

第一章 华严典籍与华严经学

第一节 华严经学的原初形态

华严典籍是大乘佛教经典的一个部类，由三部分组成：其一，不同时代和地区产生的众多独立流行的小经，史称“支品”；其二，在系统整理和修改众多单行小经基础上形成的汇集本，史称“本部”；其三，程度不同地受“支品”或“本部”学说影响，但主要内容又与之有别的一类经典，史称“眷属经”。

以华严典籍为载体的华严经学说，是继早期般若学之后出现的大乘佛教思潮，约发端于公元一世纪，基本定型于公元三世纪末。它既有兼容并蓄此前一切佛教遗产的倾向，又有突出华严理论个性的特征。总体说来，华严经学说以印度佛教文化为主干，融合中国文化，并带有波斯文化的若干痕迹，是东西方文化在我国新疆地区交融的产物。

从东汉末到东晋的二百多年间，众多华严类单行经从古印度经西域流入我国内地，主要由大月氏人或其后裔传译。早于“华严本部”出现的一些“华严支品”小经，比较真实地反映了华严经学说的原初形态及其产生、发展和演变的历史脉络。

一、《兜沙经》与华严学的发端

现存最古的汉译华严典籍 是后汉支娄迦谶 简称支谶 所译的《兜沙经》。支谶是大月氏人，汉桓帝末年到达洛阳，于灵帝光和到中平年间（178—189）从事译经。他以传译大乘般若经典为主 所译《般若道行品经》、《般舟三昧经》和《首楞严三昧经》比较流行。到东晋道安时代 包括《兜沙经》在内的十余部经 已因“岁久无录”而不明译者。道安通过“精寻文体”认定它们“似谶所出”（《高僧传》卷一）

《兜沙经》约 2500 字左右，主要内容是叙述释迦牟尼在摩揭陀国初成佛，十方世界菩萨聚集佛前，提出各种问题，列举菩萨修行名目。其学说的重要特点，是突出华严学承自般若学而又不同于前者的鲜明理论个性。

直到部派佛教时期，佛教的多类经典虽然承认过去六佛及未来的弥勒佛 但释迦牟尼始终被认为是唯一现存的佛。《兜沙经》则列举“今现在”诸佛 明确宣扬多佛崇拜 拓宽众生成佛的范围。实际上，多佛同时并存是各类大乘佛典的共同主张，本经的特点是以释迦牟尼的“分身”来论证多佛存在，并以此把释迦崇拜和多佛崇拜结合起来。在这部小经的末尾，有一段对佛的世界及多佛存在状态的描述：

释迦文佛（即释迦牟尼佛）都所典主十方国，一一方各有一亿小国土，皆有一大海，一须弥山，上至三十三天。一小国土 如是所部 凡有十亿小国土 合为一佛刹 名为蔡呵祇。佛

《出三藏记集》〈简称《祐录》〉卷二共列支谶译经 14 部，同书卷十三亦有说明。

分身，悉遍至十亿小国土。一一小国土，皆有一佛。凡有十亿佛，皆与诸菩萨共坐十亿小国土，诸天人民，皆悉见佛。

这里描述的释迦牟尼佛教化的整个世界即“一佛刹”是最早的华严世界构造以后发展为莲华藏世界海。在“一佛刹”中无数同时存在的佛都是释迦牟尼的“分身”。对于这种“分身”本经没有进一步明确界定，但突出强调了释迦牟尼佛身超越时空的遍在性，以此作为多佛并存的根据。这样，“分身”说成为《兜沙经》把释迦教主崇拜与多佛崇拜结合起来的理论纽带。

在释迦牟尼之上，《兜沙经》没有再设立任何非人格化的更高崇拜对象，这是与当时般若类经典的一大区别。支谶所译的《般若道行品经》指出：

过去当来今现在佛，皆从般若波罗密出生。

六波罗密者，佛不可尽经法之藏，过去当来今现在佛，皆从六波罗密出生。

十方今现在不可复计佛，悉从般若波罗密成就得佛。（上引均见《大正藏》卷八第 469 页）

把诸佛并存的原因归结为“般若”，使其具有成为诸佛之母的地位，凌驾于诸佛之上，自然贬抑了教主释迦牟尼。般若类经典所要神化和抬高的是新兴教义“般若”或“经法之藏”而不是某位人格化的大神。因此，它具有一股强烈的批判偶像崇拜的精神。与之相对，《兜沙经》着重树立释迦的权威，神话色彩更浓重，思辨色彩较淡薄。此后的华严类经典又从不同角度创造出更丰富的神话故事，形象生动地描绘佛境界的神秘莫测、不可思议和富丽堂皇，长期引起人们的兴趣和爱好。

《兜沙经》重视‘十’这个数字并且多方面创用。本经所取经名 Dasaka 据说也是源于对‘十’的强调。由此开始，“十”逐渐被赋予多种超出计数范围的宗教象征意义，构成华严典籍乃至华严教义的一个显著特点。本经对“十”的创用集中体现在两个方面：

其一，严格以“十”为计量单位组织经文、论述教义和表达思想。《兜沙经》的行文多采用十句排比 论述问题多从十个方面或分十个小节。后出华严典籍由此发展，往往是每个问题包括十个方面，每个方面又各分十个部分，每个部分又各有十个段落，严格采用类似十进制的方式表达思想。“十”不仅是经文的组织形式 也成为教义内容的特色。

其二 严格以“十”为计量单位列举菩萨修行名目 使菩萨行有了新的框架。随着大乘佛教的兴起，菩萨的地位空前提高，有关菩萨修行的理论和实践 成为大乘经典论述的中心内容。《兜沙经》没有对菩萨行内容详细说明，而是用提纲形式列举名目，共有十项，即十法住、十法所行、十法悔过经、十道地、十镇、十居处所愿、十黠、十三昧、十飞法、十印。与后出华严典籍的相关内容比较 这里的译名不规范，排列次序稍有差异，但它毕竟勾勒出菩萨行的大体框架，直接影响着后出的多种华严经典。

《兜沙经》列举的十位大菩萨以文殊为首。文殊“持佛威神”提出问题，讲述教义，使华严菩萨具有了代佛宣言的身份。以后所出现的各种华严类单行经 绝大多数都有一位作为‘主角’的菩萨。习以菩萨名称其经，《兜沙经》即属华严典籍中的文殊类经典。此经概说菩萨行，在文殊类典籍中具有序说概论性质。

二、《本业经》与早期菩萨行

现存三国时代的唯一华严译籍是吴支谦的《佛说菩萨本业经》

(简称《本业经》)据《祐录·支谦传》支谦一名越字恭明大月氏后裔,其祖父法度于汉灵帝时率数百名国人归附东汉。支谦自幼既习汉文又“学胡书 备通六国言”后从支谶的弟子支亮学佛教。汉献帝末年,支谦同乡人数十名避乱吴地,黄武元年到建兴年间(222—254)从事译经。所译经卷,《祐录》卷二记为 36 部 48 卷 同书《支谦传》作 27 部,《高僧传·康僧会》作 49 部。

《本业经》分为相互独立的三部分 第一部分即与《兜沙经》的内容一致 相当于“序品”。其后依次是《愿行品第二》相当于晋译《华严经·净行品》的部分内容;《十地品第三》相当于晋译《华严经·十住品》的部分内容。这种编排形式 不仅表明《本业经》承自《兜沙经》,而且确定了《兜沙经》在华严类经典中具有序说概论的地位,透露出华严经典形成过程的一点信息。

与《兜沙经》相比较,《本业经》的第一部分在翻译风格上有两个显著特点 其一 文字简练通畅 整篇行文上下贯通 浑然一体,不似《兜沙经》有些句子含义不清 有些行文上下不衔接。这部分的字数虽只占《兜沙经》的五分之二左右 但内容并没有减少 这也与中间一大段用偈颂体替代原来的散文体有关。其二,将大量音译词改为意译,且多采用汉文习用的名词术语,宜于汉地人士接受。例如把“蔡诃祇”改译为“忍世界”把佛的十个名号全改为意译。晋代道安贬其译文不忠实于原著,南朝梁代慧皎则赞其译文“曲得圣义 辞旨文雅”(《高僧传·康僧会》)。仅从《本业经》来看 支谦所用的译语更多地为后代译者所沿用,且译文也无节译摘编的迹象。

从内容上看,《本业经》第一部分列举的菩萨修行名目也与《兜沙经》不完全相同 而与后出经典的相关内容更接近 叙述更清晰,含义更明确。“佛之本业:十地、十智、十行、十投、十藏、十愿、十明、十定、十现、十印 断我瑕疵 及诸疑妄。”上述十种名目不仅绝大多数为后出华严类经典所沿用,有些还成为经文的品名。可见,菩萨

修行的内容大多是依据这个提纲扩充形成的，华严菩萨行内容铺展开来的线索由此更清楚了。

《愿行品第二》以回答菩萨在家或出家“本何修行成佛圣道”的问题展开。答案是“奉戒行愿以立德本”。经文的主体部分是偈颂形式，分 135 节，详细叙述从在家到出家修行的各个方面和各个环节。要求把自我约束的“奉戒”和施惠他人的“行愿”贯彻到一言一行、一事一法中去。本经文容纳了许多儒家伦理规范，特别引起僧俗人士的重视。

《十地品第三》讲从“发意（“树立佛教信仰”到“补处（“获得诸佛功德”的十个修行阶段，称“十住”或“十地住”。这十个阶段的名称是“第一发意，第二治地，第三应行，第四生贵，第五修成，第六行登，第七不退，第八童贞，第九了生，第十补处”。这是继《愿行品》之后对菩萨修行的第二种展开形式，有两个特点：第一，十个阶位并不是平行排列的十个方面，而是由低到高，自浅入深，直至获得佛功德次第阶位。第二，前五个阶位各包括十项内容，后五个阶位各包括二十项内容。经中称为“从十法成”。这样，《十地品第三》就把以十数列举菩萨修行名目的旧框架，初步充实为自低到高的类似十进制的新体系。

与《兜沙经》比较，《十地品第三》更多吸收了般若学的内容。其中有两点最值得注意：

第一，把佛法抬高到诸佛之上的倾向。该经在总结“十住”时指出：“一切十方去来现在佛，皆由此兴。”⁶⁴“十住”乃是佛的教法。说过去未来和现在的佛由“十住”而兴，与把“般若”作为诸佛之母的思路一致。而与《兜沙经》的“分身”说背道而驰。此后在竺法护所译的普贤类经典中，开始有意识地消除这种矛盾。由此可见，华严类典籍一开始就在突出理论个性的同时，不断杂糅各种流派的思想，这种情况越到后期越严重。

第二定中见佛的描述。《十地品第三》有言：“莲华上法意菩萨即如其像正坐定意入于无量会见三昧悉见十方无数诸佛。”这是与般若类经典共有的学说，此后各经不断充实，构成华严学说的一个重要方面。

根据史传和经录的记载，汉末三国时代还有两部属于华严类的经典早佚。据《高僧传》卷一《竺法兰》汉明帝永平年间竺法兰在洛阳译出《十地断结经》曾被认为系华严类典籍且是最早的汉译本。竺法兰其人及所译经典，明显是南朝刘宋之后人的假托，以附会汉明帝求法，佛教初入汉地的传说。另外，三国吴地有失译的《普贤菩萨答难两千经》三卷，《华严经传记》卷一等谓是《华严经·离世间品》的异译。《离世间品》是文殊类经典和普贤类经典的混合形态。汉末三国只出现了文殊类经典，普贤类经典直到西晋竺法护时才出现，并且明显有衔接此前文殊类经典的说法，表明是早期的普贤类经典。《离世间品》只有在文殊和普贤两大类经典均定型后才可能出现，至多只能形成于西晋，不可能在三国时代就译出。当然，经典产生的早晚与译出的前后并不是一回事，但从汉末到西晋的华严译籍看，两者是基本一致的。三国时代译出《离世间品》的说法可以否定。因此汉末三国译出的华严类经典只有《兜沙经》和《本业经》它们可以反映华严经学初创时期的全貌。

三、《渐备经》与普贤类经典

1. 竺法护的三类译籍

西晋是华严单行经传入我国的最盛时期，可查考的译者有竺法护、聂道真、白法祖三人。其中输入了华严经学新内容并且保存至今的经典，唯有竺法护的译籍。

据《华严经传记》卷一白法祖译《如来兴显经》一卷是晋译

《华严经·性起品》的异译，已不存。聂道真曾任竺法护译经笔受，《华严经传记》说他所译华严典籍有五种 第一，《诸菩萨求佛本业经》一卷 今存 是吴支谦《本业经·愿行品》的异译。此经内容与前者相同，只是译文风格有异，主体部分的经文不是偈颂体而是散文体。第二，《菩萨本愿行品经》一卷 不存，《华严经传记》谓 亦是《净行品》”。第三，《菩萨十道地经》一卷 不存，《华严经传记》谓 似《十住品》”。果真如此 那么该经即是吴支谦《本业经·十地品》的异译。第四，《十住经》十二卷 太康元年到永嘉元年(280—312)译出，已不存，《华严经传记》谓 是《十地品》”。第五，《菩萨初地经》一卷，不存，《华严经传记》谓 似初地”。

以上传为白法祖、聂道真所译的或佚或存的经典，不是吴支谦《本业经》某部分的重译 便是可为竺法护译籍所包括的 因此 竺法护的华严译籍可以说是西晋华严译籍的全部 。

竺法护 音译名为竺曇摩罗刹。据《高僧传》载 祖籍大月氏 世居敦煌 八岁出家 从学于外国沙门竺高座，“诵经日万言”并且“博览《六经》 游心《七籍》”。晋武 265—290)之时 鉴于佛教 寺庙图像虽崇京邑 而方等深经蕴在葱外 的状况 立志译经。他随师游西域诸国 学通 36 种语言，并广求佛典带回内地。他译经时间长，前后约 47 年(266—313) 几乎与西晋王朝共始终。其译籍品类多、数量大 ，几乎囊括当时西域地区流传的所有重要典籍。他译经活动范围广，从敦煌、酒泉经长安到洛阳，足迹踏遍当时北方佛教的兴盛地和政治文化中心。

竺法护的华严译籍共有六部，可分为三类：

《开元释教录》(简称《开元录》)卷二谓聂道真译《三曼陀跋陀罗菩萨经》一卷，是《华严经·入法界品》 不知所本。

《祐录》卷二记 167 部 366 卷，《历代三宝记》卷六记 451 部 717 卷，《开元释教录》卷二记 333 部 590 卷。

第一类 重译的文殊类经典两部。一是《菩萨十地经》一卷，《祐录》卷二有载 泰始元年至永嘉元年(265—308)之间译出，已不存。《内典录》卷二说此经是“华严十地品”，《华严经传记》卷一此条下注“似十地品，十住品也”。竺法护所译《渐备经》是十地品 篇幅很长 不能只是一卷 所以应依法藏的考证为准 此经属重译经。二是《菩萨十住行道品》一卷 现存 是吴支谦《本业经·十地品第三》的重译本 内容大致相同。

第二类 新译的普贤类经典 共有三部 均存。其一，《佛说如来兴显经》(简称《兴显经》)四卷，元康元年(291)译出 又名《兴显如幻经》。其前半部分相当于晋译《华严经·性起品》 篇幅约占五分之四 后半部分相当于《十忍品》 篇幅约占五分之一^①。此经主要叙述菩萨如何通过修行进入佛境界。其二，《度世品经》六卷 也是元康元年(291)译出 相当于晋译《华严经·离世间品》 采取普贤菩萨解答普慧菩萨二百问的形式，主要讲菩萨如何修行，以使用“神通方便”度化众生。其三，《等目菩萨所问三昧经》三卷 又名《普贤菩萨定意》 相当于唐译《华严经·十定品》 晋译《华严经》中缺。主要讲述普贤的“诸定正受卓变之行”(《等目菩萨所问三昧经》卷上)即不可思议的神通变化。以上三部经典的共同特点 是抬高普贤菩萨的地位，把他视为菩萨修行的榜样。普贤行、普贤境界以及法身理论，是这些经典的共有内容。

第三类 新译的《渐备一切智德经》(简称《渐备经》)五卷 元康七年(297)于长安译出 又名《善备经》、《十住经》、《大慧光三昧经》等 相当于晋译《华严经·十地品》。本经主要论述菩萨修行的十个阶位，是整个华严类经典中关于菩萨修行的核心内容，历来受到特

^①《华严经传记》卷一：“是从《性起品》无重颂偈仍将《十忍品》次后编之，亦不题也。”

殊重视。其间也对十度的修行体系以及三界唯心、修本净心等理论问题有所说明。

2. 终极崇拜对象——法身

与此前的文殊类经典相比，竺法护的普贤类译籍以法身为终极崇拜对象，贬抑了释迦牟尼的地位。为消除前后经典中的矛盾说法 释迦牟尼的‘分身’为法身所统摄 如《等目菩萨所问三昧经》卷上称：“法身无量 而皆具足 名流显称 普至十方……皆能分身 十方现化。”

在《兜沙经》中 同时并存的无数佛毫无例外是释迦牟尼的‘分身’在这里“十方现化”的诸佛统统是“法身”的‘分身’。这种着意改造，表明后出普贤类经典努力与前出文殊类经典的学说保持一致的意图，从而给我们透露出华严类经典形成过程的信息。同时，继承和改造文殊类经典中的学说，也与进一步扩大吸收般若类经典的内容有关。

所谓‘法身’概念 最初来自对佛所说教法的人格化抽象 普遍被运用于各类大乘佛教经典。就般若类经典而言，对“法身”的界定、说明和发挥 与其倡导的‘性空假有’基本理论相适应。竺法护所译《修行道地经》卷七《菩萨品》有言：

法身无有形，用吾我人而现此身 …… 法身无处，何缘得见？适思此己，便逮无所从生阿维颜。

法身体现性空 本质上虚幻不实在 只因为人们怀有‘吾我’的错误观念，才出现误认为是实有的幻身。如果抛弃以自我为实有的错误认识 明了其本质的虚幻 取得正确认识 即可获得后补佛 阿维颜 的资格。因此 强调法身本质上的虚幻 强调取得般若智慧，

是般若类经典论述法身的两个侧重点。竺法护华严译籍对法身的论述与此不同，大体从四个方面说明法身及其功能，既有与般若类经典的雷同说法，更有独特之处。

第一，法身是诸佛的本源，永恒存在，不以人的意志为转移。《兴显经》卷一谓：“去来今佛，一切悉等，为一法身。”《度世品经》卷六谓：“色身如是无常，法身常存。”把法身作为过去、现在和未来（去来今）一切佛的本源，作为诸佛之母，认定其永恒“常存”是多种大乘经典的共有说法，《华严经》的学说也正是由此起步的。

第二，法身没有能为人的感官所能把握的特定形体，但并非虚假存在，而是佛智慧的体现。《兴显经》卷一谓：“法身慧体，究竟无相。”《度世品经》卷四谓：“菩萨解了佛慧，为一法身，故曰开士。”肯定法身以佛的智慧为体，强调它的客观实在性，是与般若类经典的思路不尽相同的。

第三，强调法身的遍在性。《兴显经》卷二谓：“见如来者，则为一法身。以一法身，若一慈心向于一人，则普及一切群萌，多所供养，如虚空界，无所不包，无所不入……佛身如是，普入一切群萌之类，悉入诸法。”这里的“佛身”与“法身”含义完全相同。这段论述首先明确了法身在佛教解脱论中的地位。法身可以“普入一切群萌之类”，从而使每个人都具有诸佛的本源，这是人人皆有佛性，皆有成佛内在根据的理论前提。把法身遍在延伸到人的心性方面，自然得出人心本净的结论。这也是华严类经典的一个重要理论，在《渐备经》中有明文提及^①。另外，法身可以“悉入诸法”，表明精神实体可以赋予无情之物，从而为泛神论的展开铺平了道路。

《渐备经》卷一：“菩萨大士，以具大哀，不抱伤害，修本净心，益加精进，合集一切众德之本。对于‘本净心’的问题，《渐备经》只是这样简单提到，没有进一步的论述，但影响很大。

第四 法身的神通显示功能 即法身的‘善权方便’。《度世品经》卷四说：“一切诸佛 合同体故 以得成就 弃一切诸凶危法 是谓善权方便。一切现门 神足变化 皆能显示。”又说：“如来至真 其慧无限 随时说现 见诸自大 以权方便而发起之。法身无漏 悉无所有 普现诸身。”所谓‘善权方便’在这里指法身为了拯救众生从不可见到可见的转变过程，也就是法身转变为色身的过程。法身本来没有特定的可视形象，但它具有“普现诸身”、示现一切身的功能。在般若类经典中，法身从不可见到可见的原因被归结为人们的错误认识，《华严经》与此相反 把这种转变归结为佛为拯救众生的能动作用，并不以被拯救者的意志为转移。

法身的善权方便，集中体现在“神足变化”上。所谓“神足变化”即指神通 其本质特征是 通过对人的感觉器官和思维器官（如身眼耳心等）能力无限夸大的想象，以达到不受自然规律和社会规律制约的随心所欲“如意”和绝对自由“自在”，神通的获得 被归结为修习禅定。《等目菩萨所问三昧经》卷中言：“一切变化境界，是皆定意。”因此 法身的显示功能 来自对神通变化境界的构想。充斥于华严经典中的诸种神通构想与神话交织，在组织华严经学中起着重要作用。

既然法身显示出于拯救众生的需要，那么菩萨修行的终极目标，即是掌握这种功能，这既表明菩萨具备了诸佛的功德，也表明他具有拯救世人的无限能力。《度世品经》卷六有言 菩萨“察其世俗，缚在贪欲而自缠绵，无能拔者……便以法身显示大要，遍于三世，令各生意”。这样，普贤类经典为展示神异灵迹提供了最权威最崇高的系统论辞。

总之 普贤类经典中的‘法身’是以佛的智慧为体 具有客观实在性、超越时空的遍在性和大慈大悲的显示功能，为菩萨修行树立了终极目标和归宿。三部经典对菩萨修行样板的塑造，对菩萨修

行具体过程的描述，都与法身的诸多规定紧密相连。

3. 普贤行与普贤境界

普贤类经典着力塑造的修行达到最高阶段的菩萨——普贤，比有资格“宣如来旨”的文殊似乎地位更高。因为在整个华严类经典中，有资格宣讲佛法的菩萨很多，但被奉为菩萨修行样板的，唯有普贤。

《度世品经》卷一提出“立普贤行入诸佛慧”明确把普贤的实践与成佛联系起来，并且相互等同。对普贤行及普贤境界的描述，集中在《等目菩萨所问三昧经》中。

普贤的一个最显著的特性，就是可与法身相契合，《等目菩萨所问三昧经》一开始就突出予以强调。当众菩萨集会佛前有人问，为什么普贤菩萨就在聚会之中“但吾等不睹普贤菩萨及其坐处”，佛告众菩萨“普贤”于三世等诸佛法身”；“等吾神足境界”。这样普贤就是永恒的绝对精神存在所谓普贤境界、佛的神通神足境界和法身三者完全等同没有区别。

普贤之所以能与法身契合，在于他经历了与诸佛相同的修行过程。“彼菩萨与过去当来今现在诸佛而行一德本，彼菩萨合为一身以法界无逾者……彼菩萨为无限行与法身等故。”（《等目菩萨所问三昧经》卷中）要达到与“法身等”的境界必须修菩萨的“无限行”所谓“无限行”是强调修行具体内容的多种多样、包罗万象、无穷无尽。这种无限行概括起来无外乎两个方面，即积累个人的无量功德和拯救无量众生。《等目菩萨所问三昧经》卷上借佛之口概括了普贤行：

普贤菩萨以净无数众生，无极清净，无量功德，兴无数福，修无数相，德备无限，行无等伦，名流无外，无得之行，普益三

世。有佛名誉，普而流著。普贤菩萨，行绩若斯。

在积累个人功德方面，普贤“兴无数福，修无数相”经历了无数的修行实践，从而达到“有佛名誉”，实现了个人解脱成佛，这属于自度。在拯救众生方面，普贤“净无数众生”，这属于度他。自度和度他是同一修行过程的两个方面。

尽管普贤行具有无限性，但普贤能与法身契合的关键是神通行。于是，号召学习普贤，更主要的是鼓励修习禅定以获神通，此即为修普贤行，所谓“菩萨以几无思议之定，得应普贤之行”。在此类经典看来，没有修习禅定所获得的神通变化，与法身契合就是一句空话。

普贤能够与法身契合，也就是具有了法身的显示功能。为了让聚会的菩萨见到他，他又从不可见转变为可见。“普贤菩萨，兴为感动，使其大众，咸见普贤，于世尊足左右，坐大莲华上。”（《等目菩萨所问三昧经》卷上）这种转变，实际上也就是从法身到色身的转变。能够具有这种转变能力，也就与佛没有差别了，所以“普贤能化为佛，能住如佛，能化法轮，建立应化，普现如来之光明”（《等目菩萨所问三昧经》卷中）这样，作为菩萨修行样板的普贤，并不是以学问精湛、能言善辩、智慧超群见长，而是以具有不可思议的神通变化，具有法身的善权方便著称。这类经典中描述神通变化构想的内容非常多，仅举一例：

菩萨神足变化有十事，何谓为十？无数世界入于一尘是神足变；复以一尘，遍诸法界，现一佛土；使诸海水入一毛孔，旷诸法界，入众佛土，令诸众生，无所烧害。无量世界，入于己身。以神通慧，普现所为（《度世品经》卷三）

能把极大的‘无数世界’纳入极小的‘一尘’中，又能以极小的“一尘”普现极大的“一佛土”等等，均是神足变化的构想。此类经典不同于一般禅经讲述修习禅定引发神通的具体操作，而是前进了一步，吸收神话，驰骋想象，描绘出一幅幅神通境界的画面。这里面有思辨，但不是抽象哲理的思辨。

4. 十度与十住

《渐备经》具有衔接文殊类经典和普贤类经典的性质。该经严格以十数组织经文，承袭了《兜沙经》以来的传统。它所述菩萨修行从低到高的十个阶位，是在继承、改造和充实吴支谦所译《本业经·十地品第三》的基础上形成的，内容更丰满，论述更详尽。它对最高阶位第十位的描述，大不同于普贤类经典，自然与其相衔接。

把菩萨行称为“无限行”是般若类和华严类经典的共同说法。同时，两类经典也依据各自的基本理论，对菩萨行作出概括，形成各具特色的修行体系。般若经典对菩萨修行的最著名概括是“六度”，也译“六度波罗密”、“六度无极”等，指众生通过布施、持戒、忍辱、精进、禅定和般若六个方面的修行，可以实现从生死此岸到达解脱彼岸的转变。《渐备经》在吸收六度说的基础上提出了十度。

《渐备经》个别地方也直接采纳六度说，提出“六度无极，以自庄严”（《渐备经》卷一），但它论述的侧重点不是六度，而是其独创的十度。十度指施度、戒度、忍度、进度、禅度、智度、权方便度、誓愿

“十地”与“十住”在晋译华严出现之前有混用现象，可以理出一条线索。三国吴支谦所译《本业经》中有《十地品第三》相当于晋译华严的《十住品》。《十地品第三》经文中也讲“十住”或“十地住”。西晋时期竺法护译《菩萨十地经》，《华严经传记》谓：“似十地品，十住品也。他所译的《渐备经》讲‘十住’相当于晋译华严《十地品》。东晋时期鸠摩罗什上承竺法护所译《十住经》即晋译华严《十地品》。晋译华严是把此前经名中标‘十地’的部分作《十住》，而把标为‘十住’的作为《十地》。这是把后出的经典用了古称。”

度、势力度、慧度。其中前五度与般若经所述名目相同，第六度是将“般若度”改为“智度”，后四项是新添名目。将六度扩展为十度，明显出自俯就以十数概括教义的形式需要，也反映了华严学力图发展般若学的倾向。但十度并不是《渐备经》所论述的重要内容，在整个华严类典籍中也没有重要影响。《渐备经》主要论述的是“十住”，这是整个华严经典的一个核心内容。该经提出：“十方诸佛，皆由中兴，因其得成。”^①并认为“行此十住”可以达到“自致成佛，度脱十方”^②的目的。这些都是承自《本业经·十地品第三》的说法，表明了两经的关系。而《渐备经》对前者的发展，首先表现在给每一阶位充实了冗长的内容。

《渐备经》关于“十住”的具体内容如下：

第一住叫“悦豫住”。据说进入这一阶位的修行者不仅自己悦豫欢喜，别人看见也“莫不欢然”，故名。由此开始，修行者从“凡夫”进入了菩萨阶段的修行，要树立对佛教的“笃信”，对众生的“愍哀”。由于此阶段强调树立坚定的佛教信仰，所以也叫“入于信解脱”。

第二住名“离垢住”。重点要求修行者离于“十恶”，奉行“十善”，并以此教化众生。“诸佛子住此，应时转法轮，开化立众生，使行十善业。”奉行十善，也是对小乘基本戒律的接受。

第三住名“兴光住”。修行者要思考“一切万物”皆“无常、苦、空、不净”的本质，从而“益加愍哀”苦难的众生。修行者还要通过修

见于《渐备经》卷五。《十地品第三》末尾部分的相应经文是：“一切十方去来现在佛，皆由此兴。”

见于《渐备经》卷五。《十地品第三》末尾部分的相应经文是：“为最正觉，度脱天下。”由以上几点可以看出，晋译《华严经》的“十住品”是“十地品”的原初形态。

充实的内容多与普贤类经典相一致，而删去的内容大多又是《兜沙经》中就有的。比如《十地品第三》讲佛“分身”，这是承自《兜沙经》的，而《渐备经》就把这部分内容删掉了。

习四禅、八定、十二门等禅法 获得种种神通变化 以便‘ 救护十方众生 ’和供养佛。在这一阶位 不仅思考的佛理更抽象了 而且注重了神通的运用，纳入了小乘佛教的基本禅法——四禅、八定和十二门。所以，这里的神通还属于小乘范围，是初步的神通。

第四住名“ 晖曜住 ”。修习“ 三十七道品 ” 以便‘ 成就如来种姓 ’。三十七道品是小乘佛教对达到涅槃所必须修行的内容的总结。纳入三十七道品，等于把小乘佛教的具体修行方法全盘接受。

第五住名“ 难胜住 ”。修行者要真正领会‘ 苦集灭道 ’四谛 并以此教化众生。“ 四谛 ” 是小乘佛教把生死轮回此岸与解脱彼岸结合起来的学说 纳入“ 四谛 ” 等于吸收了小乘佛教的全部学说。

第六住名“ 目前住 ”。修行者通过分析十二因缘为众苦之本 理解众生在‘ 三界 ’或‘ 诸所趣 ’(五道或六道) 中生死轮回 皆是‘ 心之所为 ’。而拔济众生的首要任务是化导众生心：“ 所行德本 布施爱敬 利益等利 化众生心 不舍佛道。” 在这一阶位的叙述中 提出了“ 其三界者 心之所为 ” 的命题。

第七住名“ 玄妙住 ”。即‘ 入第七地 行善权智 ’。所谓善权智即指‘ 神通慧 ’。这一阶位是菩萨行中带有突变性质的阶段 主要表现在菩萨可以凭借神通自由来往于两界。“ 有二世界，一者瑕疵，二者清净 本际平坦，一等清净 所度一等。其两界间 不可越度 以大神通、至力、愿力 乃可越矣。”“ 瑕疵 ” 世界即指众生流转的三界诸趣；“ 清净 ” 世界即指佛的解脱境界 凭借神通变化的灵活手段 善权方便) 就可以自由来往于两界之间。对这一阶位菩萨修行的描述 已经与普贤境界的描述大体相当。因为，来往于两界之间，实际上就是实现从法身到色身、从色身到法身的转变过程。“ 瑕疵 ” 世界是可见世界；“ 清净 ” 世界是不可见世界 来往于两界之间 即是实现从可见到不可见，从不可见到可见的转变。