

《華嚴經》的形成、漢譯、基本思想及其修行論意義

楊維中

南京大學哲學系副教授

作為大乘佛教的基本經典，《華嚴經》有著豐富的佛學思想，對於印度佛教、中國佛教以及日本、韓國等地的佛教產生了深遠的影響，隋唐時代更是以之為主要典據成立了華嚴宗，並傳入日、韓等國。關於《華嚴經》的宗趣與經義，古來同樣有不同的理解。南朝齊代曇衍認為此經以無礙法界為宗趣，隋代靈裕則認為此經是以甚深法界為宗趣；也有人說此經是以緣起為宗趣，有人說此經是以唯識為宗趣，還有人說此經是以海印三昧為宗趣；唐代敏、印等二師說此經是以因果為宗趣，隋代慧遠說此經是以華嚴三昧為宗趣，隋代摩笈多說此經是以觀行為宗趣，北魏·慧光則以為此經是以因果理實為宗趣。[註 1]唐代創立宗派的法藏以及澄觀都依據慧光的解釋加以充實，以因果、緣起、理實法界為宗趣來解釋此經，這成為後來華嚴宗的共同見解。

具體言之，《華嚴經》主要發揮輾轉一心、深入法界、無盡緣起的理論與普賢行願的實踐相一致的大乘瑜伽思想。唐代翻譯的八十卷本，主要講菩薩的「十信」、「十住」、「十行」、「十迴向」、「十地」等法門行相和修行的感果差別，以及依此修行實踐證得廣大無量功德等，最後宣說諸菩薩依教證入清淨法界、頌揚佛的功德海相等。其中心內容是從「法性本淨」的觀點出發，進一步闡明法界諸法等同一味、一即一切、一切即一、無盡緣起等理論。在修行實踐上依據「三界唯心」的教義，強調解脫的關鍵是在心（阿賴耶識）上用功，指出依十地而輾轉增勝的普賢願行，最終能入佛地境界即清淨法界。從整體而言，《華嚴經》的十方成佛的思想、菩薩修行的階位以及「三界唯心」的思想對於中國佛教影響甚為深遠，尤其是它所渲染的「華嚴藏莊嚴世界海」更是幾千年來佛教信眾所嚮往、信仰的對象。以下則分而論之。

一、《華嚴經》的形成與漢譯

《華嚴經》全稱《大方廣佛華嚴經》，或稱《大方廣佛會經》，亦稱《雜華經》、《不思議解脫經》。《大方廣佛華嚴經》經題包含了諸多涵義。「大」就是「周遍」、「包含」的意思。所謂「周遍」是指佛法周遍一切時、一切處，「時」指時間，「處」指空間。所謂「包含」，是指佛法總攝一切，包容一切，即任何事物都在佛心中顯現，沒有一事、一物、

一位眾生能夠在佛心之外。「方」是「方正」的意思，指此經所講的義理不偏不倚，真正正確。「方廣」也可以合起來講，指「十二分教」中的「方廣分」。此處的「方廣」是大乘的代稱，與「方等」的含義相同。「大」本來與「方廣」的涵義相同，此經題在「方廣」之前加上「大」字，表示此經既「大」又「方廣」。也就是說，此經總說「一心法界」之體用，廣大無邊，因而稱之為「大方廣」。「華」字與「花」字相同，以「花」作莊嚴，就稱之為「華嚴」。而「華嚴」與「佛」又構成因果關係，「華嚴」是「因」，「佛」是「果」，菩薩修習「四攝」、「十度」是「因」，最後成佛是「果」。此經為釋迦成佛後第一次說法，在菩提場等處，藉普賢、文殊諸大菩薩顯示佛陀之「因」、「行」、「果德」如雜華般莊嚴，其所說法廣大圓滿、無盡無礙。總體而言，「大方廣」是指所證之法，「佛」為能證之人，也就是證得「大方廣」之理的佛，「華嚴」二字是對佛的比喻。因位之萬行如「華」，以此「華」莊嚴果地。此經除了毘盧遮那佛之外，文殊師利菩薩、普賢菩薩、金剛藏菩薩以及善財童子是其中最為重要、具有重要象徵意義的形象。文殊菩薩象徵般若智慧，普賢菩薩象徵菩薩行。從「華嚴三聖」的角度解釋《華嚴經》的經題，則是以文殊菩薩的大智，去運普賢的大行，由兩者來莊嚴毘盧遮那佛的清淨法身。而〈十地品〉中出面為會眾演說十地之法的金剛藏菩薩是菩薩修行中所證之智的象徵與化身。〈入法界品〉所塑造的善財童子則象徵著以文殊的大智慧，運用普賢行，來證入法界，成就佛果。

關於《華嚴經》梵本在印度的流傳情況，有種種不同的說法。梁譯《攝大乘論》卷十五說：「《華嚴經》有百千偈，故名《百千經》。」[註 2]「百千偈」就是十萬頌。法藏在其《華嚴經傳記》卷一則說，西域傳說，《華嚴經》有三本，其中，上本篇幅之大無法衡量；中本有四十九萬八千八百偈，一千二百品，決非世人之力量所能為；下本十萬偈，四十八品，分成六個梵夾，現在西域、天竺流傳。中土的兩種全譯本也只是其節譯本。[註 3]傳來中土的完整的《華嚴經》，除前述兩種之外，還有一種大慈恩寺藏本。智儼在《孔目章》中說：「依大慈恩寺華嚴梵本，檢有五百四十一紙葉，……四萬一千九百八十頌，餘十字。」[註 4]《華嚴經》雖有十萬頌說，但傳來中國的《華嚴經》梵本，都在四萬頌左右。六十卷本的梵本是三萬六千頌，大慈恩寺梵本是四萬一千九百八十頌餘十字，八十卷本的梵文是四萬五千頌，藏譯本大概也不會超過六萬頌。

《華嚴經》的〈入法界品〉和〈十地品〉是尼泊爾佛教經常傳習的九部大經中的兩部，其梵本至今仍然存在。十九世紀中，這兩品梵文經文，先後流傳到印度、英國、法國、日本等國，並且有多種校刊本。

關於大部《華嚴經》的形成，古代以智昇《大唐內典錄》卷九的說法為代表，認為所有單行經都是從大本經之中節略而成，並且只是文字的差別而無義理的差異。近現代的學者則持相反的意見，比較一致的意見是此經並非一次集出，大部《華嚴經》可能是由小部諸品單獨流傳，然後再經組合組織而成今日所見的大部頭經集。此經漢譯的歷史過程也印證了這一點。

關於《華嚴經》形成的歷史過程，異說甚多，難於取得一致意見。除了此經單行經漢譯過程可以作為佐證之外，〈十地品〉與〈入法界品〉的流傳時間也是考察《華嚴經》形成時間與地域的較為有力的證據。

龍樹在《大智度論》卷四十九中提到：「此『地相』如《十地經》中廣說。」[註 5]《大智度論》卷五十則提到《不可思議經》之名[註 6]，並且引用了此經中的許多說法。關於《不可思議經》的提法，大多數學者認為應該是指〈入法界品〉，如呂澂先生就明確說：「〈入法界品〉在龍樹的《大智度論》裡引用時稱為《不思議解脫經》。」[註 7]但是，法藏在《華嚴經傳記》卷一中引用真諦的材料而有不同的記載：

龍樹菩薩往龍宮見此《華嚴大不思議解脫經》，有三本，上本有十三大千世界微塵數偈、四天下微塵數品，中本有四十九萬八千八百偈、一千二百品，下本有十萬偈、四十八品。其上、中二本及普眼等，竝非凡力所持，隱而不傳。下本見流天竺。[註 8]

從上下文看，《華嚴大不思議解脫經》似乎應該是指《華嚴經》全文。但是，現今的學者一般以為，在龍樹之前，《華嚴經》的全本可能不會出現，否則龍樹在《大智度論》中就不會同時稱引《十地經》與《不思議經》。還有，四十卷《華嚴經》的全名為《入不思議解脫境界普賢行願品》，似乎也可以從側面印證《不思議經》應該是指〈入法界品〉。呂澂先生認為：「在印度，華嚴一類經典是當公元第二世紀中頃先流行於南方的。這只要看經文的重要部分〈入法界品〉以福城做根據地，並得到當地的大塔，便可了然。福城即是東南印濱海的馱那羯磔迦城，大塔也就是阿摩羅跋提塔，各有實地實物可考。而從現存大塔的欄柱銘題上看，塔建於公元一三〇年以後，提到它的〈入法界品〉當然更要遲出了。」[註 9]如果這一證據成立的話，〈入法界品〉的成立時間就應該在西元一百五十年左右。

呂澂是這樣描述《華嚴經》之形成過程的：〈入法界品〉「內容豐富，原來作為獨立的經典流行。龍樹時代以後，這一經的序文才結合了十方佛土思想而另有開展，就說成祇洹佛會上十方大眾雲集，而得了『健拏驪訶』，即『眾會莊嚴』的名稱，後來由於流通地點方言轉變，又稱為『健荼驪訶』，即『華莖莊嚴』或『華嚴』（西藏一本保存的原名如此）。大部《華嚴經》在《兜沙經》、《十地經》的思想基礎上，更結合了〈入法界品〉，發展無盡緣起理論和普賢願行實踐相一致的大乘理想，於是也就直接用一品的名目來作全經的題號了」[註 10]。印順法師在日本學者研究成果的基礎上提出了三階段說，可便參考，茲引用如下：

《華嚴經》是不同部類的綜集。集出的時間，應大分為三期：一、初編，如《兜沙經》、《菩薩本業經》等所表示的，在西元一五〇年時，一定已經集成。二、〈入法界品〉與〈世界成就品〉等，《大智度論》已加以引用，推定為龍樹以前，西元一五〇—二〇〇年間所集成。三、集成現存《華嚴經》那樣的大部，近代學者作出不同的推論，依個人的意見，贊同西元三世紀中說。當然，在大部集成以後，補充幾段，或補入一品，都是有可能的。[註 11]

關於《華嚴經》形成的地域，任繼愈先生主編的《中國佛教史》甚至認為：「《華嚴經》當是西元四世紀流傳在西域，可能在于闐編纂成集的。」[註 12]日本持這種觀點的學者頗多。近年出版的魏道儒《中國華嚴宗通史》依據西秦僧人聖堅所譯的《羅摩伽經》與〈入法界品〉在善財童子「西行」與「南行」問題上的不同，認為：

與其說〈入法界品〉產生於南印度或最早流行於南印度，不如說它出自印度以外的「東方界」人士之手。「東方界」人士為了概括華嚴經學，借用印度聖地編造求法故事，既涉及到北印度和中印度一些地區，也涉及到南印度的一些地區。此品的產生，不早於西元二五〇年，不遲於六十華嚴的編集。[註 13]

魏先生的這一看法頗為新穎，但不知是否考慮過龍樹已經看到〈入法界品〉這一證據以及漢譯《羅摩伽經》翻譯的時間為西元三八八年至四一二年之間。從前者而言，將〈入法界品〉定為最早形成於西元二五〇年，是有些問題的。從後者言之，也存在《羅摩伽經》與現存的〈入法界品〉同時形成流通的可能。另外，魏先生斷言〈入法界品〉晚出的理由之一是「普賢行」部分形成的時間須早於〈入法界品〉形成的時間，而關於「普賢行」部分的形成時間現今更缺乏能夠服眾的說法。而李富華先生則這樣評論：「這些觀點雖然都有一些根據，但並沒有確鑿的證據，有待新資料的發現和進一步的考察。」[註 14]本人以為，儘管從現代學術的嚴格要求來說，確實有資料的不完整性問題，但諸說之中，大多數學者所確定的形成於于闐的說法最為可靠。

《華嚴經》完整的漢語翻譯，有三大部：

第一部為東晉·佛陀跋陀羅（三五九—四二九）所譯的六十卷本（起初分為五十卷），分三十四品，名《大方廣佛華嚴經》，簡稱為「晉譯本」或「六十華嚴」。譯經的事跡，如《出三藏記集》卷九〈《華嚴經》記〉說：

《華嚴經》胡本，凡十萬偈。昔道人支法領，從于闐得此三萬六千偈。以晉義熙十四年，歲次鶉火，三月十日，於揚州司空謝石所立道場寺，請天竺禪師佛度跋陀羅，手執梵文，譯胡為晉，沙門釋法業親從筆受。時吳郡內史孟顛，右衛將軍褚叔為檀越，至元熙二年六月十日出訖。凡再校胡本，至大宋永初二年，辛丑（應是「辛酉」）之歲十二月二十八日校畢。[註 15]

此中，也許是筆誤，將「佛陀跋陀羅」稱之為「佛度跋陀羅」，其實指的是同一個人。《華嚴經》的梵本，號稱十萬偈，但「晉譯本」的梵本，僅有三萬六千偈。這部梵本，是支法領從于闐取回來的，如《高僧傳》卷六所說：

初，經流江東，多有未備，禪法無聞，律藏殘闕。（慧）遠慨其道缺，乃令弟子法淨、法領等，遠尋眾經，踰越沙雪，曠歲方反，皆獲梵本。[註 16]

依《高僧傳》所說，支法領等去西方取經，是稟承慧遠的命令，去的不止一人，弟子們分頭去尋訪，也各有所得，所以說「皆獲梵本」。《華嚴經》梵本，就是支法領取回來的。僧肇在答劉遺民的信中也說到這件事情：「領公遠舉，乃千載之津梁也！於西域還，得方等新經二百餘部。」[註 17]大抵慧遠在江東，所以經本也到了江東。恰好禪師佛陀跋陀羅到了江東，就在建康道場寺，將《華嚴經》翻譯出來。從義熙十四年（四一八）三月，到元熙二年（四二〇）六月，纔全部譯出。

第二部為唐·實叉難陀（六五二—七一〇）所譯，凡八十卷，分三十九品，也名《大方廣佛華嚴經》，簡稱「唐譯本」或「八十華嚴」。譯經的情形，如《開元釋教錄》卷九說：

沙門實叉難陀，唐云「喜學」，于闐國人。……天后明揚佛日，敬重大乘。以《華嚴》舊經處、會未備，遠聞于闐有斯梵本，發使求訪，並請譯人。實叉與經同臻帝闕，以天后證聖元年乙未，於東都大內遍空寺譯《華嚴經》。天后親臨法座，煥發序文；自運仙毫，首題名品。南印度沙門菩提流志，沙門義淨，同宣梵文。後付沙門復禮、法藏等，於佛授記寺譯，至聖曆二年己亥功畢。[註 18]

「唐譯本」的梵本，也是從于闐請來。譯主實叉難陀爲于闐人。譯經的時間，爲證聖元年（六九五）到聖曆二年（六九九）。據《華嚴經疏》說：「於東都佛授記寺，再譯舊文，兼補諸闕，計益九千頌，通舊總四萬五千頌，合成唐本八十卷。」[註 19]比對兩種譯本，「晉譯本」的〈盧舍那佛品〉第二，「唐譯本」譯爲〈如來現相品〉第二到〈毘盧遮那品〉第六，分爲五品。這一部分，「唐譯本」要詳備些。「唐譯本」〈十定品〉第二十七，「晉譯本」缺；二譯的重要差別，是晉譯缺了這一品。兩種譯本相比較，一共相差一會五品。

第三部爲唐·般若（七三四年—？）譯，四十卷，名爲《大方廣佛華嚴經》，簡稱爲「四十華嚴」。這部經雖題《大方廣佛華嚴經》的通稱，而內題《入不思議解脫境界普賢行願品》，實際上只是「唐譯本」第三十九〈入法界品〉的異譯。這部經的梵本，是烏荼國王於唐德宗貞元十一年（七九五）奉獻給唐帝的。次年六月，在長安崇福寺翻譯，到貞元十四年（七九八）譯成。此譯本最重要的是第四十卷，後來作爲單行本流通，被稱之爲〈普賢行願品〉。

上述三大譯本之中，「六十華嚴」和「八十華嚴」爲全本，而「四十華嚴」只是〈入法界品〉的異譯本。此外，《華嚴經》的某一品或某一部分單獨譯爲漢語的也很多，法藏在《華嚴經傳記》卷一中列舉了三十五部[註 20]。這些別譯本現今大部分都保存了下來。

二、《華嚴經》的結構

如前所述，《華嚴經》經歷了較長時期的彙集過程，因而即便是作爲全譯的兩種漢譯本，其結構也是有所不同的。突出表現在，六十卷《華嚴經》分爲七處八會三十四品，而八十卷《華嚴經》則分爲七處九會三十九品。世所公認，在幾種《華嚴經》漢譯本中，數唐譯《華嚴經》的文義最爲暢達，品目也較爲完備，在我國漢傳佛教中流傳也最爲廣泛。因此，本文僅僅依照這一版本來介紹《華嚴經》的結構。

八十卷《華嚴經》七處九會三十九品的名目以及主要內容如下：

第一會爲「菩提場會」，包括〈世主妙嚴品〉、〈如來現相品〉、〈普賢三昧品〉、〈世界成就品〉、〈華藏世界品〉、〈毘盧遮那品〉六品。此會敘述佛在菩提場中初成正覺，道場有無量美妙的珍寶作爲莊嚴，金剛座上的毘盧遮那佛萬德圓滿。十方世界微塵數佛土菩薩乃至金剛力士諸神諸天一時雲集，各各說頌讚佛，所有的華藏莊嚴世界海中的一切世界也都同樣進入佛的境界。——以上爲第一〈世主妙嚴品〉的內容。諸菩薩和一切世間主都說頌讚佛，佛顯現出瑞相，發出光芒，以頌作答。佛又顯現神變，「一切法勝音等菩薩」各說頌讚佛。——以上爲第二〈如來現相品〉的內容。當時，普賢菩薩進入佛三昧，接受諸佛的讚歎摩頂。普賢菩薩從三昧起，十方一切如來放光，頌讚普賢菩薩，一切菩薩也同時頌讚佛。——

——以上為第三〈普賢三昧品〉的內容。普賢菩薩憑藉佛的神力，向「道場海眾」諸菩薩說世界海等十事，分別顯示十方國土的形相和它的原因。——以上為第四〈世界成就品〉的內容。普賢菩薩又向會眾宣說毘盧遮那佛往昔修行所嚴淨的華藏世界海無量妙寶莊嚴功德，乃至世界海中一切世界的莊嚴和諧佛號。——以上為第五〈華藏世界品〉的內容。普賢菩薩又說這是由於毘盧遮那佛過去世為「大威光太子」時，供養諸佛，廣修無量妙行的廣大功德莊嚴之所成就。——以上為第六〈毘盧遮那品〉的內容。

第二會為「普光法堂會」，包括〈如來名號品〉、〈四聖諦品〉、〈光明覺品〉、〈菩薩問明品〉、〈淨行品〉、〈賢首品〉六品。佛在普光明殿蓮花座上，顯現出神變，十方菩薩都來集會。文殊師利菩薩承佛的威力，向眾菩薩稱說佛的名號，由於隨應各別的知見，於是就有無量不同名號的如來為會眾說法。——以上為第七〈如來名號品〉的內容。文殊師利菩薩又說娑婆世界中「苦」、「集」、「滅」、「道」之「四聖諦」的種種異名，以及十方一切世界無量不同的「四聖諦」之名。這些都針對著眾生的心，使眾生的心得到調伏。——以上為第八〈四聖諦品〉的內容。這時，佛的兩足輪放出光芒，普照十方，各現佛事。文殊師利菩薩說頌稱說佛的無邊功德行願。——以上為第九〈光明覺品〉的內容。文殊師利菩薩又和覺首等九位菩薩反復問答十種甚深的「佛法明門」。——以上為第十〈菩薩問明品〉的內容。智首菩薩啟問，文殊師利菩薩答說菩薩「身」、「語」、「意業」動靜語默中為饒益眾生所應該發起的一百四十種清淨願行。——以上為第十一〈淨行品〉的內容。文殊師利菩薩又問，普賢菩薩以偈語答菩薩修行的無量殊勝功德，信願不虛，「定」、「慧」圓滿成就。——以上為第十二〈賢首品〉的內容。

第三會為「忉利天宮會」，包括〈昇須彌山頂品〉、〈須彌頂上偈讚品〉、〈十住品〉、〈梵行品〉、〈初發心功德品〉、〈明法品〉等六品。佛不離菩提樹下，上昇到須彌山帝釋宮殿。帝釋莊嚴宮殿，迎接佛入座，並且與諸天一起說偈語讚頌佛。——以上為第十三〈昇須彌山頂品〉的內容。十方佛世界法慧等菩薩都前來集會，各說偈語稱讚佛所修行的無量勝妙功德。——以上為第十四〈須彌頂上偈讚品〉的內容。法慧菩薩由於佛的威力，進入無量方便三昧，受到諸佛讚歎並摩頂。法慧菩薩出定之後，廣說「十住」的法門，每一「住」中各有聞、修十法。——以上為第十五〈十住品〉的內容。這時，正念天子來問，法慧菩薩向他宣說修習梵行的種種無相觀法。——這是第十六〈梵行品〉的內容。天帝釋來問，法慧菩薩向其宣說菩薩初發菩提心所獲得的種種無量功德。發心便能夠與佛平等，便無所得。——以上為第十七〈初發心功德品〉的內容。精進慧菩薩問初發心菩薩如何修行，法慧菩薩以「十不放逸」、「得十清淨」、「十佛歡喜」、「十法安住」、「十法入地」、「十法行清淨」、「十種清淨願」、「十法圓滿大願」、「十無盡藏」等修行法門以及所應獲得的成就作答。——以上為第十八〈明法品〉的內容。

第四會為「夜摩天宮會」，包括〈昇夜摩天宮品〉、〈夜摩宮中偈讚品〉、〈十行品〉、〈十無盡藏品〉等四品。這時，佛昇入夜摩天宮。夜摩天王在莊嚴宮殿中莊嚴寶座，迎請如

來，說頌讚佛，佛隨即入座。——以上為第十九〈昇夜摩天宮品〉的內容。功德林菩薩等微塵數菩薩都前來集會，十大菩薩各自說偈頌稱揚佛周遍法界的行願功德。——以上為第二十〈夜摩宮中偈讚品〉的內容。功德林菩薩由於佛的威力，進入善思惟三昧，受到諸佛稱讚並且受到佛的摩頂。功德林菩薩出定廣說「十行」法門，並一一分別其行相。——以上為第二十一〈十行品〉的內容。功德林菩薩又對諸菩薩宣說菩薩「十無盡藏」的一一行相，由此能夠使一切修行者成就無盡大藏。——以上為第二十二〈十無盡藏品〉的內容。

第五會為「兜率天宮會」，包括〈昇兜率天宮品〉、〈兜率宮中偈讚品〉、〈十迴向品〉等三品。這時，佛又昇入兜率天。兜率天王莊嚴宮殿中的座位迎請如來，並且說頌讚誦佛。佛隨即入座。——以上為第二十三〈昇兜率天宮品〉的內容。金剛幢等十大菩薩和微塵數菩薩從十佛世界前來集會，各自說頌讚誦稱揚佛德。——以上為第二十四〈兜率宮中偈讚品〉的內容。金剛幢菩薩由於佛的威力，進入智光三昧，受到諸佛稱讚並且摩頂。金剛幢菩薩從定中起，向諸菩薩廣說「十迴向」法門，並且一一分別解說所修行相。——以上為第二十五〈十迴向品〉的內容。

第六會為「他化自在天宮會」，包括第二十六〈十地品〉一品。當時，佛在他化自在天宮摩尼寶殿，諸方世界諸大菩薩都前來集會。這時，金剛藏菩薩由於佛的威力，進入大智慧光明三昧，受到諸佛稱讚並且摩頂。金剛藏菩薩從定中起，向會眾宣說「十地」的名稱。這時，解脫月等菩薩請他解說，佛也放出光明給其加以神力，金剛藏菩薩便向會眾演說甚深的十地法門行相。

第七會為「重會普光法堂會」，包括〈十定品〉、〈十通品〉、〈十忍品〉、〈阿僧祇品〉、〈壽量品〉、〈諸菩薩住處品〉、〈佛不思議法品〉、〈如來十身相海品〉、〈如來隨好光明功德品〉、〈普賢行品〉、〈如來出現品〉等十一品。佛在普光明殿，普眼菩薩向佛問從普賢菩薩三昧中所修的妙行，佛教誨他自己請求普賢菩薩宣說。這時，大眾希望見到普賢菩薩並且殷勤頂禮，普賢菩薩纔以神力出現，向會眾廣說「十大種三昧」的高深法門。——以上為第二十七〈十定品〉的內容。普賢菩薩又向大眾宣說十種神通。——這是第二十八〈十通品〉的內容。普賢菩薩又向會眾廣說十種法忍。——這是第二十九〈十忍品〉的內容。這時，心王菩薩問，佛便向他宣說阿僧祇不可說數量的世間、出世間一切諸法的事理。——這是第三十〈阿僧祇品〉的內容。心王菩薩又向大眾宣說諸佛世界的壽量和它們的長短比較。——這是第三十一〈壽量品〉的內容。心王菩薩又向大眾宣說十方菩薩和他們的眷屬的住處以及常住說法的地名。——這是第三十二〈諸菩薩住處品〉的內容。這時，會中諸菩薩心中希望知道諸佛的國土、本願、種姓、出現、佛身、音聲、智慧、自在、無礙、解脫等不思議事，佛便加持青蓮花藏菩薩廣說佛所住的十不思議法門。——以上為第三十三〈佛不思議法品〉的內容。普賢菩薩向諸菩薩演說佛的身相莊嚴，略說有九十七種大人相，廣說十華藏世界海微塵數大人相。——以上為第三十四〈如來十身相海品〉的內容。佛向寶手菩薩宣說如來的「隨好」中各有光明，周遍法界，能夠拔出地獄眾生之苦，使其生於兜率天，乃

至使得這些眾生證得十地等光明無盡的功德。——以上為第三十五〈如來隨好光明功德品〉的內容。普賢菩薩又向大眾演說佛為了解脫眾生的結縛以及能障百萬法門的瞋心，告誡眾生應當勤修十法，具「十清淨」、「十廣大智」，獲得「十種普入」，住於「十種妙心」，獲得「十種佛法善巧智」。——以上為第三十六〈普賢行品〉的內容。這時，佛從眉間放光，名「如來出現光」。「如來性起妙德菩薩」向佛請問大法，佛又放光使其進入普賢菩薩之口，普賢菩薩便廣說佛以「十無量法」出現，以十無量百千阿僧祇事得到成就。說完之後，諸佛、菩薩稱讚並且為會眾授記，普賢菩薩最後說頌激勵眾生受持。——以上為第三十七〈如來出現品〉的內容。

第八會為「三會普光法堂會」，包括第三十八〈離世間品〉一品。佛在普光明殿，普賢菩薩進入佛華藏莊嚴三昧，菩薩從三昧起，普慧菩薩請問「菩薩依」、「菩薩行」乃至佛示涅槃等二百個問題，普賢一問十答，分別演說二千法門。諸佛顯現於前向其讚喜。普賢菩薩再用偈頌重說菩薩的功德行處。

第九會為「逝多園林會」，包括〈入法界品〉一品。佛世尊與以普賢、文殊菩薩為上首的五百菩薩以及無量世主等同聚於室羅筏國逝多林給孤獨園大莊嚴重閣。這五百菩薩與聲聞、世間諸王均於心中產生請求佛為自己宣說佛法的想法。世尊感知了他們的心念，進入了師子嚩申三昧而顯現出不可思議的神變世界，佛以神力使得逝多林變得美妙莊嚴，因佛之偉力使得逝多林之上的虛空也變得美妙莊嚴，並且遍照十方世界。十方各有菩薩及其眷屬歸附來聆聽佛宣說佛法。這十方一切菩薩及其眷屬都是在普賢行願中成就的。對於上述菩薩所示現的境界，諸大聲聞因為自己的修習善根不足等等多種原因如聾如盲，無法得見。經中以十種比喻來說明聲聞眾生無法觀見佛、菩薩境界的原因。十方世界的十位大菩薩遍觀十方而各自說偈讚頌佛德以及此次聚會，並且各自顯現自己所證。當十方的十位菩薩誦完讚頌佛德之偈後，普賢菩薩又為會眾詳細地以十種法句說明了師子奮迅三昧的內容。世尊為了使得會中的諸位菩薩能夠進入師子奮迅三昧，從自己眉間的白毫相放出光明，群集之菩薩因此而進入師子奮迅三昧。此時，文殊師利菩薩稟承佛之神力，觀察十方，分別通讚逝多林之莊嚴等此會所具的過去、現在、未來三種世間之自在大用。會中因世尊加持之力而進入師子奮迅三昧的諸大菩薩這時也因三昧之力生起救度眾生之大用。至此，在逝多林及大莊嚴重閣進行的「本會」即結束。隨後的「末會」五十五會，為「善財童子五十三參」的內容。

以上是唐譯本《華嚴經》九會三十九品的梗概。晉譯六十卷本中只有八會三十四品，這是因為晉譯本缺譯〈十定品〉一品，並且以〈十地品〉以下十一品同為第六會而減少「一會」還有，唐譯本八十卷〈如來現相品〉以下五品在舊譯中合譯為〈盧舍那佛品〉一品。這樣，唐譯本與晉譯本一共相差一會五品。七次集會的場所為：「菩提場」、「普光法堂」、「忉利天宮」、「夜摩天宮會」、「兜率天宮」、「他化自在天宮」、「逝多園林」，其中，在「普光法堂」集會三次。

篇幅巨大的《華嚴經》，儘管並非形成於一時一地，但卻有著較為嚴整的結構。依照「序分」、「正宗分」、「流通分」三分來科判此經，一般以初品〈世主妙嚴品〉為「序分」，〈如來現相品〉（六十卷《華嚴》名為〈盧舍那佛品〉）以下為「正宗分」。關於「流通分」，古來有多種說法，北魏·慧光以〈入法界品〉為「流通分」，隋代淨影慧遠以〈入法界品〉善財童子以下為「流通分」，隋代靈裕以〈入法界品〉最後的偈頌作為「流通分」，而法藏則認為此經沒有「流通分」。法藏說：「初品是『序分』，二〈盧舍那品〉下是『正宗』，經來不盡故無『流通』。」[註 21]譯出的經文並不完整，「流通分」未曾譯出。這是法藏的第一種解釋。關於此經本來就沒有「流通分」的理由，法藏說：「又釋此經總無『流通』，以前七會各無『流通』故。《大般若經》十六會末各別『流通』。此不同彼，故知此經總無『流通』，表顯法門無終盡故。」[註 22]其次，「為此經是稱法界法門說，故總無『流通』」。再其次，「以所入無極故，無終『流通』，如修生佛果有始無終」[註 23]。法藏以為，《大般若經》等大經每會之後都有「流通分」，全經之末尾也就有「流通分」，而此經每會之後並無「流通分」，因此全經也無「流通分」。這是第一項理由。第二項理由是，從佛教義理角度言之，此經所言修行法門沒有終盡，所入的法界沒有終極，因此，就沒有「流通分」。澄觀則不贊成法藏的判釋，認為此經「三分」俱全。澄觀這樣說：

所以三者，夫聖人設教，必有其漸，將命微言，先彰由致，故受之以「序分」。由致既彰，當機受法，故受之以「正宗」。「正宗」既陳，務於開濟，非但篤於「時」、「會」，復令末葉傳芳，永耀法燈，明明無盡，故受之以「流通」。非唯一部，當「會」當「品」等，皆容有之，故依「三」也。[註 24]

澄觀認為隋代慧遠的判釋最為合理，「以奇人進修示物，有分流通相故。故慈氏云，若有敬慕心，亦當如是學」[註 25]。澄觀以後，華嚴宗一般以澄觀之說為正統看法。

上文所述的古人對於《華嚴經》有無「流通分」的分歧，涉及到〈入法界品〉在此經中的地位問題，以為此經缺乏「流通分」的最核心理由恐怕在於不大願意將〈入法界品〉當作在全經中地位偏弱的「流通分」看待。如法藏就不希望將〈入法界品〉當作「流通分」，而贊成其說的近現代佛學家或多或少也有這一考慮。日本學者龜川教信就認為：「有關流通分雖然區分為有、無兩說，但是法藏之正確所立，本經為稱法性之根本教者，特不另立流通分為是。」[註 26]這一說法也是有道理的，因為從《華嚴經》形成的歷史看，〈入法界品〉形成與流通在前，《華嚴經》的編訂在後，因而〈入法界品〉不大可能如同小部經一樣正好成為全經的流通分。但是，澄觀以後，華嚴宗將〈入法界品〉中善財童子出場以後的部分當作流通分也是可以成立的。正如澄觀所說：「謂前九會是本會，亦是佛會，佛為主故。從文殊至福城東已後，並是末會，亦是菩薩會，以諸善知識為會主故。」[註 27]可見，從性質上說，〈入

法界品〉與前面的八會是有些不同，因而也就可以將此品所言善財童子的參學過程當作前述「本會」的實踐典範看待。

古代佛學家也有從經義角度解釋《華嚴經》之結構的。法藏在《華嚴經探玄記》卷二和《華嚴經文義綱目》中都以「五週因果」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》：

此經一部有五周因果，即為五分。初會中，一周因果。謂先顯舍那果德，後〈遮那〉一品明彼本因，名「所信因果」。二、從第二會至第七會中〈隨好品〉，名「差別因果」。謂二十六品辯因，後三品明果，亦名「生解因果」。三、〈普賢行品〉辯因，〈出現品〉明果，即明「平等因果」；非差別顯故，亦名「出現因果」。四、第八會初明五位因，後明八相果，名「出世因果」，亦名「成行因果」。五、第九會中，初明佛果大用，後顯菩薩起用修因，名「證入因果」。因、果二門俱證入故，各分因異，果亦為十也。[註 28]

華嚴宗也就依據法藏和澄觀的說法將八十卷《華嚴經》分為五部分：第一部分就是第一會六品，宣說闡明佛土與佛，這是菩薩修行之中所「信」的因果。描述此經所塑造的最高的崇拜對象毘盧舍那佛及其所教化的世界以及菩薩行的基本內容。第二部分由第二會直到第七會的四十八品，宣說闡明菩薩行，略舉佛與所說法，然後勸信令行，次第深入。這裡重點闡述「十住」、「十行」、「十迴向」、「十地」等菩薩修行階位，「果」是指佛地的功德差別，這屬於「生解因果」。第三部分包括第七會中的第三十六〈普賢行品〉、第三十七〈如來出現品〉，「因」是普賢菩薩之行願，「果」是如來出現之果德，這屬於「出現因果」即如來出世的因果。第四部分為第八會，「因」為「十信」、「十住」、「十行」、「十迴向」、「十地」等「五位」的修行，「果」是指佛的「八相成道」之果德，這屬於「成行因果」。第五部分是〈入法界品〉，「因」是善財童子的參學歷程，「果」是證入的佛果。這屬於「證入因果」，即修行者可以通過這一路徑證入佛果。

三、毘盧遮那佛

在佛教信仰領域，《華嚴經》推崇毘盧遮那佛，並且以其為中心塑造出名為華藏世界海的佛國世界。毘盧遮那佛並非由《華嚴經》首先提出，早在《阿含經》中就有他的名字，《梵網經》中已經有描述。但是，以法身佛來描述毘盧舍那佛，這可以說是《華嚴經》的創造。

「毘盧遮那」一語，最早出現於《雜阿含經》卷二十二：「破壞諸闇冥，光明照虛空，今毘盧遮那，清淨光明顯。」此中所指的「毘盧遮那」一詞，係「太陽」之意。「毘盧遮那」的梵文詞為 *Vairocana*，又作「毘樓遮那」、「毘盧折那」、「吠盧遮那」，略稱「盧舍那」、「盧遮那」、「遮那」，意譯「遍一切處」、「遍照」、「光明遍照」等。據《一切經音義》卷二十一載：「毘盧遮那，云『光明遍照』也，言佛於身智，以種種光明，照眾生也。或曰『毘』，遍也；『盧遮那』，光照也；謂佛以身智無礙光明，遍照理事無礙法界也。」[註 29]《華嚴經》言，毘盧遮那佛全身發光，如同太陽。「光明遍照」之語在全經中隨處可見，譬如：

爾時世尊，知諸菩薩心之所念，即於面門眾齒之間放佛刹微塵數光明。所謂：眾寶華遍照光明、出種種音莊嚴法界光明、垂布微妙雲光明、十方佛坐道場現神變光明、一切寶焰雲蓋光明、充滿法界無礙光明、遍莊嚴一切佛刹光明、迴建立清淨金剛寶幢光明、普莊嚴菩薩眾會道場光明、妙音稱揚一切佛名號光明。如是等佛刹微塵數，一一復有佛刹微塵數光明以為眷屬。其光悉具眾妙寶色，普照十方各一億佛刹微塵數世界海。彼世界海諸菩薩眾於光明中，各得見此華藏莊嚴世界海。以佛神力，其光於彼一切菩薩眾會之前。[註 30]

佛能在身上任何部位發出無量光明，佛的光芒照耀一切世間之海，照耀一切世間國土。《華嚴經》屢次提到，佛以定力、神力使會中的菩薩及其他會眾得以見到未曾見到的景象，聽到未曾聽到的話語。世間的眾生因為目睹佛的光明的緣故，因為佛光照耀的緣故，得以覺悟，獲得智慧。以毘盧遮那佛作為佛之法身的象徵，是將佛視作照耀一切、生育一切的太陽的結果。「毘盧遮那」象徵佛智的廣大無邊，而佛之所以能夠如此，是其歷經無量劫海之修習功德而得到的正覺，是其智慧法身的體現、顯現。

大乘佛教中的「法身」，又名「自性身」，或稱「法性身」，本來是指佛之自性真身。法身無來無去，依於如來藏而顯現為法身，因此佛也稱為「如來」。澄觀在《華嚴經隨疏演義鈔》卷四中這樣解釋「法身佛」：「夫真身寥廓，與法界合其體者……包羅無外，與萬化齊其用者，……窮源莫二。」[註 31]「法身」是一種永恒而普遍的真理，它無形無象，不可名狀，不可思議。人們平常所接觸的佛只是佛的應身、化身，而並非「法身」。《華嚴經》也是持這種觀念的，經中說：「一切諸佛身，唯是一法身。……一切諸佛刹，莊嚴悉圓滿。隨眾生行異，如是見不同。」[註 32]這是說，從本質上，一切佛身、佛心、佛土，都是平等而無差別的，也就是「一」。只是由於眾生的業力不同，喜樂各異，因而所見到的佛身、佛土也各不相同。佛針對眾生的根機與喜好而應化，顯現於世間的形象便各不相同。《華嚴經》的殊勝之處在於塑造了毘盧遮那這樣一位法身、報身、應身「三位一體」的佛的形象。

「報身」是由佛的智慧功德所成的，有「自受用報身」和「他受用報身」的分別。自受用報身是佛自己受用內證法樂之身，他受用報身是佛為十地菩薩說法而變現的身。「應身」又名「應化身」，或「變化身」，即應眾生之機緣而變現出來的佛身。華嚴學者以十身相即融攝來解釋三身，澄觀說：

即三身即十身者，若以佛身上十身者，菩提身、願身、化身、力持身、意生身，即三身中化身攝也；相好身、威勢身、福德身，義通報、化；法身即法身；智身義通三身，局唯報身故。即三是十，即十是三。若約融三世間十身，即三身者，如來身通三身，智身亦通三身，法身、虛空身即法身，餘六通法、化，法身體故，隨物應國土等故。
[註 33]

而毘盧遮那佛是十身具足的。毘盧遮那是唯一的如來，是真正的世尊，十方微塵數諸佛都圍繞在他的周圍，成為他的化身。《華嚴經》從頭至尾，毘盧遮那佛都沒有說過一句話，但是各位大菩薩和諸位善知識所表現出來的一切功德和智慧，以及演說的全部佛法，都是他的神力加持的結果。毘盧遮那佛具有一切智慧和最高覺悟，接受眾生的膜拜；同時，他也給信仰者以智慧和覺悟，給其顯示、加持各種神通，這就是其化身和報身的表現。而釋迦牟尼佛這位世間的聖人，也就成為毘盧遮那法身佛的一位應化身。而從三位一體的角度觀之，毘盧遮那佛與釋迦牟尼佛是一而二、二而一的，並無什麼區別。

正因為佛的三身分別只是從方便應化的角度去說的，其實質無有任何區別，因此，《華嚴經》並未對毘盧遮那佛與釋迦牟尼佛作出區分。《華嚴經》開初就說：「佛在摩竭提國，阿蘭若法菩提場中，始成正覺。」[註 34]在摩竭提的菩提場，是釋尊初成正覺之處。經中又說，在華藏莊嚴世界海的中央，普照十方寶光明世界種的第十三層，「至此世界，名娑婆，……其佛即是毘盧遮那如來」[註 35]。依照一般的說法，娑婆世界的佛是釋迦牟尼佛，而此處則說毘盧遮那是娑婆世界的佛，顯然二者所指是一致的。《華嚴經·如來名號品》說：「如來於此四天下中，或名一切義成（即悉達多），……或名釋迦牟尼，或名第七仙，或名毘盧遮那，或名瞿曇氏，或名大沙門。」[註 36]可見，釋迦牟尼只是毘盧遮那的別名，是二而一、一而二的，並沒有嚴格的分別意義，所以經中或說毘盧遮那，或說釋迦尊。譬如〈入法界品〉中，善財童子參訪的善知識，有嵐毘尼林神、釋種女瞿波、佛母摩耶，都與釋尊的誕生有關。如釋女瞿波就說過：「今釋迦牟尼佛是也。」[註 37]「晉譯本」與「唐譯本」[註 38]所譯相同，而四十卷本則明確譯為「今世尊毘盧遮那如來是也」.[註 39]因此，與其說釋迦牟尼佛為化身，毘盧遮那為法身，倒不如說「舍那釋迦，釋迦舍那」[註 40]更為合適些。[註 41]

四、華藏莊嚴世界海

《華嚴經》所宣講的佛國世界名為「華藏莊嚴世界海」，也稱之為「蓮花藏世界」、「華藏世界」。這個世界就是毘盧遮那佛所居之處，是毘盧遮那佛教化的世界，它也是由毘盧遮那佛所創造的。這一國土是在娑婆世界成佛的毘盧遮那佛的化土。《華嚴經·華藏世界品》說：「此華藏莊嚴世界海，是毘盧遮那如來，往昔於世界海微塵數劫修菩薩行時，一一劫中，親近世界海微塵數佛，一一佛所淨修世界海微塵數大願之所嚴淨。」[註 42]不僅如此，一切世界海的一切國土，也都是毘盧遮那佛歷劫修行所嚴淨的，如《華嚴經·世界成就品》說：

所說無邊眾剎海，毘盧遮那悉嚴淨。世尊境界不思議，智慧神通力如是。菩薩修行諸願海，普隨眾生心所欲。眾生心行廣無邊，菩薩國土遍十方。菩薩趣於一切智，勤修種種自在力。無量願海普出生，廣大剎土皆成就。修諸行海無有邊，入佛境界亦無量。為淨十方諸國土，一一土經無量劫。眾生煩惱所擾濁，分別欲樂非一相。隨心造業不思議，一切剎海斯成立。佛子剎海莊嚴藏，離垢光明寶所成。斯由廣大信解心，十方所住咸如是。菩薩能修普賢行，遊行法界微塵道。塵中悉現無量剎，清淨廣大如虛空。等虛空界現神通，悉詣道場諸佛所。蓮華座上示眾相，一一身包一切剎。一念普現於三世，一切剎海皆成立。佛以方便悉入中，此是毘盧所嚴淨。[註 43]

毘盧遮那佛，能轉正法輪，法界諸國土，如雲悉周遍。十方中所有，諸大世界海，佛神通願力，處處轉法輪。[註 44]

這裡是說，毘盧遮那佛創造了世界，也是菩薩行創造了世界，而如此美妙殊勝的華藏世界正是佛之修行神力所嚴淨感得的。

《華嚴經》第一品〈世主妙嚴品〉宣說世尊成正覺，與此同時，小至一塵大至整個蓮華藏世界都獲得無限生命及力量，都進入佛的境界。而在〈世界成就品〉，普賢菩薩秉承佛的神力，宣說佛所住的蓮花藏世界的構成與殊勝。而在《華嚴經·華藏世界品》中，普賢菩薩告訴大眾說：

諸佛子！此華藏莊嚴世界海，有須彌山微塵數風輪所持。其最下風輪，名『平等住』，能持其上一切寶焰熾然莊嚴。次上風輪，名「出生種種寶莊嚴」，能持其上淨光照耀摩尼王幢。次上風輪，名「寶威德」，能持其上一切寶鈴。次上風輪，名「平等焰」，能持其上日光明相摩尼王輪。次上風輪，名「種種普莊嚴」，能持其上光明輪華。次上風輪，名「普清淨」，能持其上一切華焰師子座。次上風輪，名「聲遍十方」，能持其上一切珠王幢。次上風輪，名「一切寶光明」，能持其上一切摩尼王樹華。次上風輪，名「速疾普持」，能持其上一切香摩尼須彌雲。次上風輪，名「種種宮殿遊行」，能持其上一切寶色香臺雲。諸佛子！彼須彌山微塵數風輪，最在上者，名「殊勝威光藏」，能持普光摩尼莊嚴香水海；此香水海有大蓮華，名「種種光明藥香幢」。華藏莊嚴世界海，住在其中，四方均平，清淨堅固；金剛輪山，周匝圍繞；地海眾樹，各有區別。[註 45]

蓮華藏世界由無數的風輪所執持，此風輪分為十層，最下稱之為「平等住」，最上層稱之為「殊勝威光藏」，其上為香水海。此香水海中有大蓮華支椽蓮華藏世界。在此蓮華藏世界中又有無數的佛國世界。此蓮華藏世界周圍以金剛山作為圍繞，其大地上有無數香水海，一一香水海又有微塵數之香水河，這些香水河之上都有無數寶華覆蓋其上。香水海之上生出蓮華，蓮花之上又有佛之世界次第而相互重疊，其上又有香水海，香水海之上又有無數蓮華以及佛國世界。如此，香水海與世界次第互相重疊而和合，這樣的世界之結構，十方都是如此，一齊共轉毘盧遮那佛法輪。

普賢菩薩秉承佛之神力，宣說完蓮華藏世界海的構造之後，又開始敘述關於毘盧遮那佛過去的因行，記述焰光明大威光太子之故事。童子之父王喜見善慧王以及諸位大臣及其無量眷屬一同前來禮敬「一切功德山須彌勝雲」，奉獻種種供養，聽聞佛宣說種種經典。跟從童子成佛之授記，大威光太子至此生出世成為「離垢福德幢大天王」，前往禮拜「名稱普聞蓮華眼幢佛」，如來為其宣說「廣大方便普門遍照修多羅」，此位天王隨即獲得「普門歡喜藏三昧」，以此三昧之力，能進入一切法之實相海。獲得這一真理之後，此位天王從道場出，還歸蓮華藏世界海。

應該注意，《華嚴經》中所舉的蓮華藏世界以及世界中的佛、菩薩、諸位大王，其一一世界網，都是以譬喻表示的，如經中以「雲」表示「潤澤」，以「王」表示「自在」……等等。這些與此經對於蓮華藏世界海、佛的神通境界以及菩薩的修行歷程的描述一起，共同構成了象徵主義的表現手法。法藏在《華嚴經探玄記》卷三中說，除蓮華藏世界之外，以「解行位」感見的淨土為「十住世界」，以「見聞位」感見的佛土為「雜類世界」。「十住世界」是「世界性」、「世界海」、「世界輪」、「世界圓滿」、「世界分別」、「世界旋」、「世界轉」、「世界蓮華」、「世界須彌」、「世界相」，此為十地菩薩之境界。雜類世界為以無量之異類世界遍滿法界而互相無礙之世界。而此三類世界都是十身具足的毘盧遮那佛所攝

化的國土，它以蓮華藏世界海為根本，其他二種為枝末，而「根本」與「枝末」並非另有別體，只是由於感見者不同而有粗細之差別。

這三類世界被稱為世界海，是從因位的機緣而說的。但是，佛國淨土實在是唯有佛與佛之知見纔能知曉，因位之人是難於窺知其奧秘的。蓮花藏世界是佛的果海世界，文殊菩薩秉承佛的神力加持得以讚歎究竟十佛的境界，佛所證之果海是不可思議、不可說的。而菩薩及其修行者欲觀見此世界的殊勝，需要借助於佛的加持或者自己的禪定功夫。《華嚴經》中多次說到由於佛力的加持，菩薩得以在佛光之中觀見蓮華藏莊嚴世界海。而最重要、最通行的方法則是在修習禪定所獲得的神通之中觀見蓮華藏世界。普賢菩薩、文殊師利菩薩以及善財童子就是通過其禪定功夫得以進入這一蓮華藏世界海的。如同平靜的大海能夠影現一切形相一切萬物一樣，無限廣大的蓮華藏世界也能夠為菩薩所修的禪定所印證、所證實。

五、十方成佛與菩薩修行階位

成佛是佛教的最終目標，學佛、修行的最終目的就是獲得解脫，達到最高的理想境界——成佛。大乘佛教的佛性思想正是著眼於為眾生成佛提供理論依據，《大般涅槃經》宣說一切眾生都有佛性的觀念，《勝鬘經》以「空如來藏」與「不空如來藏」的統一來論定眾生的心性，為眾生成佛提供了明確的依據。小乘佛教所言，現在世只有釋迦牟尼佛，釋迦牟尼佛出世之前曾經有六佛（即毘婆尸佛、尸棄佛、毘舍浮佛、拘留孫佛、拘那含牟尼佛、迦葉佛），將來有彌勒佛。依照這一說法，佛的出世是有先後次序的，在一個世間不能同時有二佛。這顯然限定了眾生成佛的可能性，也不利於佛教的進一步發展與傳播。《華嚴經》之所以不遺餘力地宣說蓮華藏世界海的一個明顯意圖，在於擴大成佛的時空，讓大家瞭解一切眾生都有成佛的希望和可能。不僅如此，《華嚴經》還通過對於菩薩行的宣說，以完整的菩薩修行階位將其具體化。而此經的〈入法界品〉則以善財童子參學的形式向眾生顯示了一條修習菩薩行達至佛之境界的切實途徑。所有這些，對於後來印度佛教以及中國佛教的發展都產生了重大影響。

《華嚴經》以十方成佛的思想使大乘佛教的成佛理論更加豐富，更加切實。此經認為在空間上同時有無量無邊的國土分布於十方，即可以有無量無邊的佛，即使大家一起成佛，也安排得下。《華嚴經·如來出現品》說：

我等十方八十不可說百千億那由他佛剎微塵數同名諸佛，皆說此法；如我所說，十方世界一切諸佛，亦如是說。佛子！今此會中，十萬佛剎微塵數菩薩摩訶薩，得一切菩薩神通三昧；我等皆與授記，一生當得阿耨多羅三藐三菩提。佛剎微塵數眾生，發阿耨多羅三藐三菩提心，我等亦與授記，於當來世經不可說佛剎微塵數劫皆得成佛，同

號「佛殊勝境界」。我等為令未來諸菩薩聞此法故，皆共護持。如此四天下所度眾生，十方百千億那由他無數無量，乃至不可說不可說法界虛空等，一切世界中所度眾生，皆亦如是。[註 46]

這是說，十方世界有無量無邊的相同名字的佛，都在說法。像我們說法一樣，其他十方世界的一切諸佛也都在說法。同時，在現在的法會之中，有無量無邊的大菩薩，因為得到了一切菩薩的神通三昧，我們這許多佛都為他們授記，其在一生中都能夠成佛。還有許多眾生，如果發菩提心，我們這許多佛也將為其授記，他們於未來世也將成佛。

儘管《華嚴經》以宏闊的視野宣傳十方成佛的思想，但是卻同時指出，成佛也並非輕而易舉，而是要經過長期的修行。在其他經典已經提出的菩薩修行階位之基礎上，《華嚴經》宣說眾生必須經過種種十法階次的修行，最終纔能成佛。菩薩自初發菩提心，累積修行之功德，以至達於佛果，其間所歷經的階位稱之為「菩薩階位」。關於菩薩階位之位次、名義，諸經論所說不一，例如發心住、治地心住等之「十住」說，在古代原本涵蓋菩薩修行之全部階位，至後世則僅相當於「十地」以前三賢位之初位而已，故知菩薩階位說亦每隨教理史之發展而更變。在四十一位、五十一位、五十二位、五十七位等各種菩薩階位說之中，自古以降，《菩薩瓔珞本業經》所舉之五十二位說——「十信位」、「十住位」、「十行位」、「十迴向位」、「十地位」、「等覺」、「妙覺」，以名義之整然，位次之無缺，而廣為一般採用。與其他類似的經典略有不同，《華嚴經》採取的是「十信」、「十住」、「十行」、「十迴向」、「十地」、「佛地」等四十一層菩薩修行階位，但對於「十住」之前的「十信」並未展開論說。

《華嚴經》有〈十住品〉[註 47]專門來闡明「十住位」的具體內容。在此品中，法慧菩薩承蒙佛的加持之力而入於無量方便三昧，出定之後向會眾宣說「十住」之法。「十住」如下：

第一，「發心住」，是指修得善根之人以真方便發起十信之心，信奉三寶，常住八萬四千般若波羅蜜，受習一切行、一切法門，常起信心，不作邪見、十重、五逆、八倒，不生難處，常值佛法，廣聞多慧，多求方便，始入空界，即住於空性之位，於心生出一切功德。

第二，「治地住」，在前述修行境界的基礎上，修行者常隨空心，淨八萬四千法門，其心明淨，猶如琉璃之內顯現出精金；因為初發之妙心，履治為地，故稱之「治地住」。

第三，「修行住」，在前述修行境界的基礎上，修行者在前之「發心」、「治地」二住之智俱已明瞭，故可遊履十方而無任何障礙。

第四，「生貴住」，是指在前述各個層次之妙行的基礎上，冥契妙理，將生於佛家為法王子；即行與佛同，受佛之氣分，如中陰身，自求父母，陰信冥通，入如來種。

第五，「方便具足住」，在所述修行境界的基礎上，修行者習無量之善根，自利利他，方便具足，相貌無缺。

第六，「正心住」，在所述修行境界的基礎上，修行者成就第六般若的菩薩所成的境界，因為並非僅僅相貌與佛相同，其心也與佛相同，因此名之為「正心住」。

第七，「不退住」，在所述修行境界的基礎上，修行者進入無生畢竟空界，心常行空無相願，身心和合，日日增長。

第八，「童真住」，菩薩自發心起，始終不倒退，不起邪魔破菩提之心，至此，佛之十身靈相乃一時具足。

第九，「法王子住」，修行者自初「發心住」至第四「生貴住」，稱為入聖胎；自第五「方便具足住」至第八「童真住」，稱為長養聖胎；而此「法王子住」則相形具足，於焉出胎；猶如從佛王之教中生解，乃紹隆佛位。

第十，「灌頂住」，進入「灌頂住」的菩薩已可列名為佛子，堪行佛事，故佛以智水為之灌頂；猶如刹帝利王子之受權灌頂。

《華嚴經》有〈十行品〉[註 48]專門來闡明「十行位」的具體內容。在此品中，功德林菩薩接受諸佛的加持進入善思惟三昧，出定之後向會眾宣說「十行」之法。

第一，「歡喜行」，是指菩薩以無量如來的妙德，隨順十方。

第二，「饒益行」，在所述「十住」修行的基礎上，以無量如來之妙德，隨順十方，作大施主，能捨一切，三時無悔，使所有眾生歡喜尊敬。

第三，「無違逆行」，又稱「無瞋恨行」、「無恚恨行」，是指修忍辱離瞋，謙卑恭敬，不害自他，對怨能忍，以德報怨。

第四，「無屈撓行」，又作「無盡行」，是指雖然多劫受諸劇苦，仍勤修精進，發心度一切眾生，廣攝善法，令至大涅槃而無鬆懈。

第五，「離癡亂行」，又名「無癡亂行」，是在所述修行的基礎上，常住於正念而不散亂，對於一切法都無癡亂。

第六，「善現行」，是指知曉一切法並無所有，身、口、意「三業」寂滅，無縛無著，但卻不捨棄而是教化一切眾生。

第七，「無著行」，是指歷諸塵刹供佛求法，心無厭足，且以寂滅觀諸法，因此對於一切無有所著。

第八，「尊重行」，又名「難得行」，是指尊重善根智慧等法，悉皆成就，由之更增修二利之行。

第九，「善法行」，是指獲得四無礙陀羅尼門等法，成就種種化他之善法，以守護正法，使佛種不絕。

第十，「真實行」，是指修行至此境界已經成就第一義諦，如說能行，如行能說，語、行相應，色、心皆順。

《華嚴經》有〈十迴向品〉[註 49]專門來闡明「十迴向位」的具體內容。在此品中，金剛幢菩薩接受諸佛的加持進入智光三昧，出定之後向會眾宣說「十迴向」之法。

第一，「救護眾生迴向」即「救護一切眾生離眾生相迴向」，菩薩以行六度、四攝等救護一切眾生，使其遠離眾生之相，怨、親平等。

第二，「不壞迴向」，又名「不壞一切迴向」，將信仰佛、法、僧等三寶所獲得的永遠不會變化的信仰，迴向此善根，使眾生獲得善利。

第三，「等一切佛迴向」，又名「等一切諸佛迴向」、「平等一切佛迴向」、「等諸佛迴向」，是指做法三世佛，不著生死、不離菩提，修習迴向之位。

第四，「至一切處迴向」，又名「遍至一切處迴向」，經由迴向力以所修善根供養一切三寶、利益一切眾生。

第五，「無盡功德迴向」，又作「無盡藏迴向」，即隨喜一切無盡善根，迴向此等功德，莊嚴諸佛刹，以獲得無盡善根。

第六，「隨順平等善根迴向」，又名「隨順堅固一切善根迴向」、「入一切平等善根迴向」，其內容是迴向所修之善根，被佛所守護，能成一切堅固善根。

第七，「隨順等觀一切眾生迴向」，又名「等心隨順一切眾生迴向」、「等隨順一切眾生迴向」，其內容是增長一切善根，迴向利益一切眾生。

第八，「如相迴向」，又名「真如相迴向」，是指隨順真如相而將所成種種善根迴向給眾生。

第九，「無縛無著解脫迴向」，又名「無縛無著解脫心迴向」、「無縛解脫迴向」、「無縛無著迴向」，是指對於一切法無所取執縛著，得解脫心，行普賢行，以無縛著解脫之心迴向所習諸善，饒益群生。

第十，「法界無量迴向」，又名「入法界無量迴向」、「法界無盡迴向」，指修習一切無盡善根，以此迴向，願求法界差別無量功德。

《華嚴經》有〈十地品〉[註 50]專門來闡明「十地位」的具體內容。在此品中，金剛藏菩薩接受諸佛的加持進入菩薩大智慧光明三昧，出定之後向會眾宣說「十地」之法。

第一，「歡喜地」，即菩薩初地，又作「極喜地」。菩薩歷十信、十住、十行、十迴向等修行階位，經一大阿僧祇劫之修行，初證真如平等聖性，全部證得人空、法空之理，能成就自利利他之行，心多生歡喜，故稱「歡喜地」。

第二，「離垢地」，又作「離垢」、「無垢地」、「淨地」、「具戒地」。進入此地之菩薩，獲得守清淨戒行，遠離煩惱垢染，故名「無垢」；又以此地具足三聚淨戒故，亦稱「具戒地」。

第三，「發光地」，又作「明地」、「有光地」、「興光地」，菩薩至此位成就勝定、大法、總持，開發極明淨之慧光。

第四，「焰慧地」，又作「焰地」、「增曜地」、「暉曜地」，菩薩至此位安住於最勝菩提分法，燒煩惱薪，增智慧焰，因此名之為「焰慧地」。

第五，「難勝地」，又作「極難勝地」，菩薩至此位，能使行、相互違之真、俗二智互合相應，因此名為「難勝地」。

第六，「現前地」，又作「現在地」、「目見地」、「目前地」，菩薩至此位，住緣起智，進而引發染淨無分別的最勝智現前，故名「現前地」。

第七，「遠行地」，又作「深行地」、「深入地」、「深遠地」、「玄妙地」，菩薩至此位，修行進入無相行，遠離世間及二乘的有相功用，因此名為「遠行地」。

第八，「不動地」，菩薩至此「不動」位，無分別智已經相續任運，不被相、用、煩惱等所動，因此名為「不動地」。

第九，「善慧地」，又作「善意地」、「善根地」，菩薩至此位，成就微妙四無礙辯，普遍十方，善說法門，因此名為「善慧地」。

第十，「法雲地」，又作「法雨地」，菩薩至此位，大法智雲含眾德水，如虛空覆隱無邊二障，使無量功德充滿法身，故名「法雲」。

六、「三界唯心」與心佛眾生三無差別

《華嚴經》還有兩個對於中國佛教影響深遠的命題：「三界所有唯是一心」與「心、佛、眾生是三無差別」。這兩個命題合起來構成中國佛教關於宇宙、人生的根本觀念。從古以來，就流傳有這樣的偈語：「三界唯一心，心外無別法，心佛及眾生，是三無差別。」此偈語並不見於諸種《華嚴經》的譯本，但以其來概括《華嚴經》的宗旨確實也恰如其分。

《華嚴經·十地品》在講到「現前地」時，提出了「十二有支皆依一心」的觀念，其文曰：

三界所有，唯是一心。如來於此分別演說十二有支，皆依一心，如是而立。何以故？隨事貪欲與心共生，心是識，事是行，於行迷惑是無明，與無明及心共生是名色，名色增長是六處，六處三分合為觸，觸共生是受，受無厭足是愛，愛攝不捨是取，彼諸有支生是有，有所起名生，生熟為老，老壞為死。[註 51]

「十二有支」就是十二因緣，即無明、行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老死。這是當初釋迦牟尼佛在菩提樹下悟道之時所得到的人生真諦。《華嚴經》認為，從「無明」到「老死」，都是依持於「心」而存在的。世界諸法的生起與存在，眾生的生死流轉與證悟解脫，如此等等問題，其根源都在於「心」，因此都可以從「心」上得到解決。

《華嚴經》中有一段偈語，晉譯與唐譯略有差別。實叉難陀譯為：

心如工畫師，能畫諸世間，五蘊悉從生，無法而不造。如心、佛亦爾，如佛、眾生然，應知佛與心，體性皆無盡。若人知心行，普造諸世間，是人則見佛，了佛真實性。心不住於身，身亦不住心，而能作佛事，自在未曾有。若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。[註 52]

而佛陀跋陀羅譯為：

心如工畫師，畫種種五陰。一切世界中，無法而不造。如心、佛亦爾，如佛、眾生然。心、佛及眾生，是三無差別。諸佛悉了知，一切從心轉。若能如是解，彼人見真佛。心亦非是身，身亦非是心。作一切佛事，自在未曾有。若人欲求知，三世一切佛，應當如是觀，心造諸如來。[註 53]

這段話中包含了此經關於這一問題的很多要義，因此值得重點作一解析。法藏以為可有四句去說明[註 54]：

第一句：「離佛心外，無所化眾生」，因為眾生及法都「唯是佛心所現」，「謂諸眾生無別自體，攬如來藏以成眾生。然此如來藏即是佛智證為自體，是故眾生舉體總在佛智心中」。

第二句：佛「總在眾生心中，以離眾生心無別佛德故」，因為「佛證眾生心中真如成佛，亦以始覺同本覺故，是故總在眾生心中。從體起用，應化身時即是眾生心中真如用大，更無別佛」。

第三句：「隨一聖教，全唯二心。以前二說不相離故，謂眾生心內佛為佛心中眾生說法，佛心中眾生聽眾生心佛說法」。

第四句：「或彼聖教俱非二心。以兩俱形奪不竝現故，雙融二位無不泯故。」澄觀在《華嚴經疏》[註 55]中將其概括為：「一、眾生全在佛中故，則果門攝法無遺」；「二、佛在眾生心中故，則因門攝法無遺」；「三、由前生、佛互相在時，各實非虛，則因果交徹」；「四、由生全在佛，則同佛非生；佛全在生，則同生非佛。兩相形奪，二位齊融。」將法藏、澄觀二師所論對釋可知，《華嚴經》所言「生、佛、眾生是三無差別」可以從四方面去看：就眾生而論，眾生全在佛心中；就佛而論，佛總在眾生心中；就生、佛雖互攝但仍是「實體」存在而論，則因果呈交徹狀態；最後，雖可將眾生與佛看作實體，但因有眾生纔有佛，若無迷妄眾生，則生、佛均鎔融不存。

《華嚴經》將一切諸法均看法身佛的呈現，清淨法身充滿三界，眾生自然無能例外。因此，一切眾生只是清淨佛智的體現，眾生無一不具如來智慧。唐譯《華嚴經·如來出現品》說：

如來智慧無處不至，何以故？無一眾生而不具如來智慧，但以妄想顛倒執著而不證得。若離妄想，一切智、自然智、無礙智則得現前。[註 56]

也就是說，眾生之所以既具如來智慧，又具雜染之身，受輪迴之苦，主要原因在於迷妄執著，若能離此迷執，悟現自身之本覺真心，則與佛無異。法藏對此解釋說：

若依妄念而有差別；若離妄念，唯一真如。[註 57]

澄觀則更為明確地解釋說：

夫真源莫二，妙旨常均，特由迷悟不同，遂有眾生及佛。迷真起妄，假號眾生；體妄即真，故稱為佛。[註 58]

法藏又說：

眾生及塵毛等，全以佛菩提之理成眾生故。所以於菩提身中，見佛發菩提心、修菩薩行，當知佛菩提，更無異見。今佛教化塵內眾生，眾生復受塵內佛教化，是故佛即眾生之佛，眾生即佛之眾生，縱有開合，終無差別。[註 59]

因此，《華嚴經》說，眾生與佛同以「佛菩提之理」為本體，因而眾生與佛因理性平等而可互即；而佛為教化眾生而將其攝入己身、己心，因而「眾生即佛」。其實，《華嚴經》反覆宣講「三界唯心」與「心佛眾生是三無差別」，最主要的目的就在於突現「心造如來」，從而將眾生的解脫之路引向心的轉化。

七、海印三昧與華嚴境界

在《華嚴經》中，「因」即普賢解行，「果」即「十佛境界」。與佛果相對應的則是「海印三昧」，與普賢行相對應的是「華嚴三昧」。「華嚴三昧」也出自《華嚴經·賢首品》。《華嚴經》說，進入這種禪定狀態，就具有佛教的一切修行功德，並且具有一切修行的能力，用經文的話說就是「一切自在難思議，華嚴三昧勢力故」[註 60]。法藏在《修華嚴奧旨妄盡還源觀》一文中說，「華嚴三昧」係「廣修萬行，稱理成德，普周法界而證菩提」[註 61]。可見，「華嚴三昧」是從修行解脫論角度立說的。眾生之心體具有成佛的一切功能，因而只要「稱理成德」，便可「普周法界而證菩提」。具體路向就是：「真該妄末，行無不修，妄徹真源，相無不寂，故曰法界圓明自在用也。」[註 62]這樣，若將「華嚴三昧」與「海印三昧」聯繫起來，就可以構成一個完整的系統。如果說「海印三昧」表徵佛果，那麼，「華嚴三昧」及普賢行則代表其悟入法界、獲證「海印三昧」的修行過程。

「海印三昧」是佛所得的定力之一，《大集經》、《寶積經》等均有敘述，唯《華嚴經·賢首品》敘之甚詳。法藏說：「言海印者，真如本覺也。妄盡心澄，萬象齊現，猶如大海，因風起浪。若風止息，海水澄清，無象不現。」[註 63]所謂「海印三昧」從喻得名，喻指佛心。佛的大覺猶如大海，湛然常清、至明至靜、森羅萬象，無論是過去、現在和未來的萬事萬物，以及從諸佛淨土到餓鬼、地獄等無量眾生，無不炳然印現於定力中。如《華嚴經》所云：

或現聲聞、獨覺道，或現成佛普莊嚴，如是開闡三乘教，廣度眾生無量劫。或現童男童女形，天龍及以阿修羅，乃至摩睺羅伽等，隨其所樂悉令見，眾生形相各不同，行業音聲亦無量，如是一切皆能現海印三昧威神力。[註 64]

這也就是說，眾生及世間萬物均可被佛之定力攝持。由於有此「海印三昧」力的加持，眾生皆有與佛相同的「真如本覺」之心體，只是眾生依於妄念而不覺知罷了。正如法藏所說：

所謂一心也，是心即攝一切世間、出世間法，即是一法界大總相法門體，唯依妄念而有差別，若離妄念，唯一真如，故言海印三昧也。[註 65]

如果眾生「妄盡心澄」就可現顯佛境。這裡，法藏將佛之「海印三昧」之力定義為真如本覺之現起。由於有此「海印」之生起作用，方纔有世間萬物及眾生的顯現，這是《華嚴經》的重要著眼點。如法藏所說：

辨依、正者，謂塵毛剎海，是依；佛身智慧光明，是正。今此塵是佛智所現，舉體全是佛智，是故光明中見微塵佛剎。又剎海微塵，全用法界性而為塵體，是故塵中見一切佛說法化生等事。[註 66]

在此，「佛智」也即本覺真心，亦即「自性清淨圓明體。」此「智」此「心體」為「正」，彼「塵」彼「事」為「依」，前者為能起，後者為所起。這裡，佛身、佛智為「一」，眾生、國土為「多」。

在《華嚴經》中，「一」與「多」具有多方面的運用。佛的法身是一，佛的應化身是多；如來的智慧是一，如來的智慧方便是多；諸法的法性是一，諸法的相狀是多；眾生的心是一，心的起用造作是多。如此等等，《華嚴經》都可用一、多去說明。《華嚴經》曾一再說：

是一一劫入一切劫，以一切劫入一劫，而不壞其相者之所住處。是一一剎入一切剎，以一切剎入一剎，而不壞其相者之所住處。是一一法入一切法，以一切法入一法，而不壞其相者之所住處。是一一眾生入一切眾生，以一切眾生入一眾生，而不壞其相者之所住處。是一一佛入一切佛，以一切佛入一佛，而不壞其相者之所住處。[註 67]

一與一切、一切與一的相即相攝儘管也涉及到客觀世界中諸物間的相互關係，但其確切所指，或者主要所指，是生、佛關係。澄觀有言：

約諸佛望眾生說，總以諸佛為一切是能攝，眾生為所攝所入：第一句者，諸佛攝一眾生入一眾生中；二者，諸佛攝一切眾生入一眾生中；三者，諸佛身攝一眾生入一切眾生身毛中；四者，諸佛各攝一切眾生入一切眾生中。餘法相望，一多皆爾……由此互攝互在，故有帝網重重之義。[註 68]

這不是很清楚地說明了佛以「海印三昧」之力將眾生融攝於己身之內的奇觀麼？《華嚴經》諸會中，包括普賢菩薩、文殊菩薩、善慧菩薩以及善財童子都受到過「海印三昧」之力的融攝。這樣，通過「海印三昧」，《華嚴經》宣說藉助佛之定力給予眾生以更多的成佛信心。這大概是《華嚴經》突現毘盧遮那佛和蓮華藏世界海的真意之所在。

八、深入法界與隨順法界

「法界」一詞在佛學中含義較為廣泛，「界」可作種族、種類、要素和因性等解釋。「法界」，大而言之，既指宇宙萬物、自然界、人的感覺內容，又可指事物的類別、性質、因由、根據。由於「法界」具有性質、根基的意思，所以，又被作為表述一切事物本來相狀的概念，在此層面上，「法界」一詞和同樣表述諸法實相的「真如」、「自性清淨心」、「法性」、「平等性」、「不虛妄性」、「不變性」、「實際」等詞相通互釋。這樣，概括而言，「法界」的一般含義有二：一是泛指宇宙的萬事萬物；二是指決定萬事萬物的本性。法藏說：「界亦有三義：一是因義，依生聖道故。……二是性義，謂是諸法所依性故……三是分齊義，謂諸緣起相不雜故。」[註 69]將「法」與「界」義合論即可以看出，「法界」概念有三層含義：一是「法因」，指眾生成佛的根由即「佛性」、「真如」、「真心」、「一心」。二是「法性」，指事物的本性、規定性，其實就是「空性」。《華嚴經》卷十九說：「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」[註 70]此中「法界」就是指「法性」。三是「法相」，指具體事物的界限、差別相及事物的外在相狀，在《華嚴經》中就是指「世界」、「世間」，具體就是毘盧遮那佛所主的蓮華藏莊嚴世界海及其眾生所在的世間。《華嚴經》正是以上述諸義來使用「法界」概念的，而〈入法界品〉的主旨正是在上述三方面含義的基礎上展開的。

從上述所言「法界」的三種含義去理解「入法界」的意旨，則可以得出三層含義：第一，「法界」為佛性之義，也就是「一心法界」或「一真法界」，所以「入法界」就是開發自己所蘊含的「如來藏自性清淨心」，使其如其所是的顯現出來。第二，「法界」是諸法的理體，而諸佛所證的境界正是這種諸法的理體，因此證入法界之理就稱之為「入法界」。第三，「法界」既然是「佛之世界」及其「眾生之世間」，因此，「入法界」也就是遊心於諸佛世界以及深入眾生所在之世間，一方面在佛國世界之中體味諸佛之智慧，另一方面又在眾生世間實踐救度教化眾生的功德。從證入佛境角度言之，澄觀依據《華嚴經》的說法總結出三種進入法界的途徑：第一，上根菩薩於初住之位破無明，證法界之理。第二，中根菩薩於十迴向之末，深入法界。第三下根菩薩於初地位進入法界。作為《華嚴經》的主旨之一，深入法界、隨順法界是佛教全部修行的關鍵性環節，「遊心清淨法界中，所行饒益諸群生」[註 71]，可以看作其宗教實踐的綱領。《華嚴經》明確將深入法界看作菩薩修行成佛的必由之路，〈十行品〉就借助功德林菩薩之口說：「於諸眾生善分別，悉入法界真實性，自然覺悟不由他，彼等空者行斯道。」[註 72]此可為證。

《華嚴經》之所以將三個似乎有所分別的層面圓融起來強調深入法界、隨順法界，一個很重要的原因是既將「法界」看作成佛之因，又將其看作佛之境界即佛果。關於這一點，歷代祖師的解釋是正確的。法藏就明確地以「因果」來解釋《華嚴經》的意旨。在《華嚴策林》中，法藏說：「因徹果源，果究因末。普賢行願，方號圓因；舍那十身，遂稱滿果。」[註 73] 在《華嚴經探玄記》中，法藏更以「普賢法界為因，舍那法界為果」而開「十事五對」[註 74] 以說明之。李通玄在其《新華嚴經論》中首倡「三聖圓融」的提法來突現此經的意旨。澄觀撰有《三聖圓融觀門》對其論之尤詳，堪稱集其大成。此中「三聖」即「本師毘盧遮那如來，普賢、文殊二大菩薩是也」[註 75]。《三聖圓融觀門》一文分二門論述「三聖圓融」，即「相對明表」、「相融顯圓」。

澄觀所言「相對明表」是說，《華嚴經》以文殊、普賢二菩薩互相分工而表徵成佛之路徑以及佛因、佛果。澄觀明確說：「三聖之內，二聖為因，如來為果。果起言想，且說二因。若悟二因之玄微，則知果海之深妙。」[註 76]因為佛果難於言表，澄觀於是分三層專論作為成佛之因的二聖法門：

第一，能信、所信相對，以普賢表徵所信之法界，即在纏如來藏，文殊表徵能信之心。澄觀以為，普賢菩薩在《華嚴經》的第一會中就進入「如來藏身三昧」，是因為普賢是能信之法界的象徵。而文殊菩薩因為是能信之心的象徵，所以如《佛名經》所說「此如是等諸佛，皆是文殊師利初教發阿耨多羅三藐三菩提心」[註 77]，而善財童子之所以一見到文殊菩薩就能夠發大心，是因為善財童子已經處於「信」位，只是尚未見到所信之境界。〈入法界品〉中文殊菩薩首先出場，是因為在未曾見到所信之境界的情形下，仍然能夠產生信仰而發大心。〈入法界品〉中以文殊菩薩居首，普賢菩薩居末，其奧妙正在於此。

第二，以解、行相對，普賢表徵所起萬行，也就是菩薩行；文殊表徵能起之解，即通解事與理的智慧。在〈入法界品〉中，彌勒菩薩對善財童子說：「汝先所見諸善知識，聞菩薩行，入解脫門，滿足大願，皆是文殊威神之力，文殊師利於一切處咸得究竟。」[註 78]又云：

善男子！文殊師利常為無量百千億那由他諸佛母，常為無量百千億那由他菩薩師，教化成熟一切眾生，名稱普聞十方世界；常於一切諸佛眾中為說法師，一切如來之所讚歎；住甚深智，能如實見一切諸法，通達一切解脫境界，究竟普賢所行諸行。[註 79]

究竟而言，文殊師利菩薩表徵般若智慧，而普賢菩薩則象徵具體的化他之行。〈入法界品〉的特殊結構正說明了這一問題。依照法藏在《華嚴經探玄記》卷十八中的解釋，善財童子所參訪的五十五位善知識，由最初的文殊師利菩薩，到第五十四位又見到文殊師利菩薩，其間

諸位善知識所說均屬於般若門，都屬於文殊位所攝；其後出現的普賢菩薩會屬於法界門，屬於普賢位所攝。[註 80]

第三，以理、智相對，普賢表所證法界，即出纏如來藏，文殊表能證。從普賢菩薩角度言之，是因為在〈入法界品〉中善財童子進入普賢菩薩的身中的緣故，因為借助於普賢菩薩之身善財童子獲「得究竟三世平等身故；一毛廣大即無邊者，稱法性故，普賢身相如虛空故；又見普賢即得智波羅蜜者，明依於理而發智故」。從文殊師利菩薩角度言之，文殊師利菩薩象徵著般若智慧，「文殊師利常為無量百千億那由他諸佛母故」，因為諸佛都是「從文殊師利智慧大海所出生故」，在〈入法界品〉中，善財童子觀見文殊菩薩之後「方見普賢，顯其有智方證理故」。在此，澄觀是以「理開體用、智分權實」的思路論說能信所信、理智相對的，因此，普賢既表徵所證法界，即出纏如來藏，亦即理體，又可表徵所信法界，即在纏如來藏。這樣便可推出「以文殊二智，證普賢體用」[註 81]的結論。——這是一種解釋。另一種解釋為：「此一門亦表定、慧，理本寂故，智即慧故。亦表體、用，普賢理寂以為心體，文殊智照為大用故。」[註 82]這是另一層體用關係。其實，如初門這樣分別性分疏，並非澄觀的最終目的，他的歸趣在於得出三聖圓融，即因果或說因因果果圓融的結論。在第二門「相融顯圓」中，澄觀就是這樣做的。

澄觀從「二聖法門各自圓融」與「二聖法門互相圓融」兩部分來說明「相融顯圓」。前者分為二門：首先，文殊法門之「信」、「解」、「行」是互相圓融的。澄觀說：

文殊必因於信，方能成解。有解無信，增邪見故。有信無解，長無明故。信、解真正，方了本原，成其極智，極智反照，不異初心故。[註 83]

這是說，文殊師利法門的特質在於般若智慧，但此智之修成卻須憑藉「信」，「初發心時，便成正覺。又前，方便之智不離智體故；後，文殊名『智照無二相』，照信不殊於智故」。在〈入法界品〉中，一開始，只聽聞文殊師利菩薩之聲而未見其身，在福城之中文殊師利菩薩方纔顯現出絕妙之身，在最後，當善財童子到達了普門國蘇摩那城拜訪文殊師利菩薩時，文殊師利菩薩則遠遠地伸出右手撫摩著善財童子的頭頂，為其說法使其進入普賢行道場，文殊師利菩薩則隱藏起來，沒有現身。這一敘述方式，則象徵了「智慧之體」是沒有任何相狀的，文殊法門也是「信」、「解」、「智」圓融的。其次，普賢法門之「理」、「事」、「行」三事也是互相圓融的。澄觀說：

理若無行，理終不顯。依體起行，行必稱體。由行證理，理無行外之理。由理顯行，無理外之行故。隨所證理，無不具，一證一切證故。見普賢一毛所得法門，過前不可說倍。又是即體之用故，毛孔法門緣起無盡。由是普賢三事涉入重重。[註 84]

文殊法門與普賢法門又是互相圓融的。這是因為：

謂要因於信，方知法界。信不信理，信即為邪。故能、所不二，不信自心有如來藏，非菩薩故。次要藉於解，方能起行稱解。起行，行不異解，則解、行不二。次以智是理用，體理成智，還照於理。智與理冥，方曰真智，則理、智無二。[註 85]

這是說，從「信」與「所信」之「理」不二，「解」與「行」、「理」與「智」圓融等三方面來說，文殊法門與普賢法門是圓融不二的。更為重要的是，借助於澄觀的這種解釋，我們可以更準確地理解《華嚴經》，特別是〈入法界品〉的結構意義。澄觀說：

又法界寂照名「正」，寂而常照名「觀」。觀窮數極妙合乎寂，即定、慧不二。又即體之用曰「智」，即用之體曰「理」，即體、用無二，是以文殊三事融通隱隱，即是普賢三事涉入重重。此二不異，名「普賢帝網之行」。故〈普賢行品〉反上下諸經廣顯理事圓融，為普賢行，非獨事行名普賢行。[註 86]

這是說，從「正觀」和「體用」合一的角度言之，文殊法門之「信」、「解」、「智」與普賢法門之「理」、「事」、「行」都是圓融的，數者重重相入，構成「普賢帝網之行」。而「既二聖相融而不名文殊行者，攝智屬理，唯一心法界故，舉一全收」。而「二聖法門既相融者，則普賢因滿，離相絕言，沒因果海，是名毘盧遮那光明遍照唯證相應故」[註 87]。這是說，依此二聖相融即可因圓果滿，進入毘盧遮那佛光明遍照之海。正因為如此，〈入法界品〉中，在普賢會之後便以偈讚頌佛德，是爲了顯現佛果之相。〈入法界品〉開始部分，如來自入三昧，現相而無言，是爲了表證佛所證之境界是言語道斷的。而〈入法界品〉後面普賢菩薩會中，普賢菩薩開顯放光使善財童子開悟，表證善財童子能夠證得絕言之境界。而在此前由文殊菩薩開顯善財童子前去拜訪普賢菩薩的意義也在於此意。

澄觀以為，《華嚴經》的宗旨可以用「信」、「智」、「解」、「行」四個方面去概括，文殊、普賢都是這四方面的象徵。澄觀這樣論說：

若合三聖法門以為經目者，普賢是「大」，所證理體，無不包故。文殊是「方廣」，理上之智為業用故。又通是普賢理含體用，通為所證故。文殊、普賢二俱，華嚴萬行披敷信、智、解、行，皆是因。「華」用「嚴」本，寂體故。舍那即佛，通圓諸因，證上體用故。說即為經，因言顯故。[註 88]

而善財童子五十三參以文殊師利菩薩發現善財童子開始，而以善財童子參拜普賢菩薩為證入法界的象徵，更是體現了依體起用證入法界理體的修行路徑。《華嚴經》的核心是「因果圓融」，「因」為成佛之因即法身理體，「果」為成佛境界即「毘盧遮那莊嚴世界海」。《華嚴經》前八會反覆談論「因果圓融」，一個重要目的就是為了將清淨的佛之體性即佛果由果位推移至眾生之因位——「眾生之心」，從而為眾生成佛建立有說服力的根據，而由於這一根據是以宗教神話或者宗教象徵形式表達出來的，所以更具有強烈的信仰魅力。《華嚴經》的最後一會〈入法界品〉則以善財童子參學的形式將隨順法界、深入法界的全過程作了一個具體而形象的表現。在這一過程之中，善財童子參學的核心問題就是如何實踐普賢行，從而成就佛果。

九、「普賢行」與解脫不離世間

普賢菩薩與文殊師利菩薩都是如來的上首弟子，在「華嚴法門」中，都有崇高的重要地位。然而，〈入法界品〉，雖為文殊所啟導，而終極是「普賢地」的普賢菩薩。「普賢行」或曰「普賢行願」成為《華嚴經》以及〈入法界品〉的核心內容，因為普賢行在此經之中被看作大乘菩薩修行的集中體現，是成就佛果的最重要路徑。在《華嚴經》中，「普賢菩薩是一個無所不在的，比文殊菩薩道行還要高的菩薩」。「在《華嚴經》的描述中，普賢菩薩是一位高居於包括文殊菩薩在內的一切菩薩之上的，與『一切諸佛』等身的大菩薩」。[註 89]而貫穿於普賢行之中的解脫不離世間、上求佛道下化眾生的即世間求解脫的修行方法成為大乘佛教，特別是中國佛教的基本發展方向。

菩薩為「菩提薩埵」的略稱，意思為「求道求大覺之人」、「求道之大心人」，而普賢菩薩就是「這樣一位既知現在，又知未來而無所不知的，有著普度一切眾生慈悲之心的，精進而不知疲倦的菩薩的代表」[註 90]。它是佛法之理的象徵，又是佛之定力的象徵，《華嚴經》中又賦予他以十大願救度眾生的悲行。普賢菩薩所獲得的三昧稱為「一切諸佛毘盧遮那如來

藏身」，普賢菩薩進入、獲得這一三昧就蘊涵了一切諸佛法身所有的神通之力和功德智慧，它的法力無邊而且與如來沒有什麼差別。貫穿於《華嚴經》始終的一個修行方法就是「普賢行」。

從深入法界、隨順法界而言，「普賢行」是〈入法界品〉的核心之一。〈入法界品〉中就有文殊菩薩激勵眾比丘修習普賢行願的文句，其文曰：

爾時，文殊師利菩薩勸諸比丘住普賢行；住普賢行已，入大願海；入大願海已，成就大願海。以成就大願海故，心清淨；心清淨故，身清淨；身清淨故，身輕利；身清淨輕利故，得大神通無有退轉；得此神通故，不離文殊師利足下，普於十方一切佛所悉現其身，具足成就一切佛法。[註 91]

如果要成就如佛一樣的智身，就要住於普賢行，就要滿足普賢行願。進入普賢行願也就等於進入大願之海；進入大願之海，就能夠成就大願海；成就大願之海，就能夠使心清淨；心清淨了，身纔能清淨；身清淨，就可以獲得無有退轉的大神通；因獲得此神通的緣故，就可不離開文殊師利足下，普於十方一切佛之所都顯現出自己之身，具足成就一切佛法。這是說，對於初步發心修行的比丘來說，進入普賢行，是其中最為關鍵的環節。正因為此，善財童子 在拜見文殊菩薩之後，向文殊菩薩請教說：

唯願聖者廣為我說，菩薩應云何學菩薩行？應云何修菩薩行？應云何趣菩薩行？應云何行菩薩行？應云何淨菩薩行？應云何入菩薩行？應云何成就菩薩行？應云何隨順菩薩行？應云何憶念菩薩行？應云何增廣菩薩行？應云何令普賢行速得圓滿？

文殊菩薩則這樣回答：

善哉，功德藏！能來至我所，發起大悲心，勤求無上覺。已發廣大願，除滅眾生苦，普為諸世間，修行菩薩行。若有諸菩薩，不厭生死苦，則具普賢道，一切無能壞。福光福威力，福處福淨海；汝為諸眾生，願修普賢行。汝見無邊際，十方一切佛，皆悉聽聞法，受持不忘失。汝於十方界，普見無量佛，成就諸願海，具足菩薩行。若入方

便海，安住佛菩提，能隨導師學，當成一切智。汝遍一切剎，微塵等諸劫，修行普賢行，成就菩提道。汝於無量剎，無邊諸劫海，修行普賢行，成滿諸大願。此無量眾生，聞汝願歡喜，皆發菩提意，願學普賢乘。[註 92]

值得注意的是，善財童子在其問話中是將「菩薩行」與「普賢行」合併在一起的，文殊師利的回答也是將二者合在一起的，強調的重點就是「普賢行」。可見，《華嚴經》所言的菩薩行其基本內容就是普賢行，因而〈入法界品〉也稱之為〈普賢行願品〉。本來，在其他經典中，菩薩行是指「六度」與「四攝」，《華嚴經》將其具體化為「普賢十大行願」，並且以善財童子五十三參的最終歸宿這一象徵性安排使其成為菩薩修行的核心內容。而善財童子由於發心修行普賢行而由普賢菩薩預言其當來成佛。

「普賢行」也稱為「普賢願」、「普賢行願」，「普賢地」就是以「普賢行願」所成就的。普賢菩薩向善財童子宣說自己過去的行願：

善男子！我於過去不可說不可說佛剎微塵數劫，行菩薩行，求一切智。

善男子！我於爾所劫海中，自憶未曾於一念間不順佛教，於一念間生瞋害心，我、我所心，自他差別心，遠離菩提心，於生死中起疲厭心，懶惰心，障礙心，迷惑心，唯住無上不可沮壞集一切智助道之法大菩提心。

善男子！我莊嚴佛土；以大悲心救護眾生，教化成就；供養諸佛；事善知識；為求正法，弘宣護持，一切內外悉皆能捨，乃至身命亦無所吝。一切劫海說其因緣，劫海可盡，此無有盡。

善男子！我法海中，無有一文，無有一句，非是捨施轉輪王位而求得者，非是捨施一切所有而求得者。善男子！我所求法，皆為救護一切眾生。一心思惟：「願諸眾生得聞是法，願以智光普照世間，願為開示出世間智，願令眾生悉得安樂，願普稱讚一切諸佛所有功德。」[註 93]

上述引文是八十卷《華嚴經》普賢菩薩會中的內容，而關於「普賢行願」的具體內容以四十卷《華嚴經》所言最為明確、詳細。其文曰：

爾時，普賢菩薩摩訶薩稱歎如來勝功德已，告諸菩薩及善財童子言：「善男子，如來功德。假使十方一切諸佛經不可說不可說佛剎極微塵數劫，相續演說不可窮盡。若欲成就此功德門，應修十種廣行願。何等為十？一者禮敬諸佛。二者稱讚如來。三者廣修供養。四者懺悔業障。五者隨喜功德。六者請轉法輪。七者請佛住世。八者常隨佛學。九者恒順眾生。十者普皆迴向。」[註 94]

是為菩薩摩訶薩十種大願具足圓滿。若諸菩薩，於此大願隨順趣入，則能成熟一切眾生，則能隨順阿耨多羅三藐三菩提，則能成滿普賢菩薩諸行願海。[註 95]

上述「普賢菩薩十大行願」與《華嚴經》其他部分所宣說的「十信」、「十住」、「十行」、「十迴向」、「十地」等菩薩修行階位一起構成了「菩薩行」修行的基本內容。

從修行原則而言，「普賢行」突出的是大乘佛教一貫的「解脫不離世間」的路徑以及唯心解脫的傾向。菩薩之所以是菩薩，最主要的是因為其具有無量廣大的菩提心——「慈」、「悲」、「喜」、「捨」之心。在〈入法界品〉「彌勒菩薩會」中，彌勒菩薩以一百一十種比喻稱讚菩提心，其文有「菩提心者，猶如種子，能生一切諸佛法故；菩提心者，猶如良田，能長眾生白淨法故；菩提心者，猶如大地，能持一切諸世間故……」[註 96]等等。而「發菩提心」也就順理成章地成為菩薩修行的起點。〈入法界品〉中海雲比丘就給予善財童子強調了這一點：

發菩提心者，所謂：發大悲心，普救一切眾生故；發大慈心，等祐一切世間故；發安樂心，令一切眾生滅諸苦故；發饒益心，令一切眾生離惡法故；發哀愍心，有怖畏者咸守護故；發無礙心，捨離一切諸障礙故；發廣大心，一切法界咸遍滿故；發無邊心，等虛空界無不往故；發寬博心，悉見一切諸如來故；發清淨心，於三世法智無違故；發智慧心，普入一切智慧海故。[註 97]

此中，「發菩提心」有兩方面的要義：一是將修行解脫成佛的依據界定為眾生自具的「自性清淨之心」，二是將其修行的內容指向救度一切眾生。前者也就是貫穿於《華嚴經》始終的唯心解脫的傾向，後者就是解脫不離世間的路徑。《華嚴經·十行品》說：

菩薩如是解一切法皆悉甚深，一切世間皆悉寂靜，一切佛法無所增益。佛法不異世間法，世間法不異佛法；佛法、世間法，無有雜亂，亦無差別。了知法界體性平等，普入三世，永不捨離大菩提心，恒不退轉化眾生心，轉更增長大慈悲心，與一切眾生作所依處。[註 98]

菩薩應該知曉，佛法與世間法，雖然各自有自性的差別，並且不相雜亂，但是從根本上二者是沒有任何區別的。菩薩也應該知曉：

妙世界即是粗世界，粗世界即是妙世界；仰世界即是覆世界，覆世界即是仰世界；小世界即是大世界，大世界即是小世界；廣世界即是狹世界，狹世界即是廣世界；一世界即是不可說世界，不可說世界即是一世界；不可說世界入一世界，一世界入不可說世界；穢世界即是淨世界，淨世界即是穢世界。欲知一毛端中，一切世界差別性；一切世界中，一毛端一體性。欲知一世界中出生一切世界，欲知一切世界無體性。欲以一念心盡知一切廣大世界而無障礙故，發阿耨多羅三藐三菩提心。[註 99]

從現象層面言之，「清淨世界」與「污穢世界」是截然不同的，但是對於發心救度一切世間中的一切眾生的菩薩來說，二者是沒有任何區別的，完全是可以相即相入的。《華嚴經·普賢行品》就講到了普賢行所應該具有的這種境界：

菩薩摩訶薩住此十智已，則得入十種普入。何等為十？所謂：一切世界入一毛道，一毛道入一切世界；一切眾生身入一身，一身入一切眾生身；不可說劫入一念，一念入不可說劫；一切佛法入一法，一法入一切佛法；不可說處入一處，一處入不可說處；不可說根入一根，一根入不可說根；一切根入非根，非根入一切根；一切想入一想，一想入一切想；一切言音入一言音，一言音入一切言音；一切三世入一世，一世入一切三世。是為十。[註 100]

這十種「普入」的核心就是深入世間、隨順法界救度眾生。因為只有具有這一無分別智慧和無分別的菩薩身，纔能毫無障礙地深入法界實踐普賢菩薩的悲願。

在《華嚴經》中，一切菩薩都是「普賢行」的實踐楷模，正如〈入法界品〉所說：

此諸菩薩皆悉成就普賢行願，境界無礙，普遍一切諸佛刹故；現身無量，親近一切諸如來故；淨眼無障，見一切佛神變事故；至處無限，一切如來成正覺所恆普詣故；光明無際，以智慧光普照一切實法海故；說法無盡，清淨辯才無邊際劫無窮盡故；等虛空界，智慧所行悉清淨故；無所依止，隨眾生心現色身故；除滅癡翳，了眾生界無眾生故；等虛空智，以大光網照法界故。[註 101]

這五百名菩薩已經與佛一樣成就了正覺，度脫了生死苦海，出離了世間，但是爲了救度一切眾生，則又深入世間，示現大神通變化，即便有「眾生來從我乞手足、耳鼻、血肉、骨髓、妻子、象馬乃至王位，如是一切悉皆能捨，不生一念憂悔之心」[註 102]，只求使一切眾生得到利益，而絕對不求果報福報。一言以蔽之，菩薩從境界而言已然是佛，從救度眾生而言又不離世間，一切爲了眾生就是菩薩的品格。在《華嚴經》中，普賢菩薩就是實踐普賢行的現實楷模，而善財童子就是一位以「普賢行」爲修行內容的修行典範。在〈入法界品〉的最後一會，善財童子得以見到普賢菩薩如此不可思議的威神之力所示現出的如此境界，就立即獲得了普賢菩薩行願之海。〈入法界品〉的全部內容可以說就是爲了說明依照善財童子之修行範式是完全可以成就佛果的。從這個角度說，〈入法界品〉也是「普賢行」之修行實踐的形象化、具體化的說明。

【註釋】

[註 1] 參見澄觀，《華嚴經疏》卷三，《大正藏》第三十五冊，第五二一頁下—五二二頁上。

[註 2] 真諦譯，《攝大乘論釋》卷十五，《大正藏》第三十一冊，第二六三頁上。

[註 3] 此記載見於法藏，《華嚴經傳記》卷一，《大正藏》第五十一冊，第一五三頁上—中。此語本來是說《華嚴大不思議解脫經》的流傳情況的，而一般認爲龍樹見到的應該是〈入法界品〉。

[註 4] 唐·智儼，《華嚴經內章門等雜孔目章》卷四，〈梵本同異義〉，《大正藏》第四十五冊，第五八八頁上。

[註 5] 後秦·羅什譯，《大智度論》卷四十九，《大正藏》第二十五冊，第四一一頁上—中。

[註 6] 參見同 [註 5]，卷五十，第四一九頁上。

[註 7] 呂澂，《中國佛學源流略講》（中華書局，一九七九年八月）第三六五頁。

[註 8] 唐·法藏，《華嚴經傳記》卷一，《大正藏》第五十一冊，第一五三頁上、中。

[註 9] 同 [註 7]，第三六七頁。

[註 10] 同 [註 7]。

[註 11] 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》（正聞出版社，一九八一年五月初版，一九八九年二月第五版）第一〇二〇—一〇二一頁。

[註 12] 任繼愈主編，《中國佛教史》第三卷（中國社會科學出版社，一九八八年四月）第一九六頁。

[註 13] 魏道儒，《中國華嚴宗通史》（江蘇古籍出版社，一九八八年七月）第四十六頁。

[註 14] 李富華，〈《華嚴經》與普賢菩薩思想〉，（北京：《佛學研究》第八期，一九九九年）第一九六頁。

[註 15] 《大正藏》第五十五冊，第六十一頁上。

[註 16] 《大正藏》第五十冊，第三五九頁中。

[註 17] 後秦·僧肇《肇論·般若無知論》附〈答劉遺民書〉，《大正藏》第四十五冊，第一五五頁下。

[註 18] 唐·智昇，《開元釋教錄》卷九，《大正藏》第五十五冊，第五六六頁上。

[註 19] 唐·澄觀，《華嚴經疏》卷三，《大正藏》第三十五冊，第五二四頁上。

[註 20] 唐·法藏在《華嚴經傳記》卷一中還列舉了二部經名：一是由齊·蕭子良摘抄的《鈔華嚴經》十五卷；二是《華嚴十惡經》一卷，法藏說此為隋學士費長房《歷代三寶記》所錄註，入偽妄。此二部不便列入。

[註 21] 唐·法藏，《花（華）嚴經文義綱目》，《大正藏》第三十五冊，第五〇一頁上。

[註 22] 同 [註 21]。

[註 23] 唐·法藏，《華嚴經探玄記》卷二，《大正藏》第三十五冊，第一二五頁上。

[註 24] 同 [註 19]，卷四，第五二七頁上、中。

[註 25] 同 [註 24]，第五二七頁中。

[註 26] 〔日〕龜川教信著、印海譯，《華嚴學》（佛光出版社，一九九七年九月）第五十四頁。

[註 27] 同 [註 24]，第五二七頁下。

[註 28] 同 [註 24]，第五二七頁中、下。

[註 29] 《一切經音義》卷二十一，《大正藏》第五十四冊，第四三四頁下。

[註 30] 唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷六，《大正藏》第十冊，第二十六頁下。

[註 31] 澄觀，《華嚴經隨疏演義鈔》卷四，《大正藏》第三十六冊，第二十七頁中。

[註 32] 同 [註 30]，卷十三，第六十八頁下。

[註 33] 同 [註 31]，第三十一頁上。

[註 34] 同 [註 30]，卷一，第一頁中。

[註 35] 同 [註 30]，卷八，第四十三頁上、中。

[註 36] 同 [註 30]，卷十二，第五十八頁下。

[註 37] 晉·佛陀跋陀羅譯，《華嚴經》卷五十六，《大正藏》第九冊，第七五九頁下。

[註 38] 同 [註 30]，卷七十五，第四一一頁下。

[註 39] 唐·般若譯，《華嚴經》卷二十九，《大正藏》第十冊，第七九四頁下。

[註 40] 吉藏，《華嚴遊意》，《大正藏》第三十五冊，第二頁下。

[註 41] 參見同 [註 11]，第一〇三一頁。

[註 42] 同 [註 35]，第三十九頁上。

[註 43] 同 [註 30]，卷七，第三十五頁中。

[註 44] 同 [註 30]，卷六，第三十一頁上。

[註 45] 同 [註 35]，第三十九頁上—中。

[註 46] 同 [註 30]，卷五十二，第二七八頁中。

[註 47] 見晉譯《華嚴經》卷八〈菩薩十住品〉、唐譯《華嚴經》卷十六〈十住品〉。

[註 48] 見晉譯《華嚴經》卷十一至卷十二〈功德華聚菩薩十行品〉、唐譯《華嚴經》卷十九至卷二十〈十行品〉。

[註 49] 參見晉譯《華嚴經》卷十四至卷二十二〈金剛藏菩薩十迴向品〉、唐譯《華嚴經》卷二十三至卷三十三〈十迴向品〉。

[註 50] 參見晉譯《華嚴經》卷二十三至卷二十七〈十地品〉、唐譯《華嚴經》卷三十四至卷三十九〈十地品〉。

[註 51] 同 [註 30]，卷三十七，第一九四頁上。

[註 52] 同 [註 30]，卷十九，第一〇二頁上。

[註 53] 同 [註 37]，第四六五頁下—四六六頁上。

[註 54] 法藏，《華嚴經探玄記》卷一，《大正藏》第三十五冊，第一一八頁下。

[註 55] 澄觀，《華嚴經疏》卷三，《大正藏》第三十五冊，第五二〇頁上。

[註 56] 同 [註 30]，卷五十一，第二七二頁下。

[註 57] 法藏，《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，石峻、樓宇烈、方立天、許抗生、樂壽明編《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，第九十九頁（北京：中華書局，一九八三年一月）。

[註 58] 澄觀，《大華嚴經略策》，《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，第三五九頁。

[註 59] 法藏，《華嚴經義海百門》，《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，第一〇九頁。

[註 60] 晉·佛陀跋陀羅譯，《華嚴經》卷六，《大正藏》第九冊，第四三四頁下。

[註 61] 同 [註 57]。

[註 62] 同 [註 57]。

[註 63] 同 [註 57]。

[註 64] 同 [註 30]，卷十四，《大正藏》第十冊，第七十三頁下。

[註 65] 同 [註 57]。

[註 66] 同 [註 59]，第一一四頁。

[註 67] 同 [註 30]，卷七十七，第四二三頁中。

[註 68] 澄觀，《華嚴法界玄鏡》卷三，《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，第三四九頁。

[註 69] 法藏，《華嚴經探玄記》卷十八，《大正藏》第三十五冊，第四四〇頁中。

[註 70] 同 [註 30]，卷十九，第一〇二頁上。

[註 71] 這是晉譯《華嚴經》卷十二中功德林菩薩所誦的一偈，前面尚有一句：「一切如來人中雄，先已具發大慈悲。」（《大正藏》第九冊，第四七二頁下）唐譯為：「未來所有人師子，周遍遊行於法界，已發諸佛大悲心，彼饒益者行斯道。」（唐·實叉難陀譯，《華嚴經》卷二十，《大正藏》第十冊，第一〇八頁下）以晉譯為佳，故採用之。

[註 72] 同 [註 30]，卷二十，第一〇九頁上。

[註 73] 法藏，《華嚴策林》，《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，第三〇二頁。

[註 74] 同 [註 54]，第一二〇頁上—中。

[註 75] 澄觀，《三聖圓融觀門》，《中國佛教思想資料選編》第二卷第二冊，第三七五頁。

[註 76] 同 [註 75]，第三七六頁。

[註 77] 後魏·北印度三藏菩提流支譯，《佛說佛名經》卷七，《大正藏》第十四冊，第一五三頁下。

[註 78] 同 [註 30]，卷七十九，第四三九頁上。

[註 79] 同 [註 78]。

[註 80] 參見法藏，《華嚴經探玄記》卷十八，《大正藏》第三十五冊，第四五一頁上。

[註 81] 同 [註 75]，第三七六頁。

[註 82] 同 [註 81]。

[註 83] 同 [註 75]，第三七七頁。

[註 84] 同 [註 83]。

[註 85] 同 [註 83]。

[註 86] 同 [註 83]。

[註 87] 同 [註 83]。

[註 88] 同 [註 83]。

[註 89] 同 [註 14]，第二〇〇頁。

[註 90] 同 [註 14]，第一九八頁。

[註 91] 同 [註 30]，卷六十一，第三三一頁下。

[註 92] 同 [註 30]，卷六十二，第三三三頁下。

[註 93] 同 [註 30]，卷八十，第四四一頁中一下。

[註 94] 唐·般若譯，《華嚴經》卷四十，《大正藏》第十冊，第八四四頁中。

[註 95] 同 [註 94]，第八四六頁中。

[註 96] 同 [註 30]，卷七十八，第四二九—四三〇頁。

[註 97] 同 [註 30]，卷六十二，第三三五頁中。

[註 98] 同 [註 30]，卷十九，第一〇五頁中。

[註 99] 同 [註 30]，卷十七，第八十九頁下。

[註 100] 同 [註 30]，卷四十九，第二五八頁中、下。

[註 101] 同 [註 30]，卷六十，第三一九頁中。

[註 102] 同 [註 30]，卷五十五，第二八九頁上。