

禪修為著眼的眾生觀： 以《華嚴經·十定品》為依據

蔡耀明

臺灣大學哲學系教授

摘要

本文以《華嚴經·十定品》為依據，從禪修的角度與線索，探討佛教的眾生觀，目標在於更貼切與透徹認識眾生之實相，以及更清楚認識眾事由平庸受困的情形轉化為高超的修行者的轉折關鍵。

在論述的行文，由如下的六節串連而成。第一節，「緒論」，開門見山，帶出研究主題，並且逐一交代論文的構想與輪廓。第二節，背景觀念上，強調眾生觀並非想當然耳的事情，而透過禪修所造就的眾生觀，應該更有可能適切地銜接眾生之全方位的實情。第三節，按照禪修之初衷、禪修之歷程、與禪修之結果的順序，以《華嚴經·十定品》為依據，鋪陳禪修與眾生的全方位開放關係。第四節，闡明如實認知眾生是可能的，並且分別從佛法修學的養成階段與高階開展的階段，概括論述〈十定品〉的眾生觀。第五節，聚焦於〈十定品〉列為第八的「一切眾生差別身三昧」，分成三個小節，包括「一切眾生差別身三昧」的經文環節、「一切眾生差別身三昧」的形態特色、「一切眾生差別身三昧」的「法界形態」的眾生觀，試圖更深一層探討禪修為主軸或軸線的眾生觀。第六節，「結論」，總結本文的要點。

〈十定品〉由十個廣大的三昧，串聯而成以禪修為主軸或軸線的菩提道之修煉、觀照、示範、與救度。由於十個廣大的三昧之聯合修學與運

用，舉凡禪修、心態、眾生、世界、或認知，皆交相關聯為運作的項目，亦即交織為禪修做為主軸或軸線的一切法。如此的一切法，正好由於禪修之穿透力，得以穿透一切法之關係網絡，從而順著一切法之關係網絡，漸次擴散開來。再者，如此穿透而擴散的一切法之關係網絡，正好由於禪修在方向上的層層交錯的切換，以及在基調上的變化幻象之一貫，從而全方位地交織為一切法之如幻似化的無限暢通的網絡。一言以蔽之，出之於「法界形態」的禪修運作，對眾生的觀看與認知，終究把所謂的眾生解開、切換、與貫通在一切法之「法界」。

關鍵字：《華嚴經》、〈十定品〉、禪修、眾生觀、法界

Perspectives on Sentient Beings in light of Meditative Practices: Based on the Chapter “the Ten Meditative Concentrations” of the *Avatamsaka-sūtra*

Yao-Ming Tsai

**Professor, Department of Philosophy
National Taiwan University**

Abstract

This paper is based on the chapter “the Ten Meditative Concentrations” of the *Avatamsaka-sūtra* to investigate Buddhist perspectives on sentient beings in light of meditative practices. It aims to cognize the realities of sentient beings more befittingly and thoroughly. Furthermore, it will try to cognize the key turning point how mediocre sentient beings suffering from all difficulties in their lives transform into rigorous and superb practitioners.

The structure of this paper is composed of six sections. The first section, Introduction, brings out the theme and the outline of the paper. Section two focuses on the context and idea that perspectives on sentient beings are not some issue to be taken lightly. Perspectives of sentient beings resulted from meditative practices should be able to reveal realities in a more pertinent and all-encompassing manner. Section three unfolds the process of intention, experience, and result in meditative practices according to the chapter “the Ten Meditative Concentrations” of the *Avatamsaka-sūtra*. As a result, the open relationship

between meditative practices and sentient beings can be revealed from all aspects. Section four expounds the possibility of cognizing sentient beings as they are in reality. Furthermore, perspectives on sentient beings according to the chapter “the Ten Meditative Concentrations” are described at two levels, namely the cultivating and advanced in practicing Buddhism. Section five focuses on the eighth *samâdhi*, “differentiated bodies of all sentient beings,” in the chapter “the Ten Meditative Concentrations.” Through three segments -- key links of the eighth *samâdhi*, characteristics in formats, and the formats of *dharma-dhātu* perspectives -- this section employing meditative practices as the main axis investigates further the perspectives on sentient beings. Section six summarizes the main points of this paper.

Composed of ten *samâdhies* in a broad spectrum, the chapter “the Ten Meditative Concentrations” elaborates the practice, observation, demonstration, and salvation in the Path to Enlightenment with the central axis of meditative practices. Ten vast *samâdhies* encompassing aspects in meditative practices, state of mind, sentient beings, world, and cognition in combination with one another to help practitioners cultivate and operate. In other words, these *samâdhies* intertwine with each other into a resulting dharma with meditative practices as the axis. It is the very dharma with its penetrating power from meditative practices that pierces through the web of connection and then dissipates to all directions along the interwoven net of connections. Furthermore, the multilayer interconnecting web with open access to all *dharms* through meditative practices and the fact that all the elements in the web base themselves on the thoroughgoing principle of ever-changing illusions make this very web of all *dharms* an all-accessible network of mirage. In short, the meditative cultivations operate out of the format of *dharma-dhātu* also observe, perceive, break down, shift, and interconnect sentient beings on the level of the *dharma-dhātu* of all dharmas.

Keywords: *Avataṃsaka-sūtra*, “the Ten Meditative Concentrations,” Meditative Practices, Perspectives on Sentient Beings, *Dharma-Dhātu*

一、緒論

為求快速勾勒大致的輪廓，以及清晰呈現整篇文章的構成要項，一開章，即以條列的方式，依序鋪陳「研究主題」、「研究背景」、「文獻依據」、「學界研究概況」、「論述架構」。

（一）研究主題

《華嚴經》彰顯出，菩提道的修行由於圓滿地成就，心態、身體、成果、世界也全方位地跟著成為證悟之境界與證悟之表露。關聯於此，舉凡菩提道的修行所涉及的項目、道路、或成果，皆可根據《華嚴經》，而成為富於研究意涵的課題。其中，〈十定品〉，聚焦在十個廣大的三昧（*samādhi*／三摩地、等持、整全地或平等地持住），¹ 不僅做為菩薩行（*bodhisattva-caryā*）的最高典範的普賢行（*samanta-bhadra-caryā*）之得以締造的一組要項，而且共構為菩提道的骨幹之一。因此，舉凡禪修、菩薩行、或普賢行，皆可根據〈十定品〉，而成為富於研究意涵的課題。在這麼多值得探究的課題當中，本文以《華嚴經·十定品》為依據，從禪修的角度與線索，探討佛教的眾生觀，目標在於更貼切與透徹認識眾生之實相，以及更清楚認識眾生由平庸受困的情形轉化為高超的修行者的轉折關鍵。

（二）研究背景

本文的研究背景，也就是背後支撐或推動的條件，狹義上稱為

¹ 第一，普光明大三昧（善巧智）；第二，妙光明大三昧（善巧智）；第三，次第遍往諸佛國土神通大三昧（善巧智）；第四，清淨深心行大三昧（善巧智）；第五，知過去莊嚴藏大三昧（善巧智）；第六，智光明藏大三昧（善巧智）；第七，了知一切世界佛莊嚴大三昧（善巧智）；第八，一切眾生差別身大三昧（善巧智）；第九，法界自在大三昧（善巧智）；第十，無礙輪大三昧（殊勝心廣大智）。

研究動機，是多重的，除了做為年度專題研究計畫的部分成果，² 主要得力於如下的二條線索。第一，由於關切心態、身體、世人、眾生、住地等課題，從事生命哲學的鑽研，以至於不僅著重學理面的眾生觀，而且致力於探究佛法的修學如何助成眾生之轉化。第二，隨著禪修與菩薩行皆貫徹地與全方位地修學，會把眾生認知為什麼樣相（*ākāra* / mode (or manner) of activity / 行相），³ 文獻依據上，《華嚴經·十定品》應該可列為特別值得下工夫的所在之一。

（三）文獻依據

為了使材料的來源更為聚焦，從而遂行脈絡式的解讀，本文主要依據的文獻，在佛教菩提道眾多的經典當中，即選定《華嚴經·十定品》。⁴ 就〈十定品〉的文獻面向來看，現存與之很接近的漢譯本，還有《等目菩薩所問三昧經》。⁵ 至於本文在經文的引證上，則以〈十定品〉為主。此外，為了便利於佛典傳譯本之間的考察或對讀，在若干注釋，也會援引諸如《阿含經》（*Āgama-sūtras*）或《般若經》

² 本文初稿，曾於2012年5月26日，在華嚴學會·華嚴學術中心主辦的「2012年第三屆華嚴國際學術研討會：華嚴學——古典與現代的交會」口頭發表。筆者感謝研討會上熱烈的提問與建議；投稿過程，二位匿名審查人善意的指正和寶貴的意見，對本文的修改，助益良多，一併致上誠摯的謝意。又，本文做為國科會一〇一～一〇三年度專題研究計畫（NSC 101-2410-H-002 -072-MY3）的部分成果，題目為「佛教生命醫療與生命鍛鍊的有情觀與有情轉化」。

³ 有關行相，可參閱：K. L. Dhammajoti, “*Ākāra* and Direct Perception (*Pratyakṣa*),” *Pacific World Journal* 9 (Fall 2007): 245-272; Jonardon Ganeri, “Apoha, Feature-Placing, and Sensory Content,” *Apoha: Buddhist Nominalism and Human Cognition*, edited by Mark Siderits and et al., New York: Columbia University Press, 2011, pp. 238-239, 242, 246.

⁴ [唐] 實叉難陀 (Śikṣānanda) 譯：《大方廣佛華嚴經》，卷40，〈十定品〉，CBETA, T10, No. 279, pp. 211a-229c; Thomas Cleary (tr.), “Book 27: The Ten Concentrations,” *The Flower Ornament Scripture: A Translation of the Avatamsaka Sutra*, vol. 2, Boston: Shambhala, 1986, pp. 124-174.

⁵ [西晉] 竺法護譯 (Dharmarakṣa)：《等目菩薩所問三昧經》，CBETA, T10, No. 288, pp. 574c-591c.

(*Prajñāpāramitā-sūtras*) 等經典的有關片段。

（四）學界研究概況

研究《華嚴經》的學者雖然不在少數，〈十定品〉卻較少受到青睞。至於探討〈十定品〉的眾生觀，到目前為止，佛學界似乎未見先例。

列為中土華嚴宗的圭峰宗密，以探究世人之本源為懷所撰寫的《原人論》，雖然受到不少的研究，⁶ 由於和本文主要依據的文獻頗有差距，相關的研究回顧，暫且擱置。

（五）論述架構

本文由如下的六節串連而成。第一節，「緒論」，開門見山，帶出研究主題，並且逐一交代論文的構想與輪廓。第二節，背景觀念上，強調眾生觀並非想當然耳的事情，而透過禪修所造就的眾生觀，應該更有可能適切地銜接眾生之全方位的實情。第三節，按照禪修之初衷、禪修之歷程、與禪修之結果的順序，以《華嚴經·十定品》為依據，鋪陳禪修與眾生的全方位開放關係。第四節，闡明如實認知眾生是可能的，並且分別從佛法修學的養成階段與高階開展的階段，概括論述〈十定品〉的眾生觀。第五節，聚焦於〈十定品〉列為第八的「一切眾生差別身三昧」，分成三個小節，包括「一切眾生差別身三昧」的經文環節、「一切眾生差別身三昧」的形態特色、「一切眾生差別身三昧」的「法界形態」的眾生觀，試圖更深一層探討禪修為主軸或軸線的眾生觀。第六節，「結論」，總結本文的要點。

⁶ 參閱：〔唐〕宗密：《原人論》，CBETA, T45, No. 1886, pp. 708a-710c；釋聖嚴：《華嚴心詮：原人論考釋》（臺北：法鼓文化，2006年）；Peter Gregory (tr.), *Inquiry into the Origin of Humanity: An Annotated Translation of Tsung-Mi's Yüan jen lun with a Modern Commentary*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1995.

二、眾生觀之背景觀念

進入本文的主幹論述之前，如下的三點，應可充為背景觀念，使得本文的眾生觀之主幹論述，或許不至於突兀地孤懸在半空中。

第一，眾生會被觀看或認知為何等模樣，這不僅不是想當然耳的事情，甚至還可以成為充滿歧見與爭議的論題。首先，語詞稱為眾生、有情、生靈、蒼生、或生命體，是一回事；將稱為眾生的，觀看或認知為何等模樣，卻是很不同的另一回事。其次，如果先入為主地將自己所認定的眾生、流行文化所塑造的眾生、或物質科學所解釋的眾生，當成就是對於眾生的唯一正確的知識版本，或當成就是對於眾生的全盤的事實呈現，則可能只是在抓取廉價的信念而已。

第二，眾生會是何等模樣，這不僅必須走到第一線從事觀看與認知，而且其觀看與認知，最好格局夠廣大、品類夠多樣、項目夠切要、層次夠深刻、變化夠敏銳、歷程夠長遠、轉型夠高超。首先，一套眾生觀，如果從頭到尾都沒走到第一線觀看與認知眾生，幾乎都只是在傳遞對於眾生的信念之說詞，衍生為語詞的注釋、語意的詮釋、文獻的比對、或學說的論辯，像這樣的一套東西，或許可能有一些人情世故上的效益，但是就哲學所要探究的真實而論，似乎價值甚低。其次，經由走到第一線觀看與認知眾生，如果格局不夠廣大，乃至轉型不夠高超，如此所形成的眾生觀，或許多少還能銜接上褊狹領域的眾生模樣，至於越出褊狹領域的眾生模樣，大概就鞭長莫及了。

第三，觀看與認知眾生所憑藉的配備，不僅必須予以重視，而且最好優先展開專門的鍛鍊。首先，縱使有心走到第一線觀看與認知眾生，如果用以觀看與認知的配備，或者缺乏鍛鍊，或者只是仰賴物質器材，則其結果，或者容易流於平庸世人的褊狹經驗，或者容易流於物質科學局限在物質部分的片面知見。其次，禪修之本務在於心身觀照與心態鍛鍊；以禪修所遂行的專門鍛鍊，如果用以觀看與認知眾

生，將成為一項無與倫比的利器。⁷

總之，透過禪修，甩脫一大串的平庸成見與心意散亂，培養專注力、沉穩力、與洞察力，以此為優勢條件，走到第一線觀看與認知眾生，所造就的眾生觀，應該更有可能適切地銜接眾生之全方位的實情。

三、《華嚴經·十定品》的禪修與眾生的全方位開放關係

《華嚴經·十定品》雖然聚焦在十個廣大的三昧，並非封閉在禪修的狹隘系統或技術細節，而是座落在菩提道高階的修行，以普賢行做為典範，往廣大的眾生、修學者、與世界，遂行穿透式的切換或轉化。

如果禪修在觀看與認知眾生可以起著關鍵的作用，則禪修會造就什麼樣的眾生觀，至少在初階的層次，相當程度地取決於在禪修與眾生之間採取了什麼樣的關係形態。從事禪修，例如，隨著是否關切眾生，關切什麼類別的眾生，關切眾生的哪些方面，是否將眾生推開而當成某種的對象物，以及是否拿先入為主的信念或意識形態投射在眾生，這些在關係形態的取向，都將滲入隨後所形成的眾生觀。

〈十定品〉所教導的禪修，其與眾生的關係，密切到可以用「全方位的開放」予以標示。簡言之，一方面，禪修從初衷、歷程、到結果，既納入一切眾生，也往一切眾生開放。另一方面，一切眾生也由於如此開放式的禪修，得以有無數的機會，和導向解脫或覺悟的禪修連上線。

⁷ 參閱：蔡耀明：〈佛教禪修做為心身安頓：以基礎觀念與關鍵概念為線索〉，收錄於正修科技大學通識教育中心主編：《內丹修煉與靜坐：第五屆「宗教生命關懷學術研討會」論文集》（高雄：正修科技大學通識教育中心，2012年），頁3-4。

這一節，將按照禪修之初衷、禪修之歷程、與禪修之結果的順序，以〈十定品〉為依據，鋪陳禪修與眾生的全方位開放關係。

（一）禪修之初衷開放給眾生

菩提道的禪修，並非臨時起意或孤立的事件，而是在於心意的看重、整個修行道路的完整設置、以及長期的經營。在〈十定品〉的十個廣大的三昧，列為第十的，稱為無礙輪大三昧。如果要具有足夠的水準修學無礙輪大三昧，必須長遠規劃、發出誓願、以及勇猛行持。如此的規劃，往未來世開放，往廣大的世界開放，往一切眾生開放，以及往菩提道的修學所造成的變化、轉型、與貢獻開放。因此，準備正式修學無礙輪大三昧，基於往一切眾生遂行貢獻之開放，發出「利益一切眾生，度脫一切眾生」之誓願，甚至「為欲度脫一切眾生皆令出離，而現於世」，也就是之所以再三進入世間，主要的動機之一，正好在於為了度脫一切眾生，皆令出離。⁸

在〈十定品〉的十個廣大的三昧，列為第一的，稱為普光明大三昧。之得以正式修學普光明大三昧，基本功之一，在於發起十種無邊之心意，其中的第一種，即為「發度脫一切眾生無邊心」，也就是發

⁸「此菩薩摩訶薩於諸法中，成就大願，發行大乘，入於佛法大方便海；以勝願力，於諸菩薩所行之行，智慧明照皆得善巧，具足菩薩神通變化，善能護念一切眾生；如去、來、今一切諸佛之所護念，於諸眾生恒起大悲，成就如來不變異法。……何以故？菩薩摩訶薩發大誓願，利益一切眾生，度脫一切眾生，承事一切諸佛，嚴淨一切世界，安慰眾生，深入法海；為淨眾生界，現大自在，給施眾生，普照世間，入於無邊幻化法門，不退不轉，無疲無厭。佛子！譬如虛空持眾世界，若成若住，無厭無倦，無羸無朽，無散無壞，無變無異，無有差別，不捨自性。何以故？虛空自性，法應爾故。菩薩摩訶薩亦復如是，立無量大願，度一切眾生，心無厭倦。佛子！譬如涅槃，去、來、現在無量眾生於中滅度，終無厭倦。何以故？一切諸法本性清淨，是謂『涅槃』。云何於中，而有厭倦！菩薩摩訶薩亦復如是，為欲度脫一切眾生皆令出離，而現於世。云何而起疲厭之心！」(CBETA, T10, No. 279, pp. 223c-224a)

起度脫一切眾生此一廣大而無邊之心意。⁹

簡言之，菩提道的禪修，以開放為導向，將一切眾生納入修行道路所及的世界，而成為修行世界之得以構成與伸展的不可或缺的一環。之所以要再三進入生命世界持續推進菩提道的禪修，經由發出誓願，即可名正言順地是為了利益一切眾生，或度脫一切眾生。進行菩提道的禪修，經由發起廣大而無邊的心意，著眼於利益一切眾生，這也可以是在起步上的基本涵養。

（二）禪修之歷程開放給眾生

既開放給一切眾生，又將一切眾生納入修行世界，這不僅發而為菩提道的禪修之初衷，而且往後的歷程，一貫如此。菩提道的禪修之歷程極其長遠，連帶地，〈十定品〉也使用很長的篇幅，屢次強調，禪修之歷程就是要無私地與一切眾生分享。借用如下的三個例子，做為經文出處的根據。

例一，「大悲說法滿足眾生」，和「見一切佛而得開悟，聞一切法受持不忘，圓滿一切波羅蜜行」，並列為菩提道的修學者所行走的路途上的四大方面的骨幹。這一整條的路途，以持續不斷地發菩提心，而一再延伸且前後接通。在這一整條以菩提心串聯出來的路途當中，並非放眼望去盡是貧瘠荒涼，而是猶如盛開著出類拔萃的花卉。關鍵在於，出之於「不捨眾生」的大悲心，將菩提道的禪修，與一切眾生分享。至於分享的方式，不僅講說切要於世界與修學的道理，調伏眾生平庸的毛病，而且幫助這些被調教的眾生，同樣地成就禪修方

⁹「此菩薩摩訶薩發十種無邊心。何等為十？所謂：發度脫一切眾生無邊心；發承事一切諸佛無邊心；發供養一切諸佛無邊心；發普見一切諸佛無邊心；發受持一切佛法不忘失無邊心；發示現一切佛無量神變無邊心；發為得佛力故，不捨一切菩提行無邊心；發普入一切智微細境界，說一切佛法無邊心；發普入佛不思議廣大境界無邊心；發於佛辯才起深志樂，領受諸佛法無邊心；發示現種種自在身，入一切如來道場眾會無邊心。是為十。」(CBETA, T10, No. 279, p. 213b)

面的各式各樣的三昧。¹⁰

例二，菩提道的修學者由於修煉出很多的特色，即可就其特色，而冠上關聯的稱呼。其中，之所以可被稱為「住大悲法者」，也就是安住於大悲此一項目的修學者，主要的特色，就在於勇猛地練習所有關聯的運作方法，因此得以派上用場，善巧地調教眾生。¹¹就此而論，菩提道往一切眾生開放，將一切眾生納入修行世界，而對於一切眾生，安住大悲心，並且勇猛地練習適合調教眾生的各式各樣的方法，這甚至還反過來造就出菩提道的修學者的特色。

例三，菩提道的禪修之歷程極其長遠，真正重要的，既不在於僅止於照顧少數特定的眾生，也不在於片面地造就菩提道的修學者任何冠冕堂皇的稱呼，而在於時間上無有窮盡，空間上無有邊際，「恆無廢捨」地從事菩提道上開放式的學習與示現，以及廣大世界開放式的調教眾生與度化眾生。¹²

（三）禪修之結果開放給眾生

菩提道的禪修，既然在初衷與歷程都開放給眾生，任何稱得上結果的，道理上容許分享的層次或面向，當然也都竭盡可能地與眾生分

¹⁰「佛子！何者名為菩薩四方？佛子！所謂：見一切佛而得開悟，聞一切法受持不忘，圓滿一切波羅蜜行，大悲說法滿足眾生。如四大河圍遶大池，於其中間，優鉢羅華、波頭摩華、拘物頭華、芬陀利華皆悉遍滿；菩薩摩訶薩亦復如是，於菩提心中間，不捨眾生，說法調伏，悉令圓滿無量三昧，見佛國土莊嚴清淨。」(CBETA, T10, No. 279, p. 222c)

¹¹「菩薩勤修一切方便，善調伏眾生故，是名『住大悲法者』。」(CBETA, T10, No. 279, p. 214b) 此外，「譬如大地，以持一切，而得其名，終無有時捨離能持；菩薩摩訶薩亦復如是，以度一切，而得其名，終無有時捨離大悲。譬如大海，以含眾水，而得其名，終無有時捨離於水；菩薩摩訶薩亦復如是，以諸大願，而得其名，終不暫捨度眾生願。」(CBETA, T10, No. 279, p. 228a)

¹²「以妙辯才諮問如來，無窮盡時；示成佛道，無有邊際；調伏眾生，恆無廢捨；常勤修習普賢行願，未曾休息；示現無量不可說不可說色相身，無有斷絕。」(CBETA, T10, No. 279, p. 226b)

享。

如果菩薩行的最高典範為普賢行，則開放式的菩薩行，至少在如下的二個方面，以達到最高級的平等或極致的平等，為其標竿。其一，菩提道的修學者，「為欲度脫一切眾生，修普賢行，生普賢智，滿足普賢所有行願。」換言之，由於以普賢行做為學習的最高典範，菩提道的修學者，終究可以達到與最高典範平等的境界。其二，菩提道的修學者，藉由勇猛學習、廣大悲心、平等觀念、奉獻教導、方便善巧，又以普賢行開放給一切眾生，幫助所教導的眾生，「得入佛法境界」。換言之，由於以普賢行做為教導的最高典範，菩提道的修學者，幫助所教導的眾生，終究可以達到與最高典範平等的境界。¹³

〈十定品〉，甚至整部《華嚴經》，再三強調，普賢行、普賢菩薩、菩提道的修學者、以及一切眾生，都可以在菩薩行的最高典範，達到生命實踐上最高級的平等，或極致的平等。這在道理上，不僅是平等，而且是最高級的平等，或極致的平等，完全不打折扣，不做二分框架下的矮化或醜化，不做二元架構下的區隔或敵對，尤其不做世間庸俗戲碼的比爛。如此的平等，應該值得將心思全然寄放於此，發而為誓願，並且繼之以生命實踐的篤行，因此標示為「行願」(*caryā-praṇidhāna*)，即得以從道理上的平等，體現為實情上的平等。如此的誓願與篤行，從菩提道的修學者，無遠弗屆地擴散到一切眾

¹³ 「此菩薩摩訶薩為欲度脫一切眾生，修普賢行，生普賢智，滿足普賢所有行願。是故，諸菩薩應於如是種類、如是境界、如是威德、如是廣大、如是無量、如是不思議、如是普照明、如是一切諸佛現前往、如是一切如來所護念、如是成就往昔善根、如是其心無礙不動三昧之中，勤加修習，離諸熱惱，無有疲厭，心不退轉，立深志樂，勇猛無怯，順三昧境界，入難思智地。……於魔界中拔出眾生，令其得入佛法境界，令不捨大願，勤觀出道，增廣淨境，成就諸度，……應為開悟一切世間，勤加教誨，而不捨離；應為調伏一切眾生，知時說法，而不休息。佛子！菩薩摩訶薩如是修行普賢之行，如是圓滿菩薩境界，如是通達出離之道，如是受持三世佛法，如是觀察一切智門，如是思惟不變異法，如是明潔增上志樂，如是信解一切如來，如是了知佛廣大力，如是決定無所礙心，如是攝受一切眾生。」(CBETA, T10, No. 279, pp. 226b-227a)

生，而〈十定品〉所教導的禪修與眾生的全方位開放關係，終究所帶給眾生的，或可總括為「令其皆得出離三界，令其皆得究竟之智，令其皆得諸佛如來究竟之法」。¹⁴

四、概括論述《華嚴經·十定品》的眾生觀

在鋪陳《華嚴經·十定品》所教導的禪修與眾生的全方位開放關係之後，緊接著特別發人深省的一個論題，或可簡述如下：基於什麼樣的眾生觀，使得〈十定品〉，甚至整部《華嚴經》，在道理上與實情上，毫不保留地將普賢行全方位地往一切眾生開放？

〈十定品〉不僅教導菩提道的禪修，而且強調走到第一線觀看與認知眾生，從而形成第一手的眾生觀。如此的教學，其系統的構成，或可扼要說明如下：透過菩提道的禪修，鍛鍊出極其銳利的洞察力；藉由洞察事情的來龍去脈，開發出遠遠超乎平庸的智慧；所開發的智慧，尤其有待著力的，在於洞察一切眾生的來龍去脈，從而理解一切眾生的實情；¹⁵ 根據如此形成的第一手的眾生觀，即可明確地與果斷地權衡，如何將菩提道的禪修的成果應用在幫助眾生，幫助到什麼格

¹⁴ 「如轉輪王，馭四天下，常勤守護一切眾生，令無橫死，恆受快樂；菩薩摩訶薩亦復如是，入如是等諸大三昧，常勤化度一切眾生，乃至令其究竟清淨。譬如種子，植之於地，乃至能令莖葉增長；菩薩摩訶薩亦復如是，修普賢行，乃至能令一切眾生善法增長。譬如大雲，於夏暑月，降霖大雨，乃至增長一切種子；菩薩摩訶薩亦復如是，入如是等諸大三昧，修菩薩行，雨大法雨，乃至能令一切眾生究竟清淨、究竟涅槃、究竟安隱、究竟彼岸、究竟歡喜、究竟斷疑，為諸眾生究竟福田，令其施業皆得清淨，令其皆住不退轉道，令其同得一切智智，令其皆得出離三界，令其皆得究竟之智，令其皆得諸佛如來究竟之法，置諸眾生一切智處。」(CBETA, T10, No. 279, p. 228a)

¹⁵ 「菩薩摩訶薩住此一切眾生差別身大三昧，知種種剎，見種種佛，度種種眾，證種種法，成種種行，滿種種解，入種種三昧，起種種神通，得種種智慧，住種種剎那際。」(CBETA, T10, No. 279, p. 220b-c) 此外，「順三昧境界，入難思智地。」(CBETA, T10, No. 279, p. 226c)

局，以及幫助到什麼地步，才是最為適切的，乃至最為高尚的。¹⁶

位於〈十定品〉的教學系統相當基礎層次的眾生觀，為了方便予以分析與論述，或可勉強區分為如下的二個運作階段：其一，佛法修學養成階段的眾生觀；其二，佛法修學高階開展的眾生觀。¹⁷當然，與佛教幾乎所有的經典一樣，〈十定品〉高度肯定，如實認知眾生不僅是可能的，而且可透過佛法的適切修學，而圓滿達成。¹⁸

（一）如實認知眾生是可能的

討論眾生觀，很重要的先決條件之一，在於確認是否可能如實認知眾生。假如不可能如實認知眾生，則有關眾生觀的內容，至少就真理向度而論，要不是多餘的，大概就是充斥的信念、教條、想像、猜測、或意見之說詞。

以菩提道的禪修為利器，〈十定品〉不僅走到第一線觀看與認知

¹⁶ 「此菩薩摩訶薩，獲如是智，證如是法，於如是法審住明見；得如是神力，住如是境界，現如是神變，起如是神通；常安住大悲，常利益眾生，開示眾生安隱正道，建立福智大光明幢；……」（CBETA, T10, No. 279, p. 227b）此外，「菩薩摩訶薩以此三昧，得一切佛廣大智，得巧說一切廣大法自在辯才，得一切世中最為殊勝清淨無畏法，得入一切三昧智，得一切菩薩善巧方便，得一切法光明門，到安慰一切世間法彼岸，知一切眾生時、非時，照十方世界一切處，令一切眾生得勝智，作一切世間無上師，安住一切諸功德，開示一切眾生清淨三昧，令入最上智。」（CBETA, T10, No. 279, p. 227c）

¹⁷ 有關二個階段的區分，可參閱蔡耀明：〈心態、身體、住地之可能的極致開展：以《妙法蓮花經·觀世音菩薩普門品》為主要依據的哲學探究〉，收錄於圓光佛學研究中心·圖像文獻研究室主編：《典藏觀音》（中壢：圓光佛學研究所，2011年），頁252-270。

¹⁸ 參閱：David Burton, *Buddhism, Knowledge and Liberation: A Philosophical Study*, Aldershot: Ashgate, 2004, pp. 37-40; Jonathan Gold, *The Dharma's Gatekeepers: Sakya Paṇḍita on Buddhist Scholarship in Tibet*, Albany: State University of New York Press, 2007, p. 147; Sara McClintock, *Omniscience and the Rhetoric of Reason: Śāntarakṣita and Kamalaśīla on Rationality, Argumentation, and Religious Authority*, Boston: Wisdom, 2010, pp. 23-35; Paul Numrich, *The Boundaries of Knowledge in Buddhism, Christianity, and Science*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, p. 12.

眾生，而且高度肯定，如實認知眾生是辦得到的，甚至可以百分之百達成。然而，有關如何著手才得以切要地認知眾生，這應該是另外撰文探討的一個論題。¹⁹ 目前大致僅能以〈十定品〉為依據，就經文的如實認知主要涉及眾生的哪些面向，予以整理和鋪陳。

一言以蔽之，〈十定品〉在如實認知眾生上，著重於解開眾生一輩子的外表，以及打通眾生之生命長遠的變化流程。

首先，解開眾生一輩子的外表，而如實認知其內涵。例如，以普賢行願做為菩提道的修學者的行願，持續不斷地就如此的行願下工夫，至臻圓滿，則菩提道的修學者，甚至可以預期「悉知眾生諸根差別」，²⁰ 也就是面對各式各樣的眾生在內涵上的知覺機能或生命機能 (*indriya* / *faculty* / 根) 之為優勝 (*para/superior*) 或低劣 (*apara/non-superior*) 的差別，皆有能力一一認知進去。

其次，打通眾生之生命長遠的變化流程，而如實認知其來龍去脈的關聯與條理。觀察與認知眾生，其突破的關鍵，不僅在於解開構成的內涵，更在於解開運行的向度。就眾生運行於生命世界所走出來的諸多向度當中，特別切要、精彩、與極富挑戰的向度，即為平行於時間向度的生命歷程之向度與心路歷程之向度。就此而論，〈十定品〉號稱的如實認知眾生，專門挑戰如此高難度的縱貫向度，從而憑藉著打通縱貫向度的多重的環節或波段，成就其非凡的眾生觀。例一，在〈十定品〉的十個廣大的三昧，列為第五的，稱為知過去莊嚴藏大三昧。透過這一個三昧所開發的一組智慧，即有能力通達地認知生命世界與修行道路在過去發生的種種事情的次第，包括「知過去諸眾生」。²¹ 例二，在〈十定品〉的十個廣大的三昧，列為第七的，稱

¹⁹ 參閱：蔡耀明：〈以《雜阿含經》為依據探討「解開而認知世人」與「出離而超脫人世」在條理的一貫〉，《東海哲學研究集刊》第17輯（2012年7月），頁3-33。

²⁰ CBETA, T10, No. 279, p. 212a.

²¹ 「佛子！云何為菩薩摩訶薩知過去莊嚴藏三昧？佛子！此菩薩摩訶薩能知過去諸佛出現，所謂：劫次第中，諸剎次第；剎次第中，諸劫次第；劫次第中，諸佛出現

為「了知一切世界佛莊嚴大三昧」。透過這一個三昧所開發的一組智慧，即有能力次第出入各個方位的生命世界，以及了知所出入世界的種種事情，包括「知一切眾生受生智」，²² 也就是如實認知所關聯的眾生在生命歷程之向度所經歷的「受生」（*upapatti* / *undergoing birth* / 往生、得以再生）。

總之，由於可能如實認知眾生，透過菩提道的禪修所鍛鍊出來的極其銳利的洞察力，走到第一線觀看與認知眾生，以此為憑藉，從而談得上在真理向度的如實認知。至於〈十定品〉就眾生的如實認知，主要涉及的面向，不論是解開眾生一輩子的外表，或是打通眾生之生命長遠的變化流程，都無異於在宣告，其所揭示的，乃解開與打通的眾生觀。

（二）佛法修學養成階段的眾生觀

〈十定品〉，甚至整部《華嚴經》，展現佛法修學高級的階段，乃至圓滿菩提道的整個道業。然而，佛法修學養成階段的觀看、認知、與實踐，做為共通的基本學養，也是不容忽視而再三予以強調的。以眾生觀而論，〈十定品〉所揭示的，有一部分，可列為佛法修學初步階段的共通學養，其要務為解開眾生一輩子的外表，以及打通眾生之生命長遠的變化流程。

次第；佛出現次第中，說法次第；說法次第中，諸心樂次第；心樂次第中，諸根次第；根次第中，調伏次第；調伏次第中，諸佛壽命次第；壽命次第中，知億那由他年歲數量次第。佛子！此菩薩摩訶薩得如是無邊次第智故，則知過去諸佛，則知過去諸剎，則知過去諸法門，則知過去諸劫，則知過去諸法，則知過去諸心，則知過去諸解，則知過去諸眾生，則知過去諸煩惱，則知過去諸儀式，則知過去諸清淨。」(CBETA, T10, No. 279, p. 215c)

²² 「菩薩摩訶薩亦復如是，初始獲得此三昧時，則得十種廣大智藏。何等為十？一者，照耀一切佛剎智；二者，知一切眾生受生智；三者，普作三世變化智；四者，普入一切佛身智；五者，通達一切佛法智；六者，普攝一切淨法智；七者，普令一切眾生入法身智；八者，現見一切法普眼清淨智；九者，一切自在到於彼岸智；十者，安住一切廣大法普盡無餘智。」(CBETA, T10, No. 279, p. 218b)

透過菩提道的禪修，長期行走在廣大的生命世界，不僅有機會見多識廣，而且有方法形成適切的見解。由於佛法的修學共通的努力，在於解開外表與打通流程，從而形成的眾生觀，即不至於滯留在外表的印象或名稱的表面，也不至於局限在褊狹的段落，而淪為區隔的、片面傾斜的意見。以一則經證為例：

云何為菩薩摩訶薩妙光明三昧？……菩薩於此，普皆明見，普入、普觀、普思、普了；以無盡智，皆如實知；不以彼世界「多」故，壞此「一」世界；不以此世界「一」故，壞彼「多」世界。何以故？菩薩知一切法皆無我故，是名「入無命〔者〕法、無作〔者〕法者」；菩薩於一切世間勤修行無諍法故，是名「住無我法者」；菩薩如實見一切身皆從緣起故，是名「住無眾生法者」；菩薩知一切生滅法皆從因生故，是名「住無補〔特〕伽羅法者」；菩薩知諸法本性平等故，是名「住無意生〔法〕、無摩訶婆法者」；菩薩知一切法本性寂靜故，是名「住寂靜法者」；菩薩知一切法一相故，是名「住無分別法者」；菩薩知法界無有種種差別法故，是名「住不思議法者」；菩薩勤修一切方便，善調伏眾生故，是名「住大悲法者」。²³

如上的引文，說明菩提道的修學者由於修煉出什麼樣的特色，即可冠以關聯的稱呼。其中涉及佛法修學養成階段的眾生觀，或可鋪陳為如下的六個要點：

其一，以從事菩提道的禪修為主軸或軸線，接觸各式各樣的生命世界，不僅周遍地觀察與認知所接觸的生命世界，而且不論所觀察的數目有多少，或所觀察的形態出現怎樣的差異，在理解上，皆不相互

²³ CBETA, T10, No. 279, p. 214b.

混淆，也不自亂陣腳。

其二，面對進入生命世界的任何的身體（*kāya* / body; assemblage / 組合體），立即解開所在的生命歷程，如實地觀看那是如何地從關聯的條件的推動才得以生起（*pratītya-samutpāda* / conditioned (or dependent) co-arising / 緣起）。²⁴ 由於生命世界所謂的眾生，其進入生命世界的身體（或組合體）都是從另外的關聯條件才生起的，這就可以領悟，確實的情形，談不上本身就是存在為眾生；換言之，所謂的本身就是存在為眾生，其實是純屬虛構的說詞。即此領悟，標示為安住於「非眾生」此一項目（*niḥ-sattva-dharma* / the factor asnot sentient beings / 非眾生法、無眾生法）。

其三，同樣地，面對進入生命世界而生滅變化的項目，立即解開所在的生命歷程，如實地認知其產生都是有賴於主要的推動條件（*hetu* / causes / 主因）。由於生命世界所謂的個體（*pudgala* / living individual; living entity / 生命體、個人、補特伽羅），其構成的項目都是得力於主要的推動條件才產生出來的，以及從而延續生滅變化的流程，這就可以領悟，確實的情形，談不上本身就是存在為個體；換言之，所謂的本身就是存在為個體，其實是純屬虛構的說詞。即此領悟，標示為安住於「非個體」此一項目（*niḥ-pudgala-dharma* / 非個體法、無補特伽羅法）。

其四，拿著個體觀念，加上反身指涉 (reflective reference) 的用法，才形成自我（*ātman* / self / 反身指涉的個體）觀念。既然所謂的個體，在生命世界確實的情形，並非本身存在為個體，則關聯於個體所形成的所謂的自我，在生命世界確實的情形，亦非本身存在為自我，即此標示為「非我」（*an-ātman*; nair-ātmya / not-self / 無我）。一旦貼切地認知生命世界所有的構成項目都不是本身存在為

²⁴ 此外，參閱：「普賢菩薩以金剛慧，普入法界；於一切世界無所行、無所住；知一切眾生身皆即非身，……。」(CBETA, T10, No. 279, p. 212a)

自我，則與自我觀念相關的，例如，面對所謂的活命者（*jīva* / an enduring living entity which survives physical death / 命者、靈魂），也可以領悟，並非在生命世界確實存在著本身為活命者。即此領悟，標示為安住於「非活命者」此一項目（*nir-jīva-dharma* / 非命者法、無命者法）。同樣地，面對所謂的造作者（*karṭṛ*; *kāraka* / doer; maker; creator / 作者），也可以領悟，並非在生命世界確實存在著本身為造作者。即此領悟，標示為安住於「非造作者」此一項目（*a-karṭṛ-dharma*; *a-kāraka-dharma* / 非作者法、無作者法）。

其五，所謂的非我，在佛法的修學，並不是徒然做成一套理論的包裝，而是實踐在修行道路的進展與生命世界的行走。雖然行走在廣大的生命世界，由於體認一切眾生以及一切眾生所有的構成項目其實皆非本身存在為自我，因此不至於基於你我之分或彼我之分而衍生諍鬥（*a-raṇa* / not antagonistic; not fighting / 無諍）。換言之，之所以可被稱為「住無我法者」，也就是安住於非我此一項目的修學者，主要的特色，就在於行走在廣大的生命世界，勇猛地練習無所諍鬥的態度與方式。

其六，經由菩提道的禪修，如果在學理上與實修上，都有能力理解與體現生命世界所有的構成項目都不是本身存在為眾生、身體、個體、自我、活命者、或造作者，而只是一個環節又一個環節的關聯條件層出不窮地推動出來的生命歷程的變化的幻象，²⁵ 這就可以更深刻地體認，由關聯條件的推動所產生出來的生命世界所有的構成項目，其原本一直不受關聯條件所影響的情形（*prakṛti* / original nature / 本性），都是一貫地緣起而為平等的（*sama/equal*），都是一貫地非眾生、非個體、非自我、非活命者、或非造作者而為平等的。透過如此的體認，面對語言的使用所製造出來的一些相關說詞，例如，所

²⁵ 此外，參閱：「如諸如來住如幻智，其心平等；菩薩摩訶薩亦復如是，知諸世間皆悉如幻，於一切處皆無所著、無有所。」(CBETA, T10, No. 279, p. 214c)

謂的心意所化生者（*mano-maya; mono-nirjāta*／composed of mentality; brought forth by mentality／意生），也可以領悟，並非在生命世界確實存在著本身為心意所化生者。即此領悟，標示為安住於「非心意所化生者」此一項目（*nir-manomaya-dharma*／非意生法、無意生法）。²⁶ 同樣地，面對所謂的年輕人（*māṇava*／a young person／摩納婆），也可以領悟，並非在生命世界確實存在著本身為年輕人。即此領悟，標示為安住於「非年輕人」此一項目（*nir-māṇava-dharma*／非摩納婆法、無摩納婆法）。

總之，〈十定品〉共通於佛法修學養成階段的眾生觀，首先，從緣起的角度，觀看與認知各式各樣的眾生之出現於生命世界的關聯條件、運作系統、與變化流程。其次，以緣起而相續的變化流程為通道，將語言的使用所製造出來的與眾生相關的任何說詞——包括眾生、身體、個體、自我、活命者、造作者、心意所化生者、或年輕人——逐一打通，從而顯示，一方面，生命世界確實的情形，都不是本身存在為任何單稱詞 (singular term) 所指稱的存在體 (entity)；另一方面，進入生命世界的各式各樣的眾生，都是緣起而變化的幻象。第三，進入生命世界的各式各樣的眾生，不論目前在外表變成什麼，也

²⁶ 參閱：具壽善現作是念言：「今所散華，於諸天處未曾見有。是華微妙，定非水陸草木所生，應是諸天從心化出 (*yāni śakreṇa devānām indreṇābhyavakīrṇāni, mano-mayānyetāni puṣpāni*)。」時，天帝釋既知善現心之所念，謂善現言：「此所散華，實非水陸草木所生，亦非諸天從心化出 (*na hi mano-nirjātāni kāni-citpuṣpāni*)。何以故？此所散華，無生性故。」爾時，善現語帝釋言：「此華不生，即非華也 (*yatkausika a-nirjātaṃ na tat puṣpam*)！」〔唐〕玄奘譯：《大般若經》，卷539，〈第四分·帝釋品〉，CBETA, T7, No. 220 (4), p. 771a-b; P. L. Vaidya (ed.), *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā: With Haribhadra's Commentary Called Āloka*, Darbhanga: The Mithila Institute, 1960, p. 21; U. Wogihara (ed.), *Abhisamayālaṃkāra-āloka Prajñāpāramitāvyaḥkyā: The Work of Haribhadra together with the Text Commented on*, Tokyo: The Toyo Bunko, 1932, pp. 163-165; Edward Conze (tr.), *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary*, Bolinas: Four Seasons Foundation, 1975, p. 99.

不論被稱作什麼，骨幹上，一貫地都是因緣變化的通道，以及根本上，一貫地都是如此地不具有任何本身的存在性或非存在性，就此而論，都是平等的、不二的。²⁷

（三）佛法修學高階開展的眾生觀

菩提道的修學由於日積月累乃至生生世世的勇猛精進，不僅往前進展，而且往上提昇，道業也跟著從養成的階段，升級到高階開展的階段。《華嚴經》有〈十地品〉，專門在顯揚從初階而高階的次第增上。總括佛教的經典，以菩提道的十個位階而論，第六地應可看成重大的分水嶺。²⁸ 大致在越過第六地之後，正式邁向佛法修學高階開展的階段，不僅培養的內涵更深厚、展現的能力更高強、變化的形態更多樣、運用的方法更善巧、出入的領域更廣大、貢獻的格局更開闊，而且眾生觀也更進階。

如果修學的道業號稱很大幅度地提昇，但是眾生觀仍然停留在初入門的水準，或甚至早已淪為初步且僵化的見解，這當中很可能出了什麼不太對勁的問題。同樣地，所謂高階開展的眾生觀，也不是孤立的事情，而是密切關聯於進階水準在各個方面所練就的內涵、能力、變化、方法、領域、與格局。這二大階段之間的差異，基調正好在於所下的工夫由初階而高階的深化、成長、與開展，並不是一般世人看在外表所以為的同在一個平面的差別、對立、或矛盾，也不是大量依

²⁷ 此外，參閱：「如是見時，不分別國土，不分別眾生，不分別佛，不分別法，不執著身，不執著身業，不執著心，不執著意。」(CBETA, T10, No. 279, p. 217b)

²⁸ 參閱：玄奘譯：《大般若經》，卷415，〈第二分·修治地品〉，CBETA, T7, No. 220 (2), pp. 82b-88c；〔唐〕義淨譯：《金光明最勝王經》，卷4，〈最淨地陀羅尼品〉，CBETA, T16, No. 665, pp. 417c-422c；〔唐〕玄奘譯：《解深密經》，卷4，〈地波羅蜜多品〉，CBETA, T16, No. 676, pp. 703b-708b；〔唐〕實叉難陀 (Śikṣānanda) 譯：《大方廣佛華嚴經》，卷34，〈十地品〉，CBETA, T10, No. 279, pp. 178b-210c；〔唐〕尸羅達摩 (Śīladharma) 譯：《佛說十地經》，CBETA, T10, No. 287, pp. 535a-574c.

靠便利想像所以為的歷史發展。

見之於〈十定品〉的高階開展的眾生觀，如下的幾句經文，或可列為佐證：

此十大三昧，諸大菩薩乃能善入，去、來、現在一切諸佛已說、當說、現說。若諸菩薩愛樂尊重，修習不懈，則得成就。……此菩薩普入一切世界，而於世界無所著；普入一切眾生界，而於眾生無所取；普入一切身，而於身無所礙；普入一切法界，而知法界無有邊。²⁹

所引的經文，可藉以凸顯高階開展的眾生觀的三個特色。第一個特色，「普入一切世界」、「普入一切眾生界」、「普入一切身」，在於有能力打開與走向廣大的乃至十方的生命世界、眾生、與身體（或組合體）。這不僅走到第一線，而且全方位地、深入地走到第一線，從事觀看與認知。

第二個特色，「普入一切法界」。觀看眾生的角度，不只是緣起而生滅變化的流程，而且將無數的眾生的緣起而生滅變化的流程並列且交織成「法界」(*dharmadhātu*)。如果說《華嚴經》的眾生觀的精華就在於法界觀，應該還算中肯的說法。其轉折的關鍵，將所謂的眾生，解開為一切法，也就是運轉於生命世界的所有關聯的項目。而任何的項目，在生命世界，都是緣起的表現。因此，洞察地說，法即緣起；換言之，運轉於生命世界的項目即為緣起。³⁰ 由緣起而生滅變化

²⁹ CBETA, T10, No. 279, p. 212c.

³⁰ 參閱：「若見緣起便見法，若見法便見緣起。」〔東晉〕瞿曇僧伽提婆 (Gautama Saṅghadeva) 譯：《中阿含經》，卷7，〈舍梨子相應品〉，CBETA, T1, No. 26, p. 467a; Bhikkhu Ñāṇamoli, Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya*, Boston: Wisdom, 2001, p. 284; John Holder (ed. & tr.), "Chapter 3: The Greater Discourse on Cause (*Mahānidāna Sutta*), *Early Buddhist Discourses*, Indianapolis: Hackett, 2006, p. 26.

的流程，縱橫且全方位交織而成的無限暢通的網絡，即為緣起之網域，亦即「法界」。總之，這樣子予以觀看而認知的「眾生」，解開為一切法，從而打通為緣起而生滅變化的流程，再交織為一切法無限暢通的網絡，因此也就是予以觀看而認知為「法界」。

第三個特色，「普入一切世界，而於世界無所著；普入一切眾生界，而於眾生無所取；普入一切身，而於身無所礙；普入一切法界，而知法界無有邊。」光是全方位地走向眾生，以及將所有的眾生觀看而認知為法界，仍然是不夠的。升級到高階開展的階段，還應該更嚴格地淨化所從事的活動，以及更銳利地突破所運行的領域。淨化方面，無所沾著地與無所抓取地全方位走向生命世界與眾生；如此一來，才不至於被夾雜在內的沾著或抓取，污染而扭曲所從事的觀察與認知。至於突破方面，則無所障礙地全方位走向身體（或組合體），以及通達地認知全方位走向的法界並非具有外圍環繞的邊界；如此一來，才不至於受困在障礙叢生或邊界環繞的褊狹場域。

〈十定品〉以禪修為主軸或軸線在菩提道推行出來的高階開展的眾生觀，除了上述的三個特色，還可以根據如下的一小段經文，強調另外二個相關的特色：

如有幻師，隨於一處，作諸幻術，不以幻地故，壞於本地；不以幻日故，壞於本日。菩薩摩訶薩亦復如是，於無國土，現有國土；於有國土，現無國土；於有眾生，現無眾生；於無眾生，現有眾生；無色現色，色現無色；初不亂後，後不亂初。菩薩了知一切世法悉亦如是，同於幻化。知法幻故，知智幻；知智幻故，知業幻；知智幻、業幻已，起於幻智，觀一切業如世幻者；不於處外而現其幻，亦不於幻外而有其處。³¹

³¹ CBETA, T10, No. 279, p. 214c.

特色之一，不僅全方位拓展對生命世界、眾生、與身體（或組合體）的觀察與認知，而且全方位地且一貫地予以體認為變化的幻象。透過禪修所鍛鍊出來的銳利的觀察力，得以越來越敏銳地觀察眾生之組合構成、關係網絡、與變化流程，從而益發深刻體認出，眾生之表現其實為幻象，以及眾生之性質其實為虛幻。再者，升級到高階開展的階段，由於道業不斷地進展、提昇、與變化，「了知一切世法悉亦如是，同於幻化。」也就是說，貼切地認知，整條菩提道運作所及的各個方面，諸如一切眾生、一切法、智慧、所作所為、處所，這些之為幻象或虛幻，乃全方位地、一貫地、且平等地如此。³²

特色之二，「於有眾生，現無眾生；於無眾生，現有眾生。」不僅將眾生觀察與認知為變化的幻象，而且隨著救度眾生的必要，在隱藏與彰顯之切換上，積極地變現眾生。³³

上述的二個相關的特色，學理方面，將眾生觀察與認知為變化的幻象；應用在救度眾生方面，則隱顯自在地變現眾生。然而，如下的二個疑問，尚且有待釐清。一者，不論學理方面或應用方面，所謂的眾生之為變化的幻象，其導向為何？尤有甚者，既然進入生命世界的一切法皆如幻似化，而佛法的修學還要再向上提昇到所謂高階開展的

³² 參閱：「時，諸天子問善現言：『豈可涅槃 (*nirvāṇa*) 亦如幻、化、夢所見境？』善現答言：『設更有法勝 (*viśiṣṭatara*) 涅槃者，我亦說為如幻 (*māyōpama*)、如化 (*nirmitōpama*)、如夢所見 (*svapnōpama*)。所以者何？幻、化、夢境，與一切法乃至涅槃，無二 (*a-dvaya*) 無別 (*a-dvaidhī-kāra*)，皆不可得、不可說故。』」玄奘譯：《大般若經》，卷539，〈第四分·帝釋品〉，CBETA, T7, No. 220 (4), p. 771a; P. L. Vaidya (ed.), *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā: With Haribhadra's Commentary Called Āloka*, Darbhanga: The Mithila Institute, 1960, p. 20; U. Wogihara (ed.), *Abhisamayālaṅkāra-āloka Prajñāpāramitāvyaḥkhyā: The Work of Haribhadra together with the Text Commented on*, Tokyo: The Toyo Bunko, 1932, pp. 160-161; Edward Conze (tr.), *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary*, Bolinas: Four Seasons Foundation, 1975, p. 99.

³³ 參閱：蔡耀明：〈心態、身體、住地之可能的極致開展：以《妙法蓮花經·觀世音菩薩普門品》為主要依據的哲學探究〉，收錄於圓光佛學研究中心·圖像文獻研究室主編：《典藏觀音》，頁255、260-261。

階段，如此的導向，其意義為何？

進入生命世界而為各式各樣的眾生，以及從而延續生滅變化的流程，雖然全方位地、一貫地、且平等地都是變化的幻象，〈十定品〉教導的眾生觀，在導向上，卻也不是以漂浮在變化的幻象為滿足。其實，由於是變化的幻象，才談得上變成較為低劣或高超，較為困苦或超脫，較為愚癡或智慧，也才談得上從此一幻象變成另一幻象，而生存活動、修學工夫、救度事業，也都內在式地參與在如此幻象的變化。〈十定品〉，甚至整部《華嚴經》，一方面，一貫地述說生命世界、眾生、與身體（或組合體）是如何地如幻似化；另一方面，卻又不厭其煩地教導與示範，如何在幻化的生命世界，尋求正確的導向，從事幻化的修學。總攝其精要而言，菩提道的修學者，以無上菩提（「無上正等菩提」、「最極高超、正確、圓滿的覺悟」之簡稱／*anuttarā samyak-saṃbodhiḥ*／the utmost, right and perfect enlightenment）做為導向，以菩提道做為道路，以一切法即為幻化而暢通的法界做為網絡，以普賢行做為典範。如此的修學，其極致的表現，包括如實認知一切法乃幻化而暢通的法界，於法界之幻化網絡切換自在，以及任運自在地切換在法界以教導如幻似化之眾生。至於眾生，就可以不再只是漂浮在變化的幻象，而是可以同樣地以無上菩提為導向，於幻化之生命世界、流程、與網絡，從事通達且自在於幻化網絡的修學。³⁴

³⁴ 「此十大三昧，諸大菩薩乃能善入，去、來、現在一切諸佛已說、當說、現說。……此是諸菩薩法相門，是諸菩薩智覺門，是一切種智（*sarvākāra-jñā-tā*／一切相智性）無勝幢門，是普賢菩薩諸行願門，是猛利神通誓願門，是一切總持辯才門，是三世諸法差別門，是一切諸佛示現門，是以薩婆若（*sarva-jñā*／一切智）安立一切眾生門，是以佛神力嚴淨一切世界門。……普攝眾生，悉令清淨；以方便智，示成佛道，而常修行菩薩之行無有斷盡。」(CBETA, T10, No. 279, pp. 212c-213a)

五、聚焦於《華嚴經·十定品》的「一切眾生差別身三昧」的眾生觀

《華嚴經·十定品》由十個廣大的三昧，串聯而成以禪修為主軸或軸線的菩提道之修煉、觀照、示範、與救度。每一個廣大的三昧，都伴隨著禪修的推進，用於觀察與認知生命世界、眾生、與身體（或組合體）。上一節，分別從佛法修學的養成階段與高階開展的階段，概括論述〈十定品〉的眾生觀。這一節，將更為聚焦在列為第八的「一切眾生差別身三昧」，試圖更深一層探討禪修為主軸或軸線的眾生觀。之所以聚焦在第八個廣大的三昧，由於此一三昧在名稱上就很顯著地標舉「眾生」。如下的三個小節，大致可設置為探討的進行所依循的步驟：其一，「一切眾生差別身三昧」的經文環節；其二，「一切眾生差別身三昧」的形態特色；其三，「一切眾生差別身三昧」的「法界形態」的眾生觀。

（一）「一切眾生差別身三昧」的經文環節

〈十定品〉之經文，將十個廣大的三昧，包括列為第八的「一切眾生差別身三昧」，以一個又一個的環節鋪陳出來。關聯於此，若要透過閱讀經文以認知其內涵，一個大致可行的策略，在於列出經文所鋪陳的環節，並且扼要整理每一個環節的內容。

「一切眾生差別身三昧」，字面的意思為將心態鍛鍊成等持於一切眾生的種種差別的身體（或組合體）(differentiated bodies of all

「阿脩羅王有貪、恚、癡，具足憍慢，尚能如是變現其身；何況菩薩摩訶薩能深了達心法如幻，一切世間皆悉如夢，一切諸佛出興於世皆如影像，一切世界猶如變化，言語音聲悉皆如響，見如實法，以如實法而為其身，知一切法本性清淨，了知身心無有實體，其身普住無量境界，以佛智慧廣大光明淨修一切菩提之行！」(CBETA, T10, No. 279, p. 213c)

sentient beings),³⁵ 這不僅必須鍛鍊出能力，解開、打通、認知一切眾生的種種差別的身體（或組合體），而且必須平等地持住如此多樣的差別，可想而知乃超高難度的修為。經文的鋪陳，大致可整體出如下的七個環節：

環節一，「菩薩摩訶薩住此三昧，得十種無所著。」如果安住於「一切眾生差別身三昧」，就辦得到十種的無所執著：於一切的剎土、方位、時代、眾生、法目、菩薩、菩薩願、三昧、佛陀、修行位階，皆無所執著。就本文的主題而論，可特別強調，於一切的眾生無所執著。

環節二，「菩薩摩訶薩於此三昧云何入？云何起？」廣泛地說明，以怎樣的身體（或組合體）進入「一切眾生差別身三昧」，以及以怎樣的身體（或組合體）從「一切眾生差別身三昧」出來。此一環節，應可視為「一切眾生差別身三昧」的棟樑之一。

環節三，「菩薩摩訶薩住此三昧，得十種稱讚法之所稱讚。」如果安住於「一切眾生差別身三昧」，由於培養出高超的能力，關聯地，就可以拿十種稱讚之名稱而予以稱讚。³⁶ 就本文的主題而論，可特別強調，由於有能力引導一切眾生進入薩婆若（*sarva-jñā*／一切智）之道路，而被稱讚為「大導師」。

環節四，「菩薩摩訶薩住此三昧，復得十種光明照耀。」如果安住於「一切眾生差別身三昧」，就辦得到十種光明之照耀，包括一切

³⁵ Thomas Cleary (tr.), “Book 27: The Ten Concentrations,” *The Flower Ornament Scripture: A Translation of the Avatamsaka Sutra*, vol. 2, Boston: Shambhala, 1986, p. 144.

³⁶ 能力一，進入真如，稱讚為「如來」。能力二，覺悟一切法，稱讚為「佛陀」。能力三，受到一切世間的稱讚，稱讚為「法師」。能力四，了知一切法，稱讚為「一切智」。能力五，為一切世間所歸依，稱讚為「所歸依處」。能力六，了達一切法之方便，稱讚為「導師」。能力七，引導一切眾生進入薩婆若之道路，稱讚為「大導師」。能力八，為一切世間之燈光，稱讚為「光明」。能力九，心志圓滿，義利成就，所作皆成辦，安住無礙智，分別了知一切諸法，稱讚為「十力自在」。能力十，通達一切法輪，稱讚為「一切見者」。

諸佛之光明、一切世界之光明、一切眾生之光明、無量無畏之光明、無差別之光明、方便之光明、真實之光明、遍一切世間神變之光明、善思惟之光明、一切法真如之光明。就本文的主題而論，可特別強調，由於此一三昧之拆穿式的觀照，眾生與一切法皆暢通地關聯為法界，以及透過此一三昧全方位地協助眾生調伏心意，因此眾生亦毫無例外地得以顯發光明。³⁷

環節五，「菩薩摩訶薩住此三昧，復得十種無所作。」如果安住於「一切眾生差別身三昧」，就辦得到十種的純熟任運而無所造作。³⁸就本文的主題而論，可特別強調，由於此一三昧之無所造作的智慧與作為，一方面，可認清各式各樣的眾生由於身業、語業、意業而隨業映像的差異表現；另一方面，毫不矯情地隨緣救度眾生，而且不會錯亂到以所救度眾生的造作者自居。

環節六，「菩薩摩訶薩住此三昧，無量境界種種差別。」如果安住於「一切眾生差別身三昧」，則與環節二類似，就在進入此一三昧以及從此一三昧出來的交替運作，切換地顯現一切的眾生與修學者的不可度量的領域之種種差別。此一環節，應可視為環節二的經緯互補

³⁷ 「得一切眾生光明，悉往調伏故。」(CBETA, T10, No. 279, p. 219c)

³⁸ 純熟任運而無所造作的十大項目，包括身業、語業、意業、神通、了知諸法無自性、了知所造業不失壞、無分別之智慧、通達諸法不生之智慧、了知諸法不滅、隨順於文字卻不因此破壞意義。

參閱：「具壽善現復白佛言：『何因緣故，一切智智無造 (*a-kṛta*) 無作 (*an-abhisamkṛta*)，一切有情亦無造無作，諸菩薩摩訶薩為欲饒益彼有情故被功德鎧？』佛告善現：『以諸作者不可得故。所以者何？色非造非不造，非作非不作，受、想、行、識非造非不造，非作非不作。何以故？色乃至識不可得故。』」玄奘譯：《大般若經》，卷538，〈第四分·妙行品〉，CBETA, T7, No. 220 (4), pp. 766c-767a; P. L. Vaidya (ed.), *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā: With Haribhadra's Commentary Called Āloka*, Darbhanga: The Mithila Institute, 1960, p. 11; U. Wogihara (ed.), *Abhisamayālaṃkāra'ālokā Prajñāpāramitāvvyākhyā: The Work of Haribhadra together with the Text Commented on*, Tokyo: The Toyo Bunko, 1932, p. 90; Edward Conze (tr.), *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary*, Bolinas: Four Seasons Foundation, 1975, p. 90.

或共構棟樑。

環節七，「此菩薩摩訶薩到十種神通彼岸。」列在最後的環節，以十種神通的完全達成或貫徹修煉，做為安住於「一切眾生差別身三昧」之修學者的水到渠成的一組果實。³⁹就本文的主題而論，可特別強調其中的二種。其一，「到·能自在知一切眾生不思議業果皆如幻化·神通彼岸」，完全達成的神通為有能力自在地了知一切眾生的不可思議業果都是如幻似化的。其二，「到·能化作佛·化轉法輪·調伏眾生·令生佛種·令入佛乘·速得成就·神通彼岸」，完全達成的神通為有能力變化出佛陀的模樣，變化出法輪之運轉，調伏眾生，協助眾生出生在成佛的傳承，協助眾生進入成佛的修行道路，從而儘速成就佛道的修煉。

(二) 「一切眾生差別身三昧」的形態特色

在鋪陳「一切眾生差別身三昧」的七個環節之後，接著可進而凸顯此一三昧的形態特色，以做為理解的一個辦法。「一切眾生差別身三昧」，與〈十定品〉其餘的九個廣大的三昧，乃至於整部《華嚴經》，不論在修學的形態，或在運用的形態，可以說都是一致的。至於其形態的特色，如果使用佛法的專門用詞，或可稱為「法界形態」；如果使用通用的語詞，似乎任何一個名目皆不足以襯托其形態之全貌，不得已，或可藉由如下的四個名目，共同予以說明：穿透、擴散、層層交錯的切換、以及變化幻象的一貫。

第一個特色，穿透。隨著正確地與持續地進行佛法的修學，舉凡禪修、心態、眾生、世界、或認知所涉及的各個層次、面向、流程、或道路，皆可一一穿透，而完全不必畫地自限去預設任何不可穿透的

³⁹ 有關神通、神通力、神變、化現、神變化現、化作、示現，可參閱：蔡耀明：〈心態、身體、住地之可能的極致開展：以《妙法蓮花經·觀世音菩薩普門品》為主要依據的哲學探究〉，收錄於圓光佛學研究中心·圖像文獻研究室主編：《典藏觀音》，頁255、267。

實體性存在體，或任何不可穿透的鋼板式邊界。

第二個特色，擴散。既不陷落於個體之坑洞，也不閉鎖在禪修軸線或修行道路裡面，而是往眾生、世界、與一切法之關係網絡，遂行修學上與運用上的穿透與擴散，從而穿透為擴散式的關係網絡。

第三個特色，層層交錯的切換。透過修學與運用，在關係網絡的擴散，並非僅止於單向進行，而是十方世界、十個又十個相關的運作項目、以及關係網絡的一層又一層的環圈，不僅彼此之間雙向地切換，而且多方面交相地、錯綜地、替換地切換。

第四個特色，變化幻象的一貫。禪修之推進，及其運用，不僅座落於一直在變化的流程，而且積極地帶動連環的變化或改變。由於很清楚變化是如何地產生之因緣，以及持續在帶動一步一步的變化，變了又變，因此對於任何的變化，即可體認皆為幻象或虛幻。再者，由於致力於持續地帶動變化，重要的，在於帶動的變化之幻象能夠一貫地推進，以及體認一貫的都是變化的幻象，如此即不至於隨機抓出任何的一個變化，就趕不及地製造以所抓出的變化為基準的差異、二分、或區隔。

藉由如上的四個名目，也就是穿透、擴散、層層交錯的切換、以及變化幻象的一貫，「一切眾生差別身三昧」之修學與運用，即可總括地稱為「法界形態」。扼要言之，由於此一三昧與〈十定品〉其餘的九個廣大的三昧之聯合修學與運用，舉凡禪修、心態、眾生、世界、或認知，皆交相關聯為運作的項目，亦即交織為禪修做為主軸或軸線的一切法。如此的一切法，正好由於禪修之穿透力，得以穿透一切法之關係網絡，從而順著一切法之關係網絡，漸次擴散開來。再者，如此穿透而擴散的一切法之關係網絡，正好由於禪修在方向上的層層交錯的切換，以及在基調上的變化幻象之一貫，從而全方位地交織為一切法之如幻似化的無限暢通的網絡。因此，「一切眾生差別身三昧」，連帶地，其餘的九個廣大的三昧，其特色，即可總括地稱為「法界形態」的禪修運作。

(三) 「一切眾生差別身三昧」的「法界形態」的眾生觀

「一切眾生差別身三昧」之修學形態與運用形態以「法界」為特色，這與其眾生觀，可以說交相呼應、相得益彰。簡言之，出之於「法界形態」的禪修運作，對眾生的觀看與認知，終究把所謂的眾生解開、切換、與貫通在一切法之「法界」。至於將眾生觀看與認知成法界，如此的「法界形態」的眾生觀，或可藉由如下的四個要點逐一解明。

要點一，所謂的眾生，並不是在存有上自成一格而成為與其它事物在存有上相互區隔的存在單位。

要點二，所謂的眾生，其任何類別或任何生命體，也都不是在存有上自成一格而成為與其它類別或其它生命體在存有上相互區隔的存在單位。

要點三，「一切眾生差別身三昧」之修學與運用，並不因此將眾生推到禪修或禪修者的對面或外面而成為被對象化處理的東西。

要點四，所謂的眾生，不僅內化在「一切眾生差別身三昧」之修學與運用的系統，而且解開、切換、與貫通在此一三昧的入出之運作。

「一切眾生差別身三昧」的七個環節當中，應可視為共構棟樑的環節二與環節六，相當生動地與詳細地刻畫如上的「法界形態」的眾生觀。透過此一三昧，禪修者就所謂的眾生做解開式的觀看與認知，並且等持於一切眾生的種種差別的身體（或組合體）。藉由進入三昧以及從三昧出來的交替運作，此一三昧切換地顯現一切眾生的種種差別的身體。其顯現的格式，至少包括如下的五類：多樣身體之雙向的切換、多樣身體之連環交替的切換、多樣身體之逐層擴散的切換、多樣身體之收斂的切換、以及多樣身體之時間向度的切換。

格式一，多樣身體之雙向的切換。例一，「菩薩摩訶薩於此三昧，內身入，外身起；外身入，內身起。」（進入三昧時，顯現為內

部之身體；從三昧出來時，顯現為外部之身體。進入三昧時，顯現為外部之身體；從三昧出來時，顯現為內部之身體。）此可視為解開眾生多樣之身體而為內外差別的雙向切換。例二，「同身入，異身起；異身入，同身起。」（進入三昧時，顯現為同一之身體；從三昧出來時，顯現為差異之身體。進入三昧時，顯現為差異之身體；從三昧出來時，顯現為同一之身體。）此可視為解開眾生多樣之身體而為同異差別的雙向切換。例三，「雜染眾生眾中入，清淨眾生眾中起；清淨眾生眾中入，雜染眾生眾中起。」（進入三昧時，顯現為處於雜染眾生的聚合當中；從三昧出來時，顯現為處於清淨眾生的聚合當中。進入三昧時，顯現為處於清淨眾生的聚合當中；從三昧出來時，顯現為處於雜染眾生的聚合當中。）此可視為解開眾生多樣之聚合而為性質差別的雙向切換。例四，「千身入，一身起；一身入，千身起。」（進入三昧時，顯現為一千個身體；從三昧出來時，顯現為一個身體。進入三昧時，顯現為一個身體；從三昧出來時，顯現為一千個身體。）此可視為解開眾生多樣之身體而為數目差別的雙向切換。

格式二，多樣身體之連環交替的切換。例一，「人身入，夜叉身起；夜叉身入，龍身起；龍身入，阿脩羅身起；阿脩羅身入，天身起；天身入，梵王身起；梵王身入，欲界身起。」（進入三昧時，顯現為人類之身體；從三昧出來時，顯現為夜叉之身體。進入三昧時，顯現為夜叉之身體；從三昧出來時，顯現為龍之身體。……阿脩羅之身體……天之身體……進入三昧時，顯現為梵王之身體；從三昧出來時，顯現為欲界之身體。）此可視為連環交替式地切換顯現生命世界的各式各樣的身體。例二，「聲聞入，獨覺起；獨覺入，聲聞起；自身入，佛身起；佛身入，自身起。」（進入三昧時，顯現為聲聞之身體；從三昧出來時，顯現為獨覺之身體。進入三昧時，顯現為獨覺之身體；從三昧出來時，顯現為聲聞之身體。進入三昧時，顯現為自己之身體；從三昧出來時，顯現為佛陀之身體。進入三昧時，顯現為佛陀之身體；從三昧出來時，顯現為自己之身體。）此可視為既是雙向

式地切換顯現，又是連環交替式地切換顯現多樣的修行道路的種種差別的身體。

格式三，多樣身體之逐層擴散的切換。例如，「小千世界眾生眾中入，中千世界眾生眾中起；中千世界眾生眾中入，大千世界眾生眾中起；大千世界眾生眾中入，百千億那由他三千大千世界眾生眾中起；百千億那由他三千大千世界眾生眾中入，無數世界眾生眾中起。」（進入三昧時，顯現為處於小千世界眾生的聚合當中；從三昧出來時，顯現為處於中千世界眾生的聚合當中。進入三昧時，顯現為處於中千世界眾生的聚合當中；從三昧出來時，顯現為處於大千世界眾生的聚合當中。……進入三昧時，顯現為處於百千億那由他三千大千世界眾生的聚合當中；從三昧出來時，顯現為處於無數世界眾生的聚合當中。）此可視為解開眾生多樣之聚合，而往無限廣大的生命世界系統逐層擴散的切換。

格式四，多樣身體之收斂的切換。例如，「一微塵中入，無數世界微塵中起；無數世界微塵中入，一微塵中起。」（進入三昧時，顯現為處於一個微塵當中；從三昧出來時，顯現為處於如同無數世界所粉碎的微塵當中。進入三昧時，顯現為處於如同無數世界所粉碎的微塵當中；從三昧出來時，顯現為處於一個微塵當中。）此可視為解開眾生之聚合，搭配數目差別，而往無限微細的生命世界系統，遂行收斂的切換。

格式五，多樣身體之時間向度的切換。例如，「前際入，後際起；後際入，前際起。前際入，中際起；中際入，前際起。三世入，剎那起；剎那入，三世起。」（進入三昧時，顯現為處於過去世（或過去之盡頭 *pūrvānta*）；從三昧出來時，顯現為處於未來世（或未來之盡頭 *aparānta*）。進入三昧時，顯現為處於未來世；從三昧出來時，顯現為處於過去世。進入三昧時，顯現為處於過去世（或過去之盡頭 *pūrvānta*）；從三昧出來時，顯現為處於現在世（或現在之當下 *madhyānta*）。進入三昧時，顯現為處於現在世、未來世、現在世這

三個時段的貫通；從三昧出來時，顯現為處於一剎那。進入三昧時，顯現為處於一剎那；從三昧出來時，顯現為處於現在世、未來世、現在世這三個時段的貫通。）此可視為解開眾生之時間向度，遂行時間向度的雙向通行，以及時間向度之延伸收攝的切換。

隨著在「一切眾生差別身三昧」的入出之運作，藉由至少如上的五類格式，一切眾生的種種差別的身體，不僅全方位解開，而且任何的差別都不構成區隔或對立。正好透過諸如雙向的切換、連環交替的切換、逐層擴散的切換、收斂的切換、以及時間向度的切換，全方位解開的一切眾生的種種差別的身體，即全然貫通在一切法之「法界」。

六、結論：概括論述《華嚴經·十定品》的眾生觀

如何觀看眾生？將眾生觀看成什麼樣的情形？對於眾生的觀看，如何與生存於世的所作所為相互搭配？以及對於眾生的觀看，如何銜接佛法的修學？這些在日常生活、佛法修學、與生命哲學皆相當重大的論題，《華嚴經·十定品》不僅正面地一一說明，而且基於禪修的高成長，以禪修為著眼，發而為極具特色的「法界形態」的眾生觀。

透過禪修，甩脫一大串的平庸成見與心意散亂，培養專注力、沈穩力、與洞察力，以此為優勢條件，走到第一線觀看與認知眾生，所造就的眾生觀，應該更有可能適切地銜接眾生之全方位的實情。〈十定品〉所教導的禪修，其與眾生的關係，密切到可以用「全方位的開放」予以標示。簡言之，一方面，禪修從初衷、歷程、到結果，既納入一切眾生，也往一切眾生開放。另一方面，一切眾生也由於如此開放式的禪修，得以有無數的機會，和導向解脫或覺悟的禪修連上線。

〈十定品〉共通於佛法修學養成階段的眾生觀，首先，從緣起的角度，觀看與認知各式各樣的眾生之出現於生命世界的關聯條件、運作系統、與變化流程。其次，以緣起而相續的變化流程為通道，將語

言的使用所製造出來的與眾生相關的任何說詞——包括眾生、身體、個體、自我、活命者、造作者、心意所化生者、或年輕人——逐一打通，從而顯示，一方面，生命世界確實的情形，都不是本身存在為任何單稱詞所指稱的存在體；另一方面，進入生命世界的各式各樣的眾生，都是緣起而變化的幻象。第三，進入生命世界的各式各樣的眾生，不論目前在外表變成什麼，也不論被稱作什麼，骨幹上，一貫地都是因緣變化的通道，以及根本上，一貫地都是如此地不具有任何本身的存在性或非存在性，就此而論，都是平等的、不二的。

搭配著佛法修學高階的開展，〈十定品〉亦顯示至少如下的五個特色的高階開展的眾生觀。其一，有能力打開與走向廣大的乃至十方的生命世界、眾生、與身體（或組合體）。其二，觀看眾生的角度，不只是緣起而生滅變化的流程，而且將無數的眾生的緣起而生滅變化的流程並列且交織成「法界」。其三，隨著全方位地走向眾生，以及將所有的眾生觀看而認知為法界，進而更嚴格地淨化所從事的活動，以及更銳利地突破所運行的領域。其四，不僅全方位拓展對生命世界、眾生、與身體（或組合體）的觀察與認知，而且全方位地且一貫地予以體認為變化的幻象。其五，不僅將眾生觀察與認知為變化的幻象，而且隨著救度眾生的必要，在隱藏與彰顯之切換上，積極地變現眾生。

然而，〈十定品〉教導的眾生觀，在導向上，卻也不是以漂浮在變化的幻象為滿足。菩提道的修學者，以無上菩提做為導向，以菩提道做為道路，以一切法即為幻化而暢通的法界做為網絡，以普賢行做為典範。如此的修學，其極致的表現，包括如實認知一切法乃幻化而暢通的法界，於法界之幻化網絡切換自在，以及任運自在地切換在法界以教導如幻似化之眾生。至於眾生，就可以不再只是漂浮在變化的幻象，而是可以同樣地以無上菩提為導向，於幻化之生命世界、流程、與網絡，從事通達於且自在於幻化網絡的修學。