩問明品》十甚深法之研究

指導教授：陳一標教授

研究生：釋願諦

中華民國九十一年六月

《華嚴經·菩薩問明品》十甚深法之研究

釋願諦

華嚴專宗學院研究所第七屆

第一章 總說：

佛教的根本教義是在弘揚人類本具的德性，它有提昇人類身心境域的功能，一切有情以佛陀內證聖智為依歸，佛法重實踐精神，在行證之前必須先能信能解。華嚴大經雖義深理玄不易深探，但文中含盡如來莊嚴依正與因地萬行，每一品經對有志修學者而言，都是上上之指南。華嚴經教在整個佛法中的殊勝性與實踐法門之究極境界，是古今學者、行者一再探索的範疇，筆者甚幸，能一開始學佛即接觸此一大教，在師長殷教下，二年薰陶，略微有感，但因根鈍不勤，尚未能深入義海，今僅以〈菩薩問明品〉當契引作為對華嚴教理認知的呈現！

以〈菩薩問明品〉為寫作方向的理由有三點：一、《華嚴經》著重於如來的果德因行，因為果地純屬是圓證境界，非文字上可詳說，然而果地覺卻是因地心所成，果位是離不開因位。〈菩薩問明品〉於華嚴經中隸屬的因分，且是因分中的首品，這是一品以「正解理觀」來引導海眾的經文，可說是修因之肇基。若以菩薩修行位階來說，信位為初端，所謂「信為道源功德母，長養一切諸善根」，若無正信則行不深、行不遠，正確的信解是一切修學的基本，〈菩薩問明品〉以它是「因分中的首品」所以成為筆者書寫的標的。二、閱讀《華嚴經》時，經文的章句常有著含蓄豐富的詩趣，〈菩薩問明品〉除了也有這一特色之外，更加以巧辯的問難方式來呈現真實義理，這種帶有真實性、輕鬆性的手法，在閱讀上極易使人產生到具有一種戲劇性的興趣，雖然它不像〈離世間品〉那「普賢興雲二百問，普賢瓶洩二千酬」，將人世間所存在的一切根本問題含容殆盡，但對一位初機信行者，心中可能產生的疑問可說詳盡含攝了，這些看似衝突性的問題，在我們日常生活當中，身為一位出家眾或在家三寶弟子，無法避免不會被外道或不正信者問及，為能釐清似是而非之疑點，建立自他的正信，所以此是寫作理由之二。三、人類因煩惱束縛陷於生死流轉，因破迷除惑反歸解脫，而染淨法純出一心，〈菩薩問明品〉中的第一問是有關心性問題，究竟祖師大德如何看待染淨問題，此是寫作理由之三。

文章共分四章節，除第一章是總說外，第二章分為二節，第一節交代〈菩薩

問明品〉在《華嚴經》科判中的位置與經文所呈現出的思想義涵；一、位置的說明主要有二：1、是以位置來看它在整部《華嚴經》裡代表著什麼樣的功能。2、是關於〈菩薩問明品〉於修行位階方面的問題。二、思想方面是用〈菩薩問明品〉經文中的義理和十玄門內容作相扣，以呈現華嚴「教即觀」的修行特色。第二節介紹〈菩薩問明品〉的內容，共分為四：首先說明何謂「菩薩問明」？次說，十甚深法為何？及十法別配的形式，再次，正說十甚深法的內容，最後是小結。第三章，筆者針對十甚深法中的第一法的「心性」問題作處理，探討華嚴祖師對心性染淨的說法如何，共分二節：第一節談心性總說與華嚴的立場，第二節談染淨觀，是以智儼大師的思想為主述，因整個華嚴染淨觀思想的建立，其最初形成者是二祖智儼大師，再由後來的法藏、澄觀、宗密等列祖作更進一步的發展，最終樹立完備致臻的思想體系。第四章是總結。

〈菩薩問明品〉的經文是以八十華嚴為主，文義上的說明是採用澄觀所註的疏鈔卷，〈菩薩問明品〉心性部份是以法藏與澄觀的註述為說明依據，染淨觀方面則是藉由二祖至儼在《搜玄記》中針對染淨法所開立的染淨二門來作解說。筆者認為以初學者首重基礎性的認知，應對一經一宗祖師大德的思想內容優先了解，儘管他山之石可以錯攻，若無基礎仍是乏力，因初學識淺，為避免混淆雜亂，所參考資料均以華嚴祖師的著述為主，尚無能力旁引現代學者佳作，此處是筆者自認不足之處！

第二章 〈菩薩問明品〉思想綱要介紹

第一節 〈菩薩問明品〉《華嚴經》中的重要性

關於〈菩薩問明品〉在《華嚴經》中其重要性為何？此一問題，筆者將從二個方向作說明：一、〈菩薩問明品〉它在《華嚴經》科判上其位置所代表的義涵，二、如何看待它在修行上的位階問題，以下略作述說：

一、在《華嚴經》科判中的位置：

從《華嚴經》的五周四分因果的架構來說，〈菩薩問明品〉是歸在五周中「差別因果周」的「答所修因問」，及四分中第二「修因契果生解分」的位置。如來七處九會示說華嚴妙法，其中第一會是在菩提場宣說如來依正果報，藉由彰顯遮那之果德與本因，以達到因「所信因果」而產生的樂受，此會的六品經文著眼點是在「舉果勸樂生信」，可說偏重在「以果誘機」，若要以「從因化導」利鈍而言，則應該從第二會普光明殿算起至第七會又重會於普光明殿，這六會主要在辨說所

修五位之圓因，以成十身之滿果，其主要結構分為三，分別是「答所依果問」、「答所修因問」、「答所成果問」。

〈菩薩問明品〉則是「答所修因問」中的第一品經，可說是正式引導海眾生解的經文，此品是以正解理觀，為後面的〈淨行品〉、〈賢首品〉做為鋪設。這三品經分別以「解、行、德」為該品宗趣，可說是第二會（普光明會）所修因中主要的內容，「菩薩問明品」不但為後二品經鋪設架橋，同時也拉開了第三會以後三賢十聖因地修行的簾幕。五周四分中周周相扣，分分相環，依前起後，文次相生，〈菩薩問明品〉雖不是華嚴經中最重要的一品，但若仔細觀察經脈，即可發現它是整個「修因契果生解分」中最早說明因修的一品經文，若以總觀，它扮承先起後的功能，若以別觀，它是《華嚴經》三十九品經文中，修因之肇基，信解之起始。

二、修行位階問題：

在修行的位階上，諸經論所說不一，最大的差別在於「信」位的定位與否。若依照華嚴祖師所立的五教判小、始、終、頓、圓，來解釋修行位階，大乘始教，乃是對於小乘人開始入大乘教但根機未熟者所說之教法，因此始教所主張的位階說法，自然地也就包括了小乘教位階的說法，故此處就不特別列述小乘的修行位階說法。在始教的教義上，有所謂地前修四行、除四障、成四德¹，以及金銀銅鐵四譬喻說²，此種算法是將十信列入修行階位。如《探玄記》卷四說：

「此十信法於始教中自是位。如〈梁攝論〉云，如須陀桓道前四位，謂煖等，菩薩地前亦如是，謂十信十解十迴向。又彼論及佛性論等皆云，地前修四行，謂十信修地前大樂行，十解般若行，十行三昧行，十迴向大悲行。又為除四黑障正使故，謂初開闡提不信障，二除外道我執障，三除聲聞畏苦障，四除獨覺捨大悲障。又信成淨德因種，解成我德因種，行成樂德因種，迴向成常德因種。又仁王經寄四輪王報，謂鐵銅銀金。以此教義故知，十信亦是位也。」³

由此可以知，小乘、始教於修行內容，有信、解、行、迴之分，其不同位次有不同修習內容，所斷除的障礙也有差異。如此說來在始教位階中十信位的寄位說是被認同無疑地！

¹ 真諦譯《佛性論》卷二 大正藏 冊 31 頁 797 上-798 中。

² 鳩摩羅什譯《仁王經》卷一 大正藏 冊八 頁 827 中。

³ 法藏述《華嚴經探玄記》卷四 大正藏 冊 35 175 頁下至 176 頁上。

上述是依始教而言，若以終教教義來說，信位只是十住位的前方便行而已，如《本業經》只有四十二賢聖位，此種算法是將信位列入「習種性」中。法藏於《探玄記》說：

「若約終教，此信但是十住位之方便，自無別位故。本業經云：『未上住前，有此十心名字，謂一信心，二念心，三精進心，四慧心，五定心，六不退心，七迴向心，八護心，九戒心，十願心，增修是心（若經）一劫二劫三劫乃得入初住中，心心有十增成百法明門，名入習種性中⁴』，故無位但是方便行也。⁵

在《菩薩瓔珞本業經》中云：「佛告敬首菩薩，佛子，吾今略說名門中一賢名門，所謂初發心住，未上住前有十順名字，菩薩常行十心。」⁶此中即說明菩薩在修行上從初發心住始入「賢名門」，而「所謂十信心，心心有十，故修行百法明門」是指在未登住位前，以此十心修習百法，並常發無量有行無行大願，進而修得習種性⁷中一切廣大願行，一切諸佛菩薩以此十心長養聖胎。由此得知，終教在住位前有十信心名，但並無十信位，也就是說，十信不入位，只歸在住位前十心的方便修行位上罷了。然而十信為何不入位？針對此一問題，澄觀有作以下的說明：

「又以十信自不成位，是住方便，攝在位中」故《仁王經》教化品云：『伏忍聖胎三十人，十信十止十堅心故⁸』，信住不分也，有義云，有四義故信不入位，一進退不定故，二雜修十心，無定階降故，三未隨法界修廣大行故，四未得法身顯佛種性故，由思不開十信，則成此會及第三會俱答十住問也」。⁹

由此可知道，信住不分是因為住位之前的菩薩，仍然會進退不定，且未能專修十心，也未能修法界廣大作、得法性、顯佛種，所以不特別開設十信位，終教只視它為住方便，藏攝在十住位中。

至於頓教是不立言句，只辨真性，因為是頓修頓悟之教，所以不設斷惑證理之階位，如《華嚴一乘教義分齊章》卷二云：

⁴ 竺佛念譯 《菩薩瓔珞本業經》卷一 大正藏 冊 24 頁 1011 下。

⁵ 法藏述《華嚴經探玄記》卷四 大正藏 冊 35 76 頁上。

⁶ 同註 3。

⁷ 習種性：全稱習所成種性。指經由後天之修行、熏習而得之種性。亦即聽聞法界等流教化，而修習眾善，日久熏成之種性。

⁸ 同註 1。

⁹ 澄觀撰《華嚴經疏》卷一 大正藏 冊 35 頁 590 上。

若依頓教，一切行位，皆不可說，以離相故。一念不生，即是佛故。若見行位差別等相，即是顛倒故。¹⁰

凡夫只要生心動念便與法體相乖違，所謂一切法不可念不可說，既然離心、離念，所以也就沒有一切境界相之分別，若無不同境界相，然就沒有行位差別相。由此可見，頓教是不談漸次修成的。

若以圓教來說，它講的是一乘完全的教法，說的是性海圓融，隨緣起成無盡法界，彼此無礙的教理。所謂圓滿之教，顧名思義，若遺大漏小則不堪說圓，若缺鈍少利也不能稱滿，因此修行的位相亦有圓環之說。如同《探玄記》卷四說：

若約圓教有二義，若依普賢自法，一切皆無位。若約寄法，則同終教。然信滿入位之際，通攝一切，後諸位皆在此中，無不具足。此則約行攝位也。¹¹

可見若站在行布次第來談，圓教菩薩修行佛因，從地因到佛果具有五位，須經十信、十解、十行、十迴向、十地修滿後，方至佛地；若從圓融相攝來，一位中即攝一切前後諸位，講的是信滿入位之際，即通攝一切，一一位滿皆至佛地。

第二節 〈菩薩問明品〉內容介紹

〈菩薩問明品〉整篇經文，是藉由文殊師利菩薩和覺首菩薩等共十聖，相互問答，以十菩薩各主一門，所開展出的十甚深法。此品經是「以十甚深為宗，依成觀解為趣」，若相望於後二品經〈淨行品〉和〈賢首品〉而言，〈菩薩問明品〉是以「甚深觀解為宗，成後行德為趣。」位前方便，信行最初，信中解行及德，明難辨解，¹²這一品經是住位前的信行方便修，信行中以解、行、德為要，〈菩薩問明品〉是以問難方式彰明正解，換句話說此品經中所談的十甚深法主要是凸顯正解理觀，再以正解隨緣願行成淨行，同時以正解、淨行為基處成就究竟妙德，於修行次第上，它是信行者之初基。

何謂〈菩薩問明品〉？澄觀如是說：「菩薩是人，問明是法，遮果表因，故云菩薩，問即是難，明即是答¹³」，其意為，菩薩是能問、所問之人，十法是所答、所問之事，透過菩薩的「問明」與「答難」來呈現法義。此一品經不但是依

¹⁰ 法藏述《華嚴一乘教義分齊章》卷二 大正藏 冊 45 頁 489 中。

¹¹ 法藏述《華嚴經探玄記》卷四 大正藏 冊 35 頁 176 上。

¹² 法藏述《華嚴經探玄記》卷四 大正藏 冊 35 頁 175 中。

¹³ 法藏述《華嚴經疏》卷一 大正藏 冊 35 頁 600 下。

所修因來生解，且是以菩薩問難的手段達成了遮果表因的教義。此一品經是以答難方式，辯明依果所成修的因行（所修因），不同於第二會的前三品經〈如來明號品〉、〈四聖諦品〉、〈光明覺品〉是以「所依果」而生解。以下將依文殊等十菩薩互為問答的內容，介紹十甚深法。

一、何為十法

首先，說明何謂十甚深法？十法有否次第性？十甚深法緣起為何？上述疑問，澄觀於《華嚴經疏卷》上如是說明：

以十菩薩各主一門，顯十甚深，即為十段，一緣起甚深，二教化甚深，三業果院甚深，四說法甚深，五福田甚深，六正教甚深，七正行甚深，八正助甚深，九一道甚深，十佛境甚深。此十甚深，次第云何？緣起理觀，總該諸法，觀解之要，故首明之。眾生迷此，故須教化。違化順化，有善惡業。欲知此業，由說法成。然說法成善，唯佛福田。既說順田，須持聖教。教在勤行，行須正道助道。助必有正，殊途同歸，得一道者，當趣佛境。¹⁴

《攝大乘論》中提到，菩薩初學應先觀諸法如實因緣，以培養正信正解。由緣起而教化，由教化中進一步說明業果差別，由業果而說法、福田、正教、正行、正助、一道、最後是佛境難思，共為十法。只因眾生迷惑，不能深解緣起實相，菩薩悲心為引眾出盲，所以有此十甚深法的問答，此是緣起之由。又，文殊菩薩表信與智，經文中以文殊問眾人答，代表著妙慧導眾行，而後來眾人問文殊答，義涵著以眾行成妙慧；又一人問多人答，表示從一中解無量，多人問一人明，則表現無量中能解一，法門雖殊，但終歸一境。法法獨立別說，但每一法又有次第上的銜接，以此構成十甚深法門。

二、十法的特色（十法別理）

在終教的教理上，並不另立信位，原因前一節已略述，此不在重贅。然而終教既視信位為十位的前方便，則信位所有的修行內容，就經常被攝設於十住行門中，《菩薩瓔珞本業經》〈賢聖名字品〉說：「所謂初發心住，未上住前有十順名字，菩薩常行十心。所謂信心、念心、精進心、慧心、定心、不退心、迴向心、護心、戒心、願心。佛子，修行是心，若經一劫、二劫、三劫，乃得入初住中。住是位中增修百法明門，所謂十信心，心心有十，故修行百法明門。」¹⁵如經所

¹⁴ 澄觀撰《華嚴經疏》卷一 大正藏 第35冊 頁上601上。

¹⁵ 竺佛念譯《菩薩瓔珞本業經》卷一 大正藏 第二十四冊 頁1011下。

明，菩薩修行末上住位前，須常行十信心，而〈菩薩問明品〉尚未登上三賢位（住行迴），因此也就不難理解華嚴祖師，為何以十信心別釋十法、十菩薩名與信的十德了。其配法如下圖：

十菩薩名	十信心	十甚深法	信之十德
1、文殊菩薩	信 心	佛道甚深法	求佛智慧德
2、勤首菩薩	進 心	正教甚深法	親近善有德
3、財首菩薩	念 心	教化甚深法	慈悲深厚德
4、覺首菩薩	定 心	緣起甚深法	志救勝法德
5、智首菩薩	慧 心	助道甚深法	遭苦能忍德
6、法首菩薩	不退心	正行甚深法	心常柔和德
7、寶首菩薩	戒 心	業果甚深法	修習善根德
8、德首菩薩	護法心	說法甚深法	愛樂大乘德
9、目首菩薩	願 心	福田甚深法	供養諸佛德
10、賢首菩薩	迴相心	一道甚深法	深心平等德

1 佛果境界深澳難測，除非具備般若妙德，不能契達，文殊表智，智能生信，而佛境是所信，以「文殊代表信心」，入「佛道甚深」是「求佛智慧德」。2 修行妙法貴在勤修，以勤破懈怠，又所謂一人豎論，正教能斷邪惑，以「勤首配為進心」，「親近善友」入「正教甚深。」3「財首為念心」，是「慈悲深厚德」。4 一切緣起法甚深，若不能覺悟，終隨流轉，「覺首表定心」，以上定觀察心性，體解「緣起甚深」，是「志求勝法德」。5 慧為上首，「智首表慧心」，以智莊嚴己他，忍修十度「助道甚深」，展現「遭苦能忍德」。6 行法者須能不退轉才能究竟，以「法首表不退心」入「正行」深境，配「心常柔和德」。7 業果甚深，由戒所招，三聚無缺如寶，「寶首表戒心」，現「修習善根德」。8「德首表護法心」，演說法義，護持「正教」，是「愛樂大乘德」。9「福田甚深」其中差別，由願異同，目如願心能導眾行，以「目首表願心」，行「供養諸佛德」。10 正助同歸一道，「一道甚深」，「賢首表迴向心」，真如實際，「深心平等德」。

以上是藉由十位上首菩薩名字的義函，表徵了十甚深法、十信心、信之十德的各別義理，此種配法初看繁雜，若能仔細思讀經文與各種註解，即可發現各中所要強化凸顯的是正「解」理「觀」並行之法。在成信的涵養中，「觀」與「解」是為二要，解中行觀，觀中起解，是落實行法的重要樞紐！

三、十法十甚深（十法內容）

1.心性是一——緣起甚深

十段問答中，第一問是文殊問覺首菩薩，「佛子！心性是一，云何見有種種差別？所謂往善趣、惡趣，諸根滿缺，受生同異，端正醜陋，苦樂不同」¹⁶的問題。除總問心性既然是一，為何有不同之差別相外，並進一步提出「業不知心，心不知業。受不知報，報不知受。心不知受，受不知心。因不知緣，緣不知因，智不知境，境不知智」¹⁷的五對說法，用以強調別問中的不同點。首先須注意的是，在多位菩薩諸多問題中，為何文殊菩薩會先問覺首菩薩心性的問題？此一疑問澄觀認為理由有二：「一、拂異見。二、顯深理」¹⁸。修行道上，凡諸菩薩起信解行，皆依唯心道理，然而凡夫眾生乃至小乘行者，不能了達心性實相，為體見第一義諦，為令菩薩深知萬法皆從因緣起、皆從心理，不同於外道所見、凡小權教；欲令菩薩於實教發深信解、起行證真，所以先有此一問。

文殊的問難點是：1 眾生的心性是一，為何會有種種差別，譬如投生五趣、諸根、受生、形貌、若樂等之不同，其義何在？2 心性是一，心、業，受，報，因，緣，智，境各不相知，既然有此種種現象，何緣不相知？3 既然不相知，這些種種，又是誰令其產生？若業令種種產生，但是業並不知心，心也不知業，如果一一的觀察推敲，則這些種種的所由何來？

針對文殊的三重問意，覺首以十偈來回答，前半段先回答為何不相知，後半段則對前面的問難作說明。其答意是：「諸法無作用，亦無有體性，是故彼一切，各各不相知。」¹⁹一切有為法從緣而起，各自相依，又因各自相依各無體用，所以不相知，也因無知無性各無所有，方顯無性緣起之真理。同樣，因果亦各自無體性，既無體性，則無感果之用與酬因之能，彼此只是相互關待罷了，因為體用俱無，所以各各不相知。緊接著覺首又以四譬喻，進一步說明諸法因無體所以不相知：「譬如河中水，湍流競奔逝，各各不相知，諸法亦如是。亦如火聚，猛燄同時發，各各不相知，諸法亦如是。又如眾地界，展轉因依住，各各不相知，諸法亦如是。又如長風起，遇物各鼓扇，各各不相知，諸法亦如是。」²⁰河水競逝，前流後流各皆依水，因無自性，所以也各自不相知，雖不相知卻不壞其流相。大聚猛燄，前燄引後燄，後燄無體不能知前燄，而前燄已滅亦復無所知，因此各各不相知。風起物動，風不能自動，要依物現動，所以風無自體；而物動隨風，因物須依風，所以物也無自體，風與物皆無自體，故互不相知。地界上下互持，

¹⁶ 大正藏 冊 10 頁 66 上

¹⁷ 同上。

¹⁸ 澄觀撰《華嚴經疏》卷一 大正藏 冊 35 頁 601 中。

¹⁹ 大正藏 冊 10 頁 66 中。

²⁰ 同上。

展轉因依而得安住，上下雖彼此能依、能持，但皆無體故不相知。此四喻呈現了依水有流注、依火燄起滅、依風有動作、依地有任持的四含義，在能所依的相待關係上，說明了真妄起滅的道理。以上五偈是覺首回答文殊問，既有種種，何緣不相知的問題。（有關這一問的法喻，將於下一節另作說明）

覺首除了回答為何不相知的問難外，同時也以五偈來答覆「既不相知，何緣有種種」的問題。覺首說：「眼耳鼻舌身，心意諸情根，以此常流轉，而無能轉者。法性本無生，示現而有生，是中無能現，亦無所現物。眼耳鼻舌身，心意諸情根，一切空無性，妄心分別有。如理而觀察，一切皆無性，法眼不思議，此見非顛倒。若實若不實，若妄若非妄，世間出世間，但有假言說。」²¹眼耳鼻舌身意等八識互為能所熏染，展轉為因，以此流轉之緣，妄心分別形成種種，然而八識體性皆空，根本無有實我之存在，也沒有所謂的能轉者。真如法性，本無所生，隨緣示現才有種種，但因唯心變現，生非實生，了不可得，因自性不動，所以無能現者，以妄法虛假，所以無所現者。說實、不實、妄、非妄、世間、出世間，這一切都是假言的方便說而已，若能如理觀際一切皆無自性，才是不顛倒的正知見！

總之，此問難所表達的緣起甚深法是：1 心性是一，會有報類差別不同，乃是熏識變現，不關心性，形成種種是隨緣生滅。2 種種個體雖彼此相依，但是各無自性，所以互不相知。3 又，雖不相知，卻隨緣生起種種不同。

2、眾生非眾生——教化甚深

文殊的第二個提問對象是財首菩薩，他說「佛子！一切眾生非眾生。云何如來隨其時，隨其命，隨其身，隨其行，隨其解，隨其言論，隨其心樂，隨其方便，隨其思惟，隨其觀察。於如是諸眾生中，為現其身。教化調化。」²²八識皆空本無眾生可言，如何說佛能夠在眾生根生熟、壽命、身類、三業、識解不同、言論國俗、欣求、趣進、思惟、觀察上隨化，同時在這十隨中示現並且行教化調伏？這一問的相違點有二：一、眾生既然是空，佛如何化導？二、若佛不見眾生是空，則是無大智者，如此便成謗佛，若佛見空而化導，豈不是違背空理？針對此疑問，財首以「空不礙化」、「智不礙悲」、「化不違空」三命題來解釋佛為何能十隨，又於十隨中行教化調伏。偈云：

分別觀內身，此中誰是我，若能如是解，彼達我有無。

²¹ 大正藏 冊 10 頁 66 中。

²² 同上。

此身假安立，住處無方所，諦了是身者，於中無所著。
於身善觀察，一切皆明見，知法皆虛忘，不起分別心。
壽命因誰起，復因誰退滅，猶如旋火輪，初後不可知。
智老能觀察，一切有無常，諸法空無我，永離一切相。
眾報隨業生，如夢不真實，念念常滅壞，如前後亦爾。
世間所見法，但以心為主，隨解取眾相，顛倒不如實。
世間所言論，一切皆分別，未曾有一法，得入於法性。
能緣所緣力，種種法出生，速滅不暫停，念念悉如是。²³

諸法本無自性，眾生所見的一切，皆是分別虛妄相，壽命的起滅猶如火輪，無始無終，眾相隨解各異，顛倒不實，眾生的報類身亦是業感形成，所有言說都是假言安立，從財首的答偈中，可歸納出四義，一、佛見眾生本來自空，而此空非斷滅空，所以不礙隨緣化導。二、佛因為知道眾生，不能自失真空，所以起悲心而隨化。三、隨化即空，如金屬經說「滅度一切眾生已，而無有一切眾生實滅度者」，化時說有，化已說空。四、攬空為眾生，生與眾生，本是一味，所以佛能在十隨中示身化導；也就是說，十隨不但不違空理，反而能於空中行化，契入真如實際，此是教化甚深之理！

3、四大無主——業果甚深

第三個問難是對寶首菩薩起問，「從事中顯理」為表其可貴多寶，因此以寶首作答問者。此一相違問難是：「佛子！一切眾生等有四大，無我無我所。云何而有受苦受樂，端正醜陋，內好外好，少受多受，或現受報，或受後報。然法界中無美無惡。」²⁴這一問的難意的，一切眾生皆有地、水、火、風四大，而此四大和合假名為身，此身無一固定性的主宰，既然四大中無我無我所，誰作善惡、誰能受報？

若約俗諦，業報相屬緣生萬有，若約真諦，我、我所皆無所有，寶首以「隨其所行業，如是果報生，作者無所有，諸佛之所說」²⁵一偈總答上述的問難。眾生隨其所作諸差別業感得報受，而其業行熏習本識，本識依他，變似其業，如此一來便有果報種種不同。但是諸識緣起，互相集成本，因無自性，才有報果，並非四大中別有一個人我能夠作業、能夠受果。

除總答外，寶首再以明鏡、種子、幻師三喻，說明業報從緣雖無性卻不壞虛

²³ 大正藏 冊十 頁 66 下。

²⁴ 同上。

²⁵ 同上。

相。偈云：「譬如淨明鏡，隨其所對質，現像各不同，業性亦如是。亦如田種子，各各不相知，自然能出生，業性亦如是。又如巧幻師，在彼四衢道，示現眾色相，業性亦如是」²⁶。淨鏡隨鏡外物為因影，鏡中所呈出的影像是果影，物變影異，眾生善惡業因是因影，顯現業果是果影，業果似有無體，但不業果之相。田與幻師如同業體，種芽及幻色是報果，種子能生的因緣及幻師所示現的眾色，都是暫起暫有，業體是幻，業報亦是幻，就因為是幻所以才能有無現的種種緣起相。

可知，眾生因迷真起業，一切果報是因業行招致，善惡美醜好壞果報是建立在產生業行，而不須要有一個實質的我，況且我、我所也是虛無自體，如此一來即顯示了「業果甚深」之理！

4、所悟唯一——說法甚深

德首菩薩是第四問難的回應者，以他為代表現由有二：一、「答中德首答者，顯法理德深故。」²⁷二、「問德首者，顯佛德深故。」²⁸由此可知，這一問主要在顯現法理深廣與佛德難思，以「德」表徵佛的說法化勝力以及所說的法深妙玄奧。文殊師利菩薩問德首菩薩「如來所悟，唯是一法」，一法是一味真如，「云何乃說無量諸法，現無量剎，化無量眾，演無量音，示無量身，知無量心，現無量神通，普能震動無量世界，現無量殊勝莊嚴，顯示無邊種種境界。而法性中，因差別相，皆不可得。」²⁹這一問的難意有二層面：一、從教義上相難。所覺悟既然是一，卻有無量法、無量剎、無量因、無量身等等教義，所設的教相種種若非一，即表示這些教相是隨言並實，如此一來便是乖違所證一味法義。若法義是一味而不隨於言俗，那麼諸多教理的種種相，都是虛妄。此是約佛證教相違、二、從體用上相難。若想在法性中分別推求，如此多種推求實不可得，以不可得所以教相便乖違於法義。（體一用多，一多相違）對於文殊的發問，德首答約：

譬如地性一，眾生各別住，地無一異念，諸佛法如是。亦如火性一，能燒一切物，火燄無分別，諸佛吹法如是。亦如大海一，波濤千萬異，水無種種殊，諸佛法如是。亦如風性一，能一切物，風無一異念，諸佛法如是。亦如大雲雷，普雨一切地，兩滴無差別，諸佛法如是。亦如地界一，能生種種芽，非地有殊異，諸佛法如是。旦日無雲暄，普照於十方，諸佛法如是。意如空中月，世間靡不見，非月往其處，諸佛法如是。譬如大梵王，

²⁶ 同上。

²⁷ 法藏述《華嚴經探玄記》卷四 大正藏 冊 35 頁 181 下。

²⁸ 澄觀撰《華嚴經疏》卷十五 大正藏 冊 35 頁 608 中。

²⁹ 《華嚴經》大正藏 冊 10 頁 67 上。

應現滿三千，其身無別異，諸佛法如是。³⁰

德首以地、水、火、風各是一性喻體，眾生、火物、波濤、風物喻用，表現了體用、一多各不相違的首理。同時以九喻分別回答前之九問，地喻回答無量刹、火喻表化無量眾、水喻表說無量法、風喻表震無量界、雲雷普雨表無量因、地一表無量莊嚴、廓日普照表知無量眾生心、空中月表無量神通、大梵王表現無量身，以此九喻總顯佛境界無量。

德首答中總歸有二意：「一、所證是一隨機現多，多在物情，佛常無念。二者、所悟一法，即無礙法界，即事之理，全在多中。、、、以即多之一是所悟，即一之多是所說。」³¹因為一味法界中的「一」是指「無分別」之義，並不是數字一，所以，緣成多卻不異於一味，而一味也不礙於種種多。「一」味法是如來所證，而種種相「多」是如來應機所說，一多互不相違，在得一現廣，由多悟一的情況下，顯見如來甚深妙法。

5、福田等一——福田甚深

所謂福田是指可生福德之田；依照《華嚴經探玄記》卷八載有三種福田³²，受恭敬之佛法僧等，稱為敬田（恭敬福田、功德福田）；受報答之父母及師長，稱為恩田（報恩福田）；受憐憫之貧者及病者，稱為悲田（憐愍福田、貧窮福田）。以「福田是照導引生，又施為諸度之前導」³³，故此問難福田等一是由目首作為回應者，而所談到的福田是指「如來福田」。如文殊菩薩問難說：「佛子！如來福田，等一無異。云何而見眾生布施果報不同。」³⁴佛是眾生生福之田，田德無二，田既然是一，則眾生植福也應該齊一，為何會施報有差別？甚至於種種色、行、家、根、財、主、眷屬、官位、功德、智慧都千差萬別、然而「佛於彼，其心平等，無異思惟。」

目首又舉十喻解釋說明，其一偈總喻說：「譬如大地一，隨種各生芽，於彼無怨親，佛福田亦然³⁵。」對所有眾生而言，如來福田猶如大地，植福的助緣是等一無差，隨芽種因異而果實有差別，對一切有情，佛從來沒有怨親內外的想法。進一步，以水、幻師、才智王、鏡、藥、滿月、風、火共九喻說明為何福田等一，布施果報不同。例如目首菩薩說水喻：「又如水一味，因器有差別，佛福田亦然，

³⁰ 《華嚴經》大正藏 冊 10 頁 67 中。

³¹ 同註 22。

³² 法藏述《華嚴經探玄記》卷八 大正藏 冊 35 頁 261 下至 262 上。

³³ 澄觀撰《華嚴經疏》卷十五 大正藏 冊 35 頁 608 下。

³⁴ 同註 24。

³⁵ 同上。

眾生心故異」³⁶，譬如如來福田等一，就如同水一味，因器大小方圓而有差別，布施果報會不同，在於眾生心念殊異；藥喻：「如阿揭陀藥，能療一切毒，佛福田亦然，滅諸煩惱患」³⁷。佛的福田就如同阿揭陀藥，能療至眾生的一切煩惱毒；日喻：「亦如日出時，照耀於世間，佛福田亦然，滅除諸黑暗。」³⁸如來福田如日出時，能無私的照耀世間所有黑暗處。

從目首十喻的答覆中，期答意可以歸為二：「一、由施者用心不等故，遂令得報千差。二、由佛大悲不思議故，究竟皆悉令得解脫故。」³⁹三界以內人天品類高下長短、色、行、家、根、福德等等差別，都是由先世用心不等。眾生雖得報有別，但佛以悲情普被，善巧應機化導四生，悉令得到究竟解脫。基於這二個理由，了解福田甚深不可思議！

6、佛教是一——正教甚深

文殊這一問的問難是：「佛教是一。眾生得見，云何不即悉斷一切諸煩惱縛而得出離？然其色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊、欲界、色界、無色界、無明貪愛、無欲有差別。是則佛教於諸眾生或有利益或無利益」⁴⁰。以勤首為答覆者，勤取破解怠之義。佛教的終極目標乃在於教人斷煩惱集證出離滅，何以有情雖能見卻未能即斷、悉斷一切的煩惱束縛，更以無明貪愛為集因，常在五蘊受苦流轉三界？如此一來佛的教理、教義對眾生是有益或是無益？

凡夫眾生有的能快速解脫，有的很難出離三界羅網，其最大的不同點在於能否精進。首先勤首菩薩先說明速解脫與否，唯在「勤」字，他說：「若欲求除滅，無量諸過惡，當於佛法中，勇猛常精進」⁴¹。以精勤可通策萬行，離身心一切著相；以在修行道上被甲精進，無怯劣、堅猛不動、於善無喜足、精勤加行一切善法之精進力，故速得滅障證果。然，修有勤惰，在修行上懈怠者的修行，「譬如微少火，樵濕訴令滅，於佛教法中，懈怠者亦然。」微少火燃樵濕木，火弱（善根初生）不足燒濕木（三障重），終無以得燃；「火鑽燧取火，未出而數息，火勢隨止滅」，終不得引發強烈火勢；譬如以一毛端（少聞思），而取大海法水，卻令盡乾竭，終不可成。

整個回應中，勤首的答意：「教是精進之緣，勤觀伏教，方能斷惑，是故速

³⁶ 《華嚴經》大正藏 冊 10 頁 67 下。

³⁷ 同上。

³⁸ 同上。

³⁹ 法藏述《華嚴經探玄記》卷四 大正藏 冊 35 頁 182 中。

⁴⁰ 同註 30。

⁴¹ 同上。

出⁴²」，教是行（勤）的助緣，教行互不相違，勤中持教，才能速斷諸惑，以此回答了云何不即斷一切束縛（何以久而不脫）；又以「教有勝利，懈怠乖教，則無教力，是故難脫也⁴³」，教的無力在於懈怠，所以難脫離，回答云何不悉斷一切煩惱（何以有脫不脫），此二答覆正說明了「正教甚深」的不思議性！

7、持教斷惑——正行甚深

聽聞正法，貴在能行，如藥與人，要在服行，這一問是以法首為回應者，取「問法首者，以行法故」之意，所要談論的是行與教之問題。文殊問法首菩薩：「如佛所說，若有眾生，受持正法。悉能除斷一切煩惱。何故復有受持正法而不斷者？隨貪瞋癡，隨慢，隨覆，隨忿，隨恨，隨嫉，隨慳、隨誑，隨諂，勢力所轉，無有離心。能受持法，何故復於心行之內，起諸煩惱？」難意為：一、佛言眾生若能受持正法，便能斷除煩惱，為何今有持法者不但不斷惑，更隨解新增加十一種惑，並為其勢力所轉？二、能受持正法者，卻又於心行上起煩惱，如此一來不就是教與行相違背嗎？

從法首的喻答中其答意可歸為三：一、儘管多聞能知法，多聞能離罪，若不能要兼修行，單單只靠多聞是不能證入的。二、之所以不能斷煩惱，是不行之過失，不是多聞之過，況且「聞是行之所依」。其中「如人善方藥，自疾不能救，於法不修行，多聞亦如是。」說明若善知對治，而不能自治，任何聞知亦是徒勞。於教法中能心領義理憶持不忘（多聞），不修不行，就像是數他寶自無錢、生王宮受飢寒一樣，不但沒好好應用財寶、王宮教法，反而落得一身貧病。由此可知隨解新增使結是因有教不行，因此煩惱不斷，唯有執教成行，方能脫縛；若無多聞，教行無所依。教與行不但不相違離，彼此更互為勢用，此一問難乃藉由「以教徵行」的方式，托顯正行甚行！

8、智為上首——住道甚深

此一問主答者是智首菩薩，以其為表法為「問智首者，已顯智為正道之體，統其助故。⁴⁴」從表法的手段可窺知此問與正、助道有關。

文殊問：「佛子！於佛法中，智為上首。如來何故或為眾生讚歎布施，或讚持戒，或讚堪忍，或讚精進，或讚禪定，或讚智慧，或復讚歎慈悲喜捨。而終無

⁴² 同註 33。

⁴³ 同上。

⁴⁴ 澄觀撰《華嚴經疏》卷十五 大正藏 冊 35 頁 610 中。

有唯以一法而得出離，成阿耨多羅三藐三菩提者。⁴⁵」五度如盲，般若如目，大智可斷惑證理，導行得果，所以說智為上首。文殊的問難點在於：一、智慧若為眾行之主，如來何不只讚許智慧，何故又讚歎施、戒、忍、精進、定、慈、悲、喜、捨、等餘行？二、是為要假藉多行、為唯用智、或為隨任何一行都得成佛嗎？三、在上述六度四無量中，若隨一得即能成佛，如此便違背了智為上首的說法。

針對第一問難，智首於偈中答說：「過去未來世，現在諸導師，無有說一法，而得於道者。佛知眾生心，性分各不同，隨其所應度，如是而說法。」過現未三世諸佛，沒有一位只說一法而得成於道者，必定正助相假，萬行齊修方能得道。佛因了知眾生心，所以隨樂、隨宜、隨治、隨義而示現說法。所謂六度萬行，都是入理之門，「中間別讚乃又多意。未隨心令喜故，隨時生善故，隨治必蔽殊故，入門不同故，眾生不能盡受故⁴⁶」，如來別讚施戒忍等等諸行，乃是因心、時、受治方式、根器不同，隨機施化，正所謂隨病應藥。

智首又以偈頌分別說明佛如何隨器別讚：「慳者為讚施，毀禁者讚戒，多瞋為讚忍，好懈怠精進，隨意讚禪定，愚癡讚智慧，不仁讚慈悲，怒害讚大悲，憂戚為讚喜，曲心讚歎捨⁴⁷」，引導眾生於六度、四等中次第修行，在自他二利下具諸佛法。隨器別讚，可說間接回答了文殊的第二個問難，因為般若必具一切行，讚一即是讚餘，讚餘即是讚智，所呈現的是「一中含多，多中顯一」無礙圓融觀念。

最後智首以四偈顯示出「眾行成果」，用以回應第三個問題（若隨一得成，是否違背智為上首的說法）。他道：「如先立基堵，而後造宮室，施戒亦復然，菩薩眾行本。譬如建城廓，為護諸人眾，忍進亦如是，防護諸菩薩。譬如大力王，率土咸戴仰，定慧亦如是，菩薩所依賴。亦如轉輪王，能與一切樂，四等亦如是，與諸菩薩樂。⁴⁸」由先立基堵，次造室、建城再到率土受仰，意味著六度有其漸具之義，最後是以智為上首。六度與四等中的每一行，雖一一所用不同，度度各有所攝，但彼此又互為兼具，足見在眾行成果中若隨一得成，和智為上首並不相違，就在「正助相資，會助同正」的情況下，展現了助道甚深之妙法。

9、一道得出——一乘甚深

⁴⁵ 《華嚴經》大正藏 冊 10 頁 68 中。

⁴⁶ 澄觀撰《華嚴經隨疏演義鈔》卷 34 大正藏 冊 36 頁 258 中。

⁴⁷ 同註 39。

⁴⁸ 同上。

第九問難的答難者是賢首菩薩，取「至道柔順，賢猶直善，佛佛皆同，一直道故⁴⁹」之意。這一問主難點是在於「以因徵果」，如文殊問賢首：「佛子！諸佛世尊，唯以一道而得出離。云何今見佛土，所有眾事，種種不同？所謂世界、眾生界、說法、調伏、壽量、光明、神通、眾會、教儀、法住，各有差別。無有不具一切佛法，而成阿耨多羅三藐三菩提者。⁵⁰」至始至終，佛佛皆以觀一心性，齊修萬行，修習一乘而得出離，因道既然是同一，果應該沒有差別，為何今見佛國土，所有的眾事，如世界有染淨、眾生有善惡、諸乘有差別等，在這些差別中，沒有一個不是具備一切佛法，而成就菩提正覺。

經文中的難意是：因同果應該也同，但見諸佛世界種種不同，乃至法住等十種都不一樣，如此如何解說都是以一乘道出離？（因同，果怎麼不同？）對此賢首的回答為：「如本趣菩提，所有迴向心，得如是剎土，眾會及說法。一切諸佛剎，莊嚴悉圓滿，隨眾生行異，如是見不同。⁵¹」此二偈說明「體從緣現」，因為隨機才有見異，約佛而言，為物迴向，方有前問的十種種不同；約機來說，眾生機根不同，隨見差異。

緊接著再以六偈釋除四點疑問：一、若佛剎土圓滿，為何看不見？二、若看不見，怎麼知道有？三、若這些佛剎土應該由眾生所見，怎麼名字教做「佛土」？四、若說眾生看不見清淨剎土，是佛神力令其別，難道佛有分別心嗎？「佛剎與佛身，眾會及言說，如是諸佛法，眾生莫能見。」此偈答疑一。依唯識宗所立四種佛剎土⁵²中的他受用土而言，地前菩薩與小乘凡夫具不得見；以自受用土來說，等覺菩薩亦不得見。眾生看不見圓滿佛土，只因深垢障蓋，不關如來。

「其心以清淨，諸願皆具足，如是明達人，於此乃能睹。」此偈答疑二。「佛剎無分別，無憎無有愛，但隨眾生心，如是見有殊。」此偈答疑四。以佛無分別智，所以無分別心，以無分別心，佛所以無憎愛；以境隨心現但無心，所以剎境無分別。「隨眾生心樂，及以業果力，如是見差別，此佛威神故。」此一偈答疑三。眾生所見的佛土是由如來隨眾生心樂、業力所化現，是仗由佛

⁴⁹ 澄觀撰《華嚴經疏》卷十五 大正藏 冊 35 頁 611 上。

⁵⁰ 《華嚴經》大正藏 冊 10 頁 68 下。

⁵¹ 同上。

⁵² 唯識宗立佛土有四種：(一)法性土。以真如自性為身。此身土，體無差別，俱非色相所攝，譬如虛空，遍一切處。(二)自受用土。即實報土，謂佛以相應淨識所修成就，從初成佛，盡未來際，相續變為純淨佛土，眾寶莊嚴，自受用身常依而住。(三)他受用土。即實報土，佛以大慈悲力，為因應十地菩薩之大小勝劣，並令此等菩薩得以受用法樂所起之土。(四)變化土。佛以大慈悲力，隨諸有緣眾生所宜，化為佛土，或大或小，或淨或穢，佛變化身依之而住。參照《成唯識論》卷十 大正藏 冊 31。

的威神力所成的國土，因此稱「佛土」。

由上總明，一切諸佛同修一乘，其因相同，果無差別，所見不同是隨物而現異，不是如來有優勢，因果互不相違。

10、入無所入——佛境甚深

文殊一人為總，九位菩薩為別，這一問大眾同問文殊，意味著「攝別歸總」，以象徵總別無遺。又以文殊二法門一信與智，表徵了學佛行者始於發信（信佛之境），終於證悟（智證佛之境）之意。

九位菩薩同請文殊以妙辯暢演佛的十境，「何等是佛境界，何等是佛境界因，何等是佛境界度，何等是佛境界入，何等是佛境界智，何等是佛境界法，何等是佛境界說，何等是佛境界知，何等是佛境界證，何等是佛境界現，何等是佛境界廣」。⁵³佛境有二，分齊境界與所緣境界⁵⁴。所緣境界是指諸佛所證之境界，如真如法性知理，為佛所知之境，並非他者所能測知；分齊境界是指十地因後，果未之法，雖然如來境界深不可測，但眾菩薩希望藉由文殊的深智顯說甚深佛境，了解什麼是佛境界、因、度、入、、、等十境。

本問因為談的是佛境界問題，而境界是「唯證乃知」，非筆墨得以言說，雖然有祖師書文闡述，亦非初學者可一窺究竟，為了不落入隔靴搔癢之窘困，此問筆者只對文殊回答何等是佛境界，第一偈對總說的部份，依照澄觀著述，作一簡略呈現，至於別答十佛境界部份，不予處理。

文殊以十頌回覆九位菩薩，先總答佛境界的深廣。「如來深境界，其量等虛空，一切眾生入，而實無所入」，以虛空表佛境「廣」大；以入、無所入表佛境之「深」。深，有三義⁵⁵：一、約一切眾生即是如來藏，本是具足，何必須入？當無名所覆，翻迷之悟，故說為「入」。二、約理而說，非即是非異，所以說入無所入。三、約心境說，以心冥合真境是入，既然有所入即是有入的心與入的境，智境未亡，不能稱入。因為無入才是真入，而佛境界的深和廣，本來就不是可以言說的。

四、思想上呈現的義涵

⁵³ 《華嚴經》大正藏 冊 10 頁 69 上。

⁵⁴ 澄觀撰《華嚴經》卷十五 大正藏 冊 35 頁 612 上。

⁵⁵ 《華嚴經》大正藏 冊 10 頁 69 上、中。

華嚴別教的中心點在於一切事法與一切事法相互之間有所關連，關連中所呈現的是重重無盡、無礙的法界，《華嚴經》的思想義理既深且廣，閱讀經時必須特別注意「教即觀」的思惟與應用，如果忽略了此一原則，勢必將導致對其獨特思想核心認知上的偏頗。《華嚴經》有二個強烈特色，一、是每一品經文、每一會經文都可有單獨的主題，而每一個主題既可個別表明修習上的教、行義理，也可同時呈現整部經的思想與修行義涵，二、是每一經文中的教理都透露出幾許觀門，「教即觀」是華嚴行門上相當突出的特徵點，《華嚴經》中有極豐富的思想內涵，教中有觀，觀中有教，每一品經一定能從解門中帶給修學者行門上的指導。

以這樣的認知原則，此部份筆者試圖從〈菩薩問明品〉經文上去印證它的獨特性——教即觀。本小段將藉由十玄門的十門當綱領，十玄的觀門與〈菩薩問明品〉的教理作相環扣，進而彰顯〈菩薩問明品〉中所隱攝的思想，同時呼應華嚴所說「事事無礙」的精神，手法上純作義理方面呼應，而不深入觀門作研究。

十玄有古十玄與新十玄之分，古十玄之順序與新十玄的差異是，新十玄中以「廣狹自在無礙門」代替古十玄中的「諸藏純雜具德門」，以「主伴圓明具德門」代以「唯心迴轉善成門」。

（一）同時具足相應門：從〈菩薩問明品〉中十甚深法的次第性與總含性來看。緣起是總該諸法之觀解，所以緣起甚深第一，眾生對緣起法迷解需要教化，所以教化甚深第二，違順化中有善惡業，所以業因甚深第三，又欲知業種不同，需藉由說法教化，所以說法甚深第四，…最後用佛境甚深同時總收十法。由此得知，〈菩薩問明品〉十門甚深法的思想義理中，由一心法同時具足一切甚深法，一一法中也彼此相應，此即展現同時具足相應門中的特色——一切現象同時相應，同時具足圓滿，依緣起理而成立，一與多互為一體，無先後之別。

（二）廣狹自在無礙門：〈菩薩問明品〉中文殊問賢首說，諸佛如來唯以一道出離，為何今日所見一切國土，所有的眾多事情有種種的不同。這可以說是廣狹的問題，廣狹對立似為相互矛盾，然而其對立之矛盾，正可成為相即相入的媒介，因此說廣狹不但自在且圓融而無礙。首先必須認清的是，所謂廣狹不是只有在空間、時間上的廣窄，它也包含了思想上的廣狹。法體是一，事相有別，別中自有廣狹差異，但相互矛盾相的背後不變的是真理，如成往壞空在時空間上有其局限，但所呈現的是無常的真貌。如來所成就之佛土是廣，佛土中的諸多眾事是狹，表面上兩者是相斥，但正因為說法、壽命、教儀的各各差別，進而從別別不同裡顯示出佛國土的廣大含容性，這也就是如賢首菩薩答偈中的「一切諸佛剎，莊嚴悉圓滿，隨眾生行異，如是見不同」，眾生行異見異

並不會影響佛刹的莊嚴，反而以行異見異突顯出佛國土的圓滿，這也正是所謂的「廣狹自在」義意。

（三）一多相容不同門：〈菩薩問明品〉由文殊一位對覺首等九位菩薩個別發問，最初文殊發問是一，覺首等各答是多，表「一中之多」；最後多人問，一人解，表無量中解一，亦即是「多中之一」。又所問眾事各自不同，如問覺首心性是一，云何有種種差別；問財首一切眾生非眾生，如來如何隨之教化調伏；問寶首既然四大無我、無我所，眾生如何受報有差等等。儘管所問「種種差別」、「隨之教化調伏」、「受報差別」的事項眾多，但事相都隨順於「心性是一」、「一切眾生非眾生」、「四大無我、無我所」的真理中。真理偏在一切眾多事項之中，所以它能令任何一是隨順理體而遍於一切法，這種真理遍於一事，一事隨順所有真理，所呈現是「一多相入相容無礙」的思想。

（四）諸法相即在自門：〈菩薩問明品〉中以十位菩薩各表一法，在十甚深法中，雖法法獨立一門，但門門相即不離，如第一門「緣起甚深法」，由「心性是一」起說後面每諸門，後面九甚深法總表一門，又當九門當中每一門彼此互不捨離，從不離中顯示法法相即的思想。而諸法相即自在門主要是在說明，即一具多，多相容一，一多相入無礙，而其體不同，不失一多之相，如談緣起甚深法的同時也呈顯的其他諸法，緣起甚深法亦是諸多法中所呈現的一法，它是「一中之多、多中之一」的相入說，在現象之體上，一與一切是兩者一體化，相融互攝而自在無礙。

（五）隱密顯了俱成門：如澄觀在解釋品名時說：「菩薩是人，問明是法，遮果表因故⁵⁶」，從這句話中即可看出是人法的隱顯關係。隱與顯是互相一體化且同時成立，一切法與一法能互為一體，隱顯的思想在這一品的品名中就極為容易看得出來。

（六）微細相容安立門：〈菩薩問明品〉福田甚深法中，文殊問目首，對眾生來說，佛的福田是一樣的，佛對每位眾生始終都是平等心，為何見有眾生因布施而果報不同（如色、形、家、根、智慧等等）。目首回答「譬如大地一，隨種各生芽，於彼無親怨」，大地生芽不挑種別，福田是一但施心有異，以致果報不同。就緣起之現象說相入之理時，特別著眼於不壞自相之點。即於每一現象中，以小入大、以一攝多，大小相互不亂，不壞一多之相，而秩序整然。布施是緣起法，儘管布施心種種不同，最後都植入一大福田，此是以小入大，反過來說，佛的一大福田攝受眾多施種，則是以一攝多，福田不壞眾生施報，不同施心也不壞福田平等體性，一多不壞，大小

⁵⁶ 《華嚴經疏卷》大正藏 冊 10 頁 600 下。

相互不亂，此即是微細相容安立的思想。

（七）因陀羅網法界門：〈菩薩問明品〉中文殊問智首菩薩，般若智為最上首，為何如來還要為眾生讚嘆布施、持戒等六度行。所謂六度萬行，如華結果，眾行交飾如華俱，每一度均具攝前後，在圓滿一度的同時，也同時顯發其他各度的體用，布施中顯發般若智，從般若智中也顯發三輪體空的真布施，度度都可互為它度之顯發，這種彼此關涉情形就如同陀羅網珠，森羅萬象一一互相顯發，在一一互相顯射中呈現了重重無盡的法界門。

（八）託事顯法生解門：《華嚴經》中處處以譬喻來顯說法理，〈菩薩問明品〉也不例外，譬如在寶首的答偈中以明境、種子、幻師等譬喻為業性，藉以說明為何在無我無我所的情況下眾生仍有苦樂受等業報。又「如水一味，因器有差」以水譬為佛福田，不同器具譬為眾生施心有別等等，都是假託卑近之事法加以彰顯深妙之理，而所託之事與所顯之理無別無二。

（九）十世隔法異成門：在〈菩薩問明品〉經文中最後說到：「爾時此娑婆世界中，一切眾生所有法差別、業差別…以佛神力，悉皆明現。如是東方百千億那由他，無數無量，無邊無等…所有眾生法差別，乃至國土果差別，悉以佛神力故，分明顯現，南西北方，四維上下，亦復如是。⁵⁷」這部份便說明一個要點——此處說法則現通於十方，餘處說法亦應類與此處。過去、未來、現在之三世——各有過現未三世，合為九世，此九世亦唯攝入一念，九世與一念合為十世。文殊說法並不限於過、現、未，真理也是晝夜流轉，雖有十世之差異相，然彼此相即相入，一切的說與聞都入於一念之中，先後長短，四維上下，時和法二者不相捨離，此即是十世隔法異成的思想。

（十）主伴圓明具德門：〈菩薩問明品〉的主伴關係可以從「人」與「事」兩方面解說。文殊一人問難，其他菩薩各自回答，在問與答中，問者為主，答者為伴；所問的問題中，總說為主，設難為別，譬如文殊問勤首：「佛教是一，眾生得見，云何不即悉斷一切諸煩惱縛，而得出離。」如來所教是一，眾生得見是總，云何不斷一切煩惱則是別。於緣起之諸現象，隨舉其一則便為主，而其他一切現象即為伴，如此互為主伴，具足一切德相。這一種主伴圓明的關係在〈菩薩問明品〉十位菩薩互為問難的主從模式中我們可以輕易的感受到。

藉由十玄緣起的基本概念，可以看出〈菩薩問明品〉呈現了一與多、主與伴、微細、隱顯的關係，而其內涵中同時闡明相即相入的要點，從這些事事物

⁵⁷ 大正藏 冊 10 頁 69 上。

物之間具有各自獨立的特性又彼此間具密切交涉的關係，吾人可略略覺受到什麼是「事事無礙」的思想！

五、小結

〈菩薩問明品〉，以明智生信，透過文殊菩薩與九首菩薩相互問答，以彰顯萬法理性，十甚深法各具別理，十法十問說明十信慧解真理。而華嚴事事無礙的哲理思想在此品經文中亦可見到，一事法含攝一切事法，一切事法又可總顯單獨任何一事法，不愧為哲學中的極品。所謂「一切處文殊共處一切處覺首等說法」，只要能敞開自我，契入文殊妙慧領域，相信自己的心性必定成佛。

第三章〈菩薩問明品〉的哲學義涵

〈菩薩問明品〉十甚深法中，以第一問「心性是一，云何有種種差別」引出後面九個問題，每一問看似各別獨立，都呈現出單一法門，但事實上每一法都離不開「心」的範疇。心的問題自古以來就是佛教中的一大課題，所謂心生萬法生，心起萬法起，心法即是佛法。

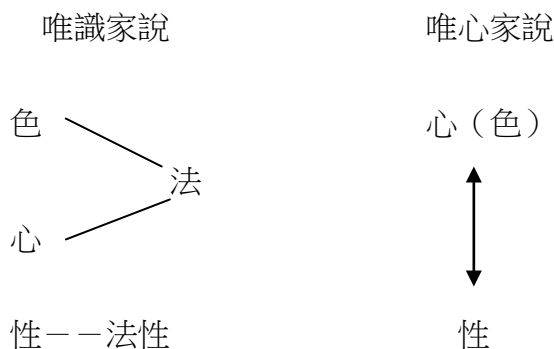
〈菩薩問明品〉中說「心性是一」。何謂是心？何謂是性？華嚴祖師又如何解釋「心性是一」呢？誠如恆毓博士在「中國佛教心性論評述」中所說：「如果講心的特性，就必然涉及到心的善惡、染淨問題；如果講心的本來具足，則必然涉及善惡、染淨的本有、始有問題。⁵⁸」既然心是一，怎麼會有諸多事相，且有真妄染淨之異？本章將接續第二章問明品中十甚深法的第一門，「緣起甚深——心性是一」的主題，探討有關心性的染淨真妄思想。又，緣起甚深法是總，它所談的是心的問題，其他九法是別，是由一心所開流出來的，那麼總別的關係為何？從華嚴事事無礙的圓融思想怎麼解釋這十法的真妄染淨觀？試著針對上述問題作一陳述，從問題的釐清中進一步了解華嚴學的「真妄交徹」學說。

⁵⁸ 恆毓著〈中國佛教心性論評述〉《世界弘明哲學季刊》1999年9月號。

第一節 心、性、心性、法性說

一、心、性、心性、法性之概念：

首先，先說明何謂「心性」？心者，梵語 citta 之意譯，又做心法、心事。《百法明門論解》曰：「心法者，總有六義：一集起名心，二積集名心，三緣慮名心，四或名為識，五或名為意，六或第八名心、第七名意、前六名識。」由此可見若依功能的特殊性而分，則第八名心，第七名意，前六名識，心意識三者，都是心識功能的一部份，若廣泛的說，心可以指所有的八識。一般來說心的呈現有兩個面向，一是作用，二是法體；「作用」，心、意、識各自差別，「法體」，指存在的本體、存在自身、或存在的本質之意。心法是相對色法來說的，唯識學者與唯心家對心法的看法是不同的。唯識在處理色心的問題是用自證分來解釋，以心識中的自證分起認識作用，自證分有見、相二分，見分它有能緣的主觀作用，相分是所緣的影像，唯識家以見分為心法，相分為色法。心法包括了色法，此時心是與法性並列的，但不是說它就是法性。真常唯心派系所說的心是指「眾生心」，不但含攝了色法，而且統有理性與事象面；即有為法與無為法都依於此心而存在。



性，梵語 prakṛti，與 相、「修」相對。有不變之義指本來具足之性質、事物之實證（即自性）、對相狀而言之自體、眾生之素質（種性）等。即受外界影響亦不改變之本質。據菩薩地持經卷一種性品載，不待其他因緣，無始以來法爾即有的本分之因種，稱為性。在《大智度論》卷三十一內，將性分為總、別之異：（一）總性，如無常、苦、空、無我、無生、無滅等。（二）別性，如火為熱性、水為溼性、心為識性等。以無常、無我等為一切法共通之理性，熱性、濕性等則為諸法各別之自性。

心性，梵語 citta-prakṛti，即是指心之本性，也可為稱自性。心之本性有清淨、污染，或二者皆不是，或二者皆是等說，於佛教思想史上為經常論議之事，而原始佛教之心性說有諸多看法，但以心性本淨說為其主流。以下參考印順導

師於〈唯識學探源〉的說法⁵⁹，略作說明：

從部派佛教去看，關於心性染淨問題，有三大系，一、心通三性（善、惡、無記性），二、心性無記，三、心性本淨。譬喻論師主張心通三性，主要理由是他們將心王與心所合為一體，善惡都是心識上的不同形態，心的自性一樣，只是名義上差別吧了。有部主張心的本性，是無記的中容性，最主要的原因是從心心所別體的觀念而來，認為心的唯一作用是「了知」，單從作用來講並無善惡之分，除非心與善惡心所相應，才有善惡心，否則心只有與受、想等心所相應，就是無記性。心性本淨論者主張，念念生滅的心雖有善惡或無記，但演變中的覺知性，是了了明知，這明了的覺性，就是淨心，這一淨心與善惡無記三性都不相礙。又心性本淨者認為，念念生滅不斷的演變中，有相互一貫的不變性，在前後不異的共同點（了了的知覺），只是隨緣觸境的作用而已，換句話說善惡的建立是在善惡的有或無，而不是在心的自體，這種淨法本有的見解，是心性本淨的主要思想，也是後來大乘本有佛性的思想的前驅。

法性，梵語 dharmata，指諸法之真實體性是宇宙一切現象所具有之真實不變的本性。又為真如之異稱。法性乃萬法之本，所以叫做法本。《大智度論》卷三十二說：

諸法如，有二種：一者各各相，二者實相。各各相者，如地堅相、水溼相、水熱相、風動相，如是等分別諸法，各自有相。實相者，於各各相中分別，求實不可得、不可破，無諸過失。如自相空中說，地若實是堅相者，何以故膠、蠟等與火會時，捨其自性。⁶⁰

即是以一切法之總相、別相同歸於法性，為諸法有各各相（即現象之差別相）與實相。所謂各各相，例如蠟炙火溶，頓失以前之相，以其為不固定者，所以若是分別求之是不可得；因不可得所以是空（無自信），也究是說「空」為諸法之實相。對一切差別相而言，因其自性是空，故皆為同一，稱之為「如」。一切相同歸於空，故稱空為法性。又如黃石之中具有金之性質，一切世間法中皆具涅槃之法性，故說此諸法本然之實性為法性，此與《圓覺經》所謂「眾生、國土同一法性」同義。釋尊曾於《大寶積經》卷五十二開示諸法實性之義云：「何等是為諸法實性？舍利子，所謂無有變異、無有增益、無作無不作，不住無根本，如是之相是名法性；又復於一切處，通照平等：諸平等中善住平等，不平等中善往平等，於諸平等不平等中妙善平等，如是等相是名法性。」⁶¹說

⁵⁹ 印順法師著《唯識學探源》台北：正聞出版社 1992年1月修定一版 頁89-103。

⁶⁰ 《大智度論》大正藏 冊25 頁297中。

⁶¹ 《大寶積經》大正藏 冊11 頁304下。

明法性無有分別，無有所緣，於一切法能證得究竟體相。一般若將法性與如來藏加以區別，即是廣指一切法之實相為法性，但也有主張法性與如來藏同義之說，如《大乘起信論》說：「所言法者，謂眾生心」，該論所說的眾生心的本體即是如來藏清淨的法性。由此可知空性、如、實性、如來藏性等都是法性的不同名稱。

二、心性是一：

將心性建立在法性上來談，其立足點是在於如來藏的平等性，針對〈菩薩問明品〉中所說「心性是一」心性問題，華嚴祖師有自宗一貫的說明如法藏在《探玄記》卷四中釋為：「心性者，謂心之性故，是如來藏平等一味，故云一也，又心即性故，是第八識無二類故云一也。」⁶²他意指心之本性是如來藏的平等一味心，因平等無有差別，所以是一。這個一並不是指數目字的一，而是指絕對不二的意味，這個如來藏的一味心，可含攝眾生的心，但不是只限定於眾生心，也不是相對的心與物，因為這些都是因緣假合，而這裡所說的平等心，是超乎心物對等分別，所以是一；又心即是性，是第八識無二類，所以說是一。首先讓我們先了解引文中的「如來藏平等一味」之義何在？怎麼說「第八識無二類」故說是一？

何謂「如來藏」？《勝鬘經》說：「如來藏者，是如來境界，非一切聲聞緣覺所知。」⁶³經中說明如來藏，它是一切如來證知的境界，不是聲聞緣覺所能了知的。在《勝鬘經講記》中，印順導師以三義來解釋如來藏：

什麼是如來藏？依佛性論，這可以從：一、（所）依止藏，二、隱覆藏，三、（能）攝持藏的三義來說明。如即如如，無二無別的諦理，真諦是法法如是的。如如，本沒有什麼來不來。……因此，如來即體如而來，而如如實沒有來不來可說。如——如來，即法空性。……約依止義說，藏是依止義，如胎藏為所依止處。……如如法性為眾生的所依止處，即如來藏。所以有處說：『一切眾生是如來藏』。約隱覆義說：法性是本來清淨的，但無始以來，為煩惱垢所隱覆，不能顯現。如嬰兒在胎藏中一樣。如來平等法性，為煩惱所覆藏，所以名如來藏。約攝持義說，如來，即契證如法性而來的，具有十力四無所畏三不護十八不共法等無邊功德。⁶⁴

換句話說，如來所證知的境界，從「所藏」上而言，藏是依止，如來——

⁶² 法藏述《探玄記》大正藏 冊 35 頁 177 上。

⁶³ 《勝鬘經》大正藏冊 12 頁 221 中。

⁶⁴ 印順著 《勝鬘經講記》頁 209 台北 正聞出版社 80 年 9 月 修定版。

一切平等法遍一切處，一切眾生不離此如來性，此如來法性是眾生的所依止處，如同胎藏是眾生所依止的地方；從「能藏」而說，如來即是契證法性而來的，具有無量無邊功德，在眾生位中，原本就含攝了這些無邊的功德性，但因未證所以不能顯現；若從「覆藏」來講，法性本來清淨，為煩惱所遮蓋，不得顯發，猶如同嬰兒隱藏在母親的胎藏中。

一切眾生不離如來性（所藏），所以平等一味；在眾生位中本就攝持恆河沙的稱性功德（能藏），所以平等一味；清淨法性只因煩惱所遮才不得顯發（覆藏）所以平等一味，從此三義理吾人可以清楚得知法藏大師所說「如來藏是平等一味」的意旨為何！

法藏大師也說道「又心即性故，是第八識無二類故云一也」。此是視如來藏與阿賴耶識為一，例如《入楞伽經》卷七：「阿梨耶識者名如來藏，而與無名七識共俱⁶⁵」，如來藏有時也稱作阿梨（賴）耶識，與前七識共俱。此時法藏的「心即性，是第八識，無二類」，即是指：心就是具那第八阿賴耶識的獨一特性，此如來藏心是獨一無二的，所以說是一。為何如來藏識說是獨一無二？對此澄觀有進一步說明：

離如來藏，不許八識，能所熏等，別有自體。能生諸法，唯如來藏，是所依生。亦不可言八識無二類，故名心性一，以能生種種非相違故。亦非第八而為性一，熏成種種非相違故。心性之言非第八故。⁶⁶

離開了如來藏，是不允許眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿賴耶、這八識具有能熏、所熏各別獨自的體性，唯有如來藏是萬法所依處，它能生起一切諸法。也不可以說八識無二類所以心性是一，以種種心同樣根源於賴耶的種子識。（但有種種心，所以不可以說是因為無二類所以心性是一）。也不可以說，「就第八識來講，熏成的種種心沒有相違」，說它是性一。因為就心性而言，並不是專指於第八阿賴耶識。

心性有如來藏的平等一味心，之所以會有種種差別，是因為此「眾生心」攝一切世間法與出世間法。正如起信論云：

依一心法有兩種門。云何為二？一者心真如門，二者心生滅門；是二種門，皆各總攝一切法。此義云何？以是二門不相離故。心真如者，即是一法界

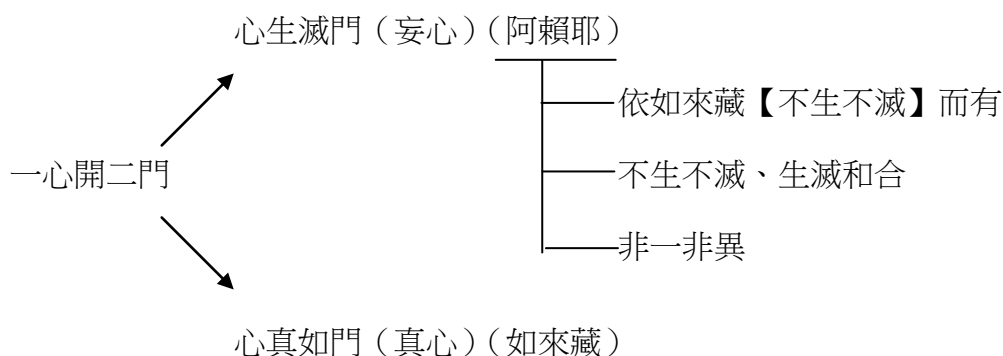
⁶⁵ 大正藏 冊 16 頁 556 中。

⁶⁶ 澄觀撰《華嚴經疏》卷十四 大正藏 冊 35 頁 601 下。

大總相法門體，所謂心性不生不滅...心生滅者，依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿賴耶識。

此處要特別說明的是，生滅不是專指事相、差別而言；真如也不是專約理性、無差別說的。說生滅⁶⁷，即說到真如；說真如，即說到生滅，所以說不相捨離。這裡的心真如門的「心真如」，就是「心性」的「不生不滅」；生滅門不是單單指剎那、分位生滅，通約緣起的流轉與還滅，也是包括了在生滅流轉中無所滅的真如性，換句話說，生滅門中，含有清淨與雜染，隨染與還淨的兩面。

什麼是依如來藏故有生滅心？這裡的生滅心是指阿賴耶識，如來藏是指前者心真如（真心），亦即說阿賴耶識依如來藏而有的（妄心是依真如心而有）。這個阿賴耶識雖依如來藏有生滅心，但它不僅只是如來藏，是依不生不滅（如來藏）與生滅的和合，才成為阿賴耶識（生滅心）。換句話說，阿賴耶識的自體就是如來藏，但不能說阿賴耶識就等於如來藏。此亦同於《勝鬘經》「依如來藏故有生死，依如來藏故有涅槃」的說法。



〈菩薩問明品〉裡文殊問「心性是一，云何有種種不同」，謂「心之性故，是如來藏也，又心即性故，是自性清淨心也」，此中的所問到的「心性」便是指「如來藏的清淨真如性」。澄觀於鈔卷中明白的說：「今以真如證心性一，隨緣生滅而成種種⁶⁸」。澄觀以水流作喻分十層解釋心性問題：

水有十喻同真性故：一水體澄清，喻自信清淨心。二得泥成濁，喻淨心不染而染。三雖濁不失淨性，喻淨心染而不染。四若澄泥淨現，喻真心惑盡性現。五遇冷成冰而有硬用，喻如來藏與無明合成本識用。六雖成硬用而

⁶⁷ 「生滅」應分為三種：一、剎那生滅，約一剎時間即生即滅義說。二、分位生滅，約從生到死的一期生滅。三、大期生滅，即緣起法所說的「此生故彼生，此滅故彼滅」的生滅。印順著《大乘起信論講記》台北：正聞出版社 1998年初版頁62。

⁶⁸ 澄觀撰《華嚴經疏演義鈔》卷三十一 大正藏 冊36 頁234上。

不失軟性，喻即事恆真。七暖融成軟，喻本識還淨。八隨風波動不改靜性，喻如來藏隨無明風波浪起滅，而不變自不生滅性。九隨地高下排引流注，而不動自性，喻真心隨緣流注，而性常湛然。十隨器方圓而不失自性，喻真如性普遍諸有為法，而不失自性⁶⁹。

澄觀以水體喻真心，真心之染淨乃隨緣而現，真心雖不染但如水得泥而染，然而在染中並未失去原本的清淨性；真心惑除淨性呈現恰似泥沙沉澱水現明淨；作用雖別有軟有硬，但不失恆真還本清淨；相有起滅自性卻不生不滅，隨緣不變。澄觀的水十喻即表示了此「心」的自性清淨圓明是法界本體。

所謂三界所有，唯是「一心」所為。三界者，有染有淨，如何從心清淨的法界本體解釋染淨的三界？澄觀引用三個意義來說明，他說：「一、二乘之心，謂有前境，不了唯心；縱聞一心，但謂真諦之一心，或謂由心轉變，非皆是心。二、異熟賴耶，名為一心；揀無外境，故說一心。三、如來藏性清淨一心；理無二體，故說一心。⁷⁰」並且進一步以十門來解釋其中含義：

1、二乘假說一心：二乘人認為有一個實際的外法存在，而外法是由心變動而起的。

2、相見俱存，故說一心：認為這一心通八識及心所，皆有二分，當體即是見分，相分是由見分所變。然而相有二義：（一）識所頓變，就是本質，即是由識等緣境而變現為諸緣。（二）由十二有支等熏習力，變現了三界的正依等報。

3、攝相歸見，故說一心：這是說由心王所變現的相分，並沒有別的心所，而能看見識的產生，八識的體是一，相分與見分，皆歸於一。譬如水鏡，能彰顯眾多的水波相，而外相是因緣和合無自性，是唯心所現。

4、攝數王歸，故說一心：「數」是心所，「王」是心王，這是要把心所歸依於心王，因為心王無體，皆由妄心所變，只有心相，而無心體，並不是真實法。

5、以未歸本，故說一心：此「未」是指前七轉識，「本」是指第八識，這是說七轉識，都是第八識的差別功能，並沒有別的體可得。澄觀引《楞伽經》說：「藏識海常住，境界風所動，種種諸識浪，騰躍而轉生。」「譬如巨海，無有若干相，諸識心如是，異亦不可得。⁷¹」說明離水沒有別的波浪可得，也就是說，

⁶⁹ 同上。

⁷⁰ 澄觀撰《華嚴經疏》卷四十 大正藏 冊 35 頁 806 上。

⁷¹ 《楞伽阿跋多羅寶經》大正藏 冊 16 頁 484 中。

離開第八識，就沒有別的七識可得。

6、攝相歸性，故說一心：這裡的「相」是指所有的八識，「性」是指如來藏性，意思是八識皆無自體，只有如來藏平等顯現，其餘諸相也都能完全攝盡。

7、性相俱融，故說一心：以如來藏舉體隨緣，而成辦諸事，且其自性本不生滅，像《起信論》所說：「依一心法有二種門，乃至不相離故。」又如《勝鬘經》說：「自性清淨心，不染而染，難可了知；染而不染，亦難可了知。」這些都在說明性淨隨染，舉體成俗，就是生滅門，如果染性常淨，本來真淨，就是真如門。這種即淨之染，不礙真而恆俗；即染之淨，不破俗而恆真；所以不礙一心，而雙存真俗二諦。

8、融事相入，故說一心：這是說由於心性的圓融無礙，所以能由心性來成辦諸事，而諸事也能鎔化而不相障礙，如此一來，它所顯現的是一一塵中可以見法界，天人阿修羅等六道，皆不離一塵。

9、令事相即，故說一心：認為事事是皆由本性所流露出來，事無別事。因此心性便沒有彼此的分別，而事也是一切即一，所以一就是多，多就是一。

10、帝網無礙，故說一心：這是說一中有一切，而彼一切中又有一切，重重無盡。在緣起法中，只要隨舉一法為能攝，此一法就能攝一切諸法；然後在一切諸法中，隨舉一法為能攝，此法亦能攝一切諸法。如此一切中有一切，而彼一切中又有一切，重重無盡；完全皆為心識的如來藏性所圓融無盡。⁷²

以上十門是澄觀大師依照諸經教，以性相融俱，來說明「一心」的主旨。第一門（假二乘說一心）是小教。第二三四門（相見俱存、攝相歸見、攝數王歸）為大乘始教，是以阿賴耶識為主。第五六七門（以末歸本、攝相歸性、融事相入）為大乘終教與大乘頓教，這是以法性宗的立場，強調能作的一心。第八九十門（融事相入、令事相即、帝網無礙）所說的是唯心所現、法性融通的思想。

上述 2-4 門是以法相宗立場說明「心」，若以王所角度解釋〈菩薩問明品〉中「業不知心，心不知業」的問題，澄觀在鈔卷中對心業互不相知的說明是：然有二意：一約本識，謂業是能依，心是所依，離所無能，故云業不知心，離能無所，故云心不知業，以各無體用，不能相成。...二約第六識，業是所造，心是能

⁷² 同註 56。

造，並皆速滅，起時不言我起，滅時不言我滅。⁷³

此中所說的本識便是指第八阿賴耶識，它是根本依，既無所依的心王，當然就沒有能依的業行，依心有業，業從緣起，因是緣起是無自性，故不能知心。離能依的業，則心王便非是所依處，今因為有業行而成立了所依，但所依的業相是無自性，因為業相無自性，所以心不能知業。

5-7 門是法性宗所說的一心，是指如來藏心，依如來藏隨緣成立生滅法。如來藏與阿賴耶的關係譬如金作指環，如來藏是金，阿賴耶是環，環相虛無，金體露現；如來藏作第八賴耶，賴耶相虛，藏性理現。〈菩薩問明品〉心性是一本是清淨的真如心，因阿賴耶不覺所以有種種相，此種種相即是種種法門，問明品中略以九門概括一切，本識（阿賴耶）若覺則入佛的平等法性，亦即是甚深佛境。

8-10 門的心是指「圓融無礙性」的一心。〈菩薩問明品〉中的心是廣大無礙法，約十甚深法各自別觀：一「緣起甚深」是權實無礙（理實權設全視機眾）、二「教化甚深」是空有無礙（眾生是空，十隨是有）、三「業果甚深」是造受無礙（業受為有，作者為空）、四「說法甚深」是性相無礙、五「福田甚深」是施報無礙、六「正教甚深」是離縛無礙、七「正行甚深」是受特與行的無礙、八「助道甚深」是正助道無礙、九「一道甚深」是因果無礙（指出離因與佛剎果無礙）。約總觀是舉一心法總攝一切諸法，此亦是華嚴法性融通事事無礙的思想！

藉由法藏說心性「如來藏平等一味」，及澄觀「心喻真心」、「三界所有，唯是一心」的說法，吾人可以作下列的歸納：一、兩位祖師對心的解釋是偏向如來藏系的思想。二、平等一味的如來藏心，就是真如心，心性本淨，而真如是心體離相，法體離言，如來藏隨無明而現生滅相，自性卻不生滅。三〈菩薩問明品〉的十甚深法，要後來行者學人培養正解理觀的知見便是——心性是一，三界諸法，唯依妄念而有差別，因隨緣方現一切，雖現一切卻無礙自性。

第二節 真妄交徹的染淨說

上一節主要陳述了「心」性問題，由一心該攝一切法，而一切法當然包括了染淨、真妄法。在染法方面，本節將以智儼大師於染法分別緣生中所開出的四門（真妄緣集門、攝本從末門、攝末從本門、依特一心門），就和〈菩薩問明品〉緣起甚深法作相扣；在淨法方面，則以他在菩提淨分中的四門（本有、本有修生、

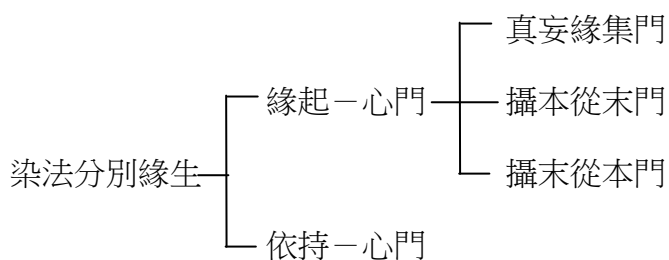
⁷³ 澄觀撰《華嚴經疏》卷十四 大正藏 冊 35 頁 602 中。

修生、修生本有)以〈菩薩問明品〉十法作一總說，藉以探究〈菩薩問明品〉所呈現的真妄染淨思想義涵。

此染淨二法各自四門是智儼大師於《搜玄記》六地現前地中，針對法界緣起所開出的，如他說：「法界緣起乃有眾多，今以要門略攝為二。一約凡夫染法以辨緣起，二約菩提淨分以明緣起。⁷⁴」其意為諸多緣起法中，可用染、淨二法略加含攝，筆者會特加引用原因有二：一、佛所得之法，即是緣起之道理及法界的真理等，而緣起法甚深不可知，如同澄觀所說：「緣起深理，總該諸法者，若染若淨，染淨交徹，無不攝故」。以有情而言，佛法不外於一心，談佛法離不開緣起法，又緣起之染淨則離不開一心，〈菩薩問明品〉的十法可說是以一心總法流引出九因地法，又以九因地迴入一佛果境界法，表現了佛心眾生等無差別，唯是一心所造，此一理念是因地修習者的一個大方向。二、在華嚴的祖師著作當中，將染淨法正式設目列說的智儼大師於緣起法說明中所開出，後來的祖師若有所開展，亦不出此一架構。基於以上的二個理由，讓筆者在談染淨法時自然亦循此一架構。

一、染法：

有關染法緣起說，智儼大師在《搜玄記》有所論述，他認為染法緣起是由「染法分別緣生」而展開為「緣起一心」門與「依持一心門」，其中緣起一心門再開為「真妄緣集門」、「攝本從末門」、「攝末從本門」其染淨說明如下：



(一) 真妄緣集門

何謂「緣集」呢？智儼說：「言緣集者，總相論十二因緣，一本識作，無真妄分別。如論說，依一心法有二種門，以此二門不相離故。⁷⁵」，「緣集」是指在這一本識（阿賴耶識）尚無區分真妄分別前，十二因緣的流轉相與還滅相是由其造作。《大乘起信論》的一心二門說的一心是指眾生本具有的一心，能

⁷⁴ 智儼述《搜玄記》卷三 大正藏 冊 35 頁 62 下。

⁷⁵ 智儼述《搜玄記》卷三 大正藏 冊 35 頁 63 中。

鎔攝一切世間和出世間法，依據這一心而開出二門：心真如門，是沒有迷悟染淨之差別，含有「不變」、「平等」義，本無自相，是宇宙普遍的體性；而生滅門則是迷悟染淨諸相，有凡聖不同，順逆差別等異相。換句話說，當自性清淨的體性顯現時，則悟入成聖，反之則迷為凡夫。雖然它存有迷悟染淨的不同，但其原本處是平等一如，指是隨緣生起，水起為波，然水離開真如的水就沒有生滅的波，同理離開生滅的波，也就沒有真如的水。故說「唯真不生，單妄不成，真妄和合，方有所為」，真如、生滅二門是不一不異的，不生不滅的實相是平等本體，生滅變化的現象則是差別的萬法，在不生不滅與生滅種種上，此二者是儼然不一有別的。但不是真如之外另有一個生滅象，真如即生滅，生滅即真如，二者是不異。也就是說「依性起相」時，真如生生滅，「攝相歸性」時，則即生滅而又真如，一切染淨真妄的生成，皆由此一念心所緣集而成。

眾生心為真妄染淨所依持，真如門（真）中示體，生滅門（妄）中自示體相用，二者都是由不生不滅與生滅和合的阿賴耶識隨緣生滅而成種種。根據這一個理路，吾人便可得知〈菩薩問明品〉第一問「緣起甚深」中間心性是一，云何見有善惡趣、根滿缺、受生異、苦樂不同的種種差別相，且業心、受報、因緣、智境互不相知。讓我們先針對覺首以地、水、火、風的四個譬喻，來對「諸法無作用，亦無有體性」作說明：

水喻：「譬如河中水，湍流競奔逝，各各不相知，諸法亦如是。」這是倚借水性而說。意思是，前流不自流，須靠後流排推，所以無自性，以無自性故不知後流；後流也不自流須藉前流引拉，亦無自性，因此一樣不知前者。前後流雖無自性，但二者都依持於水性，並不壞水流相。藉由河水流動闡述出「依水有流注」之相義與「依真妄相續」之法，說明了業、心、受、報等妄相的互不相知，也回答為何心性是一，往善惡去有別。心性是一，云何見往善趣惡趣？善惡趣是有情總報處，招感之因是在於行業不同，由業熏心，趣往三界，心是流轉體，唯識以恆轉如瀑流之譬喻，來說明此心體（阿賴耶）的特性，它如瀑流水非常非斷，相續長時有所漂，漂溺有情令不出離。（火喻）以火燄說明諸根滿缺、受生同異，都是由阿賴耶識內的以種子所造，受所受報也依於一心，如同火依於薪；（風喻）以因業緣不同，恰如風吹東西，令物偃仰有別，因此所受報也妍媸不等；（地喻）以善惡因果不同，所受苦樂亦別，如大地雖是一，隨種種生芽。

由上述可歸結為，真妄染淨皆依緣而起，依緣而起是無自性，依無自性萬類差殊，萬類差殊但無性一味，此一味即是一心！（真妄都緣集於不一不異的識心）！

（二）攝本從未門

前面的緣集門是一念心總括真妄和合而成，這一門是指由無明的妄心所造作，談的是種子識與果報識。智儼大師說：「唯妄心作故。論云名種子識及果報識對治道時，本識都盡⁷⁶。」所謂「種子識」，《成唯識論》卷二說：「此能執持諸法種子，令不失，故名一切種。⁷⁷」此識是為阿賴耶識之別名，有執持一切法之種子而不失的功能；「果報識」是指阿賴耶識的果相，為有情總報之果體（即第八識），為阿賴耶識之異稱。換句話說，種子識與果報識，都包含在阿賴耶識之中，前者強調執持的功能不失，後者是指果報總體。

可是阿賴耶識是如何變成為妄心的呢？這是因為阿賴耶識本身含有覺與不覺二種涵義。《大乘起信論》中說：

所謂不生不滅與生滅和合非一非異。名為阿梨耶識。此識有二種義。能攝一切法生一切法。云何為二。一者覺義。二者不覺義。……所言覺義者。謂心體離念。離念相者等虛空界無所不遍。法界一相即是如來平等法身。……所言不覺義者。謂不如實知真如法一故⁷⁸

覺是覺察、覺明的意思，即覺了真如自體的智慧。不覺是覺之相反，是指不能覺察真如體上的無明。覺，是已空離一切差別的妄想，泯絕諸相，顯現真如的實體，離念離相則真如實體便能遍滿虛空界，無所不在，無所不有。阿賴耶識是依不生不滅的真如顯現，所以具有覺義，如同金器具，具有金性一樣；但，阿賴耶識因被無明所覆仍然含有生滅的妄法，能生妄動，所以說它具有不覺義，而順著這個不覺的阿賴耶識便發展出迷界，一切虛妄無明造作均出此一妄心。由此妄心，所以「法身流轉五道，名為眾生，隨其流處成其別味」，這是隨著染法所流轉。

至於流轉中的染淨為何，智儼大師說：「體是淨，本復是淨，不可名隨，故知染時不可為淨⁷⁹」，其意為，以真如的本體是清淨的，所以當阿賴耶識為染法時，不可以說是隨，因為染的時候是不可能同時也為淨的。也就是說，真如體本身清淨不染的，可是當它遇到外緣而產生生滅之時，便會引起差別現象而成為阿賴耶，染法的生起不是隨著阿賴耶而生起。此同於〈菩薩問明品〉第三問「業果甚深」中說「譬如淨明鏡，隨其所對質，現像各不同」，說明如來藏自性清淨如同淨明鏡，鏡中所現鏡像是隨外物而有，雖所現萬像各有染淨，但不失鏡淨之體性；以其清淨方能現萬像，以萬像現起而顯出它的清淨。

⁷⁶ 同註 59。

⁷⁷ 《成唯識論》大正藏 冊三十一 頁 7 下。

⁷⁸ 《大乘起信論》大正藏 冊三十二 頁 576 中。

⁷⁹ 同註 59。

總之，阿賴耶識若脫離無明不覺的一面，徹證真如本來的覺性時，便呈現出清淨的法界；覺與不覺，迷悟染淨都具存於阿賴耶識之中，由此而說阿賴耶是諸法緣起的本體，是宇宙開展的根源，能攝一切法，能生一切法，所以說是「攝本從末」門。

（三）攝末從本門

這一門智儼大師是在說明，十二因緣僅僅是由真如心所造。他引用涅槃經中的五陰、十二因緣及無明等法，認為它們都具有佛性，同時又引《華嚴十地品》云：「三界虛妄，但是一心作，十二緣分皆依心。⁸⁰」來說明吾人所認識的三界皆為虛妄之相。如《起信論》說：

是故三界虛偽，唯心⁸¹所作，離心則無六塵境界。此義云何？以一切法皆從心起忘念而生...當知世間一切境界，皆依眾生無明妄心而得住持。是故一切法，如鏡中像，無體可得。唯心虛妄，以心生則種種法生，心滅則種種法滅。⁸²

三界所有一切事，都是虛不實，如鏡中影像無自體可得，心生法生，心滅法滅。換句話說，色聲香味觸法所形成的六塵境界，這些所浮現的妄執幻影，不僅心外之境為虛妄幻影之法，就是能現起的阿賴耶識本身，也是依真如所起，也是無實體的虛妄法。

若以生滅門來觀照一切諸法，便形成不覺的無明，倘若返觀真如時，無明便失；真如體是以無分別為自性，所以它能包含一切法，如此一來無明便不異真如。譬如鏡子能夠顯現物像，是因為自體的清淨，而且必須有不改變能照的自性，才能照物；也因為它能照物，才能顯現出鏡子本身的清淨性。因真如心體不變不動，所以能生出三界萬法，由於能生出萬法，從而顯出真如所具的清淨不變之特性。由此可知萬像皆攝於一真如心，故說「攝末從本」門。

（四）依持一心門

⁸⁰ 大正藏 冊九 頁 558 下。

⁸¹ 印順導師主張圓成「唯心說」的層次有三：一、六識的認識境界時，了解得境無實體，唯是心中所現的影像相。所取相是無實的，而能取相是有的。以心奪境，此即為主觀的唯心論。二、虛妄唯識者的阿賴耶識說，為客觀的唯心論。有妄心即有妄境，一切境相都是阿賴耶識頓變頓現的。三、絕對真常的唯心論。一切唯是真實心，不但妄境依於妄心，妄境妄心，又都是不離真心而現起的。印順法師著《大乘起信論講記》台北：正聞出版社 1998 年 頁 177-178。

⁸² 《大乘起信論》大正藏 冊 32 頁 577 中。

「六七等識，依梨耶成。⁸³」這一門是在說六、七等識都依阿賴耶識所生。首先說明什麼教識呢？《大乘義章》曰：「識者心之異名」，是了別的意思。心對所緣之境的了解分別，名之為識。《成唯識論》卷一說：「識為了別」。八識當中，若以功能的特殊性來說，一般普遍的說法是，「集起」之「心」是第八識阿賴耶，「思量」之「意」是第七末那，「了別」之「識」是前六識，其中阿賴耶識是八識心王。前五識所依的是五根，第六識所依的是第七末那識，第七末那恆執第八識見分為自我。然而阿賴耶識攝藏一切種子，當種子起現行，受七轉識熏習，所受熏的新種子又藏入第八識中，生出阿賴耶識的識體。

〈菩薩問明品〉中說：「眼耳鼻舌身，心意諸情根，以此常流轉，而無能轉者」，眼耳鼻舌身前五識，即六七八等識，通依於第八阿賴耶識，八識為能所熏體，展轉為因，而常流轉於生死河中，除此識心外無有能的人我（因為識外無法）。對於心意識三義雖通八識而隨勝顯的說法，澄觀解釋說：

第八識名心，集諸法種，起諸法故。第七名意，緣藏識等，恆審思量為我等故。餘六名識，於六別境，粗動間斷，了別轉故，謂一切現行所熏，是集諸法種，現法為依，種子為因，能生一切法，故云起諸法。言緣藏識等者，因中有漏，唯緣我鏡。因中無漏，緣於第八，及緣真如。...言粗動等者，易了名粗，轉易名動，不續名間，各有所緣，故得別名。⁸⁴

這是說由於阿賴耶識仍是因緣所成，也有生滅，但無始以來恆轉如瀑布，沒有間斷，依前七識的熏習力，以熏發其種子，又依第六識善惡業，而生起現行，展轉相續，因而展開了迷界流轉，以致成為生死輪迴的主體。雜染的種子如此，清淨的種子，也是要依阿賴耶識而存在，迷悟染淨諸法，沒有一法不是經由阿賴耶識所變現出的，所以說宇宙萬有盡是唯心所造作，阿賴耶識就成為一切萬象總本源，由此而說六、七等識，皆依阿賴耶識所生。

本門（依持一心門）與緣起一心門，互相對峙，兩者究竟該如何區別呢？智儼大師說：「緣起一心，染淨即體，不分別異；此依持，能所不同，故分二也。⁸⁵」前面緣起一心門，所談的是心外無法，唯依一心，「真妄和合、非一非異的阿賴耶」是染淨即體的觀念，而在依持一心門中，因能變的，只有第八識才有，也就是第八識中的種子，轉變為主觀的自己（見分），以及客觀的對象（相分）。倘若將第八識與第七識來相互比較，則第七識也是由第八識的種子生現形成而來的，所以此時的第七識仍然是名為所變，第八識是能變。因為能

⁸³ 智儼述《搜玄記》卷三 大正藏 冊 35 頁 63 下。

⁸⁴ 澄觀述《華嚴經隨疏演義鈔》卷三十二 大正藏 冊 36 頁 244 下。

⁸⁵ 智儼述《搜玄記》卷三 大正藏 冊 35 頁 63 下。

變與所變的體是相同的，所以說本末是「依持於一心」。

由智儼大師在中，以四門說明染法分別緣生的線索，其對染法生成之看法可歸納為：第一門（真妄緣集門），說十二因緣等均是以本識為依持，當其非動時即不現行，眾生流轉或還滅均由一心所造。真如心本是如如不動，窮虛空遍法界，因隨緣才現染淨，而其本體是「無真妄別」，第二門（攝本從末），阿賴耶識的有漏種現行，流轉五道輪迴生死，有了染法生起。第三門（攝末從本），染法儘管由妄識所現起，但緣生的終究依據的仍然是真心。第四門（依持一心），阿賴耶識為八識一切通因，染淨能所不同但均依持一心。

有關〈菩薩問明品〉第一緣起甚深法，所含蓋的思想若用智儼大師所開出的四門來結說，我們可以這樣理解：之所以會有真妄乃是隨緣而有，非一心本來就有染淨真妄，而所有的染淨真妄都是緣集於一心，就眾生心自性清淨圓滿無礙而言，根本無真妄之差，故說「心性是一」（真妄緣集門）；心為無明所覆，種子隨緣現形，故有種種受報差別（攝本從末）；雖所受差別殊異，且因果戶不相知，但終是源依於一心作（攝末從本）；明鏡是能現，影像是所現，所現物雖染淨不同，但均是依鏡而現，而鏡的能所是依於鏡的本體特性，故說鏡體是一切通因（依持一心）。

二、淨法：

華嚴在談淨法的問題是依據智儼大師在《華嚴經搜玄方軌》卷三中的思想而開展的，智儼大師將淨法區非分為「本有」、「修生」、「本有修生」、「修生本有」四門，用來彰顯成就佛果的功德義相。

（一）本有

什麼是「本有」？其意是指本來固有之德性，不是依修行而產生或成立。即不論有情非情，其本性萬德圓滿，在聖不增，在凡不減。智儼大師在《搜玄記》卷三說：「言本有者，緣起本實，體實謂情，法界顯然，三世不動。⁸⁶」本有是宇宙緣起的本源，法體是遠離一切情執，所彰顯的是一法界總相，非染非淨，非真非妄，三世不動的絕對本體，亦即是真如性德。如《法華玄義》卷七下云：「本有四德，隱名如來藏；修成四德，顯明為法身。性德修德常樂我淨，一而無二，是名佛界十如本末究竟等。⁸⁷」說明本有在隱然時是如來藏；

⁸⁶ 智儼述《搜玄記》卷三 大正藏 冊 35 頁 63 上。

⁸⁷ 《法華玄義》大正藏 冊 33 頁 774 上。

若修成常樂我淨四德，及顯現如來法身。

智儼用〈性起品〉經文中的觀念來解釋本有，他說：「眾生心中有微塵經卷，有菩提大樹，眾聖共證，人證前後不同，其樹不分別異，故知本有。⁸⁸」本有就如同眾生心中早已具有的微塵數經卷。眾生心中所具有的菩提覺性是眾聖所共證，雖證有前後，但覺性並無差異，由此而知本來即有。此種說法即是〈性起品〉所說的「稱性而起」⁸⁹之意。不生不滅自體清淨是本有，清淨不染的佛性，早已具足於眾生心中。此亦是〈菩薩問明品〉中所談到的「心性」是一。

（二）本有修生

何謂「本有修生」？智儼大師說：

然諸淨品本無異性，今約諸緣發生新善。據彼諸緣乃是妄法，所發真智乃合普賢。性體本無分別，修智亦無分別，故智順理不順諸緣，故知修生即從本有，同性而發。⁹⁰

這是指以諸種種淨法來說其本性並無不同，完全由各自的因緣而引發的新善。所根據的諸多緣起乃是虛妄之法，而所引發的真智乃是符合因位的普賢境界。由於本有的法體其性空寂，不著染一切相，因此後天所熏修的真實智也是無分別，所以說真實智是順理而生的，並不從其他諸緣所生，由此可知，修生即從於本有中來講的，兩者根源於同樣覺性。

「同性而發」的「性」是指性起的性，故智儼大師引《華嚴經》〈性起品〉說：「菩提心，名為性起⁹¹」作說明。性是本具有的覺性，顯用稱起，如來即是性起；也可以說性是本自具足的法性，無明無相，起是現起於本來不生不滅的心地。後來的法藏大師對本有修生的說法是：「如來藏待彼了因，本隱今顯故⁹²」，因本有之性起修，而也因起修而顯出本來之性，所謂「性能起修，修必藉性」，彼此相互助成。

⁸⁸ 同註 67。

⁸⁹ 性起：即從性而起之意，亦即從佛果之境界說事物之現起。一切法隨順其真實本性而顯現，並應眾生之根機、能力生起作用，即為性起。如智儼於華嚴孔目章卷四所說，悟之本體（性）本來具足於眾生心中，而於現在顯現（起）。

⁹⁰ 同註 79。

⁹¹ 同註 67。

⁹² 《探玄記》大正藏 冊 35 頁 392 上。

就〈菩薩問明品〉中的緣起甚深、教化甚深、業果甚深、說法甚深、福田甚深、正教甚深、正行甚深、助道甚深、一乘甚深、佛道甚深等十甚深法而言，其各自所形成的原因都是因物施設「隨因緣而引發」，在本性上是同類，而此十甚深法是方便權說。「借權引實」是因位的善巧手法，所說的真如法體本是空寂，因法體空寂無分別性，因此經由修習十甚深法所得的真實智亦無分別，十法是從於一「心」來講的；換句話說，十甚深法所修成的是依於心中本具有的菩提覺性。

（三）修生

何謂「修生」？《搜玄記》說：「信等善根先未現前，今對淨教，賴緣始發。故說新生。⁹³」認為所有的善根，先前並未顯現出現，經由聽聞正法，如理思惟，精勤修習，然後才能熏修成出世清淨的佛性，也就是從後天的修行而得，藉助修行之功漸顯本有性德。

眾生心中本具無量稱性功德，同一心性，只因闕緣不得引發，若據十甚深淨法，隨順一切因緣勤修，即可植成佛果菩提。也就是說〈菩薩問明品〉中的十甚深法是助緣，而藉由十法所修的佛性則是新生。

（四）修生本有

所謂「修生本有」？《搜玄記》說「其如來藏性隱在諸纏，凡夫即迷處而不覺，若對迷時不名為有故…今得無分別智，始顯法身在纏成淨⁹⁴」，是說如來藏的清淨法身被無明煩惱所覆蓋，眾生處於迷境而不能自知。處在迷境時，不能說它具有法身，但若修得無分別智時，則清淨法身雖處煩惱之中，也能轉迷垢成智慧。也就是說，未得無分別智前，法身是無法顯現其作用的，經過後天的修習得到無分別智，而顯現其所應該具有的作用。此處的本有與前面的本有是有差異性的。如智儼進一步說：「先無有力同彼無法，今得成用。異本先無，故不可說名為本有，說為修淨。⁹⁵」前面的本有是未經修生本來具在的特性，而此處的本有所講的是經由後天熏修激發的本有，亦即是說藉由修生引導出本有，強調的是本有的作用力。

譬如心佛眾生三者等無差別，迷時約眾生，覺時約佛；〈菩薩問明品〉中真如心性是本有，因一念不覺故有種種差別，以有差別故有十甚深法可

⁹³ 同上。

⁹⁴ 同上。

⁹⁵ 同上。

修，又因修習十法契入佛性，然佛性本存於眾生心性中。此時經由修習出的佛性與本具隱藏的真如心最大的不同是，有否藉助後天熏習力的引發。

對於上述智儼所開出的淨法四門，法藏在後來以金具作譬喻說明：

一唯修生，謂信等善根本無今有故。二唯本有，謂真如恒沙性功德故。三本有修生，謂如來藏待彼了因本隱今顯故。四修生本有，謂無分別智等內契真如。冥然一相故。此有四義而無四事。猶如金莊嚴具。若稱取斤兩。本有如金。若嚴具相狀工匠修生。若由成嚴具方顯金德，則修生之本有。若嚴具攬金成無別自體，則本有之修生。是知唯金而不礙嚴具故。唯一法身不礙報化也。唯嚴具而不礙金故。單報化亦即具法身也。餘並准之。是故得說化身及法身等。⁹⁶

將金子喻為本有；嚴具譬為修生；工匠從金礦中提煉打造，使金礦顯現出嚴具的形狀，譬喻為修生本有；雖然嚴具必須攬金礦才能作成，可是除了金礦的本性外，嚴具並無的另一個自體，所以說是本有的修生。本有、修生、本有修性、修生本有雖有四種不同義指，但卻無四事可說，如同法化報身同涵一樣，只因面向不同才有三樣！

三、小結

經過上述的說法，大體上可以歸結智儼對染法緣起與淨法緣起，主要是以阿黎耶的隱覆不彰、妄識現行、妄依真起、真妄互成四方向來說明「染法緣起」；而「淨法緣起」則是從真如心的本有、本有修生、修生、修生本有四點說明如何可能由染轉淨。此一染淨法的解釋模式是：染法是從真如流轉於現象界，如澄觀疏解中說：「妄境依妄心，妄心依本識，本識依如來藏⁹⁷」。淨法則是從雜染的現象界歸回入真如自體，可視為妄盡還原。然而染、淨是方便說、相對說，因為有非染非淨的體，才会有隨緣的染淨相：無明熏真如時即成染法的眾生，真如熏無明時便成淨法的諸法，而本體是不染不淨的，它是染時未嘗染，淨時未嘗淨。

若以智儼的染淨模式用在〈菩薩問明品〉的十甚深法中，吾人可以作此一說：「心性是一」中的清淨真如心，無始劫來本具眾生心中，此為「本有」，而緣起甚深法，於有佛無佛中皆然，法爾如是，亦是本有。教化甚深、業果

⁹⁶ 同上。

⁹⁷ 澄觀述《華嚴經疏》卷十四 大正藏 冊 35 頁 604。

甚深、說法甚深、正行甚深、助道甚深、福田甚深、正教甚深、一道甚深等法因眾生一念不覺須假以化導，故從這些甚深法中去成就「修生」。在修習八個甚深法中轉迷成智，使隱藏在纏垢中的如來藏平等一味無礙法性得以顯發，「佛境甚深」法爭趣入「佛境」可說是因本有經修生而悟證境界，所以是「修生本有」。而在整個十甚深法所修習得的真實無分別智，是眾生本有但須藉由修習始得產生，此是「本有修生」。

由上述染法與淨法的緣起本基框架來說，吾人可清楚地理解到「真妄交徹」是華嚴祖師對染淨法的生成與轉換的傳統思想。儘管〈菩薩問明品〉並不是專談法界緣起的染淨真妄思想，但藉由十首菩薩的妙問妙答，所有呈現的即是一法界之總相。筆者於第二章中便說過「教不離觀，觀不離教」是修讀《華嚴經》時重要的一把鑰匙，持此原則讓筆者順利藉由一單品經文，契入華嚴的哲學義海！

第四章 總結

〈菩薩問明品〉雖不是華嚴經中最重要的一品，從它是《華嚴經》中最早說明因修的一品經文，以總觀，它扮承先起後的功能，以別觀，它是三十九品經文中，修因之肇基，信解之起始，以其在因分中是鼻頭位置，故有其獨自的重要性。而它所要強調的是「因中以信為重，信中以觀解為要」，而此亦是〈菩薩問明品〉的宗趣所在。至於〈菩薩問明品〉是否是可列為十信位來談，此一問題是見仁見智，凡語言文字相都是方便假名施設，一切佛法教理都是應機而說，但行布圓融終究無礙，如此一來它是不是十信位並不重要，對學人而言，掌握它的真正義涵與正信的培養才是繩軛。

〈菩薩問明品〉中十甚深法，既名「甚深」即表示義涵玄奧，其教中的緣起、教化、業果、說法、福田、正教、正行、正助、一道、佛境等體、相各有所說，各有所指，不是只從粗淺處或單一面向就可以理解完全，前前皆具後後，後後也必帶前前，一法當中是如此，十法總觀亦是如此。從「教觀互含」的立場而言，其中所呈現的思想義涵是，理體中顯事相，事相中不違理體，一多相即相離，彼此互為含容；又理、事、一、多在緣起的鉤涉與開展中，所呈現出的事事無礙精神，也正因此而說十法是甚深難知。

從〈菩薩問明品〉的十法共表達十個認知：一、緣起甚深——緣起觀。故說心性是一。二、教化甚深——空有觀。八識皆空，佛以十隨教化調伏眾生，是不礙有中化空，但十隨不違空理，亦由此十隨契入真空。三、業果甚

深——有我無我觀。四大和合假名為身，業報感現只因攬緣，眼前苦樂等報舉體即空，雖空不斷，雖有不常，因此不壞事相。四、說法甚深——體用一多觀。如來所悟唯是一法，因悲憫眾生故說一切差別法，法體是一，相用為多，因此是體用不違，一多無礙。五、福田甚深——三輪體空觀。布施果報會有不同，全在施者心念差異，若達三輪體空，一切福田等一無異。六、正教甚深——精進勤修觀。有情因愛染不能出離三界，因障有深淺，機有生熟，緣有具闕，所以脫離時間亦別，唯有精進勤修始得速離。七、正行甚深——聞思修等量觀。受持正法而仍不斷煩惱，關鍵在於能否依教奉「行」，「如說能行，如行能說」方為智者。八、助道甚深——法門無量觀。無法憑仗任何單獨一度而出離三界，需十度齊修，以智為導。九、一道甚深——因果觀。諸佛以一道出離此因是同，以同因調伏眾生，種種迴向應機感果是異因，由此異因感果差別。最主要原因是「隨機感」而現，不是佛位有差。十、佛境甚深以佛不思議境總收一切甚深法。

眾生心是如來藏，如來藏內的心真如與心生滅，真如心被無明生滅所起動，而成為生滅和合與不生不滅，非一非異的阿賴耶。染法僅管由妄識所現起，但緣生的終究依據的仍然是真心，心本是自性清淨一味。為無明所染而有染心，雖有染心而恆常不變，此二者不相捨離。因病與藥，眾生迷於染淨，故有十甚深法，〈菩薩問明品〉中的十甚深法雖甚深難知，但藉助其中的染、淨、本、末、空、有、修生、本有、等觀念，吾人可以清楚的理解到，為何心性是一卻有種種，也可清楚的看到第一法緣起甚深與其他九甚深法的關係。但不可忘失的是，此十甚深法亦是方便權說，終須以實（真如法性）為究竟，它所要凸顯的是法界的一直實相——緣起法，真妄染淨諸相是相互關待，流轉與還滅是相依不捨，專法與理法是互為圓通，而在真妄染淨文微中，所呈現出的正是華嚴所宗的重重無盡法界緣起的圓融無礙的理念！