

林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

八 編

林慶彰主編

第32冊

華嚴「法界緣起觀」的思想探源
——以杜順、法藏的法界觀爲中心

黃俊威著



花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

華嚴「法界緣起觀」的思想探源——以杜順、法藏的法界觀為中心／黃俊威 著 — 初版 — 台北縣永和市：花木蘭文化出版社，2010〔民99〕

目 2+206 面：19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 八編；第32冊）

ISBN：978-986-254-216-3（精裝）

1. 華嚴宗 2. 佛教教理

226.31

99002659

ISBN - 978-986-2542-16-3



中國學術思想研究輯刊

八 編 第三二冊

ISBN：978-986-254-216-3

華嚴「法界緣起觀」的思想探源
——以杜順、法藏的法界觀為中心

作 者 黃俊威

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 台北縣永和中正路五九五號七樓之三

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@ms59.hinet.net

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2010年3月

定 價 八編35冊（精裝）新台幣58,000元

版權所有・請勿翻印

華嚴「法界緣起觀」的思想探源
——以杜順、法藏的法界觀爲中心

黃俊威 著

作者簡介

黃俊威，廣東惠陽人，1959年1月20日生於香港廣華醫院。自初中開始，即開始修讀香港明珠佛學社所舉辦的佛學課程，並追隨黃家樹先生，修讀「印度佛教史」課程；以及高永霄先生的「中國佛教史」課程。中學畢業後，即於1978年（民國67年）9月，考進台灣國立政治大學哲學系，在學期間，曾參加政大東方文化社，並負責講授「印度佛教史」課程，直至台灣大學哲學研究所博士班畢業為止（1978-1992），前後15年。1983年（民國72年），考進台大哲研所碩士班，跟隨著葉阿月教授，學習梵文、巴利文、印度佛學、印度哲學；並跟隨張永雋教授，研究宋明理學、先秦諸子哲學等。1988年（民國77年），考進台大哲研所博士班，1992年（民國81年）7月，台大哲研所博士班畢業。

曾任：中壢「圓光佛學院」師資（1988-1998）。

台中霧峰「慈明佛學研究所」師資（1989-2001）

華梵大學「人文教育研究中心」代理主任（1993-1994）

華梵大學「東方人文思想研究所」所長（2005-2010）

現任：華梵大學「東方人文思想研究所」副教授（1993-2010）。

提 要

在中國大乘佛教八大宗派的思想當中，華嚴宗的「法界緣起觀」，可以說是最具有中國機體主義思維特色的佛教哲學。《華嚴經》中也常言道，所謂：「三界虛妄，唯是一心作。」這一種把「一心」看作是能夠顯現整個「法界緣起觀」的真心，更不禁讓人對佛教機體主義的形上學系統，產生了一股油然而生的欽佩之情！然而，任何一個思想的產生，它絕對不可能是脫離歷史、孤立而起的；或者根本就是非前非後，一蹴即成的。換言之：整個佛教思想的發展，它也必須要有一段漫長的思想史背景，作為蘊釀的基礎，最後，它才能夠開花結果，枝葉茂盛。因此，從佛教思想史的角度而言：華嚴思想雖然是體系龐雜，牽涉到的思想範圍，也是相當之廣，但是，總應該有一條思想史的脈絡可循！

而本書的寫作目的，就是希望能夠透過「思想史的溯還法」，分別探討「法界緣起」的思想根源，從原始佛教的「十四無記」、「十二支緣起」到部派佛教的「業感緣起」，乃至整個大乘佛教的「賴耶緣起」、「如來藏緣起」、「真如緣起」為止，作為整個「法界緣起」思想的序曲。

接下來，就是要分別處理有關華嚴宗的始祖杜順、二祖智儼；以及三祖法藏對於「法界緣起」思想的不同詮釋面相。例如，杜順的「五教止觀」、「法界觀門」理論，就成為了杜順本人的思想特色。而二祖智儼則代表了一位唯一能上承杜順，下啟法藏綜合思想系統的關鍵性人物，尤其是在他的「因門六義」和「一乘十玄門」的思想，對於後來法藏的「新十玄門」以及「六相圓融」理論系統的建構，關係非常密切的。

綜合以上所述，我們也可以進一步發現到：「法界緣起」的思想形成，主要還是以前期的「業感緣起」、「賴耶緣起」、「真如緣起」；乃至「如來藏緣起」，作為理論建構的伏線。因此，研究「法界緣起」的思想史，事實上，就等於在研究「緣起」思想在不同時期的詮釋史；由於佛陀的「緣起論」思想，在不同時期當中，就分別有不同時期的詮釋態度，所以，集合了這不同時期的詮釋內容，就正好構成了整個「緣起」思想的詮釋史。



目

次

緒論	1
第一章 《華嚴經》中所彰顯的「法界緣起」思想	7
第一節 《華嚴經》的成立	7
第二節 《華嚴經》的根本思想架構	13
第三節 華嚴思想的傳承和影響	24
第二章 「法界緣起」的思想史淵源	27
第一節 從「十四無記」到「法界緣起」的進路 ——「形上」觀念的確立	27
第二節 從「十二支緣起」到「法界緣起」的進路 ——「無實體」觀念的確立	33
第三節 從「業感緣起」到「法界緣起」的進路 ——「唯心」方向的确立	43
第四節 從「賴耶緣起」到「法界緣起」的進路 ——「主體性」觀念的確立	72
第五節 從「真如緣起」到「法界緣起」的進路 ——「一心」觀念的確立	98
第六節 從「法身、報身、化身」到「法界緣起」 的進路	121
第三章 杜順「法界緣起觀」的形上學進路	127
第一節 杜順的生平略述	127
第二節 《五教止觀》的內涵	127
第三節 《法界觀門》的內涵	139
第四章 智儼「法界緣起觀」的形上學進路	157
第一節 智儼的生平略述	157
第二節 智儼的《一乘十玄門》思想	158
第三節 智儼的「因門六義說」	169
第五章 法藏「法界緣起觀」的形上學進路	175
第一節 法藏的生平略述	175
第二節 法藏的「法界緣起說」	176
第三節 法藏的「六相圓融說」	184
第四節 法藏的「新十玄門」	193
第五節 法藏的「法界觀」	195
結 論	199
參考書目及經論	203

緒 論

壹、論文主旨

本論文的寫作主旨，便是希望能對「法界緣起觀」的形上學系統，作一番較深入的思想史探索過程。從而使得華嚴宗的「法界緣起」思想，能夠獲得一個更具體清晰的思想史說明。

貳、主旨說明

在中國大乘佛學的思想中，華嚴宗的「法界緣起觀」思想，可說是最具有中國特色的佛教思想。從《八十華嚴》裡的〈世主妙嚴品〉、〈如來出現品〉、〈離世品〉，以至〈入法界品〉，幾乎都成為了整個《華嚴經》的思想骨幹，這便是「無礙」(apratihata)的觀念。方東美曾經說過：

這個「無礙」是什麼呢？就是拿一個根本範疇，把宇宙裡面千差萬別的差別境界，透過一個整體的觀照，而彰顯出一個整體的結構，然後再把千差萬別的這個差別世界，一一化成一個機體的統一。並且在機體的統一裡面，對於全體與部分之間能夠互相貫注，部分與部分之間也能互相貫注。於是我們可以看出：整個宇宙，包括安排在整個裡面的人生，都相互形成一個不可分割的整體。倘若我們引用近代西洋哲學上面的慣用名詞來說：就是所謂 organic unity (機體統一)，是一種 organism (機體主義)。對於這樣的一種思想，在中國的佛學領域，從初唐開始，就產生了一位佛學的大宗師杜順禪師，

他首先發揮了這一種學說。雖然在他的著作中所遺留下來，也僅是兩篇短文章，可是這兩篇短文章（《華嚴五教止觀》與《華嚴法界觀》），在中國大乘佛學的發展上，我們可以看出：它是解決了很重要的困難問題。而且，我們可以說：不僅僅在中國哲學上面具有很大的功效，同時，就整個世界哲學上面的發展，也可以幫助我們解決許多歷來所產生的難以解決的問題，甚至是不能解決的問題！（方東美《華嚴宗哲學》下冊，第3頁，黎明文化事業公司民國70年7月初版。）

以機體主義的「無礙」觀念來解決宇宙之間的一多差別問題，的確是華嚴哲學的最大貢獻。它除了可以跟中國哲學的「天人合一」觀念溝通外，同時也可以消弭西方哲學二元對立的困境！

華嚴哲學，除了以「無礙」的觀念來消弭一多之間的差別外，同時，它的「性起」思想，也可以作爲整個宇宙衍生論的說明。事實上，所謂「性起」，就是把宇宙一切的存在根源，都歸之於這「一心」。《華嚴經》中常言：「三界虛妄，唯是一心作。」這種把「一心」看作是顯現「法界緣起」的「真心」觀念，更使得一般人對佛教形上學系統，不禁生起一股油然欽佩之情。有人說：華嚴是佛教的富貴。誠然！此言一點不假。然而，一個思想的產生，絕不可能是孤立而憑空的。換言之，佛教思想的產生，也不可能是一蹴即成，它必須有一段漫長的思想史背景作爲蘊釀，最後才會開花結果，枝葉茂盛。因此，從這一個角度而言：華嚴思想雖然體系龐雜，牽涉的範圍甚廣，但總有一條思想史的脈絡可循。

而本論文的寫作目的，便是希望能透過對「法界」「緣起」「一心」等一系列的形上學觀念，作一番思想史的溯源工作。從而具體掌握「法界」「緣起」「一心」的觀念，在整個佛教思想史中的演變過程，作爲對整個華嚴宗「法界緣起觀」形上學進路的方法論基礎。

參、研究進度

本論文的寫作目的，便是希望能對「法界緣起觀」的形上學系統，作一番較深入的思想史探索過程。從而使得華嚴宗的「法界緣起」思想，能夠獲得一個更具體清晰的思想史說明。

本論文所採取的方式，主要是從思想史的角度，去設法探討「法界緣起」

思想的來龍去脈，以及中間的演變過程。從而更具體的說明了佛教為何從原先純粹實踐的原始佛教，客觀分析的部派佛教（或稱「阿毗達磨佛教」），性空唯名、虛妄唯識的初期大乘，慢慢地卻往「真常唯心」的道路上發展。有關這些思想史的演變，亦將會都成為本論文的探討重點。

本論文的研究範圍，主要以「法界緣起」思想為中心。因此，在第一章中，大部分跟「法界緣起」有關的早期思想，如：「十四無記」、「十二支緣起」、「業感緣起」、「真如緣起」、「賴耶緣起」、「如來藏緣起」等相關觀念，便必須加以處理。事實上，這一種有關早期思想的處理，主要是採取了澄觀的「四種緣起觀」，然後再經過思想史的轉化而成。又如「毗盧遮那佛」、「盧舍那佛」的觀念，便必然牽涉到「佛身觀」的開展問題。另外，有關對《華嚴經》的思想分析，初祖杜順以至法藏、澄觀的法界觀探討，都將會成為本論文的論述重點。

肆、研究進程說明

一、由於中國的華嚴宗思想，主要是根植於印度的《華嚴經》而加以發展成熟，因此，對《華嚴經》作較有系統性的分析和研究，也是相當重要的思想工作。因此，在第二章中，也將會以三個章節，分別討論《華嚴經》的成立、結構、思想背景以及其思想影響等。

二、接著是使用「歷史的溯源法」，從思想史的角度，探討原始佛教的「十四無記」、「十二支緣起」跟「法界緣起」的關係。而這一部分的比較，也正是澄觀的「四種緣起觀」中所沒有的。

三、在這裡，便是繼續以「歷史的溯源法」，去探討部派佛教的「業感緣起」跟「法界緣起」之間的思想關聯。事實上，這也正是澄觀在「四種緣起觀」中的第一個。在這裡，佛教思想的唯心發展，便開始明顯起來。

四、部派佛教的「業感緣起」思想，進入到大乘時代以後，便發展成為「阿賴耶緣起」的思想，這也正是澄觀所說的「賴耶緣起」。在這裡，阿賴耶識於是便成為一切存有論的根源，透過阿賴耶識的「種子熏習說」，一切現象的存在於是便得到了進一步的確立。而唯識家的「阿賴耶識」，經過了真諦（Paramārtha; A.D.499～569）的進一步詮釋，便發展成「阿摩羅識」的「九識說」。這種趨勢，便很自然地會跟「一心說」的理論呼應，從而發展成以「一心」為主的「法界緣起觀」。有關這些思想史的因素，也會成為本論文所要處

理的對象。

五、承接上文所述：「阿賴耶識」經過了真諦的詮釋，而成爲「阿摩羅識」的「九識說」。這種趨勢，後來又跟「心性本淨說」的清淨心合流，進而發展成爲以「如來藏自性清淨心」爲主體的「如來藏緣起說」。到了這個時候，以「如來藏」作爲一切世間染、淨法的所依的觀念，則更爲明顯。由於「如來藏」與「自性清淨心」理論的結合，把「如來藏」視作「一心」現起的思想，便自然會導出以「一心」爲主的「法界緣起」思想。有關這些內容，都將成爲本論文的探討重點。

六、華嚴宗的初祖杜順，可以說是整個華嚴思想的開創者和奠基者，因此，本文在第四章中，將會以三個章節，分別討論杜順的生平，以及他的《五教止觀》和《法界觀門》的思想內容，作爲對華嚴思想雛型的理解。

七、真正繼承杜順的《法界觀門》思想，而將之發揚光大者，便要算是二祖智儼了。由於智儼是一位唯一能上承杜順，下啓法藏綜合思想的中介者，是溝通杜順和法藏之間思想的橋樑人物，因此，他在思想史中的地位便顯得相當重要。而在第四章中，亦會以三個章節，分別討論智儼的生平、「一乘十玄門」思想，以及他對「緣起」六義的詮釋，作爲理解法藏思想的伏筆。

八、華嚴宗的「法界緣起觀」，可以說是：上承初祖杜順的思想啓發、二祖智儼的釋心整理，以至三祖法藏的體系建構，最後，再經澄觀的思想發展而漸趨成熟。因此，法藏對於「法界緣起觀」思想體系的建立，實在是功不可沒！在本文的第五章中，也會以五個章節，分別討論法藏的生平；「法界緣起觀」的染、淨、合三項原則；「新十玄門」和「因門六義說」「六相圓融說」的關係；以及整個法界觀思想體系的奠立等等，都將會成爲本論文的探討重點。

伍、方法論基礎的說明

本論文所使用的研究方法，主要是扣緊華嚴宗「法界緣起」的觀念，作一種思想史上的「歷史溯源法」，而溯源的對象，也包括了從原始佛教、部派佛教以至整個大乘佛教的空、有二宗（中觀與唯識），乃至如來藏思想。

又由於華嚴宗「法界緣起」思想，乃佛教「緣起」思想發展的最頂峰。而這一連串的發展過程，事實上，又是代表了整個不同時期的佛教，對「緣起」觀念的不同詮釋。因此，研究「法界緣起」的思想史，就等於在研究「緣起」思想的詮釋史。由於「緣起」的思想，在不同的時期當中，就有不同的

詮釋態度，所以，集合了這不同時期的詮釋內容，便構成了整個「緣起」思想的詮釋史。

從這一個觀點而言：除了「思想史的溯源法」之外，還必須要牽涉到「思想的詮釋法」，透過對詮釋內容的理解，更可讓一般人對深奧難懂的佛教華嚴思想，獲得了較具體性的思想史說明。

在「思想史的溯源法」和「思想的詮釋法」之間，還包含了一個「思想的比較法」。透過「法界緣起」思想和早期不同「緣起」思想的對比研究，更能讓我們進一步掌握佛教「緣起」思想的整個演變過程。因此，以「思想史的溯源法」，配合「思想的詮釋法」和「思想對比法」，便成為本論文的方法論基礎。

第一章 《華嚴經》中所彰顯的「法界緣起」思想

本章所要討論的重點，主要是在處理有關《華嚴經》的翻譯、結集，以當中所呈現的「法界緣起」思想，作為理解杜順和法藏「法界觀」的思想基礎。

第一節 《華嚴經》的成立

一、《華嚴經》的譯經史

《華嚴經》的梵名是 *Buddhāvataṃ saka-nāma-mahā-vaipulya-sūtra*，全譯是《大方廣佛華嚴經》，簡稱《華嚴經》。^{〔註1〕}在中國的譯經史上，它是一部典型的大經，被稱為「五大部」之一。《華嚴經》在中國，經過了歷代古師大德們的全力弘揚，終於成立了「華嚴宗」，它的教學和思想內容，在中國大乘佛教的思想中，占有相當重要的位置。

事實上，這一部經典全部結集完成的時間，可能要比《般若經》的出現，以及「淨土」、「文殊」的法門，還要晚一些。然而，由於它的結集過程相當複雜，因此，也可能會有較早出現的部分。

關於《華嚴經》的傳譯，全譯本有兩種：1.東晉時代佛跋陀羅（*Buddhabhadra*; A.D. 359～429）所譯的六十卷本，分三十四品，名為《大方

〔註1〕請參閱水野弘元編《新佛典解題事典》，第85頁，地平線出版社民國66年12月在台版。

廣佛華嚴經》，一般通稱為「六十華嚴」簡稱「晉譯本」。2.唐實叉難陀（śikṣānanda; A.D. 652~710）所譯的八十卷，簡稱「唐譯本」。有關六十卷的翻譯情況，如《出三藏記集》卷九所說：

《華嚴經》胡本，凡十萬偈。昔道人支法領，從于闐得此三萬六千偈。以晉義熙十四年，歲次鶉火，三月十日，於揚州司空謝石所立道場寺，請天竺禪師佛馱跋陀羅。手執梵文，譯胡為晉，沙門釋法業親從筆受。時吳郡內史孟顗，右衛將軍褚叔度為檀越，至元熙二年六月十日出訖。凡再校胡本，至大宋永初二年，辛丑之歲，十二月二十八日校畢。〔註2〕

根據記載：《華嚴經》的梵本，應該有十萬頌，可是，在「晉譯本」中，卻只有三萬六千偈，大概當時印度人所稱的「十萬」，只是形容數量很多的意思罷了。事實上，這些梵本，都是支法領從于闐（khotan）攜帶回來的。如《高僧傳》卷六所說：

初經流江東，多有未備；禪法無聞，律藏殘闕。（慧）遠慨其道缺，乃令弟子法淨、法領等，遠尋眾經，踰越沙雪，曠歲方反，皆獲梵本。〔註3〕

依《高僧傳》所載：支法領等去西域取經，主要是秉承慧遠的意旨，到處尋訪，皆各有所得。然而，把這些梵本加以收集，進而攜回中國的，則是支法領。如《肇論·答劉遺民書》中，便有提到：

領公遠舉，乃千載之津梁也！於西域還，得方等新經二百餘部。〔註4〕

由此可見，大抵慧遠當時是在江東，所以《華嚴經》的梵本也到了江東。當時，正好佛馱跋陀羅（Buddhabhadra）也到了江東一帶，因此，就選擇在揚州的道場寺，把《華嚴經》的六十卷翻譯出來。從義熙十四年三月至元熙二年六月之間（西元418~420年），共花費了差不多三年的時間，才把它全部譯出。

除了六十卷的《華嚴經》（六十華嚴）是全譯本之外，尚有唐代實叉難陀（śikṣānanda）所譯的八十卷，共分三十九品，也是稱為《大方廣佛華嚴經》，簡稱「唐譯本」。事實上，「唐譯本」的出現，主要是有感於對晉譯舊本（六十華嚴）的不滿，進而希望尋找更詳盡的版本，而恰好這個時候，《華嚴經》

〔註2〕《出三藏記集》卷九，《大正藏》五十五冊，第61頁上。

〔註3〕《高僧傳》卷六，《大正藏》五十冊，第359頁中。

〔註4〕《肇論》，《大正藏》四十五冊，第155頁下。

的結集內容，更為詳備，正好滿足人們的那一種求全求美的宗教渴望。因此，新譯的出現，剛好也反映了當時的時代需求。如《開元釋教錄》卷九所載：

沙門實叉難陀，唐云喜學，于闐國人。……天后（武則天）明揚佛日，敬重大乘。以華嚴舊經，處會未備，遠聞于闐有斯梵本，發使求訪，并請譯人實叉與經同臻帝闕。以天后證聖元年乙未，於東都大內遍空寺譯《華嚴經》。天后親臨法座，煥發序文，自運仙毫，首題名品。南印度沙門菩提流志、沙門義淨，同宣梵本。後付沙門復禮、法藏等，於佛授記寺譯，至聖曆二年己亥功畢。〔註5〕

由此看來，實叉難陀是于闐人，負責翻譯于闐國出土的《華嚴經》，那當然是最好不過了。所謂「實叉與經同臻帝闕」，正說明了實叉難陀和《華嚴經》的梵本，都是同時帶進中國境內的。至於翻譯的地點，則是在洛陽東都的遍空寺；翻譯時間是證聖元年至聖曆二年（A.D.695～699），前後共歷時五年。翻譯的情況是，首先由菩提流志、義淨等人，口宣梵本，然後由復禮、法藏等二人授譯筆錄。

比較這兩種譯本，「唐譯本」確實要比「晉譯本」詳盡得多了，例如：

1. 「晉譯本」的〈世間淨眼品〉，「唐譯本」則變成〈世主妙嚴品〉。
2. 「晉譯本」的〈盧舍那佛品〉，「唐譯本」則細分成〈如來現相品〉、〈普賢三昧品〉、〈世界成就品〉、〈華藏世界品〉和〈毗盧遮那品〉五品，在內容上，要比舊譯的詳盡得多了。
3. 此外，「唐譯本」的〈十定品〉，在「晉譯本」中是沒有的。

因此，新譯的「八十華嚴」，不論在內容及章品的編排上，都要比過去的「晉譯本」來得詳盡而充實。從這種現象中，我們不難發現：《華嚴經》從結集到成為文字定本的過程中間，還有充滿著很多的思想發展空間，所以，從舊譯到新譯前後約二百多年的歷史發展過程中，《華嚴經》的內容，尚在不斷地充實和增補，這是可以肯定的。

至於《華嚴經》的部分或零碎譯出，大概在西元二世紀之間，已經開始進行著，例如：

1. 漢代的支婁迦讖（Lokarakṣa）所譯出（西元 178～189 年）的《兜沙經》一卷。這是相當於「唐譯本」的第七〈如來名號品〉及〈光明覺品〉的略譯。

〔註5〕《開元釋教錄》卷九，《大正藏》五十五冊，第 566 頁上。

2. 吳代支謙所譯（西元 222～228 年）的《菩薩本業經》一卷，內容跟《兜沙經》差不多，很可能是《兜沙經》的意譯本。其中的〈願行品〉，跟「唐譯本」的〈淨行品〉接近。而〈十地品〉則跟「唐譯本」的〈昇須彌山頂品〉、〈須彌頂上偈讚品〉以及〈十住品〉相當。
3. 西晉的竺法護（Dharmarakṣa）所譯（西元 265～308 年）的《菩薩十住行道品經》一卷，相當於「唐譯本」的〈十住品〉。
還有《如來興顯經》四卷，是「晉譯本」〈寶王如來性起品〉以及「唐譯本」〈如來出現品〉的最初譯本。而《度世經》六卷，則相當於「唐譯本」的〈離世間品〉。《漸備一切智德經》五卷，則相當於「唐譯本」的〈十地品〉。
至於《等目菩薩所問三昧經》三卷，正相當於「唐譯本」的〈十定品〉。
4. 東晉的祇多密（Gītamitra）所譯（西元 256～316 年）的《菩薩十住經》一卷，內容跟竺法護的《菩薩十住行道品經》相當。
5. 西晉的聶道真所譯（西元 280～312 年）《諸菩薩求佛本業經》一卷，內容跟「唐譯本」的〈淨行品〉差不多。
6. 西秦的聖堅所譯（西元 388～409 年）《羅摩伽經》三卷，相當於「唐譯本」的〈入法界品〉序部分。
7. 姚秦的鳩摩羅什（Kumārajīva）所譯（西元 408～413 年）的《十住經》四卷；以及唐代的尸羅達摩（Śīladharma）所譯（A.D.790）的《十住經》九卷，皆相於「唐譯本」的〈十地品〉。
8. 唐玄奘所譯（西元 600～664 年）的《顯無邊佛土功德經》一卷；趙宋法賢所譯（A.D.973～1001）的《較量一切佛刹功德經》一卷，這些都是「唐譯本」〈壽量品〉的異譯。
9. 唐代的般若（Prajñā）所翻譯（西元 798 年）的《大方廣佛華嚴經》四十卷，便是一般所稱的「四十華嚴」。

此外，尚在地婆訶羅（Divāhara）所補譯（西元 685 年）的《大方廣佛華嚴經續入法界品》一卷，卻是「晉譯本」〈入法界品〉的補譯。而東晉的佛馱跋陀羅所譯的《文殊師利發願經》一卷，以及唐代的不空（Amoghavajra）所譯的《普賢菩薩行願讚》一卷，皆相當於「四十華嚴」末後的偈頌部分。〔註 6〕

〔註 6〕 請參閱高峰了州著，慧岳譯《華嚴思想史》，第 1～10 頁，中華佛教文獻，民國 68 年 12 月 8 日初版。以及印順《初期大乘佛教的起源與開展》，第 999～

有關經典之引用：如《涅槃經·梵行品》所舉的「雜花」；或〈高貴德王菩薩品〉所指的《佛雜花經》，都屬於《華嚴經》的部分。又《大乘密嚴經·妙身生品》，亦有舉出「十地華嚴」的名稱。

有關論典之引用：如《大智度論》所指的《漸備經》、《不可思議解脫經》，以及《十住毗婆沙論》所引的《十住經》或《十地經》，便是《華嚴經》的〈十地品〉或〈入法界品〉。

由此可知，從《華嚴經》的單獨別譯到後來的全部譯出來看，我們正可發現到，《華嚴經》的最初只是以零碎的部分，慢慢地傳入中國境內，後來才逐漸形成「四十華嚴」、「六十華嚴」以至「八十華嚴」的宏大規模。事實上，早在西元前後，這一部經典，已經是以單行局部流通的方式，跟當時的《法華經》、《大般若經》等方等經典，共流行於印度和西域之間，這是相當可能的。

二、有關《華嚴經》的編集問題

《華嚴經》是一部內容相當複雜的大部經典，因此，它的集出，也不太可能是一蹴即成的，從早期單獨別譯的《兜沙經》、《菩薩本業經》等出現，即可看出它在印度和西域的形成和發展階段，也是經過了相當漫長的時間，然而，這並不等於說這些經典是後期的。因為按照印度人的習慣，經典大部分是靠口口相傳來記載受持，事實上，站在宗教的立場，《華嚴經》是佛陀在菩提樹下所親證的最高境界，而人間的弟子是無法瞭解，只有天上的天人和菩薩們才能體會個中三昧。因此，華嚴法門在當時的印度是無人知曉，一直到佛陀入滅後五、六百年，才逐漸在印度和西域一帶出現，為人間所流傳。因此，所謂的經典編集，便是指：這些如此浩瀚的經典，是在何種成熟的因緣下才會呈現人間，這便是本節所要討論的重點。

我是一個大乘佛教徒，當然是相信這些經典是佛陀親口所說的，然而，由於這些經典在人間無從得知，那麼，從什麼時候開始，這些鮮為人知的經典才逐漸流傳人間，這便牽涉到經典出現的「時節因緣」問題。因此，探討有關經典的編集過程，便是要呈現這些人間的歷史性，而並非要否定這些經典的真實性。經典的真實性，大可透過宗教實踐過程去逐一體證，這是沒有問題的。

在龍樹(Nāgārjuna; A.D.150~250)以前，有關《華嚴經》的傳出，已經