

第一章 佛陀華嚴

——華嚴思想的考察

第一節 經名

經名自印度以來即被重視，那是因為由「名」而顯現「體」的關係。如舉我們所熟知的例子，《大無量壽經》此經在梵文本末尾記載有：「世尊無量光明如來之樂有讚歎，諸菩薩入不退轉地，無量光明品，樂有莊嚴大乘經^①」。之經名，由此光明而會使我們注意到《大無量壽經》內容之要點。還有《勝鬘經》，從頁數看，雖是小經，但經末從「歎如來真實第一義功德」到「說勝鬘夫人獅子吼」為止，可舉出十五個經名。在第十六裏說：「此經所云：斷一切疑決定了義入一乘道^②」。由此可知推知經名之重要性。在中國，有「教相判釋」，因此經名倍受重視，這是因為經名與各宗的根本主張成爲不可分離的關係。經名是題號，所以「題號釋」是重要的。經名又云「題目」。從茲又有與淨土宗稱名念佛之關係，日蓮上人將天台宗已有的思想加以強化，三十九歲時，完成《唱法華題目鈔^③》，四十三歲時，又完成《題目彌陀名號勝劣事^④》。日蓮上人主張的最大根據處，是在天台宗智者大師智顛（五三八年～五九七年）的《妙法蓮華經玄義》（略稱爲《法華玄義》或單云《玄義》）；全十卷，各卷各有上下）。據日蓮上人說：「天台大師造《玄義》十卷，第一卷略宣『妙華蓮華經』五字之意；自第

② 補充資料 (2).

川田熊太郎等著·李世傑譯
(1989) 《華嚴思想》, P.11~69.
台北：法爾出版社。

二卷至七卷廣宣「妙」一字；自八卷至九卷，釋「法蓮華」三字；第十卷宣述「經」一字，在「經」一字，收攝華嚴、阿含、方等、般若、涅槃經^⑨。」《玄義》建立釋名、辯體、明宗、論用、判教，即名、體、宗、用、教五章。(一)首先應用將近第一卷終卷之分量，總說此五章，(二)應用自第一卷下終卷以後(除卷十下末後數頁的章安雜記)之分量，各說此五章，即：自卷一下末後到卷第八上，約三分之二止，分配於「釋名」，在卷第二上至卷第七下之前半為止，釋「妙法」，在卷第七下的後半，釋「蓮華」，在卷八上之前三分之二，釋「經」。從此以下，續至卷九下之初，分配於「辯體」，在卷第九下之前半分配於「明宗」，後半分配於「論用」，在卷第十之上下，分配於「判教」。由此可知，在中國佛教釋經名之重要性。中國佛教學人，寄意在他們所依據的經或論之名稱，而表現了他們自己的佛教哲學。所謂的「玄義」，就是這個。尤其是智顛的《玄義》，可以說是集其大成，分為五章，故云「五重玄義」而垂範於後世。在那些地方，可發現其值得驚歎的「學術」之努力與可敬畏的「知性」(智慧)之銳利。

關於《華嚴經》有至相大師智嚴(六〇二年~六六八年)之《華嚴經搜玄記》(十卷，是《六十華嚴》的註釋書)，以及他的弟子賢首大師法藏(六四三年~七二二年)之《華嚴探玄記》(二十卷，也是《六十華嚴》之註釋書)。我們應該注意到這個「玄」字。清涼的澄觀(七三八年~八三〇年)，他依於《大方廣佛華嚴經疏》(六十卷，是《八十華嚴》的註釋書)等書而發揮了杜順(五五七年~六四〇年)、智嚴、法藏之正統華嚴宗旨趣，同時又使其

適應著新時代的需求。

智顛的《搜玄記》(大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌)，首先云：「今，分判文義，以五門分別。一歎聖臨機德量之由致，二明藏攝分齊，三辨教下所詮及能詮教體，四釋經題目，五分文解釋^⑩。」五門是相當於五章的意思。前四門是註釋書內之「玄義」或「懸談」，這是關於「經」之宗教問題，故到後面再來考察。第五門與智顛的著作比較，相當於《妙法蓮華經文句》(略稱《法華文句》)。在第四門「釋經題目」處，他舉《大方廣佛華嚴經世間淨眼品》，並闡明大、方、廣、佛、華、嚴、經、世間淨眼與品之意思，然後結言云：「故言道：大方廣佛華嚴經^⑪」。因之，略稱《華嚴經》這經典的詳細名稱，如據智嚴所說是「大方廣佛華嚴經」。

法藏於《華嚴經探玄記》卷首序文裏，略說大、方、廣、佛、華、嚴、經，而結言：「故云：大方廣佛華嚴經」，接著也略說：「世間淨眼」與「品」，然後言：「將釋此經，略開十門。一明起教所由，二約藏部明所攝，三顯立教差別，四簡教所被機，五辨能詮教體，六明所詮宗趣，七具釋經題目，八明部類傳譯，九辨文義分齊，十隨文解釋^⑫。」「門」可解為「章」之意。前六門是玄義或懸談。這個詳細的內容，由彼《華嚴一乘教義分齊章》(即：《華嚴五教章》)而得知。之所以使用表示著完全圓滿之十數，是基於所依《華嚴經》法藏釋或其論述方法。依此法就第七門而言，當他「釋經題目」時，也略釋為：一數名，二法名，三喻名，四義名，五德名，六事名，七開名，八具名，九合名，十品名。在

這十種名稱之中，對於問著經名的我們來說，最重要的是第六的「事名」。其他九名與玄義、教相判釋或立教開宗，有著密切的關係，且與其後所考察的「經的宗教」持有不可離之關係。他說：「六事名華嚴，梵語名為健孛驪訶。健孛名雜華，驪訶名嚴飾。日照三藏云：『西國別有一供養具，名為驪訶，其狀六重，下闊上狹，飾以華寶，一一重內，皆安佛像』云。良在此經，六位重疊，位位成佛，以此，正類彼事，故立此名，應知：人天八會，亦似於彼^⑨」云。是故，法藏參照印度人日照(Divakara或Divasakara, Dinakara)三藏之說，據其所言，《大方廣佛華嚴經》的「華嚴」是“gaṇḍa-vyūha”，即表示「雜華嚴飾」之意。然而，經的結構與印度叫做vyūha的一種供養道具之結構有類似性的關係。

清涼澄觀《八十華嚴》註釋書的〈大方廣佛華嚴經疏〉，把欲釋之經義，總啓十門，即：「一教起因緣，二藏教所攝，三義理分齊，四教所被機，五教體淺深，六宗趣通局，七部類品會，八傳譯惑通，九總釋經題，十別解文義^⑩。」在第九「總釋經題」中，他說：「今依梵本云：摩訶毘佛略勃陀健孛驪訶修多羅。此處云：大方廣佛雜華嚴飾經。今唯略雜、飾二字^⑪。」據他看，經的梵語名，應該是“mahā-vaipulya-buddha-gaṇḍa-vyūha-sūtra”。所以，經名在此，是叫做「大·方廣·佛陀·雜華·嚴飾·經」。據《西藏大藏經》總目錄看，《大方廣佛華嚴經》(《八十華嚴》)的西藏語名，是Saṅs-rgyas phal-po-che shes-bya-ba śin-tu-rgyas-pa-chen poḥi mdo,其意思是「叫做佛華嚴的大方廣經」，其梵語名是Buddha-avatamsaka-nāma-mahāvaiṣṭya-sūtra

^⑨。在茲，成為問題的是：phal-po-che。這是梵語的avatamsake^⑫，即：表示「一群或一組」的意思。如據埃架爾棟(Fralkin Edgerton)^⑬看，這個avatamsaka是大多數，大集團(a large number, collection)的意思，因此buddha-avatamsaka是一群或很多佛(a collection or large number of Buddhas)的意思。西藏語的saṅs-rgyas phal-po-che也是這個意思。這從華嚴來看，亦不得不認定之。《華嚴經》傳到西藏來，其經名說不定也被解釋為如此。但梵語的avatamsaka(avatamsa)，是表示衣冠、王冠、鈴形的裝飾物(wreath, diadem; ring-shaped ornament)的意思。如是，則「華嚴」即較接近「雜華嚴飾」之意。荻原雲來博士對《翻譯名義大集》裏的Buddhāvataṃsakam,並不提出任何詮釋，而於註釋Gaṇḍavyūhaḥ則說：「西藏譯語叫做sdon-pa-bkod-pa,是「莖的莊嚴」之意。」^⑭但是，另一方面他也尊重中國所傳的gaṇḍa-vyūha,把這譯為「雜華嚴飾」,即「華嚴」的意思。我們也不能忽略法藏從日照受教之事。所以《華嚴經》的梵語名稱，有西藏傳、中國傳兩種，只有如此認定，別無他法。因為，我們目前沒有選取一方為「真」,捨棄另一方為「偽」的資料。在這種情形下，「經」在中國譯名，不論「音譯」或「義譯」,均由「大(摩訶)」而開始。故將此中國譯名逐字逐句還原於梵語的話，應以“mahā”為始。如此，以“mahā”開始的經名也有，例如“mahā-nibbāna-suttanta”。但是，在西藏傳，把“mahā”冠在“vaipulya”；例如：《中部》第四十三經是mahā-vedalla,而同第四十四經則是cūḷa-vedalla。因此，在這種情形也只好認為有兩種

「傳」譯，別無其他看法。可是，兩傳在最後都有“sūtra”（經）的文字，此事令人起疑，因為(一)maha是否形容sūtra？(二)sūtra是九部經或十二部經之一，在這一點，sūtra是否與vedalla（毘陀羅；是有明之意）即vaipulya（毘佛略；是方廣之意）並行（並列）？故，所謂九部經是指navāṅgabuddhasāsana 或是指nava aṅgani，十二部經是“dvādasāṅgadharmapracanāṇi”。所以，九分教^⑩或十二分教才是正確的。但在漢譯是不使用「分教」，而是使用「部經」之名稱。這「經」字的使用法，也有存疑。在經藏(suttapiṭaka)內，共收有九分教或十二分教，此稱為「經」或「方廣經」的話，倒不如應稱為「經經」，但事實上並非如是稱呼。因此，對於「大方廣經」(mahāvaiṇulya-sūtra)的表達，亦有存疑，可謂應有研究的餘地。不過，現在暫保留「紅點」，以下先來考察「方廣」。

譬如就《探玄記》或《經疏》來看，關於「方廣」這字，先釋「方」「廣」，然後釋「方廣」，但是，當時是以漢字表達的「方廣」為基本，這是中國佛教的釋法。在現代，不能以此方法為十全。本來「方廣」與「方等」是同一原語的譯語，但是不如此，倒卻是以「方等經」為劣，「方廣經」為勝，這實在是有理由的事。

這「方等」或「方廣」，梵語溯源於vedalla (Pali)，是直接來自vaipulya (Skt.)的譯語。此vedalla的語源，其意思為不明瞭之事；在急費達斯(Childers, R.)和里斯德維智(Rhys Davids)的辭典裏均有所記載清楚，所以還留有研究的餘地。無論如何，在

梵語佛教文獻上，是用vaipulya且繼承著vedalla的。因vaipulya是vipula（廣博的）之名詞，所以是表示「廣博性」或「廣博」的意思。故「方廣」，是「多」或「普通」之意，應是表示與「廣」同一義的。

這「方廣」，被使用為九分教或十二分教之一。所謂的九分教是：(一)Suttam；契經、修多羅；(二)Geyyam；應頌、祇夜；(三)Veyyakaraṇam；授記、記別、和伽羅那；(四)Gāthā；諷頌、伽陀；(五)Udānam；自說、讚嘆、優陀那；(六)Itivuttakam；本事、伊帝曰多伽；(七)Ātakam；本生、闍陀伽；(八)Abbhutadhammam；希法、未曾有、阿浮陀達磨；(九)Vedallam；方等、方廣、廣大、毘佛略^⑪。十二分教是：(一)Sūtram；(二)Geyyam；(三)Vyākaraṇam；(四)Gāthā；(五)Udānam；(六)Nidānam；因緣、尼陀那；(七)Avadānam；譬語、譬喻、阿波陀那（聖者的行狀記）；(八)Itivuttakam；(九)Ātakam；(十)Vaipulyam；(十一)Abbhutadhammaḥ；(十二)Upadesaḥ；論議、優波提舍^⑫。所以「方廣」在九分教與十二分教是共通的。那末這在佛教 buddhasāsana 或法語 dharmapracanāṇa裏，是表示什麼？同時是指什麼？

首先從vedalla的方廣，加以考察。如據佛音(Buddhaghosa)看，「culla vedalla, mahā vedalla, sammāditṭhi, sakkapañhā, saṅkhārābhāñiṇīya, mahapunnama等諸經，這些經典都是熱心追求深奧知識的獲得與滿足所發問的經典(pucchita-sutta；所問經)，可知如同此類的經典都是方廣^⑬。」此種「方廣」與大乘經典的「方廣」，或者稱呼為「方等」的東西，不一定是同一的。

實際上，對於上面的cūḍilavedāla等《中部》五經與《長部》一經，細究起來，叫做「方廣」的漢字表達與我們所了解的東西，似乎是無關的。即：此種方廣是以所問經形態為其本質的。「所問」是關於佛教或法語的內容，也即是有關真理的種種。故對於所問，能得到正確、誠懇的答覆時，問者會得到很深的滿足，這是理所當然的；同時，由此進而能得到佛教之深奧知識veda（吠陀）。這“veda”並不是R̥g（梨俱）、Yajur（夜柔）、Sama（沙磨）三吠陀，也不是加上了Atharvaveda（阿闍婆）之四吠陀，而是指深奧的佛教知識，亦即是智慧、智ñānam, jñānam的意思。故佛陀叫做veda-gū (gū < ga < / gam)，即「獲得了最高的知識者」之意。但是從veda而欲導出vedāla，還有些疑問；這一點有待進一步研究。

其次，繼承此vedāla的大乘經典的vaipulya的方廣，到底表示什麼意思？又到底是指什麼？在《大般涅槃經》卷第十五〈梵行品〉第八之一，認為是：以梵行而住七善法的事。七善法第一為「知法」（知道【法】），是指知道十二部經的意思^⑩。關於「方廣」（毘佛略），於其十二部經的說明之中有言——經云：「何等名為毘佛略經，曰：大乘方等經典。其義廣大，猶如虛空，是名毘佛略^⑪。」當然，方廣亦可作如上的說明，同時，也唯有從此處可以知道：「方等」與「方廣」是溯源於同一原語的不同譯語。但，即使如此，我們仍然有些疑問弄不清楚，所以，還需要再聽聞更具體又正確的說明。《瑜伽師地論》卷第八十一、第八十二是解釋分，內容說明著「體、釋、文、義、法、起、義、難、次、

師、對眾說、聽、讀佛之略、廣，與學之勝利^⑫。」其中云：「法，略有十二種，曰：契經等十二分經。」而對其十二分教中的「方廣」云：

「方廣，曰：說菩薩道。如說七地四菩薩行，及說諸佛百四十種不共佛法。曰：四一切種清淨，乃至，一切種妙智，已如菩薩地廣說。又此法廣故、多故、極廣大故、時長遠故，曰極勇猛者，亦經之大劫阿僧祇耶，方得成滿，故名方廣^⑬。」

如果是這樣，方廣乃是說菩薩學道之「法」（法語），亦即「教」（佛教）。但那又是什麼？就是依於《瑜伽師地論》而得知的「菩薩地」（Bodhisattvabhūmi），所以我們已能夠知道什麼是「方廣」。我現在並不能夠基於戒原靈來博士校訂的梵本菩薩地，來參照玄奘譯《瑜伽師地論》本事分中菩薩地之十六卷，以及攝決擇分中菩薩地的九卷；曇無讖譯的《菩薩持地經》之十卷；求那跋摩譯的《菩薩善戒經》九卷或其他以論述大乘的菩薩地，所以要採取其他的方法。《顯揚聖教論》卷第十二的〈攝淨義品〉第二之八，與上面《瑜伽師地論》作同一語詞，說明方廣^⑭。《大乘阿毘達磨集論》卷第六的決擇分中〈法品〉第二，說明「方廣」云：

「何等為方廣，曰菩薩藏。相應於如之言說，名為方廣，亦名廣破，亦名無比。為何義故名為方廣，利益一切有情與安

樂所依處故，宣說廣大甚深法故。為何義故名爲廣破，以能廣破一切障故。為何義故名爲無比，無有諸法能比擬故^⑤。」

「方廣」，是相應於眞如之言說，亦即是成熟佛法，成熟衆生之無比眞理的意思。在《大乘阿毘達磨雜集論》卷第十的抉擇分〈中諦品〉第一之五，先是與上面集論作完全同一言詞的說明，然後立即說：

「此方廣等皆是大乘差別名，由與七種大性相應，故名大乘。何等名爲七種大性；一、境大性，以菩薩道緣百千等無量諸經，廣大教法爲境界故。二、行大性，正行開一切自利利他廣大行政。三、智大性，了知補特伽羅與法與無我廣廣大故。四、精進大性，於三大劫阿僧祇耶，以方便勤修行無量百千難行故。五、方便善巧 (upāyakausalya) 大性，不住生死及涅槃故。六、證得大性，證得如來諸力、無畏、不共佛法等無量無數大功德故。七、業大性，窮生死示現一切成菩提，建立廣大諸佛事故^⑥。」

方廣、廣破、無比，究竟屬於同義，但各以其名而稱，這是基於大乘義之差別故。但是，大乘會稱之爲大乘，是應於七種大性之關係。

若以上所描述是正確，那末大乘「方廣」的意思即可明瞭清楚，而《華嚴經》的「方廣」亦是此意。因之，「方廣」是隸屬於

大乘，而不是小乘的東西。但我們已明瞭「大乘是繼承者所謂的小乘，把它再裝入大乘思想的。」這些諸論和《華嚴經》(尤其是〈入法界品〉)，都是抑壓小乘而顯揚大乘的。在抑揚運作的趨勢下，這些經論竟說出：「[方廣] 惟是大乘。」但是，這個「[方廣] vaipulya，是由vedalla繼承而被開展出來；因爲，凡是大乘諸經《華嚴經》亦然) 殆是明顯持有——熱心爲欲，獲得智識與滿足而發問的「所問經」之形式。關於此事，由考查九分教與十二分教的關係而更爲清楚明白。大乘以爲「法」之十二分教，是經由九分教再加上「因緣」、「譬喻」和「論議」的，而「[方廣] 乃共通於二教。那末，vedalla的方廣是依於什麼？而會被繼承到大乘菩薩道的vaipulya的方廣來開展。那是由於vedalla的「所問經」以獲取智識(veda)與滿足(tuttihi)爲目的所致。這智識與滿足在生活上，是由於實踐道諦的聖八支道，可獲取證得滅諦之苦滅。得到「苦滅」者，乃是知苦、斷集、修道、證滅的人，亦即是vedagū，也就是佛陀。因此，他是現觀了聖諦的人。聖諦是相攝性，故被攝於道諦。攝此三聖諦，繼承、開展這道諦，乃不外乎是菩薩道。而菩薩道乃是以成佛陀爲目的；即以成就vedagū爲目的。所以菩薩道、菩薩地、菩薩藏，相應於眞如之言說等。總之，大乘的「[方廣] vaipulya亦以欲獲智識(veda)與滿足(tuttihi)之人，在這一點，其實體是與vedalla的「[方廣]」一致的。所以，vaipulya的方廣是vedalla方廣之歷史性的開展，這之間，有著不可隱匿的歷史之連續性。若非如今，那末vaipulya的方廣，就會變成不是佛教(buddhasasana)，也不是法語(dharmapravacana)，而大乘也因

之會變成「非佛教」。但很明顯地，大乘是佛教。

關於《大方廣佛華嚴經》的「方廣」之考查，止於此。其次，我們先來考查「佛華嚴」。「佛華嚴」是我們經名的一部份，「經」之名意在前面已經考查過了，現在我們的問題，是這經名重要部份的「佛華嚴」的意思。

據西藏所傳來看，「佛華嚴」是：“Sams-rgyas phal-po-che”，同時是“Buddha-avatamsaka”，這個 phal-po-che 或 avatamsaka 亦表示是“a troop or set”或“a large number, collection”的話，「佛華嚴」是表示「佛陀的衆多」、「衆多的佛陀」之意。在《華嚴經》，確有衆多的佛陀。故此「佛陀的衆多」在經名上，不致於有不能表示經之內容的，而且在經中有如雲般衆多菩薩在活動著。菩薩是會成爲佛陀的人。所以，「佛陀的衆多」在經名上，也不致於不能表示經的涵意內容。《華嚴經》是持有嚴謹整然的結構與有系統的思想內容。若將這點納入考慮，而稱爲「佛陀的衆多」，實在是太過於籠統、漫然且不嚴謹。沙拉得旃陀羅達士(Sarat Chandra Das)引用上面所述，說：

「Phal-po-che, avatamsaka 是由六卷而成的大乘經典之一類，其內容是對於諸神、諸惡魔(Yakṣa)等，或對世界的生成、廣袤、持續，或對諸佛陀、諸菩薩，應作如何的祈禱？並應祈禱什麼？」

這恐怕不是指我們 Buddha-avatamsaka 經的事吧！只是唯云「佛陀的衆生」，必然會聯想到大過於漫然且無具體的結果。

其次，若 avatamsaka 是表示「花環」或「耳環」等裝飾之意，那末，這究竟是代表什麼呢？這時候，Buddha-avatamsaka 一如前述「佛陀雜華」即可。但這到底是何意呢？是指「佛陀與結成束的雜華環（相違釋）」？或指「佛陀之雜華（依主釋）」？或者是指「從佛陀所生的雜華（依主釋）」？按「經」的內容看，若將此雜華解釋爲現實具體的東西，也不是說不通的；因爲，在「經」的七處八會裏，是有雜華。但是，「經」並非把雜華視爲重要的問題，所以這種情形下，應該把「雜華」解釋爲「佛陀」和「菩薩」。依「經」的內容，應該會承認這看法吧！因爲，七處八會的佛陀菩薩，正是雜華故。爲要明瞭這個意思，我們且將《十地經》註釋者世親《淨土論》的二偈一併合起來，試作考查以爲助力，即曰：

正覺阿彌陀	法王善住持	如來淨華衆	正覺華化生
愛樂佛法味	禪三昧爲食	永離身心惱	受樂常無間

親鸞在《高僧和讚》裏，以日語讀誦說：「如來淨華的聖衆，由正覺華而化生，衆生的願樂，悉皆迅速滿足。」在此特別注意的是，「如來淨華的聖衆，由正覺華而化生」一句，完全是印度式與佛教式的想法。此偈所云的「如來」，是指阿彌陀如來。而現在把「如來」視爲毘盧舍那如來，即：雲集於七處八會各處、各會

的菩薩們，是由毘盧舍那如來，以及十方諸佛和如來的正覺華所化生的「如來淨華之聖衆」。當面的毘盧舍那如來，諸佛剎的如來，均由「理實法界」、「自性法界」的自性法身，能生根本佛陀 (mūlabuddha) 本覺所化生的淨業。在此，把注意力集中於「從能生根本佛陀的正覺所生的如來性起，或如來出現的淨華，同時是世間淨眼，或世主的毘盧遮那如來」即可。爾時，七處八會的各處各會乃是毘盧遮那佛陀與彼雜華(菩薩聖衆)。此經從全體看來，或從各處各會來看，一切的場面都是「佛陀雜華」。再從「理實法界」能生的「根本佛陀」為基本，來看七處八會的各處各會，且由七處八會所成的「經」的全體，都是「能生根本佛陀」與「彼雜華」。故在這個時候，也是「佛陀雜華」。《華嚴經》的梵語名為 Buddha-avatamsakā 時，這經名的意思即在於此吧！

如果「雜華」是花環的話，這除美飾之外，還表示「有秩序」的意思；不！所謂的裝飾或美麗，或多或少都是有秩序關係的。已立有秩序故，會立秩序故。為了從比較的觀點來瞭解此事，不由自主地想起希臘語的可斯莫斯 (kosmos) 或他克西斯 (taxis)。由此推想，中國所傳的經名，就有不可忽略之處，因為，那是「佛華嚴」或「佛雜華嚴飾」，即“ganda-vyūha”的緣故。這經名由梵本〈入法界品〉所支持，因為此品的末尾^①，有如下之文：「從【聖】的“ganda-vyūha”的大法門，如實依照原樣，正確取出善財的善友尊崇拜的部份之【聖】“ganda-vyūha”大乘經王終了。」[“āryagan-dāvvyūhāmahādharmaparyāyādvyāhārahābhāḥ sudhana-

kalyāṇamitraparyupāsanaacaryaikaḍeśa āryaganḍāvvyūho mahāvānasūtrajāḥ samāptaḥ ॥”。此時，gaṇḍa 是與植物的根、枝、葉、花、果實，有所區別的「莖」。

所以，gaṇḍa-vyūha 是「莖的莊嚴」之意。但“gaṇḍa”是否如荻原博士所寫的那樣表示著「莊嚴」？這我就無法判斷了。gaṇḍa 還表示有「片」、「部份」的意思。從這意思看，gaṇḍa 也變成可代表植物的各部份，不只是莖，同時也能夠表示根、花、果實等意思。若是如此，就會變成得到「部份的莊嚴」。然「莊嚴」乃是 vyūha，表示如「戰列」、「身體」等有秩序的意思。Vyūhana 是「立秩序之作用」的意思。埃架爾棟 (F. Edgerton)^②將 vyūha 盡力解釋為“supernatural arrangement”，“supernatural manifestation”，努力想發現此言詞中「作用」與「結果」的表現。如此，以此語詞表示：「樹立秩序之作用」與「結果」意思來看 gaṇḍa-vyūha 時，究竟會變成怎樣？結果是《華嚴經》七處八會中各處各會建立各部份的秩序及其結果，同時隨著各處各會的次第，七處八會乃是各部分秩序的依據及其結果。總之，不論是從各處各會或就全體而言，建立各部份之秩序及其結果的原動力，乃是我們的《華嚴經》, [「人」能「如去」(tathā-gata), 「如來」(tathā-āgata) 的秩序之原動力，這秩序的原動力，是基於能生之根本佛陀的理實法界。故，此經的諸部份是如來的出現、信、住、行、迴向、菩薩地和佛地。此事由〈世間淨眼品〉乃至〈離世間品〉與〈入法界品〉所成的「經」之內容看來，當然非承認不可。於是法藏沿著日照所教，印便所傳 vyūha 的一個供養道具的暗示，又重視

Avatam sakata環，同時又分為根、莖、枝、葉、花、實，ganḍa似乎是「莖」的意思。若把ganḍa解釋為「部份」來看，ganḍa却能夠解釋為「部份的花」的意思。因此，如把——部份隨人所好，解釋為——之華，以「諸部份」解釋為「雜華」的話，即可說是「佛陀雜華嚴飾」（略稱為「佛華嚴」），此乃是基於能生之根本的法身佛陀，即「現實法界」，而在部份上或全體上，都可說是人為有秩序之「如去」、「如來」的宇宙(Cosmic)之原動力。以下，我們從「經」的結構，盡量瞭解這現實法界的覺(bodhi)之般若原動力。

依上面所述，是不容易決定「佛華嚴」的意思。不過，按以上所述，大概沒有錯。以這情形看，buddha-gaṇḍa-vyūha是buddha-gaṇḍasya vyūhana或者是buddham gaṇḍena vyūhana的意思。所以「佛陀雜華嚴飾」是「嚴飾佛陀的雜華」或者是「以雜華而嚴飾佛陀」的意思。然而，「嚴飾」是以「建立秩序之動力」為其意思的核心。這中間不論那一方，都可將此佛陀解釋為「現實法界的能生根本佛陀」或「初戒覺之佛陀——毗盧遮那」。無論作那一方的解釋，總會變成：基於人的現實法界（本住法）而如去、如來之動力的意思。

如此，終究與上面所述同一旨趣。但是，若將ganḍa依照文字表面意義解釋為「莖」，從第十地菩薩灌頂座的大寶王蓮華，或從戒覺者的華藏世界海聯想起來的話，則以此莖為「蓮」之「莖」，是最為恰當的看法。如果是這樣，以大批盧遮那佛《神變加持經》〈入秘密曼荼羅位品〉第十三的持金剛主菩薩為其「莖」，而可觀

想處在無盡大海的意生八葉之大蓮華王。因為，這是繼承、開展我們《華嚴經》的思想而成為《大日經》的這個「如來華嚴」的。

第二節 經的結構與思想

一、結構

在大乘經典中，具有文學性或戲劇性構想之優秀作品很多，例如《勝鬘經》、《維摩經》、《法華經》、《華嚴經》等特別優秀。在這些經典中，以《法華經》與《華嚴經》之結構最為雄偉，尤其是後者更是數為觀止。在大乘經典中，以《華嚴經》的結構，最為雄偉壯觀。關於這一點，佐佐木月樵⁹早已論述過。我在一邊參照他的論述，一邊敘述這結構，開始我的論述。

很明顯，此經分為前後兩篇或二部。即：自〈世間淨眼品〉（〈世主妙嚴品〉）第一到〈離世間品〉第三十三（品名是同一，但為第三十八），與〈入法界品〉第三十四（品名同，第三十九）一品。「前」與「後」兩篇或二部，互補而闡明了全經的趣旨，所以在論述上，不宜將此兩篇分離。前篇或第一部敘述「如來」（tathā-gata）之緣起，後篇或第二部敘述「如去」（tathā-gata）之緣起。此如去與如來之緣起乃是全經所欲表明的東西。即：不外乎是「佛陀華嚴」。

此前後二篇，均具有雄偉之戲劇性。我們先從前篇來觀察，第一個劇場是在摩竭陀國寂滅道場（菩提道場）之菩提樹下。剛剛成正覺的瞿曇佛陀（毗盧遮那）Vairocana，默然而不語，惟是

放光輝耀著。面對這種情境，普賢菩薩為首的大眾會聚一齊，以偈讚美佛陀。第二個劇場是在離摩竭國寂滅道場菩提樹下不遠的普光法堂，以文殊菩薩為首的諸位菩薩，雲集於默然即成正覺的佛陀周圍，基於覺者之力量，以偈而頌出覺者自悟之真理內容。以上是地上之一幕二場。其次，開展天上之一幕四場與在地上之一幕一場。

現在我們來觀察天上之一幕四場。(一)覺者從摩竭陀國寂滅道場菩提樹下，而進登到須彌(sumeru)山頂的忉利天，即：三十三天(trayastriṃśāṅ)的帝釋(Sakra devānām indra)之宮殿(妙勝殿)。在此，覺者仍是默然，但是，雲集的諸多菩薩首的「法慧菩薩」，特別承受覺者之力，以散文與韻文敘述菩薩的「十住」(daśa-vihāra)。(二)其次，覺者從帝釋宮殿進而登到夜摩(yama)天之宮殿(寶莊殿)。在茲，也承受默然的覺者之力，雲集的菩薩為首功德林菩薩以散文與韻文敘述菩薩的「十行」(carya)。(三)其次，覺者從夜摩天宮殿進而登到兜率(tuṣṭi)天之宮殿(一切寶莊嚴殿)。在茲，也承受默然的覺者之力，雲集的諸多菩薩中，「金剛幢菩薩」以散文與韻文敘述菩薩的「十迴向」(pariṇāma)。(四)其次，覺者在化自在天(parānirmitavaśavartin)的摩尼寶殿，菩薩大眾來雲集會。其中「金剛菩薩」，承受覺者之力，以散文與韻文敘述菩薩的「十地」(daśa-bhūmi)。此十地，有時候也單云「菩薩地」(bodhisattubhūmi)。其次仍不改道場，繼續闡明十明、十忍、阿僧祇、壽命、菩薩住處等五品法義。如據法藏的《探玄記》看，此五品是闡明「無分別後得智」之大用的，只有「阿

僧祇」仍採取著從來的默然覺者之力的手法。菩薩住地是「無住處涅槃」，接續下來不改其處，闡明著〈佛不思議法〉、〈如來相海〉(如來十身相海)、〈佛小相光明功德〉三品。唯有最後的「佛小相」，採取著覺者親說之手法。如據法藏看，此三品是顯觀「果」德之圓滿。再下來，亦不改其處，闡明了〈普賢行〉與〈寶王如來性起〉二品。據法藏看，這是表明由「修」德所顯之因果，即：前者是因，後者是果。在這二品，覺者仍然默然不語，而敘說者，主要乃是普賢菩薩。如此，天上之一幕四場告終。

其次，回來地上，在摩竭陀國寂滅道場普光法堂，以初成覺的佛陀與雲集的無數菩薩為人物之〈離世間品〉第三十三的一幕一場又開始了。覺者默然不語。普賢菩薩入佛華嚴三昧，起來後，針對此場諸菩薩代表者普慧菩薩所問而作答。據法藏看，以前的普光法堂之會，是說明「生〔解〕之初」，而今此會，是說明「依〔解〕而起〔行〕」的。

最後，是「經」的後篇或謂第二部。這就是〈入法界〉(paraṃparā-dharmadhātu-avatāra)品(〈次第入法界品〉)第三十四。法藏把這名為「祇洹重閣會」，而將此會，開為「本」與「末」二會。如果以此觀點，則此第二品，即成爲一幕二場。當然，這樣分也好。不過，分爲逝多園林(Jetavana)會的一幕一場，與善財(sudhana)南遊的一幕五十三場來觀察，亦無不當。不管如何，據法藏看，本會的祇洹重閣會即逝多園林會，是表明「果」的法界；末會的善財南遊，是說明著「因」之法界的。

概括而言，經的第一部是「顯現託法進修」，即以「法」(真

理) 為主；第二部是「辨明依人入證」，即以「人」為主。總之，最後又將與法藏學說同一歸趣，即：第一部是闡明如來 (tathāgata) 爲目的，如來出現在摩竭陀國家滅道場菩提樹下，求著這可喜結果之原因，開展著天上一幕四場，及在第二次菩提樹下的一幕一場，這是將天上語會所闡明的東西，綜合起來用以說明如來出現的直接原因。在他化自在天宮一會，有〈普賢菩薩行品〉，繼之有如來出現 (〈寶王如來性起品〉) 之事，是要深刻注意的。

已成正覺的覺者，如來的覺者，性起、出現的覺者，在其悲智 (hānakārūnyam) 中，能夠攝取一切的人。因此之故，在「經」的第一部乃闡明著：能攝如來出現之果因緣起。第二部，被認爲是比初成正覺更後起之事，因爲，祇洹即舍衛城 (śrāvastī) 的祇樹給孤獨園 (Jetavana-vihāra)，是給孤獨長者 (Anāthapiṇḍika) 布施給覺者 (佛陀) 的。在這第一場，覺者雖然還是被雲集的菩薩與及五百大聲聞所圍繞，却依舊默然不語。以言詞宣說覺者之意的，惟有明淨願光爲初之十位菩薩與普賢和文殊菩薩。此第一場是表明人間努力最高之終局目的的。第二場是表示：覺城的善財童子依恃文殊而立此終局目的，依彼指示而次第南遊，到最後的普賢菩薩爲止，就主要者而言，從五十三位善友 (kalyaṇamitra) 學法。依傳統的解釋而言，由第一部所述大乘修學最重要部份的十地爲中心，學習十住、十行、十迴向，最後在普賢菩薩的地方，成爲：「善財童子能自究竟普賢所行諸大願海，不久當等一切佛」之人。故此第二部第二場，被能攝的如來所攝取的人，成爲如來而出現，這是闡明著：「所攝」如來出現之因果緣起的。因之，

第一部當然會引述第二部，而第二部亦當預料有第一部。因此，若專心精讀《華嚴經》(六十卷或八十卷本)，可能會有研讀優秀劇本似的感覺。戲劇性的《華嚴經》，與同樣由第一部連結第二部，「哥德(Goethe)」劇作的浮士德(Faust)比較起來，是有過之而無不及的。

由上所述，吾人已經明白「經」的結構，同時也明瞭其「說處」、「說會」、「說時」、「說主」等等。關於說處與說會之事，至少從智儼以來，被認爲是七處八會^⑩的。

關於「說時」，第一部的七會的「七」，巴利語(Pali) Jātaka (本生故事) 的最初是「因緣故事」(nidāna-kathā)，都說：後來覺者豐圓成正覺，最初七七(7×7=49)日不說法，而在每個第七日，雖在菩提座附近，但却改變場所，反復觀察其所得之法，享受著「解脫之樂」。這些，都應該一併合起來考察的。我想，《華嚴經》的作者或編輯者，可能使用「佛陀傳」的場面架構，以傳述後來所發達、所綜合之大乘思想的。法藏雖認爲：「由是而知，此經一定是二七日所說^⑪」。但被認爲是二七日所說，只是《十地經》(即：〈十地品〉)。如此的手法，亦應用在《大乘入楞伽經》中，因爲，《島王統史》(Dīpavaṃśa) 和《大王統史》(Mahāvamsa) 都傳著：覺者成覺後第八個月和第五年與第八年進入楞伽(lanka)島，即錫蒂島之傳說。當然，這個傳統與因陀羅(Indra)及羅婆那(Rāvana)之戰爭的傳說，以及「羅摩耶那」(Rāmāyana) 之傳說，亦可作比較研究。第二部第一處的一會，是以給孤獨長者之歸佛爲前提，所以應是覺者成正等正覺後經過

一段或相當長的時間之後的事，故在此會，有舍利弗(Sāriputta)等聲聞弟子存在，當是沒有問題的。但是「經」裡面，認為他們(聲聞弟子)不見任何事，不聞任何事，是揭棄大乘，抑壓小乘的意圖所致。我們可由《法華經》或《維摩經》之「揚大抑小」之方法與此手法合併，以作考察。

其次，在這七處八會或第一部三幕及第二部二幕裏所說的「法」，即：真理或思想內容，是現在應該提出的問題。然而，這是很大的問題，故在於茲，沒有辦法詳述，而只能夠把特別顯著的，以及重要的東西，舉出來說明。

二、經的思想

〔甲、第一部〕

(一)、信

在菩薩修行的階位上，平常提起有五十二位，即：十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺五十二位。

就《華嚴經》來看，十住、十行、十迴向與十地，是很明白的；因為《六十華嚴》有〈菩薩十住品〉第十一、〈功德華嚴聚菩薩十行品〉第十七、〈金剛幢菩薩十迴向品〉第二十一、〈十地品〉第二十二故。可是等覺、妙覺出在經中的何處？十信出在何處？先從十信來考察，假如經中有「十信」的話，那應該是出在〈佛上昇須彌頂品〉第九以前的，因為，從此品第九開始有切利天會(第一部第二幕第一場)，而在此會，說出有「十住」故。此

前，雖有〈世間淨眼品〉第一、〈盧舍那佛品〉第二、〈如來名號品〉第三、〈四諦品〉第四、〈如來光明覺品〉第五、〈菩薩明難品〉第六、〈淨行品〉第七、〈賢首菩薩品〉第八，但把它仔細檢點起來，並沒有「十信」的表示。在〈賢首菩薩品〉第八裡有：

「信是蓮元功德母，滅除一切諸疑惑，示現、開發無上道。」

其次尚可發現，關於「信」之重要言詞，但這是欲明菩提心(bodhicittam)，並非講明「十信」。在佛教裡，求「菩提心」即是求無上覺之心，或言此心之初相，乃是「信」。然而在〈賢首菩薩品〉裡既然沒有提到「十信」，那麼在此以前諸品，何處有十信呢？應是沒有才對。

那麼，法藏基於此經，又如何處理「十信」呢？他在隨文解釋(如來名號品)第三乃至〈賢首菩薩品〉第八時，屢屢觸及「信」的問題，有時還使用「十信」來表達。可是，他並不認定十信是諸品中所說。在這當中，他的言詞中最值得傾聽的，就是將前八品分為：「初二品明所信之境，後六品明能信之行」。他說^②：

「二來意亦有三，先明來分，前既舉果，勸生信樂。今明彼果能得之因，今生正解，故次來也。二之會來，修因之中，信最初故次來。又謂，前會明所信境，今辨能信之行，義次第故。」

據他看來，敘述所出現的能攝如來，明「信」之對象，是初二品；闡明對能攝如來之「信」，乃是後續的六品。

再據他說，此「信」中，有「解」「行」和「德」⁹⁸，並將〈菩薩明難品〉第六配合於這個「解」，把〈淨行品〉第七配合於這個「行」，把〈賢首菩薩品〉第八配合於這個「德」。這是任何人都能夠承認之解釋。

如此，在「總」的初八品裡，可充分看出「信」，但却看不出「十信」。法藏所言「十信」，是依梁的《攝論》《佛性論》《仁王經》等所言的⁹⁹。然而「若約圓教，有二義，若依普賢的自法，一切皆無位。若約寄法，則同終教。然信攝入位際，通攝一切後諸位，皆在此中，無不具足，此則約行攝位故。」這是他的真實意思，即：「信」在菩薩修行階位中，從圓教看，是不算數的，但如從淺的始教立場看，是把十信作為「行位」的。《華嚴經》內，沒有十信之事，由此而益明白。可是，關於十信的思想，法藏在茲所學之文獻之外，還可舉出《寶雲經》、《大乘寶雲經》、《寶雨經》之該處¹⁰⁰。此三經是同一原典？或者是極其類似的東西，也說不定。

(二)、十住

次就十住而言，關於此事，有水野弘元博士極富指示性的論文「關於菩薩十地說之發展」¹⁰¹，在茲不必多述。十住與十地，原來是同一階位才對的，《華嚴經》的作者或編輯者，為要提高自宗的地位，在十地前面加上十住、十行、十迴向等；作此想法，我

想是無妨的。《華嚴經》的〈十地品〉，本來可能是獨立的《十地經》。就梵文來看，不經過十住等，人亦能入第一歡喜地似的。

不惟如此，就是在《華嚴經》內，〈十住品〉與〈十地品〉之間，可以看出很多類似的思想，其中，尤其是「唯心」的思想。在《明法品》第十四言：「所有諸法，皆由心造」。再就第一發心住而言，〈淨行品〉第十二云：「初發心時，便成正覺，知一切法真實性，具足慧身，不由他悟。」這一點，與第一歡喜地非常類似，亦應深加注意。

(三)、十行

其次，我認為：十行比十住更相似於十地。十行是：一、歡喜行，二、饒益行，三、無患恨行，四、無盡行，五、離障亂行，六、善現行，七、無著行，八、尊重行，九、善法行，十、真實行。此十行的名稱，不只是類似於十地的名稱，依於功德華聚菩薩的這個十行的各行內容，是很類似於十地各地所修之十波羅蜜多，不！簡直是十波羅蜜多本身。法藏也明白認識這個。他說¹⁰²：

「十度利潤體，名為功德。有莊感之功，如華結果，衆行交飾如華聚。」

十度是十波羅蜜多(dāśa-pāramitā)的義譯。他又說¹⁰³：

「第三圓教明善賢行，則此十行中，具攝前後諸位中行，

一切皆盡。是故此位滿際則至究竟位。第十行滿時，入因陀羅法界自在，成就如來無礙解脫，為人中雄大師子吼，如云為法輪王，轉無礙法輪等。」

如果這樣，第十行的「滿」乃是成覺，即：與第十法雲地之「滿」同一。可是，法藏由於對所依經典之忠實，以及由判教所樹立的圓教之論理而說：「此是究竟中菩薩，猶非是佛，以果分當不可說故。」當然，判教有其長處，可是這並不能滿足我們現代的歷史及其體系之感覺。另一方面，《華嚴經》本身，還非得從文獻學再詳細研究不可。

其次，十行與十地之相似性，以及它對唯心的思想，是比十住與十地之相似更為顯著的。相當於〈十行品〉第十七的序章之〈夜摩天宮菩薩說偈品〉第十六裏，力成就林菩薩以偈頌而唱言：

一切衆生類	悉皆攝三世	三世諸衆生	皆五陰所攝
五陰從業起	諸業因心起	心法猶如幻	衆生亦如是
世間非自作	亦復非他作	不知真實性	生死輪常轉
所謂世間轉	皆悉是苦轉	衆生不知故	生死輪常轉
世間非世間	二俱非真實	衆生愚痴故	妄取諸法相
三世五陰法	說名為世間	斯由虛妄有	無則出世間
何等是五陰	五陰有何相	不見五陰壞	妄取謂常住
五陰虛妄法	真實無所有	空寂不變遷	究竟離衆相
世間既虛寂	佛及法亦然	斯等三種法	其性無所有

滅除諸顛倒 明了見真實 一切知見人 常現在其前
如來林菩薩，再以偈頌而唱言：

譬如工畫師	分布諸彩色	虛妄取異色	四大無差別
四大非彩色	彩色非四大	離四大之體	非別有彩色
心非彩畫色	彩畫色非心	離心無畫色	離畫色無心
彼心非常住	無量難思議	顯現一切色	各各不相知
猶如工畫師	不能知畫心	當知一切法	其性亦如是
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	如佛衆生然	心佛及衆生	是三無差別
諸佛悉了知	一切從心轉	若能如是解	彼人見眞佛
心亦非是身	身亦非此心	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

這正是《華嚴經》中最優秀的偈頌，是古來衆所矚目的文章，這在佐佐木月樵同名之為「唯心歌」。《華嚴經》第一部的梵文本，除了〈十地品〉（《十地經》），其他沒有完整的傳本現存，非常可惜。

四、十迴向

關於「經」中的十迴向，我也不得不想到這與十地之相似性。法藏⁹⁶說：「迴前解行而眞證故」，又云：「以迴向大願無盡行為

此「會」之宗」。他這種言詞，會使我們想起初歡喜地「基於十盡句」⑨ (dasābhir niṣṭhāpadair) 之十大願為首的百、千、無數之「願」。他又說：「前明解行，今起大願，若不起願，恐謬無為。」他這種言說，則會使我們想起：對於入第八不動地，離開一切功用；即：努力(abhoge)，不起一切志向(samudācāra)的菩薩，令其發起諸佛所欲成就的十力、四無畏、十八不共法之願，鼓勵他們(菩薩)努力精進等無量無數之起智門⑩ (Jñāna-abhinīhāra-mukhāni)。這個推定如果不錯的話，那麼，與前十住及十行一起，這十迴向也把它攝入於「十地」內亦無妨。雖是如此，但我並不是連迴向思想本身之重要性也把它否定的，因為，這是不能否定的，不惟如此，迴向是隨著菩薩的一切行為而共存才行的。

(四)、十地

一、成覺與初地 依據世親的《十地經論》⑪、羅得爾(Rahder)的《梵文十地經》⑫、近藤隆晃氏的《梵文大方廣佛華嚴經十地品》⑬看，被認為是覺者成覺後不久的第二七日，在他化自在天宮殿中，承襲覺者力量的金剛藏菩薩所說的《十地經》，即：《華嚴經》的〈十地品〉，它含有很多問題，即使單是從思想內容的見地來看，也是如此。茲摘出其二、三點敘述如下：

首先我們感覺到：完結前面的〈十迴向品〉第二十一，而移到此〈十地品〉第二十二時，經典的寫法，有了顯著的不同，即：在這個地方，並無像前面諸「會」有「佛昇」或「如來昇」之「品」，亦無菩薩雲集說偈，或菩薩雲集讚佛之「品」，而立即說著菩薩十

地。從這一點也可推知：原來這個〈十地品〉是單行的獨立經。再就前面所列菩提流支等譯之《十地經論》、羅得爾氏及近藤氏的梵文本來看，亦持有單行獨立經典之體裁。又如讀過「與荻原博士校訂之梵文本對照之瑜伽師地論菩薩地」的人所知，玄奘的漢譯菩薩地，或其梵文本，它論十地之時，所依的原典，並非為《華嚴經》之〈十地品〉，而是作為《十地經》所引用的。

〈十地品〉或《十地經》的異譯，是《漸備一切智德經》(空法護譯)、《十住經》(鳩摩羅什譯)等經典，而在這些異譯裡，「地」與「住」是使用為同一意思的。此事在《十地經》，或被認為〈十地品〉之註釋的《十住毘婆沙論》(鳩摩羅什譯)，也是同樣的情形。

這些事給我們帶來一種暗示，即：《佛說菩薩本業經》(吳，支謙譯)等事，現在可暫時不談，可是，從成道(成覺)結果的能攝如來出現而追溯其原因，探求「果」「因」緣起時，叫做菩薩的十地，它並不因成道或成覺而與十住、十行、十迴向遠離，相反地，寧可說是直接銜接的，不亦可作如是觀嗎？因為到達叫做「成道」之「果」(phala)的覺者，他反省自己所到達的「果」之「因」時，其「因」是作為「十地」所把握的：《十地經》就會使我們想到此事之前因後果。當然，「所攝」的如來，會成為行走十地之事，是要觀「能攝」之如來的出現而起菩提心，並且非起「信」不可的。換句話說，「果」之能攝的如來反省其「因」也好，「因」之所攝的如來向「果」而起行動也好，「成道」與「初地」，還是「銜接靠近」比較好。再換言之，不要把始自初地的十地，

從住、行、向拉遠距離，放置在身、心不能觸摩的雲頂上。因此，我並不是將十地最後的「法雲地」直接連接於「成覺」，而在此囉唆反復重言的。

二、十地名 金剛藏菩薩只列其名稱，不欲直接說明其內容的菩薩十地。daśa bodhisattvānāṃ bodhisattvabhūmayah的名稱如下：一是歡喜地(pramuditā nāna bodhisattvabhūmi)，二是離垢地(vimalā)，三是明地(prabhākari)，四是焰地或燄慧地(arciṣmatī)，五是難勝地(sudurjayā)，六是現前地(abhimukhi)，七是遠行地(durangama)，八是不動地(ācala)，九是善慧地(sadhumatī)，十是法雲地^⑩(dharmameghā)。

三、十地的內容 十地的內容，是〈十地品〉或《十地經》本身所說明的。其內容極其豐富，想簡其要，亦不容易，但幸好〈十地品〉本身摘要敘述之處，有幾個地方，因此，茲引用其中的兩個，來代替十地內容的摘要。其一是：任第七遠行地的菩薩，其心每起一念時，每起一動時，都具有菩薩十波羅蜜多行，並接續舉出其十波羅蜜多之處。即曰^⑪：

「十波羅蜜多謂：一、菩薩以上求佛道(buddhajāna, 佛智)所修善根給與一切衆生，是檀波羅蜜多(布施波羅蜜多，dāna-pāramitā)。二、能滅一切煩惱，是尸羅波羅蜜多(戒波羅蜜多，śīlapāramitā)。^⑫三、慈悲爲首，於一切衆生心無所傷，是羼提波羅蜜多(忍辱波羅蜜多，kṣāntipāramitā)。四、求善

根無厭足，是毗梨耶波羅蜜多(精進波羅蜜多，virīyapāramitā)。五、修道心不散，常向一切智，是禪波羅蜜多(精慮波羅蜜多，dhyānapāramitā)。六、忍受一切諸法不生prakṛtyanuṣṭhāna，是般若波羅蜜多(慧波羅蜜多，prajñāpāramitā)。七、能起無量手段智，是方便波羅蜜多(方便善巧波羅蜜多，upāyakaṣṭhāyapāramitā)。八、求遠勝智，是願波羅蜜多(prañidhānapāramitā)。九、諸魔外道亦不能沮壞，是力波羅蜜多(balāpāramitā)。十、成就一切法如實智，是智波羅蜜多(jñānapāramitā)。」

自第一歡喜地到第十法雲地，十地中的各地，都能夠總修右列之十波羅蜜多。不過，在歡喜地，是布施波羅蜜多特別殊勝，乃至在法雲地，是智波羅蜜多特別殊勝；由此亦可作爲了知各地內容助力之一。

其第二摘要處，在梵文本是〈鬘累品〉內，約要〈十地品〉(經)內容，即曰^⑬：

「譬如，十海以十相故名爲大海，無有能壞者。何等爲十？一、漸次深。二、不受死屍。三、餘水失本名。四、一味。五、多寶。六、極深難入。七、廣大無量。八、大身容衆生多。九、潮不失時。十、能受一切大雨，而無有盈溢。菩薩地亦如是，以十因緣故無有能壞者。何等爲十？歡喜地中漸次生堅固願。離垢地中，不與破戒者共宿。明地中，捨諸假

名。彼地中，一心於佛而得不壞淨信。難勝地中，以無量方便與睿智 (abhijñā) 而起世間活動，生多寶。現前地中，觀甚深緣起法。在遠行地中，覺慧 (buddhi)、思擇 (pravīcayā)、方便善巧，廣大無量。不動地中，起大莊嚴，今所示現大眾生住。善慧地中，得深解脫，如貫通達世間活動而不越岸。法雲地中，能受一切如來法光明大雨而不飽。」

其他有種種略說，並在前面各地下有廣說；但在於茲，一切從略。依上面所述而得明瞭，在第六現前地，由於觀察十種甚深緣起，而能忍受「本不生」的真理現前，這是透過「唯心」之後的事，此應特加注意。此「唯心」，與前面夜摩天宮會的如來林菩薩之「唯心歌」同一宗旨。這在第六現前地中，簡潔說：「是即三界唯心 (cittamātram)；由如來分為支支，詳細所說『有』之十二支，亦依存於一心^⑧。」漢譯為「三界虛妄，但是一心作，十二緣分是皆依心^⑨」，極為華麗。此唯心說，到了後世，由瑜伽行派即唯識學派，作分析式、體系式的開展，同時，這與《摩訶般若波羅蜜多經》或《中論》等空性說，是同一宗旨的。因此，為了集中注意力到《華嚴經》的唯心說起見，從《大乘廣百論釋論》(聖天菩薩本，護法菩薩釋，玄奘譯)，引用數頌如下，曰^⑩：

諸法從緣起，緣、法兩皆無。

能如是正知，名通達緣起。

若「法」從「緣」生，此「法」都「無性」。

若「法」都「無性」，此「法」非「緣生」。

在同一文脈裡說^⑪：

如何定說唯有識？諸契經言，唯有識為觀「識」，令捨外塵故。既捨外塵，妄心隨息，妄心息故證會中道。故契經言：

未達「境唯心」，起二種分別。

已達「境唯心」，分別亦不生。

知諸法唯心，便捨外塵相；

由此息分別，悟平等真實。

愚夫、異生貪著境界，受諸欲樂，無捨離心，生死輪迴沒三有海，受諸劇苦，無解脫因。如來慈悲，方便（手段或方法）說為諸法唯識，令捨外塵。外塵捨已，妄識隨滅。妄識滅故，便證涅槃。故契經言：

如世有良醫，妙藥投眾病。

諸佛亦如是，為物說唯心。

四、十地與六波羅蜜多 已如上面所述，《華嚴經》〈十地品〉或〈十地經〉，是說著十個菩薩地，對各地配了一個波羅蜜多的。此十地與十波羅蜜多之思想，已由「本生」或「大事」(Mahāvastu) 或其他文獻而得明瞭，決不是突然從《十地經》所成立而出現的。可是，既然一度由《十地經》整理出來，至於成為《華嚴經》〈十地品〉以後，就被尊重為不可動搖的東西。《瑜伽師地論菩薩地》、

《攝大乘論》等，皆採取此態度。因此，十地與十波羅蜜多，非把它認為是「二」而「一」的東西不可。

然而，提起十波羅蜜多時，我們應該要知道這個十度與六波羅蜜多之關係。在真諦譯的《攝大乘論》〈入因果修差別勝相品〉第五裡，無著(Asaṅga)言之如下^⑧：

十地中修十波羅蜜多，隨次第成。於前六地有六波羅蜜，如次第說，於後四地，有四波羅蜜。一、溫和拘舍羅波羅蜜(upāyakaṁśālya-pāramitā)，六波羅蜜所生長善根功德，施與衆生，悉令平等，為一切衆生迴向於無上菩提。二、波尼他多波羅蜜(praṇidhāna-pāramitā)，此度能引攝種種善願，於未來世感六度生緣故。三、婆羅波羅蜜(bala-pāramitā)，由思擇與修習力，伏諸波羅蜜之對治，故能引六波羅蜜相續生；無有間缺。四、若那波羅蜜(jñāna-pāramitā)，此度是能成立前六度，能使菩薩於大集中受法樂及成熟衆生。後四波羅蜜，應知是無分別後智攝。一切波羅蜜於一切地中不同時修習。

各度的意思，有時候好像會與〈十地品〉中所該當之各度不同，那是應認為：被包含在〈十地品〉內的東西被抽取出來。可是，不管如何，上面所說無著的言詞，會令我們知道：叫做十度的東西，並不是唯一的一本，而是由前六度與後四度二節所成的一本，同時，後四度是從前六度的本性所使當然的開展，因為，第六的般若波羅蜜是根本無分別智，後四度是「無分別後智」所

攝故，所以叫做十度。前六度是「根幹」，後四度是「華果」。然而，其根幹的前度是什麼呢？無著把這個認為是入「應知」即：「唯識」或「唯心」^⑨之「因」及「果」。無著說^⑩：

云何應知入因果勝相？由六波羅蜜，謂陀那(dāna)、尸羅(sīla)、羼提(kṣānti)、毗梨耶(vīrya)、持阿那(dhyanā)與般若(prajñā)之波羅蜜(pāramitā)。云何由六波羅蜜而得入唯識？復云何六波羅蜜成入唯識果？此正法內，有諸菩薩不著富樂之心，於成無犯過之心，於苦無壞心，於善勤修，無懶惰心，於此散亂因中，不住著故，常行一心，如理簡擇諸法，得入唯識觀。由依止六波羅蜜，菩薩已入唯識地，次得清淨信樂意所攝六波羅蜜，是故於此中間，設離六波羅蜜加行功用，由信樂正視，受重、隨喜、願得、思惟正視故，恒無休息而行故，修習六波羅蜜而能究竟圓滿。

無著續問：「何故波羅蜜唯有六數」，他先舉三義作答，即：「一、為安立能對治六種惑障故，二、為一切佛法生起之依處故，三、為隨順成熟一切衆生之依止故。」其次對此三義各個意思詳論，以明建立六波羅蜜之理由。對此，有興趣的人，請就《攝大乘論》去考究。

《瑜伽師地論菩薩地》^⑪，肯定十度而說：「前說六種波羅蜜多與方便善巧波羅蜜多、力波羅蜜多、智波羅蜜多，如是十種波羅蜜多，總名波羅蜜多。」當它說明此事時言：

當知，無量智說名「方便善巧波羅蜜多」。當知，希求後地地智殊勝性，名「願波羅蜜多」。當知，不被一切應怨壞道之性，名「力波羅蜜多」。當知，如實覺了所知境性，名「智波羅蜜多」。

是故十度係由前六度與後四度二節結合而成。如此繼續說明，舉出此「菩薩道」建立六度之種種理由，而舉出最後的理由說⑤：

當知，由前四種波羅蜜多之資糧、自性、眷屬與守護，而圓滿修諸菩薩之增上戒學 (adhi-sīla-sikṣā)。當知，由其靜慮波羅蜜多，而圓滿修諸菩薩增上心學 (adhi-citta-sikṣā)。當知，由其般若波羅蜜多，而圓滿修諸菩薩增上慧學 (adhi-prajñā-sikṣā)。過此三，上更無菩薩學道 (Sikṣāmārga) 可得。是故此三，普攝一切菩薩學道。由此建立波羅蜜多唯有六種。除此，無有若過若增。

是故由二節所成十度根幹的前六度，是為「四」「一」「一」而可還元於戒定慧三學，這是應深加注目之事。因為，本來三學是由聖八支道而作成體系的，所以六度是與「本生」一起，從聖八支道的三學所開展、成長的。此後之事，由梵文《大乘莊嚴經論》也有明白的主張，是故十度亦然。由此可知：此六度或十度，

其所修習的十地，是以四聖諦中「到滅苦之道諦」為其實體的。在《華嚴經》的第一部，尤其是在其第二部裏，「抑小揚大」的傾向會顯著，並不是為著否定大小乘間在歷史性上根本之連續，而是針對由聲聞乘所興起的菩薩乘之對抗意識現象加以貶褒。

如上，由於六度可作「四」「一」「一」來考察之事，我們可以建立重要的命題，即：佛教是 metethica (超倫理學)，並不是 metaphysica (形而上學或實在論)，也不是 metalogica (基督教神學)，更不是 theologia (神學)。《攝大乘論》云：

前四波羅蜜是不散亂因，次一波羅蜜是不散亂體。由依止此不散亂故 (次一波羅蜜) 能如實覺了諸法真理，一切如來正法皆得生起。

即：般若波羅蜜多是生起正法之 metethica，因為，前四波羅蜜為 ethica (倫理學) 是明顯的，不惟如此，次一波羅蜜多亦充分享有 ethica 之性質，即：靜慮波羅蜜多或增上心學，是依對治五蓋 (貪欲、瞋恚、惛眠、掉悔、疑惑) 始可能故。此五蓋之對治，屬於倫理學之領域，是明白的。是故前五度之不散亂是倫理學，由此所建立，同時倒過來說，使此能夠清淨的般若波羅蜜多，即增上慧學，乃非超倫理學不可，不許是除此之外的任何物。(由茲而能啓開「比較第一哲學」的領域。但在茲，我不談論它)。

五、十地與真理 據〈十地品〉看，菩薩在第四緣慧地修習三十七道品 (四念處、四正斷、四如意足、五根、五力、七覺支

和聖八支道)，於第五難勝地而如四聖諦，於第六現前地而觀察十種緣起。修習三十七道品是研磨般若（智慧或單云慧），把智慧煉成白熱火燄的意思。了知四聖諦是將此白熱的智慧，志向於四真理，通達四真理，了知四真理為「心之根本真理」，並且從滅諦的立場，成為此真理而生活的意思。能夠修習到這一點的話，即知「四聖諦是甚深緣起」。如此而入第六現前地。於是，修習此「深緣起」觀察為十種的般若波羅蜜，而通達唯心真理的意思是說：從持有「〔隨於生死〕之運動方向」與「〔隨大涅槃〕的運動方向」之「深緣起」，站在「大涅槃」的立場，而成為「同一無差別」的意思。因為，般若波羅蜜多乃根本無分別智故。這是根本無分別智「位相」之般若的完成，因為，無分別智為正體的般若，它與「加行」、「後得」合起來而持有「三個位相」故。

所以在十地上，對其「修得」用功，同時它所活現的真理，本來是與「般若」同一無差別的「心的根本真理」。即是「教」的「四聖諦」與「宗」的「深緣起」。這個「教」的真理與「宗」的真理，其「教」與「宗」之存在樣相雖有不同，但其實體是「一」。是故法藏也仍以第五地為聲聞地，第六地為獨覺地，此事並非沒有根據，可是，這還是被「傳統」與「判教」所束縛的想法。

還有，持有〈十地品〉註釋書性質很大的《瑜伽師地論菩薩地》。它注目於第四、第五、第六地所活動的般若，把它認為「三慧」(trayaḥ prajñā)也是應加注目之事。因為，我覺得有一種印象，即：〈十地品〉還不足使人注目般若之點。可是我們應該知道本來，般若的無分別智是要在十地裡表達的。

六、努力與無努力 我們在上面已經注意過：在十地裡修行的十度，是由前六與後四之二節所成。〈十地品〉本身，從十地修習努力的見地，把十地分為二節之事，在這裡要注意一下。即：十地裡的菩薩修習的進行，從初地到第七地為止，是必須用由「智」而起的努力。即：功用 (abhoga)，但從第八地以後，就不必要用此努力，即：無功用 (anābhoga) ⑨。換言之，從初地到第七地終局為止，要加行 (prāyogikacarya)，第八以後乃「非加行」即「無功用的 (anābhogena)」。

〈十地品〉從此第七地移行到第八地的情形，用很有趣的譬喻在敘述著⑩。我在於茲，因尊敬故，要使用故川瀨光順氏苦心所成就的〈十地品〉譯文，曰⑪：

「孩子們！譬如入睡的人，有時候會夢見遭遇大激流，想渡過它而在焦急著，由其焦急而突然醒起來，醒起來同時，剛才的焦急、苦悶完全沒有了。孩子們！與此同樣，菩薩認出墮在四個〔煩惱的〕衆生身，為要救渡它而立「得一切智智欲成正覺之高目標」，焦急起大精進，但此菩薩得到不動地同時，其所有的功作之意，完全沒有了。種種對立的志向，形相性的志向等，在於他（不動地的菩薩），毫不出現。」

是故住此菩薩地的菩薩，其心意識的志向，欲到諸佛之志向，欲得菩薩之志向，欲成菩薩之志向，欲作菩薩行之志向，欲成聲聞之志向，欲成緣覺的志向，何況對於世俗的志向等，當然完全

不起。他會進入有果然沈空之恐怖狀態。是故，依據〈十地品〉看，此時諸佛現身，從沈空的狀態呼醒他，使他起無量的起智業 (jñāna-abhīrāhāra-karma)。我每讀〈十地品〉到茲時，同時每想到第八不動地菩薩時，都會想起弘法大師空海的主著《十住心論》卷第七裡論述「覺心不生住心」，引用文殊利童子的真言^⑧為其結言。其真言曰：

係係，俱摩囉迦，微目吃底鉢他悉囉多，薩麼囉薩麼囉，鉢囉底然。

此真言的梵文如下：

he he, kumāraka, vimuktipathashita, smara smara, pratīhām ||

此梵文的意思，已如空海所說，是：「喂！喂！童子！住在解脫道的人，想起來！把誓願想起來。」

七、十地與不退轉的問題 〈十地品〉言：「勝者的童子們！

此第八的菩薩【智地】叫做【不動】。不可奪性故，叫做不退轉地^⑨，其【智】不退轉性故」。就《探玄記》第十四卷而言，法藏總論此第八地時，或註釋上面所引用之處時，並不提起任何問題。我會如此說，是認為此處潛伏有大問題的緣故。因為，不退轉或不退轉性或不退轉地，對於行聖八支道，修習三學，走十地的人來說，是極其重大關心之事。何以故？不退轉是「不從無上正等覺退轉^⑩」的意思，而入「不退轉地」，是上到其修道的階段而成為不退轉者故。換言之，向無上正等覺發心，開始步行的人，在中途不會捨棄或被奪此心或意志，視為重要之事。《阿彌陀經》及

《大無量壽經》，以此「不退轉性」為論題，可解釋為：修學的人，依阿彌陀佛而得保證此「不退轉性」。親鸞以《淨土和讚》中《大經》意的第九首^⑪所讚詠：「得真實信心的人，即入定聚之數（範圍）、住（入）不退位，故必至滅度。」是闡明《大無量壽經》的這個意旨的。然而，這在《教行信證》的〈證卷〉裡，乃詳論為「必至滅度之願」。問題是第十一願。今我在茲作如是言，是為欲令人注意到不退轉的重要性，並不是論大經、小經或親鸞或淨土教為目的。

然而，如前面所說而得明瞭，現在我們的《華嚴經》〈十地品〉乃以第八不動地為「不退轉地」。故依〈十地品〉看，修學的人，如不入第八地者，不能夠成為不退轉的人，〈十地品〉是如此說的。

可是，《菩薩瓔珞經》乃以第七地為「不退轉」。曰^⑫：「菩薩摩訶薩以在第七地，名曰不退轉法」。還有：「《般若經》的釋論《現觀莊嚴論》第四章第三十八頌^⑬云：「順決擇分以上 (nirvedhān-gānyupādāya)，住見道修道諸菩薩，是不退轉衆 (avaivartiko gaṇah)」。不退轉性始自大乘加行道的後位到最後心為止，涉及很廣。如此之故，關於不退轉，在大乘的初期，已有種種學說。我們對這些學說，應如何決定我們的態度？在學問上，或許認為有請說就完了事。但此態度是不能夠使學道的人滿意的。

上面《現觀莊嚴論》的五位道說，是大乘繼承小乘，然後把它作為大乘的，所以那是大乘的五位道說。《攝大乘論》和《大乘莊嚴經論》都採用此五位道說。五位是(一)資糧位，(二)順決擇分位或通達分位或加行位，(三)通達位，(四)修習位，(五)究竟位。這是把

學道的階位分爲五位的。通達位是見道(darśanamārga, dīrṃāri-ga)，這是第一的歡喜地。修習位是修道(bhāvanāmārga, abhyāsamārga)，從見道的終心入第二離垢地而至於第十法雲地。法雲地的終心，與佛地(buddhabhūmi)共爲究竟位。所以從第五位道說來看，地前乃設有資糧與順決擇分二位。然而，順決擇分(nirvedhabhāgiya)位乃以此順序而持有「煖」(usmagata)、「頂」(mūrdham)、「忍」(kṣānti)、「世第一法」(laukikāgradharma)四心。因此，不退轉性是煖位(usmagata-avasthā)開始的話，修學的人，集聚福智(punya-jñāna)即道德、智識之資糧而入順決擇分位的初心時，立即成爲「不退轉」。對修學的人來說，這個想法較宜，因爲，他的修道步驟的確實性，會較早確定。當然，這是基於實踐的要求所說的，從其他的要求，亦可作不同的言說。然而，採用五位道說，是比十地吸收十住、十行、十迴向之想法較近(於不退轉)。

如此，關於不退轉性之事，如從實踐的見地看，五位道說是持有其長處的。還有，重視見道即初地，也是這五位道說之長。不過，五位道說似乎有一種危險，即：會使人忽略第六現前地，即般若波羅蜜多。當然，無分別智的般若波羅蜜多是在十地所爲，但在第六現前地主修般若波羅蜜多，是表示：要完成爲根本無分別智的意思。這從「無分別智」爲實體的般若的見地看來，是件重大的事，決不可忽略。因此，爲欲避免五位道說的這個危險起見，(一)把「無分別智」分爲「加行」、「根本」、「後得」三位相，(二)根本無分別智的確立，是在初地所獲，所以應該重視初地，不

過，要知道：在初地所確立的根本無分別智，是在第六地所完成的，(三)到了第八地，無分別加行智就不活動，(四)尤其是無分別後得智自第七地以後至第十地而完成，(五)如此，無分別智的般若波羅蜜，在全體上即其三位相，是涉及於十個菩薩地始能完成，明白了解此事是有必要的。我認爲：作如此的了解，是忠實於〈十地品〉的十個菩薩地之法說(「法」之「說」)的，而此十地十菩薩關於十度乃持有前六度與後四度二節，同時關於功用(abhoga)或加行(prāyogikacaryā)也持有二節。

(六)、性起與離世間

一、是否佛地 除第二部〈入法界品〉之外，把它數一數時，〈十地品〉下來，在《六十華嚴》乃來了十一品，在《八十華嚴》來了十二品，茲無法詳述這些諸品，所以只基於我們的關心，想來記述二、三點事。

如前面所說，行菩薩五十二位時，其最後二位是「等覺」與「妙覺」。故從此看法來看，在十一或十二品裡，可能認有最後二位，會持如此的預料，但並沒有說此二位，是事實的。法藏把〈十明品〉到〈菩薩住處品〉五品，概括爲一整個東西而來總論時，說：「古人亦配有等覺、妙覺，依此經中，不辨斯義，何況於前法雲地終心已顯有等覺義！◎」此言詞是可肯定的。

法藏將所纏諸品，綜合分爲「三」「二」「一」而作巧妙的解釋。沿經諸品而註釋時，這方法或者亦可。可是，如從菩薩地再上去還期待有佛地的見地來看，這些十一或十二品，不是可以認

為是在摸索著它的佛地嗎？此事暫作疑問保留。

然而，作如此的想法，太過於被《佛地經》，或《攝大乘論》，或《大乘莊嚴經論》等說，及佛地之「明快」所吸引的關係也說不定。假如《華嚴經》的作者或編譯者之意圖，在經的第一部裡，是從「果」的如來出現而倒求其「因」的話，即可假定：這是經過菩薩地之後，仍然還在求著究極的原因，而欲達到於如來性起的。

二、忍 到其如來性起的遙遠以前，有了〈十忍品〉的存在。在那個地方，說著有如下十忍，即：(一)隨順音聲忍，(二)順忍，(三)無生法忍，(四)如幻忍，(五)如燄忍，(六)如夢忍，(七)如響忍，(八)如電忍，(九)如化忍，(十)如虛空忍。此忍，是「無生法忍」(anupattikadhama-kṣānti)，由此看，此忍應該是“kṣānti”。而此忍的意思，由上面十忍的列名來想，亦能自明，並不是單純的「忍耐」。法藏說：「忍是智照達觀」，又言：「以忍受真理，情安不動故名之」，又言：「此忍以智為性」。他的這些言詞^①，巧妙地表達忍的意思。ksānti-paramitā被譯為「忍辱波羅蜜」，並沒有十分表達著「忍」的意思。

三、性起 假如「經」的作者或編譯人，從「果」的「如來出現」倒求其「因」的話，他是來到「如來性起」而到達於究竟之「因」的。因為，所謂的「如來性起」是「真理本身的出現」的意思。

就「如來性起」來考察，《六十華嚴》乃以「寶王如來性起」為品名，問者為「如來性起妙德菩薩」，而答覆者為「普賢菩薩」。

《六十華嚴》乃以「如來出現」為品名，問者為「如來性起妙德菩薩」，答覆的人是與前同一。此品的異譯，是《佛說如來與顯經》，此經的問者為「如來族性成首菩薩」，答覆的人與前同。假如根據智嚴檢閱大慈恩寺所存華嚴梵本的記錄看^②，此品是〈說如來性起品〉第四十。故若「興顯」與「出現」解為是同一的話，品名或經名，不是「如來出現」就是「如來性起」。這個梵文是什麼呢？能夠答覆此疑問的直接資料，尚未被發現。因此，只好由摸索來答覆，其他別無辦法。在《翻譯名義大集》^③內，有叫做“tathāgatotpattisambhavanirdeśaḥ”（指示如來出生）的經名，可是“utpattisambhava”是「出生」或「誕生」的意思，故在於茲，並不是問題所在，因為，〈如來出現品〉的問題，並不是指佛陀的降誕或嬰兒佛陀的誕生的意思。在《相應部》因緣相應的第二十經^④裡，瞿曇佛陀說明著緣起paṭṭiccasamuppādo。他說：

「比丘們！緣生而有老死。不管如來們的出現、不出現 (uppādā vā tathāgatānam anuppādā vā tathāgatānam)，此「界」立住有法住、法決定性和緣此性。如來將此，把它成覺，現觀、成正覺畢、現觀定畢，然後，說示、令知、給子、啓開、分析、顯現之。然後說：看看吧！」

這個如來的「出現」與「不出現」，並不是指「誕生」與「不誕生」的意思，而是「是否人成為如來而出現？」的意思。《大乘入楞伽經》^⑤繼承、開展此處及離開因緣相應的第六十五經而說

(使用實又難陀譯的)：

「佛言，大慧！依二密法故，作如是說。云何二法？謂自證法 (pratyātmadharmatā) 及本住法 (paurāṇashchitidharmatā)。云何自證法？謂，諸佛所證，我亦同證，不增不減。證智所行 (svapratyātmagatigocara)，雜言說相、雜分別相、雜名字相。云何本住法？謂，法本性 (dharmaṭāvartma) 如金等在礦。若佛出世，若不出世 (utpādādīvā tathāgatānām anutpādādīvā tathāgatānām)，(這些諸法的) 法住 (dharmaṣṭhitiā)、法位 (dharmaniyāmatā、法界 (dharma-dhatu)、法性 (dharmatā)，悉皆常住。大慧！譬如有人，行曠野中，見向古城平坦舊道，即便隨入，止息遊戲。」

如從梵文本來看，此「佛出世、不出世」，是指「如來的出現、不出現」的意思。

如上，《華嚴經》此品的名稱，如果是「如來出現」或「如來興顯」的話，梵文叫做tathāgatatoḥpāda即可，可是，假如是「如來性起」的話，梵文就可能是tathāgatatoḥpāda或tathāgatatoḥpāda。

其次，如以中國佛教及日本佛教的術語來看，是「性起」。其理由是：(一)依《六十華嚴》，大體已大成了華嚴宗，並且就梵文本而檢討的智儼，他使用著「性起」一詞。(二)是智儼的弟子，同時是已十分大成了華嚴宗，並且已知《八十華嚴》同時又一邊參照

《八十華嚴》，一邊又以《六十華嚴》為所依經的法藏，他也使用著「性起」之名稱。(三)可能使用「性起」的名詞，在中國語的思想上較為方便的。澄觀在於《八十華嚴》註釋書的《大方廣佛華嚴經疏》裡，雖是採用著「出現」一詞，但又說：「是以曾經名性起，性字雖是義加，但不爽通理^⑧。」而亦肯定「性起」，關於其意義的取法，完全隨從法藏及智儼的方式，因為，智儼和法藏，都把「性起」與「如來出現」解釋為同義的，同時，澄觀是對抗慧苑，再興法藏的宗教，務盡其發展的緣故。

其次，那麼性起或如來出現，其思想如何？簡潔言之，那是緣起的真理本身出現的意思。關於此事，智儼等人的主張是可肯定的，故由其表達來敘述。

智儼於《孔目章》(華嚴經內章門等雜孔目章) 裡說^⑨：

性起(之性)，明一乘法界緣起際(koiti)，本來究竟，離修造。何以故？以離相故。(此性之)起，為大解、大行，在離分別菩提心中，名為起。由是緣起性故，說為起。起即不起，不起是性起(下略)。

請再參閱他的《搜玄記》^⑩。

法藏於其《探玄記》裡說^⑪：

《佛法論如來藏品》云：來自「自性住」(svabhāva-vihāra)至得果，故名如來。不改名性，顯用稱起，即如來性起。真

理亦名「如」、名「性」，顯用名「起」、名「來」，即「如來」爲「性起」(下略)。

即：如來的「如」是真理，亦爲性。「來」是顯現「作用」的思想上，叫做「起」。所以如來是性起。換言之，真理顯其作用乃是如來，亦即是性起，這是法藏所表達的意思，同時也就是〈寶王如來性起品〉所闡明的東西。因此，假使把如來解爲「自性法身」(svabhāvika dharmakāya)的意思來說，智嚴及法藏所解釋的「如來性起」或「如來」或「性起」，乃與《八十華嚴》及澄觀的「如來出現」(如來的出現)同義。

澄觀於其《疏》⁹裡說：

如來是有「法」人，即三身、十身之通稱。出現是依人之法，果用、化用之總名。如來雖見於上文，但對出現故，重辨十身皆有出現。且寄三身以明。然，來即出現，爲曉喻分明，故重辨之。若依法身，如來即諸法如「義」、如「理」。常現名爲出現。故文云：普現一切，而無所現。又云：體性平等，不增減等。若依報身，乘如實道，來成正覺，故曰如來。本性功德，一時顯顯，名爲出現故。文云：如來成正覺時，於一切義，無所疑惑，普見一切衆生成正覺等。若依化身，則乘薩婆若乘，來化衆生，故曰如來則應機大用一時出現。文云：以本願力現佛身，今見如來大神變。又云：隨其所能，隨其勢力，於菩提樹下，以種種身而成正覺等。今，以新佛

與舊成，普無二體，新成與舊成，法報似分，無時不應故，即真而應。應隨性起故，即應而真。三身圓融，十身無礙故，辨應現即顯真成，是以普經名性起(下略)。

如上，「性起」是「本住法」成爲「自證法」而出現的意思，即：是如來的出現。是故「能攝如來」的出現，是叫做「緣起」的本住法之真理本身，依「人」而出現。

四、離世間 位置在《華嚴經》第一部最後的，乃是〈離世間品〉；異譯是〈度世品經〉。會處是再回到地上的摩竭陀國的寂滅道場普光法堂，說法的人，是從佛華嚴三昧所起的普賢菩薩。法藏言¹⁰：「今何故重會此處？前普光以生解之初，今明依解起行，故重會之。」又言：「此品名離世間，亦有四義：一約妄執爲世間，即『空』爲離故。(下略)二約緣起爲世間，無自性故名爲『離』。三約行，謂常在世而非世攝故云離。四約位，人天是世，二乘爲離。今，此處所辨六位行故，因果二位，俱即世而非世故云離。品內明此故以爲名。」「經」的作者或編輯者，從「能攝如來出現」出發，求其「因」，於「如來性起」而到達於究竟之原因，因此他在此處，考察其「如」的「來」與其「性」之「起」。因此，這已經是「因」向「果」之運動。然而，這個運動，是基於「法身的目的因」，經由「人」，歸還於如來果自己本身爲目的之因果運動。因此，此品乃形成著：從來之「能攝如來出現」的「果」「因」緣起，到「所攝如來出現」之「因果緣起」的轉向處。

(E)、餘 論

上來，我已考察了《華嚴經》的第一部。在此考察中，我是迷惑著〈十明品〉到〈菩薩住處品〉五品（新譯是六品）之處置的。可是，一度已考察完畢了這第一部的現在，我已不迷惑。我認為：應將此五品使它關聯於〈十地品〉，使它被吸收於〈十地品〉，應作如是解，這與前面的情形同樣，即：從夜摩天宮會到兜率天宮會為止（含之），使它關聯於〈十地品〉，吸收於〈十地品〉的情形同樣。〈佛不思議法品〉乃至〈離世間品〉，可認為是佛地的闡明。如如此的話，第一部為闡明「能攝如來出現」的「果因緣起」之事，即能明瞭故。

【乙、第二部】

(一)、本會與未會

第二部〈入法界品〉，把它看為一品的話，當然，應將其全會，開為本會與未會。故將本會，為第一幕，未會為第二幕亦無妨。第一幕本會，是說明「如來果」之終局目的，第二幕的未會，是說明：欲實現這終局目的的善財童子學道之進度的。故此第二部，是闡明「所攝如來出現」之「因果緣起」。因此，《華嚴經》由於依這些兩部構成而形成為持有堂皇的結構。

果然如此，善財童子(Sudhana śreṣṭhīdaraka)的求法旅程，是大聞名而為普遍周知的。因此，茲乃略舉出引導他出遊的文殊

菩薩為首，及其他善知識的名稱與及他們所教的真理的名稱即可，因為，如此作法，就能夠知道：料想之外的諸事，同時也能知道第二部思想內容之線索。

(二)、五十三善知識與各自之法門

一、文殊師利童子(Maṅjuśrī Kumārabhūta) 他聽了以傷而顯出的善財專求菩提心傷，就向他讚賞，鼓勵而說：「善男子！乃能發阿耨多羅三藐三菩提心，求善知識(kalyāṇamitra)，親近善知識，問菩薩行(bodhisattvacarya)，欲求菩薩之道(bodhisattvamārga)。善男子！是菩薩第一之藏，具一切智。」

二、功德雲比丘(Meghastī Bhikṣu) 念佛三昧門(buddhanusmṛti)。

三、海雲比丘(Sāgaramegha Bhikṣu) 《普眼經》(samantāneta-dharmaparyāya普眼法門)。

四、善住比丘(Supraṭiṣṭhita Bhikṣu) 菩薩無礙法門(asaṅgamukha bodhisattvavimokṣa無著門的菩薩解脫)。

五、良醫的彌伽(Megha dramiḍa 「靈」的名稱之良醫) 菩薩所言不虛法門(bodhisattvānām sarasvatīdharānyāloka諸菩薩的辯才總持光明)。

六、解脫長者(Muktaka śreṣṭhin) 如來無礙莊嚴法門(asaṅgavyūha tathāgatavimokṣa無著莊嚴的如來解脫)。

七、海幢比丘(Sāgaradvaja Bhikṣu) 清淨的光明般若波羅蜜三昧法門(prañāpāramitāvīhāra般若波羅蜜多住)。

八、優婆夷的休捨 (asā upāsikā) 「離憂安隱幢」的法門 (asokakramadhvaja vimokṣa 「離憂力幢」的解脫)。

九、仙人的毗目多羅 (bhīṣmottaranighoṣa ṛṣi) 菩薩無壞幢智慧的法門 (aparājītaadvaja bodhisattvavimokṣa 「無能勝幢」的菩薩之解脫)。

十、婆羅門優婆塞的方便命 (jāvosmāyatana brāhmaṇa) 菩薩的無盡法門 (aparyādātamaṇḍala bodhisattvavimokṣa 「無所奪圍」的菩薩之解脫)。

十一、童女的彌多羅尼 (Maitrāyaṇi kanyā) 般若波羅蜜普莊嚴法門 (samanāsmṛtivyūha prajñāparāramitāmukhaparivarta 普念莊嚴般若波羅蜜門)。

十二、比丘蓋現 (Sudarśana bhikṣu) 隨順菩薩燈明法門 (anīśāntajñānapradīpa bodhisattvavimokṣa 「不滅智燈明」的菩薩之解脫)。

十三、童子的釋天主 (Indriyeśvara dāraka 根自在童子) 巧術智慧的法門 (sarvadharmajñānaśīlpābhijñāvanta bodhisattvajñānaloka) 持有知一切法工明之菩薩智光明)。

十四、優婆夷的自在 (prabhūtā upāsikā) 無盡功德莊嚴法門 (akṣayavyūhapaṇyakoṣa bodhisattvavimokṣa 「無盡莊嚴功德藏」的菩薩解脫)。

十五、長者的甘露頂 (vidvān gṛhapatī 有智的家長) 如意功德寶藏法門 (maṇiḥkoṣasambhāvavimokṣa 意藏生解脫)。

十六、長者的法寶周羅 (ratnacūḍa dharmasreṣṭhīn 「寶鬚正

義」的長者) 滿足大願之法門 (apratihatapr anīdhi maṇḍalayyha-bodhisattvavimokṣa 「無礙願圍莊嚴」之菩薩解脫)。

十七、長者的普眼妙香 (samanānetra gandhika sreṣṭhīn 「香商人」的長者) 令一切眾生歡喜的普門——見佛陀即供養、奉事之香影——法門 (sarvasattvasamtoṣaṇa samantamukhabuddhadarśanapūjopasthānagandhabhīṇḍa dharmamukha)。

十八、「滿足」之王 (anala rājan 叫做「火」之王) 幻化的法門 (māyāgata bodhisattvavimokṣa 幻住的菩薩解脫)。

十九、「大光」的王 (mahāprabha rājan) 菩薩大慈幢行三昧 (mahāmaitrīdhvaja bodhisattvacaryājñānalokamukha 大慈幢菩薩行智光明門)。

二十、優婆夷的不動 (acalā upāsikā) 無壞的法門 (sarvadharmaparyeṣṭyaparikhedavyūhasamādhi 不休息求一切法莊嚴三昧)。

二十一、「隨順一切眾生」的出家外道 (sarvagāmin parivrājaka) 「行」到「菩薩一切處」的法門 (sarvagāminī sarvatrāṅgatā bodhisattvacaryā)。

二十二、長者的青蓮華香 (utpalabhūti gandhikasreṣṭhīn 香鬚人之青蓮華香長者) 香的知 (gandhavukti)。

二十三、「自在」的海師 (vaira dāsa) 大悲幢淨行的法門 (mahākaruṇādhvaja)。

二十四、長者的無上勝(ūyottama śreṣṭhin) 至一切趣的菩薩的淨行莊嚴法門與無依無作的神通力(sarvagāminibodhisattvacaryāvīśuddhimukha, avabhāsa-pratiṣṭhānābhisaṃskāravimalavyūha)到一切趣菩薩行清淨門、光明住無作無垢莊嚴)。

二十五、比丘尼的師子奮迅(sihavijrmbhitā bhikṣuṇī)菩薩的一切智底法門(sarvamanyanāsamudghāta bodhisattvavimokṣa)除棄一切妄想的菩薩解脫)。

二十六、「婆須蜜多」的女人(vasumitrā bhāgavatī) 離欲實際清淨的法門(virāgakoṭīgata bodhisattvavimokṣa)離欲實際住菩薩解脫)。

二十七、「安住」的長者(veṣṭhila grīhapati) 「不滅度際」的菩薩法門(apariniṛvāṇakoṭīgata bodhisattvavimokṣa)不滅度實際住菩薩解脫)。

二十八、觀世音菩薩(avalokiteśvara bodhisattva) 大悲法門光明行(mahākaraṇānūmukhāvilāmba bodhisattvacar-yāmukha)大慧門速疾菩薩行門)。

二十九、「正趣」的東方的菩薩(ananyagāmin bodhisattva)菩薩的普門速行的法門(samantamukhanijavana bodhisattvavimokṣa)普門速出菩薩解脫)。

三十、「大王」的天(mahādeva deva) 菩薩的雲網之法門(meghajāla bodhisattvavimokṣa)雲網菩薩解脫)。

三十一、在塵垢陀圍菩提道場的「安住」地神(suhāvarā

prthividevatā) 菩薩不可壞藏之法門(jñānaduryodhanagarbha bodhisattvavimokṣa)智難勝藏菩薩解脫)。

三十二、住在迦毗羅城的「婆娑婆陀」夜神(vāsanti rātridevatā) 光明普照諸法，壞散衆生愚癡之法門(sarvasattvatamovikarānadharmāvabhāsaajagadvinayamukha bodhisattvavimokṣa)散一切衆生闇法光世調伏門菩薩解脫)。

三十三、在塵垢陀圍菩提道場的「甚深妙德離垢」夜神(samantagambhiraśrīvimalaprabhā rātridevatā) 菩薩的寂滅定樂精進法門(santadyānasukhasamantavikrama bodhisattvavimokṣa)寂靜禪定樂普門勇猛菩薩解脫)。

三十四、住在離其處不遠之地方的「喜目觀察衆生」夜神(pramuditānayanāajagadvirocanā rātridevatā) 離垢喜幢的法門(samantabhadraprītivipulavimalavegadhvajā bodhisattvavimokṣa)普賢喜廣無垢動幢菩薩解脫)。

三十五、住附近的如來衆中之「妙德救護衆生」夜神(samantasattvatrāṇojāṅsrī rātridevatā) 教化一切世間的菩薩法門(sarvalokābhīmukhajāgadvinayanidarsana bodhisattvavimokṣa)一切世間現前世調伏示現菩薩解脫)。

三十六、住在某附近的「寂靜音」夜神(prāśāntarutaśāgaravati rātridevatā) 菩薩的無量歡喜莊嚴法門(vipulaprītiveggaṃbhavacittakṣaṇavyūha bodhisattvavimokṣa)廣喜生心剎那莊嚴菩薩解脫)。

三十七、住在此處毗盧舍佛vairocana的菩薩道場衆中之「妙

德守護諸城]夜神(sarvanagararakṣāsambhava)夜神(rātri-devatā) 甚深妙德自在音聲法門(manojīnartagambhīravikur-vitapraveśa bodhisattvavimokṣa)好音甚深神變入菩薩解脫)。

三十八、在毗盧舍那足下的「開敷樹華」夜神(sarvaṅkṣaprapullānasukhasamvāsā rātridevatā) 菩薩無量歡喜知足光明法門(vipulapritisambhavanidhānasamṛtiṣyavabhāsa bodhisattvavimokṣa)廣喜生藏知足光菩薩解脫)。

三十九、在此菩提道場的「願勇光明守護眾生」夜天(sarvajāgadrakṣāpraṇidhānavirya)prabhā rātridevatā) 「隨應化覺悟眾生長養善根」之法門(sarvasattvaparipākaya-thāśāvasaṃcodanakuśalamūlasambhava bodhisattvavimokṣa)一切眾生成熟隨意義促進進善根生菩薩解脫)。

四十、在蘭尼尼林的「妙德圓滿」之天(sutejomaṇḍalaratīsīrilumbinivanadevatā) 菩薩受生自在法門(aprameyakal-pasarvārambanabodhisattvajannamavikurviṣasamdarśana bodhisattvavimokṣa)無量劫一切緣菩薩生神變示現菩薩解脫)。

四十一、在迦毗羅城大城的「豐美」的釋迦女(gopā śākya-kanyā) 分別觀察一切菩薩三昧海之法門(sarvabodhisattvasamādhiṣāgarānaya)avalokana)viśaya bodhisattvavimokṣa)一切菩薩三昧海遍觀察境菩薩解脫)。

四十二、在毗盧舍那佛足下的摩耶夫人(bodhisattvajānetrīmāyā devī) 大願智幻之法門(mahapraṇidhānājanānamāyā)āgatavyūha bodhisattvavimokṣa)大願智幻住菩薩解

脫)。

四十三、住在三十三天(忉利天)的「正念神」的兒子的小姐「天主光」童女(surendrābhā devakanyā) 「無礙念清淨莊嚴」的菩薩之解脫(asaṅgasmṛtivyūdhavyūha bodhisattvavimokṣa)。

四十四、住在迦毗羅城的「徧友」之名字的「童子師」(viśvāmītra dāra)kaccārya) 只指示如下。

四十五、上面的「徧友」之朋友，同時是長者童子的「善知衆藝」(śīlābhījña śreṣṭhī)daraka) 「善知衆藝」的菩薩之解脫(śīlābhījñāvan bodhisattvavimokṣa)即：菩薩的字智 bodhisattvāli)pijñāna)。

四十六、優婆塞的賢勝(bhadrottama) upāsikā) 無依處道場的法門(anālayamaṇḍala dharmaparyāya)。

四十七、「堅固解脫」名字的鐵匠(muktāsāra hairaṇyaka) 叫做「無著清淨念」的菩薩的解脫(asaṅgasmṛtivyūha bodhisattvavimokṣa)無著念莊嚴菩薩解脫)。

四十八、「妙月」的家長(sucandra) grīhapati) 「淨智光明」的菩薩的解脫(vimalajñānaprabha bodhisattvavimokṣa)。

四十九、「無勝軍」的家長(ajitasena) grīhapati) 「無盡相」的菩薩解脫(akṣaya)lakṣana b-v)。

五十、「尸毘最勝」婆羅門(śivarāgra) brāhmaṇa) 誠願語(satyā)dhṣṭhana b-v)真願菩薩解脫)。

五十一、德生童子、有德童女(śrīsaṃbhava) dāra)ka,śrīmātī

darikā) 「幻住」的菩薩之解脫(māyagata b.v.)

五十二、「海澗」samudrakaccha國土的彌勒菩薩(maitreya bodhisattva mahāsattva) 入三世智正念、思惟莊嚴藏的法門(sarvatryadhivāmbaṇaṅgāñānapraveśāsammogasaṁtiyūṅhagata vimokṣa三世緣智入明瞭念莊嚴住解脫)。

文殊師利再出現於普門城(sumanāmukhanagara)。

五十三、普賢菩薩(samantābhadrā bodhisattva mahāsattva) 普賢行(samantābhadracaryā)。

上來所列，是參照《六十華嚴》、《孔目章》^⑩和梵文《入法界品》^⑪所寫的。是否要將「偏友」數為一人的善知識？還有，德生童子與有德童女，是一個善知識還是兩個善知識？這是有問題的吧！以上五十三或五十四人之外，在品中還出現有很多人。這些一切的人，是「所攝如來」的善財童子，成為「如來」而出現的副原因。然而，其中特別顯著的是：「智慧的文殊」、「慈的彌勒」和「行的普賢」。善財是表示「悲(karma)」；這個「悲」，被「智慧」、「慈」、「行」與其他所引導，又被鼓勵、受教而獲得了「覺」，講這個的是第二部，故此〈入法界品〉，可說是由於「所攝如來」出現的「因果緣起」的思想所貫穿。本來「入法界」，嚴格說起來，次第入法界是：法界為真理之因的意思，所以本來這是表達為「所攝如來」的「因果的緣起」。可是，如上看來，可看出：善財的旅行，並不一定是與普善十地等修學階位一致的，這

在與從來的解釋之關係上，是重大的事。

最後，在文獻上的這個〈入法界品〉，在思想上（尤其是阿彌陀佛）的極樂世界的思想，在學問上乃與日本梵學有深關係的〈普賢行願品〉，都不曾出現在《六十華嚴》內，也不出現《八十華嚴》裏，而是出現在《四十華嚴》(般若譯)之末尾的(天六，七十六左~七十七左)。其次，《文殊師利發願經》(佛陀跋陀羅譯，天十一，二十三左~二十三右)，它從其內容看，是《普賢行願讚》的別譯。故此《六十華嚴》的譯者，雖是知道這個，但他所譯的《六十華嚴》的原典，大概不把這個當做是其一部分的，可成立如此之推定。總之，這些事實，在文獻學上，或在阿彌陀思想史上，都對我們提出著問題。

第三節 經的「宗」與「趣」

由於上述，我們已經考察了「經」的「名」和「經」的結構及其思想，故在其次，應該要求考察：經中所欲闡明的是什麼？因為，讀過一本書或數冊或數十冊的書籍之後，當然會考慮到：究竟此書所欲表明的是什麼之問題。考察這一點，是中國佛教特別必要之事，因為，佛教之移植於中國，並不是依照印度佛教之歷史發展之順序的。由此必要有所發明的，乃是教相判釋，即：判教。由此而熱心研究了主要的經(及論)，它所欲闡明的究竟是什麼東西？這就一般所謂的「宗」，中國佛教由此(宗)竟發展為「宗」或「宗派」。因此，在當要考察《華嚴經》所欲闡明的是

(一九五七・一・九～一九五八・七・一八)

【註解】

- ① Sukhāvati-vyūha, ed. by F. Max Müller and Bunyiu Nanjio, pp. 77-78. Oxford 1883.
- ② 昭和新打，《勝鬘經》，頁二十左右。佐伯定胤校訂，森江書店發行。
- ③ 《頻婆高祖遺文錄》（《日蓮聖人全集》），師子王文庫發行，大正八年），頁二四三。
- ④ 前掲，一五〇四頁。
- ⑤ 前掲，二五七頁。
- ⑥ 《大正》第三十五卷，頁一三下。
- ⑦ 《大正》第三十五卷，頁一四下～一五上。
- ⑧ 《大正》第三十五卷，頁一〇七中。
- ⑨ 《大正》第三十五卷，頁一二一上。
- ⑩ 《大正》第三十五卷，頁五〇三下。
- ⑪ 《大正》第三十五卷，頁五二四中。
- ⑫ 《西藏大藏經總目錄》，頁十一，參照NO.44.《翻譯名義大集》（京都帝國大學文科大學叢書第三，頁101, NO.1329）。
- ⑬ Sarat Chandra Das: A Tibetan-English Dictionary, p.822, a.
- ⑭ Franklin Edgerton: BHS. Dictionary, pp.71a, 401a.
- ⑮ 荻原雲來著《佛教辭典》，註記之頁16。
- ⑯ 前田慧學氏の論文「九分教スツタの具體的內容比定の問題」〔印度學佛教学研究〕第二卷第二號，頁二七〇）。

- ⑰ Athasālini, ed. by Edward Müller, PTS, p.26. Athasālini nāma Abhidhammaññakathā (Syaamese edition) , 2463, p.35.
- ⑱ Mahāvīryupatti, §62. Bibliotheca Buddhica, tomus X III, ed. by Minayefi, p.21.《翻譯名義大集》（前掲）頁97. 荻原雲來著《佛教辭典》頁45。
- ⑲ Athasālini, PTS, do., ibidem. Athasālini nāma Abhidhammaññakathā, do., ibidem. cf. The Expositor, tr. by Maung Tin and Mrs. Rhys Davids, vol. I, pp.33~34.
- ⑳ 《大正》第十二卷，頁四五一中。
- ㉑ 《大正》第十二卷，頁四五二上。
- ㉒ 《大正》第三十卷，頁七四九下。
- ㉓ 《大正》第三十卷，頁七五三中。
- ㉔ 《大正》第三十一卷，頁五三八下。
- ㉕ 《大正》第三十一卷，頁六八六中。
- ㉖ 《大正》第三十一卷，頁七四三～七四四上。
- ㉗ The Gandavyūha Sutra, critically ed. by Daisetz Teitaro Suzuki and Hokei Tezumi, p.548. Kyoto 1934~1936.
- ㉘ F. Edgerton: BHS. Dictionary, p.520.
- ㉙ 佐佐木月樵著《夜摩天宮會及其解說》頁十三、二十八（大正九年護法館，京都）。
- ㉚ 《大正》第三十五卷，頁一六上。
- ㉛ 《大正》第三十五卷，頁一二七中一下。
- ㉜ 《大正》第三十五卷，頁一六六下～一六七上。

- ③⑧ 《大正》第三十五卷，頁一七五中。
- ③⑨ 《大正》第三十五卷，頁一七五下～一七六中。
- ④① 《大正》第十六卷，頁二二三中、二五八上、三〇七上。
- ④② 《印度學佛教學研究》第一卷第二號，頁六三以下。
- ④③ 《大正》第三十五卷，頁二一六中。
- ④④ 《大正》第三十五卷，頁二一六下。
- ④⑤ 《大正》第三十五卷，頁二三六上。
- ④⑥ *Dasabdhūmiśvara*, ed. by Ryūko Kondo, p.22. Tokyo 1936.
- ④⑦ *Op. cit.*, p.137.
- ④⑧ 《大正》第二十六卷，頁一二三～一二四上。
- ④⑨ *Dasabdhūmikasūtra et Bodhisattvabhūmi*, publ. par J. Rahder, p.1. Louvain 1926.
- ④⑩ *Dasabdhūmiśvara*, do., pl. Tokyo 1936.
- ④⑪ *Op. cit.*, do., pp.6-7, 《縮藏》天八之十一右。
- ④⑫ *Op. cit.*, do., pp. 116-117, 《縮藏》天八之二十四左。
- ④⑬ *Op. cit.*, do., pp.203-204, 《縮藏》天八之三十五右。
- ④⑭ *Op. cit.*, do., p.98.
- ④⑮ 縮藏，天八之二十二左。
- ④⑯ 《大正》第三十卷，頁二四八中。
- ④⑰ 《大正》第三十卷，頁二四九上。
- ④⑱ 《攝大乘論》，真諦三藏譯，宇井伯壽校訂，頁八五。
- ④⑲ 點著把《菩薩經》的「唯心」叫做「唯識」。請閱前揭《攝大乘論》，頁三五。

- ④⑳ 前揭《攝大乘論》，頁七一。
- ⑤① 《大正》第三十卷，頁三七一下。Bodhisattvabhūmi, ed. by U. Wogihara, p.371.
- ⑤② 《大正》第三十卷，頁五六六中。Bodhisattvabhūmi, do., p.373.
- ⑤③ *Mahāyāna-sūtrālamkāra*, publ. par Sylvain Lévi, p.100. Paris 1907.
- ⑤④ 《大正》第三十卷，頁五五三上。Bodhisattvabhūmi, do., p.317.
- ⑤⑤ *Dasabdhūmiśvara* do., p.118.
- ⑤⑥ *Op. cit.*, p.135.
- ⑤⑦ 川瀬光順著《大乘道の實現》(梵文《十地經》現代語譯註)，頁二五八～二五九。昭和十七年十二月，富山房(東京)。
- ⑤⑧ *Dasabdhūmiśvara*, do., p.137.
- ⑤⑨ 《大日經》卷二，《普通真言藏品》第四。
- ⑤⑩ 在*Dasabdhūmiśvara*, do., p.144, 1.7裏寫着“*abdhivartvabhūmi*”是“*avivartvabhūmi*”的誤植。請參照《縮藏》天八之二十八右與天二之七十四右。
- ⑤⑪ Cf. *The Smaller Sukhāvati-vyūha*, ed. by F.M. Müller and B. Nanjio, p.99 Oxford 1883
- ⑤⑫ 《觀聲聖人全集》(和漢篇)，頁三十三。
- ⑤⑬ 《大正》第十六卷，頁三二下·七四中。請參照水野弘元博士前揭論文。
- ⑤⑭ *Abhiṣamayālamkāra-prajñāpāramitā-upadeśa-śāstra*, ed. by Th. Scherbatsky and E. Obermiller, p.23. Leningrad 1929.

- ⑥⑨ 《大正》第三十五卷，頁三八〇上。
- ⑦⑩ 《大正》第三十五卷，頁三八二下。
- ⑦⑪ 《大正》第四十五卷，頁五八八下。
- ⑦⑫ 荻原雲來著，梵漢對譯《佛教辭典》頁四九，LXXV, 53.
- ⑦⑬ Sāmarakīhassa Tepitassam (SRT), vol. XVI, p.30.
- ⑦⑭ 梵文《入楞伽經》，南條文雄校訂，頁143.《大正》第十六卷，頁六〇八中。
- ⑦⑮ 《大正》第三十五卷，頁八七二上。
- ⑦⑯ 《大正》第四十五卷，頁五八〇下。
- ⑦⑰ 《大正》第三十五卷，頁七九中下。
- ⑦⑱ 《大正》第三十五卷，頁四〇五上。
- ⑦⑲ 《大正》第三十五卷，頁八七一～八七二上。
- ⑦⑳ 《大正》第三十五卷，頁四一八中。
- ⑧① 《大正》第四十五卷，頁五八九上中。
- ⑧② The Gandavyuha Sutra, ed. by D. T. Suzuki and H. Idzumi.
(Op. supra cit.)
- ⑧③ 《大正》第三十五卷，頁一二〇上。
- ⑧④ 《大正》第三十五卷，頁四九五中。
- ⑧⑤ 《大正》第三十五卷，頁一四下。
- ⑧⑥ 《大正》第三十五卷，頁一二〇上。
- ⑧⑦ 《大正》第三十五卷，頁一二〇上。
- ⑧⑧ 《大正》第三十五卷，頁五二二上。
- ⑧⑨ 關於這個問題，請參閱拙著《哲學小論集》(河出書房)，《佛教と哲

- 學》(平樂寺書店，京都)。
- ⑧⑩ 《大正》第四十五卷，頁五〇九上。
- ⑧⑪ 《大正》第四十五卷，頁四八一中。
- ⑧⑫ 請參閱拙著《佛教と哲學》(平樂寺書店)的第二章。
- ⑧⑬ 井上哲次郎、元良勇次郎、中島力進合著《哲學字彙》第三版(明治四十五年一月)。
- ⑧⑭ 關於這一點，也請參閱拙著《佛教と哲學》的第二章。
- ⑧⑮ 關於這個，請參閱宮本正尊編《佛教の根本真理》(三省堂，東京)的第二章「般若と佛教の根本真理」(拙稿)。
- ⑧⑯ L'Abhidharmakośa de Vasubandhu, tr. et ann. par Louis de La Vallée Poussin, Introd., etc., p.13. Louvain 1931.
- ⑧⑰ 《大正》第二十九卷，頁六七中。
- ⑧⑱ 關於這一點，請參閱前揭的拙著《佛教と哲學》的第二章、第四章。