

綜述華嚴宗列祖之彌陀淨土觀

—— 以智儼、法藏、澄觀、宗密為中心

駒澤大學佛教經濟研究所 研究員

中國人民大學宗教高等研究院 客座研究員

胡 建明（法音）

摘 要

在中國佛教思想史上，最初使用“淨土”一詞的應該是姚秦時代的鳩摩羅什三藏，而將阿彌陀佛的西方極樂國土說成“淨土”的，無疑是淨土宗祖曇鸞法師。曇鸞之後，阿彌陀佛信仰風靡中夏，於是，“淨土”一詞，便可直接連想為西方淨土，而談西方淨土，即阿彌陀佛的極樂國土。這已成為中國佛教為中心，包括日本、朝鮮半島、越南等漢字文化圈內的佛教界中所共通的固定概念了。但是，若依諸經論，其概念範疇其實不僅限於此。眾所周知，除彌陀的西方淨土之外，尚有東方藥師琉璃光如來淨土、彌勒的兜率淨土、東方阿閼佛淨土以及《華嚴經》所說的毘盧遮那佛的蓮華藏淨土等佛國世界。

本論擬在論及《華嚴經》以及天竺馬鳴、龍樹、世親諸祖的淨土觀之後，重點針對唐代華嚴宗諸祖的彌陀淨土觀展開探討，特別是以智儼、法藏、澄觀、宗密為中心，傍及新羅元曉、海東華嚴初祖義湘兩法師，來深入討論華嚴宗列祖的彌陀淨土觀及其思想特徵。

毋庸諱言，華嚴（《華嚴經》、華嚴宗）在佛教中是極富哲學性的、頗具理論化的、主張自力的思想之一，而淨土（淨土三經、淨土宗）則是宗教性、信仰性極強、主張他力的思想。因此乍看起來，兩者之間似有相當大的思想對蹠與主張差異，但其實從佛教思想發展史的角度來看，華嚴教家雖在教義上依持《華嚴經》

為中心的本宗典籍，而在信仰方面往往多有吸收彌陀淨土思想的傾向。同樣，淨土宗人也廣泛接受華嚴哲學思想來強化自宗的教義。

華嚴宗列祖，本著華嚴融合主義精神、從圓融無礙思想立場出發，不僅融合淨土，而且相容了唯識、天臺、禪、律、密等諸宗的思想。這在法藏、澄觀、宗密等宗祖的思想中，都得以充分體現。華嚴的思想，也為諸宗所接受，特別是今日以禪宗為主流的中國佛教，依然隨處可見華嚴思想的真髓。可以說是華嚴思想開啓了中國佛教相容並蓄、博大精深的格局與歷史進程。大哉，華嚴，偉哉，華嚴！

成一老和尚所開創的華嚴蓮社，以專弘華嚴，兼修淨土為宗旨，正是發揚和光大了中國佛教的優良傳統。

鑒於本次研討會所定的議題範圍以及篇幅等的原因，筆者在這一拙論中，意在著重探討唐代華嚴列祖是如何理解和吸收西方淨土思想的問題，至於淨土宗人如何對華嚴思想攝取的問題等，今後有機緣再作深究。

關鍵字：華嚴宗列祖 彌陀淨土觀 智儼 法藏 澄觀 宗密

一、緒論

在中國佛教思想史上，最初使用“淨土”一詞的應該是姚秦時代的鳩摩羅什三藏，而將阿彌陀佛的西方極樂國土說成“淨土”的，無疑是淨土宗祖曇鸞法師。曇鸞之後，阿彌陀佛信仰風靡中夏，於是，“淨土”一詞，便可直接連想為西方淨土，而談西方淨土，即阿彌陀佛的極樂國土。這已成為中國佛教為中心，包括日本、朝鮮半島、越南等漢字文化圈內的佛教界中所共通的固定概念了。但是，若依諸種經論，其概念範疇其實不僅限於此。眾所周知，除彌陀的西方淨土之外，尚有東方藥師琉璃光如來淨土、彌勒的兜率淨土、東方阿閼佛淨土，以及《華嚴經》所說的毘盧遮那佛的蓮華藏淨土等佛國世界。

本論擬在論及《華嚴經》以及天竺馬鳴、龍樹、世親諸祖的淨土觀之後，重點針對唐代華嚴宗諸祖的彌陀淨土觀展開探討，特別是以智儼、法藏、澄觀、宗密為中心，傍及新羅元曉、海東華嚴初祖義湘兩法師，來深入討論華嚴宗列祖的彌陀淨土觀及其思想特徵。

二、《華嚴經》以及天竺馬鳴、龍樹、世親諸祖的淨土觀

（一）《華嚴經》中的遮那淨土和彌陀淨土之比較

眾所周知，除藏譯完本《華嚴經》之外，漢譯《華嚴經》有三種譯本，一為東晉佛跋陀羅所譯的六十卷本（舊譯、七處八會、418年譯出。*括弧內為筆者添加語，以下同）；二為唐代實叉難陀所譯的八十卷本（新譯、七處九會、695年譯出）；三為唐代般若所譯的四十卷本（貞元經、八十卷中最後的《入法界品》之異譯本、796年譯出）。縱觀此三種譯本，唯有四十卷本《華嚴經》中的〈入不思議解脫境界普賢行願品〉（以下簡稱〈普賢行願品〉）明確地涉及到了西方彌陀淨土的內容¹。而在六十華嚴與八十華嚴中雖然也散見“念佛三昧”、“本願”、“往生”“阿彌陀佛”、“無量壽”、“無量光”等字眼和用語，但其實未必就是專門用來宣說彌陀

¹ 《大正藏》冊10，no.293，頁848上有普賢十大行願，最後的“普皆迴向願”的重頌偈曰：願我臨於命終時，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。我此普賢殊勝行，無邊勝福皆迴向。普願沉溺諸眾生，速往無量光佛剎。並在《普賢行願品》中（頁846下）：又復是人，臨命終時，最後剎那，一切諸根悉皆散壞，一切親屬悉皆舍離，一切威勢悉皆退失，（中略）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。（中略）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。比晉譯晚了380餘年的四十卷本，增加了前兩個完譯本所沒有的彌陀極樂信仰，這顯然是譯者般若有意識地構想所致。也反映了由於當時彌陀淨土的興隆，便有了增添此宗教內容的必要性。

淨土世界的內容，而大都則具有流動性、多義性的內涵。當然，《華嚴經》中所描寫的遮那華藏淨土，與彌陀西方極樂淨土也有一定的同通之處，但是兩者之間還是有著甚多的相異之處。

如論其相同之處，筆者以為可以概括為如下兩點：

(1)遮那蓮華藏淨土的建立和彌陀西方極樂淨土的建立，都是由於成佛之前的本修菩薩勤修廣大願行而所成就。

如晉譯《華嚴經》卷第三〈盧舍那佛品第二之二〉中說：

普賢菩薩入是三昧已，十方世界海諸佛悉現。彼諸如來各各讚言：善哉，善哉，善男子，汝乃能入此三昧正受，皆是盧舍那佛本願力故。²

同卷中又說：

諸佛子，當知此蓮華藏世界海，是盧舍那佛，本修菩薩行時，於阿僧祇世界微塵數劫之所嚴淨。於一一劫，恭敬供養世界微塵等如來，一一佛所淨修世界海微塵數願行。³

由此可見，蓮華藏淨土是盧舍那佛（八十《華嚴經》將此佛譯為毗盧遮那佛）在無量劫以前累修願行所成就的佛國世界。這實與彌陀的西方極樂淨土相一致。

如《無量壽經》卷上云：

佛告阿難：乃往過去久遠無量不可思議無央數劫，錠光如來興出於世，教化度脫無量眾生。（中略）時有國王聞佛說法，心懷悅豫，尋發無上正真道意。棄國捐王，行作沙門，號曰法藏，高才勇哲與世超異，詣世自在王如來所，（中略）於是世自在王如來即為廣說二百一十億諸佛刹土天人之善惡之麤妙，應其心願，悉現與之。時彼比丘聞佛所說，嚴淨國土皆悉覩見，起發無上殊勝之願。（中略）時法藏比丘攝取二百一十億諸佛妙土清淨之行，如是修已。詣彼佛所，稽首禮足，遶佛三匝，合掌而住。白言：世尊，我已攝取莊嚴佛土清淨之行。佛告比丘：汝今可說宜知是時，發起悅可一切

² 《大正藏》冊9，no.278,頁408中。

³ 《大正藏》冊9，no.278,頁412上。

大眾。菩薩聞已，修行此法，緣致滿足無量大願。比丘白佛：唯垂聽察，如我所願，當具說之。設我得佛，國有地獄、餓鬼、畜生者，不取正覺；(中略)設我得佛，他方國土諸菩薩眾，聞我名字，不即得至第一第二第三法忍，於諸佛法，不能即得不退轉者，不取正覺。⁴

可見，阿彌陀佛淨土世界乃為其前身法藏菩薩所發四十八大願而得成就。這與上述盧舍那佛在做菩薩時為建立華藏世界海而所行大願一致。

(2)蓮華藏淨土和西方極樂淨土都是以眾寶嚴飾莊嚴而成的佛國世界（其他佛國淨土亦復如是）。

正如日本學者藤田宏達的大著《原始淨土思想の研究》⁵中所說的那樣，淨土經典以外的大乘佛典之中，對淨土世界的景象也有甚多而且共通的描寫。因此佛國淨土並非只是淨土宗經典所特有的概念。如《般若經》、《法華經》等大乘經典皆用了大量的筆墨來渲染佛國世界的莊嚴景象，當然《華嚴經》更不例外。在藤田的〈華嚴經における類例〉一節中，藤田指出，在《華嚴經》〈入法界品〉里，善財（Sudhana）童子五十三參之求道過程中所參訪的很多地方，就和西方極樂淨土世界所描寫的景象十分相似。⁶

筆者在讀《華嚴經》時，也很有同感，如在六十《華嚴經》卷第二〈世間淨眼品第一之二〉中有這樣一段描寫：

爾時於佛師子之座，一切妙華摩尼寶輪高臺樓觀，莊嚴具足。(中略)如是等一一佛世界微塵數等大菩薩眾，設諸供養，散眾妙華，充滿虛空，燒諸雜香，氣過騰雲，普現一切眾寶圓光，又放無量淨日光明，作眾伎樂諸微妙音。雜種寶樹，枝葉華實，一切光明，猶若雲起，雨無量寶。

這段佛國世界的描寫與《法華經》中的〈如來壽量品〉中的“我此土安穩，天人常充滿。園林諸堂閣，種種寶莊嚴。寶樹多華果，眾生所遊樂。諸天擊天鼓，常作眾伎樂。雨曼陀羅華，散佛及大眾。”⁷所描寫的景象極為相似。另在《華嚴經》卷第三〈盧舍那佛品第二之二〉中也描寫道：

⁴ 《大正藏》冊12，no.360，頁266下～269中。

⁵ 藤田宏達著（1970，岩波書店）《原始淨土思想の研究》。

⁶ 參考《原始淨土思想の研究》第5章〈極樂世界的概念〉頁482～486。

⁷ 《大正藏》冊9，no.262頁43下。

彼大地處，有不可說佛刹微塵等香水海，眾寶莊嚴，一切象摩尼寶王，以為其岸。寶王羅網，彌覆其上。眾寶色水，盈滿其中。一切眾華，皆悉開敷。細末旃檀以香其水，常出如來妙音不絕。眾香次第，普熏十方。雜寶階道，真珠欄楯。眾寶潮浪出妙音聲。恒沙佛刹微塵數等寶華樓閣，周匝圍遶。無量佛刹微塵等眾寶華城，以周其外。十大千世界微塵數華，一一蓮華，各十由旬，開敷鮮茂，遍佈水上，其香普熏一切世界，十佛國土微塵數香樹，以為莊嚴。⁸

而在淨土經典的《佛說阿彌陀經》中則描寫道：

極樂國土，七重欄楯，七重羅網，七重行樹，皆是四寶周匝圍繞，是故彼國，名為極樂。又舍利弗，極樂國土有七寶池，八功德水，充滿其中。池底純以金沙布地，四邊階道，金銀、琉璃、頗梨合成。上有樓閣，亦以金銀、琉璃、頗梨、車渠、赤珠、馬瑙而嚴飾之。池中蓮華大如車輪，青色青光，黃色黃光，赤色赤光，白色白光，微妙香潔。舍利弗，極樂國土，成就如是功德莊嚴。⁹

另在《觀無量壽經》中也有相同的內容：

極樂國土有八池水，一一池水，七寶所成。其寶柔軟，從如意珠王生。分為十四支，一支作七寶色。黃金為渠，渠下皆以雜色金剛以為底沙。一一水中，有六十億七寶蓮花，一一蓮花團圓正等，十二由旬。其摩尼水流注華間尋樹上下，其聲微妙。(下略)如此妙花，是本法藏比丘願力所成。¹⁰

綜上所述，可知在眾寶莊嚴這一點上，蓮華藏淨土和極樂淨土基本上一致。

⁸ 《大正藏》冊 9，no.278,頁 413 中。

⁹ 《大正藏》冊 12，no.366,頁 346 下~347 上。

¹⁰ 《大正藏》冊 12，no.365,頁 342 中~343 上。

而兩者不同之處也可概括為如下兩點¹¹：

(1)兩淨土的方位、數量不同。蓮華藏淨土遍及無量微塵數佛土，十方十佛土重重無盡、周遍無餘。而極樂淨土則在娑婆世界之西，相距十萬億佛國土，唯阿彌陀一佛在彼說法。

《華嚴經》卷二〈盧舍那佛品第二之一〉以及卷第三〈盧舍那佛品第二之二〉中描寫十方蓮華藏世界海時說：

爾時，蓮華藏莊嚴世界海東，次有世界海，名淨蓮華勝光莊嚴。中有佛刹，名眾寶金剛藏，佛號法水覺虛空法王，於彼如來大眾海中，有菩薩名觀勝法妙清淨王，為佛光明所開發已，與世界海塵數菩薩眷屬圍遶，來向佛所。充滿十方一切虛空，興十種寶色光明華雲，悉皆彌覆充滿虛空。十種妙寶須彌山雲，十種日輪雲，十種寶華雲，十種妙寶樓閣藏雲，十種華樹雲，十種妙香現眾色雲，十種一切妙音聲雲，如是一切悉皆彌覆充滿虛空，來詣佛所，供養恭敬禮拜已。在於東方雜華光藏師子座上，結跏趺坐。此世界海南，(中略)此世界海西，(中略)此世界海北，(中略)此世界海東南方，(中略)此世界海西南方，(中略)此世界海西北方，(中略)此世界海東北方，(中略)。此世界海下方 (中略)，此世界海上方，次有世界海，名雜寶光海莊嚴，中有佛刹，名樂行清淨，佛號無礙功德稱離闇光王。¹²

同卷第三〈盧舍那佛品第二之二〉中描寫蓮華藏世界海時說：

佛子當知，有須彌山微塵等風輪，持此蓮華藏莊嚴世界海。最下風輪名曰平等，彼持一切寶光明地；(中略)最上風輪名勝藏，持一切香水海，彼香水海中，有大蓮華，名香幢光明莊嚴。持此蓮華藏莊嚴世界海。此世界海邊有金剛山，周匝圍遶。¹³

¹¹ 若論兩淨土不同之處，尚有佛身說（遮那：法身、舍那：報身、阿彌陀：應身〔據天台智顛之說，日本天台在論應身中，又有勝、劣之別〕）以及佛土觀（①世界海淨土，即遮那：法性淨土、舍那：實報淨土；②國土海淨土，即阿彌陀淨土等。阿彌陀：報化淨土〔智儼、法藏將彌陀的安養國土定性為通化土的報土，而道綽、善導則主張的是報非化〕）之不同，限於本文篇幅以及其義理上頗為繁瑣等原因，在此權且割愛不叙，容今後以專題詳論之。

¹² 《大正藏》冊9，no.278,頁405下~407上。

¹³ 《大正藏》冊9，no.278,頁412上~中。

由上述可知，蓮華藏淨土遍及十方，而此十方諸國土由十種風輪重重相持一切香水海世界。而與之相比較，淨土經典在敘述西方極樂國土的位置時，大致有如下的記述。《無量壽經》卷上說：

法藏菩薩今已成佛，現在西方，去此十萬億刹，其佛世界，名為安樂。¹⁴

同樣在《佛說阿彌陀經》中也有此記述：

從是西方，過十萬億國土，有世界名為極樂。其土有佛，號阿彌陀，今現在說法。舍利弗，彼土何故名為極樂？其國眾生無有眾苦，但受諸樂，故名極樂。¹⁵由上可知，彌陀的極樂國土在我等所住娑婆世界之西去十萬億佛刹，雖然遙遠，方位則十分明確。在這一點上兩淨土很不一樣。

(2)兩淨土在實踐上不盡相同。蓮華藏淨土的證入是以菩薩行為根本，而彌陀淨土的往生的要因是眾生依彌陀本願，力行具足十念和稱名念佛。

如上所述，蓮華藏淨土乃是“盧舍那佛本願力”、即“盧舍那佛，本修菩薩行時，一一佛所淨修世界海微塵數願行”而成的佛國世界，其證入的根本在於無量劫中的菩薩行願，而彌陀的極樂淨土乃法藏菩薩的四十八大願所成就，眾生只要深信彌陀本願之力，發願、欣求往生彼土，不退轉修行具足十念和一心稱名念佛，臨命終時，阿彌陀佛攜眾聖來迎，決定往生無疑。從這個意義上來言，娑婆世界的眾生，與其他世界的眾生相比較而言，與極樂國土因緣最深，最容易往生。因此《佛說阿彌陀經》中說：

聞說阿彌陀佛，執持名號，若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日，一心不亂，其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖眾，現在其前，是人終時，心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。¹⁶

另在《觀無量壽經》中也說：

如是至心令聲不絕，具足十念，稱南無阿彌陀佛。稱佛名故，於念念中除八十億劫生死之罪，命終之後見金蓮花，猶如日輪，住其人前，如一念頃，

¹⁴ 《大正藏》冊 12，no.360,頁 270 上。

¹⁵ 《大正藏》冊 12，no.366,頁 342 下。

¹⁶ 《大正藏》冊 12，no.366,頁 347 中。

即得往生極樂世界。¹⁷

以上，通過《華嚴經》中的遮那淨土和彌陀淨土之比較，可知兩淨土之間的異同所在了。接下來，讓我們來探討一下印度馬鳴、龍樹、天親諸菩薩的淨土觀。

（二）天竺馬鳴、龍樹、世親諸祖的淨土觀

關於中國華嚴宗的法統，歷來就有五祖說和七祖說等¹⁸，而日本中世紀鎌倉時代中期的奈良東大寺凝然（1240-1321）的《華嚴五教章通路記》卷二中，立十祖說¹⁹，即普賢、文殊二菩薩、印度馬鳴、龍樹、世親三祖師、中國杜順、智儼、法藏、澄觀、宗密五祖師。宋代淨源的七祖說也立馬鳴為華嚴之祖，皆緣於馬鳴造《大乘起信論》（以下簡稱《起信論》）之故。至於《起信論》的真偽與否或印度撰還是中國撰的問題，在學術界雖有爭議，然本論意於此且擱下，不予論之。此論中確實有論及到彌陀極樂淨土，內容如下：

眾生初學是法，欲求正信，其心怯弱，以住於此娑婆世界，自畏不能常值諸佛、親承供養，懼謂信心難可成就、意欲退者，當知如來有勝方便，攝護信心。（中略）常見於佛，永離惡道，如修多羅說，若人專念西方極樂世界阿彌陀佛，所修善根迴向，願求生彼世界，即得往生，常見佛故，終無有退。²⁰

由上文可知，馬鳴所主張的念佛，是適合於初學，以此念佛方便門來攝護信心。而龍樹菩薩在《十住毗婆沙論》卷五〈易行品〉中也論道：

汝言阿惟越致地，是法甚難，久乃可得。若有易行道，疾得至阿惟越致地者，是乃怯弱下劣之言，非是大人志幹之說。汝若必欲聞此方便，今當說之。佛法有無量門，如世間道有難有易，陸道步行則苦，水道乘船則樂，

¹⁷ 《大正藏》冊 12，no.365，頁 346 上。

¹⁸ 參考拙著《宗密思想綜合研究》（2013）中國人民大學出版社，頁 258~280。

¹⁹ 《大正藏》冊 72，no.2339，頁 297 上~中：今立十祖，以為大準。夫法界身雲，毗盧遮那如來者，是開法大師，一乘教主也。海會上首，四依菩薩，以為傳法弘教祖師，謂普賢菩薩、文殊師利菩薩、馬鳴菩薩、龍樹菩薩、世親菩薩、帝心尊者、雲華尊者、賢首菩薩、清涼大師、圭峰大師也。

²⁰ 《大正藏》冊 32，no.1666，頁 583 上。

菩薩道亦如是。或有勤行精進，或有以信方便，易行疾至阿惟越致者。²¹

由上文可知，馬鳴和龍樹雖然也認可念佛方便門，但將念佛門作為怯弱下劣者之初學法門，是信方便之易行門而已，而非大人志幹（菩薩道）難行能行、永不退轉之勝法。但是到了世親造《十地經論》時，淨土思想有了飛躍性的展開。世親的《無量壽經優婆提舍》中論道：

修五念門成就者，畢竟得生安樂國土，見彼阿彌陀佛。何等五念門？一者禮拜門，二者讚歎門，三者作願門，四者觀察門，五者迴向門。云何禮拜？身業禮拜，阿彌陀佛應正遍知，為生彼國土故；云何讚歎？口業讚歎，稱彼如來名，如彼如來光明智相，如彼名義，欲如實修行相應故；云何作願？心常作願，一心專念，畢竟往生安樂國土，欲如實修行奢摩他故；云何觀察？智慧觀察，正念觀彼，欲如實修行毗婆舍那故；（中略）云何迴向？不捨一切苦惱眾生，心常作願迴向為首，成就大悲心故。²²

世親的《無量壽經優婆提舍》也稱為《往生論》或《淨土論》，其中五念門的思想內容如下：

身業口業意業智業方便智業，隨順法門故。複有五種門，漸次成就五種功德應知。何者五門？一者近門，二者大會眾門，三者宅門，四者屋門，五者園林遊戲地門。此五種門，初四種門，成就入功德，第五門成就出功德。入第一門者，以禮拜阿彌陀佛，為生彼國故，得生安樂世界，是名入第一門；入第二門者，以讚歎阿彌陀佛，隨順名義，稱如來名，依如來光明想修行故，得入大會眾數，是名入第二門；入第三門者，以一心專念，作願生彼，修奢摩他寂靜三昧行故，得入蓮華藏世界，是名入第三門；入第四門者，以專念觀察彼妙莊嚴，修毗婆舍那故，得到彼處，受用種種法味樂，是名入第四門；出第五門，以大慈悲，觀察一切苦惱眾生，亦應化身，迴入生死園煩惱林中，遊戲神通，至教化地，以本願力迴向故，是名出第五門。菩薩入四種門，自利行成就應知，菩薩出第五門，利益他迴向行成就

²¹ 《大正藏》冊 26，no.1521，頁 41 上～中。

²² 《大正藏》冊 26，no.1524，頁 231 中。

應知。菩薩如是修五行，速得成就阿耨多羅三藐三菩提故。²³

以上是世親的極樂淨土往生因與往生實踐法的五念門，從中可以得知世親已經將念佛法門作為菩薩自利利他、速得成就阿耨多羅三藐三菩提的殊勝法門，比起馬鳴、龍樹之說，有了飛躍性的思想展開。尤其值得注意的是，世親將“入第三門”（宅門），即相當於五念門的“作願門”，說成“以一心專念，作願生彼，修奢摩他寂靜三昧行故，得入蓮華藏世界”，這顯然是將華藏淨土與極樂淨土一視同仁，這種將兩淨土融合一致的觀點，從一定的意義上來說，開了後來澄觀的遮那與彌陀一體、華藏與極樂不二的思想先路。

三、唐代華嚴宗諸祖的彌陀淨土觀

以上，筆者將《華嚴經》中所說的華藏淨土和淨土三部經內所宣揚的極樂淨土作了比較論述，指出了兩者之間的同異。也較為簡略地闡述了印度馬鳴、龍樹、世親三祖師的淨土觀，下面將著重論述唐代華嚴宗五祖師的彌陀淨土觀，其中由於杜順的事蹟甚是不明，只能簡述，智儼以下，欲詳說之。

（一）杜順、智儼

杜順（557-640）由於事蹟隱晦不明，將他作為中國華嚴宗初祖，在當今學術界中尚有異論，但本論為了論述上的方便猶依照通說（五祖說）而論之。而且關於杜順的《法界觀門》，也有些學者懷疑並非杜順真撰。²⁴杜順的事蹟在唐道宣的《續高僧傳》、法藏的《華嚴經傳記》等中有所記載，但是都沒有涉及到關於彌陀淨土信仰方面的內容，但是到了宋代志磐所撰集的《佛祖統紀》（1269成書）卷第二十九中，卻有如下的記載：

師每遊歷郡國，勸念阿彌陀佛，著《五悔文》讚詠淨土。²⁵

志磐的這段文字究竟依據何在，不得而知，杜順所著《五悔文》也沒有得以流傳下來，其內容也無從得知。不過，單就上述文字來看，杜順儼然成了一位宣揚彌陀淨土的高僧，神僧杜順的神異傳說一直在民間廣為流傳，因此這段文字或許也

²³ 《大正藏》冊 26，no.1524，頁 233 上。

²⁴ 參考《華嚴研究 第 1 輯》（2012）陝西出版集團三秦出版社，頁 67～69 石井公成〈華嚴宗觀行文獻的真偽及其產生年代〉的相關內容。

²⁵ 《大正藏》冊 49，no.2035，頁 292 下。

僅僅是一種傳說而已？不過，筆者認為，彌陀淨土的信仰自魏晉南北朝以來便在中原廣為流行，況且上述世親的關於彌陀淨土的五念門，杜順也一定有所了知，從法門觀行的實踐立場上來言，杜順修十六觀行及念佛三昧，勸人常念阿彌陀佛，也並非完全沒有可能。而且，從其弟子智儼的“七門往生義”以及“一乘十淨土說”的淨土觀來看，也應該與杜順的信仰有著一定的思想關聯。

石井公成認為智儼（602-668）才是真正的華嚴初祖²⁶，這是因為不僅智儼存有大量關於《華嚴經》以及華嚴思想的著述，而且在其門下有賢首國師法藏和海東華嚴初祖義湘兩大高弟，實對華嚴宗的建立有偉大貢獻。據其弟子法藏的《華嚴經傳記》卷第三中記載：

（智儼）告門人曰：吾此幻軀，從緣無性。今當暫往淨方，後遊蓮華藏世界。汝等隨我，亦同此志。俄至十月二十九日夜，神色如常，右脅而臥，終於清淨寺焉。春秋六十七矣。時有業淨方者，其夜聞空中香樂，從西方而來，須臾還返，以為大福德人也。往生之驗，明晨詢問，果知其應也。²⁷

智儼於總章元年（668）年十月二十九日，圓寂於長安清淨寺。在上述的內容中，值得引起注意的是，智儼臨終前告門人，自己當下先往生西方極樂淨土世界，然後再遊心遮那的蓮華藏世界，而且勸誡弟子們也能隨他同懷此志。為何深懷《華嚴經》信仰，而且對毗盧性海、華藏玄門有深厚造詣和觀行的智儼，往生之際要分成彌陀淨土和華藏淨土先後兩個往生的過程呢？筆者認為，一者是智儼應受到道綽（562-645）、以及同時代善導（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²⁸。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。於此足可見智儼作為華嚴行者，其信仰之敦實，其修行之嚴謹。並且當時有志於西方淨土者，還如實應驗了智儼的往生事蹟。在這裡可聯想到上述杜順每勸人念佛，求生西方之事，兩者之間傳承著共通的信仰理念。

接下來，繼續針對智儼的“七門往生義”和“一乘十淨土說”等來進行探討。

²⁶ 石井公成〈華嚴宗觀行文獻的真偽及其產生年代〉，頁 67。

²⁷ 《大正藏》冊 51，no.2073，頁 163 下～164 上。

²⁸ 參考小林實玄〈唐代の淨土教と智儼《孔目章》の論意〉（1980）《真宗研究》第 24 期。

智儼的淨土義可以從他的《華嚴經內章門等離孔目章》(以下簡稱《孔目章》)卷四〈壽命品內明往生義〉中所說的“七門往生義”得以詳知。智儼的“七門往生義”是由六十《華嚴經》卷第二十六〈壽命品〉的經文中得到啟發²⁹。具體七門可概括為①往生意②往生所信境③往生因緣④往生驗生法⑤往生業行⑥往生人位分齊⑦往生業行迴轉不同。

①往生意：智儼認為娑婆世界的眾生為下劣濡根，容易退轉，為慈悲攝取故，開念佛往生方便之門。這與馬鳴、龍樹的觀點一樣。智儼指出此岸眾生往生處有彌陀的西方極樂淨土和彌勒的兜率淨土兩處，前者為斷煩惱的眾生所住，後者則為尚未斷盡者所住。文曰：

初明往生意者，為欲防退，娑婆世界雜惡之處，中下濡根，於緣多退。佛引往生，淨土緣強，唯進無退，故制往生。往生有二處，一是西方，二生彌勒處。若欲斷煩惱者，引生西方，不斷煩惱者，引生彌勒佛前。何以故？西方是異界故，須伏斷惑。彌勒處是回界故，不假斷惑，業成即往生。³⁰

可見，智儼將西方和兜率兩處淨土的區別放在異界與回界、斷惑與未斷惑兩個不同點上。後來中國淨土宗所主張的“帶業往生說”，其實只適合於彌勒淨土，因為往生之後，尚可在兜率天宮修行淨業，並將來可隨彌勒下生時回到娑婆國土，度化無量眾生。日本淨土真宗所提出的“惡人正機說”，則完全忽視淨土行者的業行，唯重視彌陀的“他力本願”，這與智儼的西方淨土觀大為迥異，當然與中國傳統淨土宗的念佛往生觀也有雲泥之別，清代楊文會居士對此甚有微詞。

②往生所信境：所信境即指信仰的極樂國土。智儼將往生西方分為一乘和三乘之不同。其文曰：

第二往生所信境，謂阿彌陀佛國，一乘三乘不同。若依一乘，阿彌陀土，屬世界海攝。何以故？為近引初機成信，教境真實佛國圓融，不可說故；若依三乘，西方淨土是實報處，通成四土：一法性土，二事淨土，三實報土，四化淨土。化者，是報化也，非化身化³¹

這在智儼的《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》(以下簡稱《搜玄記》)卷第一下也有類似的說明：

凡依三乘，淨土有四種：一性，二報，三事，四化，可知。若依此部一乘，

²⁹ 《大正藏》冊 9，no.278,頁 578 下：佛子，如此娑婆世界釋迦牟尼佛剎一劫，於安樂世界阿彌陀佛剎為一日一夜。安樂世界一劫，於聖服幢世界金剛佛剎為一日一夜。

³⁰ 《大正藏》冊 45，no.1870,頁 576 下。

³¹ 《大正藏》冊 45，no.1870,頁 576 下。

但有二種：謂世界海及國土海。或十種如下瞿夷說。³²

③往生因緣：往生因緣在三乘較為繁雜，而在一乘圓教則為一切因，因為諸教即成往生。其文曰：

圓教一切因，何以故？諸教皆成往生故。³³

④往生驗生法：則通用一切修行之法。如在道場供奉彌陀尊像，禮拜、稱念、懺悔、觀行，乃至盂蘭盆會、灌頂、追善供養等十門修行法（一作道場門、二作七日法門、三依十六觀九品門、四依盂蘭盆法門、五依往生經門、六觀其煥觸門、七依彌勒發問經門、八驗中陰生門、九依灌頂法門、十盡其一切門），這些無非皆是往生之善因。《孔目章》卷第四：

安置道場，建彌陀佛像，幡燈散華，洗浴燒香，禮佛行道，念阿彌陀佛一日乃至七日驗得往生。（中略）建立黃幡，及示佛像，並作灌頂法，若未終若終時已終竟，如法成就。（下略）³⁴

⑤往生業行：智儼認為一切正、助業行，皆為往生之業行。其文曰：

第五往生業者，總說正、助一切業行，皆為往生業行。³⁵

然善導則與智儼不同，善導將讀誦、觀察、禮拜、讚歎供養的四行作為往生之助業，只有稱名才能作為往生之正定業。

⑥往生人位分齊：智儼認為如十解之前的信位，以十善業作為正修者，則為教家的直接教化物件，即“正所為之位”。因為此位有防退失、退滅、廢退的三退，而十解以上則無，此說當屬終教。如依初教，則為十迴向之下的對象，即“所為之位”，其上則得不退。其文曰：

第六往生人位分齊者，大位為其十解已前。信位之中，成十善法。正修行者，是其教家正所為之位。何以故？為此位中防退失故，及退滅故，並廢退故。十解已上，無上三退，教即不為。何以故？十迴向已去，得不退故。³⁶

然若依頓教、圓教，則為信位終心，自分已還，即所為法。雖與終教無有大別，理致則不同。其文曰：

若約頓教及圓教，在信位終心，自分已還，是所為位。頓教及圓教，雖無相遲疾異，而約終教，辨其見聞，約成多少，仍理自不同，宜可準之！此依《觀經》

³² 《大正藏》冊 35，no.1732，頁 23 中。

³³ 《大正藏》冊 45，no.1870，頁 576 下。

³⁴ 《大正藏》冊 45，no.1870，頁 577 上。

³⁵ 《大正藏》冊 45，no.1870，頁 577 中。

³⁶ 《大正藏》冊 45，no.1870，頁 577 中。

九品生文，準即可知。³⁷

⑦往生業行迴轉不同：智儼認為在往生西方淨土仍以不退心，迴向眾生，廣修利他之行。其文曰：

第七往生業行迴轉不同者，其往生業縱使此土人天正善根、三乘正善根，求生十方淨土。正善根等，迴生西方，竝成助行因。若論正生，彼因即簡三界苦集因，無分別智，為正行因。發願求生為勝方便。臨終樂欲生為次因緣，即是正勝欲。臨終時善知識行及解者，為親增上宿世善根。大準依經，成多善根。準現生中一生所為，相續大善根多少等者，即為正因。非別時意。降斯已下，是別時意。今生西方，至彼得不退，雖有前後，仍取不退，以為大宗。從此已後，輾轉增勝，生無邊佛土，至普賢界，還來入彼蓮華藏世界海，成起化之用。此據極終入宅之言。若依《觀經》上品上生，聞妙法已，即悟無生法忍。經須臾間，歷事諸佛，遍十方界，於諸佛前，次第受記，還至本國，得無量百千陀羅尼門。此據初始，近至之言，又依《往生論》有二種漸次相資法，一因一果。因者有五門，畢竟得生安樂國土，見阿彌陀佛。（以下智儼所引“五門”略，參照注 21）³⁸

如上即為〈壽命品內明往生義〉中所說的“七門往生義”，由此可見智儼淨土觀之端倪。接下來，再探討一下智儼所說的“一乘十淨土說”。《孔目章》卷第一中說：

依小乘義，無別淨土。依三乘義，有別淨土。略準有四：一化淨土，謂化現諸方所有淨土；二事淨土，謂諸法淨土眾寶所成；三實報淨土，謂諸理行等所成，謂三空為門，諸度等為出入路；四法性淨土，所謂真如，謂以無住本立一切法。一乘淨土依準有十，為此娑婆世界中諸四天下，教化一切。（中略）如是種種不同，眾生所見亦異。³⁹

同樣，在上述的《搜玄記》卷第一中也有相同的記述。（注釋 29）由此可見，智儼所說的淨土是以三乘與一乘來加以區分，智儼認為小乘（聲聞、緣覺），不得淨土⁴⁰，而三乘可立四種淨土，一乘則立十種淨土，如《孔目章》中所說。或立世界海和國土海二種淨土，如《搜玄記》中所說。十種淨土即為上文《華嚴經》所說十種風輪所成就的十方佛國蓮華藏世界海，智儼在《孔目章》中也有說明⁴¹。

³⁷ 《大正藏》冊 45，no.1870，頁 577 中。

³⁸ 《大正藏》冊 45，no.1870，頁 577 下。

³⁹ 《大正藏》冊 45，no.1870，頁 541 上。

⁴⁰ 《大正藏》冊 45，no.1870，頁 541 中：答小乘無淨土，所以得知，凡生淨土，須有業習，小乘厭其色心，樂其無餘，因何得淨土？

⁴¹ 《大正藏》冊 45，no.1870，頁 541 上～中：問一乘淨土大小、多少、染淨、差別？云何得知分齊同異？答一乘淨土，一即是多，多即是一。具如《地論》廣釋。欲知分量，準其十佛，即可知之。

而關於三乘的四種淨土，《孔目章》和《搜玄記》的順序相反，這是因為《搜玄記》中所說的淨土是從深到淺，從體到用來配列的，在意義上與《孔目章》中所說無異。智儼的淨土觀如上所述。若欲詳說之，則當與淨土諸經論一一對照而論，限於本論之篇幅，就此打住了，有待今後再論之以詳。

（二）法藏

賢首國師法藏（643-712）生逢大唐盛世，是華嚴思想的集大成者，為中國華嚴宗的實際創始者。無論在對華嚴思想的闡發上，還是在自宗五教判的確立上，較其師智儼，皆有出藍之譽。但就其淨土觀而言，卻無多發揮，只是繼承師說而已。

如在其《華嚴經探玄記》（以下簡稱《探玄記》）卷第三對蓮華藏世界，立十門來解說，在其中第一門明世界種類時說道：

小乘唯有一類，娑婆世界無別淨土。三乘中有二。一約佛自性處有三：一法性土，二實德土，謂妙行等。三色相土，謂勝寶等。後二為自受用土。此三非是攝化處，故此中不辨也。二約佛攝化處亦有三：一化身土，此有二：一染，謂此娑婆等，此約釋迦。二淨，謂餘方化土，此約餘佛。二變染土，謂足指案地等。三他受用土，謂十八圓滿等。⁴²

如上可知，法藏分別就小乘、三乘、一乘來論述淨土有無建立的問題。定小乘無淨土，而將三乘二分為佛自性住處和佛攝化住處，而各說三種，合之為六種淨土。即一法性土，則相同於《孔目章》中的法性土。二實德土，三色相土，此二土與智儼所說的實報土相當。四化身土，分為染淨，淨與化淨土無異。五變染土，則與化身土的染相同。六他自受用土，此與事淨土無別。可見，法藏只是將智儼的四種淨土為基調，以六種淨土加以展開而已，並無新的內容可言。又《探玄記》卷第三中說：

諸教所說分齊不同。若小乘中，但有此一娑婆世界。若三乘有二，一化身化境，謂此娑婆等。二他受用身化境，謂十八圓滿淨土等。若約一乘十佛

闊狹分量不同，三乘所明淨土，與世界海亦別不同。若世界海即在時中，同彼眾生見聞處，說諸佛淨土不同，所謂不同故也。上件所錄三乘淨土異相，唯簡愚法小乘。

⁴² 《大正藏》冊 35，no.1733,頁 158 上。

化境，蓮華藏莊嚴海有三種。⁴³

法藏在上述中，僅僅說蓮華藏世界，而沒有直接言及彌陀的極樂淨土。而關於蓮華藏世界，從一乘的立場而言，可分為①蓮華臺藏世界②遍法界蓮華藏世界③樹形等雜類世界三種。法藏將①判定為同教一乘，②、③判屬為別教一乘。⁴⁴另外，法藏在《探玄記》第十五卷中，對漸教的染淨土的分別時說道：

一約漸教，謂娑婆等局為地前，為化佛土故，安養等通為地上，為報佛土故。⁴⁵

法藏與智儼一樣，將彌陀的安養國土定性為通化土的報土，這與道綽、善導所主張的彌陀淨土“是報非化”的思想有所不同。此外，法藏認為十住十行十迴向的三賢以及初地至十地的十聖因仍處菩薩因位，故只能住於果報佛土，唯斷盡煩惱的佛一人堪住淨土。⁴⁶在這裡，法藏的見解是依據了智儼“往生所信境”的觀點，將三賢十聖的生所名為淨土，而將初地以前和三聚眾生之共生之處，則不名淨土。以上，大概是法藏的淨土觀，法藏本著華嚴別教一乘的立場出發，在淨土思想上也較為偏重於遮那的蓮華藏世界海佛國淨土。

（三）澄觀、宗密

華嚴四祖清涼澄觀（738-839），一生著述甚豐，其主著有《大方廣佛華嚴經疏》（以下簡稱《華嚴經疏》）六十卷，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》（以下簡稱《演義鈔》）九十卷、《三聖圓融觀門》一卷、《華嚴法界玄鏡》二卷等。關於澄觀的淨土觀，在其著述中多有論及。

如關於念佛法門，在《演義鈔》卷第八十五中說道：

然古人已有五門。云：一稱名往生念佛門、二觀像滅罪念佛門、三攝境唯

⁴³ 《大正藏》冊 35，no.1733，頁 162 下。

⁴⁴ 《大正藏》冊 35，no.1733，頁 162 下：（《探玄記》卷第三）一蓮華臺藏世界，雖遍法界，對地上菩薩機現有增減，寄在色頂，唯說一界；二即此遍法界之華藏，說十顯無盡，即無盡箇華藏，一一皆遍法界；三樹形等雜類世界，一一皆有蓮華藏，竝似彼界，悉遍法界，各各有十，無盡無盡。此三中初一約同教一乘辨，後二約別教顯耳。

⁴⁵ 《大正藏》冊 35，no.1733，頁 390 下。

⁴⁶ 《大正藏》冊 35，no.1733，頁 158 下：《探玄記》卷第三：三賢十聖住果報，唯佛一人居淨土。（中略）三賢菩薩生處名為淨土，於中亦有四果二乘等。如阿彌陀土，生彼皆住正定等，堪任已還。輕毛退位三聚眾共生之處，不名淨土。

心念佛門、四心境無礙念佛門、五緣起圓通念佛門。此之五門，初二名局。又但稱名亦闕念義，第五一門名則盡善。及其釋義，但事理無礙，故今改之。故初一門兼攝前二，此中第五方是性起圓通事事無礙義故。疏若約十身，下即第三別約十身，言各二門者。初二即願身：初門願生兜率天宮，後門願周法界；(中略三之十八門)十九二十二門即相好莊嚴身，前門應化相好，後門華藏剎中相好。第二十一門該於十身。⁴⁷

澄觀所言“古人已有五門”即是指上面已經提到的世親菩薩《淨土論》中的五念門。但是澄觀除第一稱名、第二觀像二門對世親有所承襲之外，另外三門皆以華嚴的唯心、理事無礙、事事無礙的法界觀來展開念佛法門。澄觀認為，初之二門，名之為局，但以稱名有欠念佛之義，至第五門方成性起圓通事事無礙之義。並配以十身，各立前後二門，合成二十門，至最後第二十門總該十身，方真顯念佛三昧。在二十門中的初門中，澄觀主張前門願生彌勒的兜率天宮，這與上面二祖智儼暫先往生彌陀極樂世界，然後遊心蓮華藏世界海的觀點不盡一致。由此可見，澄觀的華嚴思想中已深受法相唯識、天台、禪等宗派思想的影響，在其思想軌跡上也體現出了與智儼思想有著非連續性的一面。在《演義鈔》卷第八十八中，澄觀又說：

西方阿彌陀佛當念彼佛，不得欠戒一心專念。若一晝夜、若七日七夜、過七日已後，見阿彌陀佛。於覺不見，於夢中見之。譬如夢中所見，不知晝、不知夜，亦不知內、不見外，不用在冥中，故不見不用，有所蔽疑，故不見。如是跋陀和菩薩，心當如是念。⁴⁸

澄觀的如上之文是佛對跋陀和所開示的內容，意為常修念佛三昧，一切時中常憶念西方阿彌陀佛。不過，對於澄觀來言，論及西方淨土，無非是將之作為事事無礙法界觀的前奏曲而已，作為華嚴四祖的澄觀，是以居高臨下俯視的眼光來看待西方淨土義的。如在《演義鈔》卷第四中，澄觀說道：

大意明餘淨土中，佛是證無生際者，今生娑婆是化現耳。故云：在餘淨土

⁴⁷ 《大正藏》冊 36，no.1736,頁 667 中～下。

⁴⁸ 《大正藏》冊 36，no.1736,頁 671 上。

而疏言約引攝說者，不言嚴淨華藏及周法界帝網之刹。不言此身周滿法界，而言在於東方等。明是隨宜引攝娑婆雜惡眾生，令修淨土之行耳。⁴⁹

由上可知，澄觀認為餘淨土（華藏世界以外）只是為了引攝娑婆頑劣雜惡（信根怯弱、為貪瞋癡等毒、常思退卻）眾生而所設的方便之行，因佛證無生，周遍法界帝網之刹，但因慈悲眾生故，化現於世。東方淨土如是，西方淨土亦復如是。在《演義鈔》卷第九十中，澄觀又說：

彼（法處）比丘悉皆攝受，攝已滿足五劫，思惟修習，便向彼佛發四十八願，發願已後，經多劫修行成就功德乃至成佛。後阿難問：此法處比丘成佛，為過去耶？未來耶？為今現在？佛告阿難，西方去此十萬億佛刹，彼有世界，名曰極樂，法處比丘在彼成佛，號無量壽。今現在說法。然後廣說其土莊嚴。釋曰：既如來說他昔因今果，何得判為即本師耶？⁵⁰

上文中的“法處比丘”，即應為法藏比丘。澄觀在此文中介紹了《無量壽經》中法藏比丘在因位時所發四十八願，累劫修行得以成就功德乃至成佛，阿彌陀佛今現在西方極樂世界說法等，但澄觀並沒有太重視四十八願，也未將阿彌陀視為本師。這種觀點，在《演義鈔》卷第三十七中也有提出：

一佛佛相望者，如云阿彌陀佛有四十八願能攝眾生，餘則不能；禮於此佛減罪則多，禮於餘佛減罪即少。不知諸佛行願功德無不平等，隨根隨緣。說有優劣，故為顛倒。⁵¹

可見，澄觀並不將彌陀西方極樂看成至高無比的淨土世界，而且四十八願對眾生的攝取能力也絕非獨特無二，而主張佛佛行願平等，無有高下。如妄執一端，是名顛倒之見。雖然澄觀在對四十華嚴〈普賢行願品〉的注釋中，也十分讚揚彌陀淨土的功德利益，但是這只能將之作為事事無礙、重重無盡的蓮華藏世界往生論的一個環節而已。澄觀的真正目的是在於游心蓮華藏世界，並以此華藏世界海融會彼極樂國土，以本師遮那融通他佛彌陀。如《貞元新譯華嚴經疏》卷十中說：

⁴⁹ 《大正藏》冊 36，no.1736,頁 31 下。

⁵⁰ 《大正藏》冊 36，no.1736,頁 698 上～中。

⁵¹ 《大正藏》冊 36，no.1736,頁 284 上。

不生華藏而生極樂，略有四意：一有緣故、二欲使眾生歸憑情一故、三不離華藏故、四即本師故。⁵²

由此可知，澄觀將不生華藏往生西方的理由，列為四點，①與此土眾生有緣②讓此土眾生信心專一③因極樂不離華藏（西方只在十方之內）④彌陀與本師遮那不二相即故。另在《華嚴經疏》卷六十中也有同樣的觀點：

此廣列諸佛皆互相遍。(中略)此諸佛皆遮那之身(中略)又無量壽佛、月覺如來，皆遍十方，豈容隔此？(中略)況華藏剎海皆遮那化境，無量壽等未出剎種之中，豈非是此佛耶？《法華》、《央掘》並說十方分身，故知法藏別緣十六王子皆方便說。以理推之，皆是如來海印所現。⁵³

總而言之，澄觀站在華嚴一乘的立場上，以圓融無礙的主張，將彌陀與遮那一體（乃至一切諸佛），視極樂與華藏不二（乃至一切諸佛世界），諸經方便說示，理致無二。一切念佛三昧，也無不與海印三昧交相輝映，在重重無盡法界之中。這便是清涼大師澄觀的淨土義，遠承世親“一心專念，作願生彼，修奢摩他寂靜三昧行故，得入蓮華藏世界”之祖意，而另開了新路。接下來，探討一下其弟子五祖圭峰宗密的淨土觀。

宗密(780-841)的淨土觀，基本上是繼承和發揚了其師清涼澄觀的思想理路。如上述清涼澄觀在《貞元新譯華嚴經疏》卷十中解釋四十《華嚴經》〈普賢行願品〉的頌“願我臨於命終時，盡除一切諸障礙。面見彼佛阿彌陀，即得往生安樂剎”時，用了“一有緣故、二欲使眾生歸憑情一故、三不離華藏故、四即本師故”四意加以解釋，而宗密在其《大方廣佛華嚴經普賢行願品別行疏》（以下簡稱《別行疏》）卷第七中作了更詳盡的說明：

《鈔》略有四意者，一彌陀願重偏接娑婆世界入；二但聞十方皆妙，此彼融通。初心忙忙（通“茫”），無所依託，故方便引之；三極樂去此但有十萬億佛土，華藏中所有佛剎，皆微塵數，故不離也；(中略)故知阿彌陀佛國，不離華藏世界中；四即此第三十五偈讚品云：或有見佛，無量壽觀、自在等共圍繞，乃至賢首如來、阿閼、釋迦等彼竝判，云讚本尊遮那之德也。⁵⁴

⁵² 《卍續藏經》冊7，頁770上。

⁵³ 《大正藏》冊35，no.1735，頁962中。

⁵⁴ 《卍續藏經》冊7，頁997下~998上。

從上可知，宗密的極樂不離華藏、彌陀等與遮那不二的解釋，與清涼澄觀同出一轍。另宗密在《別行疏》卷第五中有如下說：

九下品下生，五逆十惡具諸不善，應墮惡道受苦無窮，臨終苦逼不遑念佛。但稱名號，令聲不絕，具足十念，命終之後，見金蓮華，一念往生。滿十二劫，華開得聞諸方實相，徐滅罪行，發無上道意。是即九品往生，各各須具多種功德，方得往生也。⁵⁵

宗密援引了《觀無量壽經》中的九品往生說，來論說往生西方極樂世界，在此處宗密沒有深入用華嚴的教說加以論證，可見，宗密與澄觀的華嚴一乘圓教（別教）相比較，更注重《圓覺經》的頓教大乘思想⁵⁶。在他的“教禪一致”的理論與實踐中，還是以“人間成佛論”為中心，因此對西方淨土的思想取捨與澄觀有所不同⁵⁷。值得引起關注的是，宗密在《別行疏》卷四中，論及到四種念佛，即稱名念、觀像念、觀想念、實相念。⁵⁸另外，宗密的思想深受《起信論》影響，故在宗密的著述中，對《起信論》的西方淨土觀也偶有言及，如在《禪源諸詮集都序》卷上中說道：

故三乘學人，欲求聖道，必須修禪，離此無門，離此無路。至於念佛求生淨土，亦修十六觀禪及念佛三昧、般舟三昧。⁵⁹

可見，宗密在強調修禪的同時，也十分留意念佛法門，開了後來永明延壽(904-975)禪師所主張禪淨雙修的先河。

如上綜述了唐代列祖的彌陀淨土觀，接下來再來窺探一下新羅元曉和海東華嚴初祖義湘的彌陀淨土觀。

四、新羅元曉、海東華嚴初祖義湘的彌陀淨土觀

眾所周知，朝鮮半島的佛教，有著深厚的華嚴思想傳統。特別是新羅元曉和

⁵⁵ 《卍續藏經》冊 7，頁 968 下。

⁵⁶ 《大正藏》冊 39，no.1795，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏注》頁 575 中，說道：是經（《圓覺》）名為頓教大乘，頓機眾生從此開悟，亦攝漸修一切群品。宗是頓教，事具漸門。既頓漸俱收，則遲速皆益。

⁵⁷ 參考拙著《宗密思想綜合研究》第五章〈宗密的修持踐行思想〉，頁 203~246。

⁵⁸ 《卍續藏經》冊 7，頁 914 上~下。

⁵⁹ 《大正藏》冊 48，no.2015，頁 399 中。

海東華嚴初祖義湘的貢獻最大。義湘入唐後，在終南山至相寺智儼門下求法，得師親傳，與法藏同學。但是日本東大寺凝然在其著述中，關於海東華嚴，只提到了元曉和傳日本華嚴的審祥。⁶⁰

(一) 元曉

元曉(617-686)一生的著述甚多，現傳世有三十三種三十卷。其中關於《起信論》的有八部十四卷，關於《華嚴經》有七部十五卷。另有關於淨土方面的著述有《兩卷無量壽經宗要》一卷、《阿彌陀經疏》一卷、《遊心安樂道》一卷、《彌陀證性偈》一篇等。

元曉的淨土義，主要可概括為①四種淨土門②淨土往生因③具足十念三個方面的主張。先來看看元曉的四種淨土門之說。

① 四種淨土門：元曉在其《阿彌陀經疏》中說：

此清淨有二種：一者器世間清淨、二者眾生世間清淨，乃至廣說故。然入此清淨，有其四門：一圓滿門，唯佛如來，得入此門，如《本業經》說；二一向門，八地已上菩薩得入此門，如《攝大乘論》說；三純淨門，唯有第三極歡喜地已上菩薩得入此門，如《解深密經》說；四正定聚門，唯無退者得入此門，無邪定聚及不定聚，如兩卷經說。⁶¹

由上可知，元曉的四門淨土是依大乘經論所說為依據，並由佛地到八地以上菩薩、第三極歡喜地以上菩薩，此三門以《華嚴》的十地來作為標準，第四門則以唯無退者為準，以兩卷《無量壽經》為依據。元曉在解說四種淨土門之後，將能往生淨土的原因分為正因和助因兩種。並依《觀無量壽經》十六觀及世親《往生論》之五門行而闡明淨土之要。即依《觀經》之經意闡述了三輩因：

上輩之因，說有五句。一者捨家棄欲而作沙門，此顯發起正因方便；二者發菩提心，是明正因；三者專念彼佛，是明修觀；四者作諸功德，是明起行，此觀及行為助滿業；五者願生彼國。此一願，前四是行，行願和合乃得生故。中輩之中，說有四句：一者雖不能作沙門，當發無上菩提之心，是明正因；二者專念彼佛；三者多少修善。此觀及行為助滿業；四者願生彼國，前行此願，和合為因也。

⁶⁰ 《大正藏》冊 72，no.2339,頁 297 上～中，凝然的《華嚴五教章通路記》卷二說：大日本國興降花嚴，明辨僧正，以為始祖。最初講弘，新羅學生審祥禪師，專有其功。(中略)日本智憬大德云：新羅元曉法師，飛龍之花，讚於青丘。云云

⁶¹ 《大正藏》冊 37，no.1759, 頁 348 中。

下輩之內，說二種人，二人之中，各有三句。初人三者：一者假使不能作諸功德，當發無上菩提之心，是明正因；二者乃至十念，專念彼佛，是助滿業；三者願生彼國，此願前行和合為因，是明不定性人也。第二人中有三句者：一者聞甚深法，歡喜信樂，此句兼顯發心正因，但為異前人舉而深信耳；二者乃至一念，念於彼佛，是助滿業。為顯前人無深信，故必須十念。此人有深信故，未必具足十念；三者以至誠心，願生彼國，此願前行和合為因。此就菩薩種性人也，經說如是。⁶²在上文中，元曉分別解說了上輩（上品生）、中輩（中品生）、下輩（下品生）之往生因。接下來，論述一下元曉所說的往生二種因，即正因和助因。

② 淨土往生因：元曉在其《兩卷無量壽經宗要》說道：

先明正因，後顯助因。（《觀經》）經所言正因，謂菩提心，言發無上菩提心者，不願世有富樂，及與三乘涅槃，一向志願三身菩提，是名無上菩提之心。（中略）次明諸因，助因多種。今且明下輩十念。此經中說，下輩十念，一言之內，含有二義：為顯了義及隱密義。隱密義者，望第三純淨土果。以說下輩十念功德，此如《彌勒發問經言》。（下略）⁶³

由上可知，元曉將往生正因，定為發無上菩提之心，摒棄求人天福報者及三乘求涅槃者。而對往生助因，一下輩十念為對象，元曉的《兩卷無量壽經宗要》中說了隱密十念和顯了十念。隱密十念則依據《彌勒發問經》所說。

③ 具足十念：其隱密十念義如下：

一者，於一切眾生常生慈心，於一切眾生不毀其行，若毀其行，終不往生；二者，於一切眾生，深起悲心，除殘害意；三者，發護法心，不惜身命，於一切法，不生誹謗；四者，於忍辱中，生決定心；五者，深心清淨，不染利養；六者，發一切種智心，日日常念，無有廢忘；七者，於一切眾生發尊重心，除我慢意，謙下言說；八者，於世談話，不生味著心；九者，近於覺意，深起種種善根因緣，遠離憤鬧散亂之心；十者正念觀佛，除去諸根。解云：如是十念，既非凡夫，當之初地以上菩薩，乃能具足十念。於純淨土，為下輩因，是為隱密義之十念。⁶⁴

⁶² 《大正藏》冊 37，no.1757，頁 128 中～下。

⁶³ 《大正藏》冊 37，no.1747，頁 128 下～129 下。

⁶⁴ 《大正藏》冊 37，no.1759，頁 129 上。

而關於顯了十念義，則如下所述：

言顯了義十念相者，望第四對淨土而說，如《觀經》言：下品下生者，或有眾生作不善業，五逆十惡，具諸不善，臨命終時，遇善知識為說妙法，教令念佛，若不能念者，應稱無量壽佛。如是至心令聲不絕，具足十念，稱南無佛。稱佛名故，於念念中，除八十億劫生死罪，命終之後，即得往生。(中略)此是顯了十念相也。⁶⁵

綜觀元曉的十念淨土觀，可知有《觀無量壽經》的十念，即具足十念中的顯了十念，適合於下品下生的眾生，可以稱名而得往生。而《彌勒發問經》所說十念，即隱密十念，以初地以上菩薩所能具足。而《無量壽經》的十念，則皆包含了顯了和隱密兩種十念，因此從這個意義上來言，元曉的十念義說，較為重視《無量壽經》的內容和思想。

(二) 義湘

新羅義湘(625-702)於唐龍朔元年(661)入唐，隨智儼學習華嚴。總章元年(668)七月十五日(師智儼圓寂前三個月)著《華嚴一乘法界圖》，得師印可。於咸亨二年(671)歸新羅，成為海東華嚴初祖，建立浮石寺等華嚴十刹，悟真等十大弟子承其法脈。義湘在思想上依持《華嚴經》，但是信仰方面有著濃厚的淨土思想，尤其對彌陀和觀音的信奉極為真摯。義湘曾著有《阿彌陀經義記》一卷，可惜今已不存。但是，可以從他歸海東以後的事蹟中得以了知對淨土信仰的情形。如在唐高宗儀鳳元年(新羅文武王十六年，676)初建浮石寺時，建立了阿彌陀佛尊像一軀，並在東海洛山白花道場安奉觀音尊像一軀，從中可窺知其淨土觀之一二。據浮石寺的《圓融國師碑》所記：

本師釋迦，以靈鷲山為七寶淨土，常安住也。是寺者，義湘師遠遊西華，傳炷智儼後，還而所創也。像殿內唯造阿彌陀佛像，無補處，亦不立影塔。弟子問之，湘師曰：師智儼云，一乘阿彌陀，無入涅槃，以十萬(億?)淨土為體，無生滅相。故《華嚴經》〈入法界品〉云：或見阿彌陀觀世音菩薩，灌頂受記者，充諸法界，補處補闕也。佛不涅槃，無有闕時故無有補處，不立影塔，此一乘深旨也。儼師以此傳湘師，湘師傳法嗣於國師。⁶⁶

⁶⁵ 《大正藏》冊37，no.1759，頁129上~中。

⁶⁶ 《朝鮮金石總覽》卷上，頁271。

由上文可知，義湘歸國之後，依智儼的一乘教義，在華嚴根本道場浮石寺佛殿內唯奉立阿彌陀尊像供養，而不立《華嚴經》本尊毗盧遮那佛，可以推想智儼的至相寺或許也是如此，從中足可見智儼的彌陀信仰對義湘的影響之大。從觀行的角度來看，淨土法門的十六觀行，以及念佛三昧、般舟三昧於娑婆國土眾生最為契機，天台智者大師也提倡作如是觀。智儼、義湘的觀行，到了百年之後的宗密時依舊倍加崇尚⁶⁷。據說，浮石寺佛殿的南面有無量壽堂，但是阿彌陀像卻安置於佛殿的東面。為此，無寄撰寫的《釋迦如來行跡頌》卷下有記：

昔新羅義湘祖師，專求安養，平生坐不背西，其門徒中，有一犯罪比丘，依法擯之，離群而去，遊行他界。仰慕其師，造像負行。師聞之，召來告曰：汝若實憶我者，我一生來，坐不背西，像亦應爾。於是令像背西而坐，像自迴身，向西而坐。師乃善之，赦罪還攝。是故求西應仰效之。⁶⁸

由此可見，義湘一生“坐不背西”，對彌陀的信仰相當強烈與真摯。同時，義湘對淨土三聖之一的觀世音菩薩的信仰也極為誠切。歸國之後，在江原道襄陽郡的東海岸創建了洛山寺，供奉觀音尊像。洛山之名，顧名思義即是義湘追慕古印度觀世音菩薩的住處寶陀洛伽山，故以之名，亦稱之為“小白華”，即白衣觀音之所在處。義湘在《白花道場發願文》中吐露了他對觀世音菩薩的誠摯信仰：

稽首歸依，觀彼本師觀音大聖大圓鏡智，亦觀弟子性淨本覺（下闕）所有本師，水月莊嚴，無盡相好。亦有弟子，空華身相，有漏形骸，依正淨穢苦樂不同。（下闕）今以觀音鏡中，弟子之身歸命頂禮，弟子（於？）鏡中觀音大聖，發誠願語，冀蒙加被。惟願弟子生生世世，稱觀世音以為本師，如菩薩頂戴彌陀，我亦頂戴觀音大聖。⁶⁹

由“如菩薩頂戴彌陀，我亦頂戴觀音大聖”一句可以看到義湘的彌陀淨土信仰，實在不遜色于淨土宗行者。義湘作為海東華嚴初祖，對今天的韓國佛教依然影響巨大，其“一乘阿彌陀”的信仰雖然源自其師智儼，但是將之如實踐行，大化於海東者，唯義湘一人耳！比較而言，同門法弟賢首法藏唯棲心於華嚴一乘教義之中，對於彌

⁶⁷ 參考拙著《宗密思想綜合研究》第五章〈宗密的修持踐行思想〉，頁203～246。

⁶⁸ 《韓國佛教全書》第6冊，頁571上～573下。

⁶⁹ 《韓國佛教全書》第6冊，頁537下。

陀淨土信仰與實踐則顯得不甚積極。在這一點上，說其遜色於法兄義湘，恐不以為過吧。

五、結語

以上，本論先就《華嚴經》中的遮那淨土和彌陀淨土作了比較性的研究，並對印度三祖師馬鳴、龍樹、世親的彌陀淨土觀也作了較為簡要的說明，然後較為重點地對唐代華嚴五祖師的彌陀淨土觀作了分析，尤其是對智儼、澄觀等的彌陀淨土觀作了較為深入的評述，最後對新羅元曉、義湘的淨土信仰作了概說，以此闡明華嚴宗列祖在信仰《華嚴經》蓮華藏世界的同時，對彌陀淨土也有著深深的關注乃至誠真的欣求。當然，本論所涉及的範圍很廣，限於篇幅，也只能停留在綜述的程度上，若欲一一作出詳論的話，只能有待於今後了。

毋庸諱言，華嚴（《華嚴經》、華嚴宗）在佛教中是極富哲學性的、頗具理論化的、主張自力的思想之一，而淨土（淨土三經、淨土宗）則是宗教性、信仰性極強、主張他力的思想。因此乍看起來，兩者之間似有相當大的思想對蹠與主張差異，但其實從佛教思想發展史的角度來看，華嚴教家雖在教義上依持《華嚴經》為中心的本宗典籍，而在信仰方面往往多有吸收彌陀淨土思想的傾向。同樣，淨土宗人也廣泛接受華嚴哲學思想來強化自宗的教義。

華嚴宗列祖，本著華嚴融合主義精神、從圓融無礙思想立場出發，不僅融合淨土，而且相融了唯識、天台、禪、律、密等諸宗的思想。這在智儼、法藏、澄觀、宗密等宗祖的思想中，都得以充分體現。華嚴的思想，也為諸宗所接受，特別是今日以禪宗為主流的中國佛教，依然隨處可見華嚴思想的真髓。可以說是華嚴思想開啓了中國佛教兼容並蓄、博大精深的格局與歷史進程。大哉，華嚴，偉哉，華嚴！大哉，法界，偉哉，法界！

成一老和尚所開創的華嚴蓮社，以專弘華嚴，兼修淨土為宗旨，以示現方便多門，開顯真如法界之無盡為其修行理念，正是發揚和光大了中國佛教的優良傳統。

鑒於本次研討會所定的議題範圍以及篇幅等的原因，筆者在這一拙論中，意在著重探討唐代華嚴列祖是如何理解和吸收西方淨土思想的問題，至於淨土宗人如何對華嚴思想攝取的問題等，也指望在今後有機緣再作深究。

2014年5月15日於東京玲瓏山房