

略述華嚴尊宿「習因習果」說

——澄觀篇

／高明道

「習因習果」不是賢首法脈的名相術語，但在唐代華嚴學者的著作裡卻零散出現，分布並不統一，局面堪稱分歧。此現象無非反映一段錯綜複雜的思想演變。於是，能否從相關的探討對中國的華嚴研究獲得片段進一步的理解，便成了拙文關心的問題。嘗試找尋答案的過程當中，先從經注最豐富的清涼國師澄觀開始。

唐實叉難陀譯《八十華嚴·十行品》中講到「菩薩摩訶薩第一歡喜行」時——「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……」¹——，有一段文字說：「菩薩如是利益眾生而無『我』想、『眾生』想、『有』想、『命』想、『種種』想、『補伽羅』想、『人』想、『摩訶婆』想、『作者』想、『受者』想，但觀法界、眾生界，無邊際法、空法、無所有法、無相法、無體法、無處法、無依法、無作法。作是觀時，不見自身，不見施物，不見受者，不見福田，不見業，不見報，不見果，不見大果，不見小果。」²這番話的語文表達，風格頗似《般若》等經，不過唐代華嚴學者澄觀的相關詮釋多半從另一個角度切入來發揮經義。³針對引文中第二句，澄觀首先表示其主題為菩薩如上觀察的收穫（即「觀益」），也就是說，當此菩薩在利益有情時不以「我」或「眾生」之類的概念行事，則享受到「不見」有那麼一個真實、自性存在的「自己」等等的好處。

至於該句裡九個子句一律出現「不見」二字，澄觀解釋是因為「窮於法性，到彼岸故」⁴。其中的主語沿用經文中的「菩薩」，整句大意為：菩薩因圓滿、徹底通達法性，所以不會誤以為有實質的主體、客體等等。

「不見」的九個對象中前面三項——「自身」、「施物」、「受者」——，澄觀說明「即是三輪」，亦即指行為的主體、行為的直接對象（施物）以及行為的間接對象（受者）。與此息息相關，第四項的「福田」，澄觀解釋為「施所生也」，頗能反應作者的創意，因為襯托出「福田」是緣起的，並沒有任何法本質上就構成「福田」。此看法等於說：正如一塊未經人種植的土地稱不上「田」，佛等未受供養之前也無從叫做「福田」。質言之，三寶之所以稱為「福田」端賴眾生供養且因供養獲得福報。⁵

到此為止，澄觀的注大體還好懂，透過布施、供養之行為點出緣起性空的真相，用以解釋菩薩為何「不見自身」等等。真正複雜的詮釋則從「業」開始，並包括「報」、「果」、「大果」和「小果」。先就與前三項有關係的解說看起。澄觀在《〈大方廣佛華嚴經〉疏》表明：「『業』約成因，而招當『果』。剋獲為『果』，酬因曰『報』。習因習續於前，習果剋獲為後。『習因』、『習果』通名為『因』，能牽後『報』。此『報』酬『因』。此則『果』通現得。又『報』謂有漏，『果』謂無漏。同是當果，漏、無漏殊。」⁶然後在《〈大方廣佛華嚴經〉隨疏演義鈔》補充：「《疏》『剋獲為『果』』者，此釋『果』、『報』有二義：一、『果』通現在，『報』唯未來。如修初禪為習因，證得初禪為習果，故云：『習因習續於前，習果剋獲於後。』上一重因果，望其當報，總名為『因』；生於初禪、梵眾等天，方名感『報』。故上云：『酬因為『報』。』『此則』下，結示。二、又『報』謂有漏下，則『果』

之與『報』，俱在未來。」⁷顯然是在想辦法澄清「業」、「報」與「果」的關係。爲了達到這個目標，第一個採取的步驟是用「（成）因」來取代「業」，也就是不再拘泥於契經原來的文字，而將以行爲的業報／果爲主軸的經義擴大成因果法則。

接著，在形成原因的業將感得未來果報（「招當果」）的基本原理上，澄觀進而用「剋獲爲『果』，酬因曰『報』」等文字來分別闡述自己的認知。然而這些想法，《疏》、《鈔》雖未標誌出處，實際上大量引自隋天台智者大師所說、門人灌頂所記的《摩訶止觀》。《摩訶止觀》原文爲：「『如是果』者，剋獲爲『果』。習因習讀於前，習果剋獲於後，故言『如是果』也。『如是報』者，酬因曰『報』。『習因』、『習果』通名爲『因』，牽後世『報』。此『報』酬於因也。」⁸不過嚴格來說，《摩訶止觀》這些論述也並非天台智顛的創舉，而是淵源於梁光宅寺沙門法雲撰《〈法華經〉義記》針對《妙法蓮華經·方便品》「唯佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂：諸法如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等」⁹提出來的解說：「『如是果』，『果』以『對因』爲義，『報』以『酬答』爲義。只是一果，宜對因詔爲『果』。此果有『酬因力』義，即成『報』義。」¹⁰這是道道地地中國佛學風味的表達方式，反映出以漢文理解爲基礎的發展，而不是受印度釋氏思惟模式的框限。但從梁法雲展轉到隋智顛，進而傳至唐澄觀時，作者在《疏》、《鈔》有怎麼樣的發揮？

一個是組織安排上的調整，因爲澄觀畢竟不是解釋《妙法蓮華經》，毋需拘泥於經文的順序，所以先將「剋獲爲『果』，酬因曰『報』」一併提出，當作大架構，然後指出此處「果」、「報」有兩個不同的詮釋：照第一種——等於參考《摩訶止觀》所獲得的見解——，「果」的使用範圍涵蓋未來與現在，但「報」字只能指未來。在此，澄觀很有意思，就提「如修初禪爲習因，證得初禪爲習果」來解釋原來引用的「習因習續於前，習果剋獲於後」：一個想修成

初禪的人一定要長期下工夫，不斷地練習，才有辦法這一輩子達到靜慮的境界，而這樣的成就不能用「報」來描述，因爲與因同世，但若是換一個角度，將此世的行持與成就一併看成「因」，就來生到天界論，由於跨到未來世，既可稱「果」，也可叫「報」。這是澄觀有關「業」、「報」、「果」提出的第一種說法。第二種解釋在時間上較單純，因爲單單指未來的果，但解說上卻較複雜，因爲搬出另一範疇的概念，亦即「有漏」、「無漏」或者說「世間」、「出世間」。依這樣的說法，「報」一定是六道輪迴裡世間的果報，而「果」乃是出世間的聖者果位。

談過自身、施物、受者、福田以及業、報和果之後，只剩下經文裡的「不見大果，不見小果」。這兩個項目很難令人聯想到固定的法數或佛學概念，難怪澄觀在《〈大方廣佛華嚴經〉疏》也僅以「小施小果，大施大果」¹¹簡單應付。不過到了《〈大方廣佛華嚴經〉隨疏演義鈔》，他就剖析出三個不同的角度，說：「一、少物施等爲小，多物施爲大。二、小心施爲小，大心施爲大。自利、無常等爲小，利他、觀空等爲大。三、近果爲小，究竟果爲大。」¹²第一種大小指施物的多寡。經文既然講「果」，澄觀的看法大概只能理解爲：東西給得多，果報則大；給得少，果報遂也小。這是一個較機械性的業果觀，完全沒有考慮到隨著行爲對象的不同，果報也有差別，如唐菩提流志譯《大寶積經·出現光明會》所謂「汝觀兩足尊 具大慈心者 雖以少物施 獲無量功德 能令諸眾生 於多百千劫 乃至證涅槃 果報無窮盡」¹³，或如唐玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》：「若阿羅漢出現世間，以少物施，便獲大果。如迦葉波尊者，無減施一飽食，人天多返，受勝妙果。」¹⁴第二種大小是從布施者的心理狀態來衡量的——一心小意味著自利爲前提或思惟東西本來就無常，不如快一點把它送出去等等，而心大指以利他爲關懷或思惟空性等等。背後的原理當然是果報的輕重與動機分不開。最後一種大小則提出「近果」和「究竟果」的差異。這一點，澄

觀還是受《法華》學者的影響。參唐東春沙門智度《〈法華經疏〉義續》針對《疏》中「後受人天得涅槃樂」句說：「人天近果，涅槃究竟果。」¹⁵

澄觀的《華嚴》注釋龐雜博綜，但「習因」、「習果」二詞的使用，僅僅在講解上引《十行品》經文時出現。該處，澄觀突破了智儼、法藏等前輩的詮釋¹⁶，旁涉天臺祖師之說，而順手帶出「習因」、「習果」。這兩個當複合名詞的語詞，結構上看似規則、對稱，但解讀略有差異。前者指「經重複實施形成某果之因的行爲」，而後者爲「建立在某重複執行的動作上的結果」。

1 見 T 10.279.102 c 21-23。

2 同上，103 a 22-29。據《大正藏》勘勘注，文中「補伽羅」的「補」字後，舊宋版多出「特」字。這個措施表面上修正一個錯誤，因爲「補特伽羅」確實是梵語“pudgala”較習慣的音譯方式，而該處也曾爲唐代學者指正過（即收爲慧琳《一切經音義》卷第二十二之慧苑《新譯〈大方廣佛花嚴經〉音義》卷中：「『補伽羅』，正云『補特伽羅』。此曰『數取趣』，謂造集不息，數數取苦果也。」見 T 54.2128.442 a 9。）但如此一改，實際上就破壞了《八十華嚴》的風格，因爲將“pudgala”音譯成「補伽羅」是實叉難陀翻譯的特色之一，不僅《華嚴》他處也有——如《十迴向品》「悟一切法無補伽羅」、「無『眾生』想，無『命者』想，無『補伽羅』想，無『人』想」、《離世間品》「菩薩摩訶薩知一切法空，離我，離我所，無作，無作者，無知者，無命者，無養育者，無補伽羅」、「我當了知一切諸法無我，無眾生、無壽命、無補伽羅」、「菩薩摩訶薩聞一切法無我，無眾生，無壽者，無補伽羅」（分別見 T 10.279.134 b 18-19、T 10.279.155 a 26-27、T 10.279.295 c 24-26、T 10.279.304 c 5-6、T 10.279.307 a 6-7）——，且更出現在實叉難陀另一譯本：《大乘入楞伽經·偈頌品》所謂「應知補伽羅 蘊界諸緣等 悉空無自性 無生有非有」（見 T 16.672.625 b 11-12。）舊宋版只在另外一個地方——《十定品》「菩薩知一切生滅法皆從因生故，是名『住無補伽羅法者』」（見 T 10.279.214 b 16-17。）——同樣加「特」，可見編者的態度並未貫徹到底。

茲所引《十行品》文，東晉譯本《六十華嚴·功德華聚菩薩十行品》中的對等處作：「『我當先令一切眾生滿足諸願，然後我當成正覺，離『我』想、『眾生』想、『我所』想、

『壽命』想、『種種』想、『福伽羅』想、『作者』想，法界、眾生界空無差別；離欲法、非真實法、無所有法、非堅固法、非恃怙法、非所作法。』菩薩如是觀時，不見施者，不見受者，不見財物，不見福田，不見業，不見報，不見果，不見大果，不見小果。」（見 T 09.278.466 c 26-p. 467 a 4。）前句的安排顯然不同，因爲隸屬於菩薩思惟的內容，但後句——包括用詞——大體一致，無疑認真參考之前的譯本。

3 參見唐清涼山大華嚴寺沙門澄觀撰《〈大方廣佛華嚴經〉疏》（T 35.1735.662 b 11-18）及《〈大方廣佛華嚴經〉隨〈疏〉演義鈔》（T 36.1736.328 b 16-26）。

4 「窮於法性，到彼岸故」是澄觀的特殊表達。其他文獻上用詞最接近者應該是晉譯《六十華嚴·金剛幢菩薩十迴向品》所謂「如是菩薩摩訶薩成就善根，出生善法，不壞業報，明見真實，善解迴向；以方便力出生業報，究竟法性，得到彼岸，了達諸法，迴向大智諸業善根；其心清淨，行無所行」（見 T 09.278.492 b 18-22）中「究竟法性，得到彼岸」。（此處「究竟」的「究」，《大正藏》誤作「空」。查回《高麗藏》K 8.79.103 b 11，確實是「究」。）不過在澄觀專攻的《八十華嚴》裡，對等的經文不大一樣，作「菩薩如是善巧思惟，無有迷惑，不違諸法，不壞業因，明見真實，善巧迴向；知法自性，以方便力成就業報，到於彼岸；智慧觀察一切諸法，獲神通智諸業善根；無作而行，隨心自在」。（見 T 10.279.128 b 26-cl。）竟

5 「福田」的一般定義並沒有指出這層關係，而偏重三寶本質上就是「福田」的論調，如唐西明寺沙門釋道宣撰《廣弘明集》第二十五卷所收隋東都洛賓上林園翻經館學士沙門釋彥琮《福田論》所謂：「夫云『福田』者何耶？三寶之謂也。功成妙智，道登圓覺者，佛也。玄理幽寂，正教精誠者，法也。禁戒守真，威儀出俗者，僧也。皆是四生導首、六趣舟航，高拔天人，重踰金石……」（見 T 52.2103.281 a 20-24。另參 T 52.2108《集沙門不應拜俗等事》）452 c 11-14。

6 見 T 35.1735.662 b 13-17。

7 見 T 36.1736.328 b 16-22。

8 見 T 46.1911.53 b 23-26。在唐翰林學士梁肅述《刪定〈止觀〉·觀心爲不思議境者》裡，這段文字作：「『果』者，『剋獲』、『有得』爲義。習因習續於前，習果獲得於後。『報』者，『酬因』爲義。『習因』、『習果』通名爲『因』。招後世報，故謂之『報』。」見 X 55.915.709 b 17-19。《大正藏》版《摩訶止觀》「習因習續於前」的「續」字，據唐代澄觀、梁肅兩家引文，可知原爲「續」的錯字。至於《〈大方廣佛華嚴經〉疏》的「『業』約成因，而招當『果』」，

-
- 則應該是參考《摩訶止觀》的「『如是因』者，招果爲『因』，亦名爲『業』。」見 T 46.1911.53 b 19-20。
- 9 見 T 9.262.5 c 10-13。
- 10 見 T 33.1715.596 c 27-29。
- 11 見 T 35.1735.662 b 17-18。
- 12 見 T 36.1736.328 b 23-26。
- 13 見 T 11.310.184 c 11-14。
- 14 見 T 27.1545.212 a 6-9。
- 15 見 X 29.594.92 a 21。
- 16 分別參 T 35.1732.38 b 27-29、1733.219 a 25-26。