



# 略論印順法師對《華嚴經》之成立的研究

黃夏年\*

## 論文摘要

印順法師是一代佛學大家，他給我們留下了豐碩的成果。在法師浩如煙海的著述中，對華嚴學的論述所在皆是，不過大多比較分散，至今還沒有人對此進行充分的總結梳理和提煉挖掘。本文試圖在這方面作一些努力。全文共分三個部分，第一部分簡介 20 世紀以來的華嚴學研究情況；第二部分介紹學者對印順法師的學術貢獻的總結；第三部分概述印順法師在《華嚴經》成立方面的研究成果，文章最後強調，印順法師的華嚴學研究有其特殊的意義，其成果值得我們高度重視。觀照印順法師的華嚴學研究成果，繼承並發展中國華嚴學研究，是我們對法師圓寂周年所能奉獻的崇高讚禮！

印順法師（1906～2005）是當代著名的佛教學者，他代表了當代中國佛教研究的最高水準，是中國佛教與佛學界的驕傲。印順法師對中國佛教的貢獻是全面的，其最重要之處，就在於他開創一代新佛學精神。他的 40 餘種著述，以釋尊之本懷為依歸，貫穿著「以佛法來研究佛法」的精神，<sup>1</sup>在佛教界和學術界產生了重要影響。

**關鍵詞：**印順法師、《華嚴經》、華嚴學、龍樹菩薩、入法界品、主智論

---

\* 中國社會科學院世界宗教研究所編審，世界宗教研究雜誌社社長、《世界宗教文化》主編。

<sup>1</sup> 以佛法研究佛法》第 1 頁。



## 一、緣起

藍吉富先生曾經對印順法師的學術成就做過較為系統的總結。他分八項總結法師的成果：

(1) 強調、而且弘揚《雜阿含經》等原始佛典的重要性，並繼呂澄之《雜阿含經刊定記》之後，再作精密的探索，而有《雜阿含經論會編》行世。(2) 將印度佛教的發展，分成「佛法」（包含根本佛教、原始佛教、部派佛教）、「大乘佛法」、「秘密大乘佛法」三階段。(3) 發現大乘佛法產生的主要原因，是「佛涅槃以後，佛弟子對佛的永恒懷念」所逐漸發展形成的。(4) 對大乘佛法的思想，作新穎的判攝。主張大乘佛教思想可分為：性空唯名、虛妄唯識、真常唯心等三系。(5) 對於佛法中的空義——《阿含》的空與龍樹思想中的空，有透闢的發揮與解析。(6) 我國的中觀學發展到唐代，由嘉祥吉藏集其大成。但是吉藏之後，則後繼無人。千餘年之後，才由印公再興斯學。(7) 對中國佛教的主流思想，有大異明清以來傳統佛學界的看法。此外，其《中國禪宗史》一書，對印度禪如何演化為中華禪的關鍵所在，也有新穎而深入的解析。(8) 在佛法的信仰價值方面，他主張（原始）佛法比大乘佛法、秘密大乘佛法更為純正。在大乘三系中，以「性空唯名系」最為近真，而「真常唯心系」則較為偏離。並主張人間佛教比天乘佛教（密教）更可信。<sup>2</sup>

藍吉富先生全面概括了印順法師在佛教研究方面所做出的突出貢獻，給我們繼續研究佛教提供了研究指南。

在印順法師的研究成果中，華嚴學的研究並沒有被彰顯出來。印順法師也曾經自謙「我著重於印度傳來，譯梵為華的三藏，對於後來發展而成立於中國的佛學，如台、賢、禪、淨，都不曾深入。」<sup>3</sup>實際上印順法師對華嚴學是有研究的。印順法師最初接觸佛教時，雖得益於馮夢禎《莊子序》的「然則莊文郭注，其佛法之先驅耶！」之提醒，<sup>4</sup>然而在他最初閱讀的佛書中，就有《華嚴經疏鈔纂要》殘本一書，使其在「半懂不懂之間，感覺佛法的無邊深廣」。<sup>5</sup>可見，印順法師一接觸佛教，就與華嚴有緣，之後，他對與華嚴有關的學說做過研究，涉及到《華嚴經》的成立、《華嚴經》與如來藏或真常唯心的關係，《華嚴經》與普賢菩薩行願、善財童子、以及《華嚴經》與

<sup>2</sup> 《印順佛學思想的特質及歷史意義》，載《二十世紀的中日佛教》。

<sup>3</sup> 《華雨集第五冊》第 211 至 212 頁。

<sup>4</sup> 《我之宗教觀》第 305 頁。

<sup>5</sup> 《我之宗教觀》第 305 頁。

賢首宗等問題。

本文將對 20 世紀世界華嚴學研究現狀，和印順法師對《華嚴經》成立問題的研究，做一概述，作為筆者對印順法師圓寂周年的紀念。

## 二、20 世紀世界華嚴學研究的簡略回顧<sup>6</sup>

20 世紀初，華嚴宗及華嚴學曾經在中華大地興起，楊文會曾考訂《華嚴發菩提心章》指出其中的錯簡，是為研究華嚴學的先驅之一。僧人月霞曾在江蘇常熟興福寺等地創辦華嚴大學，致力於華嚴教學工作。應慈法師被尊為「華嚴座主」，組織「華嚴疏鈔編印會」，主持編印了《華嚴經疏抄》，彙集了中、印、日、藏等十多種版本，考訂異同，補正缺失，功莫大焉。溥常法師撰寫的《華嚴綱要淺說後序》，強調要從性相圓融的角度來化解唯物和唯心的認識。太虛大師作《略說賢首義》，以明「所崇重於華嚴者，雖不若墨守賢首家言之甚，而於平等大乘之上，別標華嚴之殊勝處，實不讓持賢首家言者也」。

20 世紀下半葉，華嚴研究不斷發展，呂澂指出「從思想方面說，華嚴宗和《華嚴經》各有分際，是不應混同的」<sup>7</sup>，對後來的研究提供了強有力的借鑒。侯外廬《中國思想史》<sup>8</sup>尤其注意對華嚴學的「理」、「事」兩法界的「法界緣起」思想剖析，指出了它們對後起的宋代程朱儒學的影響。任繼愈《華嚴宗哲學思想略論》<sup>9</sup>指出：「(華嚴宗)取消了客觀的物質性，留下了主觀(心)，它和唯物主義反映論是根本對立的。」範文瀾《唐代佛教》<sup>10</sup>、郭朋《隋唐佛教》<sup>11</sup>則對華嚴宗的思想特點予以了更為詳盡的解說。方立天《華嚴金師子章校釋》<sup>12</sup>對華嚴宗的學說及其實際創始人法藏的事跡給較為全面的解說，尤其是從社會根源上考察了華嚴宗的產生與理論淵源，強調華嚴宗的「事事無礙」論是典型的中國佛教思想命題和中國思維方式，是先秦莊子以來齊

<sup>6</sup> 關於 20 世紀研究華嚴學的情況，請參考拙文《20 世紀華嚴學的研究》，載《佛學研究》2005 年刊，北京，中國佛教文化研究所。

<sup>7</sup> 同上第 368 頁。

<sup>8</sup> 人民出版社，1959 年版。

<sup>9</sup> 人民出版社，1963 年版。

<sup>10</sup> 人民出版社，1979 年版。

<sup>11</sup> 齊魯書社，1980 年版。

<sup>12</sup> 中華書局，1983 年版。



物論思想的發展。<sup>13</sup>魏道儒《華嚴宗通史》<sup>14</sup>是近年出版的一本專論華嚴宗的通史性著作，本書認為，華嚴學從形象描述的宗教文學向概念分析的宗教哲學的理論轉型，為華嚴宗教理的建立指明了方向；從華嚴經學到華嚴宗學的轉變，是在中國傳統思想文化誘導下發生的理論創造過程，是哲學化的過程。有關華嚴宗研究的碩博士論文也不斷有人撰出，如徐紹強關於法藏研究的碩士論文<sup>15</sup>，董群的宗密研究的碩博士論文<sup>16</sup>，邱高興關於法藏和李通玄的碩博士論文<sup>17</sup>，胡民衆的澄觀思想研究<sup>18</sup>等等。

台港學者的華嚴宗研究一直非常活躍。海雲、智光、南亭、靈源、隆泉等法師都提倡華嚴。智南師弟創華嚴蓮社、華嚴專宗學院及佛學研究所，專弘華嚴；靈源創十方大覺寺，隆泉創華嚴寺，講誦華嚴大經。學者方東美「以哲學家而旁及佛法，探究『華嚴』，終於對華嚴宗學，給以無上崇高的評價。」<sup>19</sup>莊昆木、鄧克銘等對法藏做了深入的研究。香港廖明活、臺灣陳英善、謝大寧、孔維勤等對華嚴思想作了研究。張曼濤編纂的一百卷《現代佛教學術叢刊》中有四本關於華嚴學的論文集（《華嚴學概論·32》、《華嚴思想論集·33》、《華嚴宗之判教及其發展·34》、《華嚴典籍研究·44》），基本上代表了20世紀70年代中國研究華嚴學的水平。臺灣先後出現的華嚴學專著有楊政河《華嚴經教與哲學研究》<sup>20</sup>、方東美《華嚴宗哲學》<sup>21</sup>、鄧克銘《華嚴思想之心與法界》<sup>22</sup>、陳英善《華嚴清淨心之研究》，華嚴學會出版賢度法師的華嚴學著作，以及譯出日本學者的華嚴著述等。

百年來日本學者撰寫的華嚴學專著較多，有鎌田茂雄《中國華嚴思想研究》<sup>23</sup>、《華嚴學典籍及其研究文獻》、《華嚴學研究資料集成》、吉津宜英《華嚴一乘思想研

<sup>13</sup> 《華嚴宗的現象圓融論》《文史哲》，68~75，1998，5，濟南。

<sup>14</sup> 江蘇古籍出版社，1998。

<sup>15</sup> 徐紹強《華嚴五教章哲學思想述評》臺灣「法藏文庫」《中國佛教學術論典》第二輯。

<sup>16</sup> 董群《宗密的華嚴禪》、《宗密的融合論思想研究》臺灣「法藏文庫」《中國佛教學術論典》第二輯。

<sup>17</sup> 邱高興《華嚴宗祖法藏及其思想》（碩士論文）臺灣「法藏文庫」《中國佛教學術論典》第二輯，《李通玄佛學思想述評》（博士論文）《中國佛教學術論典》第一輯。

<sup>18</sup> 胡民衆《澄觀佛學思想研究》，臺灣「法藏文庫」《中國佛教學術論典》第二輯。

<sup>19</sup> 《華雨集》第五冊第212頁。

<sup>20</sup> 慧炬出版社，1980年。

<sup>21</sup> 黎明文化，1993年。

<sup>22</sup> 臺北文浸，1997年。

<sup>23</sup> 東京大學出版會，1965年。

究》、《華嚴禪之思想史的研究》、木村清孝《中國華嚴思想史》<sup>24</sup>、《初期中國華嚴思想之研究》、鍵主良敬、木村清孝《法藏》<sup>25</sup>、坂本幸男《華嚴教學の研究》<sup>26</sup>、中村元《華嚴思想》<sup>27</sup>、石井教道《華嚴教學成立史》<sup>28</sup>、川田熊太郎等著《華嚴思想》<sup>29</sup>、須佐晉龍《華嚴十地品的研究》、久野芳隆《華嚴大本的成立問題》、狄原雲來《華嚴經題目的研究》、伊藤瑞睿《華嚴經的成立》、高峰了洲《華嚴思想史》、石井公成《華嚴思想之研究》、高崎直道《華嚴教學と如来藏思想》等等。

總之，世界各國對華嚴學研究取得的成果，主要表現在，一是採用西方的研究方法，對華嚴的研究更加條理化，二是研究的範圍更加廣泛，既有人物的研究，也有經典的研究，還有思想的研究，以及宗派的研究。

### 三、印順法師論《華嚴經》之成立

《華嚴經》是大乘佛教的主要經典之一。該經在中國有三個譯本，一是東晉佛跋陀羅譯的《大方廣佛華嚴經》60卷，稱為「舊譯《華嚴》」或《六十華嚴》。二是唐武周時實叉難陀譯的《大方廣佛華嚴經》80卷，稱為「新譯《華嚴》」或《八十華嚴》。三是唐貞元中般若譯的《大方廣佛華嚴經》40卷，全名《大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品》，簡稱《普賢行願品》或《四十華嚴》。<sup>30</sup>迄至近代，許多中、日佛教學者認為從佛教文獻史來看，《華嚴經》的許多章節都是在印度流傳的單行本經典，如《十地經》、《入法界品》、《兜沙經》、《普賢行願品》等，一些印度佛教著名大師的著作中所引用的沒有超出這幾部經典；從《華嚴經》編排的七處八會或七處九會的結構、體例來看，其體例更接近中國的章回小說，遠離印度經典的風格；再從翻譯史上得知，東晉僧人支法領在西域於闐獲得《華嚴經》原本，天竺僧人佛陀跋陀羅將此譯作60卷本，在此之前中國只是流傳一些獨立的小品譯文而已。因此，《華嚴經》應是在當時處於中國和印度文化交流的集散地及著名的佛教重鎮西域於闐一

<sup>24</sup> 平樂寺書店，1992年。

<sup>25</sup> 東京大藏出版社1991年版。

<sup>26</sup> 京都平樂寺書店1956年版。臺灣中華佛教文獻編撰社1974年版。

<sup>27</sup> 京都法藏館1960年版。

<sup>28</sup> 東京平樂寺書店1978年版。

<sup>29</sup> 法爾出版社1989年版。

<sup>30</sup> 研究者認為，唐般若譯四十卷《華嚴》，是其他二部別經中《入法界品》的增廣別行。



帶，由西域僧人將若干品結集為大品，並加以增補後編撰而成的。<sup>31</sup>限於本文的篇幅，這裏只敘述印順法師對《華嚴經》成立的研究情況。

印順法師對《華嚴經》的形成並沒有做過專門的論述，但是他對印度佛教有深入的研究，曾經撰寫過系統的印度原始佛教與部派佛教，包括佛教史地關係的著作，如《佛教史地考論》、《以佛法研究佛法》、《原始佛教聖典之集成》、《說一切有部爲主的論書與論師之研究》、《初期大乘佛教之起源與開展》、《如來藏之研究》、《印度之佛教》、《印度佛教思想史》等，在研究整個大乘佛教的經典成立與發展歷史時，他將《華嚴經》納入了研究範圍，於是不自覺地對《華嚴經》形成做了推定。

他認爲，《華嚴經》出現的背景是「在家佛弟子，崇仰佛的出世法，而又處於世間的立場。佛法普遍的傳播於民間，由城鎮而鄉村，由鄉村而僻野，人間受到佛法的熏陶，即自然而然的，有以在家佛子爲中心的，重視人乘正行——德行，贊仰出世而又積極地入世度生的佛法，發揚廣大起來。」<sup>32</sup>釋迦佛爲了適應當時印度外道沙門團體，而方便示現出家相，於是佛像有戴天冠，佩瓔珞等在家相。菩薩大多都是在家的，如文殊、普賢、觀音、善財、維摩等，出家菩薩是很少見的。佛在大乘經中是處於印證者的地位，表示大乘是以在家佛弟子爲中心而宏通起來，所以「大乘法不一定是釋迦佛說的，而且多數是菩薩說的。如文殊對於大乘實相，即爲菩薩說了不少經典。《華嚴經》幾乎全部是金剛藏菩薩與功德林菩薩等說的。」<sup>33</sup>

他進一步從多方面來說明《華嚴經》的出現與歷史作用。例如，從語言風格來看，佛弟子曾用四種語言誦戒，因之形成了四派，即一切有部用雅語，大眾部用俗語，正量部即犢子系的盛行學派用雜語，上座部用鬼語。「大乘佛教的開拓者，並非使用純正的雅語，是一種仿雅語的俗語，稱爲阿布蘭迦語的。純正的雅語學者，並不把它當作雅語。阿布蘭迦語，與雅語的文法有許多不同，也有古吠陀語、巴利語語法的語尾變化等交雜。此種語言，本爲大眾系所用的。尼泊爾發現的——大眾系的說出世部的《大事》，即是此種語文的散文體。尼泊爾發現的《法華經》、《悲華經》、《華嚴經》的〈十地品〉、〈入法界品〉等大乘經的偈頌部分，也是用這種語寫的。西藏傳說：南印度大眾系的案達羅學派，用方言記錄經文，其中有大乘經，應該就是這種文字。如

<sup>31</sup> 參見呂澂《中國佛學源流略講》第40~41頁；方立天《略談華嚴學與五臺山》載《五臺山研究》1988年第1期；杜繼文《五臺山與華嚴經的基本思想》載《五臺山研究》1988年第5期；中村元主編《亞洲佛教史·印度篇》第178頁。

<sup>32</sup> 《佛在人間》第64至65頁。

<sup>33</sup> 《以佛法研究佛法》第65頁。

《法華》、《華嚴》、《悲華》等大乘經的散文，也是俗語的，但混雜有雅語；雅語部分，或許是補充的。大乘經中本來傳說一種四十二字母的文字，第一是阿字，最後是茶字，與摩多體文的雅語不同。《華嚴經·入法界品》說：達羅毗茶（南印的非雅利安人）的彌伽醫師，傳授此種文字。」<sup>34</sup>

從佛教的理論來看，印順法師利用他治阿含的特長，對《華嚴經》的理論淵源做了較好的說明，認為「如不從緣起論的體系中去理解，那必然的會感覺到本經（《雜阿含經》）是明顯的唯識論。尤其是畫師畫圖的比喻，使我們聯想到《華嚴經》的『心如工畫師，畫種種世間。五蘊悉從生，無法而不造』。」《阿含經》的思想，對《華嚴經》的唯心論，確有深切的影響。」<sup>35</sup>佛教的「方便」學說，是「大乘佛法」理論最重要的特點之一，是受到重「法」而不重「律」的大眾部系影響。

印順法師說，雞胤部主張，衣、食、住一切隨宜；北道部說有在家阿羅漢。「南方大乘——『文殊法門』，《入法界品》所表現的解行，就是在這種部派思想上，適應地域文明而發展起來的。『原始般若』應用否定的、反詰的語句，本與『文殊法門』相近。『般若』流入北方而大成，雖同樣的著重於勝義的體悟，而改取平實的語句，且引用說一切有部（Sarvastivadin）等術語。『文殊法門』在南方，充分的發展起來。《入法界品》善知識的種種方便，不妨說是集當時『文殊法門』的特性，而以善財童子的參學，表示出大乘方便的特色。」<sup>36</sup>印順法師強調，般若與方便，是成佛的兩大因素，而且是相助相成的，只有般若與方便的相資相成，才能實現大乘的不思議解脫。

「《華嚴經》爲了滿足十數，說了多種的十波羅蜜（8.036）。然西晉竺法護，姚秦鳩摩羅什、東晉佛陀跋陀（Buddhabhadra），在所譯《華嚴》的《十地品》中，都沒有說到在方便以上，更加願、力、智而成的十波羅蜜。六度加方便、願、力、智，成爲一般定論的十波羅蜜，是屬於『後期大乘』的。」<sup>37</sup>這裏，印順法師指出，可以從《華嚴經》裏對十波羅蜜的使用，說明整部經典或全本，是經過不斷增補而形成的，所以它應是後期大乘的著作。

又從大乘佛教流行情況來看，印順法師說，「初期大乘」的主要教典，可以推定的是《般若》與《華嚴》（部分），及思想介於《般若》與《華嚴》間的文殊教典。它們重於菩薩深廣的大行，菩薩普入世間的方便，是興起於南方，傳入北方而大成的。

<sup>34</sup> 《佛法概論》第 39 頁。

<sup>35</sup> 《唯識學探源》第 34 頁。

<sup>36</sup> 《印度佛教思想史》第 103 頁。

<sup>37</sup> 《印度佛教思想史》第 102 頁。



重於信願的，如《阿彌陀佛經》，是起於北方的。「初期大乘」的興起，是佛教界的共同趨勢，適應邊區而面目一新。南方——烏荼，安達羅興起的大乘，傳入北方。北方大乘以（罽賓）烏仗那為中心，向東西山地延伸；向南而進入平地，就是犍陀羅——衆香城。這一帶，是「大乘佛法」非常興盛的地區。這一地區，受到與那人、波斯人、塞迦人的一再侵入；西元初，稱為貴霜王朝的大月氏人，又進入印度。其中，烏仗那、舍摩等四國，是塞迦族，被傳說為釋迦同族。塞迦族與波斯人，有長期的合作關係，都是大乘的信仰者。

這一地區，由於各民族長期共存，思想比較能相容並蓄，如聲聞五部派的戒律，都在這裏流行。同時，印度各方面的政權起伏，而佛法卻是超政治的，由南而北，也由北而中而南，到處暢通。如起於北方的《阿彌陀佛經》，二大菩薩——觀世音與大勢至，與《入法界品》的觀自在，及從空而來觀自在菩薩處的正趣——二位菩薩，功德是相同的。南、北思想的流通與相互影響，是不因政治而有所限礙的。總之，「初期大乘」的興起，與南北邊區佛教的開展有關。<sup>38</sup>正是由於初期大乘佛教的盛行，對《華嚴經》的成立也產生了重要的影響，例如，「除從我國譯經史上，推得大乘經論的流通情況外，有兩點可為明證：

一、據古代遊歷者的報告，北印的烏仗那、迦畢試、那揭羅曷、咀叉始羅；新疆的於闐、斫句迦，都是大乘佛教盛行的地帶。中國與印度間，隔著千山萬嶺，而對於入山專修及遊化的僧眾，是能克服來往障礙的。以大雪山為中心而延展到南北，都是習禪的勝地（羯盤陀、烏緞、斫句迦山地，都有比丘入定久住的記載），也是大乘佛教傳通的道場。傳說龍樹入雪山，從老比丘得大乘經；斫句迦山區有大量的大乘經；陀曆的山岩中藏有大乘經等，都可看出此一山區與大乘佛教的關係。

二、《般若經》說到後五百年，《般若經》大行於北方；《大悲經》說到弘法於北印的大師；《華嚴經》說到菩薩住處，也重在北方，還說到於闐的牛角山寺；《大集經》晚譯部分，說到從北印，經雪山而到達西域（今新疆）一帶的地理。這些，都可以看出大乘經流傳在這一區域的情形。」<sup>39</sup>

再從大乘佛教傳播路線上看，印順法師也做了較為深入的闡述。他說：「初期大乘」經部類繁多，在「大乘佛法」的傾向下，多方面傳出，不是少數地區、少數人所傳出的。「傳出的，或起初是小部，漸漸的擴編成大部，如《般若經》。或各別傳出，後以性質相同而合編的，如《華嚴經》。要確定「初期大乘」到底是那些經典，說明

<sup>38</sup> 《印度佛教思想史》第 89 至 90 頁。

<sup>39</sup> 《以佛法研究佛法》第 228 頁。



也真不容易！」<sup>40</sup>但是，由於佛教經典編纂之連續性，可以看到這些「初期大乘」的經典都是從小到多的，而且是在佛教傳播的沿途經不斷增衍後而形成的。如「大乘是從犍陀羅、烏仗那，通過大雪山及蔥嶺而東來的（法顯等西去，玄奘回國，也都是這一路線）。中國初期（漢、魏、晉）的大乘教，受到這一地區的深切影響。」<sup>41</sup>

初期傳入大乘佛教的大師，主要為月氏人。初期大乘經的譯傳，雪山東北的斫句迦與於闐大乘教的隆盛，比北印度並不遜色，是值得重視的。「他們的譯籍，可以看作大月氏（貴霜王朝）時代的大乘佛教。主要的佛典，如《華嚴經》的〈十住〉、〈十地〉與〈入法界品〉；《寶積》的〈寶嚴〉、與〈阿閼佛〉、〈阿彌陀佛〉的淨土經；《大集》的〈般舟三昧〉等；《法華經》，《維摩經》；《首楞嚴三昧經》等。……支法領西遊（西元四一〇頃），在於闐求得《華嚴經》，後由佛陀跋陀羅譯為六十卷（就是唐代新譯的八十《華嚴》，梵本也還是從於闐得來的）。……與於闐毗連的斫句迦，玄奘傳說王宮有《般若》、《華嚴》、《大集》等十部（或傳「十二部」），都是部帙龐大的大乘經。」<sup>42</sup>

從佛教菩薩的生平應化事跡來看，文殊菩薩和普賢菩薩是《華嚴經》裏最重要的兩大菩薩，印順法師結合印度宗教的流行情況，認為：「《華嚴經》以毗盧遮那佛（Vairocana）為主，依〈十地品〉說，是與印度的大自在天（Maheśvara），同住色究竟天（Akaniṣṭha）而成佛的。毗盧佛的兩大脅侍，文殊（Mañjuśrī）與普賢（Samantabhadra）菩薩，其實是釋尊人間與天上的兩大弟子的合化：文殊是舍利弗（Śāriputra）的梵天化，普賢是大目犍連（Mahāmaudgalyāyana）的帝釋化（9.019）。與色究竟天成佛，綜合起來，表示了佛法與印度天神的溝通。《華嚴經》法會開始，十方菩薩以外，有無數的執金剛神，無數的主城神、主地神，一直到大自在天，都來參與法會。參與毗盧遮那佛法會的，當然是大菩薩。」<sup>43</sup>

龍樹菩薩是大乘佛教的百部論主，印度佛教空宗的創立者，傳說他曾經在龍宮取得佛經，就是《華嚴經》。此事在傳統上有二種說法，一是表示龍樹深入自心，本著自證而集出大乘經的。一是「解說為：龍王，是印度民族中龍族的國王。《華嚴》等大乘經，從此族的王庭得來。」<sup>44</sup>雖然這些解說，在印順法師看來「都可以有一分意

<sup>40</sup> 《印度佛教思想史》第 82 頁

<sup>41</sup> 《以佛法研究佛法》第 233 頁。

<sup>42</sup> 《以佛法研究佛法》第 232 頁。

<sup>43</sup> 《印度佛教思想史》第 116 頁。

<sup>44</sup> 《佛教史地考論》第 212 頁



義」，然而他提出了另外一種說法，認為「但第三說是更為可能的」。<sup>45</sup>印順法師縝密的考證了龍樹取經的地點，指出「玄奘所敘烏荼的靈塔，與《西域志》所傳的龍樹塔，顯然是同一事實的不同傳說。如一、《西域志》說在大海邊，烏荼的確是濱臨大海的。二、靈塔都有放光的敘載。三、《西域志》說：供塔的華蓋，在塔上空中，不會落下來。《西域記》說：將華蓋放在露盤下，覆鉢勢上，華蓋會止住而不落。從這比較中，可發見《西域志》的某些錯誤。《西域志》說大塔在波斯匿王（Prasenajit）都城東百里大海邊，波斯匿王都為舍衛城（Śrāvastī），離大海極遠。這是烏荼的靈塔，所以可斷為僑薩羅（Kosalā）王都的誤傳。波斯匿王國名僑薩羅，但這是北僑薩羅，南方還有南僑薩羅。誤以南僑薩羅為北僑薩羅，才記為波斯匿王了。

從西元前三世紀末到西元三世紀初，以安達羅（Andhra）族興起而盛大的安達羅王朝，幅員極廣。如《西域記》中的南僑薩羅，馱那羯磔迦（Dhanya-katlaka）、羯[食菱]伽（Kalinaga）、恭禦陀（Koṅgoda）、烏荼等，都是屬於安達羅王朝的。《大唐西域記》（卷一〇），護持龍樹的（安達羅王朝的）娑多婆訶王（Sātavāhana），也稱為僑薩羅國王。據多氏《印度佛教史》（一五·三）說：護持龍樹的南方國王，名優陀延王（Udayana），也許是從烏荼得名的。龍樹從龍宮得靈塔，或入龍宮得經，為同一傳說的傳說，尤其是靈塔的所在地——補澀波耆厘（Puslpagiri），與龍王有關。補澀波耆厘，意義為華山，這是有名的神山。

在《吠陀》（Veda）、《摩訶婆羅多》（Mahābhārata）、《往世書》（Purāṇa）中，都說到婆樓那（Varuṇa）常往來此山（見高桑駒吉《大唐西域記所記東南印度諸國之研究》）。在婆羅門教中，婆樓那本為天界的大神。由於主管降雨流水，所以《阿闍婆吠陀》（Atharva-veda）與《摩訶婆羅多》，說他是水神（《印度哲學宗史》一·二）。這在佛教中，就是有名的婆樓那龍王。龍是主管降雨流水的，所以密典中稱之為水天。如《大集經·須彌藏分》，婆羅那為五類龍王中的一切魚龍王。婆樓那是龍王，往來的補澀波山，恰好就是傳說龍樹入龍宮，得塔而建塔的地方，這是值得重視的。補澀波山的所在地，《西域記》說在國都西南大山中；《西域志》說在大海邊。玄奘時代的烏荼國都，學者推論不一。Beal氏推定為Cuttack州的Jajapur市，最好。在此處Assis山脈中的優陀延山（Udayagiri），即山脈的極東處，離大海不遠，現在還有佛教的遺迹。<sup>46</sup>

通過考證，印順法師「但第三說是更為可能的」說法是：優陀延，為日出或出光的意思。《翻梵語》說：『優陀延，日出處山也』。這應該就是補澀波山，也就是龍樹

<sup>45</sup> 《佛教史地考論》第 212 頁。

<sup>46</sup> 《佛教史地考論》第 213 至 215 頁。

大塔處，傳說的龍樹入龍宮處。烏荼的梵語，也有作優特伽羅 (Uttkala) 的。梵語的Uḍaka，慧琳《音義》說：「東天竺呼水名也」。烏荼面臨大海，被稱為烏荼，可能與水有關。而優陀山，與烏荼也似乎同一語音所分出。這樣，這裏是大海邊，是日出處，是水國，是婆樓那龍王往來的地方。龍樹的入龍宮、見龍王、得塔、得經，都與此地有關。」<sup>47</sup>

印順法師又指出：「《智論》釋《般若經》之第二會，《十住》釋《華嚴經》之《十地品》，即以深見而暢發菩薩之大行。(龍樹)菩薩為南印學者，遊北印雪山，出家受戒於說一切有部，漫遊全印，而弘化于南印之憍薩羅。於內外、大小無不達，故其教學之弘廣，於大乘論師中允推獨步。」<sup>48</sup>印順法師曾經寫過《龍樹龍宮取經考》，專門揭示了《華嚴經》與龍樹有很深的關係。他說：「龍樹取經處，在烏荼 (Uḍra)，今奧裏薩 (Orissa) 地方。這裏，在大海邊，傳說是婆樓那 (Varuṇa) 龍王往來的地方。這裏有神奇的塔，傳說是龍樹從龍宮得來的。這裏是《華嚴經》《入法界品》善財 (Sudhana) 童子的故鄉，有古塔廟。所以龍樹於龍宮得經，應有事實的成分，極可能是從龍王的祠廟中得來的。後來龍叫七次入海的傳說，也只是這一傳說的誇張。烏荼，在(東)南印度，當時屬於安達羅 (Andhra) 的娑多婆訶 (Sātavāhana) 王朝。」<sup>49</sup>他進一步詳細論證說：

龍樹從龍宮所得的經典，主要為《華嚴經》。現存的大部《華嚴經》，七處九會，是「隨類收經」而編集所成的。主要而傳出最早的，在龍樹的引述與解說中，有《十地經》與《不可思議解脫經》〈入法界品〉，也名〈普賢行願品〉。〈入法界品〉的主題，是善財 (Sudhana) 童子的發心，向南方參學。依〈入法界品〉說：文殊師利 (Mañjuśrī) 到南方來弘化，首先「至福城東，住莊嚴幢娑羅樹林中，往昔諸佛曾所止住教化眾生大塔廟處」(唐譯《華嚴經》卷六二)。文殊在此處說經，善財也就從福城中來，發心修學。福城，是《華嚴經·入法界品》的出發處。福城，梵語為 (Bhanyakaranagara)，晉譯作「覺城」，四十《華嚴》作「福生城」。考《孔雀王經》中，有跋陀國 (Bhādrapada)，義淨譯作「賢善城」，是「幸福城」的意思。巴利律〈小品〉(六)作 (Bhaddiya-nagara)，也是幸福城的意思。《根本說一切有部律》，譯為「婆提」，梵語為Bhadraṃkara。善

<sup>47</sup> 《佛教史地考論》第 215 頁。

<sup>48</sup> 《印度之佛教》第 201 至 202 頁。

<sup>49</sup> 《空之探究》第 203 至 204 頁。

財住處的Dhanyakara，不但與福城相合；譯作「覺城」，更與巴利語的Bhaddiya相近。律（及經）中的跋提，與《華嚴·入法界品》的福城，是一致的。這個幸福之城，據巴利語學者說，在央伽（Anaga）境內（這是佛世摩竭陀以東的通稱）。漢譯以為在修摩（Suhma）。據Bṛhatsamhita書（卷一六），修摩在Anaga（即央伽）與羯『食麥』伽間。在今Orissa（奧裏薩，即烏荼）的Jajapur市東北，約二十裏處，有名為Bhadraaka的，與福城的語音及方位，無不恰合。這是更近大海處，與傳說烏荼的龍樹大塔處，相離不遠。所以，Bhadraaka就是福城；而Jajapur的優陀延山的有佛教古跡處，就是補澀波耆梨的大塔處，也就是〈入法界品〉——「福城東」的「莊嚴幢婆羅林中」的「大塔廟處」。龍樹傳說在這裏得到《華嚴經》，是有深切意義的。

〈入法界品〉的「福城」，為善財發心參學的出發處，推定為現在的Bhadraaka。從善財南參的路程來看，也可以確信無疑。一、善財先（西南向）到勝樂國（Rāmāvarānta）妙峰山，應即今Mahanadi River南岸的Rampur。二、再（東南向）到海門國（Sagaramukha），雖不能確指，依經中「觀海」及此下行程，應在今Chatka湖以南的海邊。三、到（西南向）楞伽道頭（Lamkapatha），這是向錫蘭去的海口。Fergusson氏推定羯「食麥」伽的都城，為今Kalinganagara，這與楞伽道頭的原語一致，僅略去首音而已。四、（向西南）到達裏鼻茶國（Dramīdapaṭṭana）的自在城（Vajrapura）。達裏鼻茶即《西域記》的達羅毗茶國，即沿Palar河兩岸地方。五、向（西）南到住林聚落（Vanavāsin）。這是有名的婆那婆私，阿育王曾派傳教師去傳教。婆那婆私的所在地，學者議論不一。依〈入法界品〉來看，在達裏鼻茶之南，應在今Mysore南部。六、到了閻浮提畔（Jambudvīpāsīrī）的摩利伽羅國（Milasphranla），這是到了印度南端，《西域記》所說的摩羅矩吒。依這一旅行的歷程來看，大致近於玄奘南下的行程。善財出發處的福城，推定為Bhadraaka，是決無不合的。文殊說法處，在福城東，推定為傳說龍樹於龍宮得塔處，得《華嚴經》處。此處與塔及龍王有關，而《華嚴經》說，這是福城東的「大塔廟處」。文殊說法時，「於大海中，有無量百千億諸龍而來其所」。在這裏特別說到教化龍族，是不應該看作偶然的。

依〈入法界品〉的內容，可解說為：在南方大乘佛教興起的時代，《不可思議解脫經》——〈入法界品〉，在福城以東的大塔廟處，集出流通，所以經中以文殊的教化福城，為善財發心修學的出發處。古來有許多傳說，可以說明這點，如多氏《印度佛教史》（一二·四）說：「烏提毗舍國（Odivīśa，就是烏荼）旃陀

羅羅叉 (Candrarakṣita) 王時，文殊現比丘身來其家中。大乘法類之經典，開始出現」。這一傳說，與龍樹在這裏得《華嚴經》及其它大乘經的傳說，極為適合。這裏——烏荼，不但是〈入法界品〉等的出現處，一直到後代，也還是如此。《大唐西域記》說：「僧徒萬余人，並皆習學大乘法教」。唐德宗貞元十一年（七九五），烏荼國王手寫《華嚴經·入法界品》，呈獻中國。後來譯出，就是四十華嚴——〈入法界品〉。可見〈入法界品〉，與烏荼國的特殊關係了。據日照三藏（荅：我記得《華嚴經傳記》是法藏寫的，五卷，）（《華嚴經傳記》）說：「南天竺國，近占波城（Campā，佛世央伽的首都），有一僧伽藍，名毗瑟奴（可能為補澀波的別傳）。……有一大乘法師，持華嚴經一帙，來至其寺。……華嚴一經，盛于此國」。又說：「南天竺掘憍遮伽藍，寺僧並受持華嚴經」。這可見，《華嚴經·入法界品》，在西元七、八世紀，還是烏荼一帶盛行的經典。

《華嚴經·入法界品》集出的地方，推定為烏荼的福城以東，補澀波耆厘。《華嚴經·入法界品》在此地開始流行，龍樹得大乘經、《華嚴經》的傳說，是有事實在內的。此地依山向海，《西域記》（卷一〇）說：烏荼海口的折利咄羅城（Charitrapura），夜中遠望海南的楞伽，常見佛牙的光明。這一環境，實為宗教意識易於滋長的地方（如中國的山東半島）。所以，婆那樓（龍王）的信仰，從來就極為普遍；大乘經也在這裏大大流行起來。《華嚴經》說：這裏有古聖的大塔廟處，可以想見的，在大乘初行時，這裏本來是有塔廟的，也許本來是婆那樓的塔廟。塔，在佛教中，如阿育王所造的，本來都是不太大的（所以能造得非常多），供奉佛或聖者的舍利（沒有舍利，稱為支提，原為印度舊有的神祠）。這等於後代所供的佛像，在佛像（雕塑的）沒有普遍流行以前，舍利塔是作為佛像供養的。龍樹在這裏得到舊塔（一丈二尺），國王又加以重建，在小塔外加一層大塔，古代大抵如此，這是可以信賴的。在這與婆樓那龍王的塔廟中，得到大乘經（《華嚴經》）與塔，傳說為龍樹所發見。但在傳說中（此處有大乘經出現，最好的傳說，就是從龍宮得來），龍樹被龍王接入大海中，從龍宮取經得塔了。總之，這一傳說，是有事實依據的，不過經過傳說的神化而已。<sup>50</sup>

這裏，印順法師根據印度古代地理和傳說，在考證龍樹菩薩的事跡時，對《華嚴經·入法界品》的形成做了深入論證。他不僅根據印度的記載指出龍樹入龍宮取經的傳說，在印度是極為普通的事實，而且還利用中國記載的印度佛教史料，對這一事

<sup>50</sup> 《佛教史地考論》第 215 至 221 頁。



實做了更進一步的探討。指出「最初傳來中國的，是鳩摩羅什的《龍樹菩薩傳》，如說：『龍樹獨在靜室水精房中。大龍菩薩見其如是，惜而潛之，即接之入海。於宮殿中，開七寶藏，發七寶華函，以諸方等深奧經典無上妙法授之。龍樹受讀，九十日中通解甚多。……龍樹既得諸經一箱（或作『一相』），深入無生，二忍具足。龍還送出』。《付法藏因緣傳》也採取此說，但未作：『龍樹既得諸經，豁然通達，善解一相，深入無生』。在龍樹所得讀的諸經中，傳說以《華嚴經》為主。如魏菩提流支說：『龍樹從海宮持出（華嚴）』（見《淨名經玄論》卷二）。陳真諦說：『大海龍王見而潛之，接入大海。……即授下本華嚴經一箱』（見《法華經傳記》卷一）。唐波羅頗伽羅蜜多羅也有此說（見《華嚴經傳記》卷一）。」<sup>51</sup>

特別是漢譯佛經裏「已有晉譯的初二品，《十地品》、《入法界品》。《入法界品》以文殊師利（Mabjucri）南下，教化福城——覺城（Bhaddiya-nagara）的善財（Sudhana）童子，發菩提心，然後不斷的南行，參訪善知識，表示在家菩薩的修行歷程。……善財所住的福城，考定為古代烏荼（Uḍra），現在奧裏薩（Orissa）的Bhadra地方。這裏瀕臨大海，與龍樹入龍宮得《華嚴經》的傳說有關。唐德宗貞元十一年（西元七九五），烏荼國王向我國進獻的《入不思議解脫境界普賢行願品》，正是《入法界品》。《入法界品》的傳出，與此地有關。善財由此而向南參訪，表示了當時南方佛弟子心目中的菩薩形象（7.012）。南方傳出的《華嚴經》部分，也流傳到北方。大部《華嚴經》中，有《諸菩薩住處品》，提到了震旦——中國與疏勒。大部《華嚴經》的集成，說在印度北方，應該是沒有問題的。」<sup>52</sup>

#### 四、結語

以上筆者概述了印順法師對《華嚴經》成立的研究成果。雖然印順法師並沒有專門寫過一本研究華嚴的學術專著，但是由於華嚴學在佛教史上的地位及產生的重要影響，使任何研究佛教的學者，特別是研究印度佛教的學者是不能避開它不談的，作為當代佛教研究的大家，印順法師當然也不可能邁過。所以在他的著作裏，不自覺地對華嚴及其相關問題做了一些考證，並作出自己的結論。這個結論就是：《華嚴經》的成立是在南印度開始出現的，經過不斷地增衍，基本上在北印度集結完成。龍樹菩薩對它的形成起到過一定的作用。

<sup>51</sup> 《佛教史地考論》第 211 頁。

<sup>52</sup> 《印度佛教思想史》第 87 至 88 頁。

現在的學者都承認此經的編纂是經過很多人的增衍，但是基本上傾向為此經是在中亞或西域才完成的，這是與印順的結論不大一致的地方。但是學者對《華嚴經》與龍樹的關係，似乎並不是特別強調，所以就此而言，印順法師的結論還是「有大異明清以來傳統佛學界的看法」（藍吉富語）之旨趣。作為一家之言，他的觀點能夠為我們未來《華嚴經》流傳史的研究起到借鑒和啟發作用。

印順法師的佛學研究特點是廣博，他中印俱通，大小皆兼，經論賅涉，古今網羅，所以他是一位超出常人的學術大家，與其相匹的就是已經去世 17 年的著名居士學者呂澂。雖然藍吉富先生大總結印順法師八個方面的佛學成就裏，華嚴學的研究並沒有被計入，但是這並不能說明他的華嚴學的成就不突出，我們從上述的概括中，已經能夠充分看到印順法師在這方面的成就之一。

藍吉富先生說印順法師個性是：

- (1) 冷靜、理性、喜歡獨處，及不擅應酬的生活習慣。
- (2) 治學時，一味求真求實，期能研求出真正的佛法。他不迎媚時流，更不為中國既往的傳統所拘宥。即使面對的是他心目中所最欽仰的太虛大師，如果在佛學領域中有不同的看法，他也不致因為彼此情誼而扭曲己見。
- (3) 毫無宗派成見，絕不落入傳統宗派的窠臼。
- (4) 具有歷史意識。他雖然未曾受過學院的史學訓練，但仍具有過人的史識與精審的史法。他的治學特色，是先行探求歷史發展的真相，然後再給各義理體系作客觀的批評。
- (5) 不迎合信徒，不走世俗經營寺院的路線，能夠甘於枯淡，而將「研求佛法」作為畢生堅持的目標。<sup>53</sup>

從印順法師對《華嚴經》成立的研究成果裏，可以看到上述五個個性是充分存在的。印順法師用冷靜和理性的思考，把「以佛法來研究佛法」之精神貫徹在華嚴學的研究之中；又廣征博引，深入闡述，求真求實，敢於創新；他不僅使用印度佛教資料，而且還使用中國佛教的史料，乃至引用包括教外人士的成果來研究華嚴問題，做到不偏不倚，不落窠臼；他的研究邏輯縝密，線索清晰，還原了歷史真相，所以他表現了一個治佛學者所應持有的「追求清晰、合理而不含混的佛教信仰，講求依法不依人的主智論（intellectualism）態度」，<sup>54</sup>這也是他受到人們尊敬的原因所在！

<sup>53</sup> 《印順佛學思想的特質及歷史意義》，載《二十世紀的中日佛教》。

<sup>54</sup> 《印順佛學思想的特質及歷史意義》，載《二十世紀的中日佛教》。

印順法師不僅考證《華嚴經》的成立，而且還用《華嚴經》的資料來論證其他佛教問題。如他在考證印度古代地理時，指出：「《西域記》（卷三）說：佛影洞在城西南二十餘裏，所以應在今闍羅羅城（Jalalabad）附近。然本傳說在幹陀羅，與化真陀羅的幹陀衛，是同一國名。這在《藥事》，也說化旃茶羅七子與化龍（他不說是瞿波羅龍，說是馬師滿宿二龍），都在增喜城。增喜城是有名的聖地，如《華嚴經》（卷四五）說：「增長歡喜城，有一住處，名尊者窟」。《孔雀王經》也有增喜城，在盧鹿迦（Rauruka）與濫波（Lampāka）間。此地，僧伽婆羅譯作興咎跋他那（Hingumardana）；不空譯作呬隅摧，與巴黎圖書館鈔本的（Hingumardana）相合。梵本（vadanakalpalata）所說降伏瞿波龍的故事，也在興渠末檀那。梵本《孔雀王經》作 Nandivardhana，即增喜，與義淨的譯為難提合。這樣，增喜——難提跋檀那，或作興渠跋檀那，興渠末但那，及本傳的幹陀羅，共有四名。」<sup>55</sup>

又如「關於大乘經中所記的於闐，有特別一談的必要。於闐百八十佛觀，是次於中國本土的大乘教區。王城西南的牛頭山寺，更是有名的聖地。如《大集經·日藏分》（卷一〇）說：『以闐浮提內，于闐國中，水河岸上，牛頭山邊，近河岸側，瞿摩娑羅香大聖人支提住處，付囑訖利呵婆達多龍王，守護供養。……佛告龍王：我今不久往瞿摩娑羅牟尼住處，結跏七日，受解脫樂』。《西域記》及西藏傳說，也有此事。但八十《華嚴經》（卷四五）作：『疏勒國有一住處，名牛頭山』。雖然在晉譯《華嚴》中，疏勒作『邊夷國』，然八十華嚴的譯主實叉難陀，是於闐人，他為什麼反而說作疏勒呢？這是極難理解的。此山，依《日藏經》說：或作牛角山，或作牛頭山。寺名為瞿摩娑羅香，或作瞿摩娑羅幹陀，所以應名為牛頭香寺。」<sup>56</sup>

再如，「在大乘修學的過程中，《華嚴經》與《維摩經》，已明白表示了菩薩的政治生活。依大乘經說，不但不輕視政治，大乘行者——菩薩，多居於政治領導者的地位，這就是著名的『十王大業』。」<sup>57</sup>

還有，他對中國佛教傳說中的五臺山與《華嚴經》的關係也做了較好的說明，認為「中國的四大名山，為四大菩薩的道場，這是起於中國的傳說。大乘經所說，也許是五臺山吧！唐譯《華嚴經·菩薩住處品》（卷四五）中，有二處：一、『東北方有處名清涼山，……現有菩薩名文殊師利』。二、『震旦有一住處，名那羅延窟』。關於那羅延窟，《日藏經》（卷一一）也有說到：『震旦漢國，那羅耶那弗羅婆沙牟尼聖人住

<sup>55</sup> 《佛教史地考論》第 122 頁。

<sup>56</sup> 《佛教史地考論》第 264 至 265 頁。。

<sup>57</sup> 《我之宗教觀》第 138 頁。



處』。

依《華嚴經》，清涼山並不明說為中國，而且與那羅延窟為別處。然以五臺山為清涼山，早是中國佛教界的共同信念；而那羅延窟也被解說為在五臺山。《華嚴經》的二處，實際上在中國是合而為一了。這一信念，極為普遍，到唐菩提流志譯出《文殊師利寶藏陀羅尼經》，更證明了這點——清涼山即五台。如說：『我滅度後，於此瞻部洲東北方，有國名大振那；其國中間，有山名為五頂，文殊師利童子，遊行居住，為諸眾生於中說法』。其後，就有在中國親見文殊的記載了，如趙宋施護譯的《佛說最上意陀羅尼經》說到：『有一比丘，名曰傳教。于九月黑月十五日，北方遊行，去支那國不遠，及四由旬。忽於路次見一神人——審諦觀察，此非他人，乃真實是妙吉祥童子』。<sup>58</sup>

總之，印順法師對華嚴的研究是值得我們注意的。本文只是就其中關於《華嚴經》的成立問題做一番整理與敘述。應該指出，印順法師治學目的是「立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟！」<sup>59</sup>

這一信仰價值也體現在他對《華嚴經》的認識上，他強調：「現實人間的佛法，本於釋迦如來菩提樹下的妙悟，如來自覺的聖智境界，不是一般思惟分別所能想象的。適應現實人間所能理解的，所能持行的，施設一切教化，無非是誘導人類趨向正覺的方便。釋尊的化跡、身教與言教，依法攝僧的律制，流傳在人間，但這是依於自覺聖智所流出的方便（法界等流），並不等於釋尊圓證的實際。這點，聲聞的《雜藏》經頌，已說到：『若以色量我，以音聲尋我，欲貪所執持，彼不能知我（佛）』了！在聖弟子對佛的永恆懷念中，通過崇高的信仰與理想，甚深的體驗，而釋尊自證的圓滿淨德顯現出來，被稱為毗盧遮那，就是釋尊的別名。圓滿的佛德，表現於《華嚴經》中，是聖弟子本著甚深體悟而表示出來的。

說到大乘的最甚深處，是真如，法界、實際的平等不二。文殊師利所說契經，已說到了一切佛（化主）平等，一切國土（化處）平等，一切（化）法平等，一切（所化）眾生平等。在佛、佛土、佛法、佛所化眾生外，《華嚴經》更說到佛教化的時劫平等，一切都平等不二而互相涉入。佛（與佛土、法、眾生、時劫）的圓滿顯示，成為學佛者的崇高理想與信仰，由此而發菩提心，行菩薩道，經十地等行位，從利他中完成自利，達到自覺圓滿而無邊無盡的悲濟眾生。這被稱為普賢行願的，就是一切佛

<sup>58</sup> 《佛教史地考論》第 262 至 263 頁。

<sup>59</sup> 《印度之佛教之序》第 7 頁。



修行的歷程。《入法界品》的善財童子，發菩提心，學菩薩行為為學者提供了深入法界的榜樣。」<sup>60</sup>

印順法師所揭示的《華嚴經》裏的「時劫平等，一切都平等不二而互相涉入」的思想，正是我們今天所要提倡的一種重要思想，整個社會和整個世界都需要這種思想的滋養，這種「成為學佛者的崇高理想與信仰」一俟實現，世界和諧、國家團結，種族進步，戰爭消彌的時代就會來到。

20 世紀已經過去了，印順法師也隨著這一百年離我們而去，歷史悠久、內容贍豐的華嚴學一直是世人矚目的深邃學問，也曾經成為二十世紀的佛學亮點。印順法師將他的智慧亦用在了華嚴學研究上面，這是他留給我們珍貴的佛學遺產之一。將他的華嚴學研究成就挖掘出來，無疑是我們對他的最好紀念！

---

<sup>60</sup> 《華雨集第五冊》第 212 頁。