

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。以一旛頭掛像手指，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。以旛頭掛像手指，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杻。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·智顛，《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	一、發直心，正念真如法故
	二、深心，樂修一切諸善行故
	三、大悲心，救拔一切苦眾生故
第五、受菩薩三聚 淨戒	一、攝律儀戒，誓願斷一切惡
	二、攝善法戒，誓願修一切善
	三、攝眾生戒，救度一切眾生故盡未來際而無休息
第六、修離過行	一、調伏煩惱離貪瞋邪見
	二、止諸不善離殺等十惡道故
	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
第七、修善行	一、日日供養三寶，身口禮讚，意業觀察
	二、於萬行六度乃至諸波羅蜜，一一修學無有厭足
	三、以此善根誓願迴向，普共眾生趣大菩提
第八、修忍辱行	一、內生慈心，若為愚癡眾生背恩侵惱終不瞋之
	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
	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
第九、救攝眾生行	一、救其現苦，乃至於死先當救護
	二、更以佛法饒益令當來免三惡道苦
	三、化令修菩薩行，要當於我先成最正覺
第十、修平等行	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。

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)