

# 毘盧遮那佛的「十身說法」

——以唐譯《華嚴經》與澄觀《華嚴疏鈔》為主\*

林益丞

國立政治大學中國文學系博士生

## 摘要

漢傳佛教對於「毘盧遮那佛」的佛格，以及其與釋迦牟尼的關係，古來諸說並存，無有定論。在各式佛身理論中，以「三身說」最為盛行，毘盧遮那也被判定為不具形象、不可說法的法身佛。然而《華嚴經》的「世尊」，名為「毘盧遮那」，也名為「釋迦」，在經中可見到他放光、昇天、說法等等的作為，似乎不存在毘盧遮那必定是法身佛而且不說法的事實，反而是一位可以顯相、可以說法的佛陀。

華嚴宗認為《華嚴經》非三身說，判定毘盧遮那為「十身佛」、「法界身」，其內涵包括器世間、眾生世間與智正覺世間。其中，澄觀（738-839）《華嚴疏鈔》根據《華嚴經》與華嚴宗的佛身觀，認為毘盧遮那作為十身佛，含攝一般所說的三身佛。他並且說明毘盧遮那說法不是只能透過語言，舉凡菩薩說、眾生說，國土說，乃至光明、雲臺、菩提樹等一切現象事物，只要是在彰顯法界義理的當下，即是毘盧遮那的法界身說法。

---

\* 收稿日期：2022.07.29，通過審查日期：2022.10.11。

本文蒙業師涂艷秋教授指導與推薦，並承二位審查老師惠賜寶貴建議，獲益良多，謹申謝忱。

**關鍵詞：**《華嚴經》、毘盧遮那佛、澄觀、《華嚴疏鈔》、十身

## 【目次】

- 一、前言
- 二、《華嚴經》教主毘盧遮那的佛格
  - （一）經中世尊、遮那、釋迦的描述
  - （二）毘盧遮那佛為十身佛
  - （三）十身佛可見可聞
- 三、由「教體」再論毘盧遮那說法
  - （一）諸法顯義：從「事能顯義」到「三世間說法」
  - （二）攝境唯心：眾生心中佛說
- 四、結論

## 一、前言

成佛，是大乘佛教徒的共同目標，也是修行之究竟成果。佛身、佛果、佛境界等課題，是大乘經論的一大重點，宗門學派也各有詮釋。作為初期大乘的一部重要經典，以及北傳佛教華嚴宗的根本大經——《大方廣佛華嚴經》（以下簡稱《華嚴經》或「本經」），則以「毘盧遮那佛」（晉譯為「盧舍那佛」）作為佛果的表示。經中不乏對於毘盧遮那佛體性、相用、三業的描述，甚至提到他有「大人相」，可以昇天宮、轉法輪等等。然而，古來有些說法將此經的毘盧遮那佛劃定為離言絕慮、本來寂靜的法身佛，無形無相，無法說法，與經文的描述似乎有所扞格。

毘盧遮那是位怎樣的佛陀，他與釋迦的關係如何，漢地祖師各有見解。例如天台智顛（538-597）的三身說判為法身毘盧遮那、報身盧舍那、應身釋迦文，三佛不可單取，也不可縱橫並列，非一、非三<sup>1</sup>；或如吉藏（549-623）在調和南北解後，採取非一、非異立場的「舍那釋迦，釋迦舍那」說<sup>2</sup>；華嚴宗智儼（602-668）依據經文，提出「此經無三身，但有二種十身」<sup>3</sup>的論調；其弟子法藏（643-712）說釋迦非法身、非報

---

<sup>1</sup> 《妙法蓮華經文句》卷 9：「法身如來名：毘盧遮那，此翻：遍一切處；報身如來名：盧舍那，此翻：淨滿；應身如來名：釋迦文，此翻：度沃焦。是三如來若單取者則不可也，《大經》云『法身亦非、般若亦非、解脫亦非，三法具足稱祕密藏、名大涅槃』，不可一異縱橫並別，圓覽三法稱假名如來也。《梵網經》結成華嚴教，華臺為本、華葉為末，別為一緣作如此說，而本末不得相離。《像法決疑經》結成涅槃，文云『或見釋迦為毘盧遮那，或為盧舍那』，蓋前緣異見，非佛三也。《普賢觀》結成法華，文云『釋迦牟尼名毘盧遮那』，乃是異名非別體也。總眾經之意，當知三佛非一異明矣。」（CBETA, T34, no. 1718, p. 128a16-29）

<sup>2</sup> 《華嚴遊意》，CBETA, T35, no. 1731, p. 3b15。

<sup>3</sup> 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷 4，CBETA, T45, no. 1870, p. 580b1-2。

身、非化身，是十佛<sup>4</sup>。可見，諸師說法隨著經典立場揀擇不同而有差別。

本文試圖回歸《華嚴經》與華嚴宗立場，重新釐清經文與宗派視角下的毘盧遮那佛。就經文的擇取，由於唐譯《華嚴》較晉譯《華嚴》多了〈十定品〉，該品有毘盧遮那與普眼菩薩、普賢菩薩的對話，不可忽略，故經文以唐經為主；至於註疏，華嚴宗對於毘盧遮那的討論散見於諸師著作，數量不少，無法通盤討論，故本文主要著眼於唐譯《華嚴》註疏中最為詳盡的，澄觀（738-839）撰作的《華嚴經疏》與《隨疏演義鈔》。以下就此一經二注，傍及相關意見，逐一梳理毘盧遮那佛的內涵及與釋迦的關係，以及本經、本宗如何看待毘盧遮那是否可見、可聞的重要議題。

## 二、《華嚴經》教主毘盧遮那的佛格

諸宗判定「毘盧遮那佛」佛格時，除了依據《華嚴經》外，不免會參考其他經論，或基於自宗立場，而提出不同的論調。但華嚴宗以《華嚴經》為根本，須先明白經典的敘述，才能進一步討論華嚴師的解釋。

### （一）經中世尊、遮那、釋迦的描述

《華嚴經》是如此揭開序幕的：「如是我聞：一時佛在摩竭提國阿蘭若法菩提場中，始成正覺。」<sup>5</sup> 當中說明了人（佛）、時（一時）、地（摩竭提國阿蘭若法菩提場）、事（始成正覺）。接下來各品、各會在轉換場景時，也常描述一時世尊始成正覺云云。<sup>6</sup> 或許可說，這是一部描述

---

<sup>4</sup> 《華嚴經探玄記》卷 2：「或非法，非報、化，以是十佛故。」（CBETA, T35, no. 1733, p. 130c3-4）

《華嚴一乘教義分齊章》卷 3：「或非法，非報、化，如別教一乘，是十佛故也。」（CBETA, T45, no. 1866, p. 498c15-16）

<sup>5</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 1〈世主妙嚴品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 1b26-27。

<sup>6</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 12〈如來名號品〉：「爾時世尊在摩竭提國阿蘭若法菩提場中，始成正覺。」（CBETA, T10, no. 279, p. 57c23-24）

「世尊始成正覺」的經典。<sup>7</sup> 對於「人成就」，經文僅說是「佛」、是「世尊」，卻未明說是哪位佛。但由於「摩竭提國阿蘭若法菩提場」「始成正覺」的描寫，可想而知此佛應是釋迦。然而，本經又多處提出「毘盧遮那」，唐譯《華嚴》也有〈毘盧遮那品〉，顯然此佛也可是毘盧遮那。為了瞭解本經教主，下文將先討論經文關於「佛／世尊／如來」的描述，再各別分析提及二佛名的相關段落。

## 1. 佛／世尊／如來

本經對於世尊，有內在體性的敘述，也有外在顯象的描寫。這位「始成正覺」的世尊，在經中的主要活動有「昇天宮／入天宮／坐宮殿」、「放光明」等。這些現象也頗為祖師、學者重視，例如放光部位的漸次往上，似乎是有意為之的排序，代表修行法門愈加深廣；或如世尊不離覺樹而昇天上，形成「七處九會」的場景轉換，同樣象徵法門與菩薩階位的推進。茲且擱置祖師、學者的詮釋，回歸經文進行歸納、分析。

### (1) 昇天宮／入天宮／坐宮殿

〈世主妙嚴品〉說如來在摩竭提國菩提場中「始成正覺」，〈如來名號品〉則說世尊同時坐在普光明殿的師子座上。<sup>8</sup> 到了〈昇須彌山頂品〉說世尊不離一切菩提樹而昇須彌頂上帝釋天宮，天王遙見世尊到來，還為他莊嚴宮殿、寶座並曲躬合掌迎接，然後世尊進入天宮跏趺而坐。<sup>9</sup> 〈昇

---

《大方廣佛華嚴經》卷 40〈十定品〉：「爾時世尊在摩竭提國阿蘭若法菩提場中，始成正覺。」（CBETA, T10, no. 279, p. 211a6-7）

<sup>7</sup> 郭朝順：「本經乃在如來『始成正覺』的主題下開展，而其中所敘事的內容，無不是就『始成正覺』的主題下，所進行的敘事活動。」（見〈六十卷《華嚴經》「始成正覺」的敘事與詮釋的開展〉，頁 5）

<sup>8</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 12：「爾時世尊在摩竭提國阿蘭若法菩提場中，始成正覺，於普光明殿坐蓮華藏師子之座。」（CBETA, T10, no. 279, p. 57c23-24）

<sup>9</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 16〈昇須彌山頂品〉：「爾時如來威神力故，十方一切世界，一一四天下閻浮提中，悉見如來坐於樹下，各有菩薩承佛神力而

夜摩天宮品〉情節如出一轍。<sup>10</sup> 到了〈昇兜率天宮品〉，如來一樣經歷不起而昇、天主遙見、莊嚴宮殿、入宮而坐的情節。<sup>11</sup> 從這三次的昇天敘事看來，《華嚴經》教主會入於人間天上的種種宮殿，並在各宮的師子

---

演說法，靡不自謂恒對於佛。爾時，世尊不離一切菩提樹下，而上昇須彌，向帝釋殿。時天帝釋在妙勝殿前遙見佛來，即以神力莊嚴此殿，置普光明藏師子之座，其座悉以妙寶所成……爾時帝釋奉為如來敷置座已，曲躬合掌，恭敬向佛而作是言：『善來世尊！善來善逝！善來如來應正等覺！唯願哀愍，處此宮殿！』時世尊即受其請，入妙勝殿；十方一切諸世界中，悉亦如是。」（CBETA, T10, no. 279, p. 80c8-23）「爾時世尊入妙勝殿，結跏趺坐。」（CBETA, T10, no. 279, p. 81a19-20）

10 《大方廣佛華嚴經》卷 19〈昇夜摩天宮品〉：「爾時世尊不離一切菩提樹下及須彌山頂，而向於彼夜摩天宮寶莊嚴殿。時夜摩天王遙見佛來，即以神力，於其殿內化作寶蓮華藏師子之座，……時彼天王敷置座已，向佛世尊曲躬合掌，恭敬尊重而白佛言：『善來世尊！善來善逝！善來如來應正等覺！唯願哀愍，處此宮殿！』時佛受請，即昇寶殿；一切十方，悉亦如是。」（CBETA, T10, no. 279, p. 99a23-b14）「爾時世尊入摩尼莊嚴殿，於寶蓮華藏師子座上結跏趺坐。」（CBETA, T10, no. 279, p. 99c9-10）

11 《大方廣佛華嚴經》卷 22〈昇兜率天宮品〉：「爾時世尊復以神力，不離於此菩提樹下及須彌頂、夜摩天宮，而往詣於兜率陀天一切妙寶所莊嚴殿。時兜率天王遙見佛來，即於殿上敷摩尼藏師子之座。」（CBETA, T10, no. 279, p. 115a16-19）「如此世界兜率天王奉為如來敷置高座；一切世界兜率天王，悉為於佛如是敷座。如是莊嚴，如是儀則，如是信樂，如是心淨，如是欣樂，如是喜悅，如是尊重，如是而生希有之想，如是踊躍，如是渴仰，悉皆同等。」（CBETA, T10, no. 279, p. 117b19-23）「爾時如來威神力故，往昔善根之所流故，不可思議自在力故，兜率宮中一切諸天及諸天女，皆遙見佛，如對目前。」（CBETA, T10, no. 279, p. 117c7-9）「爾時兜率陀天王奉為如來嚴辦如是諸供具已，與百千億那由他阿僧祇兜率天子向佛合掌，白佛言：『善來世尊！善來善逝！善來如來應正等覺！唯見哀愍，處此宮殿！』」（CBETA, T10, no. 279, p. 120a26-b1）「爾時世尊於一切寶莊嚴殿摩尼寶藏師子座上，結跏趺坐。」（CBETA, T10, no. 279, p. 120c20-21）

座上結跏趺坐。在昇天的過程中，可為諸天王所遙見，並親自作禮迎接。亦即，諸天主見得到不離本座而昇天上的世尊。

## (2) 放光明

本經教主也時常放光，如〈如來現相品〉面門眾齒間以及眉間放光<sup>12</sup>，〈須彌頂上偈讚品〉足指放光<sup>13</sup>，〈夜摩宮中偈讚品〉兩足放光<sup>14</sup>，〈兜率宮中偈讚品〉膝輪放光<sup>15</sup>，他品還有眉間放光、白毫放光、口中放光等等。若本經教主是「法身佛」，該如何放光？又如何有放光的部位？曹郁美認為：

不過佛教經典上又常說：諸佛（法身）無形象、無來去，是言語道斷、心行處滅的，那麼何來的眉間、齒間、膝輪、足上等以「人」為形象的描述？應知這是「權」，是「方便」，《華嚴經》卷五十如是說：「如來身無身故，為眾生故示現其身」。可知就法之真實義而言，「法身非身」乃是諸佛之身；但就方便法來說，佛、菩薩被擬人化、形象化實為度化眾生之法門。<sup>16</sup>

此解顯然認為經中世尊只能是法身佛，放光部位與現象都是擬人化或形象

<sup>12</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 6：「爾時世尊知諸菩薩心之所念，即於面門眾齒之間，放佛刹微塵數光明。」（CBETA, T10, no. 279, p. 26b29-c1）《大方廣佛華嚴經》卷 6：「爾時世尊欲令一切菩薩大眾得於如來無邊境界神通力故，放眉間光，此光名：一切菩薩智光明普照耀十方藏。」（CBETA, T10, no. 279, p. 29c5-7）

<sup>13</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 16：「爾時世尊從兩足指放百千億妙色光明。」（CBETA, T10, no. 279, p. 81b10-11）

<sup>14</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 19：「爾時世尊從兩足上放百千億妙色光明，普照十方一切世界。」（CBETA, T10, no. 279, p. 100a1-2）

<sup>15</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 23：「爾時世尊從兩膝輪放百千億那由他光明。」（CBETA, T10, no. 279, p. 121b15-16）

<sup>16</sup> 曹郁美，《《華嚴經》之「如來放光」》，頁 180。

化的描寫。而呂建福則明白的依三身說來理解，「按佛教三身論，毘盧遮那佛成正覺是其有報身，放光出化身雲是其化身，設方便道歸趣清淨是其法身」<sup>17</sup>，將「放光出化身雲」視作「化身」；但他又說：「其色相就是放大光明，光明是毗盧遮那法身的唯一色相。」<sup>18</sup>「毗盧遮那佛清淨法身雖無形無相，並無實體，卻神力自在，放大光明，遍照一切法界，是以光明為體。」<sup>19</sup>亦即毘盧遮那作為法身佛，不具色相，沒有形體，但他可以透過放大光明來顯現，故說光明是遮那的唯一色相。

張文卓則認同杜繼文的說法而說：

杜繼文先生系統歸納了《華嚴經》中毘盧遮那佛發光的特點，說「在《華嚴經》中，盧舍那佛除了發光之外，別無其他作為。」的確，在整個《華嚴經》中，毗盧遮那佛從未主動施動，甚至連放光都非有意為之，因為關於毗盧遮那佛的所有一切都是通過其他諸菩薩的描述與讚歎來表現的，但它卻無可辯駁地作為一切存在的根據，它有一種特殊力量或者也可稱之為行動，那就是願力與神力。<sup>20</sup>

此說認為毘盧遮那只會放光，其他行為都是不可能的。他也無法被感官所認識，只能透過菩薩眾的描述來理解。綜上，學者普遍認為本經教主只會放光，即使放光也未必是實際的光，只是具象化的描述。除此之外，不具任何形象或行動。然而，透過經文可知世尊不僅有放光的表現，還有昇天宮、入宮殿等行動，與學者們的意見並不一致。

---

17 呂建福，〈《華嚴經》與毘盧遮那法身佛〉，《華嚴佛身論研究》，頁 4。

18 呂建福，〈《華嚴經》與毘盧遮那法身佛〉，《華嚴佛身論研究》，頁 10。

19 呂建福，〈《華嚴經》與毘盧遮那法身佛〉，《華嚴佛身論研究》，頁 11。

20 張文卓，〈從色身到法身再到法身佛〉，《華嚴佛身論研究》，頁 65。



## 2. 毘盧遮那與釋迦牟尼

八十《華嚴》一共出現 116 次的「毘盧遮那」，此語可作為菩薩、三昧、摩尼寶、樓閣之名，例如「毘盧遮那智藏菩薩」<sup>21</sup>，或普賢菩薩入於「一切諸佛毘盧遮那如來藏身三昧」<sup>22</sup>，或如華藏莊嚴世界海的香水海以「毘盧遮那摩尼寶王」為網<sup>23</sup>，又像是彌勒樓閣以「毘盧遮那莊嚴藏」為名<sup>24</sup>。也可代表本經教主，如菩薩們「往昔皆與毘盧遮那如來共集善根」<sup>25</sup>，以下僅聚焦於這方面的描述，盡可能地理解毘盧遮那的內涵。

經文一開始描述佛陀成道的景象：「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。」<sup>26</sup>當中即提到世尊的三業。或如〈世界成就品〉，普賢菩薩描述世界海種種國土時說道：「或有住於金剛手，或復有住天主身，毘盧遮那無上尊，常於此處轉法輪。」<sup>27</sup>顯示此佛會在種種世界海說法教化。又或〈如來現相品〉，如來放光說頌：「毘盧遮那大智海，面門舒光無不見，今待眾集將演音，汝可往觀聞所說。」<sup>28</sup>表示其可以「演音」，大眾可以集會聽聞教化。由此可知，毘盧遮那應是可為眾生說法的。

〈如來十身相海品〉中，普賢又說：「佛子！毘盧遮那如來有如是等十華藏世界海微塵數大人相，一一身分，眾寶妙相以為莊嚴。」<sup>29</sup>指出

<sup>21</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 34，CBETA, T10, no. 279, p. 178c21-22。

<sup>22</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 7：「爾時普賢菩薩摩訶薩於如來前，坐蓮華藏師子之座，承佛神力，入于三昧。此三昧名：一切諸佛毘盧遮那如來藏身。」（CBETA, T10, no. 279, p. 32c26-28）

<sup>23</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 8，CBETA, T10, no. 279, p. 40b8-9。

<sup>24</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 77：「善男子！於此南方，有國名：海岸，有園名：大莊嚴，其中有一廣大樓閣，名：毘盧遮那莊嚴藏。」（CBETA, T10, no. 279, p. 420a7-9）

<sup>25</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 1，CBETA, T10, no. 279, p. 2a25-26。

<sup>26</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 1，CBETA, T10, no. 279, p. 1c25-28。

<sup>27</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 7，CBETA, T10, no. 279, p. 35c20-21。

<sup>28</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 6，CBETA, T10, no. 279, p. 27a2-3。

<sup>29</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 48，CBETA, T10, no. 279, p. 255c8-10

毘盧遮那從頂上、眉間、頸直至足下，共有九十七種「大人相」。然而，如果毘盧遮那僅是無形無相的法身佛，又如何展現莊嚴妙相？曹郁美認為：

然而就實相而言，法身佛應是「無來無去無影像」，何以有從頭至腳的九十七相？應說：眾生資質魯鈍，無法體會法身真義，經典中只好以報身佛、化身佛描述。以現代文學語辭來說，即運用「擬人法」是也。<sup>30</sup>

他始終認為毘盧遮那是法身佛，從放光明到九十七種「大人相」，都是擬人化的描寫；而且，大人相是報身佛與化身佛所有，本經是為了對應眾生根機而「借用」在法身佛毘盧遮那上，並非他的實際體相。如此評論，恐怕仍在「三身說」中理解本經教主莊嚴身相的描述，也與澄觀的解釋不同。至於澄觀的詮釋，則留待下文再論。

本經也有關於諸菩薩與毘盧遮那宿世因緣的說明：

善男子！我憶過去於然燈佛所修行梵行，恭敬供養，聞法受持；……次前於毘盧遮那佛所；……善男子！我憶過去於無量劫無量生中，如是次第三十六恆河沙佛所，皆悉承事，恭敬供養，聞法受持，淨修梵行。<sup>31</sup>

此段休捨優婆夷向善財童子自述，其嘗於三十六恆河沙數佛所，承事、供養諸佛，並在諸佛座下聞法、修持，其中一佛便是毘盧遮那。亦即休捨優婆夷曾經謁見毘盧遮那，並聆聽他的說法，似乎代表著毘盧遮那可見、可聞。

---

<sup>30</sup> 曹郁美，《《華嚴經》之「如來放光」》，頁 58。實際上，澄觀認為九十七種大人相屬於「圓教」的「十身」之說，因此若以「三身說」來理解大人相，恐非華嚴正義。澄觀之說，見《大方廣佛華嚴經疏》卷 48：「相體廣矣，一一用遍。相用廣矣，一一難思。互相融入，體、用深矣！若此之相唯屬圓教，標以十身。」（CBETA, T35, no. 1735, p. 865b14-16）

<sup>31</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 64，CBETA, T10, no. 279, p. 344a11-20。

此外，毘盧遮那是釋迦牟尼的「或名」之一。〈如來名號品〉：「諸佛子！如來於此四天下中，……或名：釋迦牟尼，……或名：毘盧遮那，或名：瞿曇氏……。」<sup>32</sup> 文殊菩薩說明如來在娑婆世界有種種名號，包括「釋迦牟尼」與「毘盧遮那」。又或者：「如此娑婆世界毘盧遮那佛所，普賢菩薩摩善財頂。」<sup>33</sup> 稱娑婆世界為毘盧遮那的國土。又如：「善男子！如此世界摩耶夫人，為毘盧遮那如來之母。」<sup>34</sup> 嵐毘尼林神告訴善財，摩耶夫人是遮那的母親。或如：「佛子！如我於此閻浮提中迦毘羅城淨飯王家，右脇而生悉達太子，現不思議自在神變；如是，乃至盡此世界海，所有一切毘盧遮那如來，皆入我身，示現誕生自在神變。」<sup>35</sup> 摩耶夫人自述，她右脇而生悉達多太子，並有世界海一切毘盧遮那如來入其身示現誕生自在神變。此時悉達多不僅是毘盧遮那的示現降生，所有世界海也都有同名毘盧遮那的如來。又或：「善男子！如此世界賢劫之中，過去世時拘留孫佛、拘那含牟尼佛、迦葉佛及今世尊——釋迦牟尼佛現受生時，我為其母。」<sup>36</sup> 可知，毘盧遮那即悉達多，即釋迦牟尼，摩耶夫人為毘盧遮那之母。綜合而言，本經的「毘盧遮那」不僅是單一尊佛，還有同名諸佛；但若放在關於娑婆世界或摩耶之子的描述裡，「毘盧遮那」則與「釋迦牟尼」是「或名」的關係。

至於「釋迦」一名，唐譯《華嚴》僅出現 18 次，明顯較少。其中幾次屬於神王、聖者之名，如「釋迦因陀羅天王」<sup>37</sup>、「釋迦瞿波女」<sup>38</sup>，其餘則指釋迦如來。提到「釋迦」的幾段經文，有如〈十地品〉：「釋迦文佛至天宮，利天人者久乃見。」<sup>39</sup> 或如〈壽量品〉校量釋迦、彌陀刹土的時間長短：「此娑婆世界釋迦牟尼佛刹一劫，於極樂世界阿彌陀佛刹

<sup>32</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 12，CBETA, T10, no. 279, p. 58c14-16。

<sup>33</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 80，CBETA, T10, no. 279, p. 441b9-10。

<sup>34</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 74，CBETA, T10, no. 279, p. 404c3-4。

<sup>35</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 76，CBETA, T10, no. 279, p. 415c17-21。

<sup>36</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 76，CBETA, T10, no. 279, p. 416b12-14。

<sup>37</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 1，CBETA, T10, no. 279, p. 4c12-13。

<sup>38</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 75，CBETA, T10, no. 279, p. 407a8-9。

<sup>39</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 36，CBETA, T10, no. 279, p. 191a28。

為一日一夜。」<sup>40</sup> 或是〈入法界品〉兩位菩薩說偈讚佛：「釋迦無上尊，於法悉自在，示現神通力，無邊不可量。」<sup>41</sup> 「釋迦無上尊，具一切功德；見者心清淨，迴向大智慧。」<sup>42</sup> 以及同品六千比丘稱道：「唯願仁者文殊師利、和尚舍利弗、世尊釋迦牟尼，皆悉證知！」<sup>43</sup> 幾乎無太多義理發揮，但綜合前述「娑婆世界毘盧遮那佛所」與此處「娑婆世界釋迦牟尼佛刹」，再次證明二佛是「或名」的關係。

總結而言，經中的毘盧遮那有其身相、言教，可為諸菩薩、天王、神眾所見、所聞。雖有「毘盧遮那」與「釋迦」二名，但二名同指菩提樹下始成正覺的世尊，意義概念或使用時機尚未產生顯著分別。

## （二）毘盧遮那佛為十身佛

澄觀〈疏序〉描述本經世尊時說：「故我世尊十身初滿，正覺始成。乘願行以彌綸，混虛空為體性。富有萬德，蕩無纖塵。」<sup>44</sup> 他進而解釋：「初云『故我世尊十身初滿』者，總標十身，該下兩段，正明難思。以是十身無礙佛說，非三身故。」<sup>45</sup> 意謂這位「初成正覺」的「世尊」之所以「難思」，在於他是「十身無礙佛」<sup>46</sup>，而非「三身佛」的任一種佛身。澄觀又說：

---

<sup>40</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 45，CBETA, T10, no. 279, p. 241a18-19。

<sup>41</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 60，CBETA, T10, no. 279, p. 325b9-11。

<sup>42</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 60，CBETA, T10, no. 279, p. 326b22-24。

<sup>43</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 61，CBETA, T10, no. 279, p. 331b6-7。

<sup>44</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 1，CBETA, T35, no. 1735, p. 503a9-11。

<sup>45</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 1，CBETA, T36, no. 1736, p. 3c26-28。

<sup>46</sup> 十身佛有二說。一為解境十佛，見《華嚴經》卷 38〈十地品〉：「此菩薩知眾生身、國土身、業報身、聲聞身、獨覺身、菩薩身、如來身、智身、法身、虛空身。」（CBETA, T10, no. 279, p. 200a20-22）二為行境十身，見《華嚴經》卷 38〈十地品〉：「知如來身有菩提身、願身、化身、力持身、相好莊嚴身、威勢身、意生身、福德身、法身、智身。」（CBETA, T10, no. 279, p. 200b5-7）或卷 53〈離世間品〉：「佛子！菩薩摩訶薩說十種佛。何等為十？所謂：成正覺佛、願佛、業報佛、住持佛、涅槃佛、法界

故說此經佛，並非前說。即是法界無盡身雲。真、應相融，一、多無礙，即盧遮那是釋迦故。常在此處，即他處故；遠在他方，恒住此故。身不分異，亦非一故。同時異處，一身圓滿，皆全現故，一切菩薩不能思故。今先明十身，後彰無礙。<sup>47</sup>

「前說」應是指澄觀以前關於佛身的種種舊說。澄觀指出，不能以三身說衡量本經的如來，也不能以三身說外的任一分法類比之。這位始成正覺的世尊實為「法界無盡身雲」，亦即坐於菩提樹下方纔證道的釋迦牟尼，同時即是毘盧遮那。這位初成正覺的世尊，既有真身的內涵，亦有應身的作用。在這位世尊的身上，所看到的是體用、真應的一時展現，並無法斷然割裂成「清淨法身毘盧遮那佛」與「千百億化身釋迦牟尼佛」二佛。

關於「真佛」與「應佛」，澄觀認為：

餘教遮那是真，釋迦是應。故經云：清淨法身毘盧遮那佛，千百億化身釋迦牟尼佛。今既相即，明是真、應相融。故〈名號品〉云：或云毘盧遮那，或名釋迦牟尼，但名異耳。又〈華藏品〉中明：第十三重有世界，名娑婆，其佛即是毘盧遮那，故知融也。<sup>48</sup>

華嚴宗外的其他宗派、教說，將遮那判為真佛，釋迦是應佛，於是有所謂法身遮那與化身釋迦之說。<sup>49</sup> 然而，澄觀以〈如來名號品〉與〈華藏世界品〉為證，說明在別教一乘圓教的視角下，兩佛是可以融通的。真身的毘盧遮那與應身的釋迦牟尼，雖然存在兩種佛格，是不一的；但卻又是相

---

佛、心佛、三昧佛、本性佛、隨樂佛。是為十。」（CBETA, T10, no. 279, p. 282a2-5）

<sup>47</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 1，CBETA, T35, no. 1735, p. 505c21-27。

<sup>48</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 4，CBETA, T36, no. 1736, p. 28b28-c5。

<sup>49</sup> 關於「清淨法身毘盧遮那佛、圓滿報身盧舍那佛、千百億化身釋迦牟尼佛」的判分法，學者羅因有專文分析，見羅因，〈現行供佛偈的佛陀觀奠基於天台智顛考〉，《第六屆天台宗國際學術研討會論文集》，臺北：華梵大學，2005 年。

即、相融的，是不異的。此外，也可從法性「一味平等」來說遮那、釋迦是相融無礙的。雖然應身應現十方而說法，但溯其本質都是「一味」的「真如平等無相身」。<sup>50</sup>

澄觀順著一般真、應二分的框架提出反問：「今說此經佛為真？為應？為一？為多？若言真者，何名釋迦居娑婆界，人天同見？若云應者，那言遮那處蓮華藏，大菩薩見，見佛法身？」<sup>51</sup> 本經教主究竟是真佛？是應佛？遮那與釋迦，是一佛？是多佛？如果僅是真佛，那如何同時名為處於娑婆世界為人天所見的釋迦如來；若僅是應身佛，又怎能說是處於華藏世界為大菩薩所見的法身遮那。澄觀這樣的反問，自然是要帶出本經教主亦真亦應，真、應相融，並無意以真、應截然區分二佛。

澄觀又以「舊佛」、「新佛」解釋：「今以新佛舊成，曾無二體；新成舊佛，法、報似分。無不應時，故即真而應；應隨性起，故即應而真。三佛圓融，十身無礙，故辨應現即顯真成。」<sup>52</sup> 眼前所見始成正覺的釋迦，與遮那並無二體；但又因為「始成正覺」，使得遮那與釋迦好像二分。實際上，真、應必然相伴。由於法性的普遍，所以應化可以處處時時；應化也必依於真性而起。是故真、應同時，即真而應且即應而真。在十身佛的內涵中，真、應是圓融無礙的。

澄觀認為雖然法、報似乎有分，實則三身圓融。這樣的說法，是受到他宗批評的。《華嚴五教章匡真鈔》：「此舍那身非局報身，以通器等三種世間具十身故。他宗斥云『法、報不分，二、三莫辨』者，不解斯意故

---

50 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 4：「《疏》『五、真應無礙，應即同法，一味平等故』者，釋迦、遮那無二佛故，吾今此身即法身故。第五經云：『真如平等無相身，離垢光明淨法身，智慧寂靜身無量，普應十方而演法。』又云：『如來真身本無二，應物分形滿世間。』〈光明覺品〉云：『如來非以相為體，但是無相寂滅法。身相威儀悉具足，世間隨樂皆得見』等。」（CBETA, T36, no. 1736, p. 30a16-23）

51 《大方廣佛華嚴經疏》卷 1，CBETA, T35, no. 1735, p. 505c17-20。

52 《大方廣佛華嚴經疏》卷 49，CBETA, T35, no. 1735, p. 872a8-11。

耳。」<sup>53</sup> 所謂「他宗斥云」，即湛然（711-782）《法華文句記》，當中他也認為法身必定不會說法。<sup>54</sup> 由於晉譯稱「盧舍那」，唐譯曰「毘盧遮那」，倘以「三身說」衡量本經教主，便會認為華嚴宗混同「法身毘盧遮那」與「報身盧舍那」，以致「法、報不分」，使三佛成為二佛。但依華嚴宗的立場，毘盧遮那從不侷限於報身，甚或是任何佛身說的其中一身，而是通於三世間，以「十身」表其無盡的「法界身雲」。因此，若將本經的世尊定於某一佛身或佛格，而認為華嚴宗的說法混亂，實是不解「十身佛」的真義。

澄觀對於毘盧遮那的「體用」是如此描述的：「真身寥廓，與法界合其體；包羅無外，與萬化齊其用。」<sup>55</sup> 毘盧遮那佛之「體」，與法界同體；毘盧遮那佛的「用」，與法界的森羅萬象齊同。此處的法界，並非「法性義」的「法界」。澄觀解釋作為遮那體性的「法界」「即以無障礙法界為體，含四法界何所不具」<sup>56</sup>，此中包含事法界、理法界、事理無礙法界與事事無礙法界。<sup>57</sup> 因此，澄觀在論述如何「無礙」時，其中一項便如此道：

<sup>53</sup> 《華嚴五教章匡真鈔》卷 1，《大正藏》冊 73，第 2344 號，頁 305 下 27-29。

<sup>54</sup> 《法華文句記》卷 9〈釋壽量品〉：「近代翻譯法、報不分，三、二莫辯。自古經論許有三身。若言毘盧與舍那不別，則法身即是報身；若即是者，一切眾生無不圓滿。若法身有說，眾生亦然。若果滿方說，滿從報立。若言不離，三身俱然，何獨法、報？生佛無二，豈唯三身？故存三身，法定不說，報通二義，應化定說。若其相即，俱說俱不說；若但從理，非說非不說。事理相對，無說即說，即說無說。情通妙契，諍計咸失。」（CBETA, T34, no. 1719, p. 330b8-16）

<sup>55</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 1，CBETA, T35, no. 1735, p. 505c15-16。

<sup>56</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 4，CBETA, T36, no. 1736, p. 31a26-27。

<sup>57</sup> 李世傑《華嚴哲學要義》評論毘盧遮那是「事佛」，是「事事無礙的妙佛」。他說：「融三世間十身具足的法身佛，並不是『理佛』，而是『事佛』，雖是『事佛』，並不是常識上的事佛，而是融三世間十身具足的事佛，這是周遍法界無礙的一大法身，而此法身即是具體的森羅萬象，即：一

十、圓通無礙，謂此佛身即理即事，即一即多，即依即正，即人即法，即此即彼，即情即非情，即深即廣，即因即果，即三身即十身，同一無礙法界身雲。以此身雲，遍前時處，常說《華嚴》。<sup>58</sup>

毘盧遮那的佛身是事法，也是理法；是世間國土，也是正報之身；是三身佛，也是十身佛。簡言之，澄觀認為毘盧遮那的法身，其實是「法界身雲」，包含理事、依正、人法等等的內涵。世間與出世間的一切真理、現象，都是毘盧遮那佛的佛身，無一遺漏。這樣圓滿含容的佛身，正是「無礙法界身雲」。倘若認為毘盧遮那是在法界的某處的報身，或認為「分三異」者，「俱非此經真實之義」。<sup>59</sup>

對於澄觀而言，華嚴宗提出「十身說」不是為了與昔說對決、相抗。若區分「三、十不同，亦權、實對說」<sup>60</sup>，並不符應華嚴宗的圓融立場。如果因為遮那是十身佛，便認為其他說法與此佛毫無關涉，便會落入權、實對立之中。雖然不能以任何一種說法來評判遮那，但遮那卻可以含容各種說法而無礙。因此，澄觀也嘗試調和廣為流行的「三身說」與華嚴宗的「十身說」：

---

法卽是一切法的『事佛』，這才是事事無礙的妙佛。」（見是書，頁 125）顯然，李世傑是將「事事無礙的妙佛」簡稱為「事佛」，並在描述上強調「不是常識的事佛」。雖然仍抓著「事事無礙」的重點，卻可能忽略了「無障礙法界」必也包含「理法界」、「事理無礙法界」，在論述上恐有略過「法性融通」的可能，使得毘盧遮那成為純就事相上的緣起無礙而談的一尊佛。

<sup>58</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 1，CBETA, T35, no. 1735, p. 506a19-23。

<sup>59</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 1：「是知或說報身在色究竟，約攝報說；或說報身在餘淨土，約引攝說；或說舍那坐千葉華，攝二地說；或說登地方見，約勝機說；或分三異，從體、相、用說。俱非此經真實之義。」（CBETA, T35, no. 1735, p. 506a23-27）

<sup>60</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 1，CBETA, T35, no. 1735, p. 506a27-28。



「即三身即十身」者，若以「佛身上十身」者，菩提身、願身、化身、力持身、意生身，即三身中化身攝也。相好身、威勢身、福德身，義通報、化。法身即法身。智身義通三身，局唯報身故。即三是十，即十是三。

若約「融三世間十身即三身」者，如來身通三身，智身亦通三身。法身、虛空身即法身。餘六通法、化。法身體故，隨物應國土等故。<sup>61</sup>

前半調和「佛身上十身」（行境十佛）與三身，後半則融通「三世間十身」（解境十佛）與三身。調和之後，本經教主成為即法、即報、即化的十身佛，而非單純的法身佛。如同龜川教信《華嚴學》：

華嚴教之主佛稱為融三世間，十身具足之法身佛；或者說是圓融無礙法界身雲，對眾生本來成佛說之根源的理解上，所說之華嚴教主是有異於三身各別所稱不同法身之內容含義。以融即三身於一釋迦佛上，成為徹見十身具足之毘盧舍那佛之立場。<sup>62</sup>

他並且提出澄觀之所以架構三身說與十身說的理由：

又，後來在澄觀《華嚴經疏鈔玄談》卷第三中，以十身配合三身說，更於融三世間之十身立場上，將十身之一一身通於各三身之說明，此亦是以修行為主，為了容易領會之方策，試以先予三身、十身對配，其根本趣旨並不違背賢首教學。<sup>63</sup>

意即澄觀體貼當時或後世學者，深恐眾人無法會悟難思的「十身佛」，故以「三身說」作為理解十身說之橋梁。或許部分真如龜川氏所言，但另一部分也必然是根源於澄觀認為雖然三身說為權，十身說為實，但「權實對

---

<sup>61</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷4，CBETA, T36, no. 1736, p. 31a18-25。

<sup>62</sup> 龜川教信，《華嚴學》，頁325。

<sup>63</sup> 龜川教信，《華嚴學》，頁329。

說」也是不恰當的，務必融通才是。

### （三）十身佛可見可聞

已經確定了毘盧遮那「十身無礙法界身雲」融攝三身的性格，並非三身分立下無形無相的法身佛，那麼澄觀如何討論毘盧遮那是否可見、可聞？經云：「爾時如來道場眾海，悉已雲集；無邊品類，周匝遍滿；形色部從，各各差別。隨所來方，親近世尊，一心瞻仰。」<sup>64</sup> 如來成正覺後，菩薩、執金剛眾、天眾、神眾，乃至夜叉、龍王等等紛沓赴會，論其種類有無邊眾生，論其空間遍滿菩提道場。在場的會眾，各各「一心瞻仰」毘盧遮那。澄觀進而解釋：「三、『隨所』下，意同也。隨所來方，參而不雜，皆得見佛各對目前，其猶百川各全觀月。同無異念，故曰『一心』。諦矚欽承，瞻而且仰。不唯直觀丈六，乃徹見法界身雲。」<sup>65</sup> 毘盧遮那初成正覺的現場，恐怕不是階梯式的劇場，與會聖眾或成半圓地圍繞著菩提樹下、金剛座上的新成之佛，反而在場大眾皆能見到如來「各對目前」。無論身份為何，無論身在何處，都能看見如來就在眼前；就好像水上月，百川同享一個月亮，但月影不曾有異。澄觀又指出，會眾所見到的正覺佛，並不只是「丈六之身」這一個身分，而是徹底見到「法界身雲」的毘盧遮那。可見，澄觀認為華嚴教主毘盧遮那的「法界身」可為眾生所見。

此外，唐譯《華嚴》共三十九品，其中三十七品絕大多數是由菩薩說法、問答，或由神王讚佛而流出，世尊僅在〈十定品〉、〈阿僧祇品〉、〈如來隨好光明功德品〉三品開口言說。澄觀解釋後兩品中佛自說的含義有二：「一、〈僧祇〉因終，此品果極，故二皆佛說。二、好用劣相，而用難思，恐物不信，故佛自說。」<sup>66</sup> 首先，〈阿僧祇品〉是「差別因」的最後一品，〈隨好品〉則在「差別果」之末，分別皆在因位與果位的極致，故由佛親自宣說。其次，「隨好」的作用雖然劣於前品的「相好」，但仍然是不思議的，故由如來自說以增強眾生對於「隨好」的信心。至於

<sup>64</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 2，CBETA, T10, no. 279, p. 5b24-26。

<sup>65</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 6，CBETA, T35, no. 1735, p. 541a23-27。

<sup>66</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 48，CBETA, T35, no. 1735, p. 867a10-12。

〈十定品〉雖有佛與普眼、普賢菩薩的對話，但主要內容「十大三昧」（十定）卻是由普賢菩薩說出，與另兩品的情形並不相同。澄觀所謂「佛自說」，可能是就宣說主要法義而言，所以他並未對〈十定品〉中佛有言說的現象加以解釋。另兩品中佛自說的含義是否真如澄觀的詮釋，無法肯定。然而無論如何，本經並未限定世尊「不說法」，這是可以確認的。

但是，佛在此三品有所言說的事實常被忽略，例如有學者認為：「作為最高崇拜對象，整部經典從頭到尾，盧舍那佛沒有說過一句話，他的存在從諸佛、諸菩薩的讚歎及其各種活動中表現出來。加上他的身體『清淨常寂然』、『寂滅無相無照現』等等，共同構成他所具有的法身佛特性的一面。」<sup>67</sup> 或如：「《華嚴經》的毘盧遮那是不言語的，無形象的（『光』就是他的語言與形象），表現的是絕對的法身、真理的體性；他的『法』也以不思議、不可說的境界型態充遍於法界之中。」<sup>68</sup> 又說：「遮那佛（即『世尊』）在本經中不曾開口說話，僅是放光而已，透過海印三昧之『光』宣達宇宙奧秘，再透過菩薩之口向眾生佈達。」<sup>69</sup> 如此說法，既與〈阿僧祇品〉與〈隨好品〉衝突，也屢屢陷入三身說的框架。

以上是就作為「十身無礙」的毘盧遮那，討論其可以說法。澄觀另一處也曾就「三身說」解釋如來是否說法：「三身說異者，法身無說；報身，佛佛相見，亦無有說；化身有說。若攝末歸本，應化非真佛，亦非說法者，即報身說；報同所證，是法身說。」<sup>70</sup> 以三身說而言，法身寂靜，並不說法；報身唯佛能知，佛佛相對，亦無說法之必要與事實；唯獨面對眾生的化身佛才有說法的活動。但若就說法的現象回溯本質，應化身

<sup>67</sup> 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，頁 31。

<sup>68</sup> 曹郁美，《《華嚴經》之「如來放光」》，頁 86。

<sup>69</sup> 曹郁美，《《華嚴經》之「如來放光」》，頁 183。然而曹郁美並非沒有注意到〈阿僧祇品〉與〈如來隨好光明功德品〉中佛自說的現象，他在《《華嚴經》之「如來放光」》頁 198 也提到「雖說『放光即是說法』，但《華嚴經》中世尊卻兩度開口說話，一次出現於〈阿僧祇品〉，一次出現於〈如來隨好光明功德品〉。」但他大多時候仍持本經教主佛不開口說法的論點。

<sup>70</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 18，CBETA, T36, no. 1736, p. 143b12-16。

並非真佛，報身才是說法者；報身又同於所證的法身，所以實際上是法身佛在說法。可見，在現象上法身不說法，但以本末關係而言，一切無非法身之流出，故化身說法是三身同時說法。澄觀於此處援用三身說，不是要贊成或推崇「法身無說」的意見；而是借用三身說對其進行「攝末歸本」，無論是「報身說」或「化身說」，根本都是「法身說」。所以，即便判定遮那為法身，但在三身說「攝末歸本」之下，三身說法其實皆是法身遮那說法。

雖然十身無礙的毘盧遮那非如三身說中法身佛那樣全不可見，但誰可見到十身佛，諸師各有見解。澄觀認為：

辯相有三類：一、略中略說，有三十二相。二、略說，八萬四千相。三、廣說，有無量相，如《雜華經》中為普賢、賢首等說。《雜華》即此經異名。三中，初通權、小，示同於人，端正不亂故。次唯大乘菩薩，修八萬四千波羅蜜故。後唯一乘，一乘修無盡行故。又初化，次報，後屬十身。十身之相海，依主釋也。又初凡聖同見，次唯地上，後唯圓機，然通五位。若語其體，初以形色，次即定慧，後以無盡法界。<sup>71</sup>

澄觀解釋〈如來十身相好品〉時分辨如來之相有三類，分別是化身的三十二相，以形色為體性，對權教、小乘說，凡聖同見；報身的八萬四千相，以定慧為體性，對修八萬四千波羅蜜的大乘菩薩說，只有地上菩薩可見；十身的無量相，以無盡法界為體性，對修無量行的一乘行者說，只有「圓機」可見。澄觀又在《隨疏演義鈔》中解釋「圓機」與「五位」：「『後唯圓機』，即屬圓融，不分地前、地上，故云『然通五位』。此五位者，即三賢、十聖、等、妙二覺六位之中，除果位耳。若開十信，即除等覺。」<sup>72</sup> 雖然此處的「圓機」該通地前與地上，但實際上只包括十住、十行、十迴向、十地與等覺共五位因位，十信包括在十住之中。因此，十信以前的凡夫以未修無盡法界行的緣故，並無法見到佛的十身無礙。

<sup>71</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 48，CBETA, T35, no. 1735, p. 865b17-26。

<sup>72</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 77，CBETA, T36, no. 1736, p. 608a28-b2。

日本華嚴僧鳳潭（1654-1738）在界定毘盧遮那的佛格時則說：

今釋：此佛準下文中，是十佛之身通三世間，以說十信及三賢等地前所見，非實報故。然居華藏，非局化故。國土身等，非前二故。具攝前二，性融通故。具足主伴，如帝網故。是故唯是周遍法界十佛之身。<sup>73</sup>

融三世間的佛身，並非報身，可為地前菩薩所見；居於華藏世界，而不限於娑婆，故也不是化身；又因為三世間十身包括國土身，既是國土，便非報身或化身；同時也因為「法性融通」的緣故，三世間十身也含攝了報身與化身。如此既非報身，亦非化身，卻同時攝入報身與化身的佛格，只能用「周遍法界十佛之身」來界定。透過這段描述，也可看到鳳潭認為十信、三賢可見十佛。

日僧普寂（1707-1781）《華嚴五教章衍秘鈔》則駁斥湛睿（1271-1347）《五教章纂釋》認為「凡聖通見」十身佛的說法。普寂說：

又《纂釋》設一問答：許具縛凡夫見十身具足之佛云云。寂曰：此示甚謬矣！娑婆世界具縛凡夫，是見聞位之分齊，信得十身說法而已，安得見十身盧舍那？圓信滿位已去，證入普賢境界，見十身佛。此位即當於通相八地上，豈是容易耶？<sup>74</sup>

然則若就通途論，則三賢見應身，地上見報身，八地已上見十身融即。若據一乘，則信滿已去親見十身。解行位解行此道，見聞位信得此道，雖是信釋迦身即十身盧舍那，隨分觀修，未得言見十身盧舍那。纂主漫言「凡聖通見」，是乃由遍計情見圖度圓

---

<sup>73</sup> 《華嚴五教章匡真鈔》，《大正藏》冊 73，第 2344 號，頁 406，下 4-9。

<sup>74</sup> 《華嚴五教章衍秘鈔》卷 1，《大正藏》冊 73，第 2345 號，頁 632 上 21-26。

文，作斯妄判耳。<sup>75</sup>

普寂以為，以華嚴宗「三生成佛」的位階來說，「見聞位」僅能相信「釋迦身即十身盧舍那」或「十身說法」的教說，未能親見十身盧舍那；必須是一乘教的「十信滿位」，相當於三乘教的八地菩薩的境地，才能親見十佛。依照普寂的說法，經中的天眾、神眾、八部眾，都必須是八地菩薩的示現。他確實也引用《探玄記》論證神王、金剛力士等皆非流轉於六道的眾生，而是菩薩的現形。<sup>76</sup> 簡言之，上述諸師都接受「十身佛」可見，只是澄觀說圓機五位可見，鳳潭認為十信、三賢可見，湛睿以為凡聖通見，普寂則限定通相八地、一乘信滿以上。

### 三、由「教體」再論毘盧遮那說法

除了經文與相關解釋外，澄觀《經疏》討論「教體」時，也涉及如來如何說法。澄觀也將教體分為十類，當中有小乘，有大乘；有通於三乘，也有唯獨一乘。<sup>77</sup> 最能發揮華嚴一乘別教中毘盧遮那說法特色者，應屬第九「事事無礙體」與第十「海印炳現體」。然而，第五「諸法顯義體」

<sup>75</sup> 《華嚴五教章衍秘鈔》卷 1，《大正藏》冊 73，第 2345 號，頁 632 中 6-12。

<sup>76</sup> 《華嚴五教章衍秘鈔》卷 1：「《探玄》第二云：若約三乘，普賢等皆是十地已上菩薩；彼神王等多分並是隨類生攝，即是八地已上。若一乘中，如緣起際諸位皆齊乃至。若一乘中，此等諸人並是法界緣起法門，即通三世間以或作河池井泉水等國土身故。又次辨金剛力士眾云：若三乘教中，八地已上，方乃現形，形顯侍衛，已前密衛。一乘中信滿已去，並顯衛。」（《大正藏》冊 73，第 2345 號，頁 632 上 27-中 6。）

<sup>77</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 3：「第五、教體淺深者，無盡教海體性難思。從淺至深，略明十體：一、音聲言語體，二、名句文身體，三、通取四法體。上三皆能詮體。四、通攝所詮體，五、諸法顯義體，六、攝境唯心體，七、會緣入實體，八、理事無礙體，九、事事無礙體，十、海印炳現體。十中前五唯體，後五亦體亦性。又前四通小，後六唯大。前七通三乘，後三唯一乘。前八約同教，後二唯別教。」（CBETA, T35, no. 1735, p. 518b9-17）

與第六「攝境唯心體」雖然歸屬大乘、通於三乘，且是同教，但此二體的論述已經觸及別教一乘。並且可以發現，澄觀於「諸法顯義」的論述是貫串到「十身佛說法」的重要關鍵，而「攝境唯心」的「別教四句」則可解釋「果分不可說」與「十身佛說法」的可能矛盾，是故下文將就此二門加以討論。

### （一）諸法顯義：從「事能顯義」到「三世間說法」

《經疏》十種教體的第五「諸法顯義體」可溯源至法藏《探玄記》的「遍該諸法門」：

第三、遍該諸法門者，謂一切諸法悉為教體。此亦二種：一、有為法，二、無為法，以無不能令生開覺故。如下文華鬘、寶地、香樹、雲閣、法界法門，無非佛事。如勝音菩薩及所坐蓮華，即通人法、教義、行位、因果、理事，總能發生勝解行故，並為教體。准思可知。<sup>78</sup>

法藏認為，由於一切有為法、無為法皆能令眾生對於佛法有所開覺，亦能隨之發生勝解行，所以萬法都是「佛事」，萬法都承載著佛法教說，而說一切諸法皆可為教體。法藏著重於萬法「令生開覺」的作用，而說萬法皆是教體。雖然隱然已有諸法說法的意味，但法藏並未明白說出諸法「令生開覺」即是諸法「說法」。不過，法藏在《華嚴經旨歸》中其實已經說出「施化萬品」的說法儀式共有十種，當中包括佛三業、菩薩三業、剎土、眾生、三世、一切，各各具十，是重重無盡的說法。甚至外六觸、內六根、四威儀、弟子人物、一切所作，都可以是說法儀式。<sup>79</sup> 於此顯然已有諸法說法的道理，且具有華嚴別教一乘的特色。

澄觀立基於《探玄記》，首先改易名目為「諸法顯義體」，其次調整定義為「但能顯義理，一切諸法皆為教體」<sup>80</sup>，至此未與《探玄記》的詮

<sup>78</sup> 《華嚴經探玄記》卷1，CBETA, T35, no. 1733, p. 118a28-b5。

<sup>79</sup> 詳參《華嚴經旨歸》，CBETA, T45, no. 1871, p. 592b27-c20。

<sup>80</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷3，CBETA, T35, no. 1735, p. 519a18-19。

釋有顯著差異。但澄觀進而引內、外典為證，著眼於「能顯義理」，由此開出「『諸法顯義』即是說法」的解釋途徑，也成為貫串到十身佛說法的重要關鍵。

此處援用的內典迺鳩摩羅什（344-413）譯《維摩詰所說經》、《阿彌陀經》與菩提流支（生卒年不詳）譯十卷本《入楞伽經》，旨在說明「說法」的方式並不限於「言語」，而是在我們習以為常的「聲、名能顯義，聲、名皆為教體」外，尚有「六塵能顯義，六塵皆教體」的一面。<sup>81</sup>

澄觀擷取《維摩詰經》中光明、諸菩薩、佛所化人乃至八萬四千諸煩惱門皆可為「佛事」一段，作為諸法顯義的經證之一。其次，《入楞伽經》中，大慧菩薩與釋迦牟尼的問答指出，「言語」與「諸法」之間沒有必然的關係，否則不會有實際上不存在世間卻又有言語名詞者（如：兔角、龜毛等）。如此一來，「說法」也就不一定要透過語言文字，直視不瞬、直爾示相、動眉相、動眼相、笑、咳等等身業都可以是「說法」。<sup>82</sup>也因為言說無自性，所說諸法亦無自性。倘若言說有性，言說即成常法，那一切佛土都應該有言說。正因為言說無性，所以並非所有佛土都必須透

---

<sup>81</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 12，CBETA, T36, no. 1736, p. 93a17-18。

<sup>82</sup> 《入楞伽經》卷 4：「大慧復言：『世尊！有言語說應有諸法。世尊！若無諸法者應不說言語。世尊！是故依言說應有諸法。』佛告大慧：『亦有無法而說言語，謂兔角、龜毛、石女兒等，於世間中而有言說。大慧！彼兔角非有非無而說言語。大慧！汝言『以有言說應有諸法』者，此義已破。大慧！非一切佛國土言語說法。何以故？以諸言語惟是人心分別說故。是故，大慧！有佛國土直視不瞬，口無言語，名為說法；有佛國土直爾示相名為說法；有佛國土但動眉相名為說法；有佛國土惟動眼相名為說法；有佛國土笑名說法；有佛國土欠咭名說法；有佛國土咳名說法；有佛國土念名說法；有佛國土身名說法。大慧！如無瞬世界及眾香世界，於普賢如來·應·正遍知，彼菩薩摩訶薩觀察如來，目不暫瞬，得無生法忍，亦得無量勝三昧法。是故，大慧！汝不得言有言語說應有諸法。大慧！如來亦見諸世界中一切微蟲，蚊、虻、蠅等眾生之類，不說言語共作自事而得成辦。』」（CBETA, T16, no. 671, p. 534b19-c10）



過語言說法，反而可以藉由身業、意業等等進行教化。<sup>83</sup> 澄觀明白《楞伽》本意是在遣除言說及諸法，但他此處引用《楞伽》的目的在於表明說法手段不限於語言。<sup>84</sup> 又譬如《阿彌陀經》描述極樂世界的徐徐微風吹動諸寶行樹及寶羅網的微妙聲音，譬如音樂一般，聽到的人自然生起憶念三寶之心。<sup>85</sup> 亦是取種種音聲令眾生「通道」的功用。澄觀透過此些經典得出結論：「既語默、視瞬皆說，則見聞、覺知盡聽。苟能得法契神，何必要因言說？」<sup>86</sup> 於是「說」與「聽」不僅限舌根與耳根的作用，反而說話、默然、眼視、目瞬等「六塵皆說」，看見、聽聞、察覺、知曉等「六根皆聽」<sup>87</sup>，並且提出「顯法為說」、「得法為聽」<sup>88</sup> 的新定義。因此，佛的「說法」並不一定要可見的色身發出可理解的聲音、語言才可稱為說法，否定了言說的必要。只要任一事物能透顯教理，並有任何一人從中得到佛法的潤澤，那在這個「得法契神」的當下，就可說是佛在「說法」而受者在「聽法」了。

<sup>83</sup> 此解釋參《注大乘入楞伽經》卷 4：「此又明言說性亦無也。故《起信》云：以一切言說，假名無實，但隨妄念，不可得故。若言說有性，則一切剎土皆應有言也。」（CBETA, T39, no. 1791, p. 462a29-b2）寶臣注的是〔唐〕實叉難陀譯《大乘入楞伽經》（七卷本），並非澄觀引用的〔元魏〕菩提流支譯《入楞伽經》（十卷本）。

<sup>84</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 12：「釋曰：以上所引證知皆教。然《楞伽》意，兼又遣言及遣諸法。思之，可知。」（CBETA, T36, no. 1736, p. 93c3-5）

<sup>85</sup> 《佛說阿彌陀經》：「舍利弗！彼佛國土微風吹動，諸寶行樹及寶羅網出微妙音，譬如百千種樂同時俱作。聞是音者，皆自然生念佛、念法、念僧之心。」（CBETA, T12, no. 366, p. 347a21-24）

<sup>86</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 3，CBETA, T35, no. 1735, p. 519a28-b1。

<sup>87</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 12：「上既六塵皆說，今則六根皆聽。」（CBETA, T36, no. 1736, p. 94a11-12）

<sup>88</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 12：「上則但能顯法為說，此則但能得法為聽也。」（CBETA, T36, no. 1736, p. 94a12-13）

上引三經雖然不是圓教經典，「諸法顯義」也看似大乘、三乘甚至通於外道的教說，然而澄觀認為：「上通三乘，內、外二教皆有此理。況復華嚴一乘圓宗，何法非教？」<sup>89</sup> 既然三乘內典如此，外典的《史記》、《莊子》也如此<sup>90</sup>，作為汪洋沖融、廣大悉備的一乘圓宗《華嚴經》，自然也包含「諸法顯義」的道理。在一乘之中，無有事法不是佛的教說。

澄觀首先找出《華嚴經》中有關經文，說明雲臺、寶網等會受到如來的「神變加持」而出聲說法。如：

爾時世尊從眉間出清淨光明，名：菩薩力焰明，百千阿僧祇光明以為眷屬，普照十方一切世界靡不周遍，三惡道苦皆得休息；又照一切如來眾會，顯現諸佛不思議力；又照十方一切世界，一切諸佛所加說法菩薩之身；作是事已，於上虛空中成大光明雲網臺而住。時十方諸佛悉亦如是，從眉間出清淨光明，其光名號、眷屬、作業悉同於此，又亦照此娑婆世界佛及大眾，并金剛藏菩薩身、師子座已，於上虛空中成大光明雲網臺。時光臺中，以諸佛威神力故而說頌言……<sup>91</sup>

其師子座，高廣妙好：摩尼為臺，蓮華為網，清淨妙寶以為其輪，眾色雜華而作瓔珞。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。<sup>92</sup>

爾時諸菩薩威神力故，於一切供養具雲中，自然出音而說頌

<sup>89</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 12，CBETA, T36, no. 1736, p. 94a14-16。

<sup>90</sup> 參《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 12，CBETA, T36, no. 1736, pp. 93c29-94a9。

<sup>91</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 34，CBETA, T10, no. 279, p. 180b21-c2。

<sup>92</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 1，CBETA, T10, no. 279, p. 1c19-25。

言……93

佛菩薩以其威神力加持於某一事物（如雲臺、寶網），使這些事物出聲說法，說法的根源似乎仍是佛或菩薩。但從《經疏》「雲臺、寶網同演妙音，毛孔光明皆能說法」<sup>94</sup> 的描述以及「事物說法」<sup>95</sup> 的科目看來，事物似乎已從「說法手段」漸漸轉為「說法主體」。必須注意的是，澄觀將此段描述稱為「事物說法」，僅在描述現象，而事物說法的「能說」與「所說」則待以下分解。

其次，澄觀試圖透過「事物本身即是法義」再次論證說法並不一定需要透過言說。澄觀認為：「華、香、雲、樹，即法界之法門。」<sup>96</sup> 亦即，「即事是法」，這並不是華說華、香說香、雲說雲如此，而是事物所說之法即事物所即之義。澄觀於此的解釋僅有「《疏》『華、香、雲、樹，即法界之法門』者，第二、明即事是法，更何論說？以有託事顯法生解門故。」<sup>97</sup> 澄觀認為，由於有十玄門的「託事顯法生解門」，花、香、雲、樹等即事是法，又何必一定要透過言說。

據稱為杜順（558-641）所說、智儼記錄的《華嚴一乘十玄門》如此描述「託事顯法生解門」：

第十、託事顯法生解門者，此約智說。言「託事」者，如經舉金色世界之事，即顯始起於實際之法，一切幢、一切蓋等事是行體也。又如〈法界品〉云：開樓觀門相見彌勒菩薩所行因事至菩提道場，以樓觀則菩提相，所以言顯法主解也。若大乘宗中所明，亦託事以顯法，即以異事顯於異理法。此中以事即法，故隨舉一事攝法無盡。故前舉幡、幢等，皆言一切，所以不同大乘說也。

<sup>93</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 6，CBETA, T10, no. 279, p. 26b7-8。

<sup>94</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 3，CBETA, T35, no. 1735, p. 519b1-2。

<sup>95</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 12：「於中四節，一明事物說法。」（CBETA, T36, no. 1736, p. 94a16）

<sup>96</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 3，CBETA, T35, no. 1735, p. 519b2-3。

<sup>97</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 12，CBETA, T36, no. 1736, p. 94b9-11。

此中明因果者，如一乘說也。<sup>98</sup>

這段特別指出「託事顯法」於大乘、於一乘並非全然相同。大乘的託事顯法是以某事顯於相異的理法，應是由義理的相關性作為連結，但事物、理法的關係是相異的；一乘則不同，一乘認為事物與理法是「相即」的，又因為彼此重重相即，故任一事物所攝之理法亦是重重無盡。

澄觀對於「託事顯法生解門」的解釋同於《十玄門》的定義：

《疏》「法門重疊，若雲起長空」者，第九、託事顯法生解門。言「重疊」者，意顯一多不相礙故。隨一一事，有多法門，以隨一事即是無盡法界。法界無盡故，事亦無盡。〈迴向品〉云「此華即從無生法忍之所生起」等，意明一切因生一果，一果即具一切因故，非是託此別有所表也。<sup>99</sup>

「託事顯法生解門」說明的是「一多無礙」的關係，任舉一事即是多法門，所以隨舉一事與無盡法界都是「相即」的，事與法門、法界也是互為因果的，並非藉由A事別表B法。因此，以「託事顯法」來解釋「即事是法」，代表事物所說之法是與該事相即、一多無礙、互為因果的「無盡法界」。

「諸法顯義體」使得諸法即是教體，十玄門中又有「託事顯法生解門」，那麼山河大地、萬類群品都可以是含容法義的教體，各各都顯露著無盡法界，如同經文所說的「剎說、眾生說，三世一切說」<sup>100</sup>。剎土、眾生同時也是「解境十身」的國土身、眾生身，於是剎土、眾生作為事法在顯義說法的同時，也可以說是毘盧遮那十身佛的國土身與眾生身在說法。故澄觀提出：「即事是能說人，何但顯法。」<sup>101</sup> 事法不僅顯義，還能「說法」。從事法與法界的相即，又進一步透過事法本身即是佛身，說

<sup>98</sup> 《華嚴一乘十玄門》，CBETA, T45, no. 1868, p. 518c6-15。

<sup>99</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷2，CBETA, T36, no. 1736, p. 10c15-22。

<sup>100</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷33，CBETA, T09, no. 278, p. 611a24-25。

<sup>101</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷12，CBETA, T36, no. 1736, p. 94b12。

出事法即是能說者。又說：「刹土即國土身，眾生即眾生身，十身略舉其二，以二是劣尚即十身，況餘勝者。」<sup>102</sup> 屬於「解境十身」較劣的刹土身、眾生身都能說法了，自然解境十身皆是能說人。澄觀在說明本經的「說人」時也如此道：「今此能說，通三世間，開即為五，謂佛、菩薩、聲聞、眾生及器。更開為十，謂加三世、微塵、毛孔、器及有情，各有分圓故。毛孔、微塵即是分說。此上諸說，通三世故。」<sup>103</sup> 本經的「能說」通於三世間，當中還可細開出佛、菩薩、聲聞、眾生、器世間等十類，有以「十」表示「無盡」的意思。由此而說，三世間十身圓融的毘盧遮那佛是能說法的。

綜合「諸法顯義」重新理解十身圓融的毘盧遮那，其佛身含容三世間，刹土、眾生、華、香、雲、樹都是他的佛身，這些不同的佛身也都不斷顯露著無盡法界的義理。又從此些現象即是佛身的角度，說現象即是能說者。因此毘盧遮那的說法不一定限於語言，而是一切事法顯義都是毘盧遮那在說法。澄觀認為「華嚴一乘圓宗」的「諸法顯義」之下，一切現象皆可說法，又一切現象本身即是法界，現象同時也是能說之佛身。於是，事物可以做為能說之佛，也可開展說法行為，並說著事物本身所即之法。能說者、說法的行為、所說法，都在任一事法之中完整具備。

## （二）攝境唯心：眾生心中佛說法

上文提到，毘盧遮那初成正覺時，有無量天眾、神王皆來集會，且都親聆法音，蒙受教澤。但因為法藏《五教章》說「因分可說，果分不可說」<sup>104</sup>，指出十身佛的果分境界是「言語道斷，心行處滅」的，無法用語言戲論如實陳述之，也似乎因此衍生「果分之佛」不可說法的解釋可能。如此一來，在毘盧遮那說法與「果分不可說」之間，便可能產生扞格。日本華嚴僧凝然（1240-1321）對此嘗試解釋：

<sup>102</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 12，CBETA, T36, no. 1736, p. 94b12-14。

<sup>103</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 1，CBETA, T35, no. 1735, p. 506b16-19。

<sup>104</sup> 《華嚴一乘教義分齊章》卷 1，CBETA, T45, no. 1866, p. 477a16-17。

問：對機佛會，有諸神等，是則佛境界中之眾。彼果海佛可有眾？若許有者，對此言語，即應果中有可說義。

答：果海之中，佛及諸神唯是一味內證境界。神王非機，佛非能說，彼此諸人唯證相應，竝是舍那自境界故。<sup>105</sup>

問題在於，毘盧遮那作為已證果海之佛，他的境界之中可有聽法的眾生？若有眾生，若有言說，《五教章》「果分不可說」之義即不成立，而成為「果中有可說義」。凝然認為，無論是說法的佛，或是聽法的諸神，都是毘盧遮那的內證境界。既然「果分不可說」是離言絕慮的境界，那麼在果分之中便不容許有言說文字，遮那與神王之間的說法活動，看似有說，實則是「不說之說」。在果海之中，神王是如來的內證之境，並非存於如來之外的聽法者。因此，看似說法活動，實際是果海內證境界之佛對著果海內證境界之神說法。既然都是內證境界，那麼佛與神王即非說者與聽者的二元關係，也就不成立「說法」的現象。

相較於此，澄觀則從「教體淺深」第六的「攝境唯心」討論佛（說者）與眾生（聽者）的關係，他於此門中分「本、影相對」與「說、聽全收」二方面，前者從五教深入，後者則由同、別二教探討。此門所談，包含一乘教與圓教的唯心義。其中，「說、聽全收」有兩組四句，分別是同教四句與別教四句，同時代表著事理無礙／事事無礙、相即門／相入門等角度。

這裡特別注意的是「說、聽全收」下「別教」的唯心四句，分別是：（一）眾生全在佛中，（二）佛在眾生心中，（三）生佛互在，（四）兩相形奪。<sup>106</sup> 眾生全在佛中，是由於「無有一法出法性」<sup>107</sup>，那麼眾生也在法性之中；同時，由於諸佛證法性而成佛，「佛果稱性」，於是眾生亦為佛所攝。佛在眾生心中，則是由於眾生的本覺與諸佛的本覺並無二致，實為同一本覺、同一法身。所以諸佛是眾生心中的真如起用，而非外於自心有別佛存在。承上兩句，既然眾生是佛心中之眾生，佛也是眾生心中之

<sup>105</sup> 《五教章通路記》卷 2，《大正藏》冊 72，第 2339 號，頁 303，下 6-11。

<sup>106</sup> 詳參《大方廣佛華嚴經疏》卷 3，CBETA, T35, no. 1735, p. 520a2-b5。

<sup>107</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 13，CBETA, T36, no. 1736, p. 96b5-6。

佛，二心皆「稱性普周」，那麼即可「但明能說之佛即是眾生心中佛，但語聽法眾生即是佛心中眾生」<sup>108</sup>。也因為眾生是佛心中之眾生，便實無眾生存在，「同佛非生」<sup>109</sup>；佛是眾生之佛，亦無佛的存在，「同生非佛」<sup>110</sup>。如此又可說，「佛心中眾生無聽，眾生心中佛無說」<sup>111</sup>。

因此，凝然的說法就「說聽全收」的概念而言，的確可以成立。站在佛果的角度來看，毘盧遮那智周三界，以法性為體。聽法的諸天、神王亦不出法性，實際上是毘盧遮那心中（或說內證境界）的諸天、神王，就澄觀的話語來說是「同佛非生」，如此一來便無說法的遮那與聽法的神王，「果分不可說」義可能動搖的危機也就排除了。

澄觀認為別教的唯心四句「於一聖教圓融無礙，方為究竟甚深唯識道理」<sup>112</sup>，又說「隨舉一句，即須具四。故隨一文、一句，若大若小，必具此四，攝理周圓」<sup>113</sup>。以此重新理解，則聽法的神王全在說法的佛心中，說法的佛也全在聽法的眾生心中。從佛的立場而言，佛與神王的說與聽都在佛的內證智中完成；但站在眾生的一邊，佛與神王的說與聽也都是眾生心的作用。佛心與眾生心皆同法性，故眾生與佛互在，則眾生有聽，佛有說；眾生與佛相互形奪，則說眾生無聽，如來無說。依此說來，遮那實非絕對有說法，但也非絕對不說法。說法與否，得從生、佛「互在」或「互奪」而論。

## 四、結論

本文認為《華嚴經》並未嚴格區別「毘盧遮那」與「釋迦牟尼」，此二名只是一佛的「或名」。因此，經文對於「世尊」的描述，既可說是形容「毘盧遮那」，亦可說是形繪「釋迦牟尼」。統合這些敘述，可知本經

<sup>108</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 13，CBETA, T36, no. 1736, p. 97b9-10。

<sup>109</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 3，CBETA, T35, no. 1735, p. 520a28。

<sup>110</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 3，CBETA, T35, no. 1735, p. 520a28-29。

<sup>111</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 3，CBETA, T35, no. 1735, p. 520b1-2。

<sup>112</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 3，CBETA, T35, no. 1735, p. 520b6-7。

<sup>113</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 13，CBETA, T36, no. 1736, p. 97b18-20。

教主並非沒有形象、不可言說的。但在各式佛身說（尤其三身說）的流行下，經中的毘盧遮那的理解遭受侷限，說法的事實（即便微乎其微）也大多被忽略，即使當代的諸多解釋也無法脫離三身說中「法身」的既定印象。

本文一方面回歸《華嚴經》經文，一方面也梳理澄觀為主的華嚴師的解釋，以重新理解毘盧遮那佛的內涵。可以確定澄觀界定毘盧遮那佛為「無礙身雲」、「十身佛」，是事理無礙且事事無礙之佛，是真、應無礙之佛，是融解境、行境十身於一身的「法界身雲」，而非餘說的「法身」。如此一來，本經與華嚴宗視野下的毘盧遮那佛，實可具備昇天宮、放光明、轉法輪的具象行為，是一位可為菩薩、天主、神王等各類眾生所見、所聞的世尊。

澄觀並在繼承《探玄記》的基礎上，加以《華嚴經》與諸經的敘述，主張「諸法顯義」即是教體。他進一步會通十玄門與三世間十身的義理，使得諸法即理，諸法可以說法，諸法也是佛身，諸法顯義即是十身說法。因此，無論是山河大地，或是飛禽走獸，都是遮那佛身，這些事法在彰顯無盡法界義理的當下，即是遮那十身說法；乃至眾生心中的真如起用，亦是遮那說法。



## 【參考書目】

### 一、佛教文獻

本文佛典引用主要是採用「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA) 的電子佛典集成, 2018 年。

- 《入楞伽經》, T16, no. 671。  
《大方廣佛華嚴經》, T09, no. 278。  
《大方廣佛華嚴經》, T10, no. 279。  
《大方廣佛華嚴經疏》, T35, no. 1735。  
《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》, T36, no. 1736。  
《五教章通路記》, 《大正藏》冊 72, 第 2339 號, 東京: 大藏經刊行會。  
《妙法蓮華經文句》, T34, no. 1718。  
《佛說阿彌陀經》, T12, no. 366。  
《法華文句記》, T34, no. 1719。  
《注大乘入楞伽經》, T39, no. 1791。  
《華嚴一乘十玄門》, T45, no. 1868。  
《華嚴一乘教義分齊章》, T45, no. 1866。  
《華嚴五教章匡真鈔》, 《大正藏》冊 73, 第 2344 號, 東京: 大藏經刊行會。  
《華嚴五教章衍秘鈔》, 《大正藏》冊 73, 第 2345 號, 東京: 大藏經刊行會。  
《華嚴經內章門等雜孔目章》, T45, no. 1870。  
《華嚴經旨歸》, T45, no. 1871。  
《華嚴經探玄記》, T35, no. 1733。  
《華嚴遊意》, T35, no. 1731。

### 二、專書及論文

- 呂建福 2019 〈《華嚴經》與毘盧遮那法身佛〉, 《華嚴佛身論研究》, 北京: 中國社會科學出版社。  
李世傑 1978 《華嚴哲學要義》, 臺北: 佛教出版社。  
張文卓 2019 〈從色身到法身再到法身佛〉, 《華嚴佛身論研究》, 北京: 中國社會科學出版社。  
曹郁美 2015 《《華嚴經》之「如來放光」》, 臺北: 文津出版社。

- 郭朝順 2014 〈六十卷《華嚴經》「始成正覺」的敘事與詮釋的開展〉，《臺大佛學研究》27，頁 1-52。
- 龜川教信 1997 《華嚴學》，釋印海譯，臺北：佛光文化。
- 魏道儒 2007 《中國華嚴宗通史》，新北：空庭書苑。
- 羅因 2005 〈現行供佛偈的佛陀觀奠基於天臺智顓考〉，《第六屆天台宗國際學術研討會論文集》，臺北：華梵大學。

**Vairocana's Dharma Preaching Through the Ten Aspects  
of the Buddhakaya: Mainly Referencing to the *Avataṃsaka  
Sūtra* translated in Tang Dynasty along with the *Avataṃsaka  
Commentaries and Subcommentaries* by Chengguan**

Lin, I-Cheng

Doctoral student

Department of Chinese Literature,  
National Chengchi University

**Abstract**

From the past, there have been various thoughts and theories about Vairocana's Buddha Characteristic and the relationship to Shakyamuni Buddha in Chinese Buddhism, yet there isn't any conclusions made up even today. Among these theories, the concept of the Trikāya 三身說 is most commonly adopted in Chinese Buddhism, in which Vairocana is described as The dharmakāya Buddha, who has no physical appearance and doesn't preached the Dharma. Nonetheless, in the *Avataṃsaka Sūtra* 華嚴經, Bhagavat, referring to not only Vairocana but also Shakyamuni Buddha, is able to shine brilliant radiance, to ascend to heaven and to preach the Dharma, which seems to contradict the idea that Vairocana is just a dharmakāya Buddha, who doesn't preach the Dharma, but instead a Buddha that does appear physically and preach the Dharma.

The Huayen school believes the *Avataṃsaka Sūtra* has no indication of the concept of the Trikāya, and defines Vairocana as the Ten-kāya Buddha 十身佛 and the dharmadhātu as the buddhakāya, 法界身, which embodied the realms of matters 器, beings 眾生, and the Buddha's mind 智正覺. The *Avataṃsaka Commentaries and Subcommentaries* (*Hua-Yen Shu-Chao*, 華嚴疏鈔) by Chengguan (澄觀, 738-839) referenced the *Avataṃsaka Sūtra* and Huayen school's theory of Buddhakaya to show that the concept of Trikāya is included

within the concept of Ten-kāya Buddha. Furthermore, Chengguan claimed that the way Vairocana preaches the Dharma is not limited to linguistic expressions. Rather, Dharma could be delivered via bodhisattvas, sentient beings, countrylands, or even all phenomena such as illuminations 光明, pedestal clouds 雲臺, Bodhi tree 菩提樹, or anything that is able to present right away the truth of the Dharma realm, which is always a way of Vairocana preaching the Dharma.

**Keywords:**

*Avataṃsaka Sūtra*, Vairocana Buddha, Chengguan, *Avataṃsaka Commentaries and Subcommentaries*, Ten Aspects of the Buddhakaya