

教宗賢首・行在彌陀

中華佛學研究所 研究員
陳英善

摘 要

近代大師大德們的修行法門，有秉持「教宗賢首・行在彌陀」（如弘一大師、楊仁山、徐蔚如等人），或有言「教宗賢首・行在戒律」、「教宗賢首・行在禪宗」、「教宗賢首・行在密宗」、……等諸如此類的修行法門。這不禁讓人想到：為何不是「教宗賢首・行在普賢」？而這到底蘊含了甚麼玄機？是華嚴有教而無觀嗎？什麼是華嚴的觀行法門？華嚴宗如何來看待「解與行」的問題？華嚴觀行與淨土念佛之關係又是如何？……諸如此類問題，值得吾人之深思與探討。

因此，基於上述等種種問題，本論文擬從四方面來探討：（一）首先，探討「教宗賢首・行在彌陀」有否經論的依據？（二）接著，探討華嚴宗諸位大師的觀行法門。（三）進一步探討華嚴之解與行的關係。（四）最後，則針對「普賢行」與「彌陀行」來作探索，尤其以稱名念佛法門來切入，探討彼此之關係，以便吾人對「教宗賢首・行在彌陀」有一整體性之了解。

關鍵詞：華嚴、賢首、解行、普賢行、彌陀行

Researching the Teachings of Hua-yen and Practicing the Way of Pure Land

CHEN, Ying-shan

(Researcher of Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies)

Abstract

In Late Qing and Early Republican China, several venerables and lay Buddhists advocated “Researching the teachings of Hua-yen and practicing the way of Pure Land”, such as Master Hong Yi, Mr. Yang Ren Shan, and Mr. Xu Wei Ru. Some others promoted “Studying Hua-yen teachings and practicing Vinaya”, “Studying Hua-yen teachings and practicing Zen”, “Studying Hua-yen teachings and practicing Esoteric Buddhism”, and so on. Why support these ideas instead of “Studying Hua-yen teachings and adopting the practice of Samantabhadra”? Is it because the Hua-yen school lack for methods of practice? If not, what is the practice of Hua-yen Buddhism? In terms of the Hua-yen school, what is the relationship between scriptural study and practice? Furthermore, what is the relationship between Hua-yen and Pure Land Buddhism? These questions deserve our reflection and discussion.

This paper includes four parts. The first part reviews whether “Researching the teachings of Hua-yen and practicing the way of Pure Land” is sutra-based. Secondly, Hua-yen masters’ methods of practice are examined, followed by further discussion on the scriptural study and practice of Hua-yen Buddhism. The last part focuses on the connections between the practice of Samantabhadra and the practice of Amitābha, especially from the view of the Buddha-chanting method, in hopes of thoroughly understanding the idea of “Researching the teachings of Hua-yen and practicing the way of Pure Land”.

Keywords: Hua-yen, Xian Shou, scriptural study and practice, the practice of Samantabhadra, the practice of Amitābha

一、前言

近代大師大德們的修行法門，有秉持「教宗賢首·行在彌陀」¹（如弘一大師、楊仁山、徐蔚如等人），亦有秉持「教宗賢首·行在戒律」、「教宗賢首·行在禪宗」、「教宗賢首·行在密宗」、……等來修持。甚至亦有提倡「教宗天台·行在彌陀」。²諸如此類的修行方式，在在凸顯了中國佛教擅長教義的兩大宗派——天台宗、華嚴宗，其教理與其他宗派修行法門之關係。

但這不禁讓人想到：為何不是「教宗賢首·行在普賢」？這到底蘊含了甚麼玄機？是華嚴宗有教而無觀嗎？³華嚴宗如何來看待「解與行」的問題？華嚴觀行與淨土念佛之關係又是如何？……諸如此類問題，頗值得吾人之探討。因此，本論文擬從四方面來探討：（一）首先，探討「教宗賢首·行在彌陀」有否經論的依據？（二）接著，探討華嚴宗諸位大師的觀行法門。（三）進一步探討華嚴之解與行的關係。（四）最後，則針對「普賢行」與「彌陀行」來作探討。以便吾人對「教宗賢首·行在彌陀」之議題，有一整體性之了解。

然不論就《華嚴經》或華嚴宗來說，其理論基礎，在於法界緣起；其所行法門，在於普賢行（亦即是廣大行、無盡行、圓滿行）。此從華嚴宗初祖杜順、二祖智儼、三祖法藏等人，莫不如此，以普賢行作為實踐之入手。但隨著時代因緣之轉變，慢慢地有以禪、淨、律、密等作為修行法門。所以，形成了所謂「教宗賢首·行在彌陀」，或「教宗賢首·行在禪宗」、「教宗賢首·行在戒律」、「教宗賢首·行在密宗」等情形。此等之情形，一方面除了顯示賢首華嚴教義所扮演角色之重要性外，同時也凸顯了華嚴宗「解、行」上可能存在之問題。

一般吾人對於華嚴的認識，較偏重於對華嚴教義的了解，而對於華嚴實踐方法，則顯得更為陌生。因此，有「教宗賢首·行在彌陀」、「教宗賢首·行在禪宗」、「教宗賢首·行在戒律」、「教宗賢首·行在密宗」等情形。然為何提倡「教宗賢首」？又為何「行在彌陀」？而所謂「行在彌陀」究竟何所指？是指以「彌陀淨

¹ 「教宗賢首·行在彌陀」，亦可說「教宗華嚴·行在彌陀」。因為華嚴宗本身又稱之為賢首宗，乃因法藏大師為華嚴之集大成者，故以賢首宗稱之。而華嚴宗是以《華嚴經》立宗，所以稱為華嚴宗。

² 甚至亦有說「教宗天台·行在彌陀」（如諦閑大師、倓虛大師等）、或說「教宗般若·行在彌陀」（如江味農居士）、「教宗金剛·行在彌陀」、……。諸如此類，可說不勝枚舉。在在反映了佛教本身解與行之關係，以及諸宗派彼此間之關係。

³ 如宗鑑《釋門正統》卷 8：「賢首既不遵天台判釋，自立五教，至說起信觀法，卻云：修之次第，如顛師摩訶止觀。豈非有教無觀，解行胡越」（CBETA, X75, no. 1513, p. 359, c3-5 // Z 2B:3, p. 457, a18-b2 // R130, p. 913, a18-b2）。又如志磐《佛祖統紀》卷 29：「鎧菴曰：愚法小乘不說轉小成行，又無別圓被接及法華開顯，則將畢世愚矣。始、終、圓、頓四教，皆無斷伏修證分齊。至說《起信論》觀法，則云：修之次第，如天台《摩訶止觀》。豈非有教而無觀耶？」（CBETA, T49, no. 2035, p. 293, a27-b2）。諸如此類，乃天台宗人對華嚴宗是否有教無觀之質疑。

土」作為所歸趣呢？或是專指以「念佛」作為修行法門？而「念佛法門」本身又包括了多種念佛（如稱名、觀像、觀想、實相念佛），又何以專就稱名念佛來入手？諸如此類問題，頗為錯綜複雜，須加以一一釐清之。

所謂「教宗賢首」，大體上來說，則是強調於修行上須大開圓解，亦即指開圓頓解之意。而此開圓頓解，就一般而言，主要在於對大乘經論（如《華嚴經》、《般若經》、《大乘起信論》等）的理解；若就宗派而言，是指華嚴宗、天台宗等教義。因此，可看出「教宗賢首」之用意，在於強調開華嚴之圓頓解，以作為修行之前導。至於「行在彌陀」，有兩層涵義：一方面指念佛法門，另一方面是指以彌陀淨土為所歸趣。而所言「教宗賢首·行在彌陀」，其蘊含了於修行上雖已開圓解，但仍不易入手等問題。

民國初年，中國佛教界大師大德們所奉行「教宗賢首·行在彌陀」的修行法門，若就楊仁山來說，其本身尊崇華嚴賢首教義，終身所奉行的「教宗賢首·行在彌陀」，乃是強調開圓頓解作為修行之前導，而此開圓頓解主要是依賢首法藏的教義，其中也包括大乘諸經論等；⁴而於修持上，則以淨土之「信願行」為修行法門，於念佛法門中，除了持名念佛法門外，其中也包括觀想念佛法門等。⁵而在此之前，遠在明末清初，已有大師大德們提倡「教宗賢首·行在彌陀」的修行法門，如雲棲株宏、彭際清等人。

而對於此「教宗賢首·行在彌陀」的修行法門，其本身有否經論之依據？這是本論文首先探索的議題。

二、「教宗賢首·行在彌陀」經論之依據

在佛教諸經論典籍中，雖未特別標舉「教宗賢首·行在彌陀」的口號，但也存在著類似「教宗賢首·行在彌陀」的內涵。因此，首先探討「教宗賢首·行在彌陀」與諸經論的關係。

若論及《華嚴經》與念佛之關係，在《華嚴經》卷7〈賢首菩薩品〉有這樣的描述，所謂：

又放光明名見佛，彼光覺悟命終者，念佛三昧必見佛，命終之後生佛前。
見彼臨終勸念佛，又示尊像令瞻敬，又復勸令歸依佛，因是得成見佛光。⁶

⁴ 如楊仁山本身非常重視《大乘起信論》，而其本身思想深受《大乘起信論》之影響。

⁵ 如楊仁山於《觀無量壽佛經略論》云：「淨土宗旨，三經為本，大經推崇本願，此經專重視觀想，小經專指持名。近代諸師以觀法深微，鈍根難入，即專指持名一門。若觀想逕可不用，何以大小二經皆詳演極樂世界依正莊嚴耶？」（金陵刻經處彙編，《楊仁山居士遺著》冊5，南京：金陵刻經處，1981年，頁5）。由此可看出楊仁山本身之修法，並不侷限在持名念佛上。

⁶ CBETA, T09, no. 278, p. 437, b1-4。

在此段經文中，是針對臨命終者來說，強調以修念佛法門，來達到念佛三昧，由此念佛三昧而見佛，於臨命終時往生佛國淨土。有關臨命終念佛往生西方佛國淨土，此乃印度、西域等傳統習俗。⁷而在此段〈賢首菩薩品〉引文中，論述了念佛法門、念佛三昧、見佛、臨命終等四個議題，顯示此四者彼此間密切之關係。換言之，因念佛三昧而見佛，且於臨命終後往生佛國，至於所說的念佛，包括持名、觀像念佛等法門。而在四十卷《華嚴經》〈入不思議解脫境界普賢行願品〉（簡稱〈普賢行願品〉）所言的於臨命終時往生西方極樂世界，並未針對修念佛法門來說，而是指以修普賢行願導歸西方極樂世界，如其云：

又復，是人臨命終時，最後剎那一切諸根悉皆散壞，一切親屬悉皆捨離，一切威勢悉皆退失，輔相、大臣、宮城內外，象馬車乘，珍寶伏藏，如是一切無復相隨。唯此願王不相捨離，於一切時引導其前，一剎那中即得往生極樂世界。到已即見阿彌陀佛、文殊師利菩薩、普賢菩薩、觀自在菩薩、彌勒菩薩等，此諸菩薩色相端嚴，功德具足，所共圍遶。其人自見生蓮華中，蒙佛授記；得授記已，經於無數百千萬億那由他劫，普於十方不可說不可說世界，以智慧力隨眾生心而為利益。不久當坐菩提道場，降伏魔軍，成等正覺，轉妙法輪。能令佛剎極微塵數世界眾生發菩提心，隨其根性，教化成熟，乃至盡於未來劫海，廣能利益一切眾生。⁸

此段引文中，則是強調以修普賢行願，於命終往生西方極樂世界，且能面見阿彌陀佛、文殊師利菩薩、普賢菩薩、觀自在菩薩、彌勒菩薩等，如其言「唯此願王不相捨離，於一切時引導其前，一剎那中即得往生極樂世界」。此外，又自見生於蓮華中，蒙佛授記，乃至盡未來際廣利益一切眾生。

因此，由上述《華嚴經》之二段引文中，已顯示了念佛、往生與阿彌陀佛淨土之間的關係。亦可得知往生西方極樂世界，其修行法門，基本上，包括了種種

⁷ 如法藏《華嚴經探玄記》卷4〈賢首菩薩品〉：「又見佛光中，依西國法，有欲捨命者令面向西臥，於前安一立佛像，像亦面向西。以一旛頭挂像手指，令病人手捉旛脚，口稱佛名，作隨佛往生淨土之意。兼與燒香、鳴磬，助稱佛名。若能作此安處，非直亡者得生佛前，此人亦當得見佛光也。」（CBETA, T35, no. 1733, p. 190, c2-8）。

另，在澄觀《大方廣佛華嚴經疏·賢首品》卷16，亦加以引用說明之，如其云：「第六、有七光。……次三，悲光拔苦。初一厄難苦，次一疾病苦，後一死苦。令見佛者，一、捨命不恐，二、惡道不畏。又要臨終勸者，《智論》二十八云：臨終少時，能勝終身行力，以猛利故，如火如毒。依西域法，有欲捨命者令面向西，於前安一立像，亦面向西。以旛頭挂像手指，令病人手捉旛脚，口稱佛名，作隨佛往生淨土之意，兼與燒香、鳴磬助稱佛名。若能行此，非直亡者得生佛前，抑亦終成見佛光也。」（CBETA, T35, no. 1735, p. 623, b21-c4）。且引用《大智度論》說明臨終猛力稱佛名而往生淨土。由此可知，以「口稱佛名」有助臨終者往生佛國淨土。

⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉（CBETA, T10, no. 293, p. 846, c8-22）。

念佛法門、修普賢行願等，而非針對稱名念佛法門來說。甚至可說是強調以修普賢行願，於命終往生西方極樂世界；且於往生西方極樂世界，而圓滿普賢大願，如〈普賢行願品〉偈頌云：

願我臨欲命終時，盡除一切諸障礙，面見彼佛阿彌陀，即得往生安樂剎。
我既往生彼國已，現前成就此大願，一切圓滿盡無餘，利樂一切眾生界。⁹

由此偈頌中，可看出不僅以普賢行願於命終往生西方極樂世界，且藉由往生西方極樂世界，而圓滿普賢大願。這是否顯示了於五濁惡世的娑婆世界不易圓滿普賢大願？至於極樂世界與華藏世界之關係，在《華嚴經》〈壽命品〉以諸世界之日劫轉展至最後世界一劫來對比之。¹⁰

另外，有關在《華嚴經》之論典中，強調念佛三昧必見佛而得不退轉，首推龍樹菩薩《十住毘婆沙論》（此論乃是對《華嚴經》〈十地品〉的注疏）卷5云：

問曰：但聞是十佛名號執持在心，便得不退阿耨多羅三藐三菩提。為更有餘佛餘菩薩名得至阿惟越致耶？

答曰：阿彌陀等佛及諸大菩薩，稱名一心念，亦得不退轉。更有阿彌陀等諸佛，亦應恭敬禮拜稱其名號。¹¹

又如《十住毘婆沙論》卷5云：

若菩薩欲於此身得至阿惟越致地成就阿耨多羅三藐三菩提者，應當念是十方諸佛稱其名號。如《寶月童子所問經》〈阿惟越致品〉中說。……若人一心稱其名號。即得不退於阿耨多羅三藐三菩提。¹²

⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉(CBETA, T10, no. 293, p. 848, a9-13)。

¹⁰ 如《大方廣佛華嚴經》卷29〈壽命品〉：「爾時，心王菩薩摩訶薩告諸菩薩言：『佛子！如此娑婆世界釋迦牟尼佛剎一劫，於安樂世界阿彌陀佛剎為一日一夜；安樂世界一劫，於聖服幢世界金剛佛剎為一日一夜；聖服幢世界一劫，於不退轉音聲輪世界善樂光明清淨開敷佛剎為一日一夜；不退轉音聲輪世界一劫，於離垢世界法幢佛剎為一日一夜；離垢世界一劫，於善燈世界師子佛剎為一日一夜；善燈世界一劫，於善光明世界盧舍那藏佛剎為一日一夜；善光明世界一劫，於超出世界法光明清淨開敷蓮華佛剎為一日一夜；超出世界一劫，於莊嚴慧世界一切明光明佛剎為一日一夜；莊嚴慧世界一劫，於鏡光明世界覺月佛剎為一日一夜。佛子！如是次第，乃至百萬阿僧祇世界，最後世界一劫，於勝蓮華世界賢首佛剎為一日一夜，普賢菩薩等諸大菩薩充滿其中。』」(CBETA, T09, no. 278, p. 589, c2-19)。

¹¹ 《十住毘婆沙論》卷5(CBETA, T26, no. 2151, p. 42, c8-14)。

¹² 《十住毘婆沙論》卷5(CBETA, T26, no. 1521, p. 41, b15-p. 42, a14)。

於上述二段引文中，可看出龍樹菩薩已關注到藉由念佛名號而得不退轉等問題。不論稱念阿彌陀佛名號或其他諸佛菩薩名號，只要一心稱其名號，皆能得不退轉地。而龍樹菩薩所言稱名念佛得不退轉之看法，於修行法門上，開展出稱名念佛法門，此對後代淨土宗之修行法門影響深遠。¹³

在印度大乘佛教中，特別強調發願往生極樂世界者，首推世親菩薩，且造《往生論》（又名《無量壽經優波提舍》，簡稱《往生論》）來加以弘揚之，如《無量壽經優波提舍》卷1：

世尊我一心 歸命盡十方 無礙光如來 願生安樂國¹⁴

世親菩薩除了其本身發願往生極樂世界，且進一步以五念門來成就往生極樂世界，如《無量壽經優波提舍》卷1：

此願偈明何義？觀安樂世界，見阿彌陀佛，願生彼國土故。

云何觀？云何生信心？若善男子善女人修五念門成就者，畢竟得生安樂國土，見彼阿彌陀佛。何等五念門？一者禮拜門、二者讚歎門、三者作願門、四者觀察門、五者迴向門。¹⁵

藉由此五念門之修習，得成就往生極樂世界。而此五念門，即是透過身口意三業來修，如身之禮拜、口之讚嘆、意之作願及觀察等修法，且將身口意三業所修之功德回向於眾生。¹⁶於五念門之第三門「作願門」中，是以一心專念作願往生極樂世界來修三昧行，而入蓮華藏世界，如《無量壽經優波提舍》卷1：

入第三門者，以一心專念作願生彼，修奢摩他寂靜三昧行故，得入蓮華藏世界。是名入第三門。¹⁷

此引文中，顯示了念佛三昧與華藏世界之關係。而世親菩薩此種作願往生極樂世

¹³ 詳參拙文〈稱名念佛與稱性念佛〉一文，收錄於《佛教禪坐傳統研討會論文集》，p.127-168。法鼓出版，2012年。

¹⁴ 《無量壽經優波提舍》卷1(CBETA, T26, no. 1524, p. 230, c17-19)。

¹⁵ 《無量壽經優波提舍》卷1(CBETA, T26, no. 1524, p. 231, b8-13)。

¹⁶ 《無量壽經優波提舍》卷1：「云何禮拜？身業禮拜阿彌陀如來應正遍知，為生彼國意故。云何讚歎？口業讚歎稱彼如來名，如彼如來光明智相，如彼名義，欲如實修行相應故。云何作願？心常作願，一心專念，畢竟往生安樂國土，欲如實修行奢摩他故。云何觀察？智慧觀察，正念觀彼，欲如實修行毘婆舍那故。……云何迴向？不捨一切苦惱眾生，心常作願迴向為首成就大悲心故。」(CBETA, T26, no. 1524, p. 231, b13-24)。

¹⁷ 《無量壽經優波提舍》卷1(CBETA, T26, no. 1524, p. 233, a14-16)。

界，以及由極樂世界入華藏世界的看法，可說影響了華嚴宗大師，尤其是智儼大師。在華嚴宗諸位大師中，將華藏世界與極樂世界相互連結一起的，首推智儼大師（於下論述之）。

三、華嚴宗諸位大師的觀行法門

從前述相關諸經論的探討中，約略可得知念佛法門、念佛三昧、極樂世界、華藏世界等彼此間之關係。而華嚴宗大師們如何來看待此議題？因此，為釐清此議題，本節先就華嚴宗大師們的觀行法門來論述。

若就華嚴宗大師們的觀行法門來說，主要在於普賢行，如華嚴宗初祖杜順和尚本身是位修普賢行者，如《法界宗五祖略記》卷1：

初祖名法順，勅號帝心，俗姓杜氏，雍州萬年縣杜陵人也。生於陳武帝永定二年。……尚稟性柔和，操行高潔，學無常師，以華嚴為業，住靜終南山。遂準《華嚴經》義，作《法界觀》文。集成已，投巨火中。禱曰：若契合聖心，令一字無損。忽感華嚴海會菩薩，現身讚歎。後果無燬。¹⁸

杜順和尚不僅終身以華嚴為業，奉行華嚴，且以普賢行教導樊玄智，如《華嚴經傳記》卷4：

樊玄智，涇州人也。童小異俗，願言修道。年十六捨家於京師城南，投神僧杜順禪師，習諸勝行。順即令讀誦《華嚴》為業，勸依此經，修普賢行。¹⁹

此從杜順和尚勸樊玄智依《華嚴經》修普賢行，亦可推知杜順和尚其本身乃是修普賢行者。

在華嚴宗諸位祖師中，二祖智儼其本身很明顯地發願往生西方而後入蓮華藏世界，如《華嚴經傳記》卷3：

儼自覺遷神之候，告門人曰：吾此幻軀從緣無性，今當暫往淨方，後遊蓮華藏世界。汝等隨我，亦同此志。俄至十月二十九日夜，神色如常，右脇而臥，終於清淨寺焉。春秋六十七矣。時有業淨方者，其夜聞空中香樂，

¹⁸ 《法界宗五祖略記》卷1(CBETA, X77, no. 1530, p. 619, b11-c22 // Z 2B:7, p. 271, d6-p. 272, b5 // R134, p. 542, b6-p. 543, b5)。引用清代·續法《法界宗五祖略記》之杜順資料，乃為方便說明。

¹⁹ 《華嚴經傳記》卷4(CBETA, T51, no. 2073, p. 166, c8-11)。

從西方而來，須臾還返，以為大福德人也。往生之驗。明晨詢問，果知其應也。²⁰

至於智儼為何發願先往生西方極樂世界而後入蓮華藏世界？此或許從其相關論著略知之，如《華嚴經內章門等雜孔目章·壽命品內明往生義》卷4：

往生義者。總有七門。一明往生意。二明往生所信之境。三明往生因緣。四明往生驗生法。五明往生業行。六明往生人位分齊。七明往生業行迴轉不同。初明往生意者，為欲防退。娑婆世界雜惡之處中下濡根，於緣多退。佛引往生，淨土緣強，唯進無退，故制往生。往生有二處：一是西方、二生彌勒處。若欲斷煩惱者，引生西方。不斷煩惱者，引生彌勒佛前。何以故？西方是異界故，須伏斷惑。彌勒處是同界故，不假斷惑，業成即往生。²¹

智儼以七門來論述往生義，於第一門「往生意」中，說明了為何要往生，主要在於防退轉，如其云：「往生意者，為欲防退」。此乃因娑婆世界的中下根眾生處於五濁雜惡世界中，容易受環境之影響，遇緣多退，所以佛引往生淨土，以淨土緣強，唯進無退。這說明了智儼為什麼要製造〈往生義〉一文之用意所在。此外，值得特別留意的，智儼進一步說明往生有二處：西方彌陀佛國、彌勒佛國。若欲斷煩惱者，引生西方。若不斷煩惱者，引生彌勒佛前。此乃因西方世界是不同於三界，故須伏斷惑。而彌勒世界是同屬於三界，故不須斷惑，業成即往生，引生彌勒佛前。

同樣地，所謂彌陀佛國，對智儼而言，有一乘、三乘之別。因此，智儼進一步加以區分之，如《華嚴經內章門等雜孔目章》卷4：

第二、往生所信境者，謂阿彌陀佛國一乘、三乘不同。若依一乘，阿彌陀土屬世界海攝。何以故？為近引初機成信，教境真實，佛國圓融不可說故。若依三乘，西方淨土是實報處。²²

此說明了從華嚴一乘角度來看，則阿彌陀佛國土屬華藏世界海攝，顯示了極樂世界與華藏世界是相互連結的，諸佛國土彼此圓融無礙。若依三乘的看法，則西方淨土是實報土。另外，智儼也特別提到往生西方淨土得不退，展轉增勝，生無邊

²⁰ 《華嚴經傳記》卷3(CBETA, T51, no. 2073, p. 163, c26-p. 164, a4)。

²¹ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷4(CBETA, T45, no. 1870, p. 576, c9-18)。

²² 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷4(CBETA, T45, no. 1870, p. 576, c18-24)。

佛土，至普賢界，還來入蓮華藏世界海。²³由此也可得知，智儼為何於臨命終時發願先往生西方極樂世界而後入蓮華藏世界，其理論基礎乃建立在一乘教法上。而智儼此論點，基本上可說來自於世親菩薩。²⁴

華嚴三祖法藏，本身是道道地地的普賢行者，以普賢行作為實踐之入手，畢生奉持普賢行願，如在永明延壽《宗鏡錄》中，記錄了法藏大師之發願文，所謂：

華嚴疏主藏法師發願偈云：

誓願見聞修習此，圓融無礙普賢法，乃至失命終不離，盡未來際願相應。

以此善根等法性，普潤無盡眾生界，一念多劫修普行，盡成無上佛菩提。²⁵

此不僅顯示了法藏畢生奉行普賢行，且生生世世實踐普賢行。此外，依《華嚴經》而撰寫《華嚴經普賢觀行法門》，將普賢行分成普賢觀法、普賢行法來加以論述。²⁶而有關普賢觀法之實踐，基本上須具備對華嚴教理有充分地了解，才能實踐之。如《華嚴經普賢觀行法門》卷1：

初明普賢觀，……有十門

第一、會相歸性門……

第二、依理起行門……

第三、理事無礙門……

第四、理事俱泯門……

第五、心境融通門……

第六、事融相在門……

第七、諸法相是門……

第八、即入無礙門……

第九、帝網重現門……

第十、主伴圓備門，謂菩薩以普賢之智頓見於此普賢法界，是故凡舉一門為主，必攝一切為伴，如是無盡無盡不可稱說，思之可見。

此略說顯華嚴經中菩薩止觀，廣如別記說。²⁷

²³ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷4：「第七、往生業行迴轉不同者。其往生業，……令生西方。至彼得不退。雖有前後，仍取不退，以為大宗。從此已後，展轉增勝，生無邊佛土，至普賢界，還來入彼蓮華藏世界海，成起化之用。此據極終入宅之言。」(CBETA, T45, no. 1870, p. 577, b23-c6)。

²⁴ 如世親《無量壽經優波提舍》卷1：「入第三門者，以一心專念作願生彼，修奢摩他寂靜三昧行故，得入蓮華藏世界。是名入第三門。」(CBETA, T26, no. 1524, p. 233, a14-16)。

²⁵ 《宗鏡錄》卷100(CBETA, T48, no. 2016, p. 957, b10-14)。

²⁶ 法藏《華嚴經普賢觀行法門》卷1：「依《華嚴經》普賢觀行法，初明普賢觀，次明普賢行。」(CBETA, X58, no. 991, p. 159, b22-23 // Z 2:8, p. 73, c11-12 // R103, p. 146, a11-12)。

²⁷ 《華嚴經普賢觀行法門》卷1(CBETA, X58, no. 991, p. 159, b24-p. 160, a2 // Z 2:8, p. 73, c13-p. 74,

在此普賢觀法之十門中，是以普賢之智來修觀的，以此觀法頓現普賢法界。因此，凡舉一門為主，必攝一切為伴，如是無盡無盡不可稱說。

此普賢觀法與法藏《華嚴發菩提心章·色空章》（又名《華嚴三昧章》）內容大致相同。其所論述之十種觀法，亦與《華嚴法界觀》有密切之關係；而此《華嚴法界觀》之三觀內容，也出現在《華嚴發菩提心章》「真空、理事無礙、周遍含融觀」中。²⁸如此一來，可看出普賢觀法與華嚴教理之密切關係。至於普賢行法所論述之內容，亦有十種行法，所謂「第二、明普賢行法。初學菩薩行法，亦有十門」，²⁹此十種普賢行法，是針對初學菩薩行法來論述，如論及如何「起信、皈依、懺悔、發願、受戒、離過、行善、忍辱、救度、平等」十種行法。雖然如此，但實仍不離普賢廣大行，如第十門「修平等行」所說：

第十、修平等行，亦有三種

一、於所救眾生平等，不揀怨親，不求恩報

二、不見自他，無人無能無所，畢竟平等

三、興無緣大悲無念大智，攝化眾生廣修萬行，盡未來際而無休息故。³⁰

以此盡未來際而無休息的廣大行願，實乃普賢行法之特色，此也呼應了法藏大師本身生生世世奉行普賢行之精神。

華嚴宗四祖澄觀，其本身乃普賢行者，如《宋高僧傳》卷5：

吾既遊普賢之境界，泊妙吉之鄉原，不疏毘盧，有幸二聖矣。³¹

因此，從澄觀所遊普賢之境界，進而注疏《華嚴經》，可得知其乃道道地地之普賢行者。而華嚴五祖宗密畢生投注於《圓覺經》之注疏，或許一般認為宗密與華嚴之關係似乎淡了些。但從澄觀對宗密所說的話：「毘盧華藏能隨我遊者，其唯汝乎。」³²似可得知宗密本身亦是一位普賢行者。此外，從宗密以化儀頓、逐機頓，來簡別

a3 // R103, p. 146, a13-p. 147, a3)。詳參附錄一。

²⁸ 《華嚴發菩提心章》卷1：「第四表德者，自有五門：一、真空觀，二、理事無礙觀，三、周遍含容觀，四、色空章十門止觀，五、理事圓融義。」(CBETA, T45, no. 1878, p. 652, b9-11)。另有關華嚴三觀內容之論述，詳參拙著《華嚴無盡法界緣起論》第一章第一節。

²⁹ 《華嚴經普賢觀行法門》卷1：「第二明普賢行法，初學菩薩行法亦有十門」(CBETA, X58, no. 991, p. 160, a3 // Z 2:8, p. 74, a4 // R103, p. 147, a4)。

³⁰ 《華嚴經普賢觀行法門》卷1(CBETA, X58, no. 991, p. 160, b6-9 // Z 2:8, p. 74, b13-16 // R103, p. 147, b13-16)。詳參附錄二。

³¹ 《宋高僧傳》卷5(CBETA, T50, no. 2061, p. 737, b3-7)。

³² 《宋高僧傳》卷6：「釋宗密，姓何氏，果州西充人也。……未見上都華嚴觀，觀曰：毘盧華藏

《華嚴經》與諸經之不同，³³也顯示了宗密本身對於《華嚴經》有相當程度之了解。至於宗密畢生投入於《圓覺經》之注疏，乃時代之使然，以契合當時之根機故。

四、華嚴之解與行的關係

藉由前面之論述中，可得知華嚴宗諸位祖師是實踐普賢行者。至於華嚴宗如何看待解行問題，乃是本論文進一步探討的議題。對華嚴宗而言，解、行乃不二，依解起行，行依解起，而華嚴三昧之修持，實不外乎解與行，如法藏《華嚴遊心法界記》卷1：

將欲入此三昧，方便非一。總而言之，不過二門：一者解。二者行。³⁴

此引文中，以解、行來說明如何修持華嚴三昧入無礙法界。而此之解與行，彼此有極密切之關係。基本上，行依於解，稱解起行，解行不二，而種種有關「解」的論述，無非為了建立真正之見解，以便稱解起行，如說而行，如行而說，如《華嚴發菩提心章·真空章》卷1：

若不洞明前解，無以躡成此行。若不解此行法絕於前解，無以成其正解。若守解不捨，無以入茲正行。是故行由解成，行起解絕也。³⁵

說明了真正之行，是由解所成的；而真正之解，乃於是行起動時，此解即泯絕。簡言之，即是「行由解成，行起解絕」。由此顯示了解、行彼此之相互依存的關係。尤其於「解」方面特別著力，縱使論及「行」，仍不離「解」來論述，此乃因「行」本身離見亡言之故，如此顯示「解」於修華嚴三昧所扮演之角色，如《華嚴遊心法界記》卷1：

問：既言行法離見亡言，言、見莫之能入。今既知行亡言離見，此見豈非見耶？答：若知此見是解，此解即為解。若即以此見為行，非但不是行，亦復不是解也。何以故？妄見之解，即非解故。³⁶

能隨我遊者，其唯汝乎。」(CBETA, T50, no. 2061, p. 741, c23-p. 742, a1)。

³³ 宗密之所以著疏《圓覺經》，乃時代因緣所使然。如《禪源諸詮集都序》卷2：「頓者復二：一、逐機頓，二、化儀頓。逐機頓者，遇凡夫上根利智，直示真法，聞即頓悟全同佛果。如《華嚴》中初發心時即得阿耨菩提，《圓覺經》中觀行成時即成佛道。然始同前二教中行門，漸除凡習漸顯聖德。……即華嚴一分，及圓覺、佛頂、密嚴、勝鬘如來藏之類二十餘部經是也。遇機即說，不定初後，與禪門第三直顯心性宗全相同也。」(CBETA, T48, no. 2015, p. 407, b21-c2)。宗密於此說明逐機頓，為華嚴一分，而諸經典之頓乃屬逐機頓。至於化儀頓，則專指華嚴經。

³⁴ 《華嚴遊心法界記》卷1(CBETA, T45, no. 1877, p. 646, c15-16)。

³⁵ 《華嚴發菩提心章》卷1(CBETA, T45, no. 1878, p. 652, c24-27)。

³⁶ 《華嚴遊心法界記》卷1(CBETA, T45, no. 1877, p. 648, a18-22)。

由「解」所論之「行」，基本上，仍是解而已，不能將此「解之行」當作行。且因為「行」本身乃在於離見亡言，所以往往就「解」來說明「行」。若不能明白此番道理，而將之視為「行」，此不但不是行，且亦不是解。又如《華嚴遊心法界記》卷1：

問：若自體全性是即無生，云何今說果法生耶？

答：以力即無力，生即是無生。即無力即有力，無生即是生。何者？以有力無力無二性也。是故由斯道理，皆為滅見之方，不可執此不行，解方終不差病。事須用功無怠，久習方成懷。勿以解為修而即將為正行也，此但增於見愛，終無歸本之期，暫疲倦於波瀾竟無獲珠之日。何以故？唐捐歲月無功勳故。³⁷

有關解、行之種種的論述說明，無非在於破除吾人的種種知見，建立如實之正解。因此，如何掌握確切之正解，實乃修普賢行之關鍵，如《華嚴遊心法界記》卷1：

又此諸法緣起相由，即云：彼中有此，此中有彼。是即但得其門，不關其大緣起義也。何者？以大緣起法而定一異不可得，相由而成融通無礙故。且如一中有一切時，即是一切中有一時。今欲定其門說，故知但得其門不得其法也。既不得彼法，而言「一切中有一，一中有一切」者，此但是妄接，非稱大緣起法也。如人見水向東駛流於上有泡，言泡中有水，而計泡於手中，即言手泡內有水者。此是妄心中有，非稱水有也。以泡離水即無，何得有泡。而言泡中有水，此是緣起已壞，不可言有也。³⁸

華嚴所說的「一即一切，一切即一」之緣起道理，其實並不容易掌握，因為吾人習慣於以世間之「一」、「一切」來了解。因此，確切之正解大緣起法，實乃修普賢行之關鍵。除此之外，則須於日常中，令此正解念念相續，又如《華嚴遊心法界記》卷1：

夫言一者，必具一切方是一也；若不具一切，即不是一。一切亦爾。此大緣起法法爾具足，必須心中證。彼知不可說得向人者，方見緣起之氣分也。若作可說得解，是即不見也。終日言由，妄為言也。必須絕解寔修，是即順為正見。若也解心為得，是即一世虛行。深信之耳。餘如別說。既知是已常須繫念相續，勿令惡見聞之，乃至證見如常見世間物等者，方名入大緣起法界也。若不得如是念者，須向靜處繫念現前。不可口言即為入也。若口有而心無者，即如狂人耳。可准思之。³⁹

³⁷ 《華嚴遊心法界記》卷1(CBETA, T45, no. 1877, p. 649, b10-18)。

³⁸ 《華嚴遊心法界記》卷1(CBETA, T45, no. 1877, p. 650, b23-c5)。

³⁹ 《華嚴遊心法界記》卷1(CBETA, T45, no. 1877, p. 650, c5-15)。

此中強調雖具正解，仍須繫念相續，且認為「事須用功無怠，久習方成懷」，若未能常須繫念相續，則需須藉由靜處來繫念，令此大緣起法界之正解圓明現前。由此可看出華嚴宗對解、行之重視。

唯有真正之解，才能開起真正之行。而無信之解，亦非真正之解，如《華嚴遊心法界記》卷 1：

若能如是，佛說此人皆堪受法界究竟三昧。何以故？於法苦行，不怯怖故；如說能行，教相應故。此云何知？按《華嚴經》云：「此經不入一切眾生之手，唯除菩薩」，即其事也。解云：手者，信手也。不入者，若無此信不能解置法界無礙之法。是故華嚴不入手也。何以故？信心虛偽不應教故，於是人所而不要故。唯除菩薩者，以菩薩心口相應畢竟無謬，於菩薩行勇猛能為，堪可進修諸餘行等。華嚴妙典玄挈手中。何以故？法界無礙，此人要故。若無如是信者，雖有眾解悉皆顛倒。何以故？無信之解，不應行故；顛倒之解，即非解故。⁴⁰

由此可知，信、解、行乃是不相捨離的。有關華嚴之解、行，乃稱解起行，行如所說，行解不二，猶如文殊與普賢，如澄觀《大方廣佛華嚴經疏》卷 55〈入法界品〉：

二、以解行相對。普賢表所起萬行，上下諸經皆說普賢行故。文殊表能起之解，通解理事故。⁴¹

又云：

二、互融顯圓者，亦二。先以二門各自圓融，謂解由前信，方離邪見；信解真正，成極智故。依體起行，行必稱體；由行證理，理行不殊。故隨一證即一切證。二、以二聖法門互融，謂始信必信於理故。能所不二，稱解起行；行解不二，智與理冥。則理智無二。是以文殊三事融通隱隱，即是普賢三事涉入重重。由此故能入遮那嚩申之境故。⁴²

要藉於解，方能起行，稱解起行，行不異解。解行相資，方為真正之行解。⁴³有關

⁴⁰ 《華嚴遊心法界記》卷 1(CBETA, T45, no. 1877, p. 646, a6-17)。

⁴¹ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 55(CBETA, T35, no. 1735, p. 918, a15-17)。

⁴² 《大方廣佛華嚴經疏》卷 55(CBETA, T35, no. 1735, p. 918, a22-b1)。

⁴³ 如《華嚴經行願品疏》卷 3：「二、解行相對。……稱解起行，行如所說，目足更資，方為真實

華嚴種種之解，無非在於為了實踐，誠如澄觀所說的「造解成觀」，⁴⁴即事即行，且於口談其言，心詣其理。

五、「普賢行」與「彌陀行」之關係

所謂「教宗賢首·行在普賢」或「教宗賢首·行在彌陀」，其所面對的共同議題，主要在於「行」上的問題。而「行」的問題，不外乎涉及了普賢行、彌陀行。因此，本節進一步針對普賢行、彌陀行彼此之關係來作探討。

（一）普賢行

不論《華嚴經》或華嚴宗，向來對普賢行是極為重視的，如常以普賢行、普賢位、普賢眼、普賢智、普賢德、普賢願、普賢境、普賢法、普賢觀等字眼來顯示華嚴教理及觀行，所謂「一行一切行」、「一位一切位」、「一障一切障」、……諸如此類，非普賢行位不能表之。

整部《華嚴經》所論述的，無非就是普賢行德；而華嚴宗諸大師所實踐的，無非是普賢觀行。而所謂普賢行，筆者以信、解、行、證來表達，將之歸納為：「發徹到信、開圓頓解、修普賢行、入圓滿證」，亦可言：「發徹到信、開圓頓解、修無盡行（廣大行、圓滿行）、契果滿證」。或可針對「信、解、行、證」之行，來論述普賢行，而此普賢行所顯示的，即是廣大行、無盡行、圓滿行。

若就「發徹到信」而言，是指百分百對華嚴法界緣起道理之信受，對諸佛菩薩所證悟此境界之深信，具備此條件才有可能修習華嚴三昧，如《華嚴遊心法界記》卷1：

今欲入法界無礙者，要先發得徹到信心。何者？以信為初基，眾行之本，一切諸行皆藉信生。是故最初舉信為始也。此云何知？按《華嚴經》云：「信為道元功德母，增長一切諸善法」，乃至「信為寶藏第一法，為清淨手」，受眾行等也。是故欲入法界無礙，要須發此徹到信心。若不發得如是之信

之行解故。」(CBETA, X05, no. 227, p. 90, c4-8 // Z 1:7, p. 278, b2-6 // R7, p. 555, b2-6)。

又如澄觀《三聖圓融觀門》卷1：「二者、二聖法門互相融者：謂要因於信，方知法界信；不信理，信即為邪故。能、所不二。不信自心有如來藏，非菩薩故。次、要藉於解，方能起行，稱解起行，行不異解，則解、行不二。次、以智是理用，體理成智，還照於理，智與理冥，方曰真智，則理、智無二。故《經》云：『無有如外智能證於如，亦無智外如為智所入。』」(CBETA, T45, no. 1882, p. 671, c1-8)。

⁴⁴ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷2：「第二、顯示心觀俟參禪者。……故製茲疏，使造解成觀，即事即行，口談其言，心詣其理。……使教合亡言之旨，心同諸佛之心。無違教理之規，暗蹈忘心之域。」(CBETA, T36, no. 1736, p. 16, c23-p. 17, a13)。

心，無以入於法界無礙也。何以故？器不堪受無礙法故。若得此心現前，能堪受無礙法也。⁴⁵

引文中所說的「法界無礙」，是指華嚴三昧，亦有海印三昧、法界三昧、法界無礙三昧、法界究竟無礙等諸名稱。⁴⁶若不能發起「徹到信心」，則不能堪受法界無礙法；若不能堪受法界無礙法，則不能修行此華嚴三昧，所謂「若不發得如是之信心，無以入於法界無礙也。何以故？器不堪受無礙法故。若得此心現前，能堪受無礙法也。」此在在顯示「信」於行上之重要性。為了對「發徹到信」有一如實的了解，《華嚴遊心法界記》進一步舉《涅槃經》純陀對法的徹到信心來說明，⁴⁷及以實例來明之，如《華嚴遊心法界記》卷1：

問：今令發此信心，未委云何是信而言發耶？

答：令以事求，是即可見。何者？且如於一眾僧所發至信心。……當爾時間具有六種難事。言六者何？一日時催促難。二迥無資產難。三外求不得難。四信心不動難。五能捨身命難。六歡喜慶悅難。⁴⁸

此是就供養之實例來說，顯示於極難行之下，仍不退其供養之信心。對此之難行，以六難來顯示，所謂：日時催促難、迥無資產難、外求不得難、信心不動難、能捨身命難、歡喜慶悅難。在如此極艱難下，仍不退其供養之信心。若能如是具足此信心者，乃能堪受華嚴之法，乃可修華嚴三昧。

所謂「開圓頓解」，乃對華嚴「一即一切，一切即一」的了解。整部《華嚴經》所論述的，無不在說明此道理，此從華嚴宗以「信、解、行、證」四分來疏解《華嚴經》之結構可得證明，如六十《華嚴經》七處八會，從第二會至第六會屬「修因契果生解分」，有關「解」則占了五會，若就八十《華嚴經》七處九會而言，有

⁴⁵ 《華嚴遊心法界記》卷1 (CBETA, T45, no. 1877, p. 645, b22-c1)。

⁴⁶ 此等名稱，只是就因、果、理等不同角度上有差別而已，華嚴三昧乃就因地而說，海印三昧是果上而言，法界無礙則就理來說。如《華嚴遊心法界記》卷1：「此解行為言，名為華嚴三昧。如其據果，亦名海印三昧。……按此義邊故，名法界無礙也。」(CBETA, T45, no. 1877, p. 646, b23-c15)

⁴⁷ 如《華嚴遊心法界記》卷1：「按涅槃經純陀請辭云。吾有調牛良田除去株杌。唯希如來甘露法雨雨我身田令生法牙。」此是舉《涅槃經》純陀為例，說明以堅信力能破諸見，而成大事故，如《華嚴遊心法界記》所做進一步解釋，如其云：「解云。此是純陀已發徹到信心希佛為說大般涅槃也。言有調牛者。純陀自述發信心已得身口等七處調柔也。良田者。即此徹到之信唯在於法。更無名利等念也。唯希如來甘露法雨者。信心堅實堪受法也。雨我身田令生法牙者。一聞不退。菩薩萬行皆解行也。又華嚴經云。皆由直心精進力故等。若能發得如上心者即見煩惱能除無行不成也。何以故。是堅信力能破諸見成大事故。此云何知。按華嚴經云。信力堅固不可壞等。又言。譬如水精珠能清諸濁水等。即其事也。」(CBETA, T45, no. 1877, p. 645, c4-14)。

⁴⁸ 《華嚴遊心法界記》卷1 (CBETA, T45, no. 1877, p. 645, c14-22)。

關「解」則占了六會，此顯示《華嚴經》對「解」之重視。而華嚴宗諸大師的種種論述，無不是在幫助「解」吾人之迷惑。如《華嚴遊心法界記》卷 1：「是故由斯道理，皆為滅見之方。」⁴⁹

所謂「修普賢行」，其實是不離開「解」來明知，如《華嚴遊心法界記》卷 1：

第二、別明行者，即於上解中，審諦取之。何者？且如一中有一切時，即是一切中有一時。即一與一切，即入一時。……論其解也如彼，語其行也如斯。應准思之。……是故行者存意思之。⁵⁰

在此引文中，所謂「解也如彼，語其行也如斯」，說明了解和行皆不離華嚴之「一即一切，一切即一」。若就「行」而言，呈現出「一中有一切時，即是一切中有一時。即一與一切，即入一時」，顯示「一與一切」相即相入的道理。於解上了知「一即一切，一切即一」之道理；而於行上，亦復如是。

而此典型之普賢行，其具體實踐，表現在《華嚴經》〈普賢行願品〉的十大願王中。⁵¹若就十大願王之第一願「禮敬諸佛」來說，可看出普賢行所展現之無盡行，呈現出所禮對象、能禮者之重重無盡，乃至時間、空間等皆無盡，如〈普賢行願品〉云：

普賢菩薩告善財言：「善男子！言禮敬諸佛者：所有盡法界、虛空界十方三世一切佛剎極微塵數諸佛世尊，我以普賢行願力故，起深信解，如對目前，悉以清淨身、語、意業，常修禮敬；一一佛所，皆現不可說不可說佛剎極微塵數身，一一身遍禮不可說不可說佛剎極微塵數佛；虛空界盡，我禮乃盡，而虛空界不可盡故，我此禮敬，無有窮盡。如是乃至眾生界盡、眾生業盡、眾生煩惱盡，我禮乃盡。而眾生界乃至煩惱無有盡故，我此禮敬無有窮盡，念念相續，無有間斷，身、語、意業無有疲厭。」⁵²

又如偈頌云：

⁴⁹ 《華嚴遊心法界記》卷 1：「是故由斯道理皆為滅見之方。」(CBETA, T45, no. 1877, p. 649, b13)。

⁵⁰ 《華嚴遊心法界記》卷 1 (CBETA, T45, no. 1877, p. 647, c27-p. 648, a12)。

⁵¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉：「爾時，普賢菩薩摩訶薩稱歎如來勝功德已，告諸菩薩及善財言：「善男子！如來功德，假使十方一切諸佛，經不可說不可說佛剎極微塵數劫，相續演說，不可窮盡。若欲成就此功德門，應修十種廣大行願。何等為十？一者、禮敬諸佛，二者、稱讚如來，三者、廣修供養，四者、懺悔業障，五者、隨喜功德，六者、請轉法輪，七者、請佛住世，八者、常隨佛學，九者、恆順眾生，十者、普皆迴向。」(CBETA, T10, no. 293, p. 844, b20-28)。

⁵² 《大方廣佛華嚴經》卷 40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉(CBETA, T10, no. 293, p. 844, b29-c11)。

所有十方世界中，三世一切人師子，我以清淨身語意，一切遍禮盡無餘。
普賢行願威神力，普現一切如來前，一身復現刹塵身，一一遍禮刹塵佛。⁵³

此是以「起深信解」，來實踐禮敬諸佛。不僅於「禮敬諸佛」如此無盡，於其餘九願亦皆如此，如於「稱歎如來」乃至「普皆回向」，皆是如因陀羅網重重無盡的景象，如海印三昧同時頓現。

所謂「入圓滿證」，是指秉持「所信、所解、所行」之因地行，而契入華藏世界之果地海。此如《華嚴經》〈入法界品〉善財童子五十三參之所示。

（二）彌陀行

所謂「教宗賢首·行在彌陀」，於前面的論述中，已略知其義。而「行在彌陀」具有兩層涵義：一方面指念佛法門，另一方面是指以彌陀淨土為所歸趣。若就彌陀行而言，世親菩薩於《往生論》中，已提出了五種法門，以身、口、意之修持來入手，如身之禮拜，口之讚歎，意之止和觀，且將功德回向於眾生。⁵⁴此彌陀行，亦可專指念佛法門。而「念佛法門」本身又包括了多種念佛，如稱名、觀像、觀想、實相念佛等。⁵⁵其中，又以稱名念佛廣受中國佛教淨土宗之重視。

在《華嚴經》中，針對普賢行、彌陀行議題所展開的論述，首推以十大願王最終導歸極樂世界，且以往生極樂世界圓滿普賢行。⁵⁶至於為何此十大願王導歸極樂世界，華嚴宗四祖澄觀針對此導歸西方極樂世界，提出四點加以說明，如《華嚴經行願品疏》卷 10：

今且依文，文則可知。不生華藏而生極樂，略有四意：一、有緣故。二、欲使眾生歸憑情一故。三、不離華藏故。四、即本師故。⁵⁷

⁵³ 《大方廣佛華嚴經》卷 40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉(CBETA, T10, no. 293, p. 847, a2-6)。

⁵⁴ 《無量壽經優波提舍》卷 1：「云何禮拜？……云何迴向？不捨一切苦惱眾生，心常作願迴向為首成就大悲心故。」(CBETA, T26, no. 1524, p. 231, b13-24)。

⁵⁵ 參考拙文〈稱名念佛與稱性念佛〉一文。

⁵⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉：「又復，是人臨命終時，最後剎那一切諸根悉皆散壞，一切親屬悉皆捨離，一切威勢悉皆退失，輔相、大臣、宮城內外，象馬車乘，珍寶伏藏，如是一切無復相隨，唯此願王不相捨離，於一切時引導其前。一剎那中即得往生極樂世界，到已即見阿彌陀佛、文殊師利菩薩、普賢菩薩、觀自在菩薩、彌勒菩薩等，此諸菩薩色相端嚴，功德具足，所共圍遶。其人自見生蓮華中，蒙佛授記；得授記已，經於無數百千萬億那由他劫，普於十方不可說不可說世界，以智慧力隨眾生心而為利益。不久當坐菩提道場，降伏魔軍，成等正覺，轉妙法輪。能令佛刹極微塵數世界眾生發菩提心，隨其根性，教化成熟，乃至盡於未來劫海，廣能利益一切眾生。」(CBETA, T10, no. 293, p. 846, c8-22)又如頌「願我臨欲命終時，盡除一切諸障礙，面見彼佛阿彌陀，即得往生安樂刹。我既往生彼國已，現前成就此大願，一切圓滿盡無餘，利樂一切眾生界。」(CBETA, T10, no. 293, p. 848, a9-12)。

⁵⁷ 《華嚴經行願品疏》卷 10(CBETA, X05, no. 227, p. 198, a16-18 // Z 1:7, p. 385, c13-15 // R7, p. 770,

澄觀認為不生華藏而生極樂之理由，略有四意：第一、西方極樂世界與娑婆眾生有緣。第二、為了讓眾生有所依憑。第三、西方極樂世界不離華藏世界海。第四、阿彌陀佛即毘盧遮那佛。而宗密對此四點，進而加以解釋之，如《華嚴經行願品疏鈔》卷6：

略有四意者，

一、彌陀願重偏接娑婆界人。

二、但聞十方皆妙，此彼融通，初心忙忙無所依託，故方便引之

三、極樂去此但有十萬億佛土，華藏中所有佛刹皆微塵數，故不離也。如《大疏》說華藏世界……一一相當遞相連接成世界網，故知阿彌陀佛國不離華藏界中也。

四、即此第三十九偈讚品云：或有見佛無量壽觀自在等共圍繞，乃至賢首如來、阿闍、釋迦等。⁵⁸

由澄觀、宗密所做的解釋中，可得知基本上是從華嚴一乘之角度來說明，而連結了華藏世界、極樂世界的關係。諸佛國土彼此關係，既是如此；同理，也可推知普賢行、彌陀行之關係，亦復如此。以念佛法門來說，澄觀將前人的五種念佛加以更正，以避免與理事無礙相混淆，而改第五門為「重重無盡念佛門」，⁵⁹如《華嚴經行願品疏》云：

第三、能念收束，略有五種。一、緣境正觀念佛門，若真若應，若依若正，皆是境故。稱名屬口，非真念故，略而不言。二、攝境唯心念佛門，是心是佛，是心作佛，諸佛正遍知海從心想生，況心佛眾生三無差別。三、心境俱泯念佛門，心即是佛，心則非心；佛即是心，佛亦非佛，非心非佛遠離一切，故無所念，方為真念。四、心境無[得-彳]念佛門，雙照事理存亡無[得-彳]，等真門之寂寂，何佛何心；鑒事理之明明，常心常佛，雙亡正

a13-15)。

⁵⁸ 《華嚴經行願品疏鈔》卷6 (CBETA, X05, no. 229, p. 322, b17-c12 // Z 1:7, p. 499, b11-c12 // R7, p. 997, b11-p. 998, a12)。

⁵⁹ 如圖表所示：隋·智顓，《五方便念佛門》，CBETA, T47, no. 1962。

《五方便念佛門》	澄觀《華嚴經行願品疏》
第一、稱名往生念佛三昧門	1.緣境念佛門
第二、觀相滅罪念佛三昧門	
第三、諸境唯心念佛三昧門	2.攝境唯心念佛門
第四、心境俱離念佛三昧門	3.心境俱泯念佛門
	4.心境無礙念佛門
第五、性起圓通念佛三昧門	5.重重無盡念佛門

入，寂照雙流。五、重重無盡念佛門，理既無盡，以理融事，事亦無盡。故隨一門攝一切門，融斯五門，以為一致。即是此中能念之心與前所念十佛境合，非合非散，涉入重重，難思境也。⁶⁰

此是從理上來說，顯示理既無盡，以理融事，事亦無盡，故隨一門攝一切門，融攝五門念佛法門，而頓顯華嚴念佛是重重無盡的念佛法門。又如《華嚴經行願品疏》云：

則十佛十身皆等虛空，並合法性，為莊嚴法界虛空界也。是則隨門說異，舉一圓收，如是方為華嚴念佛。⁶¹

此強調華嚴之念佛，是舉一即攝一切，是重重無盡事事無礙法界之念佛。自唐宋以來，有關華嚴稱法界性的念佛法門，較少受到重視，此從宋代義和的〈華嚴念佛三昧無盡燈序〉可得知。⁶²雖然如此，但於後代明清諸大師、大德們對此則有進一步之發揮，如雲棲株宏、彭際清等人。雲棲株宏在《阿彌陀經疏鈔》中，將稱名念佛與華嚴稱法界性之念佛法門加以結合，如《阿彌陀經疏鈔》卷3云：

【疏】又教分四種念佛，從淺至深，此居最始。雖後後深於前前，實前前徹於後後。以理一心，即實相故。

【鈔】四種，如前序中說。一稱名、二觀像、三觀想、四實相。……此之

⁶⁰ CBETA, X05, no. 227, p. 99, b17-c4 // Z 1:7, p. 287, a8-b1 // R7, p. 573, a8-b1。

另在《大方廣佛華嚴經疏》，將此五種念佛配合〈入法界品〉的二十一種念佛，如其云：「然約能念心，不出五種。一、緣境念佛門，念真念應若正若依，設但稱名亦是境故，故上諸門多是此門。二、攝境唯心念佛門即，十八、十九二門，十八即總相唯心，是心是佛是心作佛故十九雖隨我心，心業多種見佛優劣故。三、心境俱泯門，即前遠離念佛門，及不可見門之一分，及如虛空門。四、心境無礙門，即如初門，雙照事理存泯無礙，故云普照。五、重重無盡門，即稱前第十門而觀察故，如微細等門，亦是此門中總意。」(CBETA, T35, no. 1735, p. 924, b14-24)。

⁶¹ CBETA, R7, p. 573, a4-6。

⁶² 此文收錄在：宋·宗曉編，《樂邦文類》，CBETA, T47, no. 1969A, p. 169, c5-p. 170, a12。

如其云：「六道凡夫三乘賢聖，其根本悉是靈明清淨。一法界心，性覺寶光，各各圓滿，本不名諸佛，亦不名眾生。但此心靈妙自在，不守自性故隨迷悟之緣，作業受苦，名曰眾生。修道證真，遂名諸佛。佛憫眾生顛倒妄想，執著而不證得。於是稱法界性，說華嚴經。……唯華嚴觀行。得圓至功於頃刻。……（義和）晚年退席平江能仁，遍搜淨土傳錄與諸論讚，未嘗有華嚴圓融念佛法門。蓋巴歌和眾，雪曲應稀，無足道者。嗚呼！不思議法門散乎大經與疏記之中，無聞於世。離此別求，何異北轅而之楚耶。於是備錄法門，著為一編。使見聞者不動步而歸淨土，安俟階梯；非思量而證彌陀，豈存言念。諸佛則背塵合覺故明，眾生則背覺合塵故昏。欲使冥者皆明，明終無盡。因目其篇，曰無盡燈。云爾。乾道元年九月望，臨安府慧因院，華嚴教觀義和序。」(CBETA, T47, no. 1969A, p. 169, c6-p. 170, a12)。從此序文中，可看出義和之感慨，感慨於當時對華嚴念佛法門之疏忽，忽略了此殊勝之無礙圓融法門，故而撰寫《華嚴念佛三昧無盡燈》，可惜此著作已失傳，只剩序文而已。

四者，同名念佛，前淺後深。持名雖在初門，其實意含無盡。事一心則淺，理一心則深。即事即理，則即淺即深，故曰徹前徹後。所以者何？理一心者，一心即是實相，則最初即是最後故。問：豈得稱名便成實相？答：實相云者，非必滅除諸相，蓋即相而無相也。經云：治世語言，皆與實相不相違背。云何萬德洪名，不及治世一語。一稱南無佛皆已成佛道，何況今名理一心也。又《觀經》第九，佛相好，《疏》直謂觀佛法身。相好既即法身，名號何非實相。⁶³

此說明佛之名號，即是實相，且直就稱名念佛來明事一心、理一心，顯示稱名念佛其意深遠無盡。而所謂的理一心，即是實相念佛。換言之，並非捨稱名念佛而另有實相念佛，乃在稱名念佛的當下，了知念佛心本不生不滅，亦無能所，如此即是實相念佛。因此，稱名念佛不僅至簡至易，且其本身亦蘊含著實相深意。又如《阿彌陀經疏鈔》卷1：

佛雖至極，惟心即是。今聞佛名，一心執持。可謂至簡至易，功不繁施。而萬法惟心，心清淨故，何事不辦。剎那運想，依正宛然，舉念欲生，便登彼國。是則難成之觀，不習而成。故以持名念佛，所守尤為要約也。天如謂大聖悲憐，直勸專持名號是也。⁶⁴

此說明佛雖至極殊勝，卻不離吾人當下之一念心，因此若能一心執持佛名號，若至心淨，極樂淨土之正依報宛然現前。而更深一層之涵義，是念而無念，無念而念，如其云：

正繇念佛，至於一心。則念極而空，無念之念，謂之真念。又念體本空，念實無念，名真念也。生無生者，達生體不可得，則生而不生，不生而生。是名以念佛心，入無生忍。如後教起中辯。故知終日念佛，終日念心；熾然往生，寂然無往矣。⁶⁵

又云：

今此經者，直指眾生以念佛心入佛知見故。⁶⁶

⁶³ CBETA, X22, no. 424, p. 662, a2-21。

⁶⁴ CBETA, X22, no. 424, p. 605, c24-p. 606, a5。

⁶⁵ CBETA, X22, no. 424, p. 606, b11-15。

⁶⁶ CBETA, X22, no. 424, p. 608, c20-21。

此等皆強調由稱名念佛入手，可通實相念佛，達無生法忍，以顯示稱名念佛之殊勝甚深之意。為何稱名念佛有如此殊勝？實乃因己力及彌陀願力所致，如《阿彌陀經疏鈔》云：

得出輪迴者，繇惑起業，繇業感報，往來六道，輪轉無窮。依餘法修，直至惑盡，始得出離，而託質世間，升沈未保。唯茲念佛，帶惑往生，以己念力及佛攝受大神力故。一生彼國，即超三界，不受輪轉。經云：眾生生者，皆是阿鞞跋致。是也。⁶⁷

此說明了眾生無始以來受惑業苦輪迴於六道中，依其它法門須斷惑才能出離三界生死輪迴。若無力斷惑，則隨業力牽引於三界六道輪迴不已。唯稱名念佛法門，可以帶業往生，超出三界，達不退轉地，證得無生法忍。為何能如此？實乃因自己的念佛力量及阿彌陀佛大願力攝受的緣故。稱名念佛雖從「有念」入手，而其本身實是無念，因為心本無念，為對治眾生無始以來的煩惱執取，故不得不採用此方式，如《阿彌陀經疏鈔》云：

八、的指即有念心得入無念者，心本無念，念起即乖。而眾生無始以來，妄想慣習，未易卒遣。今教念佛，是乃以毒攻毒，用兵止兵，病愈寇平。則捨病體更無自身，即寇盜原吾赤子。⁶⁸

此無不顯示稱名念佛之切要，⁶⁹實乃因應眾生無始以來之妄想習氣難以泯除，而特別使用的以毒攻毒之方法。以緣稱佛名號入手，了達無念無生。而所謂彌陀淨土，實不外吾人當下一念心，於此當下一念即是「自性彌陀，唯心淨土」。

另外，清代彭際清對於稱名念佛與華嚴念佛加以結合運用，其於《華嚴念佛

⁶⁷ CBETA, X22, no. 424, p. 609, c12-16。

⁶⁸ CBETA, X22, no. 424, p. 611, c2-5。

⁶⁹ 此亦可從蓮池對志磐的水陸儀軌，所作的補充得知，如《法界聖凡水陸勝會修齋儀軌》卷6：「補後學雲棲株宏上來所說觀想念佛三昧已竟，今當更說持名念佛三昧。竊惟淨土之為教也，肇始於釋迦世尊，闡揚於歷代賢聖。於是以念佛一門而分四種：曰持名念佛、曰觀像念佛、曰觀想念佛、曰實相念佛。雖有四種之殊，究竟歸於實相而已。又以前三，約之為二：一為觀想，一為持名。觀想，則《十六觀經》言之詳矣。此論持名，則《阿彌陀經》云：聞說阿彌陀佛，執持名號。若一日、二日，乃至七日，一心不亂。其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖眾，見在其前。是人終時，心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。此萬世持名念佛從出之大原，乃金口所親宣之妙法也。古德云：觀法理微，眾生心雜，雜心修觀，觀想難成。大聖悲憐，直勸專持名號。良繇稱名易故，相續即生。此闡揚持名念佛之功，最為往生淨土之要。若其持名深達實相，則與妙觀同功，上上品生，當不疑矣。」(CBETA, X74, no. 1497, p. 820, a2-17)。此明念佛雖有四種之差別，而究竟皆歸於實相。且若能持名深達實相，則所證與妙觀同功。由此可知，為何蓮池於水陸儀軌所修之實相、觀想方法之外，另補充稱名念佛法門之所在，此無非憐憫六道眾生難得解脫之故。

三昧論》中，將華嚴念佛分為五種：⁷⁰

- 一、念佛法身：直指眾生自性門。
- 二、念佛功德：出生諸佛報化門。
- 三、念佛名字：成就最勝方便門。
- 四、念毗盧遮那佛：頓入華嚴法界門。
- 五、念極樂世界阿彌陀佛：圓滿普賢大願門。

此五種念佛法門，亦可簡化為三種，即將第四念毗盧遮那佛、第五念極樂世界阿彌陀佛歸入第三念佛名字內，如下圖表所示：

1.念佛法身	
2.念佛功德：報身、化身	
3.念佛名字	4.念毗盧遮那佛（普念）
	5.念極樂世界阿彌陀佛（專念）

對彭際清來說，念毗盧遮那佛、念極樂世界阿彌陀佛皆屬於念佛名號，所不同者，一為普念，一為專念。而普念與專念的關係，是即普即專、即專即普，且於念佛名字即攝法身、功德身。換言之，名字即法身、法身即名字；乃至名字與功德身，亦復如此。若就此三門而說，第一、念佛法身，是指念自性佛（或言念自性佛），故言直指眾生自性門。第二、念佛功德，是指念佛之色身、報身，故言出生諸佛報化門。第三、念佛名字，是指念佛名號，以佛名號為所緣而專念不息，則能見無量佛，且能徹見法身。若能於念佛名字中，了知念而無念，求念不可得，此即是念法身佛；若無念而念，此一佛名遍攝一切佛，此即是念功德身，⁷¹故言念佛名字成就最勝方便門。而此一念佛名字法門，實已攝第四念毗盧遮那佛及第五念極樂世界阿彌陀佛。且彭際清進而將此等念佛法門，與華嚴三觀、四法界結合，認為此念佛法門無法不攝。⁷²（參附錄三）

由此可知，彭際清是將一句佛號與法身、功德身作一緊密結合。換言之，一

⁷⁰ CBETA, R104, p. 168, b18-p. 169, a3。

⁷¹ 《華嚴念佛三昧論》卷1：「如是念佛，名字即法身，名字性不可得故。法身即名字，法身徧一切故。乃至報化不異名字，名字不異報化，亦復如是。故如來名號品：謂一如來名號，與法界虛空界等，隨眾生心各別知見。則知世間凡所有名，即是佛名。隨舉一名，諸世間名無不攝矣。……如是念佛，持一佛名，全收法界。全法界名，全法界收。」(CBETA, X58, no. 1030, p. 716, a7-15)。

⁷² 《華嚴念佛三昧論》卷1：「此念佛法亦復如是，以一念本無量故。且杜順《法界觀》，特設三門，一、真空門，簡妄情以顯理，即前念佛法身是。二、理事無礙門，融理事以顯用，即前念佛功德是。三、周徧含容門，攝事事以顯元，即前念佛名字是。又清涼《疏》分四法界：一心念佛，不雜餘業，即入事法界。心佛雙泯，一真獨脫，即入理法界。即心即佛，大用齊彰，即入理事無礙法界。非佛非心，神妙不測，即入事事無礙法界。是知一念佛門，無法不攝。」(CBETA, X58, no. 1030, p. 717, c2-9)。

句佛號當下即是法身；且法身不離名號，故名號當下遍攝一切。名字即法身，法身即名字；乃至名字與功德身，亦是如此。至於念毗盧遮那佛及念極樂世界阿彌陀佛，可視為念佛名字之開展，以念毗盧遮那佛為前導，念極樂世界阿彌陀佛為所歸。⁷³至此，可得知彭際清所說的五種念佛門，其實可統攝於一句佛號中。⁷⁴

至此，可知由一句佛號中，不僅作為彌陀行之法門，且由一句佛號展現普賢行。換言之，一句佛號是專修，其實也是普行。此普賢行、彌陀行，於形式上，有專、普之別；而實際上，彼此融通無礙。

六、結語

華嚴之觀行法門，其實指的即是普賢行，尤其指一乘普賢行，可就任何一法來切入。換言之，法法皆可修普賢行，法法皆是普賢行。因此，簡稱為普行。彌陀行，或稱之為念佛行，是專就淨土念佛法門入手，尤其特別強調以信願行往生西方極樂世界。其實往生西方極樂世界，並不侷限於念佛法門，亦可修普賢行來達之，且於往生西方極樂世界圓滿普賢大願，入華藏莊嚴世界海。世親菩薩之發願往生西方極樂世界，而入華藏莊嚴世界海，可說非常典型地連結了西方極樂世界與華藏莊嚴世界海。於華嚴宗諸祖師中，智儼大師亦即是一典型之例證。

普賢行、彌陀行，乃普行、專行之差別而已，並非決然之對立。歷來之大師大德們之所以特別強調「教宗賢首·行在彌陀」，乃別有其用意，憐憫眾生雖知當體即是之道理，卻奈何眾生總是任隨己意及無始習性，載沉載浮流轉於三界中。因此，特別針對此問題，就念佛法門來入手，尤其以稱名念佛，令眾生心有所繫、心有所憑。

若就華嚴「一即一切，一切即一」來說，彌陀行即一切行，一切行即彌陀行。換言之，彌陀行攝一切行，一切行不離彌陀行。普賢行、彌陀行，非一非異，圓融無礙。

若能確切明白華嚴「一即一切，一切即一」之道理，落實在實踐上，則一行即是一切行，彌陀行即是普賢行。反之，若未能如實明白「一即一切，一切即一」

⁷³ 《華嚴念佛三昧論》卷 1：「故此經以毗盧為導。以極樂為歸。既觀彌陀。不離華藏。家珍具足。力用無邊。不入此門。終非究竟。」(CBETA, X58, no. 1030, p. 717, c9-11)。

⁷⁴ 是指一句佛號本身，即是法身，即是功德身。一句佛號可淺可深，此可搭配所感四土來說，如《華嚴念佛三昧論》卷 1：「此土行人，以專念力，修諸功德，回向西方。惑業未斷，生同居土。欣厭既切，粗漏漸除，聞法增進，生有餘土。若修圓教為因，深達實相，以普賢行願，回向往生，便感得實報土，親承佛記，分證寂光。是故，住權乘者，一切皆權；如法華化城，不外自心故。明實相者，一切皆實，如此經極樂，全具華藏故。」(CBETA, X58, no. 1030, p. 717, c15-20)。

之道理，而以世間之「一」、「一切」來了解華嚴，如此則與華嚴法界緣起不相應，不相應之解，則無法稱解起行，如此則無法落實在「一行即一切行」普賢行之實踐上。因此，不得言「彌陀行即是普賢行」，否則流於妄言、妄解、妄行上，此乃壞了華嚴法界緣起大法也。不得不慎哉！

「教宗賢首·行在彌陀」，實乃頗具深意，可以是彌陀行即是普賢行，亦可以就彌陀行一門深入實踐普賢行，亦可以普賢行導歸極樂世界而圓滿普賢大願。

引用書目

- 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509。
 後秦·鳩摩羅什譯，《十住毘婆沙論》，CBETA, T26, no. 1521。
 北魏·普提流支譯，《無量壽經優波提舍》，CBETA, T26, no. 1524。
 東晉·佛跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278。
 隋·智顓，《五方便念佛門》，CBETA, T47, no. 1962。
 唐·法藏，《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733。
 唐·法藏，《華嚴遊心法界記》，CBETA, T45, no. 1877。
 唐·法藏，《華嚴發菩提心章》，CBETA, T45, no. 1878。
 唐·法藏，《華嚴經傳記》，CBETA, T51, no. 2073。
 唐·法藏，《華嚴經普賢觀行法門》，CBETA, X58, no. 991 // R103。
 唐·宗密，《華嚴經行願品疏鈔》，CBETA, X05, no. 0229。
 唐·智儼，《華嚴經內章門等雜孔目章》，CBETA, T45, no. 1870。
 唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279。
 唐·澄觀，《三聖圓融觀門》，CBETA, T45, no. 1882。
 唐·澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735。
 唐·澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，T36, no. 1736。
 唐·澄觀，《華嚴經行願品疏》，CBETA, X05, no. 0227。
 北宋·延壽，《宗鏡錄》，CBETA, T48, no. 2016。
 北宋·贊寧等，《宋高僧傳》，CBETA, T50, no. 2061。
 南宋·志磐，《佛祖統紀》，CBETA, T49, no. 2035。
 南宋·宗曉，《樂邦文類》，CBETA, T47, no. 1969A。
 南宋·宗鑑集，《釋門正統》，CBETA, X75, no. 1513。
 明·株宏重訂，《法界聖凡水陸勝會修齋儀軌》，CBETA, X74, no. 1497。
 明·蕩益智旭，《阿彌陀經要解》，CBETA, T37, no. 1762。
 明·株宏，《阿彌陀經疏鈔》，CBETA, X22, no. 0424。
 清·彭際清，《華嚴念佛三昧論》，CBETA, X58, no. 1030 // R104。

清·緒法輯《法界宗五祖略記》，CBETA, X77, no. 1530 // R134。

金陵刻經處彙編，《楊仁山居士遺著》冊 5，南京：金陵刻經處，1981 年。

陳英善，〈稱名念佛與稱性念佛〉，《佛教禪坐傳統研討會論文集》，新北：法鼓文化，2012 年，頁 127-168。

附錄

附錄一、法藏大師普賢觀行法門——普賢觀法

《華嚴發菩提心章》	《華嚴經普賢觀行法門》
<p>第四、色空章十門止觀者。</p> <p>第一、會相歸性門，於中，有二種： 一、於所緣境會事歸理。 二、於能緣心攝將入正也。</p>	<p>依華嚴經普賢觀行法，初明普賢觀，……有十門</p> <p>第一、會相歸性門 謂觀一切法自性皆空 分別解了一念行心稱理而觀，攝散入靜，名止。</p>
<p>第二、依理起事門者，亦有二種： 一者所歸理非斷空故，不礙事相宛然。 二者所入止不滯寂故，復有隨事起修妙覺觀。</p>	<p>第二、依理起行門 謂以所觀真理非斷空故不礙事法宛然顯現，是故令止不滯寂，寂不礙事，於事無念起照名觀。</p>
<p>第三、理事無礙門者，亦有二種： 一、由習前理事能通交徹，故今無礙也。 二、雙現前故，遂使止觀同於一念頓照故。</p>	<p>第三、理事無礙門 謂由性實之理必徹事表而自現不壞於事，相虛之事必該真性而自立不翳於理，理事混融二而不二是。故菩薩於一念中止觀雙運無礙同觀</p>
<p>第四、理事雙絕門者，由事、理雙觀互相形奪故，遂使而雙俱盡，非理非事，寂然雙絕，是故令止觀雙泯，迥然無寄也。</p>	<p>第四、理事俱泯門 謂由理事交徹形奪兩亡，則非事非理，超然迥絕，行心順此非觀非止迥絕無寄。經云：法離一切觀行</p>
<p>第五、心境融通門者，即彼絕理事之無礙境，與彼泯止觀之無礙心，二而不二，故不礙心境；而冥然一味，不二而二，故不壞一味，而心、境兩分也。</p>	<p>第五、心境融通門 謂彼絕理事之無礙境與泯止觀之無礙心，二而不二，冥然一味；不二而二，心境宛然。</p>
<p>第六、事事相在門者，由理帶諸事全遍一事，是故以即止之觀，於一事中現一切法，而心無散動。如一事，一切亦爾。</p>	<p>第六、事融相在門 謂以多事全依於一理，一理帶多事而全徧於一事，是故菩薩以即止之觀，於一事中見一切事而心無散動，如一事，一切亦爾。</p>

《華嚴發菩提心章》	《華嚴經普賢觀行法門》
第七、彼此相是門者，由諸事悉不異於理，理復不異於事，即是一切而念不亂，如一事一切亦爾。	第七、諸法相是門 謂由諸法皆不異於真理，真理復不異於事。是故菩薩以不異止之觀，見一法即一切法而全不動如一，一切亦爾。
第八、即入無礙門者，由交參非一與相含非異，體無二故，是故以止觀無二之智頓現，即入二門同一法界，即心無散動也。	第八、即入無礙門 謂由以一多相入而非一，一多相即而非異，此二俱由融通一法界。是故菩薩以無念之智頓見於此無障礙之法
第九、帝網重現門者，由於一事中具一切，復各具一切，如是重重不可窮盡。如一事既爾，餘一切事亦然。以止觀心境不異之目頓現一切，各各重重悉無窮盡，普眼所矚，朗然現前而無分別，亦無散動也。	第九、帝網重現門 謂於一事中所現一切，彼一切內復各現一切，如是重重不可窮盡，如帝釋網於一珠中現一切珠影，一切珠影中復現珠影重重無盡。是故菩薩以普賢眼頓見如此法界圓融自在無有限量。
第十、主伴圓備門者。菩薩以普門之智，頓照於此普門法界。然舉一為主，一切為伴，主伴、伴主皆悉無盡，不可稱說，菩薩三昧海門皆悉安立自在無礙，然無異念也。	第十、主伴圓備門 謂菩薩以普賢之智頓見於此普賢法界，是故凡舉一門為主，必攝一切為伴，如是無盡無盡不可稱說，思之可見。此略說顯華嚴經中菩薩止觀，廣如別記說。

附錄二、法藏大師普賢觀行法門——普賢行法

第一、先起信心	一、自信己身有如來藏性修行可得成佛
	二、信三寶功德殊勝難量離此更無可歸依處
	三、信因果決定業報必然，是故捨惡修善不離自心
第二、歸依三寶	一、歸依徧法界三寶
	二、歸依愍重至極不惜身命
	三、遠歸依盡未來際誓不斷絕
第三、懺悔宿罪	一、啟告十方三世一切諸佛菩薩賢聖
	二、對現尊像及眾僧等前
	三、愍重心慚愧心自述無始罪障

第四、發菩提心立大誓願	<p>一、發直心，正念真如法故</p> <p>二、深心，樂修一切諸善行故</p> <p>三、大悲心，救拔一切苦眾生故</p>
第五、受菩薩三聚淨戒	<p>一、攝律儀戒，誓願斷一切惡</p> <p>二、攝善法戒，誓願修一切善</p> <p>三、攝眾生戒，救度一切眾生故盡未來際而無休息</p>
第六、修離過行	<p>一、調伏煩惱離貪瞋邪見</p> <p>二、止諸不善離殺等十惡道故</p> <p>三、於菩薩十重四十八輕戒，一一護持不令有犯，犯者即當懺悔還使清淨</p>
第七、修善行	<p>一、日日供養三寶，身口禮讚，意業觀察</p> <p>二、於萬行六度乃至諸波羅蜜，一一修學無有厭足</p> <p>三、以此善根誓願迴向，普共眾生趣大菩提</p>
第八、修忍辱行	<p>一、內生慈心，若為愚癡眾生背恩侵惱終不瞋之</p> <p>二、見瞋過患，經云：瞋如猛火燒滅一切諸善根故。又起一瞋心成百種障礙，一切惡中無過此惡</p> <p>三、見忍利益，經云：若能忍者，即得名為有力大人，持戒苦行所不能及</p>
第九、救攝眾生行	<p>一、救其現苦，乃至於死先當救護</p> <p>二、更以佛法饒益令當來免三惡道苦</p> <p>三、化令修菩薩行，要當於我先成最正覺</p>
第十、修平等行	<p>一、於所救眾生平等，不揀怨親，不求恩報</p> <p>二、不見自他，無人無能無所，畢竟平等</p> <p>三、興無緣大悲無念大智，攝化眾生廣修萬行，盡未來際而無休息故。</p>

附錄三、念佛法門圖表

龍樹	《五方便 念佛》	澄觀	宗密、 蓮池		彭際清			
					華嚴念佛		三觀	四法界
稱名	稱名往生	緣境念佛	稱名		念佛 名字	遮那 彌陀	周遍含容 觀	事事無 礙法界
色身 法身	觀相滅罪		觀 像	觀 想	念佛 功德	化身 報身	理事無礙 觀	理事無 礙法界
	諸境唯心	攝境唯心						
實相	心境俱離	心境俱泯	實相		念佛法身		真空觀	理法界
		心境無礙						
	性起圓通							
		重重無盡						

(參見陳英善，〈稱名念佛與稱性念佛〉，頁 166)