

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

► 《華嚴經》為何要「重勘覓玄」

Why does the " Avatamsaka Sutra" require " Reconfiguration and Profundity Research"

doi:10.30002/JHB.201112.0001

華嚴學報, (2), 2011

作者/Author : 海雲繼夢(Ven J. M. Hai-Yun)

頁數/Page : 1-29

出版日期/Publication Date : 2011/12

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.201112.0001>



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>

請往下捲動至下一页，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE

《華嚴經》為何要「重勘覓玄」

海雲繼夢

中華民國大華嚴寺導師

華嚴宗第四十二世祖師

陝西師範大學華嚴研究所所長

中國社科院特邀研究員

摘要

所謂「重勘」，意指以當代之學理、邏輯、工具等，重新梳理《華嚴經》之思惟邏輯；即以今人之立場、語言模式、思惟模式、理論工具等，重新整理思緒，以應此方眾生之需求，而非意在推翻古德之說！言「覓玄」者，即在推進「探玄」之深度，未敢掠前賢之美而避諱之，故曰「覓玄」！將此兩者合稱，略謂「勘玄」。

本文即略敘筆者以新理論工具重勘覓玄之初步成果，主要為：發現〈淨行品〉應與〈賢首品〉合為一品經，為整部《華嚴經》之總序，而居於關鍵性之地位；其于大經中，乃居「本體論」與「現象論」間之「方法論」總說；亦即大經中「上、下迴向」之關鍵地位，具有「上、下迴向」之樞紐作用！

然而，此僅為《華嚴經》初會、二會之重要發現而已。若以今日之理論工具重探《大華嚴經》，即可發現《華嚴經》之思想範疇，實不僅止於「佛境界」與「成佛之道」，更涵括了「本體論、緣起論、現象論、生命觀、宇宙觀、方法論」等領域，此皆古大德以當時貧乏的理論工具所難以敘明之處，而其境界之深廣更是今日西方哲學所無法觸及的。因此，重勘《華嚴》

之玄義，乃是當代思想界最具意義與開創性的巨大工程之一，期勉當代及未來之賢哲共同挖掘此無盡之寶藏！

關鍵字：淨行品、賢首品、菩薩問明品、本體論、方法論



Why does the “Avatamsaka Sūtra” require “Reconfiguration and Profundity Research”

Ven. Hai-Yun, J.M.

Instructor, Da Huayen Instructor, Da Huayen Monastery, Taiwan

The 42th Great Master of Huayen School

Director, Institute of HuaYen,, Shanxi Normal University

Guest Researcher, Chinese Academy of Social Sciences

Abstract

The meaning of “reconfiguration” is to utilize modern knowledge, logic and educational tools to update and organize the logistics of the 《Avatamsaka Sutra》. That is, to use present day stand points, language mode, thinking mode and theoretical tools to reorganize its system of thinking. The purpose of this exercise is to meet modern needs rather than to refute the righteous teachings of the ancients! The term “Profundity research” refers to a deeper undertaking than “Profundity investigation”. Research into the ancients’ teachings preserves their exquisiteness with dignity. Bypassing their splendour would be disrespectful; hence the term “Profundity research”. Combining reconfiguration and profundity research together is referred to as “Profundity Reconfiguration”.

The paper briefly describes the preliminary efforts by utilizing new theoretical tools, the reconfiguration and profundity research, and the main discovery is 〈The Pure Practice “Chingshin” Chapter〉 should be combined with 〈The Principal of Virtue “Xianshou” Chapter〉 into a more comprehensive chapter. It is the general preface to the sutra and resides to a central and elevated status. The product is situated between “Ontology” and

“Phenomenology” and is “The major ideas on Methodologies”. It occupied a strategic position as the preface to the “Transfer of Merits Upwards and Downwards”, and functioned as the axial of “Transfer of Merits Upwards” and “Transfer of Merits Downwards”!

This important discovery is only for the first and second congregation of 《Avatamsaka Sutra》. If we utilize the modern tools to reconfigure on the sutra, it can be found that the area of thoughts of the 《Avatamsaka Sutra》 is not limited to the “path to become Buddha” and the description of the “Buddha state”, but also include “ontology, dependent origination, phenomenology, view of life, view of the universe, methodology”, etc. They are the fields which are hard to be described by patriarchs at old times, and the meanings are much more profound than the western philosophy nowadays. Therefore, the meaning of “reconfiguration” is perhaps the most meaningful and groundbreaking project in the contemporary. It is encouraged that the current and future researchers to explore more on this great treasure!

Keywords: Pure Practice, The Principal of Virtue, Bodhisattvas
Illumination Enquiries, Ontology, Major contents of Methodologies

《華嚴經》為何要「重勘覓玄」¹

一、緒言

法海蕩漾，十方無不現。今此方世間群魔亂舞、正法不彰、功利競爭、我執張揚、法執瀰漫、物欲橫流、靈性遭踐；欲令中興聖教、伸張正法，以教化此方眾生，致令法乳饒益此方世間，唯有重勘《大方廣佛華嚴經》之玄機，以應此方眾生之機；故有重勘、覓玄之動機也！

歷經一千五百多年的文化變遷及社會轉型，新時代的人們在閱讀任何宗教典籍時，已經無法掌握其中的語言模式及思想脈絡。因此，對於經典中所指導——「真人」的生命存在及「真人」的生活狀態，也就無法正確地得到認知與體會。為端正佛教之知見，本宗自是重勘《大方廣佛華嚴經》之思想脈絡，以應此土眾生根器之需；謹將個人之「覓玄紀要」彙集成冊，以供時下彥哲之參考，或可俾益現今社會之弊端。

所謂「重勘」，意指以當代之學理、邏輯、工具等，重新梳理《華嚴經》之思惟邏輯；即以今人之立場、語言模式、思惟模式、理論工具等，重新整理思緒，以應此方眾生之需求，而非意在推翻古德之說！言「覓玄」者，即在推進「探玄」之深度，未敢掠前賢之美而避諱之，故曰「覓玄」！將此兩者合稱，略謂「勘玄」。又，自今而後，陸續將研究心得之重要處，逐一記錄、發表，是則「紀要」也！

《大方廣佛華嚴經思想重勘覓玄紀要》，略稱《勘玄記》。此乃沿襲祖師們的偉大創作，如《搜玄記》、《探玄記》、《華嚴經論》、《華嚴

¹ 本文之提出乃是為應《大方廣佛華嚴經思想重勘覓玄紀要》叢書中之第一冊《華嚴經樞紐》（臺北，空庭書苑，2011年），敘明「重勘覓玄」之主因，並簡述本書之精華要義，以饗讀者。此間適逢2011年10月份陝西師範大學華嚴研究所舉辦「華嚴國際學術研討會」，故發表此文以共襄盛舉，謹此附記。

經疏》與《華嚴經疏鈔》等而來。于當時文風開放的年代中，欲架構一套出類拔萃的思想平台實屬不易，祖師們莫不傾全力推展「華嚴思想」；遂有諸多大德出現於當時的大環境中，為此一人類最為傑出之思想精華，重新給予新環境之思想化、理論化，使成後世可覓之文明精華，確實令人敬佩！

海雲在讚歎之餘，依之奉行三十餘年，並以今人之現代化語言，重開講筵兩萬餘小時，無不依於「古典華嚴思想」之平台而開演；十多年來，空庭書苑已將此一部分陸續結集成冊，收錄於「解經」與「解華嚴」系列叢書之中。近年，又於陝西師範大學華嚴研究所，開設「華嚴學研究綱要」及「華嚴經導讀」等專題講座中，頓感確有必要以新時代之理論及思想工具，重構華嚴思想之玄奧。畢竟，古今時空與文化背景皆已大異其趣，且于「不離真理」之宗旨下，自有必要重新覓其玄意，並擴展「新古典華嚴思想」之深度與廣度！

如今，欣逢資訊文明發達、文化交流頻繁之世代，訊息大開。我們對於古印度、古中國、古中亞的認識，已然與訊息封閉之社會狀態大不相同，更何況是現代理論、邏輯工具如此發達的時代，勢必能夠充分展現《華嚴經》之富貴！海雲即運用此新的理論工具與邏輯方法，發現了《華嚴經》經文結構與內涵之數端奧秘，故有出版《大方廣佛華嚴經思想重勘覓玄紀要》系列叢書之動機；並將《華嚴經》中居關鍵性地位的三品經（即〈問明品〉、〈淨行品〉和〈賢首品〉），總為《華嚴經樞紐》，列為《勘玄記》系列叢書之首。而本文，發表於《華嚴經樞紐》出版之際，除先略析《華嚴經》初會、二會之結構，以提出數端待商榷之處，並敘明《華嚴》于今應世的主、客觀因素，以詳明重勘《華嚴經》玄義的原因以外，更擬簡敘〈問明品〉、〈淨行品〉和〈賢首品〉三品經文之要義，與其在《華嚴經》中的關鍵性地位等，期能為本書作一小小的引路石也！

二、《華嚴經》初會、二會結構簡析

《華嚴經》是一部展現真理存在以及凡夫由「現象界」返元到真理本源的典籍，具形成及來源，自古自有定論，唯時至今日，不能再以古說而自滿，故曰其乃「集人類五大古文明之精華，為人類精神文明之顛峰之作」，此稱並無損於《華嚴經》之殊勝與獨尊性。

不但如此，《華嚴經》的故鄉來自西域，此說並非否認《華嚴經》思想的基本架構及終極體驗與印度之傳承有直接關係，但已在西域融入了五大古文明的各大精華與要素²。此二論點是同一因素之兩面，而以今日知識份子的立場來重新肯定《華嚴經》的存在價值！

此種以今日眾生之立場重新解讀《華嚴經》，並將《華嚴經》中真理存在的那分「形而上」的「無極」境界（如來境界）給予系統化、邏輯化而陳述出來，這是補足當今主流文化步入死胡同的萬靈丹，乃是當務之急。尤其是「形而上」的「法身」與「形而上」的「法界」是一非二的「本體論」，更可彌補主流文化中，單一元素「起源論」的偏差與排他性。³

而如何由「現象界」返元，達到「形而上」「本體論」的生命故鄉，更是《華嚴經》的絕對特色，此即「方法論」。⁴《華嚴經》的「方

² 詳見拙著，《華嚴學導論》（臺北，空庭書苑，2009年），第一章第二節「《華嚴經》的傳說與誕生」，頁9-16。

³ 《華嚴經》中關於「本體論」之論述，包括生命的本體與存在的本體。生命的本體為「能」，屬「法身論」之範疇；而存在的本體為「所」，屬「法界論」之範圍。此外，法界論涉及「宇宙起源論」；而法身論則涉及「生命起源論」。換言之，《華嚴經》之「本體論」層面極廣，尤其是透過緣起法界所涉及的「形而上學」，乃西方哲學思想所無法探究與深入之領域。

《華嚴經》的本體論，透過「一乘不共別圓」所欲彰顯的部分，不僅針對「共同圓」之別，亦是相對當今「西方哲學」之別而不共也！然于「一乘不共別圓」中，所彰顯本體論的真理存在，以及真理的生命感部分，則由「禪觀行法」（方法論）來作聯繫；亦即透過「普賢乘行法」的修行方法，全然展現「形而上」之真理本體，以及「形而下」的森羅萬象之間，那相互往返、溝通的態樣。因此，「普賢乘行法」實乃「一乘不共別圓」的兌現之路，兩者是一非二也！

⁴ 華嚴義學中的「本體論」，係指真理之本體，乃佛教修行的最高境界，亦即阿耨多羅

法論」與「緣起論、本體論、現象論」及「生命觀、宇宙觀」，為《華嚴經》思想範疇的六大區塊，各有其絕勝之處，在《大方廣佛華嚴經思想重勘覓玄紀要》中，有詳細的分析與論證。⁵就「方法論」而言，於今之世，自宜有全新的詮釋與說明，《勘玄記》中將「方法論」分為三，即：

- (一) 「次第道」⁶：又稱「聖解脫道」，為「方法論」之「體」。
- (二) 「圓融道」⁷：為「方法論」之「相」。

三藐三菩提之境界，或曰佛陀的常住境界、如來種性的境界、性起法界的境界、一真法界之境界等。然此「本體論」乃行者透過「方法論」的運用，歷經實踐與兌現而達成，亦即禪觀之終極目標。而有關「方法論」的部分，亦即「成佛之道」，此屬「實踐學」之範疇，乃重新劃歸於「普賢乘」的行法領域。

⁵ 簡要而言，「華嚴本體論」的最大特色，乃其所展開的「能所觀」，此中具含「法身論」與「法界論」。若約「能」言，稱為「清淨法身」，具有「凡夫種性」、「菩薩種性」及「如來種性」之別。約「所」而言，曰體乃「體法界」，具有「事法界」、「理法界」、「理事無礙法界」及「事事無礙法界」等四法界之別，此稱「一真法界」；曰用則「用法界」，具有「世間法界」、「淨土法界」、「緣起法界」及「性起法界」等四法界之別，稱為「一心法界」。又此「能所觀」既具「本體論」之內涵特色，又含攝了返源的「方法論」途徑；換言之，此中具足「生命觀」與「宇宙觀」，此乃解決宇宙起源及生命起源之具體答案。其餘請詳見《勘玄記》叢書。

⁶ 「次第道」行法，乃以「止觀雙運、定慧等持、福慧雙修」為標的，是于「技術面」（步驟次第、修行方法）方面，即以「定、止、停心」為範圍，故行法中以「置心一處」為依歸；若就「工程面」（修形態度）而言，則以「慧、觀」為生命成長之動力，故行法指導是以《華嚴經》為依歸。「次第道」中的聖行成就，乃佛法中之最大資產；此一生命改造工程的過程，分三個階段。第一階段為「資糧道」工程，屬「前行」階段之養成教學；第二階段乃「聲聞二乘」之範疇，以「證空性」為核心目標，其間必須經歷「四果之行」，從於「破根本無明」、「捨識用根」、「轉識成智」、「見相用智」，乃至「迴小向大」之過程，屬次第道中「正行」階段的教學；第三階段則是以「空性證得」為本體，而後方有「具妙相」、「起妙用」等展開，此乃「妙行」階段之全方位、全體性教學。

⁷ 「圓融道」行法，於「技術面」方面，是以「歌詠、讚歎諸佛菩薩聖德、名號」為依歸，此中包括聆聽與稱讚，非但要置心一處，更要「理事合一地置心一處」；若就「工程面」而言，則以「十大願王」為依歸，此中每一大願皆為圓融道行者之必修課程，故行法上亦以《大經》為指導，更以《恆本華嚴》為圭臬！是以，「圓融道」行法之要領，係以「信、願、行」為鵠的，直接培養行者的無盡大願，並以此廣大願力超越一切眾生業力之總和，生成願力與業力的相應現象，因而頓顯法界之存在；此即〈如來出現品〉所云，世界之成就，唯依菩薩願力與眾生業力之所成就。是以行者依其菩薩願力之定位，直接從於娑婆逕轉而入法界，是為「圓融道」行法之關鍵。倘若行者的

(三) 「普賢道」⁸：為「方法論」中「由『太極』入『無極』」之關鑰。

且《華嚴經》中的「般若智慧」指的是「普賢行願力」，此普賢行願力為「能」，「四無盡境」為「所」，此等「能」、「所」合而泯之的「形而上」本體（本質）即是「真如」與「真智」和合的「法身即法界」境。此等三昧境中的「無上至真等正覺」的境界，又豈是大腦思惟及邏輯所能及，故曰：不可思議！

古典華嚴思想將《華嚴經》的思想概分為兩大部分，即：「佛境界」與「成佛之道」；以今日之思想及邏輯研判，即屬於「本體論」與「方法論」的範圍。然以今日之思想邏輯研判《華嚴經》的思想本質實不僅止於「本體論」與「方法論」而已，所以提出六大區塊的邏輯範疇，包括：

(一)「本體論」一含「形而上本體論」及「形而下本體論」。「形而下本體論」又分「宇宙觀」與「生命觀」。

(二)「緣起論」一即「形而上」如何「形而下」的根本問題。《華嚴經》的「緣起論」是多重因素的組合論。西方主流意識是單一元素的「起源論」。

(三)「現象論」一對宇宙萬物的分類、歸納與總結。

(四)「宇宙觀」—「現象論」中的自然科學派。

(五)「生命觀」—「現象論」中的社會人文學派。

(六)「方法論」—如何由「現象論」中的覺醒而返元之途徑。

菩薩願力，並未大於眾生業力之總和，行者則是居於緣起法界中，以三昧力故，唯自轉業力，更待行者之三昧力（即：定中見的能力）達於眾生界盡、眾生業盡，始入性起法界！

⁸ 于「普賢道」中，悉以「益生、增上」為「智正覺」成就之基礎；此謂「於一念頃遍十方、廣度眾生無量劫」，反成為普賢行者「智正覺」成就之基本功夫，乃至如何擴及「眷屬世間」及「器世間」之圓滿！實則「真如理體」如何起用、顯相之問題，豈止單一「自、他」利益之劃分；遂知「普賢行者」之胸襟氣度，允非一般世人所能理解，故大經云「諸天世人莫能知」！此經所言「普賢殊勝行」，即無法以大腦臆知矣！詳見《勘玄記·華嚴經樞紐》，第四篇第二節，頁 151。

按比丘系⁹《華嚴經》思想的劃分法，全經分為三番「遍明六位行法因果」，係針對「方法論」而言，忽略了其他五部分。就第一番「遍明六位因果」而言，即包括了第一會及第二會，並認為第二會不入定乃是因為信位未入位，故無位次所以不入定。此中「新古典華嚴」的思維則將第一會及第二會自第一番「遍明六位因果」中割出。此二會的思想為《華嚴經》中的本體範圍，與第三會以下的「方法論」截然不同。且此二會為一體，第二會為第一會中如來藏身菩薩三昧之延伸，此二會的思想乃真正的法海波濤，乃整部《華嚴經》思想之精華部分。其思想領域中的六大區塊全在其中，並將二會十二品經的思想大概條列如次：

第一會，六品經文：

{ 世主妙嚴品 第一——「形而上本體論」之別相觀
如來現象品 第二——「形而上本體論」之總相觀
普賢三昧品 第三——「下迴向」之「緣起論」
世界成就品 第四——「形而下本體論」之總相
華藏世界品 第五——「宇宙觀」
毗盧遮那品 第六——「生命觀」

⁹ 參閱拙著：《探玄記懸談講記》（臺北，空庭書苑，2009 年）第 1 冊，〈解持松老人《重編華嚴經探玄記序》〉，頁 15-16。

筆者將賢首法藏、清涼澄觀的思想，歸為同一系統，稱「比丘系」；李通玄長者的思想，則屬另一個系統，曰「長者系」。「比丘系」思想比較傾向儒家，「長者系」思想則是傾向道家。由儒家的立場來詮釋《華嚴經》，跟從道家的思想來詮釋《華嚴經》，不僅是「遣詞用字」的不同而已，就連「思惟模式」也是全然不同！簡言之，儒家偏重實用性，道家則偏向感受性。一般而言，感受的部分很難去作形容，因為那是生命本質中一種全方位、整體性的生命能量；亦即道家思想比較強調——「享受那真實生命的體現」，因此道家修行人講求平凡、不愛表現。相反地，儒家思想較為著重「淑世精神」，更積極地將所有的理想全部展現出來。

第二會，六品經文：

如來名號品	第七	佛寶	「形而下現象界」之起源 「上下雙迴向」的樞紐 方法論總序，「上迴向」之「緣起論」
四聖諦品	第八	法寶	
光明覺品	第九	僧寶	
菩薩問明品	第十	發起序—「上下雙迴向」的樞紐	
淨行品	第十一	方法論總序，「上迴向」之「緣起論」	
賢首品	第十二		

因此，第三會以下才是「方法論」之正文，此前兩會皆屬「華嚴法界」中的法海波瀾，皆言「法界真理存在」的本然，即恆動、光明與燦爛。于此之中「形而上」的「無極境」與「形而下」之「太極境」是如何的「上下迴向」，¹⁰ 以上下來回之間的紐帶關鍵所存在的那份能量即是「普賢行願力」，究其「普賢行願力」的運作模式即是「普賢乘」，而其運作軌迹即是「普賢道」！然此一部分思惟、邏輯與理論，全在初會與二會的經文中，而此經文必須以今日的學術工具，方有利于重新解讀！

約此結構而論，何以此一部分名之為《華嚴經樞紐》？本冊紀要為《大方廣佛華嚴經思想重勘覓玄紀要》之第一冊，其內容主要在介紹〈菩薩問明品〉及〈淨行品〉。此兩品經在《大華嚴經》中及「華嚴宗」的思想系統上皆有舉足輕重的地位，但在歷史上卻被忽略了。為了重彰其要，故有釐清其在《大經》中的關鍵性價值，詳如正文；此處僅將其特殊處臚列數端而居其首。

(一) 〈菩薩問明品〉為《大華嚴經》奠定「上下雙迴向」的根本法寶，即由「本體界」向「現象界」邁出的種種徵兆，亦即傳統所謂的「一多相即自在門」。十首之間答，居中四問為「下迴向」，末三問

¹⁰ 「無極而太極」之命題中，「而」字即具「雙迴向」義。一者、所謂「上迴向」，即「由因向果——太極如何返源至無極」之命題；二者、稱為「下迴向」，則是「由果向因——宇宙起源論與生命起源論」之範疇。

答為「上迴向」。¹¹

(二)〈淨行品〉之發起為「智首問妙首（文殊）」，此乃前品（〈問明品〉）後段「九首問」、「妙首答」之後，智首單獨再問妙首，以個案再探「上迴向」，此義乃表由「總說」（九首問，妙首答）轉由「別說」（智首單獨問，妙首答）；此種「總別分列、次第出現」之情況，為《華嚴經》中論及本體時，一貫的語言模式及思惟模式。此間在具體的論及「方法論」之「技術面」（步驟次第、修行方法）及「工程面」（修行態度），換言之，即徹底的將「本體論」轉向「方法論」，亦為方法論之發起序與總序。¹²

(三)〈賢首品〉實為〈淨行品〉之後半，就思想邏輯與結構言，二者是一非二，分為二品。然歷史上的〈淨行品〉向來不與〈賢首品〉合稱而劃分為二品，故是一誤失！¹³

(四)〈菩薩問明品〉之前，整部《華嚴經》是以磅礴的氣勢由上向下直瀉而來，猶如瀑布的直瀉而下，勢不可擋；而〈菩薩問明品〉則猶如瀑下之深潭，承接龐大的水量而生大洄瀾之氣勢，瀑流奔騰、彩虹滿天、氣象萬千！而〈淨行品〉中智首的「二十云何問」，激盪出妙首與賢首之相互作答，猶如雲霧蒸蒸日上。就行者言，滿天雲霧如在五里霧中，伸手不見五指，雖云「方法論」，根本不知所云。因此，智首所問「修行次第」，以及賢首所答之「次第道」與「普賢道」行法，行者皆不知其精要，唯取妙首所答之行相（圓融道），故失修行之體也！

上列數端，以為是大乘「禪宗心法」之關鍵，故首將其要列出，並名之為《華嚴經樞紐》，其目的乃在提醒諸賢者，《大華嚴經》中對於修行之「方法論」的重視是全方位的，雖然經文中對於修行的「技

¹¹ 本文第四部分「〈菩薩問明品〉與『雙迴向』」有較詳細之說明；另可詳見《勘玄記·華嚴經樞紐》，第二篇第一章〈〈菩薩問明品〉經文剖析〉，頁 43-62。

¹² 本文第五部分「〈淨行品〉的價值與公案」有較詳細之說明；另可詳見《勘玄記·華嚴經樞紐》，第二篇第二章〈〈淨行品〉經文剖析〉，頁 62-86。

¹³ 詳見《勘玄記·華嚴經樞紐》，第三篇〈〈賢首品〉之承先與啓後〉，頁 87-114。

術面」是隻字不提，卻又處處預留其位置，顯見自古以來，行法之「技術面」本是僧團的家常便飯，亦是行者本色，自不多言。故而大乘「禪宗心法」雖為大乘佛教的基本功課，而在華嚴宗的範疇裡，此一行法透過「普賢行願力」的昇華及「普賢乘」與「普賢道」的超越，已晉入到「華嚴海印三昧」行法，¹⁴ 此乃「華嚴宗」依《華嚴經》所展現之必然成果，亦「華嚴行法」不共別于大乘佛教行法之所在也！此一部分的實踐與兌現，自有待於後賢之共同努力！

三、《華嚴經》的價值及其定位

為何要花費三十餘年的時光去重新勘訂並重新尋覓《華嚴經》之玄義呢？此一命題可分真理、文化兩方面作答。本節擬先自真理的立場回覆此一命題：

(一) 首先，在真理方面，亦即就《華嚴經》本身存在的價值而言：

華嚴本身具足了學術界各個面向的思想領域，分有自上向下的「下迴向」思想途徑，以及自下向上的「上迴向」思想途徑，這方面在人類思想史上無出其右者。

1. 自上向下的「下迴向」方面：

人類思想的形成，在追求本源上即是所謂的「本體論」，包括原始的部落信仰，認為蛇為其祖先，或某種動物為其依托等，皆屬「本體論」的認知範圍。此等思惟的延續與發展就形成了單一元素起源論的「本體論」，只是此一思惟模式已經由具體的圖騰崇拜，晉升到「形

¹⁴ 「普賢行願力」者，乃效法普賢菩薩之威德，發起廣大威猛、至真、至純、全然、全方位的阿耨菩提之心。此一全然之心無前無後、三世一時、十方一毫、不生不滅的永恆；此心即存在，存在中有動有靜、有能有所，然無對待、無對立，唯是存在；彼此間相即相入、相容互攝，于此于彼不增不減。十方無來去，彼此非一異；三世共一時，一切不生滅。此稱「普賢乘行法」，亦即「普賢心法」，于「工程面」訴求三世間之圓滿，並以菩薩事業之永續經營為鵠的；又，此「三世間圓滿」乃是「三昧境」中完成，是故「技術面」中「入三昧」與「三昧見」之成長，是為普賢乘行法之基本功夫也！

而上」的無形領域而已。此期文明自文藝復興以來，反而自「形而上的本體論」降級到「形而下的本體論」，並以「物質界」的元素來追求單一元素的起源，是人類思想、文明的大倒退現象。¹⁵「形而上的本體論」大約可分為下列數端：

- (1) 上帝獨尊的信仰，言上帝萬能、創造萬物，此唯一又單一的信仰邏輯是圖騰信仰的「形而上」本形，未脫圖騰崇拜的範疇。
- (2) 「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的邏輯，已將獨尊的「上帝」降至第三級，印度「大梵天信仰」亦屬此一範疇。
- (3) 「太極生兩儀，兩儀生四象，四象演八卦，八卦重之六十四」，乃至衍生成三八四爻，此一邏輯未有獨尊之意識形態，但有終極的「本體論」，唯此一本體與「現象界」之間無明確之界限。
- (4) 「無極而太極，太極生兩儀」（兩儀以下同前），此「無極」概念之提出，非《易經》原始思想，可能是邵康節等宋儒之所出，今藉此易學思惟重訂「無極」及「太極」的基本觀念：

★「無極」為「形而上的本體論」

¹⁵ 《華嚴經》中的本體論與西方哲學家所言之本體論，是全然不同的標的。華嚴義學所言本體論，乃蘊含「雙迴向」的和諧共存機制，是對生命、人性的全面觀察與體驗，目的則為兌現生命的本來面目；然西方哲學的本體論，係屬「物理現象界」之本體論，哲理上雖亦云「形而上」與「形而下」，然以華嚴思想或東方理哲之觀點，來看西方哲學的本體論，全屬「形而下」範疇。此中關鍵在於一神信仰之神學思想，乃至其所孵化之哲學，雖有「下迴向」之探索（即：上帝創造萬物及世界），但卻不容許「上迴向」之返源（即：返源至上帝創造之前的狀態），此為西方哲學思想中缺乏「形而上本體論」的根本原因。

是以，我們看到西哲之本體論思想，實際上只是「三生萬物」的「現象論」，而沒有「道生一」、「一生二」與「二生三」的「本體論」，以及如何返源的「方法論」；倘若西方哲學界不能夠深入探究「造物主從何而來」與「造物主何以創造萬物」等思想源頭，那麼人類這一期的文明，終將瀕臨崩潰，哲學家、思想家們可不深思乎？

又，西方哲學所謂的「形而上本體論」，實屬理論思考之範疇，仍是大腦思惟運作，若就華嚴義學之標準而言，皆為「可思可議」的範圍，亦即「形而下」領域中「兩儀」乃至「四象」之範疇，尚未觸及「華嚴本體論」的幅員。勉強而言，僅達物性之通性或別性的議題，猶未能成為宇宙、人生真理之通則，可說是未達華嚴「一乘不共別圓」的邊緣，不屬於「華嚴本體論」之範疇。

★「太極」為「形而下的本體論」

此一思惟模式，筆者在書中常作為簡單的模式而經常引用。

(5) 《華嚴經》的「本體論」思惟體系：

(5.1)如來而普賢，普賢生二法（法身、法界），二法出三寶（佛、法、僧）。以上屬「形而上的本體論」架構。

(5.2)三寶而三相（身、語、意），三相而三業（身業、語業、意業）。三相而六根，三業而六識，以下七十五法或百八法等。此屬「形而下本體論」之結構，此屬專論範圍，不在本書內。

在這個「下迴向」的領域中，《華嚴經》的特勝在於概念的提出之外，又能具體的提出「下迴向」中的每一步驟，以及每一階段中的組成分子與運作之模式，如：

(1) 「無極而太極」的階段，《華嚴經》的思想語言應為「如來而普賢」。若以「無極」為「形而上」，「太極」即為「形而下」；同樣，「如來」為「形而上」，則「普賢」即「形而下」。此中，「形而上」的本體又分「別相觀」及「總相觀」，如來即為「形而上」本體之總相觀，此中之特勝即「別相觀」也，此為人類文明範圍內無出其右者。

(2) 「無極而太極」的「而」乃「下迴向」的關鍵所在，《易經》等群倫並未論及此處，而〈普賢三昧品〉正為此來也，「一切諸佛毗盧遮那如來藏身三昧」，此「如來藏身」正是自「無形的本體論」轉化為「形而下的本體論」之關鍵，¹⁶ 此中，人類文明僅此唯一的紀錄而已！

(3) 「太極生兩儀」即「普賢生二法」，普賢為「形而下本體」之「總相觀」，經文為〈世界成就品〉，二法即「宇宙觀」(〈華藏世界

¹⁶ 〈普賢三昧品〉經文云：「一塵中，有世界海微塵數佛刹，一一刹中有世界海微塵數諸佛，一一佛前有世界海微塵數普賢菩薩，皆亦入此一切諸佛毘盧遮那如來藏身三昧。」《大方廣佛華嚴經》，卷7，《大正新修大藏經》(臺北，新文豐出版公司，1983年)，第10冊，No.279，頁33。

品)) 與「生命觀」(〈毗盧遮那品〉)，至此為第一會的範圍。二法生三寶，三寶為起用的部分，此即「依體起用」，以離體之故，經文另起一會，此即〈如來名號品〉佛寶，〈四聖諦品〉法寶，〈光明覺品〉僧寶。以下的〈菩薩問明品〉即「一、多」，「真、俗」之辯，即由「本體界」轉「現象界」之分野，亦理事之間的分野；此一交代，則「現象界」中的「事法界」即不必再論，故而經文亦無「現象界」之專論。經文，皆散落全經，隨文演義。

(4) 「雙迴向」的理念：由於「下迴向」的理路清晰，步驟明朗，為一切思想系統所不及，所以在〈菩薩問明品〉中，即出現了「上迴向」的影子。此種「上、下迴向」皆能明白交代，始可稱為對宇宙人生的覺醒，否則，在不清不楚的情況下，如何稱之為大覺！此乃「下迴向」中「華嚴思想」上的特勝之處也！

2. 自「下而上」的「上迴向」方面：

大腦的作用是人類文明推進的動力，但是，大腦的作用有其偏執性與僵化性，所以，通常透過大腦的作用，所謂「一法立，一弊生」，此弊即是負作用。然此思想群倫創造了終極的本體後，亦偶而發現其「下迴向」的路徑，卻無法探究「上迴向」之途；因此，對於「返元」、回歸生命故鄉之途徑卻無可奉告，只為堅持其「下迴向」的正確性與權威性，故令其族群唯有信仰不渝，不得質疑，此種「專誠唯信」的信仰主義與《華嚴經》中的「上迴向」，按一定步驟返元至「形而上本體」回歸之路是不同的。信仰主義是在修行陷阱中打轉的，而「上迴向」是一套「生命改造工程」；是一套「轉凡成聖」的工程；是一套由「現象界」返元至「形而上本體界」的工程！這是完全不同的思想領域！而此一生命改造工程的領域正是《華嚴經》中的「方法論」，也就是「上迴向」的理論系統。而此「上迴向」的理論系統即肇源於〈菩薩問明品〉的誘因，故稱此品為「發起序」，而總說於〈淨行品〉，故稱〈淨行品〉為「總序」，將《華嚴經》中「上迴向」的「方法論」概說於茲：

★「方法論」的三個面向：「三番遍明六位因果」

★「方法論」的三個層次：「次第道」、「圓融道」及「普賢道」

(1) 「方法論」的三個面向問題，「古典華嚴」思想中劃分為「三番遍明六位因果」¹⁷，即：

(1.1)「第一番遍明六位因果」乃由第三、四、五、六、七會等，共五會經文組成，經文屬夾理夾事之行文，為「理事圓融兼具」的行法範式。

(1.2)「第二番遍明六位因果」乃第八會〈離世間品〉七卷經文，其中純「理」乃「普賢二千行法」以酬「普慧之二百問」，此乃「純理無事」之行法範式。

(1.3)「第三番遍明六位因果」乃第九會〈入法界品〉之經文，以善財童子為例，純「事」之「事事圓融」的行法範式。此中第四十卷經文為《華嚴經》中「普賢乘」之總結，不在第三番經文中，應屬共三番行法範式之總結，並呼應「本體論」之「形而上」而有的一致性。

¹⁸ 此一部分將於即將出版之《勘玄記》第三冊中討論。

此三個面向問題，不但第一、二會不在第一番範圍內，即便四十卷中，第四十卷¹⁹亦不在第三番之列，此「第四十卷」經文屬「新古典華嚴」之「第四十品經」，可列為「第十會」也！

(2) 「方法論」的三個層次

¹⁷ 唐·釋澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，卷 81（38 離世間品）疏云：「疏：『此經總三遍說六位』。……言『三遍說』者：一、『差別因果』，是第一遍；下〈法界品〉，寄位修行，為第三遍故；此為第二，既云此約行說，則知前約解說，後約證說也！」《大正新修大藏經》，第 36 冊，No.1736，頁 638。

¹⁸ 此處所云之第三十九品〈入法界品〉，並非指原《八十華嚴》之〈入法界品〉，乃是取《四十華嚴》之前三十九卷經文取代此二十一卷經文；至於《四十華嚴》的第四十卷，由於此卷經文不斷回扣初會本體論部分，應為全經之總結，故列為《大華嚴經》的最後一品經——第四十品〈入不思議解脫普賢行願品〉。如此，則《大華嚴經》乃成九十九卷之經文。

¹⁹ 即調整後的第四十品經：〈入不思議解脫普賢行願品〉。

在「古典華嚴」的思想中並無此一問題，然今之學術領域必須對「方法論」提出此一命題，茲分數端分別敘之。「方法論」分二：

(2.1)即「現象界」內的整合、提升與超越，此有「次第道」與「圓融道」。「次第道」為「方法論」之「體」，「圓融道」為「方法論」之「相」與「用」。此部分唯到「兩儀」（二法）或「太極」（普賢）的境界而已。

(2.2)此為「由太極混入無極」的階段，此中唯以「普賢道」中「普賢行願力」的「四無盡境」方克成之！

此一部分之「上迴向」可以逕入「形而上」的「本體界」，是為《華嚴經》之「不共別圓」，此一行法（「普賢道」及「方法論」的體、相、用），亦為《華嚴經》中「普賢乘」之特勝也！

以上為《華嚴經》本身所存在的價值，其存在的價值是非凡的，故有「摩尼寶珠」之稱，對於真理存在的價值無過於對真理的完整認識，對真理的「認知」是不能啟動大腦之作用的，真理的「存在」是在大腦作用的範圍外，若想啟動大腦的作用去追求真理，是不足以達到目的的！

（二）其次，在文化方面，就《華嚴經》在人類文明史上的定位而言：

任何宗教的根本寶典皆在闡釋亘古不變的唯一真理，唯能解讀此類根本寶典的人，唯是智者或是真人，或有種種名，隨不同的文化型態而有不同。今此根本寶典無人能解，包括《舊約聖經》、《瑜伽經》，乃至佛經中的根本法寶，其所解讀與釋義者，皆依當下文化之意識形態而解釋，並非經典本身的原意！

《華嚴經》的解讀亦然，所幸佛教徒對於《華嚴經》仍然保持一定的敬畏，既云為「最高境界」或「根本修多羅、圓滿修多羅、無盡修多羅」等，眾等即不敢輕越雷池而侈言釋義，唯有者亦僅單詞、單句，不敢涉及思想領域，所以《華嚴經》那龐大之部帙，就更無人問

津，以之為標竿，卻不敢造次，因之群經競秀而獨標「華嚴」為「至聖」，此乃華嚴原義不失，然亦不顯、不失的原因！！

就「華嚴思想」在人類文明史上的地位而言，其最傑出者為「因陀羅網境界」，古德對此已有認知，今就現代語言及邏輯工具，重新闡釋其要義如下：

1、「摩尼寶網」與「摩尼寶珠」的關係：

一花一世界、一葉一如來、一佛一國度、一國一摩尼，每一摩尼珠象徵每一國土，而華嚴的「摩尼寶網」即是串連一切佛國的佛網，因此華嚴的「摩尼寶網」象徵窮盡法界的十方三世皆無礙，不同於一佛一國土的侷限性，此亦「華嚴不共別圓」之處也！²⁰

2、「摩尼寶網」的生生不息義：

三世皆存，豈非生生不息也！華嚴何以能生生不息也？此由歷史上可見之：

- ★ 佛應世首發《華嚴經》，此承前世，於今不息也，此其一。
- ★ 僧團繼承而結集之，並入「部派」歷史階段，此不息之二也。
- ★ 「聲聞乘」轉「摩訶衍乘」，此大乘之興革乃不息之三也。
- ★ 「大乘」轉入「密乘」，此第三期佛教乃不息之四也。
- ★ 第四期佛教²¹乃「普賢乘」勃興之最佳時期也，不息之五也！

²⁰ 詳見拙著，〈華嚴思想的承先與啓後〉，二、「華嚴會與鹿苑會」，《華嚴學報》創刊號，頁10-13。

²¹ 見拙著，《華嚴學導論》，第一章〈從華嚴的歷史看佛陀DNA的傳承〉，頁24-25。從歷史背景來看佛教思想發展，筆者劃分「四期佛教思想」，簡述如後：

一、第一期佛教思想，乃悉達多太子對於傳統印度文明，所產生的革命性思想。自佛世時期之原始佛教，乃至部派佛教思想，均屬此一階段，即以「三法印」為思想核心！

二、第二期佛教思想，係針對佛教本身第二次的革命——即由「小乘」轉變為「大乘」。自大眾部、說一切有部、經量部之後，以唯識、因明之論證思想發展，萌生了「大乘思想」的種子。自龍樹以降，唯智系統中般若空性的「一法印」思想，擴大了佛教的視野；同時，瑜伽禪觀方面，又融入了印度「拉克魯希」的八部行法，遂生「大乘瑜伽行法」。

又，此一時期的思想，完整地傳承、匯集到《華嚴經》中，其思想之集成，即在西域一帶形成；故云《華嚴經》繼承了佛陀法身慧命DNA的傳承，原因在此！此乃就整體

於此第四期佛教思想之開展，正是華嚴生生不息之 DNA 也，此亦為人類思想與文明建設中最重要之一環！蓋以當今主流文化的「中心價值觀」產生偏差之末季，《華嚴經》中圓融與和諧的「理、事」作為，正可補時弊。

3、「摩尼寶網」與「宗教解剖學」：《華嚴經》與「華嚴宗」的依存關係有一重要因素，謂之「異地思惟」。此異地思惟產生了中國佛教的最大特色，即是「判教」；在中國有五教、四教等判教之別，皆是佛教界的上乘傑作。「判教」即今日所言之「宗教解剖學」。²²

於今日之新世界欲新開法化，必判教為先。放眼四海，除開中國

佛教歷史之發展、走向，以及真理傳承之 DNA 而言。

如是，中觀論派之義學（慧）及瑜伽行派之禪觀（定），業經融會貫通，遂令佛教於印度中興，並擊敗同期的各教派。於時，大乘佛法亦經中亞絲路、南方絲路、海上絲路等，傳入了中國，且於中國產生分合的狀態。逮至道安法師，鑿荒塗以開轍，標玄旨於性空，削格義於既往，啓神理於來世；于此，中國大乘佛教思想，大致底定！

三、第三期佛教思想，也是一種革命。以第二次佛教改革以後，再度為印度文明所吸收，因此佛教必須再超越；是故從於印度的文化沃土中，再次吸取養分，遂形成第三期佛教思想。

于第三期佛教思想中，印度教在大乘佛法中興後，亦經改革遂有新興之氣象；直到五、六世紀，印度的大乘佛教再度式微，此時商羯羅等大德，遂將印度教的壇城修法融入佛教系統中，而有「怛特羅密教」的出現，此即「真言密」之誕生。西元八世紀中葉，南、北二系密法集於長安，史稱「開元三大士」，首開中國真言密法之系統化！

但以唐朝中葉（武宗滅佛）以後，國家並未特別強調「佛教義學」之發展，因此義學發展也就停滯了；正因佛教義學沒有持續發展下去，故「法身論」、「法界論」整套的教學體系，也就沒有形成一個完整的系統。然而，修習禪觀（瑜伽行）的人，仍舊在中國社會持續進行著！

四、因應當今所處新時代之佛教思想發展，筆者稱為「第四期佛教思想」。於第四期佛教思想中，倘若能就第二期佛教思想未完成的「法身論」及「法界論」而加以發展，亦即挽救當代世局的兩大理論區塊；又能賦予第三期佛教之禪觀發展一套學理上的建設，亦即轉化瑜伽行之事修，成為佛教義學之理論依據，令此「理事和合」之行法，作為日後「華嚴禪觀」之建設性展望。

總之，第四期佛教思想的發展，將是波瀾壯闊的！不但是歷史性的使命，更將成為世界性的事命！除前述「華嚴義學未竟之業」以外，尚有「華嚴禪觀之研發、量化工程」及國際弘法中「法化西方，判教為先」之工程；如此，方能指導西哲「如何深入經藏」、「如何解剖並重組佛法」，致使佛法成為西方歐美人士，普遍能夠承載的思惟領域！

²² 詳參拙著，《華嚴學導論》，第二章第三節，一、2.「外出佛教與異地思惟」，頁 158-164。

佛教具備足夠資糧可以判教，其他宗教皆望塵莫及！此一綜理眾經，而將佛陀此「一代教」重新梳理，並為今人所接受的邏輯，是一項創新，也是十方三世「真理」得以生生不息的根本依托也！

至此，《華嚴經》的應世，其真理、文化兩方面之因素皆已顯現，其證乎《華嚴經》再度面世或應世的大因緣已然成熟，此乃吾等之榮幸，能夠預為華嚴海會的大眾之一，何其然也！此亦何以要重勘、覓玄之主因也！

四、〈菩薩問明品〉與「雙迴向」

本書的重點在重勘〈菩薩問明品〉與〈淨行品〉的玄義，並因此發現〈賢首品〉的存在與地位，因此從〈菩薩問明品〉起論，此品稱為《華嚴經》的發起序，乃是約「方法論」而言。《華嚴經》的「發起序」有兩種，其一為每會的「經首」，其二為「緣起」之依據，如〈世主妙嚴品〉為「本體論」之發起序，而此〈菩薩問明品〉為「方法論」之發起序等。

〈菩薩問明品〉的經文結構，主要分三：²³

(一) 前三問：覺首、財首、寶首答。文殊之間乃問「本體界」之體、相、用，亦藉此本體之體相用的「用」，而開啓「下迴向」的展開，用以達到「現象界」之實況。

(二) 次四問：德首、目首、勤首及法首答。此四問答為「下迴向」的基本範式，即「一、多」關係、「本體與現象」關係，此種由簡向繁邁進的過程即是「下迴向」的途徑。

(三) 後三問：智首、賢首與妙首作答，第八、九二問為妙首反問，此為「上迴向」的標準範式，第十乃九首反問「何謂佛境界」，此問乃緣前二問，反扣「本體界」的終極範疇；此三問乃總結前末經文之

²³ 詳見《勘玄記·華嚴經樞紐》，第二篇第一章〈〈菩薩問明品〉經文剖析〉，頁43-62。

「下迴向」氣勢，反轉為「上迴向」的精彩處，行者與學者往往不經意的溜過去了。賢首、清涼等比丘系大德雖意會到佛境甚深義，以其當時的邏輯與理論工具，尙無法探究此一甚深的精彩實況，殊甚可惜！

由「本體論」向「現象論」展開，是「學界」之通式語言與思惟；然，由「本體界」向「現象界」展開，才是「真理境界」中的通式法則，真理界中所存在的「本體界」與「現象界」之往返是自然的、自在的，無有上下、高低之別，只是自在的往返而已。就「真理界」視「本體界」與「現象界」的存在，只是「存在」而已，猶如春夏秋冬四季之運行，四季本無高下之別，只是存在的運行而已，各有各的存在與現象罷了！

《華嚴經》在「從本體界下迴向到現象界」的展開中，自有其殊勝處為各思想流派所不及者，即在此也，可分兩方面談：

(一) 是〈普賢三昧品〉中，將「形而上」轉入「形而下」，乃藉「如來」的「形而上」之總相觀，藏身在「菩薩」身上之大三昧，而轉為「形而下」之總相觀，此稱之為「如來藏身菩薩三昧」，故有「形而下」之「一」可論，此為「一異論」中的「形而下本體論」與「形而下現象論」之總依據也。

(二) 是此〈菩薩問明品〉之經文雖簡略，唯有十句問答，然此中所提及的內容，不論是「本體界」的體、相、用，乃至依體起用的「現象界」生成原則，已經涵括了所有思想界及哲學界的全部範疇。其中的「宇宙觀」包括宇宙的誕生，以及「生命觀」中包括生命的誕生與演變，乃至宗教界所欲探究的「萬物如何返元」的「上迴向」問，皆在此〈菩薩問明品〉中有概括式的論證。此中「上迴向」的總結，相應於「下迴向」中的〈普賢三昧品〉之「如來藏身三昧」，於經末更有〈普賢行願品〉之普賢行願力的功德，此一部份本書不詳論，俟《勘玄記》之第三冊詳論之。

五、〈淨行品〉的價值與公案

〈淨行品〉經文具有莫大玄機，既是延續〈光明覺品〉的轉相起用，也是接續〈菩薩問明品〉由體到相的「雙迴向」作用，其本身即已具足體、相、用之思想脈絡，除包含本體的存在性，亦具返源歸本之途徑。同時此品由於具含本體性，故不同於眷屬性之認知，其中有數端大意必須先列出，以饗讀者：²⁴

(一) 智首雙問，妙首答前、賢首答後，故智首之間乃一箭雙鵠！何以故？智首先問相與用，次問體，此雙問皆問「方法論」，不同於前，始終扣住「本體論」；智首此問有承前九首及問妙首之延續。

(二) 智首別問及於〈菩薩問明品〉末之九首共問，九首問妙首是問「所」，問「佛境甚深義」；今智首承前別問是問「能」。問「所」是反「下迴向」而令「上迴向」起到起承轉合的作用。此問問「能」，是純就「上迴向」而論「方法論」之途徑與技術性的問題。

(三) 合前三可探知智首二問分二十句，前十句有十「云何得身口意業成就」，此乃約「方法論」之相與用言；而後十句有「十云何」，共百句，十段十問，百句詳明「方法論」之本體；合此二者，方法論之體、相、用具足，是知智首此問乃總舉「方法論」之大綱，故稱此品為《華嚴經》方法論之總序也。

(四) 智首「初十問」乃問相與用，此即「圓融道」，「圓融道」行而無位次之別，故悉以盡形壽及每日之歸零功課為主。又「次十問」百句，次第井然，乃問體也，此即「次第道」又稱「聖解脫道」，此行法之「體」，次第明確、位次羅列，故云「次第道」，亦即賢首總問「方法論」之體相，而妙首唯答相與用，反將行之體轉請賢首作答，而此行體雖稱「次第道」，實是「修行勝功德」，或「菩提心功德」，故稱為行體也！

²⁴ 詳細之分析，請見《勘玄記·華嚴經樞紐》，第二篇第二章〈〈淨行品〉經文剖析〉，頁62-86。

(五) 兩大譯師之公案：

六十、八十華嚴之遜譯各有時空背景，但由〈淨行品〉中「成就身語意業」及「善用其心」之別，可以看出兩大譯師之不同，覺賢為「禪師」，而喜學為「經師」之性格截然有別，故覺賢重「所」而喜學重「能」，「能、所」之側重與其行法有關，大乘「禪觀」重「所」，龍樹「義學」重「能」，此屬另一課題當專文另敘。而此段公案之出入可詳原書全文，有詳細分析。²⁵

(六) 「圓融道」與「次第道」互為體相或體用，乃行法中至關重要者。《華嚴經》的行法稱「普賢乘」，其中之「普賢道」與此二合為三，有三面向：

1、「圓融道」雖無位次但三要件中必「盡形壽、歸零功課、具四具足信」，此盡形壽即云「分段生死」，得至淨土方得成就！

2、「次第道」即按次第依之修行，入三摩地而入法界，可臻佛果。「次第道」中資糧道、前行乃至入三摩地，皆次第也；唯入三摩地後之行方為「正行」，正行至「入法界發相」方可受職灌頂而入法界也。「次第道」有三階段，階階皆有三段，段段又有三部分要求，此乃「次第道」之門禁也，造次不得！

3、「普賢道」乃于「太極境」泯入「無極境」時之行法，此中唯依「普賢行願力」方足以入「形而上」之「無極境」也，此不在本文之內也。

(七) 不可以妙首所答一百四十一大願作結〈淨行品〉，此百四十願唯顯行相與行用，皆「圓融道」之範疇，雖云依體顯相，此中未言體之行法，但云體之相及體之用，此〈淨行品〉的工程面盡存於〈普賢行品〉中，而「次第道」的工程面則盡存在〈梵行品〉中，至於「普賢道」之工程面則在〈普賢行願品〉中，是乃妙首所答僅答前十問，是「成就身語意業之功德」也！

²⁵ 詳見《勘玄記·華嚴經樞紐》，第二篇第二章，一、「兩大譯師之間的乙段公案」，頁 63-69。

六、〈賢首品〉的殊勝與地位

〈賢首品〉之來意錯綜複雜，詳如書中，也就不再詳述；²⁶ 此文僅對〈賢首品〉經文的大意作段落性簡介：

〈賢首品〉全文之偈頌，按八十卷本有三百五十八偈半，共一千四百三十四句，計分六章，即：

- | | |
|-----|--------------------------|
| 第一章 | 序文 —— 「發心起信」之前行資糧（二十一偈） |
| 第二章 | 本文 —— 總言「次第道」行法（四十三偈半） |
| 第三章 | 重點 —— 正說「華嚴海印三昧」（四十偈半） |
| 第四章 | 補述 —— 旁論「眷屬四三昧」（一百六十四偈半） |
| 第五章 | 舉證 —— 稱歎「三昧自在力」（七十九偈） |
| 第六章 | 結論 —— 總結「不可思議功德」（九偈） |

〈賢首品〉經文繁廣，略解如書中，此文不贅，²⁷ 唯有一事相關必須一提：約於西元一、二世紀之際，印度大德帕坦佳利（Patanjali）總結了印度當時的修行成果，寫了一部《瑜伽經》，計分四篇（共一九六句）。此經在往後的五、六百年間不可能不翻譯成中文，而此〈賢首品〉正是在五世紀初翻譯的寶典，兩者是否有關，抑或即是《瑜伽經》的譯本！

《瑜伽經》經文甚短，為伽他類經文，類似中文之口訣，因此若無上師之指導與親傳，恐無法解其深密意。此中《瑜伽經》的四篇與〈賢首品〉之六章，實乃開、合之別而已，一九六句與一四三四句之間，恐是上師開示及文化傳遞之信息，蓋以今況古，中英文化之實質上皆無印度文化之內涵，如何能將印度殊勝的「瑜伽內在體驗」用文字傳譯呢？中國尙且醞釀了四百餘年（自始皇帝到漢末），方由安世高開啓「信史」之端；更須至道安以後，佛法才大放光彩，直到唐太宗（約公元七世紀）才成熟，前後將近千餘年的醞釀；今日西哲欲以

²⁶ 詳見《勘玄記·華嚴經樞紐》，第三篇〈〈賢首品〉之承先與啓後〉，頁 87-114。

²⁷ 詳見《勘玄記·華嚴經樞紐》，第四篇〈〈賢首品〉經文剖析〉，頁 115-215。

大腦之識性，求不用大腦之「涅槃境界」，豈有可能！

今日西方以英語譯作印度一切行法之典籍，恐皆犯了道安以前的「格義」之病，所以根本無法了解《瑜伽經》之真實義；而古典華嚴中的〈賢首品〉經文，無法直接印證是否與《瑜伽經》有關，但在標明「行法之次第」及特重「修行態度」的立場上而言是一致的，因此，筆者認為——〈賢首品〉為《瑜伽經》的華嚴化——猶如「般若智慧華嚴化」之後蛻變為「普賢行願力」一般；至於其中的相關研究，則有待來哲！

〈賢首品〉的最大特色即在提出「海印三昧」的「所」，以及「佛華嚴三昧」的「能」，此「能、所」一對，正訴說著「形而上本體界」的存在與印象——雖「形而上」卻是具體可辨的，不是空泛無稽的；此「能所合一」後可稱為「華嚴海印三昧」，此乃華嚴宗語。²⁸

其次，為顯示「華嚴海印三昧」的尊貴與殊勝，特引四眷屬三昧，略如下：

- ★ 隨樂妙三昧 —— 言「華嚴海印三昧」「用」之體（三十四偈）
- ★ 安樂勝三昧 —— 言「華嚴海印三昧」「用」之相（九十偈）
- ★ 能出現勝三昧 —— 言「華嚴海印三昧」「相」之體（六偈）
- ★ 方網勝三昧 —— 言「華嚴海印三昧」「相」之相（三十四偈半）

賢首特舉「眷屬四三昧」，從而擴大「華嚴海印三昧」之行相與力用。此四三昧總言「普賢乘」行法之特勝，於「分分證」之次第中，一一可按次第行之也！然其所擴展之大方廣境界，非是本文所能詳論，讀者可參閱原書，有逐項之解說！²⁹

²⁸ 詳《勘玄記·華嚴經樞紐》，第四篇第三章「重點——正說『華嚴海印三昧』」，頁 147-160。

²⁹ 詳《勘玄記·華嚴經樞紐》，第四篇第四章「補述——旁論『眷屬四三昧』」，頁 161-198。

七、結論

于今之世，欣逢現代理論、邏輯工具如此發達的時代，我們對於經典之解讀，應可站在前賢的基礎上再向前推進。如論《華嚴經》之思想範疇，不僅止於「佛境界」與「成佛之道」，更含括了「本體論、緣起論、現象論、生命觀、宇宙觀、方法論」等領域。尤其在「方法論」中，更能明確地定位《華嚴經》之行法，非但步驟明確、階次儼然，且行布不礙圓融、圓融不礙行布；並明示「華嚴行法」即是「普賢乘」，因而「聖解脫次第道」、「圓融道」與「普賢道」相得益彰，致令「方法論」豐富起來，不再是空洞的「無量無邊法門」而已！

另外，在詳細比對《華嚴經·賢首品》與印度《瑜伽經》之異同時，更無意間發現「海印三昧」及「佛華嚴三昧」之出處與定義，也因此破解〈普賢行願品〉與〈入法界品〉之不同；遂有「〈入法界品〉三十九卷論」與「〈普賢行願品〉第四十品論」，以及「〈普賢行願品〉第十會論」之主張；更因此確定〈賢首品〉實乃〈淨行品〉之後半部，得合併成更為完整之一品經。

綜觀此等發現，皆以運用了新的訊息、新的工具、新的思惟，以及新的研究方法；然而，這些思想與邏輯的全新運用，並非否定前賢之殊勝成就，只是在繼承往聖絕學之同時，不忘為萬世開新局！海雲相信：此僅是開啓「第四期佛教思想」之先河而已，亦即拋磚引玉之初步嘗試罷了，非是何等之開創或成就，乃為時代性之必然產物！海雲只做了一個簡單的動作，將它呈現于世人眼前，供大家鑑賞而已！大家的成功和努力，不必在我！

又，此書何故名為《華嚴經樞紐》？于華嚴宗思想體系之傳統定義中，皆以《華嚴經》為「三番遍明六位因果」，並將「初會菩提場」與「二會普光明殿」列入「第一番遍明六位因果」中；有別於此，本書非但將初、二會剔除於「第一番遍明六位因果」之外，更將「第二會不入定」之說予以推翻，從而主張「二會普光明殿」乃第一會之延

續，故仍于「一切諸佛毗盧遮那如來藏身三昧」之境中！

初會經文，實則涵蓋：

- { 第一品〈世主妙嚴品〉——形而上「本體論」之別相觀
第二品〈如來現相品〉——形而上「本體論」之總相觀 } 無極境
第三品〈普賢三昧品〉——形而下之「緣起論」
第四品〈世界成就品〉——形而下之「本體論」——太極境
第五品〈藏華世界品〉——「宇宙觀」
第六品〈毗盧遮那品〉——「生命觀」

二會經文，實則含括：

- { 第七品〈如來名號品〉——佛寶相
第八品〈四聖諦品〉——法寶相
第九品〈光明覺品〉——僧寶相
第十品〈菩薩問明品〉——「上、下迴向」之發起序
言「本體論」展開「現象論」之概況
陳述「本體界」與「現象界」之關係
第十一品〈淨行品〉——合為「上迴向」之總序，即「方法論」總綱領
第十二品〈賢首品〉 }

以是之故，此初、二會不屬「第一番遍明六位因果」範疇，實乃窮「三番遍明六位因果」之通序；此一前言既為《華嚴經》開場之大意，總明《華嚴經》中之大思想範疇，故不判歸「三番方法論」之列，而在其上耶！又，正以此為大經總序，故稱《華嚴經》之總樞紐也！

今此《勘玄記》系列叢刊之初冊，名為《華嚴經樞紐》。于中重點即在〈淨行品〉，謂為整部《華嚴經》之總序，實則原〈淨行品〉合併〈賢首品〉經文，而居於關鍵性之地位；其于大經中，乃居「本

體論」與「現象論」間之「方法論」總說；亦即大經中，「上、下迴向」之關鍵地位，具有「上、下迴向」之樞紐作用也！

綜上所論，重勘《華嚴經》之玄奧乃是一大寶藏，已如前述，《華嚴經》中的語言模式及思惟模式多采多姿，所需開發的新理論不勝枚舉，此皆古大德以當時貧乏的理論工具所難以敘明之處，而其境界之深廣更是今日西方哲學所無法觸及。就「本體論」而言，便絕非西方哲學界所能望其項背！如「本體論」的結構運作等，皆西方哲學領域中所無，尤以「究竟因」或「第一義」而言，西方哲學已經無解，焉知《華嚴經》中的「普觀」法門，就多重因素的「組合論」已足夠西方哲學再立數個學系來研究了，其中已破西方單一元素「起源論」的設論，此種就真理存在的觀察與洞悉，絕非大腦思惟的運作所可企及。

因此，重勘《華嚴》之玄義，乃是當代思想界最具意義與開創性的巨大工程之一，故有「華嚴學術中心」之倡立，併及《華嚴學報》與「華嚴研究」、「華嚴論壇」之展開。而《大方廣佛華嚴經法海重勘覓玄記》系列叢書的發起，以分冊型式試刊，其目的是在以《華嚴經》作為研究標的，發起學界的朋友們一起來參與，集此世之菁英一齊為此「人類之共同遺產」的發掘而努力，期使華嚴思想的精要能夠充分發揮而普利此方此世之眾生！