

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

► 《華嚴經》的結論在那裡—〈普賢行願品〉的思想脈絡與「普賢乘行法」的探討

What did the Avatamsaka Sutra conclude? -The ideological flow in the Chapter
" Vow of Samantabhadra Bodhisattva" and research on the
" Samantabhadra-yana Dharma Practice Method"

doi:10.30002/JHB.201209.0001

華嚴學報, (3), 2012

作者/Author : 海雲繼夢(Ven. J. M. HaiYun)

頁數/Page : 1-30

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.201209.0001>



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>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE

《華嚴經》的結論在那裡 ——〈普賢行願品〉的思想脈絡與 「普賢乘行法」的探討

海雲繼夢

中華民國大華嚴寺導師
華嚴宗第四十二世祖師

摘要

人類追求止於至善的目標與價值是與生俱來的，但顯然不在於外在物質世界，而在於靈性世界裡。《華嚴經》的偉大即在指明靈性的存在，以及止於至善的靈性世界乃至改造生命、轉凡成聖的全記錄，這一指標乃依於佛陀的解脫法門，一再窮盡直至全方位的完成，而不再像原始教義般的直入漏盡解脫。是以當今世人乃至印度以外的民族根本沒有解脫的概念，如何而能令此新時代的民族國度之人踐履解脫之大道、共享佛陀之聖教？今謹將普賢乘中的華嚴思想予以其全方位的補述，並將普賢乘行法的前行資糧等各方面的注意事項，乃至修行陷阱等，皆盡可能地一一羅列，以使行者能夠按圖索驥，達到佛陀所指的漏盡解脫境界。

十大願王中的五段行法，提挈總綱即是普賢行願力泯入四無盡境，直入形而上本體界的關鍵行法，為諸經中最，僅此一品即可謂經中之王，萬王之王。一般共同圓教之教導，唯到成就階段即終止，今《華嚴經》則不然，約「理」則〈離世間品〉十種無礙用，後結：「若有得此十無礙用者，於阿耨多羅三藐三菩提，欲成不成隨意無違，雖成正覺而亦不斷行菩

薩行」。若約「事」則十大願王中四無盡境「虛空界盡、眾生界盡、眾生業盡、眾生煩惱盡……而虛空界乃至眾生煩惱無有盡故，我此禮敬無有窮盡」。凡此於理於事皆言行普賢行無有盡故，此一無盡即在形而上與形而下之間自在出入，是曰：不住三界，不出三界，一切皆在法界中歟！

關鍵字：《華嚴經》、〈普賢行願品〉、普賢乘、解脫、〈入法界品〉



What did the *Avatamsaka Sutra* conclude? —The ideological flow in the Chapter “Vow of Samantabhadra Bodhisattva” and research on the “Samantabhadra-yana Dharma Practice Method”

Ven. Hai-Yun, J.M.

Instructor, Da-Huayen Monastery, Taiwan
The 42th Great Master, Huayen School

Abstract

The will of mankind to pursue the goal and value of perfection is inborn and obviously not in the realm of material world but rather in the spiritual world. The *Avatamsaka Sutra* is magnificence in that it unambiguously pointing out the existence of spirituality, the perfection in the spiritual realm and even a detail recording of the path to enlightenment through the reconstruction of one's life. This aspiration not only hinges on the Buddha's teaching of Moksha (liberation) but also extend further to reach total and comprehensive completeness from all directions. This is different from the initial ideology of a single direction straight to Asravaksaya Moksha.

People in this era and ethnicities outside of India do not have any idea about the concept of Moksha. How can we expect people today to set foot on this path of Moksha and to share the benefit of the salient teaching of the Buddha? Ideology in the *Avatamsaka Sutra* can shed some light.

Critical thinking of the *Avatamsaka Sutra* pertaining to Samantabhadra-yana is hereby meticulously and holistically explained from all directions. Various aspects that require attention, such as merits that are prerequisites to the “Samantabhadra-yana Dharma Practice Method”, practice traps/yoga block etc. have been listed out as extensively as possible. In doing so, a road map or blue print is provided to spiritual practitioners in their pursuit to attain Asravaksaya Moksha as depicted by the Buddha.

The five sections of dharma practice described in the “Ten Grand Vow” holds the theme of how the “power of Samantabhadra-yana” leads directly to submersion into the “Four Infinite Realms”. Unmatched by all other Sutras, this dharma practice holds the superlative key to enter straight into the metaphysical realm of ontology. This chapter alone is the cardinal of all sutras, king of all kings.

According to the common teachings of Holistic Buddhism in general, fulfillment of enlightenment is the end stage. Yet, the *Avatamsaka Sutra* begs to differ. As per theoretical principles described in the chapter “Leaving the Material World”, the outcome concludes: “Whoever acquires the ten unhindered applications is free to decide whether or not to attain Anuttara-samyak-sambodhi at will. In spite of attaining full enlightenment, continuation of Bodhisattva deeds will not be forsaken”. As per practical applications, they are as illustrated in the “Four Infinite Realms” described in the “Ten Grand Vows”. The four infinite realms are: “The end of the realm of Śūnyatā, the realm of sentient beings, the realm of karma of all sentient beings, and the realm of vexation of all beings...because the realm of Śūnyatā up to the realm of vexation of all beings are infinite and never-ending, my salutations are accordingly infinite and never-ending”.

The dharma practice of Samantabhadra is infinite both in theory and in practice all the way through. This infinity is the freedom of access between

the metaphysical and physical realms; hence the saying: “stay not in the Three Realms, leave not the Three Realms, all-in-all is in the Dharma Realm!”

Keywords: *Avatamsaka Sutra*, “Vow of Samantabhadra Bodhisattva”, Samantabhadra vehicle, Moksha, Chapter “Enter the Dharma Realm”



一、緒論

《華嚴經》始自〈世主妙嚴品〉終至〈入法界品〉，這是眾所皆知的經文始末，逮至清涼國師判十大願王為「重示普因」，以一槌定音之勢定《華嚴經》之總結以來，千餘年幾乎無人再提《華嚴經》的結論。今日的邏輯、理論工具皆與千餘年前大相逕庭，故有重述《華嚴經》結論之必要。今此一文僅為《勘玄記》中第三冊之序言，茲於會中提出以饗與會學者先睹之機。

文中按書之次序先論〈普賢行願品〉之獨立性，此意即表達〈入法界品〉唯三十九卷而非四十卷，故此十大願王實即〈普賢行願品〉。「普賢行願」為單一詞彙、單一概念，不論在普賢乘中或在普賢行法中，都是極為重要的概念，故而獨立為一品經乃至一會之設，乃屬「普賢乘」中不共別圓之必然也，所以首列〈普賢行願品〉第四十品論，次為〈普賢行願品〉第十會論。故此一章目的乃在為「普賢乘」作歷史性的定位與定義，其次亦在為「普賢行願」及「普賢行願力」作明確的定義，蓋此乃普賢乘中重中之重，豈可輕忽略過也！

（一）〈普賢行願品〉第四十品論

《華嚴經》不論是六十卷本或八十卷本的最後一品皆稱〈入法界品〉，而德宗時代南天竺烏荼國國王所貢之四十卷本《華嚴經》則稱為〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，按「不思議解脫境界」即為「入法界」，而此品經獨多「普賢行願」四字，或解為「能、所」一對，即以普賢行願入不思議解脫境界，此解似令此「不共別圓」之思想禁錮了千餘年，此解似必須重新加以詮釋。

1. 入法界之「法界」以及入不思議解脫境界之「不思議解脫境界」皆有兩層意義，一者為形而下本體界之法界，一者為形而上本體界之法界。

2. 普賢行願為另一品經，意為此經題原為兩子題合而為一主題，

故十大願王所陳述的為普賢行願或普賢行願力，此乃用於轉形而下本體界入形而上本體界之動力，此普賢行願力亦是推動「佛華莊嚴三昧」¹的主力，有此普賢行願力，方足以進行華嚴三昧並上迴向用入形而上本體界也！所以十大願王之經文通經即在陳述此上迴向之關鍵——普賢行願力，故此十大願王之經文稱為〈普賢行願品〉，即屬一品亦獨立一會，不濫稱〈入法界品〉，為〈普賢行願品〉也！〈普賢行願品〉亦不宜挾入〈入法界品〉中。

是故四十卷本之《華嚴經》嚴格講不能簡稱為〈普賢行願品〉，以〈普賢行願品〉為第四十品經，而非前三十九卷之〈入不思議解脫境界品〉，而此入不思議解脫境界為「入法界」，故又有〈入法界品〉三十九卷論之議。²以上所論之觀點皆詳如拙作《勘玄記》第三冊——《華嚴經》總結之書中（出版中）。又近代學者亦多主張四十《華嚴》為別譯〈入法界品〉之單支分經，此亦可議。此應非單一品經，因又多加了另一全新的總結概念，此即〈普賢行願品〉也，由其經題即已見其端倪。

其次再就文體來分析其前後文之關係：

首先就行文的文勢而言，十大願王之經首好像承襲三十九卷末引申，因此常被疏論家誤為同品經。但在各家疏論中，似也同時發現三十九品，幾乎是晉譯、唐譯與貞元本皆同，故而獨認為此經文為失

¹ 晉譯《華嚴經·離世間品》中稱「佛華嚴三昧」，唐譯本中稱「佛華莊嚴三昧」，乃〈離世間品〉中普賢菩薩所入三昧，於此三昧中宣說二千法門。

² 換言之，四十《華嚴》全品總稱〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，實應拆為兩品，一為前三十九卷之〈入不思議解脫境界品〉（此三十九卷內容可視為八十《華嚴》第三十九品〈入法界品〉之完整譯本；又「不思議解脫境界」即「法界」也，故可取代而稱為〈入法界品〉），其二則為第四十卷之「十大願王」，其所標舉之「普賢行願力」為上迴向至無極境之關鍵，乃整部《華嚴經》之總結，故「十大願王」應獨立一品，稱為〈普賢行願品〉，附於八十《華嚴》之後，成為第四十品經，亦即整部《華嚴經》之結論。換言之，四十《華嚴》應接於八十《華嚴》之後，而取代〈入法界品〉內容，成為九十九卷、四十品經的「九九華嚴」，方為完整的一部《華嚴經》。

而復得而令〈入法界品〉以完璧之再現也！其實不然！

其次就文理而言，〈入法界品〉中普賢以一佛讚歎如來功德，而〈普賢行願品〉則以一切佛讚不可盡。雖云此為《華嚴經》中的慣用語言模式，然於此品之用意卻有不同。第一，語言模式雖然如此，但在〈入法界品〉中之稱讚如來功德，用表形而上本體界總相觀兌現之功德，其意即已達無極佛境，實無再加以擴大之必要，故〈入法界品〉皆於此而作結。第二，此〈普賢行願品〉之經首獨稱十方一切佛共讚此形而上無極佛總相觀之不可思議功德，其意乃在總結整部《華嚴經》之大結論，故緊接著「若欲成就此功德門」，此即提點「普賢乘」中之最關鍵處。依此十大願王運普賢行願力，透過華嚴三昧而轉形而下太極佛境，以入形而上之無極佛境也！是以禪堂中之語言模式皆無法堂中義學之語言模式也！

因此總結〈普賢行願品〉為〈入法界品〉外另一品也，不可以經文短而略其重要性。此〈普賢行願品〉之重點有二：其一是獨標「普賢行願力」的存在與作用；其二是架構「佛華嚴莊嚴三昧」中上迴向的經文標的，乃在自形而下之本體界（太極佛）轉入形而上本體界（無極佛）之重要關鍵。此處不可以用一般的行法論，故於大經中有此總結之必要，故稱不共別圓耶！

（二）〈普賢行願品〉第十會論

品目明確以後的次一要項，即是「十會」的問題。《華嚴經》中的七處九會是華嚴家們耳熟能詳的專業術語，五臺山上顯通寺無量殿上的七處九會圖更是著名的標誌；然此處所言之「第十會」亦與李通玄之「十會」說有別，乃是針對〈普賢行願品〉來的，此一立論自有其必要。何以會有「第十會」論？茲就其本質上的存在要件略論之：

論會處的存在與劃分是有其標準的，其中的入三昧與經首乃至末後的流通結尾，都是重要的處會標準。《華嚴經》是一部大經集，而欲將佛陀之一代時教乃至往後將近一千年的佛教思想匯集成一大

一部帙，實在是一項大工程，此一工程應是西域佛教中的大祖師們共同之心血結晶，此成果與印度傳統的佛教有很大的不同，此種差異是否融入了印度的其他思想或民族文化交流後的蛻變，皆有待進一步之研究。但是將各種大小不一、層次深淺不一、種類性質種種不同的思想作品匯集起來，卻不是叢書（如《四庫全書》）也不是類書（如《永樂大典》），而是一部思想脈絡一致、前後呼應又包羅萬象之總源頭的根本法寶，那麼其彙整的原則什麼？這是我們首先也是最有興趣的部分。

《華嚴經》的結集主要分兩大方面：

1. 佛境界方面：此一方面即是所謂的本體論，包括六大區塊。(1) 本體界的存在、組成分子及各層級的分布與活動；(2) 緣起論；(3) 宇宙觀；(4) 生命觀；(5) 現象界；(6) 實踐論。此一部分不在本文範圍之內，略可參考《勘玄記》第一、二冊³，詳當另文論述，此皆不在西方哲學與邏輯的範疇之中。

2. 成佛之道：此即邁向終極目的方法，也是前一課題中第六區塊「實踐論」之全體顯現，於此《華嚴經》分三個面向說明，全經除第一、二會屬本體論的範疇之外，其餘八會全屬實踐論之範圍，其中：(1) 第三會至第七會在詮釋六位行法⁴ 因果，理事全顯；(2) 第八會則以理詮釋八位行法⁵ 因果；(3) 第九會則以人詮釋全方位的行法因果，最後的〈普賢行願品〉則在總結三番遍明行法的因果與前本體論的前後呼應，使《華嚴經》的邏輯前後完整無缺。

³ 詳拙著：《勘玄記》，《華嚴經樞紐》（臺北：空庭書苑，2011年），第一冊，及《勘玄記》，《華嚴哲學懸談》（臺北：空庭書苑，2011年），第二冊，另拙文〈《華嚴經》為何要「重勘覓玄」〉一文，簡單陳述了撰寫《勘玄記》之動機，及此六大理論區塊之結構，亦可一併參看。詳《華嚴學報》第2期（2011年12月），頁1-29。

⁴ 乃指十住位、十行位、十迴向位、十地位、等覺位、妙覺位等六位而言。

⁵ 八位行法指：信位、住位、行位、迴向位、地位、大人位、等覺位、妙覺位等八位，乃本文依經文重新釐清勘定〈離世間品〉中的行法次第，此將於《勘玄記》第四冊中說明（待出版）。

此〈普賢行願品〉之所以列為第十會，有三大具體證據：

(1) 經首，此品經首共一百五十六字，其中經文之核心為「如來功德，假使十方一切諸佛經不可說不可說佛刹微塵數劫，相續演說不可窮盡」⁶的三十四字以及「若欲成就此功德門，應修十種廣大行願」⁷之十六字。此共五十字的兩句經文，首句點出了形而上本體界總相（如來）的境界與存在的殊勝。次句言明成佛之道，豈不統合了此經的全盤結構，更於此品中特別完成了普賢乘的行法總結，充分提點了真理的存在以及真理存在的活動狀態，包括了上下來往迴復的全盤態勢，能夠如是明確的解說，故被稱為「大不思議經」也！

(2) 入定，經文中並無交代入定之文，但以全經的理路而言，此品經應屬第八會「佛華嚴莊嚴三昧」之延續，文雖在〈入法界品〉後，但屬「理」會而不屬「事」會，故應屬華嚴三昧，乃以「普賢行願力」藉「華嚴三昧」轉入「無極佛境」，方顯「海印三昧」⁸無邊境界，此方符合〈賢首品〉之宗旨也。亦唯此實踐論方得前後一致，並亦全顯佛境之完全，尤以海印三昧屬無極佛境的根本定義，唯在此品中方能顯現，此亦唯有華嚴三昧可以顯現出海印三昧的境界。

(3) 流通，經文最後之流通文總結，雖氣勢龐大，然從俗而已，並不符全經大旨，但作為品會之結並無不可，用滿每會之基本要件耳！

⁶ [唐] 般若譯：《華嚴經》，卷40，〈入法界品〉，《中華大藏經》冊66，第1522號，頁805a。

⁷ 般若譯：《華嚴經》，卷40，〈入法界品〉，《中華大藏經》冊66，第1522號，頁805a。

⁸ 「海印三昧」乃毘盧遮那佛所證三昧，佛依此三昧宣說華嚴教法。「海印三昧」為《華嚴經》所依之根本定，[唐]法藏《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷1云：「海印者，真如本覺也，妄盡心澄，萬象齊現，猶如大海因風起浪，若風止息，海水澄清無象不現。《起信論》云，無量功德藏，法性真如海，所以名為海印三昧也。經云：森羅及萬象，一法之所印。言一法者，所謂一心也，是心即攝一切世間出世間法，即是一法界大總相法門體，唯依妄念而有差別。若離妄念唯一真如，故言海印三昧也。」《大正藏》冊45，第1876號，頁637b。

有關〈普賢行願品〉第四十品論及第十會論乃至〈入法界品〉第三十九卷論可詳《勘玄記》第三冊——《華嚴經》總結部分（出版中）。

其實〈普賢行願品〉之所以為一個獨立的單元，還有一個社會因素，即〈普賢行願品〉是唯一一品單獨流通的《華嚴經》部分，雖被列為淨土五經而被庸俗化，但是廣大的群眾認為誦此一品即誦一部《華嚴經》，此即社會上普遍認為此品經乃為獨立之品會，雖然群眾們無法說明或論記原委，卻也說明了事實。猶如強大的軍力與政治可征服大國，如馬其頓征服了波斯文明，但波斯文明降服了馬其頓；亦如鮮卑、蒙古、女真入主中原，卻全部融入了中國。如是社會存在之事實，是無法以文獻的記載完全呈現的。因此雖然目前的典籍裡無法直接論證此品經的獨立品會，但在此三部《華嚴經》中的經題仍可見其蹊蹺，何以四十華嚴中獨顯以「普賢行願」入「不思議解脫境界」，而四十卷中並無單獨的〈普賢行願品〉或卷，而獨此卷特顯「普賢行願力」用入無極佛境，故而此文之經題獨標此卷！

二、《華嚴經》與普賢乘

向來華嚴家皆稱華嚴三聖中普賢為長子、文殊為庶男，然為何如此稱呼，千餘年來唯是定論而無為何？豈不怪哉！

在晉譯《華嚴經》中，就有一再出現普賢願、普賢道、普賢行等符號，尤其是普賢乘，我們將之統稱為「普賢符號群」，此普賢乘尤其在〈入法界品〉中的本會具體而明確的標示著，正說明其兩大特色：

（一）普賢乘是事事無礙的，所以在法界中觸事皆圓滿，亦即在大時代裡欲成就偉大事業，唯此普賢乘之入法界行可完成之！

（二）普賢乘中的普賢行願力乃是最上乘向上一著，轉形而下本體界之太極佛境、入形而上本體界無極佛之關鑰，若無此關鑰則無有

可能入此無極太虛之境也！

雖然自本會之經首起，即有普賢符號群的出現，但皆示一乘圓宗之濫觴歟！逮至〈入法界品〉，本會乃明確昭示普賢乘之存在與價值，乃至其作用；然此表示者為文殊菩薩，文殊之推薦普賢乘有二：一者與〈淨行品〉中文殊答智首的部分相輝映；二者以文殊文推薦普賢乘，有「能、所」相會之意。基此二意，普賢乘乃油然應運而生。

（一）普賢乘的存在

言「普賢乘」的存在，不是要論經典的記載或文獻的記錄，而是在說明真理存在的實況與實錄。故云「普賢乘」的存在即是真理的存在，而稱「普賢乘」自有其一定的定義，即真理的存在境界及真理中一切生命存在的活動。在真理中一切生命存在的活動，即在真理的人生及生活狀態中；其中的身語意業及存在的活動、以及活動的存在，皆不可以大腦作為認知與判斷的標準。蓋其存在與活動皆非受制於人類的大腦意志，所以大腦已知的所有意識乃至意識型態必須完全摒除，方有可能接受大腦以外的世界，而此真理的世界即是本然的存在，不因為妄想作為與作意而有所變化，唯一的變化就是識性越發達、越充塞，大腦就越不能見到真理。

而佛陀的教導就一乘圓教的立場而言，真理就在那裡，伸手可得，只因迷惑顛倒不能認識真理的存在故而不能得到——不是真理的消失，是眾生的迷惑不識故！所以《華嚴經》是將此真理的存在與活動分兩部分言，「本體論」稱其存在，而上迴向的「實踐論」則稱其活動以言之。然真理的本身本無言說，亦不必言說，然《華嚴經》即既稱其性而暢言之，則其語言道必有其短，此乃語言法中之必然也！據此以論普賢乘的存在，乃是真理本體的內蘊，無有在不在、言不言的問題，亦無有體相之別。然既曰語言道以立其說，則必以普賢乘為體，簡稱「乘體」，而《華嚴經》為真理之相，故簡稱為「經相」，以之華嚴宗用以弘宗演教是為妙用，故又簡稱為「宗用」，皆依於真

理之存在而演化也。

因此就《華嚴經》而言，普賢乘的存在乃是先決條件，唯其本然的條件存在之後，大智大覺者始能將之陳述出來，而此《華嚴經》乃是大智大覺者的先賢們，以大雄大力之決心與魄力，才能將此無形無狀、渾然先天地而存在的形而上本體界之狀態，一五一十的詳盡陳述，皆因其身親身經歷的實踐兌現與體驗，將之如實作記錄而成的結果。此中《華嚴經》中所表達的真理存在與狀態，與實際本然的真理存在與狀態之間，必然存在著一定的差異與距離。此種差異的存在乃是必然的，蓋因形而上與形而下之別，亦因主客觀的因素有別，所以《華嚴經》中存在著一種「不可思議的語言模式」與「不可思議的思惟模式」，這種語言模式又稱「隱寓文」，這種思惟又叫「奇特想」⁹，將之統稱為「法界語言模式」及「法界思惟模式」，這是用以溝通「識性生命」與「法界生命」之間的差距，以及消除兩者之間的不同立場。法界乃本然之存在，然世間的識性皆因意識型態之別，而有種種先決性的態度與立場，故必須要有此歸零之作業，方能導正對真理的正確認知。

（二）「經」與「乘」同異

「普賢乘」的定義範圍包含了真理存在的總相，以及真理存在中各生命因素活動的別相。因此約「總相觀」而言，形而上本體界之總相觀為標的，此為真理的存在，稱為如來。若約「別相觀」而言則較為複雜，一者為形而上本體界之別相觀，一者為形而上無極佛到形而

⁹ 〈離世間品〉經文云：「佛子！菩薩摩訶薩有十種奇特想。何等為十？所謂：於一切善根生自善根想；於一切善根生菩提種子想；於一切眾生生菩提器想；於一切願生自願想；於一切法生出離想；於一切行生自行想；於一切法生佛法想；於一切語言法生語言道想；於一切佛生慈父想；於一切如來生無二想。是為十。若諸菩薩安住此法，則得無上善巧想。」見〔唐〕實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，卷53，〈離世間品〉，《大正藏》冊10，第279號，頁280b。

下太極佛之間的往返關係，此實為本體界與現象界兩者之間的相互關係。一般言真理，概念上是指總相觀，實際研究的是別相觀，所以在西方無法研究真理，就是大腦邏輯陷入了此一矛盾。

《華嚴經》的大雄大力先賢們，經過真正的正確的實踐與體驗之後，將其所兌現的真理與此普賢乘的真理契合之後，記錄下了此一曠世經典，因此《華嚴經》就普賢乘的兩大特色，分為形而上的「本體論」以及形而下的「實踐論」，尤其「實踐論」是每一位追求真理的人日日夜夜永不間斷的實踐功課。但是由於語言道的運用，是在將形而上的狀態表彰出來，所以本然的狀態必然與語言道的表達存在著一定的差異；此一差異的存在，不但存在於形而上與形而下之間，亦存在於各民族、各文化的集團上。在各文明圈內，其文化內涵的不同，又存在著翻譯技術與翻譯原則的大前提。因此《華嚴經》由印度到西域，再由西域到中國，《華嚴經》經歷了三個文化古文明，即由印度佛教到西域佛教、再到中國佛教，更明確的說應該是經由印度《華嚴經》到西域《華嚴經》、再到中國《華嚴經》，然後才到今天的《華嚴經》，才有重勘覓玄之必要。換言之，西域佛教乃至西域《華嚴經》的存在是不可磨滅的事實，而此運「史觀」之能力重回西域進入譯經場，再次體驗這一群大雄大力的先賢努力是一份真正的榮耀。有關這兩重差異之產生與轉折的專業研究，應當另文詳述；此處所欲提及的是，普賢乘與《華嚴經》間的實質性差異到底是什麼？普賢乘是一種存在與活動，而《華嚴經》則在實踐上下功夫，因此必須了解到本質上的差異：

1. 普賢乘是存在的展現與存在中的活動。而《華嚴經》一者將此呈現出來，再者表達此一活動之狀態所必須具備的條件，這些條件在普賢乘中是非語言道之表達，而是一種存在的狀態！如普賢乘實則涵括了一切世出世間所有法，但在《華嚴經》中梳理的狀態，則更強調形而上本體界與形而下本體界的相互關係；尤其直接表達的就是以「法界智」行於法界的「法界行」，尤其直接表明行於法界的法界

生命及法界身語意業。如是表達皆可讓我們真切體會到《華嚴經》特重實踐的特質，此一特質實際上是這些大雄大力的先賢們實踐後的體驗所得，因此將普賢乘中法身所存在的法界生命，歸納成「法界依何而成立？」此一問題實際上直接表達「世間」與「法界」的差別在那裡？此乃原始解脫道上所無法解決的問題，然而於〈離世間品〉中普慧雲興二百問的第一問即此問也！¹⁰ 若不知法界生命是如何成立的，那麼一切有關法界的生命與活動豈非虛幻！所以此是至關重要的前提。《華嚴經》中將提出此一問題，而普賢乘並無此一語言道，此乃先聖先賢之大慈大悲之作也！

2. 普賢乘要求入法界與《華嚴經》要求入法界的標準不同。約「普賢乘」言，常在法界，法界又遍一切世出世間，因此無入不入法界、出不出世界的問題。所以經文常歎：不出三界、不住三界或不住法界、不出法界之文。然而約《華嚴經》而言，凡夫修行則必具格方能入法界，因此而有一連串之邏輯論證，此實為「乘」與「經」之別，如「普賢乘基因」之問題。按普賢乘的立場言，要入法界當然要具備普賢乘的根本要件（基因），並沒稱說何時具備，因此我們訂為信位滿心之前必備。但是《華嚴經》之要求，顯然是在信位之初而非信位之末，此為一項明顯之差異，所以經稱「信為道元功德母」，而在〈離世間品〉中普慧二百問第一段前行的「信位二十二法」，最初九法即是自我檢驗是否具足法器的標準，尤其是第九法中的「自知受

¹⁰ 〈離世間品〉經云：「爾時普慧菩薩知眾已集，問普賢菩薩言：『佛子！願為演說：何等為菩薩摩訶薩依？何等為奇特想？何等為行？……』」第一問「菩薩摩訶薩依」即問菩薩所應依止與安頓身心之處。見實叉難陀譯：《華嚴經》，卷53，〈離世間品〉，《大正藏》冊10，第279號，頁279b。

又普賢菩薩答十種依云：「佛子！菩薩摩訶薩有十種依。何等為十？所謂：以菩提心為依，恒不忘失故；以善知識為依，和合如一故；以善根為依，修集增長故；以波羅蜜為依，具足修行故；以一切法為依，究竟出離故；以大願為依，增長菩提故；以諸行為依，普皆成就故；以一切菩薩為依，同一智慧故；以供養諸佛為依，信心清淨故；以一切如來為依，如慈父教誨不斷故。是為十。若諸菩薩安住此法，則得為如來無上大智所依處。」同上，頁280b。

記」，自知受記是一種自我勘驗的標準，自我檢測是否具足法界生命的載體¹¹。此為第一回合的自驗已行，所以此為「乘」與「經」之別也！凡此不勝枚舉。

（三）「乘」、「經」、「宗」的行法異同

普賢乘即是本體，本無言說，唯是在《華嚴經》之相披露之後，人才曉得了真理存在之樣貌，故稱其為本體界之種種動靜的存在狀態。所以「體」的存在並不在於說明，但是祂的存在卻表達了真理的實際狀態。尤其在普賢乘的基本定義上，說明「入法界」的這個命題，欲入法界而成立「法界生命」；而入「法界生命」是需要有「法界生命」之必備條件的。雖然經文裡沒有這樣明確的記載，卻很明確的表達了此狀態，但是這些條件的如何具備卻是「乘」、「經」與「宗」的表達，以及在實踐上明顯差異的地方。因此才有：

「乘體唯其存在，於法於義」

「經相唯其表達，於理於智」

「宗用唯在實踐，於行於省」

唯其三者和合如一，和合者非是一成不變，而是目標一致。其中「乘體」是用以勘定校正的標的與準則，「經相」是實踐的指導與勘驗之依據，「宗用」是實踐的推動管理的基地。所以三者原是一非三，是一體的三個面向，亦因此整個「華嚴海印三昧行法」¹² 或稱

¹¹ 〈離世間品〉普慧菩薩所問最初九法為：「何等為菩薩摩訶薩依？何等為奇特想？何等為行？何等為善知識？何等為勤精進？何等為心得安隱？何等為成就眾生？何等為戒？何等為自知受記？」同上，頁279b。

又普賢菩薩所答第九法云：「佛子！菩薩摩訶薩有十種受記法，菩薩以此自知受記。何等為十？所謂：以殊勝意發菩提心，自知受記；永不厭捨諸菩薩行，自知受記；住一切劫行菩薩行，自知受記；修一切佛法，自知受記；於一切佛教一向深信，自知受記；修一切善根皆令成就，自知受記；置一切眾生於佛菩提，自知受記；於一切善知識和合無二，自知受記；於一切善知識起如來想，自知受記；恒勤守護菩提本願，自知受記。是為十。」同上，頁281a。

¹² 「海印三昧」為《華嚴經》所依之根本定，前已說明，此處指華嚴宗道場行法之總稱。

「普賢乘行法」方有究竟可言，自下手處即開始作轉凡成聖之生命改造工程，以致於到達止於至善的境界，進入到永恆的生命領域裡，此中一應具足！

三、《華嚴經》的總結

〈普賢行願品〉作為單獨第十會及第四十品，就產生了《華嚴經》的結論氣勢，也對於普賢乘的特色——「普賢行願力」給出了明確的交代。在六十華嚴的《探玄記》中，法藏稱欲持大本華嚴必仗「陀羅尼力」¹³，此即「普賢行願力」，在法藏言以陀羅尼力持大本華嚴的時代，〈普賢行願品〉尚未到中土，「普賢行願力」的思想尚未成熟，普賢乘雖有其名，然思想架構未立，思想架構尚未成熟，故未見以「普賢行願力」入形而上本體界的概念，故大德即以陀羅尼力稱之，實得法海之髓也！

於〈離世間品〉中，言入法界乃至入形而上本體界之關鍵在「華嚴三昧」，此三昧指全程之功夫，而〈普賢行願品〉則單言「普賢行願力」，為由形而下本體界轉入形而上本體界之關鍵。此中不論稱「華嚴三昧」與「普賢行願力」，或「法界智」與「普賢行願力」，皆有分分證與滿分證得之別，初涉法界即具華嚴三昧力。此三昧力（即法界智）具有分分證得之勢，即可改變業力，即可使此位前普賢「業寄法界」，雖報在世間的色身與心理身上，但皆可有驚無險。而欲令此三昧力達滿分或法界智達滿分，則須經三十六位法身之歷練，至七地位遠行地，其普賢行願力方可達滿分，此時稱三昧力或法界智，皆轉為普賢行願力，所以世間知識常稱「證得」即是一證一切證，恐有誤認之虞！

¹³ [唐]法藏《華嚴經探玄記》卷1云：「二大本者，如下海雲比丘所受持普眼經，以須彌山聚筆四大海水墨書一品修多羅不可窮盡。如是等品復過塵數，此是諸大菩薩陀羅尼力之所受持，亦非貝葉所能書記。」《大正藏》冊35，第1733號，頁122b。

(一) 行法的總結（實踐論）

此行法之總結即是實踐論中的最後階段，亦是實踐論中的最後一個步驟，如何將「太極佛」推入「無極佛」的工程。此〈普賢行願品〉中的十大願王悉數稱以「普賢行願力」完成之。此中願願皆以五段修法論之，即：1. 所；2. 能；3. 能、所合一；4. 「一」的無限擴大；5. 能、所雙泯，泯入無極境。此五段修法可詳《勘玄記》第三冊內容。

實踐論是《華嚴經》中的兩大特色之一，而《華嚴經》在表達此一實踐論的過程中分三番說明，前皆有略論。而此〈普賢行願品〉特標舉「大人位」¹⁴ 中的行法，也就是說「十大願王」根本上是七地以上的行法，最低程度也要登地以上的行者方可踐其位，登地的行者恐怕要在五、六、七願上下絕對之工夫，而此功夫之重點即在「依止善知識」上用功。此一過程中，第四大願恐怕還是主要的功課背景，也就是要徹底的淨化，故以懺除業障為之。而五、六、七願則是廣植福田，此福特重於一切法無疑上。此二大支柱是為補行者在法界中所可能產生的漏洞，這也是法界生命與紅塵中所別之特殊處，而此「十大願王」則直指「太極佛」泯入形而上之「無極佛」的直接工程，故皆言以「普賢行願力」為之。

此行法至此，所入之「無極境」即是本體論中的本體界總相觀，此是所謂生命的原鄉！居於此法界，生命即達所謂的止於至善，自此即開始所謂止於至善的生活，於此法界中生活即是不住法界、不出法界，自在應緣而示現於形而上或形而下，不驚不怖、無增無減、無來無去，一切皆自然。

〈普賢行願品〉若論實踐學方向，自可歸屬於三番行法中的任何一番總結，但將之與第二番之〈離世間品〉對舉，於理於智皆更完

¹⁴ 大人位，指第八、九、十地菩薩。

整，何以故？第一番為六位行法段落分明，而第二番八位行法中大人位以去皆得體，等覺位依體起用，妙覺位待緣顯相，所以自六地入七地，依十大願王乃捷徑也！而第三番則遍明無量行法、無量位階，依人事修，於理邏輯既繁且富，故與〈離世間品〉合而暢理也！

且長行文後的偈頌非是一般的結頌流通分，而是極高水平的數理邏輯，尤其提到上求下化之理念時，便極為清晰的說明，法界中「上求佛道」之工作即是「下化眾生」，且其行法陳述得一清二楚，詳如《勘玄記》第三冊。故此品經就實踐論而言，不論技術面或工程面皆觸及終端之工程與不可思議的技術，尤其在最後的標的上導歸到形而上無極佛的境界，此中經文所指之極樂為當時之語彙，以今日之用詞應稱為廣義之淨土而非狹義之極樂，蓋狹義之淨土為報身佛剎，非是法身之形而上之無極境，故此一境界之區隔於經文中亦極為明顯。

（二）思想的總結（本體論）

《華嚴經》的總結包括了「本體論」及「實踐論」，實踐論的總結已如前將三番遍明行法因果總結到〈普賢行願品〉，自太極佛導入無極佛的境界，此中導入的形而上本體界，約「理」而言實包括了本體論中的六大區塊，此是為華嚴思想總結之狀態，茲分別敘述此一現象返元的大約態勢：

1. 實踐論：《華嚴經》中的實踐論，是指返元至形而上本體界之實踐方法及實踐過程，其全過程分三番遍明，此〈普賢行願品〉則針對最後之一著加以著力作結，而返至形而上之本體界。此又稱「方法論」，著眼於上迴向之修行方法而言。

2. 現象論：《華嚴經》中現象論分三世間，然皆以眾生通稱，或稱一切法、一切世間、一切眾生，但在階次上分普賢（太極）、兩儀（生命觀及宇宙觀）、三寶（佛、法、僧），此一分法頗有「道生一，一生二，二生三」之架勢，其中之所論述即是現象界，統稱「世間」；本體界則稱「法界」；而三以上之返元態勢稱上迴向，上迴向

的方法與途徑屬實踐論的範圍，上迴向的領域即「所」的部分，即是法界領域的探討，此是為現象界。合現象界與實踐論之綜合狀態即是現象論。

3. 生命價值觀：其中包括有三寶論、宇宙觀及生命觀，其中的三寶論實際上是生命價值觀的原型，所以通常將之併入生命觀中論述而不再別論，故三寶論之經文即併入〈毘盧遮那品〉中論。

4. 緣起論：分二，一者為下迴向的緣起，乃肇始於「如來藏身菩薩三昧」¹⁵；二者為上迴向的緣起，乃依於「華嚴三昧」，而此品經則以華嚴三昧中的「能」——普賢行願力為主述對象，此一緣起論是人類思想文明之精華，全人類文明中尚未有如此詳盡的記載，形而上與形而下之間的自在往返途徑與方法。

5. 本體界：本體界不是一種概念，而是一種存在的狀態，與本體論不同。本體論是一種概念，是思想家對於本體界的存在與存在的活動狀態，作了一番梳理之後的一種論述。此種本體論只存在於華嚴法海中，祂是對真理的本體界有過充分的體驗，並經歷過一再的驗證與梳理所作的記錄。西哲所謂的「存在論」(Ontology) 非華嚴之本體論，本體論必依本體界之存在為軸心而論述，西哲所存在的文化環境中，並無本體界之思惟與認知，豈會有本體論的產生？其所產生的「是論」¹⁶或「存在之哲學」(Philosophia de ente) 實是神奴思想的一種覺醒或反動思潮，此乃因宣布上帝已死之後必有的思潮發展，然此尚未成熟，故不能與華嚴之本體論並列。

《華嚴經》中的本體論包括了此六大區塊：一、實踐論（又稱方法論）；二、現象論；三、生命觀；四、宇宙觀；五、緣起論；

¹⁵ 「如來藏身菩薩三昧」全名：諸佛毘盧遮那如來藏身三昧，乃《華嚴經·普賢三昧品》中普賢菩薩所入三昧。實叉難陀譯：《華嚴經》，卷7，〈普賢三昧品〉，《大正藏》冊10，第279號，頁33a。

¹⁶ 乃指關於「是」的學說。參閱俞宣孟：《本體論研究》（上海：上海人民出版社，2005年），頁19。

六、本體界。而此本體論中之實踐論，即是在表達本體論上上下下的活動本質與全盤狀態，所以普賢行願特別強調總體活動的本質與狀態，特別是指出最後一著——形而下的本體界與形而上本體界上下往返的開關。「開」者指下迴向，其紐帶即是「如來藏身菩薩三昧」，此乃開啟現象界森羅萬象的樞紐；而「關」者指的是上迴向，其紐帶指的是「華嚴三昧」中的返元工程，此中返回生命故鄉之動作關鍵即是普賢行願力，此一論述可令現象界返元至本體界，正是一切思想界及行者的終極目標，而此開關的一切理論即是緣起論的範疇，〈普賢行願品〉之存在，約「相」而言是「實踐論」的總結，約「體」而言是「本體論」的總結，所以稱其為《華嚴經》之總結論，職斯文之故也！

四、《普賢乘》行法

就修行的立場而言，行法的指導是絕對的要素，若無指導即成盲修瞎練，因此在佛教的範圍裡，行法的指導就成為佛陀一系相傳的必然基因，此一傳承之基因我們稱為佛陀法身的DNA。但在漫長的歷史中，有心進入佛門的行者仍有兩大誤區必先釐清：

(一) 原汁原味的佛陀教法或改良型的佛教行法：這是一般有心人的第一個誤區：「既然要學，當然要跟佛陀學原汁原味」，這裡面所存在的誤區理由有二：第一是「人」，人是人人不同的，而教導的記錄與傳承是一成不變的，若變了三法印即非佛法；可是一成不變的教導，如何能應眾人之機呢？更如何能應時空完全不同、文化完全不同的國度呢？所以適當的補充以因應不同環境下的人群需要是有其必要性的，如若此人是佛陀當時座下的四禪八定眾生，或深入吠陀經典深究真理奧義的久修行者，那當然是可以因為佛陀一句「善來比丘」，而髮鬚自落、袈裟披身，證阿羅漢。若不，則亦按《遺教三經》、種種戒律以行持，若此則須依「宗」立行法準則，因此而有

二千五百多年來所演化出來的普賢乘行法，此皆不離佛陀三法印之DNA。第二是「環境」，環境包括生活環境以及對記載中的法義認知，由於語言用詞的自然變化以及工業化的影響，人心中的基本背景已有很大的不同，再加上層層疊疊的意識型態乃至高張的我執我見，雖然能夠面對原汁原味的牛肉麵，但用的是一個五味雜陳的餽水杓子，其所裝入的與所吃下的，可想而知，所產生的恐怕是自以為是、想當然耳、一廂情願的結果，所產生的弊害遠大於一切，這就是為什麼要依善知識教而循宗用之軌跡修學的原因。

（二）專心一意之修法，不理紅塵中的俗事，此一誤區乃是誤認為修行乃逃避世間責任，亦認為修行可以改變一切，卻完全忽略了自己是否堪為法器？如何確認自己是一位「具器」的行者，是每一位有心修學的人首先要具備的資糧道。

有了這層認識以後再來談普賢乘行法才有意義。普賢乘行法是法身佛的立場所作的指導行法，一般所謂釋迦牟尼佛所指導的行法是化身佛的行法，化身佛的國度即在一時一地之範圍內，能將之傳遞下來乃經由報身佛之作用而傳承，將此化身佛之宗旨綜理報身佛之傳承，所梳理下來的法化可以符合十方一切佛刹之用者，即是法身佛的教法，此乃約理而言法界實況。若約此方世界之事相傳遞，則是印度佛教經傳中亞形成了報身佛教，再傳中國而形成法身佛教，乃有所謂「一乘不共別圓」之產生，這是普賢乘行法存在的背景與事實。

所以就釋迦文佛的教導而言，化身佛的行法是「顯」，法身佛的行法是「隱」。約毘盧遮那佛的普賢乘而言，法身佛的行法是「顯」，而化身佛的行法是「隱」。此二法是乃「秘密隱顯俱成」也，二者是一非二！故即使在釋迦佛的時代亦有普賢乘，唯其隱耳！而今雖稱普賢乘行法，並非離釋迦文之三法印而另求普賢乘。是故，普賢乘行法不但始終不離釋迦文之一代時教，更在遺法的傳衍之中起到延續的作用，尤其是此普賢乘行法，不但在此娑婆世界存在，更在法界中一切佛國土中燦爛的繁衍著。

(一) 普賢乘行法的目標

普賢乘行法的特質就是「一乘不共別圓」的特色，〈普賢行願品〉正雙顯此一特質，此一特質有兩大明顯的特徵，一者始，一者終：

1. 始者：普賢乘行法仍逕入法界之行法，一般坊間稱華嚴修法為菩薩行法，即指此逕入法界之行也，然以逕入法界其所需具備之條件（即資糧道）共計二十二法¹⁷、二百二十項，條例清楚，是當今行者所宜修學者，此一特徵為其他行法所無，故稱「不共別圓」也，這些條件不顯在〈普賢行願品〉中，皆顯在〈離世間品〉內的信位條件中，而隱於〈普賢行願品〉之內。

2. 終者：普賢乘行法的第二特質，是在逕入形而上的無極佛境界，並在此境界中生活，此種無極佛境的人生以及證得無極佛境的高度，正是一乘不共別圓所著墨的地方，此一高度為人類一切思想之所不及，唯深入法界親身兌現此一領域者方可言其經歷。所以如何透過普賢行願力的智慧，按下「佛華嚴莊嚴三昧」的按鈕而逕入形而上無極佛的境界，過其止於至善的人生境界，正是一乘不共別圓的至尊標準。

普賢乘行法乃約「宗用」而言，就是華嚴宗人依於《華嚴經》，以普賢乘為軸心及核心價值觀，而提出適合此一時代、此一佛剎、此一民族文化特色所需之行法。此一行法皆符合上述兩項特質，可令行者共登華藏玄門，並可逕入毘盧性海，而不至於停在修行的半路上或者入不了法界，此即普賢乘行法的特質。

「普賢乘行法」是就「瑜伽行派」的立場而言，非就「中觀論派」的立場說之。換言之，在《華嚴經》中所提之行法皆約禪堂而

¹⁷ 詳見實叉難陀譯：《華嚴經》，卷53，〈離世間品〉，《中華大藏經》冊13，第87號，頁190-194。乃普慧菩薩問普賢菩薩二百問的前二十二問，普賢為之作二千答之前二百二十答，是為信位之行法修習內容。

言，非就法堂而論。禪堂之行法不是概念上的東西，而是實踐上的準則，所以雖是信位二十二法，仍是實踐之工程而非泛泛之概念。既然是實踐上的功夫，那麼行法之指導就很重要，因此行法指導也不是概念上的「知道」而已，其實更是轉化觀念以及親身實踐的經歷。此種親身實踐的經歷稱之為體驗，沒有體驗的認知是一種虛妄的概念，此種虛妄的概念不存在法界中，只存在娑婆紅塵中。約此而言，普賢乘的實踐論貴在兌現，兌現的本質是體驗，體驗後所展現出來的境界即是兌現，兌現了形而上無極佛的境界，就是普賢乘的價值。

普賢乘行法的另一價值乃在：由「化身佛」經「報身佛」到「法身佛」的整個行法演變與成長的歷史洪流裡，經歷了千餘年的洗練所冶煉出來的全套行法，不論是宏觀面或微觀面、技術面或工程面，也不論是就理上探求或從實踐體驗上言，自裡到外都有了豐富的經驗與足夠的歷練，所以能將此行法充分而完整的合盤托出，可令行者全程皆有理論依據可作為勘驗之楷模，這是普賢乘行法中一項最實質的價值與意義。換言之，始從同登華藏玄門，經由普賢乘全程之行法，終至共入毘盧性海全歸普賢乘行法，此乃《華嚴經》之所昭示者。然〈普賢行願品〉則是此中精華之晶片也！

綜觀普賢乘行法之特質與價值以後，可以發現普賢乘行法在華嚴宗道場的經營與指導下，透過當今的教學系統，自童蒙以至啟蒙，乃至透過解脫道或圓融道而逕入法界，是最直接又契機的行法準則，既可培育資糧道又可增長善根，如透過信位二十二法亦可逕入法界而直入毘盧性海，此中之行法指導乃是「宗用」的最大特色，欲保持佛陀之心髓法門，唯此普賢乘行法之指導耳。

（二）普賢乘行法誕生的歷史軌跡

佛教徒有基本立場，一切皆歸於教主的源流說。此一立場屬於宗教情操不必給予駁斥，但是站在學術的立場，必須提出歷史演進的文化思想部分，以及其三法印乃至真理核心價值觀的不變部分，若兩者

混為一談，則有失佛教研究的宗旨。又研究佛教思想必須注意到各種思想流派的演變過程中，是否仍然保持其三法印的思想以及其對真理的終極追求，不管其中所用的名相有任何的不同、差異或變化，此一宗旨永遠不變。而研究佛教的修行亦然，祂唯一不變的宗旨就是漏盡解脫。所謂漏盡解脫就是斷盡煩惱解脫、永斷生死輪迴、出三界入法界、開悟、證羅漢等等，不同宗派各有不同的名相，以顯其修行的目標，但此目標之名相不是用來炫耀或推銷，能不能明確的指出「漏盡」的原始定義，若不能其修法即有商榷之餘地。故而一些特異功能的訓練、反社會功能的主張、催眠、魔術、縮骨功、放光功夫、治痛術乃至通靈等神通、神奇鬼怪的部分皆非佛教修行的目標與範圍，所以我們在論及普賢乘行法的時候嚴格堅持此一原則。

普賢乘沒有誕生不誕生的問題，只有顯現不顯現的問題，普賢乘是先天地而存在，是永恆存在的真理，只有人類認不認識祂的存在問題。自從《華嚴經》應世，普賢乘的存在世人才得以充分了解。然而對於普賢乘的認知卻不是一般人能夠充分認知的，必須經過普賢乘行法的實踐與兌現才能體驗到普賢乘的真理存在，因此普賢乘行法的指導誕生才是歷史上的事件。

佛教誕生於印度，完成於印度者屬基本教義，後來的「摩訶衍乘」雖誕生於印度卻成熟於西域，而普賢乘則誕生於西域而成熟於震旦。其中的深入研究自有待於學者專家的考察。佛陀的教義可以透過文獻的記載來研究其中的歷史演變，然而佛陀漏盡解脫的行法在經由摩訶衍乘及普賢乘的演化中，是否也有相對的變化？又當如何考察呢？蓋行法之演化不若教義之演化有文獻之跡可尋，此自有待行者於體驗中逐一追述：

1. 佛陀的漏盡解脫法門，是在印度四禪八定的十八種定自在力的前提下，擺脫十八種定自在力的堅持與擴張，因此將此一堅持與擴張的修法稱為「共外道禪」，而佛陀所置入的漏盡解脫法門稱為「聖解脫道」。那麼，剩下來的問題是，聖解脫道是怎麼修的？按照義學的

講法，解脫道的內容即是以「三十七道品」中的四念處、七菩提分、八正道等為根本，但行法的技術面如何下手卻完全沒有交代，唯有道場中的清規戒律以及禪堂中各項散亂無有系統的零星記載，學者是無法從中覓得寶藏的。行法的要領是淨化、再淨化，以至於入定，在於定中依四念處等「三十七道品」起觀而令漏盡解脫，此一部分全是禪堂中的語言模式乃至禪定中的思惟模式，因此文獻中全付之闕如。

2. 摩訶衍乘的解脫法門：其行法要領當然是承繫佛陀之漏盡解脫法門，但綜觀所有的摩訶衍乘典籍，即可發現其入定後的起觀已經超越了三十七道品的範疇，而且在入定後起觀的技巧與原則上，已經不像原始佛教的根本教義，對此認為理所當然，反而非常著重於揀別起觀的思惟模式，因而有「正定聚」、「邪定聚」、「不定聚」之區別。¹⁸ 此時的入定起觀已經擴大到四攝法、四無量心、六度萬行等領域，其下手處已經有倚重「正定聚」的傾向，但尚未給「正定聚」以明確的技術面定義。

3. 普賢乘的解脫法門：普賢乘在中國佛教中通稱「一佛乘」或稱「圓教」，同樣秉承佛陀的漏盡解脫原則，亦承襲摩訶衍乘入定起觀的寬廣領域。但在普賢乘的行法中有三大特色必須先一一提出：

- (1) 入法界修行，此於前述略明不贅。
- (2) 將淨化工程具體化為淨化身口意，並直接付諸實踐，如〈淨行品〉中智首與妙首之對話。

¹⁸ 《釋摩訶衍論》卷1云：「然三聚門有其三種，云何為三？一者十信前名為『邪定聚』，不能信業果報等故；三賢及十聖名為『正定聚』，決定安立不退位故；十種信心名為『不定聚』，或進或退未決定故。二者十信前并十信心名為『邪定聚』，皆無善根故；無上大覺果名為『正定聚』，已滿足故；三賢及十聖名為『不定聚』，皆未究竟故。三者十信前名為『邪定聚』，無樂求心故；十聖名為『正定聚』，已得真證故；十信三賢名為『不定聚』，未得正證故，是名為三。」見龍樹造，〔姚秦〕竺提摩多譯：《釋摩訶衍論》，卷1，《大正藏》冊32，第1668號，頁596b-c。

(3) 對入正定的明確界定，晚期的印度修行（指帕坦加利的《瑜伽經》，約西元二、三世紀前後），皆以入三摩地之原則而言（三摩地或譯為三昧、三昧耶，即正定）。然如何入正定以及何謂正定，幾乎皆無定義。在普賢乘的定義中，入正定是漏盡解脫的依據，不論是起於三十七道品或六度萬行的正定皆然。然於大乘晚期，尤以西域佛教為然，是以陀羅尼及曼陀羅為入定的直接工程，但在普賢乘解脫門的定義中，是以「能所合一」及「雙泯」為前提，「所」即般那真如，「能」則般若真心，此中之運用純然為禪堂中心心相印之心法，唯有師徒間的指導與實踐方能論證其體驗之真偽，遠非局外人所可置喙。

普賢行願品中，對此普賢乘的漏盡解脫法門，有一總結的行法示範稱為十大願王，其中即以普賢行願力為「能」，十方法界為「所」，分五段修法說明：A. 先列「所」；B. 次明「能」；C. 能、所合一；D. 「一」的無限擴大；E. 能、所雙泯，泯入無極境。為此而將普賢乘的漏盡解脫法門具體的交代清楚，此一部分在《勘玄記》第三冊中有清楚而完整的交代。依此可見，隨著時代的演進，行者在踐履佛陀漏盡解脫的法門時，隨時隨地都在省視當下的環境，以期能夠更精準的捕捉到佛陀的心髓法門，若不重新詮釋，隨著時空與文化背景的更迭，對於佛陀教導的真諦將會愈益淪喪。若非西域佛教的摩訶衍化以及中國佛教的普賢乘化，佛教可能隨著印度佛教的式微，早已成為歷史名詞了。

就歷史的長河看，歷史尚未停止，佛教思想亦不可能總結。在此新時代中，第四期佛教的新頁才正要展開而已！我們所急於完成的，是儘快將普賢乘思想及普賢乘行法理出一個具體的綱要來，以適應新時代新國度眾生的需要，才能開拓出未來的新氣象。

五、結論——從「普賢乘」的出現探討華嚴思想的成熟與完整性

《華嚴經》思想的偉大不在於創造，而在於總結人類各民族的文明精華。從印度西域到中國，其中應該也包括東南亞各民族的思想卓越貢獻，因為在中國佛教的組成因素中，不可磨滅來自海上絲路各民族的偉大貢獻，這當中佛教徒難免會憤憤不平的抱怨，認為「《華嚴經》明明是佛陀一人的偉大成就，為何變成大家共同努力的成果？」乃至「既然是大雜燴，則必然是不純的拼裝貨」，其實大可不必如此憤憤不平。《華嚴經》思想的完整性正好說明了人類文明的成熟度，我們只是以一種客觀的態度，在完全的檢測下，公開坦然的提出此一結論而已！

《華嚴經》所代表的思想純熟度，說明了佛陀法身DNA在歷史上承傳不但沒有中斷，且在所有的佛弟子中依於佛陀解脫道的教導，依之仿學，並沒有遺失此一家風，而能在幾千年的繁衍過程中不斷的壯大，並且枝繁葉茂，更且佛陀的根本教導，依於「佛教思想解剖學」（判教）以及「異地思惟」的傳承，更令佛教的思想陣容欣欣向榮，修行方法更臻成熟，也更適合新時代各民族的修學與解脫之需要！

《華嚴經》思想與修行方法的偉大成就，不在知識與科技方面，卻在靈性與真理的達成上面，人類追求真理的目標已然達成，那種燦爛美好的人生終極目標是人人可及的，但是祂不能用大腦的邏輯。當今人類用大腦思惟所追求的量子、奈米乃至上帝粒子等，在將來皆有可能應用在商業乃至軍事用途上，猶如今日應用的奈米技術或各項電腦科技等，但它是否會產生人類及地球的毀滅性災難，卻是不可預測，也完全無知；此猶如人類已能達於真理那種止於至善的人生境界，卻對此渾然無知乃至斥之為迷信、無稽之談一般，此乃今日科學界的盲目與無明！

人類追求止於至善的目標是與價值是與生俱來的，但顯然不在於外在物質世界，而在於靈性世界裡。《華嚴經》的偉大即在指明靈性的存在，以及止於至善的靈性世界乃至改造生命、轉凡成聖的全記錄，這一指標乃依於佛陀的解脫法門，一再窮盡直至全方位的完成，而不再像原始教義般的直入漏盡解脫。是以當今世人乃至印度以外的民族根本沒有解脫的概念，如何而能令此新時代的民族國度之人踐履解脫之大道、共享佛陀之聖教？今謹將普賢乘中的華嚴思想予以其全方位的補述，並將普賢乘行法的前行資糧等各方面的注意事項，乃至修行陷阱等，皆盡可能地一一羅列，以使行者能夠按圖索驥，達到佛陀所指的漏盡解脫境界。

〈普賢行願品〉正是《華嚴經》的總結，可以由兩方面蠡測：一者，與第一、二會相叩；二者，透過普賢願力泯入形而上本體界的總相觀。茲分別略述：

(一) 初會及二會是《華嚴經》的第一部分，總明法界存在中形而上與形而下之間的相互關係，已將其分為六大區塊分別敘述如前。此〈普賢行願品〉之總結，即在說明實踐論中所提及的最終目標，即是回到此一境界，此中不存在半途或中途站的化城問題，於經文中亦化解了法報化三身佛的問題，泯除了淨土法界的廣狹定義之分野，更明確的表明法界生命中所定義的法界，乃在道生一、一生二、二生三的範圍之內，三所生萬物已屬現象論的範圍，而華嚴思想中的法身大士即自此「三寶」的定義開始。所以若將此〈普賢行願品〉合在初會、二會、八會及此十會而成一部，縮本「理修」華嚴已足可理入而為慧解脫之藍圖，而此〈普賢行願品〉作為總結其具體的導入形而上本體界之途徑尤為明晰。

(二) 十大願王中的五段修法（已詳內文），提挈總綱即是普賢行願力泯入四無盡境，直入形而上本體界的關鍵行法為諸經中最，僅此一品即可謂經中之王，萬王之王。一般共同圓教之教導，唯到成就階段則終止；今《華嚴經》則不然，約「理」則〈離世間品〉十種無

礙用，後結：「若有得此十無礙用者，於阿耨多羅三藐三菩提，欲成不成隨意無違，雖成正覺而亦不斷行菩薩行。」¹⁹ 若約「事」則十大願王中四無盡境「虛空界盡、眾生界盡、眾生業盡、眾生煩惱盡……而虛空界乃至眾生煩惱無有盡故，我此禮敬無有窮盡。」²⁰ 凡此於理於事皆言行普賢行無有盡故，此一無盡即在形而上與形而下之間自在出入，是曰：不住三界，不出三界，一切皆在法界中歟！



¹⁹ 實叉難陀譯：《華嚴經》，卷56，〈離世間品〉，《中華大藏經》冊13，第87號，頁216b。

²⁰ 般若譯：《華嚴經》，卷40，〈入法界品〉，《中華大藏經》冊66，第1522號，頁805a。