

《華嚴經》中的語言模式與思惟模式

——五十參與五十一參之間《華嚴經》的三種模式



海雲繼夢

大華嚴寺導師

緣起

本論文緣於講習中應允同修要將善財童子第五十一參做成 2020 年華嚴論壇的作品發表。可是當著手整理經文時發覺，應將五十一參本身的三卷經文，與之前五十參的兩卷經文一併疏理，此一立論的題材才算完整。若以五卷經文的量，則本論文應不下二十萬餘言，將成為一部專書而非只是一篇論文，故在前參之經文後段截取德生、有德二賢勸行善財持戒之文，專為華嚴一佛乘的語言模式與思惟模式，作一演義。

此一佛乘的模式為普遍學者所卻步，乃是不解其模式之結構所致，這也就是想要讀懂《華嚴經》，所必備的基本條件，若無此一條件的素養，則對《華嚴經》文就會有「美者美矣」、「不讀華嚴不知佛家富貴」等讚辭，然而實際上，卻是「不知所云」、「深不可測」之嘆！故今將此段經文的結構整理出滄海之一滴，以饗讀者，或可為有心之士登堂入室之階梯！

關鍵詞：一佛乘、能所、上迴向、頭陀行

經文摘要

德生童子、有德童女言：善男子！我今略說菩薩若能勤求隨順善知識教，即得成就十不可說不可說百千億那由他功德，清淨十不可說不可說百千億那由他深心，增長十不可說不可說百千億那由他菩薩根，具足十不可說不可說百千億那由他威德力，斷除十不可說不可說百千億阿僧祇菩薩障

礙，超越十不可說不可說百千億阿僧祇魔境，深入十不可說不可說百千億阿僧祇法門，圓滿十不可說不可說百千億阿僧祇助道，修習十不可說不可說百千億阿僧祇妙行，發起十不可說不可說百千億阿僧祇大願。

善男子！我復略說：一切菩薩行、一切菩薩波羅蜜、一切菩薩所住地、一切菩薩安忍門、一切菩薩三昧門、一切菩薩神通智、一切菩薩總持門、一切菩薩迴向智、一切菩薩四無量、一切菩薩廣大願、一切菩薩普遍成就一切佛法、如是皆由善知識力而得圓滿、以善知識而為根本、從善知識來，依善知識生，依善知識長，依善知識住，善知識為因緣，善知識能發起。

爾時，善財童子白言：「聖者！我今已知一切善法從善知識生。云何能於諸善知識、善法之中速得圓滿、速得清淨、得不退失？」時德生童子、有德童女告善財言：「有二種戒，具足受持，則得圓滿善知識法。何等為二？一、菩薩戒；二、別解脫戒。持是二戒，則能圓滿善知識法。如佛所說，自不持戒，令他持戒，自未調伏，令他調伏，無有是處。若諸菩薩具足圓滿頭陀功德，如是二戒悉得清淨，不失善法。」¹

¹ 《大方廣佛華嚴經》，(CBETA 2020.Q4, T10, no. 293, p. 814a16-17)

The Language Mode and Text Structure in the Flower Ornament Scripture

—The three Text Structures on Sudhana's 50th and 51st Pilgrimage in the Flower Ornament Scripture

Venerable Haiyun Jimen

Venerable Master of Dahuayan Monastery

Preface:

The thesis is requested by fellows during my lecture to publish an article on the 51st Pilgrimage of Sudhana's (aka. Shancai Tongzi in Chinese) from the Flower Ornament Scripture, as a work for the 2020 Huayan Forum. However, when I started to organize the contents, I realized that the three rolls in the 51st Pilgrimage should be combined with its preceding two rolls in the 50th Pilgrimage, so that the discussion of the subject matter can be considered complete. However, if all five rolls were covered in the thesis, it would become a book up to 200,000 words instead of a thesis. Therefore, in addition to the 51st Pilgrimage, only the

part where the two sages (Desheng and Youde) advised Sudhana to abide by precepts were covered and added as examples to demonstrate the language mode and text structure of the Huayan One-vehicle Buddhism.

Lots of seekers and scholars are hesitant to seek the understanding of One-vehicle Buddhism because of its complicated writing style and text structures. However, the understanding of the text structures is a necessary basic condition to understand the Flower Ornament Scripture. Without such skill, one may praise the magnificence of the Scripture, “Splendid”, “Without reading the Scripture, one won’t know the richness of Buddhism”. However, in fact they feel that the Scripture is unintelligible and unfathomable. As a result, this thesis will organize and explain one of the language modes and text structures selected from the Scripture as an introduction for seekers to find the doorway to Huayan World.

第一章・前言

簡介修行者的本質與具格要件

本文是以善財童子第五十一參的經文為載體，卻非只有第五十一參的經文，另涉及第五十參的善知識德生童子、有德童女，經文有兩卷之多，第五十一參的善知識為彌勒菩薩，經文亦有三卷之廣。但是在第五十參中，德生童子、有德童女在介紹其本身的「幻住解脫門」時，前後總共不到兩頁的經文，即轉而推薦第五十一參的彌勒菩薩，而此參在介紹彌勒菩薩時的引言卻佔較大的比率，幾乎達兩卷經文，故此兩卷經文在本質上亦屬於第五十一參的範圍，此種經文結構比較特殊，詳細分析非專書專論無以盡言，待後有緣再敘。

本文重點在於此兩卷經文中，二位善友何以在簡略的介紹自己的解脫門後，反而在詳細的引荐彌勒菩薩時，重點不在彌勒菩薩本身，也不是彌勒菩薩的法門，卻是在盛讚善知識功德！將經文統計分析之後，發現其所盛讚者，不是針對彌勒的稱讚，而是對「善知識法則」的稱讚，故後稱其為「善知識善法」，而非僅稱彌勒法門。換言之，其所讚嘆者是「對法的認知」，與「對法的態度」！此經文大略分析如次：

第一節「所」的存在

本節經文在介紹「所」的存在要件，德生、有德在介紹完幻住解脫門後，隨即介紹：「南方近海門處有一國土名為沃田，彼國有園，名大莊嚴，其中有一廣大樓閣，名毘盧遮那莊嚴藏。」經文至此與一切善知識所介紹者同，唯以下經文是第一大特色：

從菩薩種種善根果報生，從菩薩種種念力、願力、自在力、神通力生，從菩薩種種善巧方便生，從菩薩種種福德智慧生。

第二特色是：稱彌勒菩薩章是住不思議解脫菩薩，顯現如是境界，安止其中，是：

為欲攝受本所生處，父母親屬及諸人眾，令成熟故；又欲令彼同受生，同修行，同類眾生，於大乘中得堅固故；又欲令彼一切眾生，隨所住地，隨本善根，皆成熟故；又欲為汝顯示菩薩解脫門故；顯示菩薩遍一切處，隨本願力受生自在故；顯示菩薩以種種身，普現一切眾生之前，開示覺悟，常教化故；顯示菩薩以大悲力，普攝一切世間資財，惠施眾生而不厭故；顯示菩薩具修諸行，知一切行離諸相故；顯示菩薩處處受生，了一切生皆無相故。

而後經文才又回到與一切善知識的模式，而推薦去詢問其「云何修學」的基本命題上。其後又推薦彌勒菩薩的「能所」問題。

第三特色是推薦彌勒的「所」，經文如次：

彼菩薩摩訶薩，深入一切菩薩行願，隨順一切眾生心性，遍一切處常現其前，教化調伏，彼菩薩已滿一切波羅蜜，已住一切菩薩地，已證一切菩薩忍，已入一切菩薩位，已蒙授與具足記，已遊一切菩薩境，已入菩薩解脫門，已得一切佛神力，已蒙十方一切如來，以一切智甘露法水而灌其頂。

第四特色：是介紹彌勒菩薩的「能」，經文如下：

彼善知識，能潤澤汝諸善根，能增長汝菩提心，能堅固汝廣大志，能發起汝一切善，能增長汝菩薩根，能示教汝無礙法，能令汝入普賢地，能令汝住菩薩願，能令汝行普賢行，能為汝說一切菩薩無量行願所成功德，令汝顯示普賢菩薩自在法門。

此四段經文之特色在說明生命學中邏輯的結構，或可稱為「生命學的邏輯」之一，此是 $2N$ (二的 N 次方) 邏輯，此二的 N 次方基本邏輯結構是「能所的 N 次方」此中「能所」的「所」是「毘盧遮那普莊嚴藏」大樓閣，而「能」則是住不思議解脫境界之彌勒菩薩。而其所稱之「平方」是指：

一、「所」之平方：

所之「所中所」與「所中能」：於中之「所中所」即第一特色之大樓閣之出生因緣(或稱出生之本質)。於中列出四條。而第二特色即「所中能」之為何住此樓？即此樓閣存在之作用，亦列四項作用，而

第四項，則是針對善財之當機教育。此乃「所」之存在的目的。換言之，此參乃總結一切行法之目的。故德生、有德二賢方有此種教育之指示，而各善友之成就亦皆本於此耶！

二、「能」之平方：

亦即「能中所」與「能中能」之謂，此中：

（一）能之「能中所」第三特色的彌勒菩薩之所成就，故經文列出十種已成就，故謂「能中所」意即彌勒之所以能教汝，乃其「已所成就」之功夫，故我介紹「你」去求教！此「能中所」的意義，固然是彌勒之已成就，否則如何教人呢？但此亦說明「行者」，——你必備的資糧是否具足呢？否則你又如何學習呢？故此《華嚴經》的整個修學模式中對於此「能中所」總結出一項工程：即發心工程¹，亦即經中一再地「勸發菩提心」，而善財五十參中，必參參皆言我已先發阿耨多羅三藐三菩提心，而未知菩薩云何學菩薩行…？等等，「你」可知此一套語言模式中，所言為何？此中就陷入語言模式與思惟模式的轉換中。而這語言模式幾乎貫徹整個《華嚴經》中，若非行者「不行在道上」必不知其中的「行為模式」與「思惟模式」。至於如何架構此三

¹ 所謂「發心」就是「發願」，發願禪修是志在追求解脫的目標。這種發願要到達最終究竟涅槃的願，就是「發阿耨多羅三藐三菩提」之心。在發了這個終極目標的願以後，接下來的問題是：要達標之前的準備工作有哪些？也就是有哪些必備的條件、資格需要事先準備，這是修行者必備的先決性條件，而如何去具備這些條件的一切作為，就是「發心工程」。

模式(語言、思維、行為模式)則屬於另一主題，不在此論。但這裡必須將此一「勸發菩提心」到「我已先發阿耨多羅三藐三菩提心，而未知菩薩云何學菩薩行等」的語言模式，構成一套「發心工程」的「行為模式」。故云：具備發心工程的行者即是善財童子，或稱普賢行者。這是指行者真正具備了發菩提心的內容，才是「已發」菩提心，而在初發心時，皆云「已發」而未知云何學？云何修？此乃真正有志之善財耶！故稱真正的行者：普賢行者，真正具備了「行的內容」又稱「具格行者」。

(二) 能的「能中能」：是指德生、有德善友在推介下一參的介紹中所具有的第四個特色，此特色是介紹彌勒菩薩的「能」。此「能」乃指彌勒菩薩能助你完成你所求的「云何能知、能學、能行的諸多菩薩道行」。約彌勒菩薩而言，大樓閣是「所」，彌勒是「能」，能中彌勒之已成就，此為是「體」。就體之作用而言，「體」即是「所」，用而成善財之「未知云何學」到「已踐如來地」之間的工程指導，則是「能」，故云「能中能」。此中若約「能所」之二元性，一再地細化與進階，則會因 2 的一次方到 2 的二次方…乃至到 2 的 N 次方或 2 的 N+1 次方，這就是《華嚴經》中的一種思惟模式，若以此五十三參而言，至德生、有德為止，共五十參，根本上師文殊在福城東所教者乃根本的二元性，此下共有二的五十次方，可謂不可思議，當你始終覺得為何每參都是「我已先發阿耨多羅三藐三菩提心，而未知菩薩云何學菩薩行等」時，其實是 2 的 N 次方又加一了！此第四特色中又有一項《華

《華嚴經》中語言模式的奇葩性，即《華嚴經》中一向是以十為數的語言模式，亦即大家所明白的以「十」為數之特色！但此例中是以「十一」為數，且第十一為總，前十為別。此第十一句經文即是「令汝顯示普賢菩薩自在法門」。為何說此句為總？前十句一一皆稱：「能潤澤」汝諸善根，「能增長」汝菩提心，「能堅固」汝廣大志，「能發起」汝一切善，「能增長」汝菩薩根，「能示教」汝無礙法，「能令」汝入普賢地，「能令」汝住菩薩願，「能令」汝行普賢行，「能為」汝說一切菩薩無量行願所成功德，而第十一句唯是直言「令汝」顯示普賢菩薩自在法門，而非「能令」汝，故此句乃示汝已成就「汝能直示」故是「彌勒令汝成就」，是總結法也！經文至此已經很饒舌了！善財本該頂禮，辭退而去。可是德生、有德卻非就此結束，而是再一番叮嚀，也是 2 的 N 次方模式，不過前段模式是個體單位，猶如單一變數的純計算題，而此例則是成組成群的群組單位，猶此聯立方程式中，以整個方程式唯變數的函數變化分析的 $2N + 1$ 次方。也唯有如此「單一」與「組合」的再一次 $N+1$ 次方，才是真正的華嚴重重無盡的思惟模式，或許這已經不是「四句百非」的邏輯範圍、而是「七句萬非」的領域了。

經文至此為第一大段，分次介紹了彌勒菩薩的內外能所結構，經文中再一次的將此彌勒菩薩作為「所」，而另將善財童子列為「能」，而使「能所」之二再加一次方。此時善財童子之「能」才是 $2N + 1$ 次方中，2 的根本基數，也就是真正的「能」基礎，此中的能亦有所謂的

「能中所」及「能中能」問題。今先略將經文分段列出並解讀：

第一段經文：

善男子：汝今不應修一善根，照一法門，發一大願，受一記別，住於一忍，生究竟想；不應以限量心，行於最勝諸波羅蜜；不應以限量心，住於菩薩圓滿十地；不應以限量心，嚴淨一切諸佛國土；不應以限量心，承事供養諸善知識。

此段經文共五句，其中第一句為總，下四句為別，總、別之問題說別有無量之略也。總、別亦為能所二分法中的小 $2N + 1$ 次方說。

第二段經文：

善男子！菩薩摩訶薩，應種無量諸善根，應集無量助道具，應修無量菩提因，應學無量巧迴向，應化無量眾生界，應照無量眾生心，應知無量眾生根，應識無量眾生解，應覺悟無量眾生，應調伏無量眾生…應知不思議菩薩稱讚涅槃甚深利益。

共有一百五十句，最後部分，即第一百三十四句：「應知不思議如來功德。」為總，下十七句為別：如是：

不思議如來讚歎、不思議如來名稱、不思議涅槃名稱、不思議種種世法、不思議除滅世法、不思議妙行、不思議語言、不思議雜煩惱行、不思議滅煩惱行、不思議妙行金剛句、不思議語

言金剛句、不思議雜煩惱金剛句、不思議滅煩惱金剛句、不思議妙行祕密句、不思議語言祕密句、不思議雜煩惱祕密句、不思議滅煩惱祕密句，如是一切悉應修學。

至此統稱一百五十句。

第三段經文：

善男子！舉要言之，應普修一切菩薩行，了法平等故；應普化一切眾生界，善巧調伏故；應普入一切無邊劫，願力廣大故；應普生一切諸有趣，示現受生故；應普知一切三世智，隨順覺悟故；應普行一切諸佛法，究竟體同故；應普淨一切諸佛剎，平等莊嚴故；應普滿一切菩薩願，圓滿一體故；應普供一切諸如來，勝願現前故；應普同一切菩薩願，一性平等故；應普事一切善知識，志求種種諸菩薩行，為令彼心生歡喜故。

此三段經文皆在要求善財童子的心量與對真理的認知問題。換言之，即在要求一位普賢行者(或是具格行者)所應具備的先決性條件，此一條件即是「生命本具」的整體性與完整性，而非「一隅之見」的區塊性真理，而是完整的全面性的真理。

經文的第一段即指出雖屬「真」，但不應局於一隅，故五句經文，一總四別，皆云不應用「限量心」，此其一。第二段經文一百五十句皆云「汝應以無量心…」，且最後十七句更以「如來境」為喻以勉之，

應具無量心之本質。而第三段經文則總結十一句，而云舉要言之，十一句中皆以「應普學」為由，「普」自有窮盡義，「窮盡」的意思乃學無涯，不可停也！唯至「止於至善」尚須永無止境的運作下去，方稱此止於至善之境的永恆性為「大圓滿覺」！

經文中第三段的十一句，亦產生末句為總，前十為別的語言模式，與前節中彌勒菩薩段內之總結相似，末句為總，前十句為別，此一總別的語言模式，所蘊育的思惟模式與行為模式為第一主題，本文不論。雖如此，但此處必須另提一事，此第十句為總之總，有二總並有啟後之意。二總結為其第一總結：此三段經文歸入此句：

應普事一切善知識，志求種種諸菩薩行，為令彼心生歡喜故！

以此句總結前二段經文之意義是說：

不應修一法，應修無量法、不應以限量心行於菩提道，應以無量心行於菩提道如是行者「如說而行」，則能符合師之所教而成「如行而說」之結論，師徒倆若合符節，故云「令彼心生歡喜故」也！

第二總結：即第三段經文之前十句為別，第十一句為總，故此第十一句總結前十句之別，別說十句，即應普修、應普化、應普入、應普生、應普知、應普行、應普淨、應普滿、應普供、應普同，乃至應普事。於中以應普事總結前十事之別，此中為何「應普事一切善知識」為總，乃善知識在引導圓滿前十別的一切法，故知善知識生一切菩薩

行、一切善法聚！

最後此一總結句，有啟後之意！這必須再回到語言模式中來，即二的N加一次方。第一段「不應以限量心修一法」等乃「所」也，而第二段經文「應以無量心修種種法」等即所謂「能」也，此中的「能所」乃在建立行者具格本質，此中有破有立，此二段經文乃就具格行者的本質中的「因」而言，故「有破立論」。而第三段經文則是具格行者本質中的「果」，故有「應普修」的本體所顯之相，此中的因果狀態，是另一番 $2N + 1$ 的又一次方。既然在第十一句的經文中：「應普事一切善知識，志求種種諸菩薩行，為令彼心生歡喜故。」此句經文，即總結前行者應依善知識教「行無盡菩薩行」又有啟後「如何依善知識」的啟行作用。如何啟行？當然要依以下經文述說。但於此尚須作一補充：學一法或無量法、用限量心或無量心？這等問題若以自然性的成長來抉擇，恐需無量劫方能醒悟，若有善知識指導，則能明確人生方向，此乃是知識存在的價值，人生有此福分乎？而有善知識的加持！

第二節 「能」的存在

本節經文在介紹「能」的存在要件，此下經文為介紹善知識存在的價值，以及行者求取善知識的心態！經文繁富，略分以下數節：

求善知識應有心態，第一段經文有十句，

汝因此故，求善知識，勿於身心而生疲倦；見善知識，勿生厭足；請問善知識，勿憚勞苦；親近善知識，勿懷退轉；供養善知識，無令間斷；隨順善知識教誨，不應違逆；於善知識所有功德，不應疑惑；聞善知識演說出離門，應生決定；見善知識隨順煩惱行，勿生嫌怪；於善知識所生深信心，不應變改。

此段經文中的第一句是轉折語，即「汝因此故」此「因此」兩字指的是「能中所」的三段經文，由「能中所」要轉為「能中能」的轉折處。此之「因此故」猶如由「所」轉入「能」的「能中所」中之「汝今」不應修一善根中之「汝今」一般，此「如今」亦如之「汝因此故」皆是大轉折語，不可疏忽其關鍵處之作用。古人之思惟邏輯與現今不同，今人不重視這些關鍵處及轉折語，故不解經文之義，無法破解此中之奧秘，故多無人能解經中之玄義。此乃今人多用「識性迴路」中之「名法」，而不用「生命迴路」中「色法」之故。²而「名、色」二法實乃出自十二有支中的「名色支」，即名色支有名法與色法，此名色支將此二法合一，乃十二因緣之共通也。但是知識教育普及以後「以幻養幻」，識性發達後無中生有之合理推理、大膽假設、創新、研發等，用的皆是名色支中之名法；唯實事求是、精益求精、踏實實踐、確實感受、如實了知等實踐成果，方為名色支中用「色法」的生命迴路。此種生命迴路中的思惟模式，所研究者方為義學思惟。反之若用

² 生命迴路是有六根(眼耳鼻舌身意)，接觸六塵(色聲香味觸法)，識性迴路則是獨頭意識攀緣而生。處於識性迴路狀態的人，經常是活在虛幻的世界裡，人生如夢！

識性迴路的思惟模式，則必用名法的迴路，而其所研究者，則是學術或哲學的等式思惟模式。

此段經文既是轉折語，則必有轉折前後的連結基礎，也就是這個轉折處有雙重意義：第一總結「能中所」的意義，也就是既想與一切善知識學一切法，此一目標既「已確定」，則：其次就是「能中能」所應具備的條件是甚麼了！而這一部分經文結構猶如一系列的聯立方程式，共有六段，3 個二的N次方，光是這部分就有「2³」了，分為第一態度 10 句：

一、態度、起始語：如前述，此不贅述。

二、因善知識語，第二段經文共三十七句：

何以故？善男子！菩薩因善知識，聞一切菩薩行；因善知識，成就一切菩薩功德；
因善知識，出生一切菩薩大願；因善知識，引發一切菩薩善根；…因善知識，能作一切菩薩利益事。

此三十七句皆同一語言模式：「因善知識(而具)出生一切菩薩大願(的產生)」，也就是列明善知識對於行者的功能，正說明此段與前段「態度」之間的關係。此乃約經文思路上理性的分析，一一之間是有其脈絡的，這是「義學理論」的基本平台之一，也是架構上的「表相」形式。然而，若只有此一形式，則只是學術上的一種精密結構而

已，更重要的是「精神內涵」，意即在這種結構下，所言及的「有血有肉」的那個東西呢？在這結構下所言及的「內涵」是甚麼？這麼精密的結構中所運行的「那個」是什麼？禪宗公案中的「那個」指的正是這經文結構。換言之，「義學理論」的結構是在「烘托禪宗公案」中那不可說的具體狀況，若不能達到此一目標則不能稱為「佛教邏輯」，故此佛教邏輯有三模式，即：一、身業的行為模式，二、語業的語言模式，三、意業的思惟模式。戒者身也、經者語也、論者意也。三藏十二部即此三模式之總稱也！而此「內涵」是什麼？此「內涵」即是「心法」工程之流也！此「流」之主即「真如」，又可稱「永恆的生命」或「永恆的真理」乃至「形而上本體界」或者其他名詞，如：東王公、西王母、無極、自然…等等皆無不可，每一派所主張之「極者」，至於其所指之內涵之別，涉及意識形態者，不在此論！但是此中的意義有二，一者名詞、二者動詞，兩者是二也是一。是一、是二乃「聖人」對經文認知之問題，不在邏輯範圍中論！此二為一對「能、所」，故為 2 的一次方，三四又一對，五六亦一對，各為一次方，故此大段為一「23」模式。

第三段經文：

此段經文結構比較複雜，經文由「善男子，一切菩薩由善知識任持不墮惡趣」起共三十九句，其中前三十八句為別，第三十九句為總，又另起第三十九句的段落，於中又有三十八句的「能」，此中三十八句的「能」是否可以與前三十八句由構成因果之能所關係的研究，可

以另立專項研討，於此暫且不談。第三十九句經文是：

善男子，「由」依止承事善知識故「能」增長一切菩薩摩訶薩無量無邊菩提分法」何以故？善男子！善知識者，能清淨諸惡法，能退捨諸蓋纏障，能散滅無明黑暗雲，能解散一切諸見縛，能引出生死大苦城，能捨離決定住著處，能裂壞一切惡魔網，能拔除一切苦毒箭，能出離無明深林，能超過邪見曠野，能越度諸有瀑流，能拔出愛欲淤泥，能不入諸邪惡道，能顯示菩提路，能令安住不放逸，能引至修行處，能清淨一切智性道，能令增長智慧眼，能令長養菩提心，能令發起大悲意，能說一切菩薩行，能誨示一切波羅蜜，能安置一切菩薩地，能令獲得諸忍門，能出生一切諸善根，能成辦一切助道具，能施與一切大功德，能令普到一切如來所能顯示一切功德法，能勸修一切勝利益，能策勵一切所修道，能顯示永出生死門，能杜絕一切諸邪徑，能令趣入真實道，能以法光普照耀，能以法雨普潤澤；能令尊重師長，離諸懶惰；能令入白淨法，心無厭足。

三十八句，此種經文的前後相互勾索，自成一系統，問題是「祂在說甚麼？」說是正是「那個」的具體內容，「那個」的本身就是「名詞」的靜態(存在)以及「動詞」的活動狀態(顯相與作用)，君能知否？此中的三十八個「由」是「所」、是相，而三十八個「能」是「能」、是用，由此一靜一動而顯示出「本體」的靈性存在狀態，或可說明「真如」的存在狀態，「語言」只能說到這裡，再說下去就饒舌了！

第四段經文，共一百二十四句：

善男子！善知識者，如軌範師，能以善語而誨示故；善知識者，猶如伴侶，住阿蘭若，不捨離故；善知識者，如勝神通，能現種種諸自在故；善知識者，如金剛劍，能截煩惱及隨眠故；善知識者，如親教師，能為懺除五犯罪故；…善知識者，能滅邪見，謂能安住正見中故。

此一百二十四句經文結構多有變化，但皆不外乎舉例說明善知識之多重功能，與各種生命真理中的作用，如是繁複的引申舉例：經文到底在說甚麼？若是單一答案，豈不浪費資源與生命？若非單一則是在說明什麼？

此種經文的語言模式有二功德：

一者、一再的淘練，淘出寶物一再洗練，單舉一、二例可能未能撼動沉迷之眾生，故一而再、再而三的苦口婆心勸諫。

二者、令行者精益求精，一再的擴大靈性領域，此非知識型的堆砌，而是一種生命成長的軌跡，舉此一百二十四例是生命的渲染力，而非知識的記憶力，這是生命迴路與識性迴路的差別。

此第三、第四兩段經文是「善知識功能」的一對說明，由兩個向度切入一個主題，故是一也是二。

第五、第六段經文是另外一對，也是另一卷經文的前半部內容。

第五段經文：

善男子汝承事一切善知識，應發如大地心，平等荷負無疲倦故
(以下共三十一心)發如大地心，平等荷負無疲倦故；發如金剛
心，平等志願不可壞故；起如鐵圍山心，一切諸苦無能動故；
起給侍心，所有教令皆隨順故；起弟子心，所有訓誨無違逆故；
發如僮僕心，不厭一切諸作務故；起如大火心，焚燒一切諸煩
惱故；生如作傭人心，隨所教命無違逆故；生除糞人心，捨離
一切憍慢心故；起如大水心，洗除一切煩惱垢故；發如大風心，
摧壞眾生我慢山故；發如虛空心，於五欲境無障礙故；發如巨
海心，諸功德寶皆圓滿故；發如滿月心，令滿清涼白淨法故；
發如師子心，遊行住處，搏噬諸魔惡禽獸故；發如良馬心，隨
人到處，遠離惡性故；發如牛王心，利益眾生無厭倦故；發如
沙門心，正命自居，離邪諂故；發如蓮華心，戒慧清淨，不染
欲泥故；發如商主心，引導令至佛智城故；發如大車心，運載
重擔，忘恩報故；發如調順象心，恆事服從，無卒暴故；發如
山王心，任持一切，無傾動故；發如良犬心，常於本主，無瞋
害故；發如旃荼羅心，常自輕賤，無人我故；發如牻牛心，恆
思順行，無威怒故；發近住心，隨順師長，常尊重故；發如舟
船心，運度往來，無疲倦故；發如橋梁心，濟度眾生，到彼岸

故；發如孝子心，承事供養，順顏色故；發如王子心，遵王教令，無違犯故。

第六段經文是一種師生相應的根本邏輯，也是很難得的經文與訊息，先列表如次：

於自身生病苦想；於善知識生醫王想，
於所說法生良藥想，於所修行生除病想。
於自身生遠行想；於善知識生導師想，
於所說法生正道想，於所修行生遠達想。
於自身生求度想；於善知識生船師想，
於所說法生舟楫想，於所修行生到岸想。
於自身生農夫想；於善知識生龍王想，
於所說法生時雨想，於所修行生成熟想。
於自身生貧窮想；於善知識生毘沙門想，
於所說法生財寶想，於所修行生富饒想。
於自身生弟子想；於善知識生良師想，
於所說法生技藝想，於所修行生解了想。
於自身生恐怖想；於善知識生勇健想，
於所說法生兵仗想，於所修行生除怨想。
於自身生商人想；於善知識生導師想，
於所說法生珍寶想，於所修行生得寶想。
於自身生兒子想；於善知識生父母想，

於所說法生家業想，於所修行生紹繼想。

於自身生王子想；於善知識生大臣想，

於所說法生王教想，於所修行生智慧想、

住王城想、冠王冠想、繫王繒想。

第五段經文具言發起如是三十一種心，而第六段經文具言於自身生謙下想、有求想，而於善知識則生高山仰止想。此一思惟模式的產生是真理領域中的重中之重、核心中的核心。反觀今日的殖民式教育，正好相反。殖民式教育是掠奪式的觀念，不事生產，唯是掠奪講求鬥爭、權力、擁有與享受，而不能了知靈性、生命的價值與意義。所以對於這種經文中所言的心境與心態是完全漠視的。所以作為一位行者而言，對此核心問題不能一語帶過，八股學者可以無視於此，然此正是行者的核心問題，試看三十一心是時時的儆策，分分秒秒必在此三十一心中，顯相於用亦在此十自想，三十於師想中，此乃行者本色，八股學者曰：「此無俸祿也！」

然此核心中的核心，何謂也？此參自經文之始，始介紹毘盧遮那普莊嚴藏大樓閣之功德，以及彌勒之功德以降：又要求善財不應偏小，而應普修以至於至今三十心對三十想，非是一再的勝進與轉勝乎？此種層層轉進的語言模式是在告知具格行者如何策勵自己，一再超越，以達止於至善的目的。

這當中尚有一要點，即經文中所提之「發心」，發三十一心尚未

提及發菩提之心，此何故也？尚在界內未至界外，以實事求是之心，不談未及之事。不談未及之事，唯論現實之當下，是為生命迴路的思惟模式之典範，而非識性模式的名法模式，此乃真正的經典模式，不可略也！此一次方的心與想為對，至此就不多言。

第七、第八兩段經文為小結與總結，小結乃是發如是心、作如是意、親近承事善知識之一切功德，乃一切菩薩之所必行，君可知之乎？！又總結之文有十句，亦皆「因善知識，才能如何如何」此種語言模式的一再呈顯，可否激發我們「研究者」看到什麼？經文所言即是「因果」二字，換言之，2 的 $N + 1$ 次方，所言即是因果的 N 加一次方而已！此因果一再的推求，最終的本體與現象界之間唯是因果二字，只是粗細之別而已！若欲詳論，亦可另立專項研究！

最後的總結十句是德生童子、有德童女章中，第一大段經文的總結，而非一般文章的小結論。此一大段經文的本身是前面從文殊師利菩薩在福城東大塔廟處，囑咐善財南尋善知識以來五十參的總結。此種經文的語言模式是一再的、反覆的從各方面一切的切入「善知識」的存在與重要性！「善知識」與其所教導的「善法」是一是二，又稱善知識善法，也稱一切佛法，皆言善知識存在的功能有靜、有動。換言之，「善知識」一詞既是名詞也有動詞意，此二於善知識一詞中是一非二，故此經文凡四十卷皆言此一勝義也！然凡人無知，故須一再諄諄告誡！

此經文從大樓閣演義到彌勒本具體用，而後反射要求行者一一須備之要件，即由外相到內在的一致性。更以「心」發如是心，及作如是意而總結到行者的心性上。以及心法上的用功情形，故小結上結語為「菩薩以如是心，近善知識，令其志願，永得清靜故！」此乃經由經文的「語言模式」導引的「思惟模式」，即菩薩必依善知識而得成就！何以故？一切善法、菩薩法、佛法皆因善知識力而得出生，故統稱善知識與善法是一非二。又此模式非同一般之知識，單云知道了！會了！皆無法與道相會，此乃菩提道上之「入道」並非知識上的「知道」。而是生命中、真理中的相應。故最終之「心與意」乃是在生命中層層轉進，後後勝於前前的前提下，一再的超越、一再的成長與精密化，方有可能達到止於至善的地步。今至此總結此「核心中的核心」之經義，即是依此生命迴路的思惟模式而構建，此亦屬於意根與法塵的色法應用，才有可能構成生命迴路的「義學模式」³，非是學術界的名法妄想之作品。

按知識層面言，這些知識，人人皆可為，不過所為皆屬風花雪月的浮光掠影，講過是講過，過了就算了。然而行者於此層層轉進中，此情此境為生命中的因素，並非大腦中「幻境知識」。在行者的生命迴路中，此一層面是生命的本質，而非大腦的知識，這是兩者最重要的差別。換言之，語言模式轉化為思惟模式，即在架構「由外轉內（由

³ 華嚴學」包括兩部分「經學」與「宗學」，合稱「華嚴義學」，是全世界最豐富、最圓滿的一門學科，故亦有人稱為「華嚴義海」！

兜率外院至兜率內院）」的本體兌現。當本體兌現之後，即是行者的具格本質已經兌現，所以此處的兩大特色即：

一、全文尚未出現菩提道、菩薩道之類的祈求與實踐，全部都在鋪墊行者的本體呈現，這是一項極為精密的「入道」邏輯，亦可稱其為「轉形而下本體界入形而上本體界」的資糧道！這個標準是很高的，所要求的都是真材實料的實踐！此中有四大特色：

- （一）是「生命迴路」的思維模式。
- （二）是「現象界」的生活態度。
- （三）是「意根」與「法塵」相接的「色法思路」。
- （四）是「求道型」的「入道」實相模式。

二、此一模式的形成亦可謂「思惟模式為行為模式之資糧道」（或稱前行），所以此下之經文即是行為模式的開展。行者的行為模式即「行道的行為模式」，與紅塵中「求生的行為模式」不同，這種不同不只是外相上不同，而是根本上的不同——思惟模式完全不同。紅塵中用的是離開生命而存在於腦袋裡的妄想，並非生命中的「色法」。所以，以下經文轉折非常精采！

第二章・正文

形而下上迴向到形而上的具體實踐框架⁴

正文所言是形而下上迴向到形而上的具體實踐框架，此一部分經文為德生二位介紹善財童子的第二部分經文分三段，結構也很特別。

經文分二段：

第一段：

善男子，我今略說「菩薩若能勤求隨順善知識教，即

1. 得成就十不可說不可說百千億那由他功德，
2. 清淨十不可說不可說百千億那由他深心，
3. 增長十不可說不可說百千億那由他菩薩根，
4. 具足十不可說不可說百千億那由他威德力，
5. 斷除十不可說不可說百千億阿僧祇菩薩障礙，
6. 超越十不可說不可說百千億阿僧祇魔境，
7. 深入十不可說不可說百千億阿僧祇法門，
8. 圓滿十不可說不可說百千億阿僧祇助道，
9. 修習十不可說不可說百千億阿僧祇妙行，
10. 發起十不可說不可說百千億阿僧祇大願。

⁴ 有關下迴向與上迴向的結構，詳細參閱海雲繼夢：《勘玄記—華嚴哲學懸談》。

此段經文看似總結，但與前文略有不同，即勸行之意明顯，故有「求善知識，能生十不可說不可說那由他功德」等。此段經文由「略說」起即有總結義，更帶轉有「勸行」之目的。而第二段經文則更強烈，

第二段經云：善男子，我復略說：

一切菩薩行、一切菩薩波羅蜜、一切菩薩所住地、一切菩薩安忍門、一切菩薩三昧門、一切菩薩神通智、一切菩薩總持門、一切菩薩迴向智、一切菩薩四無量、一切菩薩廣大願、一切菩薩普遍成就一切佛法。如是皆由善知識力而得圓滿；以善知識而為根本，從善知識來，依善知識生，依善知識長，依善知識住，善知識為因緣，善知識能發起。

這段經文，更急切的說：「馬上行動吧！」前段經文是「善知識能令你成就這個、那個」，而這段經文是「這一切的一切成果，皆是善知識的力量所成就」，兩相對比，「動起來」的意志力就被激發出來了！這段經文有兩節：第一節有十一句，末句是總，前十句是別；第二節有七句，亦末句為總，前六句是別。

前述經文是生命迴路的思維模式，此種模式在生活中即是所謂的「說到即做到」、「劍及履及」，《華嚴經》中的用語即是「如說而行，如行而說」。約行者言就變成了「說即是行」，即「說到這，就

是做到這」，這就是《華嚴經》中「語言模式、思惟模式、行為模式」三面一體的狀態。我們看不懂《華嚴經》，其實是「言行不一」所致。為何會「言行不一」？皆因識性迴路的模式「言歸言」、「想歸想」、「行歸行」，故「言行必然不一」，在此不一的前提下，語言隨著妄想而構思為一個「意識界」，此意識界當然與現象界不符合了，更何況如何與實相界合一，而此時的經文已經由「實相界」入「本體界」——由形而下到形而上的領域，所以學者們多不敢涉及此領域！而德生童子、有德童女二賢者之教導至此已告一段落，自此去即是問與答了！下段經文是精彩的對話了！

第一段 經文：

爾時善財童子白言：「聖者，我今已知一切善法從善知識生，云何能於諸善知識善法之中，速得圓滿、速得清淨，得不退失？」

這段經文使得前文有了生動的變化，若以知識型的迴路讀之，會有「山路突然顛簸」的感覺，怎麼突然由名詞的敘述轉為動詞？但在生命迴路中，前段經文是一再的轉進，從語言模式的陳述中，告之以思惟模式的建立，這是一種向行為模式轉化的趨勢，由於此種轉進皆是「生命質」的變化與提升，並非外相的變化，無法用文字、語言來形容，如「眼神」、「氣質」，如何用文字、語言來形容其成長、變化與提升？而前段經文正是這種成長、變化與提升的具體寫照。《華

《華嚴經》雖然看不懂，但這種動人心魄的「寫魂」神功，卻很能令人驚訝！

所以這段經文，就可以直白的暢言行動的部分了，而今首句有三義：

一、我今已知，二、善法從善知識生，三、於法能速得圓滿。

此三義皆可廣論，然今唯略敘之：

一、「我今已知」義中，知即行，知行是合一。既已知，則已達、已證之義，證是能證，故約論而言，即「我已證」。

二、「善法從善知識生」義中，是所證。如是善財之所言，即是此「根本智」或「究竟義」我已證。

三、「云何能於法速得圓滿、清淨、不退」：此句是總結兼啟後句，《華嚴經》中的「云何速得」之用語，並非知識型的解讀，此語「云何速得」有二意：

（一）如何鞏固，使其窮盡圓滿、清淨不染、恆用不退。

（二）此乃根本與究竟之極的本體，然應如何顯相而窮盡，更能不被汙染乃至退失。

此乃經文中對生命真理的存在所展現的三種身、語、意業模式的表達。此句的意義，猶如凡人所問：「開悟以後，若一念無明起，豈不又墮紅塵了？」用「開悟」、「破無明」乃至「解脫」、「證果」

等知識型的模型皆有此種懸念，此皆獨頭意識的作用，不懂生命模式之體、相、用也！文意就不用細說了！

第二段 經文：

時德生童子、有德童女告善財言：

一、有二種戒具足受持，則得圓滿善知識法。

二、何等為二？一菩薩戒、二別解脫戒。持是二戒，則能圓滿善知識法。

三、如佛所說：自不持戒，令他持戒；自未調伏，令他調伏，無有是處。

四、若諸菩薩具足圓滿頭陀功德，如是二戒，悉得清淨，不失善法。

本篇論文的重點是在此正文的立論點上，此正文共有五段經文：

第一、我今略說

第二、我復略說

第三、善財提問三義

第四、二賢作答四句

第五、十二頭陀行

而此經文的精華即是第四的二賢作答四句，此四句經文的信息量

很大，且內容非常精采，可謂正文中的正文，也是一切行法中的精華所在。此四句經文就文字上言容易明白，但其行者的涵義卻截然不同，在說明之前應再回溯前言的幾段經文系統。

首先，必須一提的是「毘盧遮那普莊嚴藏大樓閣」是在「兜率天的內院」；還是在「南方海門處的沃田國」之大莊嚴園？這個問題的提出是知識邏輯的問題，但也是「義學邏輯」上的基本結構，宜從兩個面向切入解析：其一是義學邏輯；其二是行者境界。

一、約義學邏輯言：

若約義學言，此經為法身大士之所言，皆法界中事，故：

（一）南方近海門處、（二）有一沃田國、（三）彼國有大莊嚴園、（四）園中有廣大樓閣

此四大現象，既然都屬於法界中的事，那就不是紅塵中所能驗證者，所以經文中特別提到此一所在乃因：

- （一）從菩薩種種善根果報生，
- （二）從菩薩種種念力、願力、自在力、神通力生，
- （三）從菩薩種種善巧方便生，
- （四）從菩薩種種福德智慧生。

這是一種法界因、法界果；以及法界體、相、用的因緣觀。所以

與知識邏輯之提問無關，這是一種事實的存在，不在虛妄的命題與假設的設局中。

二、約「行者境界」言：

若約行者的境界而言，則屬於化身佛的三千大千世界內，亦即必在世界中，故云在兜率天中的內院，而非外院。外院為一般人的福德所居。而要入內院，則必經「出界定」的「轉外向內」始可自兜率外院轉到兜率內院。此內院具有此大莊嚴園及廣大樓閣，此大莊嚴園又名「金華園」。此內院中所具有的殊勝與莊嚴，就是經中所言的大莊嚴園中的廣大樓閣，其中入住的資格條件皆如大經所言。

因此可知義學邏輯所言，偏向於名詞的靜態說明，雖亦說明彼此的前因後果以及相互的內外因緣，皆偏向於內醞提升以及成長的內聚條件。而行者境界所言，則偏向於經歷與過程。將兩部分合併，則可稱為心路歷程，約行法術語，則稱「心法工程」。⁵又可將義學邏輯稱為「內觀工程」，而將行者的經歷稱為「內攝工程」⁶。

當行者依科班訓練達到兜率天(定)時，因仍在欲界中，故只能稱

⁵ 心法又稱「心法工程」，顧名思義，就是用心的方法，更重要的是在禪觀訓練中是指捨妄心、用真心的方法；也就是轉化用「妄心」等根塵識的糾纏狀況，而成為簡單的「真心」生活方式，前者稱「捨識用根」，後者稱「轉識成智」。

⁶ 發心工程共有五科，分兩大類，共有三要件；五科即戒、律、調身、調息、調心。兩大類即工程面與技術面。技術面有分「內攝工程」及「內觀工程」。因此三要件之第一要件即心性要件，也是行者必備的先決性條件，否則行法過程中，不是頻頻出現障礙，就是墮入平行現象的修行陷阱之中，詳細參閱海雲繼夢：《煖身-華嚴禪修入門》。

「穩定」尚不能稱「禪定」。穩定已離須彌山的地居定，而入空居定，故可稱穩定，既有別於地居定，亦不同於四禪八定。但兜率定已超夜摩定，而具有穩定的定體，至此時，行者在科班的訓練中，若因緣具足則可「定慧等持」而試修等持工程，由兜率定中修出界定而轉外向內，逕自入兜率內院！

從兜率定摸索等持工程中的內觀工程，與二禪定、二空定中摸索等持工程的內觀，兩者之間是有很大的不同。此乃實修的行法經歷，唯證者方知！從「出界定」到「內院定」是一段修行的經歷，未入內院之前皆屬「出界定」，既入內院即屬內院定，此實修的內容，待禪堂內開示。

如是義學邏輯與修行歷程所言，實際上是同一個地方。只是語言表達的方式以及立場的不同，所言之形式(外相)給人的印象不同，實則一也。在義學邏輯裡，比較強調靜態的境界敘述，所以殊勝感強烈。而行法的歷程中，重視的是全程中一路的攻堅心路歷程，以及克服困難、無盡超越的過程中所產生的「善根果報、念力、願力、自在力、神通力、善巧方便以及福德智慧等。」行者本身不但不在意，也不作紀錄，唯是在一路涅槃門中埋頭苦幹，哪知今夕是何夕？更無有五味雜陳之感受，哪有大莊嚴園、大樓閣之別？唯有上師的記別與勘驗之敝策或鼓勵。所以兩者的記載，會有文字、思惟的差別，而無實質上的差異。

其次，進一步而言，義學邏輯的內觀工程也很明顯且具體的顯示出來，且按科目略示如下：

一、示相：

- (一) 法界大法王宮，名毘盧遮那普莊嚴藏大樓閣。
- (二) 住不思議解脫菩薩，名彌勒菩薩安止其中。

二、介紹：

- (一) 此菩薩摩訶薩已證。
- (二) 此菩薩摩訶薩能教汝等。

三、示令：

- (一) 汝不應局限心。
- (二) 汝應起無量心。
- (三) 汝應普修一切善法。

四、應具：

- (一) 心態：十句。
- (二) 內觀主因：三十七句。
- (三) 內觀功能：二重三十八句。
- (四) 內觀之用：一百二十四例。

（五）內觀本質：實體三十心。

（六）內觀之相：謙下想十例三十心態

（七）結論：內觀的體、相、用。

五、總結：

具言與善知識善法相會，經由善用其心的學習，即於穩定的情緒與心境中（此即在兜率天或定生喜樂地中），此內觀之程序，即上述一與二的緣熟，而經三之發心工程，後依內觀的實質性程序而一一完成內觀工程。此部分在行者歷程中所顯示者，乃分分經歷、段段微觀。行者的歷程是步步為營，不能有絲毫的差錯。而義學邏輯，則是宏觀的全程敘述，於此敘述中一段經文可以涵蓋全程，此即宏觀敘述。而於行者的實踐過程中，每一句、每一歷練，都可能是好幾輩子的功夫與磨練，所以敘述行者歷程的經文紀錄就要以另一種方式記載！

此處總結的經文，就是「我今略說」與「我復略說」兩段經文，以宏觀總述故，如是文義才好聯結。

最後，要談的才是二賢所答的四句：冷靜的觀察，此四句與前所提各種內觀所進行的內觀工程，其內容完全不在同一個領域中，好像到了另外的一個世界中，這就是義學邏輯與行者境界的文風不同所產生的差異，雖兩者在《華嚴經》中的同一參，且為同一人的敘述，然兩種文風的差異何其大耶！若不解其中三種模式（身、語、意業的語言

模式、思維模式與行為模式)的立場不同，就會不知《華嚴經》的行法在哪裡？更不了解《華嚴經》到底在說什麼？

現在從行者立場而言：如何行？非工程面的內觀工程，而是現實中「我要如何邁出腳步走出去？（此即行者一步一腳印的行者境界「記述」）此四句在此有劇烈的震盪。這個天旋地轉的震撼是要從整個經文的意境來看，試想善財童子從「最寂靜婆羅門所」到德生童子、有德童女處，頂禮其足繞無數匝以後求法而問：「聖者！我已先發阿耨多羅三藐三菩提心，而未知菩薩云何學菩薩行、云何修菩薩道，我聞聖者，善能誘誨，唯願慈哀為我宣說。」從此以後，就是童子、童女二賢的二卷經文教誡，其中尚有許許多多的精華有待諸賢開發闡述。唯經長時間(若按行者境界應該經一大阿僧祇劫的歲月)教導後，善財才發聲，接前述「為我宣說」之後的第二句話：

聖者，我今已知一切善法從善知識生，云何能於諸善知識善法中，速得圓滿、速得清淨，得不退失！？

此之一問，在前後兩句之間，若約現實面，或行者境界而言，已經不是一大阿僧祇或三大阿僧祇劫的時限問題？而是在事實上或本質上，生命品質在兩個不同的世界中，此一差異是行者之歷程，非文字工程者所可體會。所以才能轉入完全不同的象限中。

今童子、童女第一句答：

「有兩種戒，具足受持，則得圓滿善知識法。」

這句話並不難理解，只是話鋒一轉、語境一變、象限一轉，已經換了一個世界，已經由義學邏輯的內觀世界轉到了現實的行者境界中來了。此時若無實修的實力是轉不過來的。此中的重點即在「何以區區二種戒，就可以圓滿前述一大堆內觀工程中所有的善知識法？」所以象限轉移的功夫是很重要的，否則這種「內觀工程」就會形成佛陀不可說的秘密了，非不可說，亦非秘密，只是沒受過完整的科班訓練不能得解而已！次第二句：

「何等為二？一菩薩戒、二別解脫戒。持是二戒，則能圓滿善知識法。」

第一句言二種戒，這一句答何等為二，但仍無內容，更無如何受持，乃至如何或何為具足受持。此乃行者歷程中的必然，因以行者而言，受持戒乃一入門的必須課。所謂「具足受持」，更是標準行者的標竿，乃至是必然的過程。換言之，即每一科，科科必定達到 A 或者 A + 級的目標，若不能達標，又如何能升級呢？此乃生命級別的標準，不是意識級別所能作弊的。因此就行者而言，此乃人人必知的，必具備的必然條件，非意識界人所能知之。

因此，此種經文只能說具備了提點重點的部分，而所有已知、已行、已備的部分就不用再多說了。此經文乃行為模式的寫照，不是思

惟模式的語言，所以若要以思惟模式的語言來解讀此行為模式的語言是講不通的，因為所發問的是思惟模式的語言，而此經文是行為模式的語言。此種情形在《華嚴經》中屢見不鮮——即將「義學邏輯」的語言接續思惟模式，與語言再接續行為模式(行者境界模式)交揉在一起，這是一種極為完美的顯現，可是卻非當今知識分子所能接受！而這卻是《華嚴經》中最精采、最殊勝的所在。次第三句：

如佛所說：「自不持戒，令他持戒；自未調伏，令他調伏，無有是處。」

這句經文是個總結，總結前述，受持兩種戒，以及具足受持二種戒的全程乃至圓滿善知識法。此句中：自持戒、令他持戒以及自調伏、令他調伏的語句中，語言模式如是而已，但其行為模式，可需要多少阿僧祇劫才能圓滿此一自利、利他的菩提道工程，語言模式很簡單，一語帶過即可。可是行為模式可是一個大工程。一句話簡單，而一項工程(這句話中的始因到結果)可是不能忽悠的！所以此言乃自行化他、修行、弘法、利眾生的統稱，如是圓滿無有遺漏，才有此一結論。故此句中，亦包羅了何謂「菩薩戒」？何謂「別解脫戒」？以及如何受持？乃至考核具足受持的過程中，護法乃至閻王爺的審核、重修、考驗等等。這在此經文中一向是從略的，但依經而言，行者必須重回根本經典中一一實踐，並經閻王爺的認可，可知此須多少生死浮沉方得過此菩提道的篩選，而成為具格行者，又豈是翻翻經典、拍拍腦袋就可以成佛了！童子、童女二賢，反而在此種語言模式下，是以非常

簡練的模式表達，但信息量卻很大的，知識分子則皆在此撞牆了！次第四句：

若諸菩薩具足圓滿頭陀功德，如是二戒，悉得清淨，不失善法。

前句是「行法總結」，就其語言模式中，包括了行為模式中，如何透析何謂二種戒，如何受持，乃至如何經過考驗而得全科皆合格的行法部分。此句則是「境界總結」，文中並答覆了善財所提三大結構：

- （一）速得圓滿：圓滿頭陀功德。
- （二）速得清淨：悉得二戒清淨。
- （三）得不退失：不失善法。

換言之：云何能於諸善知識善法中，悉得圓滿、清淨、不退失，重新排列為：

- （一）圓滿是圓滿頭陀功德。
- （二）清淨是清淨二戒具足。
- （三）不失是不失善知識法。

此中的語言模式說明行為模式之中有其次第，所以才會突然冒出頭陀功德一節來，顯然此頭陀行具有絕對的關鍵要領，否則不會那麼突兀的橫空而出，隨文釋義，暫不重述，唯就新詞頭陀功德，略作說明：

此文「頭陀功德」緣自「頭陀行」，頭陀行有十二項目，一般稱十二頭陀行。此十二頭陀行功德盡虛空、遍法界，簡稱頭陀功德。頭陀行之定義，實為殊勝行、寶輪王行、尊貴行、法王行、直接解脫行。後人多釋為苦行，意有差池！若依凡人意：則苦行是指相對於紅塵中人對七情五欲的享受全然斷絕，故曰苦行。其實從行法上言，頭陀行是絕對的純淨，不夾雜任何紅塵中的習氣與識塵相激盪的凡夫生活。唯有具格行者方足以直接行此殊勝、尊貴的法王行，直接邁向解脫的目標前進，故能保任一切善知識所有善法永不退失。此亦印證永恆真理、永恆生命中的大圓滿覺。

頭陀行者的形象不可以紅塵中標準比擬，有些人自比頭陀行，成天怪裡怪氣，自稱是超俗的高明行者，這叫作怪！也是犯大忌！一心（菩提心）堅固，常自謙下，不自顯殊勝德行，於他人不起輕慢；真正的頭陀行者，是在此前提下，唯是埋頭苦幹，堅固行持一切善知識善法，於此二戒永不失時，常守不犯。且此戒體必源自最原始的《佛遺教經》。唯能如此反覆斟酌、省思，日進菩提，又有何緣他顧紅塵中之七情五欲，是為「染患斯寂」，常守清淨二戒，圓滿頭陀十二功德。此下為「行者境界」的第三段經文，文僅一句對話，然後敘述十二頭陀行之文則為「義學邏輯」之內容，但依行者之行法歷程，仍屬於行法之具體指導綱要。

第三段經文：

善財童子白言：「聖者！云何名為頭陀功德？」童子、童女告
善財言：「善男子！言頭陀者，謂諸菩薩十二頭陀。何等十二？」

這段經文是善財童子見此二賢所說的第三句話，也是最後一句，就文義上言，好像有點像在問：「那畢業證書在哪？」關鍵處就在「行者境界」的行為模式，在一切資糧及各項行法皆已完備、熟練之後，此頭陀行是最後插旗在金字塔尖端之作，或稱即將點火升空的火箭，就等這倒數計時的按鈕時刻，這豈不是行者最終的關鍵時刻？！故此對頭陀功德的請示重點即在此。而此下的十二頭陀行，則在文章的結構中比較像是附件一般，茲將此十二頭陀行經文略述如下：

十二頭陀各具十種法

（一）納衣：諸菩薩具十種法，則得圓滿成就納衣

- 1、勤修令得堅固；2、令心常自謙下；3、身心無有疲厭；
- 4、於衣心不染著；5、常樂堅固遠離；6、成就堅固功德；
- 7、不自顯殊勝德行；8、於他人不起輕慢；9、護持淨戒圓滿；
- 10、堪任一切親近。

（二）三衣：

- 1、成就知足；2、成就少欲；3、離於多求；4、離諸積聚；
- 5、遠離喪失；6、遠離身苦；7、遠離心憂；8、遠離於惱；

9、遠離取捨；10、向漏盡道。

(三) 不隨染衣：

- 1、不隨貪欲所行；2、不隨瞋恚所行；
- 3、不隨愚癡所行；4、不隨忿怒所行；
- 5、不隨狠戾所行；6、不隨嫉妒所行；
- 7、不隨慳吝所行；8、不隨憍慢所行；
- 9、不隨名稱、讚譽、眷屬所行；10、不隨親近供養財利所行。

(四) 乞食：

- 1、慈心攝取；2、次第行乞；3、不自生惱；4、成就知足；
- 5、普共分食；6、不嗜美食；7、飲食知量；8、疾得善法；
- 9、願滿善根；10、離和合相。

(五) 常一坐食：

- 1、如諸菩薩，一坐道場；2、降伏魔怨，心不移動；
- 3、於出世定，成就不動；4、於出世慧，成就不動；
- 5、於出世智，成就不動；6、於諸法空，成就不動；
- 7、於證真道，成就不動；8、於真實際，成就不動；
- 9、於如如性，成就不動；10、於一切智，成就不動。

(六) 一食：

- 1、成就食時，性不貪求；2、成就食時，性無染著；
- 3、隨得食時，常知止足；4、恆依食時，不墮非時；
- 5、若為利養，悉不應食；6、若得甘美，亦不應食；
- 7、若見他食，亦不生瞋；8、見他食時，亦無慳妒；
- 9、乃至命盡，亦常一食；10、於所食時，當起藥想。

（七）阿蘭若法：

- 1、成就久修梵行；2、成就清淨律儀；3、成就諸根不亂；
- 4、成就常樂多聞；5、成就一切處力；6、成就遠離我執；
- 7、成就不計著身；8、成就常樂遠離；
- 9、成就正法現前；10、成就樂於獨處。

（八）樹下坐：

- 1、不近村邑聚落；2、不依太遠城邑；3、不依荊棘之處；
- 4、不依多毒草處；5、不依無枝葉樹；6、不依多獫狁處；
- 7、不依眾鳥集處；8、不依惡獸住處；9、不依近怨賊處；
- 10、不依造作非法惡律儀處。

（九）露地坐：

- 1、隨寒熱雨，不擇溫涼；2、不依牆壁；3、不依樹林；
- 4、不依草積；5、不依危險；6、寒不覆障；

- 7、雨不覆蓋；8、熱不覆障；9、風不覆障；
10、若有病苦，得居房舍。

(十) 住止塚間：

- 1、厭離世間想；2、死相現前想；
3、初死未壞想；4、青瘀現前想；
5、降脹現前想；6、膿流敗壞想；
7、禽獸食噉想；8、火焚半然想；
9、肢節分離想；10、骨鎖現前想。

(十一) 常坐：

- 1、不為己身疲勞；2、不為其心熱惱；
3、不為懶惰睡眠；4、不為久立不安；
5、為滿菩提法聚；6、為修心一境性；
7、為求正道現前；8、為欲坐菩提場；
9、為欲利益眾生；10、為欲滅除煩惱。

(十二) 隨坐：

- 1、隨所遇座，心不貪著；2、隨舊敷座，不自施設；
3、亦不教人，敷設床座；4、於諸敷具，不作因緣；
5、遇草葉等，隨時而坐；6、多毒蟲處，應當遠離；

- 7、若欲臥時，右脇著地；8、心無放逸，念當時起；
9、繫想在明，順法寢息；10、為欲修行，令身安樂。

此十二頭陀共有一百二十種法，古文皆稱「法」，以今人之制度觀，其實是一項非常完整的個人行為準則，是一項非常圓滿可行的行者生活與行法的具體規範。以今日的立場觀之，固然有些不足等等，但就整體結構而言，卻是一項完美的由紅塵邁向涅槃的完整制度，也是每一位解脫道行者盡形壽所應依循的基本典章與制度，所以才說頭陀行是殊勝行、尊貴行、法王行、直接解脫行。是故經文最終總結，要見彌勒菩薩求取阿耨菩提之菩薩行者，所必備的要件即此十二頭陀行。

前述二部分經文共有「義學邏輯」及「行者境界」兩模式，而此一部分之十二頭陀行，則將此兩部模式揉合成具體的制度，可讓一切行者遵行，這是行者個人「端正自己」的根本規範，所以是屬於「殊勝戒」的範圍，此中即包括了「菩薩戒」與「別解脫戒」。此所謂殊勝戒是指從初機到涅槃的根本通途，但按照此法要想稱為頭陀僧者，應指百分之八十五以上皆能守持不犯者。而初機起修者，只能說分分之，若云「準備好了」的普賢行者，則是指這百分之八十五以上的人，這就是為什麼行者的境界與層次到哪兒？唯師父說了算！此「根本標準戒」即是「頭陀指標」。另外，如道場規範、道場清規乃至一切學處，皆屬「律」的範圍，而此「根本標準戒」除十二頭陀行外，尚有《四十二章經》及《遺教經》，亦皆屬此範疇。

至此，可以明白童子、童女二賢何以在經文最後——也就是介紹了一切法門，包括了「義學邏輯」的工程面，以及「行者境界」中，心路歷程的技術面之後，要總結到二種戒以及「頭陀行的「功德面」。此中的頭陀行與二種戒，我們將之稱為「功德面」，這是相對於工程面與技術面而言，這兩方面皆是修行領域的專業部分。而功德面則是將頭陀功德之意義加以擴大，讓大家正視制度的存在。雖是有為法，但此制度是承載法身慧命的載體，有此載體才能有弘法利生的依託，所以稱：

法身慧命的傳承 修行弘法利眾生 傳承緣自於制度
制度緣自於紀律 紀律緣自於功課 一切根基在人性
人性即為人處事 是故人成即佛成

制度的建立在於「戒」與「律」。戒以十二頭陀行為標竿，《遺教三經》為所依，律則包括道場建設及一切攝生活動以及維繫道場運作的一切典章、制度、管理清規，乃至人事制度與要求以及一切教育、教材、教法等皆屬之！

就法義上言：約經文上所言，則前述論點則似離題太遠，但若作為補述則又是必然之結果。這猶如：在理念上是不錯的，可事實上又要如何進行？此十二頭陀行的具體作法是「義學邏輯」與「行者境界」的具體化，可是這又要如何大家一齊來呢？這是由於經上所言皆「戒」也，戒也者；端正自己耶！若是大眾相聚之時，我執、我見、法執、

法見、獨頭意識、自我解讀全部現前，此又如何「端正自己」？是佛法耶？魔法耶？因此而有「律」的道場制度產生，此乃凡夫紅塵之必然也！若皆已能端正自己又與大眾和諧，如此海會大眾同登玄門！

所以反過來僅就經文而言，即約法義上言有二重意義：

（一）童子、童女之教誡從「義學內觀的工程面」到「行者境界的實踐技術面」都已涉及，最後導歸到「美則美矣！要如何實踐的問題？」俗話說：「理想很豐滿、現實很骨感。」事實上都是幻境妄想，佛法在現象界中，用「色法」沒有什麼理想之類的，只有色法中的實踐與體驗，根本沒有所謂的理念！所以在兩方面的陳述之後，必然會提到具體實踐的載體，因而有十二頭陀的出現！

（二）童子、童女的教誡，也是五十三參中的第一參德雲比丘至此五十參的總結。前自文殊師利的教導至此五十善友，皆未提及整體的實踐制度，唯此善友作此總結，是乃一切理念雖美，終歸有如何可兌現的問題！而有二賢總結為此十二頭陀行。故此經文的總結是此「一佛乘」的特色，此一特色或可稱為「一乘不共別圓」之存在！特別展現了真俗二諦並舉、理事兼融的特色。

經文至此除了將資糧道作了總結之外，更可表示此定已入內院定，此一「內院定」的定義，可不是行法過程中入內院的內院，而是入「大圓滿覺的內院定」。約「行者境界」言，入定屬「定靜慮」，

必相對於「生靜慮」。換言之，入何定即生何天！但是兜率內院是入法界的大門，且法界中的六位行法有六十二位次，此乃行者的義學邏輯所言之歷程，行者若不能一鼓作氣而過，則理論上中途有六十二個中途站，六十二位即此之謂！今若因緣具足，如前述工程面、技術面、功德面，面面具足，經此科班訓練，則能一步到位，即入內院定經彌勒指導，復經文殊加持（充分義學邏輯），又經普賢的無邊行法歷練，當可邁入大圓滿覺。此乃「實是求是」的行法，是不可以漸、頓之別而刻意劃分的。此乃行者根器與受教的因緣之別耳！

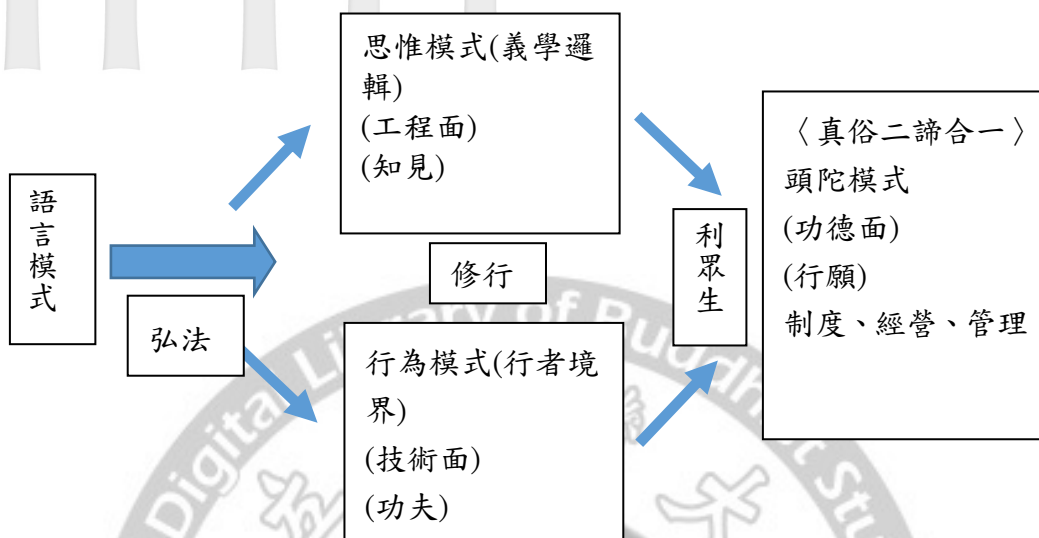
參、結論

本文所引用的經文是三部《華嚴經》中的四十卷本《華嚴經》，本經原為足本《華嚴經》（六十華嚴、八十華嚴）中的一品（入法界品），稱其為一品是有不當之處，其最後一卷十大願王，應另立一品為〈普賢行願品〉，故全名為〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，此名稱實為兩品經文之合稱即〈入法界品〉與〈普賢行願品〉。

而本文所引用的經文是〈入法界品〉中第五十參與五十一參之間的經文，此經文既不屬於第五十參的「幻住法門」範圍，但又是德生童子、有德童女所言，亦不屬於第五十一參的彌勒菩薩範圍，可又說的都是與彌勒菩薩有關的師徒因緣。而這也是這兩卷經文的突顯處，在諸善知識的經文中，此一「文體」或「文風」的出現，好像是一種補述的獨立文章，經「經家」或「譯家」的揉合而融入此經文中，用

以補述真俗二諦之合一，以及理事一體的圓融性，這使得此種文體不但文風多變、內容豐富。且其語言模式中烘托出來的思惟模式或行為模式，更構成其理論的優越性、窮盡性與完整性，更能顯現出一乘不共別圓的理論特勝與卓越。

又在六十華嚴與八十華嚴的經文中，對此段經文的描述雖繁、簡有別，卻皆不見有「行者境界」這一部分的經文，亦即後段善財發問，以及二賢作答所引出的真俗二諦合一的頭陀功德面議題。而此經文原為「南天竺烏塗國」國王所貢獻，唐德宗時，由罽賓國般若三藏所翻譯，當時譯場中制度健全，不可能是譯經家的傑作，所以從文章的格局加以審視，此文乃南天竺的經家所作，且此經家不但是一位偉大的成就者、出色的修行者，更是一位了不起的大思想家。若非實踐型的大思想家何以能借此經文延伸而構成如此史詩級的偉大詩篇。尤其是頭陀功德面，雖僅止於行者本身的「戒」以端正自己的範式，卻是「法界中成就法身或到達真理」的範式，能不五體投地的讚嘆嗎？借此經文將此一乘不共別圓的三大模式圖示如下：



參考書目

- 〔唐〕實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，(CBETA 2020.Q4, T10, no. 293)
- 〔後漢〕迦葉摩騰共法蘭譯：《四十二章》，(CBETA 2020.Q4, T17, no. 784)
- 海雲繼夢：《勘玄記—華嚴哲學懸談》，台北：空庭書苑，2011 年。
- 海雲繼夢：《勘玄記—離世間品導讀》，台北：空庭書苑，2019 年。
- 海雲繼夢：《煖身—華嚴禪修入門》，台北：空庭書苑，2020 年。

