

漢譯佛典詞彙演變及其原因初探 ——以《六十華嚴》之「直心」、「深心」概念為例

政治大學宗教研究所 碩士
林采蓉

摘 要

本文旨在探討《六十華嚴》中的〈十地品〉，菩薩從初地進入二地必須發起「十種直心」、二地進入三地發起「十種深心」，演變至實叉難陀《八十華嚴》卻用兩次「十種深心」取代的背後原因。且進一步探討《八十華嚴》〈離世間品〉以「十種深心」、「十種增上深心」，取代《六十華嚴》的「十種直心」、「十種深心」之背後原因。本研究主張：實叉難陀《八十華嚴》放棄「直心」一詞，乃是受到法藏理解《起信論》「三心」概念的影響，限定「直心」為見道，因此當法藏參與了譯場，再影響實叉難陀的《八十華嚴》以「深心」取代。

在《六十華嚴》的「直心」對應初地菩薩以上，有搭配「修行」；法藏提出與《六十華嚴》不同的觀點。法藏的《探玄記》認為「直心」概念僅僅是見道位，「深心」才屬於修道位。不過「直心」（見道）、「深心」（修道）是後來唯識的區分，在《六十華嚴》並未有如此嚴格的區分。法藏理解的初地以上菩薩，應屬於「修道」，故不應該用「直心」來描述初地以上菩薩。

接續前文，法藏變更《六十華嚴》中「直心」的基本概念，將「直心」、「深心」概念，須依其見道位／修道位加以區分，而不是像《六十華嚴》以「直心」概念來統括見道和修道等不同位階。類似地，在《六十華嚴》〈離世間品〉中的「直心」、「深心」兩概念，同時涵攝自利與利他的雙重意涵。

因此在早期《華嚴經》中的「直心」概念，不同於《起信論》所解釋的「直心」概念這般狹隘，而是兼有見道／修道，也有自利／利他的意涵。

最後，本文提供我們重新認識漢譯經典的不同角度，也就是後出的漢譯經典如何受到自身思想脈絡的影響，而對於早出的漢譯經典做出針砭，甚至選擇新的詞彙概念取代。

關鍵詞：《六十華嚴》、《八十華嚴》、《起信論》、直心、深心、法藏、佛馱跋陀羅、實叉難陀

一、引言¹

在漢譯佛教史上，由於兩大部《華嚴經》揭示了無礙法界的深廣旨趣，皆被認為是極其重要的經典。眾所熟知，《六十華嚴》由佛馱跋陀羅（359-429）所譯，後出的《八十華嚴》為實叉難陀（652-710）所翻譯。在兩大部《華嚴經》中，法藏（643-712）扮演著非常關鍵的角色，他不僅是《六十華嚴》的詮釋者，也是《八十華嚴》的「筆受」²，還擔任實叉難陀《起信論》的「證義」³，更曾為《起信論》作出疏、記。簡言之，法藏在後世華嚴思想的發展中，具有承先啟後的地位。

過去學者在解讀《六十華嚴》時，主要依循法藏《探玄記》的詮釋，卻鮮少留意《探玄記》和《六十華嚴》之間詮釋上的落差。⁴

泰半華嚴學者對於「直心」、「深心」的解讀，基本上是延續法藏在《探玄記》中援用真諦《起信論》的「三心」概念而來：「一約菩提心有三心故。起信論云：『菩提心有三，一、直心，正念真如法故；二、深心，樂修一切諸善行故；三、大悲心，救拔一切眾生苦故。』」⁵同樣地，法藏以後的華嚴主疏師如澄觀，也常依據真諦《起信論》的「三心」概念進行解釋。⁶

¹ 本文誠摯感謝華嚴蓮社舉辦的青年論壇，並衷心感謝主持人洪振洲館長以及講評人歐慧峰教授的鼓勵與建議。特別感謝好友陳莉娜和 Kamil Nowak 對於本論文的協助，最後，特別致謝釋仁宥、鄧偉仁、耿晴等尊敬的師長，您的指導為本文的品質提升有莫大的幫助。

² [宋]志磐撰，《佛祖統紀》：「證聖元年，太后以晉譯華嚴處會未備，遣使往于闐國迎實叉難陀，……，沙門復禮綴文，法藏筆受、弘景證義，成八十卷。」CBETA, T49, no. 2035, p. 370b6-10。
《宋高僧傳》：「天后明揚佛日，崇重大乘，以《華嚴》舊經，……，後付沙門復禮、法藏等於佛授記寺譯成八十卷。」CBETA, T50, no. 2061, p. 718c21-28。

在《佛祖統紀》明確表示法藏是《八十華嚴》的「筆受」，而在《宋高僧傳》則表示，法藏在佛授記寺參與《八十華嚴》的翻譯。那麼「筆受」的職務為何？現有《大正藏》資料其實並不多。不過就船山徹引用《宋高僧傳》卷3：「次則『筆受』者，必言通華、梵，學綜有、空，相問委知，然後下筆。」CBETA, T50, no. 2061, p. 724c1-3。

船山徹解釋「筆受」為「由擅語言、通教理的漢人擔任。具體職務則十分廣泛，從僅是象徵性存在，到身為實質譯者，情況不一（有時以梵字紀錄梵語，亦可稱「筆受」）。」

因此，法藏擔任譯場制度中的「筆受」或翻譯《八十華嚴》的職務內容，雖然不一定同於《宋高僧傳》的「筆受」，但可以料想「筆受」的職務內容是相當廣泛，仍可作為參考方向之一。參見船山徹著，辛如意譯，〈佛典漢譯史要略〉，收入《佛教的東傳與中國化：中國 I 南北朝》，臺北：法鼓文化，2016年，頁265。

³ [唐]玄逸撰，《大唐開元釋教廣品歷章》：「大乘起信論一部二卷（馬鳴菩薩造 第二譯）（實叉難陀譯 二十八紙）大乘起信論卷上 大乘起信論卷下 右大唐天后代于闐三藏實叉難陀於神都佛授記寺，譯見開元錄沙門波菴玄軌等，筆受沙門法藏證譯。」CBETA, A098, no. 1267, p. 359b4-9。

⁴ 參見郭延成，〈論法藏大師《華嚴經探玄記》對《入法界品》之「法界」思想的闡釋〉，《華嚴學研究（第四輯）》（北京：宗教文化，2019年），頁84。

⁵ 出自《探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 243c12-15。

⁶ 如澄觀，「然三賢、十聖，皆以菩提心而為其體。菩提心有三：「一者、直心，正念真如法故；二者、深心，樂修一切諸善行故；三者、大悲心，救護一切苦眾生故。」《新修華嚴經疏鈔》冊6，卷26，頁442。出處又見澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷18。CBETA, T35, no. 1735, p. 634b26-29。

當代學者釋堅融對於唐代智儼、法藏、慧苑到澄觀的「深心」詮釋演變進行了深入研究，他的詮釋具有獨到之處。根據釋堅融的研究，「在唐譯八十卷本《華嚴經》中，『深心』極少與『直心』在同一文脈搭配出現。對比晉譯六十卷本和唐譯本的《華嚴經》，譯師們對於譯詞『深心』或『直心』的選用明顯各有偏好」。法師更進一步指出「法藏依《大乘起信論》的三心說，將『直心』與『深心』分釋為兩種個別的概念。且法藏所引用的《大乘起信論》三心說，使得其後的《華嚴》注疏都將這些概念緊密相連。」⁷然而，以上研究主要是站在唐代華嚴祖師詮釋演變的角度。而本文則是更加深入探討《六十華嚴》與《八十華嚴》中「直心」和「深心」詞彙演變的背後原因，研究進路是從比較早期《華嚴經》與法藏對於「直心」和「深心」兩個概念的差異入手，最後探討法藏和實叉難陀思想之間的傳承問題。⁸

為了更全面理解這些演變的背後原因，本文藉由 CBETA Online 的 NEAR 搜尋功能初步得知，從佛馱跋陀羅《六十華嚴》年代，都有譯作「直心」搭配「深心」的詞彙，其後的《八十華嚴》，選擇放棄《六十華嚴》對於兩詞的搭配，進而以「深心」、「增上深心」取代「直心」、「深心」，顯示兩大部《華嚴經》對兩詞的使用並非完全一致。⁹此外，實叉難陀《八十華嚴》（扣除 2 筆「正直心」、「深心」後）並未沿襲佛馱跋陀羅《六十華嚴》對於「直心」、「深心」兩詞的翻譯。不過，早在鳩摩羅什（344-413）所翻譯的《十住經》、《維摩詰所說經》，以及《十住毘婆沙論》，已知使用「直心」搭配「深心」的情況。關於這一點，佛馱跋陀羅在《六十華嚴》延續對於兩詞搭配的使用情況，似乎表示，佛馱跋陀羅正是承襲自鳩摩羅什的譯法。到了北魏菩提流支（459-）所翻譯的《佛說法集經》、《十地經論》、《大寶積經論》、《彌勒菩薩所問經論》，同樣使用「直心」搭配「深心」。

⁷ 參見釋堅融，〈唐代《華嚴》注疏的「深心」詮釋演變〉，收入《2019 華嚴專宗國際學術研討會論文集（上冊）》（臺北：華嚴蓮社，2019 年），頁 125-140。

⁸ 本論文的起源可以追溯至 2022 年筆者與洪振洲教授合作發表的〈佛學數位分析《華嚴》「心」——初探「直心」與「深心」的詞義轉變〉。在該研究中，我們利用「CBETA 詞彙搜尋與分析」工具，探索了《華嚴經》中「心」詞彙的使用情況，特別關注「直心」和「深心」這兩個詞彙在不同版本的《華嚴經》中的使用變化。我們發現，在《六十華嚴》版本中，「直心」出現頻率較高，共 152 次，而在《八十華嚴》版本中僅出現 11 次。此外，我們還觀察到《八十華嚴》中大量使用「深心」以替代「直心」的現象。這一發現引起了我們濃厚的研究興趣。在研究論文過程中，先是嘗試找出現有梵文、英文版本的〈十地品〉、〈入法界品〉，以及比對相關的《十住經》、《十住毘婆沙論》、《六十華嚴》、《八十華嚴》、《十地經》、《佛說十地經》等。透過比對，我們觀察到「直心」和「深心」在《六十華嚴》和《八十華嚴》中有明顯的差異。參見洪振洲、林采蓉，〈佛學數位分析《華嚴》「心」：初探「直心」與「深心」的詞義轉變〉，《法鼓佛學學報》第 33 期，2022 年 6 月，頁 91-142。

⁹ 堅融法師在〈唐代《華嚴》注疏的「深心」詮釋演變〉一文，已針對兩大部《華嚴經》中的「十種直心」、「十種深心」的譯詞作過初步的比對。參見釋堅融，〈唐代《華嚴》注疏的「深心」詮釋演變〉，頁 125-130。

隋朝之際，漢地注疏師開始對「直心」、「深心」兩詞進行詮釋。在慧遠（523-592）的《維摩義記》、《十地經論義記》，智顛（538-597）的《維摩經文疏》，乃至吉藏（549-623）的《維摩經義疏》當中，皆可看到此現象。然而，注疏師以自身的理解所作出的解釋，未必等同於原典的意思。到了唐朝，兩詞也同樣出現在注疏師的著作中，譬如在智儼（602-668）所撰述的《金剛般若波羅蜜經略疏》、法藏撰寫的《探玄記》、慧苑（673-）的《續華嚴經略疏刊定記》、澄觀（738-839）的《大方廣佛華嚴經疏》，以及湛然（711-782）的《法華文句記》等。根據以上資料，從兩大部《華嚴經》譯出時間前後相差 277 年來看，其使用「直心」搭配「深心」的情況，隨著時代的演進已逐漸發生改變。¹⁰

從《六十華嚴》再到《八十華嚴》對於「直心」、「深心」詞彙演變的背後原因。本文認為《八十華嚴》放棄「直心」一詞，這是因為法藏受到《起信論》「三心」概念的影響，限定「直心」為見道，因此法藏參與了譯場，再影響實叉難陀的《八十華嚴》以「深心」取代。¹¹法藏對於「直心」、「深心」兩概念賦予了新的詮釋。法藏主張「直心」為沒有配合修行的見道、證理，而「深心」有修行配合，區分了「直心」（見道）、「深心」（修道）兩概念。此外，法藏的「直心」概念（見道）沒有「利他」的解釋，不同於早期《六十華嚴》的「直心」概念，同時涵攝自利與利他的雙重意涵。

法藏受到《起信論》的影響，¹²認為初地以上菩薩應屬於「修道」，因此不應用「直心」來描述初地以上的菩薩。此外，由於「直心」概念僅僅是見道位，「深心」才屬於修道位，因此法藏將「直心」概念作了基本觀點的改變，理解「直心」為沒有配合修行的見道、證理，「深心」有配合修行。順著這個觀點，法藏更加嚴格區分了「直心」、「深心」兩概念，而後者有修行（修道）搭配。但是「直心」（見道）、「深心」（修道）是後來唯識的區分，在《六十華嚴》中，並未有如此嚴格的區分。

¹⁰ 本處採用「CBETA 線上閱讀」網站，進行「直心 NEAR 深心」的搜尋，該搜尋結果可距離兩關鍵詞為前後文 30 個字。同時能夠限定本研究所需要的朝代範圍為「東晉」、「隋」、「唐」之佛典。參見法鼓文理學院，「CBETA 線上閱讀」數位化資料庫，<http://cbetaonline.dila.edu.tw> (2021/07/01)。

¹¹ 本文強調法藏受到《起信論》的深刻影響，進而在法藏參與了譯場後，再對實叉難陀的《八十華嚴》作品產生影響，導致「深心」一詞的取代。然而，筆者也同意翻譯活動可能對注疏產生相互影響，這包括實叉難陀的《八十華嚴》和《起信論》的翻譯，同時也可能影響到法藏的《探玄記》和《大乘起信論義記》。換言之，法藏和實叉難陀之間的思想互相交流且相互影響。然而，鑒於法藏在《八十華嚴》中擔任「筆受」一職（參注 2），並曾經擔任實叉難陀的《起信論》的「證義」（參注 3），本文認為法藏對於實叉難陀的影響較為深遠，高過於實叉難陀對法藏的影響。

¹² 在堅融法師的論文〈唐代《華嚴》注疏的「深心」詮釋演變〉中提出的結論之一為：「直心、深心、大慈悲與菩提心相連繫的論述，除了與《六十華嚴》「直心」和「深心」相續出現的譯文現象有關，主要根源於法藏所引用的《大乘起信論》三心說，使得其後的《華嚴》注疏都將這些概念緊密相連。」見釋堅融，〈唐代《華嚴》注疏的「深心」詮釋演變〉，頁 139-140。本文的其中一個論點，認為法藏的「三心」觀點受到《起信論》的影響。這一論點與堅融法師的觀點幾乎一致。

本研究關注《六十華嚴》中的「直心」、「深心」概念，不同於《探玄記》對於「直心」、「深心」的區分，表示後者的「深心」才有搭配修行。其次，《六十華嚴》中的「直心」、「深心」概念，同時涵攝自利與利他的雙重意涵。相較之於《六十華嚴》與《探玄記》的差異，反而體現在法藏與實叉難陀《八十華嚴》，以及實叉難陀所翻譯的《起信論》之中，法藏與實叉難陀對於「直心」、「深心」概念的解釋其實相當一致。

二、研究範疇與方法

一開始本文先比對兩翻譯本《起信論》在「三心」的同異之處，且了解法藏對於「三心」的定義。由於法藏《探玄記》經常援用真諦翻譯《起信論》的「三心」概念，而《起信論》有兩個翻譯的版本，一般廣為人知的是真諦翻譯的《起信論》，但是學界較少留意實叉難陀翻譯的另一版《起信論》。因此，本文宜先釐清新、舊譯《起信論》，以及法藏對於「三心」詮釋。

再者，本文比對早期《華嚴經》、《八十華嚴》、法藏《探玄記》、以及淨影慧遠（屬南道系地論宗）在《十地義記》中有關「直心」、「深心」的詞彙，試圖說明法藏《探玄記》及《六十華嚴》在「直心」、「深心」詮釋的差異。首先，法藏所理解的「直心」是沒有配合修行的證理，而「深心」則有修行的配合，這與《六十華嚴》的說法不同，因為早期的《華嚴經》並沒有如此嚴格的區分。其次，法藏所理解的「直心」（真如理）僅有自利而無利他的面向，但在《六十華嚴》〈離世間品〉中的「直心」、「深心」兩概念，同時涵攝自利與利他的雙重意涵。

接著，本文探討有關在兩大部《華嚴經》〈十地品〉、〈離世間品〉中，「直心」、「深心」詞彙所顯示的差異現象。在《六十華嚴》中的〈十地品〉，菩薩從初地進入二地必須發起「十種直心」，以及從二地進入三地發起「十種深心」，演變至實叉難陀《八十華嚴》卻用兩次「十種深心」取代。在《六十華嚴》〈離世間品〉的「十種直心」、「十種深心」，在《八十華嚴》卻以「十種深心」、「十種增上深心」取代。本文主張，在《八十華嚴》放棄「直心」一詞的理由是：法藏受到《起信論》「三心」概念的影響，因此法藏當參與了譯場，再影響實叉難陀的《八十華嚴》以「深心」取代。

藉由上述重新檢視法藏《探玄記》對於「直心」、「深心」的詮釋，以及早期《六十華嚴》對於「直心」、「深心」的觀點。本文認為法藏延續的是《起信論》在「直心」、「深心」新的詮釋，而不是早期《華嚴經》的看法。

最後，本研究將進一步指出：法藏在《大乘起信論義記》、《探玄記》的詮釋，其實相當符合實叉難陀翻譯《起信論》的解釋。此外，本文將說明實叉難陀在《起信論》、《八十華嚴》對於「直心」、「深心」的翻譯與詮釋，正是承襲自法藏《大乘起信論義記》、《探玄記》中對於兩概念的看法。

三、〈十地品〉的詮釋

(一) 法藏受到《起信論》「三心」概念援用的影響以及賦予新的詮釋

首先，我們比較真諦、實叉難陀詮釋《起信論》「三心」的同異之處。¹³接著，比對法藏《大乘起信論義記》中的「直心」、「深心」的詮釋，並且說明法藏受到《起信論》「三心」概念援用的影響，理解「直心」、「深心」觀念，須依其見道位／修道位嚴格加以區分。

段落 (1)

真諦《起信論》	實叉難陀《起信論》
<p>復次，信成就發心者，發何等心？略說有三種。云何為三？（以下底線、粗體皆為筆者所加）。<u>一者、直心，正念真如法故</u>；二者、深心，樂集一切諸善行故；三者、大悲心，欲拔一切眾生苦故。問曰：「上說法界一相、佛體無二，何故不唯念真如，復假求學諸善之行？」答曰：「譬如大摩尼寶體性明淨，而有鑛穢之垢。若人雖念寶性，不以方便種種磨治，終無得淨。如是眾生真如之法體性空淨，而有無量煩惱染垢。若人雖念真如，不以方便種種熏修，亦無得淨。以垢無量遍一切法故，修一切善行以為對治。若人修行一切善法，自然歸順真如法故。」¹⁴</p>	<p>復次，信成就發心，略說有三，<u>一、發正直心，如理正念真如法故</u>；二、發深重心，樂集一切諸善行故；三、發大悲心，願拔一切眾生苦故。問：「一切眾生、一切諸法，皆同一法界、無有二相，<u>據理</u>但應正念真如，何假復修一切善行救一切眾生？」答：「不然。如摩尼寶本性明潔，在鑛穢中，假使人勤加憶念，而不作方便不施功力，欲求清淨終不可得。真如之法亦復如是，體雖明潔具足功德，而被無邊客塵所染，假使人勤加憶念，而不作方便不修諸行，欲求清淨<u>終無得理</u>。是故要當集一切善行、救一切眾生，離彼無邊客塵垢染，顯現真法。」¹⁵</p>

¹³ 關於真諦與攝論宗以及《起信論》之間關係的複雜問題，耿晴（2022）建議必須區分兩個真諦弟子的系譜：攝論—《起信論》系譜與攝論—T2805 系譜。後者才是真諦親傳的弟子，前者則在《起信論》的影響下對於《攝大乘論釋》進行再詮釋。進一步，耿晴根據敦煌殘稿《攝大乘講疏》（收錄於《大正藏》經號 2805），主張 T2805 的詮釋較可能代表真諦原本的思想。參見 Ching Keng, *Toward a New Image of Paramartha: Yogacara and Tathagatagarbha Buddhism Revisited* (London: Bloomsbury Academic, 2022), 51, 150。另參見耿晴撰，王一奇編，〈真諦與攝論宗〉，《華文哲學百科》（2022 版本），http://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=真諦與攝論宗（2022/06/28）。

¹⁴ 真諦譯，《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 580c6-18。

¹⁵ 實叉難陀譯，《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1667, p. 589a16-28。

法藏《大乘起信論義記》

是初地見道證唯識理，異前比觀故云如實知也，種種下乃至久遠熏習力者。是明十地修道位中廣修萬行巧顯真如也。」¹⁶

復次信成就發心者發何等心？略說有三種，云何為三？一者、直心，正念真如法故；二者、深心樂集一切諸善行故；三者、大悲心，欲拔一切眾生苦故釋中言直心者，謂向理之心，無別岐徑故云正念真如，即二行之本也。言深心者，備具萬德，歸向心源，故云樂集等也。上來二種，自利行本也。言大悲心者，廣拔物苦，令得菩提，故云欲拔等也，即利他行本。¹⁷

在這段真諦、實叉難陀翻譯的《起信論》，意思上並無太大差別，但兩個版本在文字上的強調觀點有些微差別。真諦翻譯的《起信論》總結了「三心」各自有不同的作用，「直心」是內心的正念真如法，搭配「深心」的樂集一切善行，以及大悲心才是獲得清淨與真如法。對照實叉難陀翻譯的《起信論》，則將「直心」改為「正直心」，並且在舊譯《起信論》的「正念真如法故」之基礎，增添「如理」，中段添加「據理」，下半段則添上「終無得理」。表示僅憑「正直心」是如理、據理，而要獲得「清淨」是終無得理。

實叉難陀翻譯《起信論》時，添加一系列的「如理」、「據理」以及「終無得理」。表示對於「理」的觀點已有了價值判斷，其目的是為了更加強調僅憑「正直心」最終是不可能「得理」（成佛）。

這裡實叉難陀與法藏有同樣的理解，法藏將「直心」理解為沒有配合修行的見道，而只是「證理」的觀點，與實叉難陀解釋「直心」概念而添加「理」的作法相當一致。如同法藏《大乘起信論義記》這裡指出：初地「見道」是「證唯識理」，「修道」是廣修萬行來巧顯真如。法藏將「直心」理解為沒有配合修行的見道、證理。正是符合實叉難陀「如理」、「據理」、「終無得理」來解釋「直心」概念。不過法藏理解的「直心」（見道）、「深心」（修道），此是後來的唯識才做出的劃分，早期的《華嚴經》並無明顯的區分。

簡言之，法藏將初地「見道」（直心）理解為證真如理／唯識理，從這一點看來，法藏的詮釋，完全呼應實叉難陀在《起信論》中「直心」的「真如理」之詮釋。

¹⁶ 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 271a25-28。

¹⁷ 《大乘起信論義記》，CBETA T44, no. 1846, p. 279a7-15。

感謝蔡長志老師在論壇上提供的寶貴指正。他提到法藏在《大乘起信論義記》中，在介紹「信成就發心」時，一開始便提到「直心」乃是「二行之本」。

(二) 法藏在〈十地品〉的詮釋——兼讀淨影寺慧遠的詮釋

以下，我們比對《六十華嚴》、《八十華嚴》、法藏《探玄記》、以及淨影慧遠（屬南道系地論宗）在《十地義記》的詮釋。首先，這裡先說明法藏「直心」、「深心」是無二的解釋，並非完全等同《六十華嚴》的觀點：

段落 (2)

法藏《探玄記》	佛馱跋陀羅《六十華嚴》
初一是總得此三昧法，餘者不得故。復何故得此三昧者下別顯有二因故，一、以是菩薩往昔本願力所致故；二、由此菩薩具彼三昧之行德故，故云「三昧身攝功德」有八種，於中初四自利；後四利他。前中，初一是起行之本，即欲樂心，故云「趣盡地」。盡地即是十地滿也。徹至終位，故云「深心」；情無異願，故云「直心」，然無二也。餘三是行德。一證理行、二是助道行、三不住行。又初一智德、二福德、三斷德。 ¹⁸	何以故？以得菩薩大智慧光明三昧故，亦是菩薩本願力故，直心清淨故，智慧明白故，善集助道法故，善修本業故，念持無量法故，信解清淨光明法故，善得陀羅尼門不可壞故，法界智印善印故。 ¹⁹
	實叉難陀《八十華嚴》

法藏這裡解釋獲得「三昧法」有兩個條件，一、由於菩薩有往昔的本願力。二、由於菩薩具備三昧之行德。爰具備之後所獲得的「功德」有八，其中四種自利、四種利他。如此發心的願力一直到十地圓滿，這樣的本願力即是「直心」、「深心」無二。至於其他的「行德」則有證理行等。

關於「行德」這一點，法藏解釋「行德」包含證理行、助道行、不住行，而這似乎是指「深心」的「行」之特色。由於我們在下一個段落(3)，將會指出法藏對於「直心」界定為「證理」，而法藏在此段的「證理行」是解釋為「深心」，此是相應法藏自身在《大乘起信論義記》的詮釋，即「見道」(直心)是證唯識理；而「修道位」(深心)則是廣修萬行顯真如。換句話說，雖然法藏理解「直心」的證理與智慧有關係，卻還不是「深心」的證理行(修道)，而是需要兩概念的搭配最終才會得理。

¹⁸ 《探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 285b18-28。

¹⁹ 《六十華嚴》，CBETA, T09, no. 278, p. 542c13-18。

²⁰ 《八十華嚴》，CBETA, T10, no. 279, p. 179b9-13。

更進一步，法藏詮釋本願力的「直心」、「深心」概念為無二，不全然等同《六十華嚴》對於「大智慧光明三昧」搭配「本願力」與「直心」概念。雖然在《六十華嚴》的後半段，搭配著「信解」可能是指「深心」的解釋，不過佛馱跋陀羅在此仍未譯作「深心」。在佛馱跋陀羅的《六十華嚴》中，我們獲知清淨是由「大智慧光明三昧」來搭配「本願力」與「直心」來成就；不同於實叉難陀在《八十華嚴》改譯作「三昧法」搭配「本願」與「深心」。

底下將初步說明，法藏與淨影寺慧遠同樣區分「直心」、「深心」兩概念，但在詮釋上，有些微的差異。

段落 (3)

法藏《探玄記》	慧遠《十地義記》
<p>三、淳至大。「淳」謂淳厚，「至」謂至到；慈悲增上，故曰「淳至」。「淳至」有二：一、「直心淳至」，謂向時發心，許盡眾生界作利益，其心一向無改易故；二、「深心淳至」，謂愍苦情，愍徹於後際故。云「直心、深心淳至」故。又，「直心」令證理，「深心」令集善故。《起信論》云：「直心者，正念真如法故；深心者，樂集一切諸善行故」。²¹</p>	<p>「淳至」列名。「淳」謂淳厚，「至」謂至到；慈悲增上，故曰「淳至」。經云：「直心深心淳至」，此三之中前二是別，後一是總，就總為名，故云「淳至」。下釋其相，「向許盡生作利益」者，解釋「直心」此是「大慈」與「樂心」也。所謂「向前集善根」時，「深心」欲益一切眾生名「向時許盡眾生界作利益行」，以盡生界等作利益。「情無偏曲」故曰「直心」；言「悲心」者，解釋「深心」此是大悲拔苦心也，愍苦情愍故名為深；言「增上」者，解釋「淳至」明「直」與「深」並增上也。²²</p>

這裡法藏對於「直心深心淳至」的詮釋，幾乎來自淨影寺慧遠的詮釋，不過淨影寺慧遠這裡「向許盡生作利益」解釋「直心」的概念，此是「大慈」與「樂心」，法藏的「直心」則限定在令證理、正念真如法。

法藏將「直心淳至」和慧遠的「直心」概念，區分成兩個不同的概念。由於慧遠在「淳至」²³作為總綱，而「直心」做為別項，解釋「直心」搭配「深心」是「淳

²¹ 《探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 302b24-c2。

²² 《十地義記》，CBETA, X45, no. 753, p. 86b17-24 // R71, p. 393b9-16 // Z 1:71, p. 197b9-16。

²³ 參見〔後魏〕菩提流支等譯《十地經論》：「三者淳至大，向時許乃至盡眾生界作利益眾生悲心增上，如經：『直心深心淳至』故。」CBETA, T26, no. 1522, p. 135b11-13。

至」(慈悲增上)的意思。相對法藏特地對「直心」作為別項之時，又再一次重複了總綱的「淳至」二字而為「直心淳至」。

法藏改寫慧遠「直心」為「直心淳至」，這裡很明顯重複了「淳至」的意思，並將「淳至」分為「直心淳至」、「深心淳至」兩個概念。在法藏在上半段所稱「直心淳至」概念的發心，想要給予所有眾生界作利益，但「直心」概念本身，並非熱烈的想要為了眾生界作利益的發心，因而法藏在下半段清楚的引用《起信論》的「三心」概念，其中「直心」概念是為了詮釋真如理、令證理；而相較淨影寺慧遠「直心」概念的發心是指，想要許盡生作利益這樣的發心。²⁴

簡言之，淨影寺慧遠與法藏區分「直心」、「深心」兩概念，雖然同樣「直心」概念僅是自利、後者的「深心」概念則更進一步欲益一切眾生。但在淨影寺慧遠的「直心」概念是相對強烈的「大慈」與「樂心」，表達想要給予眾生作利益的這種發心，不同於法藏詮釋「直心」此「令證理」的發心。

(三) 兩大部《華嚴經》〈十地品〉翻譯「直心」、「深心」的情況

如前所述，法藏在《大乘起信論義記》的初地「見道」是「證唯識理」，換言之，初地以上菩薩應屬於「修道」，因而法藏認為不應該用「直心」來描述初地以上的菩薩。

在下文中，我們比對《八十華嚴》與《六十華嚴》使用「直心」、「深心」的情況，從《六十華嚴》中的〈十地品〉切入，探討菩薩從初地進入二地必須發起「十種直心」，從二地進入三地發起「十種深心」，演變至實叉難陀《八十華嚴》卻用兩次「十種深心」取代的背後原因。

段落(4)²⁵

	佛馱跋陀羅《六十華嚴》	實叉難陀《八十華嚴》
入菩薩	諸佛子！是心以大悲為首；智、慧增上；方便所護；直心、深心 ²⁶ (āśayādhyāśaya) 淳至；量同佛力；	以大悲為首；智、慧增上；善巧方便所攝；最上深心 (āśayādhyāśaya) 所持；如來力無量；善觀察分別勇猛力、

²⁴ 關於究竟在初地菩薩是獲得自利或利他的問題，耿晴主張真諦和 T2805 背離無著的原文。因為無著認為，在初地菩薩既獲得自利也利他。而真諦和 T2805 則傾向在初地菩薩，僅能獲得自利。參見 Keng (2022)，頁 115-116。

²⁵ 以下標示段落順序(1)(2)(3)……，便利本研究於後段落指其前段落。

²⁶ 以下的粗體或底線皆為筆者所加。

位	善決定眾生力、佛力趣向無礙智；隨順自然智；能受一切佛法，以智慧教化；廣大如法界；究竟如虛空，盡未來際。菩薩發如是心，即時過凡夫地，入菩薩位，生在佛家，種姓尊貴，無可譏嫌；……。 ²⁷	智力無礙智現前；隨順自然智；能受一切佛法，以智慧教化；廣大如法界；究竟如虛空，盡未來際。佛子！菩薩始發如是心，即得超凡夫地，入菩薩位，生如來家，無能說其種族過失，……。 ²⁸
---	--	--

這裡很明顯表示：在《八十華嚴》放棄了《六十華嚴》的「直心」、「深心」，轉譯作「最上深心」一詞。

從「發心」的搭配來說，在《六十華嚴》以「大悲」為首、「直心」、「深心」淳至，該「大悲心」、「直心」以及「深心」這三詞，乃是為了解釋發心的意涵。對照《八十華嚴》改譯作「最上深心」(*āśayādhyāśaya*)。²⁹以此，凸顯了《六十華嚴》的「直心」、「深心」兩詞，乃是共同解釋發心的意涵；對照《八十華嚴》則反映出，乃以「最上深心」一詞來解釋發心的意涵。換句話說，後者的《八十華嚴》所定義「發心」的意義範圍，更為嚴謹，僅限於「深心」來解釋「發心」。

²⁷ 《六十華嚴》〈十地品〉，CBETA, T09, no. 278, p. 544c14-20。

筆者參考的梵本是來自於 Rahder 教授在 1926 年，他校勘《十住經》(*Daśabhūmikasūtra*) 或《十地經》(*Daśabhūmiśvara*。無著《菩薩地》中所引述的〈十地品〉) 的文本，而該文本包含了：巴黎國家圖書館 2 個梵文本、劍橋大學圖書館 2 種附錄本、倫敦皇家亞洲學會 Hodgson 收藏本、加爾各答的孟加拉國亞洲學會版本、加德滿都的皇家圖書館寫卷。

又見聖嚴法師，《華嚴心詮：原人論考釋》：「但是，經過現代學者們的研究結果，已知道在晉譯的六十卷本《華嚴經》成立之前，其諸品的梵文原貌，有數品曾經是個別獨立的經典，其中為首者則有〈十地品〉及〈入法界品〉，現在還存有其梵文本的 *Daśabhūmika-sūtra* 以及 *Gaṇḍavyūha-sūtra*，即是此二品的獨立經典。」2005 年，頁 21。

參見 Johannes Rahder, ed. *Daśabhūmikasūtra*, 11。

Mahākaraṇāpūrvavaṅgamam prajñājñānādhipateyam upāyakauśalyaparigrhītam āśayādhyāśayopastabdham tathāgatabalāprameyam satvabalabuddhibalasu vicitavicayam asambhinnajñānābhimukhaṃ svayambhūjñānānukūlam sarvabuddhadharmaprajñājñānāvādasampratyeṣakam dharmadhātuparamam ākāśadhātusthitakam aparāntakoṭiniṣṭham /

²⁸ 《八十華嚴》〈十地品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 181a17-23。

²⁹ 本研究大致比對〈十地品〉(Rahder, Johannes.1926; Vaidya, P. L.1967)、〈入法界品〉(Vaidya, P. L.1960) 中「直心」與「深心」的梵文詞彙段落。顯示佛馱跋陀羅譯作「直心」與「深心」，並非完全相對於 *āśaya*、*adhyāśaya* 的順序。而在此特別感謝陳莉娜同事，協助本研究比對相關的梵文詞彙，並且提供相關的討論。

這裡《六十華嚴》的「直心」、「深心」兩詞，在《八十華嚴》譯作「最上深心」一詞。進一步比對漢譯《十住經》的同段落經文，則都譯作兩詞：

〔後秦〕鳩摩羅什譯《十住經》：「直心、深心淳至。」CBETA, T10, no. 286, p. 500b19。

〔後魏〕菩提流支等譯《十地經論》：「直心、深心淳至。」CBETA, T26, no. 1522, p. 135b3。

〔唐〕尸羅達摩譯《佛說十地經》：「意樂及與增上意樂常所輔持。」CBETA, T10, no. 287, p. 538a16-17。

底下，我們進一步比對兩部《華嚴經》在菩薩欲得第二地、第三地的段落。即實叉難陀在《八十華嚴》使用兩次「十種深心」，取代《六十華嚴》的菩薩從初地進入二地必須發起「十種直心」，以及從二地進入三地發起「十種深心」。

段落 (5)

	佛馱跋陀羅《六十華嚴》	實叉難陀《八十華嚴》
欲得第二地	金剛藏菩薩語解脫月菩薩言：「佛子！菩薩摩訶薩已具足初地，欲得第二地者，當生十種直心 (<i>daśa cittāśaya</i>)。何等為十？一、柔軟心；二、調和心 (<i>rjvāśayata</i>)；三、堪受心；四、不放逸心；五、寂滅心；六、真心；七、不雜心；八、無貪吝心；九、勝心；十、大心。菩薩以是十心得入第二地。…… ³⁰	爾時，金剛藏菩薩告解脫月菩薩言：「佛子！菩薩摩訶薩已修初地，欲入第二地，當起十種深心 (<i>daśa cittāśaya</i>)。何等為十？所謂：正直心 (<i>rjvāśaya</i>)、柔軟心、堪能心、調伏心、寂靜心、純善心、不雜心、無顧戀心、廣心、大心。菩薩以此十心得入第二離垢地。…… ³¹
欲得第三地	金剛藏菩薩語解脫月菩薩言：「佛子！諸菩薩摩訶薩淨第二地已，欲得第三地，當以十種深心 (<i>daśa cittāśayamanaskāra</i>)。何等為十？一、淨心；二、猛利心；三、厭心；四、離欲心；五、不退心；六、堅心；七、明盛心；八、無足心；九、勝心；十、大心。菩薩以是十心得入第三地。…… ³²	爾時，金剛藏菩薩告解脫月菩薩言：「佛子！菩薩摩訶薩已淨第二地，欲入第三地，當起十種深心 (<i>daśa cittāśayamanaskāra</i>)。何等為十？所謂：清淨心、安住心、厭捨心、離貪心、不退心、堅固心、明盛心、勇猛心、「廣心」、大心。菩薩以是十心得入第三地。…… ³³

³⁰ 《六十華嚴》〈十地品〉，CBETA, T09, no. 278, p. 548c16-21。

參見 Johannes Rahder, ed. *Daśabhūmikasūtra*, 22。

Vajragarbho bodhisatva āha / yo'yaṃ bhavanto jinaputrā bodhisatvaḥ prathamāyāṃ bodhisatvabhūmau suparikarmaḥto dvitīyāṃ bodhisatvabhūmim abhilaṣati, tasya daśa cittāśayāḥ pravartante / katame daśa / yad utarjvāśayatā ca mṛdvāśayatā ca karmaṇyāśayatā ca damāśayatā ca śamāśayatā ca kalyāṇāśayatā cāsamsṛṣṭāśayatā cānapekṣāśayatā codārāśayatā ca mātmyāśayatā ca / ime daśa cittāśayāḥ pravartante / tato dvitīyāyāṃ bodhisatvabhūmau vimalāyāṃ pratiṣṭhito bhavati /

³¹ 《八十華嚴》〈十地品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 185a16-20。

³² 《六十華嚴》〈十地品〉，CBETA, T09, no. 278, p. 551a26-b2。

參見 Johannes Rahder, ed. *Daśabhūmikasūtra*, 30。

Vajragarbho bodhisatva āha / yo'yaṃ bhavanto jinaputrā bodhisatvo dvitīyāyāṃ bodhisatvabhūmau supariśodhitādhyāśayas tṛtīyāṃ bodhisatvabhūmim ākramati / sa daśabhiś cittāśayamanaskārair ākramati / katamair daśabhiḥ / yad uta śuddhacittāśayamanaskāreṇa ca (mots soulignés abrégés: &) sthira & ca nirvid & cāviraṅga & cāvinivarta & ca dṛḍha & cottapta &

cātrpta & codāra & ca mātmya & ca / ebhir daśabhis cittāśayamanaskārair ākramati /

³³ 《八十華嚴》〈十地品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 187b13-17。

這裡《六十華嚴》欲得第二地譯作「十種直心」，對照實叉難陀在《八十華嚴》則轉譯作「十種深心」，其中「十種深心」包含了「正直心」，因此「正直心」的意涵已被包含在「深心」概念。

關於「正直心」(*rjvāsaya*)一詞，由於梵文 *rju* 有正確、正直的意思，因此，《八十華嚴》譯作「正直心」的說法似乎也強而有力。此外，根據第二地的偈頌表示：「正道直心無諂偽」。³⁴這裡「正直心」似乎為「無諂」的意涵。同個段落，在《六十華嚴》乃譯作「調和心」(*rjvāsaya*)，係由於二地強調於「戒」的意涵，因此，能夠解釋為依戒來調和、調伏這樣的心。又根據《六十華嚴》在第二地的偈頌指出，「直心」的其中一種解釋為「無諂曲意」，³⁵因此，依戒來調伏的心則是無諂曲的意涵。

換句話說，在《八十華嚴》中「正直心」的「無諂」意涵，僅是「十種深心」意涵的其中一種，對照《六十華嚴》的「十種直心」包括了「調和心」，此處「直心」已涵括調和心的無諂意涵。

所以從前面段落(4)來看，《八十華嚴》所指的「發心」意義更為嚴謹，僅僅限於「最上深心」來解釋「發心」的意涵，不同於《六十華嚴》的「直心」、「深心」皆能來解釋「發心」的意涵。從段落(5)來看，原來《六十華嚴》的「十種直心」包含「調和心」(無諂曲)的意涵，而到《八十華嚴》時，轉變為「深心」包含「正直心」。

至於為何《八十華嚴》不再延續《六十華嚴》中「直心」、「深心」兩概念的意義？根據上述(1)~(5)段落：在《六十華嚴》「直心」概念對應初地菩薩以上，有搭配修行。但法藏受到《起信論》的影響，認為「直心」概念僅僅是見道位，「深心」才屬於修道位，因此法藏以及實叉難陀《八十華嚴》轉向延續《起信論》的看法，而非承襲早期《華嚴經》在「直心」、「深心」兩概念的定義。

³⁴ 《八十華嚴》〈十地品〉：

「不貪財物常慈愍 正道直心無諂偽
離險捨慢極調柔 依教而行不放逸。」CBETA, T10, no. 279, p. 187a3-4。

³⁵ 《六十華嚴》〈十地品〉：

「他所有財物 不生於貪著
不惱於眾生 直心行正見
無有憍慢心 亦無諂曲意
柔軟不放逸 護持諸佛教」，CBETA, T09, no. 278, p. 550b19-22。

四、〈離世間品〉的詮釋

(一) 法藏在〈離世間品〉的詮釋

以上我們討論兩大部《華嚴經》在〈十地品〉使用「直心」、「深心」的差異。底下，我們繼續討論法藏在〈離世間品〉對於「直心」、「深心」的詮釋，正是符合《起信論》的說法，而不是早期《六十華嚴》的看法。(見段落(6))

段落(6)

五有「十種直心」者，以生後體立正向所作，故云「直」也。於中初二直背下；次二直順上；五於違不動；六於順無染；七隨法能持；八悲不擇處；九入深義；十習廣教。第六有「十深心」者，由前正向令信樂慙至故曰深心，於中初二深離障；次二正入法；一行、二解；五知法無礙；六入異方便；七成辨所作；八定深；九願深；十悲深。上來初地行相竟。³⁶

這裡法藏解釋《六十華嚴》「十種直心」得以生「後體」(十種深心)，把「直心」作為正向、正念意思。其次解釋「十種深心」，即由「前」(十種直心)正向、正念令信樂深切至極，於是表示「深心」的意涵。法藏則認為「直心」作為前者，必須搭配後者的「深心」，才能作為發心(體)的意涵。因此法藏並未承認「直心」為「體」的解釋，只稱「直心」為「前」，而非「前體」。

按照法藏的觀點，既然「直心」(前)已經過去了，且未有「體」的解釋，那麼「直心」又如何產生「後體」(深心)?顯然的，法藏是從「三心」作為一個發心的整體來說，這是更加符合《起信論》的說法。

(二) 兩大部《華嚴經》在〈離世間品〉使用「直心」、「深心」的情況

在兩大部《華嚴經》〈離世間品〉中，我們說明《六十華嚴》「十種直心」、「十種深心」³⁷都有修行的意涵，最終也都是獲得諸佛無上清淨(成佛)，不等於法藏所區分的兩概念，表示「深心」才有修行的配合。

³⁶ 《探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 432a23-b2。

³⁷ 為了便利讀者閱讀，筆者針對〈離世間品〉的兩段經文進行了重新換行。其次，本文《八十華嚴》的標逗、斷句，筆者多半參考華嚴蓮社所發行的新修華嚴經疏鈔數位版。由於《新修華嚴經疏鈔》經過重新標點、參考多種藏經、內外典籍查尋出處，並標明註釋。對於內文的參考有直接的幫助。詳參：華嚴蓮社／華嚴專宗學院，「新修華嚴經疏鈔」數位化資料庫，[http://hysc.dila.edu.tw/\(2020/07/08\)](http://hysc.dila.edu.tw/(2020/07/08))。

段落 (7)

佛馱跋陀羅《六十華嚴》	實叉難陀《八十華嚴》
<p>佛子！菩薩摩訶薩有<u>十種直心</u>。 何等為十？所謂： 不染一切世間法直心； 不染聲聞、緣覺直心； 隨順菩提直心； 不違一切智道直心； 一切眾魔及諸外道不能沮壞直心； 不染如來圓滿清淨智慧直心； 隨所聞法悉能攝取、受持直心； 於一切受生處無所選擇直心； 深入細微智慧直心； 善巧修習一切佛法直心。 佛子！是為菩薩摩訶薩十種直心。 若菩薩摩訶薩安住此心， 則得一切諸佛無上清淨直心。</p>	<p>佛子！菩薩摩訶薩有<u>十種深心</u>。 何等為十？所謂： 不染一切世間法深心； 不雜一切二乘道深心； 了達一切佛菩提深心； 隨順一切智智道深心； 不為一切眾魔外道所動深心； 淨修一切如來圓滿智深心； 受持一切所聞法深心； 不著一切受生處深心； 具足一切微細智深心； 修一切諸佛法深心。 是為十。 若諸菩薩安住其中， 則得一切智無上清淨深心。</p>
<p>佛子！菩薩摩訶薩有<u>十種深心</u>。 何等為十？所謂： 不退深心，長養一切諸善法故； 離疑深心，解一切佛微密語故； 正持深心，不捨菩薩大願行故； 無上正直深心，深入一切諸佛法故； 了達深心，於一切佛法得自在故； 殊勝深心，深入種種方便法故； 為首深心，於一切境界悉究竟故； 自在深心，莊嚴一切三昧自在不斷絕故； 具足深心，攝取本大願故； 不捨深心，教化一切群生類故。 佛子！是為菩薩摩訶薩十種深心。 若菩薩摩訶薩安住此心， 則得一切諸佛無上清淨深心。³⁸</p>	<p>佛子！菩薩摩訶薩有<u>十種增上深心</u>。 何等為十？所謂： 不退轉增上深心，積集一切善根故； 離疑惑增上深心，解一切如來密語故； 正持增上深心，大願、大行所流故； 最勝增上深心，深入一切佛法故； 為主增上深心，一切佛法自在故； 廣大增上深心，普入種種法門故； 上首增上深心，一切所作成辦故； 自在增上深心，一切三昧神通變化莊嚴故； 安住增上深心，攝受本願故； 無休息增上深心，成熟一切眾生故。 是為十。 若諸菩薩安住此法， 則得一切諸佛無上清淨增上深心。³⁹</p>

這裡《六十華嚴》〈離世間品〉中的「十種直心」、「十種深心」，在《八十華嚴》則改為使用「十種深心」、「十種增上深心」取而代之。

³⁸ 《六十華嚴》，CBETA, T09, no. 278, p. 653a5-26。

³⁹ 《八十華嚴》，CBETA, T10, no. 279, p. 298a16-c18。

筆者認為這樣的轉變原因是：實叉難陀《八十華嚴》認為「深心」才有修行的意涵，因此以「深心」「增上深心」取代早期《六十華嚴》的〈離世間品〉，「直心」、「深心」的概念。

如同早期《六十華嚴》中的「直心」，有隨順菩提、善巧修習等意思，但演變至《八十華嚴》〈十地品〉之中，則改採「深心」來解釋這些意涵。其次，在《六十華嚴》中的「直心」、「深心」兩概念，最終都是「則得一切諸佛無上清淨」（成佛）；對照《八十華嚴》「深心」、「增上深心」才是最終獲得諸佛無上清淨，反映《八十華嚴》試圖以「深心」的概念，取代早期「直心」的概念。

到目前為止，筆者認為實叉難陀轉向「深心」有修行的意涵，這是受到法藏的影響，而法藏則是受到《起信論》的影響，嚴格區分「直心」、「深心」，後者有修諸行的意涵。⁴⁰都使得「直心」、「深心」兩個概念有其明確的分類。從這個角度來說，法藏以《起信論》為基底的新的詮釋，有其重要的參考價值。

五、結論

本文以《六十華嚴》的「直心」、「深心」概念為例，探討兩版本《起信論》、法藏《探玄記》以及實叉難陀《八十華嚴》中「直心」、「深心」詞彙的演變，並嘗試釐清詞彙背後演變的原因。

本文主要提供三條線索，說明《六十華嚴》中「直心」、「深心」兩概念在漢譯佛典中的詞彙演變及其演變原因。第一，兩大部《華嚴經》對於「直心」、「深心」兩概念的翻譯並不一致，且《六十華嚴》中「直心」、「深心」兩概念的觀點，不全然

⁴⁰ 法藏在《華嚴發菩提心章》中，同樣嚴格劃分「直心」與「深心」的前後關係，前者是「真如理」，後者是「修諸行」。

見《華嚴發菩提心章》：「初中問曰：『云何名為發菩提心？』答曰：『依起信論有三種心：一者、直心，正念真如法故；二者、深心，樂修一切諸善行故；三者、大悲心，救度一切苦眾生故。依此三心，各曲開十門。』就初直心中，具有十心：『一者、廣大心，謂誓願觀一切法，悉如如故。二者、甚深心，謂誓願觀真如，要盡源底故。三者、方便心，謂推求簡擇，趣真方便故。四者、堅固心，謂設逢極苦樂受，此觀心不捨離故。五者、無間心，謂觀此真如理，盡未來際不覺其久故。六者、折伏心，謂若失念煩惱暫起，即覺察折伏令盡，使觀心相續故。七者、善巧心，謂觀真理，不礙隨事，巧修萬行故。八者、不二心，謂隨事萬行，與一味真理融無二故。九者、無礙心，謂理事既全融不二，還令全理之事互相即入故。十者、圓明心，謂頓觀法界全一全多，同時顯現無障無礙故。』第二深心中，亦具十心：『一者、廣大心，謂於遍法界一切行門，誓當修習學故。二者、修行心，謂於此無邊行海，對緣修造故。三者、究竟心，謂凡所修學，要當成就，乃至菩提故。四者、忍苦心，謂能忍大苦，修諸難行，不以為難故。五者、無厭足心，謂頓修多行，情無厭足故。六者、無疲倦心，謂於一一難行多時，勇悍無疲倦故。七者、常心，謂於一一行，各盡未來際，念念相續恒不斷故。八者、不求果報心，謂修此諸行，不求人天二乘果故。九者、歡喜心，謂凡修諸行，稱本求心，皆大歡喜故。十者、不顛倒心，謂凡所修行，皆離二乘，俱絕三輪故。』」CBETA, T45, no. 1878, p. 651a15-b13。

等同法藏在《探玄記》的詮釋。第二，在《六十華嚴》中的「直心」概念，歷經後出《起信論》的影響，以及法藏《探玄記》中被援用，卻賦予新的詮釋。第三，由於法藏對於「直心」概念新的詮釋，影響後出的《八十華嚴》對於類似概念的翻譯。

在佛馱跋陀羅《六十華嚴》的觀點不全然等同法藏《探玄記》的詮釋。由於《六十華嚴》中的「直心」、「深心」兩概念皆有自利、利他的意涵，也有修行的並重關係，不全然等同法藏在《探玄記》援用《起信論》並賦予新的詮釋。

從法藏受到《起信論》與唯識的影響，將「直心」理解為真如理、唯識理，該「直心」（真如理）僅有自利而無利他，這點始終影響法藏非常深遠。另一方面，法藏將「直心」理解為沒有修行的見道、證理，而「深心」有修行的配合。法藏延續《起信論》對於兩概念的中心論調，將「直心」概念作了基本觀點的改變。

順著「直心」這個觀點，法藏嚴格區分了「直心」、「深心」。但「直心」（見道）、「深心」（修道）的區分，是後來唯識才有的劃分，早期《華嚴經》並無這樣嚴格的區分。因此，在早期《華嚴經》裡的「直心」概念，其實並不符合法藏心目中的「直心」概念。以此，法藏參與譯場而放棄了「直心」一詞，並以「深心」、「最上深心」取代《六十華嚴》的「直心」、「深心」。此外，本文也發現，法藏《探玄記》以及淨影寺慧遠《十地義記》雖然同樣援用「直心」、「深心」兩概念，但兩人的詮釋有些微的差異。

最後，本研究指出：在實叉難陀《起信論》以及《八十華嚴》對於「直心」、「深心」兩概念的翻譯，正是承襲自法藏《大乘起信論義記》、《探玄記》中對於兩概念的詮釋。總而言之，藉由本案例，讓我們重新認識法藏、實叉難陀思想之間的傳承，也認識到漢譯佛典因為不同譯者，以及不同詮釋者的想法背景，而呈現出不同的面貌。

參考文獻

（一）佛教典籍

〔東晉〕佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278。

〔秦〕鳩摩羅什譯，《十住經》，CBETA, T10, no. 286。

〔唐〕尸羅達摩譯，《佛說十地經》，CBETA, T10, no. 287。

〔後魏〕菩提流支譯，《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522。

〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，CBETA, T29, no. 1558。

〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》，CBETA, T31, no. 1594。

〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1595。

- 〔陳〕真諦譯，《攝大乘論》，CBETA, T31, no. 1593。
- 〔唐〕波羅頗蜜多羅譯，《大乘莊嚴經論》，CBETA, T31, no. 1604。
- 〔梁〕真諦譯，《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666。
- 〔唐〕實叉難陀譯《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1667。
- 〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735。
- 〔唐〕法藏述，《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733。
- 〔唐〕法藏撰，《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846。
- 〔唐〕法藏述，《華嚴發菩提心章》，CBETA, T45, no. 1878。
- 〔宋〕志磐撰，《佛祖統紀》，CBETA, T49, no. 2035。
- 〔唐〕玄逸撰，《大唐開元釋教廣品歷章》，CBETA, A098, no. 1267。
- 〔隋〕慧遠撰，《十地義記》，CBETA, X45, no. 753。
- 〔明〕心泰編，《佛法金湯編》，CBETA, X87, no. 1628。

（二）中文專書、論文

- 洪振洲、林采蓉，〈佛學數位分析《華嚴》「心」：初探「直心」與「深心」的詞義轉變〉，《法鼓佛學學報》第30期，2022年06月，頁91-142。
- 船山徹著，辛如意譯，〈佛典漢譯史要略〉，《佛教的東傳與中國化：中國I 南北朝》，臺北：法鼓文化，2016年，頁265。
- 郭延成，〈論法藏大師《華嚴經探玄記》對《入法界品》之「法界」思想的闡釋〉，《華嚴學研究（第四輯）》，北京：宗教文化出版社，2019年，頁84-92。
- 釋堅融，〈唐代《華嚴》注疏的「深心」詮釋演變〉，收入《2019華嚴專宗國際學術研討會論文集》上冊，陳一標主編，臺北：華嚴蓮社，2019年，頁125-141。

（三）西文譯著、論文

- Keng, Ching. *Toward a New Image of Paramartha: Yogacara and Tathagatagarbha Buddhism Revisited*. London: Bloomsbury Academic, 2022.
- Rahder, Johannes, ed. *Daśabhūmikasūtra*. Leuven: J.-B. ISTAS, 1926.

（四）網路資源

- 耿晴撰，王一奇編，〈真諦與攝論宗〉，《華文哲學百科》（2022 版本），http://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=真諦與攝論宗 (2022/06/28)。
- 法鼓文理學院，「CBETA 線上閱讀」數位化資料庫，<http://cbetaonline.dila.edu.tw> (2021/07/01)。
- 華嚴蓮社／華嚴專宗學院，「新修華嚴經疏鈔」數位化資料庫，<http://hysc.dila.edu.tw/> (2020/07/08)。