

華嚴專宗學院研究所
第二十屆畢業論文

普賢行願之研究

——以弘一大師之修行實踐為主

指導教授：陳英善

研究生：釋果淳

學號：2005

中華民國 104 年 6 月 25 日

摘 要

廣義來說，普賢行願是指一切菩薩萬行，故無分華嚴、天台乃至淨、戒、律、密等，甚至儒道；狹義來說，普賢行願唯是指《普賢行願品》所示十大願王。如以一攝十，一切即一，即如宗密大師在《普賢行願品別行疏鈔》中一再強調的如來藏一心、絕對真心；如以十歸一，一即一切，即如整部《華嚴經》及世尊四十九年所說乃至十方諸佛所說，無外一乘即三乘乃至十乘，十十無礙，重重無盡，互攝互入，普融一體。

而所謂的一，並非單獨的一，而是不離於十、不離於百、不離於千、萬、億乃至無量的一，而所謂的無量，乃是不離於一的無量。故此，普賢十大行願雖可由「普皆迴向」一願攝其他九願、百願、千願、萬願、億願乃至無量願，而無量願亦可與此「迴向心」的一願互攝互入。此靈覺妙心真空妙有，故不離華嚴初祖杜順大師所倡的「法界三觀」特別是「真空觀」所彰，故「普賢行願」所示，絕非唯心緣起、真如緣起或如來藏緣起，而是華嚴無盡法界緣起。本文立足於此，乃廣開五章：

第一章主要論述研究動機與目的、方法與範圍、文獻回顧與前人研究成果綜述。

第二章則一分为三：一、逐步梳理出普賢正行十願的「一心」義，特別剖明了宗密大師以如來藏「一心」詮解經文的真實意涵；二、由法藏大師「剎那滅」的唯心識觀，將此「一心」導向於華嚴五教心識觀的範疇下，並回溯到杜順大師的法界三觀，說明「一心」之起用乃為止觀；三、主要以宗密大師之後的永明延壽與藕益智旭對普賢行願「一心」義的闡揚與發揮，進一步梳理出弘一大師對於普賢行願「一心」法門的傳承，並總結出「一心」的淨土歸趣。

第三章則特別給予弘一大師以「普賢一乘行者」的歷史定位：首先與延壽提倡禪、淨雙修不同，弘一大師提倡的是教、淨雙修，更注重華嚴別教教義，其可說是以《普賢行願品》終其一生之修行；其次，弘一大師發「普賢行願」而入「藝術三昧」，而「藝術三昧」的最具體表現形式為「書法三昧」；次三，與智旭提倡「現前一念心」不同，弘一大師將「一心」導向念佛的普念，並且生命最終求生華嚴別教一乘淨土，是屬於華嚴系統下的普賢一乘行者，而智旭仍然是屬於天台系統下的。

第四章則為了與現代普賢行者所面臨的具體修行之嚴峻課題作聯結，乃特別以弘一大師為重點論述對象，一一論述其對於普賢十大行願之修行實踐，廣宣普賢行願所彰顯的華嚴別教一乘之特殊意涵，即是一即一切、一切即一的因陀羅網境界，亦即普賢不思議境。

第五章結論部分則從三方面總結了弘一大師對普賢十大行願的修行實踐特色：一、弘一大師對於普賢十大行願的每一願都各有側重內容，其中尤以對於「常隨佛學」一願傾注了更大心血，值得吾人思索並效仿；二、對弘一大師正確的歷史定位應為：華嚴系統下的「普賢一乘行者」；三、弘一大師履踐普賢行願對於後代的啟示是極其巨大的。

關鍵字： 普賢行願 普賢三昧 一心 普賢一乘行者 弘一

目 錄

第一章	緒 論	4
第一節	研究動機與目的	4
一、	研究動機	4
二、	研究目的	6
第二節	研究方法與範圍	7
一、	研究方法	7
（一）	互融互攝的整體性思維	7
（二）	歷史演進式的全方位角度	9
二、	研究範圍	10
第三節	文獻回顧及前人研究成果綜述	10
一、	文獻回顧	10
（一）	《普賢行願品》文獻資料回顧	10
（二）	弘一大師文獻資料回顧	13
二、	前人研究成果綜述	14
（一）	《普賢行願品》之前人研究成果綜述	14
（二）	弘一大師修行實踐之前人研究成果綜述	22
第二章	普賢正行十願的「一心」法門	23
第一節	普賢正行十願的如來藏「一心」	29
一、	正行十願的「上求佛道」	30
（一）	個人修持願	30
（二）	普及一切眾生願	37
二、	正行十願的「下化眾生」	42
（一）	「恆順眾生願」之「一心」義	42
（二）	「普皆迴向願」之「一心」義	50
三、	宗密大師如來藏思想之「一心」	52
第二節	普賢行願「一心」的止觀法門	53
一、	法藏大師的「一心」心識	54
（一）	剎那滅作生因	55
（二）	「一心」約五教差別	56
二、	杜順禪師的法界三觀	58
（一）	真空觀	58
（二）	理事無礙觀	59
（三）	周遍含容觀	59
第三節	普賢行願「一心」法門的傳承	60
一、	永明延壽與藕益智旭的「一心」實踐	60
（一）	永明延壽對於普賢行願「一心」之修行實踐	62
（二）	藕益智旭對於普賢行願「一心」之修行實踐	64

二、普賢行願之「一心」導歸一乘淨土.....	70
(一) 遠行地菩薩與西方阿惟越致菩薩.....	71
(二) 華嚴別教一乘淨土與他方淨土.....	72
(三) 稱性念佛與稱名念佛.....	73
(四) 普念與專念.....	74
第三章 弘一大師「普賢一乘行者」的歷史定位	76
第一節 弘一大師以《普賢行願品》終其一生之修行.....	77
第二節 弘一大師發「普賢行願」而入「藝術三昧」	80
一、弘一大師的菩提心思想對應普賢十大行願.....	81
二、弘一大師以《華嚴經》法書廣修供養.....	83
三、弘一大師由「藝術三昧」入「念佛三昧」、「普賢三昧」	86
第三節 弘一大師生命最後求生「一乘淨土」	94
第四章 「普賢一乘行者」弘一大師之修行實踐	98
第一節 弘一大師對於普賢行願之修行實踐的現實意義.....	98
第二節 弘一大師對於「普賢十大行願」的修行實踐	100
一、弘一大師對於「常隨佛學」的修行實踐.....	103
(一) 弘一大師對於「禮敬諸佛」的修行實踐.....	110
(二) 弘一大師對於「稱贊如來」的修行實踐.....	113
(三) 弘一大師對於「廣修供養」的修行實踐.....	115
(四) 弘一大師對於「懺悔業障」的修行實踐.....	120
(五) 弘一大師對於「隨喜功德」的修行實踐.....	125
(六) 弘一大師對於「請轉法輪」的修行實踐.....	126
(七) 弘一大師對於「請佛住世」的修行實踐.....	129
二、弘一大師對於「恆順眾生」的修行實踐.....	130
(一) 《普賢行願品》偈頌集句百聯.....	131
(二) 編撰《護生畫集》	133
三、弘一大師對於「普皆迴向」的修行實踐.....	134
(一) 改動《迴向偈》	135
(二) 平生最精工之作.....	138
第五章 結 論	141
第一節 弘一大師對於普賢十大行願的實踐特色	141
第二節 弘一大師應為華嚴體系下的「普賢一乘行者」	143
第三節 弘一大師履踐普賢行願對於後代的啟示	144
參考資料	145

第一章 緒 論

第一節 研究動機與目的

一、研究動機

清涼國師判華嚴「以法界緣起理實因果不思議為宗」，¹ 並標舉《大方廣佛華嚴經·入不思議解脫境界普賢行願品》（以下簡稱《普賢行願品》）一品之意，贊曰：

然此一卷，文少義豐，寔修行之玄樞，乃華嚴之幽鍵，功高德遠，何不修持，西域王臣，未有不習。²

此中，華嚴講「法界緣起」，即所入，而「普賢行願」，即能入，³ 可見，普賢行願，方為入華嚴境界之至關鑰匙。無怪西域相傳云：

《普賢行願讚》，為略《華嚴經》，《大方廣佛華嚴經》，為廣《普賢行願讚》。⁴

然而，就經文本身而言，較之於《華嚴經》其他單行本，如〈入法界品〉、〈十地品〉、〈淨行品〉、〈梵行品〉等，《普賢行願品》是最晚流傳到中國來的四十華嚴的末卷，卻往往被置於經文相對完整的八十華嚴末卷而廣為傳誦。以至於華嚴四祖澄觀大師（738-839）與五祖宗密大師（780-841）乃在八十華嚴疏鈔之外，單獨為其合釋一部《普賢行願品別行疏鈔》。如果說，四十華嚴唯一特殊之處在於，《普賢行願品》中提到了六十⁵ 與八十華嚴⁶ 均未提及的「往生極樂」的內容，至清朝魏默深居士就將此品經並為淨土四經之一，⁷ 而一個不易為人所覺察的事實是，在《普賢行願品》尚未傳譯到中國來之前，⁸ 華嚴初祖杜順大師（557-640）就已勸念阿彌陀佛，撰五悔文讚揚淨土了。⁹ 二祖智儼大師（620-668）亦發願「先遊極樂，後游華藏」。¹⁰ 可見，關於極樂淨土的內容，並非《普賢行願品》一品才有，如〈華藏世界品〉中描繪二十重華藏莊嚴世界海，即顯示出極樂淨土在第十三層。那麼，《普賢

¹ 唐澄觀別行疏、宗密隨疏鈔，《華嚴經行願品疏鈔》卷2，CBETA, X05, no. 229, p. 245, a22-24。

² 唐澄觀述，《華嚴經行願品疏》卷10，CBETA, X05, no. 227, p. 195, c21-23。

³ 唐澄觀別行疏、宗密隨疏鈔，《華嚴經行願品疏鈔》卷2，CBETA, X05, no. 229, p. 245, b3-4。

⁴ 同上，CBETA, X05, no. 229, p. 253, c9-10。

⁵ 東晉佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 395, a7-8。

⁶ 唐實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 1, b26-27。

⁷ 清魏源會釋，《無量壽經會譯》卷1，CBETA, X01, no. 5, p. 78, b5-16。

⁸ 廖麗娟（2007），《普賢十大行願研究》，國立彰化師範大學國文學系碩士論文，頁7。

⁹ 宋宗鑑集，《釋門正統》卷8，CBETA, X75, no. 1513, p. 358, b7-8。

¹⁰ 唐法藏集，《華嚴經傳記》卷3，CBETA, T51, no. 2073, p. 163, c26-28。

行願品》又如何能夠超出群品，代表整部《華嚴經》的思想？僅僅因為普賢菩薩一位才是代表五十三參的最高寄位即入法界位麼？《普賢行願品》究竟為我們喻示了怎樣殊勝的修行法門？又為我們導歸了怎樣的修行方向？華藏與極樂究為「一」還是「異」？今世學人又如何能夠依照《普賢行願品》去真正落實十大行願的修行實踐呢？此皆是引發筆者研究興趣所在。

其次，從歷史發展脈向來看，「普賢行願」之內容，殆非始自四十華嚴才有，而早已遍融於先行流傳的六十與八十華嚴中，俟《普賢行願品》傳譯於世，方將普賢萬行結歸於簡明扼要、殊勝莊嚴之普賢十大行願。如華嚴宗自杜順和尚即以「普賢行願」為日課，¹¹ 但其留下的修行事蹟卻不多。反而四祖澄觀大師疏、五祖宗密大師鈔的《華嚴經行願品疏鈔》，成為了《普賢行願品》一經的最權威注釋，影響深遠。而兩人均先後注釋過杜順大師僅存於世的三篇小文之一《華嚴法界觀門》。¹² 三祖法藏大師（643-712）正是在此基礎上開教立宗，並撰《華嚴普賢觀行法門》，提出了華嚴別教一乘教義上的「普賢觀」與「普賢行」，¹³ 其又將普賢行願中最主要闡發的「如來藏」¹⁴ 一心，自中觀與唯識揀別了開來。到宗密大師，則將此「一心」發揮到了極致，提倡「教禪一致」、「三教合一」。¹⁵ 可以說，自五祖後，中國佛教乃走向諸宗融合的實踐法門，集大成者為北宋永明延壽（904-975），¹⁶ 延至明末蕩益智旭（1599- 1655），¹⁷ 而後者直接影響了近代弘一大師（1880-1942），乃以「華嚴為境」，生弘律範，死歸安養，¹⁸ 自謂：

余所修者，以《普賢行願品》為主。以此功德，回嚮往生西方，可說教、淨雙修。¹⁹

綜上梳理，無可否定，在龐大精微的華嚴修行體系裡面，確實自始至終貫穿著一條有關普賢行願修行法門的隱密傳承，儘管這種傳承是非正統的，因為杜順們始終超然於各宗派彼此紛爭的判教之外，從一開始就努力致向於華嚴圓融無礙的法界「本體論」與「修行論」，²⁰ 所以其中心點是非常不明確的，或者說是無定依止的。然此過程中，無論是「一心」唱主角，還是「教、淨雙修」走向前台，均仰賴於《普賢行願品》自身所擁有的作為單行本流傳的絕對因素，那就是其背後所存在的信、解、行、證之完整修行體系，與整部《華嚴經》所展現的四分五週的嚴密格局，有著異曲同工之妙。

¹¹ 陳慧劍（1996），《弘一大師論》，台北：東大圖書股份有限公司，頁 127。

¹² 唐澄觀述，《華嚴法界玄鏡》卷 1，CBETA, T45, no. 1883, p. 672, a23-24。

¹³ 唐法藏撰，《華嚴經普賢觀行法門》卷 1，CBETA, X58, no. 991, p. 159, b23。

¹⁴ 唐澄觀別行疏、宗密隨疏鈔，《華嚴經行願品疏鈔》卷 2，CBETA, X05, no. 229, p. 238, a10-19。

¹⁵ 胡建明（2013），《宗密綜合思想研究》，北京：中國人民大學出版社，頁 68。

¹⁶ 同上，頁 250-253。

¹⁷ 陳英善（1996），〈蕩益智旭思想的特質及其定位問題〉，《中國文哲研究集刊》第八期，台北：中央研究院中國文哲研究所，頁 227。

¹⁸ 釋亦幻，〈弘一大師在白湖〉，夏丐尊編《弘一大師永懷錄》，台北：龍樹菩薩贈經會，頁 43。

¹⁹ 張仙武（1995），《李叔同與中國近代佛教》，私立東海大學歷史研究所碩士論文，頁 111。

²⁰ 李伯元（2000），《杜順圓教思想研究》，私立東海大學哲學研究所博士論文，頁 76。

二、研究目的

經過初步整理,《普賢行願品》與八十華嚴之修行體系之間,存在著極微妙的相似,如下表:

修行體系	《華嚴經》(八十卷)修行體系 唐實叉難陀譯	《普賢行願品》修行體系 唐般若譯	同異
信	文殊般若法門(真空妙有)	法界三觀(真空觀為主)	同
解	菩薩萬行:表現為次第修學之五十二個階位:十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺。(十信滿心即成正覺,一位攝一切位,位位互攝)	普賢十大行願:禮敬諸佛、稱讚如來、廣修供養、懺悔業障、隨喜功德、請轉法輪、請佛住世、常隨佛學、恒順眾生、普皆迴向(迴向一願攝十願,一念心成正覺)	異(普賢十大行願攝菩薩萬行)
行	<離世間品>普賢為會主,入佛華嚴三昧,表現為「普慧雲興二百問,普賢瓶瀉二千酬」(講究普賢心、普賢行)	普賢行者以「無盡法界緣起」為觀境,以普賢三昧融禪、融淨、融台、融密、融律,走向諸宗融合的圓融法門	有同有異
證	<入法界品>中以善財童子為華嚴修行者之代表,歷經五十三參勤苦修學,最終證入普賢境界	普賢行者弘一大師為代表,終身奉持《普賢行願品》,最終證得成就	異

表(一)

綜上所說,作為一個階段性的初步嘗試,尚無法全面統攝普賢行願所彰顯的華嚴寬宏博大、圓融無礙的法界特質,並且,鑒於筆者目前研究水準有限,所掌握的資料亦遠不足以在此建立一個具體而微的普賢行願修行體系,故本文目的只在於通過層層梳理,以撥雲見日的方式,將普賢行願之修行法門體系,以相對明晰的方式予以呈現。其中,主要藉由弘一大師對於普賢行願之深蹈躬行,來別顯普賢行願修行體系之殊勝。

同時,更冀望於一切有緣眾生,在深涉物欲橫流之今日濁世中,如何效行普賢菩薩的「猶如蓮華不著水,亦如日月不住空」²¹之高超妙德,並以華嚴別教一乘所彰顯的心、佛、眾生三無差別之悲憫一切眾生的無畏姿態,起而呼籲佛教真、善、美、慧之永恆信仰層面的精神回歸,導向普賢行願所彰顯的「虛空界盡、眾生界盡、眾生業盡、眾生煩惱盡,我此(行願)無有窮盡」的四無盡境之悲願,同趣無上佛果之菩提,共入毗盧性海之究竟解脫之門。此即本論之目的。

²¹ 唐般若譯,《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, b11-12。

第二節 研究方法與範圍

一、研究方法

本文的研究方法主要遵循如下兩個理路進行。

（一）互融互攝的整體性思維

華嚴所講的「圓融不礙行布，行布不礙圓融」，²² 其具體呈現的是因陀羅網境界，故本文雖以互融互攝的整體性思維展開對普賢十大行願的描述，但主體依然遵循著「華嚴思想核心在於無盡法界緣起」的事實，而並非如現代學者所認為的以唯心作為宇宙本體或華嚴思想之核心，更非如來藏緣起說，而是如方東美教授所言，一是以法性緣起為切入點來凸顯無盡緣起，二是特別強調發揮華嚴上下迴向之精神。²³

1、華嚴別教與天台圓教普賢法門比對

由於本文旨在呈顯華嚴別教的普賢法門，故必須要澄清與天台圓教普賢法門之區別。

（1）華嚴別教與天台圓教普賢法門之嚴格區分

普賢菩薩在中國是出現於西晉這樣一個繁榮的譯經時代，在華嚴類典籍中是以全新的「等法身佛」的菩薩形象出現，代佛說法，而在法華類經典中²⁴ 是以護持佛經的形象出現。那麼，兩者間當然有著極大不同。

（2）華嚴別教與天台圓教普賢法門之圓融無礙

而站在華嚴別教一乘所彰顯的圓融無礙的立場，華嚴與天台兩大系統下的普賢法門又應是有著相融之處的。

以上是屬於兩大系統間橫向的闡述，以下，則是從歷史縱向的角度來說明。

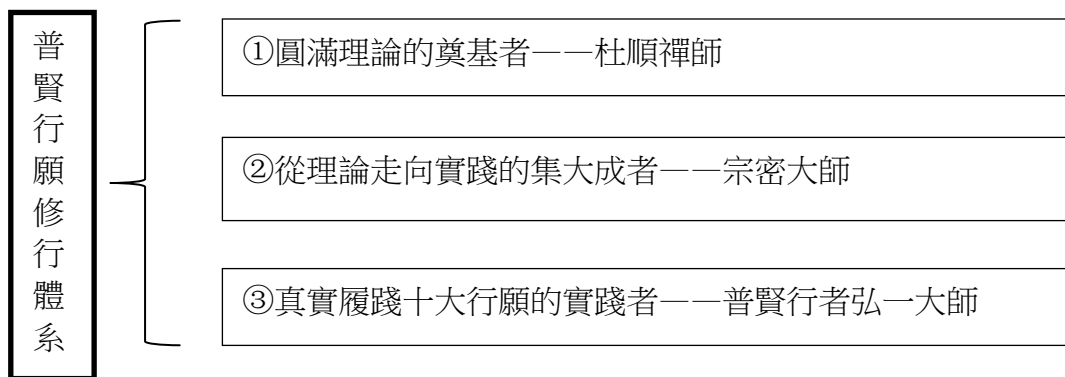
2、普賢行願修行體系中的三個關鍵人物

建構普賢行願修行體系中的三個關鍵人物：杜順、宗密、弘一，其思想事實上是一以貫之的，如下圖：

²² 唐澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷1〈1 世主妙嚴品〉，CBETA, T35, no. 1735, p. 504, b25-26。

²³ 陳英善（1996），《華嚴無盡法界緣起論》，台北：華嚴蓮社，頁370-382。

²⁴ 鄭筱筠（2006），〈早期普賢信仰與士大夫佛教〉，《普賢與中國文化》，北京：中華書局，頁414。



表（二）

（1）杜順的圓教法門思想

事實上，華嚴無盡法界緣起於《法界觀門》、《十玄門》等已有相當完整之建構，而並非是發展至澄觀等才成熟的。故此，對於華嚴初祖杜順的圓教思想要有相當高度的認識。

（2）宗密的實踐哲學與心性理論

到宗密大師這裡，普賢行願修行法門走向成熟，從此後，響應時代的音聲，最終建構起於實際行門中普融一切的獨特修行體系。

在這個體系中，當然也有批判者的聲音，如蕩益智旭在《閱藏知津》中，對宗密判三宗三教，再會為一味，即頗有微詞，並認為宗密貶天台趨入門戶次第，則是「僅涉獵次第禪門、及童蒙止觀二書，絕未覩見大乘止觀、摩訶止觀者矣。」智旭詰難：

大乘止觀、摩訶止觀，何嘗不頓同仝體、迥異諸門乎？²⁵

而宗密本身研究的興趣與中心所在，均非華嚴典籍，而是《圓覺經》。無論後人如何評價其「實踐的理論」，本著實事求是的原則，本文在選擇澄觀與宗密合著的《普賢行願品別行疏鈔》作為《普賢行願品》一經的權威注釋時，亦需釐清：

澄觀大師疏釋處處不忘「寄圓說十」，以彰顯普賢行願十十無盡、重重無盡的無盡法界緣起之特質，而到宗密大師的鈔解，則處處強調如來藏「一心」即絕對真心的靈覺妙用，此即宗密大師從理論走向真實，站在修行實踐本身所作出的「一即一切，一切即一」的實際選擇，²⁶ 即舉「一心」以喻「十心」、「無量心」，而非執「一心」，此與終教所說是截然不同的，乃是最忠實於以一攝無盡、以無盡歸一之法界義，如不能解了此，恐對於《別行疏鈔》將產生嚴重之誤讀。

因此，本文在主體表達方式上仍運用杜順的圓教法門來統攝。

（3）弘一大師對於普賢十大行願的具體實踐

²⁵ 篠田昌宜（1990），〈智旭の『閱藏知津』における宗密『禪源諸詮集都序』批判について〉，《印度學佛教學研究》第57卷第1號，平成20年12月，東京：日本印度佛教學研究，頁85。

²⁶ 陳英善（1996），《華嚴無盡法界緣起論》，台北：華嚴蓮社，頁3-4。

普賢行願修行體系的個中代表是近代的弘一大師，其修行的真實成就，無疑給普賢行願修行者一個莫大的啟示。

綜觀弘一大師一生，世人只見到他「常隨佛學」的「上迴向」部份，故此，其掩蓋於「律宗第十一代宗師」之萬丈光芒下的「普賢一乘行者」的真實身份，被淹沒了半個多世紀，如果瞭解到大師其實更注重「下迴向」，一生都在嚴謹恭慎地履踐著普賢十大行願的完整修行時，那麼，弘一大師的真實修行內容與意涵，才是我們現前最值得探究並效行的。

並且弘一大師修行實踐的年代距離我們現前是最近的，其歷史文獻等等記錄資料，是最具可信度的，當可給與現代學人最強的說服力，即而提起無上的信願力。

（二）歷史演進式的全方位角度

關於「普賢」，其實包括「法普賢」，與「人普賢」——普賢菩薩，²⁷ 其出現，內因是其「名稱」本身所具有之圓滿意義，外因則與當時佛教所處的政治文化環境相關。²⁸

本文所要詮解的是漢傳佛教體系下的普賢菩薩形象，所以，與藏傳體系下的普賢菩薩形象又絕不相同。但是，綜觀西藏密宗的一切儀軌，亦都以普賢七支的結構來組織。胎藏界大法的九方便：作禮、出罪、皈依、施身（即供養）、菩提心、隨喜、勸請（轉法輪）、奉請（住世）、回向，都含攝於普賢十大行願中。²⁹ 故此，對於普賢十大行願的形成，仍需作一相對清晰的闡述。

1、普賢十大行願之形成演變

印順導師對於普賢十大行願的形成，從佛教思想史的角度，明確指出普賢行願是《舍利弗悔過經》——「懺悔法門」，及往生極樂世界的「淨土法門」，在流行發展中，與「華嚴法門」相結合，而成「華嚴法門」的初門。³⁰ 但本文從多角度切入闡探後，發現遠不止於此。

2、普賢學者與普賢行者之重要史跡考察

歷來對於普賢學者與普賢行者的史跡考察，前人的著述並不多。本文亦主要就華嚴五祖的理論出發，將宗密之後歷代實踐者均以普賢行者定位。

²⁷ 唐澄觀別行疏、宗密隨疏鈔，《華嚴經行願品疏鈔》卷3，CBETA, X05, no. 229, p. 262, a10-24。

²⁸ 林光明監修、林勝儀彙編，《新編佛學大辭典》，台北：嘉豐出版社，2011年6月二刷，頁1062—1063。

²⁹ 日本覺超撰，《三密抄料簡》卷上，【大正藏】No.2399，續諸宗部六，75冊，2卷，頁633。

³⁰ 聖凱（2006），〈普賢十大行願的形成——以三品、五悔為中心〉，《普賢與中國文化》，北京：中華書局，頁305。

二、研究範圍

本文的研究範圍主要限定在漢譯《普賢行願品》本身，以展現漢傳佛教思想體系下的普賢菩薩形象為主。

次以澄觀大師、宗密大師的《普賢行願品別行疏鈔》為輔，層層鋪展，以普賢十大行願之具體內容展開對整個「普賢行願」修行體系的描述，但主體是站在杜順圓教說的角度，力倡華嚴所主張的無盡法界緣起的普賢不思議境，分理論與實踐兩部份闡述。

理論部份總攝為《別行疏鈔》，實踐部份，則以普賢行者弘一大師對於普賢十大行願之修行實踐，作為實際修證個例來展開對整個修行體系之具體析論。

第三節 文獻回顧及前人研究成果綜述

一、文獻回顧

本文的研究資料分為兩大部份，一為《普賢行願品》的研究資料，二為弘一大師的研究資料。

（一）《普賢行願品》文獻資料回顧

由於《普賢行願品》的異譯本非常之多，故在此只能以漢譯本、梵文本、西夏文譯本、和譯本、藏譯本、英譯本 6 種簡要列出。

1、漢譯本

《普賢行願品》廣為流傳的是漢譯本，而漢譯中依據譯經年代的先後，又分為如下六種，如表：

年代	譯者	經 名	內 容	出 處
西晉	聶道真	三曼陀跋陀羅菩薩經	只有長行	大正藏第 11 冊
東晉	佛陀跋陀羅	文殊師利發願經	只有偈頌	大正藏第 10 冊
唐	不空三藏	普賢菩薩行願贊	只有偈頌	大正藏第 10 冊
唐	般若	大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品	長行與偈頌兼有	大正藏第 10 冊

失年代	失譯者	大方廣佛花嚴經普賢菩薩行願王品（敦煌本）	只有偈頌	大正藏第 85 冊
失年代	失譯者	普賢菩薩行願王經（敦煌本）	只有偈頌	北京圖書館藏敦煌寫本 6 本

表（三）

唐般若譯的《普賢行願品》的偈頌，經中稱為「普賢廣大願王清淨偈」，共有 62 頌，每頌七言四句，共 1736 字。異譯各本中，晉譯只有 44 頌 880 字，敦煌逸經 2 種各有 60 頌 1680 字，不空譯本除與本經相當的 62 頌外，還有八大菩薩贊 10 頌（每頌五言四句共 2000 字）和速疾滿普賢行願陀羅尼。³¹

此中，敦煌譯本譯文古拙，比唐般若（734—？）與不空（705-774）譯本少 61、62 兩頌，隆蓮法師據此認為，此二種應在中唐以後譯出。而周紹良先生則認為此二種敦煌本當是同一梵本的異譯。侯沖先生在比勘了以上五種譯本（上表所列六種，除《三曼陀跋陀羅菩薩經》外）頌序後，則認為此二種均在吐蕃佔領敦煌時期（786~848）譯出。³²

2、梵文本

在中唐德宗貞元十一年（西元 795 年），有南印度的一個小國烏荼國王，因羨慕大唐為一個統一的大國，便將親手寫的四十華嚴經的節本梵文，連同一道表章，派人進貢我國德宗皇帝。³³

正如澄觀大師在《大方廣佛華嚴經普賢行願品疏序》中所讚歎的：

南印土的國王親自書寫經書，向北方的宮闕獻經朝拜天子以表敬意。德宗特地回覆聖明的詔命，重新翻譯佛經，以闡揚光大佛陀的教法，使新進佛經的義理更加輝煌。澄觀（法師）反顧我有天然的幸運，得以值遇盛明之時，奉皇帝的詔命譯經製疏，秉承旨意而深為讚歎。³⁴

所以，雖然唐譯八十華嚴與晉譯六十華嚴的梵本均已失傳，而此四十華嚴的梵本還可以在十九世紀英國的劍橋大學找得到，另在印度西部 Mittera 的地方也發現一部四十華嚴的梵文殘本。而日本鈴木大拙同應晃淺二人就把這兩個本子再加考訂、補充，形成完整的梵本。³⁵ 現日本大穀大學即藏有梵本。³⁶

³¹ 印順法師（1980），《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞出版社，1981 年 5 月版，頁 1136—1138。

³² 侯沖（2006），〈敦煌遺書和俄藏黑水城文獻中的〈普賢行願品〉〉，《普賢與中國文化》，北京：中華書局，頁 342-347。

³³ 方東美（1974），《華嚴宗哲學》，台北：黎明文化事業股份有限公司，1992 年 11 月五版，頁 10-11。

³⁴ 清涼國師疏、圭峰大師鈔、歐陽鍾裕語譯（2013），《華嚴經普賢行願品別行疏鈔語譯》，台北：佛陀教育基金會，2013 年 5 月修訂本，頁 34。

³⁵ 方東美（1974），《華嚴宗哲學》，台北：黎明文化事業股份有限公司，頁 11。

³⁶ 泉芳璟（1929），〈梵文普賢行願讚 Bha-dra-cari[^]-pran'idha[^]na，1905〉，《大穀學報》（v.10 n.2，1929.06.05），日本：京都大谷大學，頁 152-208。

3、西夏文譯本

據寧夏大學蘇建文的研究發現，西夏文的《普賢行願品》或稱《普賢行願經》的單行本，今可見 3 件實物文獻：

(1) 甘肅博物館所藏由陳炳應先生于文革中發現，即《中藏·普賢行願品》；

(2) 俄羅斯科學院東方研究所聖彼德堡分所藏的蝴蝶裝西夏文《普賢行願品》刻本的殘件，即為 MHB、No2833、3697、4350、6171、6372、6874、7125，其中 3697、6372、7125 號 3 件文獻可以拼合為 1 件較為完整的《普賢行願品》；

(3) 《中國藏西夏文獻》中 G21.036[13221]號文獻，此文獻為 2 頁殘卷。³⁷

而據俄國學者孟列夫比對俄藏黑水城文獻，發現《普賢行願品》的遺存數量僅次於《金剛經》，可稱為 5 種「最流行的經」之一，孟列夫推測其原因是其中講述了十大行願，而且在解釋行願時談到了極樂世界。³⁸

可見《普賢行願品》普遍為西夏時期西夏故地社會上層和下層接受，流行極廣。而蘇建文認為，西夏地區出現眾多版本的《普賢行願品》，其實都是根據中原漢譯本翻譯過去的，而並非同時期敦煌地區流行的漢文本翻譯過去的。這當中重要的一個原因是，西夏國師或者帝師都學承澄觀法師這一系，因此他們翻譯、傳譯由澄觀法師作序的《大方廣佛華嚴經普賢行願品》合情合理。³⁹

4、和譯本

唐時流入日本的梵本很多，⁴⁰ 據日本各家請來目錄，如空海、圓仁、惠運、圓珍諸錄，都有梵本《普賢行願贊》，圓行、圓仁二錄有梵漢對譯《普賢行願贊》。1767 年日本高僧慈雲曾依古寫本加以校讎，1902 年日本渡邊海旭又依慈雲手寫本並尼泊爾寫本及西藏刻本對校刊行。1944 年長穀部隆諦又有《梵文聖普賢行願王和譯》。⁴¹

5、藏譯本

如章龍班支達昂旺洛桑滇悲賈千譯《大方廣佛華嚴經聖普賢行願王》。⁴² 第十七世大寶法王噶瑪巴「噶舉大祈願法會」開示指定版本《普賢菩薩行願讚》（不空法師譯）即為藏傳版。⁴³

³⁷ 蘇建文（2009），《西夏文〈大方廣佛華嚴經普賢行願品〉釋文》，寧夏大學歷史文獻學 2009 碩士學位論文，頁 5。

³⁸ 侯冲（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 361。

³⁹ 蘇建文，〈西夏文〈大方廣佛華嚴經普賢行願品〉釋文〉，頁 7。

⁴⁰ 何勁松（2014），《普賢信仰在日本》，「鳳凰網佛教」，2014/07/01，
http://foifeng.com/special/emeipuxian/stories/detail_2014_07/01/37110313_0.shtml。

⁴¹ 長穀部隆諦（1944），〈梵文聖普賢行願王和譯〉，《密教研究=みつきょうけんきゅう》（v.89），日本：高野山大學出版部，頁 1-16。

⁴² 章龍班支達昂旺洛桑滇悲賈千藏譯、釋法海（丹津確措）中譯（2010），《大方廣佛華嚴經聖普賢行願王》，Canp 6, Tattihalli, Mundgod, N.K. District, Karnataka, South India，Web: <http://www.labsumling.org>；三學修證院 Labsum Gamdrub Ling。

⁴³ 堪布 竹清嘉措仁波切著、妙融法師藏譯中（2010），《大願王——〈華嚴經〉普賢行願品釋論》，台北：眾生文化出版有限公司，頁 28-44。

6、英譯本

如美國佛經翻譯委員會 (Buddhist Text Translation Society) 英譯的《普賢行願品》。

44

(二) 弘一大師文獻資料回顧

由於弘一大師華嚴類傳世著作，只是散見於各種書信與所寫偈語、聯句、條幅中，所以多數是從他人著作中得以窺知一二，故下表只是今人所整理若干種而已：

名 稱	年代	編 著	出版
1、《華嚴集聯三百》	1931	弘一著 ⁴⁵	台北大乘精舍印經會
2、《華嚴經讀誦研習入門次第》			
3、〈弘一大師演講全集〉	1980	弘一著、蔡念生彙編《弘一大師法集》 ⁴⁶	台北天華出版公司
4、〈晚晴山房書簡〉	1958	弘一著	台中瑞成書局
5、《晚晴集》	1941	摘自弘一律師集、淨空法師講《晚晴集講記》 ⁴⁷	台北佛陀教育基金會
6、《護生畫集》	1927 始作	豐子愷繪、弘一法師書 ⁴⁸ (先後創作達 46 年)	上海人民出版社
9、弘一大師全集	1991	《弘一大師全集》編輯委員會	福建人民出版社
10、弘一大師集	1994	弘一著	南投水里鄉頂坎村圳頭巷十五之一號蓮因寺大專學生齋戒學會。
11、弘公道風	2006	弘一等著	台南法鉢文化事業社。
12、《大方廣佛華嚴經十迴向品初迴向章》	2013	弘一法師手書、蔡冠洛題端	台北弘一大師紀念學會

表 (四)

⁴⁴ Transation by the Buddhist Text Translation Society (2006)。《Fiower-Adornment Dharmas Conduct and Vows of Universal Worthy Flower Adornment Repentance Flower Adornment Preface》。Dharma realm Buddhist University Dharma realm Buddhist Association Burlingame, California U.S.A.P5-83。

⁴⁵ 弘一 (1931)，《華嚴集聯三百》，台北：大乘精舍印經會。

⁴⁶ 蔡念生彙編，《弘一大師法集》，台北：新文豐出版股份有限公司，1988 年 10 月再版。

⁴⁷ 弘一律師集、淨空法師講 (2013)，《晚晴集講記》，台北：佛陀教育基金會。

⁴⁸ 豐子愷繪、弘一法師、許士中書 (2005)，《護生畫集》，上海：人民出版社。

二、前人研究成果綜述

（一）《普賢行願品》之前人研究成果綜述

《普賢行願品》版本眾多，故其注釋及研究自古至今，瓔珞紛呈，沛然不絕，泱泱大觀，今擇其要者概略述之。

1、古人注釋

(1) 藏譯中有印度諸論師的著作 5 種：

- ①《賢行願王大會疏》，龍樹著，特勒繡巴共羅登喜饒譯。
- ②《普賢行願義攝》，陳那著，失譯。
- ③《賢行願王廣注》，釋迦親友著，釋迦信訶共吉祥積譯。
- ④《賢行願王廣注》，莊嚴賢著，若那嘎瓦共吉祥積譯。
- ⑤《賢行願注》，世親著，阿難陀共跋陀羅波羅譯。⁴⁹

(2) 漢文注疏有：

- ①《華嚴經行願品》（即四十卷《華嚴經》疏第十卷下半卷），唐·澄觀疏。
- ②《華嚴經普賢行願品別行疏鈔》六卷，唐·澄觀疏，宗密鈔。
- ③《華嚴經普賢行願贊別行疏鈔科文》一卷，唐·宗密述，宋·遵式治定。
- ④《華嚴經普賢行願修證儀》一卷，宋·淨源集。

2、今人著述

(1) 今人注釋書籍

以下是按出版時間先後排列的今人相關注釋書籍：

編號	書名	作者	時間	出版備注
①	普賢行願品輯要疏	諦閑大師	1927 年	台中蓮社
②	十大願王別釋	諦閑法師	1927 年	轉載台北《慧炬》總 533 期（2008 年 11 月 15 日出版）頁 19—26
③	華嚴經普賢行願品疏鈔擷	范古農居士	1922 年	香港東蓮覺苑華嚴法會

⁴⁹ 隆蓮法師著（1982），《中國佛教》，北京：中國知識出版社，頁 19。

④	普賢行願品疏節錄	徐文蔚節錄	1912 年	台北佛陀教育基金會 (1993)
⑤	大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品講錄	太虛大師	1930 年	台北華嚴蓮社印經會
⑥	華嚴經普賢行願品親聞記	慈舟法師	1942 年	基隆布正道山海會寺
⑦	普賢行願品五譯合行	湯薌銘彙校	1942 年	北京菩提學會
⑧	普賢行願品頌疏	周叔迦	1960 年	南京金陵刻經處
⑨	大方廣佛入不思議解脫境界普賢行願品論	釋默如	1963 年	台北法雲精舍
⑩	普賢菩薩十大行願的提要	沈家楨講述、潘維疆記錄	1982 年	台北慧炬出版社
⑪	大方廣佛華嚴經普賢行願品講錄	會性法師	1985 年	屏東普門講堂
⑫	華嚴經普賢行願品講記	演培法師	1987 年	台北天華
⑬	普賢行願品述義	釋智瑜撰	1992 年	台北西蓮淨苑
⑭	普賢菩薩行願品白話解釋	妙真法師鑒定、黃智海演述	1993 年	台北佛陀教育基金會
⑮	一個學佛者的基本信念——華嚴經普賢行願品講錄	南懷瑾	1993 年	台北老古文化事業股份有限公司
⑯	普賢十大願王修持法要	釋繼夢	1994 年	新店圓明出版社
⑰	普賢菩薩聖德彙編	藍吉富編	1995 年	台北迦陵出版社
⑱	學佛者的信念	濟群法師	1996 年	北京民族出版社
⑲	Flower Adornment Dharmas	Buddhist Text Translation Society, Dharma Realm Buddhist University	1999 年	Dharma Realm Buddhist University
⑳	Discourse On Samantabhadra's Beneficence Aspirations		2000 年	台北華嚴蓮社
㉑	普賢十願講話	竺摩法師講著	2003 年	三慧講堂印經會
㉒	普賢行願品的觀修原理	濟群法師	2004 年	蘇州定慧講堂

②③	普賢行願品淺釋	宣化法師	2008 年	宗教文化出版社
②④	普賢十願講話	泰安法師	2008 年	台北大乘精舍印經會
②⑤	大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品講記	廣超法師講述、果逸居士筆錄	2009 年	上海復旦大學出版社
②⑥	大願王：《華嚴經》普賢行願品釋論	堪布竹清嘉措仁波切著、妙融法師藏譯中	2010 年	台北眾生文化出版有限公司
②⑦	華嚴學講義	賢度法師編著	2010 年	台北華嚴蓮社
②⑧	普賢大士行願的啟示	淨空法師講、邱淑貞居士記	2011 年	台北佛陀教育基金會
②⑨	華嚴經普賢行願品別行疏鈔語譯	清涼國師疏圭峰大師鈔歐陽鐘裕語譯	2013 年修訂版	台北佛陀教育基金會
③⑩	普賢行願品講記	道源長老講述	1977 年	台北佛陀教育基金會 2014 年修訂版

表（五）

以上諸論中，《Flower Adornment Dharmas》、《Discourse On Samantabhadra's Beneficence Aspirations》兩種是英譯本（後者附中英文對照），《大願王：〈華嚴經〉普賢行願品釋論》則為藏文中譯，歐陽鍾裕的語譯是《普賢行願品別行疏鈔》的白話本，民國徐文蔚居士節錄的則是清涼疏中的精要內容，而湯薌銘彙校的是般若譯、不空譯、敦煌譯等五種譯本，是屬於校勘性質的文獻類研究。

太虛大師、諦閑大師、慈舟法師、演培法師、會性法師等的注釋則為傳統類注釋，大體依照疏鈔科判而來，比較嚴謹恭肅。

而宣化上人、智諭老法師、廣超法師和泰安法師、竺摩法師及沈家楨居士等的講述則比較白話，特別是沈家楨，乃一針見血地指出普賢行願的特色即為對象無量、境界無限、時間無間，惜未能展開詳述。而竺摩法師的則相對詳細，行文未拘於前人所釋，字裡行間盡顯義理優美，然而終究還只是一部華嚴義理或佛法概論的普及讀物，如在「請佛住世」一願中即廣引《解深密經》上的無住境、《金剛經》上的無住心、《維摩經》上的無住本、《華嚴經》上的無住身來廣論，如此，普賢行願中華嚴別教一乘的義理未免分散，讀者殊不易領會。

而釋默如的《大方廣佛入不思議解脫境界普賢行願品論》則是在傳統的基礎上運用現代研究方法進行的理性探索，佈局謹密，義理深廣，邏輯性強，是近代以來研究普賢行願之不可多得的佳作，可惜並未擺脫義理的繁複性，較少對於現實的反

思，故其流傳不廣。

而淨空法師講述的《普賢大士行願的啟示》，則將《普賢行願品》定位為淨土經典之一，直接從現代淨業學者修行實踐的角度出發，來探討普賢十大行願在現實生活中的具體落實，簡明扼要，易於修持，顯然是順應時代的潮流所作出的積極回應，並大膽唱響極樂與華藏殊土同歸的導聲，但華嚴不共大乘的別教一乘特色依然無法得以完全彰顯。

相較於以上諸論，南懷瑾對於普賢十大行願的論述就顯得比較另類，其是將普賢行願的修持法作為準提法門的觀修基礎而進行精要闡述的，雖然只是討論了其中偈頌的部份，卻能緊扣「我們的心量要以普賢菩薩廣賅無盡三千大千世界虛空般的行願力為榜樣」的華嚴核心要義展開，可謂精準又慧眼獨具，但此畢竟是偏密的說法。

同樣的，釋繼夢的《普賢十大願王修持法要》則從具體觀修的角度切入，亦重點偏向於華嚴密，故較不易為一般學人所修習。而賢度法師的《華嚴學講義·華嚴行者修行樞機——十大願王》則將普賢行願回歸於華嚴義學的究竟立場，再一一給予精闢、純粹的論述，所以，前者相當到位地闡發了普賢行願中一即一切、一切即一的觀修要旨，後者則注重華嚴宗師著作中的精華提要，並將十願更進一步地簡化，分為個人修持願、普及一切願及迴向一切眾生願三大要點，既合於清涼之旨，又更利於現代行人修持、把握。

此外，濟群法師的《學佛者的信念》也是值得注意的一部通俗之作，其將普賢十大行願以上求佛道、下化眾生的菩提心願統攝之，一切歸一，亦不可不謂獨到之筆，此雖更方便現代行人修持、把握，卻易將讀者誤導為華嚴所講乃唯心緣起，依舊難以道盡華嚴無盡法界緣起的殊特要義。

(2) 中日期刊論文

相較於中國期刊界對普賢行願研究的沉寂，日本期刊界則一片繁榮，呈現出百花齊放的局面。其中，當然有客觀的因素，如唐代有大量的普賢經典流入日本，⁵⁰ 故其文獻類研究近年來頗呈異軍突起之勢，如足利惇氏的《普賢行願讚の梵本》、奧風榮弘的《高貴寺藏梵文『普賢行願讚』について》、鎌田茂雄的《華嚴普賢行願修證儀の研究》皆是其中較有份量的佳作，而定方晟的《オリッサ州の仏教遺跡》乃對《普賢行願品》梵本流傳之最初的烏荼國，其地理及佛教發展狀況作了較深入的研究，具有獨特的史料價值。而有關普賢行願之理論性的標的之作，卻寥寥無幾。反觀台北華嚴專宗學院近年來的專作，則有兩三篇力作，相較之於文獻考研類之深度，亦屬難能可貴了，如下表：

編號	論文	作者	時間、卷期	期刊名稱
①	普賢行願讚の梵本	足利惇氏	昭和 31 年(1956 年 11 月)	京都大寫文學部《五十周年紀念論集》頁 1-16
②	淨土教關係疑經典の研究(一)	柴田泰	昭和 49 年(1974 年 5 月 31 日)	《札幌大穀短期大學紀要》頁 97-146

⁵⁰ 何勁松(2014)，《普賢信仰在日本》。

			通號 8	
③	チベット訳「三種の懺願」について	釋舍幸紀	昭和 52 年(1977 年 3 月 31 日) 第 23 號	《日本西藏学会々報》 頁 1-5
④	Dharmasaṃgraha 和訳(1)	袴穀憲昭	1979 年 9 月 27 日	《Komāwa University (NIT-Electronic Library Service)》 頁 276-298
⑤	親鸞と華嚴經	林智康	昭和 58 年(1983 年 2 月 25 日) 通號 29	《佐賀龍谷短期大學 紀要》 頁 63-73
⑥	明末仏教の性格	荒木見悟	平成 2 年(1990 年 10 月) 第 21 號	《駒澤大學佛教學部 研究紀要》 頁 15-28
⑦	華嚴經普賢行願 思想概要	釋圓照	1993 年 11 月	台北華嚴蓮社《大專學生佛學研究所論文集 (四)》 頁 325-341
⑧	淨源著《華嚴普賢行願修證儀》之研究	釋繼坤	1997 年	《華嚴專宗學院佛學研究所論文集(六)》 頁 267-279
⑨	オリッサ州の仏教遺跡	定方晟	1997 年第 67 輯	《東海大學紀要文學部》 頁 173-196
⑩	『供養諸佛』考	石井修道	平成 14 年(2002 年 3 月) 第 60 號	《駒澤大學佛教學部 研究紀要》 頁 53-122
⑪	宋代における華嚴禮懺儀軌的成立	吉田剛	平成 15 年(2003 年 12 月) 52 卷 第 1 號	《印度學佛教學研究》 頁 171-176
⑫	《華嚴經》「普賢圓行」的實踐理論與方法	曾瓊瑤	2004 年 8 月	台北華嚴蓮社《大專學生佛學研究所論文集 (14)》 頁 256-297
⑬	普賢行願的一項考察	釋天恩	2004 年 8 月	台北華嚴蓮社《大專學生佛學研究所論文集 (十四)》 頁 298-331
⑭	普賢行願修證儀 甲本の著者について	王頌	平成 17 年(2005 年 3 月) 53 卷第 2 號	《印度學佛教學研究》 頁 680-684
⑮	《華嚴經・普賢行願品》中迴向思想之考察	劉興松	2010 年	《大專佛學論文集》 頁 39-66

①⑥	菩薩願實踐嚴淨 佛寺——以〈普 賢行願品〉為主 之探究	釋性禪	2010 年	《大專學生佛學論文 集》頁 314-328
①⑦	普賢行願に見ら れる華嚴性起思 想	全海住	平成 14 年(2002 年 12 月) 51 卷 第 1 號	《印度學佛教學研究》 頁 364-359
①⑧	『華嚴經』「普賢 行願品」に説か れる業	周夏	平成 22 年(2010 年 12 月) 第 59 卷第 1 號	《印度學佛教學研究》 頁 251-255
①⑨	The Newly Found Text of the Puxian pus axing yuan zan 普賢菩薩行 願讚	Shkshun Hayashide ra	平成 24 年(2012 年 3 月) 第 16 號	《國際仏教學大學院 研究紀要》頁 105-128
②⑩	高貴寺藏梵文 『普賢行願讚』 について	奧風榮弘	平成 24 年(2012 年 3 月) 第 60 卷第 2 號	《印度學佛教學研究》 頁 938-941
②⑪	《三曼陀闍陀 羅菩薩經》與 《普賢行願 品》之比較研 究	釋永東	2013 年 6 月	《新世紀宗教研究》頁 1-47
②⑫	華嚴普賢行願修 證儀の研究	鎌田茂雄	時間不詳	《印度學佛教學研究》 頁 305-317
②⑬	The Newly Found Text of the Puxian Pus axing yuan zan 普賢菩 薩行願讚 (Bhadracaryāpra -ṇidhāna) in the Kongō-ji Manuscript Collection	Shoshun Hayashide ra	時間不詳	International College for Postgraduate Buddhist Studies (NIT-Electronic Library Service)
②⑭	唐寫本《普賢菩 薩行願王經》解 題	林宏	時間不詳No.12	《桃山學院大學人間 科學》頁 359-398

表(六)

(3) 現代碩博論文

現代碩博論文則有不少頗有理論建樹的宏作，以下是目前學界相關的一些研究，其中，宮韋汝的《普賢十大願的生命教育意涵探討》純以英文寫成，而具有對於現代生命教育現狀的深刻反思，與陳瑞熏的《從「意義治療」觀點論「普賢行」之意涵——以善財童子五十三參為主》，皆是較有思想沉澱性的力作。而柯惠馨、邱湘陵、廖麗娟、婁靜華、釋海印、徐靖婷的幾篇，在駕馭史料性知識的基礎上，亦極具理論深度與廣度，兼具學者氣魄，唯少對於現實的反思，或亦有反思而難於上下貫串成一個完整的修學體系，以利於現代行者之修學，此從普賢行願所要彰顯的「我於一念見三世」乃至十世無礙之無盡緣起角度而言，顯然其研究深度還是不夠的。而賴玉梅的《華嚴經發願思想之研究》，可謂獨闢蹊徑，抓住了普賢行願的核心所在——願，此是合于杜順大師的法界三觀之要旨的，也在彰顯了普賢不思議境的關鍵——菩提心，可謂獨具慧眼，可惜同樣未能有實踐之系統理論撰述。而莊家麒則舉出了作為天臺系統下的「普賢行者」——曉雲導師，可謂在同行研究中開一先河，然雖也談及《華嚴經》對於曉雲導師的影響，畢竟不能與華嚴別教一乘教義上的「普賢行者」有所區分，而其對於普賢行願修行體系的理論建樹，亦屬難能可貴。以下則為碩博論文一覽表：

編號	碩博士論文	作者	出版者	出版年	備註
①	從「意義治療」觀點論「普賢行」之意涵——以善財童子五十三參為主	陳瑞熏 (釋堅衍)	華梵大學東方人文思想研究所	2005	碩士論文
②	華嚴經中普賢菩薩之研究	柯惠馨	東海大學中國文學系	2005	碩士論文
③	華嚴經的菩提心思想	邱湘陵	華梵大學東方人文思想研究所	2006	碩士論文
④	普賢十大行願研究	廖麗娟	國立彰化師範大學國文學系	2007	碩士論文
⑤	大乘佛教智慧與願行的表徵——論《華嚴經》中文殊與普賢的形象	婁靜華	玄奘大學宗教學系碩士論文	2007	碩士論文
⑥	善財五十三參會歸普賢菩薩十大行願	釋海印	玄奘大學宗教學系	2009	碩士論文
⑦	《佛說觀普賢菩薩行法經》懺悔思想研究	徐靖婷	南華大學宗教學研究	2010	碩士論文
⑧	普賢十大願的生命教育意涵探討（英文）	宮韋汝	佛光大學佛教學系	2010	碩士論文（英文）
⑨	曉雲導師止觀禪學思想及化導研究	莊家麒	華梵大學東方人文思想研究所	2012	碩士論文
⑩	華嚴經發願思想之研究	賴玉梅	法鼓佛教學院佛教學系	2014	碩士論文

表（七）

（4）會議論文

2015 年 4 月，第 4 屆華嚴專宗國際學術研討會在台北華嚴專宗學院舉行，會上一連出現了 3 篇較為令人矚目的普賢行願相關論文：

①中國人民大學國學院索羅寧教授發表《〈大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界依普賢行願略禮懺念誦儀〉初探》一文，雖然其重點考證的是實際流行於元代的《略禮念誦儀》，與西夏遺僧一行慧覺所撰《華嚴海印道場懺法》是否屬於同一作者的問題，但同時也透露了 2 個極為重要的文獻史證：一是在蘇州西園寺發現的《略禮念誦儀》有《華嚴懺法》未錄之一部份陀羅尼，可知屬於華北遼元時期的普賢懺法與中原流行的普賢懺法有不同之處，且依前者儀軌順序所列，第四懺悔業障之下，特別有「十不善業懺悔」一項；第二，兩種懺本的第一句皆為：「依華嚴別圓之教，此十種行願者，是趣入毗盧無盡境界之妙門也」，都存在著強調「華嚴別圓教」，即無障礙法界的內容傾向，足證西夏普賢信仰是與雲南蒼山一帶的華北華嚴圓教思想存在著緊密的聯結性的；⁵¹

②蘭州大學敦煌研究所、俄藏黑水城佛教文獻研究專家崔紅芬教授發表《西夏文〈普賢行願品〉疏序譯釋及相關問題考證》一文，崔文就西夏文的《普賢行願品》之清涼疏序自譯漢文引起在座者關注，筆者經由對其所譯 50 句中第 37、38、39 之譯，與《普賢行願品別行疏鈔》之澄觀原文，並及歐陽鍾裕所譯白話文（參本文 12 頁歐譯、注 38）比對之，發現，崔譯與澄觀大師原文及歐譯還是有一定的文字出入的，崔譯為：

南印禦書北闕宗界以敬舉明詔曰授真明
重譯大句光闡義新增盛澄觀思顧其然利
有明盛時遇譯圓處使詔承幽贊蹈躍戰兢⁵²

可知，據西夏文的直譯較漢譯之白話更為簡練，且韻文優美，格律整齊，不足之處在於上下意思缺少一種連慣性，不易為一般讀者所了解，或者此也有與西夏人情風俗及語言習慣有關。故西夏文的《普賢行願品》之相關研究，是亟待有識之士開展，有助於進一步了解普賢行法於遼元時期在西夏地區的流傳與宏布情況。

③台灣「佛教圖像學」研究中心賴文英教授發表《普賢行與文殊願——文殊、普賢二聖信仰探源》一文，其文價值在於：一者將《文殊發願經》所說願文 44 偈與普賢十大行願一一對應比較，發現兩者確然存在著不可思議之相同處；二者，就最初流傳的普賢行願內容而言，極有可能是由代表般若空性的文殊類經典引起的，比如《普賢行願品》漢譯 5 種之一的《文殊發願經》，由此追溯到華嚴祖師的著述與

⁵¹ 索羅寧（2015），〈〈大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界依普賢行願略禮懺念誦儀〉初探〉，《2015 華嚴專宗國示學術研討會論文集（三）》，台北：華嚴專宗學院，頁 Z1—Z7。

⁵² 崔紅芬（2015），〈西夏文〈普賢行願品〉疏序譯釋及相關問題考證〉，《2015 華嚴專宗國示學術研討會論文集（三）》，台北：華嚴專宗學院，頁 AA—1—AA22。

論著，則處處可以摩觸到諸如「三聖圓融一體」、毗盧遮那與文殊、普賢皆不一不二的思想脈觀，這是有待未來進一步加強研究的課題所在。

總之，隨著越來越多相關珍貴文獻、學術考證成果的出現，對於普賢行願的研究必將越來越引起佛教界、思想界、學術界、文化藝術界甚至生命教育界的高度重視。

（二）弘一大師修行實踐之前人研究成果綜述

如將弘一大師視為華嚴系統下的「普賢行者」，則舉世所論未免皆只注重於其戒律弘揚與非凡藝術成就，或其獨特之偉大人格，或其激烈之愛國思想，即便有陳慧劍先生之《弘一大師論》、⁵³ 《弘一大師傳》、⁵⁴ 林子青之《弘一大師新譜》、⁵⁵ 黃楸萍之〈弘一法師學術思想析論〉⁵⁶ 等均唱響弘公華嚴思想之先聲，惜未能還原其終生所修普賢行願所彰顯之華嚴別教一乘究竟義，故此方面前人研究基本為空白。而本文亦嘗試藉由還原弘一大師「普賢行者」之究竟身份之同時，更彰顯其作為華嚴別教「普賢一乘行者」的殊特意涵，唯因大師一生皆「行」大於「言」，故唯有輾轉從其生平寥若星辰之華嚴著作，與師友朋輩之點滴記錄中去發掘、去完善而已，而大師於語默動靜之中的偉大行誼，正如《普賢行願品》所云「於闇夜中為作光明」，「於貧窮者令得伏藏」，⁵⁷ 究竟是難以掩其光輝萬丈的，必將導引濁世後人於毗盧海印覺性之大光明中。

⁵³ 陳慧劍（1996），《弘一大師論》，台北：東大圖書公司。

⁵⁴ 陳慧劍（2010），《弘一大師傳》，台北：東大圖書公司。

⁵⁵ 林子青（1993），《弘一大師新譜》，台北：東大圖書公司。

⁵⁶ 黃楸萍（2005），〈弘一法師學術思想析論〉，《亞東學報》第25期，新北：亞東技術學院，頁213-223。

⁵⁷ 唐般若譯，《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, a7-9。

第二章 普賢正行十願的「一心」法門

清涼大師云：

一即一切曰「普」，一切即一曰「賢」也。⁵⁸

而普賢菩薩，亦可說統貫了整部《華嚴經》。

若以經文所倡的「毛孔現刹」⁵⁹ 不思議境界來看，普賢菩薩所修，與大乘菩薩的「留惑潤身」⁶⁰ 是有區別的，「留惑潤身」者猶有最後一分無明在，而位後普賢所修，則無明斷盡。如清續法大師的《賢首五教斷證三覺揀濫圖》⁶¹ 即說明等妙覺位之不同，如表：

圓教等覺與妙覺的不同涵義

修行 果位	已 斷	未 斷	已 成	所 修	法門 境界
圓 教 等 覺	斷 習 氣 三 十 一 分，進斷 佛 地 習 氣 一 分	只差最後 一分根本 無明未斷	位 極 菩 薩，幾乎等 同於佛，亦 稱「金剛心 菩薩」	金 剛 喻 定	是斷惑的最後一 個階段，十地滿 心，因位的最上 位
圓 教 妙 覺	圓 斷 二 執 無 盡 現 種 習 盡	斷無明習 氣之功夫 未放下	在 無 障 礙 法界上，成 無 障 礙 法 界佛	普 賢 三 昧	坐普融無盡師子 座，說緣起法界 法令偏教三乘並 上上根凡夫外道 轉偏成圓

表（八）

等覺「金剛喻定」，與聲聞⁶² 不同，按《攝大乘論釋》，是能破微細難破障的。⁶³

⁵⁸ 唐澄觀別行疏、宗密隨疏鈔，《華嚴經行願品疏鈔》卷 3，CBETA, X05, no. 229, p. 262, a9-10。

⁵⁹ 唐般若譯，《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, c10-11。

⁶⁰ 龍樹菩薩造、後秦鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 15〈1 序品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 169, b19-23。

⁶¹ 清浙水慈雲沙門續法集《賢首五教斷證三覺揀濫圖》卷 1，CBETA, X58, no. 1026, p. 696, b6。

⁶² 世親造、唐玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷 24〈6 分別賢聖品〉，CBETA, T29, no. 1558, p. 126, b24-28。

⁶³ 世親造、唐玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 9：「金剛喻定者，此三摩地譬如金剛能破微細難破障故，故

而妙覺「普賢三昧」，唯出現於華嚴中，經云：

爾時，普賢菩薩摩訶薩於如來前，坐蓮華藏師子之座，承佛神力，入於三昧。此三昧名：一切諸佛毘盧遮那如來藏身，普入一切佛平等性，能於法界示眾影像；⁶⁴

所以，在華嚴「四分五周」的第一分「舉果勸樂生信分」中，普賢究竟有何超過諸餘菩薩的資格，擔當起七處九會第一會「菩提場會」的說法主的？⁶⁵ 乃因其已證「普賢三昧」，如清涼云：

普賢明說法主，以說普法故。三昧是業用，以非證不宣，故此則人、法合舉。普賢之三昧，亦此三昧是普賢所有。又三昧境界名為「普賢」，一切如來藏身為普賢故，此則普賢即三昧，揀餘定也。若準梵本〈普賢三昧威德神變品〉。威德神變皆定之用，攝用從體，但云「三昧」也，縱佛加光讚皆因定故。餘會入定受加起定即說，同為一品。今此開者，文多義廣勸修學故。言義廣者，建立普賢之行願故。⁶⁶

此中至少說明三個問題：

第一：普賢境界即普賢三昧；

第二：普賢三昧能顯威德神變；

第三：依普賢三昧義廣者，即能建立普賢行願。

所以下文對於普賢十大行願的探討，不能不溯源到普賢三昧。而普賢三昧追究到最後，仍是源自於性起，所謂「不待他緣，直接由其自性本具的性德而生起」。⁶⁷

接下來，二、三、四、五、六會，分別由文殊、法慧、功德林、金剛幢、金剛藏菩薩宣說十信、十住、十行、十迴向、十地法門，到第七會時，普賢菩薩再次出現於普光明殿。此會所言不思議解脫境界，其實是指普賢行願所能入的境界，所謂「數過圖度，理絕言思故」。⁶⁸ 其實，在〈阿僧祇品〉中，「不思議」更是華嚴所標榜的十大數之一，經云：

爾時，心王菩薩白佛言：「世尊！所謂：阿僧祇、不可量、無分齊、無周遍、不可數、不可稱量、不可思議、不可說、不可說不可說。世尊！云何阿僧祇乃至不可說不可說耶？」⁶⁹

得轉依者，由金剛喻三摩地故，證轉依逮得法身。」CBETA, T31, no. 1597, p. 371, c12-14。

⁶⁴ 唐實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷 7〈3 普賢三昧品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 32, c26-p. 33, a14。

⁶⁵ 賢度法師（1994），《華嚴學講義》，台北：華嚴蓮社，頁 43-44。

⁶⁶ 唐澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷 10〈3 普賢三昧品〉，CBETA, T35, no. 1735, p. 569, c17-p. 570, a8。

⁶⁷ 賢度法師（1994），《華嚴學講義》，台北：華嚴蓮社，頁 161。

⁶⁸ 唐澄觀述、宋淨源錄疏注經，《華嚴經疏注》卷 11〈世主妙嚴品第一〉，CBETA, X07, no. 234, p. 686, b17。

⁶⁹ 東晉佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》卷 29〈25 心王菩薩問阿僧祇品〉，CBETA, T09, no. 278, p.

以法藏大師的解釋，諸功德積聚，方堪能數。⁷⁰ 故「不可思議」猶有「可思議」處，否則，華嚴的大數就說不圓滿，故一數即是一切數，即是盡虛空遍法界，周遍含容。向內可達無限小，向外可延無限大，大小皆重重無盡，此即普賢如來藏圓因⁷¹所顯因陀羅網境界。

前文所說的普賢三昧之義廣發，始能建立普賢行願，意即在此，所謂行願，是指無量、無窮、重重無盡之意。⁷²

其實再如何不思議的境界，不出一念心，如六十華嚴云：

心王菩薩是能問人，表數法依心，如數識等。菩薩洞達自在名「王」，阿僧祇是所問法，十數之初，從首為名。⁷³

所以，到〈普賢行品〉，則云「無量無數劫，解之即一念，知念亦無念，如是見世間。」⁷⁴ 意即普賢不思議境，以一念心能入，而能念所念皆空，如幻士現幻術。說明眾生心中，本具如來恆沙性德，這樣，就達到了生佛一如的平等境界。

至此，在一念心中，心、佛、眾生三無差別，於是，「念心」走向「念佛」成為可能，而澄觀大師則將此「念佛」作了更深一步的引申，導向了「念十方佛」：

令其真念十方諸佛者，若不了唯心見從外來取色分齊，豈知即心即佛。若知心、佛、眾生三無差別，為真念佛。善知識云：「念佛即是念心，念心即是念佛，無形相心無生滅，心境一致故云真念。」⁷⁵

故知，普賢行願到最後，會歸於「一念」。⁷⁶

第八會三會普光明殿，普賢菩薩再次成為會主，因為，以上七會，信門與解門統統完成了，至第八會始，便入行門，唯普賢能說，故此普賢入佛華嚴三昧，廣說「二千行門」，所謂「普慧雲興二百問，普賢瓶瀉二千酬」。⁷⁷

值得注意的是，此中，普賢行中又強調了十種普賢心，如六十華嚴云：

佛子！菩薩摩訶薩有十種發普賢心。何等為十？所謂：發大慈心，救護一切

586, a6-9。

⁷⁰ 唐法藏述，《華嚴經探玄記》卷 15〈25 阿僧祇品〉，CBETA, T35, no. 1733, p. 389, a26-b1。

⁷¹ 阿張蘭石（2009），《Ψ-Q0123：心靈華嚴》，台北：中華超心理學會，頁 108。

⁷² 唐法藏述，《華嚴經探玄記》卷 2，CBETA, T35, no. 1733, p. 128, b25-27。

⁷³ 唐法藏述，「《華嚴經探玄記》卷 15〈25 阿僧祇品〉，CBETA, T35, no. 1733, p. 389, a23-25。

⁷⁴ 唐澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 2：「一念即無量劫，無量劫即一念。〈普賢行品〉云：『無量無數劫，解之即一念，知念亦無念，如是見世間。』如一夕之夢經於數世。〈攝論〉云：『處夢調經年，覺乃須臾頃，故時雖無量，攝在一剎那。』」CBETA, T36, no. 1736, p. 10, c9-13。

⁷⁵ 唐澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 78〈35 如來隨好光明功德品〉，CBETA, T36, no. 1736, p. 612, a8-12。

⁷⁶ 唐般若譯，《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, c8-9。

⁷⁷ 唐澄觀疏義、明德清提挈，《華嚴綱要（第 1 卷-第 44 卷）》卷 1，CBETA, X08, no. 240, p. 488, c8-10。

眾生故；發大悲心，代一切眾生受一切苦毒故；發一切施為首心，悉捨一切諸所有故；發正念一切智為首心，樂求一切佛法故；發功德莊嚴心，學一切菩薩諸行故；發金剛心，一切受生不忘失故；發大海心，一切白淨法悉流入故；發須彌山王心，一切誹謗苦言悉堪忍故；發安隱心，施一切眾生無畏故；發究竟般若波羅蜜到彼岸心，巧分別一切法無所有故。佛子！是為菩薩摩訶薩十種發普賢心；⁷⁸

澄觀大師說明要運用普賢心的因陀羅網觀，⁷⁹ 才能達到無邊廣大的普賢行。

第九會逝多林會是入證門，普賢出現在善財五十三參的最後一參中。經中以善財童子參訪了十二位寄位等覺的善知識，⁸⁰ 方見普賢的過程，彰顯了「金剛妄念」的難斷。⁸¹

由以上初會至九會，普賢一位通因徹果來看，佛境界「不可說」之數，猶有「可說」之處，因佛心即眾生心，故能知其無量無數。

以上只是對《華嚴經》中普賢法門的一個大致梳理，而普賢行願，則是當普賢經典進入華嚴體系以後，普賢菩薩與法身契合，於是逐漸形成一個完整的體系。

其中譯介普賢經典的是西晉竺法護，他所譯普賢經典共 3 部，如下表：

早期華嚴類經品			
時間	經名	類華嚴經品	講述內容
元康元年 (291)	《佛說如來興顯經》(又名《興顯如幻經》) ⁸²	前半部相當於晉譯《華嚴經·興起品》，篇幅約占五分之四；後半部分相當於《十忍品》，篇幅約占五分之一	普賢菩薩作為佛之長子，為普稱尊菩薩等宣說如來興顯之事
元康元	《度世品經》 ⁸³ 6	相當於晉譯《華嚴經·	普賢菩薩解答普智菩薩二百

⁷⁸ 東晉佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》卷 37〈33 離世間品〉，CBETA, T09, no. 278, p. 634, c20-p. 635, a1。

⁷⁹ 唐澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷 60〈39 入法界品〉，CBETA, T35, no. 1735, p. 961, a3-5。

⁸⁰ 川田熊太郎、中村元等著(1988)，《華嚴思想》：「……四十二、在毗盧舍那佛足下的摩耶夫人(bodhisattvajanetrī māyā devī)」、「四十三、住在三十三天(忉利天)的『正念神』的兒子的小姐『天主光』童女(surendrābhā devakanyā)」、「四十四、住在迦毗羅城的『遍友』之名字的『童子師』(viśvāmitra dārakācrāya)」、「四十五、上面的『遍友』之朋友，同時是長者童子的『善知眾藝』(śilpābhijñā śreṣṭhidāraka)」、「四十六、優婆夷的賢勝(bhadrottamā upāsikā)」、「四十七、『堅固解脫』名字的鐵匠(muktāsāra hairaṇyaka)」、「四十八、『妙月』的家長(sucandra grhapati)」、「四十九、『無勝軍』的家長(ajitasena grhapati)」、「五十、『屍毗最勝』婆羅門(śivarāgra brāhmaṇa)」、「五十一、德生童子、有德童女(śrisambhava dāraka, śrīmatidarikā)」、「五十二、『海澗』samudrakaccha 國土的彌勒菩薩(maitreya bodhixattva mahāsattva)」，台北：法爾出版社，頁 66-68。

⁸¹ 陳琪瑛(2012)，《尋找善知識》：「等覺就修行來說，只有一階位，而這一階位在善財童子的參訪行中卻不止一參，也不是十參，而是十二參，除了四十一參至五十參之外，並包含五十一參的彌勒和五十二參的文殊兩大菩薩。」台北：法鼓文化，頁 256。

⁸² 西晉竺法護譯，《佛說如來興顯經》卷 1，CBETA, T10, no. 291, p. 593, c11-15。

⁸³ 西晉竺法護譯，《度世品經》卷 1，CBETA, T10, no. 292, p. 618, a16-27。

年	卷	離世間品》	問，主要講述菩薩如何修行，以使用「神通方便」度化眾生
西晉	《等目菩薩所問三昧經》 ⁸⁴ 3 卷	相當於唐譯《華嚴經・十定品》（晉譯《華嚴經》中缺）	主要講述普賢菩薩不可思議的神通變化
發展到《等目菩薩所問三昧經》，普賢菩薩能夠與法身契合，但此 3 部經並沒有特定的普賢可視形象，但是，他又能夠根據眾生的需要，根據解救眾生的需要，以任何一種外在形象出現在世人面前。他的行願，也是如來的行願。普賢行就是如來行，普賢願就是如來願。			

表（九）

晚期華嚴類經品是唐貞元般若等譯的四十卷本《大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品》，經文將無窮無盡的普賢行願歸納為十種普賢行願，為菩薩萬行的總結。而歷代祖師之普賢觀，則多少影響了普賢行願法門的形成，如下表：

時間	華嚴祖師	普 賢 觀	重點
前 期	杜 順	主張依《華嚴》修行，最重視的是「普賢行」	重視普賢
	智 儼	「今且就此華嚴一部經宗，通明法界緣起，不過自體因之與果。所言因者，謂方便緣修，體窮位滿，即普賢是也。所言果者，謂自體究竟，寂滅圓果。十佛境界，一即一切，謂十佛世界海及《離世間品》，明十佛義是也。」 ⁸⁵	
	法 藏	把普賢乘白象的形象引入華嚴系統。法藏大師通過記錄智炬的故事， ⁸⁶ 使普賢也成為《華嚴經》及其信眾的保護者。	
後	李通玄	文殊是佛法身，普賢是佛行身，無作之智果是佛報身。常以文殊法身無相妙慧，以為先導。說時先後，證則三身一時。法合如是，廢一不可。若廢文殊存普賢，所有行門屬有漏；若廢普賢存文殊，所證寂定是二乘；若廢佛存文殊普賢，佛是覺義，無覺者故。以是義故，三人不可廢一，若廢一，三不成故。」 ⁸⁷	提出「三聖一體」說，為以後華嚴宗人建立新的佛菩薩信仰開闢了道路。提出了佛和文殊、普賢三位一體的崇拜格局。
			並不在於確立一

⁸⁴ 西晉竺法護譯，《等目菩薩所問三昧經》卷 1〈1 大感動品〉，CBETA, T10, no. 288, p. 575, c16-24。

⁸⁵ 隋杜順說、唐智儼撰，《華嚴一乘十玄門》卷 1，CBETA, T45, no. 1868, p. 514, a25-b6。

⁸⁶ 唐法藏集，《華嚴經傳記》卷 2，CBETA, T51, no. 2073, p. 158, c27-p. 159, a2。

⁸⁷ 唐李通玄撰，《新華嚴經論》卷 5，CBETA, T36, no. 1739, p. 747, b15-25。

期	澄 觀	「三聖者：本師毘盧遮那如來，普賢、文殊二大菩薩是也。大覺應世，輔翼塵沙，而《華嚴經》中，獨標二聖為上首者，託以表法，不徒然也。」 ⁸⁸	佛二菩薩的信仰格局，而是繼承李通玄三聖一體的思想，進一步依據華嚴無礙圓融的基本教義，論述三聖的圓融關係。
	宗 密	宗密的思想以真心本心為源之所在，而此本心即一真法界。 ⁸⁹	由於事即理，理即事，而開展出事事無礙的周遍含容觀。此三觀之關係乃是「一道豎窮」，也許因為如此，使得宗密更重視理事無礙觀之真心不變隨緣之道理，以此為禪源，和會諸教。 ⁹⁰

表（十）

綜合以上論述，至少可以說明如下三個重點：

第一、普賢行願在《華嚴經》中的地位是無與倫比的，在所有經典敘述裡面也是處於至高無上的，既跨越了宗門各派之所修，也是超越所有菩薩所修的法門，此由普賢菩薩最初發的「要當超勝諸餘菩薩」⁹¹的大願所致；

第二、普賢行願在菩薩修行階位中是處於最高位，此是由獲證普賢三昧所致不思議境而決定，即是指當普賢三昧達到向內無量、向外無量、無限延伸、重重無盡之廣義時，也就是說當它與華嚴無盡法界緣起相應時，即能建立起普賢行願；

第三、普賢三昧的含義由「一心」所構成，普賢行願的含義由「一切」所成立，而一與一切相即相入，互攝互融，則一即一切與一切即一，事實上就與華嚴性起不一不異，但遮那海印三昧為果，普賢三昧為因，前者是證，後者是修。如來無說無

⁸⁸ 唐澄觀述，《三聖圓融觀門》卷 1，CBETA, T45, no. 1882, p. 671, a10-12。

⁸⁹ 陳英善（2013），《華嚴無盡法界緣起論》，台北：華嚴蓮社，頁 316。

⁹⁰ 同上，頁 4。

⁹¹ 北涼曇無讖譯，《悲華經》卷 4〈4 諸菩薩本授記品〉：「善男子！爾時，寶海梵志復白第八王子泯圖言，乃至發心亦復如是。爾時，王子前白佛言：『世尊！我今所願，要當於是不淨世界修菩薩道，復當修治莊嚴十千不淨世界，令其嚴淨如青香光明無垢世界，亦當教化無量菩薩，令心清淨無有垢穢，皆趣大乘，悉使充滿我之世界，然後我當成阿耨多羅三藐三菩提。世尊！願我修行菩薩道時，要當勝於餘諸菩薩……』」，CBETA, T03, no. 157, p. 191, c3-11。

行，唯獨普賢將如來不可說境界化成可說，由是建立起因陀羅網之修行體系，此正是華嚴別教一乘難能可貴的精神所在。

如此，普賢行願即能依普賢三昧之廣義，而付諸於實踐。

正是由於具有如來性起海中的「理本具行」⁹²之本質，故普賢菩薩能起「圓智」（即從華嚴事事無礙觀開出的「十玄門」），由此直趣「圓行」。⁹³

而追究此普賢圓行的實踐理論依據則是法界一切有情皆具的「反流出纏」⁹⁴的本質與潛能，具體說來是佛性本具的「理性」與「行性」。

故此，普賢行願乃是願的當下，即是行門。正如演培法師所說：

在這品經文裡，不但說明普賢菩薩所發的十大願心，且亦說明普賢菩薩以這十大願心為所修行門，所以叫做行願。⁹⁵

所謂「行者觀行、願通未來、以行導願、以願填行、如車二輪、轉動同時」⁹⁶。故此「行願」一發，「初發心即成正覺」，⁹⁷此亦華嚴法門的真正關鍵——普賢十大行願之核心所在。⁹⁸

第一節 普賢正行十願的如來藏「一心」

清涼云：「希欲為願，造修為行，寄圓說十」，意即普賢菩薩是「心心希望佛果，不得高推聖境；念念欲樂悲濟，不得退屈自欺」。⁹⁹正是在此菩提心行映照之下，引出經文「何等為十」之答案：

一者禮敬諸佛，二者稱贊如來，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。¹⁰⁰

此中所謂「十願」，不過是為寄華嚴別圓之教而設之方便語彙，事實則普賢行願向外延伸乃無窮無盡，無有限量；反之，若將普賢無量行願向內觀照，則又完全存在著歸於一願之可能。

⁹² 曾瓊瑤（2014），《華嚴「普賢圓行」的實踐理論與方法》，《大專學生佛學論文集（14）》，台北：華嚴蓮社・趙氏慈孝獎學金會，頁 261。

⁹³ 同上，頁 267—271。

⁹⁴ 明一如等編輯，《大明三藏法數（第 1 卷-第 13 卷）》卷 2，CBETA, P181, no. 1615, p. 463, a5-6。

⁹⁵ 演培法師（1987），《普賢行願品講記》，台北：天華，頁 9。

⁹⁶ 懺雲法師（1992），《普賢行願品親聞記》，南投：蓮因北部大專學生齋戒學會編輯，頁 16。

⁹⁷ 唐宗密撰，《圓覺經大疏釋義鈔》卷 1，CBETA, X09, no. 245, p. 483, c15-17。

⁹⁸ 賢度法師（1997），《華嚴淨土思想與念佛法門》，台北：華嚴蓮社，頁 45。

⁹⁹ 唐澄觀別行疏、宗密隨疏鈔，《華嚴經行願品疏鈔》卷 3，CBETA, X05, no. 229, p. 266, a11-15。

¹⁰⁰ 唐清涼國師疏、圭峰大師鈔，《華嚴經行願品疏鈔》，台北：佛陀教育基金會，頁 210。

故今人濟群法師亦認同此一論斷，確定普賢十大行願整體內容之導向，其實是緊緊圍繞「常隨佛學」、「恆順眾生」此兩大願服務，故其思想精髓亦不外「上求佛道」、「下化眾生」之菩提心。

一、正行十願的「上求佛道」

十大行願在「請佛住世」以後，從「我隨一切如來學、修習普賢圓滿行」，也就是從偈頌第八願，開始用大量的偈頌來說明兩個問題：

一個是「常隨佛學」，還有一個就是「恆順眾生」。說穿了，這兩個願就是整個《普賢行願品》的核心所在！在普賢十大行願中，「恆順眾生」是核心的核心！¹⁰¹

因此，對於普賢十大行願之闡述，擬以「上求」與「下化」來一一分述之，庶不負華嚴祖師之旨，亦可為今世學人覓一方便教法，從而習修之。

然十願既以因陀羅網觀法彌覆，故「上求佛道」願中，仍然有通「下化眾生」之內容。

如清涼疏云：

前中文但有八，後三合故。初有二偈，頌禮敬諸佛。於中，初二句頌所禮，次一句能禮，次句明周遍，次句辨遍因，後三句，別顯禮相。謂一一佛所，各有多身，一一己身，能起多禮；故《晉經》云：「一一如來所，一切剎塵禮。」二、有二偈，頌稱讚諸佛。三、有三偈，頌供養如來，此中唯說本行供養，不頌校量法供養勝，豈得唯舉劣供養耶？明知長行校量本行。四、有一偈，頌懺悔惡業。五、有一偈，頌隨喜功德。六、有一偈，頌請轉法輪。七、有一偈，頌請佛住世。¹⁰²

也就是說，「上求佛道」願事實包含前八願。此八願，依賢度法師所分，¹⁰³ 則又可分為個人修持願、普及一切眾生願兩大願：

（一）個人修持願：

此含四願：禮敬諸佛願、稱讚如來願、廣修供養願、懺悔業障願。

1、禮敬諸佛願

依清涼大師疏有十種禮敬：我慢禮、唱和禮、恭敬禮、無相禮、起用禮、內觀禮、實相禮、大悲禮、總攝禮、無盡禮。¹⁰⁴

¹⁰¹ 濟群法師（1998），《學佛者的信念》，北京：民族出版社，頁 174—175。

¹⁰² 唐澄觀述，《華嚴經行願品疏》卷 10，CBETA, X05, no. 227, p. 196, a3-12。

¹⁰³ 賢度法師，《華嚴淨土思想與念佛法門》，台北：華嚴蓮社，頁 69。

¹⁰⁴ 唐清涼國師疏，《華嚴經普賢行願品疏》，台北：華藏講堂，頁 190。

其中，前二種皆不如法。第九總攝禮攝前六門深淺之禮而為一觀，即事事無礙。若依十禮，則一一禮無盡，功德無盡。因此禮敬行願是以「一切法無生，一切法無滅，若能如是解，諸佛常現前」¹⁰⁵ 為對境。

因此，海雲繼夢法師倡言：凡一切能令吾人覺悟之境界，皆名為佛，所謂能令吾人覺悟之一切對象，不論是人、是事、是時、是地、是物，皆須一一恭敬之，此中亦包括自身能覺悟之心性。但以落實到具體禮敬而言，尚需從身、口、意三大途徑下手，始為方便。¹⁰⁶

（1）身業禮敬

若僅以一身禮敬「極微塵」數佛，絕無法一一禮盡。故此，必須憑藉「境緣法力」（吾人具此能力把境界現前）與「自證智力」（自己更發起清淨身語意業遍禮一切諸佛），由是觀想「一佛之前頓現多身」，¹⁰⁷ 一一佛前有無量之我，一一我前亦有無量之佛，此境界同時現前，便為普賢圓智之「因陀羅網境界門」，亦為十禮中功德最殊勝之「無盡禮」。

（2）語業禮敬：

吾人不但要自己稱贊如來，並且亦需常常勉勵他人如何禮佛、修行，乃至同修之間，亦需相互辨析法義等等，皆可為語業禮敬。¹⁰⁸

（3）意業禮敬：

觀想念佛可補身業禮敬之不足：一是禮拜如「南無《大方廣佛華嚴經》，華嚴會上佛菩薩『普』字法寶」，從端立拜下，次復緩起，此中猶需念念緣觀，以禮合觀，從一我禮敬十方諸佛，到無量之我禮敬無量之佛，如此一拜一拜配合觀想，一步一步漸趨勝境；二是觀想一切眾生皆是未來佛，對造業之眾生念念起慈悲心，對考驗吾人之眾生，吾人猶需定力。

爾況，現代量子力學亦一再以種種試驗，清楚證明華嚴所說「心佛眾生」三無差別之事實。¹⁰⁹

此三業禮敬以普賢不思議境而論，乃是念念相續，無有間斷，因此即便對境無相、無量，經由如法觀想，亦可完全做到「無盡禮」。

2、稱贊如來願

（1）稱贊如來的意義

經文中要我們以出過辯才天女之微妙舌根來稱揚贊嘆如來，¹¹⁰ 其實，諸佛如來本已滅盡一切煩惱，根本不需要我們稱贊，此一行願是由前一願「禮敬諸佛」而來，一切眾生皆是佛，我們要對一切眾生稱揚贊嘆。如《因果經》說：

¹⁰⁵ 唐清涼國師疏、圭峰大師鈔，《華嚴經普賢菩薩行願品別行疏鈔》（二〇〇四年標校版），台北：佛陀教育基金（2011年11月），頁220。

¹⁰⁶ 繼夢法師（1994），《普賢十大願王修持法要》，新店：圓明出版社，頁32。

¹⁰⁷ 同上，頁32。

¹⁰⁸ 同上，頁32。

¹⁰⁹ 陳士濱（2013），《〈華嚴經〉「心佛眾生，是三無差別」之研究》，《第二屆華嚴專宗國際學術研討會論文集（二）》，台北：華嚴專宗研究所，頁16。

¹¹⁰ 唐清涼國師疏、圭峰大師鈔，《華嚴經普賢菩薩行願品別行疏鈔》（二〇〇四年標校版），頁226。

前世贊嘆人的好處，今生都是辯才極好的人。反過來說，前世常道人家短，說盡他人壞話一味贊揚自己的，今生如果不是啞巴，就是口吃，或是口才笨拙，說出來的話不中聽，人家也決不信服。¹¹¹

（2）稱揚如來的功德

如佛經所載，沙彌頌佛功德即得口出青蓮華香的果報。婆羅門因無力供養佛陀便起清淨心贊佛「表容紫金耀，三十二相明，一切眾生類，覩者莫不嘆。見佛心踴躍，憂愁皆消除，永度生死海，稽首禮大安」，因此佛便肯許他所得功德超過辟支佛所有功德。就算是釋迦佛，未成佛前因贊弗沙佛一句「天上天下無如佛，十方世界亦無比，世間所有我盡見，一切無有如佛者」，功超九劫，比彌勒早成佛。¹¹²

（3）稱贊如來的方法

此處辯才天女，據《最勝王經》之說法，¹¹³ 已是九地菩薩，位與妙覺齊，¹¹⁴ 對於其已臻「佛辯」¹¹⁵ 不可超，宗密大師在鈔中復舉〈出現品〉中一自在天王之天綵女，名曰「善口」者，謂：

如彼天女所有舌根，出妙音聲，但合眾樂；今以勝解力故，所出音聲，遍合法界，故言出過也。¹¹⁶

可見最主要是此中「勝解力」重要，如鈔中說「此是普賢方便，令修行者起最勝意樂，作其觀想，生不足之心，故言『出過』」。¹¹⁷

明其「勝解」，疏鈔中略舉四種辯才：法無礙辯（於一切法無不通達故）、義無礙辯（於所詮道理無壅塞故）、詞無礙解（以智慧力普應一切眾生心行差別）、辯說無礙解（此中復有應辯、捷辯、峻辯、無疏謬辯、無斷盡辯、豐義味辯、一切世間最上妙辯更無過者七種辯）¹¹⁸

明其辯才，疏鈔復舉《大經》說菩薩摩訶薩有十種舌：開示演說無盡眾生行舌、開示演說無盡法門舌、贊嘆諸佛無盡功德舌、演暢詞辯無盡舌、開闡大乘助道舌、遍覆十方虛空舌、普照一切佛刹舌、普使眾生悟解舌、悉令諸佛歡喜舌、降伏一切諸魔外道、除滅一切生煩惱令到涅槃舌。¹¹⁹

以上實際是普賢菩薩教我們的華嚴的心地法門，只要心念轉，即可做到「一言具眾音聲海」，來稱贊如來。

如過去浙江寧波天童寺有一住持，凡每日去禮四聖即韋陀、伽藍、祖堂、齋堂時，口中必定念念有詞。歲月既久，侍者遂起疑心，一天即問住持每次禮拜念何經

¹¹¹ 泰安法師（2008），《普賢十願講話》，台北：大乘精舍印經會，頁 18。

¹¹² 同上，頁 16—17。

¹¹³ 唐義淨譯，《金光明最勝王經》卷 7〈15 大辯才天女品〉，CBETA, T16, no. 665, p. 434, b28。

¹¹⁴ 繼夢法師，《普賢十大願王修持法要》，頁 41。

¹¹⁵ 唐清涼國師疏、圭峰大師鈔，《華嚴經普賢菩薩行願品別行疏鈔》（二 00 四年標校版），頁 227。

¹¹⁶ 同上，頁 227。

¹¹⁷ 同上，頁 227。

¹¹⁸ 泰安法師（2008），《普賢十願講話》，台北：大乘精舍印經會，頁 14。

¹¹⁹ 唐清涼國師疏、圭峰大師鈔，《華嚴經普賢菩薩行願品別行疏鈔》（二 00 四年標校版），頁 228—229。

文，住持當即告其所念為《華嚴經》。侍者驚詫莫名，因一部《華嚴經》80 卷，1 天念 8 卷，亦需費 10 天才可圓滿。住持又是如何在短短時間內將 80 卷一氣呵成而念完？住持為證明不曾誑語，即在早齋過堂之時，將 80 卷《華嚴經》吩咐於 80 位僧人每人 1 一卷，當住持和尚從頭展讀時，每位僧人聽到大和尚所誦彼卷，即是自持之卷，證知大和尚在念 1 卷經時，同時就將 80《華嚴經》一起念完。¹²⁰

所以，在華嚴的教法，是以果地覺來轉化因地心的修行法，因為一切法都在法界內，沒有一法離法界，只要我們心念轉，四無盡境就都全部窮盡了，當然能夠做到以出過辯才天女的微妙舌根去稱贊十方三世無盡佛刹的諸佛。

3、廣修供養願

供養的對象實是無盡無盡，但在眾多的對象中，仍以供養如來為主要對象。如稍加擴大，亦可說是供養三寶，若再擴大，還要供養自己的父母師長，甚至還要供養一切眾生。如經中常說之三福田：敬田、恩田、悲田。¹²¹

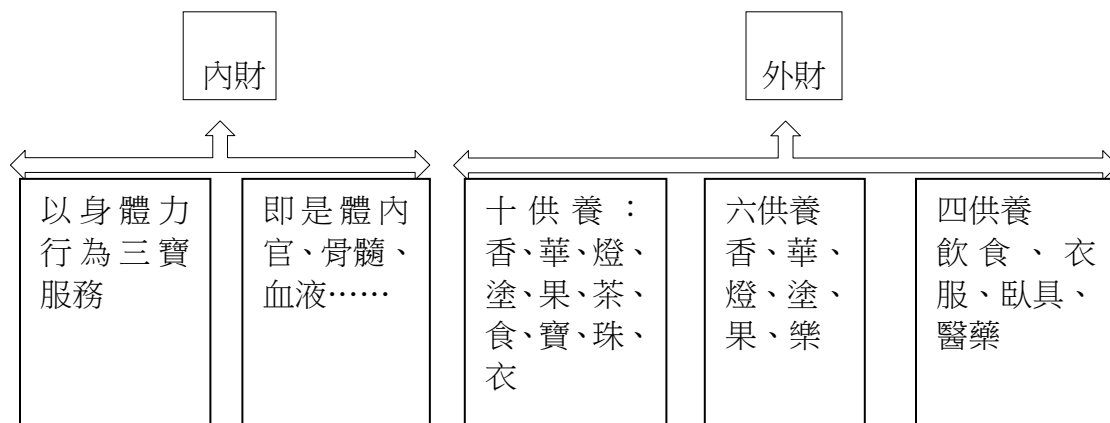
至於能供的因，則是「普賢行願力故，起深信解，現前知見」，¹²² 繼夢法師認為此句之正確理解應為「我們所遇到的一切境界都是普賢境界，我們的行為都是普賢行」。¹²³

而經中所列供具雖多而奇妙，¹²⁴ 其實是以如普賢菩薩一般的行願力而由空無空性中生起的。

那麼菩薩如何行「廣修供養」呢？「廣」即廣大沒有界限之分，「供養」可指為莊嚴佛菩薩而供養或供給所需之人。

供養可分財供養與法供養，為明其義，茲分別列表如下：

(1) 財供養



表（十一）

¹²⁰ 演培釋注、寬嚴記（1987），《華嚴經普賢行願品講記》，台北：天華出版事業股份有限公司，頁 368。

¹²¹ 演培法師，《華嚴經普賢行願品講記》，頁 104—106。

¹²² 唐清涼國師疏、圭峰大師鈔，《華嚴經普賢菩薩行願品別行疏鈔》（二 00 四年標校版），頁 230。

¹²³ 繼夢法師，《普賢十大願王修持法要》，頁 51。

¹²⁴ 唐清涼國師疏、圭峰大師鈔，《華嚴經普賢菩薩行願品別行疏鈔》（二 00 四年標校版），頁 230。

以上「內財供養」也可指對他人微笑或歡喜心。而外財供養中的「六供養」、「十供養」¹²⁵ 的另一說法是：修行。比如花是代表因地修行，是修六度萬行，「供花」要觀想一切善因善果都要種，一切惡因惡根都要斷。「供果」要觀想「當願眾生皆能成正果成就佛道，廣度眾生」。「點燈」時要觀想「當願眾生皆能沖破無明障礙得智慧與光明」。「點香」時要觀想「當願眾生皆能熏習佛法，增長菩提心戒」。「供清水」時要觀想「當願眾生心地清淨自在」。

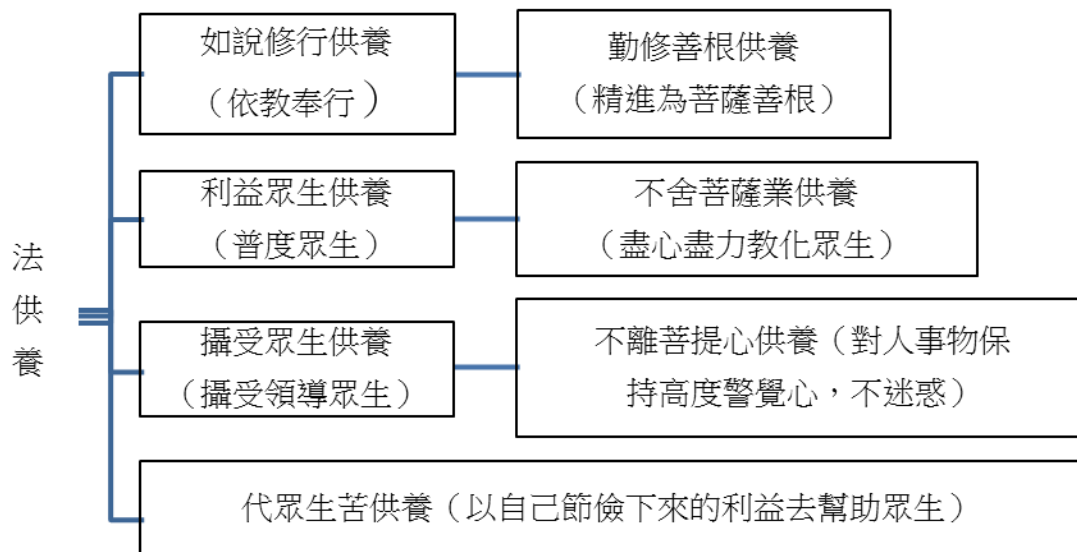
透過這些事相引入修行，但是修任何一個法門都有一個前提，就是攝心。具體說來，就是要起觀，如供花，就要觀想：

手捧一盤花，以這盤花為中心，所有全台灣省的花都到齊了，而且充滿整個屋子；所有全世界的花都到齊了，而且充滿了整個世界虛空際，乃至於十方三世所有的花都到齊了，充滿了十方三世佛刹，以這樣多的花，我們都迎請到佛前供養，一一佛前都有這麼多的花來供養。¹²⁶

以這樣的心一再深入，起觀，一定能產生定力，定就能產生智慧。進入「法供養」，這就是修行。

（2）法供養

法供養範圍極大極廣，普賢菩薩就舉了七種法供養：



表（十二）

以上七種法供養，以「如說修行供養」最重要。

¹²⁵ 天演法師（2013），〈生活中的朝暮二門功課——普賢十大願王（二上）〉，《萬行》第295期，台北：華嚴蓮社，頁18。

¹²⁶ 繼夢法師，《普賢十大願王修持法要》，頁51—52。

淨空法師指出「一定要依照經典的教誨認真去做，這叫修行。修是修正，行是行為，把我們的行為修正過來。」又說「佛在經上所有的教訓就是正的標準。佛的想法看法做法，決定是正確的，我們把自己的思想見解放棄，依照佛的想法看法來修正我們自己的觀點、行為，這叫修行。」¹²⁷

4、懺悔業障願

眾生之業若「有體相者，盡虛空界不能容受」，即便成就佛位，依然要受「十惱」，如「食馬麥」、「患背脊痛的苦惱」，¹²⁸ 如《本生經》中記載的釋尊前生為首達長老，只因一時妒忌彌陀前生惟先比丘，結果墮到地獄道受苦，輾轉六十劫，再作人身時，也好幾世都沒有舌頭，一直到受盡了罪報，然後成就佛道。¹²⁹

針對眾生造業，普賢菩薩才要開示懺悔之道。

所謂懺悔，清涼疏云：

「懺」者，梵音具云「懺摩」，此云悔過；若別說者，「懺」名陳露先罪，「悔」名改往修來。¹³⁰

所謂業障，有二障、¹³¹ 三障、四障¹³²之說，今則依疏鈔詳釋「三障」，統合此三義：

《佛名經》云：「然其罪相，雖復無量，大而為語，不出有三：一者煩惱，二者是業，三者果報。此三種障，能障聖道，及以人天勝妙好事，是故經中目為三障，所以諸佛菩薩教作懺悔。此三減者，則六根十惡，乃至八萬四千塵勞，皆悉清淨。」¹³³

針對此三種障，宗密大師提出的懺悔次第法門是：先懺煩惱，因「六道牽連，四生不絕，惡業無窮，苦果不息」，皆是此煩惱過患；次懺業障，此中須先懺身業（殺、盜、淫），次懺口業（妄語、兩舌、惡口、綺語），再懺意業（貪欲、瞋恚、邪見）；後懺業報，總云：「業報至時，非空非海中，非入山石間，無有他方所，脫之不受報；唯有懺悔力，乃能得除滅。何以知然？釋提桓因五衰相現，恐懼切心，歸誠三寶，五衰相滅得延天年。」（此中先懺地獄、次懺餓鬼、後懺畜生）¹³⁴

據演培法師總結往生禮贊，別明：

¹²⁷ 淨空法師（2011），《普賢大士行願的啟示》，台北：佛陀教育基金會，頁 44—52。

¹²⁸ 泰安法師（2008），《普賢十願講話》，台北：大乘精舍印經會，頁 46—51。

¹²⁹ 同上，頁 55。

¹³⁰ 唐清涼國師疏、圭峰大師鈔，《華嚴經普賢菩薩行願品別行疏鈔》（二 00 四年標校版），頁 244。

¹³¹ 竺摩法師鑒定、陳義孝居士編（1992），《佛學常見詞匯》，台北：佛陀教育基金會，頁 13—14。

¹³² 唐實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷 48〈35 如來隨好光明功德品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 256, b27-28。

¹³³ 同上，頁 246。

¹³⁴ 同上，頁 246—253。

懺悔有三品，上中下。上品懺悔者，身毛孔中血流。眼中血出者，名中品懺悔。下品懺悔者，遍身微熱，眼中淚出者，名下品懺悔。¹³⁵

因此，祖師特明若用下品懺悔來對治上品惡，或兩下所敵不當，是無法懺滅三障的。如兩下所敵相當，則可滅罪。

如唐朝末年，有一修行人，因一位農夫將腳伸進寺院裡盛放生活用水的水桶裡，舉起扁擔就打，未想一下打死，結果就潛逃至五台山躲進寺廟精進修行，一方面發露懺悔。二十年後，這位修行人已升該寺住持，一天他升堂坐大殿上與大眾開示告別。此時，殿外來了一批人馬，其中一個年青隊長，就拿起長槍要射殺這位修行人。原來這位年青人就是農夫後身。結果，聽到宿世的因緣果報後，這位年青人不但不能殺這位修行人，反而受感化也求懺悔了。¹³⁶ 可見以上品懺對治上品惡，才能滅障。

但與天台家事懺一門、理懺三門¹³⁷不同，華嚴祖師提出的是如下三大懺法：伏業懺，伏令不生；轉業懺，願於今常不入惡道受；滅業懺，罪如暗室，懺悔如燈，不以暗多時能拒燈也。（於中，一、二事，第三理）。¹³⁸

如宗密大師就曾依之做過《圓覺經道場修證儀》。¹³⁹

而作為北宋華嚴中興之祖的晉水淨源，不僅對華嚴禮懺傳統文本作了一收集、整理、編定的工作，且在新的思想語境下對華嚴傳統文本作了一結構性的調整，突出了「嚴淨道場」、「啟請聖賢」等儀式因素的優先性，從而竟使得原本作為依附體的「禮懺」對傳統「觀心」作了擺脫，雖然淨源本人還是受到當時大趨勢的影響，如天臺山家派注重「事懺」，但淨源還是在行法結構上作了調整，將以往依附於「觀心」的「事儀」特別「形式化」地獨立出來，賦予其儀式性，這樣一來，「觀心」就作為「理觀」成為了「事儀」的「指導」，如淨源強調：

夫然則寂照雙流，止觀齊運方為正修。事儀皆為助行耳。¹⁴⁰

這可在淨源所作《華嚴普賢行願修證儀·懺悔業障》部份中得到明證：

斷除四障、十障，成就世、出世間一切功德，獲得妙好依報、正報。供養已竟，於法座前，正身胡跪，右膝著地，燒香散花，存想三寶峻塞虛空，普賢菩薩無量莊嚴，眷屬圍繞，為懺悔主者。次復想云：我與眾生，無始所作一切罪障，惟願三寶哀潛拔濟，頓祛愚業，翻作淨因，身心齊空，罪福無主，了見真性，等佛法身，三業罪愆，成三解脫，六根重障，翻作六通。¹⁴¹

¹³⁵ 演培法師，《華嚴經普賢行願品講記》，頁 160。

¹³⁶ 繼夢法師，《普賢十大願王修持法要》，頁 68。

¹³⁷ 泰安法師，《普賢十願講話》，頁 44。

¹³⁸ 唐清涼國師疏、圭峰大師鈔，《華嚴經普賢菩薩行願品別行疏鈔》（二 00 四年標校版），頁 245。

¹³⁹ 唐宗密述，《圓覺經道場修證儀》，CBETA, X74, no. 1475, p. 375, a2。

¹⁴⁰ 吳忠偉（2013），〈從「觀心」到「理懺」——晉水淨源與北宋華嚴的「行為哲學」轉向〉，《第二屆華嚴專宗國際學術研討會論文集（一）》，台北：華嚴專宗研究所，頁 15。

¹⁴¹ 宋晉水淨源集，《華嚴普賢行願修證儀》，台北：華嚴蓮社，頁 41。

可見得懺悔時觀想的力量更重要，通過觀想懺悔，才能做到如《維摩經》所說「觀罪性空」，¹⁴² 融銷惡業。罪性本自空，從內離於根，自外離於塵，根塵相離，生滅心滅，一切罪障也隨之消滅無遺。所謂「罪性本空由心造，心若滅時罪亦亡，心亡罪滅兩俱空，是則名為真懺悔。」¹⁴³ 此處懺悔即是清涼大師所謂的「理懺」了，即：

觀諸業性，非十方來，止住於心，從顛倒生，無有住處等，即是理懺。¹⁴⁴

可見，上面殺業的性罪能夠免掉，這不能不說是「理懺」達到了把罪業拔根的地步。但如要具足懺，疏鈔則又提出要先起十種順生死心，復起十種逆生死心，¹⁴⁵ 實質說的還是觀罪性本空。

（二）普及一切眾生願

上明四種個人修持願，實際已在觀想中包含了念念推己及人的願力，以下即是從「上求」過渡到「下化」的四願。

1、隨喜功德願

清涼疏稱隨喜為「懺中別義」，¹⁴⁶ 隨是跟隨、依順、不違背的意思；喜，是歡喜、不恨、不討厭的意思。¹⁴⁷ 這個「喜」也是四無量心中之一種，這種喜，是平等性的，不含有一絲嫉妒、恨的心理，而且懷有廣大無限的菩薩般的度量，能夠包容一切萬物。¹⁴⁸

疏文總列喜四種善：喜如來善、喜諸趣善、喜二乘善、喜菩薩善。¹⁴⁹ 四中，以第一種最勝，因佛之功德，若深若淺，若實若權，凡所施為，皆難可測，唯佛與佛，餘無知也。

此中隨喜正如後面偈頌所示（因四十華嚴諸譯異，故取五譯比對以免訛誤）：¹⁵⁰

唐不空譯普 賢菩薩行願 贊	唐般若譯普賢 菩薩行願品	敦煌本大方廣 佛花嚴經普賢 行願王品	敦煌本普賢菩 薩行願王經	章隴班支達昂 旺略桑滇悲賈 千藏譯本
---------------------	-----------------	--------------------------	-----------------	--------------------------

¹⁴² 唐澄觀述，《華嚴經行願品疏》卷 10，CBETA, X05, no. 227, p. 194, a4-5。

¹⁴³ 泰安法師，《普賢十願講話》，頁 43。

¹⁴⁴ 唐清涼國師疏、圭峰大師鈔，《華嚴經普賢菩薩行願品別行疏鈔》（二 00 四年標校版），頁 258。

¹⁴⁵ 同上，頁 260—270。

¹⁴⁶ 同上，頁 275。

¹⁴⁷ 濟群法師（1998），《學佛者的信念》，北京：民族出版社，頁 71。

¹⁴⁸ 泰安法師，《普賢十願講話》，頁 52。

¹⁴⁹ 唐清涼國師疏、圭峰大師鈔，《華嚴經普賢菩薩行願品別行疏鈔》，頁 283。

¹⁵⁰ ① 湯薌銘彙校（1942），《普賢行願品五譯合行》（民國鉛印本），頁 10。② 章隴班支達昂旺洛桑滇悲賈千藏譯、釋法海（丹津確措）中譯《大方廣佛華嚴經聖普賢行願王》（2010 年 4 月出版），Camp 6, Tattihalli, Mundgod, N.K. District, Karnataka, South India Web: <http://www.labsumling.org>；三學修證院 Labsum Gamdrub Ling。

①所有十方 群生福	①十方一切諸 眾生	①十方最勝及 佛子	①十方諸佛與 菩薩	①一切如來與 菩薩
②有學無學 辟支佛	②二乘有學及 無學	②緣覺聲聞學 無學	②緣覺有學及 無學	②二乘有學及 無學
③及諸佛子 諸如來	③一切如來與 菩薩	③眾生所修何 福德	③及與眾生諸 功德	③十方一切諸 眾生
④我皆隨喜 鹹一切	④所有功德皆 隨喜	④於彼我皆盡 隨喜	④我當隨喜於 一切	④所有功德皆 隨喜

表（十三）

從此表可以看出隨喜對像是廣大無量的，此隨喜法包含了世間與出世間。因佛陀認為五戒十善是做人的基礎，人格圓滿，佛格就能順利地進展。而隨喜又分「隨自意喜」和「隨他意喜」，前為主動，後為被動，功德都是一樣大。¹⁵¹

2、請轉法輪願

法輪有小乘五義與大乘四義¹⁵²說。

而疏鈔別舉法輪相與法輪分齊。

轉法輪相有二，為自三轉、為他三轉，分別如下：

（1）自三轉：一、印相轉（「印」者，不錯謬義，謂此是苦，如實了知，此苦聖諦不可轉易令成於樂，如實了知是苦不虛）；二、應作轉（此是道，須修；此是滅，須證。由未遍知，應遍知，苦聖諦）；三、已作轉（在無學道。此是苦，我已厭；此是集，我已斷；此是道，我已修）。

（2）他三轉：一、示相轉（即指示四諦法相令知，謂此是苦，令人見道）；二、勸修轉（既知己，即勸令修，令入修道）；三、名引證轉（亦名作證轉，謂此是苦，汝已知等，令人無學道）。

《淨名》云：「三轉法輪於大千，其輪本來常清淨，天人得道此為證，三寶於是現世間」。¹⁵³

而法輪分齊則是指轉處、轉時、轉人不同：¹⁵⁴

清涼大師云：

聲聞自度，但懺而已；菩薩普眾，故須勸請。¹⁵⁵

所以當初佛陀在菩提樹下悟道欲隨入涅槃時，娑婆世界主螺髻梵王承佛威神而作念往請。是故法藏〈緣起章·第六請轉法輪門〉中云：

¹⁵¹ 泰安法師，《普賢十願講話》，頁 53—57。

¹⁵² 唐清涼國師疏、圭峰大師鈔，《華嚴經普賢菩薩行願品別行疏鈔》（二 00 四年標校版），頁 286—287。

¹⁵³ 吳支謙譯，《佛說維摩詰經》卷 1〈1 佛國品〉，CBETA, T14, no. 474, p. 519, c22-24。

¹⁵⁴ 唐清涼國師疏、圭峰大師鈔，《華嚴經普賢菩薩行願品別行疏鈔》（二 00 四年標校版），頁 288—290。

¹⁵⁵ 同上，頁 290。

由一切諸佛唯智唯德，菩薩即以窮法界之智而請佛說法；是故一切諸佛無不雨大法雨。然菩薩唯願唯行，諸佛即以甚深願力而加所請；是故菩薩無不獲於大益。當知：菩薩常請，諸佛常說，未曾失時也。¹⁵⁶

此處當明菩薩請法實是承佛「甚深願力而加所請」，所以與其說是菩薩愍眾而勸請，不如說是諸佛悲願而勸請。

正如淨空法師所說「請轉法輪，就是請法師大德講經說法」，佛不在世，請有修有證的法師大德為我們講經說法。如要真正要發無上菩提心，續佛慧命，就要學講經說法，發心一生從事於佛教教學的工作。這樣發心，一定會得到諸佛如來的加持、護法龍天的保護。¹⁵⁷

3、請佛住世願

佛之「涅槃」，古譯「入滅息」，但云「入滅」，或云「滅度」即滅障度苦。依《涅槃疏》，滅意有四：事滅、德滅、應滅、理滅。其中，理滅為本，由見相空成前事滅，由見真空，成前德滅，依體起用，便有應滅。以理滅為二滅本，具四滅故，名為涅槃。¹⁵⁸

依唯識論等，通說有四種涅槃：

（1）自性清淨涅槃：謂真如之性，無始時來，本自清淨，雖有客塵，而不能染，故曰性淨。在有情即名佛性，在無情即名法性，以本性清淨，故以為名。

（2）有餘依涅槃：謂諸聖人斷盡煩惱，止有餘殘苦依身在，由證無為，煩惱障盡，離諸囂動，故號涅槃。

（3）無餘依涅槃：謂諸聖人厭苦欣寂，灰身滅智，餘跡既泯，故名涅槃。

（4）無住處涅槃：襄助即真如所知障，大悲般若常相輔翼，由斯不住生死涅槃，利樂有情，窮未來際，用而常寂，故名涅槃。¹⁵⁹

由是而知，佛實無有涅槃不涅槃，只是為讓後世眾生生起渴仰之心，而方便示現涅槃。正如《法華經》云：「我時語眾生：『常在此不滅，以方便力故，現有滅不滅。』」¹⁶⁰

即如〈緣起章〉中明「佛出世間門」中云：「非是佛身潛隱而不出現，與無智。非佛行藏而有出沒，但常照一真法界，則一切諸佛常現在前。」¹⁶¹

雖然佛是這樣，但佛的住世关系到眾生在流轉生死中能否出離三界。因此，請佛住世不要入涅槃，不僅為自己，也為一切眾生。佛的一生是要度化無量無邊的眾生，雖然在佛的心裡，並沒有一個眾生是他所度的，雖度無量無邊的眾生，完全是出於慈悲心的感應。但是，所有盡法界虛空界十方三世一切佛刹、極微塵數的佛，到了要涅槃的時候，我們要勸請諸佛住世不要入涅槃，而且要勸請一切的菩薩、聲

¹⁵⁶ 同上，頁 291－294。

¹⁵⁷ 淨空法師，《普賢大士行願的啟示》，頁 65。

¹⁵⁸ 唐清涼國師疏、圭峰大師鈔，《華嚴經普賢菩薩行願品別行疏鈔》（二 00 四年標校版），頁 297。

¹⁵⁹ 護法等菩薩造、唐玄奘譯，《成唯識論》卷 10，CBETA, T31, no. 1585, p. 55, b7-19。

¹⁶⁰ 姚秦鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷 5〈16 如來壽量品〉，CBETA, T09, no. 262, p. 43, b25-26。

¹⁶¹ 唐清涼國師疏、圭峰大師鈔，《華嚴經普賢菩薩行願品別行疏鈔》（二 00 四年標校版），頁 305。

聞、緣覺、有學、無學以及眾善知識，不入涅槃。¹⁶²

此勸請絕不是以名聞利養、五欲六塵來勸請，而是要以真誠心、清淨心，接受法師的教誨，依教奉行。請法師弘法利生、教化一方，就要更加倍努力精進，如說修行。能有這樣的心，這樣的願，這樣的行持，才能感得有修有證者常住此地。¹⁶³

4、常隨佛學願

佛的功德太偉大太圓滿了，因此值得我們常隨、學習。常是無窮盡，是超乎時間而不可計度的，隨是隨順不違背。常隨佛學就是不違背佛陀對我們的教誨；佛是怎樣教導我們，我們就得依照佛的教導去做，應該遵從佛陀言論，如法奉行，所以要成就佛果就必須經常跟隨佛去勤習，永不間斷。

由於普賢菩薩的每一行願都是時無盡、境無盡、對象無盡，因此，繼夢法師提出，我們要修學普賢行願時，一定要學會運用一種圓形思維模式，如其所說：

圓形式的思維模式是永恆無盡的，現在有無量諸佛，過去無量諸佛，未來也有無量諸佛，而這些佛所做的都是同一件事情，就是「心性的覺悟」。由這圓形式的思維模式中，可看出三世已窮盡了，在無盡的前提之下十方也已經包括了。所以，你要運用這轉變，把堅固執著的直線式思惟模式轉變成圓形式活潑型的思惟模式，那麼，每一層次的境界就都會現前。¹⁶⁴

只有學會運用這種圓形思惟模式，我們才能做到學佛的十種初發心、具足十心入賢位、三種精進、四種不退、六通、十八種變化、佛十身、為轉輪王具七寶、乃至示現涅槃。¹⁶⁵

普賢大士認為佛是我人的導師，我們要學習他的一切。比方說，先學他的平易近人的地方。¹⁶⁶

如佛對僧人說「我亦在僧數。」如經上記載，有一次在逝多林，佛看到地面不淨就親自拿起掃把掃地。又有一次，看到一名生病的比丘沒人照顧，就為他打開窗戶透風並為他擦試身體。又有一次，佛看到阿那律不會裁衣，即親自為他裁衣。¹⁶⁷

吾人首先要學佛淺近平實的地方，但進而就要學佛的高深處。¹⁶⁸

如《集一切福德三昧經》中說佛過去中曾為最勝仙人，為求法故為天魔欺誑，天魔說他有佛說一偈，但要最勝仙人剝皮為紙，刺血為墨，析骨為筆書寫此偈，才肯為仙人說。仙人即剝皮為紙，刺血為墨，析骨為筆，合掌向天請說佛偈，天魔一時愁憂而退。此時淨名王佛適現於前，放大光明照最勝身，於是最勝仙人苦痛即除，平復如故。淨名王佛即為其廣說《集一切福德三昧經》。最勝即得無礙辯，為令無量

¹⁶² 濟群法師，《學佛者的信念》，頁 104—105。

¹⁶³ 淨空法師，《普賢大士行願的啟示》，頁 69。

¹⁶⁴ 繼夢法師，《普賢十大願王修持法要》，頁 166。

¹⁶⁵ 唐清涼國師疏、圭峰大師鈔，《華嚴經普賢菩薩行願品別行疏鈔》（二 00 四年標校版），頁 308—318。

¹⁶⁶ 泰安法師，《普賢十願講話》，頁 84。

¹⁶⁷ 同上，頁 84—85。

¹⁶⁸ 同上，頁 85。

眾生住三乘道而廣說佛法經千歲，生淨名王佛普無垢國，由敬法故而成佛。¹⁶⁹

象這樣大菩薩的境界，凡夫一時是做不到的，因為如六根要不起作用，須要達到二禪天以上才行。但，這種難行的苦行，雖然最初做不到，久了也就可以做到。但是隨佛學習，不唯要隨「如今世尊毗盧遮那」本師而學，而且「如是盡法界虛空界十方三世一切佛剎所有塵中一切如來，皆亦如是」的，「於念念中，我皆隨學」。佛，不是一佛二佛，在時間空間中，是有無量無邊不可勝數的諸佛如來，雖說佛佛道同，但每一佛有每一佛的特色，是以我們應隨一切諸佛去學。¹⁷⁰

所以淨空法師指出：

頌第八願「常隨佛學」。要學三世諸佛——過去佛、現在佛、未來佛。¹⁷¹

那麼如何具體而有次第地做到「常隨佛學」呢？賢度法師指出：

要學佛的身、口、意三業，先學佛的智慧，學佛的大慈大悲，學佛的無量無邊之功德。佛的種種修行法門，佛的種種德行，要依據佛陀所說的經律論來作為身、口、意三業的準則，然後生起修持戒、定、慧三學，由教、理、行、果的所行之境，隨順著信、解、行、證的能行之心，去實踐力行。¹⁷²

以上八願，即是以「常隨佛學」為代表的「上求佛道」願。而以下「下化眾生」之願，若以宗密大師的解釋，則明顯有處處會歸於「一心」的傾向，也就是說，前面八願如果都是合於事的部份，則從「恆順眾生願」開始，則處處開始強調「一心」的理體，到「普皆迴向願」幾乎全盤托出了十願皆為「迴向心」之「一心」所攝的內涵。

這也正是現代學者往往在研究普賢行願時最容易陷入的一個誤端，而姑妄以為此真如一心、如來藏一心、唯識一心或一真法界，等等，皆為實有，此是本文需要在此極力辯除的關鍵所在。

而以宗密大師而言，在空與不空之間或空與有之間，做著模稜兩可、含糊其詞的「一心」的反復表詮、遮詮，反復立、反復破的苦心孤詣之中，其苦心悲心不可謂不深，實不易為一般人所理解與體會，故此，筆者在此所要正本清源地闡明「一心」的目的，乃是必須要將之與華嚴法界三觀的真實意涵做聯結，而並非刻意要將「一心」作為華嚴無盡法界緣起的代名詞，或者說「一心」之用僅僅為法界三觀的止觀代名詞而已。

因為，作為理體的本來面目而出現的「一心」，其含義是無窮無量的，這也是為什麼在普賢行願修行體系裡面，理與事不能絕然分開的理由之一。

¹⁶⁹ 姚秦鳩摩羅什譯，《集一切福德三昧經》卷2，CBETA, T12, no. 382, p. 995, c22-p. 996, a2。

¹⁷⁰ 演培法師，《華嚴經普賢行願品講記》，頁250—251。

¹⁷¹ 淨空法師講述，《普賢大士行願的啟示》，頁136。

¹⁷² 賢度法師，《華嚴淨土思想與念佛法門》，頁64。

二、正行十願的「下化眾生」

下化眾生願中包含兩願：「恆順眾生願」與「普皆迴向願」。

與現代學者注重「恆順眾生願」不同，在古代祖師那裡，更注重的是「普皆迴向願」。

清涼大師對於八、九、十願，即判為同一「迴向」，如疏云：

以後三行皆迴向故，八、九但是迴向別義。八隨佛學是向菩提通於二利，九順眾生是向眾生一向利他，故此三門不相捨離。¹⁷³

而宗密大師對此兩願的詮釋則是超越世出世間的，最終歸趣皆導向如來藏「一心」，於是使得理論文字本身都被賦予了與虛空法界一如的色彩。

（一）「恆順眾生願」之「一心」義

宗密大師首先分析了前八願是對於佛來講，稱為「隨學」，而對於眾生來講，則只能稱為「恆順」，可見，在「心佛眾生，三無差別」中，大師依然做著歷歷孤明的清楚區分工作，但透過其「不壞假名，不滅假相，法無自性，一切皆如」的立場去仔細審察，卻能體味宗密無非是要在空義的般若思想下，依然倡導其視法界與眾生一如的思想觀點罷了。

如一開始闡明「眾生」是假名施設，卻又在後面大費篇章地分析了胎卵濕化等等眾生界的種種無盡。

1、眾生假名無盡

（1）眾生假名

宗密大師引三經為證：

如《大法鼓經》云：「一切法和合施設，名為眾生。謂以四大、五蘊、十二處及十八界、十二因緣等合成，假名為人，號曰眾生。」又，《般若燈論》云：「謂有情者，數數生故，名為眾生。」又，《不增不減經》云：「此法身本性清淨，但為恒沙煩惱所纏，隨順世間，往來生死，即名眾生。」¹⁷⁴

雖然三經同說眾生假名，宗密大師卻一上來就破空有論：

若見眾生是定有，定有則體異真性，則阻隔難化，故名非順也；若見眾生是定無，定無即斷滅，斷滅亦異真性，還成阻隔，亦非順也。¹⁷⁵

¹⁷³ 唐澄觀別行疏、宗密隨疏鈔，《華嚴經行願品疏鈔》卷6，CBETA, X05, no. 229, p. 309, a1-4。

¹⁷⁴ 唐清涼國師疏、圭峰大師鈔，《華嚴經普賢菩薩行願品別行疏鈔》（二00四年標校版），頁322。

¹⁷⁵ 同上，頁320。

既然如此，則眾生到底是是有是無呢？宗密大師則將之歸於「性之緣起」，宛若明鏡現像，故無自體，但幻相歷然，所以眾生其實是「非斷非滅」。

故宗密大師便推出「生佛一如」的心性觀：

由眾生寂滅，本來自盡時，即是法身界，法身隨緣成有時，即眾生界。今以寂滅非無之眾生，恆不異真而成立。又，以隨緣非有之法身，恆不異事而顯現，是故菩薩入眾生界時，即是入佛界，入佛界時，即是入眾生界也。¹⁷⁶

這顯然是從眾生與佛的體性上來講的，但宗密大師隨後又破此執「生佛一如」為有的觀念：

眾生雖舉體全真，且不如是知，乖背此理，所作顛倒，不可倣學。¹⁷⁷

此處就點出了眾生之所以為眾生的原因，就是眾生有不知的緣故，所以「眾生所見，未曾有一佛清淨解脫者，是故識倒佛亦倒，情迷佛亦迷」。¹⁷⁸

為了讓學人不致踏入一切皆空的誤區，宗密大師又緊隨其後舉喻說明，如有一個賢人，具足仁義忠孝，忽然夢見殺害父母，造諸非法。眾人如果聽了這個，又怎麼可能真的會以其夢中所造的罪業去舍棄他呢？但，雖然不會舍棄他，那也絕不可能是以這個賢人的夢中所為去效仿他做惡事的。¹⁷⁹ 所以，宗密大師批判，凡是學眾生迷心之行的，或棄舍眾生不學的，二種都屬癡狂。故鈔云：

物我無二，自覺真性，凡聖不差，上合十方如來，下合六道含識，如斯見解，發是用心，方名「普賢行願」。¹⁸⁰

所以，宗密大師認為前面的八大願如都是令合諸佛的，那麼這第九願是令合眾生的，因為眾生是迷了的佛，佛是悟了的眾生，因此，所謂的度化眾生，就是「度化我們心目中的眾生，而成佛正是成眾生心目中的佛」。¹⁸¹

通過以上分析，學人不由恍然大悟，原來，宗密大師強調的「一心」，與《大乘起信論》所明的心真如真有異曲同工之處，如《大乘起信論》云：

心真如者，即是一法界大總相法門體。所謂心性不生不滅，一切諸法唯依妄念而有差別，若離妄念則無一切境界之相。是故一切法從本已來，離言說相、離名字相、離心緣相，畢竟平等、無有變異、不可破壞。唯是一心故名真如，以一切言說假名無實，但隨妄念不可得故。言真如者，亦無有相。謂言說之極因言遣言，此真如體無有可遣，以一切法悉皆真故；亦無可立，以一切法

¹⁷⁶ 同上。

¹⁷⁷ 同上。

¹⁷⁸ 同上，頁 321。

¹⁷⁹ 同上。

¹⁸⁰ 同上，頁 321—322。

¹⁸¹ 賢度法師，《華嚴淨土思想與念佛法門》，頁 67。

皆同如故。當知一切法不可說、不可念故，名為真如。¹⁸²

但是，宗密大師所說的「一心」，其實是在此「心真如」基礎上大力開闡的「一心」，¹⁸³ 其思想本身，是超越了眾生與佛、心與法界、真與妄、乃至主觀與客觀等等二元對立思想下的更大的「一心」，可以說是一元論，更確切地說，是一種佛性論。

換句話說，宗密大師如此煞費苦心地邊破邊立，邊立邊破，是要讓學人明白，在此「絕對真心」裡面，是不存在覺與不覺、生滅與不生滅的問題的，因為，連類同於「強立名，為法界」的行為都是不得已而為之的，故說有一「絕對真心」。

綜上所述，即可明瞭，此「絕對真心」是針對一切生滅現象而論的，因為如果一切虛妄，那麼，能夠生起一切虛妄幻相的識本身也是虛妄不實的，那麼，隨時處在生滅之中的識，如何還能生起一切生滅的法呢？這顯然是說不通的。因此，此生滅的識，必定是要依於一個不生滅的體，才能生起，沒有這種妄依真的依附關係，生滅本身是不能產生生滅的。

其實這種以真心融合一切的思想並非宗密首創，在三祖法藏的《五教判》¹⁸⁴ 中早已顯露端倪了，然此招致呂澂（1896-1989）先生批評，認為此融合思想不出一種「調合論」的範疇，¹⁸⁵ 但宗密大師強調「絕對真心」的一面，就絕非是僅以「調和」一詞就可以一言以蔽之的。也正因為宗密大師是以「絕對真心」的表詮方式，並非站在生滅與不生滅和合或者真與妄和合的基礎上，來明白突顯了一元論下的「不一不異」，而「不異」的色彩顯然遠比「不一」更強烈。

這樣一來，宗密大師的「一心」思想，就似乎與《起信論》的主張，站到了一起。如《起信論》云：

雖實有此諸功德義，而無差別之相，等同一味，唯一真如。此義云何？以無分別離分別相。是故無二。復以何義得說差別？以依業識，生滅相示。此云何示？以一切法本來唯心，實無於念，而有妄心，不覺起念，見諸境界故說無明。心性不起，即是大智慧光明義故。若心起見，則有不見之相。心性離見，即是遍照法界義故。若心有動，非真識知，無有自性，非常、非樂、非我、非淨，熱惱衰變則不自在，乃至具有過恒沙等妄染之義。對此義故，心性無動則有過恒沙等諸淨功德相義示現。若心有起，更見前法可念者則有所少。如是淨法無量功德，即是一心，更無所念，是故滿足。名為法身如來之藏。¹⁸⁶

可見，這個「一心」，實是指如來藏自性清淨心，雖無差別之相，卻又因無明風動，而現種種相。於是，在《別行疏鈔》中，乃有宗密大師在「一心」的肯定意義下，對於眾生相的種種分別。

¹⁸² 馬鳴菩薩造、梁真諦譯，《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 576, a8-18。

¹⁸³ 釋坦毓（1998），〈圭峰原人論之我見〉，《大專學生佛學論文集（八）》，台北：華嚴蓮社，頁 204。

¹⁸⁴ 唐法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》卷 1，CBETA, T45, no. 1866, p. 477, a6-7。

¹⁸⁵ 呂澂（1943），《呂澂佛學論著選集（五）》（中國佛學源流略講），濟南：齊魯書社 1996 年 1 版 2 刷，頁 2960。

¹⁸⁶ 馬鳴菩薩造、梁真諦譯，《大乘起信論》卷 1，CBETA, T32, no. 1666, p. 579, a23-b8。

（2）眾生無盡

如《鈔》中對別釋眾生種種，以「先顯四生」，「後明餘五」來說明，而四生中又分二：前總標，後「依義別顯」，又分二。

①「先約差別」分三：

[1]明依止差別，如經云「依於地水火風住者」、「依空及諸卉木而生住者」；

[2]明種類差別，如經云「種種生類，種種色身，種種形狀，種種壽量」等；

[3]明受用差別，如經云「種種衣服，種種飲食」等。¹⁸⁷

以上對於「眾生種種」的差別描述，在澄觀大師《疏》中不過輕描淡寫的「十字義」：

四生九類，義見普救夜神。¹⁸⁸

而宗密大師在《鈔》中卻用幾乎將近千字的敘述博闡。

2、化生最強

如《鈔》云：

疏「四生」至「夜神」者，「四生」，即卵、胎、濕、化，更加有色、無色、有想、無想、非有想非無想等，都成九類也。「普救夜神」，即前寄十地中之善友也，具足應言「普救眾生妙德主夜神」，住菩提場，寄跋慧地，得「菩薩普現一切世間調伏眾生解脫門」，彼亦有九類之文。¹⁸⁹

在初步定義了四生九類後，宗密大師就廣引《地持論》、《俱舍·世間品》來說明「四生」是依於何業而去受生的；包括天中有、人中有、傍生中有、鬼中有、地獄中有是如何去受生的；後又說明有色界、無色界眾生所依有想、無想的粗細相狀。宗密嘆息「然彼解但配所依及粗細，未配五道」，於是，底下更說明：

天及地獄化生，鬼具胎、化，人畜各通於四。鬼胎化者，地行羅刹、夜叉，及鬼母兒，皆是胎生，餘皆是化。人具四者，卵如毗舍佉母，卵生三十二子；胎如常人；濕如奈女，從菴蘿樹濕氣而生，即菴蘿女也；化如劫初之人，從二禪下生人間。畜具四者，如龍與金翅鳥各有四生故。《正法念經》云：「化生金翅鳥，能食四生龍。如次濕胎卵，能食三二一」等。餘鳥皆卵，餘獸皆胎，著地飛空，若水若陸，微細蠢動，或化或濕，或卵或胎，不可具分品類。

又《雜心》云：謂生攝趣，非趣攝生，以中陰化生，趣不攝故。¹⁹⁰

¹⁸⁷ 唐清涼國師疏、圭峰大師鈔，《華嚴經普賢菩薩行願品別行疏鈔》（二〇〇四年標校版），頁320-323。

¹⁸⁸ 同上，頁323。

¹⁸⁹ 同上，頁324。

¹⁹⁰ 同上。

宗密大師自設問答，解決了為何「四生」中，不以「化生」為首的問題，證明「化生」最強。

「約心釋」中，宗密大師明白提出了《起信論》中講到「心生滅門」時「三細最初業相」的概念——「無明」、以及如來藏中的「胎藏」義：

約心釋者，從本至末為次。無明卵生，無明者，取第八識心三細最初業相也。此初起之念，能所未分，渾沌如「卵」，既是根本，故首明之。無明發業，蘊在藏識之中，為「胎」也。愛水流注，潤之方能受生，為「濕」也。化生則無而忽有，為化也。¹⁹¹

此處，宗密大師將「無明」等同於第八阿賴耶識中的「三細最初業相」，又將「無明發業」，解釋為「蘊在藏識之中」的「胎」義。

此處有三點需說明：

(1) 如果說前面，宗密大師處處在強調「心真如」的一面，此處為何要處處強調「心生滅」呢？顯然，宗密大師所強調的「絕對真心」並非只停留在「心真如」與「心生滅」兩邊，其「一心」概念，應是超越了「心真如」與「心生滅」的。

這種「超越的真常心」才是宗密大師所強調的「絕對真心」。

陳英善教授即曾指出：

就印度佛教經典的成立史來看，《華嚴經》是介於般若系與如來藏說之間，所以其內容自然地包含了般若、如來藏、唯識的成份……如以此華嚴義理之核心——無盡法界緣起來看，則可知《華嚴經》及華嚴宗諸大德並非如一般所言，在於消融空有二宗，而是無盡法界緣起之事事無礙本身自然就涵攝了空有之理事。¹⁹²

如果以此來理解宗密大師的「絕對真心」，可以發現，表面上是指實有的如來藏，而根本所指仍然是華嚴無盡法界緣起。

(2) 關於「無明」到底屬「覺」，還是屬「不覺」。如果「無明」屬「覺」，則從「覺」了的佛心中，如何還能流出「不覺」的眾生呢？而如果「無明」屬「不覺」，那麼知「不覺」的又將是誰？更進一步說：「眾生可還『如來覺心源』而成佛，那麼佛是否同樣會從眾生的不覺心而流成眾生？」¹⁹³

借用宗密大師在《〈大方廣圓覺修多羅了義經〉略疏注》中的解釋，則將「無明」歸為「假名」、「體空」，這樣，「無明」既無，就不存在什麼「覺」、「不覺」的問題了，但宗密大師又怕人墮入「無明」為「空」的斷見，又將「無明」與「妙明」作了直接關聯，云：

¹⁹¹ 同上。

¹⁹² 同上，頁 378。

¹⁹³ 海慧（2013），〈論佛教本覺與真如緣起思想〉：「眾生可還『如來覺心源』而成佛，那麼佛是否同樣會從眾生的不覺心而流成眾生？」《寒山寺佛學·第八輯》，蘭州：甘肅人民出版社，頁 6。

此無明者，非實有體，言無體者，但是假名。內外求之了不可得，推其本際元是妙明。故論云：「念無自相不離本覺。」又方云：「依覺故迷，若離覺性則無不覺。」了斯無體，諸行不生，不生故無滅，生滅滅已，寂滅為樂。是知十一支法皆有所因，唯此無明橫從空起，今悟無明滅則行滅，行滅則識滅，乃至老死滅也。¹⁹⁴

以上可明，所謂的「不覺」必定依於「覺」而起，若離「覺」，也就談不上什麼「不覺」。因此論後所引十二緣起，不妨看作一種大乘禪觀，可以了知宗密所指「無明」，其實指「如來藏」。¹⁹⁵

(3) 如無明即如來藏，為何宗密大師並不直接點明，卻以晦明不定的一句話來釋疑？如《鈔》云：「無明發業，蘊在藏識之中，為『胎』也」。

據印順導師考證，「如來藏(Tathāgata-garbha)說，是『後期大乘』(經)的主流，經『初期大乘』的演化而來」，¹⁹⁶ 所以，印順導師認為，《華嚴經》只是一種「含蓄的如來藏說」。¹⁹⁷

另外，印順導師也指出：

《華嚴經》所傳的「華藏莊嚴世界海」，藏文譯本中有 garbha，即如來藏的(胎)藏，蓮實在華內，正如在胎內一樣。不過唐代所傳，華藏世界海的原語，還是沒有胎藏(garbha)的。¹⁹⁸

可見，處在中唐時代的宗密大師仍能敏銳地覺察到與無明等同的如來藏的「胎藏」義。

這樣，透過將眾生面面分析到位，宗密大師如來藏思想中強調「如來藏無我」¹⁹⁹的特色已呼之欲出。

既然「無明」體空，宗密大師又是以何來解決如來藏緣起說的呢？從下面的「順生則為順佛」的解釋來看，其運用的顯然是華嚴學中最根本的「性起」思想，或者也可解釋為，真如不變，而具有隨緣義。意即，「性起」是不待緣的，²⁰⁰ 一旦真心起用，乃成「緣起」，「緣起」需待緣，但「性起」與「緣起」又是一體兩面，是不一不異的，而此體，即是法藏大師時代，即起而標舉的「自性清淨圓明體」。²⁰¹ 而此法界體，究其實，仍歸一心。

¹⁹⁴ 唐宗密述，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》卷1，CBETA, T39, no. 1795, p. 534, b1-8。

¹⁹⁵ 惠空法師(2013)，《十二緣起禪觀體系》，台北：佛陀教育基金會，頁41。

¹⁹⁶ 印順著(1981)，《如來藏之研究》，台北：正聞出版社，2006年重版一刷，頁102。

¹⁹⁷ 同上，頁98。

¹⁹⁸ 同上。

¹⁹⁹ 印順著(1981)，《如來藏之研究》：「而眾生位上的如來藏，被解說為『無我如來之藏』了。」台北：正聞出版社，2006年重版一刷，頁2。

²⁰⁰ 賢度法師，《華嚴學講義》：「由『一心』而緣起萬法事象，叫做『性起』，性起與緣起，意思稍有不同，即：緣起是待他緣而生起，性起乃不待他緣，直接由其自性本具的性德而生起。」頁161。

²⁰¹ 唐法藏述，《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷1：「調自性清淨圓明體二起二用：一者海印森羅常住用，二者法界圓明自在用。」CBETA, T45, no. 1876, p. 637, a24-26。

3、順生則為順佛

宗密舉代表「性起」思想的「海印」喻以明「順生則為順佛」：

「順生則為順佛」者，此文既略，更以海印之喻以明。如香水海澄淨，須彌日月四天下中種種眾生，種種國土，居處屋宅，皆於中現。若執此像是有命之眾生，有質之世界，是乖像也；非唯乖像，亦乖海也。必須定知此像一一具鹹濕之體，及不宿死屍等十種之德，（《華嚴經》三十九卷說海有十德，以況十地：一、次第漸深，如初地出生大願漸深故。二、不受死屍，如二地不受破戒死屍故。三、餘水入中沒名，如三地離世假名故。四、普同一味，如四地與佛德同一味故。五、有無量珍寶，如五地出生方便神通寶故。六、無能至底，如六地觀察緣生甚深理故。七、廣大無量，如七地廣大覺慧善觀察故。八、大身所居，如八地示廣大莊嚴事故。九、潮不過限，如九地深解行世，如實而知，不過限故。十、普受大雨，如十地能受一切如來大法明雨，無厭足故。）始名順像。既順像也，始得名為順海，海即如來，像即眾生，餘義昭然可見。故〈出現品〉云：「佛子！譬如大海，普能印現四天下中一切眾生色身形像，是故共說以為大海。諸佛菩提亦復如是，普現一切眾生心念根性欲樂而無所現。」是故經云：順生即是順佛，乃至尊重承事歡喜等，是故說名諸佛菩提也。²⁰²

此「性起」說，雖然標舉的是無盡法界緣起，並非如來藏緣起，亦非真如緣起，然而因為宗密大師處處強調「一心」的緣故，難免讓學人誤會華嚴所說乃是如來藏緣起或真如緣起。

其實，宗密大師的苦心乃在於舉「一心」以喻「一切法」，「一心」絕不能離於「一切法」而單獨存在，同樣，「一切法」也不能離於「一心」而存在。比較起來，「一切法」又是極難掌握的，出於實際修學的可能性，舉「一心」也即代表「一切法」了。而顯然，上面強調的「眾生心」，又被強調了「菩提心」的內容。

值得注意的是，宗密大師這種「眾生心」即「菩提心」思想，不單只局限於對《行願品》一品的解釋，而是統貫了整部《華嚴經》的。如其對《十地品》之「歡喜地」的解釋，幾乎是在用對《行願品》之「恆順眾生願」解釋一模一樣的文字，作同一面向的闡述。

如在《十地品疏鈔》中，從初地菩薩所發的第五願開始，就是不斷在用「眾生心」的內容反復說明「眾生種種無盡」及如何流為眾生之原因，引用的「毗舍佉夫人生三十二卵，卵各出一兒；般遮羅王有妃，生五百卵，卵各一子。」「胎生，如今人是。」「濕生，如頂生王從頂胞而生故。」「化生者，唯劫初起。」「傍生具四」「化生如龍迦樓羅等。鬼通胎化二者。」²⁰³可謂與《行願品》解釋，幾無二致。

而從初歡喜地菩薩所發第八願開始到第十願，又可看出宗密大師重點在於對「菩

²⁰² 唐清涼國師疏、圭峰大師鈔，《華嚴經普賢菩薩行願品別行疏鈔》（二〇〇四年標校版），頁329-330。

²⁰³ 唐清涼國師疏、圭峰大師鈔，《新修華嚴經疏鈔十地品（一）》，台北：華嚴專宗學院佛學研究所，2001年6月出版，頁487-494。

提心」的闡述。²⁰⁴ 而此處「菩提心」之義涵，除卻「無相無不相」之相同義，與《行願品》「菩提心」之解釋，最大不同還在於，其具有「自性涅槃」義，如《十地品疏鈔》云：

二無我理，本「寂滅」故，名為「涅槃」……而「性淨」故。經云「即涅槃相」，即「相」之「性」，方為「淨」「性」。「契」通能、所，能、所「契」合，真「菩提」故。言「則不復更『滅』」者，暗引《淨名•彌勒章》中「證」成上義。彼經云：「一切眾生即涅槃相，不復更滅。」²⁰⁵

由上可知，宗密大師所認同的「一心」，即是「眾生心」，也是「菩提心」，同時又是「自性清淨圓明體」，又是真如，又是如來藏真心，即性即相，即相即性，又與虛空法界有等同義，又是一靈知不昧的「知心」，又完全可與無明相同等，並且又具有「自性涅槃」義，宗密大師似乎是要在「一心」上，開出無量義。

如僅僅是為了破學人的執著，為「一心」立無量名，這顯然是表像，而施凱華教授通過對宗密大師的「一心說」和天臺智者大師的「一心說」，作了種種對比後，認定，此是宗密大師為其致力於禪教一致、和會儒道、頓漸合一乃至融通萬法的行為作一最精密的思想準備，也就是他「融合的宗教」的理論架構，如其所云：

宗密所開展之華嚴一乘法界一心圓教觀，即是由「一心」統貫此愚法聲聞教、大乘權教、大乘實教、一乘頓教，乃至一乘圓教而圓攝無餘，由此一心所開展之總持境界而呈顯出一切法界所蘊具之假說一心賴耶一心如來藏一心頓絕一心乃至理事本末賅徹無礙之一心，此展現出宗密圓詮契應了《華嚴經》所說的「應觀法界性，唯是一心造」之真實要義之體現。²⁰⁶

這個說法可謂精準地概括出宗密大師以「一心」統貫萬法的真實目的。

而《行願品別行疏鈔》中對於「平等隨順眾生」的說法就可以在「一心」的理論架構下，順理成章地成立。

4、平等隨順眾生

此中，有如下兩個重點：

(1) 佛於眾生心行中求

如《鈔》云：

一切諸佛無不從迷而悟，從妄而真。²⁰⁷

這還是強調的「絕對真心」的概念，當然，突出的是「生佛一如」，且引《淨名

²⁰⁴ 同上，頁 504-505。

²⁰⁵ 同上，頁 505。

²⁰⁶ 施凱華（2013），〈華嚴宗密與天臺智者於『一心』圓頓詮釋之對觀〉，《第二屆華嚴專宗國際學術研討會論文集（三）》，台北：華嚴專宗研究所，頁 10。

²⁰⁷ 唐清涼國師疏、圭峰大師鈔，《華嚴經普賢菩薩行願品別行疏鈔》（二 00 四年標校版），頁 335。

經》云：「諸佛解脫，當於一切眾生心行中求」。這樣，「一心」裡面，心、佛、眾生，還有什麼差別嗎？可以說，「一心」二字，總結了一切平等。

（2）菩提屬予眾生

宗密大師在「觀心釋」中強調：

觀心者，自有二義：一、攀緣妄想即是眾生，妄起即不覺；覺即無妄，合於本覺，名為成佛。二、思惟觀察法義，此心念念生起，亦是眾生；必因此心念念推察方為正理，成智方證菩提，故云爾也。²⁰⁸

雖然，「攀緣妄想即是眾生」，但為令不覺眾生合於本覺之佛，仍需念念「思惟觀察法義」，故此宗密大師身為華嚴門人，卻念念不忘強調荷澤禪一系的「寂知」之心的「知」字，²⁰⁹ 故「觀心」法要裡面，人們並沒有看到禪與教的沖突，兩者是和諧一體的。

（二）「普皆迴向願」之「一心」義

對於此願，宗密大師分了三大要點闡述：

1、十門開闡「迴向」之「一心」義

如下表所示：²¹⁰

三類「迴向」	「迴向」十義	「迴向」二相	若 於 一 切 智 發 於 迴 向 心
迴向眾生	① 回自向他	隨相離相，眾生菩提隨相，實際離相；	
	② 回少向多		
	③ 回自因行，向他因行		
迴向菩提	④ 回因向果		
	⑤ 回劣向勝		
	⑥ 回比向證		
迴向實際	⑦ 回事向理	或眾生隨相，菩提離相，實際非隨非離。	
	⑧ 回事向理		
注：迴向菩提 通三類迴向	⑨ 回事向理		
	⑩ 回事向理		

表（十四）

此「迴向」十義結歸於具有「一切智」的「一心」下。

²⁰⁸ 同上，頁 337。

²⁰⁹ 唐宗密述，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》卷 1，CBETA, T39, no. 1795, p. 532, a27。

²¹⁰ 唐澄觀別行疏、宗密隨疏鈔，《華嚴經行願品疏鈔》卷 5，CBETA, X05, no. 229, p. 297, c13-20。

2、引《十迴向品》十名會歸「一心」

如《鈔》云：「心不迴向，即為狹劣；以迴向心，一毫之善皆遍法界」。

此一迴向心，當然包括了迴向實際、迴向菩提、迴向眾生三個面向，結歸於一法界之下。宗密大師強調「一真法界」的思想處處體現在字裡行間。他將法界等同於心，說明，在「一心」裡面，並不存在心與理的對立，而是亦心亦理。這正好是和呂澂唱了反調。因後者指責《起信論》並沒有很好地說明「究竟是指理還是指心」，顯然有著心與理二分的困擾。²¹¹

在「由向實際則住法身」時，宗密大師一方面肯定了「佛以法為身，清淨如虛空故」的佛心，另一方面卻也並不否定「由向菩提能成般若」的菩薩心，更沒有否認「由向眾生能成解脫」的眾生心。²¹²

由此可知，三心合一的「一心」思想，正是站在佛智證量境界講的，故能強調「寂知」之心的「知」，也就是菩薩是依此「知」才有「留惑潤身」的理由，起而去代眾生受苦的。故而，太虛大師以現量境界下的「知解」義，去批判宗密大師為「知解教徒」，²¹³ 實是一種極大的誤解。

3、依五教明菩薩大悲心為首「留惑潤生」

《鈔》云：

始教願智劣，故留惑助願；終教菩薩願智勝，故分留受生；頓教行位既不可說，所依身分亦然；若圓教，不說變易，但分段以至於十地離垢定前，至彼位得普見肉眼，故知是分段也。又，善財以分段身窮於因位故也。²¹⁴

由上可明，各教對於菩薩「留惑潤身」是有著種種的不同的解釋的，而到圓教，「留惑潤身」的問題卻轉化成為了關於究竟是「分段身」還是「變易身」的爭論了，因此，到宗密大師，便將「留惑潤身」仍然回歸到心性問題上來，試圖以「大悲為首的菩提心」來解決「菩薩願代眾生苦」的問題，如其云：

一、業有定、不定故，不定則可代；二、若受苦有益，菩薩令受，方能究竟得離故；如父母教子，付嚴師令治，如是密意，非凡小能知也。²¹⁵

事實上，宗密大師一生致力於禪教合一、三教合一、頓漸合一等等的實踐本身，就是對於此一大悲心行的最圓滿體現，而且，在「一心」理論基礎上架構起來的融合行為，充份顯現出無縛無著解脫自在的任運色彩，可說是菩提心之力用的一種無礙呈現了。

²¹¹ 李治華（2011），《評呂澂〈中國佛學源流略講〉中之華嚴思想》，《華嚴學報創刊號》，台北：華嚴學術中心，頁 149-150。

²¹² 唐清涼國師疏、圭峰大師鈔，《華嚴經普賢菩薩行願品別行疏鈔》（二 00 四年標校版），頁 327-344。

²¹³ 太虛（1914），〈曹溪禪之新擊節〉：「圭峰則由知解宗徒兼為知解教徒，宗下承曹溪風能斥去之，故宗彌盛」，《太虛大師全書》第 15 冊，台北：善導寺佛經流通處，頁 2817-2818。

²¹⁴ 唐清涼國師疏、圭峰大師鈔，《華嚴經普賢菩薩行願品別行疏鈔》（二 00 四年標校版），頁 347。

²¹⁵ 同上，頁 246-249。

如果以〈迴向品〉所說，則第九無縛無著解脫心迴向行菩薩，由第八真如迴向行「結成一觀」²¹⁶（重於觀即空假平等的觀慧），²¹⁷ 導向成就普賢三業，²¹⁸ 稱為「位前普賢」。²¹⁹ 其心即稱為「法界無礙心」。²²⁰

三、宗密大師如來藏思想之「一心」

今參考日本學者吉津宜英為宗密大師所作的「《大疏》の五異」和「《都序》十異」的歸類方法，²²¹ 現將宗密大師「一心」義的開發，歸類如下：

《大疏》の五異	《都序》十異	「一心」十義	結論
	一、法義真俗異	一、真妄如一	超越二元對立的「一心」佛性論
	二、心性二名異	二、心性如一	
一、無性本性別	三、性字二體異	三、體用如一	
二、真智真知別	四、真智真知異	四、寂知如一	
	五、我法有無異	五、我法如一	
	六、遮詮表詮異	六、遮表如一	
	七、認名認體異	七、名體如一	
三、二諦三諦別	八、二諦三諦異	八、三諦如一	
四、三性空有別	九、三性空有異	九、三性如一	
五、仏徳空有別	十、仏徳空有異	十、空有如一	

表（十五）

綜上所述，可以說，宗密大師如來藏思想的「一心」論，具有如下三大特質：

第一、超越二元對立的佛性論

第二、強調絕對真心的真知論

第三、有別於空性學的心學論

正是站在此「一心」的高度，才有宗密大師如來藏思想成熟並系統化的一系列著作，這是他的理論，也是他的實踐。對此，董群先生如是評價：

如果說，宗密以《圓覺經大疏》、《圓覺經道場修證儀》為代表的成名作標志著其思想體系的初步完成，也標志著宗密在佛教心識觀上、修行觀上達到了中國

²¹⁶ 唐法藏述，《華嚴經探玄記》卷 8〈21 金剛幢菩薩迴向品〉：「三、『摩訶薩如是迴向時』下，明迴所成德。初中先有三十句，舉差別善根，末後一句結成一觀」，CBETA, T35, no. 1733, p. 267, c15-17。

²¹⁷ 印順導師，《成佛之道》（增注本），頁 400-404。

²¹⁸ 東晉佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》卷 20〈21 金剛幢菩薩十迴向品〉，T09, no. 278, p. 528, b15-17。

²¹⁹ 唐清涼國師疏、圭峰大師鈔，《華嚴經普賢菩薩行願品別行疏鈔》（二 00 四年標校版），頁 193-194。

²²⁰ 東晉佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》卷 20〈21 金剛幢菩薩十迴向品〉，T09, no. 278, p. 529, b3-4。

²²¹ 吉津宜英著（1985），《華嚴禪の思想史的研究》，東京：株式會社大東出版社，昭和 60 年 3 月 1 日初版，頁 278-279。

佛教的極高水準，宗密的後期著作，則標志著他在判教觀上，或佛教史觀、文化史觀上達到了中國佛教的極高水準，這樣，宗密的佛學思想，在心性本體論、修行觀和歷史觀上，都站在歷史的最高水準的這一層。²²²

此並非過譽之辭，此中所指的「後期著作」就是他回歸終南山後作的《原人論》和《禪源諸詮集》（現只剩《都序》）。²²³ 而宗密大師一生，最著力弘揚的則是《圓覺經》的本覺妙心。²²⁴

從以上對於普賢十大行願的開闡，不難發現，其實，十大行願之本體乃會歸於「一心」。如寄於大乘終教、頓教表達，²²⁵ 一個〈唯心偈〉便足以總攝整部華嚴。²²⁶ 普賢十大行願之「一心」，亦復如是。而有關心自性、唯心的思想，八十華嚴無疑要較六十華嚴明顯得多，因此，澄觀大師與法藏大師對於此「一心」之詮解，又多有不同，如下表：²²⁷

經文 品會	夜摩天宮菩薩說偈品	十地品	心自性
六十華嚴	「心造諸如來」， ²²⁸ 顯示主觀的行門	「三界虛妄，但是（或一）心作」 ²²⁹	無「心自性」之說
八十華嚴	「一切唯心造」 ²³⁰ ，表現客觀的唯心緣起	「三界所有，唯是一心」 ²³¹	「心自性」

表（十六）

故對於「一心」的探討，有必要回到三祖法藏大師的如來藏思想去重點剖明。

第二節 普賢行願「一心」的止觀法門

²²² 董群（2000），《融合的佛教——圭峰宗密的佛學思想研究》，北京：宗教文化出版社，頁 24。

²²³ 同上，頁 25。

²²⁴ 胡建明（2013），《宗密綜合思想研究》，北京：中國人民大學出版社，頁 147。

²²⁵ 陳英善（2012），〈天台三觀與華嚴三觀〉，《華梵人文學報》天台學專刊，頁 197。

²²⁶ 覺開法師（1999），《華嚴經大意》，台北：華藏佛教基金會，頁 25。

²²⁷ 李治華（2008），《〈華嚴經〉的文獻考據與哲學詮釋》，錄自《智嚴思想研究——以初期華嚴宗哲學的創立過程為主軸》，輔仁大學哲學博士論文，頁 11。

²²⁸ 東晉天竺三藏佛跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》卷 10〈16 夜摩天宮菩薩說偈品〉，CBETA, T09, no. 278, p. 466, a6。

²²⁹ 東晉天竺三藏佛跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷 25〈22 十地品〉，CBETA, T09, no. 278, p. 558, c10。

²³⁰ 唐實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷 19〈20 夜摩宮中偈讚品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 102, b1。

²³¹ 唐實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷 37〈26 十地品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 194, a14。

作為中國方面，第一個將如來藏自中觀與唯識方面區別開來並予以定位的是華嚴三祖法藏大師，²³² 其在唯識與唯心兩個不同體系之間卻能優遊自在，關鍵在於他的「一心」的思想高度，至少超越了兩方面的理論肇基。

一、法藏大師的「一心」心識

一方面，從表面上來看，法藏大師似乎和古唯識家真諦三藏（499-569）一樣，提出了與真諦的「自性清淨心」頗為類似的「自性清淨圓明體」²³³ 的概念，但事實上兩者是不同的。因為真諦提出的「阿摩羅識」（「大圓鏡智」的別名），²³⁴ 由於被賦予了「境識俱泯」之實性，故「只能作聖道依因，不作生因」。²³⁵ 雖然真諦也提出了「解性賴耶」²³⁶ 的思想，具有「從始入終之密意」，²³⁷ 但絕非《起信論》的「本覺」。²³⁸ 然而法藏大師的「自性清淨圓明體」卻是能出生一切萬法的。

另一方面，法藏大師為闡明此一「自性清淨圓明體」，採用了與《大乘起信論》一模一樣的「一心開二門」的模式，如《起信論》是由「一心、二門、三大、四信、五行」構成，而《妄盡還源觀》則是「一體、二用、三遍、四德、五止、六觀」。其中的「一體」即「自性清淨圓明體」，相當於《起信論》的「一心」。²³⁹ 但法藏大師是以「一切種智緣起」²⁴⁰ 來詮解《起信論》真妄和合之思想的，此與華嚴家通常採用的「如來藏真心的性起進路」²⁴¹ 之詮解方式不同。顯然，以法藏大師而言，「如來

²³² 阮印長（1989），〈從唯心與唯識看法藏的十重唯識觀〉，《第三十三卷中國佛教第二期》，頁 15。

²³³ ①天親菩薩造、陳真諦譯，《大乘唯識論》卷 1：「所謂常住第一義諦，古今一相自性清淨心。」CBETA, T31, no. 1589, p. 70, c10-11。②唐法藏述，《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷 1：「一、顯一體者，謂自性清淨圓明體，然此即是如來藏中法性之體。從本已來性自滿足，處染不垢，修治不淨，故云『自性清淨』。性體遍照，無幽不燭，故曰『圓明』。又隨流加染而不垢，返流除染而不淨，亦可在聖體而不增，處凡身而不減，雖有隱顯之殊，而無差別之異，煩惱覆之則隱，智慧了之則顯。非生因之所生，唯了因之所了。《起信論》云：『真如自體，有大智慧光明義故，遍照法界義故，真實識知義故，自性清淨心義故，廣說如彼，故曰『自性清淨圓明體』也。」CBETA, T45, no. 1876, p. 637, b9-19。

²³⁴ 唐窺基撰，《成唯識論述記》卷 3：「唯無漏依，體性無垢，先名阿末羅識，或名阿摩羅識。古師立為第九識者，非也。然《楞伽經》有九種識，如上下會。此無垢識，是圓鏡智相應識名，轉因第八心體得之。論：『此名唯在至第八識故』」，CBETA, T43, no. 1830, p. 344, c9-16。

²³⁵ 梁真諦譯，《決定藏論》卷 1〈心地品〉：「阿摩羅識亦復不為煩惱根本，但為聖道得道得作根本，阿摩羅識作聖道依因，不作生因。」CBETA, T30, no. 1584, p. 1020, b17-19。

²³⁶ 陳一標（2000），〈印順導師對新舊唯識的定位與評析〉：「但是真諦卻在『果報種子』賴耶外，別立『解性賴耶』，綜合此二大系……乃至於到轉依時，聞熏習可能與解性賴耶——具性德的法界——融合，這可說解決了新譯唯識性相永別、智如二分的格局」，「印順思想——邁向 2000 年佛教學術研討會」，會後論文集《印順思想》，新竹：正聞出版社，頁 285。

²³⁷ 聖凱（2006），《攝論學派研究》，北京：宗教文化出版社，頁 1。

²³⁸ 同上，頁 284。

²³⁹ 王頌著（2008），《宋代華嚴思想研究》，北京：宗教文化出版社，頁 135。

²⁴⁰ 海慧（2013），〈論佛教本覺與真如緣起思想——以太虛大師本覺與真如緣起思想為中心〉，《寒山寺佛學·第八輯》，蘭州：甘肅人民出版社，頁 6。

²⁴¹ 李治華（2006），《〈華嚴經〉的文獻考據與哲學詮釋》，錄自《智嚴思想研究——以初期華嚴宗哲學的創立過程為主軸》，台北：輔仁大學博士論文，頁 16。

藏與真如（真性）是有所差別的」。²⁴²

那麼，法藏大師如果要為代表最高修行的普賢行願之「一心」，提出代表「最高止觀」²⁴³的「妄盡還源觀」以符合其作用的話，就必須克服以上的兩個難點。

首先，法藏大師提出「剎那滅」的概念，來解決阿摩羅識不能作生因的困境。

（一）剎那滅作生因

依法藏大師說法，剎那滅不同斷滅，它是「能生後」的滅，如果此滅了，就不能稱為剎那滅，在前念後念之間其實都是等無間緣，所以其實是不滅，因為不滅，故能作萬法生因。如其所說：

答：滅有二種：一斷滅、二剎那滅。今非斷滅故不同無物。問：此剎那滅若不同無物，應非是滅。答：是剎那滅必引後，故不同無物，若不引後非此滅故。問：若剎那必引後生，是即不得入無心定等，以滅已無間要必生故。答：剎那有二位：一、約能依轉識麤故，皆從自種生，前念後念近遠俱為等無間緣；二、約所依本識細故，前後流注滅已更生無間相續。²⁴⁴

因此，剎那滅的過程是無間無休的，所以必定能生起後面的法，而由於「剎那滅」具有代表著「同時因果」的性質，便與普賢行願所彰顯的「自體因果」有了可以互證的邏輯必然，因為「一切眾生皆如來藏，普賢菩薩自體遍故」。²⁴⁵這樣，「一心」便能走向與「止觀」相通的途徑，也就是說，在普賢行者的修行，是「一心」起用，名為「止觀」。

那麼，剎那滅如果是無間的，是否二乘人的無心定就不得入了？法藏大師的解釋是說，若依小乘初教，允許二乘入滅，而若依大乘終教，則此處分段身滅，他處受變易身生。²⁴⁶

²⁴² 陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，頁 431。

²⁴³ 陳永裕（2004），〈華嚴家の止觀に對する解釈〉：「法藏の著作として疑問を持つ文獻で『修華嚴奧旨妄盡還源觀』というものがある。この文獻の構成は、一體，二用，三遍，四德，五止，六觀となつており，最も中心となるのは五止と六觀の止觀を表明することである，文獻の題目が示すように，華嚴の奧旨を修して妄を盡くして本源に還歸する修行法の最高に止觀を置くということである。その五止六觀の内容を見ると，（大正四五，六三七中）前の四德までが依體起用であつたのに對し，この五止六觀は攝用歸體であると明かしていることから，これによつて止觀の位置付けを知ることができる」，《印度學佛教學研究》第 53 卷第 1 號，日本：印度學佛教學會，頁 175。

²⁴⁴ 唐法藏述，《華嚴經明法品內立三寶章》卷 1：「答滅有二種：一斷滅、二剎那滅。今非斷滅故不同無物。問：此剎那滅若不同無物，應非是滅。答：是剎那滅必引後，故不同無物，若不引後非此滅故。問：若剎那必引後生，是即不得入無心定等，以滅已無間要必生故。答：剎那有二位：一、約能依轉識麤故，皆從自種生，前念後念近遠俱為等無間緣；二、約所依本識細故，前後流注滅已更生無間相續。」CBETA, T45, no. 1874, p. 617, c23-p. 618, a2。

²⁴⁵ 唐澄觀述，《華嚴經行願品疏》卷 3，CBETA, X05, no. 227, p. 90, b23-24。

²⁴⁶ 唐法藏述，《華嚴經明法品內立三寶章》卷 1：「答：若約小乘初教，可如所難，以彼宗中許入寂二乘永滅斷故。若終教等即不如此，以二乘人，燒分段身生滅度想入於涅槃，而餘世界受變易身，受佛教化行菩薩道，乃至成佛，盡於未來無有斷絕，以無眾生作非眾生故。」CBETA, T45, no. 1874, p. 618, a3-8。

如此，法藏大師「剎那滅」的提出，最終仍回到華嚴五教的心識差別說來圓證了。

（二）「一心」約五教差別

如《華嚴一乘教義分齊章》抬首即云：

問「云何一心約就諸教，得有如是差別義耶？」答：此有二義：一、約法通收；二、約機分齊。²⁴⁷

以上說法以藹亭法師（1893－1947）《華嚴一乘教義章集解》之解釋，可歸納如下：²⁴⁸

一心具二義	分類	教法	經說
約法通收明「一心」	攝義從名門 (小乘)	於阿賴耶識，但得其名，未聞其義。	陀那微細識，習氣成瀑流，真非具恐迷，我常不開演。
	攝理從事門 (始教)	於阿賴耶，但知業種緣起生滅之事，未聞緣起即空不生滅之真理故。	
	理事無礙門 (終教)	具說不生滅與生滅和合，真如隨緣不變義故。	
	事盡理顯門 (頓教)	總不說法相，唯辨真性故。	
	性海具德門 (圓教)	明性海圓融，緣起無礙，眾德悉備故。	
「約機分齊明」	小乘教	得名不得義	
	始教	得名得一分義	
	終教	得名得具分義	
	頓教	得義而不存名	
	圓教	名義俱無盡	

表（十七）

若以五教差別來看「一心」，即能知其並非與《起信論》之旨相合，而明顯具有華嚴別教一乘意義上的因陀羅網之義涵，法藏大師由此完成了對於普賢行願「一心」

²⁴⁷ 唐法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》卷，CBETA, T45, no. 1866, p. 485, b13-26。

²⁴⁸ 藹亭法師著（1947），《華嚴一乘教義分齊章》，台北：華嚴蓮社，2000年12月四版，頁147－162。

的完滿詮解，即是一即一切，一切即一，重重無盡。

當到達「一心遍法界」的理論高度，止觀的修行便稱性而起，由此，普賢行願所要趣向的「我於一念見三世」的「念劫圓融」²⁴⁹ 才成為可能。

而華嚴止觀，乃是理即事，事即理，不唯有教有觀，且即教即觀，即觀即教。²⁵⁰ 如以法藏大師「十門止觀」²⁵¹ 與「十重唯識觀」²⁵² 相比較，可知十門唯識說，是專就經論泛談吾人心識的實相，而「十門止觀」則是依一定的次第、精煉的過程，更清晰地止觀雙運，以實際功用而施作佛事。²⁵³ 所以，法藏「探玄唯識觀」，被判作「約教淺深門」，²⁵⁴。故知，華嚴止觀乃有教有觀。

但以法藏大師最主要的「止觀」力作《妄盡還源觀》而言，所謂「五止六觀」²⁵⁵ 更似注重理修的部份，目的是為了讓眾生契入「自性清淨圓明體」，²⁵⁶ 並非真正有如天台傢具體的止觀。²⁵⁷ 故學人反不易掌握其不止之止、不觀之觀之關鑰，對於修行

²⁴⁹ 唐澄觀別行疏、宗密隨疏鈔，《華嚴經行願品疏鈔》卷3：「況盡三際念劫圓融，一念入劫，劫入一念，一念入過去、未來、現在，三世各一切劫，一念既爾，念念皆然。故下文云『我能深入於未來，盡一切劫為一念，三世所有一切劫，為一念際我皆入。』即念念圓融無竟期也。」CBETA, X05, no. 229, p. 263, a23-b3。

²⁵⁰ 釋慧學（1997），《華嚴三祖法藏「十門唯識說」的研究》：「十重唯識觀可謂『圓頓止觀』，其性質亦屬『教即觀』。」華嚴專宗學院研究所第三屆畢業論文，台北：華嚴學院，頁7。

²⁵¹ 唐法藏撰，《華嚴經普賢觀行法門》卷1，CBETA, X58, no. 991, p. 159, b24-p. 160, a2。

²⁵² 唐法藏述，《華嚴經探玄記》卷13〈22 十地品〉：「一、相見俱存故說唯識……二、攝相歸見故說唯識……三、攝數歸王故說唯識……四、以末歸本故說唯識……五、攝相歸性故說唯識……六、轉真成事故說唯識……七、理事俱融故說唯識……八、融事相入故說唯識……九、全事相即故說唯識……十、帝網無礙故說唯識。謂一中有一切，彼一切中復有一切，既一門中如是重重不可窮盡，餘一一門皆各如是，思準可知。如因陀羅網重重影現，皆是心識如來藏法性圓融故，令彼事相如是無礙」，CBETA, T35, no. 1733, p. 347, a2-b28。

²⁵³ 王頌著，《宋代華嚴思想研究》，頁4。

²⁵⁴ 同上，頁101。

²⁵⁵ 唐法藏述，《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷1：「五、入五止：一者照法清虛離緣止、二者觀人寂怕絕欲止、三者性起繁興法爾止、四者定光顯現無念止、五者事理玄通非相止；六、起六觀：一者攝境歸心真空觀、二者從心現境妙有觀、三者心境秘密圓融觀、四者智身影現眾緣觀、五者多身入一境像觀、六者主伴互現帝網觀。」CBETA, T45, no. 1876, p. 637, b1-8。

²⁵⁶ 唐法藏述，《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷1：「自下攝用歸體，入五止門。五止門者，謂依前能行四德之行，當相即空相盡心澄而修止也。所言入者，性相俱泯體周法界，入無入相名為入也。華嚴經云：『如來深境界其量等虛空，一切眾生入而實無所入』。又準入佛境界。經云：『入諸無相定見諸法寂靜，常入平等故敬禮無所觀』。此乃一切眾生本來無不在如來境界之中，更無可入也。」CBETA, T45, no. 1876, p. 639, a29-b7。

²⁵⁷ 王頌著，《宋代華嚴思想研究》：「……其中『止』是令心專注於呼吸，而『觀』是洞見氣息念念相續，如絲線穿住珠子一樣維系我們的身心，進而得出自性空的空觀。這裡原詞作 *sthāna* 的『止』與止息妄念的奢摩他還是有區別的。但由於作為漢語詞匯的『止』既有『止息、消滅、去除』之義，又有『停住、停止於、專注於』之義，所以 *sthāna* 和 *śamatha* 都被譯為『止』。意義相近的 *vipaśyanā* 和 *upalakṣaṇā* 就都被譯成為『觀』。而中國佛教的義學家有意地利用了這種『誤譯』，把不同梵語概念的內涵都包容在『止』和『觀』之內，並進而把『止』與『觀』結合起來，使它們成為一體兩面、互為表裡的一個合成概念。於是在中國佛教的語境裡，止觀代表了佛教的定慧二學，並進而在某些文本裡成為佛法的代名詞。天臺智者大師對此作出了不可磨滅的貢獻，他提倡止觀相即雙修，所謂『止中有觀、觀中有止』，『法性寂然名止，寂而常照名觀』，將止觀提升到了一個前所未有的核心高度。所以灌頂在《摩訶止觀》序言中開宗明義就說：『止觀明靜，前代未聞』。點出了智顗止觀理論前無古人的歷史意義。可以看出，智顗的『止觀』的概念已經超越了原有的單純修持方法的層次，

「普賢行願」幾無下手之處，故筆者需由此溯源，回到華嚴初祖杜順禪師的法界三觀，蓋因杜順禪師乃以修普賢行願為主，此亦古德明文記載。

二、杜順禪師的法界三觀

法界宗初祖名法順，敕號帝心，俗姓杜氏，雍州萬年縣杜陵人。生於陳武帝永定二年，年十八（575），即於因聖寺魏珍禪師處，投禮出家。²⁵⁸

據清續法所載：

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。時弟子中，唯智儼獨得其奧。僧有樊玄智，安定人也，弱歲修道於京城，南投為上足。尚令誦《華嚴》，勸依《法界觀門》，修普賢行。久之，每誦經際，口中頻獲舍利，前後數百粒。²⁵⁹

此中，杜順禪師教人依《法界觀門》，修普賢行。即是說，在《普賢行願品》尚未傳入到中國來之前，杜順禪師即已修普賢行了，所據乃「法界三觀」。

所謂法界三觀，即是指：

（一）真空觀

此指理法界，原其實體，但是本心。²⁶⁰

此中有四句，謂：會色歸空觀、明空即色觀、空色無礙觀、泯絕無寄觀。²⁶¹ 因為一切法皆緣起無自性，故是空，雖是空，但不是斷空。因為一切法確有緣起之色，但因緣起無自性，故是真空。

清涼曰：

謂此所觀真空，不可言即色不即色，亦不可言即空不即空。一切法皆不可，不可亦不可，此語亦不受，迥絕無寄，非言所及，非解所到，是謂「行境」。²⁶²

具備了義理的高度。」北京：宗教文化出版社，頁 95-96。

²⁵⁸ 清通理述，《楞嚴經指掌疏事義》卷 1，CBETA, X16, no. 309, p. 362, b21-24。

²⁵⁹ 清續法輯，《法界宗五祖略記》卷 1，CBETA, X77, no. 1530, p. 619, c19-p. 620, a3。

²⁶⁰ 唐宗密著，《註華嚴法界觀門》卷 1：「真空第一，理法界也。原其實體，但是本心，今以簡非虛妄念慮，故云『真』。簡非形礙色相，故云『空』也；理事無礙第二，即此名之法界；周遍含容第三，事事無礙法界。」CBETA, T45, no. 1884, p. 684, c20-24。

²⁶¹ 陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，頁 24-25。

²⁶² 唐澄觀述，《華嚴法界玄鏡》卷 1，CBETA, T45, no. 1883, p. 675, a24-27。

此處提到了真空觀最重要的一個觀念——行境。就是指，真正的行來自於真正的解，真正的解來自於真正的行。若無真正的解則無法成行，反之，若無行亦無法顯示真正之解，所謂「行由解成，行起解絕」，此即是「行境」。²⁶³

所以，真空觀唯是「行境」，連「不可說不可說」都是不能說的，故唯證相應。

（二）理事無礙觀

即此名之法界，觀之於心即名能觀，觀事當俗，觀理當真，令觀無礙。但此僅中道第一義觀，猶為大乘同教之極致，尚未達到以下第三觀之別教一乘之觀。²⁶⁴

（三）周遍含容觀

別教一乘之觀，即事事無礙法界。²⁶⁵

此中，真空觀是三觀中之基本功夫，唯吾人知見情執之泯除，才能相應緣起無自性道理，就教理而言，此由真空觀所顯之緣起無自性道理（真空），乃是理事無礙事事無礙之基礎，亦即理事無礙、事事無礙是由緣起無自性所開顯。換言之，由於諸法緣起無自性，所以才能顯理事無礙、事事無礙。由此觀之，三觀實乃一觀，從觀行的次第上將之分為三觀；從教理的論述上即是普融無礙的無盡法界緣起（周遍含容觀）；從境界的開顯上即是普融無礙法界。²⁶⁶

這樣，華嚴的法界三觀，就超越了天台三觀，此究竟是由兩教的教判所決定。如戒環《華嚴經要解》，及續法《賢首五教儀》中，將三觀與五教作一配對。此處列表以明兩者之關係如下：²⁶⁷

華嚴五教	五宗	三觀
小教	法執宗	真空觀
始教	唯識宗	
	真空宗	
終教	藏心宗	理事觀
頓教	真性宗	
圓教	法界宗	周遍觀

²⁶³ 陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，頁 31。

²⁶⁴ 唐宗密注，《註華嚴法界觀門》卷 1：「存(九十)亡(七八)逆(五六)順(三四)通有十門，標也具此等，方名理事無礙。觀之於心即名能觀，觀事當俗，觀理當真，令觀無礙，成中道第一義觀。自然悲智相導，成無住行，已當大乘同教之極致，故下第三觀是別教一乘迥異諸教。」CBETA, T45, no. 1884, p. 687, b14-18。

²⁶⁵ 唐澄觀述，《華嚴法界玄鏡》卷 2，CBETA, T45, no. 1883, p. 680, a24-b9。

²⁶⁶ 陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，頁 23。

²⁶⁷ 陳英善（2012），〈天台三觀與華嚴三觀〉，《華梵人文學報》天台學專刊，頁 192。

表（十八）

陳英善教授認為：

華嚴三觀之真空觀，基本上，從遮的層面而言，亦可說含天台之三觀。²⁶⁸

如此，可知法界三觀事實上已處於華嚴五教止觀之最，亦為所有大乘止觀之最高法門。

究其實，法界三觀所要開顯的正是華嚴無盡法界緣起的諸法實相，是緣起依於緣起，而非緣起依於如來藏，依於真如，依於唯識，但如來藏、真如、唯識等亦是緣起無自性法，皆不離緣起，故此法界三觀，亦如來藏，亦真如，亦唯識。無有一法出離法界外，離法界亦無有一法。舉一法即是一切法，舉一切法即是一法。

華嚴宗自五祖宗密後，走向諸宗融合，在初祖杜順的法界三觀，特別是真空觀，即已決定，從宗密之後諸位大師的修行實踐來看，其意向更為明顯。

宗密之後的永明延壽（904-975）、蕩益智旭（1599-1655）等，皆無非在法界三觀之「一心」義上走向融禪、融台、融淨甚至融通儒道的路罷了，尤其是蕩益大師之思想，直接啟迪了近代弘一大師。

第三節 普賢行願「一心」法門的傳承

宗密大師之後，對普賢行願「一心」義大力開闡並努力付諸實踐、終於成就斐然、影響巨大的，則有兩位關鍵性人物：一為唐代禪宗巨匠永明延壽，二為明末天台巨擘蕩益智旭。而深具歷史意味的是，此二位祖師最後乃通通走向淨土，分別為淨土宗的六祖、九祖。

茲將永明延壽大師與蕩益智旭大師之「一心」修行實踐概述如下：

一、永明延壽與蕩益智旭的「一心」實踐

宗密大師雖有弟子數千人，而經過會昌法難（845）、黃巢起義（875-884）、五代十國（907-960）分裂，能夠師資相承，繼承衣鉢者則寥寥無幾。雖然，宗密的宗派沒有流傳下來，但是宗密思想卻在後世得以廣泛流傳。若論在後世中受宗密思想影響最深的佛教人物，莫不推五代、北宋初期的永明延壽（904-975）了，²⁶⁹ 方東

²⁶⁸ 同上，頁 197。

²⁶⁹ 胡建明，《宗密綜合思想研究》：「宗密滅後，先是武宗的會昌法難的發生，繼而是黃巢的農民起義

美說他是中國佛學在衰退前迴光返照人物，²⁷⁰ 而方立天則認為：「正是在延壽之後，禪教一致說日益成為強勁思潮，並進而影響了宋以後中國佛教的格局與走向。」²⁷¹ 法音法師則認為：

宗密思想對延壽所產生的影響，可以歸納為兩個方面：一是心為宗源和絕對靈知的心性思想，二是教禪一致、性相融會的融合思想。²⁷²

事實上，以延壽大師的日常行持而言，又豈能忽視普賢十大行願對延壽大師的重要影響呢？黃公元教授即一語道破：

禮敬諸佛、稱贊如來、廣修供養、懺悔業障、隨喜功德、請轉法輪、請佛住世、常隨佛學、恆順眾生、普皆迴向等普賢十大願王，在延壽所常行的一百八件佛事中均有所表現，有的方面（如禮佛、贊佛、懺悔、供養、誦經持咒、發願迴向、法施教化等）還表現得非常突出。可以說，《智覺自行錄》所述延壽大師的種種佛事修為，正是《華嚴經·普賢行願品》在延壽自身行持中無不得到具體落實的生動體現。²⁷³

因此，與其說延壽繼承了宗密大師的思想，不如說延壽實際上繼承了華嚴家對《普賢行願品》所闡發的心性思想與別教一乘思想，實際上此皆需會歸到《華嚴法界觀門》的「一心」，即因陀羅網境界門，也即華嚴的性起，毗盧遮那佛的海印三昧，普賢的華嚴三昧。

故此，若宗密之前的華嚴祖師以他們對此一思想所作的學術貢獻而言，華嚴家儼然個個是普賢學者，而宗密大師是承前啟後之關鍵人物，之後延續此「一心」思想，並為之孜孜不倦真實履踐行門的大師，無論其何宗何派（後代的定論），皆可謂普賢行者。

因為所謂的「普賢行者」，即是「修學普賢三昧之人」。²⁷⁴

而延壽在他的著作中，一再反復地說明，他的哲學中心是以「一心為宗」的。²⁷⁵

（875-884）的爆發……唐王朝滅亡後，接下去是五代十國（907-960）的分裂時期……而華嚴、天台復興一直要等到北宋建國這後了。據日本華嚴學者鎌田茂雄的研究，宗密生前的弟子雖說有數千人，但在宗密圓寂後，能夠師資相承，繼承鉢者則寥寥無幾，而且大多行跡隱晦，不知所終……所謂『得其氏族、道行可傳於後世者，紀於別傳』的傳人，也許是在鎌田的論文中所論及的斷臂的慈恩泰、玄珪、智輝、圭峰溫、洛陽智暉、太原傳奧等人吧。雖然宗密的宗派沒有能夠延續下來，但是宗密思想卻在後世得以廣泛流傳，不過正是由於沒有自宗法系的有力的傳承者加以發揚光大，所以後世對宗密的評價，出於立場或見解等方面的種種原因，有褒有貶，莫衷一是……若論在後世中受宗密思想影響最深的佛教人物，莫不推五代、北宋初期的高僧永明延壽，頁 248-249。

²⁷⁰ 方東美，《華嚴宗哲學》，頁 317。

²⁷¹ 方立天（2005），〈永明延壽與禪教一致思潮〉，西安：陝西師範大學佛教研究所，「佛學研究網」，2005/02/13，http://www.wuys.com/xdjck/034_ym.asp。

²⁷² 胡建明，《宗密綜合思想研究》，頁 250。

²⁷³ 黃公元（2014），〈延壽大師與華嚴文化〉，《2014 華嚴專宗國際學術研討會論文集（下冊）》，台北：華嚴國際學術研究中心，頁 408。

²⁷⁴ 林光明監修、林勝儀彙編（2011）。《新編佛學大辭典》：「【普賢行者】（雜名）修普賢三昧之人也。」台北：嘉豐出版社，頁 1063。

此處的「一心」，即是宗密大師窮盡二十年未讀通的《華嚴法界觀門》所提出的那個「一心」，²⁷⁶也即普賢十大行願所彰顯的「法界心」，一直到宗密編纂《禪藏》時，才摸出了解決那一難題的辦法。那種辦法是「先錄達摩一宗，次編諸家雜述，後寫印宗聖教」。²⁷⁷因為「經是佛語，禪是佛意」²⁷⁸這樣，只要選擇了「一心」，諸宗諸教乃至儒道等萬法之融通皆不成障礙。延壽因而提出「教依華嚴，宗依達摩」。²⁷⁹

由延壽開先河，至宋代長水子璿（965-1038）走向《楞嚴》，明代蕩益智旭走向天台，至近代印光大師，走向儒道，莫不皆是「一心」之作用與闡揚。而實際，延壽與蕩益對諸宗諸教無不涉獵，且遊走自在，堪稱「遊心法界」。²⁸⁰

（一）永明延壽對於普賢行願「一心」之修行實踐

延壽對真心的描繪，在細節上與宗密的字句，雖然不是完全相同；但是其基本概念，如「心是法源，超越真妄，有無之分」和宗密所說的真心，並無差別。

但是，延壽的教禪一致，是借教悟宗，並非是宗密的教禪均修，也非澄觀所主張的以教攝禪。

而在禪淨融會的觀點上，延壽的禪淨關係，還是與明代以後的念佛禪不同，因為延壽在自力和他力的立場上，更注重自力的禪修，兼之主張唯心淨土，還多有天台觀行的成分。

此外在三教關係問題上，延壽也和宗密一樣，站在華嚴佛教一法界心的高度來統攝儒、道二教，認為儒教、道教皆同為一法界心，如海納百川，異流而同源。²⁸¹

延壽不僅著《華嚴寶印頌》、《華嚴論要略》、《華嚴十玄門》、《華嚴六相義》、《華嚴禮贊文》、《華嚴感通賦》等，並且身體力行，廣行華嚴佛事。

1、廣行華嚴佛事

- （1）讀《華嚴經·淨行品》而撰《大乘悲智六百願文》，代為眾生日發一遍。
- （2）延壽常受持《華嚴經》，習海幢比丘般若波羅蜜境界清淨光明三昧。
- （3）延壽在杭州永明院立華嚴堂，日集八十僧供轉一部《華嚴經》。
- （4）延壽敷闡賢首等諸宗經論。
- （5）延壽雕版印施《法界心圖》七萬餘本。²⁸²

而事實上，佛家的實踐，並不是單純「理論」的東西，而是含有造出理論的智（praiñā）在內的。「實踐」不與「智」對立，而是「智」本身即為「實踐」。²⁸³因

²⁷⁵ 冉雲華，《宗密》，頁 224。

²⁷⁶ 唐宗密注，《註華嚴法界觀門》卷 1，CBETA, T45, no. 1884, p. 684, b24-c1。

²⁷⁷ 冉雲華，《宗密》，頁 225-226。

²⁷⁸ 唐宗密述，《禪源諸詮集都序》卷 1，CBETA, T48, no. 2015, p. 400, b10-12。

²⁷⁹ 宋延壽集，《宗鏡錄》卷 34，CBETA, T48, no. 2016, p. 614, a16-18。

²⁸⁰ 唐法藏撰，《華嚴遊心法界記》卷 1，CBETA, T45, no. 1877, p. 642, a11-14。

²⁸¹ 胡建明，《宗密綜合思想研究》，頁 250-256。

²⁸² 黃公元，〈延壽大師與華嚴文化〉，頁 401。

²⁸³ 川田雄太郎等著、李世傑譯，《華嚴思想》，頁 451。

此，延壽在一般佛教徒者著重實踐、因而禪淨兩宗最為流行的宋代，²⁸⁴ 即不遺餘力一再高倡「禪淨雙修」的心性論，則明顯是一種順應時代潮流的壯舉了。

2、高倡「禪淨雙修」

為闡明「一心」，延壽至少作了如下幾部心學力作。

(1)《唯心訣》之一心

《唯心訣》曰：

多即是一，若多不即一，則非一音；一復即多，若一不即多，即非圓音矣。

²⁸⁵

《唯心訣》所倡的乃是普賢境界的法界「一心」，非是數字的一，而是《維摩詰經》所說的「不二」的一，²⁸⁶ 故此，舉一法即一切法。

(2)《心賦注》之一心

《心賦注》不僅說明，菩薩若要趣向佛乘，除此「一心」外，別無何殊勝法門。並且詳細解釋了一心之具體起用，乃「即有之空，方是真空。即空之有，方為妙有。空有不二，兩相歷然。」²⁸⁷ 這分明是法界三觀之真空觀的論調了。

(3)《觀心玄樞》之一心

此中，延壽將「一心」與「觀心」作了聯結，並進一步提出「一心圓觀萬法」。²⁸⁸ 而此一心正是眾生之「覺心」，此乃眾生觀心成佛之基礎，並在《玄樞》第二問尖銳地提出：

若不觀心，何以成佛？²⁸⁹

「觀心」即「覺自心」，²⁹⁰ 因此，修劫時間不定，全在眾生一念之間，關於「眾生成佛的時機」，則在浩浩 100 卷的《宗鏡錄》中。

(4)《宗鏡錄》之一心

《宗鏡錄》集天台、華嚴、唯識及禪宗四家之教義，旁徵博引大乘佛經 120 種，聖賢文集 60 種，禪宗禪師語錄 120 種，主張禪教並重，性相合一，以一心而統萬法，頓悟漸修以證道。²⁹¹

但《宗鏡錄》100 卷只為了立一個「心」字，此是延續宗密大師所主張的「本覺

²⁸⁴ 呂澂著，《中國佛學思想概論（下）》，頁 581。

²⁸⁵ 宋延壽述，《心賦注》卷 1，CBETA, X63, no. 1231, p. 95, b5-9。

²⁸⁶ 妙秦鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》卷 2〈9 入不二法門品〉：「時維摩詰默然無言，文殊師利歎曰：『善哉！善哉！乃至無有文字、語言，是真入不二法門。』」CBETA, T14, no. 475, p. 551, c22-24。

²⁸⁷ 宋延壽述，《心賦注》卷 1，CBETA, X63, no. 1231, p. 82, b23-c1。

²⁸⁸ 陳全新（2011），〈論永明延壽《觀心玄樞》的觀心思想〉，《邯鄲學院學報》第 21 卷第 4 期，湖北邯鄲學院，頁 4。

²⁸⁹ 黃鐸勳（1995），〈永明延壽「觀心成佛」的思想初探——以〈觀心玄樞〉第二問為中心〉，《內明》第 275 卷，香港：內明雜誌社，頁 20。

²⁹⁰ 宋延壽撰，《受菩薩戒法》卷 1，CBETA, X59, no. 1088, p. 365, b11。

²⁹¹ 冉雲華，《永明延壽》，台北：東大圖書股份有限公司，頁 55。

真心」、「寂照之知」而來。²⁹²

而真正說到此「一心」的起用，卻在「一念成佛」的思想。如《宗鏡錄》卷 17，延壽說成佛的宗旨不在於時間的長短的問題，時間的遲速只是權宜的設定而已，延壽以《起信論》中的記載為例說，勇猛眾生成佛只在一念，而懈怠的眾生得要三劫，延壽再舉《涅槃經》中的故事說，有一位叫做廣額的屠夫，每日都殺羊千隻，但是當他一發心學佛修行後，佛陀就受記他將在賢劫成佛，於是，諸大菩薩和羅漢們都非常疑惑地問佛陀，何以廣額會在他們之前成佛？佛陀的回答是：「欲得早成者，即與早。欲得遠成者，即與遠。若頓見真性，則一念成佛」。²⁹³

（二）蕩益智旭對於普賢行願「一心」之修行實踐

延壽之後，智旭（1599-1655）提出性相融會，強調戒定慧三學一元，更主張儒釋道的三教是一致的。其諸宗融會的三教一統，雖然立足於天台的立場，²⁹⁴ 然而智旭並不屑為台家子孫，至近代弘一大師更標榜其為「非天台宗」。智旭為撇清與天台宗脈之關係，不惜鄭重說明：

擬註梵網，作四闢問佛，一曰宗賢首，二曰宗天臺，三曰宗慈恩，四曰自立宗。頻拈得台宗闢。於是究心台部，而不肯為台家子孫。以近世台家，與禪宗賢首慈恩各執門庭，不能和合故也。²⁹⁵

可見，當時諸宗諸派各相詆毀，皆一味地各因執門庭之流弊，強調自宗之殊勝，而不能互相融會，致削減了振興佛教的力量，所以智旭遂力倡教禪律淨教學的統一，²⁹⁶ 乃奮臂疾呼：

戒者佛身，律者佛行，禪者佛心，教者佛語。有身行，無心語，木偶傀儡而已。有心無身語，無主孤魂而已。有語無身心，風鳴穀響而已。又有身心無語，嬰孩孺子而已。有身語無心，鸚鵡百舌而已。有心語無身行，癩人賣藥而已。由是觀之，三宗果可分乎。²⁹⁷

這分明是與宗密大師「經是佛語，禪是佛意」²⁹⁸ 同出機樞的了。而見聞法師則斷定，智旭的思想論證，是遠承自永明延壽《宗鏡錄》的諸佛同詮與萬善同歸，所謂究竟一佛乘的思想，而主張三教一致與三學一元。²⁹⁹

²⁹² 胡建明，《宗密綜合思想研究》，頁 251-252。

²⁹³ 黃繹勳，〈永明延壽「觀心成佛」的思想初探——以〈觀心玄樞〉第二問為中心〉，頁 24。

²⁹⁴ 釋見聞（2002），《天台教學綱要》，台北：世樺國際，頁 158。

²⁹⁵ 明智旭著，《靈峰蕩益大師宗論》卷 1，CBETA, J36, no. B348, p. 253, b27-30。

²⁹⁶ 釋見聞，《天台教學綱要》，頁 162。

²⁹⁷ 明智旭著，《靈峰蕩益大師宗論》卷 2：，CBETA, J36, no. B348, p. 298, a7-11。

²⁹⁸ 唐宗密述，《禪源諸詮集都序》卷 1，CBETA, T48, no. 2015, p. 400, b10-12。

²⁹⁹ 釋見聞，《天台教學綱要》，頁 161。

誠然，智旭思想是龐雜的，舉凡天台、法相、般若、禪、戒律、淨土、實踐懺儀、儒道等，無不涉獵，而說到底，卻是以「一心」為宗旨的，正如聖嚴法師所分析得那樣：

何以就《宗論》內容所見到的智旭思想中，雖然亦於天台宗的教觀非常重視，但據揣想，構成其思想基礎的，可能不是以《法華經》為中心。是即觀察他的整個生涯，其在佛教生活的實踐行履方面，是以《楞嚴經》為中心的戒律主義者；但在佛教信仰方面，是依據地藏經典群的《本願經》和《占察經》，更於教理哲學思想方面，則是以《大佛頂首楞嚴經》為中心的。《楞嚴經》本來也是華嚴宗和禪宗所重視的經典，就這一點而言，智旭已經明顯地表示其本身的基本立場，是以宗述《楞嚴經》為主的禪者。而且，基於此一本位意識，便產生性相融會、諸宗融通的形象出來。³⁰⁰

而整部《楞嚴》，從阿難七處證心開始，全經旨要，皆在「一心」。

而就天台而言，其祖南嶽慧思，亦是由「三智一心中得」而悟入，³⁰¹ 並為智顗教示普賢道場，³⁰² 其本身即與普賢行的實踐有密切的關係，自然影響智旭巨大。但天台家注重的普賢行，還是有相行，³⁰³ 此與華嚴家注重的普賢行，其發展的源頭即已不同，那麼，私淑天台又絕不願承認是天台子孫的智旭，是否例外呢？不妨先看看他的實踐。

1、廣修普賢行

依宗密大師對於從「五悔」到「普賢十大行願」的發展歷史所作的判斷³⁰⁴ 來看，認為天台一系所依的《離垢慧菩薩所問禮佛法經》最完備，而普賢十大行願只是八願的「增三減一」，將「勸請」開為「請轉法輪」、「請佛住世」，「普皆迴向」增為「常隨佛學」、「恆順眾生」、「回向佛道」，十門都是發願，所以減去「發願」，這樣總共十大行願。

而天台與華嚴，最初在「五悔」的發展演變中，所依經典即不同，如下表：

天台系統與華嚴系統的「五悔」比對表				
類別	內容	經 典	譯 者	出 處
華嚴	懺悔	《文殊師利發願經》	東晉佛陀跋陀羅	《大正藏》第 10 冊，879 上
	勸請	《普賢行願贊》	唐不空譯	《大正藏》第 10 冊，880 上-881 下
	隨喜 回向 發願	《離垢慧菩薩所問禮佛法經》	唐那堤	《大正藏》第 14

³⁰⁰ 釋聖嚴著、關世謙譯（1987），《明末中國佛教之研究》，台北：學生書局，頁 X。

³⁰¹ 釋見聞，《天台教學綱要》，頁 40。

³⁰² 俞學明（2006），〈淺析天台宗「法華三昧」觀的發展——兼論普賢在三台行法中的地位〉，《普賢與中國文化》，北京：中華書局，頁 202-203。

³⁰³ 釋見聞，《天台教學綱要》，台北：世樺國際，頁 53-54。

³⁰⁴ 唐宗密述，《圓覺經道場修證儀》卷 15，CBETA, X74, no. 1475, p. 483, b21-c11。

				冊，699 上-700 上
天台	懺悔 請佛 隨喜 回向 發願	《觀佛三昧海經》	東晉佛陀跋陀羅	《大正藏》第 15 冊，691 上
		《菩薩五法懺悔文》	梁代失譯	《大正藏》第 24 冊，1121 下 ³⁰⁵

表（十九）

由上表而知，天台一系是依《觀佛三昧海經》而製作懺法的，注重「觀佛」，而亦未離開「觀心成佛」，因為並無佛外之心，亦無心外之佛。另據智者大師開闡「法華三昧」之巨著《摩訶止觀》之五悔，則是引用《十住毗婆沙論》及《占察經》。³⁰⁶

此外，在天台系統中，普賢所擔當的角色，乃為《法華經》流通的勸發者、守護者。

《妙法蓮華經》卷 7〈28 普賢菩薩勸發品〉云：

爾時普賢菩薩白佛言：「世尊！於後五百歲、濁惡世中，其有受持是經典者，我當守護，除其衰患，令得安隱，使無伺求得其便者，若魔、若魔子、若魔女、若魔民、若為魔所著者，若夜叉、若羅刹、若鳩槃荼、若毘舍闍、若吉遮、若富單那、若韋陀羅等，諸惱人者，皆不得便。是人若行、若立、讀誦此經，我爾時乘六牙白象王，與大菩薩眾俱詣其所，而自現身，供養守護，安慰其心，亦為供養法華經故。是人若坐、思惟此經，爾時我復乘白象王現其人前，其人若於法華經有所忘失一句一偈，我當教之，與共讀誦，還令通利。」³⁰⁷

而從法華三經的形成來看，天台普賢法門亦非一蹴而成，普賢身份亦有一個從懺悔主到護法主的漸次轉變過程，如下表：

法 華 三 經	
無量義經 ³⁰⁸	完全沒有述及普賢菩薩和普賢行法

³⁰⁵ 聖凱（2006），〈普賢十大行願的形成——以三品、五悔為中心〉，《普賢與中國文化》，北京：中華書局，頁 318-323。

³⁰⁶ 唐湛然述，《止觀輔行傳弘決》卷 7，CBETA, T46, no. 1912, p. 382, b25-28。

³⁰⁷ 姚秦鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷 7〈28 普賢菩薩勸發品〉：「爾時普賢菩薩白佛言：『世尊！於後五百歲、濁惡世中，其有受持是經典者，我當守護，除其衰患，令得安隱，使無伺求得其便者，若魔、若魔子、若魔女、若魔民、若為魔所著者，若夜叉、若羅刹、若鳩槃荼、若毘舍闍、若吉遮、若富單那、若韋陀羅等，諸惱人者，皆不得便。是人若行、若立、讀誦此經，我爾時乘六牙白象王，與大菩薩眾俱詣其所，而自現身，供養守護，安慰其心，亦為供養《法華經》故。是人若坐、思惟此經，爾時我復乘白象王現其人前，其人若於法華經有所忘失一句一偈，我當教之，與共讀誦，還令通利。爾時受持讀誦《法華經》者，得見我身，甚大歡喜，轉復精進，以見我故，即得三昧及陀羅尼，名為旋陀羅尼、百千萬億旋陀羅尼、法音方便陀羅尼，得如是等陀羅尼，』CBETA, T09, no. 262, p. 61, a22-b9。

³⁰⁸ 蕭齊檀摩伽陀耶舍譯，《無量義經》卷 1〈3 十功德品〉，CBETA, T09, no. 276, p. 389, a1-6。

法華經 ³⁰⁹	《普賢菩薩勸發品》，強調的是守護者的形象，普賢行就是受持、讀誦、正憶念、修習、書寫	普賢菩薩的誓願幾乎貫穿了整個《勸發品》，以神通之力守護《法華經》
普賢觀經 ³¹⁰	專門論述普賢行法的大乘經典，強調的是懺悔主的形象，勸修懺悔法門、普護一切大乘經典、普救一切凡俗眾生	主經通過世尊對阿難、摩訶迦葉、彌勒三大士之間的問答而彰顯出來的

表（二十）

值得一提的是，天台系統的普賢法門尤其注重在歷代祖師對於懺悔法門的弘揚與身體力行上面，以得見普賢色身而謂得「法華三昧」之究竟，³¹¹ 這也使得天台家的懺儀活動頻繁迴復，儀文繁瑣而蔚然大觀，綿延不絕。追本溯源，導致此一非主流思想走上正式舞台的原因，無非起自於普賢菩薩對於《法華經》一經本身的尊崇與護持，這也使得天台家甚至將普賢道場與「法華三昧」視作等同。

而蕩益大師的普賢行，承此法統，一方面極注重戒，如 46 歲時退作三皈依人，並根據《占察經》禮拜占察懺儀，終於在 47 歲元旦獲清淨輪相，才得到沙彌菩薩戒。³¹² 另一方面，其注重性相融通，乃為其融會教、律、禪、淨等，提供了堅實的理論基礎，終於形成了與台家截然不同的風格。

（1）注重身、語、意三業清淨戒律

普賢十大行願第一願是講「禮敬諸佛」，此禮敬乃須身、語、意三業清淨，頌云：

我以清淨身語意，一切遍禮盡無餘。³¹³

長行云：

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；³¹⁴

此中無不說明，禮敬的前提，就是身語意的清淨。其實，這就是說的戒律。

而蕩益大師乃身體力行，最終以占察法占得身、語、意的清淨輪相，重行得戒，並且專為重治《毗尼事義集要》。³¹⁵

弘一大師正是看到了這個本子以及見月律師之《寶華傳戒正範》，而發弘律大願

³⁰⁹ 姚秦鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷 7〈28 普賢菩薩勸發品〉，CBETA, T09, no. 262, p. 61, a28-b9。

³¹⁰ 劉宋曇無蜜多譯，《佛說觀普賢菩薩行法經》卷 1，CBETA, T09, no. 277, p. 393, b29-c5。

³¹¹ 隋智顗撰，《法華三昧懺儀》卷 1，CBETA, T46, no. 1941, p. 949, b14-28。

³¹² 明智旭著，《靈峰蕩益大師宗論》卷 1，CBETA, J36, no. B348, p. 273, a18-22。

³¹³ 唐般若譯，《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, a2-5。

³¹⁴ 同上，CBETA, T10, no. 293, p. 844, c1-11。

³¹⁵ 明智旭輯譯，《重治毗尼事義集要》卷 1，CBETA, X40, no. 719, p. 340, a5-8。

的。³¹⁶ 要知，南山律從宋以後，在中國就失傳了，所以從宋朝以來的授(求)戒，都是不如法的。從明朝那時候蕩益大師說的，現在在南閩浮提找不到五個清淨比丘，所以他沒法得戒。他才在大藏經找到《占察善惡業報經》，跟地藏王菩薩受戒。³¹⁷

所以，弘一大師極力提倡大家都來禮《占察懺儀》，用占察輪相修持幾年，得到清淨戒體，真正達到佛教戒律中的沙彌戒，比丘戒。弘一大師對藕益大師的推崇就是為了這一點。大師認為中國佛教從明朝以後，用一年修持得到清淨戒體的沙彌菩薩戒的人，只有蕩益大師一個，沒有第二人。³¹⁸

(2) 注重普賢行海與血書佛經

明清時期，血書佛經大量出現，單本的《普賢行願品》非常普遍。

究其實，因為《普賢行願品》中提到：

剝皮為紙，析骨為筆，刺血為墨，書寫經典，積如須彌，為重法故，不惜身命，何況王位、城邑、聚落、宮殿、園林一切所有，及餘種種難行、苦行……³¹⁹

智旭明確指出：

血書一法，攝歸普賢行海，條列梵網戒章。特所以然之故，未有揭示，致狂慧之徒，蔑為有相。夫無始生死根本，莫甚身見。出世妙法，莫先摧破薩迦邪山，薩迦邪見破，則生死輪永息，是名尊重正法，是名以法供養如來。³²⁰

智旭又對血書佛經給予了肯定和贊賞：「禪師三學，血書經王。余為發明，三皆佛學。俾滴滴血，皆從普賢毛孔中流出。一一滴中，具大千經卷，無別有也。」³²¹認為刺血抄寫佛經，就是實踐普賢菩薩的行願。³²²

不唯如此，智旭並念念以普賢行願來堪辨禪與淨土，會通華嚴與天台，乃至華嚴與淨土。智旭將會通諸宗的「一心」定義為「現前一念心」，在具體的起用上，則特別推崇了「稱名念佛」。

2、提倡「現前一念心」

對於天台的一心三觀，是否得以攝入華嚴法界，智旭認為，若以顯示生佛同源之點上而言，則華嚴的法界觀，實最為殊勝；但若依揭示本跡同印之點而觀，則華嚴也只不過是法華實相的前茅而已，所以事事無礙與一心三觀，在本質上，是屬於

³¹⁶ 弘一著，〈余弘律之因緣〉，《弘一大師全集》。

³¹⁷ 定弘法師（2013），《戒律很重要》，廣東梅縣佛光寺，「學佛網」，2013/09/09，<http://big5.xuefo.net/nr/article18/184148.html>。

³¹⁸ 道仰著（1990），〈妙蓮法師所知道的弘一大師〉，《閩南佛學》1990年第2期，福建：閩南佛學院，頁15。

³¹⁹ 唐般若譯，《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. 845, c7-12。

³²⁰ 明智旭著，《靈峰蕩益大師宗論》卷7，CBETA, J36, no. B348, p. 371, b21-25。

³²¹ 同上，CBETA, J36, no. B348, p. 373, a18-20。

³²² 紀華傳(2006)，〈略論清代淨土信仰與普賢菩薩〉，《普賢與中國文化》，頁332。

相依相輔的關係。³²³

以普賢因陀羅網境界而論，此正是法藏大師所說十玄門中「主伴圓明具德門」³²⁴的生動體現，亦即智儼大師所說「唯心迴轉善成門」³²⁵所致，也就是說，不論天台、華嚴，諸法皆相依相輔，皆可融通無礙，因為心生萬法，而萬法乃緣起依於緣起，沒有實相，唯「一心」能到，而心即法，法即心，是當下一念的生起，即是萬法，無心外之法，無法外之心，乃全波是水，全水是波。³²⁶

因此，對於一心三觀的「一心」，智旭明確定義為「現前一念心」，如其所說：

佛知見，現前一念心之實性是也。現前介爾一念，不自生，不他生，不共生，不無因生。未生無潛處，欲生無來處，正生無住處，生已無去處。心無心相，其性無生。無生故無住，無異，無滅。無生住異滅，即真法性，橫遍豎窮，不可思議。³²⁷

而智旭由提出「現前一念心」，則更說明：「毗盧遮那佛，亦以法界藏身——示成道於娑婆，則有普賢十大願王，導歸安養。是故欲求生淨土，須究華嚴宗；欲識華嚴宗，須求生淨土。」³²⁸

其實智旭在這裡所說的華嚴宗，即是普賢十大願王之經文最後所表明的：

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。
彼佛眾會咸清淨，我時於勝蓮華生，
親觀如來無量光，現前授我菩提記。³²⁹

經文中乃以「指方立相」之方式，將普賢十大行願，導歸於西方極樂世界。而以華嚴所說，十蓮華藏世界海，極樂亦在其中，應當是華藏世界海，超勝一切世界包括極樂世界才是，但智旭則義正詞嚴地表示：

若云華藏大，極樂小，大小之見未忘，未夢華嚴法界在？！³³⁰

³²³ 釋見聞，《天台教學綱要》，台北：世樺國際，頁 165。

³²⁴ 唐法藏述，《華嚴經探玄記》卷 1，CBETA, T35, no. 1733, p. 123, a28-b5。

³²⁵ 唐智儼述，《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 1，CBETA, T35, no. 1732, p. 15, a29-b23。

³²⁶ 明智旭要解、清達默造鈔、達林參訂《阿彌陀經要解便蒙鈔》卷 1，CBETA, X22, no. 430, p. 825, b18-21。

³²⁷ 明智旭著，《靈峰蕩益大師宗論》卷 2，CBETA, J36, no. B348, p. 279, a28-b8。

³²⁸ 同上，CBETA, J36, no. B348, p. 385, c8-17。

³²⁹ 唐般若譯，《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, a9-18。

³³⁰ 明智旭著，《靈峰蕩益大師宗論》卷 3，CBETA, J36, no. B348, p. 300, c17-21。

當念佛達到能念所念俱忘，念而無念，無念而念，則「此方即淨土，淨土即此方」，「阿彌陀佛即是我心，我心即是阿彌陀佛」，³³¹ 未嘗不是「現前一念心」，而當念念相續，無有間斷之時，則極樂、華藏還有何區別呢？雖無區別，但極樂是極樂，華藏是華藏，因為智旭指出「事持」與「理持」不同，由事持只得往生同居、方便二種極樂世界，而如通過理持，則得往生實報、寂光二種極樂世界，但智旭又認為，由事持亦可達到理持。³³²

其實，智旭所說的理持，乃是教行人，以華嚴圓教作因，從這裡發心，就能深達實相，以普賢十大願王作自己的願，迴向西方，就生實報莊嚴土。「親承佛記、分證寂光」。就如《華嚴念佛三昧論》所述：

華藏的一切都入名號之中，如此念，深達實相，不但往生，而且品位很高。此即「宗」，「華藏入名字，持名入華藏。」華藏就是極樂世界。³³³

不難理解，為何到華嚴十地，仍然不離念佛，³³⁴ 持名一種，即得如此殊勝。然而若未證入與普賢菩薩同等境界，又何能入法界，爾後自在優遊華藏世界呢？故華嚴二祖智儼大師乃發願：

今當暫往淨方，後遊蓮華藏世界。汝等隨我，亦同此志。³³⁵

智儼大師並勸諸人同生淨土，可謂將念佛一法進行到底。而以延壽與蕩益二大師的修行實踐而論，他們力行普賢行，皆不約而同求生淨土，並非巧合，而是必然。此不僅符合普賢行願經文之旨，二位大家亦以他們融會諸教的修行方式，喻示著普賢十大行願的最終導向，乃是「一心」，而「一心」的最完美表現形式，乃在華嚴，故諸教諸法，無不完備；而一心最實際修行方式，唯在淨土，三根普被，無機不收，此正菩薩大悲所致，如《普賢行願品》云：「以大悲水饒益眾生，則能成就諸佛菩薩智慧華果……若無眾生，一切菩薩終不能成佛……」³³⁶

可知，普賢行願「一心」，最終歸淨。

二、普賢行願之「一心」導歸一乘淨土

華嚴主張稱性念佛，憑自力往生，而淨土宗則主張稱名念佛，憑自他二力往生，故此，華嚴別教一乘淨土，究竟與一般淨土相比，有何殊勝呢？況且，至近代印光大師，則主張專念一佛，並啟建十方專修念佛淨土道場，亦難免讓人懷疑，華嚴念

³³¹ 宋延壽述，《三時繫念佛事》卷1，CBETA, X74, no. 1464, p. 58, a24-b2。

³³² 明智旭解，《阿彌陀經要解》卷1，CBETA, T37, no. 1762, p. 371, b12-c2。

³³³ 黃念祖上師述，《華嚴念佛三昧論講記》，南投：華藏淨宗學會，頁56-57。

³³⁴ 唐澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷12〈6 毘盧遮那品〉，CBETA, T35, no. 1735, p. 586, c19-21。

³³⁵ 唐法藏集，《華嚴經傳記》卷3，CBETA, T51, no. 2073, p. 163, c26-p. 164, a4。

³³⁶ 唐般若譯，《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, a17-22。

佛三昧，是否就與淨土念佛三昧等同？

此中，最需釐清之處在於，淨土宗所說一生極樂，即位登不退，成阿惟越致即阿毘跋致菩薩，是否就與華嚴七地即遠行地菩薩圓證三不退等同？不妨回到經文作一比對。

（一）遠行地菩薩與西方阿惟越致菩薩

1、華嚴七地菩薩自力圓證不退

華嚴七地遠行地菩薩修「無相有功用行」，既超前六地，又勝後三地。

遠行地菩薩的「無相觀」與「方便波羅蜜」，正好表達了清淨的出世間智與清淨的世間智不一不異的關係。因而，七地菩薩的「無相觀」並非全無內容，而是能見到諸法的差別相的，也就是觀一切法皆是緣起的有。

遠行地菩薩雖善於修行而悟入空、無相、無願的三昧行，而能慈悲不舍度化眾生，於入心中，即已斷除對一切法執有緣生，及執無相的微細現行之障礙。進而證入了種種法同一真如，無差別相的法無別真如理體。於住地心中，以大悲智修一切菩提分，雖念念中住於無相，而少有功用。

故此，從初地以來諸菩薩都是以願力超過小乘，而今七地菩薩則以自力超過小乘。³³⁷ 因此，華嚴七地與念佛往生西方得證阿鞞跋致即阿惟越致的菩薩最大的不同，即在於華嚴七地是以自力圓證不退，這個生其實是生而無生，無生而生。³³⁸

2、華嚴七地非阿惟越致菩薩

當代淨宗大德淨空法師指出，淨土經典所說的阿惟越致或阿毘跋致菩薩，其實並非華嚴七地，如其所說：

位不退——小乘須陀洹就證得，行不退——菩薩證得，念不退是法身菩薩證得，這三種不退都具足，這才叫阿惟越致。我們前面講過很多，這個階位不是輕易可以得到的，要靠自己修，那有很大的難度。因為阿毘跋致菩薩，他超越十法界了，他們住一真法界，住阿彌陀佛的實報莊嚴土，所以這不容易拿到的。但是西方極樂世界不一樣，凡聖同居土下下品往生的也是阿惟越致菩薩，就是他雖然沒有證得，他的智慧、神通、道力，與阿惟越致菩薩平等。

因此，從以上說法來看，西方阿惟越致菩薩包括下下品往生彌陀淨土者，而此種往生並非是完全靠自力修行，而是靠彌陀本願修得，所以他其實並未證得阿惟越致的階位，即不退轉位，卻能夠在智慧、神通、道力方面，與真正靠自力證得階位的阿惟越致菩薩相等。所以，這與華嚴七地菩薩靠自力修證可說完全不同。

3、華嚴七地修「無相有功用行」

³³⁷ 釋觀慧（1986），《華嚴經十地品研究》，台北：華嚴專宗學院第一屆畢業論文，頁 26。

³³⁸ 北魏曇鸞註解，《無量壽經優婆塞持戒生偈註》卷 1，CBETA, T40, no. 1819, p. 827, b20-26。

華嚴七地所證，只不過是遠行地菩薩「無相觀」的「一心」之方便起用而已。

所以智儼大師先遊極樂、後遊華藏之舉，亦無非在權實二邊作了融通罷了，如法音法師即解釋：

一者是智儼應受到道綽（562—645）、以及同時代的善導（613—681）淨土思想的一定影響，尤其是智儼的觀行與善導的「五正行」有很大的相似性。二者是智儼的最終目的乃是往生蓮華藏世界，暫往指方立相的彌陀西方淨土只是意在由方便門入，得不退轉，然後出方便門可直入華嚴一乘，遊心真實法界，因為從華嚴一乘的立場而言，阿彌陀佛土也屬世界海攝，與蓮華藏世界海相即相融，故往生極樂之後即可遊於蓮華藏世界。³³⁹

有學者認為：所謂的華藏世界也只是「權」，而非「實」，因為它只是為了表述華嚴唯心淨土思想的一種譬喻手段，而唯心淨土的內涵要比華藏世界遠為豐富，³⁴⁰其實，華嚴所說，並非單指唯心淨土，而是寄三乘顯一乘，只要往生極樂，就是一生一切生了，因為極樂本就在華藏之內。

而若以澄觀與宗密的解釋，「不生華藏而期生極樂」³⁴¹ 則不外有以下四意：

第一、阿彌陀佛本願深重，誓願接引娑婆世界一切眾生，所以眾生與阿彌陀佛特別有緣。第二，如果一下子就對剛剛接受佛教粗淺道理的眾生講解十方世界彼此融通的真諦，會令他們茫然不知所措。為了使他們一心向道，要用西方淨土方便接引。第三，極樂世界距此娑婆世界不過十萬億佛土，而華藏世界中蘊藏著不可勝數的佛刹，極樂世界也不只不過是被包容在華藏世界之內罷了。所以往生西方極樂世界與往生華藏世界是一樣的。第四，無量壽佛等不過是盧舍那佛的隨名異化而已。所以贊頌阿彌陀佛與贊頌盧舍那佛是一樣的。³⁴²

（二）華嚴別教一乘淨土與他方淨土

賢度法師在《華嚴淨土思想與念佛法門》中特別指出：

華嚴一乘淨土觀的中心思想，是希望華嚴一乘行人，大家共同發心建立大乘佛淨土，並不積極鼓勵學者往生他方佛淨土，這是華嚴大教淨土觀的獨特地方。³⁴³

³³⁹ 法音法師（2014），〈綜述華嚴宗列祖之彌陀淨土觀〉，《2014 華嚴專宗國際學術研討會會前論文集》，台北：華嚴專宗學院，頁 203。

³⁴⁰ 王頌，《宋代華嚴思想研究》，頁 222。

³⁴¹ 唐澄觀別行疏、宗密隨疏鈔，《華嚴經行願品疏鈔》卷 6，CBETA, X05, no. 229, p. 322, b17-c12。

³⁴² 王頌，《宋代華嚴思想研究》，頁 222。

³⁴³ 賢度法師著，《華嚴淨土思想與念佛法門》，頁 97。

由此可知，遠行地菩薩之念佛所入，正是自性淨土，而非他方淨土。

（三）稱性念佛與稱名念佛

遠行地菩薩之念佛，當然是華嚴念佛，即念法身佛，即是指「十佛十身皆等虛空，並合法性，為莊嚴法界虛空界也。」³⁴⁴ 而十佛十身其實是無量佛無量身，而無量身實為一身，即毗盧遮那法身佛，此即稱性念佛，實相念佛。

正如陳英善教授所言：

而此實相念佛（稱理、稱性念佛），若就華嚴說，不外法界三觀之內容。

如下表所示：³⁴⁵

實相念佛	《法界觀門》三觀	澄觀《行願品疏》	諸師	宋明清
	真空觀	心境俱泯念佛門	龍樹	一心
	理事無礙觀	心境無礙念佛門	天台	
	周遍含容觀	重重無盡念佛門	華嚴	

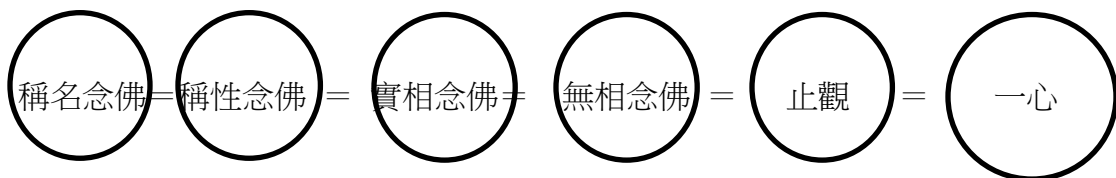
表（二十一）

由上可知，遠行地菩薩，正是由於「一心」的法界義，而與眾生有了關聯，由此一念悲心，足證其菩提心的念念增上。那麼，其所謂的念佛，則是念佛法身，而證念不退了。

陳英善教授即一針見血地點出此中旨要：

實相念佛，到了後代宋元明清時，則統攝歸於一心，以一心來含括四法界，以一心來發揮稱名念佛……換言之，稱名念佛是事持，也是理持（實相念佛）；稱名念佛能得事一心，亦能達到理一心。由此可知，已將一句佛號發揮到極致，顯示稱名念佛，亦即是實相念佛；而實相念佛，亦不離稱名念佛。³⁴⁶

以上所說念佛之事持與理持，可以下圖明之：



³⁴⁴ 唐澄觀述，《華嚴經行願品疏》卷4，CBETA, X05, no. 227, p. 99, b13-15。

³⁴⁵ 陳英善（2012），〈稱名念佛與稱性念佛〉，《佛教禪坐傳統》研討會論文集（莊國豪編），台北：法鼓文化出版社，頁164。

³⁴⁶ 同上，頁164。

圖（一）

由上可知，在華嚴事事無礙法界（包含事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界），無論稱名念佛，還是稱性念佛，還是無相念佛，彼此都是不相妨礙的，最後會歸到的，仍然是「現前一念心」，而七地菩薩能夠住於「純無相觀」中，因「一心」之用，依然能夠止觀雙運，最後通達究竟圓滿之果位。

其實，稱名念佛作為菩薩證入不退轉位之易行道，更易得三昧，陳英善教授並說明：

稱名念佛往生雖著眼於事法，但並不違背理法，且與理法不二，尤其以「一即一切」的道理來闡述稱名念佛，於一句佛號中，稱法界性而念，顯示一句佛號即含攝一切。若就此而言，此稱法界性之念佛，可說即是稱性念佛（或稱理念佛）。³⁴⁷

故而陳教授認為，若以如上念佛之法，稱名念佛即與稱性念佛為一，兩者並無矛盾。

（四）普念與專念

清代彭際清居士在《華嚴念佛三昧論》中乃將專念與普念會歸於同一：

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……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……

348

若以華嚴七地是以自力往生不退而論，其念佛法身正是念自性清淨佛，是稱自己本性而念佛，那麼，是專念是普念，皆是一自性心上之區分，當然沒有什麼區別了。

綜合以上所述，進一步審視近代普賢行者弘一大師之修行實踐，至少可以得出以下三個結論：

第一、弘一大師對於普賢行願「一心」修行體系之傳承，顯然是承自蕩益智旭大師而來，但他只是將智旭主張的「現前一念心」導向了念佛之普念，他並未象同時代的印光大師一樣提倡專念，亦並未一再提倡此「現前一念心」，究其實，智旭所修仍然是屬於天台體系的普賢法門，而弘一大師所修則明顯是屬於華嚴體系的普賢法門，這一點，他與印光大師專修彌陀淨土法門也從根本上是不同的；

³⁴⁷ 同上，頁 138—139。

³⁴⁸ 同上，頁 162。

第二、弘一大師所修與承自宗密大師的永明延壽專為提倡禪、淨雙修不同，弘一大師提倡的則是教、淨雙修，也就是說他事實上更注重華嚴不共大乘的別教一乘教義之精神實質，故此他為世所矚目的律學成就皆是在此別教一乘教法的基礎上進行，有著以教攝律的特點；

第三、弘一大師最後期生的淨土則為華嚴所主張的別教一乘淨土，因此，此方面，他實際上是承續了華嚴二祖智儼大師以來主張「先遊極樂、後遊華藏」的淨土思想理念。

故此，可稱弘一大師實為近現代不可多得的一位「普賢一乘行者」。

第三章 弘一大師「普賢一乘行者」的歷史定位

弘一大師，於清光緒 6 年（1880 年）9 月 20 日生於天津一官宦富商之家。幼名成蹊，取「桃李不言，下自成蹊」之意。學名文濤，字叔同。5 歲，生父病逝，18 歲與茶商俞氏之女締婚。19 歲因同情戊戌變法，刻「南海康梁是吾師」印，遭查，終奉母偕妻，南下上海，先居法租界，後移城南草堂，遍攻詩詞、書畫、金石、書法、戲劇等等，與許幻園、袁希濂、蔡小香、張小樓締結金蘭，稱「天涯五友」。後入蔡元培主持之「南洋公學」經濟特科，改名李廣平。25 歲一度寄情於聲色。26 歲，生母病逝，乃扶柩北上。於是改名李哀，字息霜。同年，填《金縷曲》，悲憤填膺，留別祖國：

漾情不斷淞波溜。恨年年絮飄萍泊，遮難回首！二十文章驚海內，畢竟空談何有！聽匣底，蒼龍怒吼。長夜淒風眠不得，度群生，那惜心肝剖，是祖國，忍孤負！³⁴⁹

李叔同，抱著滿腔愛國熱忱，乃東渡扶桑，欲學藝術以救中國。26 歲入東京「隨鷗吟社」，27 歲考入上野美專，師從黑田清輝等名畫家，並在音樂專校攻鋼琴，創辦中國第一本《音樂小雜誌》。又學西洋戲劇於劇作家藤澤淺二郎門下，與留學生曾孝穀等，創辦中國第一個話劇團體「春柳社」。28 歲，為國內兩淮水災舉行義演，飾演《茶花女》中「瑪格麗特」，及《黑奴籲天錄》中「愛彌麗夫人」，屬國內首次採用分幕、佈景與對話的演劇形式，名震東瀛。³⁵⁰ 同年，結識日籍夫人。在日本前後達 5 年 7 個月之久，32 歲回國，在天津工業專門學校任西洋畫教席。33 歲任教上海城東女學。不久，入南社，並受聘《太平洋報》，所畫報刊廣告，皆新穎獨特。隨之，受聘浙江兩級師範，主教音樂與美術，首開國內裸體寫生之先河。自此，為新中國培養了一大批優秀的藝術人才，如豐子愷、劉質平、吳夢非、潘天壽、李鴻梁、黃寄慈等。37 歲於大慈山虎跑寺斷食 20 天，終於 39 歲禮虎跑了悟上人皈依，於 7 月 13 日大勢至菩薩聖誕日正式披剃，法名演音，號弘一。8 月 19 日到 9 月 19 日，於靈隱寺受比丘戒，時馬一浮居士贈以《寶華傳戒正範》與《靈峰毘尼事義集要》，師始知戒不如法，大為痛傷，乃立誓學戒宏律。42 歲在關中完成《四分律比丘戒相表記》。44 歲謁普陀山印光大師，允為門牆，於是，淨業日甚，多次掩關，誓證念佛三昧，並發願刺血寫經。48 歲，所作〈朝陽〉、〈憶兒時〉、〈送別〉、〈悲秋〉等 20 多首歌，入選《中文名歌五十曲》，為國內各級學校音樂教材。49 歲與豐子愷同編《護生畫集》。50 歲在福州鼓山發現清初刻本《華嚴經》及《華嚴疏

³⁴⁹ 陳慧劍（1991），〈弘一大師永懷錄新編〉，弘一大師等原著，《弘公道風》，台南：法鉢文化事業社，2006 年初版，頁 58。

³⁵⁰ 陳木興（2005），〈李叔同（弘一大師）與中日文化交流〉，泉州弘一大師學術研究會編《弘一大師紀念文集》，福州：海風出版社，2005 年 10 月。

論纂要》，倡印 25 部，分贈日本各大院校與國內重要叢林。51 歲圈點《行事鈔》，並完成《華嚴集聯三百》。52 歲，創辦南山律學院，未果。55 歲，在南普陀寺創辦佛教養正院，親為擬定相關課程及書目。56 歲在泉州承天寺講律。58 歲往青島講《隨機羯磨》。60 歲在永春山潛居，編著律學經典多種。1942 年 10 月 13 日圓寂於泉州溫陵養老院晚晴室。³⁵¹

一般認為，弘一大師的修學體系，是「以華嚴為境，四分戒律為行，導歸淨土為果」，³⁵² 所以，他首先是一個「華嚴宗的大師」。³⁵³

而陳慧劍先生在深入研究了弘一大師的書法後，進一步確認：

他（弘一）以《華嚴經》作為義理背景，然後以「普賢的願力」作為這一大經的主軸，向他的生命上層推進，最後則從「上迴向」，轉為「下迴向」，與普賢菩薩同其悲仰！³⁵⁴

這段話可說是對弘一大師作為「普賢行者」，展示在世人面前的真實形象，作了最精準的寫照。因為，所謂的「普賢行者」，即是指：

修普賢三昧之人³⁵⁵

那麼，如何給予弘一大師「普賢一乘行者」的究極定位呢？以下就分三點闡述。

第一節 弘一大師以《普賢行願品》終其一生之修行

陳慧劍先生曾指出：

他（弘一大師）是以「普賢菩薩」為全經一貫脈絡，再以《普賢行願品》為他的生命導向最後終結之點。在這一思想背景之下，從出家之後，第一個奉行不渝的，便是早齋之後，恭誦《普賢行願品》（指《四十華嚴》末卷），另行選誦全經中重要「品、章」，像〈賢首品〉、〈淨行品〉、〈初迴向章〉、〈觀自在章〉……等其中一至三品，終年不斷。³⁵⁶

據亦幻法師回憶，弘一大師曾與其在白湖居住過，他得以親耳聆聽大師每日飯後必誦《普賢行願品》：

我與他居隔室，我那時真有些孩子氣，好偷偷地在他的門外聽他用天津方言發出誦經的聲音，字義分明，鏗鏘有韻節，能夠搖撼我的靈性，覺得這樣聽

³⁵¹ 陳慧劍（2010），《弘一大師傳》，台北：東大圖書公司，頁 493—503。

³⁵² 釋亦幻（1943），〈弘一大師在白湖〉，夏丐尊編，《弘一大師永懷錄》，台北：龍樹菩薩贈經會，199 年初版，頁 42-43。

³⁵³ 蔡冠洛（1944），〈廓爾亡言的弘一大師〉，《弘一大師永懷錄》，頁 178。

³⁵⁴ 陳慧劍，《弘一大師論》，165。

³⁵⁵ 林光明監修、林勝儀彙編，《新編佛學大辭典》，頁 1063。

³⁵⁶ 陳慧劍，《弘一大師論》，163-164。

比自己親去念誦還有啟示的力量，我每站上半天無疲容。³⁵⁷

可知弘一大師讀誦《普賢行願品》是怎樣地震攝人心，此正有其如法如律修持的功夫在裡面，如弘一大師自己所說：

余所修者，以《普賢行願品》為主。以此功德，回嚮往生西方，可說教淨雙修。³⁵⁸

而一個不易為人所覺察的事實是，即 1917 年，弘一大師在祝髮入山前，已看過《普賢行願品》，如法師自己所說：

這一次，我之到虎跑寺去斷食，可以說是我出家的近因了。及到民國六年的下半年，我就發心吃素了。在冬天的時候，我即請了許多經，如《普賢行願品》、《楞嚴經》、《大乘起信論》等很多的佛經，而於自己的房裡，也供起佛像來，如地藏菩薩、觀世音菩薩等等的像，於是亦天天燒香了。³⁵⁹

可以斷定，《普賢行願品》是弘一法師生平請的第一部經，直至 1918 年披剃後，才有馬一浮贈以《靈峰毗尼事義集要》及《寶華傳戒正範》，弘一大師才開始「披覽後因發心學戒」。³⁶⁰ 可以推知，弘一大師正是以《普賢行願品》為始，開啟其 24 年孜孜履踐「普賢十大行願」的行者生涯的。

特別值得一提的是，大師圓寂前曾講述《普賢行願品》達 5 次之多，見下表：³⁶¹

弘一大師圓寂前講述《普賢行願品》記錄			
時 間	地 點	內 容	目 的
1933 年 8 月 11 日	泉州開元寺	講《普賢行願品》大意三天	
1935 年 4 月 22 日—5 月 1 日	惠安淨峰寺	講《華嚴經普賢行願品》計十天	為亡母冥誕
1935 年 8 月 5 日—8 月 12 日	惠安淨峰寺	講《普賢行願品》偈頌七天	為紀念亡父
1938 年 1 月 1 日—1 月 10 日	晉江草庵	講《華嚴經普賢行願品》十天	
1938 年 2 月 1 日	泉州承天寺	講《華嚴經普賢行願品》	

³⁵⁷ 釋亦幻，〈弘一大師在白湖〉，頁 43。

³⁵⁸ 張仙武（1995），《李叔同與中國近代佛教》，台中：東海大學歷史學系研究所碩士論文，頁 111。

³⁵⁹ 弘一法師述、高勝進筆記（1937），〈我在西湖出家的經過〉，《弘一大師集》（文鈔篇），南投：水裡鄉頂坎村田頭巷十五之一號蓮因寺大專學生齋戒學會，1994 年 7 月 20 日恭印結緣，頁 17。

³⁶⁰ 柯淑真（2009），《弘一法師戒律弘揚與其淨土法門關係之研究》，雲林：國立雲林科技大學漢學資料整理研究所碩士論文，頁 31。

³⁶¹ 陳慧劍，《弘一大師論》，頁 164。

日—10 日		十天	
--------	--	----	--

表（二十二）

上表中，弘一大師出家後 17 年，方始開講《普賢行願品》，此前未見有任何演講此品經文之記載，以其一貫認真的性格而言，此時大師已多次掩關誓證「念佛三昧」了，對於《普賢行願品》的修持已有一定心得，於是，悲心顯發，而欲將心得奉獻於他，況生命最後預知時至，便促成其一而再、再而三地開講《普賢行願品》。其中第二次與第三次講演均為紀念其亡母與亡父，對於《普賢行願品》的重視可見一斑。而第四次與第五次之間相隔時間才不到 20 來天，可見得晚年的弘一大師對於弘揚《普賢行願品》的急切心情是與日俱增的。

另外，為祈免災橫，弘一大師更起而倡導並發動閩南信眾念十萬遍《普賢行願品》，因大師加持之力，十萬遍文字雖然極多，而經過 12 個月終於完成。閩南寺院即便在後來的文革十年中亦能免於劫難，這不能不說是一大奇跡。³⁶²

因大師生平在「行」上遠超於「解」，³⁶³ 所以從現存書面史料來看，已無法完整整理出大師生平為弘揚《普賢行願品》所做的種種操行事誼，以備後人參學之，但可以肯定的是，弘一大師之修行，乃是以《普賢行願品》終其一生的。

如 1942 年，弘一大師預知時至，即囑妙蓮法師：

助念時，誦《普賢行願品》，乃至「所有十方世界中」等正文……³⁶⁴

此種修行，甚至延續到弘一大師身後，比如曾做過弘一大師侍者的傳貫老法師，以 80 多歲的高齡，仍然每逢大師忌辰必做紀念法會，但法會方式非常奇特：

早課後，貫老即親自將祖師堂打掃得明窗淨幾，中間供上大師法相，法相兩旁供鮮花，前面一個檀香爐，法座前一長桌，桌上放置《華嚴經·普賢行願品》，餘無他物，無供菜、無供菓等，一片潔淨莊嚴。³⁶⁵

然後，大眾按照戒臘次第，分列男女兩序入座，靜靜誦閱，先誦完先出班，各自自由行持。貫老說明，此種紀念方式正是弘一大師生前交待的。所謂「堂上自有真如音，維那棒磬不用吟」。³⁶⁶ 弘一大師的紀念法會，儼然成為了對於《普賢行願品》一經的法供養。

鑒於弘一大師真實實踐「普賢十大行願」的一生，當代淨宗大德淨空法師有一

³⁶² 夢參老和尚口述、李賢文採訪（1995），〈弘一法師的修行與書藝〉，《雄獅美術》第 294 期，台北：雄獅圖書股份有限公司，頁 19。

³⁶³ 陳慧劍，《弘一大師論》，頁 97。

³⁶⁴ 許士中（2011），〈解讀弘一大師臨終絕筆之心境〉，《弘化》雜誌 2011 年第 6 期，蘇州：江蘇省佛教協會，頁 71。

³⁶⁵ 釋會宗（2009），〈五濁塵中安忍行 記弘一大師二三事〉，《如月清涼被眾物——弘一大師一三〇歲誕辰紀念文集》，頁 27—28。

³⁶⁶ 同上，頁 27—28。

個非常全面的贊評：

弘一大師到晚年，我們看他的行誼，很像這個境界。他老人家一生學《華嚴經》，他的早晚課是《普賢菩薩行願品》，就是最後的一卷。他是念《華嚴經》、念阿彌陀佛……我們曉得，弘一大師在沒有出家，是非常挑剔的、非常講究的，絲毫不苟，到了學佛之後這麼樣的隨和，真的把他變成兩個完全不同的人，見到任何人都笑咪咪的。他是真用功、真幹！「普賢行願品」裡面所說的境界他契入了，也就是十大願王他真做到了。「禮敬諸佛」，對男女老少，不管是什麼身分的人他都恭敬、都客氣。那不是做出來的，出自於真心。「稱讚如來」，隱惡揚善，不善的東西他絕不放在心上，更不會在口裡頭，人做一點小小的好事他就讚歎。「廣修供養」，他的供養是法供養。年輕，他是財主，父親留下的遺產在那個時候不得了，大富翁。他是花花公子，說得不好聽也是敗家子，家當敗光出家了。也非常難得，出家，真正修行人，一生過苦行僧的生活，非常節儉，衣服破了補補丁，他穿那個衣服，真難得。「懺除業障，隨喜功德，請轉法輪，請佛住世，常隨佛學，恆順眾生，普皆迴向」，他老人家就修這個，「普賢十願」你從他日常生活當中完全能看得出來……³⁶⁷

如果翻開弘一大師的一生，正如看一部活生生的《普賢行願品》，不止是藝術化的「普賢行者」生活，更是「普賢行者」生活化的藝術。

第二節 弘一大師發「普賢行願」而入「藝術三昧」

賢度法師認為：

所有《華嚴經》的內容，所說的修行，都是普賢行，沒有一行不是普賢行。所以，這個「普」字的意思是說，作任何一行統統都可以普入。³⁶⁸

由此可知，所謂的「普賢行」是指一即一切、一切即一的菩薩大行。

而對於堪稱「藝術全才」的弘一大師而言，其所奉「普賢行」的標志便成為「諸藝不廢」，舉凡書法、繪畫、集聯、作曲、治印等等，無不秉持著一個利他為主的深心悲願，如書寫《華嚴經》散句、誦偈，皆有深願。

據泉州陳珍珍居士回憶：

那次大師講的是《華嚴經·普賢菩薩行願品》。意在教導人們要學習普賢菩薩十大行願。如果全國乃至全世界人民都能學普賢菩薩那種「不為自己求安樂，但願眾生得離苦」的無我精神，那將會得到天下為公、世界大同的太平盛世。

³⁶⁷ 淨空法師講（2011），《淨土大經解演義》（第353集），澳洲淨宗學院，「澳洲淨宗學院網」，2011/3/31，<http://new.amtb-us.org/Item/18775.aspx>。

³⁶⁸ 賢度法師（2009），《華嚴經講錄》，台北：華嚴蓮社，頁156。

可見，弘一大師是將「不為自己求安樂、但願眾生得離苦」作為「普賢行願」之代表的，此聯「前後多達數百幅與人結緣，即使在臨終之前 4 天，還寫了 100 多幅分送給泉州中學學生」。³⁷⁰

而此前，大師在白湖居住時，即已特請四眾共發過「普賢行願」。據亦幻法師回憶，弘一大師 50 歲時，「有一天他在談笑中說到春天在上虞白馬湖的晚晴山房——是朋友釀貲造給他住的一座樸素別墅，」。當時亦幻法師就「順著這話腳，就要求他在我們白湖留個紀念，他呆上半晌說：『這樣吧！趁這四眾雲集聽經的機會，我們就在大殿裡發個普賢行願吧！』……當時那張發願的儀式單，還是大師親為擬定的。」³⁷¹

可以說，弘一大師的佛學思想是以「上求佛道」、「下化眾生」的菩提心思想展開的。³⁷² 此即普賢十大行願之本。³⁷³ 而「上求佛道」即落實在他的持律、研律、弘律的「常隨佛學」生涯中，而「下化眾生」便體現在他「不為自己求安樂、但願眾生得離苦」的「代眾生苦」的普賢悲願之中。

一、弘一大師的菩提心思想對應普賢十大行願

弘一大師在《華嚴經讀誦研習入門次第》中說：「《普賢行願讚》為略《華嚴經》，《大方廣佛華嚴經》為廣讚。」³⁷⁴ 乃教導後學以《普賢行願品》為日課。

弘一大師 1924 年 12 月 11 日致蔡丐因說：

朽人讀《華嚴》日課一卷之外，又奉《行願品別行》一卷為日課。依此發願，又別寫〈淨行品〉、〈十行品〉、〈十迴向品〉（初迴向及第十迴向章），作為常課。每三四日或四五日，輪誦一遍。³⁷⁵

此中清楚說明，弘一大師正是依《普賢行願品》發菩提願，而廣修普賢行的。

而此菩提願，早在弘一大師 1919 年初出家時，即在玉泉寺與程中和居士（弘傘法師）依《發菩提心經論》³⁷⁶ 發了十大正願，如下表：

³⁶⁹ 陳珍珍講（2012），〈人間晚晴願終成——泉州陳珍珍居士訪談錄〉，蘇州：《弘化》雙月刊「天心月圓·弘一大師圓寂 70 周年紀念專刊」，總第 75 期，2012 年 10 月版，頁 52。

³⁷⁰ 陳慧劍，《弘一大師論》，頁 162。

³⁷¹ 釋亦幻，〈弘一大師在白湖〉，頁 43。

³⁷² 黃楸萍（2005），〈弘一法師學術思想析論〉，《亞東學報》，第 25 期，新北：亞東技術學院，頁 217。

³⁷³ 唐澄觀別行疏、宗密隨疏鈔，《華嚴經行願品疏鈔》卷 4，CBETA, X05, no. 229, p. 281, a23-b2。

³⁷⁴ 弘一（1924），〈華嚴經讀誦研習入門次第〉，《大方廣佛華嚴經十迴向品初迴向章弘一法師手寫蔡冠洛題端（附：華嚴經讀誦研習入門次第）》，弘一大師紀念學會，2013 年，頁 189-190。

³⁷⁵ 陳慧劍，《弘一大師論》，頁 154。

³⁷⁶ 天親菩薩造、後秦鳩摩羅什譯，《發菩提心經論》卷 1 〈2 發心品〉，CBETA, T32, no. 1659, p. 509, b20-24。

弘一大師依《發菩提心經論》發十大正願	對應普賢十大行願
①願種善根，以此善根施與一切無邊眾生	對應「廣修供養」
②願以此善根， <u>於一切生處常得供養一切諸佛</u> ，迴向大菩提已。	對應「廣修供養」 「普皆迴向」
③願我得生諸佛國已。 <u>常得親近隨侍左右如影隨形。無剎那頃遠離諸佛。</u>	對應「禮敬諸佛」 「常隨佛學」
④願得生諸佛國已， <u>無剎那頃遠離諸佛。</u>	對應「常隨佛學」
⑤願得親近佛已，隨我所應為我說法。解了第一義諦如真實性，得正法智。	對應「常隨佛學」
⑥願得正法智已，以無厭心為眾生說，示教利喜皆令開解。	對應「恆順眾生」 「隨喜功德」
⑦願能開解諸眾生已，以佛神力遍至十方無餘世界， <u>供養諸佛聽受正法廣攝眾生。</u>	對應「廣修供養」 「稱贊如來」
⑧願於諸佛所受正法已，即能隨轉清淨法輪，十方世界一切眾生聽我法者聞我名者，即得捨離一切煩惱發菩提心。	對應「請轉法輪」 「懺悔業障」
⑨願能令一切眾生發菩提心已，常隨將護除無利益與無量樂，捨生命財攝受眾生荷負正法。	對應「恆順眾生」
⑩願能負荷正法已，雖行正法心無所行，如諸菩薩行於正法，而無所行亦無不行，為化眾生不捨正願。 ³⁷⁷	對應「請佛住世」

表（二十三）

由上表所示，不難發現弘一大師十大正願，與普賢十大行願皆可一一對應。而此中，明確說到「常隨佛學」的有 3 處，而且第③願的「無剎那頃遠離諸佛」，在第④願中幾乎是一字不漏地照搬，其他幾願都無如此情況，可見弘一大師對於「常隨佛學」的重視程度，比照其他願尤其突出。

此外，明確說到「廣修供養」的同樣也有 3 處，但是，在第①願中供養的對象是「無邊眾生」，而第②願供養的對象則是「一切諸佛」，但到了第⑦願，則合盤托出「供養諸佛聽受正法廣攝眾生」的本意，即「供養諸佛」的目的在於「廣攝眾生」，兩者一體。

如果說此後，長達 24 年的嚴格持律的生活是弘一大師「常隨佛學」的自利部份，那麼，以無數華嚴經偈來「廣修供養」的他利生活，唯其默默無聞，未免被前者的璀璨光輝所覆蓋，以致引起舉世的忽略了，其實，「常隨佛學」與「廣修供養」在大師的生活中，是相輔相成，同時進行的，前者上求，後者下化，都是弘一大師菩提心行的人格藝術化。

³⁷⁷ 柯淑真，《弘一法師戒律弘揚與其淨土法門關係之研究》，頁 46-47。

二、弘一大師以《華嚴經》法書廣修供養

正是在菩提心行映照之下，弘一大師才以其獨特的弘法方式——書法墨寶等，來作濟世利生之事業，廣修供養。

值得注意的是，弘一大師出家後所寫法書，「不管是『聯句、經文、單幅』，大多是《華嚴經》中的偈頌」。³⁷⁸ 在《華嚴》方面，「是一個恭敬虔誠的實踐者」，「《華嚴》是他的生命最高指導原則」。³⁷⁹

在弘一大師身後所留 40000 多幅的遺墨中，《華嚴經》句最少有 20000 多幅以上分散各地，其中內容以「眾生心為心」、「迴向一切有情者」，最少也有數千幅之譜。

³⁸⁰

須知，弘一大師曾於民國 7 年訪嘉興範古農居士，欲出家後諸藝俱廢，當時範古農即勸：「若能以佛語書寫，令人喜見，以種淨因，亦佛事也，寧何傷？」弘一大師於是「命購大筆瓦硯長墨各一，先寫一對贈寺」，而範古農以及諸友凡有所求，大師皆應，自此以後就發願「以筆墨接人」了。³⁸¹

大師未出家前，喜愛其書法者已不計其數，況其出家後因書風清絕，無絲毫人間煙火氣，能夠導人於修心養性之境，故時人無不以得其片紙尺幅為貴，一時間，珍如拱璧。

但是在大師本身，卻是經過了很長一段進期在藝術上不斷尋求突破與風格轉化的艱辛過程的，如馬一浮就曾十分中肯地賞評過其書法：

得力於《張猛龍碑》。晚歲離塵，刊落鋒穎，乃一味恬靜，在書家當為逸品。

而陳祥耀居士則將弘一大師晚年的書體的演進，劃分為三個階段：

其初由碑學脫化而來，體勢較矮，肉較多；其後肉漸減，氣漸收，力漸凝，變成較方較楷的一派。數年後乃由方楷而變為修長，骨肉由飽滿而變為瘦硬，氣韻由沉雄而變為清拔。其不可及處，乃在筆筆氣舒、鋒藏、神斂。寫這種字，必先把全股精神集於心中，然後運之於腕，貫之於筆，傳之於紙。心正筆正，此之謂歟。

而葉聖陶先生則從氣格風韻上高度評價弘一大師晚年的字：

蘊藉有味，就全幅看，許多字是互相親和的，好比一堂謙恭溫良的君子人，不亢不卑，和顏悅色，在那裡從容論道。就一個字看，疏處不嫌其疏，密處不嫌其密，只覺得每一畫都落在最適當的位置，移動一絲一毫不得。

³⁷⁸ 同上，頁 367。

³⁷⁹ 同上，頁 151。

³⁸⁰ 陳慧劍，《弘一大師論》，頁 163。

³⁸¹ ①于淩波（1998），〈弘一大師與範古農居士之道誼〉，《弘一大師有關人物論文集》，頁 60。②李璧苑（1998），〈弘一大師寫經精神中的苦行意志〉，《弘一大師有關人物論文集》，頁 497。

而弘一大師晚年則批評自己的書法說：

朽人於寫字時，皆依西洋畫圖案之原則，竭力配置調和全紙面之形狀。於常人所注意之字畫、筆法、筆力、結構、神韻，乃至某碑、某貼、某派。皆一致摒除，決不用心揣摩。故朽人所寫之字，應作一張圖案觀之可矣。

可知，弘一大師對於自身的書風是有著極其嚴格的藝術標準的，因此能不落前人窠臼，溶煉百家，爐火純青，自成一體。弘一大師認為：

（一）中國文字的特色在於它具有一種藝術性。

（二）寫字的方法要有一定的步驟：

1、須由篆字下手，每天寫 500 個

2、再學隸書

3、然後入楷

4、楷字寫好，再學草書

此跟現在人的學書步驟幾乎完全相反。

（三）寫字最要緊的是章法（佈置格局）。字的好壞，章法占 7 分，書法占 3 分。

（四）弘一大師認為「應使文藝以人傳，不可人以文藝傳」，寫字和人的品格學問修養是極有關係的。只有寫字的技能，而沒有學問和人格的修養，字無論寫得怎麼好也是不能傳之千古的。古德名賢的手蹟雖然巧拙不同，但好像具有一種崇高的品格。所以書家作品有無傳世的價值，在很大程度上是決定於其品格的高下的。³⁸²

而弘一大師自己對於書法一項所作的篆、隸、行、楷之全面努力，甚至是在其 13 歲時即已完成，如《李叔同印存》所載：

他晚年所書篆聯自題云：「十三歲學篆……」³⁸³

另據 1899 年上海出版的《中外日報》所載出家前的弘一大師所寫篆書「後起之秀」四字下方一段文字介紹：

李漱筒，當湖名士也。年十三，輒以書法、篆刻名於鄉。書則四體兼擅：篆法完白，隸法見山，行法蘇黃，楷法隋魏，篆刻則獨宗浙派。成童遊燕，鴻印留題，人爭寶貴。³⁸⁴

雖然如此，1906 年以後，弘一大師為《音樂小雜誌》的封面作的題字，已經傾

³⁸² 林子青（2000），〈漫談弘一法師的書法——紀念弘一法師逝世二十週年〉，《長亭古道芳草碧：憶弘一大師等師友》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，頁 85-91。

³⁸³ 龔望·天津市藝術博物館藏，《李叔同印存》，天津：天津人民美術出版社，1995 年 5 月第一版第一刷，頁 6。

³⁸⁴ 王維軍（2013），《李叔同滬上卜鄰裡、城南草堂舊居考證》，浙江平湖李叔同紀念館，「蓮館弘譚電子網」，2013/10/17，<http://www.phlst.cn/lianguanhongtan/show.php?wenzhang=20131017150820>。

向於凝重厚實的魏碑體，³⁸⁵ 以後日趨成熟。

因之，廣元法師乃評弘一大師的書法為「民國楷書」的代表，但也不能忽視，大師出家前在行書、隸書、篆書上幾臻完美的成就。而且出家以後也是經過一而再、再而三地尋求藝術突破，而形成空靈至極的書風。

更重要的是，能寫出如此清絕人寰的字，是和弘一大師寫字、特別是寫經時，極盡虔誠、恭敬與殷重之心分不開的，其寫之前必定盥漱熏香，頂禮恭謹，誠心正意，故其書法在當時中國一流的文化名人圈中，得到極高追捧，後人亦高山仰止，景行行止：

其發於心也，為心澄，為神住，故其作字也，有一種斂神藏鋒之氣韻。有大師之人品、有大師之夙慧、有大師禪定的工夫，才有大師如是清絕人間的書法。³⁸⁶

而弘一大師自己卻不以為然，他更嚮往的，是古人寫經的高節風範，如其自身所深為贊嘆的：

十法行中，一者書寫。考諸史傳，魏唐之際，書寫經典，第極殷誠。先修淨園，遍種樹，香草名花，間雜交植，灌以香水。楮生三載，香氣四達。乃造淨屋，香泥塗地，覓匠製紙，齋戒沐浴，盥漱熏香，易服出入。剝楮取皮，浸以香水。竭誠澆造，經歲始就。又築淨臺，於上起屋，乃至材瓦，悉渥香湯。堂中莊嚴，幡蓋鈴珮，周布香花，每事嚴潔。書寫之人，日受齋戒。將入經室，夾路焚香，梵唄先引，散華供養，方乃書寫。香汁合墨，沈檀充管，下筆含香，舉筆壯氣。逮及書就，盛以寶函，置諸香廚，安於淨室。有斯精誠，每致靈感。或時書寫，字字放光；或見天神，持戟警衛；或感瑞鳥，銜華供養。大眾仰瞻，鹹發宏願。披函轉讀，恆燦異光。如是靈跡，史傳備載。嘗復尋覓，則為忤躍。雖未能至，心嚮往焉。³⁸⁷

正是因為有著如此一顆恭敬之心，弘一大師晚年的書法才步入了平淡、恬靜，與沖逸之致的境界，此種境界，惟有發自禪定工力。可見，弘一大師決定是入了「書法三昧」的，廣元法師就曾贊其書法見地的高超說：

他在這方面，可說是專家，一生寫字，廣結法緣，數以萬計。這番話，該是由「書法三昧」中悟來，學書者，足可三復斯言！³⁸⁸

³⁸⁵ 郭長海（2001），〈弘一大師出家前佚失史料綜編〉，侯秋東主編，《弘一大師人格與思想論文集》，台北：弘一大師紀念學會，2008年11月初版，頁227—228。

³⁸⁶ 釋廣元（1977），〈弘一大師的佛體書法〉，《如月清涼被眾物——弘一大師一三〇歲誕辰紀念文集》，頁23。

³⁸⁷ 弘一（1923），〈莊閒女士手書法華經序〉，《弘一大師全集》編輯委員會編《弘一大師全集》第7冊，福州：福建人民出版社，1991年版，頁430。

³⁸⁸ 釋廣元，〈弘一大師的佛體書法〉，《如月清涼被眾物——弘一大師一三〇歲誕辰紀念文集》，頁24。

弘一大師由「書法三昧」，又繼續沉潛於「藝術三昧」之中，高文顯贊嘆道：

他到溫陵弘法，以講經的餘暇，運用他那久已入了藝術三昧的手腕，寫些清絕人間，毫無煙火氣的書，來廣結法緣，於是才輕輕如揮曉破夢的晨鍾，引起廣大的群眾集中視線起來。³⁸⁹

而此「藝術三昧」卻又無一不彰示著他「念佛三昧」的功力之深、之廣，而此屬於華嚴別教一乘的「念佛三昧」，自然又是與「普賢三昧」不一不異的。

三、弘一大師由「藝術三昧」入「念佛三昧」、「普賢三昧」

以弘一大師一生孜孜追求真、善、美的藝術性格而言，《華嚴》為他提供了無限延伸的生命空間，正如陳慧劍先生所說：

弘一大師之沈潛於《華嚴》之海，是非常有藝術美感的。因為《華嚴》世界充滿「美」的想像，充滿了千萬支彩筆所無以言宣的境界。例如，經文〈賢首品〉所呈現的「念佛三昧、華嚴三昧、海印三昧」境界。

而此「念佛三昧、華嚴三昧、海印三昧」，以弘一大師而言，便成為非凡的「藝術三昧」了，能代表弘一大師「藝術三昧」的，當推其臨終前的一首偈：

君子之交，其淡如水；
執象以求，咫尺千里；
問余何適，廓爾亡言；
華枝春滿，天心月圓。

此處，「華枝春滿」所說正是充滿禪意而與「華嚴世界」相應的「華嚴三昧」，亦即「花嚴三昧」；而「天心月圓」是可與《華嚴》的「海印三昧」相應的。對此，陳慧劍先生乃鄭重其事地提出：

而「華嚴三昧」、「海印三昧」與「念佛三昧」是不一不二啊？³⁹⁰

若從 1918 年弘一大師初出家時，第一部手書經典為開示「念佛三昧」方法的《大勢至菩薩念佛圓通章》來看，³⁹¹ 弘一大師誓證「念佛三昧」的決心是早就有的。而此章主要是說「憶佛念佛，現前當來，必定見佛」。³⁹² 從弘一大師多次掩關、誓證

³⁸⁹ 高文顯（2009），〈弘一法師的生平〉，《普門學報》第 50 期（20 世紀佛教文選・居士篇之二），頁 232。

³⁹⁰ 陳慧劍，台北：東大圖書股份有限公司，頁 166-167。

³⁹¹ 李璧苑（1998），〈弘一大師寫經精神中的苦行意志〉，《弘一大師有關人物論文集》，頁 498。

「念佛三昧」來看，³⁹³ 其生前已證「念佛三昧」是無疑的。而此「念佛三昧」，當是從「藝術三昧」而來。而此「藝術三昧」，又是相應於《華嚴》的「藝術三昧」，又可稱「華嚴藝術三昧」，而「華嚴藝術三昧」又是與「華嚴念佛三昧」不一不異的。

黃念祖居士曾在《華嚴念佛三昧論講記》中特為說明：

念名字，念誰的名字？最後，就念極樂世界阿彌陀佛。「圓滿普賢大願門」。³⁹⁴

可見得，「華嚴念佛三昧」最後的歸趣，是圓滿「普賢行願」。這就回到本節所論主旨：「華嚴念佛三昧」與「普賢三昧」不一不異。而對弘一大師而言，即是「華嚴藝術三昧」，即是「華嚴書法三昧」。

如以呂澂所說，佛的「海印三昧」，普賢的「華嚴三昧」，由此華嚴宗的「觀法」，也就歸於這兩種三昧。³⁹⁵ 從這中間見到的緣起境界，都是「同時具足」的（相當第一玄門），而又「主伴圓明」（相當於第十玄門），³⁹⁶ 而各現象之間的關係，又不限於數量的多少、大小、廣狹，乃至性質的異同，都含有「相即相入」的意味，這最合適的譬喻，就是「因陀羅網」（帝網）。³⁹⁷ 可以說，「因陀羅網」才是普賢境界的特色所在。所謂「因陀羅網」，即如杜順大師在《華嚴五教止觀》中所云：

帝釋天珠網者，即號因陀羅網也。然此帝網皆以寶成，以寶明徹遞相影現涉入重重，於一珠中同時頓現，隨一即爾，竟無去來也。今且向西南邊，取一顆珠驗之，即此一珠能頓現一切珠影，此珠既爾，餘一一亦然。既一一珠一時頓現一切珠既爾，餘一一亦然，如是重重無有邊際。有邊即此重重無邊際珠影皆在一珠中，炳然高現，餘皆不妨此。若於一珠中坐時，即坐著十方重重一切珠也。何以故？一珠中有一切珠故，一切珠中有一珠時，亦即著一切珠也。³⁹⁸

以此比照弘一大師的「藝術三昧」，確乎印證了「普賢行願」之「因陀羅網」特色，便是一即一切，一切即一，凡書法、繪畫、金石、音樂乃至華嚴、戒律、淨土弘揚等等，無不相攝相入，互為主伴，圓明具足。

書法方面，如戴嘉枋老師考證：大師遵循《普賢行願品》所說的「菩薩若能隨順眾生，則為隨順供養諸佛。若於眾生尊重承事，則為尊重承如來，若令眾生生歡喜者，則令一切如來歡喜。」³⁹⁹ 弘一大師以大量華嚴經偈贈人，並在《李息翁臨古法書》中自敘：

³⁹² 唐般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 5，CBETA, T19, no. 945, p. 128, a29-b6。

³⁹³ 秦啟明（1993），〈華嚴集聯三百·弘一大師與印光法師的因緣——以法為重 以道為尊〉，《弘公道風》，頁 427—428。

³⁹⁴ 黃念祖上師述（1990），《華嚴念佛三昧論講記》，南投：華藏淨宗學會，頁 63。

³⁹⁵ 呂澂，《中國佛學思想概論》，頁 399。

³⁹⁶ 唐澄觀別行疏、宗密隨疏鈔，《華嚴經行願品疏鈔》卷 6，X05, no. 229, p. 317, c3-12。

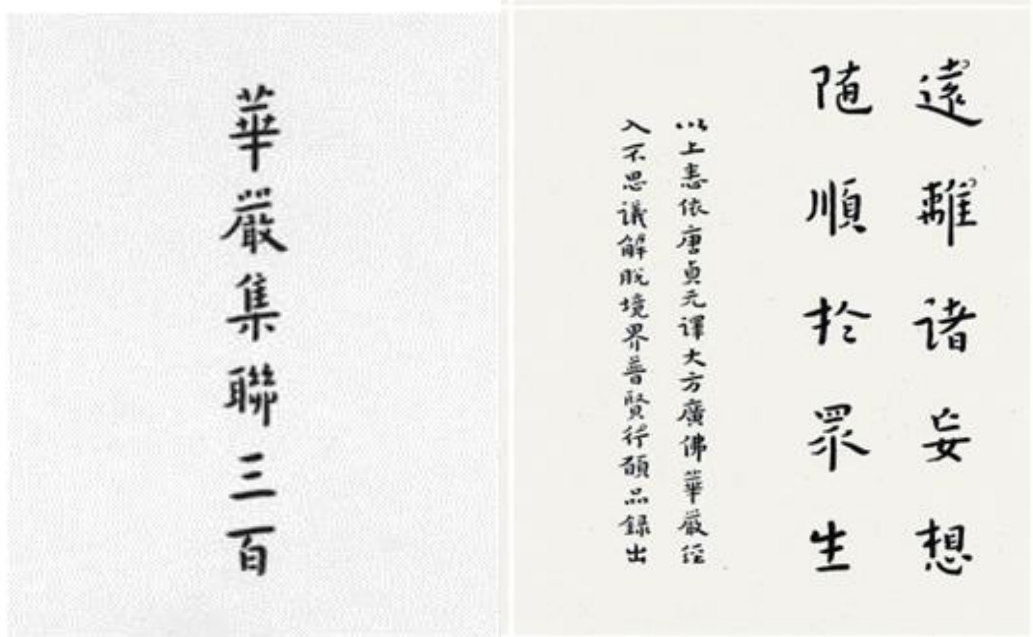
³⁹⁷ 呂澂，《中國佛學思想概論》，頁 399。

³⁹⁸ 隋杜順說，《華嚴五教止觀》卷 1，CBETA, T45, no. 1867, p. 513, a27-b11。

³⁹⁹ 唐般若譯，《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, a10-15。

夫耽樂書術，增長放逸，佛所深誡。然研習之者能盡其美，以是書寫佛典，流傳於世，令諸眾生歡喜受持，自利利他，同趣佛道，非無益矣……⁴⁰⁰

1929 年，弘一法師為紀念年輕守寡、悲苦一世的生母王太夫人 70 冥誕而臨墨揮毫，特綴輯並恭寫了《華嚴集聯三百》，如圖：⁴⁰¹



圖（二）

圖（三）

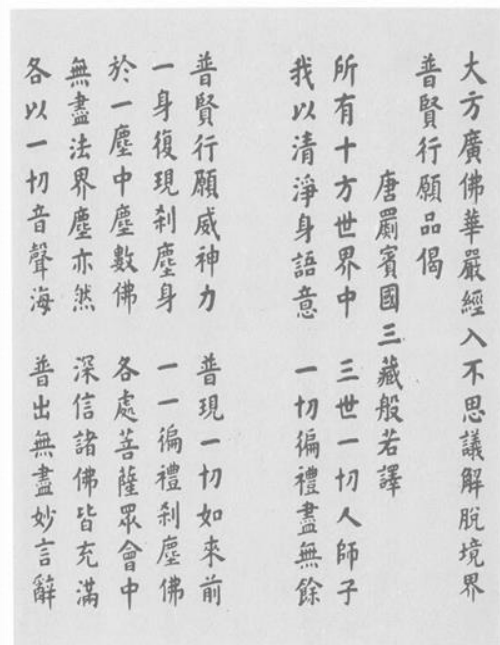
大師「惟願後賢見集聯者，更復發心，讀誦研習華嚴大典，以茲集聯為因，得入毗盧淵府，是尤余所唏冀者焉。」另一方面，大師又警誡自己與他人：「割裂經文，集為聯句，本非所宜……」⁴⁰²如將其為四十華嚴〈普賢行願品偈〉所集聯句與單純所書《普賢行願品》經文所對照，則可見事實確實如此，如圖：⁴⁰³

⁴⁰⁰ 戴嘉枋（2008），〈弘一大師的華嚴思想及其行願探微〉，《弘一大師人格與思想論文集》，頁 17。

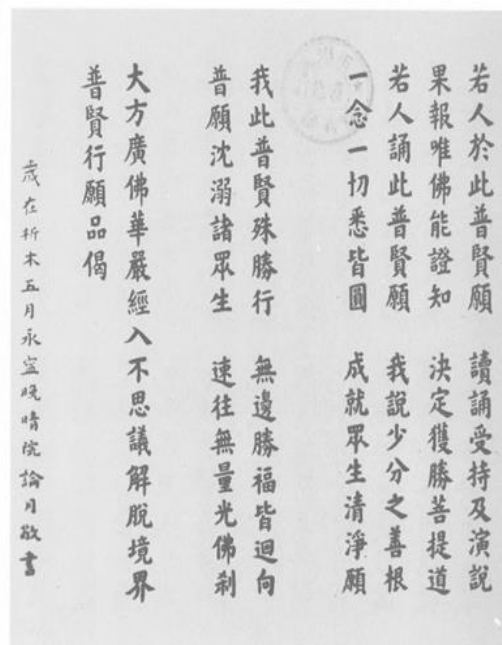
⁴⁰¹ 弘一（1929），《華嚴集聯三百》，台北：大乘精舍。

⁴⁰² 戴嘉枋，〈弘一大師的華嚴思想及其行願探微〉，《弘一大師人格與思想論文集》，頁 17-18。

⁴⁰³ 弘一法師手書，〈大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品〉，圖片資料來源：寬運法師「依止夢老學佛法」，新浪博客，「新浪網」，2013/09/30，http://blog.sina.com.cn/s/blog_563ebbf50102egbz.html。



圖（四）



圖（五）

足證大師利益眾生之一片悲心所在。此中，有教、有律、亦有書法。

音樂方面，雖佛戒「不自歌舞，也不觀聽歌舞」，弘一大師雖自出家以後，自覺斷止了藝術活動，卻依《普賢行願品》所示「各以一切音聲海，譜出無盡妙言辭；盡於未來一切劫，贊佛甚深功德海」，⁴⁰⁴於1929年為太虛法師撰詞的《三寶歌》譜曲。⁴⁰⁵據杭州師範學院弘一大師·豐子愷研究中心的陳星主任考證：

弘一大師的曲共二十四個小節，音調平和，節奏方整、徐緩，其大調式的旋律可以使人在詠唱之時產生莊嚴崇敬的心情。歌曲結尾處是在高八度的主音上完成終止的，但音調升高並非意味著感情衝動，而是內心得到感化，從而嚮往皈依之情更為熾烈。⁴⁰⁶

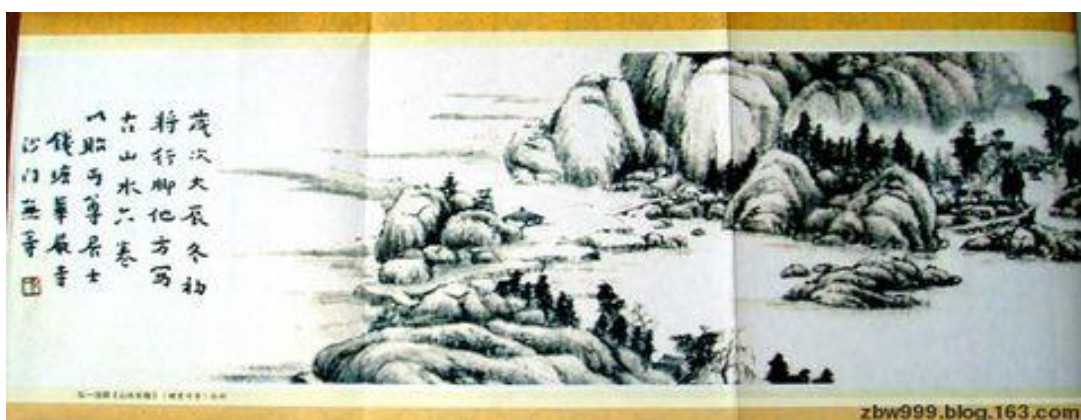
⁴⁰⁴ 唐般若譯，《大方廣佛華嚴經》卷40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，CBETA, T10, no. 293, p. 847, a8-10。

⁴⁰⁵ 太虛大師詞、弘一律師曲（1929），〈三寶歌〉，錢仁康編著《弘一大師詞曲集》，台北：東大圖書股份有限公司，2004年初版二刷，頁146—147。

⁴⁰⁶ 陳星（2005），〈四大高僧中的弘一大師〉，《普門學報》第27期，高雄：佛光山普門學報社，頁

此歌直到今日依然被廣為傳唱，早已成為各大佛學院的院歌。大師又撰《清涼歌集》詞 5 首，由學生譜曲流通弘布，便於從身心無垢得見真常，從而開現代佛僧製作梵唄之先河。⁴⁰⁷ 此中，有教、有育、又有音樂。

繪畫方面，弘一大師出家前雖在日本美術專科學校主攻的是西洋畫，且所作之畫受法國讓-弗朗索瓦·米勒（Jean-François Millet 1814—1875）寫實主義與克洛德·莫內（Claude Monet 1840—1926）印象派影響極深。但弘一大師出家後已放下畫筆，而據陳星主任考證，出家後的弘一大師大約從 1927 年起開始重新作畫，「有意味的是，弘一大師在重新作畫的一開始，其作品居然是山水畫」，此畫是「贈送給他的老朋友夏丐尊的山水長卷，風格清逸淡雅，水準極高」，如圖：⁴⁰⁸



圖（六）弘一大師《山水長卷·錢塘華嚴寺》（贈夏丐尊）局部

選自陝西師範大學出版社《李叔同談藝》⁴⁰⁹

接著，1931 年，弘一大師「又因夏丐尊、劉質平的請求作了五首『清涼歌』（1936 年由開明書店出版），如圖：

272。

⁴⁰⁷ 戴嘉枋，〈弘一大師的華嚴思想及其行願探微〉，《弘一大師人格與思想論文集》，頁 18。

⁴⁰⁸ ①陳星（2005），〈四大高僧中的弘一大師〉，《普門學報》，頁 274。②陳星（2006），〈弘一大師作畫的參照系〉，《普門學報》第 31 期，頁 4。

⁴⁰⁹ 弘一大師畫（1927），〈山水長卷·錢塘華嚴寺〉（贈夏丐尊）局部，圖片資料來源：門垣（張秉文）的博客，「網易博客網」，2008/07/27，

<http://zbw999.blog.163.com/blog/static/78043528200862711819254/>。



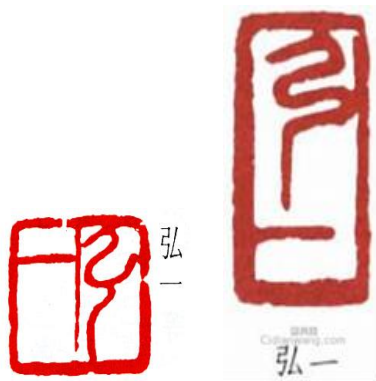
圖（七）⁴¹⁰

在創作『清涼歌』的同時，弘一大師還畫了一組『山色組圖』（六幅）。其中第一幅有『清涼歌』之一〈山色〉的部分歌詞。此畫「技法嫺熟、意境空靈，有一幅上還繪有僧人在山中坐禪的情景」。⁴¹¹ 此中，又有畫、有音樂、有禪了。

金石方面，雖然天津《李叔同印存》的出現，足證弘一大師生平金石作品達 555 件以上，⁴¹² 如圖十二：⁴¹³



圖（八）弘一大師出家前印章⁴¹⁴



圖（九）弘一大師出家後印章⁴¹⁵

⁴¹⁰ 弘一法師作、馬一浮提端（1931），《清涼歌集》，圖片資料來源：蘇州弘化雜誌社，「如是我聞佛教網」，2012/10/12，<http://www.rushiwowen.org/category-18-08-201256-011.jsp>。

⁴¹¹ 陳星，〈四大高僧中的弘一大師〉，《普門學報》第 27 期，頁 274。

⁴¹² 龔望・天津市藝術博物館藏，《李叔同印存》，頁 7。

⁴¹³ 同上，頁 153。

⁴¹⁴ 李叔同印，〈靜觀〉，北京中國書畫交易中心管理委員會，「中國書畫交易中心網」，2015/03/30，

（開元寺藏，晚年用）

然而據陳慧劍先生考證，出家之後的弘一大師所鑄印章，多為他人代作，大師本人鮮有握刀者，常用者唯「弘一」（如圖十三）和「演音」、「一音」等幾方。但是，對於一個講究「字上有印、畫上有印、畫上有字有印、字上有印有畫」⁴¹⁶的全方位藝術大家而言，卻形成了一個極不可思議的現象，那就是大師往往籍由其名號代替印章，並「透過『佛義』以不同的詞語展開在他的生命裡，布飾在他的墨寶上」。⁴¹⁷

據劉質平回憶：

先師書寫邊款，悉心研究，長幅作品，因佈局關係，須將地名、山名、寺名、院名、年月、筆名、全部寫上，用印亦費斟酌——一印、二印、大印、小印、朱紋、白紋，須將整個作品，詳加考慮，方始決定。

所寫地名、山名、寺名、院名，有曾住者，有未曾住者，有寺名院名意造者，有全部意造者，均與筆名同時決定。⁴¹⁸

如此可知，弘一大師如何注重名號落款與用印了，他講究的不止是華嚴所主張的整體和諧的美，更虔秉著普賢菩薩「盡虛空遍法界」的菩提悲願，而這一切，他以名號代替意業去滋潤於筆墨間。

反觀大師出家之前的印文明顯帶有一股野氣，篆文布滿印面，功底極深，顯示了當初「二十文章驚海內」的少年意氣。而出家之後的印文卻全然是斂鋒收筆的，字與字之間留白極多，一片寧靜祥和之氣，傾向於幾乎沒有煙火氣的清絕，於是形成了我們今天所見到的落花繽紛、令人嘆為觀止的另一種生命意象——名號多達數百，令人目不暇接，以致如何解讀這些多彩多姿的名號本身，亦成為一門獨一無二的藝術，因為：

在弘一大師的名號裡，不是單一的「多」，而是經由「多」，展現出他心靈的多彩多姿。他在生命裡，出家前是世間的藝術家，出家後，卻升化成為出世間的藝術家。弘一大師無一而非藝術。連他的許多名號布滿在紙上也是一樣。⁴¹⁹

據考證，弘一大師出家前、後金石名號相差達 180 個之多，可見大師完全是有意識地在做此種泛引，如下表：

弘一大師出家前後金石名號比對一覽表

http://www.sh1122.com/show2011_449864_201304.html。

⁴¹⁵ 弘一印章（晚年用），中國硬筆書法在線，「淘寶網」，2015/03/30，

<http://www.yingbishufa.com/zhuanke/jdyrz/hongyi.htm>。

⁴¹⁶ 陳慧劍，《弘一大師論》，頁 434—435。

⁴¹⁷ 同上，頁 250。

⁴¹⁸ 劉質平，〈我看弘一大師〉，《弘公道風》，頁 146。

⁴¹⁹ 陳慧劍，《弘一大師論》，頁 367—368。

	數量	名號分類（依使用年齡）
出家前	35個	李文濤 廣侯 李成蹊 李下 桃溪 李叔同 叔桐 俗同 漱筒 瘦桐 俶同 庶同 舒統 惜霜 惜霜仙史 醺紈閣主 李廬 李廬主人 李息 息霜 息翁 壙廬 李廣平 李哀 哀公 李岸 微陽 當湖老人 李欣 欣欣道人 黃昏老人 李嬰 李凡 凡民 南社舊侶
出家後	215個	演音 弘一 一日 一月 一相 一音 一味 入玄 力月 力依 二一老人 大山 大心 大心凡夫 大安 大舟 大明 大舍 大慈 大誓 方廣（大方廣） 亡言 不息 不著 不轉 日鐙 （日燈） 月音 月幢 月臂 月鐙（月燈） 玄入 玄明 玄門 玄策 玄榮 玄會 弘裔 世燈 自在 自悟 安立 安住 如月 如空 如理 如眼 如說 如智 如實 光明 光網 成智 成就 成實 吉目 作明 忘己 即仁 究竟 妙著 妙勝 妙嚴 法日 法城 法流 法雲 法幢 念智 念慧 性空 性起 明瞭 明慧 所歸 具足 泓一 非念 為依 為舍 為明 為首 為炬 為導 為勝 為趣 為歸 為護 相嚴 甚深 威德 勇說 信力 信悲 炬慧 真月 真義 願門（願門） 願藏（願藏） 殊勝 被甲（披甲） 淨地 淨眼 莊嚴 晚晴 晚晴老人 虛空 深心 婆心庵主 晨暉 老人 善人 善了 善月 善知 善思 善惟 善現（善見） 善量 善解 善夢（善夢老人） 善潛 善臂 善攝 智人 智印 智住 智身 智門 智音 智首 智炬 智理 智眼 智境 智幢 智燈 智藏 普音 勝力 勝月 勝日 勝立 勝行 勝祐 勝音 勝義 勝解 勝幢 勝慧 勝髻 勝臂 勝鐙（勝燈） 勝願 堅固 堅鎧 悲幢 悲願 順理 遍照 等月 焰慧 尊勝老人 無有 無住 無作 無依 無所 無畏 無得 無等 無說 無厭 無盡 無礙 無縛 無著（無著道人） 須彌 慈力 慈月 慈日 慈風 慈現 慈燈 慈藏 圓音 圓滿 解了 解脫 解縛 微妙 遠離 寶智 寶語 寶義 寶慧 滿月 精進 僧胤 廣心 慧力 慧牙 慧炬 慧幢 慧樹 慧鐙（慧燈） 德幢 德藏 澄淳 澄覽 調伏 調柔 調順 摩尼 摩頤行者 論月 增上 隨順 龍音 龍臂 賢月 賢行 賢首 賢瓶道人 髻光 髻日 髻明 髻音 髻幢 髻嚴 曇昉 曇昕 靜觀 辨音 澹潭道人 蒼蘊老人 離忍 離念 離相 離垢 離著 雜華（花） 寶音 難思 難勝 嚴正 嚴髻 覺慧 靈辨 瓔珞 鐵臂 ⁴²⁰

表（二十四）

⁴²⁰ 陳慧劍，《弘一大師論》，頁 250—253。

筆者經由考證，發現其中百分之九十以上的別署出自《華嚴經》，出自律著者只有少數。前人作書作畫者，絕無大師如此引用 200 多個名號的，可以說，弘一大師一生不做住持，不收徒眾，不開大座，寧願一個人在書桌前獨自默默過著寂寞的學者生涯，他的持律，也並未與寺院大眾一起，他認為那是不如法的。但是，他無時無刻沒有忘記苦難的眾生，而將他的無數名號融入字裡行間，去代替他的普賢行願，從而充滿於法界，普現一切眾生前，祈願看到他的字的眾生，都能遠離苦煩，得到無上的清涼。

所以，弘一大師是把「世出世間」的藝術，相即相入，溶為一爐。每一個名號，是代表著大乘佛法義理的呈現。⁴²¹

正如陳慧劍先生所云：弘一大師正是在深諳了「念佛三昧」、「華嚴三昧」、「海印三昧」的基礎上，付諸實踐普賢行願的。因此，陳老贊嘆弘一大師：「是以『華嚴為境』的念佛三昧實行家」，⁴²² 又高度評價：

弘一大師無愧為一位偉大的華嚴思想實踐家！⁴²³

這一評價雖未從普賢因陀羅網境界所代表的華嚴別教一乘思想去追定，但以世間學問而言，亦屬難能可貴了。

第三節 弘一大師生命最後求生「一乘淨土」

關於普賢十大行願究竟是導歸「彌陀淨土」還是「華藏淨土」，前文已對兩者作了精要揀別，指明兩者其實不一不異，但「彌陀淨土」是從「三乘淨土」來說，而「華藏淨土」卻是直指「一乘淨土」⁴²⁴ 而言，而所謂「一乘淨土」是十無盡，含容萬有的，所以三乘實不離一乘，一乘亦未摒三乘在外。

所以，弘一大師在 1932 年於廈門妙釋寺為諸大眾專講〈淨土法門大意〉時曾開示：

修淨土法門者，固應頌《阿彌陀經》，常念佛名，然亦可讀誦《普賢行願品》，迴向往生，因經中最勝者《華嚴經》。《華嚴經》之大旨，不出〈普賢行願品〉第四十卷外。此經中說，誦此普賢王者，能獲種種利益，臨命終時，此願不離，引導往生極樂世界，乃至成佛。故修淨土法門者，常讀誦此《普賢行願品》，最為適宜也。⁴²⁵

⁴²¹ 柯淑真，《弘一法師戒律弘揚與其淨土法門關係之研究》，頁 368。

⁴²² 陳慧劍，《弘一大師論》，頁 142。

⁴²³ 同上，頁 20。

⁴²⁴ 唐智儼集，《華嚴經內章門等雜孔目章》卷 1，CBETA, T45, no. 1870, p. 541, a12-18。

⁴²⁵ 陳慧劍，《弘一大師論》，頁 55—56。

故知，「普賢十大行願」所示，亦無非念佛，導歸「彌陀淨土」，而此便是一生一切生。

因之，本文所秉，乃指所謂「普賢行者」，非但是「修普賢三昧之人」，從究極義而言，亦是「修普賢十大行願之人」。「普賢三昧」是果，而「普賢十大行願」是具體內容。趣向華嚴別教「一乘淨土」之人，自可稱「普賢一乘行者」。

至於普賢十大行願如何與淨土念佛法門具體連接，則如養行法師在《普賢行願導歸極樂之探討》中所說：

- 一、禮敬諸佛——以念佛來說，如以恭敬心及真誠心來念佛，看一切人都是佛，每一個人都會令我憶佛念佛。又阿彌陀佛具足了無量無邊的恆沙諸佛，所以念一佛就是念恆沙佛；
- 二、稱讚如來——以念佛來說，念佛名號就是稱讚如來；
- 三、廣修供養——念佛之人以普賢行願之力，發起深信解，現前知見，而供養佛；
- 四、懺悔業障——而欲懺悔業障，如果能經清淨心及至誠心來念佛，老老實實地念「阿彌陀佛」，都攝六根地念佛，那樣必能遠離惡緣，決定不再造業，如此業障才能真正懺悔掉；
- 五、隨喜功德——所以念佛之人，以隨喜他人之心來念佛，自然不起嫉妒障礙之心，而能隨時心中保持清淨，自然能夠成人之美，而不復起惡念，念念都是清淨平等心，與佛相應；
- 六、請轉法輪——我們念佛，希望佛長久住世間，常轉大法輪；
- 七、請佛住世——如果能一心念佛，那麼就能把我們的清淨心顯現出來，而感得佛法住世；
- 八、常隨佛學——所以見阿彌陀佛，就見十方三世一切佛，因為佛佛道同，一即是多，多即是一。了知此理，一向專念阿彌陀佛，親近一切佛，令三業清淨，這就是常隨佛學了；
- 九、恆順眾生——所以當念佛時，不是為自己，而是為了法界眾生，以菩提心來念佛。並把一切功德，回向眾生，悉發菩提心，同生極樂國；
- 十、普皆迴向——當我們念佛時，就想到一切眾生都能跟我一起念阿彌陀佛，並且把念佛的功德迴向給一切眾生，希望一切眾生都能得到阿彌陀佛的攝受，這就是迴事向理。理就是我們的心，眾生

的心，一切諸佛的心。⁴²⁶

可見，「普賢十大行願」導歸的是「彌陀淨土」，因為彌陀願重，娑婆眾生但教發願，則「十念必生」，⁴²⁷當然也是「一乘淨土」，因為極樂不離華藏。

有人質疑大師：

菩薩應常處娑婆，代諸眾生受苦，何故求生西方？

弘一大師即引藕益大師所言，語重心長地闡明：

靈芝疏主初出家時，亦嘗堅持己見，輕謗淨業，受遭重病，色力癯羸，神識迷茫，莫知趣向。既而病瘥，頓覺前非，悲泣感傷，深自剋責。以初心菩薩未得無生法忍，志雖弘大，力不堪任也。《大智度論》云：「具縛凡夫有大悲心，願生惡世救苦眾生無有是處，譬如嬰兒不得離母，又如弱羽祇可附枝。未證無生法忍者，要須常不離佛也。」⁴²⁸

故未證無生法忍，尚不能做到不退轉、而免於墮落者，亟需常不離佛，此是藕益大師的態度，也是弘一大師的態度，他以一句佛號，憶佛念佛，作為其履踐「常隨佛學」的標的。從其一生數次大病，瀕臨死亡，不得不一而再、再而三地擬下遺囑來看，他對於末法眾生雖有度世悲願，卻往往力不從心是深有體悟感懷的，故無不奉勸眾人念佛，在未證無生法忍以前，應當以求生西方為第一要務。

然而，弘一大師與印光大師一向專念彌陀聖號又是不同的。他敬禮十方一切諸佛，十方一切菩薩，所發迴向願亦趣向「盡虛空、遍法界」的一乘淨土。但是，在個人實踐上，他自己則一句佛號，老老實實，篤念一生，雖自謂「教、淨雙修」，究其質，「教」的目的乃在於「常隨佛學」，「淨」的目的，亦不外於「常隨佛學」，甚至研律、持律，亦為著「常隨佛學」，而「常隨佛學」的目的是為著得證無生法忍後去廣利群生。

如 1938 年春，弘一大師在開元寺講經，葉青眼居士（1876—1966）代一聶雲台者，向弘一大師請求繪制阿彌陀佛像，因為有星相卜卦者算聶氏 60 壽終，而聶氏欲瞻養老母，故欲求佛加被以延殘命，當時大師即說他明年也 60 了，所以將謝絕一切專修淨業，以志往生。葉居士當場跪請：

願依《華嚴經•普賢行願品》，請善知識莫入涅槃之境，能久住世間，利益我等。

弘一大師非常感嘆，說：

⁴²⁶ 養行法師（2014），〈普賢行願導歸極樂之探討〉，《華梵大學 102—2 東方人文思想研究所論文發表會》論文集》，新北：華梵大學，頁 7—12。

⁴²⁷ 明秣宏述，《阿彌陀經疏鈔》卷 4，CBETA, X22, no. 424, p. 677, c9-10。

⁴²⁸ 弘一（1932），〈淨土法門大意〉，《弘一大師集》（佛學篇），南投：水裡鄉頂坎村圳頭巷十五之一號蓮因寺大專學生齋戒學會，1994 年 7 月 20 日恭印結緣，頁 195。

汝不知，一手一足之力度得幾何？不如力求上品上生再來，力量乃大耳。⁴²⁹

需知，上品上生者必需發至誠心、深心、迴向發願心，三心具足方可徑登彼國，否則，便需三大條件：

一者慈心不殺、具諸戒行；二者讀誦大乘方等經典；三者修行六念，迴向發願願生彼國。具此功德，一日乃至七日，即得往生。⁴³⁰

可見得，弘一大師力誓上品上生，足證其對於「常隨佛學」之決心之大，願力之堅，他的目的在於只要上品上生，即能花開見佛，無需象下品下生，須經 12 劫才能見佛聞法，蒙佛授記。⁴³¹ 這樣，就能速速回歸娑婆，圓滿大願。故此，他對普賢菩薩「十大行願」的修行實踐，是以「常隨佛學」一願貫徹始終的，而目的是為了「請佛住世」，然後廣度眾生才有無窮無盡的資本。

故此，當大師生命之最後，即 1942 年 9 月初 4 圓寂前遺囑中告妙蓮法師，請其讀誦《普賢行願品》助其往生：

當助念之時，須先附耳通知云，我來助念，然後助念。如未吉祥臥者，待改正吉祥臥後，再行助念。助念時誦《普賢行願品贊》，乃至「所有十方世界中」等正文，末後再念南無阿彌陀佛十聲，不撾木魚，大聲緩念，再唱迴向偈，「願生西方淨土」中，乃至「普利一切諸含識」……⁴³²

因此，弘一大師一生對於「普賢十大行願」的履踐，最主要即是體現在「常隨佛學」一願之中，即：手不離佛之教言，身不離佛之律儀，生命最後求生西方淨土，可謂：願不離普賢菩薩教誨。

但是，其「常隨佛學」又是與「禮敬諸佛」、「請轉法輪」、「請佛住世」、「恆順眾生」、「普皆迴向」等其他九願相攝相入，不可須臾即分的。此正是普賢因陀羅網不思議境所彰。

綜上所述，乃可斷言，稱弘一大師為「普賢一乘行者」乃是當之無愧的。

⁴²⁹ 〈高僧傳記 弘一大師終老溫陵考述〉，《弘公道風》，頁 308。

⁴³⁰ 唐澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 26〈4 世界成就品〉，CBETA, T36, no. 1736, p. 195, b8-16。

⁴³¹ 唐疆良耶舍譯，《佛說觀無量壽佛經》卷 1，CBETA, T12, no. 365, p. 346, a12-26。

⁴³² 許士中，〈解讀弘一大師臨終絕筆之心境〉，《弘化》雜誌 2011 年第 6 期，頁 71。

第四章 「普賢一乘行者」弘一大師之修行實踐

對於現代華嚴修學者而言，如何紹繼祖師之高誼行德，重復華嚴一代時教的輝煌與燦爛，俾使後代效學者利益無窮，則力倡近代華嚴思想之集大成者弘一大師對於普賢行願篤行一生的實踐事跡，無疑是具有積極的時代意義的。

以下，就來具體闡述之。

第一節 弘一大師對於普賢行願之修行實踐的現實意義

本章別開理由有三：

首先，從時間上來看最接近現代。弘一大師（1880-1942）往生距今只 73 年，尚未到 100 年，故此，就目前所搜集到的傳記等等資料的可信度而言，對後人積極探索在日常生活中如何真實履踐「普賢十大行願」提供了最為寶貴與詳實的經驗。此外，因大師在佛教界、藝術界、教育界等等領域的傑出成就，導致其社會影響力、感召力亦是極其巨大，數十年來因受弘一大師之影響而出家者不計其數，國內如弘傘法師、台灣如惠敏法師、菲律賓如覺生法師、美國如瑞妙法師等等。而且全國各地如泉州、杭州、天津、平湖、上海、台北等地紛紛成立弘一大師紀念館或學會，並進一步發展出了專門的「弘學」，甚至形成規模龐大的「弘裔」組織。大師之人格光輝，普照千秋，正如《普賢行願品》所云「於暗夜中為作光明」、「於貧窮者令得伏藏」。⁴³³ 因此，探究大師對於「普賢十大行願」之種種躬行蹈踐的思想、內容，無疑有著積極的濟世意義與珍貴的史料價值。

其次，從思想內容上來看最契現在根機。弘學大家陳慧劍先生曾指出：「要研究弘一大師，不讀《華嚴經》是不能得其精髓」的，並認為弘一大師「對《華嚴經》的高深造詣與導引學人研究《華嚴經》方法與途徑，均非一般時流可比。」⁴³⁴ 這其中最主要原因乃在於弘一大師乃是依循著全經樞機——《普賢行願品》來真實修行的。大師在《華嚴經讀誦研習入門次第》第一章〈讀誦〉中即立場鮮明地表示：

若好樂簡略者，宜讀唐貞元譯《華嚴經普賢行願品》末卷。唐清涼國師曰：「今此一經，好彼四十卷中第四十一也，而為華嚴關鍵，修行樞機，文約義豐，功高德廣，能簡能易，惟遠惟深，可讚可傳，可行可寶，故西域相傳云：『《普賢行願讚》為略《華嚴經》，《大方廣佛華嚴經》為廣《普賢行願讚》。』」⁴³⁵

⁴³³ 唐般若譯，《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, a7-9。

⁴³⁴ 劉繼漢（2009），〈華嚴境界妙難思 常懷感恩拳拳心〉，釋慧觀主編，《如月清涼被眾物——弘一大師一三〇歲誕辰紀念文集》，台北：社團法人中華民國弘一大師紀念學會，頁 116。

⁴³⁵ 弘一法師手寫、蔡冠洛題端（1924），〈華嚴經讀誦研習入門次第〉，《大方廣佛華嚴經十迴向品初

此正與本文寫作要旨相合，如本文開首即言明，欲從《華嚴經》信、解、行、證之修行體系，逐步梳理出代表全經旨要的「普賢行願」之信、解、行、證修行體系，故將本章獨辟為與〈入法界品〉同等地位，將弘一大師與「善財童子」同等並提。正如陳慧劍先生在《弘一大師論》中精闢指出：

（他）是以「普賢」之願為己願，以「華嚴」之境為己境，他期於凡我有情，皆能悟入「華嚴」之慧，共同上求佛道，在佛道未成之前，都能做一個像「善財童子」那樣的「華嚴人」，「不為自己求安樂，但願眾生得離苦」。⁴³⁶

故此，本章獨立，方能顯現弘一大師之崇高修行，正是如「善財童子」那樣，經過不斷精進修行，最終趣入普賢不思議境。

最後，從法脈傳承看最接續永明延壽與蕩益智旭。在華嚴研讀方面，受弘一大師指點最深的蔡冠洛曾不無見地地指出：

弘一法師的法脈，和明朝蕩益大師最相近，也最尊重……⁴³⁷

而《弘一大師論》的作者陳慧劍先生更直接指出：

蕩益大師與弘一大師兩位佛教史上的高僧，在行持上，同宗「淨土」，在思想上，同歸「大乘律學」，在生活上，都是「律已極嚴、持戒清淨」；蕩益大師博通諸宗、著作宏富；弘一大師專精《華嚴》，法書遍及海內外；這兩位大師相距二百二十五年，但在思想、心靈，以及對佛法的以身為範、悲心護持，都是一脈相連，因此，在佛門便有「弘一大師是蕩益大師」乘願再來的悲戀與認定。⁴³⁸

而如果能夠體會到蕩益大師與永明延壽大師之間極其緊密的私淑關係，則可了知，弘一大師的法脈，實可遠追自永明延壽。

比如 1953 年，著名儒學大師馬一浮親為指導，將弘一大師之墓塔依照「永明延壽禪師」塔式建造，⁴³⁹可見，源自華嚴五祖注重「一心」的普賢行願修行體系，確實有著一條自上至下、貫穿始終的主要脈線。如果說宗密大師是代表著「普賢行願」的最高理論權威，那麼弘一大師以終其一生的普賢行願之修行，乃是堪稱「普賢行願」之實踐大家了。

但是，和現代學者濟群法師注重「恆順眾生」不同，和古代祖師澄觀大師注重「普皆迴向」不同，弘一大師更注重的是普賢十大行願的「常隨佛學」，可以說其正是以「常隨佛學」一願而貫穿了對於「普賢十大行願」的修行始終。

因此，弘一大師的修行實踐可分三個階段：「恆順眾生」在他出家前即已常奉常

迴向章（附：華嚴經讀誦研習入門次第），台北：弘一大師紀念學會，2013 年版，頁 49。

⁴³⁶ 陳慧劍（1996），《弘一大師論》，台北：東大股份有限公司，頁 141。

⁴³⁷ 蔡冠洛（1991），〈廓爾亡言的弘一大師〉，《弘一大師永懷錄》，頁 180。

⁴³⁸ 陳慧劍，〈弘一大師論〉，頁 85-86。

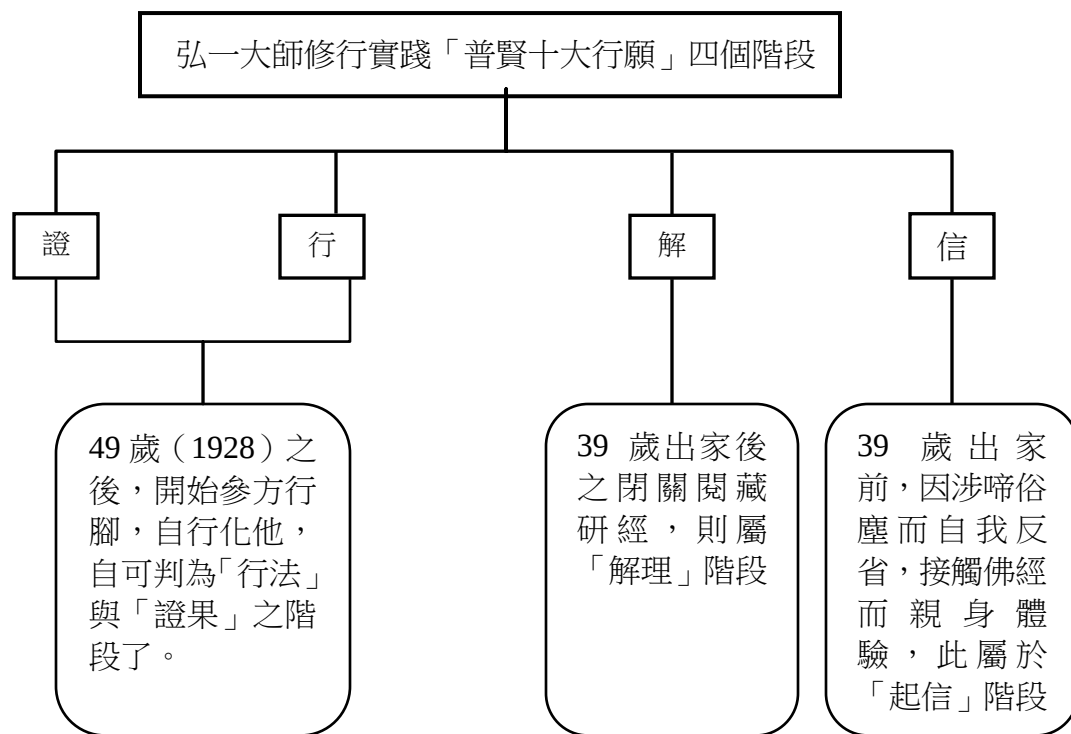
⁴³⁹ 陳慧劍（1998），〈弘一大師與馬一浮〉，陳慧劍主編，《弘一大師有關人物論文集》，台北：中華民國弘一大師紀念學會，2011 年再版，頁 41。

行；而出家之後便自始至終篤行「常隨佛學」，由此趣向學佛的身、口、意，而將「普賢行願」之「法界一心」，導向南山律，而非有部律，此是從「利益眾生」的實際角度做的慎重抉擇；只有將「常隨佛學」全部做到，一直到他生命的最後時刻，弘一大師才走向「普皆迴向」，念佛求向「極樂」之一乘淨土。當然，此十大行願之修行，亦互相攝，不能絕然分開，但從實踐層面而言，亦不妨做此區分。

那麼，在深入研討弘一大師對於「普賢十大行願」的修行實踐之前，對於其作為「南山律宗第十一代宗師」的身份被傳讀半個多世紀的事實，是極有必要予以厘清的，以大量現存的歷史史料與珍貴文獻來一一對照的話，不難發現，弘一大師之真實身份是極為明確的，實為近現代不可多得的「普賢一乘行者」。

第二節 弘一大師對於「普賢十大行願」的修行實踐

弘一大師修行實踐「普賢十大行願」的一生，可分為如下四個階段：⁴⁴⁰



圖（十）

⁴⁴⁰ 吳聰敏（2004），〈人品與書品的統一——以弘一大師的書藝為例〉，《國立台中護理專科學校學報》第三期，台中：國立台中護理專科學校，頁 109。

然而，聯結起「信、解、行、證」之導線的，乃是弘一大師自披剃出家，便三衣一鉢、過午不食、居無長物、雲水天涯地走上研律、持律、弘律的艱苦卓絕的漫長修行之路。針對近現代中國佛教戒綱久廢、不崇律制、律本眾多、難以綜合、戒相繁復、圈點不易、律文刻板、不合時宜等等常人難以想像的難題，大師始終虔秉著「常隨佛學」的普賢行願，躬行蹈踐，勉力策進，誠惶誠恐，義無反顧。

唯其將比丘戒、菩薩戒每一戒條之開、遮、持、犯了然於心，皆一一落實在細微處，甚至常人不屑處，其語默動靜、一言一行才如此震懾人心。究其實，這背後，是有著大師的深心悲願的。

比如 1933 年大師在泉州承天寺時，專門為幼年諸學僧講到如何履踐普賢菩薩的「常隨佛學」，大師認為：

《華嚴經·普賢行願品》末卷所列十種廣行願中，第八「常隨佛學」。若依華嚴經文所載種種神通妙用，決非凡夫所能隨學。但其他經律等，載佛所行事，有為我等凡夫作模範，無論何人皆可隨學者，亦屢見之。⁴⁴¹

弘一大師並未將「常隨佛學」局限於《普賢行願品》一經或《華嚴》一經，針對現代人的根機，舉出佛的 7 件生活真事，提倡隨佛所學，如：

一，佛自掃地

《根本說一切有部毗奈耶雜事》云：世尊在逝多林，見地不淨，即自執帚，欲掃林中。時舍利子、大目犍連、大迦葉、阿難陀等，諸大聲聞，見是事已，悉皆執帚共掃園林。時佛世尊及聖弟子掃除已，入食堂中，就座而坐。佛告諸比丘：「凡掃地者有五勝利：一者自心清淨，二者令他心清淨，三者諸天歡喜，四者植端正業，五者命終之後當生天上。」

二、佛自舁(音餘，即共扛抬也)弟子及自汲水

《五分律·佛制飲酒戒緣起》云：婆伽陀比丘、以降龍故，得酒醉，衣鉢縱橫。佛與阿難舁至井邊，佛自汲水、阿難洗之等。

三、佛自修房

《十誦律》云：佛在阿羅毗國，見寺門楣損，乃自修之。

四、佛自洗病比丘及自看病

⁴⁴¹ 弘一（1933），〈常隨佛學〉，《弘一大師集》（文鈔篇），南投：水裡鄉頂坎村圳頭巷十五之一號蓮因寺大專學生齋戒學會，1994 年 7 月 20 日恭印結緣，頁 420。

《四分律》云：世尊即扶病比丘起，拭身不淨，拭已洗之，洗已復為浣衣曬乾，有故壞臥草棄之。掃除住處，以泥漿塗灑，極令清淨。更敷新草，並敷一衣，還安臥病比丘已，複以一衣覆上。

《西域記》云：只桓東北有塔，即如來洗病比丘處。

又云：如來在日，有病比丘，含苦獨處。佛問：「汝何所苦？汝何獨居？」答曰：「我性疏懶不耐看病，故今嬰疾無人瞻視。」佛潛而告曰：「善男子！我今看汝。」

五、佛為弟子裁衣

《中阿含經》云：佛親為阿那律裁三衣，諸比丘同時為連合，即成。

六、佛自為老比丘穿針

此事知者甚多。今以忘記出何經律，不及檢查原文，僅就所記憶大略之義錄之。佛在世時，有老比丘補衣，因目昏花，未能以線穿針孔中，乃歎息曰：「誰當為我穿針？」佛聞之，即立起曰：「我為汝穿之等。」

七、佛自乞僧舉過

是為佛及弟子等結夏安居竟，具儀自恣時也。《增一阿含經》云：佛坐草座（即是離本座，敷草於地而坐也。所以爾者，恣僧舉過，舍驕慢故）告諸比丘言：「我無過咎於眾人乎？又不犯身口意乎？」如是至三。⁴⁴²

弘一大師不厭其煩地一一舉出佛親力親為的 7 件事，目的乃在於教導後學要「常隨佛學」，增長悲心：

如是七事，冀諸仁者勉力隨學。遠離驕慢，增長悲心，廣植福業，速證菩提。是為余所希願者耳！⁴⁴³

在大師自身，「常隨佛學」的悲願就體現在其「生弘律範、死歸安養」的日常生活之中，是與「禮敬諸佛」、「稱贊如來」、「廣修供養」等其他九大行願相攝相入、相輔相成的。

⁴⁴² 弘一（1933），〈常隨佛學〉，《弘一大師集》（文鈔篇），南投：水裡鄉頂坎村圳頭巷十五之一號蓮因寺大專學生齋戒學會，1994 年 7 月 20 日恭印結緣，頁 420。

⁴⁴³ 同上。

一、弘一大師對於「常隨佛學」的修行實踐

晉譯六十華嚴〈賢首菩薩品〉云：

戒是無上菩提本，應當具足持淨戒。⁴⁴⁴

唐譯八十華嚴〈淨行品〉亦云：

受學戒時，當願眾生：善學於戒，不作眾惡。⁴⁴⁵

然而，佛滅後，雖說「以戒為師」，初五師相繼，並無支派，但 100 年後，異執漸起，律制遂分為 2 部 5 部及 20 部乃至 500。傳到中國來的律典，故譯有 4 大律，即薩婆多部之《十誦律》、曇無德部之《四分律》、窟內上座部之《摩訶僧祇律》、彌沙塞部之《五分律》。獨《四分律》化緣最深，既來東土，古德著述，垂 20 家，以慧光律師（468—537）之略疏、相部律師之中疏、智首律師（？—635）之廣疏 3 種最為精確。至智首弟子道宣律師（596—667）弘揚時，尊稱南山宗，至再傳弟子元照（1047—1116），遂行三大部，即《戒本疏行宗記》、《羯磨疏濟緣記》、《行事鈔資持記》。時之並弘者，另有法礪（569—635）之相部宗、懷素（624—697）之東塔宗，但唯有南山一派獨傳，綿延至元代而宗勢不衰，逮明清兩代，雖遺響猶存，大義已晦。⁴⁴⁶

到弘一大師時，南山律已湮沒 800 年了！面對出家人戒律馳廢，山林佛教與課堂佛教水火不容，而居士佛教卻方興未艾的慘狀，大師心中何止是傷憾。而中國終於 1908 年從日本請回唐宋諸家律書之一部份，由徐蔚如居士（1878—1937）發心在天津專門刊印「南山律典」數百卷。（此外日本《續藏經》中所收，但未印者亦數百卷。徐氏所印，惜亦未印科文，為弘一大師所深諫之。）此時，年已 52 歲的弘一大師終於看到這批散失 700 餘年、連蕩益大師一生也無緣親睹的珍貴文獻時，⁴⁴⁷ 一種「時不我待」的迫切之感，頓促其奮臂疾呼：

願盡未來，普代法界一切眾生，備受大苦，
誓捨生命，弘護南山四分律教，久住神洲。⁴⁴⁸

事實上，以南山律宗來講，11 位宗師之中，其中四祖道覆、五祖慧光、六祖道雲 3 位，他們都是「教宗賢首」的，而自從六十華嚴譯出之後，研究華嚴的高僧道覆（494 年前後）、慧光（468—537）、道憑（487—559）、曇衍（502—581）、三祖法

⁴⁴⁴ 東晉佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》卷 6〈8 賢首菩薩品〉，CBETA, T09, no. 278, p. 433, b11-15。

⁴⁴⁵ 唐實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷 14〈11 淨行品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 70, b4-5。

⁴⁴⁶ 黃懺華居士著(2013)，《佛教各宗大意》，台北：佛陀教育出版社，頁 403—404。

⁴⁴⁷ 釋慧明（2009），〈弘一大師編撰南山書及其賡續〉，《如月清涼被眾物——弘一大師一三 0 歲誕辰紀念文集》，頁 58—60。

⁴⁴⁸ 陳星/趙長春(1999)，《弘一大師影集》，濟南：山東畫報出版社，頁 145。

藏、五祖宗密等，都是兼攻律學的。⁴⁴⁹ 何況南山教弘四分，宗在圓教，分通大乘，實是以「非色非心為戒體」的呢。⁴⁵⁰ 於是，一向認真的弘一大師，終於在徐蔚如的勸說下，放棄了專研專弘十多年的小乘有部律，轉攻適合中土根機的大乘南山律，往後十數年間不僅標圈校定「南山三大部」，並儼然以「南山孤臣」自居，義無反顧地荷擔起南山律的研究與弘揚了。⁴⁵¹

大師深知，若欲正法久住世間，必須有賴如法僧團久住神洲，因為，聖教必須仰賴僧傳，所謂「常隨佛學」，便是「以戒為師」。



圖（十一）⁴⁵²

法藏《探玄記》亦云：

佛滅度後云何共住？阿難如教請問。世尊答云：「經首當置如是等六句，二云比丘皆以波羅提木叉為師。」⁴⁵³

正如受弘一大師律學思想影響極深的弘戒大德果清律師所云：

夫戒法者，乃無上佛道之根本，五乘佛法之共基。各宗各派，修法雖各差異，

⁴⁴⁹ 陳慧劍，《弘一大師論》，頁 152。

⁴⁵⁰ 黃儼華居士著，《佛教各宗大意》，頁 414—415。

⁴⁵¹ 弘一（1933），〈余宏律之因緣〉：「庚申（1920 年）之春……是年閱藏，得見義淨所譯《有部律》及《南山寄皈內法傳》，深為贊嘆，調較『舊譯』（四分律等）為善。故《四分律戒相表記》……屢引義淨之說，以糾正《南山》（即《四分律》之新名）。其後自悟輕謗古德有所未可，遂塗抹之。……以後雖未敢謗毀《南山》，但於三大部仍未用心窮研，故即專習《有部律》，二年之中，編有《有部犯相摘記》一卷、《自行鈔》一卷……徐蔚如居士，創刻經處於天津，專刻『南山宗律書』……歷十餘年，乃漸完成。徐居士其時聞余宗《有部》而輕《南山》，嘗規勸之，以吾國千餘年來秉承《南山》一宗，今欲宏律，宜仍其舊貫，未可更張，餘於是有兼學《南山》之意。爾後此意漸次增進，至辛未（1931 年）二月十五日……乃於佛前發願，棄捨《有部》，專學《南山》，隨力宏揚，以贖昔年輕謗之罪……此餘由『新律家』而變為『舊律家』之因緣，亦即餘發願弘《南山》之因緣也！」，《弘一大師集》（佛學篇），南投：水裡鄉頂坎村圳頭巷十五之一號蓮因寺大專學生齋戒學會，1994 年 7 月 20 日恭印結緣，頁 1。

⁴⁵² 弘一手書，《常隨佛學》，香港：寶港國際 2013 年秋季藝術品拍賣會，「盛世收藏網」，2013/10/03，<http://www.sssc.cn/a/20130922/137983056998556.shtml>。

⁴⁵³ 唐法藏述，《華嚴經探玄記》卷 2，CBETA, T35, no. 1733, p. 125, c13-16。

莫不以持戒作為宗本。是故《善見律》云：「毘尼藏者，佛法壽命；毘尼藏住，佛法亦住。」蓋由持戒清淨，僧德真正，性遮二常，無垢覆心，所謂持得皎若冰霜，塵點不染。更能深入經論二藏，善以習定發慧，如是道充德備，於佛權實二教，而克宏闡。六度萬行，自行化他。越度苦海，清登彼岸。承先啟後，紹隆僧種，續佛慧命，是以正法得久住也。因此，佛在世時，則以佛為師；佛示現滅度，則以戒為師。須知戒即是佛之法身常在世間而不滅度者也。⁴⁵⁴

然而，依照律制的「清淨比丘」，⁴⁵⁵ 是必須由 5 位「清淨比丘」受戒，才能如法得戒的。也就是說，不唯近代，連南宋以來的傳戒，都是不如法的，因為娑婆世界已經找不到一位真正的「清淨比丘」了。所以，弘一大師一面在《律學要略》中痛陳律學之衰：

我有句老實話對諸位說，菩薩戒是不容易得的，沙彌戒及比丘戒是不能得的……倘能得三皈五戒那就是很好的了！⁴⁵⁶

一方面大師又引明代藕益大師「初亦受比丘戒，後但退作三皈人」，自己痛責自己：他非但不夠比丘的資格，也不夠沙彌的資格，甚至還不夠一個五戒滿分的優婆塞的資格。⁴⁵⁷

雖然如是，弘一大師仍然以老病之軀，傾 20 多載精力，嘔心瀝血地著諸律書。他的工作是極為艱苦的，完全是孤軍奮戰，有時還要和無情的病魔做驚心動魄的爭鬥與搏擊。有一次，他臂上的肉都爛了，白骨森然，他甚至已經擬定了遺囑。⁴⁵⁸ 但是，在「常隨佛學」、「請佛住世」的堅定信念下，他仍然不可思議地完成了一系列的經典性律著。如：《行事鈔略科》、《刪補隨機羯磨疏略科》、《含注戒本科》、《含注戒本疏略科》、《事鈔戒業疏科別錄合冊》等。大師在弘揚文字古拙、義理深奧、戒相繁瑣的南山三大部的同時，也著手編寫簡易注釋，撰有《含注戒本隨講別錄》、《含注戒本略釋》、《刪補隨機羯磨隨講別錄》、《律鈔宗要隨講別錄》，這些注釋將律疏中重要或難懂的名相提出，依南山靈芝諸撰述，作淺易的解釋，有些則列表畫圖說明，

⁴⁵⁴ 果清講述（2011），《四分律比丘尼戒本講記》，埔里：正覺精舍，頁 9。

⁴⁵⁵ 唐道宣撰，《四分律刪繁補闕行事鈔》卷 1：「十誦云：『佛法幾時住世？佛答言：隨清淨比丘說戒法不壞名法住世，乃至三世佛亦爾。』」，CBETA, T40, no. 1804, p. 5, b22-24。

⁴⁵⁶ 陳慧劍，《弘一大師論》，頁 83—84。

⁴⁵⁷ 聖嚴法師，《戒律學綱要》，頁 26。

⁴⁵⁸ 無名（2011），〈責己自省，念佛不止——記弘一大師在病中是怎麼精進的〉：「在痛苦中，他不能起床，覺得死亡漸漸地掩蓋了一切，除了嘴巴還能『孤軍奮鬥』，實在不能再做別的事。可是，他依舊強忍奇痛，撐著身子，動筆，草一段臨終的話給傳貫法師——他告訴貫師說：『我命終前，請你在布帳外，助念佛號，但也不必常常念。命終後，不要翻動身體，把門鎖上八小時。八小時後，萬不可擦身、洗面。當時以隨身所穿的衣服，外裹夾被，卷好，送到寺後山谷。三天後，有野獸來吃便好，否則，就地焚化。化後，再通知師友。但千萬不可提早通知。我命終前後，諸事很簡單，必須依言執行……』」傳貫法師看了這篇遺囑，只有眼淚和著悲傷，期待著弘公能有點康復。這種強烈的潰瘍，延到一個半月之後，高燒已退，弘公的兩臂肌肉大部落脫，腐爛的白骨，赫然出現，奇臭，目不忍睹。在一九三六年的春天來臨，斑斕的骨上，又生了些肉芽。他把這次病中的情形，告訴他的老友夏丐尊和性常法師……」，《弘化》（2011 精華刊），蘇州：江蘇省佛教協會，頁 144。

力求清晰易懂。另外，大師還以表記形式撰述《四分律戒相表記》、《行事鈔資持記表解》，以及在《律學講錄三十三種合訂本》中的《事鈔持犯方軌篇表記》與《戒疏表》等。⁴⁵⁹

據昭慧法師的整體統計，新版《弘一大師全集》全 10 大冊，其中較厚的 6 大冊全為「律學篇」。其他，「永懷篇」是師友後學懷思文集，「墨寶篇」收錄大師遺墨；大師文集只有較薄的「佛學篇」與「文鈔篇」。即使是後 2 部，其中「佛學篇」425 頁，非律學著述也僅佔不到 50 頁；「文鈔篇」則無論雜著、科判、著錄的文字統計起來，律學部類約佔 8 分之 7。尤其是弘一大師前後化費近 4 年、屢圈屢改的巨著《四分律比丘戒相表記》，不僅把每一戒法化約為「罪相」、「境想」、「開緣」之三種，用圖表或圖解畫起來，充滿了藝術美感，而且，後面還附以弘一大師認為可「與時代佛教對話」的個人案語或律疏雋語，更增加了條理性和實用性，方便後代不可能熟讀南山三大部的比丘使用檢索。因此，昭慧法師高度贊嘆：

不難發現：他是有目的地在選輯著律疏材料，用意應是借古德之勸諭，而作時流之針砭。這方面他的用心與成就，都絕不在表解之下，而且猶有過之。⁴⁶⁰

弘一大師為何明知「清淨比丘」已不可得，而猶如是營營以求呢？在大師的弘律本意，是寄希望未來，這世間可以出現「清淨比丘」，則正法必住，他說：

甚願得有精通律義之比丘出現，能令正法住於世間，則余之弘律責任即竟，故余於讀律時，不欲聚集多眾，但欲得數人發弘律之大願，肩荷南山之道統，以此為畢生之業者，余將盡其綿力，誓捨生命而啓導之。⁴⁶¹

可知，弘一大師是如此殷切希望著以一己之力荷擔起如來戒法，只要戒法在，未來南瞻部洲就一定能出現「清淨比丘」，只要有 5 個「清淨比丘」出現，佛之正法就一定能夠長住世間！

所以，在弘一大師，是將研律、持律、弘律，視作與「常隨佛學」、「請轉法輪」、「請佛住世」的普賢行願等同的。但當時只注重戒律形式、或不歡迎講律的大有人在，逼迫大師最後只得以「不立名目，不收經費，不集多眾，不定地址」為其弘律的方案，⁴⁶² 然而這研律、講律、弘律的背後，無一不籠罩著「常隨佛學」的普賢行願之聖潔光環。

因此，他與一般死守戒條的律師是不同的，從他精心抄寫過的有關華嚴菩薩主修十波羅蜜的經文來看，他注重的是離垢地菩薩所修的「戒波羅蜜」，⁴⁶³ 故其持戒是有般若空性指導，尤其注意時節因緣，且律已嚴，對人寬，但當他發願與普賢菩

⁴⁵⁹ 濟群法師（1990），〈弘一大師對律學的貢獻〉，《閩南佛學院學報》1990 年第 2 期（總第 22 期）。

⁴⁶⁰ 釋照慧，〈弘一大師著「四分律比丘戒相表記」在律學上之地位與特色〉，《弘一大師人格與思想論文集》，頁 512—519。

⁴⁶¹ 陳星/趙長春，《弘一大師影集》，頁 145。

⁴⁶² 聖嚴法師，《戒律學綱要》，頁 51—52。

⁴⁶³ 唐實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷 53〈38 離世間品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 282, b29-c8。

薩一樣「常得出家修淨戒，無垢無破無穿漏」⁴⁶⁴時，又是納戒於懷，絕不絲毫毀犯哪怕一條微儀細行的。

因此，大師才能將「常隨佛學」做到徹底，做到圓滿，其具體的約有四個方面：

第一，嚴持威儀戒律方面，大師自出家後，便嚴格地履踐過午不食，並把測定日照時間的日晷帶在身邊，以便時時提醒。大師認為：

吾人持非時食戒者，當依真太陽之視午而定日中食時之標準，決不可誤據平午而過時也，至於如何校正鐘錶可各任自意。或依平午者，宜購求教育部曆書核對，即可知每日視午之時。若如是者，倘自置精良正確之鐘錶，則可不必要常常校對撥動。否則仍依舊法，以日晷儀之正午而校正鐘錶，恒定是為十二點鐘，此亦無妨。但須常常核對日晷儀，常常撥動鐘錶時針。因如前所說真太陽日之長短參差不齊，未能如鐘錶每日有固定同一之遲速也。又近代天文學者以種種之理由，而斥日晷儀所測得者未能十分正確。此說固是，但其差舛甚微，無足計也。⁴⁶⁵

不僅如此，當舊時友人夏丐尊要款宴他於白馬湖時，弘一大師則先卻香菇、豆腐美食，次卻油炒之物，最後，才以「清水煮白菜、用鹽不用油」而受之。⁴⁶⁶

可見大師持律之嚴，以至其每到一處，如到湛山寺講律，寺僧亦堅持半月布薩，並嚴格持午。

用物方面，大師亦極為克儉，一件百衲衣，補丁達 240 多處，一頂蚊帳亦縫補 200 多處，一把傘、一條舊棉被也是初出家之物。⁴⁶⁷雖然如此，他穿的鞋要 4 雙，禮佛用、平時用、外出用、如廁用，分得清清楚楚，絕不濫用。⁴⁶⁸他刷牙用楊枝，並不用牙膏。他用一盆水分 4 次使用，先洗臉，次洗衣，再拖地，最後澆花，節儉惜福至此。為著過佛制三衣一生的生活，他晚年便長居在了與他法緣甚深的閩南，而朋友為他在浙江上虞所築的晚晴山房，他前後只不過去了幾次。為了弘律，他不停地顛跛，身體極度虛弱之下仍然接受邀請去往氣候極不適應的北方，最終被劉質平從輪船上抱下，以至師生抱頭痛哭。他生前凡有供養，即一一說明用途，如人未說明餘資之用，他便一定將餘資全數奉回，即便在臨終前，依然囑侍者將人所求字、所餘大小不等之宣紙條送還本人。就算某年月借了某寺一副碗筷，他雲遊至別處，依然記得囑人歸還。

他律已如此之嚴，對人卻一片慈愛，為了調伏寺中粗俗的工人，他竟親為一一倒涮尿壺，掃灑寮房。⁴⁶⁹平時凡事皆親力親為，至年老還是孑然一身。

⁴⁶⁴ 唐般若譯，《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, b5-7。

⁴⁶⁵ 弘一，〈持非時食戒者應注意日中之時〉，頁 34。

⁴⁶⁶ 張念誠（2009），〈弘一大師示現教導我們什麼〉，《如月清涼被眾物——弘一大師一三〇歲誕辰紀念文集》，頁 187—188。

⁴⁶⁷ ①弘一（1936）。〈青年佛教徒應注意的四項〉，《弘一大師論》，頁 88-89。②張念誠，〈弘一大師示現教導我們什麼〉，《如月清涼被眾物——弘一大師一三〇歲誕辰紀念文集》，頁 187—188。

⁴⁶⁸ 陳慧劍，〈弘一大師永懷錄新編〉，《弘公道風》，頁 329。

⁴⁶⁹ 釋會宗，〈五濁塵中安忍行——記弘一大師二三事〉，《如月清涼被眾物——弘一大師一三〇歲誕辰紀念文集》，頁 30—31。

第二，在圈點並編著南山律學方面，弘一大師把《南山鈔記》隨帶身邊，朝茲暮茲的用了 3 載時間進行圈點、抄寫科文，改正訛誤，才完成南山律疏的整理工作。

圈點的方式，大師在《四分律行事鈔資持記》卷首前，列有南山鈔疏靈芝記三大部標誌例，標誌主要由線、圈、點、括弧，配合紅色、粉灰色、黑色、藍色構成，在標誌例中列有 16 條，如果概括一下，略可分為四項，如表：⁴⁷⁰

南山鈔疏靈芝記三大部標誌例		
所用標誌	標誌內容	標誌用途
1、用紅線、粉灰色線、黑色線	標出鈔疏、記中大科文、小科文	以便提綱挈領
2、用紅黑並圈、紅密圈、黑密圈	點出最要句、要句及警策句、次要句及釋義要處，	為能突出重點。
3、用紅色點、黃色點、黑色點、黃色圈	對疏牒含注戒本或羯磨之文而釋者，記牒補釋者，記牒鈔疏之文而釋者，記牒科文而釋者，以及記中長文分段之標目的不同，都作了說明	顯示了記與鈔，與其他二大部之間的聯繫
4、用紅色半括弧、黑色半括弧、藍色括弧	對鈔疏刻本分段處有誤連寫，今須改為提行者，記文每段之前有預示全段意義者，記中釋鈔疏小注處起止點等，一一指出	避免在學習鈔記中產生模糊不清的感覺。

表（二十五）

可見弘一大師的圈點是如此地細微繁復，殫精竭慮，為著僧教育作種種律典教材的準備工作，但同時又是充滿著極其藝術化的思想的。

第三、在培養僧材方面，弘一大師是身體力行的，最主要的有三次：

第一次是 1932 年春，弘一大師從鎮北龍山回到白湖金仙寺，主動告知寺主亦幻法師，自願發心教人南山律學。亦幻歡喜踴躍，全力配合，並鼓勵寺僧入學。教室定在方丈大樓。他每日為學生講述半小時《四分律》，其餘時間規定學生熟讀熟背。但只講完四波羅夷、十三僧殘、二不定法，就中綴了，時間僅 15 日。

第二次是 1933 年，5 月 3 日是蕩益大師聖誕日，弘一大師為諸學員撰寫有名的〈南山律苑住眾學律發願文〉，將生生世世學行並宏傳南山律宗的菩提大願，化約為鏗鏘有力的誓約，弘一大師並撰南山律學苑聯以志：

南山律教 已八百年湮沒無傳 何幸遺稿猶存東土
晉水僧園 有十數眾承習不絕 能令正法再住世間⁴⁷¹

到 5 月 10 日，他應泉州開元寺轉物和尚請，率學眾自廈赴泉，安居於開元寺右側之尊勝院。大師每次連續約講兩週，續講《戒本》與《羯磨》，分兩次講完……講

⁴⁷⁰ 濟群法師，〈弘一大師對律學的貢獻〉，《閩南佛學院學報》1990 年第 2 期（總第 22 期）。

⁴⁷¹ 印西（2006）〈序〉，《弘公道風》，頁 2。

律期間，他繼續專工圈點南山三大部大部鈔記，圈畢自記研習始末。從 1930 年 6 月至本年 7 月，他已足足圈點了三年。學生除了聽律之外，也依規定各自圈點南山三大部，以作深入的研究。這樣，在開元寺大約經過半年，又因兵亂而解散。

第三次是 1935 年 3 月 18 日至 4 月 6 日，大師又應常惺、會泉二法師之請，於廈門南普陀寺講《行事鈔》「大盜戒」。5 月 10 日又撰〈隨機羯磨疏跋〉，讚揚徐蔚如刻律功德。為逐步提高僧人素質，又建議院長常惺法師，於本寺另行創辦「佛教養正院」，與閩南佛學院同步教學，培養學行兼顧的初學僧侶。大師自願擔任訓育課程，教導律學。但不久後因抗戰軍興，院舍被軍隊佔用，辦畢 3 年就停了。⁴⁷²

從此以後，大師又恢復了隨緣講律。

第四，在大力弘揚在家學律方面，弘一大師可謂用心良苦，特為編撰〈南山律在家備覽略編〉一文，以利初學，共分四個部份進行，如表：

南山律在家備覽略編			
內 容	格 式	標 注	
1、宗體篇	於篇中復分為門、再分為章節項支類端目、以示次第。其標分之名目、或依鈔疏原文、或隨宜酌定。	錄寫諸文、皆於上下用『』記號、以示起訖。	
2、持犯篇		記號之中、若有雙行小註、皆是原文。或須別附以說明者、則於記號之外、以小字另行書寫。	
3、懺悔篇		諸文上端皆冠以▲△記號。冠以▲者、示此文別起。	冠以△者、示與前義有所關係。
4、別行篇		其△記號下、有續云又云之別。續云者、示此文與前段相續。	又云者、示此文與前不相續、而義有關係…… ⁴⁷³

表（二十六）

大師為求將南山律文之古拙、晦義不明之處輯通，故此，又一一標注。

可見，弘一大師對於此著之用心，絕不在《四分律比丘戒相表記》之下。最後，大師仍不忘諄諄勸勉後學：

後之學者、未可畏難、淺嘗輒止。宜應習覽、自易貫通。⁴⁷⁴

〈南山律在家備覽略編〉的編輯為往後無數在家學戒者提供了極其方便的依止與參考，不僅在家居士競相傳閱，出家法師亦每每披閱，不釋於手。因為它包容面極廣，幾乎囊括了所有律藏重要典籍之精要，條分縷析，嚴謹不悖，又因有圖表索

⁴⁷² 釋昭慧（1998），〈弘一大師之研律與弘律〉：「由於願心未了…以後，他又恢復了隨緣授學的方式，不復召集有志研律比丘而組成律學團了……」，《弘一大師有關人物論文集》，頁 363—365。

⁴⁷³ 弘一（1929），〈南山律在家備覽略編〉，《弘一大師集》（佛學篇），南投：水裡鄉頂坎村圳頭巷十五之一號蓮因寺大專學生齋戒學會，1994 年 7 月 20 日恭印結緣，頁 243-415。

⁴⁷⁴ 同上。

驥之方便，一自問世，便引起佛教界高度重視。⁴⁷⁵

而在弘一大師，又為何如此認真、細致地編輯此著呢？是否因為三次僧教育的失敗，而促使大師轉而寄希望於在家學律？此不盡然。因為，此著是 1929 年完成的，此時，大師尚未開啟出家者之僧教育。

故此，弘一大師將出家律學與在家律學一並重視、闡揚，足以表明，其為「請轉法輪」、「請佛住世」、「常隨佛學」所做的種種努力，是包含了「禮敬諸佛」的內容的，他禮敬過去佛——十方三世一切諸佛，包括十方三世的善知識，特別是出家者蕩益大師（1599—1655），在家者愛國詩人韓偓（844—923）；⁴⁷⁶ 也禮敬現在佛——出家者印光大師（1861—1940）、太虛大師（1890—1947）、虛雲大師（1840—1959）等，在家者範古農居士（1881—1951）、馬一浮居士（1883—1967）、徐蔚如居士（1878—1937）等；也禮敬未來佛——現前的一切眾生，當然包括所有的出家者與在家者，哪怕他不信佛，不學佛，在無量劫的未來也一定能成佛。這是他「常隨佛學」的動力所在，然而，他的「禮敬諸佛」卻又有著極不與人相同的地方。

（一）弘一大師對於「禮敬諸佛」的修行實踐

弘一大師對於諸佛菩薩的禮敬是一以貫之的，但他的不同處在於，他將生父李筱樓（1812—1885）、生母王太夫人（1859—1905）的生忌日是和佛菩薩的聖誕、涅槃日放在一起並列書寫的，唯恐忘記祭祀一般，他的一張非常特別的時間表，恭謹至極地抄著：⁴⁷⁷

十二月初八日	十一月初七日	八月初五日	三十日	七月十三日	十九日	六月初五日	五月初三日	二十一日	初八日	四月初四日	廿一日	十九日	十五日	初八日	二月初五日	廿一日	正月初一日
--------	--------	-------	-----	-------	-----	-------	-------	------	-----	-------	-----	-----	-----	-----	-------	-----	-------

⁴⁷⁵ 劉繼漢（2007），〈弘一大師著《南山律在家備覽略編》對在家居士禁戒之提示與其特色〉，《弘一大師人格與思想論文集》，頁 494—496。

⁴⁷⁶ 王爾康（1998），〈記終身敬奉弘一大師的高文顯先生〉：「……1937 年釋迦成道日完稿（高文顯著〈韓偓·跋〉）後，這一天大師還隆重地舉行超薦儀式，供『唐學士韓偓』牌位，將稿本也擺上，囑庫房預備香花齋果，請養正院全體學僧上樓念經，替韓偓迴向。要高先生象著孝一樣拈香跪拜，大師也穿袈裟，排在學生的前首，參加念誦經咒」，《弘公道風》，頁 265。

⁴⁷⁷ 根據弘一手書影件制表，〈同書佛菩薩聖誕與父母生忌日〉，《弘公道風》，頁 133。

釋迦牟尼佛成道	阿彌陀佛聖誕	父忌日	地藏菩薩聖誕	大勢至菩薩聖誕	觀音菩薩成道	父生日	蕩益大師聖誕	母生日	釋迦牟尼佛聖誕	文殊菩薩聖誕	普賢菩薩聖誕	觀音菩薩聖誕	釋迦牟尼佛涅槃	釋迦牟尼佛出家	母忌日	蕩益大師往生	彌勒菩薩聖誕
---------	--------	-----	--------	---------	--------	-----	--------	-----	---------	--------	--------	--------	---------	---------	-----	--------	--------

表（二十七）

可見，弘一大師是將父母與佛菩薩看作等同的。特別是對於母親的孝順，據豐子愷（1898—1975）〈法味〉一文回憶，弘一大師曾向他說起過：

「我的母親——生母很苦！」……「我自二十歲至二十六歲之間的五六年，是平生最幸福的時候。此後就不斷的悲哀與憂愁，直到出家。」……他講起他母親死的情形，似乎現在還有餘哀。他說：「我母親不在的時候，我正在買棺木，沒有親送。我回來，已經不在了！還只有四十幾歲！」⁴⁷⁸

弘一大師所說的生平最幸福的五六年正是他出家前 20 歲時陪了母親在上海，住在大南門金洞橋畔的城南草堂過的那段日子，當時，他肄業於南洋公學，讀書奉母，敬母如敬佛一般。

1905 年 3 月 10 日，弘一大師生母、年僅 46 歲的王氏病逝，弘一大師即率妻眷護柩返津，為視對母親的尊重，力改當時側室不入中門的家族陳規，並舉辦西式喪儀：由弔唁者致悼詞；李叔同彈鋼琴合唱悼歌，舉家服黑衣送葬，一改舊式喪禮繁瑣陳規，而首開國人文明新禮儀。

此後，每至父母生忌日，他都或誦經，或念佛，或抄經，或聯句，以志紀念，這一點，甚至是包括對身邊故友親朋的父母亡故或聖誕，都如此。

如 1918 年 9 月弘一大師為至友夏丐尊喪父特書《地藏本願經》一節；1920 年 4 月 21 日又為紀念生母王氏 59 週冥誕書《無常經》以資冥福；7 月又為弘傘法師亡母書《佛說梵網經菩薩心地品菩薩戒》一卷，並跋文曰「並誦是戒，以為日課，惟願福資亡者，得見諸佛，生人天上」云云；1921 年 4 月 21 日又為生母王太淑人 60 冥誕書寫《贊禮地藏菩薩懺願儀》，跋文曰「以此功德，迴向亡母，早消業障，往生西方」，同時又書《佛三身贊頌》、《佛一百八名贊》、《廣大發願頌》，跋文曰「以此功德迴向亡母，解脫塵緣，往生極樂」；同年 8 月 5 日，又為亡父 37 周諱日敬寫《佛說無常經》、《佛說略教誡經》，跋文曰「以資冥福」；1932 年 6 月 5 日又為其先父 120 齡誕辰，敬書《佛說阿彌陀經》，並跋文曰「冀往生極樂早證菩提，並願以是迴向功德，普施法界眾生，齊成佛道者」。⁴⁷⁹

可以說，弘一大師是以抄寫佛菩薩經典這一特殊的方式祭奠並紀念著他的父

⁴⁷⁸ 豐子愷（1926），〈法味〉，《弘一大師永懷錄》，頁 318。

⁴⁷⁹ 印西（2006），〈手書經文年表略記〉，《弘公道風》，頁 540—543。

母，而父母其實就是與諸佛菩薩一樣，所以時時禮敬，處處愛戴。

但是，在弘一大師，更是將一切眾生視作父母的，如他常寫的《華嚴經》的法書：

我當於一切眾生猶如慈母⁴⁸⁰

正如《梵網經》所云：

一切男子是我父，一切女人是我母，我生生無不從之受生。故六道眾生皆是我父母。⁴⁸¹

即如宗密大師亦在《佛說盂蘭盆經疏》中將對於父母的孝道思想，上升到宇宙一體論的角度，加以闡揚。⁴⁸²

故此，深深體悟此中精神的弘一大師對於一切的眾生，亦無不以「禮敬諸佛」來事之，因為現前的眾生，即是未來的佛。

如 1939 年，大師雲遊永春。在普濟寺上茅蓬住了 572 日，主要為的著述。而山上鼠患成災，毀壞衣物，嚙損佛像，晝夜攪得人不寧，大眾師無不暗暗叫苦。但弘一大師來了以後，每一次別人送飯來，必先供佛，然後再飼鼠，最後才自己吃。喂鼠時還虔誠地為他們發願迴向。並且對侍者戒纓師說：

要學敬鼠如敬佛⁴⁸³

此後，鼠漸馴服，不再破壞東西，也不到處落糞。更為奇特的是，弘一大師過午不食，這些鼠就非常安靜，絕不打擾。有時大師日惟一食，鼠也安然，而且也不會生殖太繁。

為此，大師曾專寫一篇〈飼鼠免鼠患之經驗談〉向大家介紹此種方法，曰：

……因閱舊籍，載飼鼠之法，姑試為之鼠遂漸能循訓……自是以後，即得彼此相安。現有鼠六七頭，所飼之飯不多，僅供一貓之食量，彼六七鼠即可滿足矣。或謂鼠類生殖太繁，未來可慮。今就余年餘之經驗，雖見履產小鼠甚多，然大半殤亡，存者無幾，不足慮也。余每日飼鼠兩次，飼時並為發願迴向，冀彼等早得人身，乃至速證菩提云云。⁴⁸⁴

由此可見，鼠是人人厭煩、人人避之唯恐不及的大害，而弘一大師卻能做到「敬鼠如敬佛」的境地，除卻其慈悲的本懷，最重要的原因乃在於其堅定認為鼠亦是有

⁴⁸⁰ 弘一手書影件，〈我當於一切眾生猶如慈母〉，《如月清涼被眾物——弘一大師一三〇歲誕辰紀念文集》，頁 280。

⁴⁸¹ 後秦鳩摩羅什譯，《梵網經》卷 2，CBETA, T24, no. 1484, p. 1006, b9-12。

⁴⁸² 唐宗密述，《佛說盂蘭盆經疏》卷 2，CBETA, T39, no. 1792, p. 508, b5-12。

⁴⁸³ 陳慧劍，〈弘一大師永懷錄新編〉，《弘公道風》，頁 279。

⁴⁸⁴ 弘一（1939），〈〈飼鼠免鼠患之經驗談〉〉，《弘公道風》，頁 280—281。

情眾生之一，唯獨前生無人指教，罪業深重，至墮落至此，倘使有人教育之，引導之，彼亦有佛性，如果再念念與之迴向，使其生起懺悔之心，頓悟其非，當然也是能度的眾生之一，因此，未來，亦是必當能成佛的一員了。既然能成佛，豈有不禮敬的道理呢。

因此，禮敬諸佛與禮敬眾生，原本是一。如此，則禮敬諸佛，與禮敬眾生，根本是一體。所以，是本來如此，法爾如是。

唯獨在弘一大師，本著藝術家的情懷，則能將「禮敬眾生」的行操，升華為一門充滿美感的藝術。如當初他學律之初，在從日本請來的古版律藏中，居然發現了一只被夾扁了的古蒼蠅，大師就用方形的玻璃紙，套在一長方形的紅紙板上，像製造顯微鏡標本的樣子，把蒼蠅安在正中，畫上紅色的方格，在旁邊題上「瑞穗國古蒼蠅」，還蓋上「弘一」二字的小印章，然後才珍重地送給皈依弟子高文顯（1913—1991）保存，並特為說明：

因從日本的古藏經中檢出，心肺俱全，是一件值得保藏的好標本！⁴⁸⁵

高文顯自此一生專職於動物標本的研究，並攻讀菲律賓大學文理研究院生物系，碩士論文亦撰《海兔(DOLABELLA GIGAS)的研究》。⁴⁸⁶ 後來，「瑞穗古蒼蠅」被中國新聞史上第一位女編輯暨近代教育史上女子執掌校政第一的民國奇才女呂碧城（1883—1943）看到了，還題了很多字，成為一件非常珍貴的藝術品。

就如弘一大師在南普陀的時候，常去海邊，撿到的象折斷了蝴蝶的翅膀，大師都覺得很珍重，在送給別人的時候，特別告訴別人天然圖案的美麗。⁴⁸⁷ 他的這種高尚而充滿人道主義的藝術情操，也強烈地渲染並熏陶了從他學藝的學生，以至中國二十世紀南方一帶的藝術潮流思想家、教育家等無不受其影響，而從他學律之學僧亦深受其美學思想之教育與熏染。究其實，他的一生「以出世的精神做入世的事業」，正是華嚴講究真善美慧、圓融無礙的瑕滿意境賦予他的人格清輝，普賢行者亦生活在人間，然而普賢行者的生活，永遠無上清涼。

然而，弘一法師絕對不是浪漫派，從其對印光大師的恭敬禮贊亦可得知。

（二）弘一大師對於「稱贊如來」的修行實踐

在「稱贊如來」方面，弘一大師一生最稱嘆不已的是淨土十三祖印光大師，不僅身業禮敬，口業贊嘆，而且意業亦無不禮敬。

弘一大師與印光大師的法緣始自於 1920 年暮春，友人請大師為《印光法師文鈔》題詞，本年夏，弘一大師即發心閉關誓證念佛三昧，並請馬一浮為其關房題寫「旭光室」匾額，以示其遠追明末蕩益智旭，近宗印光大師之決心。印光大師當即告誡：

關中用功，當以專精不二為主。心果得一，自有不可思議感通。於未一之前

⁴⁸⁵ 王爾康，〈記終身敬奉弘一大師的高文顯先生〉，《弘公道風》，頁 265。

⁴⁸⁶ 王爾康，〈記終身敬奉弘一大師的高文顯先生〉，《弘一大師有關人物論文集》，頁 271-273。

⁴⁸⁷ 高文顯（1939），〈我看弘一大師 弘一大師在萬石岩〉，頁 247。

切不可躁妄心先求感通。一心之後，定有感通，感通則心更精一……⁴⁸⁸

印光大師將念佛三昧之「一心」旨要全盤托出。此後，弘一大師對《印光法師文鈔》虔心秉讀，佩服之至。

1924年弘一大師在給王心湛居士（1881—1950）的信中說：

朽人於當代善知識中，最服膺者惟光法師。前年嘗致書陳情，願廁弟子之列，法師未許，去歲阿彌陀佛誕，於佛前燃臂香，乞三寶慈力加被，復上書陳情，師又遜謝。逮及歲晚，乃再竭誠哀懇，方承慈悲攝受，歡喜慶幸，得未曾有矣。

489

可見，弘一大師對於印公的尊敬與愛戴是發自至誠之內心的，不惟沒有絲毫造作之嫌，且大有程門立雪、慧光斷臂之志。據葉聖陶先生回憶，一次弘一大師去見印光大師，非常虔誠恭敬：

弘一法師從包袱裡取出一件大袖的僧衣來（他平時穿的，袖子同我們的長衫袖一樣），恭而敬之地穿上身，眉宇間異樣地靜穆……果然，弘一法師頭一個跨進去時，便對這和尚屈膝拜伏，動作嚴謹且安詳。我心裏肅然。⁴⁹⁰

弘一大師不唯禮拜，亦按戒律，特為當時眾人向德高望重的印光大師恭敬請法：

幾位居士都歡喜佛法，有曾經看了禪宗的語錄的，今來見法師，請有所開示，慈悲，慈悲。⁴⁹¹

此外，弘一大師經由參訪普陀山法雨寺，與印光大師同住期間，深深為其苦志行誼所折服，以後，便處處稱揚贊嘆，時時躬行效仿。

1935年4月1日，弘一大師在泉州檀林福林寺念佛期間，即向大家贊嘆起印光大師的盛德來，並說他自己至少從印光大師身上學到四點：

- 1、習勞
- 2、惜福
- 3、注重因果
- 4、專心念佛⁴⁹²

弘一大師自接觸印光大師開始，在事修上，不僅注意處處以印光大師高德為榜樣，篤行不誤，而且也從此皈信念佛法門，凡逢人，即勸念阿彌陀佛，並常常教導念佛方法：

⁴⁸⁸ 會心（2011），〈略述念佛人弘一法師〉，《弘化》（2011 精華刊），頁 66—67。

⁴⁸⁹ 同上。

⁴⁹⁰ 葉紹鈞（1927），〈兩法師〉，《弘一大師永懷錄》，頁 81—82。

⁴⁹¹ 同上。

⁴⁹² ①弘一（1935），〈略述印光大師之盛德〉，《弘一大師集》（文鈔篇），頁 418-419。②釋慧觀（1998），〈看一切人都是菩薩 唯我一人實是凡夫〉，《弘一大師有關人物論文集》，頁 530—531。

初學佛最好是每天念佛號。起初不必求長，半小時，一小時都好。惟須專意，不可遊心或念滿五句，摘念珠一顆。如此則心不暇他顧，而可專意於念佛了。初學者以這步工夫為要緊，又念佛不妨省去「南無」二字，而略稱「阿彌陀佛」。⁴⁹³

並且，大師還發明一種聽鍾念佛法：

可依時辰鍾底秒聲而念，即以「的格（強）的格（弱）」的一個節奏（rhythm）底四拍合「阿彌陀佛」四字，繼續念下去，效果也與前法一樣。⁴⁹⁴

弘一大師常常向人介紹念佛的好處，即使在其最病苦的時候，依然向人苦勸：不要問我病好沒有，要問我有沒有念佛！⁴⁹⁵

常人要做到象弘一大師對於印光大師的這種真實不虛的贊嘆，是何其得難。因為這種贊嘆首先是要有「禮敬諸佛」的宏願做基礎的。而且，所謂「稱贊如來」，莫如以「廣修供養」最為緊要，即是將佛的功德悉數介紹給人明白，給人以啟迪，給人以了義，使人人依之修行，得到解脫，才算是將「稱贊如來」做到徹底，做到圓滿。

因此，後人才會深深體味大師一生為何會將「以法佈施」、「以法供養」看得那麼重要，那麼高於生命了。

（三）弘一大師對於「廣修供養」的修行實踐

弘一大師除卻重視「廣修供養」中的「如說修行供養」、「勤修善根供養」外，對於「不舍菩薩業供養」、「不離菩提心供養」與「利益眾生供養」、「攝受眾生供養」、「代眾生苦供養」亦同樣重視，這方面，他主要是以抄寫佛經偈語為主。

因為，經典是記佛所行事，載佛所說語，故經典流通，佛法亦住世，然佛教雖有對經典的書寫、供養、施他、諦聽、披讀、受持、開演、諷誦、思惟、修習十種行持方法，但在印刷尚不發達的時代，書寫仍然是為首要。⁴⁹⁶

故此，弘一大師一方面以墨寶傳世，另一方面便刺血書經。

1、轉變書風，墨寶傳世

幾乎是在研律的同時，弘一大師便默默地在做著另一項驚天地、泣鬼神的偉大工作，那就是轉變書風，抄寫佛經，特別是《華嚴經》。在所有的教中，只有華嚴的義理是最完備的，大師深深明白，眾生唯有依華嚴之最究極理法修行，才能得見真

⁴⁹³ 豐子愷，〈法味〉，《弘一大師永懷錄》，頁 313。

⁴⁹⁴ 同上。

⁴⁹⁵ 無名（2011），〈責己自省，念佛不止——記弘一大師在病中是怎麼精進的〉，《弘化》（2011 精華刊），頁 143。

⁴⁹⁶ 李壁苑，〈弘一大師寫經精神中的苦行意志〉，《弘一大師有關人物論文集》，頁 498。

佛，即證入普賢法界，方能得到最究竟的解脫。所以，對於一位真正想要「請佛住世」的學佛者而言，唯有利用手中最有效的工具，將圓滿、無上的華嚴義理，透過種種方便，使之弘揚廣大，人人得以受用，才是關鍵。

而弘一大師唯一能做的，一是講律，另一便是抄經。而隨著義理信解上的日益增進，大師越來越不滿意自己過去碑氣太重的書風，畢竟寫經不同於寫書，從他三番幾次向印光大師呈閱書作、以求檢審來看，也確證了這一點。

1923 年，印光大師函復弘一大師云：

又寫經不同字屏，取其神趣，不必工整。若寫經，宜如進士寫策，一筆不容敬簡，其體必須依正式體。若座下書札體格，斷不可用。……⁴⁹⁷

印光大師的勸諫誠然是懇切的，而對於一位已經成形的藝術家而言，泥古雖不可取，但要突破自身的風格又談何容易，沒有超人的勇氣與堅定的決心，是絕不可能做到的。由於初期書寫大量字屏，弘一大師用心過度而致色力受傷，心情一度苦悶，但即便印光大師再諫「止寫一本」、「息心念佛」，弘一大師還是沒有聽從，而繼續照常練習，並將所作一一交寄印光大師審察，如是迭經反覆，費時三年，終於如願邁入工筆寫經之門。⁴⁹⁸

從後人的研究表明，弘一大師一生的書法風格變異大致有四個階段⁴⁹⁹，即在 39 歲出家之前的書藝風格是有魏晉之風的，而出家後則有一個動蕩期，如參以李璧苑教授在《弘一法師出家後的書藝風格》中所分析的觀點，則大師一生之書藝風格可分為如下四個時期：

弘一大師一生之書藝風格四個時期		
時 期	具體時間	書 風 特 點
第一期	1917 以前	得力於《張猛龍碑》，喜濃墨，有六朝風氣

⁴⁹⁷ 同上，頁 502。

⁴⁹⁸ 秦啟明（1931），〈華嚴集聯三百 弘一大師與印光法師的因緣——以法為重 以道為尊〉，《弘公道風》，頁 428。

⁴⁹⁹ 杜忠誥（1998），〈弘一大師書藝管窺〉：「三十九歲出家以前為第一期：在這一期內，他除了涉獵各種字體，廣泛臨摹名碑法帖外，也同時在仿書自運上有了相當的成果。可以說是『以古為師』的階段，其一生書藝創作，大抵築基於此……（二）三十九歲至四十八歲為第二期：這是弘一大師出家後的初期。在這一段期間，他已強烈自覺到，六朝碑書雖有其長處，也有其限制。尤其是他所已深入掌握到的『猛龍體』楷書，僅管『結構精絕，變化無端』（康南海語），卻仍不免於粗獷，野氣太重，雜染所謂『六朝習氣』……（三）四十九歲至五十四歲為第三期：這是弘一大師出家後的中期。在這一期裡，弘一大師在前兩期的紮實基礎上，不斷地在融合、轉化，也開發並完成了不少形象鮮明、風格獨特的作品，可以說是他個人書風的塑造期……（四）五十六歲至六十三歲圓寂為第四期：這是弘一大師出家後的晚期，也是他一生書藝創作總歸結的一期。在此期中，漸有以帖書體取代碑書體之趨勢。那在前一期的庚午、辛未年間才發展成熟，篤實雍容，莊嚴大方，且面目殊異，極具特色的碑體楷書，在這最後的十年間卻極罕見，就像曇花一現般地消失了。惟其書品中所含蘊的潤雅沈厚的氣息，則漸漸被融入到帖體楷書中。同時，各式各樣的帖體楷書，也都慢慢地向著『綿書體』靠攏，漸有統合之勢。故與其說是這些碑書與帖書消失了，倒不如說是它們轉化、生發，乃至成全了『綿書體』，還更符合實際」，《弘一大師有關人物論文集》，頁 457—466。

第二期	1918—1929	臨古的綜合影響(仍有居俗時勤習碑帖的風格影響存在)
第三期	1930—1932	字形較方，且中鋒、側鋒用筆平行發展的二系
第四期	1932—1942	延續中鋒用筆而字形清瘦

表（二十八）

可見，弘一大師的書風並非一開始就具有我們現在廣為熟悉的「靜」、「簡」、「淡」、「讓」、「圓」、「淨」的特點，而是有一個漸變的過程，此與大師的學佛歷程不無密切關係，正如李璧苑教授所指出：

弘一法師出家後二系書藝風格並行僅三年，即擇中鋒用筆一系邁入第三期，說明瞭弘一法師當時是「有意識」地選擇此種轉變。中鋒用筆，可以表現圓渾厚實、遒勁有力的線條效果，故歷來書家多喜主張「筆筆中鋒」之用；而中鋒用筆的圓渾厚重尤為佛家凡事「圓融」之道所喜，弘一法師一九二四年至一九三二年致力於華嚴佛學已有一段時間，因此華嚴「圓教」的思想對此時書作或有所啟。⁵⁰⁰

由是觀之，對於奉《普賢行願品》為一生圭臬的弘一大師而言，致其出家後書風極大轉變之華嚴「圓教」思想，實是以「普賢十大行願」為基准的法界要理。大師每以書法結緣，廣修供養，此正是《普賢行願品》所主張的：

是故汝等聞此願王，莫生疑念，應當諦受，受已能讀，讀已能誦，誦已能持，乃至書寫，廣為人說。是諸人等於一念中，所有行願皆得成就，所獲福聚無量無邊。能於煩惱大苦海中拔濟眾生，令其出離，皆得往生阿彌陀佛極樂世界。⁵⁰¹

可見，弘一大師是深知「諸供養中，法供養最」⁵⁰²的，所以，其出家後重拾書藝的目的，實為能與眾生結緣，宣揚華嚴別教一乘之佛法，如其所說：

余字即是法⁵⁰³

大師常向人說：「吾字即是佛法，求吾字即求佛法」，所書多為《華嚴經》偈，並說：

⁵⁰⁰ 李璧苑（1995），〈弘一法師出家後的書藝風格〉，《雄獅美術》第294期，頁65—67。

⁵⁰¹ 唐般若譯，《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, c24-29。

⁵⁰² 同上，CBETA, T10, no. 293, p. 845, a4-8。

⁵⁰³ 林子青（1993），〈弘一大師新譜〉：「余謂此次州人士多求公字，少來求法以，不無可惜。公笑謂餘曰：『余字即是法』，居士不必過為分別」，《弘公道風》，頁266。

以是書寫經典，流傳於世，令諸眾生歡喜受持，自利利他，此乃同趣佛道，非無益矣。⁵⁰⁴

據曾親近弘一大師的夢參老和尚回憶：「因弘一老法師的字而信佛的人也不知有多少。」故夢老極力贊嘆寫經功德，認為在「自修」可「入定」，在「利他」可「加持」誦經者。並說明弘一大師之高超書藝首先來自於其紮實的臨帖功底，其次是其入定的功夫極深，因此，同學學他的字，弘一大師說：

我的字你學不會的，你學著寫出來會非常難看。⁵⁰⁵

這是弘一大師不希望別人也一味走入泥古之途的態度使然。夢老因而贊嘆弘一大師寫字定力之深：

弘一法師寫字之前先靜坐良久，因此旁人未能達到他的意境，只能學到皮毛。⁵⁰⁶

因此，深諳「書法三昧」的弘一大師，其定力之深，已入於化境，旁人學之，僅從表面字形入手，是難於望其項背的，更難於達到與其同等的藝術成就。筆者曾就今日弘揚弘體書法之四家：美國一心法師、揚州黃福海居士、平湖許士中居士及天津李莉娟居士之書法一一考較之，發現四人所寫之字或形神似，或用筆似，但整體以觀，字之背後似都缺少弘一法師所寫之字的一種令人舒暢的背光，既力透紙背、又充滿溫古清秀的光量。

據劉質平回憶：

師寫時閉門，不許有旁人，余執紙，口報字，師則聚精會神，落筆遲遲，一點一劃，均全力以赴。五尺整幅，約兩小時方成。⁵⁰⁷

即使這樣，大師在身體不佳時，每寫完一幅字，也還是累得汗流滿面。⁵⁰⁸

正因為弘一大師是將「是字非思量分別所能解」視作與「是法非思量分別之所

⁵⁰⁴ 王秋香（1995），〈香光莊嚴——弘一法師書法的啟示〉，《雄獅美術》第 294 期，頁 59。

⁵⁰⁵ 夢參老和尚口述、李賢文採訪，〈弘一法師的修行與書藝〉：「弘一老法師練的碑帖非常多，他先練『龍門二十品』，也寫魏碑、帖書、趙孟頫的書體，他將這些功底融合變化而自成一格。同學學他的字，老法師說：『我的字你學不會的，你學著寫出來會非常難看』。他的書法一直沒斷，信筆拈來作為利益眾生的工具而已……意境功夫唯心無分別才能進入，作學問、做人都是一樣。弘一法師寫字之前先靜坐良久，才拿起筆來寫，因此旁人未能達到他的意境，只能學到皮毛……一、寫經的功德先不說，首先要定心，寫經比念經更能幫助心的安定，注意力集中則不易散亂、妄想，專心一意寫經，寫著寫著就入定了，這是自修的功夫。二、寫好的字若別人都在誦，功德就大了，因為寫經者的定力會加持給誦經者。如一人拜懺與十人拜懺不同，因有旁人的拜懺力量相互加持。寫經時三業清淨，本身就功德無量，還需求什麼功德？無求無得無限量」，《雄獅美術》第 294 期，頁 20—21。

⁵⁰⁶ 同上。

⁵⁰⁷ 陳慧劍，《弘一大師論》，頁 59。

⁵⁰⁸ 王維義（2012），〈弘一大師和阿彌陀經〉，《弘化》總第 75 期，頁 139。

能解」是同等重要的，⁵⁰⁹ 故其有「刺血為墨」抄寫經典的行為，亦在情理之中了。

2、重法輕身，血書佛經

本來，「析骨為筆、刺血為墨」的經文是出現在《普賢行願品》中的第八「常隨佛學」一願中，如經所言：

復次，善男子！言常隨佛學者：如此娑婆世界毘盧遮那如來，從初發心精進不退，以不可說不可說身命而為布施；剝皮為紙，折骨為筆，刺血為墨，書寫經典，積如須彌，為重法故，不惜身命，何況王位、城邑、聚落、宮殿、園林一切所有，及餘種種難行、苦行，乃至樹下成大菩提，示種種神通，起種種變化，現種種佛身，處種種眾會……⁵¹⁰

而弘一大師經由「刺血為墨」、抄寫佛經的苦行，卻將「常隨佛學」全然落實在了第三「廣修供養」的一願中。

歷史上，高僧刺血寫經亦屬常見，如憨山、妙峰等大師，但常人是不能學之的。⁵¹¹ 因為，所抄寫的對象既然是經，則人身自心以下的部位，其血是斷不能用來抄寫佛經的，否則便是不敬。在古人一般多用舌血，如果需要寫出的經文有血色所具有的金色，則抄經者自身，所食之物更不能有鹽。所以，血書佛經是一件極其嚴格之事。對此，印光大師皆於往來信函中悉心教導弘一大師：

……刺血寫經，有專用血寫者，有合金硃合墨者……若專用血寫，刺時光須接於小碗中，用長針儘力周匝攪之，以去其筋，則血不糊筆，方可隨意書寫……古人刺血，或舌或指，或臂或胸，亦不一定，若身則自心以下，斷不可用……若小部頭（按：指經典）則舌血或可供用，若大部，則專用血書，則舌血恐難足用，須用指及臂血，方可告圓。以舌為心苗，取血過多，恐心力受傷，難於進修耳……又將欲刺血，先幾日即須減食鹽，及大料調和等……則血便無濁氣。⁵¹²

雖然血書佛經如此之苦，而弘一大師仍然不畏艱難，刺血恭書佛經。

據書法家杜忠誥教授所言，弘一大師的字，可以看出來行筆速度極其緩慢，降伏、克制自己到此一境地，若非具有甚深禪定功夫的人，是絕對做不來。藝術教育家李璧苑教授亦稱嘆不已，認為：弘一大師的寫經精神就是在字間一筆一劃的修行，

⁵⁰⁹ 蔣勳（1995），〈血跡久遠〉：「一九三七年三月二十八日，弘一曾經在閩南佛教養正院對僧侶們作了一場演講，題目是《談寫字的方法》，但是，他在結尾，卻對『寫字』這件事作了這樣的結論：諸位或者要說，這是普通的方法，假如要達到最高的境界，須如何呢？我沒有辦法再回答。曾記得《法華經》有云：『是法非思量分別之所能解』，我便借用這句子，只改了一個字，那就是『是字非思量分別所能解』了……」，《雄獅美術》第 294 期，頁 16。

⁵¹⁰ 唐般若譯，《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. 845, c5-12。

⁵¹¹ 李璧苑，〈弘一大師寫經精神中的苦行意志〉，《弘一大師有關人物論文集》，頁 505。

⁵¹² 印光法師，《印光大師全集（上）》，台北：新文豐出版有限公司，1983 年，頁 71—72。

以真實的生命傾注筆端，而躍如紙上的舍利一般，無半點人間煙火之氣。⁵¹³

縱觀弘一大師一生，「所書佛號、偈語、寫經之數，甚難估算。唯寫經一項，是弘一法師初出家時就發心書寫」。因此，其畢生所書之經典種類是於其初出家時就已決定好了的，⁵¹⁴ 此與其未出家時即已接觸《普賢行願品》是有著莫大的關係的，這其中不僅有著範古農的至心規勸，且愛好大師之字的人不計其數，故大師「恆順眾生」，願意以此「廣修供養」，於自於他，都能達到「禮敬諸佛」、「稱贊如來」、「請轉法輪」、「請佛住世」，乃至「普皆迴向」之目的。

但是，在弘一大師高深莫測的「藝術三昧」之下，是有著其精嚴持戒的律學生活築基的，這是他異於常人的定學之深刻背景，也是他「上求佛道」的生命演進之最直接動力，更是構成他效法普賢菩薩「常隨佛學」的全部重心所在。所以他的字，每一個字背後似乎都透著一層深深的光環，此是常人無法效仿的。

但是，晚年的大師，常常慨嘆自身罪業之深，不能好好持戒，且身體每況愈下，故弘法心切，常常會客，常常赴宴，被當時只有 15 歲的少年李芳遠直言不晦地力諫，乃勸其宜急閉關潛修，大師不禁誠惶誠恐，不停責問自己，懺悔再三。

如 1937 年 2 月 16 日於南普陀寺佛教養正院同學會席上做了〈南閩十年之夢影〉，一再痛陳自己將近 60 年來的過失。⁵¹⁵

弘一大師自從得到李芳遠的信以後，就以十分堅決的心謝絕一切外緣了，但仍然不斷地拷問自己的靈魂，以致懷疑：「我是禽獸嗎？」又在 1938 年 11 月 14 日，仍然於南普陀寺同一地點做了〈最後的懺悔〉：

但我的過失也太多了，可以說是從頭至足沒有一處無過失，豈只謝絕宴會就算了結了嗎？尤其是今年幾個月之中，極力冒充善知識，實在是太為佛門丟臉。別人或者能夠原諒我；但我對我自己，絕不能夠原諒，斷不能如此馬馬虎虎地過去。⁵¹⁶

弘一大師此語絕非杞人憂天，他要為他過去曾經詩酒佯狂、虛擲光陰的 39 年歲月深沉懺悔。他的數度閉關，不僅為了「常隨佛學」，更為著「懺悔業障」。

（四）弘一大師對於「懺悔業障」的修行實踐

弘一大師曾為《護生畫集》題〈懺悔〉詩曰：

人非聖賢，其孰無過？猶如素衣，偶著塵浣。改過自新，若衣拭塵。一念慈心，天下歸仁。⁵¹⁷

⁵¹³ 李璧苑，〈弘一大師寫經精神中的苦行意志〉，《弘一大師有關人物論文集》，頁 506—507。

⁵¹⁴ 李璧苑，〈弘一法師出家後的書藝風格〉，《雄獅美術》第 294 期，頁 66。

⁵¹⁵ 弘一（1937），〈南閩十年之夢影〉，《弘一大師集》（文鈔篇），南投：水裡鄉頂坎村圳頭巷十五之一號蓮因寺大專學生齋戒學會，1994 年 7 月 20 日恭印結緣，頁 19。

⁵¹⁶ 弘一講、瑞今記（1938），〈最後之懺悔〉，《弘一大師集》（文鈔篇），頁 426。

⁵¹⁷ 豐子愷繪圖、弘一法師題詩、許士中書（2005），《護生畫集》，上海：人民出版社，頁 25。

弘一大師在《南閩十年之夢影》的演講裡特別談到他的那隻的「草庵鍾」，懺悔自身業障如何深重：

……我以後雖然移到南普陀，但我的鐘還是那個樣子，比平常的鐘慢兩刻，所以「草庵鐘」就成了一個名詞了。這件事由別人看來，也許以為是很好笑的吧！但我覺得很有意思！因為我看到這個鐘，就想到我在草庵生大病的情形了，往往使我發大慚愧，慚愧我德薄業重……我要自己時時發大慚愧，我總是故意地把鐘改慢兩刻，照草庵那鐘的樣子，不止當時如此，到現在還是如此，而且願盡形壽，常常如此。⁵¹⁸



圖（十二） 弘一大師用來懺悔念佛的鍾表⁵¹⁹

夢參老和尚曾用「念念三寶，念念懺悔」來形容弘一大師，當他問大師在想什麼時，大師便說：「我在想我的錯處！我的錯處！」換句話說，就是想自己的罪業，隨時念念地懺悔。⁵²⁰

時時懺悔的弘一大師，於是也效法起蕩益大師來，不遺餘力地弘揚起地藏法門來，不僅禮占察懺，且親手製作占察輪。

⁵¹⁸ 弘一（1937），〈南閩十年之夢影〉，《弘一大師集》（文鈔篇），南投：水裡鄉頂坎村圳頭巷十五之一號蓮因寺大專學生齋戒學會，1994年7月20日恭印結緣，頁21。

⁵¹⁹ 弘一大師用過的鍾表，圖片資料來源：蘇州弘化雜誌社，「如是我聞佛教網」，2012/10/12，<http://www.rushiwowen.org/category-18-08-201256-011.jsp>。

⁵²⁰ 夢參老和尚講（2012），〈我曾親近弘一法師〉，《弘化》「天心月圓·弘一大師圓寂70周年紀念專刊」，總第75期，頁127。

1、弘揚地藏法門，制作占察木輪

弘一大師遍探大藏經並及諸家撰述，全力編集了《地藏菩薩聖德大觀》。而這一切，是為了能夠「普代眾生苦，令得先成佛」，然後，他是寄希望於自己與一切眾生：

我所修福德，懺悔發宏願，種種勝善根，體性同法界。
一一皆迴向，普施諸含識，悉願證真常，同歸寂光土。⁵²¹

弘一大師棄地藏菩薩〈滅定業真言〉，只引用二則蕩益大師的回答來解釋，大意是所謂的業與報，其實是自心現量，如果心空，則一切皆空。而地藏菩薩不過是大慈悲巧設方便，說咒勸持，即能轉人定心，漸使消滅罪業。因此地藏菩薩所說無非皆是因果報應之事，要讓眾生見此生怖畏之心，然所有惡相是自心所現，並無實體，故所有惡業，亦皆須由自身所懺，力行悔改，始能滅罪。⁵²²

此與宗密大師在《別行疏鈔》中反復論證眾生罪相本空、罪由心造、心亡罪滅的觀點是一致的。

此外，弘一大師亦集錄了現在所流傳的〈占察善惡業報經行法〉，此〈行法〉分四門，第二「勸修」之文云：

若佛弟子欲修出世正法者，欲現在無諸障緣者，欲除滅五逆十惡無間重業者，欲求資生眾具皆得充饒者，欲令重難輕遮皆得消滅者，欲得優婆塞沙彌比丘清淨律儀者，欲得菩薩三聚淨戒者，欲獲諸禪三昧者，欲獲無相智慧者，欲求現證三乘果位者，欲隨意往生淨佛國土者，欲悟無生法忍圓滿證入一實境界者，皆應受持修行此懺悔法。⁵²³

此占察行法本為蕩益大師所集，當初遍觀南閩浮提眾生皆無「清淨比丘」之後，為著自利利他，而遍覽大藏經後終於找出此一法門，一生宣揚。而 250 多年後的弘一大師，亦在〈徵辨學律儀八則〉裡有著更詳細解釋不得戒的道理，並提出了二種補救的辦法：

- (1) 弘揚戒律，得「清淨比丘」；
- (2) 是勸令禮《占察懺儀》，求得比丘戒。

弘一大師並引蕩益大師說：

末世欲得淨戒，舍此占察輪相之法，更無別途。⁵²⁴

然而，按照經文所述，占察輪相繁復至極，是極為難制的，⁵²⁵ 為此，弘一大師

⁵²¹ 弘一律師編述、成一法師倡印（2002），《地藏菩薩聖德大觀》，台北：萬行雜誌社，頁 7。

⁵²² 同上，頁 63。

⁵²³ 同上，頁 47。

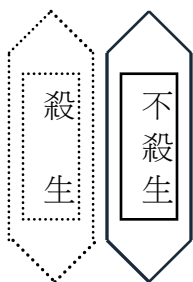
⁵²⁴ 弘一，〈徵辨學律儀八則〉，《弘一大師集》（律學篇（一）），頁 214-215。

⁵²⁵ 隋菩提燈譯，《占察善惡業報經》卷 1：「善男子！欲學木輪相者，先當刻木如小指許，使長短減於一寸，正中令其四面方平，自餘向兩頭斜漸去之。仰手傍擲，令使易轉，因是義故，說名為輪。又

又以一位美術家的藝術手腕，精心制作了占察輪，今筆者依輪相所示，共計 19 枚，可分三組，示圖如下：

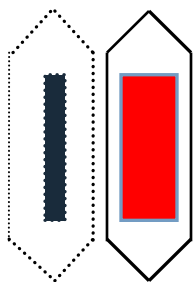
地藏占察輪圖示

*第一組輪相 共 10 個（正面十善 背對十惡）

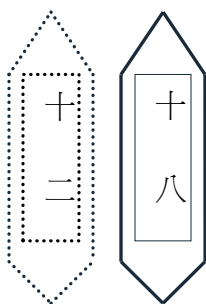


不偷盜 不邪淫 不妄語 不惡口 不兩舌 不綺語 不貪欲 不嗔恚 不邪見

*第二組輪相 共 3 個 身、口、意（正面紅粗線 背對黑粗線）
（側面紅細線 背對黑細線）



身 口 意 { (紅粗線代表大的善，細紅表小)
(黑粗線代表重的業，細黑表輕)



* 第三組輪相 共 6 個 1—18 數

（三面數字，一面空白）

[用法]：連擲三次，把所占的數字合計，總共 189 種數位，是顯示過去（11 數）、現在（160 數）、未來（18 數）。

圖（十三）

依此相，能破壞眾生邪見疑[*]網，轉向正道，到安隱處，是故名輪。其輪相者，有三種差別。何等為三？一者，輪相能示宿世所作善惡業種差別，其輪有十。二者，輪相能示宿世集業久近，所作強弱、大小差別，其輪有三。三者，輪相能示三世中受報差別，其輪有六。」CBETA, T17, no. 839, p. 902, b23-c3。

以上的三種輪相，依占察行法所說，如最後所占皆是空白，則代表已得清淨戒體，即得「清淨比丘」。

如此，亦方可做到普賢十大行願第一願「禮敬諸佛」所說的標準：

我以清淨身語意⁵²⁶

然而，在占察之前，是要做種種極其嚴格的懺悔功夫的，比如齋戒、沐浴等等，然後進入潔淨莊嚴的懺室進行禮懺，經過一個時間，方能行此懺法，其具體方法可參蕩益大師所集《占察善惡業報經暨行法》。⁵²⁷

弘一大師說明：蕩益大師在 35 歲退為沙彌，專心禮占察懺法，至 47 歲正月一日乃獲清淨輪相，得比丘戒。

所以弘一大師極力主張，凡是在未得戒以前，為護法心，就須要維持現狀，不令僧種斷絕，另外就須要令已受而未得戒者，嚴格習學比丘律。

大師曾在泉州承天寺戒期間開示說：

我們沙彌戒與比丘戒都是不能得的，原因很多，今且舉出一種來說，就是沒有能授沙彌戒比丘戒的人；因為傳授沙彌戒要有二比丘，傳授比丘戒至少要五比丘；倘若找不到比丘的話，不單比丘戒受不成，沙彌戒也受不成，從南宋迄今七百年來，或可謂僧種斷絕了。儘管如此，我們還應該好好地、鎮靜地在此受沙彌戒比丘戒才是！雖不得戒，亦能種植善根，兼學種種威儀，豈不是好，又若想將來學律，必先掛名受沙彌比丘戒，否則白衣學律，必受他人譏評。⁵²⁸

此正是站在「常隨佛學」、「請轉法輪」、「請佛住世」的角度，對於學律中人所發的肺腑之言，而如果照此學律弘律，那是有待時日的，不是一朝一夕能夠促成。因此，大師甘願犧牲自己，誓捨生命擁護南山律教，只冀未來世間有「清淨比丘」出現，正法便能久住，而大師則甘願作別人「常隨佛學」的墊基石。

如果說，大師以上的一片苦心，只是對於出家人而言，那麼對於在家者，大師則竭力闡揚較為簡便易持的地藏法門，以期懺悔罪障，持戒念佛，從而淨業得成。

2、普勸淨宗道侶兼持誦地藏經

弘一大師認為：

二、地藏法門以三經為主。三經者，《地藏菩薩本願經》，《地藏菩薩十輪經》，《地藏菩薩占察善惡業報經》。本願經中雖未顯說往生淨土之義，然其他二經則皆有之。《十輪經》云：「當生淨佛國，導師之所居。」《占察經》云：「若人

⁵²⁶ 唐般若譯，《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, a3-4。

⁵²⁷ 隋天竺三藏菩提燈譯、明古吳比丘智旭集，《占察善惡業報經暨行法》，台北：佛陀教育基金會，2014 年初版。

⁵²⁸ 弘一講、萬泉記錄（1935），〈律學要略〉，《弘一大師集》（佛學篇），頁 4。

欲生他方現在淨國者，應當隨彼世界佛之名字，專意誦念，一心不亂，如上觀察者，決定得生彼佛淨國。」所以我蓮宗九祖蕩益大師，禮地藏菩薩占察懺時，發願文云：「捨身他世，生在佛前，面奉彌陀，曆事諸佛，親蒙授記，回入塵勞，普會群迷，同歸秘藏。」由是以觀，地藏法門實與淨宗關係甚深，豈唯殊途同歸，抑亦發趣一致。⁵²⁹

弘一大師常引儒家孔子「日三省吾身」而自勉之，但是他律己嚴，一片秋氣，待人卻寬，一股春風，凡人凡事，他無有不喜，無有不好。此是他「隨喜功德」的願力使然。但也有例外，對於商賈官宦之人，一般所謂名流，弘一大師一片凜然之氣，絕不姑息苟同，大師自有原則，隨喜只隨喜他人性德，對於達官顯貴性喜攀緣之人，大師概不隨順。

（五）弘一大師對於「隨喜功德」的修行實踐

有一次，青島名流設盛大宴會，皆恭請大師赴席，但大師毫不留情揮毫兩句：

昨日曾將今日期，出門倚杖又思惟。
為僧只合居山谷，國士筵中甚不宜。⁵³⁰

大師冷冷辭謝，令人無不驚愕，無言以對。

又有一次，弘一大師到永春小天馬山，偶遇時年 7 歲的陳其茂，因陳磨墨有功，乃懸壁書就一幅墨寶相贈。然而，當時陳之國文老師，亦是極其仰慕弘一大師之人，唯獨數次請求賜墨皆遭拒，故年幼無知的陳其茂即代其國文老師向大師請求。不料，弘一大師聽後當即一言不發地寫下一幅字以奉，立馬開門送客：

你以後不要再來了！⁵³¹

大師就此婉拒了一個 7 歲小童。

可見，弘一大師對人對事，皆有原則，並非處處「隨喜」、處處「恆順」。非但對於高官富商、拍馬奉承之流，大師不屑與之往來，即便在對待佛門同道之時，亦每每有似不徇人情之處。

據倭虛老法師回憶：

湛山寺本來預備留他久住的，過冬的衣服也給預備了。可是他的身體，不適於北方的嚴寒……到了九月十五以後，到我寮房來告假，要回南方過冬。我

⁵²⁹ 弘一講、王夢惺記（1940），〈普勸淨宗道侶兼持誦地藏經〉，《弘一大師集》（文鈔篇），頁 423。

⁵³⁰ 釋會宗，〈五濁塵中安忍行 記弘一大師二三事〉，《如月清涼被眾物——弘一大師一三〇歲誕辰紀念文集》，頁 30。

⁵³¹ 陳慧劍，〈弘一大師永懷錄新篇〉，《弘公道風》，頁 323—324。

知他的脾氣，向來不徇人情，要走誰也挽留不住。當時在口袋裡掏出來一張紙條，給我定了五個條件：第一、不許預備盤纏錢；第二、不許備齋錢行；第三、不許派人去送；第四、不許規定或詢問何時再來；第五、不許走後彼此再通信。這些條件我都答應了。在臨走的前幾天，給同學每人寫一幅「以戒為師」的小中堂，作為紀念，另外還有好些求他寫字的，詞句都是《華嚴經》集句，或明滿益大師警訓，大概寫了也有幾百分（幅）。⁵³²

這是 1935 年的事，距弘一大師往生只有 7 年，他的這種類似的做法有多次，比如關中精進謝客，便會列數條規約，或者用功精進謝客，又列幾條規約，往往許多不近人情。然而，個中深意，頗耐人尋味。他雖然不說一句法，卻謹言密行，費盡心力恭寫上百上千上萬的字，流傳後世，究其實，他的字就是法，他已將所寫的字，做為最好的法交給他人去體悟了，這才是真正隨喜眾生的性德，而非隨喜眾生習氣。

（六）弘一大師對於「請轉法輪」的修行實踐

弘一大師如此重視華嚴，後人恐認為其亦注重華嚴別教，然而，在大師的實踐，其最注重的，卻是華嚴五教中的最根本教——人天教。

弘一大師在〈佛法十疑略釋〉中曾對佛法這一個概念，用了十點說明：

一、佛法非迷信、二、佛法非宗教、三、佛法非哲學、四、佛法非違背於科學、五、佛法非厭世、六、佛法非不宜於國家之興盛、七、佛法非能滅種、八、佛法非廢棄慈善事業、九、佛法非是分利、十、佛法非說空以滅人世。⁵³³

在弘一大師的用意，是要讓將對於佛法的正信和正確觀念建立起來，從而真正做到「請轉法輪」、「請佛住世」。

並且，弘一大師是不主張忽視小乘法的。從「禮敬諸佛」的角度出發，一切佛都恭敬，一切法，也理應恭敬。

弘一大師在 1938 年 10 月 7 日所作的《佛法宗派大概》中說到中國十宗的大略：

就此十宗中，有小乘、大乘之別。而大乘之中，復有種種不同。吾人於此，萬不可固執成見，而妄生分別。因佛法本來平等無二，無有可說，即佛法之名稱亦不可得。于不可得之中而建立種種差別佛法者，乃是隨順世間眾生以方便建立。因眾生習染有淺深，覺悟有先後。而佛法亦依之有種種差別，以適應之。譬如世間患病者，其病症千差萬別，須有多種藥品以適應之，其價值亦低昂不等。不得僅尊其貴價者，而廢其他廉價者。所謂藥無貴賤，愈病者良。佛法亦爾，無論大小權實漸頓顯密，能契機者，即是無上妙法也。故

⁵³² 林子青，〈弘一大師新譜〉，《弘公道風》，頁 250。

⁵³³ 弘一（1938），〈佛法十疑略釋〉，《弘一大師集》（文鈔篇），頁 410-411。

法門雖多，吾人宜各擇其與自己根機相契合者而研習之，斯為善矣。⁵³⁴

可見，弘一大師平等看待一切法，而認為法門平等，無有高下，只是權巧機宜不同而已。又說到宗密大師的五教判：

依唐圭峰禪師所撰《華嚴原人論》中，判立五教：一、人天教，二、小乘教，三、大乘法相教，四、大乘破相教，五、一乘顯性教。⁵³⁵

弘一大師從實踐的角度，告誡大家：

以此五教，分別淺深。若我輩常人易解易行者，唯有「人天教」也。其他四教，義理高深，甚難瞭解。即能瞭解，亦難實行。故欲普及社會，又可補助世法，以挽救世道人心，應以「人天教」最為合宜也。⁵³⁶

可見弘一大師的本懷，乃是擁護「人間佛教」、倡導「人間淨土」的，因為普賢行願所要彰顯的一乘淨土之真意是在「人間」。而此人天教的第一要素，即要深信因果，所以弘一大師對於果報應的理論闡發亦詳加說明，不僅以三因六果列表之，且舉惡業、善業別述，並依據《華嚴經·離垢地菩薩》經文所載，數陳因果之事：

造惡業者，因其造業重輕，而墮地獄、畜生、鬼道之中。受報既盡，幸生人中，猶有餘報。今依《華嚴經》所載者，錄之如下。（如圖）⁵³⁷

惡業十種	惡業果報（依《華嚴經》）	善業十種	善業果報（依《華嚴經》）
一、殺生	短命、多病	一、不殺生	救護生命
二、偷盜	貧窮、其財不得自在	二、不偷盜	給施資財
三、邪淫	妻不貞良、不得隨意眷屬	三、不邪淫	遵修梵行
四、妄言	多被誹謗、為他所誑	四、不妄言	說誠實言
五、兩舌	眷屬乖離、親族弊惡	五、不兩舌	和合彼此
六、惡口	常聞惡聲、言多諍訟	六、不惡口	善言安慰
七、綺語	言無人受、語不明了	七、不綺語	作利益語

⁵³⁴ 弘一（1938），〈佛法宗派大概〉，《弘一大師集》（文鈔篇），頁412—413。

⁵³⁵ 弘一（1938），〈佛法學習初步〉，《弘一大師集》（文鈔篇），頁413。

⁵³⁶ 同上，413。

⁵³⁷ 同上，414。

八、慳貪	心不知足、多欲無厭	八、不慳貪	常懷舍心
九、嗔恚	常被他人求其長短、恒被 於他之所惱害	九、不嗔恚	恒生慈憫
十、邪見	生邪見家、其心諂曲	十、不邪見	正信因果

（表二十九）

弘一大師說明，如果要救護生命，便需修十種善業，如「不殺生」等，止惡即名為善，更語重心長地勸說大家為善以及為善的種種樂報：

由是觀之，吾人欲得諸事順遂，身心安樂之果報者，應先力修善業，以種善因。若唯一心求好果報，而決不肯種少許善因，是為大誤。譬如農夫，欲得米穀，而不種田，人皆知其為愚也。故吾人欲諸事順遂，身心安樂者，須努力培植善因。將來或遲或早，必得良好之果報。古人云：「禍福無不自己求之者」，即是此意也。⁵³⁸

接著，在闡述了人天教之大義後，弘一大師更進一步提出了方便簡易的淨土法門，因為此是易行道，人人可修，人人可持，因為只修人天教是不究竟的，果報只能在人天，而不能達到最後的出世：

唯修人天教者，雖較易行，然報限人天，非是出世。故古今諸大善知識，盡力提倡「淨土法門」，即前所說之佛法宗派大概中之「淨土宗」。令無論習何教者，皆兼學此「淨土法門」，即能獲得最大之利益。「淨土法門」雖隨宜判為「一乘圓教」，但深者見深，淺者見淺，即唯修人天教者亦可兼學，所謂「三根普被」也。⁵³⁹

從中可探知，弘一大師在以華嚴經義引導別人修行中，是如何得循循善誘、逐步教導之的，可謂用心之深，伺機之巧，處處以利益、方便而勸導。

綜上所說，可知弘一大師的人天教思想，是與華嚴二祖智儼大師的人天教思想有著極為相通之處的，也與華嚴五祖宗密大師所著《孟蘭盆經疏》中將人天教上升到宇宙的高度來闡揚發揮華嚴別教一乘思想之義趣，有著異曲同工之妙。

弘一大師的目的在於，藉由人天教，而一步步將華嚴別教一乘之教法完滿恢復，從而達到「請轉法輪」：

以此功德，惟願世界安寧，眾生歡樂，佛日增輝，法輪常轉。

但「請轉法輪」的目的，還在於「請佛住世」。而「請佛住世」，弘一大師嚮往的國度，卻是唐風盛行、佛經祖跡保存完善的東瀛國度——日本。

⁵³⁸ 同上，414。

⁵³⁹ 同上，415。

（七）弘一大師對於「請佛住世」的修行實踐

1929年，弘一大師偶然間在福建鼓山，發現了清初刻本《華嚴疏論纂要》，於是，便一直思索著想要如何地把這部重要的書籍保存妥善，而作為一個曾到日本留學多年，受恩於日本所保存完善的古版南山律著、經藏等極厚極深的弘一大師，對於中國這樣一個號稱傳承華夏文明五千年的泱泱大國，竟然將南山歷代律祖的千餘部律著，皆一併佚失於兵荒馬亂之中，至七八百年間居然蕩然無存，不得不到日本去復請購之，弘一大師的心情是極為沉重的。

誠然，其作為中西方文化皆通達的高級知識分子，也是一位後來在抗戰間到處奔走，呼籲「救國不忘念佛，念佛必須救國」的愛國高僧，在遇到文化的保傳上，卻躊躇起來，此時，他想到了中日文化的友好交流使者——內山完造（1885－1959）。

⁵⁴⁰ 弘一大師毫不猶豫地寫信給豐子愷（1898－1975）：

福建蘇居士今春在鼓山定印《華嚴疏論纂要》多部，（此書係康熙古版，外間罕有流傳，每部大約六十冊，實費二十圓。）擬以十二部分贈與日本各宗教大學及圖書館等，託內山書店代為分配及轉寄。又以二部贈與上海功德林流通。附寫信二紙，乞於便中轉交內山書店及功德林佛經流通處為感！⁵⁴¹

弘一大師對《華嚴疏論纂要》的愛護與珍重，溢於言表，與此同時對於其所著心血之作《四分律比丘戒相表記》，亦一並托負於內山完造。

當內山完造聽到《華嚴疏論纂要》只印 25 部，就知道是相當鉅大的書籍，當聽說 25 部中的一半，要送到日本，當即便問：「要送到哪一個機關呢？」弘一大師便放心地說：「一切託你」。在繼續談話中，弘一大師便說：

在中國恐怕不能長久保存，不如送到日本去。⁵⁴²

弘一大師「請轉法輪」的心，何其堅決。後來，他與豐子愷一起窮盡畢生心血創作的《護生畫集》第五集，在十年浩劫中險被化為灰燼，也足證了他超人的預見能力。⁵⁴³

所以，一位受過傳統儒家文化禮儀熏陶既久的中國人，出家後卻要到日本去請回上萬卷的經律著作來作研究，法門陵夷，衰圯至此，弘一大師殷殷祈盼律典重興，「佛法住世」，卻唯有對著見月律師的遺著《一夢漫言》，淚落不止。⁵⁴⁴

但是，即便日本的佛像畫再美，弘一大師曾經對於那種經文典雅的美一再贊譽激賞不已，但在抗戰隆隆的炮聲中，卻一轉而為「殉教」的熱血激揚了。

⁵⁴⁰ 陳慧劍著，《弘一大師傳》，頁 499。

⁵⁴¹ 弘一（1929），〈書信卷・致豐子愷〉，《弘一大師集》（文鈔篇），頁 189。

⁵⁴² 內山完造（1929），〈弘一律師〉，《弘一大師永懷錄》，頁 284。

⁵⁴³ 豐一吟講（2012），〈師生之誼懿範後世——豐一吟老師談弘一大師與豐子愷先生的往事〉，《弘化》「天心月圓・弘一大師圓寂 70 周年紀念專刊」，總第 75 期，頁 66－69。

⁵⁴⁴ 林子青，〈弘一大師新譜〉，《弘公道風》，頁 504。

1937 年，弘一大師收到了南社舊友柳亞子（1887 -1958）的一首詩，詩中說：

閉門謝塵世，我意嫌消極。願持鐵禪杖，打殺賣國賊。

弘一大師當即在回函中表明心志：

亭亭菊一枝，高標矗晚節。
云何殷紅色，殉教夜流血。⁵⁴⁵

皈依佛門的弘一大師發的大願是不與世人苟同的，他寧為殉教而流血，他日夜思惟的是佛法的重興，他題寫「殉教堂」的匾額自勉，別人如何勸他避開日寇的炮彈，他也不願意，他要為護法而忘軀，誓與廈門的生死共存亡，與苦難眾生共存亡。

大師的愛日本，是愛日本的「請佛住世」，而痛恨其軍國制度與法西斯的行徑。大師的愛中國，是愛中國的五千年文明與優秀文化，而非到處流離失所、苦難奔波的淒絕生活。

所以，弘一大師為「請佛住世」所作的一切，無非都是為了「恆順眾生」，能夠象普賢菩薩一樣，「不為自己求安樂，但願眾生得離苦」。

二、弘一大師對於「恆順眾生」的修行實踐

在充滿「護生者，護心也」、愛意充瀾的《護生畫集》裡，弘一大師以無限悲愍之心提寫了第一首白話詩〈眾生〉：

是亦眾生，與我體同，應起悲心，怜彼昏蒙。普勸世人，放生戒殺，不食其肉，乃為愛物。⁵⁴⁶

他是這麼說的，也是這麼做的，「愛鼠常留飯、怜蛾不點燈」，⁵⁴⁷ 坐藤椅前先搖椅子，怕「這椅子裡頭、兩根藤之間，也許有小蟲伏著突然坐下去，要把它們壓死，所以先搖一下，慢慢地坐下去，好讓它們走避。」⁵⁴⁸ 特別當他往生之際，亦清楚細微地交待妙蓮法師：

如已裝入龕，即須移去承天寺——去時，將常用之小盃四個帶去，填龕四腳，盛滿以水，以免螞蟻嗅味走上，至焚化時損害螞蟻生命，應須謹慎。再則，既送化身窯後，汝須逐日將填龕腳小盃之水加滿，為恐水幹去，又引起螞蟻

⁵⁴⁵ ①趙家欣，〈我看弘一大師 記弘一法師〉，《弘公道風》，頁 318。②李芳遠，〈我看弘一大師 送別晚晴老人〉，《弘公道風》，頁 318。

⁵⁴⁶ 豐子愷繪圖、弘一法師題詩、許士中書，《護生畫集》，頁 3。

⁵⁴⁷ 陳珍珍講，〈人間晚晴願終成——泉州陳珍珍居士訪談錄〉，《弘化》「天心月圓·弘一大師圓寂 70 周年紀念專刊」，總第 75 期，頁 53。

⁵⁴⁸ 陳慧劍，《弘一大師論》，頁 197。

臭味上來故……⁵⁴⁹

弘一大師至死都如此護念眾生，令人聞之泫然，他說：

佛法以大菩提心為主。菩提心者，即是利益眾生之心。⁵⁵⁰

華嚴常說：一切唯心，心佛眾生是三無差別。因此，所謂的度化眾生，就是「度化我們心目中的眾生，而成佛正是成眾生心目中的佛」。⁵⁵¹ 弘一大師真正做到了。

所以，「恆順眾生」，亦可稱之為「禮敬諸佛」。因為諸佛菩提如大海普能映現一切眾生心念，⁵⁵² 故《普賢行願品》曰：

菩薩若能隨順眾生，則為隨順供養諸佛；若於眾生尊重承事，則為尊重承事如來；若令眾生歡喜者，則令一切如來歡喜。⁵⁵³

宗密大師認為：「順生即是順佛，乃至尊重承事歡喜等；是故說明諸佛菩提也。」⁵⁵⁴ 因為眾生是無性的，但如無眾生，菩薩又將到何處去修六度萬行呢？故眾生是成佛之因，所以「眾生亦度佛」。⁵⁵⁵

故此，弘一大師樂此不疲地為形形色色的眾生，精心書寫各式各樣的佛經偈語，「念念相續，無有間斷，身語意業，無有疲厭」。

（一）《普賢行願品》偈頌集句百聯

在《唐貞元譯〈大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品〉偈頌集句百聯》中，據筆者初步統計，此百聯中所集「眾生」、「群生」、「大悲」、「菩提」等聯句計43聯之多：

- | | |
|---------|-------|
| 1、普入於法界 | 開悟諸群生 |
| 2、發心求正覺 | 忘己濟群生 |
| 3、能隨諸佛教 | 普順眾生心 |
| 4、欲滿諸佛智 | 普順眾生心 |
| 5、當令諸佛喜 | 普隨眾生心 |
| 6、當令眾生喜 | 能報大師恩 |
| 7、欲解眾生縛 | 當成三界師 |
| 8、當示於正道 | 普攝諸群生 |
| 9、興雲霑甘澤 | 忘己濟群生 |

⁵⁴⁹ 同上，頁197。

⁵⁵⁰ 黃楸萍，〈弘一法師學術思想析論〉，頁217。

⁵⁵¹ 賢度法師，《華嚴淨土思想與念佛法門》，頁67。

⁵⁵² 唐清涼國師疏、圭峰大師鈔，《華嚴經普賢菩薩行願品別行疏鈔》（二00四年標校版），頁321。

⁵⁵³ 同上，頁329。

⁵⁵⁴ 唐澄觀別行疏、宗密隨疏鈔，《華嚴經行願品疏鈔》卷5，X05, no. 229, p. 295, c7-8。

⁵⁵⁵ 隋智顗說、灌頂錄《金光明經文句》卷5〈釋四天王品〉，T39, no. 1785, p. 76, a15-16。

- 10、為發大悲意 能建正法幢
- 11、欲滿諸佛智 能發大悲心
- 12、誓修普賢清淨行 即發菩提廣大心
- 13、汝應護持清淨戒 我為演說大悲門
- 14、常行清淨菩提道 而興廣大悲愍心
- 15、調伏眾生無懈怠 覺悟法性如虛空
- 16、普事一切善知識 志求無上佛菩提
- 17、願得普賢真妙行 能救法界苦眾生
- 18、願得普賢真妙行 常樂利益諸眾生
- 19、香氣普熏於一切 大悲廣濟諸群生
- 20、常行清淨菩提道 願得端嚴相好身
- 21、住大慈悲恆自在 滌除炎熱使清涼
- 22、覺悟一切諸放逸 圓滿無上大菩提
- 23、隨眾生心說妙法 以普賢行悟菩提
- 24、起大願雲周法界 以普賢行悟菩提
- 25、息滅眾生煩惱海 恆塗淨戒真實香
- 26、開示甚深微妙法 發起廣大菩提心
- 27、速疾增長無礙智 普遍發起大悲心
- 28、誓願勤求一切智 專求最勝佛菩提
- 29、得佛究竟諸安樂 起深清淨大慈悲
- 30、開示淨妙人天路 常起廣大慈悲心
- 31、勤修利益眾生道 安住增長淨戒中
- 32、願證法身成正覺 常於苦海救眾生
- 33、增長無量深福海 利益一切苦眾生
- 34、雨大法雨令開悟 行菩提行利眾生
- 35、誓救眾生無退怯 不著一切如虛空
- 36、必成寂靜菩提果 具修廣大清淨慈
- 37、皆悉勤修普賢行 恆不忘失菩提心
- 38、常得出家修淨戒 恆不忘失菩提心
- 39、常得出家修淨戒 恆以正法御群生
- 40、常得出家修淨戒 普為眾生作世燈
- 41、為汝演說菩提法 正心憶念大悲尊
- 42、願度無量群生眾 速離一切憂怖心
- 43、遠離諸妄想 隨順於眾生

從以上所集聯句，不難體味弘一大師心心念念「恆順眾生」的菩提悲願。⁵⁵⁶ 眾生是度不盡的，弘一大師的悲願也是無盡的。《護生畫集》六大冊的出版就證明了這一點。

⁵⁵⁶ 柯淑真（2008），《弘一法師戒律弘揚與其淨土法門關係之研究》，雲林科技大學碩士論文，頁 146。

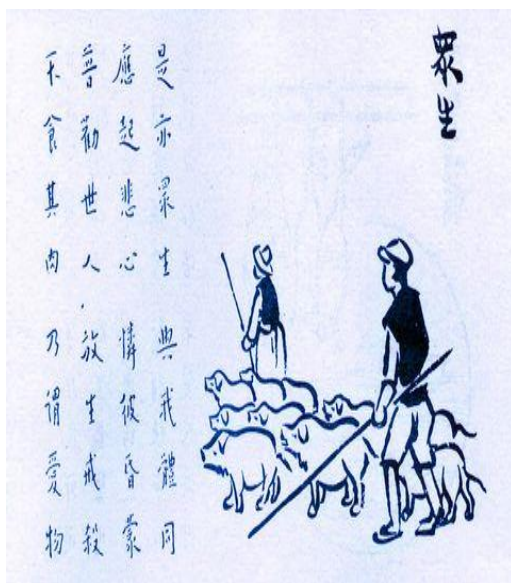
（二）編撰《護生畫集》

依弘一大師的心願，每過一次壽誕，《護生畫集》便要出一輯。到弘一大師 100 歲時，便要出 100 輯。但這個願沒有完成。

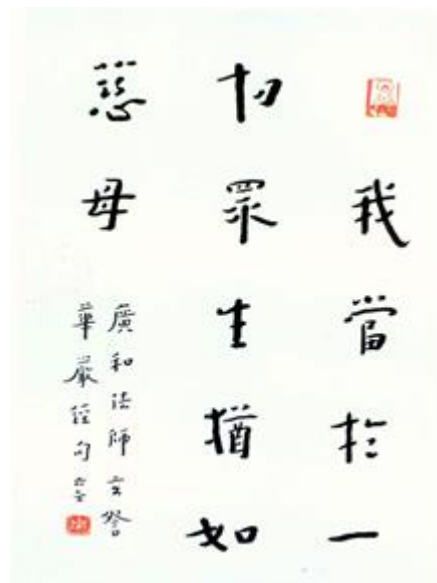
但是，豐子愷的《護生畫集》依然是照著弘一大師的指點，完成了一次又一次藝術生命的超越，比如從初期專為描寫令人怵目驚心的淒慘罪過之場面，到後來逐步形成圓美、抒情的風格，皆表現「萬物自得之趣與彼我感應同情」。⁵⁵⁷



圖（十四）弘一大師手書「恆順眾生」⁵⁵⁸



圖（十五）弘一大師為《護生畫集》題



圖（十六）弘一大師手書《華嚴經》

⁵⁵⁷ 夏丏尊（1940），〈序言一〉，豐子愷繪圖、弘一法師題詩、許士中書，《護生畫集》，上海：人民出版社，2005 年版，頁 1。

⁵⁵⁸ 弘一手書，《恆順眾生》，香港：寶港國際 2013 年秋季藝術品拍賣會，「盛世收藏網」，2013/10/03，<http://www.sssc.cn/a/20130922/137983056998556.shtml>。

弘一大師說：

圖畫最能感動人之性情泫然於不識不知間泫然引導人之性格入於高尚優美之境。近世教育家所謂「美的教育」，即此方法也。⁵⁶⁰

而「恆順眾生」是盡形壽也做不盡的，但是，如果能夠做到在一念心性之中，「普皆迴向」的話，則無論「恆順眾生」的事有多大，皆能於一念之間，達到圓滿，因為《普賢行願品》云：「我於一念見三世」、「智力廣大遍十方」，普利一切眾生界」，弘一大師則云：

何謂空及不空。空者是無我泫然不空者是救世之事業。雖知無我泫然而能努力作救世之事業，故空而不空。雖努力作救世之事業，而決不執著有我，故不空而空。如是真實了解，乃能以無我之偉大精神，而作種種之事業無有障礙了。⁵⁶¹

正是因為對普賢行願「一心」遍法界的真空觀有著如此無縛無著的修持與定力，弘一大師終能在生命最後，走向悲欣交集的「涅槃」。他完美地詮釋了普賢行願的生命哲學：

猶如蓮華不著水 亦如日月不住空⁵⁶²

此普賢境界的真我之大美，此正是弘一大師最後念佛求生西方、於「一念」心中普皆迴向一切眾生的願力所在。

三、弘一大師對於「普皆迴向」的修行實踐

只要念念佛號，便是念念迴向，一句佛號，具足法界，不僅對自己做到「禮敬諸佛」、「稱贊如來」，「廣修供養」、「懺悔業障」，也能對他人做到「隨喜功德」、「請轉法輪」、「請佛住世」，從而真正做到「常隨佛學」，由得到佛法上的最高解脫，方能盡虛空、遍法界地去「恆順眾生」，利益眾生，成就眾生，從而圓滿普賢十大願王。

由此可知，一念佛心的殊勝，故弘一大師生時盡力弘揚淨土法門，走時但求往

⁵⁵⁹ 豐子愷繪、弘一法師書，《護生畫集》第一集〈眾生〉，佛教頻道，「大公網」，2013/05/13，http://bodhi.takungpao.com/buddha/2013-05/1303888_2.html。

⁵⁶⁰ 弘一大師法語，《弘化》，「天心月圓·弘一大師圓寂 70 周年紀念專刊」，頁 136。

⁵⁶¹ 同上，頁 22。

⁵⁶² 唐般若譯，《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, b12-14。

生西方。只要得證不退，即去去就來，回入娑婆，化度有情。

所以，弘一大師生前曾極力提倡，將世所流傳的迴向偈末後一句，依《普賢行願品》經文來改之。

（一）改動《迴向偈》

如下表：

迴向偈	世所流傳之迴向偈	弘一大師之迴向偈
內 容	願生西方淨土中 九品蓮花為父母 花開見佛悟無生 不退菩薩為伴侶 ⁵⁶³	願生西方淨土中 九品蓮花為父母 花開見佛悟無生 普利一切諸含識 ⁵⁶⁴
弘一 大師 評語	語氣殊未完足（似尚有下文者）。且此四句僅言生西，而無利生之願，亦有未合。	第四句改為「普利一切諸含識」，（用《普賢行願品》成句）則語氣既能完足，且具利生之願。 ⁵⁶⁵

表（三十）

弘一大師為何要將末一句改成更具有積極意義的「普利一切諸含識」呢？潛心臨摹弘一大師書法近 20 年的許士中認為：

「含識」二字是佛教用語，解釋為含有心識、靈性之有生命眾生。可見發心廣大，度生之心切，也是大師所修證，大慈大悲的一種自然流露。⁵⁶⁶

由此可知，弘一大師對於往生西方之態度，乃在於其「去去就來」的悲願，並非生到極樂一了百了，而是冀希望於所有弘法事業，能在「早生極樂，見佛證果」之後，即可「迴入娑婆，乃能為之」。即如《普賢行願品》所說：

⁵⁶³ 清張淵述，《念佛起緣彌陀觀偈直解》卷 1，CBETA, X62, no. 1195, p. 550, a2-4。

⁵⁶⁴ 唐般若譯，《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, b2-9。

⁵⁶⁵ 陳星（2001），〈弘一大師書信考（三）〉：「雲台居士道鑒：惠書誦悉……再者，近來念佛時，常用之『願生西方淨土中』四句，其末句為『不退菩薩為伴侶』，語氣殊未完足（似尚有下文者）。且此四句僅言生西，而無利生之願，亦有未合。余於五六年前曾勸人將第四句改為『普利一切諸含識』，（用《普賢行願品》成句）則語氣既能完足，且具利生之願。但至今猶無人承用者，可見習慣難改。而僧眾多奔走營務，亦罕有注意於此者，可長嘆耳。謹覆，不宣。演音啟」，高雄：《普門學報》第 6 期，2011 年 11 月，頁 11。

⁵⁶⁶ 許士中，〈解讀弘一大師臨終絕筆之心境〉，《弘化》（2011 精華刊），頁 71-72。

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。⁵⁶⁷

如此說來，弘一大師的求生西方，也就跟一般的往生西方淨土者有了極其鮮明的區別，並非是消極的，無力的，無願的，而是有著明確的目標，無上的願力。他的絕世的書畫，他的精美的金石，他的琳琅滿目的名號，他的一系列瀝心瀝血的律學著作，皆是為了一個目標：普賢行願。而普賢行願的最大特點，即在於「盡虛空、遍法界」。弘一大師的悲願，也就藉由「普利一切諸含識」的「一切」得到了升華，他是冀由往生西方，徑登不退，然後蒙佛授記，化身無數，廣度群生，如《普賢行願品》云：

蒙彼如來授記已，化身無數百俱胝，
智力廣大遍十方，普利一切眾生界。⁵⁶⁸

也就是說，從真實實踐而言，在未證得七地不退轉位以前，就算弘法事業未竟，也不能有所掛礙，否則，往生即成障礙，故從此一要點審查，則弘法比起往生，不如快快求生「彌陀淨土」為第一要務，正如弘一大師自謂：

吾人修淨土宗者，以往生極樂為第一標的，其現在所有講經撰述等種種弘法之事，皆在其次。時節到來，撒手便行，決不以弘法事業未畢，而生絲毫貪戀顧惜之心。⁵⁶⁹

因此，弘一大師的此一徹徹底底之態度，非真修實行者不能揣度，作為「普賢一乘行者」之要務，也就昭然若揭了。

故此，當弘一大師命終之時，乃慎之又慎地一再囑咐：

助念時誦《普賢行願品》贊，乃至「所有十方世界中」等正文，末後再念南無阿彌陀佛十聲，不撾木魚，大聲緩念，再唱回向偈，「願生西方淨土」中，乃至「普利一切諸含識」……⁵⁷⁰

若以常人之心思量，既然是先誦《普賢行願品》贊，為何後又教念「阿彌陀佛十聲」？為何不求生華藏世界，而要求生西方極樂世界，看似矛盾，實質是統一的，此正是從實踐的角度作的慎重抉擇。否則，若不入不退轉位，非但履踐「普賢十大行願」成為一句空話，「廣度眾生」之願亦必落入空談。

故此，弘一大師竭盡一生心血所寫 55 部經典，其中 46 部有書寫跋文：署名迴

⁵⁶⁷ 唐般若譯，《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, a11-13。

⁵⁶⁸ 同上，CBETA, T10, no. 293, p. 848, a15-18。

⁵⁶⁹ 李圓淨（1943），〈去去就來〉，《弘一大師永懷錄》，頁 165。

⁵⁷⁰ 許士中，〈解讀弘一大師臨終絕筆之心境〉，《弘化》（2011 精華刊），頁 71。

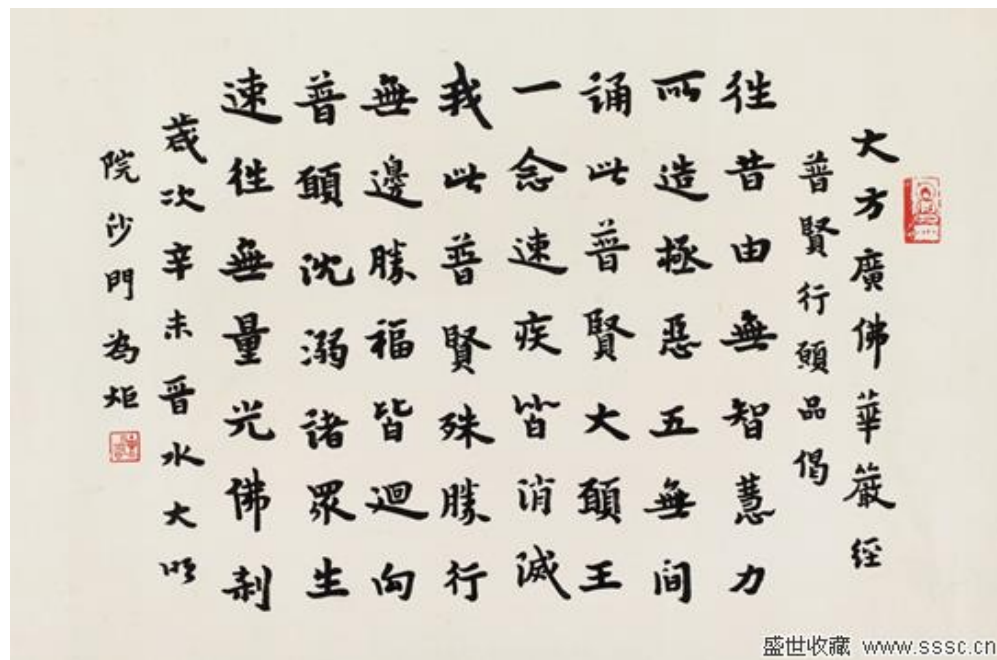
向者 21 部，而內中明確迴向淨土者即有 17 部；其他迴向的約 4 部；屬供養、紀念者 10 部；一般短跋 15 部。也就是說，弘一大師所寫的經典，基本上「循著淨土法門的修行進路」而進行的。據李璧苑教授研究發現：

若將弘一大師所書經典與迴向內容對照，亦會發現兩種情形：一、書寫淨土經典且明確地迴向淨土；二、書寫非淨土經典亦迴向淨土。⁵⁷¹

比如，大師不僅竭誠書寫了《阿彌陀經》16 大屏，凡見人，亦必勸念佛。此外，亦恭敬抄寫了《藥師經》，大力弘揚藥師法門，此經宣揚：

有能受持八分齋戒，或經一年，或復三月，受持學處，以此善根，願生西方極樂世界無量壽佛所，聽聞正法，而未定者。若聞世尊藥師琉璃光如來名號，臨命終時，有八菩薩，乘神通來，示其道路，即於彼界種種雜色眾寶華中，自然化生。⁵⁷²

不惟如此，弘一大師同時對於地藏法門與觀音法門亦不遺餘力宣揚。因為觀音菩薩大慈大悲，亦示現為西方三聖之一。而地藏菩薩大願大力，拔濟眾生，依之修行，方能積聚「孝養父母，奉事師長，慈心不殺，修十善業」⁵⁷³ 的淨業資糧。



圖（十七） 弘一大師手書《大方廣佛華嚴經普賢行願品》偈⁵⁷⁴

⁵⁷¹ 李璧苑（2008），〈試探弘一大師寫經中的淨土信願〉，《弘一大師人格與思想論文集》，頁 61－62。

⁵⁷² 唐玄奘譯，《藥師琉璃光如來本願功德經》卷 1，CBETA, T14, no. 450, p. 406, b8-13。

⁵⁷³ 宋疆良耶舍譯，《佛說觀無量壽佛經》卷 1，CBETA, T12, no. 365, p. 341, c8-13。

⁵⁷⁴ 弘一手書、尤墨君舊藏，《大方廣佛華嚴經普賢行願品》，香港：寶港國際 2013 年秋季藝術品拍賣

可見，在弘一大師，「一心」的淨土歸趣始終是其履踐普賢行願的重要導向，不惟對於「恆順眾生」願的態度是如此，其他幾願莫不如此，更直接的反映還在於其對於「普皆迴向」願的深言密行之中。

（二）平生最精工之作

回到普賢行願的最後一願「普皆迴向」本身來看，如果將「一心」執空或執有，或非空非有，或亦空亦有，或非非空非非有，都是極其危險的，然而，執空執有皆不妨礙行人以「迴向」一願總攝而履踐之，也就是說吾人過去、現在、未來所有功德修行之事，無不可入「迴向」一念之中。此正是弘一大師注重「常隨隨學」八願與「恆順眾生」，也同樣注重「普皆迴向」的重要原因。

1、《華嚴·初迴向章》

弘一大師曾致蔡冠洛（1890—1955）說：

昔為仁者所書《華嚴·初迴向章》，應是此生最精工之作，其後無能為矣。⁵⁷⁵

《華嚴經十迴向品·初迴向章》乃主明「救護一切眾生離眾生相迴向行」菩薩所修之事，菩薩云：

我所修習善根，悉以饒益一切眾生……⁵⁷⁶

弘一大師正是以此為願心，在廬山牯嶺青蓮寺精誠恭寫完成《華嚴經十迴向品·初迴向章》的，其書含宏敦厚，饒有道氣，被太虛大師（1890-1947）推為近數十年來僧人寫經之冠。⁵⁷⁷

以〈迴向品〉所說，第九無縛無著解脫心迴向行菩薩，由第八真如迴向行「結成一觀」⁵⁷⁸（重於觀即空假平等的觀慧），⁵⁷⁹ 導向成就普賢三業，稱為「位前普賢」，其心為「法界無礙心」。⁵⁸⁰

而普賢行願之「普皆迴向」乃處於十迴向之上，可以說，總攝了前面十信、十住、十迴向、十地、等覺的所有修行，也就是說，所謂的普賢行願，是通因徹果的。

會「盛世收藏網」，2013/10/03，<http://www.sssc.cn/a/20130922/137983056998556.shtml>。

⁵⁷⁵ 林子青，《弘一大師新譜》，頁 243。

⁵⁷⁶ 東晉佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》卷 14〈21 金剛幢菩薩十迴向品〉，CBETA, T09, no. 278, p. 488, c9-10。

⁵⁷⁷ 林子青，《弘一大師新譜》，頁 243。

⁵⁷⁸ 唐法藏述，《華嚴經探玄記》卷 8〈21 金剛幢菩薩迴向品〉，CBETA, T35, no. 1733, p. 267, c15-17。

⁵⁷⁹ 參見印順導師，《成佛之道》（增注本），頁 400-404。

⁵⁸⁰ 東晉佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》卷 20〈21 金剛幢菩薩十迴向品〉，T09, no. 278, p. 529, b3-4。

從種種跡象表明，此中，弘一大師猶以「下迴向」為代表的修行履踐最為突出。

2、注重「下迴向」

當一個人在世間努力修行佛道，求生西方淨土，叫做「上迴向」；到淨土之後，趕快回到人間，去拯救沒有上船的同類，稱為「下迴向」。⁵⁸¹

弘一大師不僅自認「我也就是眾生中的一人，現在所說的眾生，我也在其內」，⁵⁸²而且，包括他的生西，都為的是眾生。

如 1920 年農曆 4 月，弘一大師寫信給楊白民（1874—1924）說：

故擬謝絕人事，一意求生西方，當來迴入娑婆，示現塵勞，方便利生，不
廢俗事……⁵⁸³

此注重「下迴向」的修行，在弘一大師的一生中可以說是貫穿一生的。他的聯語偈句等基本上都以「眾生」為主，正可以與他的「上求佛道」的研律生活互為映射，形成一個大氣磅礴的因陀羅網式暇滿人生之境。

由以上十大行願之敘述，無論分別審視或整體閱察，皆知弘一大師對於「普賢行願」之修行，已將十願融為一體，而以「一心」融通萬法，無障無礙。

正如範古農〈述懷〉所評價：

師初出家，在虎跑寺，見其懺「地藏課」甚嚴，辦香靈峰滿益，奉《宗論》為主臬。又知法門唯淨土為最方便，教義唯《華嚴》為最完備；而《華嚴》「普賢十大願王」又有導歸極樂之功，與淨土法門有密切關係。其弘律宗南山，南山之於教亦依賢首。故綜師之佛學——「於律、於教（華嚴）、於淨」，一以貫之。⁵⁸⁴

而弘一大師在〈南閩十年之夢影〉之中亦復如是表明：

我平時對於佛教是不願意去分別哪一宗、哪一派的，因為我覺得各宗各派，都各有各的長處。⁵⁸⁵

弘一大師以一個後繼學者的恭慎態度，最忠實地遵循了宗密大師以來對於普賢行願之「一心」融貫萬法而達到無障無礙的詮解思想與修學理路，從而走向「教在賢首、行在彌陀」的偉人志業。其對於「一心」的闡揚與開解，雖不如延壽大師與滿益大師的綜合建樹，更難以與法藏大師「剎那滅」的心識說相校衡，但以近現代普賢行願修學體系之開拓者角度而言，他已做到了我們這個時代的最高點。這是普賢菩薩「要當超勝一切諸餘菩薩」的大願使然，也與杜順大師法界三觀所賦予他的

⁵⁸¹ 陳慧劍，《弘一大師論》，184—185。

⁵⁸² 黃楸萍，〈弘一法師學術思想析論〉，頁 217。

⁵⁸³ 陳慧劍，《弘一大師論》，184。

⁵⁸⁴ 同上，152。

⁵⁸⁵ 弘一大師（1937），〈南閩十年之夢影〉，《弘一大師集》（文鈔篇），頁 20。

互融互攝之因陀羅網式圓形思維模式⁵⁸⁶ 有關。

但當他以一顆藝術家之充滿真善美慧的心靈從事種種難行能行的普賢行時，他就不期然地成為了他所處的那個風雲變幻之時代的主角，更確切地說是精神領袖。因為藝術之最高點必與宗教相合，而美的背後往往是站著善的。他不僅以他的人格光輝導引了無數後人的修學與效行，包括儒教、道教、佛教、基督教、天主教等等眾多人士的擁戴，而且他倡揚的「美的教育」，亦同時深入了現今美術界、書畫界、音樂界、戲劇界、教育界、思想界、新聞界、收藏界乃至動物保護等多重領域之中。而他對於人間生命所傾注的關愛與最後的人間淨土的選擇，也表明了，他是與智儼大師的「先遊極樂、後遊華藏」之「一心」歸趣相鈐印的。

正如他引蕩益大師的「現前一念心」寫出的《清涼歌集》之一〈觀心〉曲所闡揚的那樣：

世間學問，義理淺，頭緒多，似易而反難。出世學問，義理深，線索一，雖難而似易。線索為何？現前一念，心性應尋覓。試觀心性：在內歟？在外歟？在中間歟？過去歟？現在歟？或未來歟？長短、方圓歟？赤白、青黃歟？覓心了不可得，便悟自性真常。是應直下信入，未可錯下承當。試觀心性：內外中間、過去現在未來、長短方圓、赤白青黃。⁵⁸⁷

此是弘一大師所作為數不多的談論心性的作品之一，從中可以一窺其以出世間心做人世間事業的「一心」之內涵深意，故知其並未執著在「一心」是有是無、是實是虛的問題上，而採取了一種超然的態度，謂「覓心了不可得」，故能體悟真常不變的法性理體，而隨緣起用，無障無礙。顯然，心造萬法的色彩是更為濃郁的。

故筆者藉由本章之種種剖析，亦基本上將弘一大師無愧於「普賢一乘行者」身份的真實修行做了較為清晰的開闡說明，確切的說，是還源到其本身修行作的一個摹照，目的在於，為吾輩欲修學「普賢行願」者，提供可付諸具體修學實踐的真實借鑒。

因為，普賢行者畢竟生活在人間，不惟歷代祖師如此，弘一大師如此，吾輩後學者亦莫不如此。

⁵⁸⁶ 曾瓊瑤（2014）。〈華嚴「普賢圓行」的實踐理論與方法〉。《大專學生佛學論文集（14）》。台北：華嚴蓮社・趙氏慈孝獎學金會。頁 256-297。

⁵⁸⁷ 釋弘一作詞、劉質平作曲，〈觀心〉，《弘一大師歌曲集》，頁 139—141。

第五章 結 論

從橫向角度而言，普賢行願的修行體系，整體脫胎於《華嚴經》「信、解、行、證」的四分格局，雖然還僅僅是一個不太成熟的義理呈現。從縱向角度而言，普賢行者的修踐承啟，卻是筆者嘗試與現代行人所面臨的一系列修學困境而作出的一種努力銜接，縱使它是非主流的。

所以，很難講，在「人普賢」與「法普賢」這兩個事實上已走向不同研究層面的修學內容之間，要做如何的取舍，爾況，此亦是有違普賢行願所要彰顯的因陀羅網式的圓形思維模式之自體邏輯的。

無論如何，在世出世間的學問中，能夠遊刃有餘、自如駕馭多種領域並獲得非凡成就的前代修學者的經驗，是值得吾人去研究、挖掘並整理、剖析，從而公諸於世的。然而，這同時，必然會牽涉到對研究者本人的一個全方位素質考驗，即：在自身修學尚存有種種不足的情況下，又如何有資格去品鑒前人的成就與經驗？如果不能品鑒，就需要回到經論本身作更進一步的研究，而所謂的研究則無一例外皆是前人的經驗。

所以，這便是筆者在研究過程中，不得不一而再、再而三地去將宗密大師對於《普賢行願品》所作的「一心」之心性詮釋，會歸到杜順大師「法界三觀」本身作詮釋的理由。這種超越空、有概念又不離空、有而存在的三乘、一乘教法不一不異的修學態度，才是宗密大師舉「一心」而喻「一切」萬法的本意。

如不能對於以上義理作深一層的體會，就無法理解後繼學者弘一大師終其一生對於《普賢行願品》一經所作的種種實踐，由此超越常人的實踐中，逐步還源出其對於普賢行願的具體修學方法與態度，以供吾人現前之實踐。此便是本文的研究價值所在。

經由層層梳理並整合，目前大致上，可以對於弘一大師真實履踐普賢行願的一生，作出如下三個方面的經驗總結，以供吾人效學：

第一節 弘一大師對於普賢十大行願的實踐特色

筆者經由多方整理相關文獻發現，在弘一大師真實履踐普賢十大行願的每一行願時，皆有其側重的某一面，以下是約略歸結的一些觀點：

- 一、禮敬諸佛：由「敬父母如敬佛」而趣向「敬一切眾生如敬佛」；
- 二、稱贊如來：由稱贊過去滿益大師而終身研律，由稱贊現在印光大師而習淨；
- 三、廣修供養：以書法恭寫各種經典與華嚴偈語等廣作供養；

四、懺悔業障：大力弘揚地藏法門，並親手制作占察輪，力倡以占察行法懺悔；

五、隨喜功德：只隨喜眾生的性德，而絕不隨喜眾生的習氣；

六、請轉法輪：將《華嚴經疏論纂要》與《四分律比丘戒相表記》均送日本，而抗戰中則到處奔走，呼吁：「念佛不忘救國，救國必須念佛」；

七、請佛住世：認為正法住世有賴「清淨比丘」，故一生研律、著律、弘律，並先後三次創辦僧教育，在三次均以失敗告終的情況下，仍然不遺餘力隨緣講律；

八、常隨佛學：以《普賢行願品》一經為日課，旁及諸品，並教導後學如何研習《華嚴經》；一方面書寫成千上萬的華嚴經偈贈人，甚至血書，期有緣眾生見字聞法，早證佛道；一方面認為「佛滅度後，以戒為師」，故著律不止；

九、恆順眾生：與豐子愷合作，特為編集《護生畫集》廣為流通；總結往生經驗，助人往生；

十、普皆迴向：一是改動世所流傳的〈迴向偈〉，將最後一句更為《普賢行願品》的「普利一切諸含識」；另一書寫平生最精工之作《華嚴十迴向品・初迴向章》。生命最後，以《普賢行願品》為臨終助念，歸向一乘淨土。

在此十大行願中，弘一大師主要是以「常隨佛學」一願而貫穿了其他九大行願的，從其專為學僧開示〈常隨佛學〉的內容來看，他為「請轉法輪」、「請佛住世」的決心是非常徹底的，即是要跟隨佛陀在世時的那種三衣一鉢的生活而修學，但同時，他對於宣揚大乘義的南山律又始終不渝地追隨之，也就是說，他的這種有選擇地隨學是非常值得人思索並贊嘆的。從他的一系列律學著作，對無論在家或出家所學，都一一來作與時代的連接來看，當可知其良苦用心。

而從整體來看，弘一大師之於普賢十大行願的履踐是充滿著華嚴所主張的廣大和諧的美的精神在裡面，不論是其出家後的書法、繪畫或音樂等等，都導人以美的性情熏陶。這也表明，其對於普賢十大行願之修行其實是每一願都相當重視，並且不止是在佛教內部，從其尤注重人天教而言，這種尊重傳統儒釋道觀念的態度是值得後人激賞並肯定的，他的此一思想與宗密大師晚年非常相似，此方面的研究有待後人去做進一步整理。

無論如何，弘一大師終生奉行普賢行願的真實履踐，都是值得我們現代行人效學的，唯其以律學家的苦行心志與藝術家的高尚靈魂，為後世樹立了一個不可逾越的豐碑。此亦警導後世學人惟有以普賢行願之「虛空有盡，我願無窮」之大願而躬蹈實行。所謂「念念相續，無有間斷，身語意業，無有疲厭」。

第二節 弘一大師應為華嚴體系下的「普賢一乘行者」

從以上內容分析來看，弘一大師和明滿益大師的「普賢行願」之修學存在著明顯的差異，如上升到華嚴判教的角度而言，基本上可以肯定，弘一大師應是華嚴別教一乘體系下的「普賢一乘行者」。

也就是說，滿益大師仍然是以天台體系的「普賢行願」之修學為主，從其特別提出天台家「觀心」思想下的「現前一念心」來看，他走的是與弘一大師截然不同的路線，即他是注重教觀雙運的，也就是在其修行中，教與觀一致的觀念是極其明顯的。

而對於弘一大師而言，他明顯提出的「教淨雙修」，事實上是一種承自杜順大師以來的「法界三觀」的「觀心」方法而來。而杜順大師在單行的《普賢行願品》尚未傳入到中國來以來，即是依《法界三觀》而修普賢行。

雖然弘一大師並未依照《法界三觀》而修普賢行，但其基本上是依普賢行願之「一心」體系的「觀心」方法而修行，也就是說，他生命的最後，注重讀《普賢行願品》贊來為助念，而並未特別提到一味念佛這個很特殊的例子來看，他其實在真修實行中，已有以「淨」攝「禪」的意向，也就是說，他事實上是「以心觀心」的修學法門，此從其常坐思惟，念念懺悔，時時想著他的錯處來看，他已將普賢十大行願的每一願事實上已化成了十個心，如懺悔心、禮敬心、贊嘆心、迴向心等等，然後以「一心」攝「十心」，從而結成一觀。由這普賢行願「一心」之淨土歸趣，而決定了他的最終修行成就。但是，在以心觀心之下，由其多次誓證念佛三昧，而印光大師不忘諄諄教導其「關中用功，當以不二為主」來看，則此種淨土修行，實際已經轉化成為了禪。可以說，他所謂的淨，其實是禪，他所謂的教，其實是華嚴一乘別教，他的律學的生活皆是在「常隨佛學」、「恆順眾生」、「請轉法輪」、「請佛住世」、「普皆迴向」等等普賢行願的修學前提下展開。

而要追究這個「觀心」的體系傳承則相當複雜，但基本上可以認定，從唯識家所講究的「轉識成智」的修行過程，到華嚴三祖法藏大師那裡，就藉由「剎那滅」的心識觀，將此一過程一躍轉為華嚴家的止觀。而所謂華嚴家的止觀，事實上還是教觀一致的性格。但當其一路銜接的體系為響應時代的要求不得不採取變革時，它就不可避免要為其教法尋找另外一條道路，如此，諸宗融合便走向前台。

因此，在永明延壽大師以來越來越趨向於禪淨雙修的法門，而到近代則越來越趨向於專修淨土的法門體系中，弘一大師卻呼倡了「教淨雙修」的口號，顯然，一般的宗教家是沒有他的這種可貴氣度的。從其生平對於教理教義的重視程度而言，他顯然是想要為這種觀心的體系尋找更為寬遠的理論背景，華嚴則為他提供了一個雙層發展的空間：一方面可以運用美的教育去潤澤枯萎的人間，一方面又可以超越空有的姿態來平心而觀這個時代的五濁紛亂。何況這個空間是無限的大，無限的廣，盡虛空，遍法界呢。可以說在世出世間，弘一大師終於以普賢行願所彰顯的「猶如蓮華不著水，亦如日月不著空」的生命最高意境，為我們打開了一扇通往普賢行願修學之路的大門。此難行能行之路，常人一般望之彌高、高山仰止、景行景止，而

今，終可以變成「亦可隨至，行向往之」了。

第三節 弘一大師履踐普賢行願對於後代的啟示

弘一大師生平行大於言，故此常人無法從其理論性著作中得窺其一二修學法門，而本文在這方面的開闡亦是在前人研究基本為空白的層面下進行，故此，不足之處在所難免。但藉由此專題研究，或者可以為我們後代修學普賢行願者，提供一個可供參照的修學借鑒，此即是本文之價值所在。

而所謂的借鑒，則大致可以遵循如下幾點來進行：

- 一、依教淨雙修的模式進行學術的研究
- 二、依美的教育方針作為人格精神的指南
- 三、依嚴謹的戒律態度來作為人生的規範

以上只是個人修學面向的一些思考，期於今後能夠對此作更進一步的研究，則可對於弘一大師真實履踐普賢行願的一生，有更深層的體味與啟悟。

參考資料

一、原典文獻

(一)「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA) 電子佛典系列(大正新修大藏經第 1 冊至第 55 冊; 卍新纂續藏經第 1 冊至第 88 冊; 嘉興藏選輯; 正史佛教資料類編; 藏外佛教文獻 1-3 輯) 光碟 (2009)

- 1、西晉竺法護譯。《佛說如來興顯經》。CBETA, T10, no. 291。
- 2、西晉竺法護譯。《度世品經》。CBETA, T10, no. 292。
- 3、西晉竺法護譯。《等目菩薩所問三昧經》。CBETA, T10, no. 288。
- 4、東晉佛陀跋陀羅譯。《大方廣佛華嚴經》。CBETA, T09, no. 278。
- 5、龍樹菩薩造、後秦鳩摩羅什譯。《大智度論》。CBETA, T25, no. 1509。
- 6、世親造、唐玄奘譯。《阿毘達磨俱舍論》。CBETA, T29, no. 1558。
- 7、世親造、唐玄奘譯。《攝大乘論釋》。CBETA, T31, no. 1597。
- 8、天親菩薩造、後秦鳩摩羅什譯。《發菩提心經論》。CBETA, T32, no. 1659。
- 9、姚秦鳩摩羅什譯。《妙法蓮華經》。CBETA, T09, no. 262。
- 10、姚秦鳩摩羅什譯。《集一切福德三昧經》。CBETA, T12, no. 382。
- 11、後秦鳩摩羅什譯。《梵網經》。CBETA, T24, no. 1484。
- 12、北涼曇無讖譯。《悲華經》。CBETA, T03, no. 157。
- 13、劉宋曇無蜜多譯。《佛說觀普賢菩薩行法經》。CBETA, T09, no. 277。
- 14、蕭齊檀摩伽陀耶舍譯。《無量義經》。CBETA, T09, no. 276。
- 15、梁真諦譯。《決定藏論》。CBETA, T30, no. 1584。
- 16、北魏曇鸞註解。《無量壽經優婆塞持戒願生偈註》。CBETA, T40, no. 1819。
- 17、隋智顗說、灌頂錄。《金光明經文句》。T39, no. 1785。
- 18、隋杜順說。《華嚴五教止觀》。CBETA, T45, no. 1867。
- 19、隋杜順說、唐智儼撰。《華嚴一乘十玄門》。CBETA, T45, no. 1868。
- 20、隋菩提燈譯。《占察善惡業報經》。CBETA, T17, no. 839。
- 21、隋智顗撰。《法華三昧懺儀》。CBETA, T46, no. 1941。
- 22、唐實叉難陀譯。《大方廣佛華嚴經》。CBETA, T10, no. 279。
- 23、唐智儼集。《華嚴經內章門等雜孔目章》。CBETA, T45, no. 1870。
- 24、唐智儼述。《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》。CBETA, T35, no. 1732。
- 25、唐法藏述。《華嚴經探玄記》。CBETA, T35, no. 1733。
- 26、唐法藏述。《修華嚴奧旨妄盡還源觀》。CBETA, T45, no. 1876。
- 27、唐法藏集。《華嚴經傳記》。CBETA, T51, no. 2073。
- 28、唐法藏述。《華嚴經明法品內立三寶章》。CBETA, T45, no. 1874。
- 29、唐法藏撰。《華嚴經普賢觀行法門》。CBETA, X58, no. 991。
- 30、唐般若譯。《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。

- 31、唐澄觀述。《華嚴法界玄鏡》。CBETA, T45, no. 1883。
- 32、唐澄觀撰。《大方廣佛華嚴經疏》。CBETA, T35, no. 17356。
- 33、唐澄觀述、宋淨源錄疏注經《華嚴經疏注》。CBETA, X07, no. 234。
- 34、唐澄觀述。《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。CBETA, T36, no. 1736。
- 35、唐澄觀述。《三聖圓融觀門》。CBETA, T45, no. 1882。
- 36、唐澄觀述。《華嚴經行願品疏》。CBETA, X05, no. 227。
- 37、唐澄觀別行疏、宗密隨疏鈔。《華嚴經行願品疏鈔》。CBETA, X05, no. 229。
- 38、唐澄觀撰述。《華嚴經疏鈔玄談》。CBETA, X05, no. 232。
- 39、唐宗密撰。《圓覺經大疏釋義鈔》。CBETA, X09, no. 245。
- 40、唐宗密述。《佛說盂蘭盆經疏》。CBETA, T39, no. 1792。
- 41、唐義淨譯。《金光明最勝王經》。CBETA, T16, no. 665, p. 434, b28。
- 42、唐玄奘譯。《藥師琉璃光如來本願功德經》。CBETA, T14, no. 450。
- 43、唐李通玄撰。《新華嚴經論》。CBETA, T36, no. 1739。
- 44、唐一行述記。《大日經義釋》。CBETA, X23, no. 438。
- 45、唐澄觀述、宋淨源錄疏注經。《華嚴經疏注》。CBETA, X07, no. 234。
- 46、唐澄觀疏義、明德清提挈。《華嚴綱要》(第1卷-第44卷)。CBETA, X08, no. 240。
- 47、唐窺基撰。《成唯識論述記》。CBETA, T43, no. 1830, p. 344, c9-16。
- 48、唐湛然述。《止觀輔行傳弘決》。CBETA, T46, no. 1912。
- 49、唐般刺蜜帝譯。《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》。CBETA, T19, no. 945。
- 50、唐道宣撰。《四分律刪繁補闕行事鈔》。CBETA, T40, no. 1804。
- 51、唐疆良耶舍譯。《佛說觀無量壽佛經》。CBETA, T12, no. 365。
- 52、新羅元曉撰。《起信論疏》。CBETA, T44, no. 1844。
- 53、宋宗鑑集。《釋門正統》。CBETA, X75, no. 1513。
- 54、宋疆良耶舍譯。《佛說觀無量壽佛經》。CBETA, T12, no. 365。
- 55、宋晉水淨源集。《華嚴普賢行願修證儀》。台北：華嚴蓮社。
- 56、宋延壽述。《三時繫念佛事》。CBETA, X74, no. 1464。
- 57、明智旭解。《阿彌陀經要解》。CBETA, T37, no. 1762。
- 58、明智旭要解、清達默造鈔、達林參訂。《阿彌陀經要解便蒙鈔》。CBETA, X22, no. 430。
- 59、明株宏述。《阿彌陀經疏鈔》。CBETA, X22, no. 424。
- 60、清張淵述。《念佛起緣彌陀觀偈直解》。CBETA, X62, no. 1195。
- 61、清浙水慈雲沙門續法集。《賢首五教斷證三覺揀濫圖》。CBETA, X58, no. 1026。
- 62、清魏源會釋。《無量壽經會譯》。CBETA, X01, no. 5。

(二)《大正新修大藏經》(東京：大藏經刊行會，1924-1935)。

日本覺超撰。《三密抄料簡》卷上。【大正藏】No.2399，續諸宗部六，75冊，2卷。
頁 633。

二、中英專書

(一) 中文專書

- 1、弘一（1931）。《華嚴集聯三百》。台北：大乘精舍印經會。1988 年版。
- 2、靄亭法師著（1947）。《華嚴一乘教義分齊章》。台北：華嚴蓮社。2000 年四版。
- 3、釋聖嚴著、關世謙譯（1987）。《明末中國佛教之研究》。台北：學生書局。
- 4、聖嚴法師（1978）。《戒律學綱要》，基礎戒律 3。自印書。
- 5、印順法師（1980）。《初期大乘佛教之起源與開展》。台北：正聞出版社。1981 年 5 月版。
- 6、隆蓮法師著（1982）。《中國佛教》。北京：中國知識出版社。
- 7、印光法師（1983）。《印光大師全集(上)》。台北：新文豐出版有限公司。
- 8、演培釋注、寬嚴記。（1987）。《華嚴經普賢行願品講記》。台北：天華出版事業股份有限公司。
- 9、蔡念生彙編。《弘一大師法集》。台北：新文豐出版股份有限公司。1988 年 10 月再版。
- 10、川田熊太郎、中村元等著（1988）。《華嚴思想》。台北：法爾出版社。
- 11、黃念祖上師述（1990）。《華嚴念佛三昧論講記》。南投：華藏淨宗學會。
- 12、《弘一大師全集》編輯委員會編。《弘一大師全集》第 7 冊。福州:福建人民出版社。1991 年版。
- 13、黃念祖上師述（1991）。《華嚴念佛三昧論講記》。南投：華藏淨宗學會。
- 14、方東美（1992）。《華嚴宗哲學》。台北：黎明文化事業股份有限公司。
- 15、懺雲法師（1992）。《普賢行願品親聞記》。南投：蓮因北部大專學生齋戒學會編輯。
- 16、林子青（1993）。《弘一大師新譜》。台北：東大圖書公司。
- 17、賢度法師（1994）。《華嚴學講義》。台北：華嚴蓮社。2010 年八版。
- 18、繼夢法師（1994）。《普賢十大願王修持法要》。新店：圓明出版社。
- 19、弘一著。《弘一大師集》。南投：水裡鄉頂坎村圳頭巷十五之一號蓮因寺大專學生齋戒學會。1994 年 7 月 20 日恭印結緣。
- 20、龔望・天津市藝術博物館藏。《李叔同印存》。天津：天津人民美術出版社。1995 年 5 月第一版第一刷。
- 21、陳慧劍（1996）。《弘一大師論》。台北：東大圖書股份有限公司。
- 22、陳英善（1996）。《華嚴無盡法界緣起論》。臺北：華嚴蓮社。
- 23、賢度法師（1997）。《華嚴淨土思想與念佛法門》。台北：華嚴蓮社。
- 24、濟群法師（1998）。《學佛者的信念》。北京：民族出版社。
- 25、陳星/趙長春（1999）。《弘一大師影集》。濟南：山東畫報出版社。
- 26、覺開法師（1999）。《華嚴經大意》。台北：華藏佛教基金會。
- 27、董群（2000）。《融合的佛教——圭峰宗密的佛學思想研究》。北京：宗教文化出版社。
- 28、林子青（2000）。《長亭古道芳草碧：憶弘一大師等師友》。台北：法鼓文化事業股份有限公司。
- 29、弘一律師編述、成一法師倡印（2002）。《地藏菩薩聖德大觀》。台北：萬行雜誌

社。

- 30、弘一、錢仁康編著《弘一大師詞曲集》。台北：東大圖書股份有限公司。2004年初版二刷。
- 31、豐子愷繪、弘一法師、許士中書（2005）。《護生畫集》。上海：人民出版社。
- 32、弘一等著、印西編（2006）。《弘公道風》。台南：法鉢文化事業社。
- 33、魏道儒主編（2006）。《普賢與中國文化》。北京：中華書局。
- 34、聖凱（2006）。《攝論學派研究》。北京：宗教文化出版社。
- 35、陳琪瑛（2007）。《〈華嚴經·入法界品〉空間美感的當代詮釋》。《中華佛學研究所論叢》47。台北：法鼓文化。
- 36、泰安法師（2008）。《普賢十願講話》。台北：大乘精舍印經會。
- 37、阿張蘭石（2009）。《Ψ-Ω0123：心靈華嚴》。台北：中華超心理學會。
- 38、印順導師（2009）。《如來藏之研究》。新竹：正聞出版社。
- 39、釋慧觀主編（2009）。《如月清涼被眾物——弘一大師一三〇歲誕辰紀念文集》。台北：社團法人中華民國弘一大師紀念學會。
- 40、章龍班支達昂旺洛桑滇悲賈千藏譯、釋法海（丹津確措）中譯（2010）。《大方廣佛華嚴經聖普賢行願王》。
Camp6,Tattihalli,Mundgod,N.K.District,Karnataka, South India
Web:<http://www.labsumling.org>：三學修證院 Labsum Gamdrub Ling。
- 41、堪布 竹清嘉措仁波切著、妙融法師藏譯中（2010）。《大願王——〈華嚴經〉普賢行願品釋論》。台北：眾生文化出版有限公司。
- 42、陳慧劍主編（1998）。《弘一大師有關人物論文集》。台北：弘一大師紀念學會。2011年5月再版。
- 43、淨空法師（2011）。《普賢大士行願的啟示》。台北：佛陀教育基金會。
- 44、果清講述（2011）。《四分律比丘尼戒本講記》。埔里：正覺精舍。
- 45、陳琪瑛（2012）。《尋找善知識》。台北：法鼓文化。
- 46、胡建明（2013）。《宗密綜合思想研究》。北京：中國人民大學出版社。46、弘一律師集、淨空法師講（2013）。《晚晴集講記》。台北：佛陀教育基金會。
- 47、清涼國師疏、圭峰大師鈔、歐陽鍾裕語譯（2013）。《華嚴經普賢行願品別行疏鈔語譯》。台北：佛陀教育基金會。2013年5月修訂本。
- 48、黃懺華居士著（2013）。《佛教各宗大意》。台北：佛陀教育出版社。
- 49、隋天竺三藏菩提燈譯、明古吳比丘智旭集。《占察善惡業報經暨行法》。台北：佛陀教育基金會。2014年初版。

（二）英文專書

Transation by the Buddhist Text Translation Society（2006）。《Fiower-Adornment Dharma's Conduct and Vows of Universal Worthy Flower Adornment Repentance Flower Adornment Preface》。Dharma realm Buddhist University Dharma realm Buddhist Association Burlingame, California U.S.A.P5-83。

（三）日文專書

吉津宜英著。《華嚴禪の思想史的研究》。東京：株式會社大東出版社。昭和 60 年

3月1日初版。

三、中日論文

(一) 學位論文

- 1、釋觀慧（1986）。《華嚴經十地品研究》。台北：華嚴專宗學院第一屆畢業論文。
- 2、張仙武（1995）。《李叔同與中國近代佛教》。東海大學歷史研究所碩士論文。
- 3、李伯元（2000）。《杜順圓教思想研究》。私立東海大學哲學研究所博士論文。
- 4、廖麗娟（2007）。《普賢十大行願研究》。國立彰化師範大學國文學系碩士論文。
- 5、蘇建文（2009）。《西夏文〈大方廣佛華嚴經普賢行願品〉釋文》。寧夏大學歷史文獻學碩士學位論文。
- 6、柯淑真（2009）。《弘一法師戒律弘揚與其淨土法門關係之研究》。國立雲林科技大學漢學資料整理研究所碩士論文。
- 7、王宏濤（2011）。《古代域外普賢信仰研究》。西安西北大學博士論文。
- 8、李治華（2007）。《智儼思想研究—以初期華嚴宗哲學的創立過程為主軸》。台北輔仁大學博士論文。

(二) 中文期刊論文

- 1、濟群法師（1990）。〈弘一大師對律學的貢獻〉。廈門：《閩南佛學院學報》1990年第2期。「紀念弘一大師誕生一百一十週年」特刊。頁7-16。
- 2、道仰著（1990）。《妙蓮法師所知道的弘一大師》。廈門：《閩南佛學院學報》1990年第2期。「紀念弘一大師誕生一百一十週年」特刊。頁12-16。
- 3、釋亦幻（1943）。〈弘一大師在白湖〉。夏丏尊編《弘一大師永懷錄》。1991年6月初版。台北：龍樹菩薩贈經會。頁42-50。
- 4、高文顯（1941）。〈弘一法師的生平〉。夏丏尊編《弘一大師永懷錄》。1991年6月初版。台北：龍樹菩薩贈經會。頁32-41。
- 5、黃繹勳（1995）。《永明延壽「觀心成佛」的思想初探——以〈觀心玄樞〉第二問為中心》。《內明》第275期。香港：新界妙法寺。頁19-27。
- 6、李璧苑（1995）。〈弘一法師出家後的書藝風格〉。《雄獅美術》第294期。台北：雄獅圖書股份有限公司。頁65-67。
- 7、夢參老和尚口述、李賢文採訪（1995）。〈弘一法師的修行與書藝〉。《雄獅美術》第294期。台北：雄獅圖書股份有限公司。頁19-49。
- 8、陳英善（1996）。〈蕩益智旭思想的特質及其定位問題〉。《中國文哲研究集刊》1996年3月第八期。台北：中央研究院中國文哲研究所。頁227-256。
- 9、釋恒毓（1998）。〈圭峰原人論之我見〉。《大專學生佛學論文集（八）》。台北：華嚴蓮社、趙氏慈孝獎學金會。頁1-14。
- 10、陳星（2001）。〈弘一大師書信考（三）〉。《普門學報》第6期。高雄：佛光山文教基金會。2011年11月。頁1-14。
- 11、吳聰敏（2004）。〈人品與書品的統一——以弘一大師的書藝為例〉。《國立台中護理專科學校學報》第三期。台中：國立台中護理專科學校。頁105-124。

- 12、黃楸萍（2005）。〈弘一法師學術思想析論〉。《亞東學報》第 25 期。新北：亞東技術學院。頁 212-223。
- 13、曹鬱美（2005 年）。〈如來的語言與說法方式〉。《大專學生論文集》第十六集。台北：華嚴蓮社·趙氏慈孝獎學金會。頁 465-504。
- 14、陳星（2005）。〈四大高僧中的弘一大師〉。《普門學報》第 27 期。高雄：佛光山文教基金會。頁 269-281。
- 15、陳星（2006）。〈弘一大師作畫的參照系〉。《普門學報》第 31 期。高雄：佛光山文教基金會。頁 1-12。
- 16、釋會宗（2009）。〈五濁塵中安忍行 記弘一大師二三事〉。《如月清涼被眾物——弘一大師一三〇歲誕辰紀念文集》。台北：弘一大師紀念學會。頁 26-35。
- 17、李治華（2011）。《評呂澂〈中國佛學源流略講〉中之華嚴思想》。《華嚴學報創刊號》。台北：華嚴學術中心。頁 129-162。
- 18、會心（2011）。〈略述念佛人弘一法師〉。《弘化》（2011 精華刊）。蘇州：江蘇省佛教協會。頁 65-68。
- 19、陳全新（2011）。〈論永明延壽《觀心玄樞》的觀心思想〉。《邯鄲學院學報》第 21 卷第 4 期。邯鄲：湖北邯鄲學院。頁 43-48。
- 20、許士中（2011）。〈解讀弘一大師臨終絕筆之心境〉。《弘化》（2011 精華刊）。蘇州：江蘇省佛教協會。頁 69-77。
- 21、陳珍珍講（2012）。〈人間晚晴願終成——泉州陳珍珍居士訪談錄〉。蘇州：《弘化》雙月刊「天心月圓·弘一大師圓寂 70 周年紀念專刊」總第 75 期。蘇州：江蘇省佛教協會。2012 年 10 月版。
- 22、陳英善（2012）。〈天台三觀與華嚴三觀〉。《華梵人文學報》天台學專刊。新北：華梵大學。頁 169-199。
- 23、弘一法師手寫、蔡冠洛題端（1924）。〈華嚴經讀誦研習入門次第〉。《大方廣佛華嚴經十迴向品初迴向章（附：華嚴經讀誦研習入門次第）》。台北：弘一大師紀念學會。2013 年版。頁 47-54。
- 24、陳士濱（2013）。〈《華嚴經》「心佛眾生，是三無差別」之研究〉。《第二屆華嚴專宗國際學術研討會論文集（二）》。台北：華嚴專宗研究所。頁 85-114。
- 25、天演法師（2013）。〈生活中的朝暮二門功課——普賢十大願王（二上）〉。《萬行》第 295 期。台北：華嚴蓮社。頁 18-19。
- 26、施凱華（2013）。〈華嚴宗密與天臺智者於『一心』圓頓詮釋之對觀〉。《第二屆華嚴專宗國際學術研討會論文集（三）》。台北：華嚴專宗研究所。頁 225-252。
- 27、吳忠偉（2013）。〈從「觀心」到「理懺」——晉水淨源與北宋華嚴的「行為哲學」轉向〉。《第二屆華嚴專宗國際學術研討會論文集（一）》。台北：華嚴專宗研究所。頁 317-332。
- 28、黃公元（2014）。〈延壽大師與華嚴文化〉。《2014 華嚴專宗國際學術研討會論文集（下冊）》。台北：華嚴國際學術研究中心。頁 401-422。
- 29、曾瓊瑤（2014）。〈華嚴「普賢圓行」的實踐理論與方法〉。《大專學生佛學論文集（14）》。台北：華嚴蓮社·趙氏慈孝獎學金會。頁 256-297。
- 30、法音法師（2014）。〈綜述華嚴宗列祖之彌陀淨土觀〉。《2014 華嚴專宗國際學術

研討會會前論文集》。台北：華嚴專宗學院。頁 187-212。

(三) 日文期刊論文

- 1、篠田昌宜 (1990)。〈智旭の『閱藏知津』における宗密『禪源諸詮集都序』批判について〉。《印度學佛教學研究》第 57 卷第 1 號。平成 20 年 12 月。東京：日本印度佛教學研究。頁 84-87。
- 2、泉芳璟 (1929)。〈梵文普賢行願讚 Bha-dra-cari[^]-pranlidha[^]na, 1905〉。《大穀學報》(v.10 n.2, 1929.06.05)。頁 152-208。
- 3、長穀部隆諦 (1944)。〈梵文聖普賢行願王和譯〉。《密教研究=みつきょうけんきゅう》(v.89)。日本：高野山大學出版部。頁 1-16。

(三) 會議論文

- 1、索羅寧 (2015)。〈『大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界依普賢行願略禮懺念誦儀』初探〉。《2015 華嚴專宗國示學術研討會論文集(三)》會前論文集。台北：華嚴專宗學院。頁 Z1-Z7。
- 2、崔紅芬 (2015)。〈西夏文〈普賢行願品〉疏序譯釋及相關問題考證〉。《2015 華嚴專宗國示學術研討會論文集(三)》。台北：華嚴專宗學院。頁 A A-1-AA-24。
- 3、賴文英 (2015)。〈普賢行與文殊願——文殊、普賢二聖信仰探源〉。《2015 華嚴專宗國示學術研討會論文集(三)》。台北：華嚴專宗學院。頁 BB-1-BB20。
- 4、養行法師 (2014)。〈普賢行願導歸極樂之探討〉。《「華梵大學 102-2 東方人文思想研究所論文發表會」論文集》。新北：華梵大學。頁 1-17。

四、網絡資料

- 1、方立天 (2005)。〈永明延壽與禪教一致思潮〉，西安：陝西師範大學佛教研究所，「佛學研究網」。2005/02/13，http://www.wuys.com/xdjck/034_ym.asp。
- 2、弘一大師畫 (1927)。〈山水長卷・錢塘華嚴寺〉(贈夏丐尊)局部。圖片資料來源：鬥垣(張秉文)的博客。「網易博客網」。2008/07/27。
<http://zbw999.blog.163.com/blog/static/78043528200862711819254/>。
- 3、淨空法師講 (2011)。《淨土大經解演義》(第 353 集)。澳洲淨宗學院。「澳洲淨宗學院網」。2011/3/31，<http://new.amtb-aus.org/Item/18775.aspx>。
- 4、弘一大師用過的鍾表。圖片資料來源：蘇州弘化雜誌社。「如是我聞佛教網」2012/10/12，<http://www.rushiwowen.org/category-18-08-201256-011.jsp>。
- 5、弘一法師作、馬一浮提端 (1931)。《清涼歌集》。圖片資料來源：蘇州弘化雜誌社。「如是我聞佛教網」。2012/10/12。
<http://www.rushiwowen.org/category-18-08-201256-011.jsp>。
- 6、定弘法師 (2013)。《戒律很重要》。廣東梅縣佛光寺。「學佛網」。2013/09/09。
<http://big5.xuefo.net/nr/article18/184148.html>。
- 7、弘一法師手書。〈大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品〉。圖片資料來源：寬運法師「依止夢老學佛法」新浪博客。「新浪網」。2013/09/30。

- http://blog.sina.com.cn/s/blog_563ebbf50102egbz.html。
- 8、弘一手書。《常隨佛學》。香港：寶港國際 2013 年秋季藝術品拍賣會。「盛世收藏網」。2013/10/03。<http://www.sssc.cn/a/20130922/137983056998556.shtml>。
 - 9、弘一手書。《恆順眾生》。香港：寶港國際 2013 年秋季藝術品拍賣會。「盛世收藏網」。2013/10/03，<http://www.sssc.cn/a/20130922/137983056998556.shtml>。
 - 10、弘一手書、尤墨君舊藏。《大方廣佛華嚴經普賢行願品》。香港：寶港國際 2013 年秋季藝術品拍賣會。「盛世收藏網」。2013/10/03。2013/10/03，<http://www.sssc.cn/a/20130922/137983056998556.shtml>。
 - 11、王維軍（2013）。《李叔同滬上卜鄰裡、城南草堂舊居考證》。浙江平湖李叔同紀念館。「蓮館弘譚電子網」。2013/10/。
<http://www.phlst.cn/lianguanhongtan/show.php?wenzhang=20131017150820>。
 - 12、何勁松（2014）。《普賢信仰在日本》。「鳳凰網佛教」。2014/07/01。
http://fo.ifeng.com/special/emeipuxian/stories/detail_2014_07/01/37110313_0.shtml。
 - 13、李叔同印。〈靜觀〉。北京中國書畫交易中心管理委員會。「中國書畫交易中心網」。2015/03/30，http://www.sh1122.com/show2011_449864_201304.html。
 - 14、弘一印章（晚年用，現藏開元寺）。中國硬筆書法在線。「淘寶網」。2015/03/30。
<http://www.yingbishufa.com/zhuanke/jdyrz/hongyi.htm>。
 - 15、豐子愷繪、弘一法師書，《護生畫集》第一集〈眾生〉，佛教頻道，「大公網」，2013/05/13，http://bodhi.takungpao.com/buddha/2013-05/1303888_2.html。

五、工具書

- 1、林光明監修、林勝儀彙編《新編佛學大辭典》。台北：嘉豐出版社。2011 年 6 月二刷。
- 2、全佛編輯部主編(1999)。《密教曼荼羅圖典（二）》。台北：全佛文化。
- 3、竺摩法師鑒定、陳孝義居士編（1992）。台北：佛陀教育基金會。
- 4、平川彰編（1997）。《佛教梵漢大辭典》。日本：靈友會。
- 5、荻原雲來編纂、直四郎監修（1979）。《漢譯對照梵和大辭典》。台北：新文豐。