

華嚴專宗研究所第十九屆碩士論文

觀自在菩薩法門研究

——以《華嚴經》善財童子參訪大悲觀自在菩薩為主

指導教授：李治華老師

研究生：釋親航

中華民國一〇三年六月十六日

摘要：俗話說「戶戶觀世音，家家彌陀佛」，由此可知觀世音菩薩在社會百姓中的影響，可以說觀世音菩薩信仰是大乘佛教領域最流行的一種信仰形態。最早的觀音信仰應該是自印度就有的，但現在我們看到的是在東亞最為興盛，包括中國、日本、韓國等地區和國家。它包涵了哲學、文學、藝術等多領域的內容，故而觀音信仰的研究是包括多方面的。現在傳世的有關觀音菩薩的經典是數量繁多的，相對的其修行法門也是多方面的，不僅種類繁多，而且涵蓋顯密諸教派。但是縱觀時下關於觀世音菩薩法門的研究也好，實修也好，大多引用《心經》的般若智慧法門、《楞嚴經》修耳根圓通法門，或引用《法華經·普門品》修持名法門，或引《大悲陀羅尼經》修持咒法門，極少有將《華嚴經》中善財童子參訪觀自在菩薩所得的大悲速疾行解脫門提出宣講，弘揚。事實上此大悲行門與前面所說的各法門皆有密切關係。況且《華嚴經》乃是佛陀所開演的根本法輪，其中關於觀世音菩薩的法門當不可忽略。是故筆者試圖通過對不同經典中觀世音菩薩所開演的法門進行探討，其中特別以《華嚴經》善財童子參訪大悲觀自在菩薩為中心，以期整理出觀世音菩薩修行法門的特點，與現代社會的結合點，乃至對現代社會的積極意義。

基於上述的情況，筆者試圖從華嚴學以及觀音學的視野，運用義理詮釋、版本比較、思想發展等方法，對《華嚴經》中的觀自在菩薩修行法門進行探討，釐清和凸顯出富有華嚴特色的觀自在菩薩法門。通過歷代的華嚴大家的詮釋來理解，說明觀自在菩薩此參的所宣示的法門既是具足大悲與普門的普賢行，也是一乘稱法教。再次，說明本參中大悲速疾行解脫門的修行方法中，運用了菩薩的四攝法，來平等教化眾生；從觀音菩薩其本身實踐大悲行，且以大悲行教導善財童子圓滿菩薩道，又以種種因緣普門示現於眾生前，此在在顯示了觀音菩薩大悲平等心懷。觀自在菩薩大悲平等心懷，無非是當今文明社會之一劑良藥。觀自在菩薩此種大悲平等心懷，是極圓滿極殊勝的。依華嚴宗的教理來說，人人本具觀自在菩薩大悲平等心，只因無明物慾蒙蔽了，人人若能開發此大悲平等心，人人效法觀自在菩薩大悲平等心，生起大悲心，修大悲行，那麼人人將是觀自在菩薩，如楊枝淨水遍灑三千大千世界，讓熱惱所逼迫的世界頓時化為清涼池。

期望通過本文的論述，使大家對富有華嚴特色的觀音法門有清晰明確的概念，進而如法如理依據經典修持，自利利他。

關鍵字：華嚴經 觀自在菩薩 大悲速疾行解脫門 善財童子

目 錄

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 研究的範圍與方法	2
第三節 今人研究成果.....	3
第二章 譯名及經典中的意義	錯誤! 尚未定義書籤。
第一節 觀音菩薩名稱在經典中的不同含義	6
一、古譯時代的觀音譯名	7
二、舊譯時代的觀音譯名	8
三、新譯時代的觀音名稱及關於新舊譯名的爭論	11
第二節 觀音菩薩出現在經典中的情況與意義	14
第三章 《華嚴經》中觀自在菩薩的修行方法	20
第一節 善財童子參訪觀自在菩薩的經過與意義	20
第二節 大悲速疾行解脫門的修行方法與內容	25
一、菩薩大悲速疾行解脫門	25
二、「觀自在菩薩章」的教化方法	25
第四章 「觀自在菩薩章」大悲速疾行解脫門的特色和時代意義	30
第一節 由大悲普門看「大悲速疾行解脫門」的四攝法與平等教化	31
第二節 由「普賢一乘教法」看「大悲速疾行解脫門」的圓滿殊勝	32
第五章 結論.....	34
參考文獻.....	36

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

佛教傳入中國已有兩千年的歷史，它對中國的影響是全方位的。它曾是無數善男善女的精神支柱，成就了無數佛教徒的虔誠發願與輝煌業績，也曾是中國傳統文化的重要源泉，參與塑造了中國文化的基本精神與歷史走向。

中國最有影響的菩薩信仰主要有四種，它們是觀音信仰、地藏信仰、普賢信仰和文殊信仰。如果按照其影響的大小來排列，觀音信仰無疑應該排在第一位。因為歷史上觀音信仰者的人數最多，觀音法門的修持最盛，觀音感應的故事最流行，以觀音信仰為其特色的名山名寺等各種有名的道場也最多，《普門品》、《心經》、《大悲咒》、《六字大明咒》等觀音經咒流行極廣，觀音造像也是各種造像中數量相對較多的。直到現在，在佛教徒的生活中，觀音菩薩仍然是信眾最為信賴的大菩薩之一。

菩薩是梵語 Bodhisattva 的音譯、「菩提薩埵」的略稱，指的是擁有菩提覺悟之道心，能夠利益所有眾生的成就者，所以在中國，也被譯為道眾生、覺有情、大覺有情、道心眾生等。菩薩信仰是舶來品，佛教傳入之前，中國人沒有這個信仰。佛教傳入之後，這個信仰逐漸被中國人接受，隨即瀰漫散發，輾轉流傳於華夏各地。為什麼菩薩信仰一經傳入中國就會被廣大信眾所接受，這一問題與中國傳統文化的缺失有關。菩薩信仰是要人以內心的認識來統攝自己的思想行為，特別是在等級制度森嚴的封建社會，菩薩以其平等、慈悲、親切的形象，成為每一個人可以效法的對象。菩薩所做的事與所發的願是與人們日常生活的行為和目標有關的，菩薩的人格與願行也是人們所能理解和看得見的，而且只要每個人按照菩薩生活的方式去效仿，就有可能成為菩薩，乃至最後得到解脫，對於普通民眾來說，這又何樂而不為呢？所以菩薩信仰傳入中國以後，受到了人們的歡迎。

觀音菩薩的信仰之所以能夠得到中土人士的遵從，並且影響深廣，幾乎涵蓋了整個中國人群，除了觀音的人格與聖願，即大慈大悲的寬廣心懷之外，很重要的一點就是與觀音的功能或能力有關。中國佛教對觀音的定位，是循聲救苦，眾生碰到苦難的時候，呼念觀世音名號，觀音就會來到眼前，替人消災滅苦，所以觀音無處不現、無時不在。任何時代、任何社會，人們都會碰見各種不如意的事情，苦始終是伴隨著人的一生，既

有此苦，必有解脫，苦難與解脫始終是與人生相伴的一對範疇，觀音的救難性質能夠滿足人們的需求，於是觀音菩薩便擁有了最多的信眾和最多的道場。

觀音信仰是在印度出現的，有著長遠的歷史和社會淵源，但是沒有在中國的影響廣大。印度婆羅門教經典和佛經裡有與觀音有關的經文，但在中國流傳的佛經裡面，觀音的單品經和單獨的觀音咒語則更多，並且最終形成了與印度有別的觀音傳記以及各種與觀音相關的民間傳說與大量的以觀音為題材的文學作品。

現在傳世的有關觀音菩薩的經典是數量繁多的，相對的其修行法門也是多方面的，不僅種類繁多，而且涵蓋顯密諸教派。但是縱觀時下關於觀世音菩薩法門的研究也好，實修也好，大多引用《心經》修般若智慧法門、《楞嚴經》修耳根圓通法門，或引用《法華經·普門品》修持名法門，或引《大悲陀羅尼經》修持咒法門，極少有將《華嚴經》中善財童子參訪觀自在菩薩所得的大悲速疾行解脫門提出宣講，弘揚。事實上此大悲行門與前面所說的各法門皆有密切關係。況且《華嚴經》乃是佛陀所開演的根本法輪，其中關於觀世音菩薩的法門當不可忽略。是故筆者試圖通過對不同經典中的觀世音菩薩法門進行探討，其中特別以《華嚴經》善財童子參訪大悲觀自在菩薩為中心，以期整理出觀世音菩薩修行法門的特點，與現代社會的結合點，乃至對現代社會的積極意義。使大家對觀世音菩薩的修行法門形成清晰明確的概念，進而如法如理依據經典修持，免遭邪法的誘惑。

第二節 研究的範圍與方法

本文研究的範圍準備以《華嚴經》的三種譯本為主，即東晉天竺三藏佛陀跋陀羅翻譯的《大方廣佛華嚴經》，共計三十四品六十卷，簡稱《六十華嚴》；唐于闐國三藏實叉難陀翻譯的《大方廣佛華嚴經》，共計三十九品八十卷，簡稱《八十華嚴》；唐罽賓國三藏般若翻譯的《大方廣佛華嚴》，又名《入不思議解脫境界普賢行願品》，共計一品四十卷，簡稱《四十華嚴》。三種本同時也有華嚴宗祖師大德相關的註疏傳世，這也是本文研究的重要參考文獻。如唐魏國西寺沙門法藏大師著的《華嚴經探玄記》，共計二十卷；唐清涼山大華嚴寺沙門澄觀大師著的《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，共計九十卷；唐圭峯草堂寺沙門宗密大師著的《大方廣佛華嚴經普賢行願品別行疏鈔》，共計六卷；唐李通玄長者著的《新華嚴經論》，共計四十卷等等。

顯密教典中出現觀世音菩薩的數量繁多，本文選取具代表性的《妙法蓮華經·普門品》、《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經·觀音菩薩耳根圓通章》、《般若波羅蜜多心經》等經典以及相關註疏作為比較對象。另外近現代出版發行的有關研究觀世

音菩薩修行法門的著作和文章也會廣泛涉及。

基於上述的情況，筆者試圖從華嚴學以及觀音學的視野，運用義理詮釋、版本比較、思想發展等方法，對《華嚴經》中的觀自在菩薩修行法門進行探討，釐清和凸顯出富有華嚴特色的觀自在菩薩法門。本文先從華嚴學的角度探討善財童子參訪觀自在菩薩的過程以及此法門的具體內容，主要通過歷代的華嚴大家的詮釋來理解；再從觀音學的角度探討觀自在菩薩此參的開示與其他經典中開示的有何不同？再次，本文注重現代意義，探究本參中大悲速疾行解脫門的修行特點與現代社會如何結合，以發揮出對現代社會的積極意義。

第三節 今人研究成果

關於《華嚴經》善財童子參訪大悲觀自在菩薩的特別研究目前還沒看到相關著述論文，陳英善教授在法鼓山舉辦的「第五屆中華國際佛學會議」上發表了《從天臺、華嚴論觀音大悲普門之時代意義》一文，此文「從《華嚴經·入法界品·觀音章》、《法華經·普門品》來探討『大悲』、『普門』之涵義，以顯示大悲普門乃代表了觀音菩薩徹底平等心懷，以平等心看待一切眾生。」¹深入地解析了兩經關於觀世音菩薩大慈大悲的平等心懷，是難得的有關《華嚴經》與觀世音菩薩相交集的好論文。

關於《華嚴經》的研究，根據學者桑大鵬教授《〈華嚴經〉研究百年論述》²的觀點，「近現代以來，主要在六個方向上展開：即文獻學與歷史學研究；哲學與比較哲學研究；宗教與比較宗教學研究；華嚴教義及諸祖研究；文學研究；教育學研究」³。有關《華嚴經》教理的研究可以涵蓋在哲學研究、華嚴教義及諸祖研究等方面，是教界比較關注的重點。如方東美先生的《華嚴宗哲學》，應該是近代最具影響力的著作。而方立天先生的《華嚴宗的現象圓融論》一文，桑大鵬認為是是「迄今為止以單篇論文的形式對華嚴“事事無礙”論所作的最具哲學底蘊的闡發」⁴。諸如此類，在華嚴經的各個領域雖有不少優秀的作品，但還是存在很大的發揮空間，值得我們後學去研究探討。

至於觀世音菩薩的研究，相較《華嚴經》的研究更為豐富，數量更為龐大，根據西北大學李利安教授《觀音信仰研究現狀評析》⁵一文，「從中國大陸學術界、台港學術界、國外學術界三個方面進行綜述和分析」⁶，這樣按照地域分類具有清晰明了的特點。

¹陳英善，「從天臺、華嚴論觀音大悲普門之時代意義」，第五屆中華國際佛學會議，2006年。

²桑大鵬，《〈華嚴經〉研究百年論述》，佛學百年國際學術研討會。

³桑大鵬，《〈華嚴經〉研究百年論述》，佛學百年國際學術研討會。

⁴桑大鵬，《〈華嚴經〉研究百年論述》，佛學百年國際學術研討會。

⁵李利安，《中國宗教研究年鑒》，宗教文化出版社，2006年4月。

⁶李利安，《觀音信仰研究現狀評析》。

先看大陸學術界與本文關係比較密切的有關論文和作者，列表如下：

序号	作者	著作、論文	內容
1	佛日	《觀音圓通法門釋》 ⁷	《楞嚴經》
2	樓宇烈	《〈法華經〉與觀音信仰》 ⁸	《法華經》
3	趙覺光	《千處祈求千處應的觀音菩薩》 ⁹	綜合
4	湧淵	《略述觀世音菩薩修行法門》 ¹⁰	綜合
5	王龍智隆	《聞思修解六結——觀世音菩薩耳根圓通之六步反聞工夫》 ¹¹	《楞嚴經》
6	湯琳	《觀音法門》 ¹²	綜合
7	宋道發	《觀音感應初探》 ¹³	綜合
8	樊子林	《觀音名號芻議》 ¹⁴	綜合

由上表可知，諸篇文章多以《楞嚴經》、《法華經》、《心經》為其論述對象，基本沒有涉及到《華嚴經》中〈觀自在菩薩章〉的內容。其研究方式、內容也比較單一。

再看台灣學術界與本文關係比較密切的有關論文和作者，列表如下：

序号	作者	著作、論文	內容
1	黃國清	《〈觀世音普門品〉偈頌的解讀——梵漢本對讀所見的問題》 ¹⁵	《法華經》
2	炯泰	《談佛家的觀世音菩薩及般若與色空》 ¹⁶	《心經》等
3	于君方	《偽經與觀音信仰》 ¹⁷	綜合
4	陳英善	《〈觀音玄義〉性惡思想之探討》 ¹⁸	《法華經》
5	釋演培	《觀世音菩薩普門品講記》 ¹⁹	《法華經》

⁷佛日，《觀音圓通法門釋》，《法音》1992年第10期。

⁸樓宇烈，《〈法華經〉與觀音信仰》，原發表於《世界宗教研究》1998年第2期。

⁹趙覺光，《千處祈求千處應的觀音菩薩》，《台州佛教》1992年第1期。

¹⁰湧淵，《略述觀世音菩薩修行法門》，《上海佛教》1989年第2期。

¹¹王龍智隆，《聞思修解六結——觀世音菩薩耳根圓通之六步反聞工夫》，《廣東佛教》1991年第1期。

¹²湯琳，《觀音法門》，《佛教文化》1999年第5期。

¹³宋道發，《觀音感應初探》，《法音》1997年第12期。

¹⁴樊子林，《觀音名號芻議》，《河北學刊》1992年第6期。

¹⁵黃國清，《〈觀世音普門品〉偈頌的解讀——梵漢本對讀所見的問題》，《圓光佛學學報》總第5期，2000年12月。

¹⁶炯泰，《談佛家的觀世音菩薩及般若與色空》，《中國佛教》1978年第12期。

¹⁷于君方，《偽經與觀音信仰》，《中華佛學學報》總第8期，1995年7月。

¹⁸陳英善，《〈觀音玄義〉性惡思想之探討》，《中華佛學學報》總第5期，1992年7月。

6	林光明	《大悲咒研究》 ²⁰	大悲咒
7	釋彩靈	《觀音大悲水修法》 ²¹	大悲咒
8	談錫永	《觀世音與大悲咒》 ²²	大悲咒
9	法田	《十一面觀音之探究》 ²³	十一面觀音咒
10	鄭僧一	《青頸觀音與大悲心陀羅尼》 ²⁴	大悲咒（千句大悲咒）
11	果濱	《唐密三大咒修持法要全集》 ²⁵	裡面有「聖觀自在菩薩蓮花三摩地青頸大悲心陀羅尼」梵音羅馬文版
12	釋聖印	《普門戶戶有觀音——觀音救苦法門》 ²⁶	《法華經》等
13	南懷謹等	《觀音菩薩與觀音法門》 ²⁷	綜合
14	釋聖嚴	《中國佛教以〈法華經〉為基礎的修行方法》 ²⁸	《法華經》
15	智君	《從天災人禍看觀世音菩薩尋聲救苦精神》 ²⁹	綜合
16	何明懷	《觀世音菩薩與眾生的緣行》 ³⁰	綜合

上表只是列出部分台灣學術界論述有關觀音法門的著作和論文，有許多就不列舉，由上表可以看出台灣學術界對觀音法門的論述範圍更廣泛，特別是對密咒部分的研究，有許多學者發表了獨到的見解。對《法華經》中的〈觀世音菩薩普門品〉的研究也是有許多，但是依然不見有關《華嚴經》中〈觀自在菩薩章〉的論文。2006年法鼓山舉辦的「第五屆中華國際會議」是以「觀世音菩薩與現代社會」為主題的，陳英善教授在這次會議上發表了學術水平很高的有關《華嚴經·觀自在菩薩章》的論文。

此外，華嚴專宗學院院長賢度法師也編著有《觀音法門》一書³¹，裡面比較詳盡地

¹⁹釋演培，《觀世音菩薩普門品講記》，天華出版社，1993年11月。

²⁰林光明，《大悲咒研究》，佶茂出版社，1996年9月。

²¹釋彩靈，《觀音大悲水修法》，收入《觀音菩薩與觀音法門》，老古文化事業有限公司出版，1998年5月。

²²談錫永，《觀世音與大悲咒》，全佛文化事業有限公司出版，2000年3月。

²³法田，《十一面觀音之探究》，《覺風季刊》總第19期，1997年6月。

²⁴鄭僧一，《青頸觀音與大悲心陀羅尼》，《香港佛教》1981年11月。

²⁵果濱，《唐密三大咒修持法要全集》，新鳴遠出版，2006年8月。

²⁶聖印，《普門戶戶有觀音——觀音救苦法門》，圓明出版社1995年3月。

²⁷南懷謹等，《觀音菩薩與觀音法門》，老古文化事業有限公司出版，1998年5月。

²⁸釋聖嚴，《中國佛教以〈法華經〉為基礎的修行方法》，《中華佛學學報》第七期，1994年7月。

²⁹智君，《從天災人禍看觀世音菩薩尋聲救苦精神》，《中國佛教》1977年第7期。

³⁰何明懷，《觀世音菩薩與眾生的緣行》，《菩提樹》1977年5月。

³¹賢度法師，《觀音法門》，華嚴蓮社，1997年7月。

論述了「觀音信仰的起源和發展」、「觀音的各種譯名」、「觀音的名稱及形相」、「三十二應身與三十三觀音」、「觀音法門的相關經論」乃至「觀音法門修證儀軌」等內容，很是完備。

第二章 譯名及經典中的意義

觀音菩薩在經典中出現的頻率是非常高的，在印度時期就已經有了很深的信仰基礎，後來逐漸流傳到中國乃至亞洲地區，影響深遠。本章主要討論觀音菩薩的名字在經典中的演變過程，以及到中國後歷代譯經大師和祖師大德對觀音菩薩不同名稱的理解與取捨。說明觀音法門的流傳和這些名稱變化之間的聯繫。接下來再討論中國漢地在不同的譯經時期所翻譯的有關觀音菩薩的經典情況，及其相關的修行法門。

第一節 觀音菩薩名稱在經典中的不同含義

在討論觀音菩薩的其他問題之前，首先說明觀音名稱在經典中的含義及其歷史演變，為方便表述，以「觀音」作通稱。

觀音的梵文為 *Avalokitasvara*，或 *Avalokiteśvara*，音譯「阿縛盧積低濕伐羅」，或者「阿婆蘆吉低舍婆羅」、「通盧揭底攝伐羅」。梵名一稱 *Ary ā valokiteśvara* (阿梨耶婆樓吉氏稅、阿唎耶跋盧幟毘鑠筏囉)。國外有學者認為，*Aryavalokiteśvara* 梵文原意為「察看這個世界(的聲音)的主」(*the Lord who observes [the sound of] the world*)、「我們所看到(的這個世界)的主」(*Lord of what we see*)、「被看的主」(*Lord who is seen*)、「看(這個世界)的主」(*Lord whose eyes*)」等幾種不同含義³²。而中國歷史上對觀音菩薩名稱的翻譯也是幾經演變，而且一直存在爭論。

在中國佛教史上，這位菩薩曾被漢譯為「盧樓互」、「光世音」、「觀世自在」、「觀世音自在」、「觀世自在者」、「窺音」、「現音聲」等不同的名稱。另外，從這位菩薩的精神、品格、能力等方面出發，中國佛教史上還出現了如下的稱呼：救世菩薩、大悲菩薩、大悲聖者、圓通大士、白衣大士、施無畏者、救世淨聖、普門、大悲聖者等。這類稱呼，有的是從印度傳播過來的，有的則是在中國出現的。

以上名稱，有的是別號，有的是真名。真名中又有各種差異，其中最大的差異可分為兩個系統：一是「觀世音」系統；一是「觀自在」系統。前者包括「觀音」、「光世音」、

³² John Clifford Holt, *Buddha in the Crown: Avalokitesvara in the Buddhist Traditions of Sri Lanka*, Oxford University press, New York Oxford 1991, p.31.

「窺音」、「現音聲」等；後者主要包括「觀世自在」、「觀世自在者」。「觀世音自在」則是介於兩者之間的一種名稱。這兩大系統的名稱，在歷史上經過了長期的演變，主要可以劃分為三個階段：一是「光世音」，二是「觀世音」，三是「觀自在」。第一個階段的「光世音」後世基本不傳，而第二個時期的「觀世音」卻在「觀自在」盛行之後，依然廣泛流行。

一、古譯時代的觀音譯名

觀音名稱漢文譯語的演變同中國譯經史是相互聯繫在一起的。中國譯經史上有古譯、舊譯和新譯之不同³³。一般來說，將後秦譯經家鳩摩羅什以前的翻譯稱為「古譯」，將鳩摩羅什到唐代玄奘之間的佛經翻譯稱為舊譯，把玄奘之後的翻譯稱為「新譯」（新譯產生後將過去的譯經稱為舊譯）。古譯中最重要的譯經家是西晉時期的竺法護，他將觀音菩薩的名稱翻譯為「光世音」，這反映在他所譯的許多經典裡面，最著名的是《正法華經》中的《光世音普門品》。其中說：

於是無盡意菩薩，即從座起偏露右臂長跪叉手，前白佛言：「唯然世尊！所以名之光世音乎，義何所趣耶？」

佛告無盡意曰：「此族姓子，若有眾生，遭億百千烓困厄患難苦毒無量，適聞光世音菩薩名者，輒得解脫無有眾惱，故名光世音。若有持名執在心懷，設遇大火然其山野，燒百草木叢林屋宅，身墮火中，得聞光世音名，火即尋滅。若入大水……故名光世音。」

佛言：「族姓子！……一心自歸，稱光世音名號，疾得解脫，開獄門出無能拘制，故名光世音。」

佛言：「如是，族姓子，光世音境界，威神功德難可限量，光光若斯，故號光世音。」

佛告無盡意：「……光世音菩薩，威德境界巍巍如是，故曰光世音。」

佛復告無盡意菩薩：「若有學人，姪怒癡盛，稽首歸命光世音菩薩，姪怒癡休，觀於無常苦空非身，一心得定。……」

無盡意曰：「多矣！世尊！不可限量。所以者何？是諸菩薩，無央數億不可譬喻。」

³³主要的劃分還是新譯和舊譯兩種。新譯指唐代玄奘及其以後的翻譯，舊譯則指玄奘之前的翻譯。玄奘認為鳩摩羅什等古代譯經家以「達意」為原則的譯法，遂提倡忠於原本、逐字翻譯之譯經新規則。至後代，譯經家每以玄奘所立之定則為法式。舊譯家以後秦鳩摩羅什與南朝陳代真諦為代表，新譯家以唐代玄奘與義淨為代表。

佛言：「雖供養此無限菩薩，不如一歸光世音稽首作禮執持名號，福過於彼，況復供養？雖復供養六十二億恒河沙數諸菩薩等，執持名號，計此二福，億百千劫不可盡極，終不相比，是故名曰光世音。」³⁴

此外，竺法護還在其他一些譯籍中也廣泛使用這一名稱，如：《佛說濟諸方等學經》、《佛說決定毗尼經》、《大寶積經·寶髻菩薩會》、《大寶積經·密跡金剛力士會》、《郁伽羅越問菩薩行經》、《佛說離垢施女經》、《佛說如幻三昧經》、《彌勒菩薩所問本願經》、《持心梵天所問經》、《佛說海龍王經》、《佛說決定總持經》、《光讚經》等³⁵。

後漢支耀在其所譯《成具光明定意經》中最早使用「觀音」這個名稱³⁶。三國吳支謙所譯《佛說維摩詰經》中則以「闍音」之名翻譯觀音菩薩之名稱³⁷。而西晉無羅叉譯則以「現音聲」³⁸指代觀音。自從竺法護于太康七年（286）八月十日在長安青門外譯出《正法華經》之後，由於該經中專門講述這位菩薩救苦救難的《光世音菩薩普門品》正好迎合了當時中國人尋求救護的心理需要，所以，觀音信仰便迅速在全國範圍內流傳開來，「光世音」遂成為古譯時代最流行的觀音名稱。

二、舊譯時代的觀音譯名

舊譯時代最流行名號是「觀世音」。這主要是因為這一時期最重要的譯經家後秦鳩摩羅什在其所譯經典中均用此名稱。

鳩摩羅什自後秦弘始三年（401）來到長安後，一直在那裡譯經。他得到當時後秦皇室的大力支持，來自全國各地的優秀佛教人才三千多人彙聚在他的門下，其中像僧肇、道生這樣的弟子均是名震一方的高僧。由於鳩摩羅什在當時的中國佛教界擁有絕對的威望，所以，他在許多譯籍中所使用的不同于以前的名稱也很快為大家所接受。他于後秦弘始八年（406）在長安重譯的《妙法蓮華經》，也的確流暢優美，比起《正法華經》更受人歡迎，此後，經中所使用的「觀世音」名稱很快取代了「光世音」在全國流傳。此外，他還在所翻譯的《思益梵天所問經》³⁹、《思維略要法》⁴⁰、《大樹緊那羅王所問經》

³⁴ 《正法華經》卷 10〈23 光世音普門品〉，(CBETA,T09,no.263,p.128,c22-p.129,a19)。

³⁵ 《佛說濟諸方等學經》，(CBETA,T09)。《佛說決定毗尼經》，(CBETA,T12)。《大寶積經·寶髻菩薩會》，(CBETA,T11)。《大寶積經·密跡金剛力士會》，(CBETA,T11)。《郁伽羅越問菩薩行經》，(CBETA,T12)。《佛說離垢施女經》，(CBETA,T12)。《佛說如幻三昧經》，(CBETA,T12)。《彌勒菩薩所問本願經》，(CBETA,T12)。《持心梵天所問經》，(CBETA,T15)。《佛說海龍王經》，(CBETA,T15)。《佛說決定總持經》，(CBETA,T17)。《光讚經》，(CBETA,T08)。

³⁶ 《佛說成具光明定意經》，(CBETA,T15,no.630,p.451,c11)。

³⁷ 《佛說維摩詰經》，(CBETA,T14,no.474,p.519,b16)。

³⁸ 《放光般若經》，(CBETA,T08,no.221,p.1,b3)。

³⁹ 《思益梵天所問經》，(CBETA,T15,no.586,p.48,b29)。

⁴¹、《文殊師利問菩提經》⁴²、《佛說華手經》⁴³等經中均使用了這種譯名。此後各主要譯經家如真諦、求那跋陀羅、菩提流支、佛陀跋陀羅、闍那崛多等均使用這一名稱。

除此之外，當時也有使用「觀音」、「觀世自在」名稱的。使用「觀音」名稱的有西晉竺法護、北齊那連提耶舍、隋代闍那崛多等⁴⁴；使用「現世自在」名稱的是北魏的菩提流支⁴⁵。但這些名稱的流行廣度都沒有超過「觀世音」。特別是鳩摩羅什譯出《妙法蓮華經》後，其中的第二十五品《觀世音菩薩普門品》很快單獨流行，被稱為《觀世音經》而受到極為普遍的重視，而「觀世音」從此便成為最流行、最權威的名稱。

鳩摩羅什的譯法，獲得一致認同，逐漸深入人心。在肯定羅什譯法的高僧中，最著名的是梁代的法雲、隋代智顗和吉藏。法雲在《妙法蓮華經義記》卷八、智顗在《法華文句》卷十⁴⁶中，都對「觀世音」之名作了詳細的解釋，飽含著對該名稱深刻含義的敬仰。特別是法雲的解釋，開創了中國人完整理解「觀世音」之名的先河，後世智顗、吉藏、法藏、窺基等人的解釋都是在法雲的基礎上發展而來的。法雲把「觀世音」分為四個部分，即：觀世音、觀世身、觀世意、觀世業。前三分別對應口、身、意三業，後者則總攝前三⁴⁷。

孫昌武先生認為，吉藏提出了「觀」為能觀之智，「世音」為能觀之境，合智與境，定名為「觀世音」，而法雲在此基礎上提出觀世音四名分解法⁴⁸。王青參考孫先生的說法，儘管他從吉藏的著作中找到更多的原始資料，但依然堅持了這一錯誤看法⁴⁹。其實法雲是南朝梁代僧人，精通《法華經》，而吉藏則為隋唐之際人。導致這種錯誤看法的原因估計是在《大正藏》中，法雲的著作被排在吉藏之後，孫先生在引述時未進行仔細考察遂致。事實上，吉藏在法雲四名分釋的基礎上先提出三名分釋，去掉法雲解釋中的「觀世業」，這樣與佛教「三業」體系更為吻合，而法雲在三業之外又加「觀世業」確為不必。後來吉藏又將北魏菩提流支的譯法（「觀世自在」）聯繫進來，提出新的「觀世音」四名分釋法，並對以前各種主要譯名都做了融合性的解釋。吉藏的三名分釋是這樣展開的：

⁴⁰ 《思惟略要法》，(CBETA,T15,no.617,p.300,c9)。

⁴¹ 《大樹緊那羅王所問經》，(CBETA,T15,no.625,p.368,a14)。

⁴² 《文殊師利問菩提經》，(CBETA,T14,no.464,p.481,c5)。

⁴³ 《文殊師利問經》，(CBETA,T14,no.468,p.492,c6)。

⁴⁴ 《普曜經》，(CBETA,T03,no.186,p.487,a22)。《月燈三昧經》，(CBETA,T15,no.639,p.566,c10)。《添品妙法蓮華經》，(CBETA,T09,no.264,p.192,c6)。

⁴⁵ 《大薩遮尼乾子所說經》，(CBETA,T09,no.272,p.317,c16-17)。

⁴⁶ 《妙法蓮華經文句》，(CBETA,T34,no.1718,p.144,c24)。

⁴⁷ 《法華經義記》，(CBETA,T33,no.1715,p.678,a4)。

⁴⁸ 孫昌武，《中國文學中的維摩與觀音》，高等教育出版社，1996年6月，第72頁。

⁴⁹ 王青，《魏晉南北朝時期的佛教信仰與神話》，中國社會科學出版社，2001年8月，第145頁。

所言「觀音」者，外國名阿梨耶婆樓吉氏稅，此翻觀世音。菩薩有多種名，今依此品佛答中略辨三名：一、觀世音；二、觀世意；三、觀世身。聖人無名為物立稱者，欲生眾生三業善也。立觀世音名令物稱名生口業善，立觀世意名令物存念生意業善，立觀世身名令物禮拜恭敬生身業善，以備生三業善故立此三名。

問：既具三名，何但稱觀世音？

答：三名不可具題，趣標其一。二者、觀世意名但生意業善，觀世身名生身意二業善，生善義局故不標之。若口稱名必備三業，以生善多故立觀音名也。三者、意業存念、身業禮拜，但得自行不得化他，故不立身意二名。口稱觀音具得自行化他，故立觀音名也。四者、娑婆國土以音聲為佛事，義既顯彰故立觀音之名，餘義不爾故不題餘稱。五者、觀音之名有行願，過去世時值空王觀世音佛發願名觀世音，故依願立名。又觀音昔在此土行菩薩道以受觀音之稱，餘二名闕斯二義故不題也。別有經云「觀世自在菩薩」，此名備含三業，於名義最勝。復。。。有經云「光世音菩薩」，或可是翻之不正。《華嚴經》云「此菩薩住大慈法門光明之行，從此立名云光世音」也。又此菩薩住普門光明三昧，從所住法門為名。下復云「施無畏者」，此名總含，從功用受稱。所言觀世音者，觀是能觀之智，世音是所觀之境，境智合題名觀世音也。觀具三觀，境備三境，境備三境者，眾生發聲因咽喉舌齒和合有聲，謂因緣聲，名為世諦。因緣所生法即是寂滅性，稱為真諦，亦為是假名，亦是中道義，即是非俗非真中道第一義諦，故此一音聲具足三諦，菩薩觀此三諦，即三種觀也。二者、觀是菩薩之應，世音是眾生口業之感，感應具題故立觀世音也。」⁵⁰

吉藏在另外一部著作中又進一步明確地肯定和完善了自己的看法，明確提出四名分釋：「觀世音菩薩者，此菩薩凡有四名。一觀眾生口業，令得解脫，觀世音。二者觀身業，名觀世身也。三者觀意業，名觀世意。四者名觀世自在，總鑒三業也」。吉藏以「現世自在」總前三名，同法雲以觀世業總結前三名明顯不同，在邏輯與義理上應該更加完備。吉藏還以羅什的「觀世音」譯名為基準，對古譯時期的「光世音」譯名再做進一步解釋。其云：「古經云『光世音』，今云『觀世音』也。未詳方言，故為此號耳。若欲釋者，『光』猶是智慧，如《大經》云，『光明』者即是智慧，智慧即是『觀』也。又菩薩智慧光明照於世間，故云『光』也。《華嚴》云，觀音菩薩說《大悲經光明之行》。『大悲』即是

⁵⁰ 《法華義疏》，(CBETA,T34,no.1721,p.624,b12-c16)。

功德，光明調智慧。則知『光世音』不失此意也。」⁵¹總之，吉藏認為，「觀世自在」的譯法意義最完備，較通常使用的「觀世音」譯名完整妥當。他對觀音譯名的解釋也是唐以前佛教界最完整、最具代表性的觀點。

三、新譯時代的觀音名稱及關於新舊譯名的爭論

「觀世音」的名稱到了唐代以後被認為是錯誤的翻譯，由此展開了長期的關於觀音名稱的爭論。前文已經講過，玄奘之後的佛經翻譯被稱為「新譯」。新譯當中特別是玄奘所翻譯的經典中，觀音的名稱被翻作「觀自在」⁵²，這成為新譯中最流行、最具代表性的觀音名稱，雖然，新譯時期也有繼續將觀音譯作「觀世音」、「觀世自在」⁵³的。

玄奘從印度回國後，開始了中國歷史上最大規模的譯經。他學識豐富，信仰虔誠，精通梵文，通曉佛法，對印度佛教文化與習俗非常熟悉，對古來譯經歷史與特色也十分瞭解。他提出了許多至今依然具有重要價值的翻譯理論和翻譯原則，在佛經翻譯過程中非常嚴謹認真。他回顧了過去所有的中國譯經，認為其中存在著嚴重的問題，所以，他不但翻譯了大量的全新的印度佛教經典，也重新翻譯了許多歷史上已經翻譯過的經典，修改了許多重要的名詞譯法，由此，他開創了中國譯經史上的一個新時代，歷史上稱之為「新譯」。

對於觀音的名稱，玄奘認為，過去流行的「光世音」和「觀世音」都錯了。他在《大唐西域記》卷三中說，「阿縛盧枳低濕伐羅」漢語意為「觀自在」。「低」為「多伊」二字的連聲，分開來念，則「阿縛盧枳多」譯曰「現」，「伊濕伐羅」譯為「自在」。舊譯「光世音」或「觀世音」、「觀世自在」皆是訛謬⁵⁴。玄奘的弟子窺基在其《般若心經幽贊》卷上更敷衍其義：「『觀』者，照義，了空有慧；『自在』者，縱任義，所得勝果。昔行六度，今得果圓。慧觀為先，成十自在：一『壽自在』，能延促命；二『心自在』，生死無染；三『財自在』，能隨樂現，由施所得；四『業自在』，唯作善事，及勸他為；五『生自在』，隨欲能往，由戒所得；六『勝解自在』，能隨欲變，由忍所得；七『願自在』，隨觀所樂成，由精進所得；八『神力自在』，起最勝通，由定所得；九『智自在』，隨言音慧；十『法自在』，於契經等，由慧所得。位階補處，道成等覺，無幽不燭，名

⁵¹ 《法華玄論》，(CBETA,T34,no.1720,p.448,c28)。

⁵² 玄奘所譯各種佛教典籍凡涉及觀音菩薩時均用「觀自在」的譯名。

⁵³ 玄奘以後，各譯經家普遍將觀音菩薩名譯為「觀自在」，但用「觀世自在」名者也極多。如中唐時期善無畏翻譯的《大毘盧遮那成佛神變加持經》(CBETA,T18,no.848,p.6,c29)。金剛智譯《金剛頂瑜伽中略出念誦經》，(CBETA,T18,no.866,p.242,a15)。宋代法賢翻譯的《佛說聖多羅菩薩經》，(CBETA,T20,no.1104,p.471,c20)。

⁵⁴ 唐玄奘述，辯機撰，季羨林等校注，《大唐西域記校注》，中華書局，1985年2月，第288頁。

『觀自在』。但言觀音，詞義俱失。」⁵⁵總之，窺基認為，只能翻譯為「觀自在」，若譯為「觀世音」，則「詞義俱失」。玄奘、窺基是將 Avalokitesvara 一詞解作「觀」(avalokita)與「自在者」(svara)的合成詞，於是譯之為「觀自在」。

儘管在玄奘之後，還有一些翻譯佛經的人繼續使用「觀世音」的名稱，但玄奘的譯法很快便得到佛教界的普遍認可。專門研究整理漢文譯經和佛教詞彙的著名佛學家玄應肯定玄奘譯法正確，並進一步解釋羅什誤譯的原因。他在所著《一切經音義》(也稱《玄應音義》)卷五中說：「舊譯觀世音及光世音，並訛也。尋天竺多羅葉本，皆云舍婆羅，則譯為自在。雪山已來經本皆云婆婆羅，則譯為音。當以『舍』、『婆』兩音相近，遂致訛失也。」⁵⁶認為舊譯將有「自在」義之「舍婆羅」(isvara)與有「聲音」義之「婆婆羅」(svara)混同之故。此後，儘管「觀世音」之譯名依然流行，但佛教界大多數人卻認為，「觀世音」的譯法有誤，「觀自在」的譯法是正確的。

當代學者季羨林先生也贊同玄應的看法。如《大唐西域記校注》中說：「原注（指玄奘本人在《大唐西域記》中對『觀自在』的注釋）『舊譯為光世音，或云觀世音，或觀世自在，皆訛謬也』，是正確的。其中觀世音一名已在我國廣泛流傳。此譯系將梵文 Avalokitesvara 誤讀為 Avalokitasvara 所致。Avalokita 義云『觀』，svara 義云『聲音』，故全名也誤譯作觀世音或觀音。」⁵⁷

日本著名佛教家高楠順次郎也認為：「梵語中觀音名為『阿縛路枳帝濕伐羅 (Avalokitesvara)』，觀自在為正譯，觀音、觀世音等為誤譯。」他還進一步斷定，「觀音原名為 Arya-avalokitesvara，音譯為『阿哩耶阿縛路枳帝濕伐羅』。舊譯為聖觀音、光世音、觀世音，新譯觀自在。觀自在為適切譯語，其他均為誤謬，尤其觀世間音聲一事，更為全然謬誤，原名中毫無此意。」⁵⁸

那麼，到底是不是像他們所說的羅什在翻譯時搞錯了？其實，鳩摩羅什並不是不知道「阿縛盧枳低濕伐羅」還有「觀自在」之含義。在《法華經》中雖然將觀音菩薩譯為「觀世音」，然而，同時代由羅什弟子僧肇等人撰著的《注維摩詰經》卷一曾列舉羅什之說，云「世有危難，稱名自歸，菩薩觀其音聲即得解脫也。亦名觀世念，亦名觀自在也」⁵⁹。依此可知，鳩摩羅什亦承認 Avalokitesvara 有「觀自在」或「觀世自在」之義⁶⁰。

⁵⁵窺基，《般若波羅蜜多心經幽贊》，(CBETA,T33,no.1710,p.524,b26)。

⁵⁶唐，玄應，《一切經音義》卷五，《中華大藏經》第一輯，第30冊。

⁵⁷唐，玄奘述，辯機撰，季羨林等校注，《大唐西域記校注》，中華書局，1985年2月，第289頁。

⁵⁸日本，高楠順次郎，《帝國文學》卷八，一號及三號。轉引自日本後藤大用著、黃佳馨譯《觀世音菩薩本事》。臺灣華文出版社，1994年3月，第5-6頁。

⁵⁹《注維摩詰經》，(CBETA,T38,no.1775,p.331,a25)。

⁶⁰《十住毘婆沙論》，(CBETA,T26,no.1521,p.44,c27)。

那麼到底為什麼鳩摩羅什要用「觀世音」而不用「觀自在」呢？鳩摩羅什以後許多很有水準的佛經翻譯家為什麼也用這個名稱，難道他們都搞錯了？看來，問題不會這麼簡單。唐代華嚴宗三祖法藏大師對這兩種不同的譯名有過分析，值得我們重視。法藏大師在《華嚴經探玄記》中說：「觀世音者，有名光世音，有名觀自在。梵名『逋盧揭底攝伐羅』。『逋盧揭底』，此云『觀』，『毗盧』，此云『光』。以聲字相近，是以有翻為『光』。『攝伐羅』，此云『自在』。『攝多』，此云『音』。勘梵本諸經中有作『攝多』，有『攝伐羅』，是以翻譯不同也。」⁶¹法藏的弟子澄觀大師更明確地指出：「『觀自在』者，或云『觀世音』。梵云『婆盧枳底』，『觀』也；『濕伐羅』，此云『自在』。若云『攝伐多』，此云『音』。然梵本之中自有二種不同，故譯者隨異。」⁶²也就是說，梵語本中本身就有「攝多」（或「攝伐多」，意為「音」）和「攝伐羅」（或「濕伐羅」，意為「自在」）之不同，所以，「觀世音」和「觀自在」的不同譯法是出自於所據梵文本的不同，而不是因為鳩摩羅什等人翻譯錯了。

「觀世音」和「觀自在」作為觀音菩薩眾多名稱中最流行的兩種名稱，剛好也代表了觀音信仰體系的核心思想。「觀世音」原意是「觀」世間之聲。「觀」是一種特殊的觀察、知曉、洞悉，是一種宗教意義十分濃厚的感應功夫，是遠遠超出人類理性範圍的一種神秘把握物件的方法。佛教認為，只有佛和得道的大菩薩才具有這樣的神力，在佛教經典中把觀音的這種神力稱為「威神之力」。「世音」即世間受苦眾生希望得到拯救而向這位菩薩發出的呼喚之聲，作為一種特殊形態的客體，它是「觀」的直接對象。「觀」代表了這位菩薩的神力和救世的心願，包含著菩薩救世的主動性和可能性；「世音」代表著現實世界中受苦受難的芸芸眾生的境地和獲得救度的期盼，體現了眾生求助的必要性和現世性。所以，「觀世音」的名稱，從救度者即菩薩的角度來看，具有強烈的慈悲救世品格；從求救者即眾生的角度來看，具有明顯的他力依賴傾向；從救度境界來看，具有鮮明的現世（而非彼岸的、終極的超越）功利特色。而「觀自在」則意指菩薩對世界的觀察深刻透徹，圓融自在。所以，這裡的「觀」側重在體認，以哲學的方法來講，就是主體對客體的一種認識，只是這裡的認識不是我們平常人的理性認識，而是一種超越理性的特殊的佛教認識方法，以大乘佛教觀音信仰的基本義理來說，也就是被稱為「般若波羅蜜」的「智慧」法門。「觀」的對象不僅僅是「音」，而是整個世界萬物。「自在」是指「觀」所達到的程度和境界，意思是觀音菩薩對世界萬象的認識已經達到絕對透徹、絕對圓滿的境界，所以是任運自如，觀達無礙。這種絕對的「自在」是在超越人類理性

⁶¹ 《華嚴經探玄記》，(CBETA,T35,no.1733,p.471,c9)。

⁶² 《大方廣佛華嚴經疏》，(CBETA,T35,no.1735,p.940,a6)。

認識之後的體認，它既可以呈現於出世間，也可以運用於現實人生。不論此世還是彼岸，「觀」而「自在」就代表了徹底的覺悟，代表了佛教智慧的圓滿，代表了眾生趨向的目標。如果說「觀世音」的「觀」強調的是菩薩的救度眾生的慈悲，那麼，「觀自在」的「觀」則代表著通向最終解脫的所謂「無上智慧」；「觀世音」主要體現出現世性和功利性，而「觀自在」則更多地指代著超越性和終極性。「音」屬於「相」的範疇，所以「觀」「音」就是對「相」的認識，而要達到「觀」而「自在」，它必然是對「相」背後的「性」的認識。「觀」「相」側重點在「有」，而「觀」「性」則著力於「空」。性與相、空與有正是大乘佛教最基本的理論架構，佛教稱之為「真空妙有」、「性相圓融」。從宗教的意義來講，前者重有，故注重於現世的拯救；後者重空，故注重於彼岸的超越。前者體現出菩薩的慈悲，後者則體現出菩薩的智慧。而慈悲與智慧正是佛教全部修道體系的最高概括，佛教稱之為「悲智雙運」。

唐代法藏就曾這樣解釋觀音：「調于理事無闕之境，觀達自在，故立此名；又觀機往救，自在無闕，故以為名焉。前釋就智，後釋就悲。『菩』調菩提，此謂之『覺』。『薩』者薩埵，此曰眾生。謂此人以智上求菩提，用悲下救眾生，從境得名故。」⁶³法藏雖然堅持玄奘的「觀自在」譯法，但對觀音菩薩的解釋卻是從智、悲兩個方面進行的。南宋法雲在其名著《翻譯名義集》中對「觀世音」和「觀自在」兩種名稱的解釋含有更為明顯的宗教解脫意義上的區別。他說：「能所圓融，有無兼暢，照窮正性，察其本末，故稱『觀』也。『世音』者，是所觀之境也，萬象流動，隔別不同，類音殊唱，俱蒙離苦，菩薩弘慈，一時普救，皆令解脫，故曰『觀世音』。」⁶⁴「現有不住有，觀空不住空，聞名不惑於名，見相不沒於相，心不能動，境不能隨，動隨不亂其真，可謂無礙智慧也。」⁶⁴悲、智代表了全部大乘佛教的理論體系和實踐體系，所以，觀音的兩種名稱意義深刻，後世一直廣為流行。因為眾生大多數關注現實的、當下的問題的解決，而追求體悟佛教智慧，掌握大乘佛教認識方法，從而獲得心靈的淨化和昇華，實現最終極的解脫的人與前者相比總占少數，所以，體現智慧解脫意義的「觀自在」一名總不如體現現世救難意義的「觀世音」一名更為流行。

第二節 觀音菩薩出現在經典中的情況與意義

觀音菩薩信仰最早是什麼時候傳入中國的？

自從漢哀帝元壽元年(西元前 2 年)來自中亞大月氏國的使節伊存在長安向中國的博

⁶³ 《般若波羅蜜多心經略疏》，(CBETA,T33,no.1712,p.552,c17)。

⁶⁴ 《翻譯名義集》，(CBETA,T54,no.2131,p.1062,a9)。

士弟子景廬口授《浮屠經》之後，印度的佛教便開始了向中國的傳播過程⁶⁵，古老的印度文明從此開始了與中華文明交往的歷史。

在現存資料中，最早使用了「觀音」這個名稱的是後漢支曜翻譯的《佛說成具光明定意經》⁶⁶，由於該名稱只是釋迦牟尼佛某次講法中的一員，只出現了一次，無法從經文內容判斷其是否指觀音菩薩。另外，至今也沒有該經梵文本發現，所以這裡的「觀音」是否就是我們正在探討的觀音菩薩還不敢肯定。

到了西晉時期，占主流地位的、體系完整的觀音救難信仰開始正式傳入中國。這主要表現在竺法護所譯的《正法華經·光世音菩薩普門品》以及法護的其他一些譯籍和同時期聶道真、無羅叉等人的諸多譯傳。《光世音普門品》中把觀音慈悲救難的能力、方法、效果以及眾生如何回應等都明確而簡練地表述了出來。最主要的思想可分為以下幾個相互聯繫的兩個部分：第一是關於觀音的品格，其中又分為三類：一是觀音的「志願」，即觀音慈悲救度一切眾生的心願；二是觀音救度各種苦難的「威神功德」；三是觀音隨眾生類別而顯化不同身相的「善權方便」。第二是眾生如何獲得觀音的救度，其中又可分為四類：一是稱名，即經文中所說的「持名執在心懷」、「而稱名號」、「執持名號」、「一心稱呼光世音名」、「稱光世音菩薩名號」、「稱光世音名號」、「同聲稱光世音」、「稱其名」；二是聞名，即經文中所說的「聞光世音名」、「適聞光世音菩薩名」、「聞光世音所行德本」、「其聞名者」、「聞名執持懷抱」等；三是歸心，即經文中所說的「一心自歸」、「稽首歸命」、「普心自歸」、「而自歸命」、「身命自歸」、「一心精進自歸命」、「歸光世音」、「一歸光世音」等；四是禮敬，即經文中所說的「稽首作禮」、「咸當供養」⁶⁷等。總之，竺法護所譯《光世音普門品》已形成一個相當完整的觀音救難信仰體系。

到東晉南北朝時期，有許多觀音信仰的經典得到漢譯，其中有宣揚淨土思想的經典，如《無量壽經》、《佛說觀無量壽佛經》等。在《佛說觀無量壽佛經》中，經典詳細地提到了觀音菩薩的儀容，在極樂世界的地位等等。具體我們在以下探討：

首先，確定觀音在西方極樂世界的位置。經云：「無量壽佛住立空中，觀世音、大勢至，是二大士侍立左右。光明熾盛不可具見，百千閻浮檀金色不得為比」⁶⁸。這裡所說觀音與阿彌陀佛和大勢至菩薩的關係同《無量壽經》所言。

其次，關於觀音與大勢至形象的區別，經云：「觀世音菩薩及大勢至，於一切處身

⁶⁵ 學術界目前基本肯定漢哀帝元壽元年為歷史資料可證的佛教傳入中國之始，1998年中國各界還舉行了規模宏大的「佛教傳入中國兩千年」紀念活動。關於佛教傳入中國之始的學術研究綜述與總結認定，參見王志遠的文章：《中國佛教初傳史辨述評》，《法音》，1998年第3期。

⁶⁶ 《佛說成具光明定意經》，(CBETA,T15,no.630,p.451,c11)。

⁶⁷ 上述詞組均出自竺法護譯，《正法華經》卷10〈23光世音普門品〉，(CBETA,T09,no.263,p.128,c23)。

⁶⁸ 《佛說觀無量壽佛經》，(CBETA,T12,no.365,p.342,c16-19)。

同眾生，但觀首相，知是觀世音，知是大勢至，此二菩薩助阿彌陀佛，普化一切。」⁶⁹而觀音「頂上毘楞伽摩尼妙寶，以為天冠。其天冠中有一立化佛。」⁷⁰大勢至卻是「此菩薩天冠有五百寶蓮華；一一寶華有五百寶臺。一一臺中，十方諸佛淨妙國土廣長之相，皆於中現。頂上肉髻如鉢頭摩花。於肉髻上有一寶瓶，盛諸光明，普現佛事。」⁷¹據此，淨土經典的觀音信仰中便以天冠中的化佛和寶瓶為觀音和大勢至菩薩的區別。

第三，關於「觀音觀」。這是此經中最重要的內容「十六觀」之第十觀，詳細闡述了觀音在西方極樂世界的莊嚴形象，為淨土系觀音信仰提供了具體的觀想描述。經中說：

次亦應觀觀世音菩薩。此菩薩身長八十億那由他恒河沙由旬，身紫金色，頂有肉髻，頂有圓光，面各百千由旬。其圓光中有五百化佛，如釋迦牟尼。一一化佛，有五百菩薩，無量諸天，以為侍者。舉身光中五道眾生，一切色相皆於中現。頂上毘楞伽摩尼妙寶，以為天冠。其天冠中有一立化佛，高二十五由旬。觀世音菩薩面如閻浮檀金色；眉間毫相備七寶色，流出八萬四千種光明；一一光明，有無量無數百千化佛；一一化佛，無數化菩薩以為侍者，變現自在滿十方界。臂如紅蓮花色，有八十億微妙光明，以為瓔珞；其瓔珞中，普現一切諸莊嚴事。手掌作五百億雜蓮華色；手十指端，一一指端有八萬四千畫，猶如印文。一一畫有八萬四千色；一一色有八萬四千光，其光柔軟普照一切，以此寶手接引眾生。舉足時，足下有千輻輪相，自然化成五百億光明臺。下足時，有金剛摩尼花，布散一切莫不彌滿。其餘身相，眾好具足，如佛無異，唯頂上肉髻及無見頂相，不及世尊。是為觀觀世音菩薩真實色身想，名第十觀。⁷²

關於「觀音觀」的作用和觀想次序，經文說：「作是觀者不遇諸禍，淨除業障，除無數劫生死之罪。如此菩薩，但聞其名，獲元量福，何況諦觀。若有欲觀觀世音菩薩者，當先觀頂上肉髻，次觀天冠，其餘眾相支亦次第觀之，悉令明瞭如觀掌中。作是觀者名為正觀，若他觀者名為邪觀。」⁷³這裡提出的「觀音觀」成為大乘佛教觀音信仰中古代的一種重要法門，通常稱為「觀念法門」。

第四，關於觀音的彼岸印接引，經文按照九品往生的次序，分別說明觀音和大勢至

⁶⁹ 《佛說觀無量壽佛經》卷1，(CBETA,T12,no.365,p.344,c4-6)。

⁷⁰ 《佛說觀無量壽佛經》卷1，(CBETA,T12,no.365,p.343,c17-18)。

⁷¹ 《佛說觀無量壽佛經》卷1，(CBETA,T12,no.365,p.344,a25-29)。

⁷² 《佛說觀無量壽佛經》卷1，(CBETA,T12,no.365,p.343,c12-p.344,a10)。

⁷³ 《佛說觀無量壽佛經》卷1，(CBETA,T12,no.365,p.344,a12)。

接引往去生的情景。所謂「九品」即將往生西方極樂世界的眾生按照生前的業行分為上中下三類。此三類又可各分為上中下三品，即成上品上生、上品中生、上品下生、中品上生、中品中生、中品下生、下品上生、下品中生、下品下生。此九品人所修之業行、日期不同，觀音接引的儀相就不同，他們往生之後的得益也各有不同。⁷⁴此九品往生的描述成為觀音接引信仰的經典最重要的依據，對後世淨土系觀音信仰產生重要影響。

《法華經》雖經竺法護翻譯過，但在東晉後秦時代，鳩摩羅什於弘始八年(406)夏，「于長安大寺集四方義學沙門二千餘人，更出斯經，與眾詳究。什自手執胡經口譯秦語，曲從方言，而趣不乖本」⁷⁵，這個《法華經》新譯本名為《妙法蓮華經》。於是，《普門品》又出現了一個新的譯本，名《觀世音菩薩普門》。「于時聽受領悟之僧八百餘人，皆是諸方英秀，一時之傑也」⁷⁶。這麼多全國一流僧人聽受該經，遠遠超過了西晉竺法護傳譯此經時的聲勢，於是，該經迅速傳向全國，其中的《觀世音菩薩普門品》立即從《法華經》中單出，獨立流通，名為《觀世音經》⁷⁷。羅什的譯本比法護譯本更加圓滿，除了救難的名目和應化身相的數目略有不同或增加外，整個經文更加明瞭流暢。如關於除「三毒」、得兒得女這種賜福的內容，雖然法護譯本也有，但不如羅什譯的清晰準確：

若有眾生多於婬欲，常念恭敬觀世音菩薩，便得離欲。若多瞋恚，常念恭敬觀世音菩薩，便得離瞋。若多愚癡，常念恭敬觀世音菩薩，便得離癡。

無盡意！觀世音菩薩有如是等大威神力，多所饒益，是故眾生常應心念。若有女人，設欲求男，禮拜供養觀世音菩薩，便生福德智慧之男；設欲求女，便生端正有相之女。宿殖德本，眾人愛敬。⁷⁸

羅什譯本很快獲得人們的認同，並取代法護譯本，從此「光世音」的譯名被「觀世音」所取代，而羅什的《普門品》也以《觀世音經》的獨立形式成為整個中國歷史上最流行的幾種佛經之一。

東晉南北朝時期，除了羅什譯的《觀世音經》弘揚觀音救難信仰外，還有其他一些輔助傳遞觀音救難信仰的經典也相繼傳入中國。

觀音救難信仰的基礎是相信觀音大慈大悲。觀音的慈悲成為觀音法門中的一個基本前提，也是全部觀音信仰的核心。在元魏菩提流支譯的《佛說法集經》中有段經文，是

⁷⁴ 李利安，《觀音信仰的淵源與傳播》，宗教文化出版社，2008年6月。

⁷⁵ 《法華傳記》卷2，(CBETA,T51,no.2068,p.53,c6)。

⁷⁶ 《妙法蓮華經·妙法蓮華經後序》，後秦沙門僧叡述，(CBETA,T09,no.262,p.62,c7)。

⁷⁷ 《出三藏記集》卷4，「觀世音經一卷(出新法華)」，(CBETA,T55,no.2145,p.22,b19-20)。

⁷⁸ 《妙法蓮華經》卷7〈25 觀世音菩薩普門品〉，(CBETA,T09,no.262,p.57,a1-9)。

講述各位菩薩如何護持佛之妙法，諸位菩薩均依照各自的所長講解護持佛法的方法，如一位名叫「見者愛樂」的菩薩就是通過「不起嗔心」使「見者無厭」的方法來護持佛法；彌勒菩薩姓慈，號稱「慈氏菩薩」，他的方法便是「以慈心流通此法門」。「彌勒菩薩言：『世尊，若人大慈心，是人能攝受妙法。何以故？若人多嗔恚，是人不能攝受妙法，是故我依慈心流通此法門。』」，「見者愛樂菩薩言：『世尊，若菩薩眾生見者無厭，是人則能護持妙法。世尊，是故我于一切眾生不起嗔心，護持此法門。』」各位菩薩的方法都代表了各位菩薩的主要品格。觀音的方法則突顯了觀音的大悲特徵。如經文中說：觀世音菩薩言：『世尊，若人不斷大悲，是人則能護持妙法，是故我今依大悲心，護持此法門。』該經通過觀音之口，主張以大悲法來統攝一切佛法。其云：

爾時，觀世音菩薩白佛言「世尊！菩薩不須修學多法。世尊！菩薩若受持一法、善知一法，餘一切諸佛法自然如在掌中。世尊！何者是一法？所謂大悲。菩薩若行大悲，一切諸佛法如在掌中。世尊！譬如轉輪王所乘輪寶，隨往何處，一切四兵隨順而去。世尊！菩薩摩訶薩亦復如是，乘大悲心隨至何處，彼諸佛法隨順大悲自然而去。世尊！譬如日出朗照萬品，一切眾生作業無難。世尊！菩薩摩訶薩亦復如是，隨於何處大慈悲日照於世間，彼處眾生於一切菩提分法修行則易。世尊！譬如諸根以意為本，悉能隨意取於境界。世尊！菩薩摩訶薩亦復如是，依於大悲住持一切菩提分法，隨諸分中、隨可作事中自然修行。世尊！譬如依彼命根有餘諸根。世尊！菩薩摩訶薩亦復如是，依於大悲有餘一切菩提分法。世尊！是名勝妙法集。⁷⁹

這段經文是在傳遞觀音的大悲法門及其重要地位。我們知道，觀音是諸大菩薩中主悲的菩薩，是佛教中慈悲的化身，這裡通過觀音來傳遞關於慈悲的信念，特別是以慈悲法統攝一切佛教修持法門的思想，為中國佛教中的觀音信仰提供了更為堅實的依據。

以上列舉了觀音菩薩在淨土經典，在《法華經》等經典中的情況，接下來我們再探討在華嚴部經典中的情況。

華嚴部經典的觀音信仰是表現於《華嚴經》中《入法界品》的觀音信仰，與淨土經典的觀音信仰和密教經典的觀音信仰截然不同，單純從觀音信仰的角度來看，《華嚴經·入法界品》中有關觀音「大悲行門」的說明，是以觀音救難信仰為基礎的一種觀音濟世信仰。

⁷⁹ 《佛說法集經》卷 6，(CBETA,T17,no.761,p.643,c16-p.644,a3)。

《華嚴經》在娑婆世界流傳原本凡十萬偈。東晉時期，今新疆和田一帶流傳著一種三萬六千偈的梵文《華嚴經》本。江南慧遠的弟子支法領從那裡得到這個梵本，並於晉義熙十四年(418)三月十日在揚州(今南京)道場寺請天竺三藏佛馱跋陀羅譯出。據該經後記記載：「佛度跋陀羅手執梵文，譯胡為晉。沙門釋法業親從筆受。時，吳郡內史孟頔、右衛將軍禧叔度為檀越。至元熙二年六月十日出記，凡再校胡本，至大宋永初二年辛醜之歲十二月二十八日校畢。」⁸⁰元熙二年為西元 420 年，永初二年為西元 421 年。可見《華嚴經》的譯出歷時三年整才得以完成。初譯出時該經分五十卷，後改為六十卷，後世亦稱為「六十華嚴」或「晉譯華嚴」。該經內分三十四品，總由七處、八會的說法而成。⁸¹

講述觀音大悲行門的《入法界品》在西秦時(385-431)由聖堅單獨譯出流通，名叫《羅摩伽經》。該經(品)也是《華嚴經》中最重要的部分⁸²，主要內容是講述善財童子「五十三參」尋訪善知識參學佛法的經過。依經文說，善財童子是印度覺城的五百童子之一。由於前生善因的果報，而在其初住母胎之時，家裡便出現七大寶藏。出生之時，又有五百寶器出現，因此他父母替他取名為「善財」。依《華嚴經》記載，他于過去世曾在諸佛處廣修供養，深種善根而常樂清淨，並且喜歡親近善知識，修習菩薩行。當善財長大之後的某一年，文殊菩薩正在覺城弘法。善財與五百童子來到文殊說法處，請教如何修學菩薩道。後受文殊菩薩的教導與啟發，南下參學，先至可樂國參訪功德雲比丘，受念佛三昧門。隨後繼續遍游南方諸國，遍訪各處的善知識，先後參訪過菩薩、比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、童子、童女、夜天、天女、婆羅門、長者、醫師、船師、國王、仙人、佛母、王妃、地神、樹神等，共計有五十五位善知識。如果扣除其中重複的文殊菩薩，及同在一處的德生童子與有德童女，則為五十三處，因此，我國都稱之為「五十三參」。其中第二十七參的對象為觀音菩薩。善財通過曆訪參學，得以聽受種種法門，終至普賢菩薩道場，證人最高的一真法界。

《入法界品》的主角是善財，但靈魂卻是大乘菩薩解脫法門，所以背後的主角是大乘菩薩，尤其是以「大智」著稱的文殊和以「大行」著稱的普賢兩大菩薩。因為善財所參訪的各位善知識，皆具文殊智慧大海所生的攝化之德，總為文殊之位，屬般若門。善財最後參訪的普賢菩薩則屬法界門。沒有般若則不能入法界，沒有法界則不能顯般若，故善財初見文殊，終歸普賢。《入法界品》中文殊和普賢的關係為：文殊為能信之心，

⁸⁰《出三藏記集》卷 9，(CBETA, T55, no. 2145, p. 60, c29)。

⁸¹唐永隆元年(680)三月，天空三藏地婆詞羅和法藏校勘此經，見所譯《入法界品》內有缺文，於是根據梵本譯出從摩耶夫人到彌勒菩薩文一段補入。

⁸²該經梵文本已發現，日本學者鈴木大拙、泉芳瑒校刊出版(京都，1934 — 1936)。

普賢為所依之法界；文殊為能起之解，普賢為所起之萬行；文殊為能證之大智，普賢為所證之法界，二菩薩二而不二，共顯三聖圓融之微妙境界。所以，在《入法界品》中，觀音本來並不是主要弘揚的對象。但在中國，人們對觀音的信仰遠遠超過了文殊和普賢，所以，該品中所講述的善財「五十三參」中的第二十七參，即善財拜見觀音、觀音為其講解其所證之「大悲行解脫法門」的內容，就成為中國觀音信仰非常重要的信仰源泉。

第三章 《華嚴經》中觀自在菩薩的修行方法

本章主要說明《華嚴經》中善財童子參訪觀自在菩薩的經過與意義，藉由不同版本的《華嚴經》所描述的參訪經過，具體場景，以及和《法華經·普門品》中觀音菩薩的修行法門做一些對比，來彰顯《華嚴經》中的「大悲速疾行解脫門」的不同之處。

第一節 善財童子參訪觀自在菩薩的經過與意義

眾所周知，《華嚴經》是一部法界大經，其義理深奧，思想圓融。可名為根本修多羅，無盡修多羅，圓滿修多羅。⁸³

其傳入中土共有三種譯本：

第一種譯本，是在東晉隆安時，廬山慧遠的弟子支法領⁸⁴，志弘大法挺身西行，到西域於闐國，得到《華嚴經》梵本三萬六千偈。在晉義熙十四年（西元 418 年）三月十日在揚州（今江蘇南京）道場寺，由天竺三藏大師佛陀跋陀羅所譯，共六十卷，歷史上稱為「晉譯華嚴」、「舊經」或「六十華嚴」。此經內容分為七處八會共三十四品。

第二種譯本，是唐武則天證聖元年至聖曆二年（西元 695-699 年），因為晉譯華嚴會處未完，於是派使者到于闐國尋求梵本，並迎請實叉難陀法師，在東都洛陽大遍空寺與菩提流支、義淨法師等⁸⁵，譯《華嚴經》梵本前四萬五千偈。其於在佛授記寺譯成八十卷，名為「新經」。通稱「八十華嚴」。或叫「唐譯華嚴」。此經內容分為七處九會三十九品。

第三種譯本，是在唐德宗貞元十二年至十四年（西元 796-798 年）由天竺烏荼國師子王遣使貢進梵本《普賢行願品》一萬七千六百偈，遂請罽賓國般若三藏法師⁸⁶，于長

⁸³ 釋持松，《華嚴宗教義始末記》，空庭書苑，2008 年，P3。

⁸⁴ 《佛祖統紀》卷 26：「先是支法領於闐，得華嚴梵本三萬六千偈，未經宣譯。義熙十四年，吳郡內史孟顗，右衛將軍褚叔度，請師為主譯，與沙門法業慧義惠嚴慧觀等為筆授，譯成六十卷。」(CBETA,T49,no.2035, p.267,c1-5)。

⁸⁵ 《宋高僧傳》卷 1：「勅於佛授記寺安置焉，初與於闐三藏實叉難陀翻華嚴經，久視之後乃自專譯。」(CBETA,T50,no.2061,p.710,b22-23)。

⁸⁶ 《宋高僧傳》卷 3：「後以華嚴後分梵夾附舶，來為信者，般若三藏於崇福寺翻成四十卷焉。」

安崇福寺譯成，通稱「四十華嚴」。或叫「貞元經」。其內容系勘同舊新兩譯《華嚴經》的〈入法界品〉一品，但在文字上有增廣。

三種譯本都講述了善財童子「五十三參」尋訪善知識學習佛法的過程。在文殊菩薩的指引下，南下參學，遊歷南方諸國，求訪各處善知識，先後參學了各種身份的善知識，如比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、童男、童女、婆羅門、船師、國王、仙人、佛母、夜神、地神及菩薩等等，計有五十三位善知識給善財童子傳授了自己所證悟的法門。其中第二十七參就是參訪觀自在菩薩。比較三種譯本，我們會發現，在形式上，唐譯《八十華嚴》和《四十華嚴》中的文字更為流暢，「五十三參」內容更為具體。下面看看第二十七參〈觀自在菩薩章〉的具體內容。

本參中善財童子在上一參善知識鞞瑟底羅居士的指引下到南海補怛洛迦山尋訪觀自在菩薩。看下表：

六十華嚴	八十華嚴	四十華嚴
善男子！ 於此南方，有山名曰光明， 彼有菩薩名觀世音， 汝詣彼問云何菩薩學菩薩 行、修菩薩道。⁸⁷	善男子！ 於此南方有山名，名補怛洛 迦； 彼有菩薩，名觀自在。 汝詣彼問菩薩云何學菩薩 行，修菩薩道！ 即說頌言： 海上有山多聖賢 眾寶所成極清淨 華果樹林皆遍滿 泉流池沼悉具足 勇猛丈夫觀自在 為利眾生住此山 汝應往問諸功德 彼當示汝大方便⁸⁸	善男子！ 於此南方有山，名補怛洛 迦， 彼有菩薩名觀自在， 汝詣彼問菩薩云何學菩薩 行、修菩薩道。 爾時，居士因此指示，即說 偈言： 海上有山眾寶成 賢聖所居極清淨 泉流縈帶為嚴飾 華林果樹滿其中 最勝勇猛利眾生 觀自在尊於此住 汝應往問佛功德 彼當為汝廣宣說⁸⁹

(CBETA,T50,no.2061,p.721,b19-20)。

⁸⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷 50 〈34 入法界品〉，(CBETA,T09,no.278,p.717,c28)。

⁸⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 68 〈39 入法界品〉，(CBETA,T10,no.279,p.366,c8)。

⁸⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 16 〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，(CBETA,T10,no.293,p.732,c26-27)。

由上表可以看出：

第一、《六十華嚴》沒有後面二種譯本的偈頌。在偈頌中非常詳細地描繪了觀自在菩薩的道場補怛洛迦的景象。這也為後來在漢傳佛教流行的觀自在菩薩道場是在浙江舟山普陀山提供了經典依據。

第二、《六十華嚴》用「觀世音」名號，而《八十華嚴》和《四十華嚴》用「觀自在」名號。華嚴宗祖師也對二者的區別做了注解。

善財童子見到觀自在菩薩後，一如以前的謙虔誠的心態請法。觀自在菩薩慈悲地向善財童子傳授了他所證悟的法門，並向善財童子推薦了下一位善知識正趣菩薩，以使善財童子在修學普賢行的道路上更進一步。

上文提到本參是第二十七參，在全部五十三參的過程中，正好處於中點，正合於「上求菩提，下化眾生」的菩薩願力和行處。李長者在《新華嚴經論》中云：

第七等隨順一切眾生迴向者，以方便波羅蜜為體，主大悲門，前六波羅蜜是修出生死心。此第七已後四波羅蜜是方便，智入生死中教化眾生，是故表法中善財知識觀世音菩薩。以為此第七隨順一切眾生大悲迴向中行故。⁹⁰

李長者將此參寄位與十迴向位的第七迴向——等隨順一切眾生迴向。所謂迴向，大乘經典一般有三種迴向，如隋代慧遠大師在《大乘義章》云：「言迴向者，迴己善法有所趣向，故名迴向。」⁹¹

菩提迴向者，是其趣求一切智心，迴己所修一切善法趣求菩提一切種德，名菩提迴向。眾生迴向者，是其深念眾生之心，念眾生故迴己所修一切善法願以與他，名眾生迴向。三實際迴向，是厭有為求實之心，為滅有為趣求實際，以己善根迴求平等如實法性，名實際迴向。⁹²

法藏大師對此三種迴向也有解釋⁹³，菩薩修習善根必依於眾生而得成就，菩薩之所

⁹⁰ 《新華嚴經論》卷 21〈25 十迴向品〉，(CBETA,T36,no.1739,p.863,a11-16)。

⁹¹ 《大乘義章》卷 9，(CBETA,T44,no.1851,p.636,c22)。

⁹² 《大乘義章》卷 9，(CBETA,T44,no.1851,p.636,c22)。

⁹³ 《華嚴經探玄記》卷 7〈21 金剛幢菩薩迴向品〉：「且眾生二者，一、由菩薩善根必依眾生成，是眾生之分，是故法爾還向眾生。二、汎既是菩薩，必為度生，是救生具，故理須向彼。不爾，即同二乘自度，非是菩薩。二、菩提二者，一、菩薩善根依大菩提成，從彼流故。是彼分故，法爾歸彼。二、汎是菩薩意，其必至求無上菩提。是故家法向大菩提。三、實際二者。一、菩薩善根緣成無性依真而成，從彼流故。是真之物法爾向彼。二、汎是菩薩，必為證真背無明故照二空故。」(CBETA,T35,no.1733,p.243,c2)。

以異於二乘，就是發菩提心，修習萬行，從利他行的度眾生過程中，而得自利，因此要迴向眾生。菩薩的大悲、大願無非是要令眾生離苦得樂，進而能令眾生可得成就菩提佛果，並由利他行中自證菩提。菩薩善根是緣無性、一真如而得成就。因超越人法二空，證入真如實際，故應迴向真如實際。

等隨順一切眾生迴向是十迴向中第七迴向，等隨順一切眾生是指菩薩增長一切善根，平等利益一切眾生。如澄觀大師云：「以善根等心，順益眾生」⁹⁴。

如上所說，觀自在菩薩的大悲速疾行解脫門寄位等隨順一切眾生迴向，表明了修行此解脫門有著以上三種迴向的作用。

《華嚴經·觀自在菩薩章》與《法華經·普門品》相比，二者有以下幾點不同之處：

首先，是觀音的道場信仰。經文說：「於此南方有山，名曰光明。彼有菩薩，名觀世音。」⁹⁵這是關於觀音道場的位置，即在南方。山名則叫光明山。西秦聖堅的譯本則說：「於此南方有孤絕山，名金剛輪莊嚴高顯，彼有菩薩名觀世音，住其山頂。」⁹⁶在唐譯《華嚴經》中，對觀音道場的位置介紹就更清楚了，那裡山名則用音譯，稱為補怛洛迦。關於該山的景色以及觀音居住此山的景象，經文說：「見觀世音菩薩住山西阿，處處皆有流泉浴池，林木鬱茂，地草柔軟，結蜘蛛坐金剛寶座，無量菩薩恭敬圍繞，而為演說大慈悲經，普攝眾生。」⁹⁷

關於善財朝山，聖堅譯本描述道：

正念菩薩諸憶念力，承佛威神佛本願力，以三昧正受於念念中，間元空缺。常念梅檀寶塔，無量諸佛，悲泣雨淚，尋路而行。次第分別一切諸佛及諸佛法，於一心中，莊嚴諸佛神通念定慧力，為欲長養菩提善根，思維正念一切諸佛不思議業，漸漸遊行，到彼孤山。步步登盼，念觀世音，正念不舍。⁹⁸

經文接著還介紹善財童子望見觀音之後心中的讚歎，「如是讚歎善知識已，漸漸親近。」⁹⁹善財的這種朝拜做法成為後世中國朝山進香者必修的宗教心理體驗。觀音道場信仰對後世中國觀音信仰中的普陀朝山以及觀音畫等都產生了巨大的影響。《法華經·普門品》之中只是說明觀世音菩薩參與法華會，並未明確指出觀世音菩薩的道場在哪

⁹⁴ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 26〈25 十迴向品〉，(CBETA,T35,no.1735,p.696,c10)。

⁹⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷 50〈34 入法界品〉，(CBETA,T09,no.278,p.717,c27)。

⁹⁶ 《佛說羅摩伽經》卷 1，(CBETA,T10,no.294,p.859,c10)。

⁹⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷 51〈34 入法界品〉，(CBETA,T09,no.278,p.718,a16)。

⁹⁸ 《佛說羅摩伽經》卷 1，(CBETA,T10,no.294,p.859,c16)。

⁹⁹ 《佛說羅摩伽經》卷 1，(CBETA,T10,no.294,p.860,a10)。

裡。

第二，善財童子拜觀音信仰。這種在中國流傳極廣的觀音信仰形式即出自《入法界品》善財對觀音的參拜。經文說：「爾時，善財詣觀世音，頭面禮足，遶無數匝，恭敬合掌，于一面住。」¹⁰⁰

第三，觀音救世方便信仰。即觀音菩薩救度眾生的各種方便善巧的方法。在《法華經·普門品》中提出觀音能顯化各種不同身相。事實上在《華嚴經》中的觀世音菩薩同樣具備這個特點，強調觀音菩薩可以「隨所應化，普現其前」，「顯變化身，現同類身」，「顯現妙身不思議色，攝取眾生」，同時又提出「惠施」、「同事」、「出微妙音」、「威儀說法」、「同止」等「種種方便」，總之是「隨其所應」，可謂「神力自在」。¹⁰¹在西秦聖堅的譯本中，更完整地提出「六度」、「六和敬」、「四攝」等方便法門。如：

善男子！此毘羅摩伽三昧大悲法門是菩薩行，一切菩薩功德智慧悉入其中，三昧力故不移此座，普現一切清淨色身，以普現法門清淨光明之行，於十方世界教化成熟六趣眾生，常於一切諸佛所，隨所應化普現其前，或以布施攝諸慳貪，或以持戒攝諸毀禁，或以忍辱攝諸恚惱，或以精進攝諸懈怠，或以禪定攝諸亂心，或以智慧攝諸愚癡，以六和敬善順眾生，以四攝法攝取眾生，放大光明網除滅眾生煩惱熱痛，以方便波羅蜜行布施愛語利益同事攝取眾生，以一切光明網微妙音聲，普為十方一切眾生，演說一切聖解脫法，成就一切諸波羅蜜。¹⁰²

其中「六和敬」即：（1）身和同住；（2）口和無諍；（3）意和同悅；（4）戒和同修；（5）見和同解；（6）利和同均。「四攝」則是布施攝、愛語攝、利行攝、同事攝。總之，《華嚴經》裡，觀音菩薩救世的方便法門比《法華經》有了更進一步完善和擴展。

第四，觀音菩薩救難信仰，應該說這一方面內容也是比《法華經》有了更多更完善的描述，具體情況下節分析。

第五，引導眾生最終得到解脫，證得阿耨多羅三藐三菩提。《法華經·普門品》中主要是弘揚觀音菩薩解救眾生的現世苦難，其他如《心經》等般若類觀音經典旨在開演觀音菩薩的般若智慧。在《華嚴經》裡，卻是將二者結合在一起，即先解救眾生的苦難，再為其說法，引導其發心修學無上智慧，證悟實相境界，從而擺脫輪迴，趨向菩提佛果。正如經文所說：「我出生現在正念法門，名字輪法門故，出現一切眾生等身種種方便，

¹⁰⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 51〈34 入法界品〉，(CBETA,T09,no.278,p.718,b4)。

¹⁰¹ 上述詞語均引自《大方廣佛華嚴經》卷 51〈34 入法界品〉，(CBETA,T09,no.278,p.718,b11-16)。

¹⁰² 《佛說羅摩伽經》卷 1，(CBETA,T10,no.294,p.860,a29-b12)。

隨其所應，除滅恐怖而為說法，令發阿耨多羅三藐三菩提心，得不退轉，未曾失時。」

103

第二節 大悲速疾行解脫門的修行方法與內容

下面以《四十華嚴》為例，探討大悲速疾行解脫門的具體修行方法。

一、菩薩大悲速疾行解脫門

《大方廣佛華嚴經》卷 16〈入不思議解脫境界普賢行願品〉云：

善男子！我已成就菩薩大悲速疾行解脫門。善男子！我以此菩薩大悲行門，平等教化一切眾生，攝受調伏，相續不斷。¹⁰⁴

觀自在菩薩對善財童子講述了自己修行的法門是「菩薩大悲速疾行解脫門」，並說明用「此菩薩大悲行門，平等教化一切眾生，攝受調伏，相續不斷。」。澄觀大師在《疏》中解釋道：

後善男子我以此下，略顯體相，亦是釋名。「平等教化」，即是大悲。同體無緣，故云「平等」。「攝受調伏」，即是行門。「相續不斷」，是速疾義。疾則頓應，續則常然。又「門」即「普門」，普門示現故。曲濟無遺，稱之曰普，從悟通神，謂之門矣。¹⁰⁵

澄觀大師指出為什麼叫大悲，因為觀自在菩薩平等教化。應用的行門或方法，是攝受調服。因為是同體悲，所以能平等教化；同理，因為平等教化，而顯示了同體大悲。因此，可知平等即大悲，大悲即平等，此也呼應了十迴向品之第七迴向——等隨順一切眾生迴向，顯示觀自在菩薩以同體大悲心、平等心隨順於一切眾生。

二、「觀自在菩薩章」的教化方法

「觀自在菩薩章」的教化方法主要是菩薩四攝法的應用，還有是解除眾生怖畏的願力與方法。最終使眾生趨向無上菩提。

¹⁰³ 《大方廣佛華嚴經》卷 51〈34 入法界品〉，(CBETA,T09,no.278,p.718,b23-27)。

¹⁰⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷 16〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，(CBETA,T10,no.293,p.733,b15)。

¹⁰⁵ 《華嚴經行願品疏》卷 7，(CBETA,X05,no.227,p.136,b22)。

（1）普門示現

在《華嚴經》之大悲行門中，具體講：

善男子！我恒住此大悲行門，常在一切諸如來所，普現一切諸眾生前，隨所應化而為利益。¹⁰⁶

澄觀大師在《大方廣佛華嚴經疏》說：「以上同如來妙覺真心故，常在一切諸如來所下。與眾生同大悲體故，普現一切眾生之前。普現即普門示現。」¹⁰⁷《華嚴經》稱之為「大悲行門」與《法華經》以「普門」稱之，可說有異曲同工之妙，皆顯示了觀音菩薩以平等心教化眾生，所以亦可稱為大悲普門。

觀音菩薩為了教化成熟一切眾生，常於一切諸佛所住，隨其所應化，普現眾生前。換言之，菩薩示現種種身來化度眾生，此等之示現是隨眾生之需要而示現的。觀自在菩薩還採用了菩薩四攝法等種種方便來成熟度化眾生。

或以布施攝取眾生，或以愛語攝取眾生，或以利行攝取眾生，或以同事攝取眾生，或現種種微妙色身攝取眾生，或現種種不思議色淨光明網攝取眾生，或以音聲善巧言辭，或以威儀勝妙方便，或為說法，或現神變令其開悟而得成熟，或為化現種種色相、種种族姓、種種生處、同類之形，與其共居而成熟之。¹⁰⁸

此中菩薩有以四攝法來度化眾生，有以不同化身度化眾生。澄觀大師《大方廣佛華嚴經疏》云：「後或以布施下，別明普現之義，有十一句。方《法華經》三十五應，乍觀似少，義取乃多，彼三十五應但是此中或現色身及說法耳。」¹⁰⁹《法華經》中的三十五應在《華嚴經》裡就只用了兩句話「或現種種微妙色身攝取眾生」、「或為說法」概括了，而其他的方面《法華經》就沒有明文提到，如以光攝取眾生，以神變攝取眾生等等。從這個角度來說，〈觀自在菩薩章〉內涵是很深遠的，有著其他大乘經典所沒有的特色。

（2）除怖畏

《大方廣佛華嚴經》卷 68 云：

¹⁰⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 16〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，(CBETA,T10,no.293,p.733,b17)。

¹⁰⁷ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 57〈39 入法界品〉，(CBETA,T35,no.1735,p.940,a27-b1)。

¹⁰⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 16〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，(CBETA,T10,no.293,p.733,b19-26)。

¹⁰⁹ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 57〈39 入法界品〉，(CBETA,T35,no.1735,p.940,b2-5)。

善男子！我修習此大悲行門，願常救護一切眾生令離諸怖。所謂：願一切眾生離險道怖，離熱惱怖，離迷惑怖，離繫縛怖，離殺害怖，離王官怖，離貧窮怖，離不活怖，離惡名怖，離於死怖，離諸病怖，離懈怠怖，離黑暗怖，離遷移怖，離愛別怖，離怨會怖，離逼迫身怖，離逼迫心怖，離憂悲愁歎怖，離所求不得怖，離大眾威德怖，離流轉惡趣怖。¹¹⁰

觀自在菩薩的大悲速疾行解脫門第二個特色是除眾生的怖畏。《八十華嚴》列舉了十八種世間可怖畏事，在《四十華嚴》中列舉了二十二種世間可怖畏事，據澄觀大師疏，不管是十八種世間可怖畏事，還是二十二種世間可怖畏事，總的說不離五種怖畏，即一、不活畏；二、惡名畏；三、死畏；四、惡道畏；五、大眾威德畏。二十二種怖畏是在十八種上加王官及懈怠求不得四種。並且提出來除怖畏的方法：「願諸眾生，若念於我，若稱我名，若見我身，皆得免離一切怖畏。」即在身、口、意三業上憶念觀自在菩薩，即得離怖畏。在眾生解除上述的世間怖畏之後，觀自在菩薩更是令眾生發阿耨多羅三藐三菩提心永不退轉。《大方廣佛華嚴經》卷 16〈入不思議解脫境界普賢行願品〉云：

善男子！我以如是種種方便令諸眾生離諸怖畏，住於正念；復教令發阿耨多羅三藐三菩提心，至不退轉。¹¹¹

這才是觀自在菩薩的最終發心。令一切眾生在遠離各種怖畏後發大菩提心，證得究竟的菩提果。

《華嚴經》流傳的有三個版本，我們簡稱：晉代翻譯的《六十華嚴》以及後來唐代翻譯的《八十華嚴》、《四十華嚴》。三個版本各有特色，相互輝映。在形式和內容上都有不同之處。

形式上，唐譯《八十華嚴》和《四十華嚴》中闡釋觀音信仰的《入法界品》文字更為流暢，以觀音大悲行門的總結為例，晉譯《六十華嚴》譯文為：

「我唯知此菩薩大悲法門光明之行，諸大菩薩一切普賢大願成滿，究竟成就普賢所行，不斷一切諸善根流，不斷一切菩薩諸三昧流，一切劫流，修菩薩行，未曾斷絕順三世流，善知一切成敗諸世界流，斷一切眾生不善根流，出生一切眾生諸善根流，除滅一切諸生死流」。¹¹²

¹¹⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 16〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，(CBETA,T10,no.293,p.733,b26-c5)。

¹¹¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 16〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，(CBETA,T10,no.293,p.733,b26-c5)。

¹¹² 《大方廣佛華嚴經》卷 51〈34 入法界品〉，(CBETA,T09,no.278,p.718,b27)。

唐譯《八十華嚴》的經文為：

「我唯得此菩薩大悲行門，如諸菩薩摩訶薩已淨普賢一切願，已住普賢一切行，常行一切諸善法，常人一切諸三昧，常住一切無邊劫，常知一切三世法，常詣一切無邊剎，常息一切眾生惡，常長一切眾生善，常絕眾生生死流。」¹¹³

這裡的經文明顯比晉譯《六十華嚴》流暢清晰，比西秦聖堅譯《佛說羅摩伽經》也明顯精練通俗。

在內容上，唐譯《八十華嚴》和《四十華嚴》也更加豐富。例如，有關觀自在菩薩的道場在《八十華嚴》中描述得更加確切和詳細。除了用長行表述外，還用了一個偈頌，「海上有山多聖賢，眾寶所成極清淨，華果樹林皆遍滿，泉流池沼悉具足。勇猛丈夫觀自在，為利眾生住此山。汝應往問諸功德，彼當示汝大方便。」¹¹⁴

唐譯《四十華嚴》也有偈頌表述這一內容：

「海上有山眾寶成，賢聖所居極清淨。泉流縈帶為嚴飾，華林果樹滿其中。最勝勇猛利眾生，現自在尊於此住。汝應往問佛功德，彼當為汝廣宣說。」¹¹⁵

內容與《八十華嚴》基本相同。《華嚴經》中觀音菩薩的道場，是不同於觀音在西方極樂世界的另一種淨土，它就位於我們所居住的這個世界，所以離眾生很近，歷來受到觀音信仰者的重視。後世在西藏、日本、韓國等觀音信仰流行地所出現的觀音道場和觀音聖地幾乎都是根據《華嚴經》中的道場衍化發展而來的。上述偈頌中包含的觀音菩薩道場的位置、道場的景象、道場的主人、善財朝拜觀音道場等多方面的內容，成為中國後世觀音信仰中非常重要的一項內容，並對中國佛教產生巨大影響，四大名山之一的普陀山就是根據這一經典而形成的，後世中國佛教的朝山信仰與朝山活動也與此有密切關係。

再如關於觀音的救世方便，晉譯《六十華嚴》稱之為「大悲法門光明之行」，在「四攝法」中只提到布施和同事兩種，而《八十華嚴》稱之為「大悲行解脫門」或「大悲行門」，唐譯《四十華嚴》則稱之為「大悲速疾行解脫門」，在布施和同事兩種「攝」眾生之法外，這兩種唐譯本還提到愛語和利行兩種方法，從而更顯完善。再如，晉譯《六十華嚴》和西秦聖堅譯的《佛說羅摩伽經》都只是強調了觀音的能力，並未提出眾生獲得觀音救度的方法，而唐譯《八十華嚴》說「願諸眾生若念於我，若稱我名，若見我身，皆得免離一切怖畏」。《四十華嚴》與此相同，也提出了心念、稱名、見身三種獲得觀音救度的方法。再如，關於救眾生當下之難與引導眾生最終解脫的關係，晉譯《六十華

¹¹³ 《大方廣佛華嚴經》卷 68〈39 入法界品〉，(CBETA,T10,no.279,p.367,b3)。

¹¹⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷 68〈39 入法界品〉，(CBETA,T10,no.279,p.366,c7)。

¹¹⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷 16〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，(CBETA,T10,no.293,p.732,c25)。

嚴》和《佛說羅摩伽經》均表述含糊，而唐譯《八十華嚴》和《四十華嚴》則均有準確清晰的說明。以《八十華嚴》為例，其表述為：「我以此方便，令諸眾生離怖畏已，複教令發阿耨多羅三藐三菩提心，永不退轉。」¹¹⁶

《四十華嚴》則為：「我以如是種種方便，令諸眾生離諸怖畏，住於正念，複教令發阿耨多羅三藐三菩提心，至不退轉。」¹¹⁷

在觀音所救諸恐怖中，《四十華嚴》比晉譯《六十華嚴》增加了王宮怖、惡名怖、諸病怖、懈怠怖、黑暗怖、遷移怖、愛別怖、怨會怖、所求不得怖。比《佛說羅摩伽經》則增加了王宮怖、惡名怖、諸病怖、黑暗怖、遷移怖。

三個不同譯本的《華嚴》經典中，最流行的是唐譯《八十華嚴》，但是《入法界品》內容最全的卻是唐譯《四十華嚴》，《四十華嚴》是三個版本最晚譯出的，其中有明顯的內容增益。突出表現在救難信仰和觀音形象信仰這兩個方面。關於前者，我們將在後面討論，關於後者，我們在這裡略作分析。在所有有關觀音菩薩的經典中，說明觀音形象的經典是《佛說觀無量壽佛經》。其中詳細描繪了身處西方極樂世界的觀音菩薩的莊嚴形象，並向人們介紹如何對觀音菩薩的莊嚴法相進行觀想，以便作為往生極樂世界的途徑之一。但是，這只是觀音菩薩的西方身份，或者說是彼岸的接引形象，在我們這個苦難的世界，觀音擁有此岸的救苦菩薩的身份，可是觀音在此岸的經典形象卻很不清晰。在《法華經》中只談到觀音可以隨眾生的類型而現不同身像，但這只是觀音化現的一般眾生身像，而不是觀音的莊嚴法相。在唐譯《四十華嚴》中，這個問題終於得到了解決。經中有一段偈頌文，詳細描繪了觀世音菩薩的形象。其云：

如大梵王居梵眾，映蔽一切諸梵天，菩薩吉祥妙色身，處於眾會無倫匹。
菩薩顧視同牛王，妙色融朗如金聚，具足廣大菩提願，普利一切諸天人。
種種華鬘以嚴飾，頂上真金妙寶冠，光明淨妙過諸天，威德尊嚴超世主。
圓光狀彼流虹遠，外相明如淨月輪，頂相豐起若須彌，端嚴正坐如初日。
腰繫金條色微妙，現殊勝相放光明，伊尼鹿皮作下帟，能令見者生歡喜。
妙身種種莊嚴相，眾寶所集如山王，腰垂上妙清淨衣，如雲普現無邊色。
真珠三道為交絡，猶如世主妙嚴身，恒放淨光普照明，亦如朗日遊空界。
身色淨妙若金山，又如瞻博迦華聚，以白瓔珞為嚴飾，如白龍王環遶身。
世主手執妙蓮華，色如上妙真金聚，毘琉璃寶以為莖，大慈威力令開發，

¹¹⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 68〈39 入法界品〉，(CBETA,T10,no.279,p.367,b1)。

¹¹⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷 16〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，(CBETA,T10,no.293,p.733,c7)。

出過天人之所有，普放光明猶日輪，顯現如在妙高山，香氣普熏於一切。¹¹⁸

這裡所描繪的觀音形象被稱為「菩薩吉祥妙色身」，是除了密教經典和淨土經典之外，對觀音菩薩形象最詳細的描述。

有關描述觀音菩薩救苦救難的經典，鳩摩羅什所譯《普門品》中提出觀音救「七難」，即水、火、風或羅叉、刀杖、鬼、欄鎖、怨賊；解「三毒」，即貪、嗔、癡；得「二求」，即求男、求女。這種觀音救難模式，在隋代的《添品妙法蓮華經》譯出後，《普門品偈》中將救「七難」擴大為救「十六難」。

其實，《普門品偈》中所列舉的救難項目也僅僅是例舉而已，因為依據經典，人間有什麼樣的災難和麻煩，觀音菩薩都可以拯救和化解。如《普門品偈》中所說：「眾生被困厄，無量苦逼身，觀音妙智力，能救世間苦。」¹¹⁹

觀音菩薩救難的經典描述除了主要集中在《普門品》當中之外，在其他各類大乘經典中也時有體現。唐譯《四十華嚴》特別有著詳細的描述。

在唐譯《四十華嚴》中的觀音形象的描述，除救難的範圍比《普門品》廣泛全面系統得多，救難的項目雷同於《普門品》外，其他方面均具有鮮明的特色，特別是道場信仰和童子拜觀音信仰，對後世中國佛教影響很大。唐譯《四十華嚴》在說明觀音救難時與其他幾種《華嚴經》譯本，如晉譯《六十華嚴》、西秦《佛說羅摩伽經》、唐譯《八十華嚴》有重大不同，即它多出兩段偈頌，其中內容與長行有相當大的出入，因為其中大肆宣講觀音的救難思想。在長行部分，《四十華嚴》同其他幾個譯本基本一致，只是在消除眾生恐怖的類別和數量上稍有出入。

第四章 「觀自在菩薩章」大悲速疾行解脫門的特色和時代意義

觀自在菩薩此參的所宣示的法門既是具足大悲與普門的普賢行，也是一乘稱法教。本參中大悲速疾行解脫門的修行方法中，運用了菩薩的四攝法，來平等教化眾生；從觀音菩薩其本身實踐大悲行，且以大悲行教導善財童子圓滿菩薩道，又以種種因緣普門示現於眾生前，此在在顯示了觀音菩薩大悲平等心懷。觀自在菩薩大悲平等心懷，無非是當今文明社會之一劑良藥。觀自在菩薩此種大悲平等心懷，是極圓滿極殊勝的。依華嚴宗的教理來說，人人本具觀自在菩薩大悲平等心，只因無明物慾蒙蔽了，人人若能開發此大悲平等心，人人效法觀自在菩薩大悲平等心，生起大悲心，修大悲行，那麼人人將

¹¹⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 16〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，(CBETA,T10,no.293,p.734,c29-p.735,a19)。

¹¹⁹ 《添品妙法蓮華經》卷 7〈24 觀世音菩薩普門品〉。(CBETA,T09,no.264,p.193,a6)。

是觀自在菩薩，如楊枝淨水遍灑三千大千世界，讓熱惱所逼迫的世界頓時化為清涼池。

第一節 由大悲普門看「大悲速疾行解脫門」的四攝法與平等教化

菩薩了悟自心，本無生滅，慈心垂視六道眾生，枉受沉淪，無有出期，於是廣發同體大悲，盡未來際行四攝法：布施攝、愛語攝、利行攝、同事攝；以此四種方便法門攝受眾生，使一切眾生歡喜接受教化，進而信樂佛法，舍妄歸真，入佛智海。故知，菩薩外行四攝法，內以無盡的大慈悲心，運用善巧方便度化眾生，方能利樂有情，同成佛道。

菩薩四攝法的運用在現代的社會應該是非常契機的，布施有兩種：一是財施，二是法施；愛語，就是對所有來乞討求索的人，或是樂欲聞法的人，都能以柔軟語，善言慰喻；利行，就是能滿足自他所有意樂；同事，就是隨著自己的智慧和功德，為他人演說正法，令其安住于正智和正法。此外，布施就是對來求助的眾生，心意清淨，沒有高人一等的心；愛語，就是對來求助的眾生，善言安慰；利行，就是幫助眾生獲得正當的利益；同事，就是對來求助的眾生，懷平等心，成就其義利。此外，法施，就是對於來求法的人，按照佛陀的正教來講解，而不是胡亂宣說；愛語，就是以微妙音開示正法；利行，就是以衣服、飲食、床鋪、醫藥和其他用具，布施供養來求法的人及說法的人；同事，就是常起深心，不間斷地說法。如此去行持菩薩四攝法，就是觀自在菩薩的本願所在，將來也必將得到觀自在菩薩的道果。

從觀音菩薩其本身實踐大悲行，且以大悲行教導善財童子圓滿菩薩道，又以種種因緣普門示現於眾生前，此在在顯示了觀音菩薩大悲平等心懷。然而，此大悲平等心懷卻是我們當今社會所欠缺的。

隨著科技的進步，物質生活雖然日益豐盛，但是人類精神生活卻越見缺乏，傳統道德觀念日益淡化。而四攝法對於人際關係的融洽，家庭的和睦，社會的安定、繁榮與發展都具有積極的指導意義。因此，現代人更應發菩提心以四攝法來構建和諧的社會。

大乘菩薩發菩提心是其根本，以大悲為基礎，以方便為究竟。菩薩觀察四聖諦之真理，視三界如火宅，為解脫眾生之苦發四弘誓願。菩薩欲化導眾生，必須以此四法攝受，使其依附，然後導以大乘正道。菩薩以此四法令眾生生歡喜之心，依附受道，得住真理。

《華嚴經》云：「若得善攝眾生智，則能成就四攝法。若能成就四攝法，則與眾生無限利。」¹²⁰四攝法為菩薩攝受眾生令生歡喜心而入佛道的方法，大乘菩薩行者應將四攝法融通與工作生活當中，善行種種方便、攝受眾生，並效法觀音菩薩的普門大悲，以

¹²⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 14〈12 賢首品〉，(CBETA,T10,no.279,p.73,a19)。

此菩薩願行，積極教化、接引眾生，定可在自覺覺他的過程中德化有緣、趨向佛道，將佛法的光明傳遞十方，淨化人心、和諧社會、祥和宇宙、利益萬源。

通過對四攝法的學習，我們可以感受到，如能引導社會大眾在現實生活中都以「四攝法」作為指導，其工作及生活將會十分融洽和諧。首先，若能將四攝法中的「佈施」在生活中實踐，從而建立起個人對社會的奉獻精神，那麼現實生活中自私的欲望和貪婪的佔有就會得到控制。其次，通過「愛語」的訓練，社會大眾就會形成生活的語言藝術，說話如春風拂面，給人以生活的勇氣和希望，做到真正的「語言美」，現實生活中互相爭吵、謾罵等惡語現象就會逐漸減少。再者，如社會大眾能有「利行」的精神，不分事情大小，不計報酬多少，只要是對人有益的事就毫不猶豫去做，從而培育起盡職盡責的敬業精神，那麼，現實生活中對待工作馬馬虎虎、敷衍了事的現象就不會存在。另外，如社會大眾能以「同事」的精神來要求自己，彼此間建立起同甘共苦、互助互惠的共用精神，那麼，現實生活中家庭、同事、鄰居、領導與被領導者之間的糾紛和矛盾就會得到緩解，家庭就能夠和睦，同事間就能夠互利互惠，互不信任、欺騙猜疑等現象也就失去了滋長的根源。

總之，如能通過「佈施」建立起對社會的奉獻精神，通過「愛語」養成語言的藝術（語言美），通過「利行」培養起對社會盡職盡責的敬業精神，通過「同事」樹立起同甘共苦、互助互惠的共用精神，那麼，隨著物質生活的發達、科學技術的進步造成的現實社會中人與他人、人與自我之間的矛盾就能得到化解，從而樹立起正確的價值觀，這定會促進人際關係的和諧、家庭的和睦和國家的富強，實現社會的和諧及世界和平。

四攝法是菩薩道行者與眾生廣結善緣的重要方法，四攝法的積極開展更加有利於引導眾生逐漸理解正信的佛教，理解佛法入世出世圓融無礙的大智慧，進而引導眾生漸修無上菩提，出離生死苦海。

「大悲速疾行解脫門」還體現出的是平等教化的特色。經云：「普現一切諸眾生前，隨所應化而為利益」¹²¹，普現就是普門示現，視一切眾生平等無差別，這也是我們現今社會所急需的。

第二節 由「普賢一乘教法」看「大悲速疾行解脫門」的圓滿殊勝

從上文可知觀自在菩薩所成就的是「大悲速疾行解脫門」，亦稱「大悲法門光明之行」，亦稱「大悲行解脫門」，分別是《四十華嚴》、《六十華嚴》、《八十華嚴》的不同稱

¹²¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 16〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，(CBETA,T10,no.293,p.733,b18)。

謂。「大悲速疾行解脫門」的大悲心、普門願雖是觀自在菩薩所證得的，卻也是包含在普賢大願中的，是沒有離開普賢大願的。如經中所說：

汝能發起無等心，為見我故而來此，
愛樂至求功德海，禮我雙足功德身，
欲於我法學修行，願得普賢真妙行。¹²²

經文非常明白地表明瞭於觀自在菩薩處證得的是「普賢真妙行」。

本參觀自在菩薩的大悲速疾行解脫門寄位於十迴向位的等隨順一切眾生迴向，應是已證得中道的大菩薩，亦即是別教一乘十信滿心以上的菩薩，故能一位攝一切位。如《華嚴一乘教義分齊章》云：

約寄位顯，謂始從十信乃至佛地，六位（十住、十行、十迴向、十地、覺、佛）不同，隨得一位，得一切位。何以故？由於六，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——位上，即是菩薩，即是佛者，是此義也。¹²³

這就說明了十信滿心以上諸位菩薩，包括十住、十行、十迴向、十地、等妙覺位菩薩，得於任何一位，即可以普攝一切位的功德利益，在每一位上都可以等同佛。

這種因果無二，始終無礙的妙處同樣適用於觀自在菩薩的「大悲速疾行解脫門」。「大悲速疾行解脫門」既是觀自在菩薩的所成就的法門，而觀自在菩薩就《華嚴經》中而言，李長者將其寄位於等隨順一切眾生迴向¹²⁴；就《大悲經》來說，觀自在菩薩已超八地菩薩果位¹²⁵。所以觀自在菩薩具有菩薩的種種妙用，如《華嚴經·賢首品》所描述：

或有剎土無有佛，於彼示現成正覺，或有國土無有法，於彼示現說法藏。
菩薩希望一切斷，於一念頃遊十方，示現十方如滿月，無量方便化眾生。

¹²² 《大方廣佛華嚴經》卷 16〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，(CBETA,T10,no.293,p.733,c18)。

¹²³ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 2，(CBETA,T45,no.1866,p.489,b29)。

¹²⁴ 《新華嚴經論》卷 21〈25 十迴向品〉：「是故表法中善財知識觀世音菩薩。以為此第七隨順一切眾生大悲迴向中行故。」(CBETA,T36,no.1739,p.863,a14-16)。

¹²⁵ 《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》卷 1：「我於是時，始住初地，一聞此呪故，超第八地。」(CBETA,T20,no.1060,p.106,c3-4)。

於彼十方世界中，念念示現成佛道，轉正法輪入涅槃，現分舍利為眾生。
或現聲聞緣覺道，示現成佛普莊嚴，現無量劫度眾生，以三乘門廣開化。
或現男女種種形，天人龍神阿脩羅，隨諸眾生若干身，無量行業諸音聲。
一切示現無有餘，海印三昧勢力故，不可思議莊嚴刹，恭敬供養一切佛。
光明莊嚴難思議，教化眾生無有量，智慧自在不可議，說法教化得自在。
施戒忍辱精進禪，方便智慧諸功德，一切自在難思議，華嚴三昧勢力故。
入微塵數諸三昧，一三昧生塵等定，一塵中現無量刹，而彼微塵亦不增。
一塵內刹現有佛，或現有刹而無佛，或現有刹淨不淨，或現大刹及中下，
或刹伏住或隨順，或如野馬或四方，或有國土如天網，世界成敗無不現。
如一微塵所示現，一切微塵亦如是，是名三昧自在力，亦無量稱解脫力。
若欲供養一切佛，出生無量三昧門，能以一手覆三千，供養一切諸如來。¹²⁶

菩薩約信滿得位後，所起的種種行用，都可以遍周法界，興供自在，悲憫教化眾生，圓融無礙。

我們若能依教奉行，學習此觀自在菩薩的「大悲速疾行解脫門」，起大悲行，如經所說，是可以圓滿菩提，證得佛果的。

第五章 結論

綜上所述，從觀音學的角度來看《華嚴經》觀自在菩薩的法門，有以下幾點特色：

一、為中國觀音菩薩道場的提供了經典依據。對後世中國觀音信仰中的普陀朝山以及觀音畫像等都產生了巨大的影響。

二、在中國流傳極廣的善財童子拜觀音的信仰出自《華嚴經·觀自在菩薩章》。

三、《華嚴經·觀自在菩薩章》的觀音菩薩救世的方便法門比《法華經》範圍更廣，內容更完備。

四、引導眾生最終得到解脫，證得阿耨多羅三藐三菩提。《法華經·普門品》中主要是弘揚觀音菩薩解救眾生的現世苦難，其他如《心經》等般若類觀音經典旨在開演觀音菩薩的般若智慧。

從華嚴學角度來看，觀自在菩薩所修的，是大悲速疾行解脫門；觀自在菩薩所成就的，是大悲普門。而此大悲普門之特色，在於平等教化一切眾生；且對眾生之教化，是

¹²⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 6〈8 賢首菩薩品〉，(CBETA,T09,no.278,p.434,b25-c22)。

綿綿相續無有間斷。此顯示了觀自在菩薩之大悲，其實就是一種平等心，等心看待一切眾生，等心教化一切眾生。

此大悲普門之等心教化眾生的具體表現，就是普現於眾生前，隨其所應而化導之，猶如月亮普現於千江，形成千江有水千江月。而觀自在菩薩大悲普現於眾生前，且以種種方便善巧來攝化眾生，如現種種身、音聲、說法、神變等。眾生藉由一心稱觀自在菩薩名號，則能遠離諸苦惱而得解脫。然不論《華嚴經·觀自在菩薩章》表現了觀自在菩薩大平等、普門示現之精神；《華嚴經·觀自在菩薩章》，是就圓教觀點來論述觀自在菩薩，顯示觀自在菩薩大悲之平等心，實乃我們之本心。若人人能開啟此大悲心、平等心，即是落實於觀自在菩薩大悲行門。藉由觀自在菩薩這種大悲心、平等心之引導，猶如明燈，照亮世界，引領著我們，邁向康莊大道，化解人類之疏離、爭鬥、恐怖、殺盜等災難。

因此，我們若能學習觀自在菩薩之大悲行，即能圓滿一切；若能學習觀自在菩薩之平等心，即能圓滿大悲行。所以，藉由觀自在菩薩大悲普門，起眾生之大悲平等心。

參考文獻

經典：

1. 《普曜經》，CBETA,T03,no.186。
2. 《放光般若經》，CBETA,T08,no.221。
3. 《光讚經》，CBETA,T08,no.222。
4. 《正法華經》，CBETA,T09,no.263。
5. 《添品妙法蓮華經》，CBETA,T09,no.264。
6. 《大薩遮尼乾子所說經》，CBETA,T09,no.272。
7. 《佛說濟諸方等學經》，CBETA,T09,no.274。
8. 《大方廣佛華嚴經》，CBETA,T09,no.278。
9. 《佛說羅摩伽經》，CBETA,T10,no.294。
10. 《大寶積經•寶髻菩薩會》，CBETA,T11,no.310。
11. 《大寶積經•密迹金剛力士會》，CBETA,T11,no.310。
12. 《郁迦羅越問菩薩行經》，CBETA,T12,no.323。
13. 《佛說決定毗尼經》，CBETA,T12,no.325。
14. 《佛說離垢施女經》，CBETA,T12,no.338。
15. 《佛說如幻三昧經》，CBETA,T12,no.342。
16. 《彌勒菩薩所問本願經》，CBETA,T12,no.349。
17. 《佛說觀無量壽佛經》，CBETA,T12,no.365。
18. 《佛說維摩詰經》，CBETA,T14,no.474。
19. 《文殊師利問菩提經》，CBETA,T14,no.464。
20. 《文殊師利問經》，CBETA,T14,no.468。
21. 《思益梵天所問經》，CBETA,T15,no.586。
22. 《思惟略要法》，CBETA,T15,no.617。
23. 《大樹緊那羅王所問經》，CBETA,T15,no.625。
24. 《佛說成具光明定意經》，CBETA,T15,no.630。
25. 《月燈三昧經》，CBETA,T15,no.639。

26. 《持心梵天所問經》，CBETA,T15,no.585。
27. 《佛說海龍王經》，CBETA,T15,no.598。
28. 《佛說法集經》，CBETA,T17,no.761。
29. 《佛說決定總持經》，CBETA,T17,no.811。
30. 《大毘盧遮那成佛神變加持經》，CBETA,T18,no.848。
31. 《金剛頂瑜伽中略出念誦經》，CBETA,T18,no.866。
32. 《佛說聖多羅菩薩經》，CBETA,T20,no.1104。
33. 《十住毘婆沙論》，CBETA,T26,no.1521。
34. 《般若波羅蜜多心經幽贊》，CBETA,T33,no.1710。
35. 《般若波羅蜜多心經略疏》，CBETA,T33,no.1712。
36. 《法華經義記》，CBETA,T33,no.1715。
37. 《妙法蓮華經文句》，CBETA,T34,no.1718。
38. 《法華玄論》CBETA,T34,no.1720。
39. 《法華義疏》，CBETA,T34,no.1721。
40. 《華嚴經探玄記》，CBETA,T35,no.1733。
41. 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA,T35,no.1735。
42. 《新華嚴經論》，CBETA,T36,no.1739。
43. 《注維摩詰經》，CBETA,T38,no.1775。
44. 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA,T45,no.1866。
45. 《佛祖統紀》，CBETA,T49,no.2035。
46. 《宋高僧傳》，CBETA,T50,no.2061。
47. 《法華傳記》，CBETA,T51,no.2068。
48. 《翻譯名義集》，CBETA,T54,no.2131。
49. 《出三藏記集》，CBETA,T55,no.2145,no.2145。
50. 《華嚴經行願品疏》，CBETA,X05,no.227。
51. 唐，玄應，《一切經音義》卷五，《中華大藏經》第一輯，第30冊。
52. 唐，玄奘述，辯機撰，季羨林等校注，《大唐西域記校注》，中華書局，1985年2月。

著作：

1. 于君方，〈偽經與觀音信仰〉，《中華佛學學報》總第 8 期，1995 年 7 月。
2. 王志遠，〈中國佛教初傳史辨述評〉，《法音》，1998 年第 3 期。
3. 王青，《魏晉南北朝時期的佛教信仰與神話》，中國社會科學出版社，2001 年 8 月，第 145 頁。
4. 王龍智隆，〈聞思修解六結——觀世音菩薩耳根圓通之六步反聞工夫〉，《廣東佛教》1991 年第 1 期。
5. 何明懷，〈觀世音菩薩與眾生的緣行〉，《菩提樹》1977 年 5 月。
6. 佛日，〈觀音圓通法門釋〉，《法音》1992 年第 10 期。
7. 宋道發，〈觀音感應初探〉，《法音》1997 年第 12 期。
8. 李利安，《觀音信仰的淵源與傳播》，宗教文化出版社，2008 年 6 月。
9. 李利安，《觀音信仰研究現狀評析》，《中國宗教研究年鑒》，宗教文化出版社，2006 年 4 月。
10. 林光明，《大悲咒研究》，佶茂出版社，1996 年 9 月。
11. 果濱，《唐密三大咒修持法要全集》，新鳴遠出版，2006 年 8 月。
12. 法田，〈十一面觀音之探究〉，《覺風季刊》總第 19 期，1997 年 6 月。
13. 南懷謹等，《觀音菩薩與觀音法門》，老古文化事業有限公司出版，1998 年 5 月。
14. 炯泰，〈談佛家的觀世音菩薩及般若與色空〉，《中國佛教》1978 年第 12 期。
15. 孫昌武，《中國文學中的維摩與觀音》，高等教育出版社，1996 年 6 月，第 72 頁。
16. 桑大鵬，《〈華嚴經〉研究百年論述》，佛學百年國際學術研討會。
17. 陳英善，《〈觀音玄義〉性惡思想之探討》，《中華佛學學報》總第 5 期，1992 年 7 月。
18. 陳英善，〈從天台、華嚴論觀音大悲普門之時代意義〉，第五屆中華國際佛學會議，2006 年。
19. 智君，〈從天災人禍看觀世音菩薩尋聲救苦精神〉，《中國佛教》1977 年第 7 期。
20. 湧淵，〈略述觀世音菩薩修行法門〉，《上海佛教》1989 年第 2 期。

21. 湯琳，〈觀音法門〉，《佛教文化》1999 年第 5 期。
22. 黃國清，〈〈觀世音普門品〉偈頌的解讀——梵漢本對讀所見的問題〉，《圓光佛學學報》總第 5 期，2000 年 12 月。
23. 聖印，《普門戶戶有觀音——觀音救苦法門》，圓明出版社 1995 年 3 月。
24. 趙覺光，〈千處祈求千處應的觀音菩薩〉，《台州佛教》1992 年第 1 期。
25. 樊子林，〈觀音名號芻議〉，《河北學刊》1992 年第 6 期。
26. 樓宇烈，〈〈法華經〉與觀音信仰〉，原發表於《世界宗教研究》1998 年第 2 期。
27. 談錫永，《觀世音與大悲咒》，全佛文化事業有限公司出版，2000 年 3 月。
28. 賢度法師，《觀音法門》，華嚴蓮社，1997 年 7 月。
29. 鄭僧一，《青頸觀音與大悲心陀羅尼》，《香港佛教》1981 年 11 月。
30. 釋持松，《華嚴宗教義始末記》，空庭書苑，2008 年。
31. 釋彩靈，〈觀音大悲水修法〉，收入《觀音菩薩與觀音法門》，老古文化事業有限公司出版，1998 年 5 月。
32. 釋聖嚴，《中國佛教以〈法華經〉為基礎的修行方法》，《中華佛學學報》第七期，1994 年 7 月。
33. 釋演培，《觀世音菩薩普門品講記》，天華出版社，1993 年 11 月。
34. 日本，高南順次郎，《帝國文學》卷八，一號及三號。轉引自日本後藤大用著、黃佳馨譯《觀世音菩薩本事》。臺灣天華出版社，1994 年 3 月，第 5-6 頁。
35. John Clifford Ho It, *BuddhaintMCrown: AvalokitsaraintheBuddhistTraditionsof Sri Lanka*, Oxford University press, New York Oxford 1991, P.31.

工具書：

- 1、中華電子佛典協會，CBETA 電子佛典集成 2011 版。
- 2、釋慈怡主編，《佛光大辭典》。1989 年。
- 3、藍吉富主編，《中華佛教百科全書》。1994 年。