

華嚴經四十苦薩行

郭朝順著

目次

- 《華嚴經》四十菩薩行
 - (自序) 以菩薩行為花鬘莊嚴一切諸佛國土的《華嚴經》
 - 一、如來之始成正覺
 - 二、十住
 - 三、心佛眾生三法空性兼差別
 - 四、十行
 - 五、十迴向
 - 六、十地
 - 七、覺悟之光遍照法界、行因佛果交徹圓融
- 版權頁

（自序）以菩薩行為花鬘莊嚴一切諸佛國土的《華嚴經》

這本小書源自我多年以前在元亨佛學院教授《華嚴經》時授課的內容，它曾在妙林雜誌（雙月刊）中連載，自2010年6月至2013年8月，總共20期。當時我還在華梵大學哲學系任教，有機會受邀到高雄元亨佛學院，講授一系列的佛教經典課程，《華嚴經》便是其中之一。在佛學院的授課經驗有別於在大學，學生有僧有俗，而且每次都是密集上課從上午到傍晚，著重依經文文字內容之講述詮釋，所以連載時便取了個標題：「《大方廣佛華嚴經》的閱讀與詮釋」。

2016年我離開華梵大學哲學系，到佛光大學佛教學系任教，由於「華嚴經導讀」是佛光大學佛教學系「經典學程」中的必選課之一，因此便把原始的連載內容，重新加以增添修補，弄成了個電子版的講義，取名「《華嚴經》的菩薩行：以菩薩行為花鬘莊嚴一切國土」。這個主副標題，呈現我對《華嚴經》的理解線索。《華嚴經》的「華嚴」便是指，藉由種種菩薩行的敍說，以說明一切諸佛成就與國土莊嚴的理由。這個概念在最早的連載版中已約略有之，但經過多年的研究之後更顯清楚。因此，我較諸一般重視「唯心」或者「法界」，更重視「菩薩行」在《華嚴經》中的重要性。

這本小書的寫作形式，並不怎麼符合一般學術專書要求旁徵博引的寫作方式，多為自己讀經心得的書寫，本來就純當課堂補充講義也可，幸蒙華嚴專宗學院院長賢度法師的支持，願意出版這部小書；由於這本小書的內容以十住、十行、十迴向及十地等四十菩薩行為主，故出版時定名為「《華嚴經》四十菩薩行」。賢度院長本身就是華嚴學的專家，關於《華嚴經》的講說與寫作，已然十分豐富，能容許我一俗家人士，班門弄斧，講說《華嚴經》，並加以出版，展現寬闊如海的胸襟，不得不一再表達謝意。

回顧自己的學術研究，在2009年前以天台學的研究為主，然後便開始同時處理華嚴學也建構佛教文化哲學的理論。《佛教文化哲學》

（里仁）一書在2012年出版，其間也有數篇華嚴相關的論文陸續發表。這本小書雖沒什麼重要學術貢獻，但也算是這些年來華嚴學研究與論述的基礎。它的出版讓我回顧多年前在元亨佛學院的授課，串連起在佛光大學佛教學院的教學，以及這些年來與華嚴專宗學院的因緣。因緣之流動交映，總是有些奇妙不可思議處。感謝一切諸

善友，願這本小書能對華嚴學的教學、研究以及弘揚，有些許助益，以回報一切曾經遭逢的善業因緣，以及賢度院長願意出版的隆情盛意。

郭朝順2022/7/16

一、如來之始成正覺

悉達多進入尼連禪河（Nairajanā）沐浴，當清淨沁涼的河水，從他身上沖流而過，帶走了他身上的污泥塵垢，他在河水之中也一直在思考一個問題：「為何已經達到了先知所肯定的禪定最高境界了，我仍然無法感受到解脫的平靜幸福？這真的是解脫嗎？如果不是，我應該如何？」梳洗完畢的悉達多，依然在河邊沈思這個問題。

這時善生村主之女，正帶著牛群從附近經過，看見瘦骨嶙峋的悉達多。布施給森林中的修行者，本來就是她從小被教導的一種善行，牧女於是向苦行者悉達多奉上一碗乳糜。悉達多沈默地接了過來，並慢慢飲盡，河水已潔淨他的身體，現在乳糜溫潤他枯渴許久的臟腑，令他的身心逐漸復甦。他心中終於下了一個決定，起身向牧女致意，告別他六年苦行的生涯，堅毅地朝向眼前的山林走去，他心裡決定：我要找一個地方，將「解脫」這件事情徹底地把握，如果無法達成，那將是我生命中最後的一件事。參閱《佛本行集經》，《大正藏》第三冊，頁771中至772中。

關於牧女的事情，後來佛經提起的不多，倒是在大乘的《大般涅槃經》中佛陀告訴最後供養者純陀：「施食有二果報無差，何等為二？一者受已得阿耨多羅三藐三菩提；二者受已入於涅槃。」《大般涅槃經》，《大正藏》第十二冊，頁611中至下。

純陀是《大般涅槃經》中最重要的一位問法者，佛陀不接受一切天人的供養，只接受他的供養，並予以莫大的祝福、授記，可是牧女的事卻談得不多，連她的姓名也無從知曉，可能是單純的她，無法像雄辯滔滔的純陀一般，向佛陀諮詢法義，即便面對文殊菩薩，純陀也敢抗辯直言，單純的她應該無法想像一份真心的供養，會對後來整個人間帶來多麼大的影響與改變吧！

純陀的問題主要是，佛滅後佛身的有無，或者佛性佛身是否常在、常住的問題，這是立足於如何能在佛般涅槃後，依然可於佛法中安住？這是大乘的《大般涅槃經》所要討論的。至於本文所要談論的《大方廣佛華嚴經》雖然也未引述牧女的初供養之事宜，而是直接就如來始成正覺開始宣說，但是筆者將《華嚴經》敍事的視野往前後稍稍延伸一下，我以為釋尊放棄苦行後的每個經驗，都與他的開

悟有密切的相關，是故在《大般涅槃經》中才會指出初供與後供都具同樣的無上功德。

對於苦行者而言，身上塵垢污穢不算什麼，飢餓瀕死也不算什麼，當然人間的任何形式的滿足與歡愉也都應該加以捨棄，俗世的事物不具有任何真實的價值，因為「解脫」乃是：絕對捨離自我而獲致與梵合一的純粹至福。然而釋尊對苦行的放棄，意謂著對解脫有不同的思考，正如他成道後對五比丘的教導：

時世尊告五比丘曰：「諸比丘！于世有二邊，出家者不得親近。何為二耶？一、于諸欲欣愛貪著為事，乃為下劣、卑賤凡夫所行，而非聖賢，無義相應也。二、自以煩苦為事，乃苦而非聖賢，無義相應也。諸比丘！如來捨此二邊，以現等覺中道，為資眼生、智生、寂靜生、證智、等覺、涅槃者也。」《律藏三》〈大品·大犍度〉，《漢譯南傳大藏經》3，高雄：元亨寺妙林出版社，1992，頁14至15。

世界的欲愛諸事固足以惑惱人心，然而實行苦行以為是聖賢之事，亦然偏執一端，因此「中道」而行乃為正確修行佛道之方法。

是故悉達多沐浴、飲食之事，即意謂佛教不與世俗對立而得解脫，其所顯示的乃是，以中道行於世俗，是為解脫之必要條件。我們無法完全確切地揣摩釋尊是否在沐浴及飲食之際，內心是否已開始了一種徹底的變化。但將這一段事件，與《華嚴經》的敍述串連一起，這個事件卻暗中指向，世俗塵法如果經由覺悟者特殊的視野來加以觀照之際，彼等亦將顯示其與出世法之間的無礙性，乃至世法與出世法彼此之間的交相互入性，也就是世俗法不是只為出世法的遮蔽，同時也視為出世法的倒映。

悉達多離開河畔走向菩提伽耶（buddha-gayā）的森林中，他看到一棵偉岸的畢鉢羅樹（pippala，即菩提樹），四週也遍滿了大小的樹木。他想：好一個安詳寂靜的地方，就在這兒吧！如果這次無法覺悟，那就將這棵大樹作為我的生命的終途吧！於是悉達多，在菩提樹下坐了下來，進入甚深的禪定。

從佛傳經典之中，我們看到了在這次最重要的禪坐之中，魔王波旬及其徒眾的種種魔擾：

爾時波旬告其四女，一、名欲妃，二、名悅彼，三、名快觀，四、名見從：「汝詣佛樹惑亂菩薩，嗟歎愛欲之德，壞其清淨之行。」

《普曜經》，《大正藏》第三冊，頁519上。

魔女不但不能撓擾禪坐中的悉達多，反遭破斥轉形為衰敝之老婦；魔王見魔女不能撓亂，

魔毒益盛，謂菩薩言：「疾起奔馳，我眾兵仗十八億眾，皆共併勢，如是勢相，若斯度已而危仁身。是我眷屬眾兵相越，我終不言當復相救，速疾起走。」《普曜經》，《大正藏》第三冊，頁520下。

魔女的誘惑代表生之誘惑，魔王的大軍威嚇則是象徵死亡的恐懼，好生而惡死是眾生之本能，也是人情之常，然而生與死卻又是同一種本源，乃至一體兩面。現代心理學的創始者佛洛依德（Sigmund Freud）認為人具有愛欲與死亡兩種衝動，這兩種衝動乃為人類生存活動的基本能力。故這兩種魔擾即象徵了眾生煩惱的基本形態。悉達多克服了愛欲與死亡的誘惑與恐怖，隨著晨曦將臨，他內心殘餘的一絲絲無明也都消散了。當朝陽開始照耀大地之剎時，他的覺悟也光照了一切世間。

《華嚴經》〈世主妙嚴品〉對於如來之始成正覺是這樣描述著：一時，佛在摩竭提國阿蘭若法菩提場中，始成正覺。其地堅固，金剛所成。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁1中。

始成正覺的世尊，從其所坐之大地開始透顯著全然不同的轉變，原本是一般泥塵之地，在始成正覺之剎那，頓時轉變為即便宇宙毀滅時，也不會毀變的金剛寶座，成為宇宙的中心點。這個轉變不是意謂著物質塵界的轉變，而是意謂如來覺悟的這件事，使得宇宙的中心點重新改變的意思。就如同天文學的哥白尼轉向一般，佛教學也開始以覺悟為思考、理解、解釋一切世間之各種各式事物，其存在、活動及其意義。就以當時禪坐正覺所倚的菩提樹而言，經云：其菩提樹高顯殊特：金剛為身，瑠璃為幹，眾雜妙寶以為枝條，寶葉扶疎，垂蔭如雲，寶華雜色，分枝布影；復以摩尼而為其果，含輝發焰，與華間列。其樹周圍咸放光明，於光明中雨摩尼寶，摩尼寶內，有諸菩薩，其眾如雲，俱時出現。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁1下。

隨著日出的陽光照耀，陽光穿透森林遍灑而下，平凡不過的菩提樹樹幹閃耀著晶瑩明亮的光輝，枝條花葉間的點點光芒，就好像是從天而降的摩尼寶珠一般，在正覺的世尊身旁無言地灑落，在每一點

光芒裡卻又彷彿是有無數的菩薩藏身其中；又隨著光暉的躍動，光中無言的菩薩，卻又似說法無限地陪伴著始成正覺的佛陀。

爾時，世尊處于此座，於一切法成最正覺，智入三世悉皆平等，其身充滿一切世間，其音普順十方國土。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁1下。

上述這段文字，可謂是將《華嚴》視為如來自悟無礙果地境界思想的典型代表：覺悟圓滿的釋尊，不離本座，但其智慧能夠平等觀照過去、現在、未來一切諸法，於過現未三世時間上的分別與執想，全都都被破除了；原本對一己之身為我身的想見也已除去，代之以將一切世間視為己身，將自我的執著消融於宇宙無限的緣起之起伏生滅之中；如是覺悟者聽見一切世間的如來的音聲話語，聽見所有的覺悟者對一切不同世間眾生的一切勸誘、教導、救度，原來如來——成正覺者——乃是同時遍在一切時空之中，乃至遍在一切諸法之中，就像空間無處不在，就像太陽無處不照。就在這個剎那當下，釋尊完全明了，在一切時間流變之中之一切國土，原來就是清淨莊嚴，原本就是圓滿無礙，原本就是自在解脫。《大方廣佛華嚴經》：「譬如虛空具含眾像，於諸境界無所分別；又如虛空普遍一切，於諸國土平等隨入。身恒{恆}遍坐一切道場，菩薩眾中威光赫奕，如日輪出，照明世界。三世所行，眾福大海，悉已清淨，而恒{恆}示生諸佛國土。無邊色相，圓滿光明，遍周法界，等無差別；演一切法，如布大雲。一一毛端，悉能容受一切世界而無障礙，各現無量神通之力，教化調伏一切眾生；身遍十方而無來往，智入諸相，了法空寂。三世諸佛所有神變，於光明中靡不咸；一切佛土不思議劫所有莊嚴，悉令顯現。」《大正藏》第十冊，頁1下至頁2上。而所有的這一切本來自在莊嚴的眾生與國土之全體，即號之為毘盧遮那（vairocana）即光明遍照之意晉譯與唐譯《華嚴》的譯法不同，晉譯為盧舍那，唐譯為毘盧遮那。譯音的差異可能是前者省略接頭辭的發音之故，但天台智顥將之分為二個不同的佛身，盧舍那代表報身，而毘盧遮那則指法身；可是若就《華嚴經》的文本而言，比對二種漢譯版本，二者乃為同一而異譯，並未將之分為二佛。。

《華嚴經》之毘盧遮那vairocana，原意即光明遍照，祂代表一切諸佛之本願，也代表一切諸佛之所成就；本願是因，所成就即是果。

故在《華嚴經》中，釋尊之始成正覺之時，即證悟三世一切諸佛所共同的本願，及其所成就的境界。此一境界因其超越了時間，超越了空間，超越人我乃至萬法之間的差異隔別，以其難以言喻，是故便以沈默不言但永恆不斷放射無量光輝的毘盧遮那佛作為象徵。此即華嚴宗祖師所言不可說的「性海果分」。

但果地境界之不可說，乃因無量境界一時俱現，同時俱顯於覺悟者之目前。以觀看一幅畫為喻，對畫的整體性印象及感受之全部是不可說，但亦可由局部的分析的方法來分別說。分別說當然不全等於整體印象及感受，縱使將分別說的各個部分結合起來，也僅彷彿整體，不即是整體；然依彷彿之整體的提出，是為了令人理解整體。故不可說之「性海果分」，除了以毘盧遮那之光明遍照，顯示釋尊自悟境界之不可分之整體性，《華嚴經》中「如是我聞」的敍事者，亦在不可說之光照神變中，引入了可被理解的線索。在釋尊始成正覺大放光明之際，敍事者描述了，在佛光中除顯現清淨莊嚴之空間與諸般寶物，更有諸佛及一切菩薩來到，共放光明：

堂榭、樓閣、階砌、戶牖，凡諸物像，備體莊嚴；寶樹枝果，周迴間列。摩尼光雲，互相照耀；十方諸佛，化現珠玉；一切菩薩髻中妙寶，悉放光明而來瑩燭，復以諸佛威神所持，演說如來廣大境界，妙音遐暢，無處不及。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁1下。

如果我們要問，何以本經名為《大方廣佛華嚴經》？則這一段經文便可以用以回應。也就是本經之內容，非指一佛之所獨悟的內容，乃為一切諸佛、一切菩薩所共莊嚴、共印證的。再進一步來說，諸佛與世尊之所悟，都是無限而整體性的內容，而菩薩則是就其分別、局部之可說面向，來演說如來廣大境界。但菩薩為使所說不違諸佛所悟之整體性，故本經的敍事者發展出十無盡的敍述方法，將諸菩薩所言通向成佛之道的菩薩行，編造成一個又一個莊嚴佛土瑩燭佛身的花鬘。

一般所言之菩薩行的階位：十住、十行、十迴向、十地，從這個觀點來看，即是以種種圓滿的菩薩行，莊嚴如來果地境界。因此每一個階段的菩薩行，並不是與其他階段對立，而必定有高低之別。相對的，為了展現菩薩行的圓滿，在十住、十行、十迴向、十地的敍述中，經典的敍事者，藉由演說這些法門的大菩薩的口中，一再地

揭示一行含一切行，一切行又可統攝於一行的說法。這也如本經〈入法界品〉中善財童子五十三參所參訪的每位善知識，每位善知識都由其所僅知之一法門，極致地修行，卻能獲致極大的明悟，而每位善知識的法門雖有差別，但並非對立，而實為同一明悟的不同趨入之途逕。

是故根據上述，如要定位《大方廣佛華嚴經》的性質，則我以為可將之解為，《華嚴經》即是以無量菩薩行，顯示無限佛土之莊嚴無礙的經典，是故菩薩行即為一切國土之花鬘，一切眾生依由菩薩行嚴淨一切國土境界。

本經所述之十住、十行、十迴向、十地等菩薩行，大體依六波羅蜜或十波羅蜜而宣說。六波羅蜜即：「布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若」；十波羅蜜則於前六再加「方便、願、力、智」，後四為前六之助伴，輔助前六波羅蜜之進行圓滿之化他實踐。其中「方便」為「施、戒、忍」三波羅蜜之助伴，意即布施、持戒、忍辱皆為方便開發眾生之覺智之手段，或說這三種波羅蜜皆屬方便；

「願」為精進波羅蜜之助伴，則指大願為精進之動力，精進為願力之貫徹；「力」為禪定波羅蜜之助伴，則指禪定旨在開發具體之實踐力，而實踐力之基礎又須回到禪定上以為修持；「智」為般若波羅蜜之助伴，意指般若空智與對世俗一切諸法之理解、掌握的智之間，並不是一種對立而乃為一種相互的資成，乃至這時的智波羅蜜，是一種為了度化眾生而入於世俗之智，沒有般若不足以去妄離執，沒有智波羅蜜則無以實現度一切眾生之大悲願行。

二、十住

〈十住品〉以十住說明菩薩行。十住為《華嚴經》菩薩行的第一個層次的開展，它是由法慧菩薩承佛（既是釋迦牟尼佛也是毘盧遮那佛）之光照在須彌山頂上的忉利天宮所宣說。忉利天宮在空間上是為欲界之第二天，是帝釋所居處，其上尚有欲界四天及色界、無色界天等；不同的空間會處的菩薩行說法，在《華嚴經》中乃象徵，對存在此空間中不同類型之眾生的說法。就內容而言，十住是相對素樸的菩薩行說法，但十住已含蘊後面菩薩行的基本內容於其中。菩薩住三世諸佛家，彼菩薩住，我今當說。諸佛子！菩薩住有十種，過去、未來、現在諸佛，已說、當說、今說。何者為十？所謂：初發心住、治地住、修行住、生貴住、具足方便住、正心住、不退住、童真住、王子住、灌頂住。是名菩薩十住，去、來、現在諸佛所說。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁84上。

1.初發心住：信與行之說明

初發心住是指見佛之種種，故發心意欲成就佛道、成就佛智，且不退此一發心，稱為初發心住。佛之種種殊勝，在此特別強調佛智的殊勝，故法慧菩薩要對於想修菩薩行之行者，要其特別觀察佛智之十種殊勝而貞定自己之發心，使無退轉：

所謂：是處非處智、善惡業報智、諸根勝劣智、種種解差別智、種種界差別智、一切至處道智、諸禪解脫三昧智、宿命無礙智、天眼無礙智、三世漏普盡智。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁84中。

這十種殊勝即指佛智能夠正確地判斷是非對錯——「是處非處智」，能知善惡業報——「善惡業報智」，能知諸根之差別功能及其各自之短長——「諸根勝劣智」，能知分殊不同的知解——「種種解差別智」，能知不同境界對象之差異——「種種界差別智」，能夠明白一切實踐行處之道理——「一切至處道智」，能夠嫻習證入各式禪定三昧——「諸禪解脫三昧智」，能通達宿命之因果而無所疑惑——「宿命無礙智」，能以天眼觀察一切世法——「天眼無礙智」，能夠斷盡三世一切煩惱——「三世漏普盡智」。

發心即意謂信心的堅定，而信心之堅定乃始於對「佛」之信仰。然而此一信仰不能夠是盲目的，而是以佛陀所顯示的各種不同殊勝的智慧與能力，方能堅定此信仰。有此信仰之後，發心願證佛智，願

入佛境界之菩薩行者，即是以成佛為此後一切行為實踐的依歸。以通俗的說法言之，發心即是定立實踐的方向與目標。

但為了實現成佛的目標，初發心菩薩還須進行具體的修行，因此發心並不能只是定立目標，卻對如何實踐完全不加以關心。相對的，發心必須是連帶著如何實踐的具體方案一併加以考量才行，故經云：

佛子！此菩薩應勸學十法。何者為十？所謂：勤供養佛、樂住生死、主導世間令除惡業、以勝妙法常行教誨、歎無上法、學佛功德、生諸佛前恆蒙攝受、方便演說寂靜三昧、讚歎遠離生死輪迴、為苦眾生作歸依處。何以故？欲令菩薩於佛法中心轉增廣；有所聞法，即自開解，不由他教故。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁84中。

這十種方案，其目的即是為了令菩薩心中的佛法得能日益增深廣大，使對所聞之佛法能夠自行開解，持續自行向上以逐步成就佛道。而這些方案的內容，基本就是以佛陀為典範，學習佛陀之種種善妙之行。因此第一個勸學的內容：「勤供養佛」，並不是指以財、食供養佛陀，而是效法佛陀之能樂住生死，能主導世間令除惡業、能以勝妙法常行教誨，也就是菩薩當以法供養佛；且菩薩所供養非為一佛而為三世諸佛，故菩薩行者也當樂意生於諸佛之前，而蒙攝受，但若未值佛陀出世，依然不失此念，而依然時時刻刻念念以諸佛為依歸。

是故菩薩初發心住，雖然以信仰為起始點，但這個信仰不是盲目的，而是對正覺佛陀的種種殊勝之行誼能力的肯定，所形成的堅信，而發心者更須依此堅信，在行動實踐上，以佛為典範，逐步踐履佛道。換言之，成佛不是只依信仰而成就，或者純粹仰賴佛陀的救贖而成就，而是依於對佛的堅信，在一次又一次的實踐活動之中，體察諸佛之教誨，將內心的佛種不斷地澆灌，而逐漸使之圓滿成熟。

因此，我們可以說，初發心住的重點，即在於說明，對於佛陀之信與行如何能夠使其一致的菩薩行。

2.治地住：為眾生發心，增長大悲

治地住是指菩薩住處，是住於為了對治眾生諸般煩惱苦痛而願勤學諸法之處。此一住處的特色，即關於菩薩之大悲心的培養，並且由

此大悲心須進而發為救度眾生的種種利他之行。就對眾生之悲心而言，治地住要菩薩行者發十種心：

此菩薩於諸眾生發十種心。何者為十？所謂：利益心、大悲心、安樂心、安住心、憐愍心、攝受心、守護心、同己心、師心、導師心。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁84中。

這十種心可以說是從不同的角度，來說明菩薩思欲對眾生之安頓與救度之發心。所謂「利益心」——願予眾生利益，而此利益即是願予「安樂、安住、攝受、守護，願眾生同於自己」之心，而「師心、導師心」，則是說菩薩行者願為眾生之師、導師，以上諸心又可以無止盡的「憐愍心、大悲心」加以貫通。因為悲憐眾生之故，所以菩薩方可以成為菩薩，同時菩薩之所以為菩薩，則必當不能止於空有悲憐，而是須培養出可以真實具有救度眾生的能力，故此住處又提出十種應學之菩薩十法，作為菩薩修學的基本原則：

此菩薩應勸學十法。何者為十？所謂：誦習多聞、虛閑寂靜、近善知識、發言和悅、語必知時、心無怯怖、了達於義、如法修行、遠離愚迷、安住不動。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁84中。

「誦習多聞」是針對對佛法經典的誦習多聞，「虛閑寂靜」是對菩薩日常生活的要求，「近善知識」是關於菩薩的修學途徑，「發言和悅、語必知時」是關於菩薩言語時之態度與時節的要求，「心無怯怖」是對菩薩心志的要求，「了達於義、如法修行、遠離愚迷、安住不動」是指菩薩要對法義明了，並能如實實踐，同時能夠安住不動，遠離一切無明顛倒，這是關於佛法的理解與實踐而言的。

3.修行住：常行十法，智慧明了

修行住即是住於修行，此處將佛教的修行分為：一、基本原則，二、擴大運用，兩個層次來說明。雖然其中所提二十法不能含括所有佛教教法的修行法門，但卻是極為基本的。就自行上之修行來說，經云：

此菩薩以十種行觀一切法。何等為十？所謂：觀一切法無常、一切法苦、一切法空、一切法無我、一切法無作、一切法無味、一切法不如名、一切法無處所、一切法離分別、一切法無堅實。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁84中。

「無常、苦、空、無我、無作、無味、不如名、無處所、離分別、無堅實」等都是佛教經典中常見的對於諸法之虛妄無實的描述。

「無常」是指一切事物都是不斷變動的。「苦」是指眾生最共同的生命經驗，如老病死等等諸苦乃生命必然的經驗。「空」指諸法的緣起無自性。「無我」講的就是諸法沒有不變的實體性，「無作」不是說諸法沒有緣起造作，而是指這「造作」的不真實性，故緣起造作只是表相，其真正的本性還不外是空性。「無味」是對緣起萬法之表面看來的諸般相好的否定，即表示對諸法的捨離。「不如名」是對語言之所指之真實的否定。「無處所」是指空性之無住，這是指菩薩應學空之無所住。「離分別」是指菩薩應離於分別對立之思惟見解，因為由分別心會產生種種好惡執著。「無堅實」是指眾生所存在的世間及諸法都如夢幻陽焰，不能以為其為堅實，而生執著或者放逸之心，卻不欲實踐解脫之道。歸納上述十法，其基本特色即在於，要對世間法之無執著乃至捨離的態度加以堅固，使菩薩得以時時保持其解脫的態度以觀照一切對象。然後菩薩依此修行所具有的觀照能力，向外擴大觀照能力及使用的範圍，使之由一種原則，落實而為具體的功用。這應加觀察的界域範圍，經典也舉出十個，包括：

觀察眾生界、法界、世界，觀察地界、水界、火界、風界，觀察欲界、色界、無色界。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁84中。

對這十個界的觀察，即是要菩薩以上述十種基本的修行法門，用以觀察不同界域眾生及諸眾生所居的不同世界時，也能同樣理解，在一切不同相貌的眾生及界域之中，也同樣具有無常、苦、空、無我等等性質，菩薩也依然不會因於眾生不同及界域不同而生執著或貪戀。能如是捨離種種分別貪著者必可智慧明了。

4.生貴住：菩薩依聖教中生故為尊貴難得，以此增進三世平等之心生貴住先說明菩薩成就的十種理由，此為菩薩之所以為尊貴的原因。所謂尊貴，是指其難得難成，唯有大願大智者方能成就之。然後再說明，即便如此尊貴之菩薩，也有十種行仍待勸學。先說成就難得尊貴菩薩的十種理由：

永不退轉於諸佛所，深生淨信，善觀察法，了知眾生、國土、世界、業行、果報、生死、涅槃。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》

第十冊，頁84下。

「永不退轉於諸佛所」可以說是菩薩「深生淨信」之所願，也可說是菩薩因為善觀察法，以及了知眾生等法所得之「智」的結果，其中善觀察法可以指說對普遍的法的觀察，而「了知眾生」等後七項，則是特別集中對於眾生及相關於眾生之輪迴解脫之法的了知。這十法歸納起來，即為「信」與「智」兩項，因此，菩薩之所以可以「永不退轉於諸佛所」，便是修行者之深信大願並觀察了知諸法之大智所成就。但這樣的菩薩，依然應以三世諸佛為榜樣繼續學習，了知、修集、圓滿三世諸佛平等不二之佛法，最後了知三世諸佛平等不二，進而把握了以平等不二之心面對三世一切諸法：

佛子！此菩薩應勸學十法。何者為十？所謂：了知過去、未來、現在一切佛法，修集過去、未來、現在一切佛法，圓滿過去、未來、現在一切佛法；了知一切諸佛平等。何以故？欲令增進於三世中，必得平等；有所聞法，即自開解，不由他教故。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁84下。

若問此菩薩行何以尊貴？則應說：要由至誠深刻對於永不退轉佛所的信仰中，以及學習一佛乃至三世一切佛之對諸法的觀察了知，不能有所遺漏，終至獲得三世平等之心，此菩薩非得願意通貫以三世無量諸佛為所依所學的對象，不能有一絲一毫的猶豫或疑惑，否則便不能住此菩薩行，不得成就菩薩，故菩薩之尊貴難得即在於此，且菩薩不是生而尊貴，是因其難得、難成而尊貴。

5.具足方便住：具足方便而無所染著

本住一樣分為兩個部分，第一個部分是說明菩薩實踐菩薩行，修集諸善根的十個理由，這十個理由歸納起來便是，利益眾生令得涅槃：

此菩薩所修善根，皆為救護一切眾生，饒益一切眾生，安樂一切眾生，哀愍一切眾生，度脫一切眾生，令一切眾生離諸災難，令一切眾生出生死苦，令一切眾生發生淨信，令一切眾生悉得調伏，令一切眾生成證涅槃。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁84下。

但是想要利益眾生，菩薩非得具有方便度眾之能力，故以下便說菩薩為了具此方便力，應學十法：

知眾生無邊、知眾生無量、知眾生無數、知眾生不思議、知眾生無量色、知眾生不可量、知眾生空、知眾生無所作、知眾生無所有、知眾生無自性。何以故？欲令其轉復增勝，無所染著。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁84下。

這十種法並不是方便法本身，而是菩薩要具足方便的基礎，「知眾生無邊、知眾生無量、知眾生無數、知眾生不思議、知眾生無量色、知眾生不可量」是了解所度的對象是無量無邊不可數的，因此眾生的苦痛或者待決的問題，也是同樣無量無邊不可數的。至於

「知眾生空、知眾生無所作、知眾生無所有、知眾生無自性」這皆是要菩薩在度化的過程中，對所要度化的眾生，要去除在對於彼眾生諸相的種種執著上，其中「知眾生空」可視為最重要的基本的理解，因為眾生之「無所作、無所有、無自性」皆可由此演繹出來。

「眾生無所作」是視眾生之所有造作之無實，故若菩薩行救度之時，遇眾生以貪瞋怨懟待我之時，即以眾生之無所作觀之，如此才能以持續慈悲對應之。「眾生無所有」則是指眾生貪執人事物，常以所貪為所有，但菩薩知一事物，並無真正為任一人所擁有的可能，因為一切所謂的「擁有」，都只是短暫的因緣聚合關係，故應教化眾生使知眾生無所有。「眾生無自性」則是就眾生對自己不變的我性的妄執的否定。一切環繞在自我不變本性的執著，乃是一切煩惱的根源，因此菩薩也要知眾生實是無自性，方始能以究竟滅度以滅度之，不會只停留在成全眾生所妄執之自我，便以為是真正的救度，如此反而成為飲鳩止渴的顛倒，非為真正的方便救度。

又，進一步言之，「知眾生空、知眾生無所作、知眾生無所有、知眾生無自性」，也不是僅僅就所救度的對象說。因為菩薩也是眾生之一，只是身為修道覺悟之眾生，與輪迴生死之眾生，彼此有明與無明之別。而菩薩之清明，也可說是因其自知自己之「性空、救度無所作、己身無所有、菩薩無自性」，因而才能成為清明的菩薩。成為清明無執無妄之菩薩，又能隨順無量無邊不可數之眾生，如此菩薩才可能施設種種方便救度，雖入於染污但不受染污。

6.正心住：於佛法中正心不動

「正心住」所談的是菩薩應以佛法為羅盤、為判準，在聽聞各式各樣的相對、差異言論之際，依然能夠不受擾亂正心安住不動。經典舉出菩薩所聞的十種法，包括「聞讚佛、毀佛；聞讚法、毀法；聞

讚菩薩、毀菩薩；聞讚菩薩、毀菩薩所行法；聞說眾生有量、無量；聞說眾生有垢、無垢；聞說眾生易度、難度；聞說法界有量、無量；聞說法界有成、有壞；聞說法界若有、若無」。《大方廣佛華嚴經》：「此菩薩聞十種法，心定不動。何者為十？所謂：聞讚佛、毀佛，於佛法中，心定不動；聞讚法、毀法，於佛法中，心定不動；聞讚菩薩、毀菩薩，於佛法中，心定不動；聞讚菩薩、毀菩薩所行法，於佛法中，心定不動；聞說眾生有量、無量，於佛法中，心定不動；聞說眾生有垢、無垢，於佛法中，心定不動；聞說眾生易度、難度，於佛法中，心定不動；聞說法界有量、無量，於佛法中，心定不動；聞說法界有成、有壞，於佛法中，心定不動；聞說法界若有、若無，於佛法中，心定不動。是為十。」，《大正藏》第十冊，頁84下至85上。

當然，相對差異而足以構成擾亂菩薩心行的言論，不會僅限於十種，就此處所言之內容看來，經中特別強調「佛、菩薩、眾生、法界」等四種對象的相關問題，非以知識為主，而是以實踐為核心。

「佛、菩薩及其所傳所行之法」，乃為佛教之標竿，故心無撓亂，對佛教修行者而言，本為理所當然之事，故修菩薩行者，若因聞輕毀之詞而有所疑惑退轉，這顯示信心不夠堅定，然而讚譽之詞，則確有可能令行者不肯安心踏實地修行，導致某種張狂之舉。至於關乎眾生及法界之相對言論，則是會引致菩薩對於救度行的疑惑，使得菩薩或以救度為不可成就之行，或輕易即可成就之行，因而一樣不能安穩實踐菩薩救度之行。

不過進一步追問，相對撓亂的言詞戲論之中，作為除卻撓亂以為指引的佛法內容為何，則以下所勸學的十法便是。經云：

一切法無相、一切法無體、一切法不可修、一切法無所有、一切法無真實、一切法空、一切法無性、一切法如幻、一切法如夢、一切法無分別。何以故？欲令其心轉復增進，得不退轉無生法忍。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁85上。

從上述十法的內容，我們可以很明顯看出，作為指南的佛法，即是諸法空性之法，菩薩因於此畢竟空法之體證，即是證成所謂的無生法忍。換言之，唯有性空之法的體證，才能真正破除一切相對的戲論，去除其所造成的一切擾亂。

7.不退住：於佛法中堅固不退

通過無生法忍，於佛法之正心安住之後，菩薩於正法之不退應是合理的情況。安住與不退的關係，有可能是因果先後關係，但也可能是一種相因相成的相關關係，故「不退住」可視為正心安住的進一步說明。經云：

聞有佛、無佛，於佛法中，心不退轉；聞有法、無法，於佛法中，心不退轉；聞有菩薩、無菩薩，於佛法中，心不退轉；聞有菩薩行、無菩薩行，於佛法中，心不退轉；聞有菩薩修行出離、修行不出離，於佛法中，心不退轉；聞過去有佛、過去無佛，於佛法中，心不退轉；聞未來有佛、未來無佛，於佛法中，心不退轉；聞現在有佛、現在無佛，於佛法中，心不退轉；聞佛智有盡、佛智無盡，於佛法中，心不退轉；聞三世一相、三世非一相，於佛法中，心不退轉。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁85上。

如前對正心住所作的解析，正心安住所談的是針對相對戲論的撓亂所進行的破除活動；筆者以為不退住要談的是實踐上的不退轉。不論世間有佛、無佛，不論世間有法或無法，不論世間有無菩薩及菩薩行，不論菩薩行是否要出離三界，修菩薩行的行者，都不會退轉其在佛法上的實踐。再進一步說，不論三世諸佛之有無，佛智之有盡或無盡，以及三世諸佛為一相或非一相，這種種問題，雖然在佛教教義上不是沒有意義的，但是不退轉住所顯現的是，菩薩不論如何始終一貫地以實踐為考慮，不因種種理論上的說法，或者實際上的外在情況的改變，會有一絲一毫地影響造成其在菩薩行上的退轉。

當菩薩能具此不退轉之實踐力時，所有義理名相，或者行動實踐，要完全依於菩薩自身的智慧來進行施設，故菩薩要能善於出入種種的差別相中，因此經中勸菩薩進一步修學十法：

說一即多、說多即一、文隨於義、義隨於文、非有即有、有即非有、無相即相、相即無相、無性即性、性即無性。何以故？欲令增進，於一切法善能出離。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁85上至中。

此處所勸學的十法，便開始朝向方便示現能力的養成。十法可分為五組：一 / 多、文 / 義、有 / 無、有相 / 無相、有性 / 無性，菩薩要能自此通彼，自彼通此，自在出入法之兩端，不受法相差別之影響。例如一 / 多，雖為相對之法，但菩薩要能由一法演繹或施設出

多法，反之則要能將多法歸結為一法。又，文 / 義之施設，則菩薩或者依義理開展出種種文字，或者在開演說法之時令語言文字之施設完全不違義理。菩薩說法，要具足種種方便，如有與非有

(無)、有相無相、有性無性等，皆能相即不二，而非引生更多的對立差別之執著，故說本住欲令增進「於一切法善能出離」。

8.童真住：住種種淨業而為童真菩薩

能依上述智慧方便施設一切法之菩薩，其所施之清淨業行，進一步的說明，即是童真住。「童真住」是指菩薩之一切所行皆如兒童般之純真淨業行，故云童真住，經典指出此菩薩住於十種淨業：

此菩薩住十種業。何者為十？所謂：身行無失，語行無失，意行無失，隨意受生，知眾生種種欲，知眾生種種解，知眾生種種界，知眾生種種業，知世界成壞，神足自在、所行無礙。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁85中。

十種淨業的前三項，是菩薩自身身語意三業皆能清淨無失，這是自行之淨業，然後其餘淨業都是就化他而言。「隨意受生」指的是菩薩本可出離三界，但隨自己之慈悲濟世之願力而受生，即所謂的意生身。「知眾生種種欲、解、界、業」是菩薩對所欲度化的對象，能充分完整認知理解，如此才能因於眾生苦痛的不同原因，給予不同的撫慰；就如醫者一般，也要善知一切疾病及其病因，才能給予恰當的治療。然而一切的撫慰治療，不能變易世間之成壞原則，故

「知世界成壞」之菩薩或者醫者，都不會改變有生必有死，有成即有壞的無常律則，是以撫慰治療即須在此前提之下進行，如此才不致使被度者產生想要變易無常的妄想。最後「神足自在、所行無礙」兩項，則是指菩薩能夠運用種種神通，無礙地施行各種救度的活動，就如醫者也能精擅各種醫術，以療癒各種傷病者。所謂「神足自在」即變化自在之神通，但這未必定是要施展什麼超越一般經驗的神奇祕術，而應是指菩薩善於使用各種可以引度眾生度脫煩惱的方法，即便這些方法看來也無甚新奇之處，例如講說乃至揚眉瞬目等，但菩薩以其善知眾生之種種，如此簡易的施設，卻能「所行無礙」直破人心之遮蔽處，便是自在之神通。

菩薩前行之十種淨業，包含自行與度他，然而度脫一切眾生要向何處，即是下面菩薩應修的十法：

知一切佛剎、動一切佛剎、持一切佛剎、觀一切佛剎、詣一切佛剎、遊行無數世界、領受無數佛法、現變化自在身、出廣大遍滿音、一剎那中承事供養無數諸佛。何以故？欲令增進，於一切法能得善巧。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁85中。

菩薩要度化眾生的去處，即是諸佛剎土。但因眾生有種種不同的欲、解、業等，故眾生所歸趣即有不同的佛土，故菩薩在此所以要能「知、動、持、觀、詣一切佛剎」，即是說明因有無量眾生故有無量佛剎可供歸趣，所以菩薩要能夠對一切佛剎土悉能「知、動、持、觀、詣」，實因解脫的佛土非只一種，菩薩要能歷一切佛剎方能救度一切眾生。「知」即是對一切剎土差別性的了知，「動」即是震動，震動一切佛剎，乃指因於菩薩之淨行願力，故能夠感應震動一切佛剎，使一切佛土之聖賢之力悉能來加被，這也說明了他化世界的協力救度之可能。「持」一切佛剎，是說能護持一切佛剎，以令教化得以有所歸依；「觀」、「詣」一切佛剎，則指一切佛剎能夠作為菩薩救度眾生之理想指引，是菩薩時時刻刻可以觀照，並可前往詣學參訪的處所，如果菩薩能夠如此，則菩薩便能夠進而「遊行無數世界、領受無數佛法」。有此參學經歷，則菩薩必具有廣大無邊隨眾度化的救度能力，故能「現變化自在身、出廣大遍滿音」，且菩薩在任一剎那所行的救度，非以有限一己之行以為救度，而是以「承事供養無數諸佛」之力，與一切諸佛一齊施行救度的活動，如此菩薩之行救度，才可能圓滿無礙，滿足一切眾生之需求。

9.王子住：善知諸法並善演說，力能領受法王之位

經歷童真住之菩薩，當其願行日趨圓滿之際，以其善知諸法，並能演說世俗諦與第一義諦之時，其能力已可代行法王之職，但尚未即法王位，故稱為「王子住」，經中說此菩薩之能力：

善知諸眾生受生、善知諸煩惱現起、善知習氣相續、善知所行方便、善知無量法、善解諸威儀、善知世界差別、善知前際後際事、善知演說世諦、善知演說第一義諦。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁85中。

菩薩的這十種能力，由善知所度眾生的各種生死流轉問題開始，例如「受生因果，煩惱起現、習氣相續」等；然後菩薩善知各種法的

客觀的差別，如「所行方便、無量法、諸威儀、世界差別、前際後際事」；最後則是菩薩善能演說「世俗諦與第一義諦」。

進一步分別說明，「所行方便」是指菩薩方便救度之種種所行，菩薩皆能嫻習了知，且任意運用而莫不合宜。「無量法、世界差別、前際後際事」則指菩薩面對此客觀世界的各種法相，及其同時的分殊與前後之差別等，皆善了知。「諸威儀」則指菩薩在行住坐臥等一切活動之中，皆能舉止合宜並能展現攝眾的動人力量。合而言之，上述所言的種種又可歸結為世俗諦與第一義諦兩層，菩薩不僅能自行體現這兩層諦理，同時也能為眾生開演，使眾生也得以遵循教導，同樣行菩薩之所行。

最後菩薩要通過的是，堅定自己能行法王之職，能作三界一切眾生之人天師的自信，從法王的觀點無障礙地施行一切，包括自度與化他，故王子住之菩薩尚應修學：

法王處善巧、法王處軌度、法王處宮殿、法王處趣入、法王處觀察、法王灌頂、法王力持、法王無畏、法王宴寢、法王讚歎。何以故？欲令增進，心無障礙。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁85中。

這十種法，即是要菩薩突破最後一點自限，以法王為譬，學習如法王般的善巧施政、軌度國政，居法王之日常所居生活之宮室，趣入法王之所趣處之場所，學習如法王般地觀察政事，如法王受灌頂般地開展智慧、毅力與決心，擁有法王般的能力，如法王般地無所畏怖，如法王般地行日常之生活，威儀具足，然後真正作為一個足以令人讚嘆的法王。要而言之，即此住之菩薩要自視自重自己為法王之紹繼者，於每個日常的處所之任何一言一行也都不失王子的軌度威儀，如此行之既久，自尊自重，然後受灌頂即法王位乃是水到渠成之事。

10.灌頂住：成就十種智，登法王位

「灌頂住」說的是菩薩十住位最高的圓滿住處，經中是這樣來描述：

震動無數世界、照耀無數世界、住持無數世界、往詣無數世界、嚴淨無數世界、開示無數眾生、觀察無數眾生、知無數眾生根、令無數眾生趣入、令無數眾生調伏。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁85中至下。

這一住處最明顯的，特別是菩薩乃以不可數量的「無數」作為實踐的目標，置放於菩薩行的落實，因此不論是「震動、照耀、住持、往詣、嚴淨」，都以無數世界為標的，而且此處談的是「世界」不是「佛剎」。換言之，居灌頂住的菩薩，不是以既有的佛剎為理想，而是以實現令無限世界轉化為佛剎的目標，因此，灌頂住的菩薩才能「開示無數眾生、觀察無數眾生、知無數眾生根、令無數眾生趣入、令無數眾生調伏」。

不過，這裡有個吊詭之處，即是若菩薩已經實現了教化世界的理想，則何處尚有穢土以及染污眾生需要救度？又，菩薩若已經達到圓滿住處，何以經典依然強調此菩薩當應進一步修學，而曰：

此菩薩應勸學諸佛十種智。何者為十？所謂：三世智、佛法智、法界無礙智、法界無邊智、充滿一切世界智、普照一切世界智、住持一切世界智、知一切眾生智、知一切法智、知無邊諸佛智。何以故？欲令增長一切種智。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁85下。

這便要理解所謂的「無數」不是數量極大的不可數，而是同於數學上的「無限」的概念。「無限」乃因這世界是隨諸因緣，在無限時空中而有不斷的生滅，故不能窮盡其數。因此在菩薩行上，這即意謂菩薩行的實踐，要以無限宇宙般之廣大胸懷為目的，窮其一切可能之所行，無有止歇的進行度化眾生的工作。故此菩薩即便達到某種境界，救度了極多的眾生，都應與「無限」相較，而知道自己實際所做都渺小如滄海之一粟，所以菩薩更要進一步長養自己的智慧，以與理想中的人格——佛陀，具有相同的能力，好能救度無限生生相續的無量眾生。

在此應修的十法之中，覺悟者佛陀的核心關鍵能力——智慧，乃被明確點出。也就是說，一切的菩薩行，不論如何，終究須被匯聚而為智慧的能力，並被實現出來。這裡的智慧，不是指狹隘的知識，也不是指那些分殊的對應不同眾生或者問題的救度才能，而是指這上述所有相關的認知力與實踐力之綜合。雖然智慧是一種綜合性的能力，但它還是在《華嚴經》中以十法被開展地加以敍述：「三世智」是完整觀照過去現在及未來的智慧。「佛法智」是如實理解佛法之為救度眾生之法的智慧。「法界無礙智」是知法界之中雖萬象繁多，卻是圓融無礙的智慧。「法界無邊智」是不以現實所見為

限，而能夠包容一切可能且加以面對處理的智慧。「充滿一切世界智」可解釋為要將智慧充滿一切世界的智慧，這即是對於佛法價值之肯定與實踐的智慧。「普照一切世界智」可與前「充滿一切世界智」相合來看，「充滿」是空間上的描述，此處要將一切世界「照亮」，則是強調目標的描述。然後「住持一切世界智」談的是作為守護世界的身份者所應具有的智慧。「知一切眾生智」談的是對救度對象之充分瞭解，與對其苦痛完全認識的智慧。「知一切法智」是理解與認知一切存在事物的智慧。「知無邊諸佛智」則是要菩薩不僅以現世當下之佛為唯一，而是要能理解，世界無邊故諸佛亦是無量，並以不同的方式隨順救度無量的眾生，故菩薩也要能以開放的態度，接納相異不同的救度眾生的方式。

菩薩十住：初發心住、治地住、修行住、生貴住、具足方便住、正心住、不退住、童真住、王子住、灌頂住；這十個歷程，構成一個完整的菩薩修學的結構，從最初的發心，到最後的灌頂成就，十住說明了每個階段所具有的及所應更修學的二種十法。誠如筆者曾經提到過的，《華嚴》的敘述本就有十說法且循環往復的性格，因此這十住各二十種法，合起來便有二百種法，且每一法住處及每一法之間，都還有交互相成的關係，所以如此繁複的內容出現於這原本極為簡短的經文篇幅之中，讀者很容易因極大量的內容被壓縮在極短的篇幅中而被忽略，或者較難清楚分辨每一住處及每一法中的內涵及彼此之間的關聯，因此本文便略加開展，以呈現出菩薩十住的修學結構及其內容。

總的來說，「初發心住」談的是以佛為依歸的信心與願行，目的是「欲令菩提心轉勝堅固」。「治地住」談的是，由大悲心進而修學種種救度眾生的能力，目的重在「欲於一切眾生增長大慈悲故」。

「修行住」強調的是捨離妄著以智慧觀察諸法，目的則在「欲於一切法增長明淨智慧故」。「生貴住」說的是菩薩行以聖教為依永不退轉，並願以三世諸佛為榜樣不斷地修學，其目的則在於「欲令增進於三世中，心得平等」。「具足方便住」則是要說，菩薩若要救度眾生，自己定要具足方便救度眾生的基礎，故其目的則是「欲令其心無所染著」。「正心住」是說，菩薩要以畢竟空法為指南正心安住，其目的是「欲令得不退轉無生法忍故」。「不退住」是指，菩薩對自己所信所行之佛法，不因佛教教理中的種種議論分歧而有

所退轉，菩薩能將所有義理名相，或者行動實踐，完全依於菩薩自身的智慧，從實踐救度方向來進行施設，其目的則在「欲於一切法方便具足故」。

「童真住」的目的，要較上述諸住更進一層，因為它是「欲於一切法中出巧方便，具足成就」，菩薩之所以能夠如此，便在於菩薩一切自行化他之所行，皆如童真所行之淨業，由淨業故不受執限，故能神通自在，而能出善巧方便。「王子住」則強調，菩薩對自己承擔如來法王家業的自信與自尊，故其目的便在於「欲於一切法得無障礙智」，如果缺少了這番自信，菩薩便以成佛為不可能而自設障礙。「灌頂住」為十住之最後，談的是菩薩之圓滿成就，然其圓滿乃在菩薩永不以限制的達成為圓滿，故以無量世界眾生之調伏成就為目的，但一個菩薩堅信其所以能夠達成這樣的事業，則是無量世界也有無量諸佛，故菩薩開放自己的眼光與胸襟，邀約一切世界諸佛同以無量的方式，來共同成就救度之事業。以與諸佛同在的方式，不限於任一法，隨時、隨處，隨諸眾生的不同，皆可有無量的教導，在一剎那中即被施行。菩薩自己接受了，這種突破時空、大小、一多等種種的限制，圓滿無礙的救度方式，進一步菩薩為了深刻領悟這種圓滿救度，故須圓滿成就佛之種種智，故說其目的則在「欲令具足一切種智」。

從發心到灌頂，即便菩薩受灌頂而任法王之位，永不止息的救度實踐與趨於無限的學習，都是菩薩念茲在茲的，因此菩薩不會以十住的圓滿為足，他永遠要再上一層，於是《華嚴經》便說，毘盧遮那便會從宣說十住的忉利天宮再上一層，進入到夜摩天宮，在上一層天宮，有另一種菩薩十種行法的說法活動在進行。夜摩天宮與忉利天宮雖有上下之別，但兩個會處的說法，未必有高下之分，所以下一個會處，乃至後來各個會處的說法，既是擴大也是深刻化菩薩修學的結構，故在這裡也請讀者更注意其彼此交會相參的部分，而非強分其高下，因為這便違背了華嚴圓融無礙的思想了。

三、心佛眾生三法空性兼差別

不離本座的世尊，其法身由忉利天宮再上一層，來到夜摩天宮。其時夜摩天王與諸大菩薩各以偈頌讚揚佛陀之法身及其神通之不可思議。從另個角度來說，即是天王及諸菩薩，各就其自身的境界，將其眼中所見之佛陀如其所親見盡其可能地加以宣說，以令大眾得以據此言說認識、理解佛陀法身之不思議殊勝莊嚴。其中夜摩天王由於尚未得大菩薩境界，故天王只能以一般性的言辭讚頌佛陀的吉祥無上，即如〈昇夜摩天宮品〉所說；能夠較為貼切理解佛法身者，自然是諸大菩薩，這便如〈夜摩宮中偈讚品〉中所說。在諸菩薩宣說完畢彼所親見的如來法身功德之後，功德林菩薩方才正式宣說，如來修何等菩薩十行故能成就佛身，因此新修菩薩自然應該依此修行。

在《華嚴經》中，從十住到十行，乃至迄於十地，諸行位菩薩之所說，都代表不同階層菩薩之所見所知，成佛應修當行之菩薩行。如前所述，固然我們可以將這些不同的行位視為有高下之分，另個角度則是可以視為一種再次強調重複而使之圓融的菩薩行的說法模式，任一層階位的菩薩行都含攝了其他階層的菩薩行，而每一各別的菩薩行，也都含攝了同一層菩薩行的其他九種菩薩行；此即所謂一即十，十即一，十無礙的說法模式。

在進入到〈十行品〉的菩薩十行之解析前，對〈夜摩宮中偈讚品〉中諸菩薩所說之佛陀法身之功德，很值得先進行一番詮釋，一者是此品中唯心的說法，如覺林（六十卷本譯為如來林）菩薩「心佛眾生三無差別」的說法 六十卷《華嚴經》：「如心佛亦爾，如佛眾生然，心佛及眾生，是三無差別。」（《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第九冊，頁465下）的譯文，較為普遍引用，但本文主要依八十華嚴的版本來進行解釋，八十華嚴相對的經文則譯為「如心佛亦爾，如佛眾生然，應知佛與心，體性皆無盡。」（《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁102上），以及同為覺林菩薩所言之：「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁102上至中。六十卷《華嚴》則譯為「若人欲求知，三世一切佛，應當如是觀，心造諸如來。」（《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第九冊，頁466上）另一則是較少被留意到的，佛身即是涅槃本性的說法。我們先就後者說起。

在本品中，以偈頌讚佛的共有功德林菩薩、慧林菩薩、勝林菩薩、無畏林菩薩、慚愧林菩薩、精進林菩薩、力林菩薩、行林菩薩、覺林菩薩、智林菩薩等十大菩薩。說出「唯心」說法的是第九位覺林菩薩，其餘九位，第一位功德林菩薩，強調的是佛法身不離本座卻能為一切眾生所普見的不思議功德：

遊行十方界，如空無所礙，一身無量身，其相不可得。 佛功德無邊，云何可測知？無住亦無去，普入於法界。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁100上。

不離本座卻能遍一切處，若僅解為神通，其實是過於單純化，並且耽著事相上的解釋。如果注視在偈頌中「無住亦無去」的說法，當可以與「空」性概念進行連結。第二位慧林菩薩更強調佛身之無去來的觀念，而說：

佛身及神通，自在難思議，無去亦無來，說法度眾生。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁100中。

第三位勝林菩薩亦說：

一切法無生，亦復無有滅，若能如是解，斯人見如來。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁100下。

第四位無畏林菩薩，亦是順著不離本座而遍一切處的如來自在力說：

若有當得聞，如來自在力，聞已能生信，彼亦當成佛。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁100下。

無畏林菩薩雖未強調如來自在力的性質，而是強調若人能夠深信佛陀及佛法的不可思議性精勤修行，並且堅固不捨，則此人終究必定成就佛道。至於佛陀及佛法的自在及不思議性，實際上也未與前諸菩薩有所不同。

然後第五位慚愧林菩薩，也同樣是承無畏林之前諸菩薩的說法，但與無畏林菩薩之強調對於佛陀、佛法之信願行能夠成就佛道有所不同，慚愧林菩薩所強調的是，從如來法身自在力能夠體驗到如來無分別智，足以破除一切分別見之疑網：

若人得聞是，希有自在法，能生歡喜心，疾除疑惑網。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁101上。

所謂分別見，如色與非色、智與無智、相與無相、生死與涅槃等等，以性空假名的觀點論之，上述乃至種種分別見，皆為假名施設，如來何以能具不可思議之自在神通力，便在於如來早已徹見，一切諸法不外假名施設而已。所以第六位精進林菩薩便接著說：諸法無差別，無有能知者，唯佛與佛知，智慧究竟故。如金與金色，其性無差別，法非法亦然，體性無有異。眾生非眾生，二俱無真實，如是諸法性，實義俱非有。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁101中。

諸法同一性，即可以說為法性，但明顯此處所說的法性應即是「空性」。而性空諸法唯假名安立的說法，在第七位力林菩薩的偈頌中，也說得非常明白：

云何為世間？云何非世間？世間非世間，但是名差別。三世五蘊法，說名為世間，彼滅非世間，如是但假名。云何說諸蘊？諸蘊有何性？蘊性不可滅，是故說無生。分別此諸蘊，其性本空寂，空故不可滅，此是無生義。眾生既如是，諸佛亦復然，佛及諸佛法，自性無所有。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁101下。

常人所謂的世間，是指五蘊眾生生存活動之過、現、未三世的時空之總合，就菩薩而言，世間要沒了眾生或沒了時間的流變，世間便不復稱為世間，而稱為非世間，也就是「世間」一名只是假名，除了假名之外並不具有獨立自存的意義。進而言之，構成眾生之諸蘊，本身也是假名，假名即意謂其本性為空性；一切三世五蘊的現象會隨因緣而有生滅變化，會生滅變化的諸法，不是意謂其背後具有不變的法體，反倒是意謂，事法自身乃以空為自性。就像虛空一般，存在於虛空之中的萬法，生生滅滅，但是虛空都始終如一。力林菩薩說，性空的諸蘊構成了眾生，故眾生與諸佛以及諸佛法，雖似有事象上的不同，但實際上皆同一本性，即以空性為其本性。

諸法空性，不斷為諸菩薩之說所證成，但空性卻不是斷滅之性，而是能夠成就一切法的空性，此一由空成就諸法之空性，即是所謂的不思議境界。第八位行林菩薩即說：

佛身亦如是，不可得思議，種種諸色相，普現十方刹。 身亦非是佛，佛亦非是身，但以法為身，通達一切法。 若能見佛身，清淨如法性，此人於佛法，一切無疑惑。 若見一切法，本性如涅槃，是則見如來，究竟無所住。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁101下至102上。

行林菩薩的偈頌指出，何以釋迦牟尼可以不離本座而遍現一切處的重要理由，就菩薩眼中來看，所謂佛身即是佛以法為身，法遍在一切而為清淨，故能超越色相而以法性見佛身，即能一切處見到佛法身，也能於一切法之中見到涅槃本性，能見諸法之如如無所住著。然後第九位覺林菩薩接著，用有名的「唯心」說法，來說明與其他菩薩相同的見解，但「唯心」是要將「心」當作一種究竟絕對的本源？抑或覺林菩薩只是就心之能造諸法，以喻空法之中能現萬有？雖然歷來對以下的經句有種種不同的強調，但順著本文以上的解讀，筆者以為後者的說法應更加具有可能性。經云：

譬如工畫師，分布諸彩色，虛妄取異相，大種無差別。 大種中無色，色中無大種，亦不離大種，而有色可得。 心中無彩畫，彩畫中無心，然不離於心，有彩畫可得。 彼心恆不住，無量難思議，示現一切色，各各不相知。 譬如工畫師，不能知自心，而由心故畫，諸法性如是。 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。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁102上至中。

「如心佛亦爾，如佛眾生然」的另個譯文，即天台所引之六十卷《華嚴》「心佛及眾生，是三無差別」。這個偈頌一般僅被留意其唯心的部分，然而完整來看，它並非只在說明萬法唯心的存有論，因為如再比較此偈頌之前其他菩薩所說之偈頌，可以發現甚為明顯

的性空思想，故我以為此處實是要說明，心之不住而示現無量諸法，乃為眾生與佛之所共通的——由空而能現一切法——的不思議性（「如心佛亦爾，如佛眾生然，應知佛與心，體性皆無盡」）。此處的唯心之說乃為一個例子，目的在藉由心法說此不思議性——心不同於世間，但世間也不離於心（「心中無彩畫，彩畫中無心」），此處所言之心，不是住於身的心，而是那不斷活動示現之不可思議心；由於心之無量示現，故欲知諸佛，欲了知法界法性，從心來把握是最妥適之事（「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造」）。就像畫師在繪畫之際，其揮灑諸般顏色構成圖畫，圖畫由顏料而成，可是顏料並非圖畫，但離開顏料也沒有圖畫；這也好像畫師心中，並無實有圖畫存在，而是在似有似無之中，創作出圖畫；就圖畫自身之中是見不到畫師繪畫之心，然而一離開繪畫心之活動，也不可能有圖畫的形成。因此「心」似是一切存在事物示現的理由，可是畫師之心在其不知自心擁有什么，卻由其隨意揮灑而行創作，一切諸法之存在示現也是如此。（「譬如工畫師，不能知自心，而由心故畫，諸法性如是」）但心是性空無住而無有實體，假名之曰心，卻能有無盡的創作示現，這是心的本性，也是覺悟者佛陀與眾生的本性。

這段經文的原本文脈，是要人理解心性的活動即如法界性——空性一般，但是若過於強調唯心的說法，則造成了觀心性即觀法性的影響，但是未必是觀心性如空性，而是以不空且具有特定內涵的心性即為法界性，因此便有了後來以心性為染污賴耶的唯識學，及以心性為如來藏的真常唯心說，或者如《大乘起信論》的一心二門說。最後一位，也是第十位的智林菩薩，為了說明一心及諸佛皆同樣不可思議，他先說：

所取不可取，所見不可見，所聞不可聞，一心不思議。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁102中。

這是指一心所見所聞，乃至所起的一切諸法，僅是宛然有的存在，雖是可見、可聞，可以作為緣取的對象，但其性本空，故除了假名有之外，並無有實際可以真實緣取的常住事物存在。這就如清淨之虛空一般，作為一切物質色相的存在前提，其自身非如色相可以見

聞緣取，一切色相即存在於虛空之中，但對虛空自身，卻是無法真正見聞緣取。故智林菩薩接著說：

又如淨虛空，非色不可見，雖現一切色，無能見空者。諸佛亦如是，普現無量色，非必所行處，一切莫能睹。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁102中。

智林菩薩所要強調的其實是，諸佛也如虛空一般，能夠普現色相，但佛身卻非心識所能緣取的對象，因此若能如此正見，則可謂真正見佛。於是智林菩薩總結地說：

諸佛無有法，佛於何有說？但隨其自心，謂說如是法。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁102中。

所以釋迦如來不離本座，也無去來，更無所說，一切諸佛法，乃是眾生自心正觀空法所湧現的合於正法的言說與理解。但既有所言說思維，就有可能離、異於空法，是故對於眾生所湧現的理解與言說，不能就其言說的表層義來判斷其為合於佛法與否，更重要的則是，這些被說出的佛法是否可以合乎空法。於是，諸法空性便成為佛法的一項最重要的判斷了。確立了此一重要前提之後，對於《華嚴經》的種種菩薩行，吾人也須依此加以解釋。以下論菩薩之「十行」。

四、十行

「十行」是《華嚴》第二大項十法圓滿的菩薩行，傳統以「十行」為高於「十住」的上一層階位。但本文前已然強調，在《華嚴》的各種十法彼此之間的關係，未必要視之為一種高下關係，而是可以視為一種以循環往復之方法，以強調諸法之相即相入性的菩薩行法。

在《華嚴》〈十行品〉中菩薩十行是由功德林菩薩，承佛威神力，由三世十方諸佛所加持而宣說：

佛子！菩薩摩訶薩有十種行，三世諸佛之所宣說。何等為十？一者歡喜行，二者饒益行，三者無違逆行，四者無屈橈行，五者無痴亂行，六者善現行，七者無著行，八者難得行，九者善法行，十者真實行；是為十。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁102下。

這十行大致上與十波羅蜜可以相對應，但經文上並沒有直接說出，至少前六種行與六波羅蜜的對應關係是明顯無疑；在〈十地品〉菩薩十法與十波羅蜜的對應關係，才完整且明白點出。因此，這或可視十行至十地，是由六波羅蜜朝向十波羅蜜的發展成熟的一個過程。十行與波羅蜜的對應關係如下：

1.歡喜行——布施	2.饒益行——持戒	3.無違逆行——忍辱	4.無屈橈行——精進	5.無痴亂行——禪定	6.善現行——般若	7.無著行——方便	8.難得行——願	9.善法行——力	10.真實行——智
-----------	-----------	------------	------------	------------	-----------	-----------	----------	----------	-----------

這菩薩十行，並不是提出六波羅蜜或十波羅蜜之外的菩薩行法，而是在論述行菩薩波羅蜜過程中，應有的態度或者可以展現的效果。

1.歡喜行：布施

佛子！何等為菩薩摩訶薩歡喜行？佛子！此菩薩為大施主，凡所有物悉能惠施；其心平等，無有悔吝，不望果報，不求名稱，不貪利養；但為救護一切眾生，攝受一切眾生，饒益一切眾生。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁102下。

菩薩要能平等無私，並將自己所有的一切事物，皆能慈悲施與眾生；不僅如此，歡喜行特別強調的是，菩薩對一切求取布施者，既能令眾生喜樂，亦能以歡喜之心接受眾生之求取來行布施：

爾時，菩薩即便施之，令其歡喜，心得滿足。如是無量百千眾生而來乞求，菩薩於彼，曾無退怯，但更增長慈悲之心。以是眾生成來乞求，菩薩見之，倍復歡喜。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁103上。

2.饒益行：持戒

佛子！何等為菩薩摩訶薩饒益行？此菩薩護持淨戒，於色、聲、香、味、觸，心無所著，亦為眾生如是宣說；不求威勢，不求種族，不求富饒，不求色相，不求王位，如是一切皆無所著，但堅持淨戒。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁103中。

守持淨戒何以是饒益行？因為能持淨戒者，即無所求，無所著，故能饒益眾生求得無上正等正覺。由於菩薩已然入於正覺追求者之行列，菩薩更關心的是持守淨戒，對於其他常受五欲誘惑眾生的可能利益，至於那類自己常樂在五欲，並以五欲惑亂眾生而不自知的諸魔天女等，更是菩薩所要教導，令其守持淨戒以利益其智慧之開啟，故經典便說：

爾時，菩薩但作是念：「一切眾生，於長夜中，想念五欲，趣向五欲，貪著五欲；其心決定耽染沈溺，隨其流轉，不得自在。我今應當令此諸魔及諸天女，一切眾生住無上戒；住淨戒已，於一切智，心無退轉，得阿耨多羅三藐三菩提，乃至入於無餘涅槃。」《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁103中至下。

3.無違逆行：忍辱

無違逆行即忍辱行，菩薩修此行時，不害、不取、不著自他或自他兩端，也就是說，不傷害自我及他人，乃至傷害彼此。不取與不著相類似，即不執取或固著人是己非或人非己是。換言之，忍辱即強調不與人爭執是非對錯，因為菩薩一切所行，不是為了貪求名聞利養，而是為了令諸眾生安住忍辱柔和，如此才能令離一切過惡：

佛子！何等為菩薩摩訶薩無違逆行？此菩薩常修忍法，謙下恭敬；不自害，不他害，不兩害；不自取，不他取，不兩取；不自著，不他著，不兩著；亦不貪求名聞利養，但作是念：「我當常為眾生說法，令離一切惡，斷貪、瞋、痴、憍慢、覆藏、慳嫉、諂誑，令恆安住忍辱柔和。」《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁103下。

可是菩薩雖以慈心行菩薩行，依然免不了遭受無明眾生的傷害，這時忍辱便於此時展現積極的作用：

菩薩遭此極大楚毒，身毛皆豎，命將欲斷，作是念言：「我因是苦，心若動亂，則自不調伏、自不守護、自不明了、自不修習、自不正定、自不寂靜、自不愛惜、自生執著，何能令他心得清淨？」《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁104上。

凡人行慈而遭遇痛苦，難免興起何苦來哉之感嘆，而常會興起放棄的念頭，更常會出現的是，與慈悲的對象間，彼此產生衝突，引發諍論、憤恨之情，因此菩薩會面對這種種因行慈而招致的苦痛，一定要自攝心念，不動亂其心。因為若不如此，行慈者己心不淨，更無以能令他人之心復歸清淨。換言之，忍辱的無違逆行，不是強調對破他者的威勢力，而是強調謙和的姿態，所具有的柔和而深沉感動之力。即便眾生對菩薩之慈行不但不能接受，反而加諸苦痛於菩薩身上，然而縱使其當下不能領悟，但是菩薩更深信這種感動的力量，是深刻而根本的，具有可以淨化人心的有效力量。

不過這樣的力量，並不是只是立基於一種宗教情感之上，它乃立基於佛教空性的正法之上。故當菩薩受諸苦痛之際，他會如是正念思惟：

此身空寂，無我、我所，無有真實，性空無二；若苦若樂，皆無所有，諸法空故。我當解了，廣為人說，令諸眾生滅除此見。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁104上。

忍辱常被解讀為無止盡的忍耐，但筆者以為更貼切的解讀，應在於「謙和」，菩薩因為無我而能放棄我執、我想，所以菩薩以謙和的態度，對於眾生展現無限的包容與攝受力。但這非指菩薩贊成他人以不正當的方式，或者以任何型式暴力，來對旁人加以折磨，也不是鼓勵修行者，以一種無意義而且近乎無智的態度忍受橫暴者放任地施暴於人；這是忍辱行常遭誤解之處。忍辱行是主張用無限的謙和，不與人諍的方式來感化眾生，因為不與人諍、不和眾生對立，故使眾生也能放棄不當的自我執著。

4.無屈撓行：精進

此菩薩修諸精進，所謂：第一精進、大精進、勝精進、殊勝精進、最勝精進、最妙精進、上精進、無上精進、無等精進、普遍精進。性無三毒、性無憍慢、性不覆藏、性不慳嫉、性無諂誑、性自慚愧，終不為惱一眾生故而行精進，但為斷一切煩惱故而行精進，但為拔一切惑本故而行精進，但為除一切習氣故而行精進，但為知一切眾生界故而行精進，……《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁104上至中。

精進便是不屈不撓勇猛向前的意思。菩薩修諸精進，既是自利，也是利他。就自利的角度而言，如經文所說，精進修行的菩薩「性無三毒、性無憍慢、性不覆藏、性不慳嫉、性無諂誑、性自慚愧」，簡單來說，便是精進於一切過惡的消除。就利他而言，菩薩不是僅為了對治一眾生之煩惱而修行，而是必定以一切眾生之惑業煩惱之淨化為目標，而進行如是莊嚴盛大、無所屈撓退轉之精進修行。就如同統領大軍之將帥，將進行徹底滅除敵人的全面作戰一般，若有任一眾生之任一煩惱習氣，未被根除轉變，菩薩誓必不停止其精進的實踐。這即如地藏菩薩之本願「地獄不空誓不成佛」的道理一樣。

5.無痴亂行：禪定

無痴亂行談的是，菩薩正念無亂時，所開發出來的特殊能力。所謂正念無亂，可謂廣義的禪定。何以作此解讀？因為經典指出，菩薩不只心無散亂，更能堅固不動，得無上清淨、無有疑惑，故筆者認為此處即是指禪定波羅蜜而言。不過，此處要談的不是如何修禪定的方法，而是要說明，在此正念無念的禪定下，菩薩所具有的特殊力量：

此菩薩成就正念，心無散亂，堅固不動，最上清淨，廣大無量，無有迷惑。以是正念故，善解世間一切語言，能持出世諸法言說。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁104下。

經典在此指出，由於具有禪定正念的力量，對世間與出世間之種種「語言」，能善解善持。對世間之語言重在能「解」，即能「理解」、「詮解」，且更還能夠「消解」世間語言所帶來的遮蔽。出世間之語言，即指佛法之方便教導，

菩薩以及一切眾生，均依此語言而能達解脫之境，故菩薩要能任持、實踐此出世間語言，既為自行實踐，也作為教化利生的工具。故經典更強調：

菩薩入三昧中，住於聖法，思惟觀察一切音聲，善知音聲生、住、滅相，善知音聲生、住、滅性。如是聞已，不生於貪，不起於瞋，不失於念，善取其相而不染著；知一切聲皆無所有，實不可得，無有作者，亦無本際，與法界等，無有差別。菩薩如是成就寂靜身、語、意行，至一切智，永不退轉；善入一切諸禪定門，知諸三昧同一體性，了一切法無有邊際，得一切法真實智慧，得離音聲甚深三昧，得阿僧祇諸三昧門，增長無量廣大悲心。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁105上。

菩薩是在禪定三昧之中，思惟觀察語言之生住滅性相，善知語言的方便性，並能因言而遣言，成就自身之淨行，亦復得能出生一切慈悲善行，以度脫無量之眾生。

6.善現行：般若

上述的諸行相當六波羅蜜的前五項，然五波羅蜜最後的歸趨，即智慧波羅蜜，智慧即般若，般若的重點即「無所有、無所得」：

此菩薩身業清淨、語業清淨、意業清淨，住無所得、示無所得身語意業，能知三業皆無所有、無虛妄故，無有繫縛；凡所示現，無性無依；住如實心，知無量心自性，知一切法自性，無得無相，甚深難入；住於正位真如法性，方便出生而無業報；不生不滅，住涅槃界，住寂靜性；住於真實無性之性，言語道斷，超諸世間，無有所依；入離分別無縛著法，入最勝智真實之法，入非諸世間所能了知出世間法。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁105上至中。

菩薩無所有、無所得，這是形成身口意三業清淨的理由，也是一切善行最難達成的階段。但唯有住於無所住著處，才是真正入真實法，才真能了知佛教所謂的出世間法之真義。而菩薩在無所住著慧知之中，方能方便隨順眾生，出生無業報之善行。因為一切有所住著的善行，都會基於行善者之業習，而有業報，例如行善以求福者，便會以福德成就為其行善之所考量的方向；以求名聞利養者之行善，也會有相似的考量。然這類善行，雖然可以有限地利益眾生，卻不能真正地實現菩薩淨化眾生的目的。故菩薩作諸善行之際，必會時時提醒自己：

一切眾生，無性為性；一切諸法，無為為性；一切國土，無相為相。一切三世，唯有言說；一切言說，於諸法中，無有依處；一切諸法，於言說中，亦無依處。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁105中。

也就是菩薩常處空觀，且在畢竟空觀之下，以實踐其菩薩行，此乃菩薩行之所必要之前提，故經典即稱此，無所住著而起一切諸方便救度之善行為「善現」之行，因為無住著之善行，才是真正的善行。

7.無著行：方便

第六善現行主要依菩薩自己的空觀而談，第七無著行是順著第六善現行說，菩薩無所依著之自利、利他善行的表現：

得無所著、無所依故，自利、利他，清淨滿足。是名菩薩摩訶薩第七無著行。

《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁106中。

不只是無所依著，無著行更是強調無所局限，故菩薩是於念念之中入於無量無邊之阿僧祇世界，以諸善行嚴淨無量佛土，以此供養無量諸佛：

此菩薩以無著心，於念念中，能入阿僧祇世界，嚴淨阿僧祇世界。於諸世界，心無所著，往詣阿僧祇諸如來所，恭敬禮拜，承事供養。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁105下。

如果十行之後四行確實對應十波羅蜜的後四種的話，那麼無著行所對應的應是方便波羅蜜。所謂方便波羅蜜，即是將前六波羅蜜所成就之功德，迴向給一切眾生。對菩薩而言，對於眾生之方便迴向，就等同於對諸佛的供養，因為無量眾生就是未來的無量諸佛，而未來無量眾生之成佛，即是未來無量佛土之嚴淨。

8.難得行：願

若以十波羅蜜觀十行，前六行（波羅蜜）兼具自度度他之功，從第七行開始，便專門論述菩薩化他之行。第八難得行可以對應願波羅蜜。經典在此強調菩薩所具度化眾生之願何以「難得」：

此菩薩雖了眾生非有，而不捨一切眾生界。譬如船師，不住此岸，不住彼岸，不住中流，而能運度此岸眾生至於彼岸，以往返無休息故。菩薩摩訶薩亦復如是，不住生死，不住涅槃，亦復不住生死中流，而能運度此岸眾生，置於彼岸安隱無畏、無憂惱處。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁106下。

菩薩之難得在於菩薩雖觀諸法空性，明了一切眾生非實有，但依然可以不疾取證，而願常處生死之此岸與涅槃之彼岸之間，往返救度眾生而無休息，既不住生死，復不住涅槃。除此之外，菩薩更能對所度眾生無所希冀，即便眾生以怨仇相對，皆能持守其原本之慈心而無所動搖：

世間眾生不知恩報，更相讐對，邪見執著，迷惑顛倒，愚痴無智，無有信心，隨逐惡友，起諸惡慧，貪愛、無明、種種煩惱皆悉充滿，是我所修菩薩行處。設有知恩、聰明、慧解，及善知識充滿世間，我不於中修菩薩行。何以故？我於眾生，無所適莫，無所翼望，乃至不求一縷一毫，及以一字讚美之言。盡未來劫，修菩薩行，未曾一念自為於己；但欲度脫一切眾生，令其清淨，永得出離。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁107上至中。

菩薩救度之願之所以「難得」，便在於菩薩從未有一念為己，乃至菩薩不求在知恩、聰明、慧解，及善知識充滿之世間後才行救度，菩薩堅持：唯有諸惡慧，貪愛、無明、種種煩惱皆悉充滿之世間，才是菩薩實行救度之處所。如果菩薩未具難得之願心，菩薩是不可能實現度化眾生之大行。

9.善法行：力

至於菩薩以何種大力以實現菩薩難得之願行，經典所強調的是，菩薩能隨順眾生根性欲樂應時說法，以佛法施與眾生，令皆歡喜：

此菩薩大悲堅固，普攝眾生，於三千大千世界變身金色，施作佛事；隨諸眾生根性欲樂，以廣長舌，於一音中現無量音，應時說法，皆令歡喜。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁107中。

不僅如此，菩薩更具有大能力，若在無限時空中，有無限眾生，以無限言辭詢問菩薩，菩薩皆能毫無謬誤地來為眾生解疑釋惑，引導眾生同入真實之佛法。盡未來劫，彼劫可盡，眾會無盡。是諸眾會，於念念中，以各別言辭，各別所問；菩薩於一念中，悉能領受，無怖無怯，無疑無謬。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁107下。

眾生無量，問題疑惑更復無量，故菩薩對如斯無限的惑難，要悉能領受，同時也無怖無畏，這是何等的大能力！

10.真實行：智

菩薩十行之最末稱為真實行，此行是指菩薩是能夠真實實踐圓滿諸佛所證所說的第一義諦，即能夠成就與如來同等的智慧，無有差別：

佛子！何等為菩薩摩訶薩真實行？此菩薩成就第一誠諦之語，如說能行，如行能說。此菩薩學三世諸佛真實語，入三世諸佛種性，與三世諸佛善根同等，得三世諸佛無二語，隨如來學智慧成就。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁107下。

故菩薩並不會只是告知眾生如何依佛法修行，而是菩薩以自身為證，呈現圓滿菩薩行的具體證明。所以此處對應的智波羅蜜，便不僅指理解觀修上的智，而是已然佛智成就之智。實現成就此真實行之菩薩，能知眾生種種業報欲解之不同，並能隨順眾生之根性，示現彼等所能接受身相語言以調伏之。同時，菩薩也深知佛菩薩出世之度化眾生之身，也一樣如幻如化，不會自傲自己或者諸佛所行，是為偉大而絕對的工作，正因如此，菩薩之度化眾生，乃能成為一種智慧圓滿之下的示現救度。因為菩薩不會因為救度眾生，而以空性之上別有法身、法性而執著之。換言之，空性之智慧不礙救度之慈悲，反之亦然。如此悲智圓融交徹，菩薩所行才能稱為真實行：

此菩薩知眾生種種想、種種欲、種種解、種種業報、種種善根，隨其所應，為現其身而調伏之；觀諸菩薩如幻、一切法如化、佛出世如影、一切世間如夢，得義身、文身無盡藏；正念自在，決定了知一切諸法；智慧最勝，入一切三昧真實相，住一性無二地。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁108中。

能夠成就真實行之菩薩，便近於佛，故一切世間之諸眾生，凡有親近者，便皆能歡喜開悟，經典即稱：

菩薩住此真實行已，一切世間天、人、魔、梵、沙門、婆羅門、乾闥婆、阿脩羅等，有觀近者，皆令開悟，歡喜清淨。是名菩薩摩訶薩第十真實行。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁108中。

五、十迴向

迴向（parinama），意即「轉向」，在十迴向中即指全然轉向利他之願行。《華嚴經》之菩薩行，從「十住」開始，經歷「十行」，接著進入「十迴向」的階段。這個階段的菩薩行，與前二階段相較，不是以上求佛道成就佛果為起點，而是完全「轉向」以成就眾生為前提，從而實踐菩薩道的修行；雖然前二個階段「十住」「十行」的菩薩行也不是沒有包含慈悲利他的大願，但十迴向的論述最特別的地方便是，完全以利益眾生為最大前提的實踐「轉向」，此即所謂的「迴向」。換言之，上求佛道或者成就佛果，是唯有完全轉向至時時處處以眾生為念之時，方成為可能；乃至必須忘卻自行成就的念頭，如此成就佛道之大願才可能真正被成就。於是這便形成一種吊詭，即：若不忘卻佛道而全然迴向眾生，則無法真正成就佛道。因此，「諸佛不離世間」的說法，在「迴向」的概念中被充分證成。

十迴向是在兜率天宮中由金剛幢菩薩承佛威神力所說。所謂兜率天，意譯為知足天、妙足天、喜足天、喜樂天等；於此天宮歡樂飽滿，一切所欲無不滿足，故稱為兜率天。釋尊八相成道或者未來下生的一生補處菩薩彌勒，也都是由此下生到人間然後成道，開始以佛身度化眾生之一期教化事業。換言之，兜率天之喜樂滿足，不足以豢養菩薩之大志，大菩薩更由於看清了欲樂滿足之限制與不足，才能更堅定不移地，以迴向人間作為菩薩行的首要工作。故十迴向，也可說是菩薩乃至一生補處菩薩，要為下生人間救度眾生在人間成佛所修的菩薩行。

十迴向與之前其他菩薩行相似，也是修學波羅蜜，慈悲喜捨四無量心等，但迴向本身即為此階段中最重要的特色，即菩薩完全以進入人間去度化眾生作為自身的修行工夫。不過，迴向活動，也不是單純只是迴向眾生而已，在每個迴向眾生的過程中，菩薩也用所行迴向諸佛以莊嚴佛土，由莊嚴佛土一再堅固自己對於諸佛的淨信，也不斷觀摩學習諸佛的智慧與救度眾生之善巧方便，強化自己向下迴向眾生的能力。在此之上、下雙迴向圓滿實踐的過程之中，菩薩清楚自己應謙遜自處，應時時學習諸佛，也應刻刻將得自諸佛的法，確實施與眾生，對施與眾生所得之功德也不敢自居其功，而是一再歸功迴向於諸佛以莊嚴諸佛及佛土。

1.救護一切眾生離眾生相迴向：救護一切眾生遠離繫縛

十迴向的第一個迴向，也是迴向工作所要完成的第一個目標，即

「救護一切眾生離眾生相」。救護一切眾生離眾生相，就是要使眾生先離於自身所處之輪迴繫縛。眾生面對自身的輪迴處境，常有的幾種心態：既不知苦，更不識有可出離的方向；或雖知苦，但不識出處；雖知出離之方向，但不相信自己真的可以出離。因此菩薩想要救度眾生令其出離自身的輪迴繫縛，首先可能就要準備面對那些懷有怨懟之心，有加害救度者之心的眾生：

設有眾生於菩薩所起怨害心，菩薩亦以慈眼視之，終無恚怒。普為眾生作善知識，演說正法，令其修習。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁125中。

想要救度眾生之人，是不能懷有敵對心態以面對所要救度的對象，因為只要一懷著這樣的念頭，則與對方即成怨敵，對方必不願接受救度，而一切善行也無所施措，故在此特別強調，即便面對惡意之眾生，也要以「慈眼視之」。然而菩薩定會面對有怨害心的眾生，如同柏拉圖所說的洞穴喻，或者基督教的耶穌被釘上十字架的例子一樣，一切先知因為揭露大眾所不知、或不願面對的真理、事實，常被視為狂人或者騙子，故便常遭逢被迫害、殺害的命運。但菩薩既欲迴向眾生，令眾生得以出離，故菩薩便須常自誓以菩薩大願為修行之甲冑而自莊嚴：

常為利益一切眾生而修善法，曾不誤起捨眾生心；不以眾生其性弊惡、邪見、瞋濁、難可調伏，便即棄捨，不修迴向；但以菩薩大願甲冑而自莊嚴，救護眾生，恆無退轉……《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁125中。

誓欲救度眾生是困難之事，因為諸眾生未必都具善根，常有種種難以調伏的邪見或低劣根性，正如俗語所稱「江山易改本性難移」；而菩薩之所以不捨任一眾生，是因為：

菩薩摩訶薩見諸眾生，造作惡業，受諸重苦；以是障故，不見佛，不聞法，不識僧。便作是念：「我當於彼諸惡道中，代諸眾生受種種苦，令其解脫。」《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁125中至下。

難以調伏之眾生造作惡業而受諸苦，雖說這些惡業須由造業眾生自身來承擔，但是菩薩憫念如此眾生以惡業之障，「不見佛，不聞

法，不識僧」，若更無人願主動救度，則眾生便全無出離苦業惡障之可能。故當菩薩面對如此無以自救之眾生時，便興起當仁不讓的念頭：

彼諸眾生不能自救，何能救他？唯我一人，志獨無侶，修集善根如是迴向。所謂：為欲廣度一切眾生故，普照一切眾生故，示導一切眾生故，開悟一切眾生故，顧復一切眾生故，攝受一切眾生故，成就一切眾生故，令一切眾生歡喜故，令一切眾生悅樂故，令一切眾生斷疑故。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁126上至中。

菩薩這時的思考，是以普照大地的太陽作為典範——太陽雖只有一個，但普照天下平等無遺——故菩薩也應開導攝受一切眾生，使其得以覺悟斷疑而心生歡喜。菩薩更自期自己，要如太陽日照：

普照一切，不求恩報。眾生有惡，悉能容受，終不以此而捨誓願。
《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁126中。

當一般人之期待善有善報，是因為他們尚停留在世間法的層次，但菩薩所行之善行及其所累積的諸善根，則不是為了得到世間法層次的回報，而都是為了出世間法而修行。故當菩薩行此「救護一切眾生離眾生相迴向」之時：

所有善根皆悉隨順出世間法，不作二相。非即業修習一切智，非離業迴向一切智，一切智非即是業，然不離業得一切智。以業如光影清淨故，報亦如光影清淨；報如光影清淨故，一切智智亦如光影清淨。離我、我所一切動亂思惟分別，如是了知，以諸善根方便迴向。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁126中至下。

所有世間法之諸善根須在隨順出世間法的前提之下被實踐，故菩薩雖因利益眾生而厚植諸善根，但菩薩了知世間善法與出世法的不二相，也就是在非即只依世間善業即可修得出世間之一切智，也非離開世間善業可以修得出世間之一切智。行善業得善業的業報，只是世間法層次的思惟，然而離開世間善法也得一切智，故菩薩須視世間善業善報，如日照之清淨光影一般，在無所住著的狀態以普益眾生，如此方能體證一切智乃至諸佛之一切智智。當菩薩深知一切善業、善報，應如日照清淨之光影時，日光影照既無所偏黨，能遍照一切，一切善行所成就之萬物，並不能返過來利益光影，菩薩唯

一獲得的回報，便只是明白自身的任務，乃在充分任令自身無言地流露慈悲智慧的永恆光輝。

因此第一迴向之菩薩行，也可說是菩薩要讓自己，化為可照耀一切世間以利益一切眾生的永恆慧日，在此迴向行的實踐之中，一切眾生可以獲得，終究可以出離輪迴繫縛的可能性，因為正如日光不會偏照，故菩薩也是不會棄捨任何一位眾生。

2.不壞迴向：堅固不壞信仰

為了實踐第一迴向的目標，菩薩需有一堅固不壞永恆迴向眾生的信念，第二迴向便是在陳述，菩薩這樣的信念，是因於如何的次第而被堅固。首先菩薩應先於三世諸佛所教導及一切菩薩所實踐，懷有不可壞之信仰：

此菩薩摩訶薩於去、來、今諸如來所得不壞信，悉能承事一切佛故；於諸菩薩，乃至初發一念之心求一切智，得不壞信，誓修一切菩薩善根無疲厭故。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁127中。

過現未三世諸佛為菩薩所欲成就之典範，而成佛必先實踐菩薩行，故一切菩薩所行，從初發心到無量行的實踐，都是任一菩薩所應確實實踐的。故此不壞迴向，重新又以諸佛菩薩之種種，作為自己信念之所依，以此自勉自期不壞本願以迴向眾生。

然此不壞之迴向，除了在世法善根之實踐外，菩薩亦應在時時刻刻，於每剎那心念中，不斷增強轉勝此一信念使之堅固不壞。

菩薩摩訶薩如是積集諸善根已，以此善根所得依果修菩薩行，於念念中見無量佛，如其所應，承事供養。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁127下。

這是觀想諸佛以堅固信仰的方法，首先在念中見無量佛，並以無量珍寶供養一切諸佛，並於無量的時間中，毫不止息地供養，從一佛出世乃至佛入涅槃，皆能如是供養：

於無量無數不可說不可說劫，淨心尊重、恭敬供養一切諸佛，恆不退轉，無有休息；一一如來滅度之後所有舍利，悉亦如是恭敬供養。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁128上。

如此供養諸佛的目的，不是為了菩薩自己，而是：

為令一切眾生生淨信故，一切眾生攝善根故，一切眾生離諸苦故，一切眾生廣大解故，一切眾生以大莊嚴而莊嚴故，無量莊嚴而莊嚴

故，諸有所作得究竟故，知諸佛興難可值故，滿足如來無量力故，莊嚴供養佛塔廟故，住持一切諸佛法故，如是供養現在諸佛，及滅度後所有舍利。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁128上。

這就是說，菩薩於念念之中對諸佛時時保持供養之心，是要令眾生也如菩薩一般對諸佛興起同樣的堅固信仰，使眾生同樣可以攝受善根興眾善行。這些善根善行之所以完全以諸佛為核心而匯歸，是因為佛——覺悟——乃為一切菩薩善行的價值基礎，故菩薩的一切供養，即在顯示此一價值的難得可貴之處。因此菩薩念念無所暫忘，菩薩也期待因自己之所行，能令眾生無絲毫片刻暫忘，堅持對覺悟——佛——此一價值的信仰。這個信仰，不是基於對個人的崇拜，而是對一切諸佛所共通的「覺悟」的信仰。雖然此一信仰也可由對特定覺悟者的信仰開始，但它終必被提昇至對普遍覺悟——一切諸佛——的普遍信仰，故特別稱此為「淨信」。所以，菩薩欲不壞的是此一淨信，意欲迴向眾生的也是此一淨信，如果眾生無有此淨信，則眾生便沒有出離眾生相的基本條件。

3.等一切諸佛迴向：隨順修學三世諸佛迴向的平等之道

眾生若因菩薩第二迴向而得不壞淨信之後，接下來菩薩要做的是，學習一切諸佛迴向眾生之道。此迴向之道是要先學習諸佛看待一切相對諸法的態度，如能夠不生愛憎的分別心，時時自在喜悅，心意柔軟：

見一切色乃至觸法若美、若惡，不生愛憎，心得自在；無諸過失，廣大清淨；歡喜悅樂，離諸憂惱；心意柔軟，諸根清涼。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁129中。。

然後菩薩願以此所成之善根，進一步迴向諸佛「令諸佛樂轉更增勝」《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁129中。,迴向一切菩薩「願未滿者令得圓滿，心未淨者令得清淨」《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁129中。,乃至迴向一切眾生「願一切眾生所有善根，乃至極少一彈指頃，見佛聞法，恭敬聖僧。」《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁129下。故此迴向之道，先求能等如諸佛一般看待諸法，再來的三迴向即是將佛、菩薩及一切眾生平等視之，皆願增其安樂，故有主觀心意上的平等觀，

也有所欲迴向等對象的平等觀，具此兩重平等方稱為「等一切諸佛迴向」，而才能與諸佛同等。

菩薩在實踐此一修行之時，最重要的重點是：

分別了知無量諸業，成就迴向善巧方便，永拔一切取著根本。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁130中。

也就是菩薩可以了知，眾生具有無量因緣業報差別，故迴向眾生定須善巧方便，隨順眾生之因緣，如此才能拔除不同的執著。就如同工匠面對不同的問題須使用不同的工具；醫生面對不同的疾病，也須開立不同的藥方；教師面對差異的學生也須因材施教；故菩薩若不能了知業相差別，不使用方便善巧，如此則無以救度一切眾生。所以，在這個迴向中，特別提出在家菩薩的例子，指在家菩薩也是依此隨順方便的方式來實踐菩薩行：

菩薩摩訶薩在家宅中與妻子俱，未曾暫捨菩提之心，正念思惟薩婆若境，自度度彼，令得究竟；以善方便化己眷屬，令入菩薩智，令成熟解脫；雖與同止，心無所著，以本大悲處於居家，以慈心故隨順妻子，於菩薩清淨道無所障礙。菩薩摩訶薩雖在居家作諸事業，未曾暫捨一切智心。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁129下。

如在家有妻子（或有夫婿）的菩薩，實踐在家修行須無時或忘原本追求菩提大道的心念，刻刻思惟佛智的境界，不惟自度且須同時度化自己的家人眷屬。故菩薩不會耽止於家庭生活之逸樂，但同樣也不會困陷於家庭生活中的苦難艱辛。以無所執著的緣故，面對家人眷屬之種種業境，菩薩必以大慈悲心隨順救度，菩薩不會將家人視為修道的障礙，而是將之視為菩薩所應實行救度的對象，確實實行菩薩救度的工作。

上述例子的重點在於，菩薩既須平等面對一切眾生，而無親疏之別，故以為修行必定得要遠離家庭的看法並不必然成立，因為重點不在於在家或出家的身分差別，而在於修行者的心念能否於行住坐臥的任何時刻，一心常向佛道，故在家菩薩所面對的功課與出家菩薩所面對的是一般無二的。

4.至一切處迴向：願善根功德之力遍至一切處

第三迴向重在對所欲迴向的對象能夠平等無二、方便隨順，本迴向則重在「遍一切處」的功德迴向。先不談「遍一切處」如何可能，

此迴向所顯現的神通境界在經中是這樣描述：

菩薩摩訶薩住此迴向時，得至一切處身業，普能應現一切世界故；得至一切處語業，於一切世界中演說法故；得至一切處意業，受持一切佛所說法故；得至一切處神足通，隨眾生心悉往應故；得至一切處隨證智，普能了達一切法故；得至一切處總持辯才，隨眾生心令歡喜故；得至一切處入法界，於一毛孔中普入一切世界故；得至一切處遍入身，於一眾生身普入一切眾生身故；得至一切處普見劫，一一劫中常見一切諸如來故；得至一切處普見念，一一念中一切諸佛悉現前故。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁132中。

固然，我們可以將此等不思議的境界描述，視為一種誇飾性的說法，不予深議，但也可從另個角度來詮釋「一切處」這個概念。如果我們反思這一個問題：凡夫平常的小大一多等等對立性的思惟，使我們看到「遍一切」這個說法時，便以為是不可能達成的，這是否是一種自我局限？因為要達成迴向一切處的大願，可有兩種解釋：一是菩薩願以無限輪迴生死的時間，進行遍至一切處的迴向，這即是用無限的時間以充滿一切空間的作法；另一則是對一中的一切，盡其可能的窮盡，例如，一生所行跡的一切，在菩薩有限的一生歲月中窮其可能地令菩薩善行遍布；或者一事中的一切，即如五十三善知識所行之某一技能或善行，將之發展至極致使之臻於至善圓滿。然而不論是那種解釋，菩薩都是因於同一個理由而發此迴向大願，以致可以示現神通：

知一切法因緣為本，見於一切諸佛法身，至一切法離染實際，解了世間皆如變化，明達眾生唯是一法、無有二性，不捨業境善巧方便；於有為界示無為法，而不滅壞有為之相；於無為界示有為法，而不分別無為之相。菩薩如是觀一切法畢竟寂滅，成就一切清淨善根。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁132上。

簡言之，一切諸法雖有差別相，但其本性只是緣起性空，故一切世間變化便如戲夢，不能擾其正智，菩薩處於寂滅清淨的正觀之中，故能隨順世間法的因緣，用善巧方便的形式加以對應。以菩薩能自在出入有為及無為法界，故具有如斯的善巧方便：「於有為界示無為法，而不滅壞有為之相」，菩薩以無為法之空寂入於有為法之變化中，就如水或空氣進入空間之中，便可無不遍在；又「於無為界

示有為法，而不分別無為之相」，這就如空間能納一切事物，但又不礙空間之為空間，但若無空間則不能容納任何事物。故一切神通變化，歸結來說，實不外是指菩薩能夠善體緣起性空，由假入空、由空出假，自在如意的開演，以此迴向眾生。菩薩可由假入空，也可由空出假，假有之世法不礙其空智，出世之空智不妨其借假以度眾之善行，如是悲智圓融，故菩薩便能無礙地遍至一切處。

5.無盡功德藏迴向：莊嚴一切諸佛國土亦自莊嚴

第五無盡功德藏迴向有兩重含義：一是菩薩所行悉以莊嚴一切佛土，一是以菩薩大願獲得十種功德藏。前義在其它迴向菩薩行中也有提及，此為向上迴向。向上迴向，不是為了取悅諸佛，而是菩薩自思參與一切諸佛度化一切眾生的大事業，就如同教學助理協助教授指導學生功課一般，協助實現教育的目的，但就在幫助教授進行啟蒙學生的工作的同時，自己也逐漸被養成為優秀教授的能力。教學助理一開始可能僅會簡單、初級的教學工作，但日日跟隨在教授身旁，時時學習教授教導學生的方式，逐漸地在利益學生的過程中，自己也學會了教授教導學生的各般本事，至少是懂得教授的學問或者教學的原理。佛教教育的目的即是莊嚴佛土，學會教授的諸般教學能力，則是獲得十種功德藏：

所謂：得見佛無盡藏，於一毛孔見阿僧祇諸佛出興世故；得入法無盡藏，以佛智力觀一切法悉入一法故；得憶持無盡藏，受持一切佛所說法無忘失故；得決定慧無盡藏，善知一切佛所說法秘密方便故；得解義趣無盡藏，善知諸法理趣分齊故；得無邊悟解無盡藏，以如虛空智通達三世一切法故；得福德無盡藏，充滿一切諸眾生意不可盡故；得勇猛智覺無盡藏，悉能除滅一切眾生愚痴翳故；得決定辯才無盡藏，演說一切佛平等法令諸眾生悉解了故；得十力無畏無盡藏，具足一切菩薩所行，以離垢繒而繫其頂，至無障礙一切智故。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁134下。

「見佛無盡」：是指菩薩即便在一毛孔的細微處，都看到諸佛出現度化世。借用上述的譬喻，即是指教學助理能於事事處處領略教授的學問智慧，將之轉化為自己教學之能力。

「入法無盡」：是指菩薩能通曉諸法，並能知其通於一法——緣起性空——而已。就如助理終於知曉學問萬端，但總融為一理，既能窮究分析微末處，也能把握理通於一的道理，不會見樹而不見林。

「憶持無盡」：菩薩及教學助理，都需對於佛陀導師所教授之種種內容，要能記憶、理解、活用，但絕不是照本宣科，依樣畫葫蘆而已。

「決定慧無盡」：佛陀導師的教授內容豐富，但其中定能是隨順眾生而有方便施設之處，就像教師設計課程或者在教授的過程中，會依學生的程度使用譬喻，使用迂迴但易於理解的方式以教導之，這些方便教學的設計，雖非最完整最正確的內容，但具有引導理解的功能。故菩薩助教要能分別，方便施設與究竟真實內容之差別，也要能夠掌握教學手段中的理由及奧妙處，如此才能使自己也學會佛陀導師的教學祕密。

「解義趣無盡」：佛陀或者教授之所以能教導眾生弟子，理由就在於他們對於涉及諸法的諸般義理，皆能清楚了解無誤，故菩薩助教，也當具有如此理解諸般義理之能力，即便不能十分完整，也要理解其大要。例如一個科目有各個單元項目，助教要先知其大項，然後解其細目，如此才能掌握從本至末的各個環節，也才能勝任協助教導此一科目的工作，作為一位稱職的助教。

「無邊悟解無盡」：順著上述例子，菩薩助教由一科目的理解，延伸至各個相關的科目的理解，才能把握一個專業的整體內容，一切世間之知識的掌握，也是由此逐步地加以開拓，故「無邊悟解無盡」可以說是，對於一切世間法的完全把握。不過，菩薩的智慧不可以是有限的，而是要有如虛空般廣大的智慧，方是對無量諸法的圓滿悟解。

「福德無盡」：身為一個教師的幸福，是以學生的成就為幸福，菩薩之所以可以福德無盡，也是因於同樣的道理。一切眾生若可得到如意滿足，菩薩也會因而獲得幸福快樂。

「勇猛智覺無盡」：眾生之所以可以離苦得樂，關鍵便在於無明痴闇被去除了；學生對於知識學習的快樂之未能體會，也是因為他在知識上疑惑未被去除。因此身為知識上的教師，或者心靈上的導師，都該奮力且義無反顧，盡一切可能，去除學生以及眾生的疑惑，使之得以體會到學習的樂趣，或者心靈上的安穩。於是教師便需不斷努力進修，永不懈怠，這不是為己，而是為人。

「得決定辯才無盡」：身為菩薩助教，一定得要對眾生進行說法的活動，然而任何再精妙的內容，若無佐以合宜的教學技巧，就不能

發揮它的功能，而且任何教學演說，也必定要面對學生或者眾生的問難。故菩薩若缺乏能夠巧妙回應的技巧，使問難者可以心悅誠服，是不足以擔任如佛陀般的教師的工作。

「十力無畏無盡」：「十力」指的便是佛所具的十智（圓滿智慧）的能力，故此一功德即是說明，菩薩完全掌握了佛陀教授之內容，並能正確理解、方便有效的宣講，因此菩薩便能充分代替佛陀進行教化眾生的工作。就如助教經歷長久的學習過程，終於一天他獲得與教授一樣的資格，可以正式登上講堂，擔任正式的教學工作。所以此一功德即是指，菩薩也具有與佛陀相同的度化眾生之能力的意思。即便菩薩尚未如佛陀一樣完全嫻熟，尚待進一步的琢磨，但再經努力，總有一日可以達到佛陀那樣純熟的教學境界。

第六、七迴向都是談論布施的課題，第六迴向是強調，菩薩在行布施波羅蜜之時，於布施之際，應以堅固受施眾生之善根為目的；第七迴向時是在論述，菩薩在布施之際，當去除錯誤的心念想望，以正確的心念平等隨順眾生地行布施。依序解讀如下。

6.入一切平等善根迴向（又稱：隨順堅固一切善根迴向）：隨順眾生之所欲，以布施堅固眾生之善根、入一切平等善根

此迴向以布施為主，但經文篇幅極長，故先說明經文的大致結構，然後略舉其中的一二加以闡釋。首先經中先設想，菩薩如同一富有四海之帝王，能夠布施一切之所有，從所施之物的不同開始詳細地談，當菩薩主動施食、施飲、施味、施車、施衣、施華、施鬘、施香、施塗香、席座、房舍、住處、燈明、湯藥乃至一切器物，菩薩於布施之時應興何種大願，以堅固受施者之善根。然後再就受施的對象之不同，談施於諸佛、菩薩及師長善友、聲聞緣覺、有福德者

（諸福田）及貧窮孤露等應如何發心。針對施與有福德者（諸福田）及貧窮孤露者，這些一般的凡夫，則又分別以諸寶布施之時，及施己身者或者其他資財時如何布施。經文說明，菩薩在施諸寶物時，應如何以諸妙寶慈與安樂眾生；在面對乞施己身或資財時，經文則重在菩薩該如何將全身之皮肉齒牙骨髓以及所擁有各種財物一一隨眾生之所乞，歡喜安詳地施與眾生。從其內容來看，本迴向，可視為對菩薩在行布施波羅蜜時的具體指導。

本迴向的名稱，在〈十迴向品〉一開頭稱為「隨順堅固一切善根迴向」，但文中又改為「入一切平等善根迴向」，由於施者受施者及

所施物三輪體空，故稱為「平等」。但此「一切平等」是有待於菩薩施行無止盡、無限制的徹底布施，一層層地剝落人我及我法等分別想，才能證入的境界；故本迴向的兩種不同名稱。「入一切平等」是偏向證入空性平等上說，「隨順堅固」是就隨順度化眾生上說，然二者實是一體之兩面。不過，菩薩在行布施時，總要依一基本原則，即菩薩須善自攝持自己的心念，然後再迴向眾生而行布施：

菩薩摩訶薩如是施時，發善攝心，悉以迴向。所謂：善攝色，隨順堅固一切善根；善攝受、想、行、識，隨順堅固一切善根；善攝王位，隨順堅固一切善根；善攝眷屬，隨順堅固一切善根；善攝資具，隨順堅固一切善根；善攝惠施，隨順堅固一切善根。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁135下至136上。

此即是說，菩薩在行布施之際，應須善加自我攝持，所謂攝持是一種有原則的持守控制，意即菩薩不是任意揮霍或賭氣自毀，意圖拋棄一切地進行布施的活動，而是在珍重所擁有之事物的前提下，卻依然願意布施。故菩薩便自攝色受想行識等身心五蘊，也善攝王位、眷屬、資具，乃至對於惠施眾生的行為也能善加攝持，在此前提下而行布施。以此善加攝持的修為下所行之布施，才能具有隨順眾生堅固眾生之善根之功能，因為如果布施自己所輕賤之物給予眾生，眾生不僅不會感激，反而會對布施者生起輕賤之心，如此便不能堅固眾生之善根。

至於如何善攝，先談菩薩主動布施諸器物時的幾個例子：

以上妙食施眾生時，其心清淨，於所施物無貪、無著、無所顧吝，具足行施；願一切眾生得智慧食，心無障礙，了知食性，無所貪著，但樂法喜出離之食；智慧充滿，以法堅住，攝取善根，法身、智身清淨遊行；哀愍眾生，為作福田，現受搏食。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁136上。

菩薩布施食物之時，「其心清淨，於所施物無貪、無著、無所顧吝，具足行施」這是菩薩自己的自我攝持，菩薩要能對所施之物無所貪吝執著，故這部分是菩薩「自行」的部分；「願一切眾生得智慧食，心無障礙，了知食性，無所貪著……」則是菩薩「化他」之時對於所化眾生所興之慈悲願念，故菩薩不僅在布施物質的色食，在菩薩的內心是希望這個食物能夠轉化為智慧之食，得此食物之時

能夠滋養的不僅為色身，更是眾生的善根、法身及智慧身。以下菩薩的布施，原則上都是依自行與化他兩個面向來施行。

然後，經文又區分菩薩向諸佛菩薩、諸聖賢善知識的奉施，以及對於一般有福德者及貧窮者的布施之不同。對諸佛菩薩等的布施不同對於一般人的布施，理由是諸佛等並無匱乏，故對彼等的供養，是以諸佛的善妙為典範，菩薩希望眾生能夠像菩薩同樣尊重、領會諸佛菩薩的殊勝處，進而以之為榜樣而追求、實行善法，例如菩薩對諸佛奉施時，作如是願：

願一切眾生悉解供養最上福田，深信施佛，得無量報；願一切眾生一心向佛，常遇無量清淨福田；願一切眾生於諸如來無所吝惜，具足成就大捨之心；願一切眾生於諸佛所修行施行，離二乘願，逮得如來無礙解脫一切智智……《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁139中。

一般眾生與上述無匱乏之諸賢聖相較是不同的，這當然是因為一般眾生，不論是有福德者或貧窮孤露者，都會自覺不滿足而有所欲求，故菩薩會如是思惟行動：

菩薩摩訶薩以眾寶車施諸福田乃至貧窮、孤獨者時，隨其所求，一切悉捨，心生歡喜，無有厭倦，仍向彼人自悔責言：「我應往就供養供給，不應勞汝遠來疲頓。」言已拜跪，問訊起居，凡有所須，一切施與。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁140下。

菩薩對所有有所求的眾生，不論來求取何物，菩薩不僅不會以為乞施者貪婪，反而會心生歡喜，於所求無不應予；甚至菩薩會自責，不應勞人遠來乞求，而應主動就眾生所需主動供給。這樣的思惟，當然也是菩薩自攝下的思惟，但這不是從一般的人際關係上著眼，而是就一個君王般的自我要求來說。對於一個帝王，或者一個國家的領導者，我們都會要求或期待他愛民如子，苦民之所苦，願意主動施行善政，而非百姓有所求時，才以施恩的方式回應百姓的要求。所以菩薩在此，也採同樣的立場來自我要求，這才會對自己無法主動給予人之所需時而自感愧疚。經典通常不提，「隨其所求，一切悉捨」是不是一種恰當的作法？因為經中不將有所希求之眾生視為貪婪者來看待，而是尊重他們希求對他們自己而言的必須物，只要眾生之所求取的，是菩薩自己所擁有的，菩薩必定全無吝惜。

不過，透過菩薩的布施迴向，菩薩將自己之布施，轉化為眾生的福慧資糧，這才是菩薩真正重視的要緊處。

面對貧窮孤露者，除願給予菩薩所有之諸妙寶外，在本迴向中，菩薩對於布施己身之時的種種思惟，也深深值得注意，特別是在今日關於器官捐贈，或大體捐贈正在推廣的時代，理解菩薩布施己身之思惟，可以此作為參考，提倡同樣的菩薩布施，以下舉其二一。例如菩薩當有人向其求乞頭上之鬚髮時：

菩薩是時見乞者來，心生歡喜而語之言：「汝今若須連膚頂髻，可就我取。我此頂髻，閻浮提中最為第一。」作是語時，心無動亂，不念餘業，捨離世間，志求寂靜，究竟清淨，精勤質直，向一切智；便執利刀割其頭上連膚頂髻，右膝著地，合十指掌，一心施與。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁144中。

這不是應付式的說法，而是菩薩真心誠意的，願以己身所珍重之事物施與眾生，不但毫不遲疑，還滿心喜悅，自動地將自己的鬚髮連同頂上皮膚都一起割下來贈給求乞者，這是菩薩自我實踐的部分。然後菩薩再作化他迴向之念：

菩薩摩訶薩作是施時，以諸善根如是迴向，所謂：「願一切眾生得無見頂，成就菩薩如塔之髻；願一切眾生得紺青髮、金剛髮、細軟髮，能滅眾生一切煩惱……。」《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁144中。

意思是說，菩薩看到有人因為無頂髮之苦，故願意將自己的連膚頂髮，布施給他人，並且希望其他眾生不再有無頂禿髮之苦，也願眾生得能擁有他心目中所求取的髮髻，能滅除眾生的一切煩惱；菩薩的布施髮髻，乃成為接引眾生通向解脫的一道橋樑。

菩薩布施自己色身的敘述，在此說得非常徹底，包括頂髮外，還有眼、耳、鼻、牙齒、舌頭、頭、手足、身血、髓肉、心、腸、腎、肝、肺、肢節諸骨、身皮、手足指、連肉爪甲等等，菩薩一概如同上述，皆是以歡喜迴向眾生的態度，願以全身的每個部分盡皆施與，求能轉化眾生堅固其追求解脫的善根。再舉菩薩布施自己的心臟來說，菩薩必先談布施己心時之自我實踐、自我要求等自行部分：

以其自心施乞者時，學自在施心，修一切施心，習行檀波羅蜜心，成就檀波羅蜜心，學一切菩薩布施心、一切悉捨無盡心、一切悉施

慣習心、荷負一切菩薩施行心、正念一切諸佛現前心、供養一切諸來乞者無斷絕心。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁147上。

菩薩願自己在布施己心之際，將對肉體之心的眷戀不捨，代之以精神上能自在布施之心，然後菩薩會再作化他迴向：

菩薩摩訶薩如是施時，其心清淨，為度一切諸眾生故，為得十力菩提處故，為依大願而修行故，為欲安住菩薩道故，為欲成就一切智故，為不捨離本誓願故，以諸善根如是迴向，所謂：「願一切眾生得金剛藏心，一切金剛圍山等所不能壞；願一切眾生得眾相莊嚴金剛界心，得無能動搖心，得不可恐怖心，得利益世間常無盡心，得大勇猛幢智慧藏心，得如那羅延堅固幢心，得如眾生海不可盡心，得那羅延藏無能壞心，得滅諸魔業、魔軍眾心，得無所畏心，得大威德心，得常精進心，得大勇猛心，得不驚懼心，得被金剛甲冑心，得諸菩薩最上心，得成就佛法菩提光明心，得菩提樹下坐安住一切諸佛正法離諸迷惑成一切智心，得成就十力心。」《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁147上至中。

這時菩薩則希望藉由肉體之心施與，作為轉化眾生，使之具有種種精神上足以克服諸般魔擾煩惱之心。《大方廣佛華嚴經》：「菩薩摩訶薩布施一切資生之物，心無貪惜，不求果報；於世富樂無所希望，離妄想心，善思惟法；為欲利益一切眾生，審觀一切諸法實性；隨諸眾生種種不同，所用所求各各差別，成辦無量資生之具，所有嚴飾悉皆妙好；行無邊施，行一切施，盡內外施」，《大正藏》第十冊，頁154中至下。

菩薩之所以進行如此布施的理由，而毫不在乎眾生所求是否合理，這是因為菩薩自身的布施，是為體現三輪體空而行布施：

菩薩如是觀察諸法，則為非法；於言語中隨世建立，非法為法；不斷諸業道，不捨菩薩行，求一切智終無退轉；了知一切業緣如夢，音聲如響，眾生如影，諸法如幻，而亦不壞因緣業力；了知諸業其用廣大，解一切法皆無所作，行無作道未嘗暫廢。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁155中。

菩薩的布施，並不是止於道德涵義的行為，而在體現施、受、所施物，皆是幻影，但在體悟空性之際，又能隨順以建立、面對如幻之諸法，這便是空不礙有，假立諸有又復入於空，空有無礙精神的體

現。所以眾生包括菩薩所擁有的一切世間法，從外在的財貨乃至內在的色身，都是虛妄如幻如夢，如音如響，既不可能真實擁有，也就沒有真正可以給與。一切布施，只是因緣的變化流動，菩薩即便布施了一切，也一樣不以為自己在布施，是故菩薩救度了無量眾生，也不會自以為作了什麼了不起的救度工作。

從未悟眾生的角度來說，菩薩要教導的是，較諸世間法有更重要的出世菩提，更值得眾生效法菩薩，不惜身命努力加以求取。如果眾生能夠因為菩薩的無止盡之布施，得到這樣的領悟，這便是菩薩成功地進行化他的教化；若菩薩有任何懼惱之情表現於布施之際，則菩薩自己可能尚無法達成三輪體空的布施，菩薩便不會完成其教化，反而會引發眾生對菩薩及菩薩行的質疑。因為超越常情的無條件布施，即是「不斷諸業道，不捨菩薩行」，即是對於「常情」之中的執著的克服，如此才是徹底之布施波羅蜜的實踐，也才能令眾生興起願意實踐菩薩行的動機。

7. 等隨順一切眾生迴向：布施一眾生乃至一切眾生，皆平等隨順，且無種種心想

上述第六迴向，雖包含菩薩布施之自行與化他兩個面向，但是著重菩薩所施之種種內外事物之不同，是以化他為主的論述，故稱「隨順堅固一切善根迴向」，其所欲隨順堅固者，乃隨順堅固眾生之善根。第七迴向雖亦是平等隨順眾生，但重在布施時，布施者內心問題的說明。其說明菩薩在行種種布施之際，如何去除布施者自身的種種不當之心念想望，以令布施之菩薩行，能夠捨己從人，並發誓願成佛之心。故當菩薩願以一切善根迴向一切眾生普令無餘之際：菩薩摩訶薩如是施時，無虛偽心，無希望心，無名譽心，無中悔心，無熱惱心，但發專求一切智道心、一切悉捨心、哀愍眾生心、教化成熟心、皆令安住一切智智心。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁157中。

「無虛偽心」是指菩薩之布施全然出乎真誠，不夾雜任何虛偽不實的動機；「無希望心」指菩薩布施時，沒有期待得到任何來自受施眾生或者其他人回報，也就是得去除掉「施必受報」的想望；「無名譽心」是指菩薩布施不是為了邀譽於他人，菩薩甚至心中連一點點若善名為人所知的喜悅之情，都不會存於心中；「無中悔心」，是指菩薩行布施時，不會因為任何因緣，而後悔其布施，例如受施

者不知感恩，或未見受施者得度等等；「無熱惱心」是指既然布施是無所求，故也就不會因布施能否順利，眾生能否得利，而感到生氣煩惱。

就菩薩自己而言，布施是為了追求「一切智道」的手段，其方式在於「一切悉捨」，不能有任何不捨之物。以一切悉捨的布施方式行道，乃因「哀愍眾生」的諸般苦痛皆來自於貪戀執著，故以自己徹底之布施為典範，「教化」眾生令其「成熟」，使眾生也能如菩薩一般體悟緣起性空，「皆令安住一切智智」的佛智中。上述十種發心，分就自行及化他兩方面來說，除此之外，經中還提到其他多種菩薩發心，但與上述近似，一一說明。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁157中。

菩薩發心是就菩薩自己心念動機上說，關於具體隨順眾生所欲的迴向祈願，則是：

菩薩摩訶薩以所集善根，於念念中如是迴向，所謂：「願一切眾生財寶豐足，無所乏少；願一切眾生成就無盡大功德藏；願一切眾生具足一切安隱快樂；願一切眾生增長菩薩摩訶薩業；願一切眾生成滿無量第一勝法；願一切眾生得不退轉一切智乘；願一切眾生普見十方一切諸佛；願一切眾生永離世間諸惑塵垢；願一切眾生皆得清淨平等之心；願一切眾生離諸難處，得一切智。」《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁157下至158上。

隨順眾生的迴向，是先從眾生之所欲入手，眾生於世間法中，或求「財寶豐足」，或求「功德無盡」，或求「安穩快樂」，菩薩願眾生得先能滿足這些世間的福德資糧，然後菩薩願諸眾生能夠再行成就出世間法，從「增長菩薩摩訶薩業」實際修習菩薩行開始，當其「成滿無量第一勝法」之時，菩薩便能「得不退轉一切智乘」預入一佛乘之道，便可於一念之中，體證「普見十方一切諸佛」的境界，如此則能「永離世間諸惑塵垢」、「皆得清淨平等之心」、「離諸難處」，最後證得與佛相同的「一切智」。

8.真如相迴向：提昇至真如法性之層次思考、實行對眾生的迴向
本迴向是將迴向的活動，提昇到真如的層次來加以論述。首先菩薩先對一切菩薩行所集之諸善根進行觀察思惟：

菩薩爾時，慧眼普觀，所有善根無量無邊。其諸善根修集之時，若求緣、若辦具、若治淨、若趣入、若專勵、若起行、若明達、若精

審、若開示，如是一切有種種門、種種境、種種相、種種事、種種分、種種行、種種名字、種種分別、種種出生、種種修習，其中所有一切善根，悉是趣向十力乘心之所建立，皆悉迴向一切種智，唯一無二。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁161上。

在菩薩的思惟之中，菩薩為了行善，所作種種開設，不論是名字、境界、法門等等種種，也不論是作為助緣，或作為專門的對治，或直接、間接施行的手段，一切善根善行，都不是為了道德上的善而施行，而是為了趣向、證得同佛之十力，以一佛乘為歸趨而實行；除此之外，其餘都不是菩薩迴向所種善根所修善行的真正目的。

既以成佛作為修集善根，實行善行的唯一目的，則菩薩便必須進一步思考，如何才是同於諸佛所行。諸佛所行必合於真如，因為佛陀就是如來——如真如而來去（或不來不去），故菩薩也須在實踐的層面上，以合於真如的方法實踐種種善根迴向的菩薩行，故菩薩也將如此迴向諸善根：

不著世間，不取眾生，其心清淨，無所依止，正念諸法，離分別見，不捨一切佛自在慧，不違三世一切諸佛正迴向門。隨順一切平等正法，不壞如來真實之相，等觀三世無眾生相。善順佛道，善說於法，深了其義，入最勝地，悟真實法，智慧圓滿，信樂堅固；雖善修正業而知業性空，了一切法皆如幻化，知一切法無有自性；觀一切義及種種行，隨世言說而無所著；除滅一切執著因緣，知如實理，觀諸法性皆悉寂滅，了一切法同一實相，知諸法相不相違背。

《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁162上。

真如實相即是緣起性空之實相，因此菩薩不會執著世間之實有，也不會對所化眾生有所取執，其心念始終保持著清淨空寂而無所依止、執著的狀態。但這並不是說，菩薩是陷於斷滅虛無的困境之中，而是菩薩離於有無等分別見，以同於一切諸佛的自在慧力，施行一切諸佛對過現未三世及十方所有世間眾生的迴向救度。菩薩所行之迴向善行，乃是隨順眾生之平等正法，即便有所施行，並不會毀壞如來所證的性空實相，因為在菩薩進行迴向眾生的行動之際，菩薩平等觀照一切眾生即同真如空相，是故無執於三世眾生的差別相，而以平等相來行迴向善行。菩薩自行智慧圓滿、信樂堅固，他更深知一切法皆無自性如幻如化，故雖修善業能知業性本空，雖施種種言說，也能無所執著，因為他已徹底消除了會產生執著的種種

因緣，故能自在隨順地入於一切法，故能合乎佛道地教導眾生諸佛之法義，以進行無所執著的迴向。

諸法空相是為真如的第一個特徵，但性空常會被誤會為僅是不生滅，真如迴向一秉《華嚴經》一貫地「不離本座起現萬有」的如來「不思議境界」精神，從更多不同的角度，引用不同的譬喻，以說明真如之多重面向之特質。經中言真如「遍一切處」、「真實為性」、「恆守本性，無有改變」、「無性為性」、「無相為相」、「無有退轉」、「一切諸佛所行處」、「離境界相」、「能為安立」、「常隨順」、「無能測」、「充滿一切」、「常住無盡」等等。這種種特色頗有重覆之處，在此稍加歸納予以說明經文詳見《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁162中至164中。：

- 1.真如是一個普遍終極性的真理，因為它具有「遍一切處」、「真實為性」、「恆守本性，無有改變」、「無能測」、「充滿一切」、「常住無盡」等特質；但真如不是實有，因為它以「無性為性」、「無相為相」、「離境界相」。
- 2.真如與一切相對世法之間並不相違，因為它與一切法「共相應」、「不相捨離」、「普住一切音聲智中」。
- 3.真如是清淨無垢（「體性無垢」），為眾生能覺悟的緣由（「性常覺悟」），如能合於真如便能無退轉（「有得者終無退轉」）。
- 4.真如是離言，但又隨世間語言說，故「一切語言所不可說」、「隨世言說」。
- 5.「真如非是可修，非不可修」，這是指修行者到了合於真如的實踐之際，便無修或不修之差別；同時也指當修行者將修行當作一種手段操作時，並非合於真如，而是到了捨離了修行的手段後，合於真如之修行才真正被完成。

從上述的歸納來看，此處所言之真如，非僅指一種外在的真理，真如同時也是一種修行的內在真理，故菩薩使內外都能合於真如，乃能以此真如迴向之緣故「得一切佛自在神通平等，隨順世間現佛事」《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁164上。。換言之，若不能將迴向救度之菩薩行提昇至此，則菩薩便不能如佛一般以自在平等之神通，示現諸佛教度眾生之佛事，因為這時菩薩尚會殘存種種心想執著，也就不能超越執著所帶來的限制。

9.無縛無著解脫迴向：以無縛無著解脫心，成就普賢行，以一切行迴向眾生

由上第八真如迴向所得之自在神通，再向上直說，即是第九無縛無著解脫迴向。所謂無縛無著解脫迴向，是將菩薩自身所證之無縛無著解脫境界，成就無量廣大的普賢願行，再用以迴向救度眾生，祈願眾生同證無縛無著解脫之境界，也共同實踐普賢萬行。經中言所謂的「無縛無著解脫」包含：

心無著無縛解脫，身無著無縛解脫，口無著無縛解脫，業無著無縛解脫，報無著無縛解脫，世間無著無縛解脫，佛剎無著無縛解脫，眾生無著無縛解脫，法無著無縛解脫，智無著無縛解脫。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁169中。

菩薩解脫其個人於身、心、口、業、報等束縛，也解脫對生存世間及出世佛土的相對逃離或企圖取證的想望，對所面對之眾生，雖行救度但不執眾生實有之想，也不受佛法或佛智等善法之假名的約束而起了貪著。

在不受善法乃至一切法束縛的前提下，菩薩以普賢菩薩為典範，在身口意乃至任何一方面，都欲實踐同於普賢菩薩之種種神通救度之善行，這時的菩薩：

於法自在，示普賢行，令諸眾生皆悉滿足；不捨於義，不著於法，出生平等無礙之智；知無礙本，不住一切法，不壞諸法性，如實無染，猶若虛空；隨順世間起於言說，開真實義，示寂滅性，於一切境無依、無住、無有分別；明見法界，廣大安立，了諸世間及一切法平等無二，離一切著。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁168下。

由於菩薩掌握了平等無礙之智慧，他深切了知諸法空性，但空性又不礙諸法的道理，故能「不住一切法，不壞諸法性」隨順開示，卻又無依無住。

10.入法界無量迴向（等法界無量迴向）：以法施迴向無量法界眾生

第十迴向是以「法施」為主的迴向行，菩薩居於此位，即居於傳法法師之地位，一切迴向行皆以法施作為度化眾生的首要的目的，由此才施設出種種清淨善法：

此菩薩摩訶薩以法施為首，發生一切清淨白法，攝受趣向一切智心，殊勝願力究竟堅固，成就增益，具大威德。《大方廣佛華嚴

經》，《大正藏》第十冊，頁171上。

菩薩在以法布施之際，祈願自己法施之能力能更增上：

願我獲得一切諸佛無盡法門，普為眾生分別解說，皆令歡喜，心得滿足，摧滅一切外道異論。願我能為一切眾生演說三世諸佛法海，於一一法生起、一一法義理、一一法名言、一一法安立、一一法解說、一一法顯示、一一法門戶、一一法悟入、一一法觀察、一一法分位，悉得無邊無盡法藏，獲無所畏，具四辯才，廣為眾生分別解說，窮未來際而無有盡。為欲令一切眾生立勝志願，出生無礙、無謬失辯；為欲令一切眾生皆生歡喜，為欲令一切眾生成就一切淨法光明，隨其類音，演說無斷；為欲令一切眾生深信歡喜，住一切智，辨了諸法，俾無迷惑。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁171下。

菩薩希望自己的法施能力，能夠正確、清楚、無遺地為眾生解說諸佛「無盡法門」，不僅是佛法的大意，菩薩亦自期能對一一法之生起、義理、名言等等皆能善解無礙。其目的乃是為令眾生建立正確的實踐目標，隨順眾生的不同語言，皆能使之獲得對佛法的正確理解，使眾生能夠掌握佛法，追求正智的目標，歡喜而無疑惑。

然而菩薩不是好為人師，他更將法施之善根迴向眾生，祈願眾生也皆能成為傳法之菩薩法師：

願一切眾生成菩薩法師，常為諸佛之所護念；願一切眾生作無上法師，方便安立一切眾生於一切智；願一切眾生作無屈法師，一切問難莫能窮盡；……願一切眾生作安隱一切世間法師，成就菩薩說法願力。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁172中至下。

當菩薩以法施實現普賢願行，他便會具有普賢菩薩的自在神力，也可說是普賢菩薩即以法施圓滿而成就自己，同時眾生也因於法施之普賢行，也得見普賢菩薩所見之各種神通境界，成為更多的普賢菩薩之化身之一：

菩薩摩訶薩以法施等一切善根如是迴向時，成滿普賢無量無邊菩薩行願，悉能嚴淨盡虛空等法界一切佛剎，令一切眾生亦得如是，具足成就無邊智慧，了一切法，於念念中見一切佛出興於世，於念念中見一切佛無量無邊自在力……，又得無量清淨……。如是等皆得具足，皆得成就，皆已修治，皆得平等，皆悉現前，皆悉知見，皆

悉悟入，皆已觀察，皆得清淨，到於彼岸。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁176下至177上。

第十迴向說明了一切迴向布施，莫過於法施，其餘的一切迴向雖然重要，但是正確地教授佛法，以佛法度脫眾生，乃為迴向眾生的根本目的，離開了法施，菩薩迴向便失去了關鍵性的重心。把握法施的方法，還要入於法界進行無量的法施迴向，同時也須與其他九種迴向互相配合，如此菩薩在進行對眾生之迴向活動時，才能「十法」圓滿地加以施行，才能免除在迴向救度活動過程中的各種可能的失謬。

六、十地

十地是如來上升至欲界最高之他化自在天時，十方諸佛共摩金剛藏菩薩頂，由金剛藏三昧菩薩之口來宣說：

菩薩摩訶薩智地有十種，過去、未來、現在諸佛，已說、當說、今說；我亦如是說。何等為十？一者歡喜地，二者離垢地，三者發光地，四者焰慧地，五者難勝地，六者現前地，七者遠行地，八者不動地，九者善慧地，十者法雲地。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁179中。

傳統從修行階位的觀點來解讀《華嚴》的說法，將十住、十行、十迴向、十地視為一種由低而高的修行境界，但筆者的解讀，則以為這只是對菩薩行的圓滿要求，一次又一次地強調，縱使其說法的地點，是由忉利天、夜摩天、兜率天、他化自在天由下而上逐漸上升，但這並不意謂不同境地所說的菩薩行，是有價值高低之別，頂多是意謂說法對象或者實踐的方向、重點有所差別。

又若仔細觀察其內容，十住、十行、十迴向、十地中所描述的菩薩行之內容，頗多相似之處。不過，就文獻考據而言，〈十地品〉原本為單行本之《十地經》，後來與十住、十行、十迴向這些同性質的經典，才一齊被會編為現行的《華嚴經》，這也就是說原本單部經典，未必有菩薩階位的考量，而僅是說明其所實踐的十種菩薩行。

不過就菩薩行的內容而言，可以看出菩薩十地之菩薩行，與四攝法及十波羅蜜緊緊扣接在一起，而且諸菩薩地的論述方式，也皆頗為一致整齊，而且前後密切相關，形成一個完整的論述，故〈十地品〉確可視為菩薩實踐理論的成熟的作品。四攝法為「布施、愛語、利行、同事」，十波羅蜜為「布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若、方便、願、力、智」；四攝法是自《阿含經》時代即已提出的接引眾生的方法，即以利他行為主，十波羅蜜則是從大乘菩薩六波羅蜜中的進一步發展，包含了自利利他的法門，但波羅蜜的特色，即是要求任一菩薩行要無止盡地徹底實踐之，如此才能成就「度」彼岸的目的。

在十地的每一地的經文中，都會扣緊該地之名稱，依之闡釋菩薩行的內容與特色，然後會歸納出每一地的實踐，是以何種波羅蜜及四攝中的那幾攝為主，每一地所能成就的功德為何；而且也都會強調

菩薩在此地時非不修行其餘的波羅蜜或攝法，而是強調在此地之修行，所特別重視的實踐活動。

十 地										十 波 羅 蜜		四 摄 法			王 位	
10 · 法雲地	9 · 善慧地	8 · 不動地	7 · 遠行地	6 · 現前地	5 · 難勝地	4 · 焰慧地	3 · 發光地	2 · 離垢地	1 · 歡喜地	布施						
智	力	願	方便	智慧	禪定	精進	忍辱	持戒		布施、愛語						
同右	同右	同右	同右	同右	佛、念具足 一切種智、 一切智智	布施、愛語、 利行、同事不離 念	同事	利行	愛語	布施、愛語						
摩醯首羅天王	主二千世界大梵天王	主千世界大梵天王	自在天王	善化天王	兜率天王	夜摩天王	三十三天王	轉輪聖王	閻浮提王							

十地的實踐活動

1.歡喜地：布施波羅蜜為主軸，以布施、愛語攝受眾生，生歡喜心永離所有怖畏

歡喜地的特色，便是對入初地菩薩歡喜踊躍的描述，經文：

菩薩住歡喜地，成就多歡喜、多淨信、多愛樂、多適悅、多欣慶、多踊躍、多勇猛、多無鬭諍、多無惱害、多無瞋恨。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁181上。

這段文字描述了，菩薩行者入於初地之時的歡欣之情，這時菩薩的歡喜，是因為他已經確定了他的心志，志求佛道而無一絲一毫猶疑，因此他抱持清淨的信仰，滿心愉悦，充滿了勇猛的決心，但決非是那種想與人鬭諍的瞋恨之情。

因為這樣的歡欣愉悦，是故菩薩可以抵抗一切畏懼恐怖，昂首抬頭地面對一切危難困頓：

此菩薩得歡喜地已，所有怖畏悉得遠離，所謂：不活畏、惡名畏、死畏、惡道畏、大眾威德畏，如是怖畏皆得永離。何以故？此菩薩離我想故，尚不愛自身，何況資財，是故無有不活畏；不於他所希求供養，唯專給施一切眾生，是故無有惡名畏；遠離我見，無有我想，是故無有死畏；自知死已，決定不離諸佛菩薩，是故無有惡道畏；我所志樂，一切世間無與等者，何況有勝！是故無有大眾威德畏。菩薩如是遠離驚怖毛豎等事。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁181中。

如上所述，菩薩不畏「不活、惡名、死、惡道、大眾威德」等。所謂「不活畏」是指害怕喪失賴以生存的資具條件等，可是菩薩連自己身軀都願意布施給別人，這些身外之物又有何值得留戀的呢？

「惡名畏」是指對不好的名聲的恐懼；但菩薩只求布施給他人、利益他人，並不追求名聞利養，故不畏惡名。「死及惡道畏」是指死亡及死亡後輪迴於三惡道的恐懼；對於捨掉我見，離於我想的菩薩而言，不畏死亡，因為即便死亡，菩薩也是與諸佛同在，不致淪落三惡道中，故菩薩當然不會有惡道畏。「大眾威德畏」是指對具有世間之榮耀與權威者的畏懼，但既然世間榮華名聲都非菩薩所追求之事，菩薩一心志求佛道，認為佛道之世就遠遠超過任何世間法之成就，故菩薩行者，即便面對世界的最大威權者，也能不卑不亢地直心相對。

歡喜、無畏，是菩薩自身的受用，菩薩依此將更加發大誓願，願隨著無可窮盡的眾生，無止盡地救度之，為表此無盡願力，菩薩以十（無）盡句發願：

菩薩住歡喜地，發如是大誓願、如是大勇猛、如是大作用，以此十願門為首，滿足百萬阿僧祇大願。佛子！此大願以十盡句而得成就。何等為十？所謂：眾生界盡、世界盡、虛空界盡、法界盡、涅槃界盡、佛出現界盡、如來智界盡、心所緣界盡、佛智所入境界界盡、世間轉法轉智轉界盡。「若眾生界盡，我願乃盡；若世界乃至世間轉法轉智轉界盡，我願乃盡。而眾生界不可盡，乃至世間轉法轉智轉界不可盡故，我此大願善根無有窮盡。」《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁182中。

十（無）盡句即是菩薩對著「眾生界、世界、虛空界、法界、涅槃界、佛出現界、如來智界、心所緣界、佛智所入境界界、世間轉法轉智轉界。」等十個界域而發願：設若十界的任一界盡，菩薩大願乃盡，然而從眾生界、世界乃至任一界，都不可知其窮盡否，故菩薩之大誓願，實際上即為不可盡。

菩薩發如是大願已，則得利益心、柔軟心、隨順心、寂靜心、調伏心、寂滅心、謙下心、潤澤心、不動心、不濁心。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁182中。

十地菩薩行中，每一地菩薩都會因在本地所成就之願行，興起十種心境，或者要求再發十種心。上述歡喜地中的十心，是菩薩發願後所得之十心。其中利益心是利益眾生之心，柔軟心是心地柔軟，隨順心是隨順他人，寂靜心是寂默安靜，調伏心是調伏眾生，謙下心是謙退忍讓，潤澤心是指如水一般潤澤眾生，不動心是堅毅不動搖，不濁心指心地光明澄清無濁。十種心是描述此時此刻菩薩所呈現出來的心靈狀態而言，十是譬喻其圓滿，而非指定只有十心。以下每一地也有相似的表述，也都指各地菩薩所呈顯出的自行之圓滿心境，但也有再次發心的說法，那即是重在強調菩薩要不停止地、再次地提昇自己之心志功夫，莫使遺忘。

在此圓滿心境之下，菩薩觀察眾生，看到眾生煩惱相續，三苦交纏，生死流轉輪迴而「作是念：『此諸眾生我應救拔，置於究竟安樂之處。』」《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁182

下。接下來經文即描述菩薩依何次第，輾轉思惟。首先菩薩是先於「於一切物無所吝惜」，故對所有的資財寶物，都能捨離而無所吝惜；甚至自己的身體，或者身分地位也都可布施。其次，為了利益一切眾生，菩薩對一切可以利益眾生的世間及出世間法都樂意學

習，而絲毫不會有所厭倦，於是「成就無疲厭心」。無疲厭的心態，是追求佛教經論智慧的條件，故由此進一步菩薩才可獲得「一切經論智」，有此智慧則「善能籌量應作、不應作，於上、中、下一切眾生，隨應、隨力、隨其所習，如是而行，是故菩薩得成世智。」《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁183上。

從無所吝惜，到善能對應一切眾生的世間智的獲得，截至目前為止，《華嚴經》的初地行已經漸漸揭露了其特色，即：布施不能只是一念慈悲，菩薩更應修習如何布施才是一種恰當的布施。特別是布施即是因於世間法的情境而行布施，然世間法自有其特定的因緣條件需加考量，且每個受施者不僅是所欲不同，也多未必能夠明白，施與世法終究是為令受施者能獲得出世法的菩薩本願，故菩薩獲得世智，才能「知時知量，以慚愧莊嚴勤修自利、利他之道」

《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁183上。。也就是說菩薩若無世智，即不能知布施的恰當的時機點，也不知布施多寡為適量；但一旦菩薩自知時量，菩薩便要謙遜地懷著慚愧之心（因為在時間法的層次，菩薩再如何大能大願，終究不可能滿足任一眾生的不同求索），再加努力地自我莊嚴自身的德性與能力，更加勤修自利與利他之道，因為這是需要無止盡地修習實踐，而不可以有一絲懈怠。

當菩薩具備了上述的內在心行，與外在布施的能力之時，菩薩即可行布施一切眾生的活動。但對菩薩而言，面對一切眾生即是見佛，供養一切眾生，即是對一切諸佛的供養。對菩薩而言，眾生即是佛，所以菩薩在一切輪迴時空的布施等實踐活動，無不成為對於佛身、佛土的莊嚴供養。但歡喜地終究不是菩薩最圓滿的踐履，故經文作了如下的定位：

此菩薩因供養諸佛故，得成就眾生法，以前二攝攝取眾生，謂布施、愛語；後二攝法，但以信解力故，行未善通達。是菩薩，十波羅蜜中，檀波羅蜜增上；餘波羅蜜非不修行，但隨力隨分。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁183上。

這即是就四攝法及十波羅蜜來看，本地之菩薩行乃以布施波羅蜜為主，在四攝法中，以布施、愛語為方便；但此地之菩薩信解為主，行之實踐面尚未完全通達，故被列為菩薩初地。入於此地之菩薩，雖非最高境界，但已堪視為人間閻浮提洲的大王，由此向上，每一

地之菩薩行，由於所對治之障漸深、漸廣、漸難，故經典便以統領不同界域的王者，譬喻諸地之菩薩，層層升進，故越是往後諸地的菩薩，所能顯現的自力神力，也就自然相對深廣。

2.離垢地：戒波羅蜜為主，愛語偏多，行十善道離十不善道

已入歡喜地之菩薩，能以歡喜之心布施利他，但接下來仍需精進朝向第二菩薩地前進努力修行，不能自以為足，故經文便指出菩薩需再發十種心：

菩薩摩訶薩已修初地，欲入第二地，當起十種深心。何等為十？所謂：正直心、柔軟心、堪能心、調伏心、寂靜心、純善心、不雜心、無願戀心、廣心、大心。菩薩以此十心，得入第二離垢地。

《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁185上。

這十種發心的目的，是為了要修行持戒而行的，故從上述十種發心發現，持戒的人需要有正直柔軟的心，要有能忍受、可以調伏控制的心，要有寂靜、善良的心，要有無所留戀不捨的心，要有廣大的胸襟。故持戒不只是死守戒律勉強而行而已，而是要先有更廣大的、良善柔軟的心地為基礎，以此作為持戒的根基。

有此基礎，菩薩對於十種不善業是從心性而起的自然遠離，這十種不善業即是：「殺生、偷盜、邪婬、妄語、兩舌、惡口、綺語、貪欲、瞋恚、邪見。」這十種不善業當然也只是例舉，「十」即是代表「一切」的意思；「業」則是包含身口意三業，而菩薩對一切不善之事的遠離，是一種內化到本性之事，例如殺生之事：

菩薩住離垢地，性自遠離一切殺生，不畜刀杖，不懷怨恨，有慚有愧，仁恕具足，於一切眾生有命之者，常生利益慈念之心；是菩薩尚不惡心惱諸眾生，何況於他起眾生想，故以重意而行殺害！《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁185上。

對住離垢地的菩薩而言，殺生戒不是一種必須刻意持守的戒律，而是菩薩的本性已經只有利益眾生的慈悲心念，又怎會有殺生之想？十種不善業之殺、盜、婬、妄、貪、瞋等九項，都與基本道德無二，菩薩發自內心的德性，故能遠離這些不善之業；第十種邪見則是指，菩薩由於對三寶的信仰所生之正見，故能遠離不合佛道的外道邪見：

又離邪見，菩薩住於正道，不行占卜，不取惡戒，心見正直，無誑無謗，於佛、法、僧起決定信。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》

第十冊，頁185中。

特別強調不行占卜，是因為占卜乃是基於對於命運的信仰，且是將未來交給一種未可知的卜筮，不依自己之智慧抉擇自己的將來，故被歸為邪見。惡戒則是指外道的某些戒律可能是違背道德，或者有礙智慧的，比如若有要求殺人、殺生以獻祭者，或者要求不合理的苦行者，也都屬於這種邪見，這都是不合乎對於三寶的信仰。因為三寶：佛法僧，即以追求智慧圓成智慧為目標，因此離垢地菩薩是不可能接受邪見的，所以遠離十不善業，歸結起來，即是要依合乎道德，也要合於智慧的行為。

相對而言，遠離十不善業即是行十善業道，這不僅是自行，同時要教人也能如是而行。為了教人亦能遠離不善業而行善業，菩薩再更發十種心：

此菩薩摩訶薩復於一切眾生生利益心、安樂心、慈心、悲心、憐愍心、攝受心、守護心、自己心、師心、大師心。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁186上。

這十種心，其實簡單說來，也都是從慈愛利益眾生之心出發，而要眾生可以如自己一般，以戒為師，成就離垢之戒體。菩薩住此離垢地，得見多佛，供養多佛；但正如在，與前歡喜地筆者所分析的一樣，以此地所修之願行，菩薩一切時空所見之眾生，菩薩都能視之為佛，一樣秉持清淨戒律為基礎，而承事供養。

此菩薩，四攝法中，愛語偏多；十波羅蜜中，持戒偏多；餘非不行，但隨力隨分。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁186下。

戒波羅蜜的主要功能，即是令菩薩心性不受染污而能自然離於塵垢煩惱，就如同器物若塗上一層油脂可以隔絕水氣，或如蓮花花瓣之出淤泥而不染一般。然而要教人持戒，不是要以惡語使之心生畏懼被迫接受，此處特別強調愛語，即在於持戒必須出自持戒者自心真誠的相信，故菩薩教人持戒，即偏多愛語攝，以勸導的方式，教人能夠自願持守合乎道德、合乎智慧的行為規則，如此才能由內而外，形成離垢之能力。

3.發光地：忍波羅蜜，利行偏多，厭離一切有為法，但於一切眾生生哀愍心，入禪定得無量神通

菩薩摩訶薩已淨第二地，欲入第三地，當起十種深心。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。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁187中。

已達第二離垢地之菩薩，要再進行第三發光地的修行時，由於必須接受再一層的挑戰，故菩薩必須再次發心，以提升自己克服挑戰的勇氣；這是每次菩薩要向上再修次一地的菩薩行的必然形式。第三地菩薩要修行的是，以忍辱為主的菩薩行，因此，預備之發心即便強調，要有清淨且堅固不退的勇猛心性，如此方能面對各種強力的挑戰，乃至各種迫害威逼。

菩薩在此第三地的修行次第，先是觀察一切緣起的有為法皆是無常的真實本相：

菩薩摩訶薩住第三地已，觀一切有為法如實相。所謂：無常、苦、不淨、不安隱，敗壞、不久住，剎那生滅，非從前際生，非向後際去，非於現在住。又觀此法無救、無依，與憂、與悲，苦惱同住，愛憎所繫，愁感轉多，無有停積，貪、恚、痴火熾然不息，眾患所纏，日夜增長，如幻不實。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁187中。

有為法之為無常、敗壞、不可久住、剎那生滅，便是因為有為法即因緣和合之法，是相待而成之法，凡是緣起相待之法，必待緣起而生，也因緣滅而滅，故有為法非為可依之法，不住於過去、現在、未來三時之任一時。可是眾生卻妄想追求且固著此無常之法，使成為恆常，此一妄著即生貪瞋痴三毒，即為產生憂苦悲惱之情的真實原因。是故菩薩明瞭有為無常之法，非可執著之法，生厭離之心；由此轉向對諸佛如來能對無常法之超越捨離心生欣慕：

見如是已，於一切有為倍增厭離，趣佛智慧，見佛智慧不可思議、無等無量、難得無雜、無惱無憂，至無畏城，不復退還，能救無量苦難眾生。菩薩如是見如來智慧無量利益，見一切有為無量過患，則於一切眾生生十種哀愍心。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁187中。

菩薩觀有為法之無常生厭離之心，觀諸佛如來之清淨智慧而生欣慕心，但菩薩行，不是只要厭此欣彼就夠了，菩薩定會將眼光轉向眾生，菩薩既看到諸佛之清淨無畏，但也同時看到了，諸佛對眾生之

哀愍利益心，故菩薩也學會諸佛將眼光朝向眾生，而不是只看到自己的出離，這時菩薩便會自然而然依眾生之情境興起完整之悲心。十種哀愍心，實際上就是指完全的悲愍心，故此哀愍心不另立名稱，而是就十種眾生無知的情境而論，所謂：

見諸眾生孤獨無依，生哀愍心；見諸眾生貧窮困乏，生哀愍心；見諸眾生三毒火然，生哀愍心；見諸眾生諸有牢獄之所禁閉，生哀愍心；見諸眾生煩惱稠林恆所覆障，生哀愍心；見諸眾生不善觀察，生哀愍心；見諸眾生無善法欲，生哀愍心；見諸眾生失諸佛法，生哀愍心見諸眾生隨生死流，生哀愍心；見諸眾生失解脫方便，生哀愍心。是為十。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁187中至下。

雖然諸行無常是有為法之實相，然而在有為法的現象界之中，一切眾生不論其倒執與否，都不會改變有為法界。在眾生生存的事實之中，因實際生存條件所造成的諸般情境之事實，例如，孤獨無依、貧窮困乏乃至疾病等都必然會出現，菩薩見此必然哀愍而樂意布施；然而眾生除了上述客觀因緣所造成的痛苦之外，有更多的痛苦煩惱實是出自內在的心靈問題，故不是孤獨無依、貧窮困乏或疾病者，他們的煩惱便是來自內心的貪、瞋、痴三毒，來自不懂得諸法實相，不會追求佛法智慧等。所以菩薩對外部的客觀苦痛心生悲愍，對眾生內在主觀的心靈苦痛，更會哀愍關切，而願施救度，所以菩薩即發誓願：

菩薩如是見眾生界無量苦惱，發大精進，作是念言：「此等眾生，我應救，我應脫，我應淨，我應度；應著善處，應令安住，應令歡喜，應令知見，應令調伏，應令涅槃。」《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁187下。

對眾生苦痛的救度，當然不是只止於針對痛苦的表面處理便成了，對佛教而言，真正痛苦的熄滅，即稱為「涅槃」，它必然要指向一切痛苦根源的對治才可以，故菩薩便會深自思惟：

欲度眾生令住涅槃，不離無障礙解脫智；無障礙解脫智，不離一切法如實覺；一切法如實覺，不離無行無生行慧光；無行無生行慧光，不離禪善巧決定觀察智；禪善巧決定觀察智，不離善巧多聞。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁187下。

菩薩理解到，想要獲得涅槃，必須要有無礙的解脫智慧；要獲得此智慧，則有賴於對一切法能否如實地覺照；而要如實覺照諸法，則源自於超越一般分別認知，而能夠體認無生無行之空實相的般若智慧的光耀；而此般若之智則依禪觀之善巧觀察智慧才易於獲得；可是要修習善巧的禪觀智慧，對初學者而言，則定要依於正確的多聞學習。

菩薩如是地層層追索思惟，於是決定從多聞求法入手：

菩薩爾時作如是念：「我以一句佛所說法，淨菩薩行故，假使三千大千世界大火滿中，尚欲從於梵天之上投身而下，親自受取，況小火坑而不能入！然我今者為求佛法，應受一切地獄眾苦，何況人中諸小苦惱！」菩薩如是發勤精進求於佛法，如其所聞觀察修行。此菩薩得聞法已，攝心安住，於空閑處作是思惟：「如說修行乃得佛法，非但口言而可清淨。」《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁188上。

菩薩之追求多聞佛法，不是僅止於知識性的活動，而是追求佛法自身便是一項重要的活動。菩薩為了顯示求法之決心，便自誓願，願受盡求法的一切痛苦。經文作了一項對比性的譬喻，說菩薩為了聞佛一句足以清淨菩薩行的偈句，縱使三千大千世界成了一個大火坑，菩薩都毫不畏懼要自梵天那樣的高度自投而下入此火坑，何況若在世間為了聞法，而遭受小小的痛苦折磨。若求法有如此堅定的決心，菩薩聞法之後，必如所聞，真切修行，而不會僅止於口上說說便罷，這也是何以在本地的菩薩行，要如此迂迴的敘述，最終才又回到以忍辱波羅蜜為主軸的理由，因為在發光地中的忍辱行，不是為了別的，而是為了追求聞法，更為了實踐佛法。

當菩薩願如是求法並且實踐佛法，菩薩便住此發光地，其意識與認知都脫胎換骨地展現了截然不同的狀態，因為菩薩由內而外，煥發出智慧明光，這也是此地名為發光地的理由。經典即由禪觀境界的層層向上提昇，以描述修行者之定境由初禪一直提昇至非想非非想的境界。然而禪境不是目的，而是要把四無量心由此心境的提升，使之能真正無量地遍布一切世界：

此菩薩心隨於慈，廣大無量不二，無怨無對，無障無惱，遍至一切處，盡法界、虛空界，遍一切世間；住悲、喜、捨亦復如是。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁188上。

因為願力隨其禪識可以遍布一切世界，菩薩即能獲得無量神通之力，以救度一切世界的無量眾生，但這些神通不是為了炫誇菩薩的神奇，而是以非凡的能力，展現更大更深的救度眾生之能力。最後經典歸納發光地的修行重點：

此菩薩於四攝中，利行偏多；十波羅蜜中，忍波羅蜜偏多；餘非不修，但隨力隨分。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁188下。

4.焰慧地：精進波羅蜜，同事偏多，能以十種智觀察一切法界，起方便慧，破身見

已入第三發光地之菩薩，不只要展現慧光，更須由慧光中轉而成就能夠滌淨無明的慧焰。欲更修行第四焰慧地時，要先修行十種法門：

菩薩摩訶薩第三地善清淨已，欲入第四焰慧地，當修行十法明門。何等為十？所謂觀察眾生界、觀察法界、觀察世界、觀察虛空界、觀察識界、觀察欲界、觀察色界、觀察無色界、觀察廣心信解界、觀察大心信解界。菩薩以此十法明門，得入第四焰慧地。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁189下。

這十項法門的特色，明顯的共同點即是「觀察」。當發光地菩薩將心識的高度逐步提高之際，菩薩心靈的視野自也隨之增廣，就如同登高望遠一般。但不同的則是，菩薩心鏡之高舉遠瞻，不是只是宏觀略覽而已，菩薩在本地的修習，即是可以調整心鏡的視野，微觀各種不同界域之差別，是故菩薩修行此十法門，即是學習對於「眾生界、法界、世界、虛空界、識界、欲界、色界、無色界、廣心信解界、大心信解界」等遍及內外十界的觀察。

但在觀察諸界之後，菩薩理解到一切諸界之中，身見之執著實有我、實有我所，是為最首要的問題：

菩薩住此焰慧地，所有身見為首，我、人、眾生、壽命、蘊、界、處所起執著，出沒思惟；觀察治故，我所故，財物故，著處故，於如是等一切皆離。此菩薩若見業是如來所訶、煩惱所染，皆悉捨離；若見業是順菩薩道、如來所讚，皆悉修行。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁190上。

身見是一切有情眾生的本能。佛教不認為這個本能是一種正確之事，而認為正是因於這個本能，故眾生便會執著自我，會執著他

人、眾生非我，會執著壽命的長短，會對五蘊、十二處、十八界內外境界都執為真實，而遺忘了這些都是變化遷謝的幻境。菩薩觀察對治的方式，離我所、財物與執著之處，對佛所否定訶責的，會為煩惱所染著的業行都會捨離，而對如來所肯定的，有助菩薩業行的，菩薩無不修行。

簡單來說，焰慧地指出的是一種基本原則，也就是煩惱皆應斷除，而菩薩業道悉皆修行，產生煩惱的最要理由，來自遍在一切難以察覺的身見。肯定了這項原則，菩薩便不是以有限的特定方法修菩薩行，而是對於合於法的方法無不努力精進修行，這時菩薩會對一切合於道或有助於道之法，先起十種欣喜追求之心：

此菩薩隨所起方便慧，修習於道及助道分，如是而得潤澤心、柔軟心、調順心、利益安樂心、無雜染心、求上上勝法心、求殊勝智慧心、救一切世間心、恭敬尊德無違教命心、隨所聞法皆善修行心。

《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁190上。

然後菩薩感激一切所能得到的教誨，內心認可、調伏、寂滅成就自在之後，便努力專注且精進不懈地修行諸菩薩業行：

此菩薩知恩、知報恩，心極和善，同住安樂，質直柔軟，無稠林行，無有我慢，善受教誨，得說者意。此菩薩如是忍成就，如是調柔成就，如是寂滅成就，如是忍、調柔、寂滅成就；淨治後地業，作意修行時，得不休息精進、不雜染精進、不退轉精進、廣大精進、無邊精進、熾然精進、無等等精進、無能壞精進、成熟一切眾生精進、善分別道非道精進。是菩薩心界清淨，深心不失，悟解明利，善根增長，離世垢濁，斷諸疑惑，明斷具足，喜樂充滿，佛親護念，無量志樂皆悉成就。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁190中。

「得不休息精進、不雜染精進、不退轉精進、廣大精進、無邊精進、熾然精進、無等等精進、無能壞精進、成熟一切眾生精進、善分別道非道精進」共十種精進，這又是用「十」來象徵本地圓滿精進的修行。基於此圓滿之精進，菩薩自身自然可以斷除塵垢煩惱，內心法喜充滿具足，無量志業悉能安樂成就。最後，經文則一樣歸結，焰慧地菩薩行的特色：

此菩薩於四攝中，同事偏多；十波羅蜜中，精進偏多；餘非不修，但隨力隨分。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁190

中。

5.難勝地：依禪波羅蜜，以種種方便行教化眾生，為利益眾生故，世間技藝靡不該習

由第四焰慧地的精進，繼續向上修行達到一種殊勝難以超越的境地，這便稱之為難勝地。其殊勝的地方，在於菩薩要由從向上修習出世法，改而學習世間的學問。對一個志求佛道的菩薩而言，學習出世法本是心之所向，故前一地之多聞精進，是理所當然之事，但是要求追求出世之人轉向學習世間學問，雖然是為了救度世間之眾生，但對菩薩而言，這是極為不易的轉向，因此此地的教導，即是教導菩薩行者，應以如何的心態與準備，來學習與面對世間學問：菩薩摩訶薩第四地所行道善圓滿已，欲入第五難勝地，當以十種平等清淨心趣入。何等為十？所謂：於過去佛法平等清淨心、未來佛法平等清淨心、現在佛法平等清淨心、戒平等清淨心、心平等清淨心、除見疑悔平等清淨心、道非道智平等清淨心、修行智見平等清淨心、於一切菩提分法上上觀察平等清淨心、教化一切眾生平等清淨心。菩薩摩訶薩以此十種平等清淨心，得入菩薩第五地。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁191中。

修習難勝地道法的準備，一言以蔽之，即以「平等清淨心」面對一切世間與出世間法。一切諸法必有其差別，無論是出世法或世間法。然而本地所強調的，便是菩薩須以平等清淨之心，面對一切諸法之差別。用現代的語詞來說，即菩薩必須捨除成見，以一種平等的態度，面對一切諸法，且無預設諸法之間的高低差別。因為一旦認為諸法之間，有高低的價值差別，則便易不自覺地產生偏見，偏重某法而輕賤某法。以貴賤的差別心態，想要對世間學問有恰當的學習，並不容易，因為它們和出世法相較而言，都會輕易地被修行者貶為不重要的外學。可是菩薩學習這些外學是為利益眾生之故，故菩薩實不應輕賤凡夫眾生依於世法所建立的這些學問知識，因為它們便是凡夫眾生在生活世界中，生活運作的規則及說明，所以：此菩薩摩訶薩為利益眾生故，世間技藝靡不該習。所謂：文字、算數、圖書、印璽；地、水、火、風，種種諸論，咸所通達；又善方藥，療治諸病——顛狂、乾消、鬼魅、蠱毒，悉能除斷；文筆、讚詠、歌舞、妓樂、戲笑、談說，悉善其事；國城、村邑、宮宅、園苑、泉流、陂池、草樹、花藥，凡所布列，咸得其宜；金銀、摩

尼、真珠、瑠璃、螺貝、璧玉、珊瑚等藏，悉知其處，出以示人；日月星宿、鳥鳴地震、夜夢吉凶，身相休咎，咸善觀察，一無錯謬。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁192中。

學習世間學問，不是為了知識本身的價值，或者為了鞏固世間法的地位，而是為了若不理解世間學問，何能對世間眾生方便教化。所以佛教自來有五明之說，包括：聲明、工巧明、醫方明、因明、內明。追求出世法者，自以內明為主，其它四項則是屬於世間學問的範疇，如聲明是語文、聲韻之學，工巧明為各種技術性、工具性的學問，醫方明是醫學，因明則是邏輯知識的學問，內明當然是佛學的解脫性的學問。難勝地所舉之世間學問大致合乎前四明的學問，但說得更細，而且連占卜之學也列舉其中，但這不是叫菩薩為人占卜，而是學習這種學問，是為了與相信這種學問的凡夫，可以有交談的空間，如此才有使之得到救度的機會。

不過所有的世間學問，都有它一套內在的邏輯，也隱藏一套世間觀於其中，學習任一種知識學問，既要把持客觀中立的平等心才學得好，但通常難免因此，便逐漸受到吸引，墮入那套學問所隱藏的世界觀中，因而也開始了運用那一套思惟，由內而外地展開其特定的業行。如上所述的，學習占卜者，很難完全不使用占卜；可是不行占卜是在離垢地中所強調應持的戒律，故菩薩在修學這些世間學問之時，便須以嚴持淨戒及深刻的禪定力，維持其內心的清淨，如此才不會因為學習世法，而沾染世法的塵垢煩惱，故說：

持戒入禪，神通無量，四無色等及餘一切世間之事，但於眾生不為損惱，為利益故，咸悉開示，漸令安住無上佛法。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁192中。

所以方便隨順世間以引導眾生固為必要，可是如何以出世的定心，作入世的救度，中間須經歷一番世間學問的學習過程，可是又不能因此而淪入世法的染污之中，其間的兩難，是非常艱難而不易克服，是故難勝地特別強調禪波羅蜜的重要性：

此菩薩，十波羅蜜中，禪波羅蜜偏多；餘非不修，但隨力隨分。

《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁192下。

所以，若要在人間行佛法，不學世間學問不行；但學世間學問，作入世之行，仍須以出離人間為目標，其中的關鍵便在於持戒禪定的

功夫是否落實。否則，要不是佛法離開了人間，或者恐將佛法淪為世法，菩薩行者不可不慎修難勝地的工夫。

6.現前地：觀察一切法無相、平等、自性清淨，以「三界所有唯是一心」為核心順逆觀十二因緣，至般若波羅蜜完整現前，入空、無相、無願三解脫門

通過第五難勝地之菩薩，既以禪定力為基礎，以平等清淨之心修習世間種種學問，以累積種種救度眾生之能力，再進一步的修習則是要能體證，一切差別乃至一切眾生也皆是無相平等、自性清淨。這個體證需要菩薩能現證六波羅蜜中的般若波羅蜜。故現前地的「現前」，最終的目標即是指出行者應如何觀修，方能令「般若波羅蜜」完整且具體「現前」；換言之，本地即是完整呈現修行般若波羅蜜之修行歷程。

首先本經指出，修行第六現前地的初步工作，先要由觀察諸法平等下手，常用的方法有「無相、無體、無生、無成、本來清淨、無戲論、無取捨、寂靜、如夢幻、有無不二」等十種方式：

佛子！菩薩摩訶薩已具足第五地，欲入第六現前地，當觀察十平等法。何等為十？所謂：一切法無相故平等，無體故平等，無生故平等，無成故平等，本來清淨故平等，無戲論故平等，無取捨故平等，寂靜故平等，如幻、如夢、如影、如響、如水中月、如鏡中像、如焰、如化故平等，有、無不二故平等。菩薩如是觀一切法自性清淨，隨順無違，得入第六現前地，得明利隨順忍，未得無生法忍。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁193下。

觀察諸法平等是第一項功課，這項功課的修行，可從觀「無相、無體」等十種方式進入。所謂「無相」，是指現象之非真實性；「無體」是指存在之無實體性；「無生」、「無成」則指「生」、

「成」之無自性，也就是否定變化自身的實有性；「本來清淨」則是就諸法實相原本寂滅上說，因為諸法本來清淨；所以一切知解、分別的言說，皆是「戲論」；不應有所「取捨」；無取捨則離種種貪愛，故能「寂靜」自在；又以幻夢音響等為譬，如能觀諸法如「幻夢音響」等，便能知諸法緣起緣滅，也就能夠明白「有無」不是對立的二法，而是循環往復的交替。

但縱使能以如是十法觀照諸法，明白一切差別原本平等，這只能令菩薩在變化的諸法之中隨順無違，得到第六現前地的「明利隨順

忍」，但尚未證得「無生法忍」，尤其這樣的觀修重在破除對外法的執著，尚未對「自我」作更徹底的破斥，而「我執」才是更深層的煩惱的根源。也就是說，目前為止對外在法之空相的體認，很可能只局限在一種抽象的共法的覺知，而未必定能消解煩惱的真正繫縛處，因此菩薩行者，便要進一步對繫縛煩惱的「自我」之解消，進行更進一步的觀察：

菩薩摩訶薩如是觀已，復以大悲為首、大悲增上、大悲滿足，觀世間生滅，作是念：「世間受生皆由著我，若離此著，則無生處。」

《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁193下。

由於「自我」作為一切煩惱的繫縛處，故經再深一層思惟，本經遂提出重要且著名的說法，即所謂的「三界唯心」的說法，於是束縛的焦點便集中在「心」的上頭：

此菩薩摩訶薩復作是念：「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。」《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁194上。

這個說法是將十二因緣放在「三界唯心」的脈絡來重新詮釋。所謂的「心」，即被指為十二因緣中的「識」，換個說法來說，就是能知、能感、能行動的主體。心識之任何行動即成為某種事，所謂的心識行動是指心識潛在的意向活動，不是指是真的發出具體的、可見的行為，而因其行動性，稱之為「行」；而心行若是迷惑而非清明的，便是「無明」。無明、行、識雖然分作三支因緣，但識與行必定是連結一起，因為凡有心識便必有其趨向，但心識一旦以無明為緣，則有「名色」（精神與物質）的具體生命活動現象發動，進而生命分化出知覺之「六處」，六處與外境交感而有「觸」、

「受」二支的感知活動，對於樂受的貪著即為「愛」，愛而不捨故為執取名為「取」，因為執取之故，某種生命類型或者特殊性格特質便會出現，即所謂的「業有」（就其能引生未來果而言）或「報有」（就其稟受前生之業力而言）；然後具體個別之生命或眾生特別的個性誕生，即稱之為「生」，凡有生即有「老」、「死」現象必然出現。

十二緣起之中，本經乃以識（心）支，作為最為核心的一項因緣，由此發展日後唯識或唯心說。唯識說偏向染污面，這是因為十二緣起的每一支因緣，除都具有自身的作用外，也都作為下一個因緣的引生因緣，故一有無明，便能迷惑眾生，引生眾生輪迴於痛苦的結果。然而心識雖是居十二因緣之一，但其最重要之特色，即在於令「諸有相續」《大方廣佛華嚴經》：「此中無明有二種業，一令眾生迷於所緣，二與行作生起因。行亦有二種業，一能生未來報，二與識作生起因。識亦有二種業，一令諸有相續，二與名色作生起因。名色亦有二種業，一互相助成，二與六處作生起因。六處亦有二種業，一各取自境界，二與觸作生起因。觸亦有二種業，一能觸所緣，二與受作生起因。受亦有二種業，一能領受愛憎等事，二與愛作生起因。愛亦有二種業，一染著可愛事，二與取作生起因。取亦有二種業，一令諸煩惱相續，二與有作生起因。有亦有二種業，一能令於餘趣中生，二與生作生起因。生亦有二種業，一能起諸蘊，二與老作生起因。老亦有二種業，一令諸根變異，二與死作生起因。死亦有二種業，一能壞諸行，二不覺知故相續不絕。」《大正藏》第十冊，頁194上至中。」，也就是生命的輪迴流轉，乃因

「心識」這個因緣沾染了無明而成立，相對而言，若能離於無明，則便不會有生死輪迴的現象出現：

此中無明緣行，乃至生緣老死者，由無明乃至生為緣，令行乃至老死不斷，助成故。無明滅則行滅，乃至生滅則老死滅者，由無明乃至生不為緣，令諸行乃至老死斷滅，不助成故。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁194中。

所以菩薩行者便能由觀一心之是否以無明為緣，而有順逆兩種觀法，觀無明緣行者而生諸因緣是順觀；觀無明滅則行滅者是為逆觀，此順逆觀十二因緣的具體方式，又可以十個角度進行：

菩薩摩訶薩如是十種逆順觀諸緣起。所謂：有支相續故，一心所攝故，自業差別故，不相捨離故，三道不斷故，觀過去、現在、未來故，三苦聚集故，因緣生滅故，生滅繫縛故，無所有、盡觀故。

《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁194中。

所謂「有支相續」是指十二因緣的每一支（也稱為有支），各支因緣具有相繫性，彼此互為因果。「一心所攝」則指心識支之作為輪迴相續的軸心。「自業差別故」是指一切眾生所稟無明不同，業力

就有不同。「不相捨離」是指任一支的因緣連結，彼此相互扣連。「三道不斷」指既然一念無明，則煩惱道、業道、苦道三道便相繫不斷。由十二因緣可以觀察眾生過現未三世之因果，故稱「觀過去、現在、未來故」。三道不斷、三世相繫，三苦自然集聚無有終結，所謂「三苦」是指苦苦、壞苦、行苦。苦苦、壞苦可以特指今生之苦，而行苦，則可指既是無常但又不斷相繫的因緣流轉之苦，只要一有因緣流轉，且又伴隨無明業力，必招此遷流不息之苦。以上所指，強調順觀十二因緣的部分。

至於「因緣生滅」則是一重要的轉折點，也就是諸法緣生，自亦緣滅；特別是無明緣行稱為「生繫縛」，無明滅則緣滅稱為「滅繫縛」；但無明緣行，看似實有諸法「生起」，若能了解這只是隨順之「有」，而實際是不真實之「有」，也屬正觀；相對而言，觀無明滅則行滅，雖諸法滅但絕非虛無，故諸法之滅，也只是隨順盡滅觀而已。換言之，菩薩逆順觀十二因緣，不是觀十二因緣之實有，也不是觀緣滅之虛無，而只是觀諸法緣生緣滅，而一心在此體悟一種非生非滅，亦生亦滅的中觀，在有無之間任運自在，故經云：菩薩摩訶薩以如是十種相觀諸緣起，知無我、無人、無壽命、自性空、無作者、無受者，即得空解脫門現在前。觀諸有支皆自性滅，畢竟解脫，無有少法相生，即時得無相解脫門現在前。如是入空、無相已，無有願求，唯除大悲為首，教化眾生，即時得無願解脫門現在前。菩薩如是修三解脫門，離彼、我想，離作者、受者想，離有、無想。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁194中至下。

現前地的「現前」，是般若波羅蜜的完整現前，上述即本地現前所需通過的觀修。般若現前的具體內容，則可以完全顯現「空、無相、無願」三解脫門作一說明。「空解脫門」是「知無我、無人、無壽命、自性空、無作者、無受者」，這是偏向人無我的角度說。人無我是指，我與他人都只是十二因緣的起滅，執有實我，即是無明；明白無我，才能滅無明，進而斬斷十二因緣的輪迴；眾生若無我，自然無實有作者受者，故能隨順因緣流轉，擺脫無明妄執。

「無相解脫門」是「觀諸有支皆自性滅，畢竟解脫，無有少法相生」，這是就十二有支的每一支進一步地進行觀破的活動，因為明

我空者，卻可能會執著法有，以因緣為實有，故亦需能夠明瞭，各支因緣皆是自性空寂，如此才能真正破除對任一實有法的妄執。

「無願解脫門」則是「如是入空、無相已，無有願求，唯除大悲為首，教化眾生」，這是在明白我、法二空之際，捨除一切個人的特殊希冀小願，而唯以大悲之心教化眾生觀人法二空，也就是明諸法如夢，人我如幻，而唯以大悲心貫穿幻夢，而於如幻似夢之中教導如幻眾生，使從夢中覺醒之道，這種基於畢竟空相之證悟而來的純然一念大悲，稱之為「無願解脫」。因為這些教導既不是為了自己之成就而發的——因為無我，也不是為眾生而發的——因為無人，雖眾生非實有但為因緣有，故菩薩又不捨眾生，因此故稱為「無願」。「無願」即是不可思議之大悲心，此大悲心沒有任何目的，也沒有任何企圖，只是純然的悲愍。

善於觀空之人，易流於虛無主義的見地，但般若波羅蜜不同於虛無主義，因此般若現前的關鍵即在於，能否於我法二空之際，而又能興起純然、無願之大悲心，故經云：

菩薩如是觀察有為多諸過患，無有自性，不生不滅，而恆起大悲，不捨眾生，即得般若波羅蜜現前，名：無障礙智光明。成就如是智光明已，雖修習菩提分因緣而不住有為中，雖觀有為法自性寂滅亦不住寂滅中，以菩提分法未圓滿故。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁194下。

換言之，我法或說主客世界，都是緣起之有為法，都是無自性；無自性之緣起法，只因因緣聚散而有生滅之現象，但是並沒有真實的生法或者滅法，故有為法之生不足以欣喜，有為法之滅也不足以憂悲，因為生滅是諸法之現象，不生不滅的空相，才是諸法之實相。安住、體證此實相因而般若現前，此即意謂此一智慧能超越生滅有無之法的分別見，故縱使自身與眾生皆如幻如化，即便救度教化眾生也如幻如化，但依然能由幻化中興起無願大悲。如此所成之大悲心，不受人法是否有無的限制，故稱為「無障礙智光明」，此即悲智交徹所成之智光，如此則菩薩遠離有過而不住有為法之中，但也遠離空過而不住寂滅法中。菩薩深知，縱使如此，自己所修的菩提法，也不是最高的圓滿之境，由此般若現前地，要進一步修學的是乘諸波羅蜜而遊行世間，這便會轉向下一菩薩地的修學。

7.遠行地：方便波羅蜜，乘諸波羅蜜遊行世間，知諸世間煩惱過患不為所染

第七遠行地要修持的即第七方便波羅蜜，此即承繼第六現前地之無願大悲心的具體實踐之道，但這不是只停留在發願的層次，而是要具體地、真實地入於世間的種種境地，以進行修持之功，故經典即指出要修第七遠行地，當行十種方便慧：

菩薩摩訶薩具足第六地行已，欲入第七遠行地，當修十種方便慧起殊勝道。何等為十？所謂：雖善修空、無相、無願三昧，而慈悲不捨眾生；雖得諸佛平等法，而樂常供養佛；雖入觀空智門，而勤集福德；雖遠離三界，而莊嚴三界；雖畢竟寂滅諸煩惱焰，而能為一切眾生起滅貪、瞋、痴煩惱焰；雖知諸法如幻、如夢、如影、如響、如焰、如化、如水中月、如鏡中像、自性無二，而隨心作業無量差別；雖知一切國土猶如虛空，而能以清淨妙行莊嚴佛土；雖知諸佛法身本性無身，而以相好莊嚴其身；雖知諸佛音聲性空寂滅不可言說，而能隨一切眾生出種種差別清淨音聲；雖隨諸佛了知三世唯是一念，而隨眾生意解分別，以種種相、種種時、種種劫數而修諸行。菩薩以如是十種方便慧起殊勝行，從第六地入第七地；入已，此行常現在前，名為：住第七遠行地。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁196上至中。

這十種方便慧的基本特質即：空不礙有，即能於真空中，方便施設度化眾生之種種道路。例如現前地所言及的「空、無相、無願」三昧，此地亦強調菩薩行者雖善修此，但依然慈悲不捨眾生；雖知諸佛所證一切諸法平等，諸佛不會因於供養而給予特殊的福報，但依然勤於供養諸佛，因為這些供養是要使諸眾生知道，有莊嚴殊勝尊貴之人格值得尊重供養；勤集福德、莊嚴三界，也是因於同樣的道理。又，菩薩雖可以看破一切煩惱終究寂滅，但菩薩不會袖手觀看眾生的煩惱，還是會協助滅除這些煩惱火焰；相同的是，諸法雖如幻影，國土如虛空，但菩薩由於經於前六波羅蜜的修習，隨心任運而能作種種救度之善業，施設無量差別，但所施皆是清淨妙行，不會增添任何業力令生死輪迴更行增盛，菩薩雖知佛身與佛之音聲本無所有，但是為了眾生而起現相好莊嚴或種種清淨妙語。最後菩薩同於諸佛，雖然知道三世差別，實只一念之別，但菩薩深知眾生之種種意念分別，故亦能隨順眾生，以種種相、種種時、種種劫，隨

順眾生而修救度之行。這時，菩薩雖自己已然超越了煩惱，但仍時時顧念眾生的煩惱。

在十地的修行歷程之中，第七地是跨越染淨的轉捩點，或說是貫通世間與出世間的關鍵：

菩薩從初地乃至第七地，成就智功用分。以此力故，從第八地乃至第十地，無功用行皆悉成就。佛子！譬如有二世界，一處雜染，一處純淨，是二中間難可得過，唯除菩薩有大方便神通願力。佛子！菩薩諸地亦復如是，有雜染行，有清淨行，是二中間難可得過，唯除菩薩有大願力方便智慧乃能得過。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁196下。

因為從七地以下都是一種有所為的修行，也就是為了某種「有見」而進行的特定修行，這些「有見」到了第六現前地之時，才能徹底破除。然而破除「有見」後之所以必須進修第七地的理由，便在於若停滯於此，則菩薩便會喪失「無願」的大悲心，這就違背了般若波羅蜜的原本方向。但要如何興起不可思議的無願大悲，同時又如何真正落實它？便是要在人間的各處具體實踐菩薩的救度行。

因此，前六地可謂是菩薩克服自身煩惱的層層努力，第七地便要將這努力的成果開始迴向人間；但在迴向人間之初，菩薩尚需修學如何迴向之道，於是便要修學第七地的方便波羅蜜。菩薩具足了種種方便慧，便能開始自在地出入世間與出世間，以其能自在出入之故，第七地以上，從八地到十地，是純然對於眾生救度的示現，即為純然的利他行。八地以上稱為無功用行，而七地以下，尚存自利之目的，故稱為有功用行。以此之故，經云：

從初地至七地，所行諸行皆捨離煩惱業，以迴向無上菩提故，分得平等道故，然未名為超煩惱行。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁196下至197上。

換言之，初地到第七地菩薩，都尚在煩惱之中克服煩惱，其抵禦煩惱的方法是以波羅蜜的正道克服諸煩惱過失，菩薩的心念尚有染淨的對立；但到了七地以上，菩薩自身的煩惱已完全轉化為清淨的，菩薩已然完全超越一般的煩惱，若說七地以上菩薩還有煩惱的話，至多只能說，七地以上菩薩尚未完全具有等同佛陀的智慧心罷了：菩薩亦復如是，始從初地至於七地，乘波羅蜜乘遊行世間，知諸世間煩惱過患，以乘正道故，不為煩惱過失所染，然未名為超煩惱

行；若捨一切有功用行，從第七地入第八地，乘菩薩清淨乘遊行世間，知煩惱過失不為所染，爾乃名為超煩惱行，以得一切盡超過故。佛子！此第七地菩薩盡超過多貪等諸煩惱眾住此地，不名有煩惱者，不名無煩惱者。何以故？一切煩惱不現行故，不名有者；求如來智心未滿故，不名無者。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁197上。

事實上菩薩修行到了第六地時，便已能夠進入滅盡定，直般涅槃，但就像釋尊當時在菩提樹下證道而不取證一樣，可是這時的菩薩，不是如同一般眾生，是由業力所集的業身而生存在人世，乃至輪迴受生。菩薩以救度眾生之悲願，既已成就前六波羅蜜之修行，便由煩惱業身，轉為以清淨波羅蜜為身，成就不可思議的身語意業。這時菩薩雖身處生死海而不會遭溺，也不受染污，但菩薩也從不選擇就停靠彼岸，而始終就航行在此岸與彼岸之際，救度遭溺的眾生，所以七地菩薩雖有煩惱，但並不會現行，因為這些煩惱都不是為了自身而有而是為了眾生而有：

菩薩從第六地來，能入滅定。今住此地，能念念入，亦念念起，而不作證。故此菩薩名為：成就不可思議身、語、意業，行於實際而不作證。譬如有人乘船入海，以善巧力不遭水難；此地菩薩亦復如是，乘波羅蜜船行實際海，以願力故而不證滅。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁197中。

因此菩薩雖常現世間相，但始終清淨無染：

此菩薩得如是三昧智力，以大方便，雖示現生死，而恆住涅槃；雖眷屬圍遶，而常樂遠離；雖以願力三界受生，而不為世法所染；雖常寂滅，以方便力而還熾然，雖然不燒；雖隨順佛智，而示入聲聞、辟支佛地；雖得佛境界藏，而示住魔境界；雖超魔道，而現行魔法；雖示同外道行，而不捨佛法；雖示隨順一切世間，而常行一切出世間法；所有一切莊嚴之事，出過一切天、龍、夜叉、乾闥婆、阿脩羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、人及非人、帝釋、梵王、四天王等之所有者，而不捨離樂法之心。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁197下。

不過遠行地菩薩所能示現的眾生相非僅一端，或示入聲聞、辟支佛地，或住魔境界，或示同外道行等等，乃至常行世間法，但又無不

超出一切天、龍、夜叉、乾闥婆、阿脩羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、人及非人、帝釋、梵王、四天王等之莊嚴。

這裡的示現，包含了菩薩的變化身，與教導眾生的變化行。變化身又分別指菩薩乘願而來的願生身，與受生菩薩在一身中所顯現的身分之變化，後者即如，菩薩可以示現大事業家的身分，也可以示現相反的乞食者的身分，隨其意念變化自在。變化行可以隨著不同身分而示現，也可以同一身分中隨意示現一同的行為，如一個教師，可以示現慈悲，也可以示現嚴格等等。

如要分別一般眾生的眾生相與菩薩所示現的眾生相之區別，我想重點便在於，首先眾生的眾生相不能自在變化，即便眾生的眾生相雖似有所變化，但可能只是一種偽裝；其次，示現者不會為所示現的世法所染，而且所示現的世間相，都會具有一種方便教化的含義，也就是具有啟迪眾生離於眾生相的引導力量。雖然魔也可偽現菩薩相，但觀其身語意，若其所現的種種行，不惟不會引導清淨反而易增生煩惱，這便是一種偽現身行，這些偽現的菩薩行，也常不能一致，故在人前人後便是不同面目。

菩薩通過了第七地以方便波羅蜜為主的修行，就像一個航行七海的水手，已然經過種種驚濤駭浪，面對種種驚險困難處處，眾生的種種煩惱困苦，他都成竹在胸，明了如何救度不同的眾生，解除各種不同的苦痛；也像一個經過充分經歷住院實習，具有完整臨床經驗的醫生，有能力治療大眾的疾病。然後菩薩的下個階段，也就是從第八地到第十地，便要真正獨立地以他完整的經驗，遊行各方，從事濟世救人工作。故自八地到十地所要談的便是，救度事業應如何進行，方能臻至圓滿的菩薩修行事業。

8.不動地：願波羅蜜，一切動心憶想分別，皆悉止息，捨一切功用行，得無功用法，身口意業念務皆息，一切心意識行皆不現前初地至七地稱為有功用行，八地至十地稱為無功用行。所謂有功用行，即是尚存思考著所作修行的利益，因著利益的思考故是屬於一種相對有限的菩薩行；無功用行便是要捨棄這樣的工具性的利益思考，使菩薩行純然成為一種自然的發用，不為了任何特定的有限目的而行動，唯其如此，才能成就覺悟者無限的救度。故從第八地開始，菩薩便由此無功用行的角度論菩薩之修行。但由有功用行轉為

無功用行的關鍵點，即第七地中菩薩是否已得「無生法忍」，若得此忍菩薩便進入第八地之修行。

爾時，金剛藏菩薩告解脫月菩薩言：

佛子！菩薩摩訶薩於七地中，善修習方便慧，善清淨諸道，善集助道法。大願力所攝，如來力所加，自善力所持，常念如來力、無所畏、不共佛法，善清淨深心思覺，能成就福德智慧，大慈大悲不捨眾生，入無量智道，入一切法，本來無生、無起、無相、無成、無壞、無盡、無轉、無性為性，初、中、後際皆悉平等，無分別如如智之所入處，離一切心、意、識分別想，無所取著猶如虛空，入一切法如虛空性，是名：得無生法忍。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁199上。

已得無生法忍之菩薩，因自身無所執著，便使自己猶如虛空，無復染著，由於菩薩不再作身、口、意業，因為凡是作業便會有業力輪迴流轉，即便所造純是善業而無惡業，但是善業依然是有漏，仍然會引發煩惱，故菩薩捨有功用行。因為有功用行，即依於起心動念而來，故仍是業行，所以轉向無功用行的第一階段，便是只依菩薩自己之報身，隨順所積累之善業功德的效力，令此報盡便以為足夠，故經云：

此菩薩摩訶薩亦復如是，住不動地，即捨一切功用行，得無功用法，身、口、意業念務皆息，住於報行。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁199上。

故不動地的第一個階段，即是菩薩證悟無生法忍，捨一切造作功用，住於報行。但這樣的作法並非是菩薩修行的極致目的，故經典便提到再深一層的不動地修行，然此修行不是菩薩作意的修行，而是來自菩薩無始以來的「本願力」所推動：

佛子！此地菩薩本願力故，諸佛世尊親現其前與如來智，令其得入法流門中，作如是言：「善哉善哉！善男子！此忍第一，順諸佛法。然善男子！我等所有十力、無畏、十八不共諸佛之法，汝今未得，汝應為欲成就此法勤加精進，勿復放捨於此忍門。又善男子！汝雖得是寂滅解脫，然諸凡夫未能證得，種種煩惱皆悉現前，種種覺觀常相侵害，汝當愍念如是眾生。又善男子！汝當憶念本所誓願，普大饒益一切眾生，皆令得入不可思議智慧之門。」《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁199上至中。

這段經文即指，當菩薩住於無生法忍，只消極地順著自己善報而行之際，從他自己的心中，因著菩薩修行之初所發之本來願力的緣故，諸佛會現前教導菩薩要不忘本願，要進一步修行如佛所具有之十力、無畏、十八不共法等。這時菩薩便會棄捨已得之無生法忍，憶念本來想要饒益一切眾生的誓願，由此更上一層進修諸佛不可思議的智慧之門，不會只以獲得自身的寂滅解脫為滿足。所以第八地的修行便是指出，菩薩非由作意修行，而由憶念本願力之故，不入寂滅，而更修行得以普度一切眾生的菩薩行。

菩薩的本願即是成佛，而非成為追求寂滅的二乘果境，所以菩薩會由心中湧現佛與其他行者的區別：

又善男子！此諸法法性，若佛出世，若不出世，常住不異，諸佛不以得此法故名為如來，一切二乘亦能得此無分別法。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁199中。

無生法是諸法法性，二乘也能悟此法性，但佛不只觀諸法無生、無分別，更能化現無量諸法，以求度無量眾生，所以菩薩心中依本願力所現之諸佛，便會教導菩薩：

又善男子！汝今適得此一法明，所謂：一切法無生、無分別。善男子！如來法明，無量入，無量作，無量轉，乃至百千億那由他劫不可得知；汝應修行，成就此法。又善男子！汝觀十方無量國土、無量眾生、無量法、種種差別，悉應如實通達其事。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁199中。

此一教導雖說是諸佛所作，但也是由菩薩自身的本願力所湧現的警醒，警醒菩薩不要只是明悟無生法，更要由此繁興大用，方能救度眾生；如果以此為足，那麼便是在此便疾取證涅槃，而忘失本願，不再利益一切眾生。原來第七地本已強調菩薩不應取證入涅槃，在第八地何以再強調一次？理由便在由第七地之有功用行，轉至第八地純粹自然流露的無功用行。由此第八地所起為悟道之後的後得智，是從無功用行的本願所起，所以經中校量功德便指從菩薩初發心到七地為止所修的諸行，一點也比不上此八地所起之功德智慧。故經云：

諸佛世尊與此菩薩如是等無量起智門，令其能起無量無邊差別智業。佛子！若諸佛不與此菩薩起智門者，彼時即入究竟涅槃，棄捨一切利眾生業。以諸佛與如是等無量無邊起智門故，於一念頃所生

智業，從初發心乃至七地所修諸行，百分不及一，乃至百千億那由他分亦不及一。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁199中。

正因為八地以上菩薩雖以一身起行實踐佛道，但此八地能以無量身實踐佛道：

是菩薩先以一身起行，今住此地，得無量身、無量音聲、無量智慧、無量受生、無量淨國，教化無量眾生，供養無量諸佛，入無量法門，具無量神通，有無量眾會道場差別，住無量身、語、意業集一切菩薩行，以不動法故。佛子！譬如乘船欲入大海，未至於海，多用功力；若至海已，但隨風去，不假人力以至大海，一日所行比於未至，其未至時設經百歲亦不能及。佛子！菩薩摩訶薩亦復如是，積集廣大善根資糧，乘大乘船到菩薩行海，於一念頃以無功用智入一切智智境界，本有功用行經於無量百千億那由他劫所不能及。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁199中至下。

何以由一身轉為無量身？正如上經文所述，是因「以不動法故」「集一切菩薩行」。所謂的「不動」即是不由一己而行動、發動，而是能與一切菩薩所積聚之善行功德連結，以成就一行一切行的殊勝功德，故八地菩薩便能於一剎時化現無量救度無量眾生。用淺白的說法來說，即因菩薩能夠召喚一切善念，匯集善法，使眾生能夠發菩提心一齊成就菩薩之善行，因此八地菩薩便不再只是一人，而是代表一個能夠凝聚菩薩行使成為一種集體的善行實踐體之召喚者，故菩薩行於此不再是個人事業，而為集體之志業。是故經文用海風為譬，由一人之力可以使船划向大海，但一旦到了大海，則海風之大可以不假借人力而周行四方，是故八地菩薩的修行，即在於指向，如何召引一切菩薩善行，使一切菩薩行皆為八地菩薩之化身，如此則八地菩薩即可以具有無量大神力，可以救度廣大無量之眾生。

然而要具有如此無量神通的無功用行之菩薩，須依序修習成就下列幾種能力：一「觀三界差別智」，二「隨眾生身信解差別，以智光明普現受生」，三「此菩薩遠離一切身想分別，住於平等。」《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁199下至200中。菩薩要能有無量方便度眾之神通，首先便要能夠清楚三界諸法之種種差別，也就是要由原本的抽象的平等空慧，轉換成由此空慧觀照緣起萬殊

的諸法差別。其中最需觀照的是眾生身及眾生生處，因為能善觀察此，方能「隨眾生身信解差別，以智光明普現受生」《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁200上。。這也就是在強調，凡是救度眾生，必以所救度之眾生所能接受的身分以及形式，出現在眾生的面前而行救度。但前者已經提到過，八地菩薩不再是以個己之力行救度，而是召喚一切菩薩行者，將一切善行之力導向救度活動，故此時的普現受生，已不拘於個人，而是可由任一人來從事救度之活動。然而被救度之眾生，有其特定身分，八地菩薩將引導適合彼眾生之行者作為化身以行救度。是故八地菩薩之無量化身，即是以一切世間之菩薩行者為身，以救度不同世間之眾生，且菩薩將會召喚最合宜的菩薩化身，在此八地菩薩的引導之下，以從事救度之事業。

此八地菩薩之能夠化身無量，是由於其已證悟無生法，故能因觀察眾生而隨緣起現化身無量，又復了解雖有種種差別身，但一切生身差別，不論是救度者或者為了救度而化現者，皆悉平等而無差別，此即所謂：「此菩薩遠離一切身想分別，住於平等。」《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁200上。因為一切身相差別在諸佛法身的角度之下，都是隨緣化現，所以又稱「知法身平等相、不壞相、隨時隨俗假名差別相」《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁200中。到這個階段即同於所謂的「三輪體空」之境，明了諸種差別，不外假名施設。

菩薩若能如是修行，則「菩薩住此不動地，身、語、意業諸有所作，皆能積集一切佛法。」《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁200中。原本未至此地的行者或者凡夫，其身口意所造的殘留影響力，稱為業力，業力是輪迴的原因與動力。但到了八地的菩薩，菩薩所作便不再是業力，而是由清淨本願之中所流露出的願力行，因為由此所作都不再是為己的有功用行，而是了悟諸佛法身的平等無功用行。菩薩所行都只是積集善法的願行，而不再是相對性的善業行。願行造成轉化性的救度行，而善業行則造成業力的積累，但並不促成實際的轉化，除非善業行中之目的性的功用行所生的遮蔽全都被消除掉，這時才成為無功用行。

此不動地又有種種異名，這些名稱即標示出本地所成就的菩薩智行功德：

此菩薩智地名為：不動地，無能沮壞故；名為：不轉地，智慧無退故；名為：難得地，一切世間無能測故；名為：童真地，離一切過失故；名為：生地，隨樂自在故；名為：成地，更無所作故；名為：究竟地，智慧決定故；名為：變化地，隨願成就故；名為：力持地，他不能動故；名為：無功用地，先已成就故。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁200下。

稱為「不動地」是因為菩薩的願行在此階段只有逐漸成就圓滿，而絲毫不會有毀壞的可能性。又稱為「不轉地」是指菩薩已成就的智慧，不會轉退。稱為「難得地」則指菩薩所得成就者是為難得難測。又稱為「童真地」，指菩薩如純真之孩童，沒有任何過失。又稱為「生地」，因為活潑安樂自在。又稱為「成地」，因一切已成，無有所作。稱為「究竟地」是因為智慧已完備。稱為「變化地」是因菩薩能隨本願變化自在。稱為「力持地」因菩薩持力堅固，不為他人、他事所動。稱為「無功用地」即菩薩先已成就有功用行，故此地乃為無功用行所成。以十波羅蜜來看，八地對應的即為第八願波羅蜜，八地菩薩從本願所起之大願與自信，能為護佑一切眾生為所依止者，如此進而再向上進修第九地菩薩行。

9.善慧地：力波羅蜜，作大法師，具法師行，善能守護如來法藏
善慧地的「善慧」即指菩薩善巧方便度眾的智慧之意。要具有或者要修習菩薩方便善巧度眾的智慧之前提，則是菩薩要能如實知一切法相，不論其為世間或出世間法相，或內或外，一切法相皆能如實知其真實本相。具此先決條件之後，才能知如何對差別眾生予以調伏以令解脫。而此菩薩地所指的善巧方便，特別是指菩薩能夠具方便善巧的說法能力，能引不同眾生各自通達善法而最終皆能歸趣佛法：

此菩薩善能演說聲聞乘法、獨覺乘法、菩薩乘法、如來地法；一切行處，智隨行故，能隨眾生根、性、欲、解、所行有異、諸聚差別，亦隨受生、煩惱、眠、縛、諸業習氣而為說法，令生信解，增益智慧，各於其乘而得解脫。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁202下。

所以九地菩薩的特殊能力，即是成為一個偉大的說法者、一個偉大的佛法教師，他即是用他的說法能力，來守護整個佛法，包括言說及非言說的部分。佛之言說即為如來的經藏，如來未言說的即為一

切諸法中的佛法藏。此菩薩何以具此能力？因九地菩薩具有四無礙智，以此四無礙智方能演說妙法：

菩薩住此善慧地，作大法師，具法師行，善能守護如來法藏，以無量善巧智，起四無礙辯，用菩薩言辭而演說法。此菩薩常隨四無礙智轉，無暫捨離。何等為四，所謂：法無礙智、義無礙智、辭無礙智、樂說無礙智。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁202下。

「法無礙智」是就緣起存在的對象之自性、自相、差別等等，有如實覺知的智慧；「義無礙智」則是對於一切世間的種種道理、意義內涵等，皆能正確無礙地掌握。前者是指向存在的對象自身，後者則指向意義的理解側面，即一般所謂的客觀面與主觀面的掌握，皆能正確、完整而通達。至於「辭無礙智」即是能正確無礙地說，且能用美好易於理解的方式說，說之不盡又復能隨順眾生之差別而說。「樂說無礙智」則指菩薩不能夠只是有說法能力，還得要「樂說」，樂於將佛教導傳遞給一切眾生，令眾生聞法心得安樂。此九地菩薩之說法能力與佛相近，故能以一音說法，也能以種種音聲說法，隨其心念，即能演說，而所演說之妙法，皆能令眾生開悟：此菩薩處於法座，欲以一音，令諸大眾皆得解了，即得解了；或時欲以種種音聲，令諸大眾皆得開悟。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁203中。

九地菩薩不只能自演說，更能令一切世界的所有微塵，也能由其中開發演示無量不可說的法門，以令眾生得隨其機宜於任何時間中了悟：

或時心欲令不可說無量世界地、水、火、風四大聚中所有微塵，一一塵中皆悉演出不可說法門。如是所念，一切隨心，無不得者。

《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁203中。

甚至即便一切眾生以各種不同的語言音聲問難此九地菩薩，菩薩也能於一念之間，同時領受，並以同一音聲為問難之眾生作解釋，且各隨順眾生心之所樂，隨其根機，隨其意解，皆能令其歡喜悟入：如是乃至不可說世界所有眾生，一剎那間，一一皆以無量言音而興問難，一一問難各各不同；菩薩於一念頃悉能領受，亦以一音普為解釋，各隨心樂，令得歡喜。乃至不可說不可說世界滿中眾生，菩薩皆能隨其心樂、隨根、隨解而為說法，承佛神力廣作佛事，普為

一切作所依怙。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁203下。

何以九地菩薩具有這樣殊勝的說法能力？這是因為「菩薩住此第九地，晝夜專勤更無餘念，唯入佛境界親近如來，入諸菩薩甚深解脫，常在三昧，恆見諸佛，未曾捨離。」《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁203下。也就是說，九地菩薩身心內外，無時不刻皆以諸佛境界為想念對象，為依歸的對象，未曾有一時暫捨，故使此一菩薩也逐漸獲有與佛力相同的大勢大、大威力，能作如此不可思議的說法活動。由此再進一層，便入菩薩十地的最後一個階段：「法雲地」，此一階位，菩薩便不只是言說近於諸佛，而是將自身化為法雲，普降甘霖以潤澤一切眾生。

10.法雲地：智波羅蜜，以自願力起大悲雲，現種種身，於一念頃普於十方法界演說大法

十地菩薩已臻諸佛境界，就凡夫而言，十地菩薩與佛的區別甚為細微而難以區別，因為此菩薩以其從初地至九地以來所累積的功德智慧，故已「得一切種、一切智智受職位」《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁205中。一切種智或一切智智即是佛智，受職位則是指十地菩薩即獲得位登佛位的印可，意指即將登上佛位，而與諸佛同行度化一切眾生之職。所以經典便用一種文學性的方式描述此十地菩薩登此佛位過程的內在轉變。首先是菩薩開始進入種種三昧之中，這意味了十地菩薩常在定中：

其最後三昧，名：受一切智勝職位。此三昧現在前時，有大寶蓮華忽然出生。其華廣大，量等百萬三千大千世界，以眾妙寶間錯莊嚴，超過一切世間境界；出世善根之所生起，知諸法如幻性眾行所成，恆放光明普照法界，非諸天處之所能有。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁205中。

十地菩薩最後所入的「受一切智勝職位」三昧，即是位登佛位之三昧。於此三昧境中所顯之境相，即是描述十地菩薩登佛位之光景，其時會有一大寶蓮華忽然出現，此蓮華即代表佛之法座，故經又描述此蓮華之廣大與百萬三千大千世間等同，蓮華亦普放光明，遍照一切法界。故這即是意味十地菩薩即以一切世間為其法座，而一切世間因此蓮華之光照，故轉化為清淨光明的法界。然則蓮華由何而生？經文指出十地菩薩的善慧願力所生，故蓮華實際即指因於自身

的善願力，菩薩依此為法座而坐，菩薩亦由此進行對一切世間的光
照的救度教化之活動：

此大菩薩并其眷屬坐華座時，所有光明及以言音普皆充滿十方法
界，一切世界咸悉震動，惡趣休息，國土嚴淨，同行菩薩靡不來
集，人天音樂同時發聲，所有眾生悉得安樂，以不思議供養之具供
一切佛，諸佛眾會悉皆顯現。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第
十冊，頁205中。

此十地菩薩坐此法座後，全身放光，並交織成一無限的光網，於光
網之中，菩薩作種種供養諸佛之事，光網還繞行十方世界十次（前
一個「十」表完整，後一個「十」可解為圓滿。）。然後十方諸
佛，亦放光明繞行十方世間十次，最後進入此十地菩薩的頭頂之
處，這代表諸佛既感應十地菩薩之圓滿成就，故印可十地菩薩，並
同欲增益菩薩之智慧與能力，故將自己的慧光（眷屬）灌注此菩薩
頂上。所以經文便云：

爾時，十方一切諸佛從眉間出清淨光明，名：增益一切智神通，無
數光明以為眷屬，普照十方一切世界，右遶十匝，示現如來廣大自
在，開悟無量百千億那由他諸菩薩眾，周遍震動一切佛剎，滅除一
切諸惡道苦，隱蔽一切諸魔宮殿，示一切佛得菩提處道場眾會莊嚴
威德；如是普照盡虛空遍法界一切世界已，而來至此菩薩會上周匝
右遶，示現種種莊嚴之事；現是事已，從大菩薩頂上而入，其眷屬
光明亦各入彼諸菩薩頂。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十
冊，頁206上。

灌頂即位，這是佛典中所反映的印度傳統國王登基之習俗，佛經沿
用此一說法，說明菩薩即佛位，要同諸佛一般，行救度眾生之職
分。這時菩薩終於徹底了解掌握了諸佛甚深微細的智慧，就如同太
子與登基為國王的差別一樣，太子總還是在揣摩如何當一位國王，
而登基者則已真正成為王者，成為國王或者成為佛陀。然而身居其
中，種種體驗便不再同於只在揣摩之人，故經云：「一切諸佛所有
智慧廣大無量，此地菩薩皆能得入。」《大方廣佛華嚴經》，《大
正藏》第十冊，頁206下。又云：「如是乃至無量百千阿僧祇三昧
門、無量百千阿僧祇陀羅尼門、無量百千阿僧祇神通門，皆悉成
就。」《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁206下。然而
這些智慧、三昧乃至神通之成就，是因為十地菩薩所成就之德慧，

召喚了一切諸佛，而令諸佛將其慧光眷屬灌注其頂，此一灌注即意謂著身心、智慧、能力全面性的轉化，也就是所謂的始成正覺或說頓悟之機。但《華嚴》的頓悟，不能只是修者主觀上的領悟感受而已，而是修行者全部的身心智慧，在一剎那之間，被提昇至與諸佛等同的境界，故若非有十地菩薩之大能力，否則不堪承持諸佛的加被，也完成不了這樣的轉化，所以經云：

此菩薩摩訶薩通達如是智慧，隨順無量菩提，成就善巧念力，十方無量諸佛所有無量大法明、大法照、大法雨，於一念頃皆能安、能受、能攝、能持。譬如婆伽羅龍王所霖大雨，唯除大海，餘一切處皆不能安、不能受、不能攝、不能持。如來祕密藏大法明、大法照、大法雨亦復如是，唯除第十地菩薩，餘一切眾生、聲聞、獨覺乃至第九地菩薩，皆不能安、不能受、不能攝、不能持。佛子！譬如大海，能安、能受、能攝、能持一大龍王所霖大雨；若二、若三乃至無量諸龍王雨，於一念間一時霖下，皆能安、能受、能攝、能持。何以故？以是無量廣大器故。住法雲地菩薩亦復如是，能安、能受、能攝、能持一佛法明、法照、法雨；若二、若三乃至無量，於一念頃一時演說，悉亦如是。是故此地名為：法雲。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁206下至207上。

所謂的「法雲」是先從大海來說，因十地菩薩智慧功德已先廣大如海，故能承受諸佛如龍王大雨灌注般之慧力，且不止一佛一龍王，而是無量諸佛諸龍王之法雨；此十地菩薩受諸佛法雨澆灌之後，也能興大法雲，注大法雨於無量眾生，故稱此地為法雲地。菩薩興大法雲之際，隨之而來的密雲電光，經典便以之譬喻所具種種福德智慧等：

此地菩薩以自願力，起大悲雲，震大法雷，通、明、無畏以為電光，福德、智慧以為密雲，現種種身，周旋往返，於一念頃，普遍十方百千億那由他世界微塵數國土，演說大法，摧伏魔怨；復過此數，於無量百千億那由他世界微塵數國土，隨諸眾生心之所樂，霖甘露雨，滅除一切眾惑塵焰。是故此地名為：法雲。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁207上至中。

十地菩薩所降法雨被喻為甘露雨，能滅除一切塵惑煩惱，增益眾生心之所樂。不只如此，菩薩能隨心之所念，改變一切諸法的相貌，突破一切限制與對立，例如廣狹、小大、淨垢等等，示現無量神通

以救度一切眾生。這樣的神通歸結而言，即是令眾生能自知自見入於佛身，與佛相同之神力，換言之即是體會眾生與佛不二之神力，乃至一切國土世間與佛無二，經典即稱之為「入一切佛國土體性三昧」：

若菩薩修此三昧，隨心所念，能於身中現恆河沙世界微塵數佛刹，復過此數，無量無邊。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁208上。

此十地菩薩與佛無異，若說有所不同之處，即在菩薩不捨菩薩的各種禪定，於定中以事奉供養諸佛為務，也就是說十地菩薩雖受諸佛印可，但菩薩始終謙沖為懷不自以為是佛，而依然不改初衷，持續尊重供養覺者：

此菩薩住如是智慧，不異如來身、語、意業，不捨菩薩諸三昧力，於無數劫承事供養一切諸佛，一一劫中以一切種供養之具而為供養。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁208中。

從客觀面來看十地菩薩與佛無異，從菩薩主觀面視之，菩薩還是自以為未臻佛位，不敢與諸佛並肩，於是十地菩薩，始終持續不斷在成長著，對十地菩薩而言，成佛始終是一種進行式。是以如若要追問，十地菩薩是否已然成佛？菩薩自身即言：成佛不是一個有終點的完成，而是一個不能止息，永遠需要努力實踐的歷程。

乃至我們也可追問，菩薩從初地至十地，每一地是否有真實的差別？經典指出，雖有相貌差別，卻在性質上沒有差異。每一菩薩地就如同一座高山，由高山所聚集的流水，會成為大河，而一切大河又將一起匯歸而為大海，故經云：

從菩提心流出善根大願之水，以四攝法充滿眾生，無有窮盡，復更增長，乃至入於一切智海，令其充滿。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁208下。

然而各座大山名稱不同，所居及所產物產不同，就如同十地之差別一般，但雖諸山所產或所居皆不同，也如十地之功德一般皆是善妙之法。十大山除代表十地，也代表十波羅蜜之各自的德用。以下十大山之引文見《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁208下至209上。

佛子！如雪山王，一切藥草咸在其中，取不可盡；菩薩所住歡喜地亦復如是，一切世間經書、技藝、文頌、咒術咸在其中，說不可

盡。

以雪山王（Himālaya-girirāja）喻初歡喜地，於此大山所產治世之藥草，即以「一切世間經書、技藝、文頌、咒術」為手段的布施波羅蜜之實踐。

佛子！如香山王，一切諸香咸集其中，取不可盡；菩薩所住離垢地亦復如是，一切菩薩戒行、威儀咸在其中，說不可盡。

以香山王（Gandhamādana-girirāja）喻第二離垢地，此山所產即「一切諸香」，一切諸香能熏除障穢惡氣，使之轉染成淨，就菩薩行而言，此功能即在菩薩所持之戒波羅蜜。

佛子！如鞞陀梨山王，純寶所成，一切眾寶咸在其中，取不可盡；菩薩所住發光地亦復如是，一切世間禪定神通、解脫三昧、三摩鉢底咸在其中，說不可盡。

鞞陀梨（vaidhari）意為「種種持」，即「具諸種種」之意，在此即指鞞陀梨山王中具一切眾寶，眾寶光輝燦爛，故以鞞陀梨山王喻第三發光地；而在菩薩行中則指由忍辱波羅蜜能具種種禪定三昧、神通智慧之意。換言之，菩薩若修忍辱，便可能內蘊諸寶於自身之中，故忍辱便為諸功德慧用的基礎，能夠聚集眾寶。

佛子！如神仙山王，純寶所成，五通神仙咸住其中，無有窮盡；菩薩所住焰慧地亦復如是，一切道中殊勝智慧咸在其中，說不可盡。有了忍辱之後，菩薩再進一步修習精進波羅蜜之後，菩薩所具的慧力，將如火之炎焰般，不只是發光，更具有燒灼一切煩惱之功能。經文便用神仙山王（Rsi）喻此第四焰慧地，因神仙山王上，所有具有五神通的神仙便是具住於此山中，這也就是譬喻，修至第四焰慧地的菩薩，也將不只是內蘊神通功德，而是真能用此神通功德往來世間與出世間，並能具救度眾生與自度生死的能力。

佛子！如由乾陀羅山王，純寶所成，夜叉大神咸住其中，無有窮盡；菩薩所住難勝地亦復如是，一切自在如意神通咸在其中，說不可盡。

第五難勝地是以禪波羅蜜為主，由此所成的神通是如意自在之神通，故被喻為乾陀羅山王（Yugajdhara），因本山有無量的夜叉大神住於其中，夜叉大神即具有不可思議能力之神祇，加以數目無量，故以此為喻。

佛子！如馬耳山王，純寶所成，一切諸果咸在其中，取不可盡；菩薩所住現前地亦復如是，入緣起理聲聞果證咸在其中，說不可盡。第六現前地被喻為馬耳山王（Aśvakarṇa），便因本山盛產一切諸果，而第六現前地即指修般若波羅蜜之菩薩，已經證悟緣起性空之理，緣起性空之理通於大小乘，若菩薩在此證果，即可證聲聞四果，但菩薩也可再向上追求大乘佛果，故作此喻。

如尼民陀羅山王，純寶所成，大力龍神咸住其中，無有窮盡；菩薩所住遠行地亦復如是，方便智慧獨覺果證咸在其中，說不可盡。

尼民陀羅山王（Nemimdhara）是大力龍神所居之處所，龍行千里，飛騰自在，故以此喻第七遠行地。此地菩薩修方便波羅蜜，能夠自在度化眾生，故有此譬。

如斫羯羅山王，純寶所成，諸自在眾咸住其中，無有窮盡；菩薩所住不動地亦復如是，一切菩薩自在行差別世界咸在其中，說不可盡。

斫羯羅山王（Cakravāda）所居眾生為自在眾生，故經中便以此喻第八不動地，因菩薩修行至此著重願波羅蜜，此波羅蜜與前一方便波羅蜜一樣，都是在已經證悟般若波羅蜜得無生法忍的基礎下，開展出的對眾生的救度。前一地的方便波羅蜜是強調菩薩已具此方便救度之能力，而本地所強調的，便在於菩薩即便行救度，但自身依然如如不動，不會因為救度眾生而擾亂了自身的智慧解脫境界。因為第八地菩薩，乃是由於宿世本願而行救度，不是因於當下之一念心之所感而行救度，所以在此被譬喻為如斫羯羅山王山所居之自在眾生一般。

如計都山王，純寶所成，大威德阿脩羅王咸住其中，無有窮盡；菩薩所住善慧地亦復如是，一切世間生滅智行咸在其中，說不可盡。計都山王（Ketumati）是諸大威德阿脩羅王所居，阿脩羅王是能力、威德僅次於天（帝釋天）的神祇，故經文以此喻第九善慧地之菩薩。此九地菩薩主修力波羅蜜，即是已能將一切各種救度眾生的能力發揮至極致的行者，便宛如大威德阿脩羅王一般。可是除了能力之外，菩薩應更求救度能力與智慧能夠一樣無礙，故便須進行第十地。

如須彌盧山王，純寶所成，大威德諸天咸住其中，無有窮盡；菩薩所住法雲地亦復如是，如來力、無畏、不共法、一切佛事咸在其

中，問答宣說不可窮盡。

第十法雲地便被譬喻為須彌盧山王（Sumeru）及其中所居的諸天（帝釋天），為諸神祇之中具最大能力與最大智慧者，故為天人之主。而十地菩薩也具有類此的佛道修行的地位，即此為菩薩十地之最高者，其所成就是，類似諸佛所具的如來十力、無畏法等不共之佛法。換言之，十地菩薩與諸佛之區別至多只有廣略而已，但十地菩薩已具體而微可與諸佛比肩，只是十地菩薩始終謙抑自持，自居菩薩位，依然禮敬、供養諸佛，但諸佛已視之為等同諸佛之境界，故能蒙受一切諸佛灌頂，開始執行成佛者救度眾生之工作。是以本地主修智波羅蜜，此智為後得智、一切種智，即指自度度人悲智圓滿之智慧，故十地菩薩便能如法興雲，普降甘霖潤澤十方眾生。

最後經文總結十地各自的主要特色如下：

所謂歡喜地，出生大願漸次深故；離垢地，不受一切破戒屍故；發光地，捨離世間假名字故；焰慧地，與佛功德同一味故；難勝地，出生無量方便神通、世間所作眾珍寶故；現前地，觀察緣生甚深理故；遠行地，廣大覺慧善觀察故；不動地，示現廣大莊嚴事故；善慧地，得深解脫行於世間，如實而知不過限故；法雲地，能受一切諸佛如來大法明雨無厭足故。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁209中。

初歡喜地：菩薩乃因能以大願為依憑，不再限囿個人的妄念，而生活於世間之中，相對於以妄念而生的凡夫，菩薩不再憂慮自己，而是愉快地以實現自己度世大願的心態過著每一天，故能天天歡喜愉悅。

第二離垢地：由於菩薩持守淨戒，故一切塵世雜染，不再能夠染著菩薩，這時的菩薩便如出於污泥的蓮花一般，時時自在清淨。

第三發光地：菩薩以忍辱為主，忍辱不是一味忍耐，而是意謂菩薩不與世人計的態度，因為他心中有著更長遠廣大的目標，故菩薩可以因為忍辱而內聚諸德，充於內而形於外，隱隱發出德性之光輝。

第四焰慧地：指菩薩不只曖曖內含光，此德性慧光，因為菩薩精進勤修，故更發而為慧焰，能燒灼煩惱，具度世之威

力。

第五難勝地：菩薩之大力乃因有深刻的禪定為依，故其無量神通方便，非一般外道之大能力所能及，故稱為難勝地。

第六現前地：因菩薩修般若波羅蜜，能徹觀緣起之理，悟無生法，故佛道現前，因而稱為現前地。

第七遠行地：指佛道雖然現前，但佛道重在實踐，故菩薩修方便波羅蜜，遠行十方，強化自己的覺慧觀察力，同時也救度十方眾生。

第八不動地：菩薩在救度十方眾生之際，易因過於悲愍眾生而受牽絆，或者由於了悟諸法空性，而忘卻本來之慈悲心，需由本願力湧現悲心，也需不動已經獲得的解脫智，故本地是由願波羅蜜所引導達到悲智不動的如如之境。

第九善慧地：悲智不僅要如如不動，還要時時起現善巧方便，故善慧地菩薩主修力波羅蜜，能示現無限方便之救度力。

第十法雲地：菩薩能力廣大，堪受諸佛灌頂加持，此即是指菩薩與諸佛在同一階位，並與一切諸佛同為度世而一起努力，這時菩薩不再僅是「個人」，而是連同十方諸佛連結而成普現的諸佛，使一切諸法之中皆能現佛。於是菩薩即秉此十方諸佛智慧佛力，興大法雲、雨大法雨，普度一切眾生。

七、覺悟之光遍照法界、行因佛果交徹圓融

菩提樹下始成正覺的佛陀，當其慧光照耀了一切的世間，週遍了一切法界：

爾時，世尊處于此座，於一切法成最正覺，智入三世悉皆平等，其身充滿一切世間，其音普順十方國土。《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁一下。

這覺悟之光固可說是一時之間遍在十方世界，但也可說覺悟之光乃不斷地以菩提樹為中心，逐步的向外擴延。就光之本身而言，光就只是光，不可說其為他物。光之自身是不可逼視的——即法藏所言之「不可說」的「性海果分」；但就光所照耀之景物而言，則隨著一層層的光圈的擴大，其原本闇晦不明之景物，也就逐步變得可視、可以辨認了——此即法藏所謂「可說」的「緣起普賢因分」。法藏，《華嚴一乘教義分齊章》：「一性海果分，是不可說義。何以故？不與教相應故，則十佛自境界也。故地論云：因分可說果分不可說者是也。二緣起因分，則普賢境界也。」，《大正藏》第四十五冊，頁477上。

於是是由十住、十行、十迴向到十地，《華嚴經》敍述了菩薩行的四個不同層次的階位，其內容與波羅蜜相應，但又非全同。傳統，以之為由低而高的淺深不同的階位，但筆者認為若依《華嚴經》的義理來看，與其論其深淺，強加分別，倒不如觀此菩薩行的一致與無分別，是以在本文最早即提出「以菩薩行為花鬘莊嚴一切國土」的說法，也就是說，不論哪個階段的菩薩行，都是對如來覺悟之光的回應與回映。就經文的形式而言，這四十個階位的內容，都是由觀照到如來覺悟之光所顯之如來法身的諸菩薩所說，但若無覺悟之光也就沒有這些說法的內容。

是以我們可以將諸菩薩於此四十個階位的說法，看成是對如來覺悟之光的回應，每個菩薩各言自己對佛陀覺悟之光的領悟。這場景的縮小版便是如同《維摩詰經》的諸菩薩各說的不二法門一般，而維摩詰居士乃以默然示其不二法門。《華嚴經》四十個階位不同菩薩對覺悟之光的領悟，恰如被說出的不二法門，而覺悟之光本身則如維摩詰居士之默示不二法門。然而不論「說」與「不說」，毋庸判其高下，最要緊的乃是在說與默之間，所顯示之覺悟之光的交映性。

也就是覺悟啟發覺悟，是以諸菩薩乃以關於覺悟的言說，回映如來覺悟之光的光照，也就是大覺者引發了全宇宙的覺悟的活動，使得存在的意義及價值，被貞定為追求解脫覺悟的確定方向。是以《華嚴》諸菩薩對於覺悟之光的回應，恰如同一首偉大的覺悟交響樂，或者一曲大合唱，眾菩薩們一個個，一部部地演奏出或唱出覺悟之樂章，在相同的主旋律下，各自展開了變奏。於是和諧莊嚴的覺悟之歌，一層又一層的和聲或者演奏不斷地加入，直至全宇宙的一切眾生齊聲高唱。這乃是對於無常與輪迴之苦的徹底翻轉與究極征服。

不從階位高下來理解諸菩薩所說的各種法門的理由在於，因為如此才能真正實現圓融遍在的《華嚴》精神，自此每個眾生的任務，即在於在自己的生命之中，找尋那與覺悟相應的樂句，並進而將之大聲唱出，使自己的歌聲得以和全宇宙的覺悟樂章相應，融入這偉大的合唱與演奏，以呈顯光之樂曲的神聖莊嚴。每個眾生的根性皆有不同，每個生命的處境也皆有差異，但對於生命的價值難以論其高下，甚至也不應論其高下，是以每個生命都可以從其自身出發，探尋或實現覺悟之道。如果可以從這個角度理解眾生的話，那麼每個生命之間，因為具有共同的追尋，便具有不互相對立的可能性。那看似對立的目標，其實都是對於解脫與覺悟的終極嚮往與探索，但因眾生彼此之間的差異，或因探索方式、探索過程的不同，造成各種差別，但差異不必然意味著對立，反而因為差異，而顯現了萬法之多元性，而多元之圓融則是克服對立的唯一手段。清涼澄觀曾舉例說：

余曾瑩兩面鏡，鑑一盞燈置一尊容，而重重交光佛佛無盡。見夫心境互照，本智雙入，心中悟無盡之境，境上了難思之心，心境重重智照斯在。又即心了境界之佛，即境見唯心如來，心佛重重而本覺性一，皆取之不可得，則心境兩亡，照之不可窮則理智交徹。心境既爾，境境相望，心心互研，萬化紛綸皆一致也，唯證相應，名「佛華嚴」矣。澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》第三十五冊，頁526中至下。

這個例子說明了宛若對立的心與境，就各別而言皆非真實，但是凡人總是或執於心或執於境，而澄觀認為唯在心境交映之下，明了本智（本覺）對心與境之雙入，故才可能「即心了境」、「即境見

心」，明白心佛無限而本覺為一的證悟境界，且唯此境界可名為「佛華嚴」。是故「心」就澄觀而言，若與境相對，則為一般義、世俗義之「心」，這是法相宗義；若用「智性」來解，則本覺之「智」是指那使心境交徹互泯互入之光照而言。前者是為澄觀所欲批判，而後者則為澄觀所點出的《華嚴》勝義，此勝義即在於可從心境交映的角度，明了《華嚴》之從證悟立場說一切諸法的精神，這時也可勉強稱其為「心」，但此心從眾生之始覺來說是與本覺不二，而非不覺之心，但不覺只是覺悟之未啟始，非真有不覺之心存在。

此本覺智性之心之所以稱為本覺，是指其既可以映照主客之別，同時也可由此主客交映，曲映出本智，因為本智就是超越心境，且使心感能夠互映的理由，也就是使鏡映成為可能的那道「光」。此一「本智」的覺照之光，嚴格說來應是非心非境的，但沒有光也就沒有鏡映，同時也不會令人執心或執鏡，於是我們便當能了悟，原來心與境皆非真實。於是，圓滿的覺悟，乃是同時且完整地領悟，一切關於心（主）與法界（客）之交映的緣起活動中的所有的真實與不實。真實的是諸法的交映，不實的是對任一法或一切法的執著。悟此才是真，而不悟此即是迷，但這不是要了悟的非心之真，或境之非真，而是要能領悟心境之同真同妄的無差別平等性，因為心與境即是鏡映緣起的關係，即如賢首法藏所云：「但了妄無妄，即為淨心」法藏，《華嚴義海百門》，《大正藏》第四十五冊，頁636上。此一淨心即是在妄心中可被曲映認出的本智淨心。

心境的鏡映，可以將之擴充至各個個別者乃至與普遍者之間的互為緣起之鏡映關係，從而由此鏡映緣起之中以實踐佛道之覺悟。但其實實踐的起點，並不在於這關係本身，而是對上述一多之間的鏡映關係的「覺照」，也就是能覺與所覺、一之與多莫不泯除絕對差別性，而顯示其互為緣起、互為覺照的平等性。無情物之間本即有類似的鏡映關係，就如同萬物之間即具有一種不斷的自我重覆的樣貌，覺照之智性則是對此鏡映關係的自覺，當其自覺之時方能揭露一切眾生與一切萬物的鏡映性。但不只如此，其目的乃更在令一切眾生能同樣察覺此一鏡映性，如此眾生方能由其妄執差別的絕對性，轉而覺察出在妄想、顛倒與對立中的真實性，在真與妄之間看到彼此。

因此，各個個別或個別與全體之間所要學習的便是，由虛妄中見到真實的力量，也就是當吾人面對差別與對立之時，或者文化與文化之間出現對立之時，也許經由看到相似的執著與相似的痛苦，更能增進彼此間的理解、同情與慈悲。佛教未必須致力於直接建立具體的文化制度，但佛教在此所含蘊的人文主義思想之重點，即在於一種環視覺察，世間眾生的痛苦不是來自於差別，而是來自於相似地執著，於是解除執著差別的絕對性之遮蔽，便成為佛教之所以能夠成就一種多元圓融的人文主義之關鍵。然而差別是無限的，所引生的執著也是無限，故唯有無止盡地實現解蔽破執的活動，徹底進行菩薩行的實踐，法界圓融的理想方才可能在現實世界中呈現。整個《華嚴經》種種菩薩行的敍述，不外是一再強調這點。

出版

《華嚴經》四十菩薩行

財團法人台北市華嚴蓮社

出版者：財團法人台北市華嚴蓮社

發行：財團法人台北市華嚴蓮社

執行：法鼓文理學院 數位典藏組

地址：台北市中正區濟南路二段44號

郵政劃撥贊助捐款帳號：0012588-1（華嚴蓮社）