

試析《華嚴念佛三昧論》之「禪淨融合」

林祺安

一、前言

清初的彭際清居士的《華嚴念佛三昧論》¹，是筆者學佛多年來時常誦習的一部論著。由於最近在蒐集資料時，發現《佛光大辭典》說此論主張「禪淨融合」的觀點²，令筆者頗感訝異，因為自己已會背誦的《華嚴念佛三昧論》，印象中是沒有這樣的說法。

筆者針對這個疑點，試著用相關論著，蒐集整理主張《華嚴念佛三昧論》有「禪淨一如」思想的的文獻資料；此外，整理《華嚴念佛三昧論》本身的文章結構與思想內容。由這兩個方向著手研究。

二、彭際清與其《華嚴念佛三昧論》

彭際清本名紹升，際清為其法名，字允初一字尺木，號二林，以知歸子自稱。為清初居士界的領導者。其父親與兄弟都是讀書人，並皆參加科舉考試而入朝為官。彭際清本人亦在冠禮（二十歲）之前，取得功名。但自己感到無心於此。而辭官開始學道，再轉而學佛³。

二十九歲開始素食，又五年，從聞學定公受菩薩戒。後來在文星閣閉關修一行三昧，於嘉慶元年（56歲）正月廿日趺坐念佛往生⁴。

彭際清的著作甚夥，皆收錄於《卍續藏經》中。日本學者中村薰於其《華嚴之淨土》一書中，依年代整理其著作如下：

乾隆 40 年（一七七五）（35 歲）：《居士傳》五十六卷、《無量壽經起信論》三卷、
《觀無量壽佛經約論》一卷、《阿彌陀經約論》一卷。

¹ 《華嚴念佛三昧論》，台北，佛陀教育基金會，一九九一年五月版。

² 參《佛光大辭典》，頁四九三九中，高雄，佛光出版社。

³ 參《居士傳》〈知歸子傳〉，《卍續藏》一三五冊，頁五〇五下。

⁴ 參《淨土聖賢錄續編》，《卍續藏》一三五冊，頁二〇八～二〇九。

乾隆 41 年（一七七六）（36 歲）：《二林唱和詩》一卷。

乾隆 44 年（一七七九）（39 歲）：《觀河集節鈔》一卷、《測海集節鈔》。

乾隆 45 年（一七八〇）（40 歲）：《一乘決疑論》一卷、《善女人傳》二卷。

乾隆 48 年（一七八三）（43 歲）：《華嚴念佛三昧論》一卷、《體仁要術》一卷、
《淨土聖賢錄》九卷。

乾隆 57 年（一七九二）（52 歲）：《省庵法師法語》二卷、《重訂西方工公據》二
卷、《念佛警策》二卷。

《華嚴念佛三昧論》的內容僅一卷，約五千字。由前述資料，可以知道彭際清的《華嚴念佛三昧論》是在乾隆 48 年（一七八三）其 43 歲時所撰寫的。

其結構先為王文治的序言，其後則有一篇其自己在乾隆 56 年 6 月所寫的後記，說明該論作於乾隆 48 年 12 月，既成，汪大紳評之「此淨土正因，華嚴正信也。」其後曾再出前稿點勘而成⁵。

三、有關《華嚴念佛三昧論》之「禪淨融合」的說法

《華嚴念佛三昧論》的「禪淨融合」觀念，除了出現在《佛光大辭典》的記載外，在《淨土聖賢錄續編》也提到：「著《華嚴念佛三昧論》以釋禪淨之諍」⁶。但可惜的是在《佛光大辭典》與《淨土聖賢錄續編》皆未對此進一步的提出理由或說明。

在中村薰的《華嚴之淨土》一書中，也提到關於「禪淨」的問題，但是他指明這是在王文治的《華嚴念佛三昧論序》中謂：「禪淨並運…以所見質於居士，幸有以教我」。⁷

無論是「禪淨融合」、「禪淨並運」或為釋「禪淨之諍」，基本上，除王文治的序言內容，在闡述「禪淨」的問題外，於《華嚴念佛三昧論》的本文中，並未

⁵ 見彭際清，《華嚴念佛三昧論》，頁一、四、三一、三二，台北，佛陀教育基金會，一九九一年五月版。

⁶ 見《淨土聖賢錄續編》，《卍續藏》一三五冊，頁二〇八下。

⁷ 〈彭際清《華嚴念佛三昧論》〉，《華嚴之淨土》，中村薰著，頁三〇八～三〇九，法藏館，一九九一年六月初版。

發現有任何一句提到關於「禪淨」的問題。

四、《華嚴念佛三昧論》的思想脈絡

為了進一步確定《華嚴念佛三昧論》的思想，是否有涉及「禪淨」的問題，筆者試由其結構歸納整理分析⁸。

彭際清居士所撰寫的《華嚴念佛三昧論》，內容有五門及五問答。五門是以五個層次闡釋《華嚴經》的理論、境界及方法。五問答則是在論證華嚴世界即是極樂世界。

先將五門的主要思想簡述如下：

第一門「念佛法身，直指眾生自性門」，說明以無障礙智慧，能證入佛的境界；而諸佛所證的境界即是眾生的自性⁹。

第二門「念佛功德，出生諸佛報化門」，闡釋無限的時空、莊嚴的國土、廣大的身相，及塵勞佛事，都是佛的功德、力用，是智慧在事相上的表現¹⁰。前二門，第一門談智慧，第二門談智慧的功用。

第三門「念佛名字，成就最勝方便門」，以佛名字來顯示法身，因為法身是空性的，沒有徵兆的，因念佛名字而顯；又以念佛名字來涵蓋森羅萬象，收盡法界¹¹，同時也闡述念佛的利益¹²。此門僅說明念佛的名字。並沒有指出專念哪一佛名。

第四門「念毘盧遮那佛，頓入華嚴法界門」，說明佛佛道同，諸佛法界互相融攝；以毘盧遮那佛來代表諸佛的境界，並描述毘盧遮那佛所證入的重重無盡華

⁸ 關於彭際清《華嚴念佛三昧論》的內容結構，筆者試作科判整理，以歸納分析其思想，詳見附錄。

⁹ 見彭際清，《華嚴念佛三昧論》，台北，佛陀教育基金會，一九九一年五月版，頁四：「『菩薩摩訶薩以無障無礙智慧，知一切世間境界是如來境界』。」「無障礙智慧即如來境界」。」「吾人固有之性，湛寂光明，遍周塵剎；諸佛別所證，全證眾生自性耳。」

¹⁰ 同前註，頁五～七：「一切如來稱法界量，現種種身，示無盡莊嚴，作無邊佛事。」「而初會中普賢三昧一品，正顯佛華嚴全體……此三昧者，依於法界，稱性遍周，一切剎塵，普身示現，教諸眾生，不捨塵勞，繁興大用。」

¹¹ 同前註，頁一二：「法身無朕，假於名而法身顯矣；報化無邊，緣於名而報化該矣。」

¹² 同前註，頁一二：「『甯受獄地苦，得聞諸佛名；不受無量樂，而不聞佛名。所以于往昔無數劫受苦，流轉生死中，不聞佛名故』。但聞佛名，已植勝因，何況數數繼念。」

嚴世界¹³。

第五門「念極樂世界阿彌陀佛，圓滿普賢大願門」，既然有無量的佛、無邊的土，而凡夫應念阿彌陀佛，求生極樂世界。因普賢十願，導歸極樂淨土；又有阿彌陀佛以四十八願攝眾生、接引眾生，因此生佛國土才有可能。並且說明極樂淨土就是華嚴世界、毘盧遮那境界¹⁴。

上述分析可以看出《華嚴念佛三昧論》的五門，目的在說明極樂世界和華嚴世界的關係為何，念阿彌陀佛就和念毘盧遮那佛之差別。而以下的五個問答更是力勸眾生念阿彌陀佛，求生極樂淨土。

第一問答中，說明從一門而入，持一佛名，迴向淨土；加上熏習教觀，智慧增上，是超越輪迴之路¹⁵。

第二問答說明為什麼以《華嚴經》來闡揚念佛法門，而不以淨土經典來證明。彭居士以淨土三經之一的《無量壽經》提到普賢行願，必須「依文殊智、建普賢願，迴向往生」。又《觀無量壽經》中提到「上品上生者，必讀誦大乘方等經典」，而「大乘方等，則又莫若華嚴經最尊第一」，因此合乎因果¹⁶。

第三問答說明為什麼念佛一門可以普攝華嚴的重重法界，及深密的玄義¹⁷。

第四問答論辯李方山的「他方淨土是權非實」之說，主要是因為當李方山著論時，《普賢行願品》尚未到中國來，所以有這樣分歧的說法¹⁸。

第五問答以靈幹及道因兩位僧人，在往生時描述其所見的境界，來判斷極樂世界究竟是否華嚴世界。靈幹只描述：「大水瀰滿，華如車輪」，並未提到極樂或彌陀。但道因則明白說：「將往生華嚴世界」，接著又說：「與彌陀不二…誓見彌

¹³ 同前註，頁一六：「佛佛道同，舉一毘盧，攝無不盡。」「『我得念念出生廣大喜莊嚴解脫，已能入十不可說不可說佛刹微塵數法界安立海，見彼一切法界安立海，一切佛刹所有，微塵，一一塵中有十不可說不可說佛刹微塵數國土，一一佛土皆有毘盧遮那坐于道場，于念念中成等正覺，現諸神變，所現神變，一一皆遍一切法界海。』」「如是念於毘盧遮那，即念是佛，即佛是念。盡十方虛空乃至鍼鋒芥子許，無一不是毘盧法界。是名念法界佛，亦名遍念一切佛。」

¹⁴ 同前註，頁一九～二一：「阿彌陀佛一名無量光、而毘盧遮那翻此光明遍照，同一體故，非去來故，于一體中，要亦不礙去來故。」「毘盧報土，與二乘凡夫無接引之分。而消極樂則九品分張，萬流齊赴。」「由阿彌陀佛以四十八願遍攝眾生，與此願王體合虛空，絲毫不隔。事故不移時、不易處。任運往生，還同本得」。

¹⁵ 同前註，頁二三。

¹⁶ 同前註，頁二四。

¹⁷ 同前註，頁二五。

¹⁸ 同前註，頁二六。

陀」之語。由此證明極樂與華嚴沒有不同¹⁹。

以上五個問答，主要在處理淨土與華嚴的關係。

由上面五門五問的整理分析，可以發現作者的意趣，是在將西方淨土的思想與《華嚴經》作一融會與發揮。其中並無法看出有關「禪淨」問題的討論。

五、結論

就《華嚴念佛三昧論》的行文結構來看，五門依序為明理、明事、明念佛名字、明毘盧境界、勸念阿彌陀佛。由此可以看出彭際清旨在勸導眾生念阿彌陀佛，求生極樂。接著又為了平息當時人們的疑惑—「一門可否普攝」、「華藏是不是極樂」、「淨土是權說或是實說」、「為什麼以華嚴詮釋淨土」，故有五問答來申述。

因此《華嚴念佛三昧論》旨在說明「華嚴與極樂不二」、「念阿彌陀佛即是念毘盧遮那佛」，而不是如《佛光大辭典》及《淨土聖賢錄續編》中所說的「禪淨融合」或為釋「禪淨之諍」。而王文治的序文中雖有「禪淨並連」一詞，那應是說明他個人原本習禪再轉學淨土的一種觀點，並不是說《華嚴念佛三昧論》是討論有關「禪淨」問題的。

筆者推測，《佛光大辭典》及《淨土聖賢錄續編》，可能是因為看到王文治的序文而有此說。

¹⁹ 同前註，頁二九。