

「普賢行」與「文殊願」

——文殊、普賢二聖信仰探源

臺灣「佛教圖像學」研究中心 研究員
賴文英

摘 要

文殊與普賢常見於大乘經典中諸大菩薩之列，或為菩薩眾之上首，學界對二者的討論，多從「華嚴三聖」的角度來論述。然而「華嚴三聖」信仰在唐代才確立，文殊、普賢二聖信仰則並非在唐代才形成。文獻表明至遲在 6 世紀前後，文殊、普賢二聖信仰已經形成，並且是佛教徒發願禮懺以求佛道的菩薩行者之代表，唐代澄觀《三聖圓融觀門》完成之前就有文殊、普賢對應出現的造像。

綜合本文所論，《文殊師利發願經》的「普賢行」與「文殊願」反映文殊、普賢二聖信仰的最早型態，雖以文殊為經名，實則內容相當於普賢十大願，並稱讚普賢行。直到初唐之時，普賢、文殊仍被視為大乘菩薩願行之代表。

隨著華嚴思想的成熟與發展，唐代譯本從「文殊發願」變為「普賢行願」，不僅反映普賢信仰的提升，也代表華嚴體系「普賢法門」的建立。此一法門以念佛三昧為基礎，不以往生淨土為究竟，而志願嚴淨佛土，樹立華嚴菩薩行之典範。

關鍵詞：普賢行、文殊願、文殊師利發願經

文殊與普賢常見於大乘經典中諸大菩薩之列，或為菩薩眾之上首，學界在討論二者的關係時，多從「華嚴三聖」的角度來論述。「華嚴三聖」在初盛唐之際由李通玄提出「三法一體」並在澄觀「三聖圓融觀」的推動下已然成形，然而「華嚴三聖」信仰在唐代才確立，文殊、普賢二聖信仰則並非唐代才形成。目前關於中國初期華嚴的研究尚有許多模糊地帶，對文殊、普賢二聖信仰的探索有助於理解「華嚴三聖」的根本思想。本文從圖像發展的觀察和文獻的解讀入手，對文殊、普賢二聖信仰做一探討。

一、文殊、普賢圖像發展之相關問題與思考

文殊、普賢的圖像組合何時形成？如何形成？在美術史研究上尚無定論。若無坐騎或持物等可資辨識身分的特徵，或者藉由題記的說明，文殊、普賢的形像與一般菩薩無異，難以判斷其身分。關於文殊、普賢的圖像發展已有諸多討論，其中引發的相關問題值得深思。

首先，現有的資料顯示，「三聖圓融觀」形成之前就有文殊、普賢的圖像組合，是否與華嚴有關？

如炳靈寺第 184 窟（老君洞）先後清理出兩鋪壁畫，學界將其年代訂在北魏，均是佛與菩薩的組合，佛為坐姿，菩薩為立姿。其中位於東壁門北側的一鋪由上至下分三段，第二段繪有三組二佛，並穿插著菩薩為脇侍，榜題有部份可識讀，從右至左為觀世音菩薩、二佛（……牟尼佛、……佛）、文殊師利菩薩、二佛（東方□樓孫佛、□葉佛）、普賢菩薩、二佛（無題名）。簡示如下：

| | | | | | | |
|---|------|---------------|--------|--------|----------|-------|
| ⋮ | 普賢菩薩 | □葉佛 東方□樓孫佛 | 文殊師利菩薩 | ⋮ 佛 | ⋮ 牟尼佛 | 觀世音菩薩 |
|---|------|---------------|--------|--------|----------|-------|

從圖像的表現來看，文殊菩薩面向另一側，與另一側的二佛關係更緊密。此鋪壁畫的文殊、普賢是否形成對應關係仍有可議空間，但明顯與華嚴三聖無關。（圖一）¹

¹ 甘肅省博物館、炳靈寺文物保管所，〈炳靈寺石窟老君洞北魏壁畫清理簡報〉，圖版柒-3。張善慶在〈馬蹄寺千佛洞第 8 窟法華造像觀世音菩薩圖像考〉一文討論此組圖像時，認為是文殊與觀世音搭配，共同作為釋迦、多寶的脅侍菩薩。



圖一：炳靈寺老君洞東壁北魏壁畫局部

又如四川成都的「北周文王之碑」，建於 557（北周孝閔帝元年），從其碑首所題可知是強獨樂為文王造佛道二尊像，並為其立碑，碑首題「北周文王/之碑/大周使持/節車騎大/將軍儀同/三司大都/都散騎常/侍軍都縣/開國伯強/獨樂為文/王建立佛/道二尊像/樹其碑/元年歲次/丁丑造」，題記中云：「為王敬造佛二尊寶堂，藥王在其左，普賢在其方，文殊師利挾侍兩箱。」（圖二）² 依題記描述，所造「二尊」為佛尊與道尊，而「藥王」在主尊左側是無疑的，「普賢在其方」未指出普賢的明確位置，「文殊師利挾侍兩箱」說明文殊在佛、道二尊中間作為兩箱的脇侍，因此普賢所在之方應該就是主尊的右側。³ 故其造像配置關係從左至右為：藥王—道尊—文殊—佛尊—普賢，依此配置，佛尊兩側為文殊與普賢，雖然學界對現存之碑是否原碑提出質疑⁴，但碑文所記之事有史可徵，日本學者小島彩認為此碑文所記為文殊、普賢對稱表現最早的造像例。⁵ 不論是否原碑，或為後代重刻，碑文所載透露出四川地區佛、道信仰的特色，也說明在佛、道交涉時，普賢與文殊是作為佛教主尊釋迦佛脇侍的代表。

² 見顏娟英主編，《北朝佛教石刻拓片百品》，頁 161-162。

³ 「普賢在其方」有學者認為是「普賢在其右」之誤，但筆者認為「方」未必是「右」之誤，而是有「在其方所」之意。

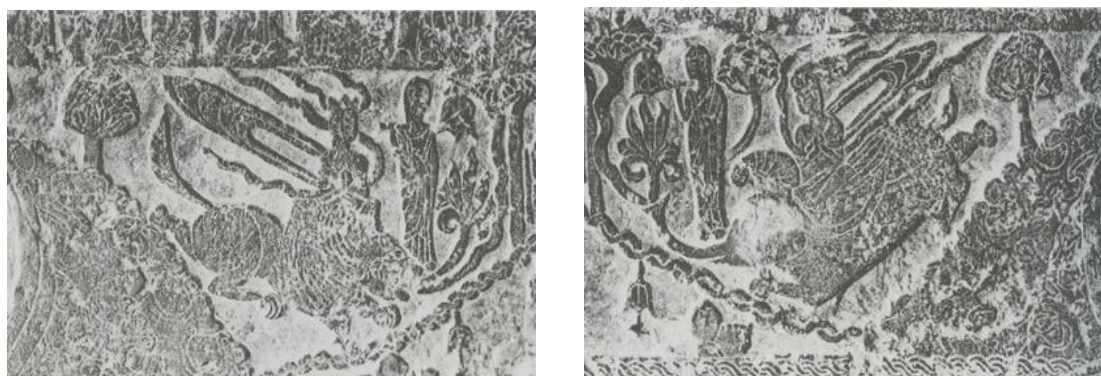
⁴ 薛登在〈北周文王碑及其相關遺跡辯證〉指出此碑非強獨樂所造原碑，為唐代重刻；榮遠大〈關於北周文王碑的幾個問題〉一文則認為而是宋人根據《周文王廟碑》和《後周宇文泰紀功碑》殘碑拓片，經續補之後重刻。

⁵ 小島彩，〈騎象普賢と騎獅文殊の圖像——中國における成立過程〉。



圖二：四川成都「北周文王之碑」及其拓片

此外，南北朝造像碑與畫像磚亦可見乘象與騎獅的人物，小島彩認為可能與漢代以來騎獸仙人的圖像傳統有關，但不能確定為文殊與普賢。(圖三)⁶

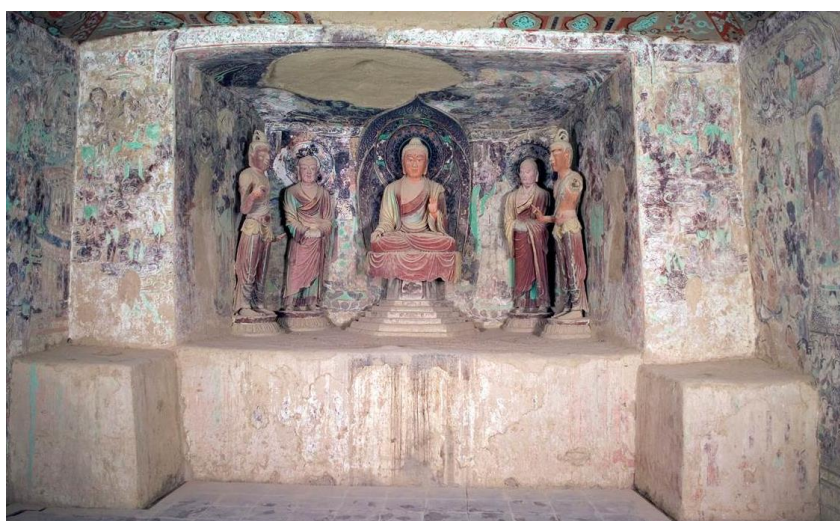


圖三：シカゴ美術研究所藏，西魏大統 17 年銘造像碑之騎獅人物(左)與騎象人物(右)

上述諸例文殊、普賢對應的圖像組合仍存在著爭議，而到初唐，二者的對應關係較為明確，分別以騎獅和乘象的形象出現。654 (高宗永徽 5 年) 譯出的

⁶ 小島彩，〈騎象普賢と騎獅文殊の圖像——中國における成立過程〉，插圖 5、插圖 6。

《陀羅尼集經》記載「金輪佛頂像法」⁷以文殊騎獅、普賢乘象的形象將二者對舉，此經為中印度沙門阿地瞿多從《金剛大道場經》中撮要鈔譯而成⁸，然而在印度本土尚未發現相應年代的此類造像。敦煌莫高窟第 220 窟主室正壁龕兩側分別繪有騎獅文殊與乘象普賢，建窟年代為 642（貞觀 16 年），是現存最早有明確紀年的文殊、普賢對應的造像例（圖四）⁹，比《陀羅尼集經》譯出時間早，龕內主尊是一般的佛像，未具明顯身分特徵。此外，慧祥《古清涼傳》記載五台山的中台之南有石室三間，內有釋迦、文殊、普賢等像，為儼禪師於 672（咸亨 3 年）左右所修立，可惜今已無存，不能得知其形像。¹⁰



⁷ 《陀羅尼集經》卷 1：「金輪佛頂像法……欲畫其像，取淨白疊若淨絹布，闊狹任意，不得截割。於其疊上畫世尊像，身真金色，著赤袈裟，戴七寶冠，作通身光。手作母陀羅，結跏趺坐七寶莊嚴蓮華座上。……其下左邊畫作文殊師利菩薩，身皆白色，頂背有光。七寶瓔珞、寶冠天衣，種種莊嚴，乘於獅子。右邊畫作普賢菩薩，莊嚴如前，乘於白象。」T18, no.901, p.790a23。

⁸ 《開元釋教錄》卷 8，T55, no.2154, p562c8。

⁹ 趙曉星提供。局部圖版見《敦煌石窟全集 2 尊像畫卷》，圖版 157、158。

¹⁰ 《古清涼傳》成書於 680—683（唐高宗永隆至弘道）年間，此「儼禪師」依慧祥所記，非至相寺之智儼，年代亦晚於智儼 602-668）。《古清涼傳》卷上：「中台南三十餘里，在山之麓有通衢，乃登臺者常遊此路也。傍有石室三間，內有釋迦、文殊、普賢等像，又有房宇、廚帳器物存焉。近咸亨三年，儼禪師於此修立，擬登臺道俗往來休憩。儼，本朔州人也，未詳氏族，十七出家。徑登此山禮拜，忻其所幸，願造真容於此安措。然其道業純粹，精苦絕倫，景行所覃，并部已北一人而已。每在恒安修理孝文石窟故像，雖人主之尊未參玄化，千里已來，莫不聞風而敬矣。春秋二序常送乳酪氈毳，以供其福務焉。自餘勝行殊感，末由曲盡，以咸亨四年終於石室。去堂東北百餘步，見有表塔，跏坐如生，往來者具見之矣。」T51, no.2098, p.1095a28。



圖四：初唐敦煌莫高窟第 220 窟正壁龕兩側分別繪有騎獅文殊與乘象普賢

以上所舉初唐圖像或見於文獻記載、或為現存實例，均有明確紀年，澄觀撰《三聖圓融觀門》是 796（貞元 12 年）¹¹，以毗盧遮那（盧舍那）與文殊、普賢合為「三聖」，而上述造像例說明「三聖圓融觀」成立之前，已出現文殊、普賢對稱的圖像組合，但並未定位在華嚴體系。

其次，學界的研究注意到文殊、普賢圖像組合與法華關係密切，如敦煌莫高窟所見，初唐第 331 窟在東壁門上法華經變中即出現騎獅文殊與乘象普賢(圖五)¹²。此鋪法華經變以《見寶塔品》多寶佛塔中二佛並坐①為中心，上方有前來集會的釋迦分身十方諸佛②，多寶佛塔前有《普門品》中獻上瓔珞的妙音菩薩③，多寶佛塔兩側為法華會上與會的大眾，除了比丘弟子之外，還包括文殊菩薩、普賢菩薩④，以及《從地湧出品》中從地湧出的諸菩薩⑤、⑥。文殊和普賢分別騎獅與乘象。

¹¹ 《佛祖歷代通載》卷 14，T49, no.2036, p.609b22。

¹² 《敦煌石窟全集 7 法華經畫卷》，第 41 頁圖版；局部見同書圖版 37、38。



圖五：初唐敦煌莫高窟第 331 窟東壁入口上方的「法華經變」及文殊、普賢

一直延續到中、晚唐的法華經變仍可見文殊、普賢。敦煌學者殷光明認為敦煌石窟中趺坐佛與騎獅文殊、乘象普賢組合的三尊像，尤其是中唐以前、與法華有關的，稱釋迦三尊像；中唐以來、與華嚴有關的，稱華嚴三聖像；圖像義理歸屬上不明確者，則二者皆可稱。他同時也指出：「從犍陀羅釋迦三尊到我國華嚴三聖的圖像轉變，實質上就是大乘菩薩思想的發展和變化，即由早期印度大乘上證下化的菩薩思想，向我國華嚴三聖一體菩薩思想的發展和變化。」¹³

文殊、普賢圖像組合與法華、華嚴的關係歸屬難遽下定論，但二者所代表的大乘菩薩思想在法華與華嚴的交涉中確實起到了會通的作用。¹⁴隋代吉藏注解《法華經·普賢菩薩勸發品》時，以《華嚴經》中「普賢顯其行圓，文殊明其願滿」¹⁵來說明法華、華嚴均是圓滿究竟的法門，將二菩薩在經典中的相互關係提點出來，

¹³ 殷光明，〈從釋迦三尊像到華嚴三聖的圖像轉變看大乘菩薩思想的發展〉，頁 1。

¹⁴ 賴文英，〈從文殊、普賢二聖信仰看中土法華、華嚴的交涉〉。

¹⁵ 《法華義疏》卷 12：「又《華嚴經》七處八會，普賢、文殊善其始；《入法界品》流通之分，此二菩薩又令其終。所以此二人在彼經始終者，世相傳云：『究竟普賢行，滿足文殊願』故。普賢顯其行圓，文殊明其願滿，故於諸菩薩中究竟具足，顯華嚴是圓滿法門。今說法華亦明文殊開其始、普賢通其終，亦顯法華是究竟法。」 T34, no.1721, p.631a18。

可見文殊、普賢在華嚴的明確定位。吉藏進一步指出「所以二經皆明兩大士者，欲顯華嚴即是法華。為直往菩薩說令入佛慧，故名華嚴；為迴小入大菩薩說令入佛慧，故名法華。」¹⁶ 雖以平等大慧之一乘法而言「華嚴即是法華」，然而在中土早期的佛教發展，法華「為迴小入大菩薩說令入佛慧」的教法更具影響力，故討論文殊、普賢二聖信仰時，不能忽略早期法華的因素，特別是文殊、普賢在法華、華嚴二體系中的關係。

圖像所反映的問題說明文殊、普賢二聖信仰不能單純以華嚴三聖的概念來理解。印順法師曾指出文殊與普賢是舍利弗與目犍連的理想化，是釋尊的人間二大弟子舍利弗與目犍連，融合天上的二大弟子梵王與帝釋，而表現為盧舍那佛的二大弟子文殊與普賢。他並認為文殊、普賢融合了佛陀人間二大弟子舍利弗、目犍連和天上二大弟子梵王、帝釋的德行，文殊與舍利弗、梵王，普賢與目犍連、帝釋，有著相同或共通的特性，所以他們分別在人間、天上乃至華藏世界作為佛的左右脇侍，以共同建設佛國。¹⁷ 從聲聞弟子轉為菩薩，是從自度轉為度人的提昇，文殊、普賢二菩薩作為大乘佛教智慧與願行的表徵，有其內在德行的信仰基礎。吉藏對文殊、普賢在法華與華嚴的解讀對吾人思考深具啟發，其所引「究竟普賢行，滿足文殊願」出自東晉佛陀跋陀羅譯《文殊師利發願經》，以下試從《文殊師利發願經》為切入點加以分析。

二、《文殊師利發願經》的「普賢行」與「文殊願」

《文殊師利發願經》全經為五言偈頌體，四句一偈，共四十四偈，內容相當於普賢十大願，而在最後歸結到文殊、普賢二聖，點出「普賢行」與「文殊願」，茲將偈文整理，表列如下：

| | | |
|---|--------------------------|------|
| 1 | 身口意清淨，除滅諸垢穢，一心恭敬禮，十方三世佛。 | 禮敬諸佛 |
| 2 | 普賢願力故，悉覩見諸佛，一一如來所，一切剎塵禮。 | |
| 3 | 於一微塵中，見一切諸佛，菩薩眾圍遶，法界塵亦然。 | 稱讚如來 |
| 4 | 以眾妙音聲，宣揚諸最勝，無量功德海，不可得窮盡。 | |
| 5 | 以普賢行力，無上眾供具，供養於十方，三世一切佛。 | 廣修供養 |
| 6 | 以妙香華鬘，種種諸伎樂，一切妙莊嚴，普供養諸佛。 | |

¹⁶ 《法華義疏》，T34, no.1721, p.631a18。

¹⁷ 印順法師認為大智文殊與智慧第一的舍利弗、大行普賢與神通第一的目犍連有共通之處，僅是菩薩與聲聞的區別；又文殊的五髻童子相與梵天的五頂童子相，以及普賢乘六牙白象與帝釋乘龍王所化六牙白象等，均表現出極大的相似性。詳見釋印順〈善慧〉，〈文殊與普賢〉；釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 466-475。

| | | |
|----|--------------------------|-------|
| 7 | 我以貪恚癡，造一切惡行，身口意不善，悔過悉除滅。 | 懺悔業障 |
| 8 | 一切眾生福，諸聲聞緣覺，菩薩及諸佛，功德悉隨喜。 | 隨喜功德 |
| 9 | 十方一切佛，初成等正覺，我令悉勸請，轉無上法輪。 | 請轉法輪 |
| 10 | 示現涅槃者，合掌恭敬請，住一切塵劫，安樂諸群生。 | 請佛住世 |
| 11 | 我所集功德，迴向施眾生，究竟菩薩行，逮無上菩提。 | 迴向 |
| 12 | 悉供養過去，現在十方佛，願未來世尊，速成菩提道。 | (常隨佛 |
| 13 | 普莊嚴十方，一切諸佛刹，如來坐道場，菩薩眾充滿。 | 學 |
| 14 | 令十方眾生，除滅諸煩惱，深解真實義，常得安樂住。 | 恒順眾生 |
| 15 | 我修菩薩行，成就宿命智，除滅一切障，永盡無有餘。 | 普皆迴向) |
| 16 | 悉遠離生死，諸魔煩惱業，猶日處虛空，蓮花不著水。 | |
| 17 | 遍行遊十方，教化諸群生，除滅惡道苦，具足菩薩行。 | |
| 18 | 雖隨順世間，不捨菩薩道，盡未來際劫，具修普賢行。 | |
| 19 | 若有同行者，願常集一處，身口意善業，皆悉令同等。 | |
| 20 | 若遇善知識，開示普賢行，於此菩薩所，親近常不離。 | |
| 21 | 常見一切佛，菩薩眾圍繞，盡未來際劫，悉恭敬供養。 | |
| 22 | 守護諸佛法，讚歎菩薩行，盡未來劫修，究竟普賢道。 | |
| 23 | 雖在生死中，具無盡功德，智慧巧方便，諸三昧解脫。 | |
| 24 | 一一微塵中，見不思議刹，於一一刹中，見不思議佛。 | |
| 25 | 見如是十方，一切世界海，一一世界海，悉見諸佛海。 | |
| 26 | 於一言音中，具一切妙音，一一妙音中，具足最勝音。 | |
| 27 | 甚深智慧力，入無盡妙音，轉三世諸佛，清淨正法輪。 | |
| 28 | 一切未來劫，悉能作一念，三世一切劫，悉為一念際。 | |
| 29 | 一念中悉見，三世諸如來，亦普分別知，解脫及境界。 | |
| 30 | 於一微塵中，出三世淨刹，一切十方塵，莊嚴刹亦然。 | |
| 31 | 悉見未來佛，成道轉法輪，究竟佛事已，示現入涅槃。 | |
| 32 | 神力遍遊行，大乘力普門，慈力覆一切，行力功德滿。 | |
| 33 | 功德力清淨，智慧力無礙，三昧方便力，逮得菩提力。 | |
| 34 | 清淨善業力，除滅煩惱力，壞散諸魔力，具普賢行力。 | |
| 35 | 嚴淨佛刹海，度脫眾生海，分別諸業海，窮盡智慧海。 | |
| 36 | 清淨諸行海，滿足諸願海，悉見諸佛海，我於劫海行。 | |

| | | |
|----|--------------------------|------|
| 37 | 三世諸佛行，及無量大願，我皆悉具足，普賢行成佛。 | |
| 38 | 普賢菩薩名，諸佛第一子，我善根迴向，願悉與彼同。 | 結歸二聖 |
| 39 | 身口意清淨，自在莊嚴刹，逮成等正覺，皆悉同普賢。 | |
| 40 | 如文殊師利，普賢菩薩行，我所有善根，迴向亦如是。 | |
| 41 | 三世諸如來，所歎迴向道，我迴向善根，成滿普賢行。 | |
| 42 | 願我命終時，除滅諸障礙，面見阿彌陀，往生安樂國。 | 願生淨土 |
| 43 | 生彼佛國已，成滿諸大願，阿彌陀如來，現前授我記。 | |
| 44 | 嚴淨普賢行，滿足文殊願，盡未來際劫，究竟菩薩行。 | |

《四十華嚴》最後一卷列有普賢十大願：「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，九者恒順眾生，十者普皆迴向。」¹⁸對照偈文第 1 至第 10 頌與前七願相當，第 11 頌以下則皆包含在迴向之內。普賢十大願的形成與佛教懺悔思想的發展有關¹⁹，《文殊師利發願經》是其發展中的型態之一，形式上較古老。

值得注意的是後段偈頌，結歸二聖，並願生淨土。偈云：「普賢菩薩名，諸佛第一子」，揭示普賢菩薩的地位，見於《華嚴經·如來出現品》，如來性起妙德菩薩請問大法，並問此大法之開演者：

……誰於大仙深境界，而能真實具開演？誰是如來法長子？世間尊尊願顯示！²⁰

此時如來口中放光，普照十方，右繞十匝後，入普賢菩薩口，意味著如來大法將由普賢菩薩宣說，普賢為如來第一長子，堪說如來大法。唐代澄觀《大方廣佛華嚴經疏》注解云：「教以口傳故，如佛說故。」²¹亦即佛以口傳教法，普賢菩薩為佛所欽定，宣說華嚴大法，如佛所宣說。

接著發願：「願我命終時，除滅諸障礙，面見阿彌陀，往生安樂國。生彼佛國已，成滿諸大願，阿彌陀如來，現前授我記。」偈文最後以「嚴淨普賢行，滿足文殊願，盡未來際劫，究竟菩薩行」作為圓滿菩薩行之註腳，故「文殊願」即是行「普賢行」，亦即是嚴淨佛土的究竟菩薩行。

¹⁸ 《大方廣佛華嚴經·入不思議解脫境界普賢行願品》，T10, no.293, p.844b20。

¹⁹ 有關普賢十大願與佛教懺悔思想的關係，請參考釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1133-1146；釋聖凱，〈普賢十大行願的形成——以三品、五悔為中心〉。

²⁰ 《大方廣佛華嚴經》，T10, no.279, p.262a26。

²¹ 《大方廣佛華嚴經疏》，T35, no.1735, p.872。

《文殊師利發願經》的「普賢行」與「文殊願」反映文殊、普賢二聖信仰的最早型態，《出三藏記集》收有此經的《出經後記》謂：

外國四部眾禮佛時，多誦此經以發願求佛道。²²

此處的「外國」或指當時的西域諸國。而在中土，梁代所出的《菩薩五法懺悔文》以「普賢文殊願」²³作為懺悔文之總結，沙門曇宗曾以此菩薩五法為孝武帝唱導禮懺²⁴，可見至遲在 6 世紀前後，文殊、普賢二聖信仰已經形成，並且是佛教徒發願禮懺以求佛道的菩薩行者之代表。

三、「文殊發願」到「普賢行願」的開展

《文殊師利發願經》雖以文殊為經名，實則內容相當於普賢十大願，並稱讚普賢行。《六十華嚴》與《八十華嚴》均沒有此一內容，佛陀跋陀羅雖譯有《六十華嚴》，但並未收入這段偈頌。唐代出現七言體的異譯本，收入《四十華嚴》之最後一卷，並有不空譯《普賢菩薩行願讚》，同為七言偈頌，內容增益了許多，有 62 偈，部分文句的編排有出入。²⁵另有大英博物館藏敦煌寫本《普賢菩薩行願王經》(S. 2361、S. 2324)，《大方廣佛花嚴經普賢菩薩行願王品》(S. 2384)，均為七言、60 偈，說明唐代之際尚有不同版本的單行本流通，而《文殊師利發願經》是最早的版本。²⁶各本內容大意相同，最大的差別是經名由「文殊發願」變成「普賢行願」，將「行」與「願」合併在普賢名下。

為何從《文殊師利發願經》被改稱為《普賢菩薩行願讚》？印順法師從佛教思想史的立場做說明，認為在初期大乘中，發揚「『但說法界』的向上智證，菩薩方便的下化眾生」的「文殊法門」，為多數經典所稱頌，早期的華嚴經典也以文殊菩薩為主體，而「普賢法門」則與懺悔、消災障有關，並揭開爾後神佛一體之「秘密大乘佛教」的序幕。他並指出：「稱為《不可思議解脫經》的，有二部：一是《入

²² 《出三藏記集》卷 9，T55, no.2145, p.67c6。

²³ 《菩薩五法懺悔文》文末云：「雖得佛道，轉法輪、現泥洹，眾生不盡，成佛不捨。普賢文殊願，發願已竟，洗心作禮。」T24, no.1504, p.1122a1。

²⁴ 《高僧傳》卷 13：「釋曇宗，……嘗為孝武唱導行菩薩五法，禮竟，帝乃笑謂宗曰：朕有何罪而為懺悔？」T50, no.2059, p.416a19。

²⁵ 印順認為唐譯二本增加的主要是持誦功德，因為《文殊發願經》在印度原是禮佛時所誦持的，故後來的譯本加入誦持功德。釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1139。

²⁶ 《普賢菩薩行願王經》，T85, no.2907, p.1452；《大方廣佛花嚴經普賢菩薩行願王品》，T85, no.2908, p.1454。此外俄藏黑水城文獻中，還有般若譯本的西夏文版本。各本之對勘比較請參考釋隆蓮，〈普賢行願品〉，《中國佛教（二）》；周紹良，〈五本《普賢菩薩行願品讚》比較〉；侯沖，〈敦煌遺書和俄藏黑水城文獻中的《普賢行願品》〉；馬少雄，〈《普賢行願王讚》漢藏六譯對勘〉。

法界品》：在人善知識與菩薩善知識——三十三位中，文殊是末後的第二位，最後是普賢。另一部是《維摩詰所說經》：維摩詰菩薩是一經主體；在『入不二法門』的三十三菩薩中，維摩詰最後，文殊也是末後第二位，這暗示了『文殊法門』時代的推移。²⁷ 筆者認為此『文殊法門』時代的推移」在中土的發展可以從法華、華嚴二體系的互動來進一步觀察。

晉本《華嚴經》譯出之前，就已經有多部華嚴系的單品經典流行於中土，其中又以文殊類的相關經典譯出較早，一般認為文殊菩薩的信仰比普賢菩薩早。而從全本《華嚴經》的整理可以發現，在整部《華嚴經》七處九會（或八會）的結構中，普賢菩薩是在文殊之前登場，並多次入佛三昧，於出定之後，以佛神力示現佛之境界，同時藉普賢行宣說佛在菩薩因地之修行；文殊菩薩則扮演指引者的角色，以智慧作為修行之導引。初會菩提場時普賢菩薩即列眾菩薩之首，但未見文殊，第二會普光明法堂時，文殊菩薩才從東方不動智佛金色世界來此土，而第七、八會重會普光明殿時，均是以普賢菩薩為說法主。明確將普賢、文殊並列為上首菩薩的是在第九會，也就是《入法界品》。此一品在《華嚴經》所占份量最重，藉善財童子之參訪善知識，反覆宣說本經修行之鑰——普賢行。（詳見附表）

《法華經》中文殊菩薩在〈序品〉出現，並且是上首菩薩，宣說《法華》說經之因緣，可以說《法華經》是以文殊菩薩揭開序幕的；而普賢菩薩則是在最後《普賢菩薩勸發品》從東方來此娑婆，勸發修持《法華經》，並發願護持。經中並稱「若有受持、讀誦、正憶念，解其義趣，如說修行，當知是人行普賢行」²⁸。而其具體的普賢行，則是在劉宋時曇摩密多譯出的《觀普賢菩薩行法經》所提出，藉由觀普賢色身進而深入懺悔六根，除罪滅障。²⁹

文殊與普賢在《華嚴經》與《法華經》中均有重要地位，故隋代吉藏注解《法華經·普賢菩薩勸發品》時，引文殊、普賢來說明法華、華嚴均是圓滿究竟的法門。吉藏《法華義疏》云：

《華嚴經》七處八會，普賢、文殊善其始；〈入法界品〉流通之分，此二菩薩又令其終，所以此二人在彼經始終者，世相傳云：『究竟普賢行、滿足文殊願』故。普賢顯其行圓，文殊明其願滿，故於諸菩薩中究竟具足，顯《華嚴》是圓滿法門。今說《法華》亦明文殊開其始，普賢通其終，亦顯《法華》是究竟法。

²⁷ 釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1145。

²⁸ 《妙法蓮華經·普賢菩薩勸發品第二十八》，T9, no.262, p.61b28。

²⁹ 《觀普賢菩薩行法經》，T9, no.277, pp.389-394。424（劉宋元嘉元年）於揚州譯出。

所以二經皆明兩大士者，欲顯《華嚴》即是《法華》。為直往菩薩說令入佛慧故名《華嚴》；為迴小入大菩薩說令入佛慧故名《法華》。約人有利鈍不同，就時初後為異，故兩教名字別耳，至論平等大慧清淨一道，更無有異，是故兩經皆明二菩薩也。³⁰

引文中吉藏明白地指出《華嚴經》文殊、普賢二者的關係，所引「究竟普賢行，滿足文殊願」前文已論，在此不贅。吉藏接著說明《法華》、《華嚴》二經皆以文殊、普賢二菩薩之願行俱足來彰顯其為圓滿之法門，但《華嚴經》為直往趣入大乘的菩薩而說，《法華經》則是為迴小向大的聲聞而說，聽法者根機不同，故說法時先後有異，也有名字之別，然而若論平等大慧之一乘法，二者並無差別，「華嚴即是法華」。

吉藏欲彰顯「華嚴即是法華」，涉及中國南北朝佛教義學之發展，南北朝時，涅槃學取代般若學成為中國佛教義學之主流，以「實相般若」開展「中道佛性」，並進一步會通法華的「開佛知見」而大放異彩。³¹，在法華、涅槃、般若「大化三門」的基礎上，「因般若入法界，即是華嚴海空」³²，開啟法華與華嚴的對話。在法華與華嚴的交涉中，代表「般若」的文殊是一關鍵角色。前述印順法師在說明「『文殊法門』時代的推移」時，舉了同為《不可思議解脫經》的《華嚴經·入法界品》與《維摩詰所說經》，其中《華嚴經·入法界品》人善知識與菩薩善知識共三十三位善知識中，最後兩位是文殊與普賢；《維摩詰所說經·入不二法門品》共三十三位菩薩中，最後兩位是文殊與維摩詰。有趣的是，在圖像發展上，文殊—普賢和文殊—維摩是兩組常見的對應組合，並且都與法華、華嚴產生關連。

法華造像最早出現的是釋迦、多寶二佛並坐像，出自《法華經·見寶塔品》，釋迦佛說《法華經》時，多寶佛塔從地踊現，塔中久已滅度的多寶佛讚歎並證成釋迦佛所宣講《法華經》皆為真實，又分半坐與釋迦佛，過去滅度的多寶佛與現在說法的釋迦佛並坐塔中不僅標示著《法華經》的開演，更是般若法身不生不滅的象徵。

釋迦、多寶二佛並坐像常與《維摩詰經》的文殊與維摩同時出現，最早見於永靖炳靈寺 169 窟北壁後部，編號 11 號壁畫繪有釋迦、多寶二佛並坐塔中，

³⁰ 《法華義疏》，T34, no.1721, p.631a18。

³¹ 賴文英，〈南北朝「涅槃」學與「般若」、「法華」的會通〉。

³² 《法華玄義》卷十：「今依《法性論》云：鈍根菩薩三處入法界，初則般若，次則法華，後則涅槃。因般若入法界，即是華嚴海空。」T33, no.1716, p.807c24。

上方繪維摩詰居士臥於榻上，旁有侍者，並有墨書榜題。(圖六)³³ 此窟北壁有西秦建弘年題記，此鋪壁畫年代亦推論在建弘時期(420—428)。³⁴



圖六：炳靈寺 169 窟北壁後部的「維摩詰之像」與釋迦、多寶二佛並坐像

北魏開始，釋迦、多寶二佛並坐像與文殊、維摩組合的關係逐漸明確。北魏太和元年(477)銘的「陽氏造銅佛坐像」背光背面刻有淺浮雕，上方為釋迦、多寶二佛並坐塔中，兩側分別是文殊與維摩。(圖七)³⁵ 北魏晚期的炳靈寺 128 窟則是在正壁主尊釋迦、多寶二佛並坐像上方開有兩小龕，龕內分別雕刻文殊與維摩。(圖八)³⁶

³³ 甘肅省文物工作隊，炳靈寺文物保管所編，《中國石窟·永靖炳靈寺》，圖版 15 局部。

³⁴ 題記末有「建弘元年歲在玄枵三月廿四日造」，若依玄枵紀年推斷，應為建弘五年。張寶璽，〈建弘題記及其有關問題的考釋〉，頁 12。

³⁵ 金申，《中國歷代紀年佛像圖典》，圖版 29。

³⁶ 炳靈寺第 126、128、132 窟三窟相鄰，窟形、大小、造像佈局皆相近，為同一組窟洞，主尊皆為釋迦、多寶二佛。第 126 窟門外上方有 513（北魏延昌二年）曹子元造窟銘文，可作為斷代依據。



圖七：北魏太和元年「陽氏造銅佛坐像」背面



圖八：北魏延昌二年炳靈寺第 128 窟正壁二佛並坐及上方的文殊、維摩

早期造像所見的文殊、維摩與釋迦、多寶二佛，分別以《維摩詰經》和《法華經》中的主要人物來象徵經教的演法，不同於後期發展的經變形式有較多的敘事性，而強調其表法意涵。《維摩詰經》中，文殊菩薩問疾於維摩詰居士，並藉此因緣帶出一連串的法義教示。當維摩詰居士知道文殊菩薩即將到來，以神力空去屋中所有之物以及侍者，僅留一床榻，並臥在床上以現示疾，二大士相見之初即在法身空性的議題上交鋒：

時維摩詰言：「善來，文殊師利！不來相而來，不見相而見。」

文殊師利言：「如是！居士！若來已，更不來；若去已，更不去。所以者何？來者無所從來，去者無所至，所可見者，更不可見。」³⁷

³⁷ 《維摩詰所說經》，T14, no.475, pp.544b11-544b 15。

此番對話點出文殊問疾的核心議題——法身實相，亦即般若空性，而這正是本經如來命文殊問疾維摩之緣由，因為唯有代表般若空慧的文殊堪任問疾。經中維摩示疾乃至借座燈王、請飯香土、手接大千等神通示現，皆是以法身方便化現的「不思議之跡」。就外在事相而言，是展現不思議神通，而其內在理體所要闡明的則是法身的般若空性，這也是《維摩詰經》的宗旨，其所揭示的「不思議之本」——般若法身，正是釋迦、多寶二佛並坐所開顯的法身之義。

北朝後期，文殊、維摩開始與華嚴的盧舍那法界人中像出現交集，如美國弗利爾美術館藏的一件北周石造七尊像碑，正面主尊為交腳菩薩，兩側各有一聲聞、緣覺、菩薩為脇侍，頭光上方有一小塔龕，釋迦、多寶二佛並坐塔中，反映出早期法華思想的延續。《法華經·普賢勸發品》普賢菩薩從東方來，勸人自發聞經，經云誦持《法華經》的大乘行者可往生彌勒菩薩所處的兜率天宮。主尊下方兩側雕有文殊與維摩，背面線刻法界人中像。(圖九)³⁸

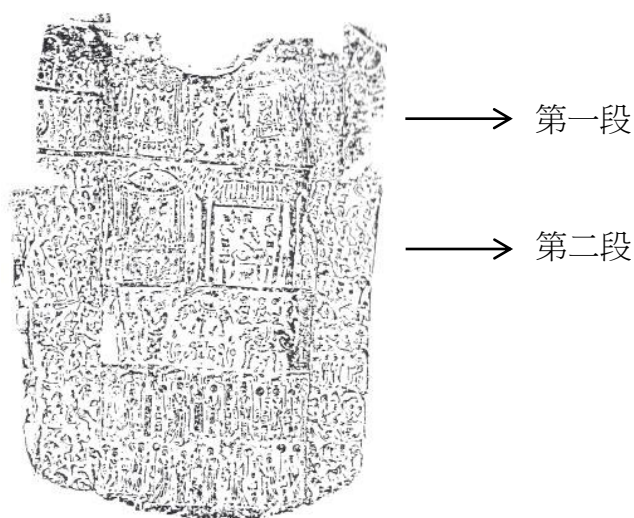


圖九：美國弗利爾美術館藏，北周石造七尊像碑

河南高寒寺北齊「法界大像」則直接將文殊、維摩表現在法界身上，供養人中有「法界大像主」題記，正面刻法界圖像，背面四段構圖中，第一、二段皆有文殊、維摩對坐的場景。(圖十)³⁹

³⁸ 林保堯，〈法華造像研究——嘉登博物館藏東魏武定元年石造釋迦像考〉，圖 44、圖 55。

³⁹ 此拓本為 1939 年日本學者水野清一於安陽所得，現藏於京都大學文學部。依題記中「西兗州」



圖十：河南高寒寺北齊「法界大像」拓片

法界人中像在佛身繪有法界圖像，象徵佛陀法身周遍含容的般若空性，故文殊、維摩出現在法界人中像中，一方面延續前期對法身般若空性的詮釋，另一方面也使法身的意義不局限於佛陀而擴及法界。更重要的是，文殊、維摩代表的般若內涵在法華與華嚴兩大思想間建立了橋樑。

如上所述，文殊－維摩、文殊－普賢兩組圖像的對應組合與《法華》、《華嚴》關係密切。兩組圖像中，交集的人物是文殊，代表般若智，對應的維摩與普賢均具有三昧自在的共通性。《維摩詰經》中所示之不思議神通皆維摩詰之輩等十地菩薩法身所化現，但若以圓滿果位來說，則是如來境界，即如《華嚴經》中普賢菩薩所示現的盧舍那境界。普賢入華嚴「不思議解脫」與維摩之「不可思議解脫」是相通的，只是前者偏講佛果位，而後者是十地菩薩位。《法華經》強調法身的不生不滅，並會三歸一，迴小向大，故早期法華圖像二佛並坐多搭配文殊、維摩；《華嚴經》則直趣大乘，標舉法身的周遍含容，乃至華嚴法界身，隨著華嚴思想在中土漸漸成熟，《華嚴經》盧舍那法身的地位亦趨成形，在華嚴體系下，早期的文殊－維摩對應組合轉為文殊－普賢。從「文殊發願」到「普賢行願」不僅是普賢信仰的提升，也是華嚴體系「普賢法門」的建立。

四、普賢文殊願與念佛三昧的關係

《文殊師利發願經》最後雖導歸淨土，但並非以往生淨土為究竟，而是得佛授記，成就淨土。經中所述行普賢行而往生阿彌陀國、為阿彌陀佛現前授記一事，

存在的時間分析，造像不晚於北齊滅亡，又從拓本所見的佛衣樣式分析，亦呈現北齊特徵。李靜傑，〈北齊至隋代三尊盧舍那法界佛像的圖像解釋〉。

出自曹魏康僧鎧譯《佛說無量壽經》，並涉及北傳念佛三昧的發展。

阿彌陀佛與念佛三昧的關係最早見於東漢支婁迦讖譯《般舟三昧經》，此經又名《十方現在佛悉在前立定經》，般舟三昧除了能見現在十方諸佛悉在前立，若專念西方阿彌陀佛，不僅見佛，還能往生至阿彌陀佛國，經云：

其有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷如法行，持戒完具，獨一處止，念西方阿彌陀佛今現在，隨所聞，當念去此千億萬佛剎，其國名須摩提，一心念之，一日一夜，若七日七夜，過七日已後見之。……菩薩於此間國土念阿彌陀佛，專念故得見之，即問持何法得生此國？阿彌陀佛報言：欲來生者，當念我名，莫有休息，則得來生。⁴⁰

《般舟三昧經》開啟念佛三昧往西方阿彌陀佛國淨土的發展，成為爾後念佛法門的重要內涵。專念、稱名能見佛並往生佛國，在《十住毘婆沙》將之歸為「易行」法門，以稱佛名號之無量功德而於此身疾得菩提。⁴¹《十住毘婆沙》是《華嚴經·十地品》之早期單品經《十住經》的注釋書，為龍樹所傳一系菩薩十地修行的綱領，解釋初地因何名「歡喜地」云：

常念於諸佛 及諸佛大法 必定稀有行 是故多歡喜
如是等歡喜因緣故，菩薩在初地中心多歡喜。念諸佛者，念然燈等過去諸佛、阿彌陀等現在諸佛、彌勒等將來諸佛。常念如是諸佛世尊如現在前，三界第一，無能勝者，是故多歡喜。⁴²

文中先引偈頌，後以長行釋義，謂初地菩薩之所以多歡喜者，是因為念佛與聞法之因緣，點出菩薩十地修行和念佛三昧的關連性，所指的念佛為念過去燃燈佛、現在阿彌陀佛與未來彌勒佛，故阿彌陀佛在菩薩十地修行中也具有重要意義。

念佛、見佛並能往生彌陀佛國是阿彌陀（無量壽）佛因地所發之願。《佛說無量壽經》與《般舟三昧經》大約同時傳出，本經敘述無量壽（阿彌陀）佛成佛前因地為法藏比丘時所發四十八願、成佛因行及其佛國莊嚴之相。⁴³值得注意的是經首所列與會大乘眾菩薩：

⁴⁰ 《佛說般舟三昧經》，T13, no.417, pp.899a9-27。

⁴¹ 《十住毘婆沙》，T26, no.1521, pp.40-45。

⁴² 《十住毘婆沙》，T26, no.1521, p.26b26。

⁴³ 《佛說無量壽經》卷下，T12, no.360, pp.272-273。

普賢菩薩、妙德菩薩、慈氏菩薩等此賢劫中一切菩薩。又賢護等十六正士，……皆遵普賢大士之德，具諸菩薩無量行願。……⁴⁴

其中妙德菩薩即文殊菩薩，與會菩薩「皆遵普賢大士之德」，可知此經與《華嚴經》同樣以普賢菩薩來標舉菩薩行願。又，此諸菩薩皆具甚深禪慧：

深入菩薩法藏，得佛華嚴三昧，宣揚演說一切經典，住深定門，悉觀現在無量諸佛，一念之頃無不周遍。⁴⁵

此中「佛華嚴」意指成就萬德圓備的菩薩因行以嚴飾佛果之深義，得三昧「住深定門，悉觀現在無量諸佛」則與般舟三昧見十方諸佛的三昧境界相同。經中法藏比丘聽聞世自在王如來說二百一十億諸佛剎土，思惟攝取莊嚴佛國清淨之行，遂發四十八大願，其中多次提到十方諸佛與十方佛土，如：

設我得佛，十方世界無量諸佛，不悉諮嗟稱我名者，不取正覺。……

設我得佛，國土清淨，皆悉照見十方一切無量無數不可思議諸佛世界，猶如明鏡觀其面像，若不爾者，不取正覺。⁴⁶

又，經云：

設我得佛，他方佛土諸菩薩眾來生我國，究竟必至一生補處。除其本願自在所化，為眾生故，被弘誓鎧，積累德本，度脫一切，遊諸佛國，修菩薩行，供養十方諸佛如來，開化恒沙無量眾生，使立無上正真之道，超出常倫諸地之行，現前修習普賢之德。若不爾者，不取正覺。⁴⁷

他方菩薩生無量壽佛國，亦能遊諸佛國，修菩薩行，此為無量壽佛因地為法藏比丘時所發願，藉由法藏比丘之願力，將菩薩念佛三昧由般舟三昧之見十方佛開展至十方佛土，文中並強調「現前修習普賢之德」，說明普賢行對菩薩成就淨土的重要性。

經中並謂十方諸佛國土菩薩至無量壽佛國，見此國土莊嚴之相，發願已國亦清淨無異，而為無量壽佛授記成佛。偈云：

⁴⁴ 《佛說無量壽經》卷上，T12, no.360, p.265c17。

⁴⁵ 《佛說無量壽經》卷下，T12, no.360, p.273a。

⁴⁶ 《佛說無量壽經》，T12, no.360, p.268a24。

⁴⁷ 《佛說無量壽經》，T12, no.360, p.268b8。

十方來正士，吾悉知彼願，志求嚴淨土，受決當作佛。
覺了一切法，猶如夢幻響，滿足諸妙願，必成如是剎。⁴⁸

在此所謂的「諸妙願」應是指十方諸佛國來此的菩薩所發「志求嚴淨土」之願，一如無量壽佛因地所發之願。

嚴淨佛土更是文殊菩薩之本願。西晉竺法護所譯《文殊師利佛土嚴淨經》說文殊菩薩往昔所行之本心志願，便是勸發菩提心以成就嚴淨佛土。⁴⁹ 故《文殊師利發願經》謂圓滿普賢行並發願往生阿彌陀佛國，並非以往生彌陀淨土為究竟，而是藉由念佛三昧之力受決作佛，其最終目標是要成就淨土。

東晉佛陀跋陀羅譯《佛說觀佛三昧海經·觀相品》亦提及普賢、文殊為行者夢中說首楞嚴、般舟、觀佛等三昧：

若善男子善女人作是思惟時，如是憶想者、夢見此事者，生生之處恒常值遇普賢、文殊！是法王子，為眾行者夢中恒說過去未來三世佛法；說首楞嚴三昧、般舟三昧，亦說觀佛三昧以為瓔珞，覺已憶持無所忘失。⁵⁰

又，《觀佛三昧海經·本行品》先明念佛三昧能滅諸罪，接著文殊菩薩、十方十佛、四方四佛、財首菩薩、釋迦佛、阿難等各說自身修念佛三昧之本緣，雖經中並未提及佛授記文殊往生極樂之事，但其中文殊說其念佛本緣之一段經文，為後世引為「佛記文殊當生極樂」之依據，可能便是受念佛三昧的影響。⁵¹

五、結語

綜合本文所論，東晉佛陀跋陀羅譯《文殊師利發願經》的「普賢行」與「文殊願」反映文殊、普賢二聖信仰的最早型態，雖以文殊為經名，實則內容相當於普賢十大願，並稱讚普賢行。699（聖曆二年）武則天作《大周新譯大方廣佛華嚴

⁴⁸ 《佛說無量壽經》，T12, no.360, p.273a。

⁴⁹ 《文殊師利佛土嚴淨經》，T11, no.318, pp.890-902。

⁵⁰ 《佛說觀佛三昧海經》，T15, no.643, p.665c29。

⁵¹ 如宋代宗曉所編《樂邦文類》卷一〈大藏專談淨土經論目錄〉記載：「觀佛三昧經 佛記文殊當生極樂 文殊白佛言：我念過去寶威德上王佛時，有長者名一切施。長者有子名曰戒護，子在母胎以敬信故，預為其子受三歸依。生年八歲，童子見佛，恭敬作禮，一見佛故，即得除滅百千萬億生死之罪。從是已後，常生淨土，得百千億念佛三昧門。故今釋尊復記之曰：文殊師利！汝當往生極樂世界，證入初地。」T47, no.1969A, p.160b22。

經序》云：「最勝種智，莊嚴之跡既隆；普賢、文殊，願行之因斯滿。」⁵²可知初唐之時，普賢、文殊仍被視為大乘菩薩願行之代表。

隨著華嚴思想的成熟與發展，唐代譯本從「文殊發願」變為「普賢行願」，不僅反映普賢信仰的提升，也代表華嚴體系「普賢法門」的建立。此一法門以念佛三昧為基礎，不以往生淨土為究竟，而志願嚴淨佛土，樹立華嚴菩薩行之典範。

⁵² 《大周新譯大方廣佛華嚴經序》，T10, no.279, p.1a24。

附表：《華嚴經》的普賢與文殊

| 處會 | 品名 | 普賢 | 文殊 |
|-------------|--|---|--|
| 第一會 菩提場 | 世主妙嚴品第一 如來現相品第二 普賢三昧品第三 世界成就品第四 華藏世界品第五 毘盧遮那品第六 | 佛在菩提場中初成正覺，一切世間主皆悉雲集。 普賢菩薩入一切諸佛毘盧遮那如來藏身三昧，從三昧起，說世界海十種事、世界海中一切世界種一切世界，及佛名號，又說往古大威光太子本行。 | |
| 第二會 普光明殿 | 如來名號品第七 四聖諦品第八 光明覺品第九 菩薩問明品第十 淨行品第十一 賢首品第十二 | | 佛在普光明殿，以神通力，集十色世界十智佛所文殊等十菩薩，文殊即唱名號差別法門、四諦名號差別。文殊與覺首等菩薩互相問答，發明法要，說十信法門。 |
| 第三會 忉利天 | 升須彌山頂品第十三 須彌頂上偈讚品第十四 十住品第十五 梵行品第十六 初發心功德品第十七 明法品第十八 | (如來不離一切菩提樹下，升須彌山頂。法慧等十菩薩，從百剎塵數外十華世界十月佛所而來。法慧菩薩入無量方便三昧，出定說十住法。) | |
| 第四會 夜摩天 | 升夜摩天宮品第十九 夜摩宮中偈讚品第二十 十行品第二十一 十無盡藏品第二十二 | (如來不離一切菩提樹及須彌頂而升夜摩天。功德林等十菩薩，從十萬剎塵數外十慧世界十眼佛所而來。功德林菩薩入菩薩善思惟三昧，出定說十行法、十無盡藏。) | |

| | | | |
|------------------------------|---|--|--|
| <p>第五會 兜率天</p> | <p>升兜率天宮品第二十三 兜率宮中偈讚品第二十四 十迴向品第二十五</p> | <p>(如來不離一切菩提樹及須彌頂夜摩宮而升兜率天宮。金剛幢等十菩薩，從萬剎塵數外十妙世界十幢佛所來集。金剛幢菩薩入菩薩智光三昧，出定說十迴向法。)</p> | |
| <p>第六會 他化自在天</p> | <p>十地品第二十六</p> | <p>(佛在他化自在天宮，金剛藏菩薩入菩薩大智慧光明三昧，出定說十地名義。)</p> | |
| <p>第七會 重會普光明殿</p> | <p>十定品第二十七 十通品第二十八 十忍品第二十九 阿僧祇品第三十 壽量品第三十一 諸菩薩住處品第三十二 佛不思議法品第三十三 如來十身相海品第三十四 如來隨好光明功德品第三十五 普賢行品第三十六 如來出現品第三十七</p> | <p>佛在普光明殿，入剎那際諸佛三昧。佛自唱十大三昧名，敕普賢菩薩說之。普賢菩薩先說十定，接著又說十通、十忍、九十七種大人之相，復告大眾應勤修十法，能具十種清淨等。</p> | |
| <p>第八會 三會普光明殿</p> | <p>離世間品第三十八</p> | <p>佛在普光明殿，與十不可說百千億那由他剎塵數菩薩俱。爾時普賢菩薩入佛華嚴三昧，從三昧起，普慧菩薩致二百問，普賢菩薩酬二千答。</p> | |
| <p>第九會 給孤獨園</p> | <p>入法界品第三十九</p> | <p>佛在舍衛城給孤獨園，大莊嚴重閣講堂，普賢、文殊等五百大菩薩及五百聲聞、無量世主俱。 佛入師子嘔申三昧，普賢菩薩以十種法句，演說師子嘔申三昧。文殊菩薩勸諸比丘修普賢行，住普賢行。文殊辭佛南行，至福城之東，觀善財童子夙因，指示善財參訪善知識，始從德雲比丘，終至普賢菩薩。</p> | |

參考文獻

- 《十住毘婆沙》。T26, no.1521。
- 《大方廣佛華嚴經》。T10, no.279。
- 《大方廣佛華嚴經疏》。T35, no.1735。
- 《大方廣佛華嚴經·入不思議解脫境界普賢行願品》。T10, no.293。
- 《三曼陀跋陀羅菩薩經》。T14, no.483。
- 《文殊師利發願經》。T10, no.296。
- 《出三藏記集》。T55, no.2145。
- 《古清涼傳》。T51, no.2098。
- 《妙法蓮華經》。T9, no.262。
- 《法華玄義》。T33, no.1716。
- 《法華義疏》。T34, no.1721。
- 《佛說般舟三昧經》。T13, no.417。
- 《佛說無量壽經》。T12, no.360。
- 《佛說羅摩伽經》。T10, no.294。
- 《佛說觀佛三昧海經》。T15, no.643。
- 《陀羅尼集經》。T18, no.901。
- 《貞元新譯華嚴經疏》。T05, no.2227。
- 《高僧傳》。T50, no.2059。
- 《菩薩五法懺悔文》。T24, no.1504。
- 《開元釋教錄》。T55, no.2154。
- 《維摩詰所說經》。T14, no.475。
- 《觀普賢菩薩行法經》。T9, no.277。
- 小島彩（1995）。〈騎象普賢と騎獅文殊の圖像——中國における成立過程〉。《美術史》137。頁43—59。
- 甘肅省博物館、炳靈寺文物保管所（1986）。〈炳靈寺石窟老君洞北魏壁畫清理簡報〉。《考古》1986:8。頁734—737=755。
- 李靜傑（2006）。〈北齊至隋代三尊盧舍那法界佛像的圖像解釋〉。《藝術學》22。頁81—128。
- 周紹良（1995）。〈五本《普賢菩薩行願品讚》比較〉。《1990 敦煌學國際研討會文集：石窟史地、語文編》。瀋陽：遼寧美術出版社。頁419—433。
- 林保堯（1993）。《法華造像研究——嘉登博物館藏東魏武定元年石造釋迦像考》。臺北：藝術家出版社。
- 金申（1994）。《中國歷代紀年佛像圖典》。北京：文物出版社。

- 侯沖（2006）。〈敦煌遺書和俄藏黑水城文獻中的《普賢行願品》〉。魏道儒主編：《普賢與中國文化》。北京：中華書局。頁 337—366。
- 殷光明（2010）。〈從釋迦三尊像到華嚴三聖的圖像轉變看大乘菩薩思想的發展〉。《敦煌研究》2010:3。頁 1—10。
- 馬少雄（2005）。〈《普賢行願王讚》漢藏六譯對勘〉。《志蓮文化集刊（一）》。香港：志蓮淨苑。頁 117—146。
- 婁靜華（2006）。《大乘佛教願行與智慧的表徵——論〈華嚴經〉中文殊與普賢之形象》。新竹：玄奘大學宗教學系碩士畢業論文。
- 張善慶（2012）。〈馬蹄寺千佛洞第 8 窟法華造像觀世音菩薩圖像考〉。《華夏考古》2012:3。頁 127—135。
- 張寶璽（1992）。〈建弘題記及其有關問題的考釋〉。《敦煌研究》1992:1。頁 11—20。
- 敦煌研究院（1986）。《敦煌莫高窟供養人題記》。北京：文物出版社。
- 敦煌研究院（1996）。《敦煌石窟內容總錄》。北京：文物出版社。
- 賀世哲（1999）。《敦煌石窟全集 7 法華經畫卷》。香港：商務印書館。
- 榮遠大（2009）。〈關於北周文王碑的幾個問題〉。《成都考古研究》。頁 503—510。
- 賴文英（2003）。〈南北朝「涅槃」學與「般若」、「法華」的會通〉，《圓光佛學學報》8，頁 47—69。
- 賴文英（2014）。〈從文殊、普賢二聖信仰看中土法華、華嚴的交涉〉。《2014 敦煌石窟研究國際學術研討會論文集（下冊）》。頁 893—900。
- 薛登（2003）。〈北周文王碑及其相關遺跡辯證〉。《成都文物》2003:4。頁 10—25。
- 顏娟英（2008）。《北朝佛教石刻拓片百品》。臺北：中研院史語所。
- 羅華慶（2002）。《敦煌石窟全集 2 尊像畫卷》。香港：商務印書館。
- 釋印順（1992）。《初期大乘佛教之起源與開展》。臺北：正聞出版社。
- 釋印順（善慧）（1953）。《文殊與普賢》。《海潮音》34:6。頁 14—18。
- 釋隆蓮（1989）。《中國佛教（二）》。北京：知識出版社。
- 釋聖凱（2006）。〈普賢十大行願的形成——以三品、五悔為中心〉。魏道儒主編：《普賢與中國文化》。北京：中華書局。頁 305—325。

