

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

► 《華嚴經》世尊「十次放光」之探析

The Analysis of World Honored One's "Ten Emitted Light" in Avatamsaka Sutra

doi:10.30002/JHB.201209.0003

華嚴學報, (3), 2012

作者/Author：曹郁美(Yu-Mei Tsao)

頁數/Page：107-144

出版日期/Publication Date：2012/09

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.30002/JHB.201209.0003>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



《華嚴經》世尊「十次放光」之探析

曹郁美

東吳大學中文系兼任助理教授

摘要

《華嚴經》所鋪陳的境界美學令人驚嘆，其中世尊的「十次放光」尤有深意；它不僅是目眩神迷的神變而已，還涵蓋了宗教的神聖意義、聖者的修證歷程，以及大乘的救度精神。

歷來闡發「放光」者不多，本文以八十卷本為底，進行以下分析：「光」在宗教上的意義；《華嚴經》中的放光為何是「十次」？何謂「以光說法」？世尊之放光與菩薩之五十二行位有何關聯？古之李通玄、今之方東美對「十次放光」有何詮釋？從梵文「毘盧遮那佛」與「阿彌陀佛」，解析二佛「光」之特性；經典中的「光明定」之修持方法等。

期待藉著本文，讀者不再認為「光」是神秘、華麗、不可解；而是把它視為內心修證的、具體可行的目標。

關鍵字：《華嚴經》、十次放光、毘盧遮那佛、光明定

The Analysis of World Honored One's “Ten Emitted Light” in *Avatamsaka Sutra*

Yu-Mei Tsao

Assistant Professor, Department of Chinese Literature, Soochow

Abstract

The aesthetic realm depicts in the *Avatamsaka Sutra* is stunning, and in which the Ten Emitted Light of World Honored One is especially shown with a profound meaning. The showing of the Ten Emitted Light is not just a dazzling spiritual change, but rather it displays the religious meaning, the practice process of the Honored One, as well as the Mahayana spirit of saving living beings.

The “Emitted Light” hasn’t been paid a lot of attention in the previous studies. This article is based on the version of 80 fascicles to carry out the following analyses: The religious meaning of “light”; why the Emitted Light occurs in *Avatamsaka Sutra* is “ten” times? What does it mean to “speak the dharma by light”? What is the relationship between World Honored One’s Emitted Light and Bodhisattva’s fifty-two stages? How do Tung-Hsuan Lee and Thomé H. Fang interpret the “Ten Emitted Light”? Base on the Sanskrit of Vairocana-buddha and Amitabha-buddha to analyze the light characteristic of the two Buddhas, as well as the practice method of the stabilization of brightness in the sutra.

Hope the article can provide readers a whole new point; no longer think the “light” is mysterious, gorgeous or impossible to solve, but rather treat it as the

insight practice that is specific and achievable.

Keywords: *Avatamsaka Sutra*, Ten Emitted Light, Vairocana-Buddha, the Stablization of Brightness



一、前言

《華嚴經》所鋪陳的境界美學令人驚嘆，其中世尊的「十次放光」尤有深意；它不僅是目眩神迷的神變而已，還涵蓋了宗教的神聖意義、聖者的修證歷程，以及大乘的救度精神。

「放光」是一種宗教現象，在佛教中稱為「神變」、「瑞相」，梵文中多以ābhā（光、光明、威光）來形容；「阿彌陀佛」梵名Amitābha（無量光佛），即是知名例子。此外「毘盧遮那佛」梵名Vairocana，意即「光明遍照佛」，這都是「以光為名」之佛。

華嚴宗如何看待《華嚴經》中燦爛耀眼的放光現象？三祖法藏認為其意義與目的有四：

第一，現相表法。如來具卅二相，經常為眾生說法。然而因根器不一，眾生不一定能領受，遂以「光」來感召、說法。

第二，驚起信心。眾生因沉迷大夢，俱是煩惱顛倒妄想，意志尤難堅定，先放光能提振與會大眾的信心，令不動搖。

第三，觸照救苦。當如來之光普照國土時，其功德、願力所帶來的作用，能撫慰眾生，令眾生心開意解、不再愁苦。

第四，集眾遠召。如來於此佛土放光，祂佛土的眾生感受到了，亦趕來此地赴會，齊聚一堂共享妙法。

以上是法藏對「放光」的述釋，指的是佛或菩薩表現大智慧、說大法；眾生渴求「光」之觸照所反映的一種宗教能量，在宇宙中穿越時空、毫無障礙地表現出來。《華嚴經》中世尊的「十次放光」尤其與眾不同，本文即以此為研究課題，述釋「光」之奧妙，並輔以華嚴宗的詮釋，期使本文的論述更周延。

（一）「十」與「光」的宗教學詮釋

《華嚴經》世尊的「放光」共計十次，在六十卷本、八十卷本皆然。本文係以八十卷本為探討依據，故六十卷本必須暫時擱置。

以第一次放光為例，《華嚴經》經文如是描述：

爾時，世尊知諸菩薩心之所念，即於面門眾齒之間，放佛剎微塵數光明，所謂：眾寶華遍照光明、出種種音莊嚴法界光明、垂布微妙雲光明、十方佛坐道場現神變光明、一切寶焰雲蓋光明、充滿法界無礙光明、遍莊嚴一切佛剎光明、遍建立清淨金剛寶幢光明、普莊嚴菩薩眾會道場光明、妙音稱揚一切佛名號光明……。如是等佛剎微塵數，一一復有佛剎微塵數光明以為眷屬，其光悉具眾妙寶色，普照十方各一億佛剎微塵數世界海。彼世界海諸菩薩眾，於光明中，各得見此華藏莊嚴世界海。以佛神力，其光於彼一切菩薩眾會之前而說頌言：……¹

細心的讀者也許已發現：世尊放「面門齒間」光，分別是眾寶華遍照光明、出種種音莊嚴法界光明、垂布微妙雲光明……等，數一數，其「光明」之數量恰好是「十」——世尊放齒光共計十種。為何本經以「十」為尚？我們必須轉入宗教學的討論。

1. 神聖的數字：十

在人類宗教文化史上經常有「神聖」與「世俗」的討論，依簡單的定義來說，神聖是超經驗的、訴諸情感的、非邏輯的；世俗則是合乎科學的、理性的、客觀的。例如一座山，它就是一座山，是大自然之一，但在某些文化層面與社會制約來說卻非如此。這座山在文明的進化過程中可能被賦予了神性，渺小的人類不可隨意凌越、褻瀆，否則觸怒了山神必遭天譴。這種說法可信或不可信呢？通常在講求科學

¹〔唐〕實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，卷6，〈如來現相品〉，《大正藏》冊10，第279號，頁26b。

實證立場者來說，皆視為遠古初民粗糙的、頂多是敬天、敬神的觀念，甚至嘲之為愚昧、無知。

經過宗教學、神話學等專家長期的、成熟的思考與研究，有了重大的、新的觀念出現。他們認為二者（聖與俗）不應截然劃分，而是一體的兩面，指涉了人類對不可知世界的嚮往與迷惑，必須藉由聖物來完成自己追尋的目標。故而喜馬拉雅山可以是聖山、金字塔成了一條攀登天堂之路，其他宇宙樹、聖石、聖水等，皆具有神聖意義。

人類就生活在諸多「忌諱」之中，在科學昌明的今天依舊如此。換句話說「神聖」與「巫術」、「敬天」與「迷信」只在一線之間。

「數字」亦然。原始人類很早就懂得在地上排列石頭以表達「數」之概念，沒有數字，生活秩序必大亂。一週若不是「七天」，每四年若沒有閏月、閏日，曆法、星象皆無法成立。

在佛教經典中「七」這個數字盤據很長時間，早期的「七覺支」屬於「法數」²之一，到了「七重欄楯、七重行樹、七重羅網」的語彙出現，此「七」不一定是真正的「七」，應解讀為「多」（就好像中國人說「九」諧音「久」，亦有豐富、多、長長久之意）。亦即：淨土、宮殿之美妙無與倫比，以無數個「七」來描述。再說「七七四十九天」係指人的中陰身之過渡期，是死亡／輪迴／再生的意蘊。

到了華嚴系列經典的問世，以「十」為排比陸續出現，最早的《佛說兜沙經》（東漢·支婁迦讖譯）即大量地出現十方、十佛剎塵、十住、十法、十道、十鎮、十億大海、十億須彌山等以「十」為數量單位的形容詞，直至大本《華嚴經》譯成，「十」已成為本經知名的定型句了。從「七」到「十」，這是數字的演化，也是人類生活、信仰的向前推進。

²「法數」是指帶有數字的佛教名詞，例如三界、四諦、五蘊、六度、八正道、十二因緣、五位七十五法等。通常是列舉此等，由一順次二、三、四逐漸增一之形式；《增一阿含經》、《本事經》是典型的例子。以上見《佛光大辭典》「法數」條。

「十」是前面九個數字的極限，逢「十」都要進位，使得此字一直有圓滿、無盡的意味，法藏說：「一中十，十中一」、「所以說十者，欲應圓數，顯無盡故」。³ 都說明了法藏把本經之「十」與中國人重視的「十全十美」意涵連結起來。甚至我們可以這樣說，「十」是個神聖的數字，它象徵了超越與無限。

《華嚴經》正是一部描述超越境界的經典，經文中對佛之十身相海、海印三昧禪定之力，以及微塵數剎土莊嚴，乃至於菩薩行、善財之參，都以一種「正覺」為動力，作了看似絢麗實則深沉的描述，非法身大士無法領受。

另外呂澂從歷史的角度認為「十」的出現牽涉到「零」的發明，⁴「零」、「一」、「十」遂由單純的數字擴大了意涵，象徵人類文明的進步。

2. 神聖之「光」

光明與黑暗的對立象徵了正義與邪惡絕對不相容，一直是世界宗教的共同精神。瑣羅亞斯德教（又名祆教）⁵ 以此為核心，發展善神與惡神的對立，並以「火」為最高象徵。此「火」是絕對、至善，

³ [唐]法藏：《華嚴一乘教義分齊章》，卷4，《大正藏》冊45，第1866號，頁503b-504c。

⁴ 呂澂認為：「……印度對外貿易一向發達，……計算方法就要求提高，因而引起了數學的發展。在此之前，印度計算進位方法無一定規則，一般是用七進法……，到了這一時期，則改用十進法。……以前計算到十數時空位加一點，用『·』表示；這時發明了『0』，用『0』代替了。……這種變化，今天看來不值一說，但當時卻是一個大發明。它通過貿易，經波斯、阿拉伯傳到西歐，發展成為世界通用的阿拉伯數字。我們從《兜沙經》裏看到以十法為等級，就是反映了科學上的這一進步。」見呂澂：《印度佛學思想概論》（臺北：天華出版社，1998年），頁149。

⁵ 瑣羅亞斯德教為基督教誕生之前中東和西亞最具影響力的宗教，亦是古代波斯帝國的國教。它曾被伊斯蘭教貶稱為「拜火教」，在我國則稱為「祆教」；「祆」音「先」。

是正義之眼，所以廟中都有祭臺點燃神火。這與古印度崇尚阿耆尼（Agni，火神），認為火乃「諸天之口」，故必須投供品於火中以供養諸神，其意義相近，亦為今日佛教祭典「火供」之濫觴。在臺灣，祭拜灶神（爐火之神）亦有長遠的歷史意義，至今「伙伴」、「一起來作伙」成為生活語詞，其原來典故出於「火」。

火神為古代信仰，乃因火能驅逐黑暗、大放光明。還可以炊爨、燃燒不淨。除此之外，天上的星體之光亦為先民所重視。白晝的日光、夜晚的月光、星光，成為農稼的需要、方向的指引。久而久之發展出太陽神、月神、星光之神的信仰與崇拜，以及諸多巫術儀式。

然而近代神話學家一再強調，不應把這些神秘崇拜視為荒誕不經、落伍、愚昧，相反地，應正視這些超現實現象所蘊藏的神聖意義。有光，能讓人心靈安頓，不致於惶恐、漫無方向；直至今日依舊如此。一早醒來看見光亮，我們充滿精神，知道自己該做什麼、不該做什麼；把太陽視為天上巡行之神，知道日出與日落，一天又過去了；森林大火意味著觸怒了火神，那麼舉止行動宜更小心。……這一切，讓人類與大自然充滿和諧，並具有生命力；故火、光之照耀在日常生活中不可或缺。

在宗教演進成熟之時，慢慢地演變成抽象的宗教意念。耶穌說：「我是世界的光，跟從我的，就不在黑暗裏走，必得生命的光」、「上帝就是光，在他面前毫無黑暗」。⁶ 信徒追隨聖者，在黑暗中行走毫無畏懼，正是「光」之意義。

佛教亦不例外，神聖之光在經典中處處可見，《起世經》卷七云：

諸比丘！人間所有螢火之明，則復不如燈焰光明；燈焰光明又復不如炬火之明。……諸比丘！若天世界，若魔若梵沙門婆羅

⁶ 見《聖經新約·約翰福音》、《約翰一書》。

門人等世間所有光明，欲比如來阿羅呵三藐三佛陀光明，百千萬億恒河沙數不可為比。此如來光，最勝最妙、殊特第一！所以者何？諸比丘！如來之身，戒行無量故。三摩提般若、解脫、解脫知見。神通及神通行、教化及教化輪、說處及說處輪等。皆無量故。⁷

引文中大量描述各種世間、出世間之光，然因如來之身心具無量戒行、解脫知見等功德，故其身所綻放的光芒掩蓋了其他諸光，令他光皆失色。另有一部經名為《放光般若經》，幾乎從題名就可知其內容：「光」象徵了般若的大用無邊，也象徵了佛之功德巍巍。當然，有佛光必有魔光，其光誘引眾生入彀，墮入無邊深淵，可說是一股邪惡的力量。

以上是「十」、「光」在宗教學上的意義，而「十次放光」應說僅見於《華嚴經》，成為本經與眾不同處。

（二）《華嚴經》「世尊十次放光」之內容與意義

《華嚴經》卷帙龐大，世尊放光分布在十個段落，本文整理如下：

表一：《華嚴經》「世尊十次放光」之經文出處

放光序	放光部位	經文	出處
第一次放光	面門齒間	爾時世尊知諸菩薩心之所念，即於面門眾齒之間，放佛剎微塵數光明。所謂眾寶華遍照光明……。	卷6，〈如來現相品〉，《大正藏》冊10，頁26b

⁷〔隋〕三藏闍那崛多等譯：《起世經》，卷7，〈三十三天品〉，《大正藏》冊1，第24號，頁345a。

放光序	放光部位	經文	出處
第二次放光	眉間	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……	卷6，〈如來現相品〉，《大正藏》冊10，頁29c
第三次放光	兩足輪	爾時世尊，從兩足輪下放百億光明，照此三千大千世界：百億閻浮提、百億弗婆提、百億瞿耶尼……。	卷13，〈光明覺品〉，《大正藏》冊10，頁62b
第四次放光	兩足指	爾時世尊，從兩足指放百千億妙色光明，普照十方一切世界，須彌頂上、帝釋宮中，佛及大眾，靡不皆現。……	卷16，〈須彌頂上偈讚品〉，《大正藏》冊10，頁81b
第五次放光	兩足上	爾時世尊，從兩足上放百千億妙色光明，普照十方一切世界，夜摩宮中，佛及大眾，靡不皆現。	卷19，〈夜摩宮中偈讚品〉，《大正藏》冊10，頁100a
第六次放光	兩膝輪	爾時世尊，從兩膝輪放百千億那由他光明，普照十方盡法界虛空界、一切世界。彼諸菩薩皆見於此佛神變相，此諸菩薩亦見於彼一切如來神變之相。	卷23，〈兜率宮中偈讚品〉，《大正藏》冊10，頁121b

放光序	放光部位	經文	出處
第七次放光	眉間	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！	卷34，〈十地品〉，《大正藏》冊10，頁180b
第八次放光	眉間	爾時世尊，從眉間白毫相中放大光明，名如來出現；無量百千億那由他阿僧祇光明以為眷屬。	卷50，〈如來出現品〉，《大正藏》冊10，頁262a-262b
第九次放光	口	爾時如來，即於口中放大光明，名無礙無畏；百千億阿僧祇光明以為眷屬。	卷50，〈如來出現品〉，《大正藏》冊10，頁262b
第十次放光	眉間	爾時世尊，欲令諸菩薩安住如來師子頻申廣大三昧故，從眉間白毫相放大光明，其光名普照三世法界門……。	卷61，〈入法界品〉，《大正藏》冊10，頁327b

以上十次放光遍佈全經，其最大的特色在於皆是「部位放光」，分別是面門齒間、眉間、足輪、足指、足上、膝輪、口等。為何不放全身之光（阿彌陀佛即是）？唐·李通玄在《新華嚴經論》中認為這是「表因果次第」：

但且直論表法光明，始終有十，一一皆表因果次第：十信、十住、十行、十迴向、十地等位；其中行相，無有雜亂。不同餘教化佛放光，或放一光而無十，或全身悉放而無次，或放果光

而無因，或放因光而無果。如《法華經》直放眉間毫相果光，而無足輪下信位因光，及全身一時盡放光明，一時普攝三乘因果，直從下向上。如《大品經》中（按，指《大般若經》），佛放足輪下光，以放光明、以成漸次，從凡向聖多劫積修，行滿之後方成果德。不同此經放光從果成因、以因成果，因果一體、不壞進修！此經放光具足表德圓滿，具足其十皆周法界。不同化佛所放光明，說一部經時或一度放光，或則全身，未曾有如此經中圓周始終、一一備德具其十也。但言說十備德無盡，十為圓數故也！⁸

李長者（李通玄之另名）的詮釋包含幾層意思：一、十次放光具足象徵「周遍法界」、「一一備德具其十也」、「圓周始終」⁹，這是以「十」作為全體、圓滿、始終如一的、宇宙之最高象徵。二、李長者拈出《法華經》眉間放光、全身放光，以及《大品經》之由足下放光以成漸次……二經之缺點，以凸顯本經（《華嚴經》）十次放光的優越性，即「因果一體、不壞進修」。這是指十次之光有因光（表達菩薩行）、果光（展現如來果德），此「因」與「果」是一體、互為緣起、無有等差、事不礙理理不礙事的。

最後，也是本文認為最有價值者，即十次放光「一一皆表因果次第：十信、十住、十行、十迴向、十地等位；其中行相，無有雜亂。」這裏拈出菩薩的五個「十」之階位，必須依次而修，每一階位皆有其意義與價值，絕無雜亂。關於上述菩薩行之次第，擬於下一段落詳述。

⁸〔唐〕李通玄：《新華嚴經論》，卷3，《大正藏》冊36，第1739號，頁738a-738b。

⁹「圓周始終」指的是從一至十是一段落、十一至廿又是另一段落，依此類推。如此「逢十進位」、周而復始，類似十法界之無始無終也。

1. 《華嚴經》世尊的十次放光與菩薩行之對應

為充分理解《華嚴經》世尊放光十次與菩薩行的關聯，以下把全經的組織結構作一簡表，以鳥瞰方式做整體的觀察。

表二：以「放光」為核心，《華嚴經》之組織結構圖

會次	如來放光說法處	會主	地點說明	如來十次放光部位	菩薩所說法門
第一會	菩提場	普賢菩薩	人間 (閻浮提)	第一次：面門齒間 第二次：眉間	如來 依正果法
第二會	普光明殿	文殊菩薩	人間 (閻浮提)	第三次：兩足輪	十信
第三會	忉利天宮	法慧菩薩	天界： 第二天	第四次：兩足指	十住
第四會	夜摩天宮	功德林菩薩	天界： 第三天	第五次：兩足上	十行
第五會	兜率天宮	金剛幢菩薩	天界： 第四天	第六次：兩膝輪	十迴向
第六會	他化天宮	金剛藏菩薩	天界： 第六天	第七次：眉間	十地
第七會	普光明殿	如來	人間 (閻浮提)	第八次：眉間 第九次：口	等妙覺
第八會	普光明殿	普賢菩薩	人間 (閻浮提)	(不放光)	二千行門
第九會	逝多園林	如來	人間 (閻浮提)	第十次：眉間	果法界

由上表可知，世尊說法的地點有五次在閻浮提人間（菩提場、普光明殿與逝多園林，其中普光明殿重複了三次），有四次在天界（忉利天、夜摩天、兜率天、他化天）。而自第二會開始，菩薩所說的法門依次是十信、十住、十行、十迴向、十地，恰好是菩薩行之五十個階位（又稱「五位」；第七會是等覺、妙覺，相當於第十一、二地，意即佛之果位）。

注意上圖粗框部份，世尊之十次放光與菩薩說五個「十位」，恰好有「由下往上」的對應。如下所示：

表三：世尊之說法、放光、法門「由下往上」圖表

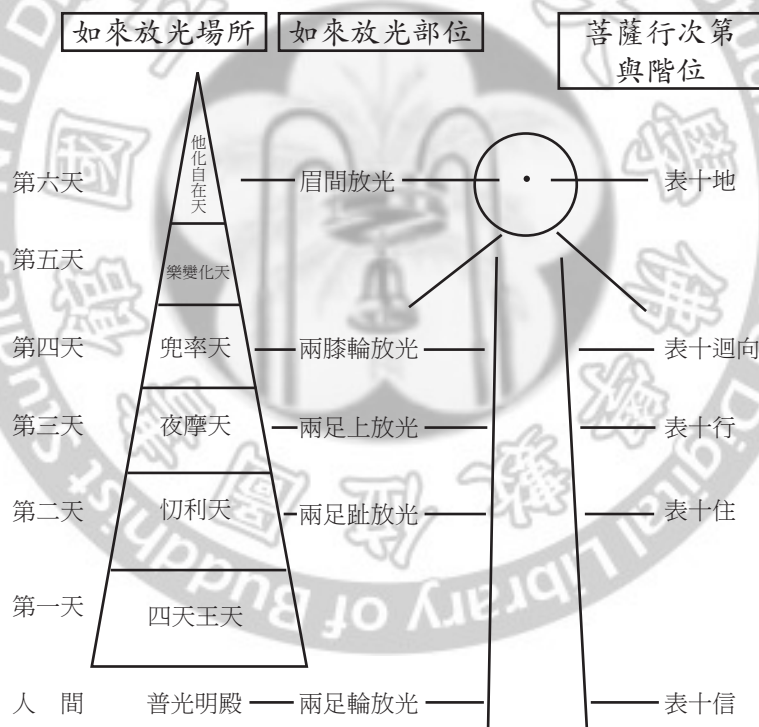
世尊說法處 （由人間至天上）		世尊放光部位 （由足至眉）		菩薩所說法門 （由信至地）	
他化天宮（第六層天）	↑	眉間	↑	十地	↑
兜率天宮（第四層天）		兩膝輪		十迴向	
夜摩天宮（第三層天）		兩足上		十行	
忉利天宮（第二層天）		兩足指		十住	
普光明殿（人間）		兩足輪		十信	

以上兩表十分令人驚訝，因為佛之說法地點由人間逐漸上升至天界，一層又一層；世尊放光部位也由腳下、膝上升高至眉間；菩薩所說法門也不例外，由最基礎的十信，逐步上升至十住、十行、十迴向乃至於十地。這種由下往上、由淺入深的歷程，是純屬巧合嗎？關於這一點，我國的印順以及韓國的李道業都注意到了。

印順說：「說法的地點，一次一次的向上昇高，說法以前，佛一定放光，放光的處所，也從足輪而高達眉間，象徵法門的由淺而深，是《華嚴經》初編者應有的意圖。」¹⁰ 李道業的說法也大致如此。¹¹

這個「由下往上」不論是巧合也好、有意安排也好，說明了菩薩行不能躐等，必須步步為營小心前進，凡是難行必須能行、難忍必須能忍，所謂「高高山頂立、深深海底行」（唐·藥山禪師語），如此才能成就菩薩志業。《華嚴經》雖然浩瀚無涯，但它揭示了最平凡的道理，由此似可得見。

下圖則為本文所繪製，更清楚的「世尊放光」、「菩薩行」之對應：



圖一：「世尊十次放光」與「菩薩行」之對應

¹⁰ 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》（臺北：正聞出版社，1994年），頁1019。

¹¹ 李道業：《華嚴經思想研究》（京都：永田文昌堂，2001年），頁82。

本文連續以圖、表表達題旨，乃因「世尊放光」本就是抽象、難以捉摸與理解的宗教現象，若不能藉由圖表而單純只是由經文文字敘述的方式，只會更加霧裏看花，不得其堂奧。經由上圖所示，李通玄下面一番述釋就不難理解了：

十信之位，還從足下輪中出此光也。至十住位內，次至足指端出。十行之內從足趺上出，十迴向之內從膝上出，十地之內還至眉間出，終而復始；毫相光明是十地之果光。……¹²

以人體部位來說，居最高位置的「毫光」象徵佛果無限，是為「果光」，而居最低位置的「足部」所放的足輪、足趾、足上之光，是為菩薩的「因光」。佛與菩薩係法身大士，在修證之路上本就不二，正如在法界緣起中「果」與「因」亦是不二。《華嚴經》世尊之光具有深意，理由在此。

2. 菩薩之光遍及十法界

整部《華嚴經》的說法者究竟是誰？應說：是世尊放光，諸大菩薩沐浴在光芒之中說出難信之法。也就是說佛「以光說法」，藉由菩薩之口宣達，故菩薩扮演了「代佛說法」的角色。經中常用「爾時○○林菩薩承佛威力……而說頌言」即是此意。

本經不但世尊放光，菩薩放光亦是常態，可以說本經從頭至尾均籠罩在一片光海中。在〈十地品〉中金剛藏菩薩現身說法，舉出一位精勤不懈的菩薩從初地次第登至第九地，然後坐在蓮花座上放光的景象，經云：

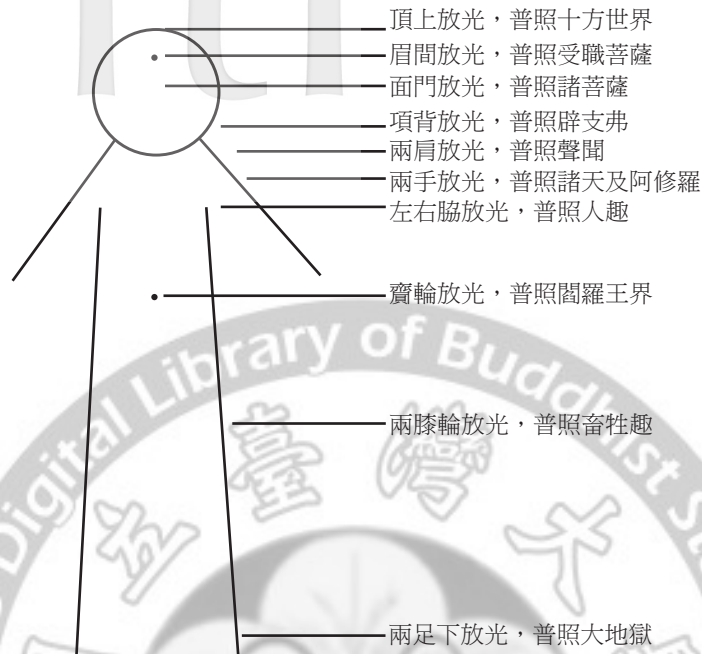
¹² 李通玄：《新華嚴經論》，卷7，《大正藏》冊36，第1739號，頁763b。

佛子！此菩薩坐彼大蓮華座時，
於兩足下放百萬阿僧祇光明，普照十方諸大地獄，滅眾生苦！
於兩膝輪放百萬阿僧祇光明，普照十方諸畜生趣，滅眾生苦！
於臍輪中放百萬阿僧祇光明，普照十方閻羅王界，滅眾生苦！
從左右脇放百萬阿僧祇光明，普照十方一切人趣，滅眾生苦！
從兩手中放百萬阿僧祇光明，普照十方一切諸天及阿脩羅所有
宮殿！
從兩肩膀放百萬阿僧祇光明，普照十方一切聲聞！
從其項背放百萬阿僧祇光明，普照十方辟支佛身！
從其面門放百萬阿僧祇光明，普照十方初始發心，
乃至九地諸菩薩身！
從兩眉間放百萬阿僧祇光明，普照十方受職菩薩，
令魔宮殿悉皆不現！
從其頂上放百萬阿僧祇、三千大千世界微塵數光明，普照十方
一切世界！諸佛如來道場眾會，右遶十匝住虛空中，成光明
網，名熾然光明！……若有眾生、見知此者，皆於阿耨多羅三
藐三菩提，得不退轉！¹³

以文學的角度看這段經文象徵性十足，從宗教學的立場來看則充滿菩薩之悲心與利他精神，彰顯「救度眾生、滅眾生苦」是每一位菩薩之所應擔當的如來家業之意義。再由文獻史料的角度看，這段時間恰是公元一、二世紀由部派進入初期大乘佛教，由「本生」佛傳的興起而達到大乘的成熟階段。

本文將以上經文繪圖如下，即能明白如來或菩薩的不同部位放光、救不同眾生的善巧方便。

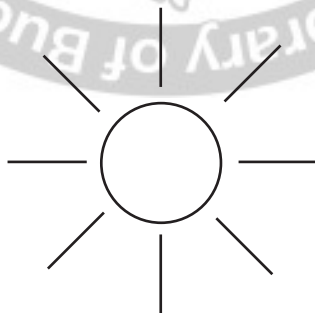
¹³ 實叉難陀譯：《華嚴經》，卷39，〈十地品〉，《大正藏》冊10，第279號，頁205b。



圖二：《華嚴經·十地品》之菩薩放光，光照十法界圖

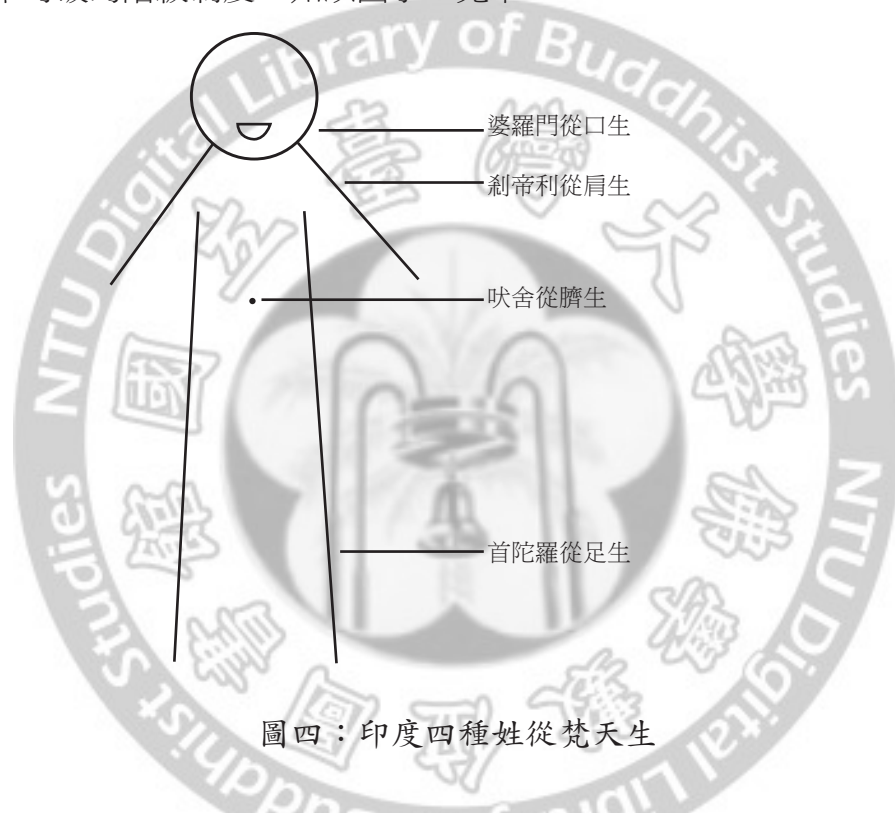
這是菩薩放十道光、普照十法界，目的是「滅眾生苦」之意象圖。《華嚴經》中的菩薩角色突出而精采，以「光」為媒介，成為世尊與眾生之間的橋樑，是他經所欠缺的特色。

由圖像學來看，一尊佛或菩薩從頭至腳放出十道光，正像一輪火紅太陽在圓輪做放射狀，如下圖：



圖三：太陽光芒照耀

這個光芒照耀圖另有一個探討線索，即上溯至《摩奴法典》(Manu-smṛti) 所深耕下來的種性制度。「四種姓」來源是這樣說的：婆羅門 (brāhmaṇa，祭司) 自梵天的口中生出、刹帝利 (ksatriya，貴族、武士) 自梵天的肩部生出、吠舍 (vaiśya，商人) 自梵天的臍部生出、首陀羅 (śūdra，賤民) 自梵天的足部生出，數千年來形成牢不可破的階級制度。如以圖示，見下：



何以印度文化處處見到這種以「身體」為主角，與宗教結合的表現方式？應說：印度是個講求靈修的民族，早在《梵書》、《森林書》¹⁴ 時代，哲人進入森林遁隱，或思索，或靜坐，追求身、心、靈

¹⁴ 《梵書》(Brāhmaṇa) 為解釋婆羅門教吠陀聖典之文獻，為婆羅門教奠定了「吠陀天啟、祭祀萬能、婆羅門至上」的三大綱領，內容偏重儀軌與祭祀。《森林書》(Āraṇyaka) 則是年老的婆羅門或刹帝利（上等種姓）遁入森林修行時所讀誦的文集；內容闡述祭祀理論，人與自然、人與神的關係。

的統一。例如當時流行馬祭（aśva- medha，以馬為犧牲的祭祀），因森林裏祭祀不易，於是哲人改成冥思「黎明」為馬頭、「太陽」為馬眼、「風」為馬的生命、「火」為馬之口、「年」（時間）為馬的靈魂（見《廣森林奧義書，Bṛhadāraṇyaka Up.》，1，1）。以上修行方式，可說融合了獻祭文化以及哲學思想。¹⁵

既然要冥思，自然重視「身體」的運行，瑜伽、靜坐便成為修練的手段。從控制呼吸（吐納）、睡眠、妄想，到進入三昧、獲得超世間的能量（如知過去、現在、未來），瑜伽、靜坐成為修練身心靈合一的手段。

故知印度人重視「身體」，從頭至腳皆能修行，並發展出宗教意義與象徵性，已有長遠的歷史了。回過頭來看佛、菩薩如太陽一般放光，可說與其古老的文化源流密不可分。

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》就如是說：「如來身無身故，為眾生故示現其身。」¹⁶ 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、形象化也是無可厚非。

（三）三昧之光的修持方法

「光」的出現經常是自然而然、不假外求的。那麼是否有方法能讓我輩可修、可證，見光、得光？本文由幾部經典中探索如下。

¹⁵ 達斯笈多 (Dasgupta Surendranath) 著，林煌洲譯：《印度哲學史》（臺北：國立編譯館，1996年），冊一，第二章〈吠陀、梵書及其哲學〉，頁37、58。又，這樣的「冥想」，我們在佛教也找得到相同的實踐方法：「觀想」。

¹⁶ 實叉難陀譯：《華嚴經》，卷50，〈如來出現品〉，《大正藏》冊10，第279號，頁266a。

1. 攝心專注、入光明定

在大目乾連所撰的《阿毘達磨法蘊足論》的〈修定品〉中，作者對於如何修定，提出了光明定、光明想的具體步驟。他認為，應該先取一所緣的相，如月輪（月亮）、日輪（太陽）、末尼（maṇi，即寶珠）、諸天宮殿星宿的光明，或燭光等。此光或大或小均隨意，然後一心專注於此境上；切不可散亂飛馳，用功久了自然能「入光明定」。論云：

謂於此定，初修業者，先應善取淨月輪相；……此火光明熾盛、極熾盛；洞然、遍洞然。隨取一種光明相已，審諦思惟，解了，觀察，勝解堅住而分別之。……

彼若爾時，攝錄自心，令不散亂，馳流餘境，能令一趣，住念一緣，思惟如是諸光明相。如是思惟，發勤精進，乃至勵意不息。是名「光明定加行」，亦名「入光明定」。¹⁷

這是具體的禪修方法論；論中認為只要任取一「光看似簡單其實不易。試想，以太陽光、月光、星光或火光作為取相，欲攝心專注緣」，令心住、等住、近住、安住，晝夜六時念茲在茲，則隨時隨地都能入光明定。

然而對於未受過禪定訓練者來說，這樣的修定方式就技術性而言恐怕太抽象（甚至覺得太光亮、太刺眼），因此另一個有效的方法應屬「觀佛相好光明」。

2. 觀佛相好光明

¹⁷〔唐〕玄奘譯：《阿毘達磨法蘊足論》，卷8，〈無色品〉，《大正藏》冊26，第1537號，頁490a。

在《觀無量壽佛經》中，佛為悲傷的韋提希夫人說「十六觀」，即強調勤修此法門即能蒙佛接引，往生極樂世界。其中第九觀即真身觀——觀無量壽佛（即阿彌陀佛）之相好光明無與倫比，經云：

佛告阿難及韋提希，此想成已。次當更觀無量壽佛身相光明。……彼佛圓光如百億三千大千世界……一一好中復有八萬四千光明，一一光明遍照十方世界，……作是觀者名觀一切佛身。¹⁸

佛之晃耀金身是一種具體的形象，從修定的角度來看，把佛像作為「心一境性」的所緣對象——觀佛身具八萬四千相，一一相中有八萬四千光明，如此則容易信心堅定、精神專注，同時亦攝有虔敬的宗教氣息，較為一般大眾所接受。

3. 觀像三昧（又名灌頂法）

在《禪祕要法經》中所提出的觀像三昧（又名灌頂法）顯得較複雜，這是結合觀佛身像、以水灌頂洗滌罪障的雙重方式。

佛在本經中為禪難提比丘說此法門，首先是觀想四周的地上極其明淨，上有蓮花及佛之金像。然後觀佛之三十二相莊嚴，從肉髻、額、鼻、口、胸……，一一了了分明。再觀化佛、化菩薩眾等，身光皆如火輪一般熾盛。此外不僅只觀一佛，還要二佛三佛四佛乃至多佛現起，其琉璃光焰如燒金山：

見此像已，應當諦觀頂上……如是諸事，及與身光、圓光、項光，光有化佛、諸大比丘眾、化菩薩，如是化人如旋火輪，旋

¹⁸〔宋〕晁良耶舍譯：《觀無量壽佛經》，《大正藏》冊12，第365號，頁343b。

逐光走。如是觀像，使心分明，專見一佛像。……見此海內滿中佛像，三十二相八十隨形好，皆使分明，一一相好有無數光。

接著佛告弟子，修此三昧能令宿世惡業消除，轉染成淨，具有不可思議的功德：

佛告禪難提，及敕阿難：……觀此像已復當更觀，從像臍中便放一光，其光金色分為五支，一光照左一光照右，一光照前一光照後，一光照上。如是五光，光光之上皆有化佛，佛相次第滿虛空中，見此相時極使明了。……

最後懺罪者深切發露懺悔宿世業障深重，生死苦痛輪迴流轉；並觀想佛以澡瓶水為行者灌頂，洗淨全身罪業：

爾時復當更行懺悔，既懺悔已，五體投地對佛啼泣。……復見世尊，以澡瓶水灌行者頂。水色變異，純金剛色，從頂上入。其色各異，青黃赤白眾穢雜相，亦於中現。水從頂上入直下身中，從足跟出流入地中，其地即時變為光明。¹⁹

這樣的觀像三昧過程繁複，但具有懺罪功能。其重點為：一、諸佛以萬丈光芒觸照身體，可令懺罪者打開心結、煩憂頓消。二、世尊以水灌頂，對懺罪者言一方面是淨身，一方面是淨罪。

在這裏可以看出「光照」與「水洗」的雙重作用，具有宗教治療的積極意義。基督教有「受洗」、密教有「甘露灌頂」、道場有「灑淨」儀式……，「水洗」象徵了滌淨與除垢、務必將內在的污穢不潔

¹⁹ 以上引文皆見〔後秦〕鳩摩羅什譯：《禪祕要法經》，卷2，《大正藏》冊15，第613號，頁255b。

清除盡淨、不留痕跡。而「光照」則是一種救贖與希望的寄託，《禪祕要法經》中拈出光、水的交替運用，或可視為佛教的一種心理治療。

佛教經典中提出的修證「光」之法門不多，依本文檢索似乎僅以上三個段落而已。尤其是《華嚴經》雖然全經光芒萬丈，卻未提出方法論。原因無它，乃以本經為宣示佛之果德、佛國無限、莊嚴法界、讚嘆菩薩行之經典，對於「放光」僅鋪陳其現象，但並未多做解釋。這恐怕也是一般讀者覺得全經浩瀚廣大，但又不得其門而入的原因吧。

（四）方東美對於「世尊十次放光」的見解

近代哲學家方東美 (1914-1977) 是臺灣早期佛學研究荒蕪的年代，率先寫下《華嚴宗哲學》的先驅（按，本書是方教授自臺大退休後，於輔仁大學講課內容之記錄）。其中〈華嚴經中的宗教內容〉一章寫到了「十次放光」，雖然僅是短短十頁，但今日看來彌足珍貴。

首先方東美以肯定的口吻說：「《華嚴經》宗教起點的第一步是信仰」，並解釋道：

現在我們回到《華嚴經》的宗教領域去看，也就是說在透過「放光」的這一種metaphorical language（隱喻的語言），symbolic language（符號的語言）來看經中的意義時……，假使我們不信仰它，那麼我們根本就是一個懷疑主義者時，這個宗教精神馬上就不了了之，而對於宗教的信仰也根本就不能夠發動。²⁰

這句話出自一位名重一時、非佛教信仰者之口，確實意義不凡。

²⁰ 方東美：《華嚴宗哲學》（臺北：黎明文化出版公司，1981年），頁260-270；以下方氏之引文出處皆同，不另作註。

大凡三昧、禪定、放光等宗教密契經驗不可以一般智識理解，它是超經驗、無法對外人說、惟獨自證的，故若無「信」做基礎則無法進入宗教的內在核心，因為所觸及的只是皮毛、表象而已。

大抵說來，方東美談《華嚴經》世尊的十次放光，雖然不出古德（法藏、澄觀、李通玄）的範圍，但有時有新意，有時比古德所述更清楚明白。以下便是華嚴宗以及方東美的詮釋內容，逐一披載，並有古人與今人對照參照之意。

1. 首會放齒光、眉間光表「果地覺為因地心」

在首會中世尊在菩提場共放二次光，分別為齒光、眉間光。其用意何在？法藏說：「從面門牙齒放光，表教道遐舒」，²¹ 李通玄說：「一放齒間光，十方告眾知佛成道，令眾咸集，說佛因果之法」。²²

這是說放齒光表世尊即將說法，令與會大眾咀嚼如來法味、滋養法身、互相成就。而白毫的位置居於兩眉之間，因此華嚴家多將此光釋以「中道」義。例如澄觀云：「眉間放者，通表一乘中正之道」、²³ 李通玄云：「眉間光者，表中道果終之義」，²⁴ 皆有依正道而行、不落兩邊的意思。

方東美又是如何說？他在文章標題上顯示：「首會放齒光與眉間光表『果地覺為因地心』」，把李長者的「說佛因果之法」做了更明確的定義，他說：

²¹ 法藏：《花嚴經文義綱目》，《大正藏》冊35，第1734號，頁499b。

²² 李通玄：《新華嚴經論》，卷23，〈十行品〉，《大正藏》冊36，第1739號，頁875b。

²³ [唐]澄觀：《華嚴經隨疏演義鈔》，卷5，《大正藏》冊36，第1736號，頁33a。

²⁴ 李通玄：《新華嚴經論》，卷5，《大正藏》冊36，第1739號，頁749c。

毘盧遮那佛就把放光當做語言，首先從齒間放出光，然後再把這個齒光透過他的臉面而昇到兩眉之間，這種從兩眉間的放光是代表什麼意思呢？它就是代表著毘盧遮那佛成佛的果位上面的境地，把他成佛的結果，秘密地宣洩出來，讓全世界的一切生命的存在體，都能夠感受到這一種光明，都能夠瞭解這一種放光的精神是代表著一種象徵的意義。在這一種情況之下，我們不僅僅要瞭解華嚴宗的出發點，同時也可以說我們已瞭解了中國淨土宗的佛教出發點。因為淨土宗的出發點是先具有「果地覺為因地心」的這種說法，而在《華嚴經》的開頭也就是以「果地覺為因地心」。

就現代讀者而言，方東美的這一番詮釋比古德來得親切、清楚，並且容易引起共鳴。不僅如此，此番話還有幾個特色：

一、他說「毘盧遮那佛就把放光當做語言」，是正確之論。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」宣達宇宙奧祕，再透過菩薩之口向眾生佈達。²⁵ 這種不經過世俗語言模式的方式有時比「言語」更具感染力，因為無聲之聲、無言之教本就是無上妙法。

二、上文以「果地覺為因地心」作為淨土、華嚴二宗的共通點。

²⁵ 仔細考察，《華嚴經》中的「世尊」有兩度開口說話，分別出現於〈阿僧祇品〉、〈如來隨好光明功德品〉。〈阿僧祇品〉以廣大無量、令人難以理解的數字來形容如來之境界，如洛叉、俱胝、阿庾多、那由他、頻波羅……乃至於「不可說轉」（以上皆是印度無限大的數字單位）。這些奇異的數字當然不只是數字而已，重要的是它含藏了解脫者之境界與神力等問題，連菩薩都難以理解，故佛要親口自說。另在〈如來隨好光明功德品〉中陳述的是如來之「自成因果」而非菩薩的「五周因果」，亦已超越菩薩所認知的範圍，故佛要自說。李通玄針對此二「自說」指出，菩薩仍有二愚，即「數法廣大愚」與「隨好光明功德愚」，可知菩薩亦有祂境界上、認知上的極限。參見李通玄：《新華嚴經論》，卷31、卷1；《大正藏》冊36，頁933c、725c。然而後人皆謂「世尊不曾開口說話」乃是個「約數」（大致說法），主要是強調「真實之法是不可說」之深意，並非真不說法。

指的是阿彌陀佛、毘盧遮那佛在祂的剎土表現「果境」，此「果」是通過「因地」之修煉而成，二佛向與會大眾做了明確的「果中有因、因中修果」之典型。

2. 第二會兩足輪放光表「倒果為因」、腳踏實地

進入第二會，世尊於普光明殿放「兩足輪下」光，指的是足趾下之輪相。上一會放身體之最高部位之光：齒與眉間光，本會則由身體部位之最居下方者：足下輪放光。又，本會是文殊菩薩由東方金色世界不動智佛國來，為此土眾生說十信法門；放足下光是何意義？法藏作了三層解釋，他說：「初義，表信為萬行首故」、「卑義，表信行最微故」、「本義，表信為萬行之本故」。²⁶

澄觀則說：「顯信，該果海已滿足故」，²⁷ 李通玄說的比較完整，他運用他最擅長的「因果論」，云：

眉間光者，十地智果之光；今入佛足下，以果成因。還以足輪下所入之果光，復出照金色世界不動智佛，即是用因成果、用果成因，以果頓示，用成初信之門。²⁸

若把李通玄的解釋繪製成圖表，即是：

²⁶ 法藏：《華嚴經探玄記》，卷4，〈名號品〉，《大正藏》冊35，第1733號，頁172b。

²⁷ 澄觀：《華嚴經疏》，卷13，〈世界成就品〉，《大正藏》冊35，第1735號，頁595b。

²⁸ 李通玄：《新華嚴經論》，卷23，〈十行品〉，《大正藏》冊36，第1739號，頁875c。

第二次放光：眉間毫光

第三次放光：足輪光

以果成
因

用因成
果

圖五：由眉間入足下，「以果成因」、「用因成果」圖

方東美的說法比較接近李通玄，他在文章的標題說「第二會在兩足發輪光『倒果為因』腳踏實地去做」，他說：

在第二會的裏面，就是要把這個因果倒轉過來，也就是「倒果為因」，以毘盧遮那佛的這一種 supreme wisdom（最上乘的智慧），當做一個榜樣，並且接受他的榜樣，產生一套思想、一套信念，進而再產生一套行動計劃。這樣子一來，那麼這個光轉變到兩足輪，由兩足輪放光，表示要腳踏實地去做、應付或處理這個差別世界。

依邏輯思維來看世間法皆是「先因後果」，不可能「先果後因」，然而本經第一會放眉間光、齒光，第二會放足輪光，亦即從最高至最底部。最高代表「如來果德」，最低（足輪）代表「菩薩行因」，這種「倒果為因」的表達方式是讓眾生體會「腳踏實地」去做勝於一切。方東美以平常語言表達甚深道理，應說已得本經之要義矣。

3. 第三會兩足指放光表「向前昇進」

第三會是世尊在忉利天放兩足指光，由法會菩薩說十住法門。足

指放光與「住位」有何關係？法藏認為足指「能距地，有立住義」、²⁹澄觀說「足指，安住故」，³⁰都指的是站穩腳步、安住於地，從此開始入道之意。方東美則以「第三會兩足指放光表向前昇進」做為本段標題，他說：

到了第三會時，釋迦牟尼佛就把他的聽眾，從現實世界裏面接引他們，提昇到妙高峯的高空裏面去，並以這個妙高峯當做立腳點，然後馬上升到第二個叫做忉利天的天空裏面去。這種提昇到天空上去，就是表示兩足不僅僅是一個名義上的行動工具，因為我們要向前向天上行進，的確是需要靠兩足才能活動；而且向上面行進時更要靠某些東西來指導方向。所以毘盧遮那佛在兩足指放光，以表示要向前昇進，向上昇進時就需要靠它來指點，所以在那裏講述「十住法門」。

以「十住法門」當做助力向上昇進（由人間到天上），這是「足指放光」的意義。不過筆者注意到一件事，那就是在上述引文中，方東美提到了釋迦牟尼佛與毘盧遮那佛，那麼要問：《華嚴經》中的「世尊」究竟是誰？是釋迦牟尼佛還是毘盧遮那佛？或是兩者皆是？方東美並沒有說明。

《華嚴經》最值得玩味的就是「世尊」這個角色，祂是釋迦牟尼佛與毘盧遮那佛的融合體，簡單地說是「二佛合一」。從閻浮提的角度看，在樹下夜睹明星悟道的是苦行六年的悉達多太子，也就是現色身形象的釋迦牟尼佛；然而從菩薩的立場來看，此「世尊」是光芒萬丈、沉浸在海印三昧之下的法身佛毘盧遮那。只因凡夫與菩薩的境界不同，前者見到的是色身釋迦，後者見到的是法身遮那，二佛其實是

²⁹ 法藏：《花嚴經文義綱目》，《大正藏》冊35，第1734號，頁499c。

³⁰ 澄觀：《華嚴經隨疏演義鈔》，卷5，《大正藏》冊36，第1736號，頁33a。

一、不是二。這是《華嚴經》的無上奧秘，可惜方東美沒有指出來。

4. 第四會兩足趺放光表「成就行動、功德圓滿」

這是第四會、世尊的第五次放光，地點是夜摩天宮，所放為兩足趺（又名足上）光，由功德林菩薩說十行法門。

行，表菩薩真正踏出腳步、開始行動了。法藏云：「能申展、有進趣義」；³¹ 澄觀、復菴也都接續此說，而李通玄則說「如來於兩足上放百千妙色光明，為表依空建行始可理事自在」³²，是說因為夜摩天是天界的第三天，已遠離地面（人間），係依空而住，譬喻行菩薩道者應依空建行、如此深耕萬行則能理事自在。

方東美則以「成就行動、功德圓滿」表達放光之意涵。他說：

這一次所放的光……需要更具有很大大、很結實的動力，所以要在腳背（兩足趺）上面放光。要真正運用腳背才可以把足部的力量發洩出來而產生行動。但這種行動不是空的行動，而是要有成就的行動。這個成就在佛學上面有一個名詞叫做「功德」。……所以在夜摩天宮中的這位菩薩不是文殊、不是普賢，也不是法慧，而是功德林菩薩，由他當會主，來宣講「十行法門」。「十行」是代表無窮修行的一種符號，代表無窮、無窮精神成就的功德等級，都在夜摩天的高空裏面表現出來。

這番評析著重在「腳背之動力」、「無窮之功德成就」，與古德並不相同；方東美把本次放光做了新的詮釋，提供讀者一個新的視野與價值。

³¹ 法藏：《花嚴經文義綱目》，《大正藏》冊35，第1734號，頁499c。

³² 李通玄：《新華嚴經論》，卷5，《大正藏》冊36，第1739號，頁747a。

5. 第五會膝蓋放光表向上、向下迴旋自在

這是世尊在兜率天宮、第六次放光，所放者為兩膝輪光，由金剛幢菩薩說「十迴向」法門。

「迴向」是佛教教義中的重要概念，係以自己所修之善根功德，迴轉給眾生，並使自己趨入菩提涅槃。經云：「我當以善根如是迴向：令一切眾生得究竟樂、利益樂、不受樂、寂靜樂、無依樂、無動樂、無量樂、不捨不退樂、不滅樂一切智樂……」，³³ 拈出了大乘菩薩普皆迴向的精神。

然而迴向與膝光有何關聯？由「迴向」之梵語pariṇāma來看，其字根√nam有「彎曲」意，而膝蓋正是腿部彎曲的樞紐，無膝則不能彎曲亦不能行走；乃引申為屈伸身體向前邁步、迴轉功德與大眾、共同趣入涅槃之意。法藏云：「第五會從兩膝放光，表行位過前、漸增至膝，大願迴向、屈伸進詣，以膝表示」、³⁴ 澄觀云：「言膝輪者，位漸高故，又表迴因向果等；有屈伸進趣之相故，又悲智相導屈申無住故」、³⁵ 李通玄云：「第五會如來膝上放光明，表十迴向大願理事互參智悲同濟，猶如人膝是卷舒所由也」，³⁶ 皆是此意。

方東美則以「向上、向下迴向，自在無礙」做了本次放光的詮釋，他說：

因為膝蓋是一切運動的樞紐，他可以向上、向下的自由行

³³ 實叉難陀譯：《華嚴經》，卷23，〈兜率宮中偈讚品〉，《大正藏》冊10，第279號，頁126a。

³⁴ 法藏：《花嚴經文義綱目》，《大正藏》冊35，第1734號，頁99c。

³⁵ 澄觀：《華嚴經疏》，卷25，〈升兜率天宮品〉，《大正藏》冊35，第1735號，頁691b。

³⁶ 李通玄：《新華嚴經論》，卷23，〈十行品〉，《大正藏》冊36，第1739號，頁875c。又「卷」與「殊」是禪林用語，相當於「收」與「放」；華嚴家藉以表達接引眾生的方法與手段，必須達到「卷舒自在」的境地，意即「收放自如」。

動。……如果你要成就大菩薩的話，你就必須要具有highest spiritual aspiration（更高的精神嚮往）。如果你要想成佛的話，那麼你不應當停留在菩薩領域，還要把你的生命投入到與菩提本身、與光明本身，與光明合而為一，這樣子才可以成佛，這是「上迴向」。……所以這個膝蓋的放光，不僅僅是向上提昇而已，而且還要向下迴向。……我們不可僅為三惡道眾生長嘆，而是應該在罪惡的世界中，切身去體驗罪惡黑暗的痛苦，如此才能曉得有情眾生，在現實世界的生活狀態。……這個金剛幢菩薩，不僅是掛著金剛的招牌而已，他實際上面已經深入到金剛不壞的境界，所謂在金色世界裏面最光明的領域。

方東美所稱的「上、下迴向」，其實就是一般俗稱的「上求佛道、下化眾生」。可見他深知菩薩的利他精神何在，並以「金剛幢」為核心做了精要的述釋。

6. 第六會眉間放毫光相表解行願普周

這是世尊在他化天宮、第七次放光，所放者為眉間毫光，由金剛藏菩薩說「十地」法門。

〈十地品〉在《華嚴經》的地位十分重要，它說明了菩薩的修行次第及解脫境界，舉凡本經的重要概念如菩薩之條件：「以大悲為首、智慧增上、善巧方便所攝、最上深心所持」、「十波羅蜜」、「一即一切、一切即一」、「六相圓融」等宗教精神與哲學意念，均出於本品。而菩薩只要一登地（初地以上）即生無漏智、長養佛智，並以此智護育一切眾生；至第八地（又名不動地），則是趨近佛果了。因此本品可說是菩薩行之至極，故於天界之最上層（第六天，又名他化自在天）宣說。

本次放光，法藏僅說「表十地正證」、³⁷ 澄觀僅說「表所證十如具足中道故」，³⁸ 其餘均未多作解釋；著墨較多者仍是李通玄。他說「從兜率天超過化樂天至他化自在天者，表十地位法遍法界故，不須次第」、「此十地品中如來所放光明名菩薩力焰明者，即明菩薩自力功極而證十地」³⁹，都見新意。

方東美則以「第六會眉間放毫光相表解行願普周」來解釋，他說：

毘盧遮那佛又再把這個光，從兩膝蓋輪提昇到了眉間放毫光相……，但是到了這個最高的境界，並不是說要把自己的生命提昇到一個很高的太空裏面去，就停滯在那個地方，而是說到了那個境界之後，他已經把自己的德行培養到不能夠再被摧毀的金剛狀態，所以此會的會主是金剛藏大菩薩。他可以說已經到達解行願都已普周，在其生命的領域裏面已經深受到極大的考驗，而能親證真如，具備有十重殊勝功德，如大地無所不載而能生養萬物，使三途六道，同趣佛智。

進入十地已是菩薩行之圓滿周遍了，故世尊再度昇高他的放光位置於眉間，有再度肯定菩薩解、行、願之意。方教授重視菩薩的名號，認為「金剛藏」三字是有寓意的，提醒讀者不宜忽略。

7. 第七會放眉間口光表歷練成金剛不壞身

這是世尊由天上重返人間（普光明殿）於第七會連續放二次光，

³⁷ 法藏：《花嚴經文義綱目》，《大正藏》冊35，第1734號，頁499c。

³⁸ 澄觀：《華嚴經隨疏演義鈔》，卷5，《大正藏》冊36，第1736號，頁33a。

³⁹ 兩段引文分見李通玄：《新華嚴經論》，卷3、卷5，《大正藏》冊36，第1739號，頁738b、頁750a。

即眉間光（第八次放光）、口光（第九次放光），說的是等覺、妙覺之法，表示菩薩登頂、已近果位了。

這二次放光還有一個特色，即第一次從眉間出、入妙德菩薩（即文殊菩薩⁴⁰）頂，第二次從口出、入普賢口。

為何要入文殊頂？李通玄指出：「放光灌文殊之頂，以果光灌果法」、「文殊是十方一切諸佛之法身妙理，現根本智慧之門」。⁴¹為何要入普賢口？法藏說：「口放光者，表教道傳通」⁴²、澄觀說：「又口放光，表佛口生真長子故」⁴³。

以上為古德的解釋，本文倒認為本會值得重視的是文殊與普賢的相互對話，李通玄說：「如來放眉間光灌文殊頂，放口中光灌普賢口，令此二人共相問答，說佛出現果德之門。即文殊為本智法體。普賢為行明和會，體用徹故」。⁴⁴李氏之言把文殊定義為「大智」、普賢定義為「大行」，為此二聖做了合乎他們特質之結論。

文殊與普賢的問答內容為何？以下是本品（〈如來出現品〉）的經文：

爾時，如來性起妙德菩薩問普賢菩薩摩訶薩言：「佛子！佛所示現廣大神變，令諸菩薩皆生歡喜，不可思議，世莫能知，是何瑞相？」普賢菩薩摩訶薩言：「佛子！我於往昔見諸如來、應、正等覺示現如是廣大神變，即說如來出現法門。如我惟忖，今現此相，當說其法。」說是語時，一切大地悉皆震動，

⁴⁰ 文殊，梵名Mañjuśrī，音譯作文殊師利、曼殊室利；意譯為妙德、妙吉祥、妙樂、法王子。因此妙德菩薩就是文殊菩薩，文殊菩薩就是法王子。

⁴¹ 二段引文分見李通玄：《新華嚴經論》，卷3、卷31，《大正藏》冊36，第1739號，頁738c、頁939b。

⁴² 法藏：《探玄記》，卷16，〈佛小相光明功德品〉，《大正藏》冊35，第1733號，頁406b。

⁴³ 澄觀：《華嚴經隨疏演義鈔》，卷5，《大正藏》冊36，第1736號，頁33a。

⁴⁴ 李通玄：《新華嚴經論》，卷7，《大正藏》冊36，第1739號，頁762c。

出生無量問法光明。⁴⁵

接著普賢菩薩展開精采的回答：祂告訴文殊及其他大眾關於如來之種種相，包括「出現」之十種相、「身」之十種相、「音聲」之十種相、「心」之十種相、如來覺行、如來轉法輪、如來般涅槃、如來所見聞親近所種善根……。

方東美則跳脫如來、文殊、普賢，以「第七會放眉間口光表歷練成金剛不壞身」對應。他說：

這時候毘盧遮那佛放眉間口光……一切均超過法雲地而過來的菩薩，到達等覺、妙覺之後，就馬上同佛平等，可以與佛面面相敘，用三論宗的名詞來講，就是「二而不二、不二而二」的境地……而華嚴經裏面，把這個時間並不是縮短成為在空間上面的一個空間裏面的組織的時間，而是把時間的範圍展開來成為無窮的體系。……這叫做同時代而不是同時間，不是site-of-needed，而是complement-needed。……而這裏面，即沒有空間的距離，又沒有時間的隔閡。……在佛教的修持領域中，必須要透過十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺等種種境界之後，然後才能在剎那之間，一切所有法界中的秘密都全盤給顯現出來。顯現出來之後，用不著再分等級。所以毘盧遮那佛就馬上再回到人間世。……在「一真法界」的裏面來看它時，都是平等的現象。一切都是圓滿圓滿、平等平等。

方東美似乎深有體悟，認為在一真法界之中時間與空間俱泯，亦即已無三世或十世，或過、現、未之別，又無這裏與那裏、此與彼的

⁴⁵ 實叉難陀譯：《華嚴經》，卷50，〈如來出現品〉，《大正藏》冊10，第279號，頁262c。

空間概念，一切均是一味的、平等的、圓融的，故稱「同時代而不是同時間」。又認為毘盧遮那佛之所以由天上重返人間，是因為「用不著再分等級」。這是說前數次在天上放光、菩薩攀登階位，俱已功德圓滿，故回到人間，顯示天上、人間的平等性。「圓滿圓滿、平等平等」是一真法界的特性，也是華嚴哲學的最高境地。

8. 本文對方東美的詮釋之補充

近兩千年的時間，華嚴思想家著作汗牛充棟，但關於《華嚴經》世尊的「十次放光」之詮釋卻甚少，近人更少；因此見到在學術界甚具威望的哲學系教授方東美在卅餘年前一場講座中特闢一節給予分析，令人驚喜。其優點在於：第一，他對於這個稍嫌冷門的議題有所關注，證明了他涉獵的廣泛、思考角度的與眾不同，以及對華嚴哲學的深入研究。第二，他的詮釋與古德不同（他是否閱讀過法藏、澄觀，李通玄等人對「放光」的解釋，在他的著作中看不出來），不過他的詮釋是站在圓融無礙的華嚴哲學立場，應說已抓住核心思想了。第三，本書、本篇是他的演講記錄，行文難免口語化，反而讓讀者彷彿「如見其人、如聞其聲」。

然而方東美有些細節疏忽、挂漏了，以下是本文的分析。

第一，方東美在文章中數度提到釋迦牟尼佛與毘盧遮那佛，卻未能釐清二佛的關係，已如前述。

第二，細數一下，世尊放光的次數是十次，方文卻少了一次，也就是沒說到第十次放光。顯而易見地，當時的聽眾可能對這個題目不熟悉，記錄者也沒發現，以至於沒提醒方教授只有九次放光，誠屬美中不足。

第十次放光是世尊在第九會（末會），於逝多園林放眉間白毫相光，為全經「放光說法」做圓滿的結束。澄觀云：「第九眉間，表證

窮法界之中道故」，⁴⁶再度以「中道」解釋此光。李通玄則不然，他依然聚焦在文殊、普賢身上，他說「總以法界為果體，文殊為法界理，普賢為法界智，理智妙用為一佛門」。⁴⁷在這裏，李氏以為文殊是「法界理」，普賢是「法界智」，理智不二、解行並重，是二菩薩的典型。

第三，本經的經文結構是「七處九會」（七個地點、九次說法），世尊於每一會都放光，惟獨第八會不放光，原因何在？

本會描述普賢菩薩入佛華嚴三昧，至於為何不放光，華嚴宗的解釋多為「以所依行法不異前故，但純熟為異」（法藏）、⁴⁸「行依解發、依解光故」（澄觀）。⁴⁹意思是說本會由普賢菩薩登場，祂為普賢菩薩演說二千修行法門、獲得諸佛一致的讚嘆，此二千行門已臻「純熟」的狀態；並且這普賢之「行」需依「解光」（即因光、菩薩之光），因此如來毋須放光（果光）。

第四，世尊於本經曾開口說法二次，所謂「不曾開口」、全是「以光說法」只是個約數，本文已於註25中交代清楚，彌補方教授所欠缺。

以上是華嚴宗與方東美對世尊「十次放光」的詮釋，是否恰當實見仁見智。所謂「詮釋」是為文本與讀者搭建一座橋樑，它像禪宗所說的「指月」一樣，只是個「媒介」罷了，真正的領會應透過實證才是。

二、結論

⁴⁶ 澄觀：《華嚴經隨疏演義鈔》，卷5，《大正藏》冊36，第1736號，頁33a。又，澄觀說「第九眉間」，這「第九」是指「第九會」而不是「第九次放光」。

⁴⁷ 李通玄：《新華嚴經論》，卷23，〈十行品〉，《大正藏》冊36，第1739號，頁876b。

⁴⁸ 法藏：《花嚴經文義綱目》，《大正藏》冊35，第1734號，頁499b。

⁴⁹ 澄觀：《華嚴經隨疏演義鈔》，卷5，《大正藏》冊36，第1736號，頁33a。

「光」有二種，一者為世俗的、可感知的，另一種為非世俗的、超現實的、難以驗證的，需通過聖者來展現，我們會說它是神迹、神變。歷來諸賢對佛教「放光」現象甚少研究，但它又大量出現在經典中，我人實無法視而不見。本文即針對《華嚴經》世尊的十次放光給予分析與評述，如上。

自從《十地經論》率先提出因分、果分之說，「緣起因分可說、性海果分不可說」遂成為華嚴宗解釋如來法性與眾生心行既相異又相即的依據。「緣起因分」指的是普賢行，「性海果分」指的是如來果德，既然前者可說，後者不可說，那麼如來與菩薩乃至於眾生之間如何溝通、如何建立「不二」的管道？

應說：「放光」是一種聖者獨特的語言，以不可思議的方式呈現，它溝通了佛與菩薩；身為凡夫的我們，也應以非世俗語言的方式接收，才能進入毘盧性海。

在華嚴宗認為，無論器世間的一草一木，眾生世間的一舉一動，均是智者（智正覺世間）的「表法」（真理的表現），十玄門中的「託事顯法生解門」正是此意。因此如來的放光舉動在祂們看來必非無因無緣，也非隨性隨意，而是藉其事、顯其法，具有廣大的意涵。從足下至眉間，從菩薩之因光至如來之果光，皆是「從果成因、以因成果，因果一體、不壞進修」。⁵⁰ 這樣的因果一體論，直扣自智儼、法藏以來的法界緣起思想，將本體與現象無二無別，於一大法界相即相入的理念作了有力的銜接。

除了華嚴諸家之外，本文另援引近代學者方東美的詮釋以為輔助。方氏開宗明義就說「信仰」為一切宗教的起點，是明智之言。因為「光」不應只是象徵作用而已，它是一種內證的境界，或是般若經典所說的「般若之光」——具有深沉的智慧與三昧神通之力。因此如何體驗「光」？惟自覺、內證罷了。

⁵⁰ 李通玄語，參見本文註8。