

華嚴專宗學院研究所
碩士論文

《華嚴經·梵行品》之研究
——以觀行實踐為主

研究生：釋天循

指導教授：陳英善 教授

中華民國 108 年 6 月 27 日

摘要

本文就是想把華嚴一乘教義的內容理清楚，對法義理論的開發和實踐修行方面的方法及次第上，能夠做個釐清。並在餘生能夠在生活事相上有所收穫，能夠改掉己身的習性突破自身的障礙，這是許多人都有的問題以及都需要解決的問題。

《華嚴經》〈梵行品〉就是強調初發心時即成正覺，成就慧身不由他悟，華嚴菩薩修因以契果，一證入初住，就安住在甚深的般若，不退凡夫，不墮二乘，六道。華嚴從培養信心建立淨行，體悟空性安住甚深般若，達到無相梵行，斷除微細染污煩惱得以離垢，出家眾經過發菩提心，捨俗出家，以無相清淨梵行，嚴持戒律，具備戒定慧三學等弘法利生。如《金剛般若波羅蜜經》所言：「菩薩應離一切相，發阿耨多羅三藐三菩提心。」即離一切相而行一切善可圓滿究竟佛果。

因此本文寫作之動機與目的，即著眼於華嚴梵行之義理與實踐修法進路，含攝戒觀及悲行。對梵行的定義先做個梳理，對〈梵行品〉與〈淨行品〉依祖師註解做個區別說明，在十住位〈梵行品〉的菩薩依般若空慧觀察，能「真正了知本源，成真極智，極智返照，不異初心，故初發心即成正覺。」即知一切善惡等業，知世間萬象有為法、無為法皆不離緣起法，即是緣生，必無自性。而滅除一切相的執著，遣除粗的分別心之煩惱，蕩盡一切相，是梵行菩薩之無相修因行。此清淨梵行悲智無二的種種修行方法，即能成正覺，如此則是一行具一切佛法的華嚴之梵行，一行即一切行是普賢菩薩的普行。

關鍵詞：華嚴經、梵行、淨行、觀行、十住位

目錄

摘要.....	1
第一章 緒論.....	5
第一節 研究動機.....	5
第二節 研究方法.....	6
第二章 梵行的意涵.....	7
第一節 梵行的定義.....	7
（一）戒定慧三學.....	7
（二）八支聖道和善知識.....	12
（三）四無量心一慈悲喜捨.....	14
（四）祖師對梵行的解釋.....	15
第二節 梵行與淨行之比較.....	18
第三章 〈梵行品〉在住位中的地位及作用.....	20
第一節 梵行在《華嚴經》之地位與價值.....	20
（一）自他二行.....	21
（二）清淨梵行.....	21
（三）念劫淨修梵行.....	22
第二節 〈梵行品〉的地位.....	24
第三節 梵行的體.....	28
（一）戒.....	30
（二）四等.....	30
（三）慧.....	31
第四章 梵行的觀行.....	34
第一節 〈梵行品〉之十法甚深觀.....	34
（一）身語意及三業.....	39

(二) 佛法僧三寶.....	47
(三) 戒.....	51
第二節 無緣四等.....	52
第五章 結論.....	65
引用書目.....	68
(一) 藏經與古籍.....	68
(二) 專書、論文、網路資源等.....	69

第一章 緒論

第一節 研究動機

在做這個課題最初，就是想把華嚴一乘教義的內容理清楚，對法義理論的開發和實踐修行方面的方法及次第上，能夠做個釐清。並在餘生能夠在生活事相上有所收穫，能夠改掉己身的習性突破自身的障礙，這是許多人都有問題以及都需要解決的問題。《華嚴經》〈梵行品〉就是強調初發心時即成正覺，成就慧身不由他悟，華嚴菩薩修因以契果，一證入初住，就安住在甚深的般若，不退凡夫，不墮二乘、六道。華嚴從培養信心建立淨行，體悟空性安住甚深般若，達到無相梵行，斷除微細染污煩惱得以離垢，出家眾在經過發菩提心，捨俗出家，以無相清淨梵行，嚴持戒律，具備戒定慧三學等弘法利生。如《金剛般若波羅蜜經》所言：「菩薩應離一切相，發阿耨多羅三藐三菩提心。」¹即離一切相而行一切善可圓滿究竟佛果。《華嚴經》經文雖然浩瀚如海，澄觀清涼國師將全經總分為七處、九會、四分、五周。四分中的「修因契果生解分」中將修行階位細分為：十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺，〈梵行品〉雖屬十住所攝，但卻扮演及其重要的角色。

因此，本文寫作之動機與目的，即著眼於華嚴梵行之義理與實踐修法進路，含攝戒觀及悲行。對梵行的定義先做個梳理，對〈梵行品〉與〈淨行品〉依祖師註解做個區別說明，通過對八十華嚴經文的梳理略談梵行在華嚴經中的地位，通過對以上三個點的理解，來了解修梵行的實踐下手處，以及清淨梵行如何被完成。

1 魏，菩提流支譯，《金剛般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 236a, p. 754, c8-9。

第二節 研究方法

主要依據八十華嚴經為主，通過依經解經，依祖師註解加以論證理解，在對祖師的觀點進行對比，以便對所研究的課題更明白。

一、經典詮釋：《大方廣佛華嚴經》《增壹阿含經》《大寶積經》《中阿含經》《長阿含經》《相應部經典》《佛說決定義經》《大般若波羅蜜多經》《佛說千佛因緣經》《大般涅槃經》《彌沙塞部和醯五分律》《彌沙塞部和醯五分律》等經典律典為主要研究依據。在對梵行品的相關義理加以說明的主要是依據：《大智度論》《成實論》《大般涅槃經集解》《法華經玄贊攝釋》《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》《華嚴經探玄記》《大方廣佛華嚴經疏》《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》《華嚴一乘教義分齊章》《舍利弗阿毘曇論》《大毘盧遮那成佛經疏》《彌勒菩薩所問經論》《阿毘達磨俱舍論》《瑜伽師地論》《成唯識論》《地持論義記》《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》《圓覺經大疏釋義鈔》等論疏。

二、對比：對祖師對典籍詮釋的觀點予以對此，主要是以華嚴祖師：智儼、法藏、李通玄、澄觀等對清淨梵行觀點與詮釋進行對比與解讀。

在本文中所涉及「梵行品」版本的問題，到目前為止尚未發現梵佚本。在藏譯方面有相當於八十華嚴之藏譯本，因語言障礙的關係，僅處理漢譯部分。漢譯有東晉·佛陀跋陀羅所譯的《六十華嚴經》中之第十二卷，唐·實叉難陀譯的《八十華嚴經》之第十七卷中都同譯名為「梵行品」，內容上大同小異。若嚴格對照，發現仍有差異，許是因為梵文版本不同；翻譯年代不同，亦有可能牽涉譯者本身的學識、對佛法體悟及文字表達技巧所影響。

第二章 梵行的意涵

所謂「梵」是由梵文與巴利文 *brahman* 一詞而來，「梵」並不是佛教獨有的詞語，對「梵」之定義也不獨為佛教特有的，在印度思想的變遷發展中，佛陀對婆羅門教「梵」的定義和思想給予了新的詮釋，可謂是整個發生改變。同時，對於婆羅門教修清淨行所給予的稱讚——梵行，也有了不同的詮釋。佛教在發展過程中，不同時期對「梵行」的概念和看法也會隨之發生不同的意義變化。本章節就探討「梵行」在佛教中的意涵為何？

第一節 梵行的定義

（一）戒定慧三學

何為梵行？在《增壹阿含經》卷 30〈六重品〉中有說：

若有人戒律具足而無所犯，此名清淨修得梵行；復次，梵志！若有眼見色，不起想著，不起識念，除惡想，去不善法，得全眼根，是謂此人清淨修梵行；若耳聞聲、鼻嗅香、舌知味、身知細滑、意知法，都無識想，不起想念，清淨得修梵行，全其意根，如此之人得修梵行，無有缺漏。²

戒如堤防，以防比丘之過，因而不守戒謂為「缺」。因不守戒而過失漏於外謂為「漏」。所以這裡嚴持戒律的人是指出家修行佛法的比丘以及比丘尼。戒律則是指出家二眾所受持的具戒「波羅提木叉」。若人能具足清淨戒行，則為清淨梵行。

「波羅提木叉」在《彌沙塞部和醯五分律》卷 18 中說：

² 東晉，瞿曇僧伽提婆譯，CBETA, T02, no. 125, p. 714, c19-25。

防護諸根，增長善法，於諸善法最為初門故，名為波羅提木叉。³

在《大寶積經》卷 104〈破二乘相品〉中又說：

所謂持身及以口意，三業具足，是則名為波羅提木叉也⁴

因此，此處所談的「梵行」所具備的修行行為的意義就是戒律無缺犯。因為嚴持防護身口意諸根，使得三業清淨，能增長善法，是所有善法中的最初門。初善具足清淨，能顯現「梵行」。諸律中說：「有十事利益，故諸佛如來為諸弟子制戒，立說波羅提木叉。」⁵此十利的內容，各律微有出入，而都以「正法久住」或「梵行久住」為最高理想。⁶釋尊說法度生的崇高理想即是此「正法久住」或「梵行久住」。為什麼要實現這一偉大理想，就非制立學處，說「波羅提木叉」不可？在《彌沙塞部和醯五分律》卷 1 有說：

3 宋，佛陀什共竺道生等譯，CBETA, T22, no. 1421, p. 122, a15-17。

4 隋，達摩笈多譯，CBETA, T11, no. 310, p. 585, c12-13。

5 《摩訶僧祇律》卷 1：「有十事利益故，諸佛如來為諸弟子制戒、立說波羅提木叉法。」，CBETA, T22, no. 1425, p. 228, c22-23。《彌沙塞部和醯五分律》卷 1：「以十利故為諸比丘結戒。」，CBETA, T22, no. 1421, p. 3, b28-29。《四分比丘尼戒本註解》卷 1：「自今已去，我與諸比丘尼結戒，集十句義」，CBETA, B08, no. 26, p. 35, a20-21。《十誦律》卷 1：「以十利故為諸比丘結戒」，CBETA, T23, no. 1435, p. 1, c15-16。《根本說一切有部毘奈耶》卷 1：「由此因緣我觀十利，為聲聞弟子於毘奈耶制其學處」，CBETA, T23, no. 1442, p. 629, b20-21。

6 見印順法師在《初期大乘佛教之起源與開展》第 178 頁。

過去諸佛，何佛梵行不久住？何佛梵行久住？」…… 以何因緣三佛梵行不久住，三佛梵行久住？…… 三佛不為弟子廣說法、不結戒、不說波羅提木叉，佛及弟子般泥洹後，諸弟子種種名、姓出家，速滅梵行。譬如槃盛散花，置四衢道，四方風吹隨風飄落。何以故？無縊持故。如是，舍利弗！三佛不為弟子廣說法、不結戒、不說波羅提木叉，梵行所以不得久住。……舍利弗！拘樓孫佛、拘那含牟尼佛、迦葉佛廣為弟子說法，無有疲厭，所謂：…… 結戒，說波羅提木叉。佛及弟子般泥洹後，諸弟子雖種種名、姓出家，不速滅梵行。譬如雜華以縊連之，置四衢道，四方風吹不能令散。何以故？縊所持故。…… 不結戒、不說波羅提木叉，梵行不久住者，唯願世尊為諸弟子廣說法、結戒、說波羅提木叉！⁷

如上所表達的意思就是為了「梵行」能長久存在，這是佛制戒的因緣。如此不守戒，其行為有過失缺漏，不能成為清淨行，不能使梵行久住亦即正法久住。所以，違反戒律不只不是「梵行」，也非佛陀弘揚的正法。

又在《中阿含經》卷9〈未曾有法品〉中有作是說：

我從今日，從世尊自盡形壽，梵行為首，受持五戒。⁸

因為聽法者的當機眾是郁伽長者，因其是位在家居士，由此也可以了解到在家眾也是可以修「梵行」的，然他們則是以「梵行為首」相對應的在修持五戒，即不殺生戒、不偷盜、不邪淫、不惡口、不飲酒。為首的「梵行」的意涵所指為何？在《大智度論》卷8〈序品 1〉有說：

『淨修梵行，無諸瑕穢』……斷除婬欲故，言『淨修梵行』。……『淨修梵行』者，行婬之人，身惡名臭，以是故讚斷婬人，言『淨修梵行』。⁹

7 宋，佛陀什共竺道生等譯，《彌沙塞部和醯五分律》，CBETA, T22, no. 1421, p. 1, b21-p. 2, a4。

8 東晉，瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》〈未曾有法品〉，CBETA, T01, no. 26, p. 480, a10-11。

9 龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《大智度論》卷8〈序品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 120, c4-9。

又《大智度論》卷 20〈序品〉亦說：

復次，斷婬欲天皆名為梵，說梵皆攝色界。以是故，斷婬欲法名為梵行，離欲亦名梵。¹⁰

由此可知「梵行為首，受持五戒」是指五戒中的不淫慾戒為首。是以斷除淫慾視為「梵行」的。在這方面，五戒中的不邪淫戒只是斷其邪淫，然正常的夫妻倫常還是被容許的。而在家眾要修梵行，依斷淫慾就是清淨梵行而言，那麼在家眾亦是要徹底斷除淫慾，其中包括正淫在內。雖然在家眾就戒條而言比出家眾要少，就修持難易度而言，看似出家比在家困難，然因所處的生存環境來說，就淫慾所要面對的，在家要持守這一梵行就比出家困難的多了。

如上所述，持戒即是修梵行，但是在《長阿含經》中對梵行的範圍就有不同的延伸詮釋，廣開九種梵行，如此稱為梵行清淨。在《長阿含經》卷 9 有詳細解說：

謂九梵行：若比丘有信而不持戒，則梵行不具；比丘有信、有戒、則梵行具足……若比丘有信、有戒、有多聞、能說法、能養眾、能在大眾廣演法言、成就四禪、於八解脫逆順遊行、捨有漏，成無漏心解脫、智慧解脫，於現法中自身作證：生死已盡，梵行已立，所作已辦，更不受有，則梵行具足。¹¹

如果比丘信佛陀教法，但不修持戒律，則不具備梵行，如果比丘不但信受佛的教法，而且能夠嚴持諸戒，不令有失，則梵行具足。如此，還要能多聞法義，弘揚佛法，利益眾生，深入禪定，才可稱為清淨梵行。如何「成四禪」？在《長阿含

10 龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 20〈序品 1〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 211, b5-8。

11 後秦，佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》卷 9，CBETA, T01, no. 1, p. 56, b19-c22。

經》卷4中有說：

思惟貪婬欲、惡不善，有覺、有觀，離生喜、樂，得第一禪；除滅覺、觀，內信歡悅，捨心專一，無覺、無觀，定生喜、樂，得第二禪；捨喜守護，專念不亂，自知身樂，賢聖所求，護念樂行，得第三禪；捨滅苦、樂，先除憂、喜，不苦不樂，護念清淨，得第四禪。¹²

如此思惟護念清淨，成就四禪，具足梵行。何為「八解脫」？同時在《長阿含經》卷8中有說：

諸比丘！復有八法，謂八解脫：色觀色，一解脫；內無色想觀外色，二解脫；淨解脫，三解脫；度色想滅瞋恚想住空處解脫，四解脫；度空處住識處，五解脫；度識處住不用處，六解脫；度不用處住有想無想處，七解脫；度有想無想處住想知滅，八解脫……是為如來所說正法，當共撰集，以防諍訟，使梵行久立，多所饒益，天、人獲安。¹³

如是思惟觀修此八法，成就八種解脫，如此是如來所說之正法，能使梵行久住，饒益眾生，使人天安樂。何為「盡有漏成為無漏心解脫、智慧解脫」？在《增壹阿含經》卷23〈增上品 31〉：

若有人修行者，身壞命終，盡有漏，成無漏心解脫、智慧解脫：生死已盡，梵行已立，所作已辦，更不復受胎，如實知之。云何為四？有覺有觀禪、無覺無觀禪、護念禪、苦樂滅禪，是為比丘有四事法。若有人習行者，盡有漏，成無漏心解脫、智慧解脫：生死已盡，梵行已立，所作已辦，更不復受胎，如實知之。¹⁴

12 (CBETA, T01, no. 1, p. 23, c18-24)

13 (CBETA, T01, no. 1, p. 52, b11-23)

14 東晉，瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》〈增上品〉，CBETA, T02, no. 125, p. 670, b17-24。

如經所說，如果有修行者，修習四法，能使惑業已盡，得有漏之依身亦亡之境界。不受生死所縛，是謂無餘涅槃界。

如文所見，從最初持戒即是修梵行，到此時，梵行所賦予的意涵已經含攝了定慧二意，也就是說梵行的內容包含了戒定慧三學。

（二）八支聖道和善知識

梵行的內容除了戒定慧三學之外，隨著不同時期發展的演變，梵行的定義也在豐富多樣化，其修持結果和意義也被賦予不同的含義。在《相應部經典(第 42 卷-第 47 卷)》卷 45 中說：

諸比丘！云何為梵行耶？即八支聖道是。謂：正見、〔正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、〕正定是。諸比丘！此名之為梵行……諸比丘！云何為梵行果耶？諸比丘！即：預流果、一來果、不還果、阿羅漢果是。諸比丘！此名之為梵行果……諸比丘！云何為梵行義耶？諸比丘！貪欲之滅盡、瞋恚之滅盡、愚癡之滅盡。諸比丘！此名之為梵行義。¹⁵

上文明確直指梵行即是八支聖道亦即是三十七道品中的八正道，如何修持八正道。

《佛說決定義經》卷 1 中有解說：

15 雲庵譯，《相應部經典》卷 45，CBETA, N17, no. 6, p. 156, a11-p. 157, a10 // PTS. S. 5. 26 - PTS. S. 5. 27。

何名為八正道法？謂：正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。謂：正見者，信有施法、信有父母、有諸善行及不善行。如是善不善業，當有果報。有今後世，於其世中，有諸眾生、有阿羅漢，如理修行，以自通力，見如是法，我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。如是等事，名為正見……何名正定？謂：心心所不起散亂，離諸攀緣，於奢摩他、毘鉢舍那，決定正觀，是名正定。如是名為八正道法……我所宣說，決定正法，初中後善、其義深遠、純一無雜、清淨圓滿。¹⁶

八正道即是梵行，修習此八正道，則能清淨梵行。修此八正道可證得聲聞四果阿羅漢，於此相應的即為梵行果，貪嗔癡滅盡是梵行之究竟，其意義深遠，可使眾生斷未來受生，不再輪迴。而在《成實論》卷 1〈三善品〉中說：「隨梵行者。八直聖道名為梵行。梵名涅槃是道。能到故名梵行。」¹⁷指「梵」是「道果」，名為「涅槃」，而通過修行到達涅槃道果，稱之為「梵行」。總而言之，綜上所說的，梵行無疑所指的是三十七道品當中的八正道，是可證聲聞四果阿羅漢，是可滅盡貪嗔癡的究竟梵行。與八正道即是梵行息息相關的，還有跟隨善知識學習即是梵行的內容，在《相應部經典(第 42 卷-第 47 卷)》卷 45 中如是說：

16 法賢譯，《佛說決定義經》，CBETA, T17, no. 762, p. 653, b25-c22。

17 《成實論》〈三善品〉，CBETA, T32, no. 1646, p. 243, c19-20。

有善知識、善伴黨、善隨從者，此是梵行之半……阿難！有善知識、善伴黨、善隨從者，皆是梵行。阿難！有善知識、善伴黨、善隨從之比丘，應期許於修習八支聖道，多修習八支聖道……於此有比丘，依遠離、依離貪、依滅盡，迴向於捨[3]，以修習正見……依遠離、依離貪、依滅盡、迴向於捨，修習正定……應依此理而得知：有善知識、善伴黨、善隨從者，此悉皆為梵行。阿難！以我為善知識，故有生法之眾生，解脫生……阿難！應依此理而知，有善知識、善伴黨、善隨從者，此悉皆為梵行。¹⁸

經文所表達的意涵是善知識、善伴黨、善隨從者，都是梵行，為何？如有期許修習八正聖道的比丘，是依善知識學習的，從而根據這個道理知道除了八正道是梵行，善知識教導眾生修習八正道也是清淨梵行，這一定義已有了利他菩薩精神。不同於之前自利解脫的境界了。

（三）四無量心—慈悲喜捨

梵行在《大般若波羅蜜多經》卷 402〈歡喜品〉中的定義又大不相同，徹底的由自利的範圍進入了具有利他的菩薩精神範圍境界，經文說：「修行梵行，慈、悲、喜、捨，不惱有情。」¹⁹在《佛說千佛因緣經》卷 1 亦做是說：「修四梵行，慈悲喜捨」²⁰ 如此修行梵行即是慈悲喜捨四無量心，為利益眾生，不惱友情眾生。為何言四無量呢？在《大般涅槃經集解》卷 36〈梵行品〉中說：

18 雲庵譯，《相應部經典》卷 45，CBETA, N17, no. 6, p. 116, a13-p. 118, a1 // PTS. S. 5. 2 - PTS. S. 5. 3。

19 唐，玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》卷 402〈歡喜品〉，CBETA, T07, no. 220, p. 10, c26-27。

20 後秦，鳩摩羅什譯，《佛說千佛因緣經》，CBETA, T14, no. 426, p. 70, c2。

慈悲喜捨者：乃是慧性，以其用有優劣。一方制名，所以四也，言無量者，所緣為稱，如悲拔苦，則有識蒙救，情無偏益，緣於無量，故稱無量也。

21

之所以稱為無量，是從所緣眾生為名稱的，緣無量受苦眾生，起除苦心，使有識諸苦眾生皆能獲益，所以無量，有四等心故，稱為四無量。如何修習慈悲喜捨？在《法華經玄贊攝釋》卷2中解說：

普緣眾生。有求樂者。發起無倒與樂之心。緣有苦者。起除苦心。緣有樂者。發起隨喜。不妬嫉心。緣諸有情。無苦無樂。有苦有樂。三類眾生。逆次發起除貪瞋癡清淨之心。如次名為慈悲喜捨。²²

普即是周徧義，慈無量心是給與求樂眾生之五顛倒之樂，緣受苦眾生，能起大悲的除苦之心，慈能於樂，悲能拔苦。與有樂眾生不起嫉妒心，對行善眾生常生隨喜心，與諸眾生，生起除滅貪瞋癡之清淨心，是為慈悲喜捨，也是修清淨梵行。

如此可以將梵行從兩個層面來解釋：一是自利方面，另外則是利他的菩薩精神。可以說，只要符合清淨行之意涵，多從義理為出發點，所有解脫等凡是與修行有關的都可視之為梵行。因此，可以了解到佛教對梵行的定義之廣，使用之範圍的大。稍微整理了一番，梵行的含義，常說到的有戒定慧三學、八正道及跟隨善知識學習、以及慈悲喜捨之四梵行等教法。因此，佛教的圓滿梵行離不開自利利他，超出所有過往對梵行所下的定義。

（四）祖師對梵行的解釋

21 梁，寶亮等集，《大般涅槃經集解》卷36〈梵行品〉，CBETA, T37, no. 1763, p. 495, b16-19。

22 唐，智周撰，《法華經玄贊攝釋》，CBETA, X34, no. 636, p. 41, a2-6 // Z 1:53, p. 41, a3-7 // R53, p. 81, a3-7。

透過之前對梵行的定義中了解到，只要符合「清淨行」之意涵，都可以融攝於「梵行」之內，所謂「梵行」的內容，多從義理為出發，從親近善知識到解脫等凡與修行有關的，和菩薩自利利他之萬行與成佛度生有關的都可視之為「梵行」。那麼在依《華嚴經》為主所成立了「華嚴宗」的諸位祖師對「梵行」的定義有是為何？

在華嚴宗中對梵行的看法，智儼大師在《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 2〈梵行品〉中對梵的定義解釋說：

要論梵有二：謂報及方便，始修為淨，成就為梵，若據報者，欲天為淨，色天為梵；若約自利利他，自利為淨，利他為梵。²³

也就是說討論梵的意義有二種，從果報和方便的角度說，開始修行諸佛法，如戒定慧三學，八正道等稱為淨，可以理解為沒有修行諸佛法之前是不淨的，修行之後是為淨，那由修行法義而成辦階位果報，就是梵。以欲界和色界為例，開始修三歸五戒等善法可以使令修習眾生得人身，就屬於淨，但想要升色界，則要徹底持五戒中的淫欲戒，前文說過，一般在家人所受持的五戒當中的淫戒有正淫和邪淫之分，但想生色界就一定要徹底斷除淫慾，如此成就清淨戒行，稱為梵。如果從自利利他的角度，智儼大師認為，以解脫自利為目的的修行稱為淨，而以利他的大悲行為梵，如此對梵與淨一詞含義做了區分。

而法藏大師在《華嚴經探玄記》卷 5〈梵行品〉對梵的解釋從三個方面來說：

初釋名者：離妄念之染故云梵，會無我理故云行，此行即梵；二離染中極，名梵即真境也，智能證此故云行；三涅槃果為梵，以寂靜故，修因為行，此二梵之行……離念契玄為梵行。²⁴

23 唐，智儼述，《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 2〈梵行品〉，CBETA, T35, no. 1732, p. 35, a24-28。

24 唐，法藏撰，《華嚴經探玄記》卷 5〈梵行品〉，CBETA, T35, no. 1733, p.

離妄念是梵，會無我理是為行，可以理解為是要能做到破妄顯理，方為梵行；如是透過有相，進入離相的境界，觀一切法無自性是名梵，啟發悲智雙流，如此才能夠成為淨修行，達到究竟清淨梵行稱為行；如果以涅槃果報稱之為梵，那麼為了達到寂靜境界的種種所修因行法門是為行。

而澄觀大師，在《大方廣佛華嚴經疏》卷 19〈梵行品〉對梵行的解釋，延續了法藏大師的觀點，做詮釋為：

釋名者：梵是西域之音，具云勃唎摩，此翻為淨，揀上淨行立梵行名，離染中極故名為梵，即梵為行故名梵行，持業釋也。亦有云：真境為梵，智契為行；或涅槃為梵，修因為行。此二依主釋……若一行具一切佛法，方是華嚴之梵行也。梵即是淨，但以性淨故即行淨。行淨故則智慧淨。智慧淨故則心淨。心淨故一切功德淨。乃至成佛功歸於行。故云淨行。然前信中之淨。隨事造修悲智兼導。至此純熟了心自性。悲智無二故。小有不同。

25

梵字是印度的法音，為勃唎摩，在此方翻譯為淨的意思。為了與前面的〈淨行品〉有所區別，所以還是以梵立名。澄觀從梵文文法對「梵行」一詞加以分析，首先就持業釋解說，在此又細分二點說明：1.在此將「梵」當作形容詞，用以修飾「行」，意謂清淨的行為；2.說「梵」與「行」是同位格，即「清淨」就是「修行」。其次，就依主釋說「梵行」中的「梵」與「行」有下二點：1.與格的關係，表示「梵」即清淨，為「行」的目的。2.具格關係，意謂清淨的修行。比較而言，澄觀對梵行的解釋更接近法藏的解釋。澄觀詮釋華嚴的梵行是一行具一切佛法。「梵」的翻譯是淨，以法界性淨，所以行為淨，乃至成佛功歸於行，所以說「淨行」。

201, a24-b6。

25 唐，澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷 19〈梵行品〉，CBETA, T35, no. 1735, p. 640, b22-c16。

宗密大師在《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》卷2對梵行的解釋為：

「諸戒定慧及淫怒癡，俱是梵行，六染淨對，夫戒定慧翻於三毒，三毒本空元是梵行，諸法無行經云：『貪欲即是道。患癡亦復然。如是三事中。有無量佛道。』」²⁶

大師從觀一切法無自性，一切本空的角度，認為就染淨相對的六種法都是梵行。都有無量佛道。此六種法所指為〈梵行品〉菩薩十種甚深觀前六法：身、身業、語、語業、意、意業。此六法通染淨，由身語意的造作行為引發三業，或為戒定慧，或為淫怒癡，然依般若空慧觀照，不論三學或三毒，都得因緣和合所生法，緣生無自性，一切相不可執著，如此了知諸法空相，顯清淨梵行理，所以說「三毒本空元是梵行」。

綜上述，梵行本來的定義表達的很簡單是指持戒，尤其持淫欲戒，在佛教發展演變過程中，但其含攝的意義內涵逐漸擴大，可以說含蓋整個菩薩行，即修梵行等同於修普賢行。依澄觀大師在《大方廣佛華嚴經疏》〈梵行品〉中對此觀點的定論「若一行具一切佛法，方是華嚴之梵行也。」對這一段內容做個總結。

第二節 梵行與淨行之比較

梵行的梵有清淨之意，與淨行品所說的淨有何不同之處。法藏大師在《華嚴經探玄記》卷5〈梵行品〉中從二個方面將此二者的差異進行明確的說明：

26 唐，宗密撰，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，CBETA, T39, no. 1795, p. 556, a16-19。

行位：信中修為淨行，入位已去修為梵行……約二行：隨事造修施戒等為淨行，離念契玄為梵行。²⁷

從行位而言，淨行品屬於十信位所攝，十信不入三賢位，梵行品歸十住位所攝，梵行與淨行從菩薩行位層次上就有所不同。對於信位及住位不同在長者李通玄的《新華嚴經論》卷4中說：

以十信為入道之初故……為十信菩薩未成實證明，是凡夫雖信果德佛境，未離色塵……十住菩薩理事圓明，為創從凡位理事開敷故。²⁸

十信位菩薩為入道之初，因其在凡未離色塵，所以此位菩薩雖然相信佛的果德境界，但未能親證佛境。而十住位菩薩依般若甚深空觀，知諸法不可得，悲智無二修一切行，達理事圓明。能如此純熟了心自性，悲智無二，也是從凡位的隨事造修悲智兼導的諸理事中開敷而來的。雖信住二位有差別，但二者亦是不可相離的。從二行談，淨行是隨事緣境修布施等行，梵行從真如理體起修，離一切妄念雜染執著，連善法之相都不可執著，離諸妄而悲智修諸行，此清淨梵行成就正覺。澄觀大師在《大方廣佛華嚴經疏》卷19〈梵行品〉說：「然前信中之淨，隨事造修悲智兼導，至此純熟了心自性，悲智無二故，小有不同。」²⁹著重又強調了法藏大師淨行與梵行從二行不同之處做了說明。也提出了二者之間的關聯，修淨行隨事造修功用純熟方能淨修梵行，離了淨行恐難成就梵行。

27 唐法藏述，《華嚴經探玄記》卷5〈梵行品〉，CBETA, T35, no. 1733, p. 201, a27-b5。

28 唐，李通玄撰，《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 744, c25-29。

29 唐澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷19〈梵行品〉，CBETA, T35, no. 1735, p. 640, c15-16。

第三章 〈梵行品〉在住位中的地位及作用

第一節 梵行在《華嚴經》之地位與價值

就「梵行」而言，雖有前面所討論的「梵行」的定義所含攝的戒定慧三學、八正道、隨善知識學、四無量心等，彰顯了「梵行」在修行解脫過程中的重要地位，但其在《華嚴經》中的地位與價值，卻遠非如此。首先在《華嚴經》中，所有提到修行梵行的對象已經由尋求自我解脫的凡夫聲聞，上升到了具有度生利他精神的一切菩薩。這在《大方廣佛華嚴經》卷 13〈光明覺品〉中如此說：「此諸菩薩各於佛所淨修梵行」³⁰ 又在《大方廣佛華嚴經》卷 16〈須彌頂上偈讚品〉說：「各於佛所淨修梵行」³¹，除此外，在卷 19〈夜摩宮中偈讚品〉和卷 23〈兜率宮中偈讚品〉中都有做此說，依據經文所見，我們不難看出，《華嚴經》所講的修清淨梵行的行者是菩薩，「此諸」、「各於」所體現的不是特指某一尊菩薩，而是指發大菩提心上求下化自利利他的所有菩薩。由此看出，修行梵行的對象階位已經截然不同了。

修行梵行的對象不同了，在此主要依唐譯之八十華嚴的經文作為經典依據，菩薩修行清淨梵行的目的是什麼？終極具有究竟清淨梵行者是誰？來了解菩薩修清淨梵行的時間幾何？菩薩要如何修梵行？

30 唐，實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷 13〈光明覺品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 62, c7-8。

31 唐，實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷 16〈須彌頂上偈讚品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 81, b3。

（一） 自他二行

菩薩為何要修持梵行？或者說菩薩修行梵行的目的是什麼？在《大方廣佛華嚴經》卷 32〈十迴向品〉中說：

一切諸佛及諸菩薩所讚、所說清淨梵行，誓願修行，悉令圓滿，……佛子！菩薩摩訶薩若能為己修行如是清淨梵行，則能普為一切眾生，令一切眾生皆得安住；……畢竟清淨。何以故？菩薩摩訶薩自於梵行不能清淨，不能令他而得清淨……何以故？菩薩摩訶薩住無倒行，說無倒法，所言誠實，如說修行，淨身、口、意，離諸雜染，住無礙行，滅一切障……自住正法，亦令眾生安住正法。³²

菩薩之萬行不出自利利他此二者，大乘菩薩於初發心之時，立弘誓之願，自求菩提而淨佛土，亦以大悲赴諸難而化導一切眾生。經文說明菩薩上求菩提是要菩薩自身能如是修行清淨梵行，從而清淨佛土，於此才能在大悲化導眾生時令眾生亦從清淨梵行而得與自己相同的利益。由此也可以看出清淨梵行對菩薩來說是非常重的行法，不可缺少的。

（二） 清淨梵行

既然修梵行者是菩薩，以成佛為究竟終極目標的菩薩，清淨梵行是菩薩自利利他修行的重要途徑手段，而在《華嚴經》中說明了具有究竟清淨梵行者的是一切諸佛。對於此義在《大方廣佛華嚴經》的卷 46〈佛不思議法品〉中有說：

32 《大方廣佛華嚴經》卷 32〈十迴向品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 171, b2-c5。

佛子！諸佛世尊有十種究竟清淨。何等為十？所謂：一切諸佛往昔大願究竟清淨；一切諸佛所持梵行究竟清淨。³³

同時在卷 47〈佛不思議法品〉也有這樣意義的說法：

佛子！諸佛世尊有十種應常憶念清淨法。何等為十？所謂……一切諸佛已具梵行，一切菩薩應常憶念。³⁴

也就是說究竟清淨的梵行為一切諸佛所受持具有，並且這種清淨梵行是一切菩薩應該常常憶念的，常自憶念佛已具清淨梵行，我當常隨佛學，也應如此努力成就究竟梵行。如此，菩薩於久遠劫能夠受持梵行。

（三）念劫淨修梵行

既然知道是發心大菩薩修持梵行，那菩薩修持時間是否也像修持波羅提木叉戒一般盡形壽受持呢？菩薩修持梵行的時間幾何？列舉經典的兩位善知識自述所修持的時間來證明對於清淨梵行的修持，一切大菩薩是如何看待的，在《大方廣佛華嚴經》卷 64〈入法界品〉中，休捨優婆夷有說：

33 唐，實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷 46〈佛不思議法品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 243, b19-21。

34 唐，實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷 47〈佛不思議法品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 250, c17-24。

善男子！我憶過去，於然燈佛所，修行梵行，恭敬供養，聞法受持……善男子！我憶過去，於無量劫無量生中，如是次第三十六恒河沙佛所，皆悉承事，恭敬供養，聞法受持，淨修梵行。於此已往，佛智所知，非我能測。

35

休捨優婆夷憶念過去無量劫無量生中，歷經三十六恆河沙佛所，淨修梵行，不單只是修梵行，而是必須做到破妄顯真智，透過有相，進入離相的境界，觀一切法無自性，啟發悲智雙流，如此才能夠成為淨修梵行，達到究竟清淨梵行。此中艱難，自是不需詳述。同時在《大方廣佛華嚴經》卷 65〈入法界品〉中對此也有說：

善見答言：『善男子！我年既少，出家又近。我此生中，於三十八恒河沙佛所淨修梵行，或有佛所一日一夜淨修梵行，或有佛所七日七夜淨修梵行，或有佛所半月、一月、一歲、百歲、萬歲、億歲、那由他歲，乃至不可說不可說歲，或一小劫、或半大劫、或一大劫、或百大劫，乃至不可說不可說大劫……淨修諸行，滿足六種波羅蜜海。』³⁶

通過善見比丘所說，修清淨梵行，要發長遠心，從最先的一日一夜乃至不可說不可說大劫，這是要有及其堅固的大愿支持，同時也給我們展現了一個很實際的修行時間觀，需要長久受持，所謂「不可說不可說大劫」不是憑空而有，也是一點一點積累完成。菩薩是如何在時間的長河中，修持自住梵行亦令眾生住梵行的呢？對此，在《華嚴經》中扮演很重要角色的〈梵行品〉，可以讓大家窺探其內容。

35 唐，實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷 64〈入法界品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 344, a11-20。

36 唐，實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷 65〈入法界品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 349, c28-p. 350, a12。

第二節 〈梵行品〉的地位

首先就《華嚴經》的菩薩行位及〈梵行品〉在華嚴經中的行位做個了解。由附表 1 通過賢度法師在《華嚴學講義》：「三賢位於全經之梗概表：」³⁷中，又可以明確了解到〈梵行品〉為十住位所攝，七處九會中的第三會。在《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 16 中對「十住」位亦有說：

謂發菩提心即十信發心，起解即十住，行即十行，願即十向，證即十地，精勤匪懈通策於前，以成諸位。所以廣說因中差別者。³⁸

已經知道〈梵行品〉是屬於四分次中修因契果生解分的範圍，五周中差別因果周中的差別因的範圍所攝，是《華嚴經》正宗分的内容。差別因中雖有十信、十住、十向、十地差別法門，修後亦通策前位，如此精勤不懈，成就菩薩行位。從經文可知十信調發菩提心，十住是解。而在《圓覺經大疏釋義鈔》卷 1 中說：

因信而成解，有解無信，增邪見故；有信無解，長無明故，信解真正方了本源，成真極智，極智返照，不異初心，故初發心即成正覺。³⁹

菩薩修行，因信成就對法義的解分，單純解釋法義而沒有信心，會增長邪知邪見；有信仰而不深入經藏理解法義，也只會長養無明。信解同時修行才能真正明了本源，成就真正智慧，極智返照，最初所發菩提心與佛心無異，所以「初發心即成正覺」所指的是十信滿心即入住位的菩薩。也契合了澄觀祖師所言的「華嚴的梵

37 賢度法師（2016），《華嚴學講義》。台北：財團法人台北市華嚴蓮社。（九版）

38 唐，澄觀撰，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 118, c22-24。

39 唐宗密撰，《圓覺經大疏釋義鈔》，CBETA, X09, no. 245, p. 483, c14-16 // Z 1:14, p. 228, c14-16 // R14, p. 456, a14-16。

行是一行具一切佛法」。對此義李通玄在《新華嚴經論》卷4更為明確的說明：

表信位在，凡未離凡地……為表以信為初因，其位最下。今說十住……明十住初心證法頂故……以入真實證，非止不會……初取聖道非止不明履踐之始，表創從十信凡夫之位極，始在十住初首履踐如來法王聖蹤，以其定門，普觀凡聖一切境界，性相無礙色無不妙……識滅時亡，情塵頓絕，唯真智境一念則五位齊明……十住之位法既如是，更有何生不成佛耶？更有何生而成正覺？此華嚴經是本法界門，一切諸佛本住大宅，一切佛子究竟所歸，化身權乘總居其外，若有入者，一入全真。此位中初發心住菩薩見道，住佛知見，入佛知見，直與如來同身心性智相故，頓印五位行相，總在其中。如持明鏡普臨眾色……於一念中，歲月晦明重重無盡；一毫之內，佛境眾生境色相無邊，一成一切成，一壞一切壞。⁴⁰

十信位菩薩在凡未離，雖然相信佛的果德境界，但未能親證佛境。十住菩薩初發心證法頂故，入真實證，十法甚深普觀一切凡聖境界，知一切法空，情塵頓絕，性相無礙，成真極智，極智返照，則一念五位齊明。十住之位菩薩如是所修法，即成正覺。如此方契合華嚴的本法界門義，說三乘權實總歸一乘之外，依本界法門一念五位齊明，若有入者一入全真。十住位菩薩初發心直與如來同身心性智相同故，在十住位即可頓印五位行相，好比明鏡能照種種相。如此了知一念中諸相重重無盡，一毫內凡聖境相無力無邊，一成一切成，一壞一切壞。此位菩薩所修清淨梵行，一行清淨梵行，則一切清淨梵行。

而在《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷2〈十住品〉中也表明了，

40 唐，李通玄撰，《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 746, b9-c6。

若約一乘通教：入十住位，即四退等皆無；二若依三乘：十地已來有念退，地前有行退位退，不進退亦退，十信已前有實退，已後有示現退也……退有四種：一位、二行、三念、四應得不得，此中無四退等。⁴¹

依三乘法而言，至十地尚有念退，然就一乘圓教來說，入十住位即可得位、行、念應得不得四不退。在《華嚴一乘教義分齊章》卷2中，祖師對十住位不退做比較說明：

行十善菩薩有進有退，猶如輕毛隨風東西等，在此修行經十千劫，入十住位，方得不退故。十住初即不退墮下二乘地，況諸惡趣及凡地耶？設《本業經》說：『十住第六心有退者？』《起信論》中釋彼文『為示現退也，為慢緩者策勵其心故，而實菩薩入發心住，即得不退也。』其行相者？《起信論》說：『三賢初位中少分得見法身，能於十方世界，八相成道利益眾生；又以願力受身自在，亦非業繫；又依三昧亦得少分見於報身佛，其所修行皆順真性，謂知法性體無慳貪，隨順修行檀波羅蜜等。』⁴²

發菩提心菩薩，行十善的十信位菩薩，猶如輕毛，有進有退，經多劫修行，而十信滿心時，入初住位即得不退下二乘地，何況凡夫惡趣。《佛說菩薩本業經》卷1〈十地品〉中說，菩薩十住要到第七住方為不退，在《大乘起信論》對此解釋說菩薩入初住位即得不退了，只是為了鞭策激勵緩慢行著，所以示現的退而已。

《起信論》對十住位不退的行相從三方面談：一入初住位發大願，可少分得見法身，能於十方世界，廣做佛事，八相成道利益眾生；二因願力而得受身自在，並非凡夫為無明業繫縛；三依三昧亦得少分見於報身佛，其所修行皆順真性，謂知

41 唐，智儼述，《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷2〈十住品〉，CBETA, T35, no. 1732, p. 34, b8-28。

42 唐法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA, T45, no. 1866, p. 489, a28-b10。

法性體無慳貪，隨順修行檀波羅蜜等。由此可知十住位菩薩在行菩薩道成就佛果過程中的重要地位。

〈梵行品〉在十住位中的位置如何？在《華嚴經探玄記》卷 5〈梵行品〉說：「以無念正行為宗，所成十住位及速成佛等為趣。」⁴³指以無念正行成就的清淨梵行能使菩薩趣入佛果。《大方廣佛華嚴經疏》卷 19〈梵行品 16〉：

一前是正位。今辨位中之行。故次來也。二前明諸位別行。今辨諸位通行。三前通道俗。今別顯出家所行。四前明隨相差別。今顯會緣入實。五為顯入住之因。謂自他二種梵行淨故。則入初住也。六別顯初住成佛。則類前諸位。位位成佛不由他悟之相也。⁴⁴

〈梵行品〉是強調十住位菩薩所修的清淨梵行，〈梵行〉是十住位菩薩所必修的，此清淨梵行是含攝諸位的修法，前〈十住品〉所談的諸位菩薩所修行的法門出家在家都可以修行，而梵行品所提到的清淨梵行則別顯出家所修行的方法，因依三昧亦得少分見於報身佛，其所修行皆順真性，自利利他皆能梵行清淨故入初住位，如《起信論》所言，初住位即可成佛。以此類比諸位，則位位成佛，不由他悟。

然雖十住位菩薩在此位中，於無上菩提發安住之心，此階段位為智慧展現，雖隨順修行檀波羅蜜等，還未至殊勝，故得名為住。能依此第一步進升於無上菩提，為何？因為十住菩薩悟真俗二諦「理契佛心」，明心見性不能等同於佛，還需無後齊修普賢萬行，廣積福德，福慧功行得以圓滿，成就究竟佛果。

43 唐法藏述，《華嚴經探玄記》卷 5〈梵行品〉，CBETA, T35, no. 1733, p. 201, b12-14。

44 唐澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷 19〈梵行品〉，CBETA, T35, no. 1735, p. 640, b15-21。

第三節 梵行的體

在《大般涅槃經》五行中，所謂五行者：即謂一聖行、二梵行、三天行、四嬰兒行、五病行。梵行以何為體？梵行即四無量，亦七善知。七善知在《大般涅槃經》卷 15〈梵行品〉說：

善男子！云何菩薩摩訶薩梵行？善男子！菩薩摩訶薩住於大乘大般涅槃，住七善法，得具梵行。何等為七？一者知法，二者知義，三者知時，四者知足，五者自知，六者知眾，七者知尊卑。……云何菩薩摩訶薩知法？善男子！是菩薩摩訶薩知十二部經……云何菩薩摩訶薩知義？菩薩摩訶薩若於一切文字、語言，廣知其義，是名知義。云何菩薩摩訶薩知時？善男子！菩薩善知，如是時……中任修布施、持戒、忍辱、精進、禪定，具足般若波羅蜜，是名知時。云何菩薩摩訶薩知足？善男子！菩薩摩訶薩知足，所謂食飲衣藥……是名知足。善男子！云何菩薩摩訶薩自知？是菩薩自知，我有如是信……如是答，是名自知。云何菩薩摩訶薩知眾？善男子！是菩薩知如是等，是剎利眾……如是問答，是名知眾。善男子！云何菩薩摩訶薩知人中尊卑？善男子！人有二種：一者信，二者不信。菩薩當知信者是善，其不信者不名為善……善男子！是名菩薩摩訶薩住於大乘大涅槃經，住七善法。菩薩住是七善法已，得具梵行。⁴⁵

四無量在《大般涅槃經》卷 15〈梵行品〉有說：

45 北涼，曇無讖譯，《大般涅槃經》卷 15〈梵行品〉，CBETA, T12, no. 374, p. 451, b13-p. 452, b27。

復次善男子！復有梵行，謂慈、悲、喜、捨。」……佛告迦葉：「善男子！諸佛如來為諸眾生所宣法要，其言祕密，難可了知。或為眾生說一因緣。如說何等為一因緣？所謂一切有為之法……或時具說十二因緣，如王舍城，為迦葉等，具說十二無明乃至生老病死……是無量心，伴侶相對，分別為四……以行分別，故應有四，若行慈時，無悲、喜、捨，是故有四。⁴⁶

通過引文可以知道在《大般涅槃經》中對梵行的體有兩方面的定義，一為七善知，菩薩能住此七善法，可得具足梵行。一為四無量，修行此四無量心，能成就如是無量無邊功德，諸佛如來亦得成就如是無量無邊功德。

華嚴祖師對梵行之體的分析，在《大方廣佛華嚴經疏》卷 19〈梵行品〉說：

梵行以何為體？體略有三：一者、即戒，戒能防非故得稱梵。二者、四等；三者、是慧……今此品中具含三義。然此三各二。戒有二者：一隨相；二離相。今文即相無相，依如來教染衣出家乞食正命，是隨相也；於修無所著，則戒相如虛空，即離相也。四等二者：一有緣；二無緣。生緣法緣皆名為有，今即緣無緣觀察眾生，而不捨離是有緣也；了知境界如幻如夢，即無緣也。慧有二者：一有分別；二無分別，今即分別是無分別。謂於十法一一推徵，是分別也；觀無相法了知平等離念契玄，即無分別也。上三中二義，各初義通凡小，後義唯大乘，此二不二為實教梵行。⁴⁷

梵行的體從三個方面來談，分別從戒、四等、慧，詳細列表如下：

46 北涼，曇無讖譯，《大般涅槃經》卷 15〈梵行品〉，CBETA, T12, no. 374, p. 452, b28-p. 453, b22。

47 唐，澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 640, b26-c11。

戒 即相無相	隨相	依如來教染衣出家乞食正命，是隨相	各初義通凡， 後義唯大乘， 此二不二為實教梵行
	離相	於修無所著，則戒相如虛空，即離相	
四等 即緣無緣觀察眾生	有緣	生緣法緣皆名為有，而不捨離是有緣	
	無緣	了知境界如幻如夢，即無緣	
慧 即分別是無分別	有分別	謂於十法一一推徵，是分別	
	無分別	觀無相法了知平等離念契玄，即無分別	

（一）戒

戒律為佛法的生命，佛法住世，是戒律來統攝，戒律的根本精神，是要使眾生明了實相，斷盡煩惱，以便離苦得樂。其實踐法門，就在於戒律的守護。戒律的制度，不是釋尊對弟子的一種束縛，實為解脫道，從梵文的語源來看，戒律梵語音譯為「波羅提木叉」，「木叉」是解脫的意思。即指以戒律修行，而能棄捨惡行，破除煩惱，能得涅槃果。「波羅提」譯為「別」，即指七眾弟子所受的戒各自不同、持戒所對的境各別不同。依其不同的戒法就能別別得解脫。因此佛弟子若無戒律作為生活軌範的依準，了生脫死則無可能。

屬於聲聞戒，以自利的別解脫之戒有：三歸戒；五戒；八關齋戒；沙彌、沙彌尼戒菩薩戒；式叉摩那戒；比丘、比丘尼具足戒。廣發菩提心，以自度度他為己任的，是菩薩戒。

華嚴戒的特殊性之所在，在《華嚴經》〈梵行品〉中戒有二義：一隨相：「隨」者「隨順」，「相」者「形相」，順如來之教法而具足衣鉢，剃髮染衣乞食而守威儀也。所指是事相之戒法、又作事戒，為「離相戒」之對稱。謂受持身語意三業、四行住坐臥四威儀等。如聲聞、菩薩等大小乘諸戒。故名隨相戒；二離相：「離」即「遠離」，（正觀十法）於修無所著，心無所著，則一切之戒相如虛空，了無持戒之相，即離相戒也。

（二）四等

四等即是慈悲喜捨四無量心。在《大般涅槃經》卷 15〈梵行品〉：

善男子！以無量故，亦得名四。夫無量者則有四種，有緣、非自在；自在、非緣；亦緣、亦自在；非緣、非自在。何等無量，有緣、非自在？緣於無量無邊眾生，而不能得自在三昧，雖得不定，或得或失。何等無量，自在、非緣？如緣父母、兄弟姊妹，欲令安樂，非無量緣。何等無量，亦緣、亦自在？謂諸佛菩薩。何等無量，非緣、非自在？聲聞緣覺，不能廣緣無量眾生，亦非自在。善男子！以是義故，名四無量，非諸聲聞緣覺所知，乃是諸佛如來境界。善男子！如是四事，聲聞緣覺雖名無量，少不足言。諸佛菩薩，則得名為無量無邊。⁴⁸

由此可知，聲聞緣覺隨有四無量心，但多少都有不足，只有諸佛如來的境界名為無量無邊四無量心。在《華嚴經》〈梵行品〉中，「四無量」亦分為二者：一有緣：生緣法緣皆名為有，今即緣無緣觀察眾生，而不捨離是有緣也引文中一二四為有緣四無量；二無緣：引文中第三「諸佛菩薩亦緣亦自在」，了知境界如幻如夢，即無緣四無量也。

（三） 慧

何謂慧？

在《舍利弗阿毘曇論》卷 15〈非問分〉中：「何謂慧？智分別是名慧。」⁴⁹「智」的分別相是名「慧」。在《大智度論》卷 23〈序品〉對智有十種說：

48 北涼，曇無讖譯，《大般涅槃經》卷 15〈梵行品〉，CBETA, T12, no. 374, p. 453, b22-c6。

49 姚秦曇摩耶舍和曇摩崛多等譯，《舍利弗阿毘曇論》卷 15〈非問分〉，CBETA, T28, no. 1548, p. 629, c26-27。

解脫人修十智，及一切有漏、無漏善根。若時解脫人修九智，及一切有漏、無漏善根。如是等種種，以阿毘曇門廣分別。「如實智」分別相：「法智」者，知欲界五眾無常、苦、空、無我，知諸法因緣和合生，所謂無明因緣諸行，乃至生因緣老死。「比智」者，知現在五受眾無常、苦、空、無我，過去、未來及色、無色界中五受眾無常、苦、空、無我亦如是。「他心智」者，知他眾生心心數法。「世智」者，名為假智。聖人於實法中知，凡夫人但假名中知，以是故名假智。如棟梁椽壁名為屋，但知是事，不知實義，是名世智。「苦智」者，用苦慧呵五受眾。復次，「苦智」名知苦相實不生。「集智」名知一切法離，無有和合。「滅智」名知諸法常寂滅如涅槃。「道智」名知一切法常清淨、無正無邪。「盡智」名知一切法無所有。「無生智」名知一切生法不實、不定故不生。「如實智」者，十種智所不能知，以如實智故能知。十智各各相、各各緣、各各別異、各各有觀法；是如實智中無相、無緣、無別，滅諸觀法，亦不有觀。十智中有法眼、慧眼，如實智中唯有佛眼。十智，阿羅漢、辟支佛、菩薩共有；如實智唯獨佛有。⁵⁰

「十智」各各相、各各緣、各各別異、各各有觀法；修行者能了知此十智分別相，能得解脫。前九智，阿羅漢、辟支佛、菩薩共有；如實智唯獨佛有。在《華嚴經》〈梵行品〉中，「慧」有二者：一有分別：思量、識別諸事理曰分別，是為心心所之自性作用，故亦為心心所之異名也。例如對於十法一一推徵，是分別也；二無分別：觀無相法，生人空、法空無分別慧，即平等照了真、俗二諦之法；俱空無分別慧，即超前二空，悉皆平等。如此了知平等，離念契玄，即無分別也。

梵行體戒、四等、慧中分別又各有二種意義，每個的第一種意義都是凡夫二乘共同所修的，第二種意義唯大乘菩薩可知，若能理解此二不二義，方為實教梵行。此品具戒行、大願、般若智慧，由凡夫二乘修法展現，乃至轉入大乘菩薩修

50 後秦，鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 23〈序品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 233, b26-p. 234, a11。

法，匯歸一乘實相教法。開方便世法，演究竟出世法。涵蓋事有即空理，顯理事無礙之真義。同時又不失次第為三乘眾生點明所修行法及轉折。從事相到理空最後開顯一乘二而不二義，譬如十方諸流水，皆入大海，捨本名字，但名大海。開顯一行具一切佛法的華嚴梵行之理念。

第四章 梵行的觀行

第一節 〈梵行品〉之十法甚深觀

梵行的修法是如何？下面所引經文主要依八十華嚴經經文為主，在《大方廣佛華嚴經》卷 17〈梵行品〉經文中，正念天子請法，問：

佛子！一切世界諸菩薩眾，依如來教，染衣出家。云何而得梵行清淨，從菩薩位逮於無上菩提之道？⁵¹

正念天子向法慧菩薩請教的怎麼樣方便修行梵行，就是這裡所要說的内容。對於用什麼方法修梵行的問題。

《華嚴經探玄記》卷 5〈梵行品〉：

問中明：受離染法之器，故寄天子，離妄念器方能受，故名正念。⁵²

正念天子，指能夠離諸妄念而受持離染之法，方能夠擔此請法重任。在《大方廣佛華嚴經疏》卷 19〈梵行品〉中：

51 唐實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷 17〈梵行品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 88, b6-8。

52 唐，法藏述，《華嚴經探玄記》卷 5〈梵行品〉，CBETA, T35, no. 1733, p. 201, b15-16。

天者淨也，表所問事理染相絕故，梵依天行而得成故，念與無念二而不二，為正念也。⁵³

關於天為淨，在前面《大智度論》的引文中說明，修清淨行斷除淫欲升梵天，梵天屬色界所攝的，既然要修斷除淫欲的清淨行，此清淨梵天子所提的問題事理都不會跟不清淨的欲愛染污行有關，一定是遠離染污之相的。此天依斷欲清淨行而成就梵名的。凡夫能以具體之事物為修觀之對象，稱為「有念」；反之，體觀真如本性，稱為「無念」。有念、無念二者，是隨應眾生根機之不同而有差別，然若由有念進入無念時，則二者不二；如念佛往生，雖有念相，然若息慮凝心，入於念佛三昧之妙德時，則自然與無念相契合，此時有無為一，而達到「亦有念亦無念」的不二之境界。是為正念。

此會會主法慧菩薩的回答依八十華嚴經卷 17〈梵行品 16〉經文做如是說：

佛子！菩薩摩訶薩修梵行時，應以十法而為所緣，作意觀察。所謂：身、身業、語、語業、意、意業、佛、法、僧、戒。應如是觀：為身是梵行耶？乃至戒是梵行耶？⁵⁴

也就是說，菩薩修行梵行，要正觀十法（即身、身業、語、語業、意、意業、佛、法、僧、戒），確定何為梵行？能甚深觀察這十法的真如本性，自然不會遠離梵行。但如何正觀？觀想此十種法空無自性，進而觀想梵行也空無自性，就是正觀，也才是梵行。這就是法慧菩薩要告訴正念天子的主要一點，這也是各時代、各地方的佛教徒應解應行的重要佛法之一。法藏大師對法慧菩薩此一開示做過一番很有見地的詮釋，後世華嚴學者大都依循他的說法瞭解這段經意。

在《華嚴經探玄記》卷 5〈梵行品〉中說：

53 唐，澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷 19〈梵行品〉，CBETA, T35, no. 1735, p. 640, c20-22。

54 唐，實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷 17〈梵行品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 88, b9-12。

以攝法略盡故。謂身口意是有為果。三業是彼因。佛法是出世果。僧戒是彼因。又出家人修出世行要依此十法方成梵行。謂三寶及戒是四不壞淨境。即所信所入也。身口意是能修行具。即能信能入也。三業是對境所修所成行。今推求此梵行在何法中。既求不得。即相盡理顯方為真實梵行。是故文中約此十法唯徵梵行不徵餘法。文中二。先以理案定。二若身是下縱破顯非。又初是總後別。初略後廣。此中徵覈十法。即為十初中若身是梵行者定其所立。下以理推徵。謂梵既淨法。身是雜穢故非也。以此身等六事是通染淨法故。但約染淨相違明非梵行。不破彼六之自體。後四是淨法。順梵行故。⁵⁵

綜上所述，整理表如下，以便對此十法有個清晰的了解：

六染（有為）	果	身	能修行具 即能信能入	通染淨法
		語		
		意		
	因	身業	對境所修所成	
		語業		
		意業		
四淨（出世間）	果	佛	四不壞境 即所信所入	四淨法
		僧		
	因	法		
		戒		

從因果角度所攝，十法中前六個的身、語、意是果，而身業、語業、意業是彼因。後四法中佛、法是出世果，那麼僧、戒就是出世因。所信所入的四不壞淨境是佛、法、僧三寶及戒。而能信能入的修行工具是身、語、意，所修所成淨行的對境是身業、語業、意業。就能所而言，身、語、意為能修能信，所修所成行對境身業、語業、意業是通善惡，而所信所入四不壞淨境是佛、法、僧、戒。從染淨角度出發，梵是淨，身是雜穢，身等六事即十法中的前六法通染淨法，從染相與淨有所違背，所以經文都是以反問形式表明前六法不是梵行的，但卻並非否認前六法的

⁵⁵ 唐，法藏述，《華嚴經探玄記》卷 5〈梵行品〉，CBETA, T35, no. 1733, p. 201, c1-15。

自體作用。後四法是淨法，故以順梵行的方法詮釋何為梵行的。於此十法推求梵行在何法中，十法皆不可得，相盡理方顯為真實梵行。從以上種中，文中由此十法中推尋梵行，不從其他法中尋求。

如此依法慧菩薩的教示，我們從觀察身、身業、語、語業、意、意業、法、僧、戒十法切入，才能瞭解梵行的意義，進而才能修成清淨梵行透過正觀此六染四淨去修梵行，也就是說，修梵行，要以正觀此六染四淨為入門，為下手處。由此可知此正觀十法是不可或缺的。故以下擬將身、身業、語、語業、意、意業六染法合成一類，佛、法、僧、戒此四淨法另成一類，先做總說，其次一一加以探討。

（一）身、身業、語、語業、意、意業：

凡此六法皆通染淨法，有為法、生滅法、變異法，亦非究竟圓滿，在本質上與清淨梵行並不相應。觀察的重點，著重在觀其染污，無常，以及苦、空、無我之必然缺憾，從而化除取相的虛妄分別。

（二）佛、法、僧、戒：

在六十華嚴經卷 8〈梵行品〉中說：

於一切法而不取相，一切諸法無自性故；於一切佛及諸佛法平等觀察，猶如虛空；是名菩薩摩訶薩方便修習清淨梵行。⁵⁶

準此經文，則有為之生滅法固然應捨，即無為之清淨法，亦不當執以為實。倘使認定「三十二相八十種好是佛」、「寂滅是法」、「阿羅漢果是僧」、「剃髮乞食是戒」等，繼而推論如此觀佛、法、僧、戒是梵行。如此生起執著，則淨法亦非梵行，非是如實正觀，而睽離了諸法性空、無可執著的觀照前提。

⁵⁶ 東晉，佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》卷 8〈梵行品〉，CBETA, T09, no. 278, p. 449, c1-3。

在此先分別將六十華嚴經及八十華嚴經的經文內容整理做個對照表，下面分別探討十法非必要就不引經文原文了：

附表 3:

八十華嚴經〈梵行品〉經文	六十華嚴經〈梵行品〉經文
若身是梵行者，當知梵行則為非善、則為非法、則為渾濁、則為臭惡、則為不淨、則為可厭、則為違逆、則為雜染、則為死屍、則為蟲聚。	若身是梵行者，當知梵行則不清淨；當知梵行則為非法；當知梵行則為渾濁；當知梵行則為臭惡；當知梵行則為穢污；當知梵行則為塵垢；當知梵行則為諂曲；當知梵行則為八萬戶蟲。
若身業是梵行者，梵行則是行住坐臥、左右顧視、屈伸俯仰。	若身業是梵行者，當知身四威儀則為梵行；左右顧眄舉足下足則為梵行。
若語是梵行者，梵行則是音聲風息、唇舌喉吻、吐納抑縱、高低清濁。	若口是梵行者，當知音聲則為梵行；當知語言則為梵行；當知心觸則為梵行；當知舌動則為梵行；當知脣齒和合則為梵行。
若語業是梵行者，梵行則是起居問訊、略說、廣說、諭說、直說、讚說、毀說、安立說、隨俗說、顯了說。	若口業是梵行者，當知語言則為梵行；當知所說作、無作、稱譏、毀譽，則為梵行。
若意是梵行者，梵行則應是覺、是觀、是分別、是種種分別、是憶念、是種種憶念、是思惟、是種種思惟、是幻術、是眠夢。	若意是梵行者，當知覺、觀、憶念、不忘、思惟、幻、夢等悉為梵行。
若意業是梵行者，當知梵行則是思想、寒熱、飢渴、苦樂、憂喜。	若意業是梵行者，當知想是梵行；施設是梵行；寒、熱、飢、渴、苦、樂、憂、

	喜等悉是梵行。
若佛是梵行者，為色是佛耶？受是佛耶？想是佛耶？行是佛耶？識是佛耶？為相是佛耶？好是佛耶？神通是佛耶？業行是佛耶？果報是佛耶？	若佛是梵行者，為色是佛耶？為受、想、行、識是佛耶？為三十二相、八十種好是佛耶？為一切神通、業報是佛耶？
若法是梵行者，為寂滅是法耶？涅槃是法耶？不生是法耶？不起是法耶？不可說是法耶？無分別是法耶？無所行是法耶？不合集是法耶？	若法是梵行者，為正教是法耶？為寂滅、離涅槃是法耶？為生、非生是法耶？為實、非實是法耶？為虛妄是法耶？為合、散是法耶？
若僧是梵行者，為預流向是僧耶？預流果是僧耶？一來向是僧耶？一來果是僧耶？不還向是僧耶？不還果是僧耶？阿羅漢向是僧耶？阿羅漢果是僧耶？三明是僧耶？六通是僧耶？	若僧是梵行者，為向須陀洹果是僧耶？為得須陀洹果是僧耶？為向斯陀含阿那含阿羅漢果是僧耶？為得斯陀含阿那含阿羅漢果是僧耶？為三明、六通是僧耶？為時解脫是僧耶？為非時解脫是僧耶？
若戒是梵行者，為壇場是戒耶？問清淨是戒耶？教威儀是戒耶？三說羯磨是戒耶？和尚是戒耶？阿闍梨是戒耶？繫髮是戒耶？著袈裟衣是戒耶？乞食是戒耶？正命是戒耶？	若戒是梵行者，為戒場是戒耶？為十眾是戒耶？為問清淨、不清淨是戒耶？為戒師是戒耶？為三羯磨和尚是戒耶？為繫髮、法服、乞食是戒耶？菩薩摩訶薩當如是觀察十種法。

（一）身語意及三業

身，指肉體身軀。在《中阿含經》卷24〈因品〉比丘觀身念處說明何謂身：

復次，比丘觀身如身，比丘者，此身隨住，隨其好惡，從頭至足，觀見種種不淨充滿，我此身中有髮、髭、爪、齒、麤細薄膚、皮、肉、筋、骨、心、腎、肝、肺、大腸、小腸、脾、胃、搏糞、腦及腦根、淚、汗、涕、唾、膿、血、肪、髓、涎、膽、小便。猶如器盛若干種子，有目之士，悉見分明，謂稻、粟種、蔓菁、芥子……如是比丘觀內身如身，觀外身如身，立念在身，有知有見，有明有達，是謂比丘觀身如身……觀彼死屍，烏鴉所啄，豺狼所食，火燒埋地，悉腐爛壞，見已自比：『今我此身亦復如是，俱有此法，終不得離』……觀身念處。⁵⁷

身體就好比一個器皿，可盛諸多種子，常觀修身念處的有目行者，能夠有正確的知見，具明達之慧。能夠了知身體種種不淨，成住壞空，今我此身亦復如此，終不得離。常自觀修，知身不淨不可樂，修勝進法，能度憂畏，滅苦惱，斷啼哭，能得正法。

在《增壹阿含經》卷 30〈六重品〉中，佛告訴弟子身體是由種種不淨因緣合會組成的：

比丘當知，因緣合會，乃有此身耳。又復，比丘！一人身中骨有三百六十，毛孔九萬九千，脈有五百，筋有五百，虫八萬戶。比丘當知，六入之身有如是災變。比丘！當念思惟，如是之患，誰作此骨？誰合此筋脈？誰造此八萬戶虫？爾時，彼比丘作是念思惟，便獲二果、阿那含、若阿羅漢。⁵⁸

即是因緣和合組成，無自性故不應有所執著。在《大毘盧遮那成佛經疏》卷 3〈入真言門住心品〉中亦說：

⁵⁷ 東晉，僧伽提婆譯，《中阿含經》卷 24〈因品〉，CBETA, T01, no. 26, p. 582, b18-p. 583, c24。

⁵⁸ 東晉，僧伽提婆譯，《增壹阿含經》卷 30〈六重品〉，CBETA, T02, no. 125, p. 714, a20-26。

如修循身觀時：見此身三十六物之所集成，五種不淨惡露充滿，終不為此而生貪愛。次復觀受心法，得離不觀我性四種顛倒。⁵⁹

身體是由三十六物眾緣和合所積成，三十六物分別是指：髮、毛、爪、齒、眵、淚、涎、唾、屎、溺、垢、汗、皮、膚、血、肉、筋、脈、骨、髓、肪、膏、腦、膜、肝、膽、腸、胃、脾、腎、心、肺、生藏、藏、赤痰、白痰。總的歸於五種不淨，惡露充滿。做此觀行，終不於此身生貪愛。如是離顛倒見。

又《大智度論》卷十九〈序品〉，細說身有五種不淨即：

⁵⁹ 沙門，一行記，《大毘盧遮那成佛經疏》卷3〈入真言門住心品〉，CBETA, T39, no. 1796, p. 605, c25-27。

觀身五種不淨相。何等五？一者、生處不淨，二者、種子不淨，三者、自性不淨，四者、自相不淨，五者、究竟不淨……生處不淨？頭、足、腹、脊、脇、肋諸不淨物和合，名為女身。內有生藏、熟藏、屎尿不淨，外有煩惱業因緣風，吹識種令入二藏中間。若八月、若九月，如在屎尿坑中，是名生處不淨。種子不淨者，父母以妄想邪憶念風吹淫欲火故，血髓膏流，熱變為精。宿業行因緣，識種子在赤白精中住，是名身種子，是名種子不淨。自性不淨者，從足至頂，四邊薄皮，其中所有不淨充滿；飾以衣服，澡浴花香，食以上饌，眾味饕餮，經宿之間，皆為不淨。假令衣以天衣，食以天食，以身性故亦為不淨，何況人衣食？是名自性不淨。自相不淨者，是身九孔常流不淨，眼流眵、淚，耳出結聾，鼻中涕流，口出涎吐，廁道、水道常出屎、尿，及諸毛孔汗流不淨，是名自相不淨。究竟不淨者，是身若投火則為灰，若虫食則為屎，在地則腐壞為土，在水則臃脹爛壞，或為水虫所食。一切死屍中，人身最不淨，是名究竟不淨……是身生時、死時，所近身物、所安身處，皆為不淨。如香美淨水，隨百川流，既入大海，變成鹹苦；身所食噉種種美味，好色、好香、細滑上饌，入腹海中，變成不淨。是身如是從生至終，常有不淨，甚可患厭！行者思惟：是身雖復不淨，若少有常者猶差，而復無常。雖復不淨、無常，有少樂者猶差，而復大苦。是身是眾苦生處。如水從地生，風從空出，火因木有；是身如是，內外諸苦皆從身出——內苦名老、病、死等，外苦名刀杖、寒熱、飢渴等——有此身故有是苦。⁶⁰

然而，凡夫眾生貪愛此無常不淨苦空的色身，不能得解脫。行者思惟觀修，當觀身不淨時，不著此身，就是修梵行。在《大方廣佛華嚴經疏》卷 19〈梵行品〉中說：

⁶⁰ 後秦，鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 19〈序品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 198, c22-p. 199, b9。

今初身具中。一非善者。身通不善體非順理。梵行善性體能順理。二法既殊明身非梵行。梵行何在他。皆倣此。當知梵行之言貫通諸句。二體是無記非可軌法。三飲食資成。四自相臭惡。五自性不淨。六種子住處等皆悉可厭。七四蛇違反。八業惑所依故。九是身無知。又要當死究竟不淨故。十八萬戶蟲戶有九億。全以蟲聚成其身故。今此梵行體是可軌性。能澄淨芬馨清潔。賢聖所欣順法順教。體無雜染。與智相應眾善集成。彼豈當是於十事求梵行巨得。當知梵行離相離性下九準之。⁶¹

總而言之，身是不善的，梵行本身具有善性，通過思惟推敲，身體是諸因緣條件和合組成的，身體有生、住、異、滅等無常變化的必然過程，沒有真正永恆不變的「身」可得，它的存在是緣起假名有的存在，自性不可得。身即是虛妄不存在的，所以身不是梵行。如果執著此色身為修梵行，也就是說，梵行變成染污不淨，則非梵行；因梵行是清淨行，與染污相違，所以「身」不是梵行。如果知身不淨、無常、不執身相，即是修梵行。下面九種法甚深觀亦是如此。

身業：「造作，名業。」業為造作之義。如指身之取捨屈伸舉手投足等造作，名為「身業」，身業是身的動作業用而已，在《彌勒菩薩所問經論》卷4有說：

身業者，依身作業，隨身所作名為身業。⁶²

又《阿毘達磨俱舍論》卷13〈分別業品〉亦說：

若業依身立為身業，謂能種種運動身思。依身門行，故名身業。⁶³

身通善惡，其業也一樣。由此可知不論是行住坐臥、禮佛等等身的動作，都是身業。而這些身業動作也是時、空等因緣條件合會時的現象，當因緣不具足、散滅

⁶¹ 唐，澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷19〈梵行品〉，CBETA, T35, no. 1735, p. 641, a21-b3。

⁶² 後魏，菩提流支譯，《彌勒菩薩所問經論》卷4，CBETA, T26, no. 1525, p. 250, b20-22。

⁶³ 唐，玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷13〈分別業品〉，CBETA, T29, no. 1558, p. 68, c11-12。

時，身體的這些動作都會消失，身業無實性不可得，是假名安立的。假如不了解身業的相不可得，而執著所造作的身業是為修梵行，則非梵行；這樣梵行就與身業同是四威儀、左右顧盼、舉足下足。如此梵行亦成為無常變異、有染污的了。這就違反梵行是清淨行的定義。若能清楚了知而不執著，依身所作修諸菩薩行法，則種種身業都是修清淨梵行。

語：口是身體的發音器官之一，屬五蘊中色蘊的一部分。是用唇舌喉吻等器官發出音聲，配合吐納氣息、抑揚縱放，而有抑揚頓挫、高低清濁等，可見語是因緣和合的，是緣起則無自性，語的相不可得。在《大智度論》卷 6〈序品〉說：

如人欲語時，口中風名憂陀那，還入至臍，觸臍響出，響出時觸七處退，是名語言。如偈說：風名憂檀那，觸臍而上去；是風七處觸，項及斷齒脣，舌咽及以胸，是中語言生。愚人不解此，惑著起瞋癡；中人有智慧，不瞋亦不著。⁶⁴

如果執著因緣和合語為梵行，梵行變成有生滅、有造作，則非梵行；這又與梵行離念離造作相違，知語言並不是梵行。反之，若能了知聲韻學、語言學而不執相，即是修梵行。

語業：語的行為造作，所產生的作用，為語業。在《瑜伽師地論》就有說明：「語行云何。謂語業。」⁶⁵ 而在《大寶積經》卷 42〈尸波羅蜜品〉中說：「若語不造妄語、離間、麁惡、綺語業者，是名語妙行。」⁶⁶ 如果語不造作妄語、離間、麁惡、綺語業，是妙語業行，如此可知邪語業有此四語業。為何會行此四邪語業？在《阿毘達磨俱舍論》卷 16〈分別業品〉說明：「若以染心，發非愛語，

⁶⁴ 後秦，鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 6〈序品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 103, a15-23。

⁶⁵ 唐，玄奘譯，《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579, p. 323, a2。

⁶⁶ 唐，玄奘譯，《大寶積經》卷 42〈尸波羅蜜品〉，CBETA, T11, no. 310, p. 242, a24-25。

毀訾於他，名麁惡語。」⁶⁷ 因為眾生以雜染之心發言語，行成不善的語業。語常通常用來表達思想情緒的工具之一，在與三根本煩惱結合時，所發出來的語業就不善。《大方廣佛華嚴經疏》卷 19〈梵行品〉說：「安立說者謂假施設，隨俗說者，隨世名言。」⁶⁸。由此可知語業也會隨俗隨世名言假名安立。語業有善惡，因情緒的好壞等眾緣匯集所發出的語業，沒有自性可得。語業的相不可得。如果執著語業是梵行，梵行與語業同是所說作、無作、稱譏毀譽，則非梵行。也就是說，梵行是染法、有造作的，知語業之相不可執，即是修梵行。所以語業非梵行。

意：所謂意是很微細的，經文分別出來的十事如果詳細解說會有很多，也包含了許多明相，通過這些明相可以一窺什麼是意。《大方廣佛華嚴經疏》卷 19〈梵行品〉：

觀意十事，覺是尋求，觀是伺察；覺麁，觀細是不定法。言分別者，以慧揀擇。三分別中，是自性分別。七分別中，任運分別。種種分別者，三中隨念計度故，七中餘六，謂有相、無相、尋求、伺察、染污、不染污故。憶念者，追憶曾習，唯緣過去。思惟者，以慧籌度，通去來今。並有一多各成二種。上六皆別境攝。種種憶念義兼惡作。幻術，通思、通念。眠是不定，意識亦行，但取境昧略。輕眠有夢，亦通善、惡，覺之勢故。此十是心所，不離心故，同名意也。⁶⁹

我們的意常常會處於兩種狀態，一種是意處在覺的狀態，一種是處在觀的狀態，處在不同分別中，是意的自性分別，這種種分別是隨念計度的，分別都有很多種，

67 唐，玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷 16〈分別業品〉，CBETA, T29, no. 1558, p. 88, a12-13。

68 唐，澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷 19〈梵行品〉，CBETA, T35, no. 1735, p. 641, b9-10。

69 唐，澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷 19〈梵行品〉，CBETA, T35, no. 1735, p. 641, b10-20。

隨緣產生染污、不染污等。憶念就是記憶，根據過去熏習過的東西，思惟分別過現未，有多種憶，其義兼惡，在不同的情況下它都有可能會有惡作產生。總之意十種意涵通善通惡，是心所，不離心故，所以同名意。假如執著意是梵行，梵行就與意一樣是覺觀、憶念不忘、分別計度、思惟幻夢等。也就是說，梵行是意想紛飛，一大堆雜想妄念，不清淨的，這非梵行的清淨義，所以意不是梵行。

意業：意之用名為意業。觀意業有十事，分別為：思、想、寒、熱、饑、渴、苦、樂、憂、喜。這十件事是意的作用，就是從意發出來的業，在《大方廣佛華嚴經疏》卷 19〈梵行品〉說：

「觀意業十事，皆意之用，故名為業，約遍行五徵之。一思，二想，次四是觸，後四是受。作意一種總遍十段。」⁷⁰

從意發出來的業，從五遍行（作意、觸、受、想、思）來一一徵別，意業十事所對應的五遍行：有思；有想；有寒、熱、饑、渴是屬於觸，又觸屬於色法；有苦、樂、憂、喜屬於受，而作意是遍通這十種的，如此是通五蘊。在觀察當中，以警心為性，對於所緣的境，引心為業。《成唯識論》卷 5：「謂遍行有五……一切心中定可得故。」⁷¹意業十事不出於一心，透過意，都可以得到這些感受，所以稱為遍行。我們在觀察事情的時候，藉由心為緣，引發業用，屬於心所攝，以心來攝受這十法，甚至身、身業、語、語業、意、意業、佛、法、僧、戒等，這些都是意的業用。意業通染淨，意業常隨意念情緒的無常善變時常在改變，在心理造作種種業，如果執著意業是梵行，梵行就同於意業想、思、寒熱、饑渴、苦樂憂喜等。也就是說，梵行是雜染、是苦的。這也不符清淨梵行義，知意業的相非梵行。以上六染法已正確了知，其通染污不淨應捨離。知染惡、不淨時，就不會去

70 唐，澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷 19〈梵行品〉，CBETA, T35, no. 1735, p. 641, b21-28。

71 唐，玄奘譯，《成唯識論》卷 5，CBETA, T31, no. 1585, p. 26, c27-p. 27, a1。

執著它，這即是修梵行。

（二）佛法僧三寶

佛：如果說佛是梵行，色是不是佛？如果說佛是梵行的話，我們看到有色相的這個是佛，受也是佛，想也是佛，這些就可能造成很多佛。從觀佛的十事，再作意觀察。

在《大方廣佛華嚴經疏》卷 19〈梵行品〉中，通過大小乘角度，觀察佛十事法，做說明為：

觀佛十事，觀於三身。若依小乘，初五法身，以無漏戒等及眷屬無漏五蘊為法身故。次二報身，以三祇百劫所修感相好故。次一化身，神通化現故。業行通為三身之因，果報通語三身之果。若依大乘：前八皆是化身，後一報身，業行通語二身之因。涅槃是果離繫果故，菩提是報本願故，今一一推徵。若一是佛餘者應非，一一皆佛則有多佛，和合成佛則無自性。⁷²

三身就是指佛的法身、報身、化身。若依小乘而言，「法身」是色受想行識，在小乘理解來說，佛還是由肉身存在而示現成佛，還是有五蘊組合的四大肉身的，因佛證得了無漏法，它是以無漏戒等及眷屬無漏五蘊為法身。雖然就小乘來看佛身，色受想行識它是屬於法身佛，所現證到的法身。「報身」是由三祇百劫所修感得相好，佛的三十二相、八十種好。三大阿僧祇劫修成法身，百劫修得三十二相、八十種好，百劫所修才能感得這報身相。「化身」是神通化現，神通展現的身，他是隨機顯現的。業行是通三身之因，業行是成就這三身的因既然業行是因，果報通三身之果，是涅槃果，就是修行的成就，在三祇百劫當中所修的一切業行，就是將來成就的就是涅槃的果。若依大乘而言，前八種都是屬於化身，都是隨機

72 唐，澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷 19〈梵行品〉，CBETA, T35, no. 1735, p. 641, b28-c8。

顯現。果報是報身，說業行通法化二身之因，以隨機現生之應化身為生身，理智冥合之真身為法身。即於法、報、化三身中，合法、報二身為法身，化身為生身。就這十事一一推徵，若把色當做是佛，或色可以稱之為佛的話，其它應該都不是佛。若將色受想行識都當作是佛的話，則有多佛。「和合成佛，則無自性。」從五蘊假合的身，不管是有漏、無漏，事實上佛的體性是寂滅的，它不是真有、亦不是無。

以上所說的種種，它只是一種推徵法，藉由這十事讓我們作意觀察，既然一一推徵這些都不是佛，當然就不是梵行。若要從色受想行識去找佛，當然不是梵行的清淨法。

法：在《大方廣佛華嚴經疏》卷 19〈梵行品〉中說：「觀法，但有八句者，應梵本脫漏，豈餘九皆十，此獨八耶。」⁷³ 在十種觀法當中，唯一就這個「法」，只有八句；其中「不隨順是法耶？無所得是法耶？」這兩句，有的版本是沒有的。若我們將法當作是梵行，那麼寂滅是法？是什麼樣的法呢？在《大方廣佛華嚴經疏》卷 19〈梵行品〉中說：「法有教、理、行、果。」⁷⁴就法的內容，可分為教、理、行、果。在《大方廣佛華嚴經疏》卷 19〈梵行品〉中對此解釋說：

73 唐，澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷 19〈梵行品〉，CBETA, T35, no. 1735, p. 641, c13-14。

74 唐，澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷 19〈梵行品〉，CBETA, T35, no. 1735, p. 641, c16。

八中，初一理法，次一果法，餘六通三，約理可知。約行者，謂不善不生，妄想不起。言語道斷，智無分別。定無行處，如智兩冥。此六究竟即是果相，今推徵云，若一是法餘則應非，一一皆爾，若謂總，是則和合不實，隨得一法即應得餘，和合而成則無和合，若以無合而為法者，無合之法豈當有耶，又此舉法皆舉寂滅不生等者，欲明一一自虛，法即非法梵行何從。

75

將以上之八件事情，分判為「寂滅」是理法，「涅槃」是因，是屬於果法。「不生、不起、不可說、無分別、無所行、不合集。」此六種，通理、行、果三法。約「行」，是不善「不生」，妄想「不起」。「不可說」是言語道斷，無法以言語道盡；若以言語表達，容易落入語言的圈套，與文字的窒礙。若說在佛法當中有什麼不可以講的，即是某一部份的戒律，因為對於不同的對象，或不同程度的對象，其戒文、戒條是不能講的。依咒語的價值和功德性；原則上真言還是盡可能不要作方便的解釋。「無分別是法耶？」這是屬於智的一部分，在智慧層面分別，當然是有差別相的，無分別慧是沒有差別相的，所謂梵行清淨，作意觀察，當梵行清淨分別慧、無分別慧，二而不二，這才是真正的梵行。「無所行是法耶？」這裡說定無行處，「不合集是法？」這是如實法，還有智，如智兩冥，就是雙亡，亦是雙棄的意思。不管是和合的法，或無合之法都不是真有，法也是方便演說的，不論如何解說只為了讓眾生能了解、能聽懂，進而去實踐體證。也就是從這個地方要取清淨梵行，那是不可能。

僧：在《大方廣佛華嚴經疏》卷 19〈梵行品 16〉中說：

75 唐，澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷 19〈梵行品〉，CBETA, T35, no. 1735, p. 641。

觀僧十事。前八約人後二就德。且依小說。言預流者。始超凡地預聖流故。一來者。修惑未盡。一度來生欲界中故。不還者。欲界惑盡。更不還來生欲界故。阿羅漢者。此有三義。一名殺賊。已斷一切諸煩惱故。二名不生。三界之生永已盡故。三名為應。應受人天大供養故。有四向者。向於果故。謂斷三界見惑有十六心。至第十五道類忍時。名初果向。至第十六即入修道。名須陀洹果。欲界修惑分為九品。斷至五二向。斷六一來果。斷七或八品名第三果向。九品全斷盡即得不還果。次斷上二界修惑。乃至有頂八品惑盡。名阿羅漢向。三界見修都盡得阿羅漢果。今此欲明梵行。粗陳名目。76

這裡所說的就是修行的行者，以僧來看它這中間有八種程度，四向、四果。從這裡去看什麼是梵行？就小乘來看，除了後面兩個三明、六通之外，前八個都是說人。「預流」預計入聖流，就是預流向。「一來」者，一次來還有所謂的生死，修惑未盡，一度來生欲界中。因為他的貪瞋等等煩惱未斷盡，還有可能再潤生，所以他在欲界裡，還會有輪迴生死。「不還者」，欲界惑盡，更不還來生欲界故。這有不同層次。又說：「阿羅漢者」，此有三義：一名殺賊，已斷一切諸煩惱故；二名不生，三界之生永已盡故；三名為應，應受人、天供養故。這是四果。

又這裡的「一來」就是一次的生死，不還就是不再到這個三界來，不管從「一來」、「預流」一直到「阿羅漢」，這裡一共是八個層次，就是修小乘行的八個層次，稱為八輩。是不是這八輩裡面都是僧，就是出家之後，經過小乘去修禪定、斷見惑、斷修惑的過程當中，而證得四向、四果，此處再作一個結論，如果我們就這個僧觀察而去找梵行，這裡舉出的八輩，其實都是很粗的名相而已，就是說在這個地方根本找不到，所謂的清淨梵行。如果把梵行放在這八個層次去找，都是不正確的。它是藉著這個就因緣門明無性性空。「沉於入流無所入等」，入流無所入就是入無漏道，就以上的八輩，藉著這個讓我們去瞭解所謂的性空，這八輩

76 唐，澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷19〈梵行品〉，CBETA, T35, no. 1735, p. 641, c25-p. 642, a10。

「一一」都不可得。

（三）戒

對戒的觀行在《大方廣佛華嚴經疏》卷 19〈梵行品 16〉中有說：

觀戒：戒為行體，亦賴眾緣，從緣成戒，戒性如空。起心持者，是謂迷倒，無善無威儀，不雜二乘心，是名持淨戒。此戒乃名真梵行也。其中十事，前八是受，後二是隨，受中壇場得戒之處，問淨、教儀並教授師，三說羯磨即得戒法，和尚得戒根本，阿闍黎者，正即二師，義兼七證，剃髮著衣，是戒外相。隨中乞食，四依之一，正命，謂離四邪、五邪。若依菩薩戒，類例上文，具如善戒經，及彌勒菩薩所造，受菩薩戒羯磨所辨，此上十境，正約菩薩，傍兼聲聞，設依小受，修觀則為菩薩故所觀境通於大小。其能觀智唯實教大乘。⁷⁷

戒是梵行的體，隨順種種行相，眾緣和合，而成就戒。和合無自性，戒性本空，起心持戒，是迷倒。一切之戒相如虛空，了無持戒之相，不雜二乘心，是名持「淨」戒。此「戒」乃名真「梵行」也。觀戒中十事：前八是受，後二是隨。受中「壇場」，是得「戒」之處；「問」「淨」、「教」「儀」，並教授師；「三說羯磨」，能得「戒」法；「和尚」可令得「戒」根本；「阿闍梨」者，正即二師，義兼七證；是受戒時的三師七證。「剃髮」、「著」「衣」，是持戒之外相。隨中「乞食」，四依之一；「正命」，謂離四邪、五邪。乞食四依謂：一、長「乞食」，二、糞掃衣，三、塚間樹下坐，四、食腐爛藥。前三所得「食」、「衣」、臥具喜足為三；四、依有、無有樂斷樂修「聖種」。所以不同者，說「聖種」者：是善的，無漏的稱為「聖」；即此能生諸功德法，相續不斷，稱為「種」。是正命的清淨活命，故名『乞士』。「五邪」是：一者為利養故，詐現異相奇特；二者為利養故，自說功德；

77 唐，澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷 19〈梵行品〉，CBETA, T35, no. 1735, p. 642, a18-28。

三者為利養故，占相吉凶及為人說；四者為利養故，高聲現威，令人畏敬；五者為利養故，稱說自己所得利養，以動人心。邪因緣活命，為邪命。若依菩薩「戒」，旁兼聲聞。設依小乘聲聞戒受持修觀，則為菩薩，即如此方。欲受菩薩「戒」，得先具受前之三「戒」。故所觀境通於大、小，其能觀智唯實教大乘。即相同性，離相「戒」故。

第二節 無緣四等

通過前面十種甚深觀，知諸法不可得，破妄執顯清淨梵行，純熟了心自性，菩薩巧發大願，悲智無二利益眾生，應該如何修行？在《大方廣佛華嚴經》卷17〈梵行品16〉中有說：

復應修習十種法。何者為十？所謂：處非處智、過現未來業報智、諸禪解脫三昧智、諸根勝劣智、種種解智、種種界智、一切至處道智、天眼無礙智、宿命無礙智、永斷習氣智。於如來十力，一一觀察；一一力中，有無量義，悉應諮問。聞已，應起大慈悲心，觀察眾生而不捨離；思惟諸法，無有休息；行無上業，不求果報；了知境界如幻如夢，如影如響，亦如變化。若諸菩薩能與如是觀行相應，於諸法中不生二解，一切佛法疾得現前，初發心時即得阿耨多羅三藐三菩提，知一切法即心自性，成就慧身，不由他悟。⁷⁸

由經文可見，此十種「智力」，為如來的十種力，此每一力而有無量義。由此十力應起平等大慈悲的心，而觀察眾生受輪迴之苦與種種苦而不捨離。思維諸法而無有休息；行無上的菩薩行而無有所求；了知一切苦樂之境皆如夢如幻而不實，如影如響而變化來定。若一切菩薩能如此來觀而行，以這樣的觀與行為相應，面對一切法不會起分別心、不生二解，若能如此而思維來實踐，則得一切佛法立即

⁷⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷17〈梵行品 16〉：(CBETA, T10, no. 279, p. 88, c21-p. 89, a3)

如實而現在前。如此則如《大方廣佛華嚴經》所說：「初心時即得阿耨多羅三藐三菩提」此即「無上正等正覺」，必定清楚而如實了知一切法就是自己清淨自性心所顯，而成就清淨平等的慧身，不是別人那裡而得，而是自悟自證得。

法慧菩薩在《大方廣佛華嚴經梵行品》中宣說，修此梵行者，更應修此十種法：

（一）處非處智者

一、處非處智者：慧遠對此解釋為：

今且釋名。處非處者。因果相當名為是處。因果相違名為非處。然此力中通知一切。但知因果教化中勝。是故偏說照此名智。力如後釋。一堪能名力。能利生故。二強盛名力。自德堅強魔不壞故。⁷⁹

慧遠認為：「處」為「因果相當」即澄觀所說的「善因樂果」；而經為「善因樂果」的觀點，此是「非處」。「力」為「通知一切」即「神通力」。而能正確了知諸法之因果，更能因機而以此「善因樂果」處與非處去教化他人，此為「智」。而「力」為：一、「堪能」忍受（即接受）這樣「處」與「非處」的法，還能去教化他人；二、有「強盛」名為力，即已所修所學所證之法，有強大的堅固力，不為一切魔所能動搖，此為「力」。

而澄觀大師引用《瑜伽師地論》內容解釋為：

⁷⁹ 《地持論義記》CBETA, X39, no. 704, p. 232, b22-c2 // Z 1:61, p. 239, c8-12 // R61, p. 478, a8-12。

「處」、「非處」「智力」，謂善因樂果，斯有是「處」；善因苦果，無有是「處」。惡因苦果等，例上，可知。「處者，建立義，依義，起義。」能「建立」果，與果為「依」，能「起」果法，故立「處」名。於此正知，故名「智力」……「於諸境界」正「解明了」，即辨此「力」通「知」一切法也。⁸⁰

即以善因樂果為處，而善因不可能為苦果、惡因苦果才為處，此中的「處」為「建立」、「依」義、「起」義，即依善果而起善果，依惡因而起苦果，若能於此因果而能如實而正知，即為智力。於一切境界、一切諸法，能正確明了，知可為與不可為之智慧之力。

（二）過現未來業報智力

慧遠在其《地持論義記》的解釋為：「自業力者。善惡等因果家自業。簡異性因自在天等。故說為自。然此力中通知煩惱及苦樂等四法受義。以業為主但云業力。」⁸¹慧遠是以「簡異性因自在天」即此為外道的觀點，認為眾生一切苦樂等果報，由「自在天」所主宰的邪因論。做為佛教徒，應如實了一切因果皆為自種因而自受果的正見。此力中仍為「通知」一切煩惱及苦樂等四法受之義。慧遠認為此：但以知「自業力」為主。

澄觀對此「過現未來業報智力」的觀點為：

⁸⁰ 《新修華嚴經疏鈔》冊4，卷13，頁50-51。

⁸¹ 《地持論義記》卷5：(CBETA, X39, no. 704, p. 232, c2-4 // Z 1:61, p. 239, c12-14 // R61, p. 478, a12-14

過、未、現在「業」報智力。《瑜伽》名「自業智力」。今言「一切業」者，謂於三世中善等三「業」及順現等，皆名「自業」。「於自所作受用果業，如實知故。」與初何別？「若正了知所造善等業感愛等果，此由初力；若了能造善、惡等業感愛等果，是自業力。」⁸²

「過現未來業報智」此指三世，即應知道一切眾生三世因果業力與果報的智慧之力。澄觀引用《瑜伽師地論》中解釋為：此又名「自業智力」，即眾生於三世中一切諸善、非善或無記等業，皆為「自業」。即一切諸因為眾生自己所造，如此必定由自己招感「處非處」的果報。若眾生於一切所造之因上而如實了知此因必定招等同的果。第一「處非處智力」與此中「自業智力」的差別為：前者為「正了知所造善非善業而感受樂苦之果」，由這樣的智力，而了智一切諸因果皆為自業。有這樣如實了知「一切果報皆由自我所造，必定由已感果」之力，為「自業力」

（三）諸禪解脫三昧智

慧遠對此現解為：「禪脫三昧正受力者。禪謂四禪。脫謂八脫。言三昧者謂三三昧。自餘一切通名正受。於此禪等能入能知故名為力。」⁸³即自己在正受三昧之力時，更能了知他人之三昧的狀況。

澄觀對此解釋為：

82 《新修華嚴經疏鈔》冊4，卷13，頁52。

83 《地持論義記》卷5：CBETA, X39, no. 704, p. 232, c4-6 // Z 1:61, p. 239, c14-16 // R61, p. 478, a14-16)

「禪定解脫」「三昧」智「力」。《淨行品》中加於「染、淨」，通漏、無漏故。「佛」皆善知及知依此所得諸果，故名智「力」。此與自業智「力」何別？「若了諸有能修諸定，即彼能入而非所餘，名自業力；若了即依如是靜慮等定，現三神變，無倒教授所化有情，此由靜慮智力。」⁸⁴「示」其「諸定」「現三神變」，「令」「有情」「喜」；「使滌」「煩惱」，即「令」去「染」，而得清「淨」。⁸⁴

此為三昧智力，於《淨行品》中，以「染、淨」，有「漏」與「無漏」之別，而佛了知一切諸法善樂因果與所依之處，故佛有「智力」。此處與前者「自業」力的區別在於：「」自己因諸修定之法，而能進入相對應之正定，而非有漏的外道定，如實而了知為自修而自入定，此為「自業力」即自利部分。而此為不離於定而能現大神通、行利他之事。前者為自利，此中為自利利他雙行。

（四）諸根勝劣智

慧遠對此觀點為：

諸根力者。信進念等過習今成。能生曰根。是根之中離合不定。合之唯一。或分為二。謂利與鈍。故成實云。鈍根有邊所謂蛇奴。利根有邊所謂諸佛。是以說之。中根無邊是故不說。或開為三。謂軟中上。如下文說。然就根中通知一切善惡等根。今欲依善化授以道故偏說之。⁸⁵

在這裡，慧遠認為：於信、進、念等，則過去熏習，於此生而成熟者曰「要」。此「根」分則為「利」、「鈍」二種，合則唯一佛性。以成實論中所喻之：鈍根如

⁸⁴ 《新修華嚴經疏鈔》冊4，卷13，頁63-64。

⁸⁵ 《地持論義記》，CBETA, X39, no. 704, p. 232, c6-12 // Z 1:61, p. 239, c16-d4 // R61, p. 478, a16-b4。

「周利槃陀迦」之愚，而利根如諸佛之智。「中根」則無量，故不說。此又開為三，即「軟中上」三種。

澄觀對這裡的內容解釋為：「「根」勝劣「智力」，謂：「信等五根，此軟、中、上名為勝劣。」於此正知「及能於彼如應如宜為說正法」，即是作業。」⁸⁶此為能如實知諸眾生的根性之勝劣及得果大小之智力。澄觀認為：能下知為信等五根，此軟、中、上名為勝劣，乃至能宣說如此等法。

（五）種種解智

慧遠「種種解者亦名欲力。亦名惓望。知物信解故名解力。知解起欲名為欲力。欲心惓求故名惓望。」⁸⁷此為「欲」力，又名「希望」。知諸法依信解根名為「解力」。即有希求之心。

澄觀引用《大智度論》中內容：

種種「解」「智力」，亦名勝「解」，謂：「若從他起信以為其先，或觀諸法以為其先，成軟、中、上愛樂，名種種勝解。」亦名為「欲」。「欲」謂信喜好「樂」，如或貪財利，或好名聞，好定，好慧，種種「不同」。如來正知，「令捨不淨，增長於淨」。此與前根何異？根約宿成，「智」有多少；「解」約現起，好「樂」「不同」。論云：「若照諸根為先，彼彼法中種種意樂，是根智力；若正分別意樂差別，是解智力。」在文，可見。⁸⁸

此即知一切眾生種種知解之智力。又名為「勝解」，若從他起信以為其先，或觀諸法為先，以此成軟、中、上愛樂「種種勝解」。「欲」為信喜好「樂」，如或貪財利，如或貪財利，或好名聞，好定、好慧，種種不同。如來正知，「令

⁸⁶ 《新修華嚴經疏鈔》冊4，卷13，頁53-54。

⁸⁷ 《地持論義記》卷5：(CBETA, X39, no. 704, p. 232, c12-13 // Z 1:61, p. 239, d4-5 // R61, p. 478, b4-5)

⁸⁸ 《新修華嚴經疏鈔》冊4，卷13，頁54-55。

捨不淨，增長於淨」。此與前根何異。以根為「宿」而成，「智」有多少；「解」約現起，好「樂不同」。

（六）種種界智

種種界者。亦名性力。亦名使力。習欲不改故名為性。性別名界。惡性隨人目之為使。知此名力。⁸⁹

慧遠認為「種種界」又名為「性力」，或名為「使力」，以所熏習的欲而不改，所以稱為「性」。這裡的「性」又名為「界」。即惡性隨人所知所見而為使之，如實而知，即為「力。」

第六「種種界智」中，澄觀的觀點為：

「種」「界」「智」力——「界」即性也——，謂：「或一、二、三、四、五乘性等，或貪、瞋、癡等分行等，乃至八萬四千行，名種種性。」「性」即種子，解即現行。故《智論》云：「性名積集相。」又九十云：「性內欲外，用性作業，必受果報；欲或不爾。」《瑜伽》云：「若照勝解所起相似[8]種子，此由解力；若照即彼種子差別，由界智力。」若習「欲」成「性」，復云何「別」？「欲」唯大地一數，「性」通諸數，即寬、狹不同也。《智論》云：「習欲成性。性名深心事，欲名隨緣起。」若「性」即「種子」，與根何異？根唯信等優、劣，「性」通善、惡不同。以信等望「果」寬長，能生人、天、「三」「乘」聖道，為道之根。三善根但是翻對。不望「果」義，尚不名根，況「性」通於惡，豈得同耶？偈云「悉能顯現毛孔中」者，謂非唯「佛智」「如」「空」，包納「眾生」之「性」，「毛孔」內「空」，亦「現」「眾生」之「界」耳。」⁹⁰

⁸⁹ 《地持論義記》卷5：CBETA, X39, no. 704, p. 232, c13-15 // Z 1:61, p. 239, d5-7 // R61, p. 478, b5-7。

⁹⁰ 《新修華嚴經疏鈔》冊4，卷13，頁56-57。

於世間眾生種種境界不同而如實普知之智力也。界者，即「性」，指種種不同的種性，以貪、嗔、癡所重不同而有不同業報、投身。乃至八萬四千種類。「性」即種子，解為「現行」。所以在《大智度論》中說「性名積集相」即由不同種子與現行的做用，而有不同境界。性為內在，欲對外界所追求，以起心動念作業，必受不同果報。若於勝解所起的相，是以相似種子現行，此為勝解之力，若於種子的現起而有差別，此為界的智務。即習欲成性故。「欲」唯大地一數，「性」通諸數之不同。

（七）一切至處道智

在《地持論義記》做這樣的分析：

至處道者。苦樂等報名所至處。善惡等因能到彼處名至處道。知處及道是故名為至處道力。此力所知與處非處有何差別。如論中釋。前處非處總知因果。今此別知。是因能到彼果。別知是果從彼因生。⁹¹

慧遠認為：此為「苦樂」不等的各別果報所到之處。善惡等不同的因則能到過相應的處所，能如實知道所到之處以及投生於哪一道，是名為「至處道力」，這樣的力，所知與處、非處有什麼差別呢？就如論中所解說的那樣，前「處非處」是總知因果，而這裡的「至處道力」為因所能到達的相應之果，因為知道各別的果報皆是因為因上所生。

澄觀在《華嚴經疏》中對「一切至處道智」的觀點：

⁹¹ 《地持論義記》卷5：CBETA, X39, no. 704, p. 232, c15-19 // Z 1:61, p. 239, d7-11 // R61, p. 478, b7-11)

「一切」至「處」道智力。論名「徧趣行智力」。「徧」即「一切」，「趣」即至也，「行」即道也。謂諸「眾生」種種所行，若出離「行」、不出離「行」，各能至果。如行有漏「行」，生五道中；行無漏「行」，至涅槃果。名「徧趣行」。「若知如是種類行迹趣入，此由界智；若知即彼行迹一切品類，如是行迹能令雜染，如是行迹能令清淨，此由徧趣智力。」初「力」「處」對非「處」，此中但明至「處」。又初「力」指因為得果之「處」，此約果是酬因之「處」，故不同也。經中初句總標，次「一念」即能知迅速，下十二字所知「時」、「處」，後一句委「悉」「開示」。⁹²

即如五戒十善而行至人間天上八正道的無漏法乃至涅槃等，於此中各各了知其行因所達之處。

所謂「一切至處道智力」者，又名為「徧趣行智力」。所謂的「徧」就是一切的意思，而「趣」就是趣向、到達，而「行」就是行之道。此中的意思是：一切眾生的種種所行之道，若出離行之道、若不出離，各能到達相應之處。如！行有漏的「行」，則到五道中的果報；若行無漏的行道，則得涅槃之果。

「徧趣行」者，就是指：如果知道這樣種類的行跡的趣入，這是由界智的原因；如果了知就是這樣的行跡一切品類，這樣的行跡能令雜染，那樣的行為能令清淨，這樣知道行為而導到下一世的投生的智力。就是「徧趣行」智。

（八）天眼無礙智

慧遠對此內空的看法是：

⁹² 《新修華嚴經疏鈔》冊4，卷13，頁61-62。

生死力者。經中亦名天眼力也。若言天眼就初為名。禪名天住。依禪得眼故名天眼。⁹³

此中指「天眼力」，是依於「禪」名天住，而得此名為「天眼力」。

澄觀在《華嚴經疏》中的解釋為：

天「眼」智力。獨此從所依以立名也。若從境者，《瑜伽》名「生死智力」。謂「死」此「生」彼，墮善、惡趣，「大」、小、好、醜，皆能正知。「知前際生死，名為宿住；要知後際，得此力名。⁹⁴

這裡所說的「天眼無礙智力」是指：是以天眼見眾生生死及善惡業緣無障礙之智力。此中特別是以所依來立名，如果從境上說，可名為「生列智力」，即死此生彼，墮善、惡之趣。有「大小」、美醜之別，對此種種受生之別而能如實了知。知道前際的生死名為「宿」世「住」；要知後際的投生，是為這裡的意思。

（九）宿命無礙智

《地持論義記》中對此觀點為：「宿命力者。謝往名宿。相續名命。此力通知過去世中八事六行。命在其後。據後以彰偏云宿命。」⁹⁵此即是以往之世名為「宿」，相續不斷名為「命」，此種為是指通達了知過去世中的八事六行，命在其後，是據後來彰顯。

⁹³ 《地持論義記》卷5：(CBETA, X39, no. 704, p. 232, c21-22 // Z 1:61, p. 239, d13-14 // R61, p. 478, b13-14)

⁹⁴ 《新修華嚴經疏鈔》冊4，卷13，頁67-68。

⁹⁵ 《地持論義記》卷5：(CBETA, X39, no. 704, p. 232, c19-21 // Z 1:61, p. 239, d11-13 // R61, p. 478, b11-13)

宿住「隨念」「智」「力」，謂過去境本生、本事住宿世故，名為宿住。於此宿住而起「隨念」，「念」俱行「智」，名宿住「智」「力」。《瑜伽》云：「若知前際隨念一切趣因，是徧趣力；若知前際名、姓、苦樂等事，名宿住力。」此與《智論》云何會釋？謂彼論云：「但知宿命所經，不知諸業因緣相續，但名為通，凡夫亦得；」「若兼知業因緣相續，則名為明，二乘能得。」「若知上二無量無邊，則名為力。」斯則「力」亦「知」「因」矣。故應「通」云：若但「知」「因」，「是徧趣力」；若雙「知」者，即「宿住力」。《瑜伽》為對「徧趣」之「因」，故但云果耳。文中初句標能念「智」「包三世」者，「三世」全在「佛智」之中，況於「隨念」「不知」「三世」！從門別故，但云「宿住」。「剎那悉現」，即「包」、「現」之時極促；「現毛孔中」即能現之處至微。第三句即「所現」、所念之「事」廣。第四句結歸「智」「力」，非唯能念，亦能現也。⁹⁶

此是指：了知眾生的宿命的智力，又知無漏涅槃之智力。具體是指對過去境本生、本事所住宿世，此這樣的宿住而起「隨念」，此中的「念」與智同在同行，故而名之。而《瑜伽師地論》說：若知前際隨念一切因為因，是徧一切趣的力，若知前際姓名、苦樂等等之事，是名為「宿住力」，這裡與《大智度論》中的解釋有什麼不同？《瑜伽》中認為但知宿命所比，卻不知諸業的因緣相續，僅名為通，凡夫也可得此通。

（十）永斷習氣智

對此，慧遠在《地持論義記》解釋為：「漏盡力者釋有兩義。一就能以名。無學聖智能盡諸漏名漏盡力。二從境立目。三乘聖人結患斯亡名為漏盡。知盡名力。」⁹⁷所謂永斷即漏盡，此中有兩義：一就能以名來說，是指無學聖智，能盡

⁹⁶ 《新修華嚴經疏鈔》冊4，卷13，頁64-66。

⁹⁷ 《地持論義記》卷5：(CBETA, X39, no. 704, p. 233, a2-4 // Z 1:61, p. 239, d18-p. 240, a2 // R61, p. 478, b18-p. 479, a2)

諸有漏，所以名為漏盡力；三是從境來立名的，是以三乘的對人結使之過患皆亡，所以名為漏盡。而澄觀對此看法是：「漏盡智力。「於自解脫無惑無疑」，亦知「眾生」漏盡涅槃。。⁹⁸即，又名「漏盡智力」，是指於自解脫無有迷惑無有疑惑，也知道一切眾生的漏盡涅槃。

小結：

從上十個名相中，就此引用《地持論義記》總結如下：

力中經有十句。一者如來。二處非處。三如實知。四者是力。五者成就。六者勝妙。七者安隱。八者自知。九能轉梵輪。十能獅子吼。今此論家初依十句次第釋之。自安下隨義分別。初言所說不乖如者釋如來也。斯乃寄言以顯內德。由智證如發言不乖。以智難彰。寄言顯之。⁹⁹

就此十「力」來說，是指如來的十「力」即：一者如來。二處非處。三如實知。四者是力。五者成就。六者勝妙。七者安隱。八者自知。九能轉梵輪。十能獅子吼。此中是以寄言說而顯佛的十種內德，由此十智力而證得如來之果德，即為不「不乖聖教」，因為「智力」難以用語言所能述，故寄此十種而顯。

而澄觀對此總結為：

⁹⁸ 《新修華嚴經疏鈔》冊4，卷13，頁68-69。

⁹⁹ 《地持論義記》卷5：(CBETA, X39, no. 704, p. 233, a6-11 // Z 1:61, p. 240, a4-9 // R61, p. 479, a4-9)

然上十力，智即是體，力即是用。然智即力，更無別性。此中宿住隨念相應智力是鄰近釋。自餘從境，皆依主釋。設天眼從所依，亦依主釋；若宿住是境，隨念相應智力亦依主釋。然此十力望於自事，各於自事中大。如水能淨，如火能燒，各有自力。若約總攝，初力為大；若約辦得，涅槃漏盡為大；若以無礙解脫而為根本，則平等平等。¹⁰⁰

前所述十種智力，以如來智為體，而力是顯用。實智即力，力即是智。前中所說的「宿住隨念相應智力」是以六離和釋中的「鄰近釋」之法來解釋，「鄰近釋」：是「擴充型持業釋」（副詞性限定）的一個特殊狀況，即不但是「副詞性語詞」，且整個複合詞取「中性、單數、對格」做「副詞」的情況，如 *yava-jivam*=終生(奉行)，那麼可以理解為「宿住（隨念）相應智力」。其他都是以「依主釋」而做一一解釋。譬如「天眼從所依」就是依主釋的方法而解讀；而「宿住」是境，而隨念相應智力是以依主釋在解釋。而此十種「智力」就「自事」而言，各各於「自事」中最大，就像水能洗淨他物，而火能燒一切，各有自己之力。如果約總來攝，則力為大；如果約辦得，則涅槃漏盡為大；若以無礙解脫為根本來說，則一切平等平等。可見此十「智力」雖言有不同，但皆為得解脫無漏的寂靜而平等一如。

100 《新修華嚴經疏鈔》冊 4，卷 13，頁 70。

第五章 結論

從對「梵行」定義的探討中，可以發現在不同的時期經典中對梵行所賦予的意涵都有不同，但其所代表的「淨」之功用，從初期婆羅門教對「梵」的認知，到佛教對「梵」的詮釋，它都有此共通性¹⁰¹。梵行先是指戒定慧，八正道，隨善知識學，慈悲喜捨四無量心，是從事相及自我解脫為目的出發而言。至華嚴而言，菩薩不僅依般若空慧觀察一切善惡等業知世間萬象有為法、無為法皆不離緣起法，即是緣生，必無自性。而滅除一切相的執著，遣除粗的分別心之煩惱，蕩盡一切相，此即梵行菩薩之無相修因行。菩薩還發願上求佛道以自度，下化眾生以利他，來圓滿清淨梵行，修十種「智力」得平等一如的解脫無漏寂靜，以成就佛果。此梵行清淨因行依悲智雙運如法修持，得入初住位即成正覺，了知一行具一切佛法的華嚴之梵行，一行即一切行。

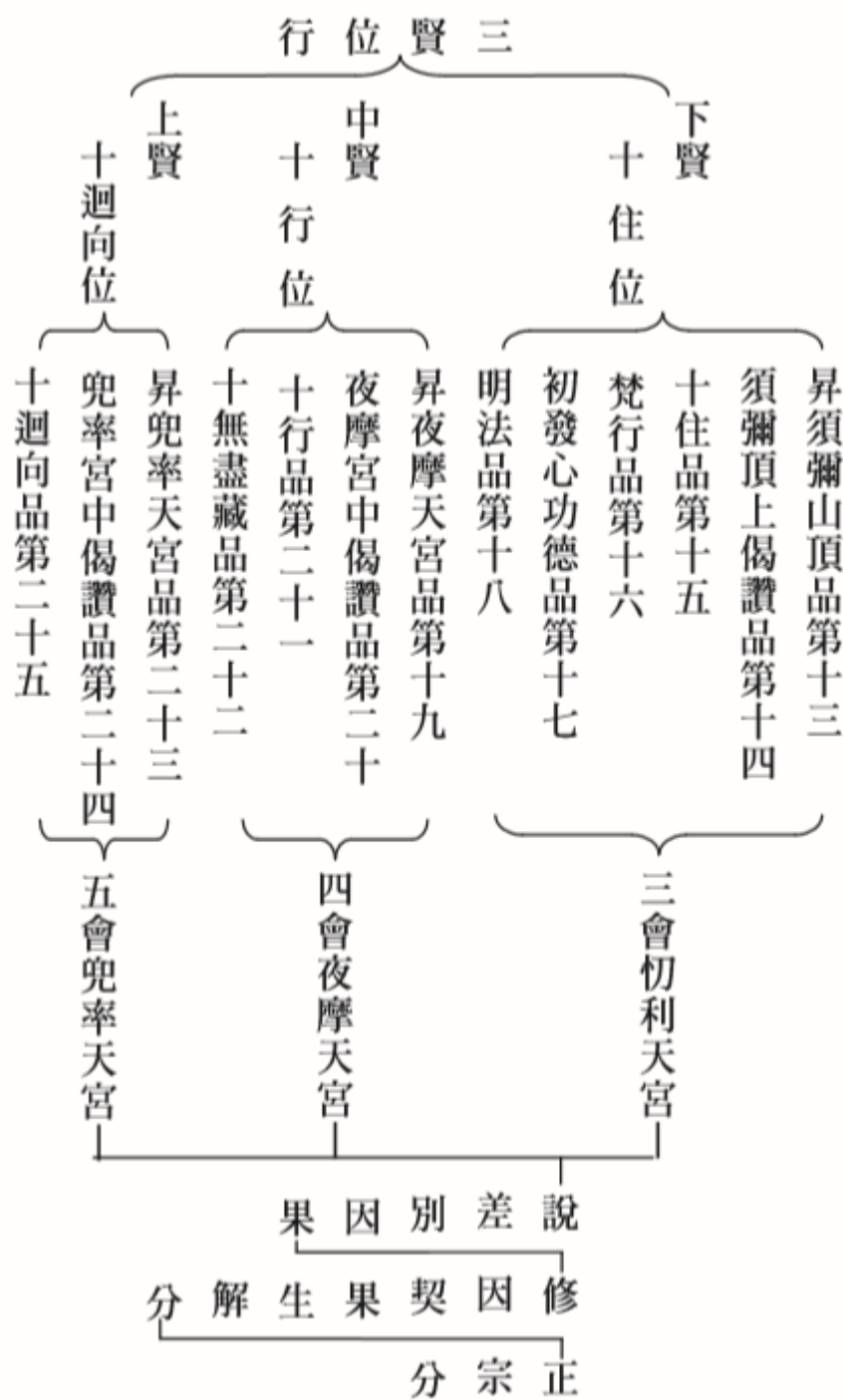
雖然說種種三乘權實之法，但總歸不出一乘之外，依華嚴本界法門，一念五位齊明，若有人者一入全真。十住位菩薩初發心直與如來同身心性智相同，在十住位即可頓印五位行相，好比明鏡能照種種相。如此了知一念中諸相重重無盡，一毫內凡聖境相無量無邊，一成一切成，一壞一切壞。此位菩薩所修清淨梵行，一行清淨梵行，則一切清淨梵行。能如此純熟了心自性，悲智無二，其也是從凡位的隨事造修悲智兼導的諸理事中開敷而來的。所以雖信住二位有差別，但二者亦是不可相分離的。

但般若覺悟有深淺層次，梵行之十住菩薩所悟般若尚未透徹、究竟。必須繼續增上悲智向十行、十迴向、十地、等覺、妙覺位進升，至成就佛果菩提，才算究竟圓滿般若波羅密。

101 黃柏棋，〈初期佛教梵行思想之研究〉，正觀期刊，42期。

附表 1：三賢位圖表

(附表二) 三賢位於全經之梗概表：



賢度法師《華嚴學講義》P.280

引用書目

（一）藏經與古籍

本文佛典引用主要是採用「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association，簡稱 CBETA) 的電子佛典集成光碟，2016 年。

後秦，佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》卷 9，CBETA, T01, no. 1。

東晉，瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》，CBETA, T01, no. 26。

東晉，瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》，CBETA, T02, no. 125。

唐，玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》卷 402〈歡喜品〉，CBETA, T07, no. 220。

魏，菩提流支譯，《金剛般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 236a。

唐，實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279。

隋，達摩笈多譯，《大寶積經》，CBETA, T11, no. 310。

唐，玄奘譯，《大寶積經》，CBETA, T11, no. 310。

北涼，曇無讖譯，《大般涅槃經》，CBETA, T12, no. 374。

後秦，鳩摩羅什譯，《佛說千佛因緣經》，CBETA, T14, no. 426。

法賢譯，《佛說決定義經》，CBETA, T17, no. 762。

宋，佛陀什共竺道生等譯，《彌沙塞部和醯五分律》，CBETA, T22, no. 1421。

宋，佛陀什共竺道生等譯，《彌沙塞部和醯五分律》，CBETA, T22, no. 1421。

龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 8〈序品〉，CBETA, T25, no. 1509。

後魏，菩提流支譯，《彌勒菩薩所問經論》，CBETA, T26, no. 1525。

姚秦，曇摩耶舍和曇摩崛多等譯，《舍利弗阿毘曇論》，CBETA, T28, no. 1548。

唐，玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，CBETA, T29, no. 1558。

唐，玄奘譯，《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579。

唐，玄奘譯，《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585。

姚秦，鳩摩羅什譯，《成實論》〈三善品〉，CBETA, T32, no. 1646。

唐，智儼述，《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，CBETA, T35, no. 1732。

唐，法藏撰，《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733。

唐，澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735。

唐，澄觀撰，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736。

唐，李通玄撰，《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739。

梁，寶亮等集，《大般涅槃經集解》，CBETA, T37, no. 1763。

唐，宗密撰，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，CBETA, T39, no. 1795。

一行記，《大毘盧遮那成佛經疏》，CBETA, T39, no. 1796。

唐，法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA, T45, no. 1866。

唐，宗密撰，《圓覺經大疏釋義鈔》，CBETA, X09, no. 245。

唐，智周撰，《法華經玄贊攝釋》，CBETA, X34, no. 636。

唐，慧苑，《地持論義記》CBETA, X39, no. 704

雲庵譯，《相應部經典》卷 45，CBETA, N17, no. 6。

（二）專書、論文、網路資源等

釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，新竹：正聞出版社，1992 年。

賢度法師，《華嚴學講義》，台北：財團法人台北市華嚴蓮社，2016 年（九版）。

黃柏棋，〈初期佛教梵行思想之研究〉，正觀期刊，42 期。