

清初華嚴念佛思想試析 ——以續法與彭紹升為例

劉貴傑

國立新竹教育大學教授

提要

華嚴宗特重義理思辨，淨土宗強調念佛實修，兩宗學說發展至清朝初期早已衰落不振。由於受到明末學僧任意發揮，以及各宗融匯又都歸向淨土的影響，所以很少有人專弘《華嚴》。

整體而言，清代弘揚華嚴義學稍有生氣的學者，當推續法法師，他順應時代潮流，以華嚴義理融攝淨土念佛，且不失其賢宗的立場。在淨土宗方面，乾隆進士彭紹升遍讀各種經典，而以淨土信仰為歸宿，彭氏同樣順乎時勢所趨，把華嚴攝入念佛往生的進路，亦未失其淨宗的基調。清初一僧一俗，先後倡導華嚴念佛法門，極具時代特性。

本文即以清初華嚴念佛思想為研究主軸，首先說明清初華嚴念佛思想的淵源乃在：《華嚴經·普賢行願品》的十大行願，藉由普賢行願的實踐，則可臻於於彌陀淨土的境界。其次，僅就續法與彭紹升的相關著述，分別說明清初華嚴與念佛的融合，以及倡導華嚴念佛思想的原因，進而闡明清初華嚴念佛思想的義蘊，終則敘述清初華嚴念佛思想的影響。結論指出：清初華嚴義學與淨土念佛互相融匯的現象並非始自彭紹升，而是肇端於續法，這種具有特色的華嚴念佛思想，正是清初淨土信仰空前盛行的必然結果。晚清及二十世紀以來，宣揚華嚴念佛思想的居士、法師所在多有，透過他們的提倡和發揚，相信華嚴念佛思想必將普被群機，廣為流行，而為苦海之舟航，入道之階梯。

關鍵詞：1. 華嚴三昧 2. 念佛三昧 3. 自性彌陀 4. 唯心淨土 5. 一真法界

【目次】

- 一、前言
- 二、清初華嚴念佛思想的淵源
- 三、清初華嚴與念佛的融合
- 四、清初倡導華嚴念佛的理由
- 五、清初華嚴念佛思想的義蘊
- 六、清初華嚴念佛思想的影響
- 七、結論

一、前言

華嚴宗是以《華嚴經》（全名《大方廣佛華嚴經》）為主要經典的中國佛教宗派，把「一真法界」視為宇宙萬法的根源，以四法界說、六相圓融說、十玄緣起說闡明「法界緣起」的義理，始終貫徹以理事關係解說教義的原則，並將「圓融無礙」作為認識的最高境界。

淨土宗是以《無量壽經》、《觀無量壽佛經》、《阿彌陀經》為主要經典的中國佛教宗派，宣揚死後往生西方彌陀淨土的思想，強調「一心專念」阿彌陀佛名號，命終必能往生安樂國土。

念佛為思念佛的形相和功德，或念誦佛號的一種修行方法。念佛方法主要有：（1）稱名念佛，即口稱佛的名號；（2）觀想念佛，即專心思念佛的形相、光明、淨土、眷屬等；（3）觀像念佛，即置佛像於面前，觀其形相而稱念；（4）實相念佛，即思念佛的法身，亦即思念諸法實相。「念佛三昧」是指以念佛為觀想內容的一種禪定，一般以念佛而見佛為進入三昧的標誌。華嚴念佛則指將華嚴義理與淨土念佛結合起來的一種修證方法。

華嚴宗傳衍至清朝初期，繼起弘揚義學的僧人為續法（1641-1728），俗姓沈氏，一名成法，字柏亭，號灌頂，仁和（浙江杭州）人。九歲禮杭城祖源為師，年十六薙染，十九圓戒。二十歲參學德水明源，研習華嚴教義，明源曉以雲棲（蓮池）大師之說，言下大悟；遂受囑精研經論，晝夜無倦。歷住慈雲、崇壽諸刹。凡登講座，聽者雲集。續法崇尚《華嚴》，擅長著述，發揮華嚴教義，賢首宗風賴以重振。著述十餘種，達六百卷，關於華嚴念佛思想的作品有：《阿彌陀佛經略註》、《觀無量壽經直指疏》、《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》。

另有居士彭紹升（1740-1796），字允初，號尺木、二林、知歸子。皈依佛教後，法名際清，蘇江長洲（蘇州）人。早年研習儒學，年十七中鄉舉，後為乾隆進士，辭官不就。初不信佛，喜好陸王心學，後習道家修煉之法，三年無效。因讀明末憨山、紫柏、蓮池之書，轉而信佛，尤重淨宗，時常閉關念佛，發願迴向。曾建念佛道場，創設放生會。嘉慶元年，念佛安祥而逝。著述頗多，計有《華嚴念佛三昧論》、《一乘決疑論》、《淨土三經新論》等融匯儒釋、禪淨，發揚淨土宗義。

清朝初期，續法就華嚴學僧的立場，彭紹升就淨土宗人的角度，藉助華嚴義理弘闡念佛法門，將賢首教義與淨土念佛結合起來，形成當時的華嚴念佛思想，這是一股結合高度抽象思維與普遍具體實踐的佛教思潮，非常具有時代特性。本文即根據續法與彭紹升的相關著作，說明清初華嚴念佛思想的淵源、清初華嚴與念佛的融

合、清初倡導華嚴念佛的原因、清初華嚴念佛思想的義蘊，以及清初華嚴念佛思想的影響。

二、清初華嚴念佛思想的淵源

華嚴宗人兼修淨土梵行，頗有根據。《華嚴經》旨在闡述釋迦牟尼佛於華嚴三昧中所證得的華嚴世界無邊智海的映現，西方彌陀淨土即是呈顯在此華藏智海的諸多佛刹之一。四十卷《華嚴經·入不思議解脫境界普賢行願品》載：

唯此願王不相捨離，於一切時，引導其前，一剎那中，即得往生極樂世界，到已即見阿彌陀佛。……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。¹

這是說普賢菩薩修習十大行願（禮敬諸佛、稱讚如來、廣修供養、懺悔業障、隨喜功德、請轉法輪、請佛往世、常隨佛學、恆順眾生、普皆迴向），在任何時間都努力精進，所以就能於一剎那中往生極樂世界，親見阿彌陀佛。普賢菩薩重宣此義，而說偈言：

願我臨欲命終時 盡除一切諸障礙
面見彼佛阿彌陀 即得往生安樂刹
我既往生彼國土 現前成就此十願
一切圓滿盡無餘 利樂一切眾生界²

實踐普賢行願是眾生命終往生極樂淨土的必要條件，普賢十大行願是成就如來功德的法門，《華嚴經》正是宣揚如來無盡功德的經典，這就意味著：想要成就如來的殊勝功德，就必須實踐普賢行願，而普賢行願的終極目標則是導歸極樂淨土。

《華嚴經》雖然不是弘揚淨土教義的經典，但卻並未否認彌陀淨土的存在，反而宣倡「念佛三昧」。六十卷《華嚴經·入法界品》記載功德雲比丘對善財童子說：

善男子，我唯知此普門光明觀察正念諸佛三昧，豈能了知菩薩圓滿清淨智行。³

「普門光明觀察正念諸佛三昧」實為「念佛三昧」的總門，它包含了光明、觀

¹ 《大正藏》冊10，頁846上。

² 《大正藏》冊10，頁848上。

³ 《大正藏》冊9，頁690上。

察、正念、諸佛（所見）、禪定，而為念佛所依的根本。⁴ 《華嚴經》多處記載念佛法門，例如，《入法界品》描述善財童子五十三參，所參的各位善知識傳授他各種解脫法門。其中功德雲比丘教以無礙智慧念佛門，解脫長者教以唯心念佛門，祥無垢光主夜神教以觀德相念佛門。念佛求生淨土原本即是《華嚴經》所說各種解脫法門之一。解脫長者說：

善男子，我若欲見安樂世界阿彌陀如來，隨意即見。……如是憶念，所見諸佛，皆由自心。⁵

這是指佛由心生，只要如法觀想，便可面謁阿彌陀佛，此即唯心念佛的重要根據，且與《觀無量壽佛經》所謂「是心想佛時，是心即是三十二相、八十隨形好」⁶ 的義理無多異趣。八十卷《華嚴經》載云：

如來之身，非世言辭，而歎可盡，能令一切，常思念佛，充滿法界，廣度眾生。⁷

一切諸佛，昔於一切無數世界種種眾生，心樂海中，勸令念佛。⁸

若於如來，生憶念者，則得念佛三昧清淨。⁹

爾時大威光童子，見彼如來，成等正覺，現神通力，得念佛三昧，名無邊海藏門。¹⁰

三世諸佛每每勸導有情眾生念誦佛名，使諸佛聖名遍滿法界，廣度眾生，只要眾生憶念有緣相應的諸佛，即可獲得念佛三昧，並且得到清淨法喜。「念佛三昧」亦稱「無邊海藏門」。由此可知，《華嚴經》是華嚴念佛思想的源頭。

華嚴四祖澄觀（738-839）將《華嚴經·入法界品》功德雲比丘所說二十一種念佛三昧門，簡要歸納為五種：緣境念佛門、攝境唯心念佛門、心境俱泯念佛門、心境無礙念佛門、重重無盡念佛門。¹¹ 其中第一、第二兩門為華嚴宗五教判攝中的始教，第三門是頓教，第四門是終教，第五門是圓教，被視為五方便念佛門的延續。其實澄觀亦知古人已有念佛五門之說：稱名往生念佛門、觀像滅罪念佛門、攝

⁴ 法藏，《華嚴經探玄記》卷18，《大正藏》冊35，頁457上。

⁵ 〈入法界品〉（八十卷《大方廣佛華嚴經》），《大正藏》冊10，頁339中～下。

⁶ 《大正藏》冊12，頁343上。

⁷ 〈昇兜率天宮品〉，《大正藏》冊10，頁118下。

⁸ 〈佛不思議法品〉，《大正藏》冊10，頁247中。

⁹ 〈如來出現品〉，《大正藏》冊10，頁277中。

¹⁰ 〈毗盧遮那品〉，《大正藏》冊10，頁56中。

¹¹ 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷56，《大正藏》冊35，頁924中。

境唯心念佛門、心境無礙念佛門、緣起圓通念佛門。¹² 只不過他認為其義不外：一心緣起、事理無礙之理，所以將之歸為前述五種念佛門，以便透顯圓融無礙的華嚴哲理。華嚴五祖宗密（780-841）認為「極樂去此，但有十萬億佛土，華藏中所有佛刹皆微塵數，故不離也。……故知阿彌陀佛國不離華藏世界中也」、¹³ 「但稱名號，令聲不絕，具足十念，命終之後，見金蓮華，一念往生。」¹⁴ 由此可證，淨土念佛信仰已深藏在華嚴宗列祖的心中，並且具有重要的地位。

五代、北宋、南宋、元明諸師少有吸收《華嚴經》中所提及的淨土念佛法門，且其學說亦非建立在華嚴宗的理論基礎上。南宋初期，義和倡導華嚴淨土信仰，是華嚴學僧對當普遍流行的淨土信仰之回應。佛典載云：「法師義和錫號圓澄，乾道中住慧因（寺），遷平江能仁閣淨土傳錄。以華嚴部中未有顯揚念佛法門者，乃著《無盡燈》，以此經宗旨，遍讚西方，為念佛往生法。」¹⁵ 然而，義和所著《華嚴念佛三昧無盡燈》已佚，今存序言而已。義和認為念佛法門並非以求生西方為終極目標，華嚴宗諸祖擔心眾生不明此義，因此另設其他法門，「意使諸佛與眾生交徹，淨土與穢土融通，法法彼此該收，塵塵悉包遍法界，相即相入，無礙圓融。」¹⁶ 這是說，西方淨土與十方淨土都是法界的一部分，與法界的其他部分也都是相即相入，圓融無礙的。以念佛求生淨土為手段，經由華嚴觀行，進而與法界其他部分相即相入，圓融無礙，證得「一真法界」，便是念佛求生淨土的目的。義和主張「唯華嚴觀行，得圓至功於頃刻，見佛境於塵毛」，「是以流通經中，普賢行願獨指彌陀，極為至切。」¹⁷ 透過華嚴觀行，即可見佛；藉由普賢行願的實踐，必能臻於彌陀淨土的境界。義和在南宋時代已經把華嚴與念佛融攝為一，力倡華嚴念佛圓通無礙，就華嚴系統而言，可謂清初華嚴念佛思想的先導人物。

三、清初華嚴與念佛的融合

清朝初期，續法與彭紹升分別就華嚴宗與淨土宗的立場，將華嚴與淨土融於一爐，並倡導華嚴念佛思想。續法說：

¹² 澄觀，《華嚴經隨疏演義鈔》卷85，《大正藏》冊36，頁667中～下

¹³ 密宗，《華嚴經行願品疏鈔》卷6，《卍續藏》冊7，頁997下～998上。

¹⁴ 同前註，頁968下。

¹⁵ 志磐，《佛祖統紀》卷29，《大正藏》冊49，頁294上。

¹⁶ 義和，《華嚴念佛三昧無盡燈序》，《樂邦文類》卷2，《大正藏》冊47，頁169下。

¹⁷ 同前註。

自寂場以至雙林，唯談一佛乘始，始華嚴而終法華，盛闡念佛法門。¹⁸

「寂場」即寂滅道場，寂滅道場是化身佛證成有餘涅槃的道場。例如：佛陀在摩竭陀國迦耶山頭尼連禪河邊的菩提樹下的金剛座。佛陀即在摩竭陀國寂滅道場，始成正覺。寂滅道場象徵「華嚴時」。「雙林」即雙樹林，為佛陀臨命終所居住的地方，象徵「涅槃時」。續法認為佛陀自「華嚴時」至「涅槃時」，都只談「一佛乘」（唯一能令眾生成佛的教法）；從「華嚴時」開始，直至「法華時」，皆盛闡念佛法門。又說：

大矣哉！念佛之為法門也，大小並收，利鈍均攝，事理圓融，性相無礙。¹⁹

念佛法門至為廣大，這個法門兼收大乘小乘佛法，遍攝利根鈍根眾生，通過念佛可以達到「事」「理」圓融、「性」「相」無礙的境界。他說：

德雲念佛，普見法界一切諸佛，屬華嚴宗。²⁰

透過功德雲比丘所倡「普門光明觀察正念諸佛三昧」，便可普遍親見一切諸佛，此即華嚴的念佛三昧。續法指出：

於善眼佛所，即得念佛三昧，名無邊海藏門。如是等十千法門，皆得通達。²¹

善眼佛所修的念佛三昧又名「無邊海藏門」，只要精修此門，便能貫通佛家各種法門。尤其是：

人有善願，佛必從之。……《華嚴》云：以佛為境界，專念而息，此人得見佛，其數與心等，則輩九品，感應不忒者也。²²

眾生若發善願，諸佛必然使之實現善願。《華嚴經》曾說，眾生以佛為修持境界，專心稱念阿彌陀佛，必能得見彌陀，往生極樂。九品蓮臺的等級亦與其真心念佛所感招的等級相符一致，絲毫無差。這已透露其自性彌陀、唯心淨土的傾向。續法主張「既以自性為彌陀，還以唯心為淨土」、「念佛三昧者，念佛念心；淨業一

¹⁸ 續法，〈序〉《阿彌陀經略註》，《卍續藏》冊91，頁713上。

¹⁹ 續法，《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》卷上，《卍續藏》冊24，頁894上。

²⁰ 續法，《阿彌陀經略註》，《卍續藏》冊91，頁716上。

²¹ 同註19，頁896上。

²² 同註20，頁729下。

行者，淨性淨土。」²³ 「念佛念心」、「淨性淨土」即華嚴宗的唯心念佛、唯心淨土的精神。續法又說：

《華嚴》四十六云：若有眾生專心憶念，則佛現其前，六十二云：住自在心念佛門，隨自心樂現其像故，住一切境念佛門，普於諸境，見佛現故。²⁴

根據《華嚴經》的義理，如果專心憶念彌陀，那麼彌陀必定會映現於「一心不亂」的定境之中；彌陀的映現，取決於眾生的真心稱念。無論「住自在心念佛」或者「住一切境念佛」都不能捨離「一心」，「一心」才是念佛的主體和成就正覺的主體。「何以故？諸佛如來，不離此心成正覺故。」²⁵ 續法認為諸佛如來亦由此一真心而成就正覺，這完全契合六十卷《華嚴經·十地品》「心造如來」的要旨。

乾隆進士彭紹升虔修淨業，醉心淨土。他以華嚴學說為憑藉，以念佛三昧為方便，提倡修習淨土法門。他說：

我讀華嚴偈，信入淨土門，由諸佛淨願，成就妙莊嚴。²⁶

顯然，彭紹升因讀《華嚴》偈語而信入淨土法門，並且藉由諸佛淨願，而成就華嚴妙果，他深受《華嚴經》的影響，認為：

夫華嚴有無量法門，其卒也，普賢為善財童子說十六願王，導歸極樂。²⁷
昔善財童子遍參知識，首於文殊，得根本智。繼見德雲，復聞念佛法門。
其卒也，普賢以十大願王，導歸極樂。²⁸

這是說，《華嚴經》載有無量法門，可以接引眾生，但最終仍指向極樂淨土，尤其是實踐普賢菩薩的十大願王，便能導歸極樂世界。他又說：

善財童子五十三參，至普賢菩薩，畢竟以十大願王導歸極樂。此華嚴圓旨，所為理事無礙，初非餘經所能及也。²⁹

普賢菩薩以十大願王導歸極樂，《華嚴經》的圓教宗旨，即在顯揚理事無礙

²³ 續法，《阿彌陀經略註》，《卍藏經》冊91，頁729下。

²⁴ 續法，《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》卷下，《卍續藏》冊24，頁913下。

²⁵ 同前註，頁895上。

²⁶ 彭允初，〈題極樂莊嚴圖偈並敘〉，《一行居集》卷8，頁26。（編按：〈題極樂莊嚴圖偈並敘〉是否和註27〈玉壇懷西閣記〉一樣，也是篇名。）

²⁷ 彭允初，〈玉壇懷西閣記〉《一行居集》卷5，頁29。

²⁸ 彭允初，〈省庵法師遺書敘〉《一行居集》卷3，頁20。

²⁹ 彭允初，〈與杲堂庵主〉《一行居集》卷4，頁31。

的精神，而非其他經典所能企及。彭紹升由此認為華嚴與淨土亦相即相入，圓融無礙，他說：

誠能信入普賢願門者，稱法界量，淨同居土，如水赴壑，如響應聲。一得往生，華開見佛，始知極樂不離華藏，彌陀即是遮那。³⁰

如果能夠篤信普賢願門，依之修行，必能「稱法量界，同居淨土」，這種情形正像水赴壑、響應聲那樣自然而然。只要一心念佛，必能往生極樂，親見彌陀，到此境界，就可了知：極樂世界不離華藏世界，阿彌陀佛即是毗盧遮那佛。彭紹升以為華藏世界與極樂世界同樣具足十方無量無邊的國土世界。他說：

華藏海中一塵一毛，具足十方無邊器界，極樂莊嚴，亦復如是。然則，但見阿彌陀佛一佛，即已遍見十方諸佛；但生西方極樂一土，即已遍歷十方佛土。何以故？即一即多，無二無差別故。³¹

他基於《華嚴經》「一多相即」、「無二無別」的觀點，認為只要面見阿彌陀佛，就是遍見十方諸佛；只要往生極樂淨土，就是遍歷十方佛土。就彭紹升而言，華藏世界與極樂世界本就圓融互通，「一」與「多」、「一」與「十方」也都相即無礙。

以上描述了清初華嚴與淨土的融合情形，然而，為何會產生華嚴念佛的思想？此即下文所要闡明的：倡導華嚴念佛思想的理由。

四、清初倡導華嚴念佛的理由

華嚴與淨土是不同風格的佛教學說，然《華嚴經》已宣說淨土教義，清初續法、彭紹升繼起，將華嚴義理與淨土念佛融合為一，形成華嚴念佛思想。他們倡導華嚴念佛的理由為何？續法說：

華嚴十地，始終不離念佛，圓教登地尚爾，況權小初心人耶！³²

十地為大乘菩薩修行的十個位階：歡喜地、離垢地、發光地、焰勝地、難勝地、現前地、遠行地、不動地、善慧地、法雲地。「權」即方便，「小」即小乘。「初心」即初發心學佛。《華嚴經》所說菩薩修行的十個階位，自始至終皆不捨離

³⁰ 彭允初，〈書普賢行願品末卷後〉《一行居集》卷2，頁1~2。

³¹ 彭允初，〈淨土聖賢錄敘〉《一行居集》卷3，頁15。

³² 續法，〈楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔〉卷上，《卍續藏》冊24，頁899上。

念佛，修習華嚴圓教的菩薩乘行者尚且由十地循序漸進，始終不敢拋棄念佛，更何況初發心學佛之人。續法進而指出：

謂崇尚念佛等事，其意云何？正欲彰顯彌陀自性，淨土唯心之至理也。³³

續法倡導華嚴念佛的理由正是要：彰顯自性彌陀和唯心淨土的究極真理。這是提倡華嚴念佛的原因之一。他說：

佛為外境，心為內境，憶念功成，自然證知：心無佛外之心，佛無心外之佛，唯一法界，普融無盡。³⁴

佛像在外，真心在內，真心念佛，必能見佛；憶念功成，自然證和：心即是佛，佛即是心，心佛一如，毫無差別。華嚴念佛重在自心念佛，以及稱念自性彌陀，進而證成一真法界，臻於圓融佛境。況且「今修念佛三昧，承佛願力威神，疾除煩惱，頓破無明。」³⁵ 通過修持念佛三昧，藉由佛力威神，可以快速斷滅煩惱，當下破除無明。尤其是：

華嚴具諸佛一切三昧，而其間念佛三昧，為一切三昧中王，大莫過於是，方莫過於是，廣莫過於是矣。³⁶

《華嚴經》含攝諸佛一切三昧，而其中所包含的「念佛三昧」，正是一切三昧之王，再也沒有比它更為廣大普被，因此華嚴念佛三昧實在值得推廣。這是倡導華嚴念佛的原因之一。彭紹升認為：

若不立此門，則全經無所消釋，即如普賢十大願王導歸極樂，而隨學一門，仍標會主，以概十方。是則求生西方者，不可不念毗盧，以順本師之教，方能親覲阿彌陀。³⁷

如果不設立念佛法門，那麼整部《華嚴經》便難有圓滿的結局，所以該經最終仍藉普賢十大願王導歸極樂淨土，以便接引十方眾生。因此，有志求生西方淨土之士，不可不稱念毗盧遮那佛，同時必須依循阿彌陀佛的教導，才能在往生之後，親自覲見阿彌陀佛。這是倡導華嚴念佛的原因之一。他又說：

³³ 續法，《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》卷上，《卍續藏》冊24，頁901上。

³⁴ 續法，《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》卷下，《卍續藏》冊24，頁912上。

³⁵ 同註33，頁899下。

³⁶ 王文治，〈華嚴念佛三昧論敘〉《華嚴念佛三昧論》，《卍續藏》冊104，頁168上。

³⁷ 彭允初，〈復徹悟和尚〉《一行居集》卷4，頁29～30。

是知一念佛門，無法不攝。故此經以毗盧為導，以極樂為歸。既觀彌陀，不離華藏。家珍具足，力用無邊，不入此門，終非究竟。³⁸

念佛法門盡攝一切修行途徑。《華嚴經》以毗盧遮那佛為導師，以極樂淨土為歸宿。通過專心念佛既能親觀阿彌陀佛，又可離華藏世界。極樂淨土與華藏世界相即相入，遍滿法界。況且眾生原本具足自性彌陀，能夠呈現無量無數的事物。所以，不依念佛法門，終究不是根本。這是倡導華嚴念佛的原因之四。然而，淨土宗有許多經典可以作為念佛的歸趣，為何彭紹升卻以《華嚴經》為指歸？他說：

然則誠欲坐寶蓮華，登不退地，必也依文殊智，建普賢願，回向往生。今此華嚴正當其教。至《觀經》上品上生者，必誦讀大乘方等經典。言大乘方等，則又莫若《華嚴》最尊第一。³⁹

想要坐上蓮花寶座，臻於不退寶地，那麼就必須依於文殊菩薩的大智，實踐普賢菩薩的大願，並且迴向往生。華嚴三聖中，文殊、普賢左輔右弼，藉助智慧和行願，必可往生淨土。如欲往生極樂世界，華嚴經教，正好當機。事實上，要達到《觀無量壽佛經》所謂上品上生的品位，就必須誦讀大乘經典，而大乘經典中，又以《華嚴經》最為尊貴，因此依據《華嚴》來導歸淨土並無不當。這是倡導華嚴念佛的原因之五。

然而，華嚴法界，密義重重，豈能以念佛法門來概括其無量無邊的深廣內容？彭紹升回答說：

入此一門，乃能遍徹無邊法界。是故善財童子於普賢一毛孔中，過不可說不可說佛剎微塵數世界。盡未來劫，念念周遍無邊剎海。此念佛人，亦復如是，以一念本無量故。⁴⁰

修持念佛法門，才能普遍透入無邊法界。《華嚴經》記載善財童子在普賢菩薩的一個毛孔裡，走過了不可說、無量無邊的微塵世界。在此世界中，時間與空間皆已消解對立，而圓融無礙了。念佛亦復如是，一個念佛法門就含攝了華嚴無量無邊的法門，因為「一念」本來就不是任何數量所能侷限的，可見念佛法門可以融攝華嚴法界。這是倡導華嚴念佛的原因之六。

以上分別說明了續法與彭紹升兩人倡導華嚴念佛的原因，可謂持之有故，言之有理。然而，他們所倡華嚴念佛的具體內容為何，此即下文所要說明的華嚴念佛思

³⁸ 彭際清，《華嚴念佛三昧論》，《卍續藏》冊104，頁175下。

³⁹ 同前註，頁175上～下。

⁴⁰ 同註38，頁175下。

想的義蘊。

五、清初華嚴念佛思想的義蘊

將華嚴義理與淨土念佛結合起來，是清初華嚴學者續法與淨土學者彭紹升的共同理念。這種融攝高度抽象思維與普遍具體實修的華嚴念佛思想的基本義蘊為何？續法與彭紹升分別提出了他們的主張。續法說：

日出念佛，先照時也。食時念佛，轉照初也。亭午念佛，轉照中也。晡時念佛，轉照後也。日沒念佛，還照時也。⁴¹

「食時」即日出至午前的時間，「亭午」即中午、正午。晡時即申時，指下午三點至五點。續法按照時間的先後區分不同的念佛時段，把華嚴三照（照高山、照幽谷、照平地）擴為轉照後、還照時。這是以不同的念佛時段配屬華嚴三照。他說：

念心外佛，小教也；念心內佛，始教也；念即心佛，終教也；念非心佛，頓教也；念普融佛，圓教也。⁴²

「小教」宣說四諦、十二因緣等經論；「始教」宣講步入大乘初門的經論；「終教」宣揚真如緣起、眾生皆可成佛的經論；「頓教」弘揚不依言說、直捷頓悟的經論；「圓教」指圓滿開顯一乘教理的《華嚴經》。小教、始教、終教、頓教、圓教為華嚴學者區分各種佛教經論的五種類別。續法把不同的念佛分別配屬華嚴宗的五教，又說：

今明持名，亦聞五門：一執持名號念佛門，心外有佛，名相小教、事法界觀。二攝名歸心念佛門，佛名唯心所現，始教、理法界觀。三心名雙融念佛門，即心即佛，終教。四心名俱泯念佛門，非心非佛，頓教、理事無礙觀。五重重無盡念佛門，一念心、一佛名，遍含法界，緣起無盡，圓教、事事無礙觀也。則此念佛一行三昧，五教俱該，徹四法界，義理深廣，蓋可知矣。⁴³

「一行三昧」亦名「一相三昧」、「真如三昧」，為大乘禪法之一種，意謂專注一行而修定，一般是指專依真如、法界而修定，與念佛結合，即為「念佛一行三

⁴¹ 續法，《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》卷下，《卍續藏》冊24，頁926下。

⁴² 同前註，頁926下。

⁴³ 續法，《阿彌陀經略注》，《卍續藏》冊91，頁714上～下。

昧」。續法把執持名號念佛門、攝名歸心念佛門、心名雙融念佛門、心名俱泯念佛門、重重無盡念佛門，分別配屬華嚴宗的五時教、四法界，認為念佛一行三昧「義理深廣」。他說：

有佛有心，淨念相繼，事法界也；無佛無心，不假方便，理法界也；念佛念心，入無生忍，事理無礙法界也；若佛若心，遍含無盡，事事無礙法界也。⁴⁴

續法藉華嚴宗的四法界來解釋淨土的念佛境界，認為執著心佛、淨念相續的念佛境界，屬於「事法界」。不執心佛、不假方便的念佛境界，屬於「理法界」。透過唯心念佛、證入諸法實相不生不滅而不動不退（無生忍）的念佛境界，屬於「事理無礙法界」。若心若佛、念佛念心、捨離對待、周遍含融的念佛境界，則屬於「事事無礙法界」。他又藉華嚴宗的「六相」來說明念佛法門：

一念佛門，含無盡義，總相也。四五義門，非一念佛，別相也。十六觀等，同成念佛，同相也。依報清淨，非正莊嚴，異相也。念佛一門，攬諸義成，成相也。四種五種，各住自位，壞相也。⁴⁵

念佛法門，義意無窮，這是「總相」。念佛法門，諸多意義，這是「別相」。《觀無量壽佛經》所謂「十六觀」（日想觀、水想觀、地想觀、寶樹觀、寶池觀、寶權觀、華座觀、像觀、真身觀、觀音觀、勢至觀、普想觀、雜想觀、上輩生觀、中輩生觀、下輩生觀），任何一觀，同樣都可成就念佛往生淨土，這是「同相」。經由念佛，致使肉身依之而住的果報各不相同，這是「異相」。念佛法門含攝各種義理，圓滿成就極樂淨土，這是「成相」。然而，念佛方法主要有四種：稱名念佛、觀想念佛、觀像念佛、實相念佛，若這四種念佛方法各自保留自己的特性，互不合作，則無法構成念佛法門，稱為「壞相」。這已把淨土念佛與賢宗「六相」相與結合，構成了華嚴念佛的具體內容。續法又以淨宗「念佛」擬配華嚴「十玄」，他說：

依正功德，念佛便周，同時具足相應門也。遍周諸法，不離念佛，廣狹自在無礙門也。一根念佛，六根都攝，一多相容不同門也。念佛三昧，即一切法，諸法相即自在門也。正念佛時，餘門不現，秘密隱顯俱成門也。此念佛門，一切齊攝，微細相容安立門也。五種念佛，互攝重重，因陀羅網境界門也。見念佛門，即見無盡，託事顯法生解門也。前後念佛，不異當念，十世

⁴⁴ 續法，《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》卷下，《卍續藏》冊24，頁926下～927上。

⁴⁵ 同前註，頁927上。

隔法異成門也。念佛一法，帶無盡法，主伴圓明具德門也。⁴⁶

顯然，這是以淨土念佛法門比附法藏《華嚴經探玄記》的「十玄門」。「十玄門」又稱「十玄緣起」，主要在闡明佛教的各種法門，以及由緣而起的各種事物，彼此都互相依存、互相含攝，相即相、圓融無礙。法藏認為「然此十門同一緣起，無礙圓融，隨爲一門，即具一切」⁴⁷、「然此十門，隨一門中，即攝餘門，無不皆盡。」⁴⁸ 續法據此以爲：佛家法門雖多，然而「念佛一法，攝盡一切法矣。」⁴⁹ 基於華嚴圓教的觀點，續法主張念佛法門業已攝盡佛教一切法門。他又以華嚴宗的「法界觀」解釋淨土宗所依《觀無量壽佛經》的「水想觀」：

水所緣，澄則不渾，清則不濁，真空觀也。既見水性，起冰相想，前句以理奪事，次句事能隱理，（理事）無礙觀也。見映，能作；瑠璃，所作，不外瑠璃之水冰，全體相在乎瑠璃；不外水冰之瑠璃，全體攝入乎水冰，周遍（含融）觀也。⁵⁰

「真空觀」指觀照一切事物由緣而起，本性空寂，了不可得，例如：水之或清或濁，不過緣起幻相，無須起心執著。一切事法（冰相）皆依理體（水性）而成，因此便可遮事以顯理，這是「以理奪事」。然而，事法（冰相）有形，理體（水性）無相，事法與理體互不相同，因此，事相即可遮蔽理體，使其不得彰顯，這是「事能隱理」；觀照理體與事相、水性與冰相，互相交絡，融攝無間，就是「理事無礙觀」。觀照事相與事相，交參自在，互爲主體，就像瑠璃與水冰相資相成，重重無盡一樣，這是「周遍含容觀」。真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀爲華嚴宗觀照諸法實相的三個層次，稱爲「法界觀」。續法即借用「法界觀」來解釋《觀無量壽佛經》的「水想觀」，使淨土念佛更具華嚴哲學的意義。

由上可知，續法藉助華嚴三照、五教判攝、四法界、六相、十玄門、法界觀等義理，以便比配和解釋淨土念佛法門，因而豐富了清初華嚴念佛思想的具體內容。

彭紹升撰有《華嚴念佛三昧論》，是通過融合華嚴學說與淨土信仰，將華嚴義學納入念佛往生的途徑。彭氏所謂「念佛」並非僅限於念誦佛號，而是具有包括華嚴信仰在內的多種念佛法門的性質。他首先指出念佛有兩種：

⁴⁶ 續法，《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》卷下，《卍續藏》冊24，頁927上。

⁴⁷ 法藏，《華嚴經探玄記》卷1，《大正藏》冊35，頁123中。

⁴⁸ 法藏，《華嚴一乘教義分齊章》卷4，《大正藏》冊45，頁507上～中。

⁴⁹ 同註46，頁927下。

⁵⁰ 續法，《觀無量壽經直指疏》卷上，《卍續藏》冊91，頁669上。

念佛法門，諸經廣讚，約其總貫，約略二途：一普念，一專念。⁵¹

各類經典都普遍稱讚念佛法門，總括而言，念佛法門略有兩種：一為泛念一切諸佛，名為「普念」；一為專念某一佛號，名為「專念」。彭紹生認為：眾多佛經之中，《觀佛三昧海經》、《如來不可思議境界經》特重「普念」；《藥師琉璃光如來本願功德經》、《阿閼佛國經》、《無量壽佛經》則多倡「專念」。他說：

今此《華嚴》，一多相入，主伴交融，即自即他，亦專亦普。⁵²

《華嚴經》闡揚「一」「多」相入、「主」「客」互融、「自」（自體）「他」（他物）相即的圓融義理，而在念佛方面，也都兼攝「普念」和「專念」兩個方法。不論「普念」或者「專念」都被含融在《華嚴經》中，而且彼此亦都相即相入，互不妨礙。由《華嚴經》的「亦專亦普」，可以證成華嚴念佛的存在及其可行性。彭紹升繼而提出華嚴念佛的五種義蘊：

略標五義，以貫全經：一念佛法身，直指眾生自性門。二念佛功德，出生諸佛報化門。三念佛名字，成就最勝方便門。四念毗盧遮那佛，頓入華嚴法界門。五念極樂世界阿彌陀佛，圓滿普賢大願門。⁵³

彭紹升以念佛五義貫穿《華嚴經》，認為念佛一門，無法不攝，不入此門，終非究竟。念佛五義為：念佛法身、念佛功德、念佛名字、念毗盧遮那佛、念阿彌陀佛，尤以念阿彌陀佛為「圓滿普賢大願門」，亦是最圓滿的功德。接著，彭氏又分別說明這種華嚴念佛的實質涵義：

一念佛法身，直指眾生自性者，吾人固有之性，湛然光明，遍周塵剎，諸佛別無所證，全證眾生自性耳。⁵⁴

稱念佛的法身就是直接觀照念佛者的自性，這個自性是人人固有的佛性，自性、佛性寂淨光明，一塵不染，能夠照耀無量無邊的宇宙，佛家修行所證，即在證悟此一人人本有的自性、佛性。理由何在？彭紹升說：

以自心智慧本無障礙故，無障礙智慧即如來境界故，此名念自性佛，亦名自性念佛。自性念佛者，無佛外之念能念於佛。念自性佛者，無念外之佛為自

⁵¹ 彭際清，《華嚴念佛三昧論》，《卍續藏》冊104，頁168下。

⁵² 同前註，頁168下。

⁵³ 同註51，頁168下～169上。

⁵⁴ 彭際清，《華嚴念佛三昧論》，《卍續藏》冊104，頁169上。

所念。不入此門，所念之佛終非究竟，以不識法身自性故。⁵⁵

因為眾生自心的智慧原本就沒有障礙，而這種解脫、無礙的智慧就是如來境界，這種念佛叫做「念自性佛」或「自性念佛」。進一步說，「自性念佛」是指沒有佛以外的念頭能夠念佛；「念自性佛」是指沒有自心以外的佛被自己所念。不了解這個法門，所念之佛終非究竟，原因就是念佛者為能體認法身自性。這是華嚴念佛的第一種意義，彭氏又說：

二念佛功德，出生諸佛報化者，一切如來稱法界量，現種種身，示無盡莊嚴，作無邊佛事，一以普光明智而為其體。⁵⁶

念佛功德是指憶念佛的功德就會產生諸佛的報身佛、化身佛，了知一切諸佛遍滿法界，無量無盡，示現種種無盡莊嚴的佛身，造作種種無窮圓滿的佛事，凡此皆以「普光明智」為其根本。另外，

諸佛報化，該一切數，如阿僧祇品說；窮一切時，如來壽量品說；遍一切處，如菩薩住處品說。如是念佛，二祭平等，生滅一如，盡未來劫，無有間斷。⁵⁷

「二祭」即真諦和俗諦。華嚴念佛的第二種義蘊是：透過念佛可以證入諸佛的報身、化身無窮無盡、無處不在的境界。念佛必須念到真俗互泯、生滅一如的地步，不論時空多麼久遠，也絕不間斷。彭氏認為華嚴念佛的第三種義蘊是：

三念佛名字，成就最勝方便者。夫法身無朕，假於名而法身顯矣。報化無邊，緣於名而報化該矣。⁵⁸

稱念阿彌陀佛名號，是最為殊勝的方便法門。法身雖然無形，但藉由稱念阿彌陀佛的名號，彌陀的法身便會呈顯於稱念者的心中。諸佛的報身、化身無量無邊，只要稱念諸佛名號，那麼無窮無盡的報化之身，就都概括在稱名念佛之中。

如是念佛，持一佛名，全收法界。……十方三世，當念無餘，不歷剎那，成佛已竟。⁵⁹

⁵⁵ 彭際清，《華嚴念佛三昧論》，《卍續藏》冊104，頁170上。

⁵⁶ 同前註，頁170上。

⁵⁷ 同註55，頁171下。

⁵⁸ 同註55，頁171下。

⁵⁹ 彭際清，《華嚴念佛三昧論》，《卍續藏》冊104，頁172下。

這樣專念一佛名號，那麼整個虛空就都含攝在一念之中，東、西、南、北、東南、西南、東北、西北、上、下（合爲十方），過去、現在、未來（合爲三世）都在一念之中，不須少許時間，就已經成佛了。彭紹升又說：

四念毗盧遮那佛，頓入華嚴法界者。如世主妙嚴品，十方諸大菩薩及天龍神鬼所說諸頌，各出自證法門，以如來果地發人信解，令入念佛三昧。⁶⁰

《華嚴經·世主妙嚴品》記載：十方諸大菩薩及天龍神鬼所說的各種偈頌，都出自他們親身所證，以便啓發因地眾生信悟解，證入念佛三昧。他繼續說：

盡十方虛空乃至鍼鋒芥子許，無一不是毗盧法界。是名念法界佛，亦名遍念一切佛。⁶¹

整個十方虛空，乃至於細如針尖、芥子的地方，沒有一處不是毗盧遮那佛的法界。這樣念毗盧遮那佛，就是念「法界佛」，也叫做「遍念一切佛」。

是知諸佛法界，遍攝遍融，彌陀全體遮那，極樂不離華藏。隨眾生心，見各不同，而佛本來常不動故。⁶²

由此可知：諸佛的法界遍攝遍融，誠如帝釋天宮所懸掛的珠網，一切珠影交互涉入，彼此照映，每一珠影都呈現了一切珠影的相狀，以至於無窮無盡。所以說，彌陀即是遮那，極樂世界即是華藏世界。眾生心念不一，所見各不相同，然而，諸佛本來就恆常不動。這是華嚴念佛的第四種義蘊。彭紹升又說：

五念極樂世界阿彌陀佛，圓滿普賢大願者，……蓋阿彌陀一名無量光，而毗盧遮那此番光明遍照，同一體故，非去來故，於一體中，要亦不礙去來故。⁶³

只要稱念極樂世界阿彌陀佛，就可以圓滿普賢大願，……因爲阿彌陀佛亦名「無量光」，毗盧遮那意譯爲「光明遍照」。「無量光」和「光明遍照」具有相同的意義，既然阿彌陀佛與毗盧遮那佛是同一主體，那麼就沒有來極樂世界、去華藏世界的差別，在同一主體中，來即是去、去即是來。換言之，極樂世界即是華藏世界，稱念彌陀即是稱念毗盧。況且：

⁶⁰ 彭際清，《華嚴念佛三昧論》，《卍續藏》冊104，頁172下。

⁶¹ 同前註，頁173下。

⁶² 同註60，頁173下。

⁶³ 彭際清，《華嚴念佛三昧論》，《卍續藏》冊104，頁173下～174下。

文殊普賢，不離此處而現彼方，隨眾生心，念念出現。故知阿彌陀佛在極樂國中，常轉此經，熾然無間。⁶⁴

文殊、普賢兩位菩薩並未捨離娑婆世間，而示現於西方極樂世界。他們隨順眾生虔誠稱念，而顯現於其心中。阿彌陀佛在極樂世界也經常宣說《華嚴經》，沒有一刻間斷。因此，華嚴與念佛是圓融無礙的，這是華嚴念佛的第五種義蘊。

彭紹升總結華嚴念佛五義而說：「全部華嚴，於此結果，諸有智人，絕宜信入。一念因循，輪迴無盡，嗚呼苦哉！」⁶⁵ 整部《華嚴經》的終極旨趣是：十大願王，導歸極樂；華嚴念佛，圓融互攝。有識之士，絕對要相信，否則一念因循，就會陷入輪迴，招感苦果。

六、清初華嚴念佛思想的影響

清初華嚴念佛思想流衍不絕，近世以來，中國佛教賢淨兩宗行人大多受其影響，例如楊文會居士、南亭法師、成一法師、淨空法師即為主倡華嚴念佛的代表人物。清末楊文會（1837-1911）號仁山，安徽石埭縣人，自謂「教宗賢首，行在彌陀」，並且宣稱：

淨土一門，括盡一切法門；一切法門，皆趨淨土一門。⁶⁶

證入一真法界，仍須回向淨土，面覲彌陀，方能永斷生死，成無上道。⁶⁷

「一真法界」即華嚴宗所謂絕對真實的法界，亦即真如、佛性。證入「一真法界」至少已是初地菩薩、大乘聖者，大乘聖者尚須「回向淨土，面覲彌陀」，才能永遠斷除生死輪迴，成就無上道果，更何況小乘修行者，可見淨土何等重要。楊文會又說：

知其義者，正為一心迴向，萬行圓修，轉五濁為蓮邦，證彌陀於自性，是則予所厚望焉。⁶⁸

真正了知淨土教義之士，應該一心迴向阿彌陀佛，透過圓滿修行，把五濁惡世

⁶⁴ 彭際清，《華嚴念佛三昧論》，《卍續藏》冊104，頁174下。

⁶⁵ 同前註，頁174下。

⁶⁶ 楊仁山，〈與李澹綠書〉（一）《等不等觀雜錄》卷6，《楊仁山居士遺著》，頁941。

⁶⁷ 楊仁山，〈學佛淺說〉《等不等觀雜錄》卷1，《楊仁山居士遺著》，頁668～669。

⁶⁸ 楊仁山，〈重刊淨土四經跋〉《等不等觀雜錄》卷3，《楊仁山居士遺著》，頁793。

轉化爲蓮邦淨土，並且親證「自性彌陀」，以證悟「自性彌陀」爲念佛的指歸。這與彭紹升所倡華嚴念佛五義中的「念佛法身，直指眾生自性門」無多異趣。

南亭法師（1900-1982），江蘇泰縣人，師事智光，研習《華嚴》，深得要旨。1952年於台北市創建華嚴蓮社，宣講華嚴經論與淨土教義。他說：

一句阿彌陀佛繫念在心，肅清妄念，……臨命終時，則決定可以往生阿彌陀佛的極樂淨土。⁶⁹

專倡華嚴的南亭以一念清淨佛心爲因、阿彌陀佛的接引爲緣，認爲稱念阿彌陀佛名號，臨命終時，一定能夠往生阿彌陀佛的極樂淨土。顯然，他也將華嚴與淨土加以聯繫，把華嚴法界導歸彌陀淨土。南亭又說：

持名念佛既然有如是廣大的功用，那麼，它在賢首五教中可以佔到何等的地位？正詮頓教，兼通終圓。⁷⁰

持名念佛在華嚴宗的「五教」有何地位？南亭以爲持名念佛經七日而一心不亂，即可往生極樂淨土，已經詮釋了「頓教」之旨，更兼通了「終教」與「圓教」之義。他甚至認爲「念佛法門至廣大而極精緻，對賢首五教無所不包。」⁷¹ 渡津之寶筏，苦海之津梁，「唯有淨土宗，足以擔當。」⁷² 南亭在無盡的教法中，獨取淨土念佛法門以度化眾生，可謂探驪得珠了。

成一法師（1914-），江蘇泰縣人，十五歲出家，十八歲就讀泰縣光孝佛學院。1948年渡海來臺，普施法雨。1952年隨師祖南亭和尚創辦華嚴蓮社，並協辦華嚴專宗學院，一生暢游華嚴教海，體悟特多。他在華嚴佛七開示，念佛的人一定要念到一心不亂：

在這七天當中，將佛號念到一心不亂，或者是參究自性，由觀心的功夫上得到個落腳處。⁷³

一心不亂爲入定要訣，念佛之士，無論稱名念佛或者參究自性，都必須要由觀照心念上去做功夫，了悟是心是佛，心不離佛，佛不離心，才能獲得個中消息、悟明心性。這已體現了「念佛法身」、「自性念佛」的精義。他又說：

⁶⁹ 南亭法師，〈淨法概述序〉《南亭和尚全集》（九），頁297。

⁷⁰ 南亭法師，〈從賢首五教論淨土宗的價值〉《南亭和尚全集》（九），頁305。

⁷¹ 同前註，頁305。

⁷² 同註70，頁306。

⁷³ 成一法師，〈七十四年華嚴佛七開示錄〉《華嚴文選》，頁121。

華嚴教是圓教，不以念一佛、一法、一僧為限。念佛，即念一切佛；念法，即念一切法；念僧，即念一切僧。⁷⁴

正因為佛身普遍充滿十方世界，所以念佛即是念一切佛，這已彰顯出華嚴念佛思想的圓融精神。成一法師說：

華嚴宗所拜的佛—毗盧遮那如來—就是法身佛。……念了這一尊佛，就等於念了一切的諸佛。⁷⁵

毗盧遮那佛就是法身佛，只要稱念毗盧遮那佛，就等於稱念其他一切諸佛，包括阿彌陀佛。這是因為華嚴宗人所要往生的淨土是「華藏世界」，而阿彌陀佛的極樂淨土，就包含在這個「華藏世界」之內。所以，往生華藏世界亦即往生極樂淨土；稱念毗盧即是稱念彌陀。這已彰顯了華嚴念佛思想的基本義蘊。

淨空法師（1927-）安徽廬江人，1959年於台北市圓山臨濟寺剃度，法名覺淨。受具足戒後，在國內外，弘揚佛法，講述《華嚴經》、《淨土五經》等，提倡專修淨業，專弘淨宗，老實念佛，求生淨土。淨空和尚說：

《華嚴經》是大部頭（經典），有八十卷，最後還是（以）十大願王導歸極樂，《華嚴經》就是大本《彌陀經》。⁷⁶

《華嚴經》到最後，普賢以十願導歸極樂才圓滿；《無量壽經》自始自終字字句句講西方極樂世界；所以《無量壽經》是華嚴的歸宿。⁷⁷

淨空法師以《華嚴經》倡普賢十大願王導歸極樂為由，將它與《阿彌陀佛經》等同視之，並且認為《無量壽經》是華嚴教海的歸宿。淨空法師說他自己是藉由「普賢與文殊兩位菩薩是念阿彌陀佛求生西方極樂世界的。……再者，善財童子修的也是念佛法門。我在華嚴會上把這個事情搞清楚了，對於淨宗才產生真正的信心。」⁷⁸ 他又說：

《華嚴經》上說，十地菩薩始終不離念佛。……還要普賢、文殊去勸導，地上菩薩才認真念佛。⁷⁹

華嚴似海，所有大乘法門均歸華藏世界，華藏世界四十一位法身大士，後

⁷⁴ 成一法師，〈七十四年華嚴佛七開示錄〉《華嚴文選》，頁127。

⁷⁵ 同前註，頁173。

⁷⁶ 淨空法師，《淨空法師法語》（初編），頁187。

⁷⁷ 淨空法師，《普賢大士行願的啓示》，頁003。

⁷⁸ 同前註，頁18～19。

⁷⁹ 淨空法師，《淨業三福講記》，頁180。

十一位皆念佛求生淨土。⁸⁰

佛教大乘法門最終都歸向華藏世界，而十地菩薩始終也都不離念佛，以便求生極樂淨土。淨空法師剴切指出：

如果你不懂華嚴教義，不知道求生淨土，這一生真的白來，這一生的壽命就沒有意義，沒有價值，談不上殊勝。⁸¹

在他來說，唯有瞭解華嚴教義，念佛求生淨土才有意義，眾生生命才有價值。淨空法師真可說是當代華嚴念佛思想的弘揚者與實踐者。

七、結論

清初華嚴念佛思想乃源自四十卷《華嚴經·普賢行願品》，以及六十卷與八十卷《華嚴經·入法界品》普賢行願的導歸極樂淨土，念佛三昧是在華嚴思想體系下建構而成的。唐代華嚴宗四祖澄觀將念佛三昧門分爲：緣境念佛門、攝境唯心念佛門、心境俱泯念佛門、心境無礙念佛門、重重無盡念佛門。五祖宗密認爲阿彌陀佛即在華藏世界中，但稱彌陀名號，命終之後，即可一念往生。南宋義和著有《華嚴念佛三昧無盡燈》（僅存序言），力倡華嚴念佛三昧，歸趨彌陀極樂淨土，對清初華嚴念佛思想有一定的啓示。

清初，續法與彭紹升分別就華嚴宗與淨土宗的立場，以華嚴學說爲基調，以念佛三昧爲方便，將華嚴義理與淨土念佛融爲一爐，形成華嚴念佛法門，其特色是：一多相即，主伴交融，即自即他，亦普亦專。至於爲何要倡導華嚴念佛思想，續法認爲理由乃在：彰顯彌陀自性、淨土唯心的至理；念佛三昧爲一切三昧的樞紐。彭紹升則認爲其理由乃在：以毗盧爲導，以極樂爲歸，不入此門，終非究竟；入此一門，乃能遍徹無邊法界；以普賢行願，迴向往生，必臻淨土。

此外，續法將不同的念佛方法分別配屬華嚴宗的小教、始教、終教、頓教、圓教，並將念佛境界擬配華嚴宗的事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界，認爲念佛一行三昧，五教俱該，徹四法界，同時藉用六相、十玄門、法界觀等華嚴義理來擬配和詮釋淨土念佛法門，豐富了華嚴念佛思想的具體義蘊。彭紹升則把華嚴念佛分爲五門：念佛法身、念佛功德、念佛名字、念毗盧遮那、念極樂世界阿彌陀佛，這五門念佛均引《華嚴經》爲據，表明該經是倡導念佛往生淨土的經典。五

⁸⁰ 淨空法師，《淨空法師法語續編》，頁212。

⁸¹ 淨空法師，《普賢大士行願的啓示》，頁208。

門念佛的主旨在於：以「念佛」統貫整部《華嚴經》，並且說明西方極樂淨土與毗盧遮那佛境的同一無異。彭氏不僅以《華嚴經》宣揚念佛法門，而且以念佛法門概括《華嚴經》和華嚴教義。清初，倡導華嚴念佛的人物是續法；將華嚴思想與淨土念佛互相融攝，並非始自彭紹升，而應肇端於續法。這種具有特色的華嚴念佛思想，正是清初淨土信仰空前盛行的必然結果。

清末，楊文會以「一真法界」導歸極樂淨土，且以證悟「自性彌陀」為念佛旨趣，顯然是受到清初以來華嚴念佛思想的影響。華嚴蓮社和尚南亭倡導念佛，認為持名念佛正詮頓教，兼通終圓，肯定念佛在華嚴宗「五教」判攝的地位，並且強調念佛法門對賢首五教無所不包。成一法師亦倡華嚴佛七，認為念佛即是稱念一切佛，稱念毗盧即是稱念彌陀；往生華藏世界，即是往生極樂淨土，深契華嚴圓教的精神。淨空法師自稱因為體認普賢、文殊兩位菩薩皆稱念彌陀求生極樂，而且善財童子也修持念佛法門，所以才對淨土宗產生真正的信心。他認為《華嚴經》也主倡十地菩薩始終不離念佛；華藏世界四十一位法身大士，後十一位皆念佛求生淨土。以上幾位法師可以說是當代華嚴念佛思想的弘揚者與實踐者，經由他們的努力宣導與教化，加上念佛法門的簡便易行、深入民間，華嚴念佛思想必將普被群機，廣為流行，而為苦海的舟航、入道的階梯。

【參考文獻】

佛教典籍

- 佛馱跋陀羅譯。《大方廣佛華嚴經》六十卷。《大正藏》第9冊。第278經。
實叉難陀譯。《大方廣佛華嚴經》八十卷。《大正藏》第10冊。第279經。
般若譯。《大方廣佛華嚴經》四十卷。《大正藏》第10冊。第293經。。
法藏。《華嚴經探玄記》。《大正藏》第35冊。第1733經。
澄觀。《大方廣佛華嚴經疏》卷56。《大正藏》第35冊。第1735經。
澄觀。《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷85。《大正藏》第36冊。第1736經。
義和。〈華嚴念佛三昧無盡燈序〉《樂邦文類》卷2。《大正藏》第47冊。第1769A經。
法藏。《華嚴一乘教義分齊章》。《大正藏》第45冊。第1866經。
志磐。《佛祖統紀》。《大正藏》第49冊。第2035經。
密宗。《華嚴經行願品疏鈔》卷6。《卍續藏》第7冊。
續法。《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》。《卍續藏》第24冊。
續法。《阿彌陀經略注》。《卍續藏》第91冊。
續法。《觀無量壽經直指疏》卷上。《卍續藏》第91冊。
王文治。〈華嚴念佛三昧論敘〉《華嚴念佛三昧論》。《卍續藏》第104冊。
彭際清。《華嚴念佛三昧論》。《卍續藏》第104冊。

佛教專書

- 中村薰。《中國華嚴淨土思想》。京都：法藏館，2001年版（民國90年）。
南亭法師。《南亭和尚全集》（九）。台北：華嚴蓮社。民國78年版。
淨空法師。《華嚴文選》。台北：萬行雜誌社。民國80年版。
淨空法師。《淨空法師法語》（初編）。台北：佛陀教育基金出版部。民國79年版。
淨空法師。《普賢大士行願的啓示》。台北：華藏衛星電視台。民國92年。
淨空法師。《淨業三福講記》。台北：佛陀教育基金會。民國93年版。
淨空法師。《淨空法師法語續編》。台北：佛陀教育基金會。民國85年版。
彭允初。《一行居集》卷3-6、卷8。台北：新文豐出版公司。民國62年版。
楊仁山。《等不等觀雜錄》卷1、卷3。《楊仁山居士遺著》。台北：河洛圖書出版社。民國62年版。

On the Synthesis of Huayan Thought and Pure Land Practice by Early Qing Dynasty Buddhist Scholars

LIU Kuei-chieh

Professor

National Hsinchu University of Education

Abstract

The two Chinese Buddhist traditions of Huayan and Pure Land are quite different in style and content: whereas Huayan comprises a very abstract system of thought and meditation, the Pure Land tradition teaches the simple practice of 'nianfo' (recollection of the Buddha) with the goal of rebirth in Amitābha Buddha's Pure Land. However, during the early Qing dynasty, the two Buddhist scholars Xufa and Peng Shaosheng worked to synthesize these two traditions. In both cases, we witness the unique attempt to combine a highly abstract system of thought accessible to only a few well-educated people with a very simple and concrete method of practice highly popular among the less-educated masses. This paper will explain the sources, reasons, contents, and influences of the Huayan-nianfo synthesis, which is very representative for early Qing dynasty Buddhism.

Key words: 1. Huayan samādhi; 2. nianfo samādhi; 3. Amitabha of self-nature;
4. mind-only Pure Land; 5. one true dharmadhatu