

華嚴專宗研究所第三十屆碩士論文

五十三參的逆行度生

——以無厭足王爲主

指導教授：陳琪瑛老師

研究生：釋安恒

中華民國 114 年 5 月 16 日

摘要

《華嚴經·入法界品》善財童子參訪的第十七參是逆行度生的無厭足王，本文以無厭足王為研究對象，探討了其所示現的身份、修行的法門、顯現的境界等。通過對無厭足王逆行度生的深入探究，闡明菩薩等修行者基於對眾生的悲憫和對眾生皆具佛性的信仰，以逆行方式深入眾生苦難，引導眾生解脫的度化理念。善財童子為上求佛道參訪善知識，善知識為下化眾生而開示佛法的修持法門。

本文綜合運用多種研究方法，深入地剖析無厭足王的逆行度生。書寫前期通過查閱藏經、書籍、論文和網絡等，將相關資料收集、整理和分析，通過研究留下與論文內容相對應的資料作為參考。通過資料的查閱，梳理其發展脈絡與理論淵源，也增長了對無厭足王逆行度生的認知。

本文以善財童子五十三參的無厭足王為主，分析逆行度生在佛教中的意義，以期展現菩薩度生方法的多樣性；並探討無厭足王「以幻化幻」的度生方式與現代社會的衝突與融合。

希望通過對無厭足王的探討，能夠更全面而廣大的認識一華嚴的菩薩道，除了以正道的方式行菩薩道，並以不同於正道的逆行方式，圓滿了所有的菩薩行。

關鍵詞：無厭足王 逆行度生 如幻解脫 無著行

五十三參的逆行度生

——以無厭足王爲主

目錄

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 研究方法與意義.....	2
第三節 前賢研究回顧.....	3
第二章 〈入法界品〉在《華嚴經》中的地位及其組織架構.....	5
第一節 《華嚴經》的組織架構.....	5
第二節 〈入法界品〉在《華嚴經》的地位.....	7
第三章 逆行度生.....	14
第一節 佛教中的逆行度生.....	14
第二節 逆行度生與正道思想的衝突.....	15
第三節 逆行的信與行.....	16
第四節 〈入法界品〉中的逆行度生.....	19
第四章 瞋相度生的無厭足王.....	27
第一節 第七無著行之寄位修行相.....	27
第二節 無著行寄位修行相的具體表現.....	30
第三節 無厭足王的「如幻解脫法門」.....	31
第四節 無厭足王的方便行.....	36
第五章 無厭足王逆行度生的現代意義.....	38
第一節 不同文化背景下對「以惡止惡」的看法.....	38
第二節 現代社會的價值觀與逆行度生的衝突與融合.....	40
第三節 當下社會對逆行度生的實踐與轉型.....	41
第六章 結語.....	43
參考書目:.....	45

第一章 緒論

《華嚴經·入法界品》善財童子五十三參之中,除了文殊、彌勒、觀音、普賢、正趣等五大菩薩之外,還有吉祥雲等五位比丘、一位比丘尼、十位神明、一位仙人、兩位婆羅門、八位長者、四位優婆夷、兩位國王、一位船師、四位童子、三位童女、兩位醫生、一位外道、三位其他女性等,在佛教的度生事業中,大多數菩薩以正面形象示人,致力於救度眾生;然而,在五十三參的故事中,除了這些正面形象之外,還有如婆須蜜多女、無厭足王等以逆行方式度化眾生的形象。

其中無厭足王以「以惡止惡」的極端教化方式,表面與佛教慈悲與智慧的修行的核心路徑相悖,實際卻是「應機施教」的方便善巧思想與行為。然而傳統佛教研究長期聚焦文殊、觀音等菩薩的正面度生方式,對逆行教化的內在邏輯、倫理及其當代價值缺乏系統性探討,導致此類法門始終面臨兩種困境:其一,在理論層面,以暴制暴的「逆行度生」與溫潤柔和的「慈悲度生」產生了巨大的矛盾。其二,在實踐層面,以「宗教神話」的理解方式對逆行度生進行單一的解讀。本文將消解以上問題:首先、「逆行度生」與「慈悲度生」只是表層矛盾,事實上「以惡止惡」與佛法的根本精神是具有深層的一致性。在實踐層面,本文將跳出「宗教神話」的單一解讀,挖掘其教化方式對現代社會問題的啟示意義。

本研究以無厭足王的逆行度生為切入點,旨在完成三重理論突破:第一,從「逆行—正行」的對立層面,揭示「以惡止惡」實為「幻化度生」的實踐,通過逆行度生之相破除眾生執念,是以極端情境激發因果業力的直觀衝擊,在「暴力威懾」的表像下實現「悲智交融」的終極救度;第二,重新解讀佛教「善法」的詮釋,論證逆行度生作為權巧方便的實踐,以「煩惱即菩提」的智慧打破善惡邊界,為佛教方便思想提供現實顯現的模型;第三,提煉逆行度生對人性弱點與群體心理的干預機制,開發其「危機認知」「倫理威懾喚醒」等現代轉化路徑,為道德矯正、社會治理等領域提供宗教智慧與心理學結合的創新方案。通過經典文本分析與現實觀照的雙向互動,本研究試圖在宗教義理與當代需求回應之間架設橋樑,既推進華嚴思想的理論深化,亦為傳統文化資源的現代轉化提供範例。

逆行度生並非違背佛教精神,而是一種特殊的修行方式,旨在通過這種特殊的方式引導眾生,打破眾生固有執見,使其覺醒。強調了信仰在佛教修行中的重要性,通過善財童子的實例,展示了如何在逆境中保持內心的清淨與堅定,乃至運用煩惱成為道用,以及如何以慈悲與智慧去利益眾生。

第一節 研究動機與目的

〈入法界品〉中善財童子所參訪的善知識,大部分都是以正面的形象,教導善財童子應如何行菩薩行、入菩薩道。然而五十三參中的婆須蜜多女、無厭足王、勝熱婆羅門分別以淫女、暴君、苦行者的身份形象,所表現出來的卻是修行者所應遠離。

〈入法界品〉中把這些受爭議人物當作善知識,具有震撼效果。云何於此而欲求法?此三位善知識之度生方式是否真的與佛法的精神有所違背?善財童子

從這些善知識身上又可以學到什麼？

本研究以無厭足王為核心案例，通過宗教哲學詮釋與當代價值轉化雙重視角，系統論證逆行度生法門在佛教義理體系中的合法性與實踐創新性。佛法的目的是救度在苦難中掙扎的眾生，度化眾生需要適應眾生的根機，而有八萬四千法門。無厭足王的「如幻解脫法門」便是為了適應眾生的根基應運而生的方便法門。研究揭示無厭足王「嗔相度生、以惡止惡」的如幻解脫法門，本質是以大乘菩薩「悲智雙運」為內核的權巧方便：其表面暴政實為觀機施教的幻化示現，通過製造因果業報的直觀震懾，觸發惡行眾生的深層恐懼與自我反思，進而實現斷惡修善的教化目標。這種突破常規的逆向教化策略，挑戰了傳統佛教對「惡行」的單一化認知，彰顯八萬四千法門「應機施教」的根本原則。此一法門所表現的利益救度一切眾生為目的大乘菩薩風格，對於傳統佛教是一種突破，對佛教界也有深遠的影響。

本文在理論層面，分析佛教度生法門對「正逆二行」的認知局限，證實逆行教化非但未悖離「諸惡莫作，眾善奉行」的核心教義，反而以善巧手段強化對因果的觀念，為佛教善巧方便思想研究提供全新思路；在實踐層面，研究挖掘逆行度生對當代社會的啓示價值，其「情境化干預」模式為網路時代的價值失序、道德滑坡等問題提供傳統智慧參照，特別是針對頑固性社會惡習的矯治，揭示出恐懼威懾與倫理喚醒的複合治理效能，為宗教倫理與現代社會治理的融合創新開闢可能路徑。通過經典文本分析與現實問題觀照的雙向互動，本研究不僅推進華嚴圓教思想的理論深化，更建立起佛教方便法門與現代社會需求之間的對話通道，實現學術理論突破與文化實踐創新的雙重貢獻。

本文將針對善財童子五十三參的逆行度生進行深入研究，主要以第十七參無厭足王為主，分析逆行度生在佛教中的意義，瞭解菩薩度生方法的多樣性。探討無厭足王的「以惡止惡」真的可以度化眾生嗎？逆行度生與正道思想相衝突嗎？逆行度生是否還適用於當今社會？

本文希望通過對無厭足王的探討，能夠更全面的認識華嚴的菩薩道，除了以正行的方式行菩薩道，並以不同於正行的逆行方式，圓滿了所有的菩薩行，證明逆行度生是圓融無礙的善巧方便，是大菩薩的一種度生方式，並不與佛教精神相互違背，而無厭足王的「如幻解脫法門」也並不是一種已經「過時的」度生方式。因此，本文將通過善財童子的逆行善知識無厭足王為主要研究對象，來探討瞭解菩薩度生方法的多樣性，發現善知識多種度生方式，提升對大乘度生特點的瞭解。

第二節 研究方法與意義

本研究綜合運用多種研究方法，力求全面、深入地剖析無厭足王的逆行度生。通過經典文獻分析的方法仔細研究了《華嚴經》中關於無厭足王的內容，重點分析了法藏大師的《華嚴探玄記》、澄觀大師的《華嚴經隨疏演義鈔》等重要注釋書。同時參考了《大智度論》《瑜伽師地論》等佛教經典，通過對照深入分析經典含義等方法，釐清了「逆行度生」這個理念的來龍去脈。

通過案例分析的方法研究了以善財童子拜訪無厭足王的故事為核心案例，本研究在方法論層面注重歷史文獻與佛教典籍的交叉互證，通過《華嚴經》等原典

中關於無厭足王逆行度生的敘事細節，結合歷代高僧注疏及學術論著，系統梳理其教化實踐的具體情境與行為特徵，同時深入考察相關歷史文本所處的社會文化，還原特定時代背景下宗教實踐與世俗倫理的互動關係。這種多維度的文獻研究方法既確保對原始教義表述的精確解讀，又能透過注疏文獻的歷時性闡釋脈絡把握佛教思想演變規律，揭示宗教實踐與社會結構的內在關聯，從而在敘事分析、理論闡釋與文化透視三個層面形成立體化研究格局，為解讀無厭足王特殊度生方式提供堅實的文獻基礎與開闊的學術視野。

另外本研究以佛教經典中無厭足王的度生方式為切入點，構建跨學科研究框架，通過整合宗教哲學、心理學與社會學三重維度展開系統性探究。具體而言，既從佛教核心理念剖析其與慈悲精神、般若智慧及因果法則的內在關聯，揭示宗教實踐背後的教義邏輯；又從心理學層面解析其通過激發敬畏、恐懼等情緒引發認知重構的干預機制，闡明特殊教化手段的心理轉化功能；同時結合社會學視角考察其在倫理秩序構建、道德教化實施中的社會效能，探索傳統度生模式與現代社會的適應性轉化路徑。

研究採用文獻考證與跨學科分析相結合的方法，系統梳理佛教典籍與注疏文獻，運用宗教心理學闡釋心理干預原理，借助文化社會學理論考察社會教化功能，並通過宗派對比完善研究體系。該研究不僅突破傳統單一學科的研究局限，為佛教度生法門研究提供多維視角，更建立起宗教實踐與現代社會科學的對話橋樑，既深化對佛教特殊教化智慧的理論認知，也為當代心理矯治、倫理建設及社會治理提供傳統文化資源的創新轉化思路，兼具學術理論價值與現實應用意義。

第三節 前賢研究回顧

善財童子五十三參的相關研究與文獻資料有很多，但是少有以善知識是「逆行」的度生方法作為探究主體的，因此本文以原典為主，並參閱注疏論文、高僧大德的論著和相關學者的著作，作為研究進路：

（一）原典及注疏

本文將以唐代實叉難陀譯的八十卷《大方廣佛華嚴經》〈入法界品〉和華嚴祖師大德的注疏、以及三祖賢首法藏依《六十華嚴》著述的《華嚴經探玄記》、四祖澄觀依《八十華嚴》註釋文《大方廣佛華嚴經疏》、《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》、李通玄長者撰寫《新華嚴經論》、宋朝復菴和尚述《華嚴經綸貫》、明代方澤所纂寫《華嚴經合論纂要》，都是對華嚴義理的彰顯。

（二）現代研究成果回顧

近來許多大德和學者對〈入法界品〉及善財童子五十三參進行注釋、概論或講記等深入研究者眾多，但是對於研究華嚴「逆行度生」部分的書籍並不多，在華嚴專宗研究所找到的參考資料是釋修諦的〈《華嚴經》〈入法界品〉逆行度生之研究〉和黃玉琳的〈如幻法門之研究——以《八十華嚴·入法界品》無厭足王篇為例〉。

1. 楊維中注譯，《新譯華嚴經·入法界品》楊維中對〈入法界品〉作了詳

細導讀和注譯。導讀中表面：「〈入法界品〉無疑可以說是《華嚴經》的精髓所在，在一定程度上完全可以將其當作濃縮了的《華嚴經》來看。」¹分三點論述其佛學思想及其修行意義，一是深入法界與隨順法界，二是「普賢行」與解脫不離世間，三是探討〈入法界品〉的修行論意義。

2. 釋修諦，〈《華嚴經》〈入法界品〉逆行度生之研究〉是華嚴專宗佛學研究所第七屆畢業論文，文章以逆行度生的三個實例為藍圖，證明圓融無礙的善巧方便惟大菩薩堪為、堪受而非肉眼凡夫所能理解、模仿的，且不與佛教精神相互違背。主要探討《華嚴經》中逆行度生法門的實例與意義，並分析其與佛度生方式的隨順與違逆。論文通過對勝熱婆羅門、無厭足王、婆須蜜多女三位善知識的逆行度生實例進行分析，揭示了逆行度生的深層含義及其在佛教中的地位和作用。論文還探討了逆行度生與佛教戒律、中國禮教之間的關係，並對逆行度生在大乘佛法中的開展進行了深入的探討。

3. 融瀚，《華嚴如幻法門之研究》，第五屆華嚴專宗研究所的畢業論文，文中將「如幻法門」及〈十忍品〉做了詮釋，並且以〈十忍之探討〉為對象，因為華嚴三祖法藏、四祖澄觀皆以「忍謂忍 解印可」，解釋此忍字，而〈十忍品〉主要顯其智慧深奧，筆者認為此「忍」字與慧，應有其關連。還探討了「如幻與空的關係」以及對「從如幻法門到《法界觀門》」做了探討。

4. 黃玉琳的〈如幻法門之研究——以《八十華嚴·入法界品》無厭足王篇為例〉，是華嚴專宗研究所第二十屆碩士論文，以如幻解脫法門為中心，依澄觀的《華嚴經疏鈔》，來探索〈入法界品〉無厭足王的內容，並由此延伸到十行的第十無著行，從寄位修行位次看理論與實踐的關連，探討無厭足王如何通過幻化手段度化眾生，以及這種度化方式與佛教中「如幻」概念的關係。此文分別從三個方面進行探討：

1. 無厭足王與如幻法門：分析了無厭足王如何通過如幻法門來度化眾生，以及善財童子參訪無厭足王，探討了菩薩如幻解脫法門的內涵。

2. 無著行與如幻法門：從無著行的角度探討了無厭足王的如幻法門，解釋了無著行的定義及其與如幻法門的關係。

3. 方便波羅蜜與菩薩行：詳細闡述了方便波羅蜜的意涵與種類，以及在華嚴修行位中的應用，特別是無厭足王如何運用方便波羅蜜來度化眾生。

以上的文獻與資料，都為本文的寫作提供了很多珍貴的參考。

¹ 楊維中注譯，《新譯華嚴經·入法界品》（臺北：三民書局，2022年），頁1。

第二章 〈入法界品〉在《華嚴經》中的地位及其組織架構

第一節 《華嚴經》的組織架構

《華嚴經》作為大乘佛教的重要經典，其教義深廣，尤其以「法界緣起」「事事無礙」為核心思想。法藏在《華嚴經探玄記》卷二和《華嚴經文義綱目》中都以「五周因果」判釋此經，澄觀在《華嚴經疏》卷四中沿用法藏的這一說法來解釋八十卷本《華嚴經》。²

澄觀所著的《華嚴經疏》中，以「四分五周」概括了《華嚴經》的教理與結構，將經文劃分為四個部分（四分），並以五重因果（五周）貫穿全經義理，是華嚴宗用以闡釋經中因果理論的深廣結構。「四分」是對《華嚴經》整體結構的劃分，對應不同的修學階段以「信、解、行、證」次第展開，體現了從信仰到證悟的完整過程，展現了華嚴圓融無礙的修行觀。〈入法界品〉，在四分中是屬於「依人證入成德分」，親身去實證華嚴的經義；在五周中則是屬於「證入因果周」，它先說明佛已經自在證入的果，後示善財童子證入法界的因。

（一）四分：經文結構的分科

1. 舉果勸樂生信分（信）

第一會（菩提場）以《華嚴經·世主妙嚴品》等為核心，展現佛陀成道後於華藏世界的圓滿境界（盧舍那佛果德），以果勸信，通過佛果境界的莊嚴，激發眾生對佛法的信心。「信」為入法界之門。《華嚴經》云：「信為道元功德母，長養一切諸善法。」強調「信滿成佛」，認為十信位的圓滿即可頓入佛果，體現華嚴「因該果海，果徹因源」的圓頓思想。

2. 修因契果生解分（解）

第二會至第七會（普光明殿至普光明殿重會），闡述菩薩從初發心到十地修行的因行（如十住、十行、十回向、十地等階位），通過修因（菩薩行）契合佛果，令眾生理解修行次第與佛果的關係。其核心教義是法界緣起、四法界觀、六相圓融破除二元對立，體認萬法圓融。

3. 托法進修成行分（行）

第八會（《離世間品》）具體指導修行方法，強調依教起行，通過具體法門，將教理落實為修行，指導眾生通過實踐修習十大願王、六度四攝、觀行並重，以「普賢行願」為核心，強調廣大無邊的菩薩道實踐圓滿功德。

4. 依人證入成德分（證）

第九會（《入法界品》）通過善財童子五十三參的實例（《入法界品》），展現從凡夫到成佛的證悟過程。通過善財童子的參學歷程，說明依止善知識、圓

² 楊維中，〈《華嚴經》的形成、漢譯、基本思想及其修行論意義〉，《普門學報》第26期（2005年3月），頁11。

融萬法而證入法界的實修路徑。展現從凡夫到成佛的實證過程，強調「因行圓滿，果德現前」。「證」是信解行的自然結果，即契入華嚴所說「一真法界」。證悟佛果圓滿，成就「菩提心」與「大悲願」的究竟統一。破除時空、自他、染淨的分別，現證「事事無礙」。最終成就「毗盧遮那佛」的圓滿報身。

（二）五周因果

「五周因果」：是從教理上對《華嚴經》的總結，以「因果」為線索，貫通全經義理，分為五重因果周遍法界：

1. 所信因果周：以佛果境界（盧舍那佛）為「果」，以菩薩萬行為「因」，總攝全經因果。建立對佛果的信心，知因識果，發菩提心（第一會）。

2. 差別因果周：以十住、十行、十回向、十地等階位為「差別因」，對應菩薩修行的不同層次，最終成就佛果的「差別果」。闡明菩薩道次第，菩薩階位修行的次第因果（第二至第七會）。

3. 平等因果周：以佛與眾生心性平等為「平等因」，以佛果境界與法界實相無二為「平等果」，破除修行者對階位高下的執著，揭示眾生本具佛性，因果平等不二，破除凡聖對立（第七會）。

4. 成行因果周：以普賢行願為「成行之因」，以成就佛果為「究竟之果」。強調菩薩廣修萬行，六度四攝皆不離普賢願海（第八會）。

5. 證入因果周：以善財童子參學為「證入之因」，以究竟契入法界為「證入之果」。通過善財童子的實踐，說明「行布不礙圓融，圓融不礙行布」的修證圓極境界（第九會）。

（三）四分與五周的關係

「四分」側重經文組織，從信仰到證悟層層遞進，為修學者提供框架；「五周」側重教義融通，以因果貫穿全經，體現華嚴「一即一切」的圓融觀，揭示經文背後的深層邏輯。

「所信因果周」對應「信分」，「差別因果周」、「平等因果周」對應的是「解分」，「成行因果周」對應的是「行分」，「證入因果周」對應「證分」，但是五周因果又周遍於四分之中，體現華嚴「因該果海，果徹因源」的思想。

華嚴宗的「四分五周因果」二者的結合，既是《華嚴經》的科判大綱，也是從凡夫到成佛的修證指南。展現一切因果皆在法界緣起中相互含攝，揭示因果的深廣性與圓融性。最終指向「一即一切，一切即一」的法界觀，這一體系不僅是理論建構，更是引導修行者破除分別、直入實相的實踐指南。《華嚴經》作為佛教大乘經典中體系最宏大、思想最圓融的經典之一，其組織結構具有嚴密的邏輯性，將信仰、理論、實踐、證悟融為一體，最終正如澄觀大師所言：「因該果海，果徹因源」³，通過「四分五周」的科判體系解析其結構，同時結合「七處九會」的框架，展現經文從凡夫到佛果的完整修證路徑。

³ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷1，CBETA 2025.R1, T36, no. 1736, p. 3b16。

（四）不同譯本的結構差異

1. 六十卷本（東晉佛陀跋陀羅譯）：

首次譯出六十卷本，分七處八會三十四品，缺《十定品》《十通品》等，結構比較簡單。

2. 八十卷本（唐實叉難陀譯）：

第二譯八十卷本，擴充為七處九會三十九品，內容更完整。

3. 四十卷本（唐般若譯）：

第三譯四十卷本，尤其補全了《入法界品》的細節部分。

從內容上來說，《四十華嚴》的前三十九卷，與前面兩個譯本的《入法界品》基本相同，就是更加詳細了。《四十華嚴》的最後一卷，是前面兩個譯本所缺失的，後來就把這一卷放在了《八十華嚴》的後面，名為《入不思議解脫境界普賢行願品》，就是我們常說的《普賢行願品》，加在《八十華嚴》的後面，最後就形成了八十一卷的《華嚴經》。

（五）組織結構與教義思想

《華嚴經》的結構設計與其核心教義「法界緣起」「事事無礙」高度契合：

1. 從果到因，攝受初心，第一會先顯佛果，令眾生信，體現「以果攝因」的華嚴特色。

2. 次第行布，圓融無礙，菩薩階位（十住、十行等）次第分明，而且「一位即具一切位」，信解行證既具次第，又互相含攝。如「信」中含佛智，「證」中不離行願。

3. 因果交徹，一即一切，五周因果貫穿全經，說明佛果不離當下修行（因賅果海，果徹因源）。初發心時即成正覺，體現華嚴「頓悟漸修」的獨特路徑。

《華嚴經》的宏大結構不僅是文本的編排，更是修行體系的映射，通過信仰的建立，從佛果的殊勝切入，激發眾生向道之心。展開教理，一層層剖析菩薩道的理論與實踐，破除執著。經過善財童子的參學實踐印證，說明圓融修證的可行性。最終回歸道一切修行終歸法界實相，彰顯「一真法界」的究竟圓滿。

《華嚴經》的組織結構精密，以「七處九會」為骨架，「四分五周」為脈絡，將佛果境界、菩薩行願、眾生修證融為一體。其不僅是一部經典，更是一幅從凡夫到成佛的修行地圖，處處體現「一即一切，一切即一」的華嚴玄旨。正如經中所言：「於一塵中，悉現一切諸佛境界」，結構的每一部分皆含攝全體法界，這正是華嚴思想的至高妙處。

第二節〈入法界品〉在《華嚴經》的地位

《華嚴經》主要講三個內容：第一是講毗盧遮那佛依正莊嚴境界；第二是闡明如何從凡夫到成佛的果位，需要圓滿哪些行願；第三部分以善財童子南巡參學修行，入普賢三昧，證入毗盧性海。

〈入法界品〉是華嚴經的最後一部分，在八十卷的華嚴經中，這一品就佔了二十一卷，約佔了《華嚴經》的四分之一，前面是佛陀娓娓道來的甚深法意，菩薩修行的歷程，〈入法界品〉便是善財童子的實修實證，是《華嚴經》全文的精華。

（一）思想核心地位

〈入法界品〉深入闡釋了《華嚴經》的核心思想，對法界緣起、事事無礙等教義進行了生動且具體的展現，在《華嚴經》的思想體系中佔據著核心地位。

在法界緣起方面，〈入法界品〉通過善財童子的參學經歷，展現了法界中萬事萬物相互依存、相互關聯的關係。善財童子所參訪的五十三位善知識，來自不同的領域和階層，他們各自傳授的法門和智慧看似獨立，實則緊密相連，共同構成了一個完整的法界體系。德雲比丘傳授的「憶念一切諸佛境界智慧光明普見法門」，為善財童子開啓了深入法界的大門修學念佛法門，智光普照念佛門，令一切眾生念佛；而海雲比丘所講的「諸佛菩薩行光明普眼法門」，開示一切如來境界，顯發一切菩薩諸行，闡明一切諸佛妙法。這些善知識的教導相互影響、相互促進，體現了法界中一法生起，萬法相應的緣起關係。

對於事事無礙的思想，〈入法界品〉中描述善財童子在參訪過程中，能夠在不同的境界和事物中自由穿梭，感受到它們之間的融通無礙。例如在參訪勝熱婆羅門時，善財童子面對刀山火海，不僅沒有畏懼，反而從中獲得了菩薩善住三昧和寂靜樂神通三昧。在法界中，一切事物的表像雖然不同，但本質是平等的，都蘊含著佛性，彼此之間不存在障礙。事事無礙強調，不僅事物的本質是相互融通的，而且事物的現象之間也是相互無礙的，一即一切，一切即一，彼此之間沒有任何障礙和矛盾。善財童子能夠超越事物的表像，領悟到它們的本質，從而實現了事事無礙的境界。

〈入法界品〉還對《華嚴經》中菩薩行的思想進行了深化。菩薩行的核心是發菩提心，以慈悲心和智慧心去利益眾生。善財童子在求法過程中，始終秉持著這種精神，不斷學習和實踐各種菩薩行。他從善知識那裏學到了佈施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧等六度法門，並將其運用到實際行動中，幫助眾生解決煩惱，引導他們走向解脫之路。善財童子對眾生的苦難感同身受，積極傳授佛法，幫助他們消除業障，獲得內心的平靜和解脫。這種菩薩行的實踐，體現了〈入法界品〉對《華嚴經》菩薩行思想的深入貫徹和弘揚。

（二）修行指導地位

〈入法界品〉為修行者提供了從初發心到證入佛果的完整修行路徑，在佛教修行指導方面具有不可替代的重要地位。它以善財童子的修行歷程為藍本，生動地展示了修行者在不同階段所應經歷的過程和所應具備的品質。

從初發心開始，善財童子在水殊菩薩的指引下，堅定了追求佛法、成就佛道的決心。

大聖！我已先發阿耨多羅三藐三菩提心，而未知菩薩云何學菩薩行、修菩薩道。我聞大師，善能宣暢，唯願垂慈，具足演說。⁴

這表明修行者首先要有明確的目標與堅定的信念，發菩提心是修行的起點和動力源泉。經文中文殊菩薩對善財童子說：

若欲成就一切智智，應決定求真善知識。善男子！求善知識勿生疲懈，見善知識勿生厭足，於善知識所有教誨皆應隨順，於善知識善巧方便勿見過失。⁵

為修行者指明了發心之後的修學方向，尋找真正的善知識，虛心求教，學習佛法無有疲厭。

在求法過程中，善財童子歷經艱辛，參訪五十三位善知識，每一位善知識都傳授給他獨特的法門和智慧，這體現了修行的多樣性和包容性。修行者需要根據自己的根性和修行境界，學習不同的法門。善財童子從最初學習基本的佛法教義，逐漸深入法界，再到最後證入佛果。修行者要保持謙虛的態度，不斷學習，勇於實踐，在修行的道路上逐步提升自己。

善財童子參訪善知識的過程中，始終保持著恭敬、虔誠的心態，接受教導，認真實踐所學法門。善財童子五十三參的實修案例，告訴眾生皆可依修行證入法界，這也是華嚴宗教學上的一大特色。

〈入法界品〉中還強調了實踐修行的重要性。善財童子不僅學習理論知識，更將所學的法門運用到實際生活中，通過發菩提心、行菩薩道來提升自己的修行境界。這表明修行不僅僅是理論上的學習，更需要通過實踐來驗證和深化自己的所學。

（三）「證入」的關鍵地位

從《華嚴經》的整體結構來看，〈入法界品〉處於關鍵位置，對全經結構的完整性和邏輯性起著重要的支撐作用。傳統上，《華嚴經》的結構有「五周因果」和「四分結構」等不同的劃分方式，無論從哪種方式來看，〈入法界品〉都佔據著不可或缺的地位。

在「五周因果」的劃分中，〈入法界品〉屬於第五周「證入因果」，強調善財童子的參學歷程為「因」，最終證入的佛果為「果」。前面四周因果分別從不同角度闡述了菩薩修行的因果關係，而〈入法界品〉則是對前面內容的總結和昇華，通過善財童子的親身經歷，展示了如何通過實踐修行，最終證入佛果的過程。它將前面所闡述的理論和教義轉化為具體的修行實踐，使全經的因果關係更加完

⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷 46〈之三〉，CBETA 2024.R3, T09, no. 278, p. 689c21-24。

⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷 62〈之三〉，CBETA 2024.R3, T10, no. 279, p. 334a5-9。

整和清晰。在第一周「所信因果」中，主要明舍那之果德及其佛過去因人普莊嚴童子之因行；第二周「差別因果」闡述十信、十住、十行、十回向、十地差別之因以及三德差別之果。而〈入法界品〉中的善財童子，正是在前面這些因果關係的基礎上，通過努力修行，證入佛果，具體示範實現因果的圓滿。

從「四分結構」來看，〈入法界品〉屬於第四分「依人證入成德分」。前三分是：「舉果勸樂生信分」「修因契果生解分」「托法進修成行分」，主要側重於教義的闡述、修行方法的介紹以及修行者的實踐過程。而〈入法界品〉則以善財童子為主，詳細描述了他證入法界、成就佛果的過程，使全經的結構更加完整，層次更加分明。它是全經的核心部分，將前面所闡述的修行理論和實踐成果進行了集中體現，能夠更加直觀地感受到修行的最終目標和境界。

（四）《華嚴經》中的「入法界」

在《華嚴經》的架構中，「入法界」處於核心地位，它貫穿於整個經典的教義之中，是連接佛教理論與實踐的橋樑。「法界」一詞並非華嚴宗特有，在小乘佛教中，「法界」最初是十八界之一，指意識所緣的境。隨著佛教思想的發展，「法界」的含義進一步拓展與深化。華嚴宗並沒有改變法界的傳統含義，只是結合《華嚴經》思想作了發揮，「法界」不再局限於現象的分類，而是特別突出法界所具有的真如、法性、法身、佛性、空性、中道、真如、實相、空性等概念。「入法界」即證入如來法身，與佛同智同德。澄觀大師對法界的定義如下：

入通能所，謂悟解證得之名，法界是所入之法，謂理事等別。然法含持軌，界有多義。梁論十五云「欲顯法身合法界五義故，轉名法界。一性義，以無二我為性，一切眾生不過此性故。二因義，一切聖人四念處等法緣此生故。三藏義，一切虛妄法所隱覆故，非凡夫二乘所能緣故。四真實義，過世間法，以世間法或自然壞或對治壞，離此二壞故。五甚深義，若與此相應自性成淨善故，若外不相應自性成殼故。」上之五義皆理法界，復有持義、族義及分齊義。然持曲有三：一持自體相；二持諸法差別；三持自種類不相雜亂，與法義同。族者種族，即十八界。上二並通事理。分齊者，緣起事法不相雜故。於中，性通依主、持業，因唯依主，後六唯持業。心境合目名入法界，始則相違，終則持業，入即法界故。⁶

澄觀大師認為「入通能所」分為能入和所入，「入是能入，法界是所入。」能入指修行者通過修證實踐所達成的「悟解證得」能力。所入即「法界」，作為修行者悟證的對象，認為眾生必須通過能入的修行次第證入法界。「法界」的多重「界義」，「界」分為「理法界五義」與「事法界三義」。

依《梁論》的解釋：1. 理法界五義：以真如法性為核心，深入闡釋本體論層面的空性、因果、染淨等義理，構建起佛教對世界本質的認知框架。「性義」指以「無二我」（即破除人我執與法我執）作為本質特徵，一切眾生皆共同擁有這一真如法性。「因義」諸如四念處等聖道的生起，均以此真如法性為根本因，因此真如法性是修行得以開展的核心所依。「藏義」真如法性被虛妄法，如煩惱、

⁶ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 54〈39 入法界品〉，CBETA 2024.R3, T35, no. 1735, pp. 907c25-908a13。

無明等所覆蓋遮蔽，凡夫與二乘所不能輕易了悟，所以將其視為被隱藏覆蓋的寶藏。「真實義」真如法性超越世間法，世間法生滅有漏之法，而真如法性則不生不滅，不增不減。「甚深義」若眾生能與真如法性相應，則其自性得以清淨，成就善業；反之，若與真如法性不相應，自性便會被染汙，此處以「殼」來比喻煩惱對自性的覆蔽，充分體現了染淨不二的甚深理體。

2. 事法界三義：從現象界的分類（族義）、特性（持義）、分際（分齊義）等方面，闡明事相雖呈現出千差萬別的狀態，但彼此並不雜亂，從而體現出「理事圓融」的佛教義理，即本體與現象相互交融、相互依存。

「持義」包含三個層面。一是持自體相，即諸法各自保持自身獨特的相狀，例如色法保持質礙相；二是持諸法差別，諸法的特性互不混淆；三是持自種類，同類法之間不會雜亂，像十八界各自歸屬於不同類別。此「持義」與「法」的軌則義相互契合。

「族義」也就是「種類」，指的是十八界（六根、六塵、六識），它構建了現象界的分類體系，其中根塵屬於事的範疇，而識屬於心識作用，在事理層面均有涉及。

「分齊義」事相諸法各有其明確的分際，在因緣生起的過程中，彼此不會相互雜亂。比如色法與心法功能各異，各自安住於自身的位置與作用範疇。

「入」代表著我們修行者通過悟解與證得的過程，而「法界」則是我們所要深入探究與體悟的對象，其涵蓋了事與理等諸多層面。

澄觀時期佛教中禪宗興盛，提倡「識心見性」、「即心是佛」，受到這種形勢的影響，澄觀在對法界的解釋中特別強調它所具有的心性意義，在法界的總體意義上將它直接解釋為「一心」、「心體」、「心性」。因此，他所說的法界緣起實際就是「一心法界」的緣起。

然其法界，非界非不界，非法非不法，無名相中，強為立名，是曰無障導法界。寂寥虛曠，冲深包博，總該萬有，即是一心。體絕有無，相非生滅，莫尋終始，豈見中邊？⁷

澄觀認為法界本質上就是一心，它超越了「非界非不界，非法非不法」，有無、生滅等對立的概念，是強行安立的一個假名。法界涵蓋了宇宙間的一切事物和現象，無論是物質世界還是精神世界，都包含在這一心之中。

所以「入法界」的基本含義：一、是開發自己本自具足的佛性。二、是指諸佛所證入的境界，證入「法界」之理，即通過體悟與實踐，深入理解和融入法界的真實本質。三、是圓融無礙的宇宙觀，一與多相即相入，互不妨礙。

在《華嚴經·入法界品》中，善財童子五十三參，澄觀的解釋強調善財童子在參訪過程中，通過內心的體悟和覺悟，逐漸認識到自己的本心與法界的相通之處，從而證入法界。這表明在澄觀的思想中，心性的覺悟是「入法界」的關鍵，

⁷ 《華嚴經行願品疏》卷 1，CBETA 2024.R3, X05, no. 227, p. 62a3-6。

只有通過內心的修行，才實現對法界的證悟。法界之相不只是總相，更是諸法的別相。所以根據眾生根基的不同，將「法界」分為四個層次即「四法界」進行說明。

（五）四法界

四法界是由澄觀大師借鑒杜順大師的「法界三觀」，提出「四法界」，對法界進行了分析，概括了「諸法實相」。源於《華嚴經》對宇宙實相的深刻詮釋。它以「法界」為總綱，將萬法的存在與修行次第分為四個層次，揭示現象與本質、個體與整體的圓融關係

1. 事法界（現象）：指一切諸法各有自體而分界不同，事法界即森羅萬象之差別相的總稱。「事法名界，界則分義，無盡差別之分齊。」⁸萬物各有形相、功能，彼此獨立存在。如山河大地、眾生行為等，屬於凡夫執著於「相」。但實際是依因緣而生滅。如一朵花的成住壞空。凡夫因無明而見「事」不見「理」，陷入分別執著，如見山是山、見水是水，只能看到現象的表面。

2. 理法界（本體）：「理法名界，界即性義，無盡事法同一性故。」⁹諸法之現象雖然種類繁多，但空性本質是相同的，即諸法實相，超越一切差別相。萬物無自性，本質是空（緣起性空）。通過修行破除我法二執，一切現象在空性中離染淨之別，如樹與水的本質皆是空性，故樹非樹、水非水。

3. 無礙法界：「無礙法界，具性、分義，不壞事理而無礙。」¹⁰理事無礙法界（現象與本體的圓融）現象（事）與空性（理）互不矛盾，相互依存，如水與波。理法蘊含於事法當中，事以理成，理以事顯，事法與理法是不二的關係。彼此相即相入，一與多無礙，彰顯了本體與現象的無礙圓融。理隨事顯：空性通過現象顯現（如黃金鑄成不同器物，金性不變）。事依理成：現象因空性而存在（如器物因黃金方有存在的基礎）。不二性：離事無理，離理無事（《中論》云：「以有空義故，一切法得成」）。

4. 事事無礙法界（現象與現象的圓融）：「第四法界亦具二義，性融於事，一一事法，不壞其相，如性融通，重重無盡故。」¹¹一切現象之間彼此融攝，一即一切，一切即一，無有障礙。萬物互為因緣，構成無限交織的關係網。一切現象同依空性而生，本質無別。一微塵中含攝大千世界，一念遍融三世。一即一切，如一滴水含大海味，一花一世界，佛眼所見的世界，眾生與諸佛、煩惱與菩提皆圓融無礙。

四法界觀不僅是華嚴宗的教理核心，更是大乘佛教的終極世界觀。它從現象到本質、從分別到圓融，層層超越又當下圓滿，最終指向「一即一切，一切即一」的宇宙實相。

⁸ 《華嚴法界玄鏡》卷 1，CBETA, T45, no. 1883, p. 672, c28-29。

⁹ 《華嚴法界玄鏡》卷 1，CBETA, T45, no. 1883, p. 672, c29-p. 673, a1。

¹⁰ 《華嚴法界玄鏡》卷 1，CBETA, T45, no. 1883, p. 673, a1-2。

¹¹ 《華嚴法界玄鏡》卷 1，CBETA, T45, no. 1883, p. 673, a2-4。

澄觀還提出了具體的修行方法和步驟。他主張修行者通過觀想四法界，通過對事法界、理法界、理事無礙法界和事事無礙法界的觀想，逐漸領悟到法界的圓融無礙和無盡緣起。

他在《華嚴法界玄鏡》中詳細介紹了觀想四法界的方法和步驟，認為修行者可以從觀察身邊的具體事物入手，逐漸深入到對事物本質的思考，進而領悟到理事之間的相互關係和事事之間的圓融無礙。澄觀還強調了修行者要在日常生活中保持正念，時刻覺察自己的思想和行為，避免陷入煩惱和執著。他認為，正念是修行者保持心靈清淨、實現解脫的重要方法，只有通過保持正念，修行者才能在日常生活中不斷地提升自己的修行境界。

《入法界品》作為《華嚴經》中的關鍵篇章，猶如一把鑰匙，能夠開啓深入理解全經思想的大門。它通過善財童子的參學歷程，生動展現了《華嚴經》中關於法界緣起、事事無礙、菩薩行願等核心思想，使這些抽象的教義變得更加形象具體。深入研究《入法界品》，有助於把握《華嚴經》思想的內在邏輯和脈絡，理清各部分之間的相互關係，展現出法界中萬事萬物相互依存、融通無礙的關係，深化了對菩薩行的闡述，從而構建起完整而準確的《華嚴經》思想體系。

第三章 逆行度生

菩薩示現各種身分，運用各種方便，以種種間接方法，啓發眾生智慧，引導眾生趨入佛道。菩薩以般若智為引導「外現眾生相，實為菩薩行」，是方便善巧和權宜示現的智慧。《維摩詰經》：「先以欲鉤牽，後令入佛智」¹²；天臺宗智顛：「淫、怒、癡性，即是解脫」¹³；華嚴宗澄觀：「在欲行禪有大悲故，處染利他有大智故」¹⁴。這些皆是對「逆行度生」思想的詮釋。逆行度生的理念，在佛教其他經論中，也有出現。

第一節 佛教中的逆行度生

正行是依佛陀所說如法修行，依正道而行，隨順著八正道而不與佛教精神相違，由此邁向上求下化的菩提大道；而逆行則是與正道相互違背。《華嚴經》善財童子參訪的三位逆行菩薩之外，其他經典也有逆行的善知識，如提婆達多。

提婆達多從表面上看處處與佛陀作對，比如他試圖推落巨石砸向佛陀，全然不顧師徒情誼；他惡意分裂僧團，在修行團體內部製造矛盾與混亂，破壞了原本和合共修，使其他修行者心生困惑。從表面上看，這些行為無疑是對佛教正法的公然挑釁，嚴重違背了佛教的慈悲心、忍辱、和合等基本教義。但從修行角度而言，這些行為是對佛陀修行的磨礪與考驗。正如《法華經》中佛陀所說：

由提婆達多善知識故，令我具足六波羅蜜，慈悲喜捨，三十二相，八十種好，紫磨金色，十力、四無所畏、四攝法、十八不共神通道力，成等正覺，廣度眾生，皆因提婆達多善知識故。¹⁵

提婆達多的「逆增上緣」就將違逆之境視為成就道業的助緣。像砥礪金剛的砧石，促使佛陀在面對嗔恨、惡意時，不斷深化慈悲與智慧，煩惱與菩提、逆緣與順緣並非絕對對立，提婆達多的違逆行爲，從表面看是惡性造作，但從佛陀修行的長遠因果來看，卻成為其圓滿「忍辱波羅蜜」的直接對境。迫使覺者在嗔火中淬煉出究竟的平等智，圓滿十地菩薩行。

提婆達多示現惡人的形象，展現出種種惡行及其後果，最終墮入地獄。這為眾生提供了一個反面教材，警示眾生因果報應絲毫不爽，即使是具有一定修行根基的人，若行惡事，也會遭受惡果，從而讓眾生更加敬畏因果，不敢輕易造惡。這種「以惡成善」的示現，彰顯了「因果不虛」。同時，當眾生得知提婆達多這樣的「惡人」實則是逆行的菩薩，未來還會成佛，又能啓發眾生對佛法的信心，破除眾生對「善惡相」的執著，彰顯佛法「不舍眾生」的大悲本懷。即使是犯下嚴重過錯的人，只要有善根因緣，也能得到救贖和成就佛道，進而激勵眾生在修行道路上勇往直前，不輕易放棄自己和他人。

¹² 《維摩詰所說經》卷 2〈8 佛道品〉，CBETA 2024.R3, T14, no. 475, p. 550b7。

¹³ 《維摩經玄疏》卷 1，CBETA 2024.R3, T38, no. 1777, p. 520a1-2。

¹⁴ 《華嚴經行願品疏》卷 6，CBETA 2024.R3, X05, no. 227, p. 134b24。

¹⁵ 《妙法蓮華經》卷 4〈12 提婆達多品〉，CBETA 2024.R3, T09, no. 262, pp. 34c26-35a1。

提婆達多墮入地獄，看似「惡有惡報」，實則是其「願力」的體現他以地獄苦行警示眾生，同時積累成佛資糧。提婆達多實為「大權示現」的菩薩，其惡行是「逆增上緣」，促使佛陀加速成就六波羅蜜。所以佛陀成佛後，《法華經》卷四提婆達多品等，記載提婆達多過去世為世尊善知識，「時有仙人來白王言：『我有大乘，名妙法華經。若不違我，當為宣說。』」¹⁶釋尊因而得以成佛，又在《大方便佛報恩經》提到：

如來常以慈悲力，愍而哀傷。我以值遇提婆達多故，速得成佛，念其思故，常垂慈愍。¹⁷

在《法華經》中說提婆達多在未來世，必定成佛。經中受記，提婆將於當來無量劫後成佛，名號為天王如來。

提婆達多的逆行度生體現了佛法中「煩惱即菩提」，他以逆行的方式讓眾生明白，煩惱和逆境並非是修行的阻礙，而是成就菩提的因緣。在修行的道路上，順境固然能滋養善根，但逆境更能磨礪心性。無論順逆境界，要以平等心和慈悲心對待一切眾生。修行並非是逃避煩惱和逆境，而是磨煉自己，轉化煩惱為菩提，從而更深入地理解佛法的本質和修行的真諦。

第二節 逆行度生與正道思想的衝突

「逆行度生」一詞，從字面上理解，「逆行」就是反其道而行，朝著相反的方向前進。「逆行度生」是以一種不被常規理解、甚至看似違背佛教常理的方式去度化眾生，引領他們深入佛智。

逆行度生是一種特立獨行、較為特殊的行事方式，與大眾廣泛接受的度生方式之間有一定區別，這種分歧可能源於兩者在理念、方法、結果等方面的差異。在追求目標時，對於採取什麼方法來實現這些目標有著不同的看法。有人認為，在某些特別艱難的情況下，為了更好的完成目標，我們可以暫時跳出常規的道德界限，採取一些不尋常的方式。但是，也有人堅持認為，不管目標有多崇高，我們所採取的手段都必須始終遵循既定的道德規範和戒律的約束，否則我們所做的一切就失去了正當性。

逆行往往與正道思想形成鮮明的對比。正道，即常規的修行路徑，強調循規蹈矩，循序漸進地修行，達到解脫的彼岸。然而，逆行則更加注重內心的頓悟與超越，它鼓勵修行者突破常規的束縛，勇於探索未知領域，以更為直接和深刻的方式體悟佛法。

例如古代的「禪門棒喝」也是比較明顯的一種逆行度生方式。棒喝是禪師接引學人的手段之一，是在機鋒的基礎上發展起來的教學形式，通常是禪門接待初學人用棒迎頭一擊或大喝一聲的儀式，促其領悟。《景德傳燈錄》記載，有一學人問馬祖道一禪師「如何是西來意」，禪師便打，還說：「我若不打汝，諸方笑

¹⁶ 《妙法蓮華經》卷4〈12 提婆達多品〉，CBETA 2024.R3, T09, no. 262, p. 34c3-4。

¹⁷ 《大方便佛報恩經》卷4〈6 惡友品〉，CBETA 2024.R3, T03, no. 156, p. 148b10-12。

我也。」¹⁸

在逆行度生中，菩薩以方便與慈悲，借助眾生的惡緣，引導他們走向解脫。《毘盧遮那經》云：「菩提心為因，悲為根本，方便為究竟。」¹⁹方便與戒律的關係戒律是「定法」，方便是「變法」。菩薩持戒的核心是「饒益眾生」，而非機械遵守條文。例如，《菩薩戒本》允許開「殺戒」以制止惡行，前提是「以慈悲心，無有瞋恚」這種方便權巧觀，是逆行度生思想的重要基石。菩薩為度化眾生，需深入世間的「非道」之處，以破除眾生的執著與煩惱。菩薩雖示現種種煩惱之相，卻能心常清淨，究竟無染，雖示現入於魔道，卻能隨順佛法智慧，不為世俗所染。這種方便權巧的智慧，使菩薩能夠根據眾生的不同根性和機緣，靈活運用各種方法，引導他們走向佛道。

佛教正道思想不僅構建了深邃的理論體系，還明確了具體的實踐邊界，以五戒十善和菩薩戒為核心，五戒十善是佛教正道實踐的基礎，對修行者提供了清晰的行為準則和道德規範，確保修行者在實踐中遵循正道，實現心靈的淨化與解脫。

由於中國社會長期處於儒家思想的薰陶下，禮法刻在中國人的心裏。逆行度生與正道相互違背，他們所展現出來的度生方式在表面上不但與傳統禮教不符，與聲聞戒法也是相違背的，是一般凡夫所難以接受的。

逆行度生思想與正道思想之間的衝突，構成了佛教思想中獨特的內涵。這種衝突並非簡單的對立，而是蘊含著深刻的哲學思考與實踐智慧，反映了佛教在應對複雜的現實世界時所展現出的多元性與包容性。

佛教通過「煩惱即菩提」「權巧方便」等思想，以及「三輪體空」的實踐方法，實現了兩種思想的圓融與整合，展現出佛教思想在面對內部矛盾時的自我調適與發展能力，豐富了佛教的理論體系。

在現代社會，逆行度生的思想依然具有重要的啟示意義。逆行度生並不是指違背常理或道德的行為，而是一種特別且奇妙的度生方式。但是要在複雜多變的社會背景下，在追求崇高目標的同時，確保手段的合法性和恰當性，避免陷入戒律與道德上的兩難境地。我們只要保持內心的清淨，不為外境所染，最終極的目的在於成就利他的度生事業。

第三節 逆行的信與行

修行佛法最重要的是信心與行持，在《華嚴經》中信並非是盲目的信仰與崇拜，而是基於對佛法深刻理解與堅定信念，是修行的起始與根基。如經中所言：「信為道源功德母，長養一切諸善根。」²⁰ 它猶如明燈，引領修行者踏上探索佛法真諦的道路。行則是將信付諸實踐，通過具體的修行行為來證悟佛法，實現心靈的解脫。

¹⁸ 《景德傳燈錄》卷 6，CBETA 2025.R1, T51, no. 2076, p. 246b4-5。

¹⁹ 《大毘盧遮那成佛神變加持經》卷 1〈1 入真言門住心品〉，CBETA 2024.R3, T18, no. 848, p. 1b29-c1。

²⁰ 《華嚴融會一乘義章明宗記》卷 1，CBETA 2025.R1, X58, no. 985, p. 91b14-15。

逆行的信與行強調在面對世間的種種逆境與挑戰時，修行者能夠逆流而上，以堅定的信念和無畏的勇氣，不為外界的干擾所動搖，以一種逆流而上的精神，踐行佛教的修行之路。

這種逆行並非是簡單地違背常規，而是在世俗的價值觀與行為模式之外，堅守佛教的修行準則，以智慧和慈悲去化解苦難，實現自我超越與普度眾生的目標。

（一）逆行的信

佛教中所說的「信」在古奧義書就有出現了，是印度吠陀哲學以來，普遍所使用的信，與疑惑為相反的概念，有種將某個學派或老師的教義不帶任何疑惑奉行的含意。²¹

《大智度論》云：「佛法大海，信為能入，智為能度」²²。「信」是學佛之基楚，如此開示信德所具、所成諸行。而佛法深奧廣大，不具有信心，則不得入。在信、解、行、證的學佛過程中，「信」是首位。惟有信心具足，才能領受修學成就佛果。

日本學者中村元著的佛教思想《信》中，騰田宏達所作之〈原始仏における信〉²³對信也有獨特的見解。他認為在佛教並不用「信仰」一詞，只用「信心」。其理由是，在西亞和西洋的宗教裡信仰一詞的含意是他者，指向的是指信仰是他者而非自身的神，因此適合使用「信仰」；但是就佛教而言，信是在強調「迴向」，就是把心歸向自己的心，是詞使與覺悟合一，因此「信心」這樣的釋語比較恰當。

信者是其入法初門、攝法上首，凡入佛法要先生信。故《華嚴》中說信為手，「如人有手，至珍寶所隨意採取，若當無手，空無所獲。」信亦如是，入佛法者有信心手，隨意採取道法之寶，若無信心，空無所得。²⁴

信心是進入佛法的門檻，在《華嚴經》中，被形象地比喻為手，佛法如無盡寶藏，需以「信手」取用。若無信心，縱遇法寶亦如文盲面對典籍，徒然錯失。寓意著它能夠引領我們探索並獲取佛法中的無盡寶藏。正如人擁有雙手，便能夠自由地取用珍寶，反之若缺乏信心，就如同失去了雙手，面對佛法這座寶庫，也只能徒然興嘆。

善財童子的求道歷程中，他遇到了各種各樣的善知識，他們的教導方式與示現形態各異，有的甚至看似違背常理。但善財童子始終以堅定的信為指引，不被表像迷惑，堅信每一位善知識的教導皆蘊含著佛法的深意，從而能夠虛心求教，不斷汲取智慧與力量，實現自身的成長與提升。這種信是在面對未知與艱難時的決然，是對佛法的全然信賴。

逆行的信與普通的信仰相比，普通信仰往往更多地基於對實際利益的追求，

²¹ 中村元，〈「信」の基本的意義〉，《仏教思想 11 信》（京都：平樂寺書店，1992年），頁 10-12。

²² 《大智度論》卷 1，CBETA 2024.R3, T25, no. 1509, p. 63a1-2。

²³ 中村元，〈「信」の基本的意義〉，《仏教思想 11 信》，頁 10-12。

²⁴ 《大般涅槃經義記》卷 1〈壽命品(一-二)〉，CBETA 2024.R3, T37, no. 1764, p. 616a13-17。

例如，當現實境遇順遂時，信仰或許能夠增強；但一旦遭遇挫折、困境，信仰便容易產生動搖和退失。而逆行的信則超越了這種功利性與不確定性。它不依賴於外在的物質或境遇的好壞，即使在修行的道路上充滿荊棘，面對世間的誤解、排斥甚至迫害，修行者依然能夠憑藉對佛法的深刻理解與堅信，堅守內心的信仰。

修行者在踐行逆行的信時，需要具備強大的內心力量。修行之路充滿荊棘，會遭遇各種挫折、磨難以及來自外界的質疑與反對。必須憑藉著對佛法的深刻理解與堅信，勇敢地面對這些困難，它是在面對重重阻礙時對信念的堅守。構成了佛教修行者完整的信仰體系。

（二）逆行的行

善財童子參訪始於文殊菩薩，以文殊菩薩的般若智慧，濟度一切眾生的菩薩行，是以慈悲心拔苦與樂。除了要有正念有正信之外，還要付諸於實際行動，要發心修一切善行。

始自出家終於臥覺皆事行也；知家性空，理行也；觸境不迷，善達事理，智行也；以願導智，不滯自利，大悲行也。²⁵

事行是實際的行為。理行則是在觀念上的改變。面對境界能夠不迷，事行與理行皆能通達完善，即是智行。隨所遇到的事情能善巧的發廣大願，即以願導智，不滯自利，則是增長菩薩悲智的廣大行。

逆行的行在實踐中需要修行者具備堅定的信念和頑強的意志。在面對重重困難和對境時，不能輕易放棄，而是要以堅定的信念克服困難。同時，行的目的不僅僅是為了個人的修行成就，更是為了利益眾生。如〈十地品〉云：「能信如來本行所入」，一切因地所造的都是如來本行，如來的本行一定是發菩提心，上求佛道，下化眾生。

善財童子向勝熱婆羅門求法，婆羅門告訴他說：

「善男子！汝今若能登此刀山，投火聚者，菩薩諸行皆悉清淨。」²⁶

爾時，善財作如是念：「此將非魔、魔所使耶？將非是魔險惡徒黨，詐現菩薩善知識相，而欲為我作善根難、作壽命難，障我修行一切智道，牽我令入諸惡道中，欲障我法門、障我佛法？」²⁷

逆行的行對於修行者而言，更是有其深遠的意義，在修行的過程中，如果遇到困境與挑戰、內心的煩惱該如何應對？面對婆羅門的考驗，童子也產生了懷疑，認為這是魔來示現障礙修道的。這時十千梵天住虛空中，勸解說：你不要對大善知識產生懷疑，此婆羅門，五熱炙身時，其火光明照我宮殿，我即開悟，是真正的大修行人，你不要心生疑惑。

²⁵ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 15〈11 淨行品〉，CBETA 2024.R3, T35, no. 1735, p. 613a25-26。

²⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 47〈之四〉，CBETA 2024.R3, T09, no. 278, p. 700c15-17。

²⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷 64〈之五〉，CBETA 2024.R3, T10, no. 279, p. 346b29-c3。

童子經過眾天人的勸解心生大歡喜，發起真實善知識想。頂禮善知識，唱如是言：「我於大聖善知識所，生不信心而懷疑惑，唯願聖者容我悔過。」²⁸

爾時，善財童子聞此偈²⁹已，即登刀山，自投火聚，未至中間，即得菩薩善住堅牢清淨三昧；纔觸火焰，復得菩薩寂靜樂神通門三昧。善財白言：「甚奇！聖者！如是刀鋒，及大火焰，我身觸時安隱快樂。」³⁰

修行者在困境面前，要不斷突破自我，以堅定的信念迎難而上，這一過程就是對修行者心靈的磨礪。度生事業和修行的路上，皆須要有信為支持。因為凡夫容易迷失所以修行有退有進，不能堅定，信能夠幫助修行者明辨是非，堅守佛法的原則和教義，因此要建立對佛法不退轉的信心，進而依信起行，始終以一顆平常心踐行逆行的修行之路。

第四節 〈入法界品〉中的逆行度生

在佛教經典《入法界品》中，善財童子經歷了一段深刻的修行旅程。他一共參訪了五十三位善知識，每一位都以卓越的智慧和慈悲心指導他。在這段旅程中，善財面臨了三次艱難的考驗。最初，他遇見了勝熱婆羅門，這位以異端形象出現的智者，考驗了善財的勇氣與決心，要求他攀登刀山、穿越火海。接著，無厭足王以暴君的形象，向善財展示了人間地獄的景象，使他深刻體驗到苦難與救贖的真諦。最終，婆須蜜多女以淫女的形象出現，卻以最直接的方式向善財傳授了慈悲與接納的深意。在這些經歷中，善財童子曾猶豫不決，內心掙扎，甚至一度停滯不前。他想起了菩薩的教誨：

善男子！若欲成就一切智智，應決定求真善知識。善男子！求善知識勿生疲懈，見善知識勿生厭足，於善知識所有教誨皆應隨順，於善知識善巧方便勿見過失。³¹

善財童子以一顆赤誠之心接受了善知識的教誨。正是這些看似極端的考驗，讓善財童子逐漸領悟到，真正的佛法並非總是以溫和、順遂的方式呈現。它往往隱藏在逆境與挑戰之中，需要修行者以無畏的勇氣和深刻的洞察力去發掘。每一次的考驗，都是對善財童子信念與決心的錘煉，讓他更加堅定地走上了逆行度生的道路。

勝熱婆羅門的刀山火海，讓善財童子體驗到了超越肉體痛苦的精神力量。他意識到，真正的解脫並非逃避現實的艱難，而是在面對困境時，依然能保持內心

²⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 8〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，CBETA 2024.R3, T10, no. 293, p. 700c24-28。

²⁹ 若有諸菩薩，順善知識教，一切無疑懼，安住心不動。彼當決定得，諸佛自然智，降魔坐道場，廣度無邊眾。

³⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 9〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，CBETA 2024.R3, T10, no. 293, p. 701a1-9。

³¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 62〈之三〉，CBETA 2024.R3, T10, no. 279, p. 334a5-9。

的清淨與堅定。這種力量，讓他能够在未來的修行道路上，無畏任何艱難險阻。

無厭足王的暴君形象，則讓善財童子深刻領悟到人間的苦難與救贖。他看到，即使在最黑暗的地獄景象中，依然有慈悲與智慧的光芒在照耀。這種體驗，讓他更加堅定了以慈悲心度化眾生的決心。

而婆須蜜多女以淫女形象出現的考驗，則是讓善財童子學會了接納與慈悲。他明白，真正的佛法並非排斥世間的一切，而是以包容與慈悲的心，去度化一切眾生。

在這些逆行度生的經歷中，善財童子逐漸成長為一位具有深刻智慧與慈悲心的菩薩。他學會了以超越常規的方式去度化眾生，引領他們走向解脫。而這一切，都離不開他在逆行度生道路上所經歷的種種考驗與磨礪。

儘管從戒律的角度來看，這三位參訪善知識的行為可能違背了常理，甚至在傳統社會中備受爭議，他們的教導在佛法教義中也難以找到直接的依據，更不用說與那些傳統意義上的善知識相提並論。通過參訪善財童子最終領悟到，真正的善知識並不都是符合常規的，他們的教導往往隱藏在最不尋常的外表之下。在善財的拜訪之後，這三位人物被證實是真正的「善知識」，在善財童子的修行旅程中，他們的智慧如同燈塔，為他指明了前進的方向。他們不僅傳授了善財童子深奧的義理，還教導他如何用一顆充滿慈悲的心去接觸和理解這個世界。

（一）示現大苦行的勝熱婆羅門

逆行度生「行」並非衝動，而是「信」的具體顯化，是善巧方便圓融的。菩薩以「十玄門」中的「隱顯俱成門」為指導，在逆行中實現「即俗顯真」。例如五十三參中，善財童子參訪的「婆須蜜多女」，以「貪欲為道」示現，實則是「以欲鉤牽，令入佛智」。這種「逆行」並非對世俗的妥協，而是通過「逆」的表象揭示「順」的實相。

「勝熱婆羅門」出身高貴，卻選擇了無益苦行的道路，這種逆行度生的方式，與常規的修行路徑迥然不同。他的行為看似極端，實則蘊含著深邃的佛法智慧，通過極端的無益苦行，勝熱婆羅門證得了菩薩的無盡輪法門。

提到苦行，首先想到的就是外道苦行，指以我執「貪求世福天樂」而行的種種無益極端之苦，如裸形無衣、受持牛戒狗戒、事火、臥刺等等，此非佛法。經云：「然此苦行為下賤業，至苦至困，凡人所行，非是聖道。」³²佛陀經過六年的苦行修煉，世尊明白無益苦行無法達到最終的解脫境界，而宣告「非是聖道」。佛教不隨意縱情欲樂，亦不做無意義的苦行，主張不偏兩邊的中道。

在《過去現在因果經》有對苦行的描述，與外道無益苦行不同，

爾時世尊，語憍陳如言：「汝等莫以小智輕量我道成與不成。何以故？形在苦者，心則惱亂；身在樂者，情則樂著。是以苦樂，兩非道因。譬如鑽火，澆之以水，則必無有破暗之照。鑽智慧火，亦復如是。有苦樂水，慧光不生，以不生故，不能滅於生死黑障。今者若能棄捨苦樂，行於中道，

³² 《中阿含經》卷4，CBETA 2024.R3, T01, no. 26, p. 442a12-13。

心則寂定，堪能修彼八正聖道，離於生老病死之患。」³³

修行佛法即是遵循正道，而正道苦行指的是佛教徒放棄世俗的貪欲，如華麗的衣物、豐盛的三餐、過度的睡眠等，致力於精進修行，實踐無我中道的法門。《僧祇律》言：「若欲新出家者，不得便說出家樂，應說出家苦」³⁴。這都是佛門弟子遵循佛陀教誨，約束身心，刻苦努力，持守戒律的體現。正如經典中所描繪的，出家人的苦行生活、頭陀行者的苦行實踐等，都是對精神修行的極致追求。

佛教不縱容情欲之樂，也不提倡無益的苦行，而是主張行走在不偏不倚的中道上。然而，勝熱婆羅門卻向善財展示了無益的苦行。毘目瞿沙仙人引導善財童子向南行進，去尋訪勝熱婆羅門，結果目睹了他修行苦行的場景：

漸次遊行至伊沙那聚落，見勝熱婆羅門，修諸苦行於赫日中，四面火聚猶如大山，中有刀山高峻無極，為欲勤求一切智智，登彼刀山投身入火。³⁵

修持大苦行的勝熱婆羅門投身於熊熊火山之中，攀登刀山，並告訴善財，若能勇敢投身入火，登上刀山，便能成就清淨的菩薩行。這種行為方式與傳統佛教中溫和、慈悲的修行和度生方式截然不同，充滿了強烈的衝擊性。他通過這種極端的方式，向眾生展示了超越生死、破除執著的可能性，以此喚醒眾生對解脫的渴望，引導他們超越對世間事物的恐懼和執著，從而走向解脫之道。

善財因對勝熱信心不足，無法瞭解善智識的真實用意而作是念：

時，善財童子作如是念：「得人身難，離諸難難，得無難難，離惡法難，得淨法難，遇佛出世難，具足諸根難，得聞正法難，得遇善人難，逢真善知識難，受如理正教難，得正命自活難，得隨法修行難，此將非魔魔所使耶？將非是魔險、惡徒黨詐現菩薩善知識相，與諸菩薩而作怨敵，而欲為我作善根難、作壽命難、作梵行難，障我修行一切智道，牽我令入邪惡趣中，障我所證解脫法門，障我所求無上佛法。」³⁶

勝熱婆羅門通過讓善財童子登上刀山、投身火聚的要求，來挑戰他的固有觀念，激發他內心的勇氣和智慧，幫助他突破自我，實現心靈的轉化。面對善知識，善財心懷疑念，猶豫不決，他擔憂自己會喪失人身，懷疑勝熱婆羅門的真實意圖，正所謂「順相易解，逆相難知，故令知也。」³⁷。在天、龍八部等的勸誡下，善財童子放下了內心疑慮，鼓起勇氣登上刀山、投身火聚，未至中間，即得菩薩善住三昧，才觸火焰，又得寂靜樂神通三昧，從法王教，生於正解，了知諸法如虛空。

³³ 《過去現在因果經》卷3，CBETA 2024.R3, T03, no. 189, p. 644b6-14。

³⁴ 《摩訶僧祇律》卷32，CBETA 2024.R3, T22, no. 1425, p. 489b25-26。

³⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷8〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，CBETA 2024.R3, T10, no. 293, p. 698c25-28。

³⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷8〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，CBETA 2024.R3, T10, no. 293, p. 699a5-14。

³⁷ 《華嚴經探玄記》卷18〈34 入法界品〉，CBETA 2024.R3, T35, no. 1733, p. 463a28-29。

勝熱婆羅門通過登刀山、入火聚等極端行爲，向眾生展示了超越生死、破除執著的可能性。他的行爲讓眾生看到，即使面對最艱難的困境和恐懼，只要有勇氣和堅定的信念，就能夠突破業障的束縛。

「證得菩薩無盡輪法門」：意味著勝熱婆羅門通過修行、體悟等達到了對「菩薩無盡輪法門」的證悟境界。「菩薩無盡輪法門」是佛教中一種高深的佛法境界或修行方法，「無盡輪」體現出這種法門具有無盡、圓滿、周遍等特質，象徵著其在智慧、慈悲、修行等方面的無窮無盡以及相互關聯、循環往復的特性，證得此法門代表在修行道路上，獲得了相應的智慧、能力與覺悟。總體來說，這句話描述勝熱婆羅門在佛教修行中達到了證悟菩薩無盡輪法門境界。

勝熱婆羅門不僅以苦行著稱，更以其慈悲和智慧啓迪了無數眾生。在善財童子的求學之旅中，勝熱婆羅門的教導，讓善財童子深刻領悟到了逆行度生的真諦。他不拘泥於傳統的度生方式，而是根據眾生的根性與因緣，靈活運用逆行度生的方法，展現了佛教度生的無盡方便法門。他教導善財童子，真正的修行並非逃避世間苦難，而是在苦難中磨礪心性，以無盡的慈悲和智慧去度化眾生。善財童子學會了如何以一顆平等無礙的心去面對世間萬物，如何在逆境中保持內心的清淨與堅定。

勝熱婆羅門的逆行度生方式，表面上看似殘酷，但實際上蘊含著無盡的慈悲。他不惜以自己的身體力行，爲眾生展示超越苦難的可能性，引導眾生走向解脫。他對善財童子的要求，雖然看似苛刻，但實際上是爲了幫助善財童子突破自我，善財童子在此參訪勝熱婆羅門的過程中，面臨著內心的恐懼、對未知的擔憂以及對勝熱婆羅門要求的懷疑，但他最終克服了這些困難，勇敢地邁出了修行的關鍵一步。這種慈悲不是溺愛和縱容，而是以嚴厲的方式促使眾生覺醒，體現了佛教「大慈大悲，普度眾生」的精神。

（二）以瞋相度生的無厭足王

佛菩薩用智慧觀察世出世間的一切理和事，用各種方便的方法度化眾生，使他們都能捨離貪欲，這種善巧決定離不開廣博多聞。

無厭足王身爲國王，卻以暴政統治人民，這與菩薩度生的精神是背道而馳。如經中云：

阿那羅王有大力勢，能伏他眾，無能與敵；以離垢繒而繫其頂，十千大臣前後圍遶共理王事。其前後有十萬猛卒，形貌醜惡，衣服褊陋，執持器仗，攘臂瞋目，眾生見者無不恐怖。無量眾生犯王教敕，或盜他物，或害他命，或侵他妻，或生邪見，或起瞋恨，或懷貪嫉，作如是等種種惡業，身被五縛，將詣王所，隨其所犯而治罰之。或斷手足，或截耳鼻，或挑其目，或斬其首，或剝其皮，或解其體，或以湯煮，或以火焚，或驅上高山推令墮落，有如是等無量楚毒；發聲號叫，譬如眾合大地獄中。³⁸

³⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 66，CBETA 2022.Q1, T10, no. 279, p. 355b15-26。

善財童子來到多羅幢城求法，見到無厭足王相貌莊嚴，坐師子座宣講法要。但是無厭足王是以嗔相教化治理民眾，無厭足王的人民，多行惡業，為度化這些難調難度的眾生，無厭足王依所造之罪而施以相應的懲罰，使犯惡行者能因為畏懼懲罰而斷除惡業。對於屢教不改長行惡業的眾生，只有是以暴制暴、以惡止惡的方式來對治。這種逆行度生方式讓善財童子的內心產生猶豫和質疑，懷疑無厭足王是否為真正的善知識。他的所行似乎又與菩薩的慈悲精神相互違背。

善財見已，作如是念：「我為利益一切眾生，求菩薩行，修菩薩道。今者，此王滅諸善法，作大罪業，逼惱眾生，乃至斷命，曾不顧懼未來惡道。云何於此而欲求法，發大悲心救護眾生？」³⁹

這位參訪的善知識以呈現瞋相治理人民，他要如何教導善財童子行菩薩行，修菩薩道？這種教化的方式是否是正法？

無厭足王已證得「菩薩如幻解脫三昧」，他深知眾生的根性各異，對於那些剛強難化的眾生，普通的教化方式往往難以奏效。因此，他通過製造出種種惡業和受苦的場景，通過讓眾生親眼目睹殘酷的刑罰，使他們深刻認識到作惡的嚴重後果，打破內心的固執和惡意，在內心產生恐懼和敬畏，這種恐懼和敬畏成爲一種強大的心理約束，促使眾生反思自己的行爲，進而主動避免惡行，奉行善業。無厭足王的這種逆行度生方式，是一種極具智慧與效果的引導手段。

若菩薩於諸菩薩起一瞋心，則成就如是等百萬障門。何以故？佛子！我不見有一法為大過惡，如諸菩薩於餘菩薩起瞋心者。⁴⁰

無厭足王的殺戮沒有嗔恨心，若無厭足王沒有清淨善心，就不會成就清淨莊嚴的後宮。爲王者賞罰分明，惡徒懼懾，善士頌揚，才能成清淨國土。無厭足王的種種暴政逆行措施，無不是調伏惡行眾生，心念所形成的幻化境界。他巧妙地運用這種能力，根據眾生的不同根性和業力，製造出相應的幻象，引導眾生。他能準確地把握眾生的心理和需求，選擇最恰當的方式進行教化，展現了菩薩智慧在度化眾生中的靈活運用。

無厭足王巧妙的運用「菩薩如幻解脫」法門，所有造惡的眾生和痛苦的懲罰，一切顯現皆是無厭足王所幻化。是爲了令其國土中一切造作惡業者見此情景能心生恐懼產生厭離，進而遠離一切惡業，發菩提心、修菩薩行，成就菩提道果。爲了消除善財童子的疑慮，無厭足王說：

善男子！我身、語、意未曾惱害於一眾生。善男子！如我心者，寧於未來受無間苦，終不發生一念之意與一蚊一蟻而作苦事，況復人耶！人是福田，能生一切諸善法故。⁴¹

³⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 66，CBETA 2022.Q1, T10, no. 279, p. 355b26-c1。

⁴⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 49〈36 普賢行品〉，CBETA 2024.R3, T10, no. 279, p. 258b2-5。

⁴¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 66〈之七〉，CBETA 2024.R3, T10, no. 279, p. 356a3-7。

無厭足王的度生方式與佛教因果報應理論緊密相連。它強調眾生的行為會產生相應的結果，善因得善果，惡因得惡果，眾生在無盡的輪回中，由於自身的業力牽引，不斷承受著各種痛苦與煩惱。只有通過修行，積累善業，消除惡業，才能擺脫輪回的束縛，獲得涅槃解脫。這種因果觀念在無厭足王的度生方式中有著明顯的體現。他通過展現刑罰的果報，讓眾生直觀地認識到惡業的嚴重後果，從而激發他們內心的恐懼與敬畏，促使他們主動改變行為，走上善道。這正是利用了眾生對因果報應的畏懼心理，引導他們從惡轉向善，體現了佛教通過因果教化眾生的智慧。

從度生效果來看，無厭足王的度生方式取得了顯著成效。在思想層面，眾多眾生受到衝擊與轉變，對惡業產生厭離之心，對佛法生起敬畏和嚮往之情，思想從惡轉向善。在行為轉變方面，作惡眾生主動捨棄十惡業，踐行十善業道，行為得到了積極的改變。對於善財童子而言，這次參訪經歷使其認知得到拓展，領悟了菩薩度化眾生的善巧方便和智慧，對其修行理念和方法產生了深遠影響。

無厭足王的度生方式是慈悲與智慧的結合。從表面上看，他施行酷刑的行為似乎與慈悲背道而馳，但實際上，背後隱藏著他對眾生深深的慈悲。他深知眾生在惡業的泥潭中越陷越深，若不採取特殊的手段，難以喚醒他們的覺悟。因此，他以看似嚴厲的方式，實則是為了讓眾生儘快認識到錯誤，改過自新，這正是慈悲的一種特殊表達方式。同時，他運用神通變化和巧妙的策略，根據眾生的不同根性和業力，施以相應的教化，這體現了他的智慧。他能夠準確地把握眾生的心理和需求，選擇最恰當的方式引導他們，展現了佛教智慧在度化眾生中的靈活運用。

（三）貪益此世的婆須蜜多女

「婆須蜜多」意譯為「世友」「天友」，暗示著她與眾生的親密關係，如同世間眾生的朋友一般，以獨特的方式引導眾生走向解脫之路。

傳統佛教修行強調通過遠離欲望、持戒清淨來達到解脫，而婆須蜜多女卻反其道而行之，以淫女姿態來滿足眾生的欲望作為其修行方式，這打破了我們的常規認知。婆須蜜多女證得的「離貪欲際」解脫法門，採用「以欲離欲」的獨特方式，通過眾生的欲望，引導他們認識欲望的本質，進而擺脫欲望的束縛。

婆須蜜多女居住於「險難國」的「寶莊嚴城」。「險難國」暗示著她所踐行的修行法門充滿艱難險阻，稍有不慎便可能陷入欲望的深淵，被世俗的淫穢所污染。而「寶莊嚴城」則象徵著她雖身處世俗欲望中，卻能通過獨特的修行達到內心的清淨與莊嚴。這不僅是對她修行環境的描述，更體現了佛教對於修行者在複雜世俗環境中堅守正道、實現解脫的期許。

善財童子請問如何學菩薩行、修菩薩道？婆須蜜多女向善財童子闡述了自己所證得的「離貪欲際」菩薩解脫法門。

善男子！我得菩薩解脫，名：離貪欲際，隨其欲樂而為現身。若天見我，我為天女，形貌、光明殊勝無比；如是乃至人、非人等而見我者，我即為

現人、非人女，隨其樂欲皆令得見。⁴²

她表示自己能夠隨順眾生的欲樂而示現種種身，若眾生被淫欲念頭纏繞來到她的道場，她便為其說法，使其聽聞法要後能離貪欲，並獲得菩薩無執著的三昧；眾生與她有不同程度的接觸，例如見她一面、與她交談、握手、擁抱、接吻等，皆能依此離貪欲，並分別獲得菩薩歡喜的三昧、無礙音聲的三昧、遍往一切佛刹的三昧、攝受一切眾生恒不舍離的三昧、增長一切眾生福德藏三昧等。

婆須蜜多「先以欲勾牽，後令入佛智」，先隨順於眾生的慾望，後拔除他們的貪愛之箭，令眾生都能安住在離貪的境界中，進而得如幻智，入無礙解脫法門。

「離貪欲際」清涼澄觀大師在《華嚴經疏》中說：

離貪欲際者，凡夫染欲；二乘見欲可離；菩薩不斷貪欲而得解脫，智了性空，欲即道故。如是染而不染，方為究竟離欲之際。⁴³

這些是真正的善知識，其實是逆行度生，他們只是「幻用攝生」而已，如經中答言：

言「先以欲鉤牽」者，亦是此品，淨名答普現色身之要言也。經云「示受於五欲，亦復現行禪，令魔心憤亂，不能得其便。火中生蓮華，是可謂希有，在欲而行禪，希有亦如是。或現作姪女，引諸好色者，先以欲鉤牽，後令入佛道。」既言現作，明是幻用。⁴⁴

婆須蜜多女以菩薩身份，踐行著獨特的度化眾生之法。她所證得的「離貪欲際」菩薩解脫法門，使其成為眾生脫離貪欲苦海的指引者。她的修行方式打破了常規認知。虽身處世俗欲望的中心，卻以一種看似極端的方式來修行。這種方式的獨特之處在於，它不是通過逃避欲望來獲得解脫，而是在欲望的洪流中逆流而上，以無畏的勇氣和高深的智慧，將欲望轉化為修行的助力。它挑戰了人們對修行的固有觀念，讓人們認識到解脫並非只有遠離塵世這一條道路，在世俗的生活中，同樣可以通過對欲望的正確認知和轉化，實現精神的昇華。

拓寬了善財童子對修行路徑的認知，讓他明白修行並非只有遠離塵世欲望這一條道路，還可以在世俗欲望的中心，通過智慧和慈悲去化解欲望，實現精神的昇華。婆須蜜多女的教導使善財童子更加深入地理解了菩薩道的內涵，即菩薩應以慈悲為懷，根據眾生的不同需求和根性，採用靈活多樣的方法去度化眾生，幫助他們擺脫痛苦，走向解脫。

在佛教中，逆行度生是一種特殊而又高深的度化方式，挑戰了傳統的修行理念，它體現了菩薩的大智大勇和無盡慈悲。菩薩甘願冒著被誤解、被誹謗的風險，以逆行的方式來度化眾生，這種精神令人敬仰。也促使我們重新審視佛教修行的

⁴² 《大方廣佛華嚴經》卷 68〈之九〉，CBETA 2024.R3, T10, no. 279, p. 365c15-19。

⁴³ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 57〈39 入法界品〉，CBETA 2024.R3, T35, no. 1735, p. 939b24-27。

⁴⁴ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 86〈39 入法界品〉，CBETA 2024.R3, T36, no. 1736, p. 673c9-15。

目的與本質，思考解脫是否存在多種路徑，以及如何根據眾生的不同根性和因緣，選擇最合適的修行方法。

佛教修行並非高高在上、脫離現實的，而是可以與日常生活緊密結合的。佛法的目的在於化度眾生，而度化眾生的方法，有八萬四千種法門。為廣度眾生而行種種方便。或以娛樂，或以威勢，或以財攝，或以軟語，或以責罰，或現神通，或現大莊嚴，種種的方便善巧只是為了廣度眾生。

第四章 瞋相度生的無厭足王

無厭足王以「如幻解脫法門」示現忿怒相逆行度生的深妙境界。看似違背菩薩慈心，實則是對治剛強眾生的善巧方便。這種「外現瞋相，內懷慈忍」的示現，是佛教的甚深「方便法門」。這種看似矛盾的度生方式，實則是「行布不礙圓融」的華嚴妙理體現。當我們深入觀察無厭足王的內心時，會發現他雖行刑罰卻無瞋恚，雖斷惡行卻存悲憫。

第一節 第七無著行之寄位修行相

華嚴的「十行」是菩薩修行過程中的十個階段，代表著菩薩在不同層面的德行與境界提升。「無著行」處於第七位，在整個修行進程中起著承上啓下的關鍵作用。華嚴祖師向來以寄位來顯示教門深淺的差別，將每位善知識配以一個修行階位，稱此為「寄位修行相」。

（一）古德對「無著行」的解釋

1. 清涼澄觀在《華嚴經疏》中說：

言多羅者，此云明淨；幢者，建立，表無著行，依般若淨明，立勝行故。王名無厭足者，如幻方便，化無所著，故無疲厭心。⁴⁵

多羅表明淨，「明」指破除愚癡闇昧而悟達真理的神聖智慧。菩薩名號（多羅幢、無厭足王）為喻，結合華嚴宗的階位，闡明菩薩道的實踐要義；以空性智慧（無著）攝持悲心方便（無厭足），於事相中（寄位）證入圓融實相（無礙）。其終極指向，是引導行者超越執著，於度生中體悟空有不二之境，成就「應無所住而生其心」的菩薩行。以出世智慧入世行悲，親近眾生，隨其根性示現，菩薩以同體大悲融入眾生，以慈悲方便權巧方便攝伏眾生，利生自在而無倦。

憨山德清以澄觀《華嚴經疏鈔》為基礎進行編撰的《華嚴綱要》中，對「無著行」有深入剖析。

第七、無著行體，即方便言。不住事理，故名無著。以由迴向故，不住生死；由拔濟故，不住涅槃；俱無住故，名為無著。所謂觀空而不捨有，涉有而不迷虛，權實雙行，二邊不住，故名無著行也。⁴⁶

此下無厭足王，寄無著行，約方便度。方便涉有，不迷於空，事理無滯，不捨不受，故名無著。⁴⁷

⁴⁵ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 57〈39 入法界品〉，CBETA, T35, no. 1735, p. 935, c15-17。

⁴⁶ 《華嚴綱要》卷 20〈十行品第二十一〉，CBETA 2025.R1, X08, no. 240, p. 628b19-c10。

⁴⁷ 《華嚴綱要》卷 66，CBETA 2025.R1, X09, no. 240, p. 180b8-9。

德清對「無著」的解釋關鍵在於「心無滯礙」，菩薩於一切法，無論是有為法還是無為法，皆不生執著。世間萬物皆因緣和合而生，其本質是空。菩薩以智慧洞察此理，在面對順境時，不生貪愛；面對逆境時，不生嗔恨。這種無著之心，並非是對世間事物的冷漠無視，而是以一種超越的態度，保持內心的清淨與自在。例如，菩薩在度化眾生的過程中，雖然與眾生密切接觸，卻不會因眾生的善惡、美醜等差別相而產生執著，始終以平等心、慈悲心對待一切眾生。

2. 李通玄長者在《新華嚴經論》對「無著行」的解釋

第七力林菩薩者，是無著行，主方便波羅蜜。明以方便處俗利生，同其行流，處世無著成大悲行，是為力林也。以真入俗、處纏不污，是故名為力林。如善財此位善知識號無厭足王，為行大悲，自化現身作諸不善，還自化其身追捉治罰，或斷命根苦當治之，令實眾生懼而斷惡。救護眾生愛而不捨，名無厭足。⁴⁸

力林菩薩憑藉「方便處俗利生」深入世俗世間，與眾生相融，卻能「處世無著成大悲行」。這是處於塵世，不為世俗所累，反而可以積極救度眾生。無厭足王對眾生「自化其身追捉治罰」即便採用嚴厲的手段，對眾生「愛而不捨」，希望他們能夠擺脫惡行，走向解脫。這種不離不棄、持續救度的精神，正是「無厭足」的體現。

法界本是圓融無礙的，一切事物相互依存、相互滲透。然而，凡夫因無明而產生分別執著，將事物割裂開來，從而陷入煩惱與痛苦之中。菩薩修行「無著行」，就是要打破這種分別執著，體認到法界的圓融本質。在修行實踐中，菩薩通過對一切事物的觀察與體悟，認識到它們皆無自性，都是在法界的大因緣網路中存在。就如同在華嚴境界中，一塵一剎皆包含無盡法界，菩薩能於一微塵中，現一切佛剎，這正是「無著行」所達到的境界。菩薩不執著於個體事物的局限，而是以一種宏觀、圓融的視角看待世界，從而實現內心的自由與解脫。

從修行的邏輯順序來看，經過前面六行的修行，菩薩已經積累了一定的功德與智慧，對佛法的理解與實踐也達到了相當程度。「無著行」在此基礎上，進一步要求菩薩在面對世間萬象時，能夠不被外境所染，保持內心的清淨與自在，從而邁向更高層次的修行境界。

（二）「無著行」的寄位修行相在不同華嚴經典的表述

「無著行」是佛教修行中的重要概念，在華嚴經典體系中，不同經典對「無著行」的寄位修行相既有共同的核心思想，又因各自側重點及表述方式的差異而呈現出不同特點。以下進行分析：

1. 《大乘義章》對於「無著行」的解釋：「無著行者。大方便慧發起勝行。以之為體。故彼經說。以無著心起諸所行。」⁴⁹「方」即方法；「便」即便宜、善巧；達於無為的空理稱「慧」，即以善巧方便慧發起殊勝之行，以之為體，

⁴⁸ 《新華嚴經論》卷 18〈20 夜摩天中偈讚品〉，CBETA 2025.R1, T36, no. 1739, p. 844b27-c9。

⁴⁹ 《大乘義章》卷 14，CBETA 2025.R1, T44, no. 1851, p. 748a1-3。

並能以無所著的心來修一切諸法，是謂無著行。而無著行菩薩已通達了法性之畢竟空，所以能於淨境無著，染境亦不嫌，能隨相萬德莊嚴也能離相而無所著。

2. 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》以空性智慧為基礎，闡述「無著行」

疏「第七無厭足王寄無著行」者，方便涉有不迷於空，事理無滯不捨不受，故名無著。」⁵⁰

第七無著行是菩薩十行位中的一行，是無厭足王所修法門的寄位。「方便涉有不迷於空」，在以種種方便法門積極入世、深入世間萬象之時，內心能夠保持清醒與智慧，不迷失於事物的表像，同時也不執著於「空」的概念。世間的一切現象看似真實存在，這便是「有」，然而從佛法的究竟義來看，這些現象本質上是虛幻不實、無常變化的，即「空」。但如果僅僅執著於「空」，認為一切皆空而消極遁世，那就違背了佛法的本意。真正的修行者應當如無厭足王一般，在積極參與世間事務、運用各種方法利益眾生的過程中，不被外境所迷惑，時刻洞察事物的空性本質，以空性智慧來指導自己的行為，做到入世而不執著於入世，在世間卻又不被世間的種種所束縛。

「事理無滯不捨不受」進一步闡述了這種無著的境界。在事相層面和理體層面都能做到通達無礙，不產生任何滯礙。對於世間的種種事物和現象，既不盲目捨棄，也不貪著接受。捨棄與接受，都源於內心的執著與分別。若捨棄，可能是因為對事物的厭惡、恐懼或者逃避心理；若接受，則可能是因為貪欲、喜愛等。而真正達到無著境界的修行者，能夠以平等、客觀的心態看待一切，不因為事物的好壞、順逆而產生取捨之心。就如同無厭足王，他雖身處王位，擁有諸多權力和財富，卻不被這些所左右，不貪求更多，也不刻意捨棄自己的職責和所擁有的一切，而是以一種恰到好處的方式去對待，利用這些條件更好地利益眾生，這便是無著行的體現。

3. 澄觀於《華嚴經疏》指出：

第七無著行體即方便。依二方便：由迴向故，不住生死；拔濟故，不住涅槃。俱無住故，名為無著。⁵¹

菩薩攝化自在，隨眾生機而應變，以後得智及大悲為理體，善巧融會真、俗二諦理，體現緣生法之中道實相，了達能、所皆空；因大智，上求佛道行自利行而「無著」。⁵²並以前六度所集善根共諸有情，回求無上正等菩提，故不厭生死成般若德；起大悲，下化眾生利他而「無厭足」，所行皆為拔濟諸有情，故不欣涅槃成大悲德。⁵³

⁵⁰ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 87〈39 入法界品〉，CBETA 2025.R1, T36, no. 1736, p. 677c5-7。

⁵¹ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 23〈21 十行品〉，CBETA, T35, no. 1735, p. 667, c26-28。

⁵² 原文見《大方廣佛華嚴經》卷 20〈21 十行品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 105, c19-p. 106, a5。

⁵³ 《華嚴經行願品疏鈔》卷 6：「方便者，攝化自在，應變隨時，善離過非，名為方便。此有二種：一、回向方便善巧，以前六度所集善根共諸有情，回求無上正等菩提。二、拔濟方便善巧，

4. 澄觀於《新譯華嚴經七處九會頌釋章》說：「此位歷諸塵刹供佛求法，傳燈度生心無厭足，然以寂滅觀諸法故，而於一切心無所著，名無著行。」⁵⁴已帶出寄位於無著行之涵意。此參借無著行表體空意；無著，即無礙，謂諸行圓融而無執著、障礙。

無厭足王運用智慧，用嚴厲的刑罰手段，以達到調伏眾生的目的。所證得的菩薩如幻解脫的三昧，使他能夠洞察一切諸法如幻的本質，明白世間萬物皆為虛幻，眾生所遭受的苦難以及自身所施行的刑罰，都如同夢幻泡影一般，並非真實存在。要像無厭足王一樣，心無所著保持內心不被外界所干擾，以平等心，以善巧智，度化一切眾生。

第二節 無著行寄位修行相的具體表現

在修行實踐方面，從無厭足王的教導中領悟到，要根據眾生的不同根性和習性，採用因材施教的方法度化眾生。無厭足王對剛強難調的眾生，用嚴厲的刑罰使其心生敬畏，使其改過自新。無厭足王對如幻解脫三昧的闡述，也讓善財童子更加深入地理解了諸法的空性本質，為他進一步提升修行境界提供了重要的理論支持，促使他在修行實踐中更加注重對內心的觀照和對煩惱的破除，以實現真正的解脫。

在菩薩十行位中，無著行寄位修行相佔據著獨特而關鍵的地位。菩薩十行位是菩薩修行過程中的重要階段，從歡喜行到真實行，每一行位都代表著菩薩修行境界的提升和對眾生化度能力的增強。無著行作為第七行位，處於一個承上啓下的關鍵位置。它既承接了前面六行位菩薩修行的成果，進一步深化了菩薩對諸法實相的理解和對眾生的慈悲心；又為後面的尊重行、善法行和真實行等行位奠定了基礎，引導菩薩更加深入地修行，實現更高層次的解脫和度化眾生的能力。

以無著心，起諸所行，名無著行。⁵⁵

菩薩作是念：「我應觀一切法界如幻，諸佛如影，菩薩行如夢，佛說法如響，一切世間如化，業報所持故；差別身如幻，行力所起故；一切眾生如心，種種雜染故；一切法如實際，不可變異故。」⁵⁶

菩薩於佛法中心無障礙，在教化眾生時知一切諸法了不可得，破除虛妄的執著而入於空；然空中亦有緣起，按照唯識所說，由空入假，也是幻有，而菩薩因了達緣起性空，知一切法無所有、畢竟空又不可得；知萬象如夢、如幻，一切現象都歸於空性，都是緣起，如幻如化，當體即空；知空即妙有，包含種種的修行境界也如幻，都是緣起的假有。超越於對法的執著，知能幻化者與所幻化事都是幻，都從因緣而生，一切皆空，無可定著，亦無可取相來教化眾生觀法如幻。

謂一一皆為拔濟諸有情故。前般若德，後大悲德」， CBETA, X05, no. 229, p. 312, b1-5。

⁵⁴ 《新譯華嚴經七處九會頌釋章》卷 1，CBETA, T36, no. 1738, p. 714, c21-23。

⁵⁵ 《華嚴經文義要決問答》卷 4，CBETA 2025.R1, X08, no. 237, p. 441a22。

⁵⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 20〈21 十行品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 106, b10-14。

通過寄位的方式，將菩薩修行的不同階段與特定的階位相對應，從而清晰地展現出修行的路徑和境界。善財童子初參文殊菩薩，輾轉南行遍訪諸知識。善財普遍參訪善知識，每參訪一位善知識，聽聞一法門後，即破一分無明，證得一分法性，漸次地提升修行的階位。

無著行強調菩薩以無著心，於念念中放下對事物的執著和分別去修行和度化眾生。與其他行位相比，無著行更加注重菩薩內心的解脫和對諸法如幻本質的洞察。在歡喜行中，菩薩主要是通過隨順利益眾生，獲得自他俱喜的境界；在饒益行中，菩薩側重於善推妙德，饒益眾生，使得法利。而無著行則在此基礎上，進一步深入到對諸法實相的體悟，讓菩薩明白一切法皆為虛幻，從而擺脫對事物的執著，以更加純粹的慈悲心和智慧去度化眾生。

佛教修行的最終目標是實現涅槃解脫，擺脫生死輪回的束縛。無著行所體現的對無著境界的追求，與佛教的這一終極目標緊密相連。通過修行無著行，菩薩能夠逐漸破除對自我和事物的執著，證得諸法的空性本質，從而實現內心的解脫。無著行中菩薩運用善巧方便度化眾生的實踐，也體現了佛教的慈悲精神和普度眾生的理念。菩薩在修行過程中，不僅要追求自身的解脫，還要積極地幫助其他眾生擺脫痛苦，實現解脫。無著行寄位修行相將這兩個方面有機地結合起來，為佛教修行者提供了一個重要的修行路徑和榜樣，引導他們在追求自我解脫的同時，積極地投身於度化眾生的事業中，實現佛教修行的最終目標。

第三節 無厭足王的「如幻解脫法門」

無厭足王所證得的法門為「菩薩如幻解脫」，而「如幻解脫法門」它的內涵為何？如何以此法度脫眾生。

（一）如幻的世界觀

在佛教中認為世間萬事萬物皆如夢幻泡影，呈現出虛幻不實的本質。《金剛經》中說：「一切有為法，如夢、幻、泡、影，如露亦如電，應作如是觀。」⁵⁷世間的一切事物，山河大地、花草樹木，情感思想，都如同夢境中的景象一般，虛幻不實。在《觀音玄義》中對如幻的譬喻，「十法界處所處所皆空，無我、無我所皆不可得，如幻、如化，無有真實，常寂滅相，終歸於空。」⁵⁸

佛教的「如幻」世界觀，有著深刻的理論根源，其核心理論之一便是緣起性空，認為世間的一切事物都是由眾多因緣條件相互作用而產生的，它們沒有固定不變的自性，一切事物的產生都依賴於因緣條件，因緣條件和合時，事物便暫時顯現出來，而當因緣離散時，事物也隨之消失，世間萬物皆遵循著緣起性空的規律。

住在有中，言一切空，亦不曉空，何所是空，內意不除，所行非法，口但

⁵⁷ 《金剛般若波羅蜜經》卷1，CBETA 2025.R1, T08, no. 235, p. 752b28-29。

⁵⁸ 《觀音玄義》卷2，CBETA 2025.R1, T34, no. 1726, p. 889b7-9。

說空，住在有中。⁵⁹

對於「空」並沒有正確的了解，而隨意說空，了解事物的本質是緣起性空，所以才會對事物產生執著和貪愛，而陷入痛苦和煩惱之中。執著自己的心意，所做的一切都不是正法，只是嘴巴在說空，但卻是住於五陰的幻有中。只有領悟到世間萬物如幻的本質，認識到一切事物皆緣起性空，才能放下執著，才能真正解脫。

（二）眾生與法的空性認知

緣起性空是佛教重要理念之一，空性是進一步說明現象雖然有種種差別但本質是沒有不變的自性的。《雜阿含經》卷十云：「一切行無常，一切法無我」。⁶⁰「村想」，粗俗之想。所謂修行空觀，就是要不作粗俗之想，不作人我之想，乃至不作種種顛倒之想。總之，空觀是要達到「貪欲永盡，瞋恚永盡，愚癡永盡，一切諸煩惱永盡。」⁶¹由此看來，為了修持實踐，從「我執」、「法執」中脫離開來，這也就是所說「空」和「無我」的基本意義。

「我空」思想是佛教對眾生本質的觀察，它認為眾生如幻，本質上是空無自性的。《放光般若經》明確指出「眾生如幻，會者亦如幻，吾我亦復如幻如夢。」⁶²，這一觀點在多部佛教經典中都有體現。《華嚴經》的「十忍品」中提到「度脫諸眾生，令知法如幻，眾生不異幻，了幻無眾生。」⁶³，強調了眾生與幻的本質是一致的。在佛教的理論體系中，眾生是由五蘊假和合而生，眾生的身體和意識都是由五蘊相互作用、相互依存而形成的，沒有獨立不變的實體。

現代科學的研究在一定程度上印證了「我空」的觀點。從微觀角度來說物質是空的，一個分子是由多個原子組成，但是隨著科學發展、技術進步，人類可以追溯更微小的粒子。這些粒子就是形成整個宇宙最基礎的物質結構。人體就像一個不斷變化的微觀世界，沒有固定不變的實體。《楞嚴經》中說：「汝觀地性，麤為大地，細為微塵；至隣虛塵⁶⁴，析彼極微色邊際相，七分所成；更析隣虛，即實空性。」⁶⁵把微塵拆分到了臨虛塵這個量級了。再拆分臨虛塵，就沒有物質可言了，即是空性。

在精神層面，笛卡爾的「我思故我在」說：因為我在思考、我在質疑，所以我知道我的存在是篤定的，否則我不會問出那些問題，他所要表達的是要通過一個存在去證明另一個存在，通過思考和質疑這個存在去確定了我個體的存在是確定的。但是佛教認為思想、情感、記憶等都是在不斷變化，沒有永恆不變的精神實體，會受到外界環境等多種因素的影響。人的心思流蕩散亂，心如猿猴意如奔

⁵⁹ 《佛說慧印三昧經》卷 1，CBETA 2025.R1, T15, no. 632, p. 464b18-20。

⁶⁰ 《雜阿含經》卷 10，CBETA 2025.R1, T02, no. 99, p. 66b14。

⁶¹ 《雜阿含經》卷 18，CBETA 2025.R1, T02, no. 99, p. 126b3-4。

⁶² 《放光般若經》卷 6〈29 如幻品〉，CBETA 2025.R1, T08, no. 221, p. 40b2-3。

⁶³ 《大方廣佛華嚴經》卷 44〈29 十忍品〉，CBETA 2025.R1, T10, no. 279, p. 235b29-c1。

⁶⁴ 鄰虛塵。新譯曰極微。色法之最極少分，鄰似虛空者，此為色法之根本。

⁶⁵ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 3，CBETA 2025.R1, T19, no. 945, p. 117b29-c2。

馬難以控制，進一步說明了眾生如幻的本質。

「法空」思想則是對一切法的本質進行深入探討，認為一切法皆無自性、如幻如化。這裏的「法」涵蓋了世間的一切事物和現象，包括物質現象、精神現象等。佛教認為，一切法都是由因緣和合而生，沒有獨立的、固定不變的自性。《中論》中說：「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」⁶⁶這清晰地闡述了法空的思想，即一切法都是因緣所生，沒有真實的自體，是一種假名施設。其本質是空的，是一種如幻如化的顯現。

在佛教經典中，有許多關於「法空」的論述。《楞伽經》中說：「以一切法不實速滅如電，故說如幻。」⁶⁷這形象地描述了一切法的虛幻本質，它們如同閃電般轉瞬即逝，所以說是「如幻」的。《華嚴經》的「十住品」中提到「一切諸法皆無相，無體無性空無實，如幻如夢離分別，常樂聽聞如是義。」⁶⁸，進一步強調了一切法的空性和虛幻性。這些論述都深刻揭示了「法空」的思想，幫助修行者認識到一切法的本質，從而擺脫對法的執著和貪愛。

（三）以幻化幻的解脫方式

「以幻化幻」是佛教對眾生化化的慈悲智慧和善巧方便。第一個「幻」，通常指的是菩薩以神通力所化現的種種虛幻形象和情境，如無厭足王所化現的惡人和獄卒。第二個「幻」則是指眾生所執迷的虛幻世界和煩惱。眾生深陷於對虛幻事物的執著之中，被貪嗔癡等煩惱所束縛，無法解脫。菩薩以化現的虛幻形象和情境，來引導眾生認識到自己所執迷的世界同樣是虛幻的，從而打破執著，實現解脫。

「如淨名行於非道」者，即第二經〈佛道品〉。「文殊師利問維摩詰言：『菩薩云何通達佛道？』維摩詰言：『菩薩行於非道，是為通達佛道。』又問：『云何行於非道通達佛道？』答曰：『菩薩行五無間而無惱恚，至于地獄無諸罪垢，至于畜生無有無明憍慢等過，至于餓鬼而具足佛法，乃至示行瞋恚而常慈愍。』」皆言示行，即幻用攝生。⁶⁹

無厭足王「以幻化幻」的度生方式，從表面上看，這是一個充滿殘酷和暴力的場景，但實際上是無厭足王善巧方便度生方式。這種「以幻化幻」的方式，能夠打破眾生對現實世界的固有認知，讓他們認識到世界的虛幻本質。「以幻化幻」可怕度生場景能夠激發眾生內心的敬畏和警醒，促使他們斷惡修善。無厭足王運用神通力化現虛幻情境，巧妙地引導眾生走向解脫的道路，展現了菩薩的無上智慧與慈悲。這種慈悲和智慧結合的度生方式，使得「以幻化幻」成爲一種極爲有效的教化手段，幫助眾生擺脫煩惱，走向解脫的彼岸。

⁶⁶ 《中論》卷4〈24 觀四諦品〉，CBETA 2025.R1, T30, no. 1564, p. 33b11-14。

⁶⁷ 《大乘入楞伽經》卷3〈2 集一切法品(一-三)〉，CBETA 2025.R1, T16, no. 672, p. 603c27-28。

⁶⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷16〈15 十住品〉，CBETA 2025.R1, T10, no. 279, p. 87b25-26。

⁶⁹ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷86〈39 入法界品〉，CBETA 2025.R1, T36, no. 1736, p. 673b25-c4

(四) 菩薩如幻解脫法門解析

無厭足王所獲得的菩薩如幻解脫的三昧，是其內在修行境界的重要體現。

無厭足王示其嗔相，傷煞無量眾生，所得法門名如幻解脫門。⁷⁰

無厭足王告訴善財，自己已經證菩薩「如幻解脫法門」，因為多羅幢城眾生多惡行，沒有其他辦法能他們捨離惡業，為調伏此作惡眾生，以神通力幻化惡人行惡行，又化成獄卒以酷刑懲治，所謂「眾生畏果、菩薩畏因」⁷¹非常情況非常手段才能更好的教化調伏作惡業的眾生。

無厭足王能夠深刻洞察一切諸法如幻的本質，如同《圓覺經》中所說：

一切眾生種種幻化，皆生如來圓覺妙心，猶如空花從空而有，幻花雖滅空性不壞；眾生幻心還依幻滅，諸幻盡滅覺心不動。⁷²

世間一切眾生所經歷的種種虛幻不實的現象，無論是物質世界的紛繁複雜，還是內心世界的各種念頭、感受等，都產生於如來的「圓覺妙心」。種種幻化猶如空中之花，如水中月、如夢中花，虛空之中看似「有」。但實際上如同空花一樣虛幻不實。幻相無論如何變化、生滅，所依託的「空性」是不會被破壞的。無厭足王的幻化度生皆為虛幻，眾生所遭受的苦難以及自身所施行的刑罰，都如同夢幻泡影一般，並非真實存在。

無厭足王神通變化，能夠隨心所欲地變現種種如幻之事，以達到調伏眾生的目的。他所化現的惡人和殘酷刑罰，皆是為了讓作惡眾生心生恐怖，從而改過自新。

我為調伏彼諸眾生，令成熟故，大悲先導化作惡人，於惡人前，示造諸惡，及變化作忍害之人，逼惱責罰種種苦治……，汝向所見造惡眾生受諸苦者，及彼能治暴惡眾生，皆是變化。⁷³

種種神通變化並非是為私心憤怒，而是基於對眾生的慈悲和對佛法的深刻理解，以一種獨特的方式引導眾生走向正道。通過展現如幻的境界，無厭足王幫助眾生認識到世間的虛幻本質，從而放下執著和貪嗔癡，回歸到清淨的本心。

菩薩如幻解脫法門在智慧方面，無厭足王調伏眾生所用的方法體現了他的善巧方便。他深知眾生的根性和習性各不相同，因此採用了因材施教的方式。如《論語·子路》則云：「善人為邦百年，亦可以勝殘去殺矣！」孔子是主張以德政感化人民，這樣就不用刑罰而使人民自然歸善。對於善根深厚的眾生，無厭足王給予引導和教誨，幫助他們進一步提升修行境界，但是對於那些剛強難調的眾生，無厭足王則以嚴厲的刑罰使其心生敬畏，從而反思自己的行為。無厭足王能夠根

⁷⁰ 《華嚴經行願品疏鈔》卷 1，CBETA, X05, no. 229, p. 233, a3-4。

⁷¹ 《太虛大師全書·第十三編 宗用論》，CBETA 2025.R1, TX20, no. 13, p. c173a2。

⁷² 《大方廣圓覺修多羅了義經》卷 1，CBETA 2025.R1, T17, no. 842, p. 914a10-13。

⁷³ 《大方廣佛華嚴經》卷 12〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，CBETA, T10, no. 293, p. 719, a 10-17。

據不同眾生的特點，巧妙地運用各種方法，引導眾生走向解脫，這種善巧方便的智慧正是他內在修行境界的高度體現，也展現了佛教中菩薩度化眾生的智慧和慈悲精神。

從學術研究的角度來看，明瞭無厭足王的「如幻解脫法門」，有助於我們更加全面、深入地理解佛教思想體系的豐富內涵與多元化。它涉及到佛教哲學、修行實踐、心性論等多個領域，通過對這一法門的研究，可以為這些領域的學術探討提供新的視角和思路，推動佛教研究的不斷發展與深化。

在佛教修行的實踐層面，「如幻解脫法門」具有重要的指導意義，需要通過不斷的觀察、思考和體悟，來深刻認識到萬法如幻的本質。是一種獨特的修行方法和思維方式，在面對生活中的種種困惑與煩惱時，能夠以「如幻」的智慧去看待和應對，從而減輕痛苦，最終實現解脫的目標。

「菩薩如幻解脫」，依《華嚴經疏》中說：

「如幻」者，了「生」「如幻」，故以「幻」「化」「幻」。⁷⁴

「幻」是神秘而難懂的，有些人可能會將「幻」簡單地等同於虛無的空。萬金川先生的《中觀思想講錄》里說：「幻化出來的存在，既不能說是全有，也不能說是全無，它介於似有、還無之間，而無法用「有」或「無」來加以描述。這種存在的狀態，古來印度便喻為「如幻」。⁷⁵因此無厭足王幻化出來的惡人及獄卒，看似有，卻是無自性、無實體性的「幻有」。如經中說：

幻者化也，無而忽有之謂也。先無形質，假因緣有，名為幻化。又幻者詐或以不實事惑人眼目，故曰幻也。⁷⁶

諸法空無主，如幻、如焰、水中月，乃至猶如夢影像。⁷⁷

了一切法皆如幻化，知一切法無有自性。⁷⁸

世間法即是處於「幻」之狀態，若說「無」落入斷見；若說「有」，則落入常見。中觀者以因緣生法是有，但是如幻、如化之有，是似有而現「實有」。

佛教所說的「幻」，並非指事物完全不存在，而是強調沒有永恆不變的實體，萬物皆是因緣和合而產生的現象。如幻解脫法門中的「如幻」，是對空觀的一種表述。通過認識到萬法如幻，修行者能夠更加深刻地理解空觀的內涵，明白世間萬物的虛幻不實，從而擺脫對事物的執著和貪念。

無厭足王的刑罰雖嚴酷，但其動機始終是「令眾生永斷殺盜邪淫」。這提醒我們在運用方便法門時，必須以慈悲為根本，若缺乏慈悲的內核，任何方便法門

⁷⁴ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 57〈39 入法界品〉，CBETA, T35, no. 1735, p. 936, a11。

⁷⁵ 萬金川，《中觀思想講錄》（嘉義：香光書鄉，1998年），頁31。

⁷⁶ 《大日經義釋演密鈔》卷 4，CBETA, X23, no. 439, p. 566, a17-19。

⁷⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷 15〈12 賢首品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 76, a10-11。

⁷⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 30〈25 十迴向品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 162, a23-24。

都可能淪為世間的權謀手段。

因此菩薩誓願度脫諸眾生，令其知法如幻。然又該如何理解「以幻化幻」此治罰之業皆是如幻，大悲自化惡人，復化諸猛卒聽王處治，令實眾生懼而斷惡。⁷⁹

無厭足王在教化眾生的過程中，地運用了以「幻化化幻」度化眾生。那些刑罰場景並非真實的存在，而是無厭足王運用其「如幻解脫法門」所幻化出來的。

這種以「幻」化導眾生的方式，只為了引導眾生走上正道，擺脫惡業的束縛，獲得真正的解脫。

第四節 無厭足王的方便行

無厭足王在教化眾生時，巧妙地運用方便行度化眾生。無厭足王的如幻解脫法門，是一種獨特度生方式。無厭足王以看似殘忍的刑罰場景，警醒眾生對行惡業的恐懼和對善法的嚮往，引導他們走上了改過自新、修行解脫的道路。無厭足王教導善財童子如何行菩薩行、修菩薩道：

我此國土所有眾生，多行殺、盜乃至邪見，作餘方便不能令其捨離惡業。善男子！我為調伏彼眾生故，化作惡人造諸罪業受種種苦，令其一切作惡眾生見是事已，心生惶怖，心生厭離，心生怯弱，斷其所作一切惡業，發阿耨多羅三藐三菩提意。善男子！我以如是巧方便故，令諸眾生，捨十惡業，住十善道，究竟快樂，究竟安隱，究竟住於一切智地。⁸⁰

無厭足王之所以採用如此極端的方式，並非是他的本性殘忍。無厭足王深知眾生的剛強難化，普通的說教難以觸動他們的內心，因此他以這種強烈的衝擊和心理威懾，喚醒眾生的良知，讓他們對自己的惡行產生恐懼和悔悟之心。眾生能夠深刻地認識到惡業的嚴重後果，從而心生畏懼，進而反思自己的行為，棄惡從善。

這種以「幻」化導眾生的方式，是無厭足王的善巧方便和對眾生的深切關愛。他不惜以看似殘酷的形象出現，只為了引導眾生走上正道，擺脫惡業的束縛，獲得真正的解脫。

善財童子見到無厭足王時，起初也感到震驚和疑惑，對無厭足王的行為產生了誤解。無厭足王告訴善財童子，無厭足王說：

善男子！我身、語、意未曾惱害於一眾生。善男子！如我心者，寧於未來受無間苦，終不發生一念之意與一蚊一蟻而作苦事，況復人耶！人是福田，

⁷⁹ 《華嚴經合論纂要》卷 3〈入法界品第三十九〉，CBETA, X05, no. 226, p. 39, c20-22。

⁸⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 66〈39 入法界品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 355, c24-p. 356, a3。

能生一切諸善法故。⁸¹

那些殘酷刑罰和受刑眾生都是無厭足王變化出來的幻象，自己的身、語、意三業從「未曾惱害於一眾生」，即便寧願盡未來際受無間地獄之苦，也不會對任何眾生起一念嗔害之心。無厭足王作為善知識，教導對於善財童子的修行具有至關重要的指導意義。他以自身的行為，教導善財童子菩薩行的多樣性和靈活性，以及菩薩為了度化眾生所展現出的不可思議的智慧和慈悲。無厭足王這種逆行的方式，實則是根據眾生的不同根性和習性而採取的因材施教方法。在修行的道路上，不能僅僅憑藉表象來判斷事物的本質，而要深入探究背後的真相，以更加包容和智慧的心態去理解和接納一切。

在當代社會，面對日益複雜的眾生根器，佛教弘法需要靈活運用方便法門。例如，對於沉迷物質享受的現代人，可通過「瞋相」警示其貪嗔癡的過患；對於傲慢自大者，可示現「忿怒相」破除其我執。這種「因機施教」的智慧，要求我們深入觀察眾生心性，以智慧善巧引導其走向解脫。無厭足王的刑罰雖嚴酷，但其動機始終是「令眾生永斷殺盜邪淫」。這提醒我們在運用方便法門時，必須以慈悲為根本。若缺乏慈悲的內核，任何方便法門都可能淪為世間的權謀手段。

從無厭足王的案例可以看出，如幻解脫法門在引導眾生走向正道方面具有強大的力量。它通過巧妙的方式，觸動了眾生的內心，讓他們認識到自己的錯誤，從而主動改變自己的行為和心態，實現了從惡到善、從煩惱到解脫的轉變。這一法門的成功實踐，也為我們展示了佛教修行方法的多樣性和有效性，為我們在修行道路上提供了寶貴的借鑒和啟示。

⁸¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 66〈之七〉，CBETA 2025.R1, T10, no. 279, p. 356a3-7。

第五章 無厭足王逆行度生的現代意義

本論文聚焦無厭足王「逆行度生」這一獨特佛教思想，探討其與現代社會價值觀的衝突與融合，並闡述當下社會對逆行度生的實踐與轉型。不同文化背景孕育出了截然不同的善惡觀，這些觀念不僅是各自文化的核心價值體現，更深刻地影響著人們對於「以惡止惡」的認知與判斷。在現代社會，隨著科技的飛速發展、經濟的全球化以及文化的多元化，人們的價值觀念發生了深刻的轉變。功利主義、個人主義等思潮盛行，人們更加注重現實利益與個人需求的滿足，這與「逆行度生」所宣導的無私奉獻、捨己為人的精神形成了鮮明的對比。在這樣的社會環境下，「逆行度生」如何堅守，如何與現代社會的價值觀念實現有機融合，成爲了亟待解決的問題。

深入研究不同文化背景下對「以惡止惡」的看法，以及現代社會價值觀念與「逆行度生」的衝突與融合，具有重要的理論與現實意義。從理論層面來看，這有助於我們更加全面地理解人類思想文化的多樣性，深入剖析不同文化中善惡觀念的本質特徵與內在邏輯，豐富和拓展哲學、倫理學等學科的研究領域。從現實層面而言，對於解決當今社會中存在的各種道德困境與衝突，促進社會的和諧穩定發展具有積極的指導作用。通過對「逆行度生」實踐與轉型的研究，能夠爲佛教在現代社會的傳承與發展提供有益的借鑒，使其更好地適應時代的需求，爲人類的精神文明建設貢獻力量。

第一節 不同文化背景下對「以惡止惡」的看法

在不同文化背景下，「以惡止惡」的理念有著各自獨特的詮釋和理解，這些看法深受宗教、哲學思想以及社會價值觀的影響。

基督教文化中，雖然強調愛與寬恕，但在面對一些極端的邪惡行爲時，也承認世俗權力有懲罰惡行的正當性。例如在《聖經》中，也有關於正義和審判的記載，上帝會對惡人的行爲進行審判，給予相應的懲罰，方式往往是隱秘的，他可能通過自然法則、人際關係、疾病或其他方式來實現他的公正。這表明在基督教的觀念裏，雖然強調愛與寬容，但對於嚴重的惡行，也不能坐視不管，必須要有相應的正義機制來維護公平和秩序，以此來阻止更大的罪惡蔓延。然而，基督教也同時強調，懲罰的目的不僅是爲了懲戒，更是爲了引導罪人悔悟和改過。

在東方文化中，中國古代的法家思想是「以惡止惡」的典型代表。商鞅、韓非等法家人物主張以嚴刑峻法來治理國家，商鞅主張通過嚴刑峻法，來威懾戒懼民衆。在其具體治法中，其「律」治和刑治精神則主要體現在多刑少賞、重刑輕賞的「刑九而賞一」中。在商鞅看來，

治國刑多而賞少，故王者刑九而賞一；削國賞九而刑一。⁸²

刑多而賞少，就能使官民敬、懼刑、律，由此樹立君主專制國家的權威。

⁸² [戰國] 舊題商鞅著，《商君書·開塞（第7）》（北京：清華大學出版社，2011年），頁89。

所以，儘管商鞅主張「明王之治天下也，緣法而治，按功而賞。」⁸³

商鞅認為只有通過嚴厲的懲罰才能遏制人們的犯罪欲望，維護社會的穩定。商鞅在秦國推行變法時，強調「重刑輕罪」，認為對輕微的犯罪行為施以重刑，能夠使民眾產生畏懼心理，從而不敢輕易觸犯法律。最終達到「以刑去刑，刑去事成」的目的。

法家思想也因其過於強調刑罰的作用，而被批評為缺乏對人性的關懷和道德的引導。儒家思想則與法家形成鮮明對比，儒家強調以德治國，主張通過道德教化來引導人們向善。孔子認為，「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格」⁸⁴，意思是用政令和刑罰來治理百姓，百姓只能暫時避免犯罪，但不會有廉恥之心；而用道德和禮儀來引導百姓，百姓不僅會有廉恥之心，還會自覺遵守規範。儒家並不排斥懲罰，在某些情況下，適當的懲罰也是維護社會秩序的必要手段，但懲罰應該是在道德教化無效的情況下的最後選擇。

印度文化中佛教的無厭足王逆行度生的故事則展現了一種獨特的「以惡止惡」的方式。無厭足王以看似暴虐的手段，如對犯罪者施以嚴厲的懲罰，來調伏難化的眾生。他的目的不是為了報復或滿足自己的權力欲望，而是出於慈悲心，希望通過這種方式讓眾生認識到自己的罪惡，從而心生厭離，捨棄惡業，發菩提心，修菩薩行。這種「以惡止惡」的方式，超越了世俗的懲罰觀念，將懲罰視為一種度化眾生的善巧方便，是基於對眾生的深切慈悲和對佛法的深刻理解。在佛教中，也有一些關於護法神降伏惡魔的故事，這表明在必要時，為了保護眾生的利益和維護佛法的尊嚴，可以採取一些適當的措施來制止惡的行為，但這種行為必須是出於慈悲和智慧的動機，而不是出於嗔恨和報復。

與這些文化觀點相比，無厭足王的逆行度生具有獨特之處。無厭足王以看似殘暴的手段，如對犯罪者斷手截耳、令墮高山等，來阻止眾生的行惡。這與西方文化中某些法律懲罰的理念有相似之處，都是通過強制性的手段來制止邪惡。但不同的是，無厭足王的行為背後是基於「菩薩如幻解脫」法門，他深知眾生的惡業和痛苦皆如幻相，其目的是為了讓眾生從中覺悟，發菩提心、修菩薩行。而西方的法律懲罰更多是基於維護社會秩序和公平正義的目的。無厭足王的逆行度生與儒家的「以德報怨」和道家的自然無為有明顯區別。儒家的「以德報怨」強調道德感化，道家的自然無為反對人為干涉，而無厭足王則是主動採取激烈的手段來度化眾生，其出發點是菩薩的大悲心和救度眾生的願力。

不同文化背景下對「以惡止惡」的看法既有相似之處，也有明顯的差異。相似之處在於，都承認在某些情況下，對惡行的制止是必要的，以維護社會的秩序和公正。差異在於，各種文化對於懲罰的目的、方式和程度有著不同的理解和強調。西方文化注重理性和道德的矯正，伊斯蘭教文化強調信仰和教法的約束，中國法家強調刑罰的威懾力，儒家強調道德教化的優先性，而佛教的無厭足王逆行度生則體現了一種基於慈悲和智慧的度化理念。這些不同的看法反映了各種文化在價值取向、哲學思想和宗教信仰等方面的多樣性，也為我們思考如何在現代社

⁸³ [戰國] 舊題商鞅著，《商君書·君臣（第23）》，頁179。

⁸⁴ [南宋] 朱熹集註，《論語·為政第二》（臺南：大孚書局，1996年），頁7。

會中處理惡行提供了豐富的思想資源。

第二節 現代社會的價值觀與逆行度生的衝突與融合

現代社會的價值觀強調人權、平等、法治和人文關懷，這些價值觀是現代文明的重要基石，對於維護社會的和諧與穩定起到了至關重要的作用。然而，無厭足王逆行度生所代表的理念，與現代社會的價值觀存在著一定的衝突。

（一）從人權角度來看，現代社會高度重視每個人的基本權利，現代社會追求人人平等，不論出身、財富、地位如何，每個人都應該享有平等的權利和機會。現在提倡的是在法律面前人人平等，不允許因為身份或背景而受到不同的對待。然而無厭足王在度生過程中，看似殘酷的懲罰眾生方式如被斬首、剝皮等，這在現代人權觀念下是難以接受的。這些行為被視為對人權的嚴重侵犯，與現代社會強調的尊重和保護人權的理念背道而馳，認為對待犯惡眾生的方式存在不平等的傾向。無厭足王根據眾生所犯的惡業進行區別對待，施以不同的懲罰，這與現代社會追求的絕對平等的理念存在一定的差距。

（二）人文關懷也是現代社會價值觀的重要組成部分。現代社會強調對人的尊重、理解和關愛，注重人的情感需求和精神世界的滿足。而無厭足王的逆行度生方式，可能會被視為缺乏人文關懷。他的嚴厲懲罰可能會給眾生帶來身體和心理上的巨大痛苦，而現代社會更傾向於通過教育、輔導等方式來幫助犯罪者認識錯誤，改正行為，注重對他們的心理和情感支持。

雖然無厭足王的逆行度生與現在所提倡的人權、人文關懷存在衝突，但是無厭足王逆行度生所體現的慈悲精神，卻可以與現代社會的人文關懷相融合。他雖然採取了嚴厲的手段，但背後的動機是出於對眾生的慈悲，希望他們能夠擺脫惡業的束縛，獲得解脫。在現代社會中，我們也應該以慈悲和包容的心態去對待那些犯錯的人，給予他們改正的機會，幫助他們重新融入社會。無厭足王逆行度生的善巧方便，也可以為現代社會的教育和矯正工作提供一些啟示。他根據眾生的不同根性和所犯惡業，採取不同的度化方式，這提醒我們在現代教育和矯正工作中，要因材施教，根據不同人的特點和需求，制定相應的教育和矯正方案，以提高工作的效果。

所以在看似衝突的背後，無厭足王逆行度生的理念與現代社會價值觀也存在著融合的可能性。無厭足王的目的是度化眾生，讓他們捨棄惡業，走向正道，這與現代社會追求的道德提升和精神文明建設的目標是一致的。在現代社會中，我們也鼓勵人們提高道德素養，遵守社會公德，做一個有良知的公民。從這個角度來看，無厭足王逆行度生的精神內核與現代社會的價值追求有著相通之處。

為了使逆行度生的理念在現代社會中得到更好的融合，需要進行現代化的轉化。可以將逆行度生中的懲罰方式轉化為符合現代法治和人權理念的教育和矯正措施。例如，通過心理輔導、職業培訓等方式，幫助犯罪者或行為不良者認識自己的問題，提升自己，從而達到改正行為的目的。可以將逆行度生的精神融入到社會的慈善和公益活動中，鼓勵人們發揮菩提心，積極幫助他人，促進社會的

和諧與進步。

第三節 當下社會對逆行度生的實踐與轉型

在當下社會，雖然很難直接照搬無厭足王逆行度生的方式，但可以從其理念中汲取智慧，進行符合現代社會需求的實踐與轉型。

（一）在教育領域，對於一些問題青少年，我們可以借鑑無厭足王逆行度生的因材施教理念。問題青少年往往存在各種各樣的問題，如叛逆、沉迷網絡、學習困難等。我們應該深入瞭解每個青少年的家庭背景、性格特點、問題成因等，制定個性化的教育方案。對於沉迷網絡的青少年，可以通過引導他們參加戶外活動、興趣班等方式，轉移他們的注意力，幫助他們建立健康的生活方式；對於叛逆的青少年，則需要更多的耐心和理解，傾聽他們的想法和需求，與他們建立良好的溝通關係，引導他們樹立正確的價值觀和人生觀。

教育的方式沒有「放之四海而皆准」的範本。例如張桂梅創辦的華坪女高，招收的學生大多來自雲南貧困山區，許多女孩曾面臨「早婚、輟學、打工」的命運在當地，教育資源匱乏，家庭對女孩教育的重視程度不足。對這些女孩而言，高考幾乎是唯一能改變人生軌跡的方法。

在這種背景下「苛刻」是無奈卻必要的選擇。張桂梅的「苛刻」從未脫離「愛」，她的「苛刻」不是壓迫，而是「推力」。她的方式或許不符合某些理想化的教育理念，正如張桂梅自己所說：「我嚴厲，是因為我想讓她們有機會看看大山外的世界。如果我松一尺，她們的命運可能就會偏一丈。」正如一位畢業生所說：「當時覺得她太嚴了，甚至有點怕她。但現在回頭看，沒有她的「逼」我可能早就嫁人了，根本不可能坐在大學教室裏。」

教育的核心是「育人」，但「培養什麼樣的人」、「如何培養人」，卻沒有統一答案，承認教育方式的多樣性，是因為「人」的複雜性。真正的教育智慧，不在於尋找「唯一正確的方式」，而在於在多樣中找到平衡。

（二）在司法矯正領域，也可以從無厭足王逆行度生中獲得啓示。對於犯罪者，除了依法懲罰外，更重要的是要幫助他們認識到自己的錯誤，改正後重新回歸社會。現代司法矯正注重對犯罪者的教育和改造，通過提供職業技能培訓、心理輔導、道德教育等，幫助他們提升自己，增強社會適應能力。這與無厭足王度化眾生，讓他們捨棄惡業的理念是相符的。引導罪犯樹立正確的價值觀、人生觀和世界觀，增強其法律意識和道德觀念。例如組織社區矯正對象參加法律知識講座、觀看法制教育影片，讓他們瞭解法律的嚴肅性和違法犯罪的後果，從而自覺遵守法律法規。在對一些輕微犯罪的青少年進行矯正時，可以採取社區矯正的方式，讓他們在接受懲罰的同時，也能得到社會的關愛和幫助，避免他們在監獄環境中受到不良影響，從而更好地回歸社會。從社會和諧穩定的角度來看，司法矯正能夠降低犯罪率，減少社會不穩定因素。

（三）在社會公益領域，無厭足王逆行度生的慈悲精神也可以得到體現。對於那些處於困境中的人，如貧困人口、殘疾人、孤寡老人等，我們應該以慈悲心去關愛他們，積極參與公益活動，為他們提供物質幫助和精神支持。

在一些關注青少年心理健康的公益專案中，志願者可能會採用看似「嚴厲」的方式去對待那些有心理問題的青少年。當青少年出現逃避、抵觸等行爲時，志願者沒有選擇一味地安撫和遷就，而是通過設定嚴格的行爲規範和目標，要求青少年必須遵守和完成。這種做法從表面上看可能與人們通常認爲的關愛方式相悖，容易讓家長和部分社會人士產生誤解，認爲志願者過於苛刻，不懂得關心青少年的感受。他們可能會質疑志願者的專業能力和愛心，甚至對整個公益專案的合理性提出挑戰。爲了化解社會誤解，增進社會對無厭足王逆行度生精神以及公益活動的理解，加強宣傳與溝通至關重要。通過圖文、視頻等多種形式，生動形象地向公眾傳達公益理念和逆行行爲的意義。詳細解釋這種看似「特殊」的互動方式背後的科學原理和對自閉症兒童康復的重要性，讓公眾瞭解到志願者的行爲並非是不關愛孩子，而是爲了更好地幫助他們。這些公益活動不僅可以幫助那些需要幫助的人改善生活狀況，也可以傳遞愛心和正能量，促進社會的和諧發展。

（四）在影視劇作領域，韓劇《地獄法官》將地獄與人間、法律與道德、正義與邪惡等元素交織在一起，構建了一個充滿奇幻色彩又極具現實隱喻發人深思的故事世界。劇中的正義並非是簡單的非黑即白，而是存在著多種不同的理解和詮釋。在這個世界裏，世間的法律體系似乎無法完全實現正義，而來自地獄的法官以一種極端且充滿爭議的方式介入人間的審判。姜光娜所代表的地獄正義，與傳統法律所維護的正義之間存在著衝突。她以暴力手段審判罪犯的行爲，在一定程度上違背了傳統的道德規範。然而她的目的又是爲了實現正義，懲罰那些逃脫法律制裁的惡人。反應現代社會中人們的心理對正義和公平的需求和關注。這也說明了再沒有「如幻解脫法門」的前提下，人們依靠科技手段模擬出「以幻」度生的情景，渴望可以實現「以惡止惡」。

在現代社會，傳統逆行度生實踐模式也面臨著諸多局限。現代社會的價值觀與傳統模式存在較大差異。現代社會強調個人的自由、權利和物質享受，人們更加注重現實生活的品質和個人的發展。而傳統逆行度生實踐模式所宣導的艱苦修行和無私奉獻，與現代社會的主流價值觀形成了鮮明的對比，使得一些人難以理解和接受。

傳統模式的傳播方式相對單一，主要依賴於宗教場所和師徒傳承。在現代社會，資訊傳播迅速，人們獲取資訊的管道多種多樣。傳統的傳播方式難以滿足現代社會人們對宗教知識和修行理念的需求，限制了逆行度生理念的傳播範圍和影響力。傳統模式在適應現代社會的變化方面也存在一定的困難。現代社會科技飛速發展，生活節奏加快，人們的生活方式和思維方式都發生了巨大的變化。傳統逆行度生實踐模式在面對這些變化時，往往顯得較爲保守和僵化，難以與時俱進，調整自身的修行方式和理念，以適應現代社會的發展需求。

無厭足王逆行度生的理念在現代社會具有重要的意義。雖然它與現代社會的價值觀存在一定的衝突，但通過深入挖掘其內在的智慧，我們可以在教育、司法矯正、社會公益等領域進行有益的實踐與轉型，使其更好地服務於現代社會，促進人類的精神成長和社會的和諧進步。

第六章 結語

本文以無厭足王為研究對象，探討了其所示現的身份、修行的法門、顯現的境界等。通過對《入法界品》無厭足王「逆行度生」敘事的系統性分析，揭示了一種超越常規認知的教化方式：以如幻法門為內核、以慈悲智慧為根基的「逆行度生」，以刑場為道場，以威懾為良藥。以刑罰場景作為「業力因果」的具象化，旨在通過強感官衝擊打破眾生對惡行的固有執著；煩惱即菩提的修行觀，說明逆行度生的可實施性；方便善巧的方法論，表面背離戒律的行為，實則是利他的慈心，彰顯菩薩道的實踐智慧。這一模式顛覆了傳統「溫和教化」的單向思維，證實真正的大慈悲需具備勇氣與智慧。

文殊菩薩是要善財「解行並重」，這樣才能達到圓滿的聖境，獲得究竟的解脫自在。本文希望通過對無厭足王的探討，能夠更全面而廣大的認識一華嚴的菩薩道，除了以正道的方式行菩薩道，並以不同於正道的逆行方式，圓滿了所有的菩薩行。

本研究通過跨學科視角，從寺院到社會，研究證實「逆行度生」理念可轉化為四類現代實踐：司法矯正的革新，將佛教業力觀轉化為認知行為療法工具，填補純懲戒模式的教化不足；心理治療的突破，在正念療法中植入「幻相」技術（如執念意象化呈現，利用 AI 技術等），幫助成癮者、焦慮者認清「煩惱的虛幻本質」；教育的方式開發「逆境體驗」（如模擬角色反轉），以身體認知替代道德說教，培養青少年的心理韌性，實現規則剛性與人文關懷的統一。

未來研究可從以下幾個方向展開：一是進一步深入挖掘佛教經典及相關文獻，運用更科學的文獻學方法，對不同版本和注疏進行細緻比對和分析，力求更準確、全面地理解逆行度生的內涵、特點及實踐方式。二是拓寬研究視野，將逆行度生置於更廣闊的歷史文化背景中，結合不同宗派的佛教發展情況，研究其在不同時代下的演變和影響，以豐富對這一思想的認識。三是加強跨學科研究，將佛教研究與哲學、社會學、心理學等學科相結合，從多個學科角度探討逆行度生對個體和社會的影響，為解決現代社會問題提供更多元的思路和方法。通過這些深入研究，有望進一步揭示逆行度生的深層價值和意義，為佛教研究及現代社會發展做出更大貢獻。

無厭足王的故事如同一面棱鏡，折射出覺悟之路的複雜光譜，真正的慈悲不僅需要蓮花般的柔善，更需金剛般的智慧與勇氣。在價值碎片化的當代社會，「逆行度生」啟示我們：道德重建既需要春風化雨的浸潤，亦不回避雷霆手段的驚醒。

由於《入法界品》經文義理深邃，不同版本和注疏對逆行度生的解讀存在差異，在準確理解和整合這些觀點時存在一定困難，導致對部分內容的理解可能不夠精準。在研究逆行度生時因資料收集有限，分析的不夠全面和深入，未能充分展現其豐富的歷史及文化內涵。

學生才疏學淺加之能力不足，關於此篇論文不足之處非常多。由於閱讀量較少，理解能力不夠，對於文獻、祖師著作的把握不夠清晰，不能理解通透，在寫作過程中，導致無法進行更清晰深入的說明。而本文很多內容，由於時間和能力有限，也只是對其進行了略談，若要對此議題進行深入研究，會有很多可究之處。

致謝

2025年，完成了我本階段的求學生涯。行文至此，落筆為終。論文就此停留在這裏，但學習仍需繼續。

在完成這篇關於無厭足王逆行度生的研究報告過程中，我得到了許多人的幫助與支持，心中滿懷感激，在此向他們一一致謝。

我要誠摯地感謝我的導師，在整個研究過程中，導師以其淵博的學識、嚴謹的治學態度和敏銳的學術洞察力，為我指明了研究方向，從論文的選題、構思、論文撰寫，內容修改到最後的完成，都給予了我悉心的指導和寶貴的建議。導師的嚴格要求促使我不斷深入思考，努力提升論文研究水準，沒有導師的指導，我難以在論文的寫作和研究中找到正確的路徑。

感謝我的同學師友們，在研究過程中，我們相互交流、討論指導，分享資料。你們的觀點和建議拓寬了我的研究思路，讓我從不同的角度去思考無厭足王逆行度生這一主題。與你們的交流鼓勵，使我在研究的道路上不迷茫與孤單，充滿動力。

我還要感謝那些在佛教研究領域著書立說的學者們。你們的研究成果為我提供研究資料，那些資料為我的論文奠定了堅實的基礎，讓我能夠站在巨人的肩膀上進行更深入的探索。

在此，向所有給予我幫助的人表示最衷心的感謝！你們的支持與幫助是我學術道路上最寶貴的財富，激勵著我不斷前行，在佛教研究的領域中繼續探索。

參考書目:

一、佛教典籍

- 〔姚秦〕天竺三藏鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》。CBETA, T08, no. 235。
- 〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》。CBETA 2024.R3, T09, no. 262。
- 〔吳〕支謙譯，《維摩詰所說經》。CBETA, T14, no. 475。
- 〔東晉〕天竺三藏佛跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》。CBETA, T09, no. 278。
- 〔隋〕智顗撰，《維摩經玄疏》。CBETA 2024.R3, T38, no. 1777。
- 〔唐〕李通玄撰，《新華嚴經論》。CBETA, T36, no. 1739。
- 〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》。CBETA, T10, no. 279。
- 〔唐〕闍賓國三藏般若奉詔譯，《大方廣佛華嚴經》。CBETA, T10, no. 293。
- 〔唐〕澄觀述，《華嚴經行願品疏》。CBETA 2024.R3, X05, no. 227。
- 〔唐〕澄觀疏義，〔明〕德清提挈。《華嚴綱要》，CBETA, X09, no. 240。
- 〔唐〕澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。CBETA, T36, no. 1736。
- 〔唐〕澄觀述，《新譯華嚴經七處九會頌釋章》。CBETA, T36, no. 1738。
- 〔唐〕澄觀述，《華嚴法界玄鏡》。CBETA, T45, no. 1883。
- 〔唐〕澄觀撰，華嚴編藏會主編，《新修華嚴經疏鈔》，臺北：華嚴蓮社，2004年。

二、中文專書和期刊論文

- 王家軒，〈《華嚴經·入法界品》「善財童子五十三參」新探〉，《美佛慧訊》166期，2017年1月，頁32-49。
- 方東美，《華嚴宗哲學》，臺北：黎明文化，1992年五版。
- 林孟蓉，〈論《華嚴經》中「五十三參」之多元意義與文化交涉〉，《2016 華嚴專宗國際學術研討會論文集》，臺北：華嚴蓮社，2016年，頁165-186。
- 孟雙雙，《略論善財童子五十三參對菩薩行的詮釋》，西安：陝西師範大學宗教學系碩士論文，2011年。
- 胡瑞月，《善財五十三參之神聖性探微》，《大專學生佛學論文集2012》，臺北：華嚴蓮社，2012年，頁69-88。
- 宣化上人，《大方廣佛華嚴經淺釋》，臺北：法界書苑，2001年。
- 陳英善，〈華嚴菩薩道之無疲厭行〉，《2021 華嚴專宗國際學術研討會論文集》，臺北：華嚴蓮社，2021年，頁41-58。

陳琪瑛，《《華嚴經·入法界品》空間美感的當代詮釋》，臺北：法鼓文化，2007年。

陳琪瑛，〈《華嚴經》的「空間藝術」表現〉，《2012 華嚴一甲子回顧學術研討會論文集》，臺北：華嚴蓮社，2012年，頁425-454。

黃玉琳，《如幻法門之研究——以《八十華嚴·入法界品》無厭足王篇為例》，臺北：華嚴專宗研究所第二十屆碩士論文，2015年。

馮國棟，〈善財童子五十三參故事的影響〉，《法音》第8期，2003年，頁8-13。

趙太極，〈善財童子五十三參之研究——以《華嚴經·入法界品》為中心〉，《大專學生佛學論文集2011》，臺北：華嚴蓮社，2011年，頁157-178。

釋天揚，《方便波羅蜜之研究——以八十《華嚴經》為主》，臺北：華嚴專宗研究所第二十一屆碩士論文，2002年。

釋印順，〈善財南參(上)〉，《法音》第11期（總第267期），2006年，頁17-19。

釋修諦，《《華嚴經》〈入法界品〉逆行度生法門之研究》，臺北：華嚴專宗研究所第七屆碩士論文，2002年。

釋智因，〈《八十華嚴·入法界品》中「善財童子 53 參」初探〉，《大專學生佛學論文集6》，臺北：華嚴蓮社，1996年，頁1-7。

釋賢度，《華嚴經十地品淺釋》，臺北：華嚴蓮社，2012年。