

中華佛學學報第 14 期 (p159-183)：(民國 90 年)，臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 14, (2001)
Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

彌陀淨土信仰對漢儒內心世界的影響

釋慧嚴

中華佛學研究所兼任副研究員

p. 159

提要

阿彌陀佛淨土的信仰，出現在印度佛教史上，應是紀元前後的時候。其經緯，是因釋迦世尊涅槃後，以佛塔為追思的地方，而形成了崇拜佛陀的佛塔信仰，之後，由此逐漸浮現見佛的思想。因此，約在孔雀王朝阿育王在位（紀元前 268～232 年），或至遲到紀元前二世紀時，由四聖諦苦集滅道的道諦，即八正道，也就是所謂古仙人道的教義，產生了過去七佛的觀念。接著紀元前二世紀末葉，未來彌勒佛的概念也成立了，自此至西曆紀元的時候，現在賢劫的觀念也出現了。原本在原始佛教的時代，是一時一世界無二佛的，但現在賢劫的觀念出現後，現在此娑婆世界雖是無佛存在，但十方世界有無數的現在佛，則被肯定。因此在此娑婆世界無佛之世，欲求覺悟，遂發展出二種成佛之道。此二種，即（一）、信仰現在十方諸佛；（二）、獲得般若波羅蜜。前者以阿彌陀佛為現在十方諸佛的代表之一，後者則發展成見法者見我的法身佛見佛的般若思想。如此這兩股思想、信仰在紀元 120 年至 150 年間結合在一起，形成《般舟三昧經》〈行品〉的形態，^[1] 而且在《無量壽經》中，也蘊含了般若中觀的思想。

如此的思想信仰，在支婁迦讖等西北印度僧侶、佛教信徒，因西北印度貴霜王朝胡爲色迦王的毀佛，而往東遷移，來到洛陽。由於如此的因緣，般若系統及彌陀淨土教的經典，可以說同時傳入了洛陽，也因此漢人知識份子，即漢儒接觸到了如此的思想信仰。從東晉慧遠大師於東晉安帝元興元年（紀元 402）7 月 28 日，與劉遺民等一百二十三位名賢高僧，於廬山之陰般若臺精舍阿彌陀佛像前，依據《般舟三昧經》結社修念佛三昧起，至清朝彭際清、魏源、楊仁山諸居士等的時代爲止，阿彌陀佛的淨土教，對他們，即漢人的知識份子的心靈，應有相當的滋潤作用，也就是說在他們的內心世界裡，阿彌陀佛的淨土思想，應具有相當的影響力。

p. 160

因此，拙文想就以下幾個課題來作探討。這些課題，是（一）、彌陀淨土經論中的般若、華嚴思想，（二）、慧遠、曇鸞二師的迴心淨土，（三）、漢儒王日休、彭際清、魏源的彌陀淨土信仰。筆者擬就上揭課題的探討，以了解漢儒因信仰彌陀淨土後的心靈世界。

（拙文曾於第五次儒佛會通學術研討會上作口頭報告）

關鍵詞： 1.王日休 2.彭際清 3.魏源 4.華嚴念佛 5.漢儒心靈世界

目次

[一、彌陀淨土經論中的般若華嚴思想](#)

[二、慧遠、曇鸞二師的迴心淨土](#)

[三、漢儒王日休、彭際清、魏源的彌陀淨土信仰](#)

[\(一\)王日休的儒佛生涯](#)

[\(二\)彭際清的由儒向佛](#)

一、彌陀淨土經論中的般若華嚴思想

漢譯經論中，與彌陀淨土有關的經論，依藤田宏達氏的研究，說是有二百九十件，事實上，自古就有天台宗荆溪湛然（711~782年）在《止觀輔行傳弘決》中，談到「諸教所讚，多在彌陀」。^[2] 不過筆者將在這諸多經論中，舉出《般舟三昧經》及淨土三經一論為例，來了解其中所含有的般若、華嚴思想，而為什麼要以《般舟三昧經》為例呢？因為就如筆者在提要中談過的，該經成立於紀元120年至150年間，是屬於大乘初期佛教的經典，而且該經的〈行品〉是結合了阿彌陀佛的信仰及般若、華嚴思想的緣故。要了解其情形，先來看如下該經三卷本〈行品〉的內容。

如是颯陀和，其有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷持戒完具，獨一處止，心念西方阿彌陀佛，今現在隨所聞當念，去是間千億萬佛刹，其國名須摩提（Sukhāvati 漢譯安樂國、極樂國），在眾菩薩中央說經，一切常念阿彌陀佛。……若沙門白衣所聞西方阿彌陀佛刹，當念彼方佛，不得缺戒，一心念，若一晝夜，若七日七夜，過七日以後，見阿彌陀佛，於覺不見，於夢中見之。……是菩薩摩訶薩不持天眼徹視，不持天耳徹聽，不持神足到其佛刹，不於是間終生彼間佛刹，乃見，便於是間坐見阿彌陀佛，聞所說經悉受，得受三昧中悉能具足，為人說之。……如是？陀和菩薩於是間國土，聞阿彌陀佛數數念，用是念故，見阿彌陀佛。見佛已，從問，當持何等法，生阿彌陀佛國？爾時阿彌陀佛語是言：菩薩欲來生我國者，常念我數數，常當守念，莫有休息，如是得來生我國。^[3]

上述經文，是闡明以憶念阿彌陀佛為方法，使能進入現前三昧或稱念佛三昧，現在諸佛悉在前立三昧，^[4] 菩薩思惟諸佛現前三昧、^[5] 現在佛面住定意，^[6] 達到現世定中見佛，或夢中見佛為目的。在這當中，蘊含了見佛思想及阿彌陀佛的信仰。就如筆者在序文中，引學界的說

法，見佛思想產生於紀元前二世紀，源自於佛塔的信仰，而阿彌陀佛的信仰，則是在現在賢劫千佛的概念成立時，也就是至遲在西曆紀元的時候。在這時代，信仰崇拜現在十方諸佛，是成佛之道的觀念，可見於以下諸經。

後漢安玄譯《法鏡經》云：

p. 162

又復理家，居家修道者，假使為離師者之教誨，時世無佛，無見經者，不與聖眾相遭遇，是以當稽首十方諸佛，亦彼前世求道所行，志願之弘，願者其一切成就佛法之德，以思念之，以代其善，於是晝三夜亦三，以誦三品經事。^[7] 一切前世所施行惡，以自首誨，改往修來，為求哀於一切佛，以法故愍傷之，亦以無央數無極之法愍傷之。^[8]

此中，所云《三品經》事，如注（7）所說，可參考如下《舍利弗悔過經》文：

第一弟子舍利弗，起前長跪叉手問佛言：若有善男子善女人意欲求佛道，若前世為惡，當何用悔之乎？……。佛言：若有善男子善女人欲求阿羅漢道者，欲求辟支佛道者，欲求佛道者，欲知去來之事者，常以平旦，日中日入，人定夜半雞鳴時，澡漱整衣服，叉手禮拜十方，自在所向當悔過言，某等宿命從無數劫以來，所犯過惡……某等諸所作過惡，願從十方諸佛求哀悔過，今某等今世不犯此過殃，令某等後世亦不被此過殃……今十方現在諸佛所當過度者，教人布施不犯經戒。^[9]

由上二經所述，可窺視出初期大乘佛教時代，對現在十方諸佛的崇拜，特別是表現在求哀懺悔的信仰上。而我們從《般舟三昧經》上看到的阿彌陀佛，是離我們這娑婆世界千億萬刹的極樂世界的教主，如此的敘述在《阿彌陀經》^[10] 及《無量壽經》^[11] 都是一致的，而如此的敘述，正是告訴我們，阿彌陀佛是屬於他方現在佛。他方現在佛的崇拜，就是前述信仰現在十方諸佛的事，信仰他方現在佛可以得到解脫，其中間的過程，有著固定的形式，而這形式，是以阿彌陀佛的形式作為典型。此阿彌陀佛的形式，首先是作為菩薩，而在修行中願解救眾生而立誓願，再以無量劫的時間修行，累積功德，而開悟，莊嚴淨土，因此之故，眾生實踐所定的淨業者，可以往生淨土，於是在淨土可以得到佛的指導，而達到不退轉。如此的典型，我們可以確認菩薩的行為有二種方向，一是立誓願而成佛，解救眾生，因此眾生成為被解救者；二是我們自身必須是菩薩，而立誓願，進行淨佛國土的修行工作。由此二方向來看，

像阿彌陀佛的存在，

p. 163

就是屬於前者，而後者，則是般若思想所重視的。[\[12\]](#) 如眾所知，前者屬他力救濟，後者則重自力解脫。此二種方向，原本是有很大差異的，雖然般若思想也是承認現在十方諸佛，可是不以它為崇拜的對象，因般若思想的主旨，在於「欲見十方諸佛者，宜學般若波羅蜜」，可以說堅守著原始佛教「見法者見我」的思想，[\[13\]](#) 不過這二種方向相異的思想信仰，何以能結合在一起呢？這我們必須從最早結合此二種方向的《般舟三昧經》〈行品〉說起。正如前揭〈行品〉的經文，明示了阿彌陀佛的極樂國，及思念阿彌陀佛可以往生淨土，且以憶念阿彌陀佛，也就是說將精神集中於阿彌陀佛的方法，達到直接見佛的目的。而如果不能直接見佛，也就是定中見佛的話，夢中見佛，雖是差一等，也能差強人意。但是見佛之後，心裏該如何自處呢？〈行品〉云：

用念佛故，得空三昧，如是為念佛。[\[14\]](#)

如是颺陀和，菩薩其所向方，聞現在佛，常念所向方，欲見佛，即念佛，不當念有，亦無我所立，如想空，當念佛立，如以珍寶倚琉璃上，菩薩如是見十方無央數佛清淨。[\[15\]](#)

欲見佛即見，見即問，問即報，聞經大歡喜，作是念：佛從何所來？我為到何所？自念：佛無所從來，我亦無所至。[\[16\]](#)

仔細看以上〈行品〉中的經文，應可看出其中所含的般若空的思想，根據學界的說法，《般舟三昧經》的主調是般若空的思想。[\[17\]](#) 而我們都知道空是般若思想的主旨，而空者，是說真理用語言和概念是不能把握的，又事物萬象不具有，如語言概念所規定的實體，故說「般若性空」，當然這空的思想，是繼承原始佛教無我的思想而來。[\[18\]](#) 如眾所知，無我的思想，目的在破除我執，不用說，空的思想，亦在破除執著，而其方法則一貫用否定的方式來表達，所謂不生不滅、不增不減、不垢不淨、非一非異等的方式。就如上揭文中的「佛無所從來，我亦無所至」，由此令人想到《金剛經》

p. 164

上說的「如來者，無所從來，亦無所至。」不過〈行品〉中，不只是具有以上的般若思想而已，也還含有華嚴系的思想。〈行品〉中云：

自念三處，欲處、色處、無想處、是三處意所為耳。我所念即見，心作佛，心自見，心是佛，心是怛薩阿竭，心是我身，心見佛，心不自知心，心不自見心，心有想為痴，心無想是泥洹，是法無可樂者，皆念所為，設使念為空耳，設有念者亦了無所有。[19]

上述經文中的「三處，欲處，色處，無想處」，無非就是一般所知道的欲界、色界、無色界的三界。而「是三處意所為耳」，到了《華嚴經》〈十地品〉的第六現前地，就說成：「又作是念，三界虛妄，但是一心作」。[20] 這是《華嚴經》用來說明修行者開悟的心地，也是《華嚴經》的中心思想，它在小乘佛教來說，相當於見道位，也相當於禪宗的明心見性。[21] 至於「心是佛，心是怛薩阿竭，即 Tathāgata 譯為如來」，則明白地顯示了唯心佛陀觀。而「設使念為空耳，設有念者亦了無所有。」則顯然不離般若空的思想。如此看來，《般舟三昧經》〈行品〉中，很清楚地呈現出阿彌陀佛的信仰，及般若空、華嚴唯心思想的結合，又因〈行品〉是《般舟三昧經》修行的指南，所以如此的修行內容，在淨土宗初祖東晉慧遠大師，將之作為結社念佛修行的依據之後，對漢地淨土教的流傳應有影響，是不庸置疑。關於此，請容筆者留之於後述。

在漢譯經典中，專說彌陀淨土教的，是所謂淨土三經。此中，敘述阿彌陀佛的誓願，極樂世界的莊嚴及眾生修行以往生極樂國的，是《無量壽經》，而現有漢譯五存的《無量壽經》，各本的成立應有其時代的先後。在這五種漢譯本中，最具原形的，是《大正藏》收錄吳支謙譯的《大阿彌陀經》，原名《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》，它是紀元二、三世紀的譯本，但梵文本成立於紀元前後。此經中，看不到《道行般若經》[22] 空的思想，而且傳述著非常素樸的初期阿彌陀佛信仰的形態，但是康僧鎧譯本的《無量壽經》，則明顯地受到了空思想的影響。為便於說明，今將相關經文列之於下：

p. 165

如來導化各能宣布，為諸菩薩而作大師，以甚深禪慧開導眾人，通諸法性達眾生相，明了諸國供養諸佛，化現其身，猶如電光，善學無畏，曉了幻法，壞裂魔網，解諸纏縛，超越聲聞緣覺之地，得空無相無願三昧，善立方便，顯示三乘，於此化終而現滅度，亦無所作，亦無所有，不起不滅，得平等法，具足成就無量總持百千三昧，諸根智慧，廣普寂定。深入菩薩法藏，得佛華嚴三昧，宣揚演說一切經典，住深定門，悉睹現在無量諸佛。[23]

唯然世尊：我發無上正覺之心，願佛為我廣宣經法，我當修行攝取佛國清淨莊嚴無量妙土，令我於世速成正覺，拔諸生死勤苦之本。佛語阿難：時世自在王佛，告法藏比丘，如所修行莊嚴佛土，汝自當知。比丘白佛：斯義弘深，非我境界，唯願世尊，廣為敷演諸佛如來淨土之行，我聞此已，當如說修行，成滿所願。……時彼比丘，聞佛所說嚴淨國土，皆悉睹見超發無上殊勝之願。[24]

令諸眾生功德成就，住空無相無願之法，無作無起觀法如化。遠離粗言，自害害彼，彼此俱害，修習善語，自利利人，彼我兼利，棄國捐王，絕去財色自行六波羅蜜，教人令行。

以上諸段經文，均出自康僧鎧譯《無量壽經》，其中空無相無願三昧，也稱之為三三昧、三三摩地、三解脫門或三空、三等持等。空者，是說一切的存在是空的；無相者，意思是無特別的特徵；無願者，是對對象無特定的願望，它也含有無作無起的意義在內。至於無所有，則是超越煩惱的範圍，是無所得、空的異名。而不起不滅，無非是不生不滅之意，是用來說明空理的，由此看來《無量壽經》中含有般若空的思想，已是很清楚。

又《無量壽經》中說的「我當修行攝取佛國清淨莊嚴無量妙土」、「莊嚴佛土」及「嚴淨國土」，就是「淨佛國土」的異譯語，而此「淨佛國土」的思想，在《般若經》、《法華經》[25] 及《華嚴經》[26] 等初期大乘經典隨處可見。[27] 在此可從龍樹著、鳩摩羅什翻譯的《大智度論》卷 92 中說的：

是故，諸菩薩莊嚴佛土，為令眾生易度，故國土中無所乏少。無我心故，則不生慳貪瞋恚等煩惱。

p. 166

有佛國土一切樹木，常出諸法實相音聲，所謂無生無滅，無起無作等，眾生但聞是妙音，不聞異聲，眾生利根，故便得諸法實相，如是等佛土莊嚴，名為淨佛國土，如阿彌陀等諸經中說。[28]

如眾所知，《大智度論》是龍樹用來註解六百卷的《般若經》，因此，此句「如是等佛土莊嚴，名為淨佛國土，如阿彌陀等諸經中說」，不正是告訴我們淨佛國土，與彌陀淨土教的關係密切嗎？又，《摩訶般若波羅蜜經》卷 26 云：

如是須菩提！菩薩摩訶薩能淨佛國土，是菩薩隨爾所時，行菩薩道，滿足諸願，是菩薩自成就一切善法，亦成就一切眾生善法。是菩薩受身端正，所化眾生亦得端正，所以者何？福德因緣厚故。須菩提！菩薩摩訶薩應如是淨佛國土。是國土中乃至無三惡道之名，亦無邪見三毒二乘聲聞辟支佛之名，耳不聞有無常苦空之聲，亦無我所有，乃至無諸結使煩惱之名，亦無分別諸果之名。風吹七寶之樹，隨所應度而出音聲，所謂空、無相、無作如諸法實相之音。有佛無佛，一切法相一切法相空，空中無有相，無相中則無可作出。如是法音，若晝若夜若坐若臥若立若行常聞此法，是菩薩得阿耨多羅三藐三菩提時，十方國土中諸佛讚歎，眾生聞是佛名，必至阿耨多羅三藐三菩提。[29]

如上述《摩訶般若波羅蜜經》的淨佛國土思想，其所描述的國土相特色，我們也可從上述《無量壽經》中看到，由此更能了解《無量壽經》與般若空思想的關係。

又《華嚴經》將「淨佛國土」，也時有譯作「嚴淨佛刹」的情形，[30]這與上述《無量壽經》的「嚴淨國土」是一致的，因「佛刹」是佛的刹土、國土的緣故，又上述《無量壽經》中，談及「深入菩薩法藏，得佛華嚴三昧，宣揚演說一切經典，住深定門，悉睹現在無量諸佛」。此中「佛華嚴三昧」，也稱之為華嚴定，是華嚴十定之一，普賢菩薩入的禪定。[31] 又《無量壽經》中的十六位正士，也都遵普賢大士之德，[32]在此我們可看到《無量壽經》與華嚴系統經典的結合，不僅是如此，《觀無量壽佛經》

p. 167

第八觀中云：

諸佛如來是法界身，遍入一切眾生心想中，是故汝等心想佛時，是心即是三十二相、八十隨形好，是心作佛，是心是佛，諸佛正遍知海從心想生，是故應當一心繫念諦觀彼佛多陀阿伽度阿羅訶三藐三佛陀。[33]

又第九觀說：

但當憶想令心明見，見此事者，即見十方一切諸佛，以見諸佛故，名念佛三昧。作是觀者，名觀一切佛身，以觀佛身故，亦見佛心，諸佛心者，大慈悲是。[34]

上述《觀無量壽佛經》中「心想佛時，是心即是三十二相、八十隨形好，是心作佛，是心是佛」及「以觀佛身故，亦見佛心」，都是在告訴我們，

佛心不在外，而是我們眾生自己的心，這也令我們想起前述《般舟三昧經》中說的「心作佛、心自見，心是佛」及「心佛眾生三無差別」的《華嚴經》名句，在此，華嚴唯心佛陀觀的思想，如何呈現在彌陀淨土教的信仰領域裏，已可明白看出。走筆至此，我們已可清楚地知道，在印度的佛教，般若空、華嚴的思想已與彌陀淨土教的信仰結合，如此的思想信仰傳入漢地之後，對漢人尤其是士大夫知識份子的心靈世界，究竟有何作用呢？首先從慧遠、曇鸞二師的迴心淨土來探討。

二、慧遠、曇鸞二師的迴心淨土

東晉廬山慧遠(334~416年)的迴心淨土，是在東晉安帝元興元年(402)4月28日，與劉遺民等一百二十三位名賢高僧，集中於廬山之陰的般若臺精舍阿彌陀佛像前，根據《般舟三昧經》修念佛三昧的時候。在宋朝以後，被漢人敬仰為淨土宗初祖的廬山慧遠，在他二十一歲時，開始親近東晉道安(312~385年)。根據東晉道安的《綜理眾經目錄》(以下簡稱《道安錄》[35])，可以知道直至東晉慧遠的晚年，即紀元370年起至410年止，大約五十年間，陸續由西域來到長安洛陽的譯經僧，有竺佛念、僧伽跋澄、曇摩難提、僧伽提婆、佛陀跋陀羅、鳩摩羅什、曇摩耶舍、曇無讖等，而在這之前，則有後漢末年來洛陽的安世高、支婁迦讖、支亮、支謙、竺法護等。由這些譯經家所譯出的：有阿含經典、阿毘達磨論書、有說禪觀實修的經典、有釋迦佛的傳記、

p. 168

彌陀淨土的經典、般若系統的經典、還有法華經典等。此中般若系統的經典，是以支婁迦讖譯的《道行般若經》(179年譯出)為最早，其次陸續有三世紀前葉，支謙譯的《大明度無極經》、286年竺法護譯的《光讚般若經》、291年無羅叉譯的《放光般若經》等，在這些般若系統經典所說的般若空的思想，對當時的漢人來說，應是一大課題。這從所謂格義佛教，是與老莊無為自然的思想作比較，致力於理解佛教的主題，是在般若空的思想就可知。又在北方的道安，著作《道行經集異注》，講《放光般若經》，進行《光讚》、《放光》兩般若經的比較研究，可是南方的竺道潛、支遁、于法開(于法蘭)等，也都各各發表著作，闡明獨自的《般若經》解釋，可以說《般若經》的流行，是東晉佛教的特色。[36] 而東晉慧遠在他二十一歲，即354年時開始親近東晉道安。相信出生於位在山西省大同和太原之間，有紫府之稱的五台山山麓的樓煩(代州崞縣)的慧遠，必然成為般若空的思想家才對。因為東晉道安是該時代的般若學大家，在這個時代有所謂竺法蘊的心無義、支遁的即

色義及道安的本無義三派，或說有六家七宗之說。而慧遠跟隨道安於 360 年進入襄陽，一直到 379 年苻堅發動襄陽之役，道安北去長安，慧遠南下廬山為止，前後十餘年間，是過著安定的生活，道安在此新建檀溪寺安置大眾（363 年），道安僧團儼然成型。道安在這十餘年間，每年講《放光般若經》二次，且無中斷過，而慧遠也是聞道安講《般若經》而豁然有悟，感歎「儒道九流皆糠粃」，由此歸投在道安座下，學「無生實相之玄，般若中道之妙，即色空慧之秘，緣門寂觀之要」。爾後，鳩摩羅什於 401 年來到長安，慧遠以書信往返的方式，就教於羅什，使得慧遠的般若學造詣，就如謝靈運在〈廬山法師碑〉中說的「無不窮究，心本無二即色三家之談，而著《法性論》」。[37] 如此，般若學大家的慧遠，為何會在 402 年迴心淨土呢？這要從慧遠南下廬山的部份說起。慧遠於 379 年與師道安分開後，於 381 年來到潯陽，385 年進入廬山，住進東林寺之後，終其一生沒離開過廬山一步，在廬山三十多年的歲月中，最令世人注目，是他不畏桓玄（？~404 年）的沙汰僧侶令，而作〈沙門不敬王者論〉，及結社念佛。在此筆者就他的結社念佛一事，來作探討。

如前述慧遠是在 402 年 4 月 28 日，與劉遺民等一百二十三位名賢高僧，於廬山之陰的般若台精舍阿彌陀佛像前，依《般舟三昧經》修念佛三昧。這從《大乘大義章》卷中〈次問念佛三昧并答〉所載，就可知道，今將其內容列述於下：

遠問曰：念佛三昧般舟經念佛章中說，多引夢為喻，夢是凡夫之境，惑之與解，

p. 169

皆自捱已還理了，而經說念佛三昧見佛，則問云，則答云，則決其疑網。若佛同夢中所見，則是我相之所矚想相。專則成定，定則見佛，所見之佛，不自外來，我亦不往，直是想專，理會大聞，於夢了疑大我，或或不出，境佛不來，而云何有解？解其安從乎？若真茲外應，則不得以夢為喻，神通之會，自非實相，則有往來。往則是經表之談，非三昧意，復何以為通？

什答：見佛三昧有三種：一者菩薩或得天眼、天耳，或飛到十方佛所，見佛難問，斷諸疑網。二者雖無神通，常修念阿彌陀等現在諸佛，心住一處，即得見佛，請問所疑。三者學習念佛，或以離欲，或未離欲，或見佛像，或見生身（指色身），或見過去未來現在諸佛，是三種定，皆名念佛三昧。其實不同者，得神通見十方佛，餘者最下，統名念佛三

昧。……又學般舟三昧者，離憶想分別而非虛妄，所以者何？釋迦文佛所說眾經，明阿彌陀佛身相具足，是如來之至言。又《般舟經》種種設教，當念分別阿彌陀佛在於西方，過十萬佛土，彼佛以無量光明，常照十方世界。若行如經所說，能見佛者，則有本末，非徒虛妄憶想分別而已。以人不信不知行禪定法，作是念：未得神通，何能遠見諸佛也。是故佛以夢為喻耳。如人以夢力故，雖有遠事，能到能見。行般舟三昧菩薩亦復如是，以此定力故，遠見諸佛，不以山林等為礙也。以人信夢故，以之為喻。又夢是不然之法，無所施作，尚能如是，何況施其功用而不見也。[38]

上文慧遠所提出的疑問，實是針對《般舟三昧經》〈行品〉而提出的，慧遠所說的念佛章，實際上是〈行品〉的事。由於〈行品〉以夢喻來說明見佛一事，對此，慧遠頗不以為然，同時提出了他自己的見佛觀。他說：「專則成定，定則見佛，所見之佛，不自外來，我亦不往，直是想專，理會大聞」。他強調修禪定以達見佛之境，但所見之佛是無所從來，自己也無所至。如此的見佛觀，實不出上述〈行品〉的見佛思想。又從羅什的回答中，可以知道羅什談到見佛聞法斷疑有三種情況，此三種情況，即是（一）以神通力，（二）依《般舟三昧經》，憶念現在他方佛阿彌陀佛，以阿彌陀佛作為攝心的對象，（三）是屬於觀佛三昧的領域，是觀佛經典中如《觀佛三昧海經》、《思惟略要法》、《觀無量壽佛經》等修行的方式。羅什將之視為見佛三昧，又名之為念佛三昧，可知羅什視見佛三昧與念佛三昧是一體的。又以慧遠時代淨土教經典譯出的情況來看，慧遠所接觸到的淨土教經典，可能只限於《般舟三昧經》三卷本，

p. 170

及後漢支婁迦讖、東吳支謙二位所譯的《無量壽經》原型本而已。因為直到 402 年 4 月為止，譯出的淨土教經典，僅有 179 年支婁迦讖譯的《般舟三昧經》，178~189 年支婁迦讖譯的《佛說諸佛阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》（通稱《大阿彌陀經》），[39] 及 308 年西晉竺法護譯《無量清淨平等覺經》[40] 而已的緣故。或許直到 416 年慧遠大師往生為止，他曾接觸到鳩摩羅什譯的《阿彌陀經》（402 年譯出）也不一定，但從他與鳩摩羅什的往返書信來看，慧遠的淨土教實踐，應是依據《般舟三昧經》。不過慧遠等的實踐淨土教，是基於什麼目的呢？《高僧傳》卷 6〈慧遠傳〉云：

既而謹律息心之士，絕塵清信之賓，並不期而至，望風遙集。彭城劉遺民、豫章雷次宗、雁門周續之、新蔡畢穎之、南陽宗炳張萊民張秀碩等，並棄世遺榮依遠遊止。遠乃於精舍無量壽像前，建齋立誓，共期西方，

乃令劉遺民著其文曰：惟歲在攝提秋 7 月戊辰朔 28 日乙未，法師釋慧遠貞感幽奧，宿懷特發，乃延命同志息心貞信之士百有二十三人，集於廬山之陰般若臺精舍阿彌陀像前，率以香華敬薦而誓焉。惟斯一會之眾，夫緣化之理既明，則三世之傳顯矣。遷感之數既符，則善惡之報必矣。推交臂之潛淪，悟無常之期功，審三報之相催，知險趣之難拔，此其同志諸賢，所以夕惕宵勤仰思攸濟者也。[41]

此〈慧遠傳〉中，劉遺民就慧遠大師帶領緇俗百二十三名集結於廬山之北般若臺精舍阿彌陀佛像前修淨土教的緣起，所撰寫的文章，亦載於《出三藏記集》卷 15〈慧遠法師傳〉（《大正藏》冊 55，頁 109c）。從上述劉遺民撰述的緣起文來看，我們可以看出，他們共期西方的原因，是畏懼三世果報的輪迴。如眾所知，三世輪迴說是來自印度，在此南北朝時代，此說對當時的知識份子，是具有相當震撼性的人生觀，因為中國自古以來的人生哲學，其視野只是局限於今世的緣故。然而慧遠大師本人，應是將淨土教的念佛，作為修禪定的方法而採用之。這從他在〈念佛三昧詩集序〉中說「又諸三昧，其名甚眾，功高易進，念佛為先」[42]可窺其一二。又從上述相關資料來看，

p. 171

慧遠欲借念佛求往生的跡象幾乎是無，這也證明了慧遠的淨土教實踐，是用之於止觀上的工夫，與後世流傳的中國淨土教是相異的。而日後的淨土教實踐，應是以曇鸞為始的善導流派。

談到曇鸞（476～542 年），其生平相關資料有《續高僧傳》卷 6〈曇鸞傳〉、《安樂集》卷下、及迦才的《淨土論》卷下〈往生人相貌章〉等。依據以上的資料，我們可以知道曇鸞尚未迴心淨土教前，是位研究四論（即龍樹造《中論》、《十二門論》、《大智度論》及提婆造《百論》）及佛性（曇無讖 385～433 年於北涼譯出的《大般涅槃經》）的專家，但因試想注解同是曇無讖譯的《大方等大集經》而病倒了。為了治病，四處求醫，深研本草諸經，病癒之後，為求長生之術，於 529 年 7 月至 10 月之間，（時曇鸞 54 歲），遠至南朝梁國，拜訪精於本草研究，熱中植物性藥劑的陶弘景。曇鸞受到陶弘景的禮遇，並接受了他贈與的仙經十卷，[43] 高興地回到洛陽，遇到了在 508 年來洛陽的菩提流支，因此向菩提流支請教長生之法。今將當時兩人的對話，揭之於下：

行至洛下，逢中國三藏菩提留支，鸞往啟曰：佛法中頗有長生不死法，勝此土仙經者乎？留支唾地曰：是何言歟？非相比也，此方何處有長生

法，縱得長年，少時不死，終更輪迴三有耳。即以觀經授之曰：此大仙方，依之修行，當得解脫生死。鸞尋頂受，所齋仙方，並火焚之。[44]

從以上兩人的對話，可以注目到曇鸞自身爲了佛道的修行，弘法利眾，而求長生之法的事情，但是依據史實，我們可以知道這決不是個例，而是自古至今教界的一般情形，以當時的教團內，如僧稠（480～560年）、慧思（515～577年）就是例子。[45] 但是菩提流支的忠告及〈僧稠傳〉中僧稠說：

我本修佛道，豈拘域中長生者乎，言已須臾自失，其感致幽現，皆此類也。[46]

由此可知，在漢地本有求現世的長生之法，而且這也是許多人包括僧俗在內的知識份子，心裏的需求。不過在印度佛教傳入三世輪迴說之後，逐漸接受了此思想，知道即使求現世的長生之術，有助於修道或弘法利生，但終不免三界輪迴之苦，相信曇鸞也經歷了如此的心路歷程，

p. 172

認識到以解脫生死爲目的的佛道實踐的重要性。然而欲解脫生死的輪迴，該如何實踐呢？依據〈曇鸞傳〉，可以知道，是菩提流支贈給他《觀經》，而使他迴心淨土，也就是說，曇鸞的解脫生死實踐法是依據《觀經》。而此《觀經》，不用說是指《觀無量壽經》，不過此《觀經》說，很可能是在凸顯他南入梁國所受到的影響，因爲《觀經》是良耶舍在建康於430～442年之間譯出的，而曇鸞於529年南入建康，故有接觸《觀經》的機會。又曇鸞因與菩提流支的相會而迴心歸土，是有脈絡可尋的。原本曇鸞是研究四論，因此對龍樹懷有敬仰之心，應是很自然的事，加上菩提流支於延昌元年（513）譯出了《入楞伽經》，此經卷9載有〈龍樹安樂國往生懸記〉，其內容如下：

如來滅度後，未來當有人；大慧汝諦聽，有人持我法；

於南大國中，有大德比丘；名龍樹菩薩，能破有無見；

為人說我法，大乘無上法；證得歡喜地，往生安樂國。[47]

上述內容，被稱之爲〈龍樹安樂國往生懸記〉，而此懸記應是曇鸞迴心淨土，由四論的研究者轉爲追求往生安樂國的淨土教實踐者的引導文，這從如下迦才撰《淨土論》卷下〈曇鸞法師傳〉中說的：

恆請龍樹菩薩臨終開悟，誠如所願。此方報盡，半宵之內，現聖僧像，忽來入室云：「我是龍樹」，便為說曰：「已落之葉，不可更附枝也。未束之粟，不可倉中求也。白駒過隙，不可暫時留也。已去叵反，未來未可追，現在今何在？白駒難可迴。」法師妙達言旨，如是告終。[48]

就可一窺真相，也可由此了知前述曇鸞的淨土教實踐，確是受到了〈龍樹安樂國往生懸記〉的影響。不過曇鸞的淨土教實踐，主要是依據淨土三經，這從他在六十歲，即紀元 535 年以後，註解的《往生論註》[49]中，說的「釋迦牟尼佛在王舍城及舍衛國，於大眾之中，說無量壽佛莊嚴功德」，就可知道曇鸞一定研讀過淨土三經，因為《觀無量壽佛經》及《無量壽經》的說法處是在王舍城，而舍衛國則是《阿彌陀經》的說法處。又可確信曇鸞從淨土三經中，找到了自己心靈的皈依處，他在《往生論註》，關於修行的難易問題作了如下的介紹：

謹案龍樹菩薩十住毘婆沙云：菩薩求阿毘跋致有二種道，一者難行道，二者易行道。

p. 173

難行道者，謂於五濁之世，於無佛時，求阿毘跋致為難。此難乃有多途，粗言五三以示義意：一者外道相善，亂菩薩法；二者聲聞自利，障大慈悲；三者無顧惡人，破他勝德；四者顛倒善果，能壞梵行；五者唯是自力，無他力持。如斯等事，觸目皆是。譬如陸路，步行則苦。易行道者，謂但以信佛因緣，願生淨土，乘佛願力，便得往生彼清淨土，佛力住持，即入大乘正定之聚，正定即是阿毘跋致，譬如水路乘船則樂，此無量壽經優婆提舍，蓋上行之極致，不退之風航者也。[50]

依上揭文，可知道曇鸞是依龍樹菩薩著、鳩摩羅什譯《十住毘婆沙論》卷 5〈易行品〉第九說的：

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，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。[51]

所做的解釋。在他的釋文中，談到難行道時，其時空的界限，是定於「五濁之世，於無佛時」。這顯示了曇鸞所感到的危機意識，也就是說，要解脫三界生死輪迴的危機感。當然五濁惡世之說，均出現於淨土三經，而「無佛時」，則是《阿彌陀經》及《無量壽經》言明的，阿彌陀佛是屬於他方現在佛。如《阿彌陀經》說：

從是西方過十萬億佛土，有世界名曰極樂，其土有佛號阿彌陀，今現在說法。[\[52\]](#)

又《無量壽經》云：

法藏菩薩今已成佛，現在西方，去此十萬億剎，其佛世界名曰安樂……，成佛已來，凡歷十劫。[\[53\]](#)

由此可知，娑婆世界現在無佛，但十方世界有佛，這是般若空系經典的說法，如《大智度論》卷9說：

如是十方世界，皆有佛出因緣。……是故知有十方佛，復次過去世有無量佛，未來世亦有無量佛，以是故現在亦應有無量佛。[\[54\]](#)

p. 174

又《十住毘婆娑論》卷5〈易行品〉第九亦云：

若菩薩欲於此身得至阿惟越致地，成就阿耨多羅三藐三菩提者，應當念是十方諸佛，稱其名號。[\[55\]](#)

又云：

阿彌陀等佛，及諸大菩薩；稱名一心念，亦得不退轉。

更有阿彌陀等諸佛，亦應恭敬禮拜，稱其名號。[\[56\]](#)

上述二論，均是般若空系的論典，也是龍樹的著作。此二論，顯示了阿彌陀佛為他方現在佛，也標示了〈易行品〉修行的內容，是在憶念、恭敬、禮拜、稱名。當然其前提是相信十方諸佛的存在，所以《十住毘婆娑論》說，「以信方便」，然而曇鸞則是說，「以信佛因緣，願生淨土」。曇鸞強調的信佛因緣，應該是加上佛的願力，所以他說，「乘佛願力，便得往生彼清淨土」，而且以往生淨土，達到不退轉地，也就是阿毘跋致，換句話說，是跳出三界六趣的輪迴苦。由此，可看出曇鸞的心靈，那種欲解脫生死輪迴的迫切感。在他研究淨土三經及世親的《無量壽經優波提舍》，即《往生論》或叫《淨土論》之後，他認為《往生論》，確是欲達到上述理想的最佳指南，因而他在六十歲（535年）時，完成了《往生論註》的註解工作。

三、漢儒王日休、彭際清、魏源的彌陀淨土信仰

漢地淨土教的弘揚，在曇鸞之後，歷經隋唐諸大師的實踐與弘揚，逐漸普及漢地，到了宋代，已與禪、華嚴、天台合流，但其中值得注目的，是《無量壽經》漢譯五存本的糅合，而完成此工作者，自宋至清，先後有漢儒，即士大夫知識份子的王日休、彭際清、魏源三人，[57] 他們之中尤其是王日休、彭際清的淨土教實踐，是眾所周知的事。

(一)王日休的儒佛生涯

王日休（1105～1173年），字虛中，龍舒人，故自號為龍舒居士，是位儒釋兼通，

p. 175

嘗為六經語孟訓解，多達數十萬言，尤篤信淨土之說的儒者。[58] 在淨土教的弘揚方面，有宋高宗紹興30年（1160）完成的《龍舒淨土文》及1164年的《大阿彌陀經》二部著書，而且是位實踐家，這從他臨終瑞象即可明白。《龍舒淨土文》卷11〈廬陵李氏夢記〉云：

彥弼稔聞，居士（指王日休）潛通六藝，尤精於易，誨人不倦，所至學者輻湊，謝君以靜逸堂待之，戶外之屨常滿。正月十一日令子姪往承其教。不久回云；居士夜來講書罷如常，持誦禮佛至三鼓，忽厲聲念阿彌陀佛數聲云：佛來接我。言訖立化，是夕邦人有夢，二青衣引公向西而行，傳為勝異，識與不識，咸來瞻敬，恨不款奉談塵而重惜焉。居士未示寂滅前三日，遍囑諸人勉進道業，有此後不復再見之語。[59]

由此，我們可知道王日休亦儒亦佛的生活，而在其臨終時，能預知時至，無疾而終，說走就走，而且是站著往生，這是王日休淨土教實踐成果，最好的說明。不過，王日休的淨土教觀，是如何呢？當然我們可以透過《大阿彌陀經》及《龍舒淨土文》來了解，關於這事，可請參考拙文〈《無量壽經》糅合本の一研究（一）——王日休の《大阿彌陀經》をめぐる——〉。在此，我想引《龍舒淨土文》中，具代表性的文章，來作介紹。

在卷1〈淨土起信〉（一）云：

淨土之說，多見於日用之間，而其餘功乃見於身後，不知者止以為身後之事而已，殊不知其大有益於生前也。何則佛之所以訓人者，無非善，

與儒教之所以訓人，何以異哉！唯其名有不同耳。故其以淨土為心，則見於日用之間者，意之所念，口之所言，身之所為，無適而非善，善則為君子為大賢，現世則人敬之、神祐之，福祿可增，壽命可永。由是言之，則從佛之言而以淨土為心者，孰謂無益於生前乎？……或曰：從孔子之言，而以儒教為心，豈不益於生前乎？何必淨土哉？曰：此世間法耳，非出世間法，世間法則不出於輪迴，出世間法則直脫輪迴外，淨土既益於生前，又益於身後者，以其兼出世間法故也。[60]

又，卷2〈淨土總要〉（一）云：

故至心信向，念其名號者，現世必消除災難，禳卻冤鬼，安靜形神，增迎福壽，

p. 176

西方七寶池中則生蓮花一朵，他日於其中託生，直脫輪迴之外。若此者皆有事跡，非虛言也，其說甚易行，盡大藏中八萬四千法門，無如此之要捷者，而人或不知，可痛惜，或知而不行，尤可痛惜也。[61]

又〈淨土總要〉（三）云：

故人至信向，念其名號，現世必蒙福祐，身後必經生極樂世界。若能精心想其形相，現世必見佛之真身，以佛之威靈無所不在，而人心念與佛純熟，則自然交通，故佛現其身也。[62]

由上述諸文來看，可以知道王日休的淨土教觀，是將現世利益與解脫輪迴的信仰，融入淨土教。其中，更是將解脫輪迴，寄望在往生淨土中。如此，脫離三界輪迴與淨土教的往生淨土相結合，應是廬山諸賢結社念佛以來，漢地淨土教實踐者的共同趨向。不過王日休還強調現世利益，這是他淨土教觀的特色。又他說的現世見佛，依據該論卷5的話，可以知道他的說法是傾向於現世的臨終見佛，這是與《般舟三昧經》強調的定中見佛是有不同的。

(二)彭際清的由儒向佛

蘇州彭氏，是江南士大夫階級典型的家族，到了乾隆26年（1761），出有進士彭際清（1740～1796年），他是大司馬芝庭公彭啓豐的第四子，字允初，或云尺木，或紹升，號知歸子、一行居士及二林。他原本是一位以「明道先生為的，而且兼通陸朱、陽明、梁谿（指高忠憲）之說」

的人，但為何在三十餘歲時，會成爲一位以淨土爲歸的儒者呢？也就是說他由儒向佛的經緯是如何呢？《一行居集》卷6〈四大師傳〉云：

知歸子曰：予究心佛乘，始自紫柏老人集。其後讀雲棲書，遂傾心淨土，讀憨山、藕益書，而西歸之願益堅。

又該書卷3〈蓮池大師文錄序〉云：

予年三十餘而閱大師文，即知以淨土爲歸。

由上二文，我們應可明白，彭際清是因閱讀紫柏達觀、雲棲株宏、憨山德清及藕益智旭，所謂明末清初四大師的著書而由儒向佛，且成爲一位「志在西方，行在梵網」的淨土教實踐者。

p. 177

不過，這也與他一向敬仰梁谿（東林）的高忠憲與廬山（東林寺）的劉遺民有關，而且與彭氏一族的家學和生活規範，是以陽明學爲依歸也有密切的關係，因爲陽明學比朱子學，比較容易接納佛教的緣故，所以彭際清的由儒向佛，我們不可忽視其家學的淵源關係。正如彭際清在《二林居集》卷22〈汪大紳述〉說的：

儒佛相爭久矣！自趙宋以來，道儒學者，尤喜闢佛。僅慈湖楊氏、西山真氏、潛谿宋氏、白沙陳氏其書不諱言佛，且樂引以爲助。陽明王氏倡良知之學，一再傳後，折至入佛者，殆悉不可數，其最著者大洲趙氏、復所楊氏、海門周氏、石簣陶氏、憺園焦氏、東溟管氏、正希金氏也。遂乃徹兩家之藩，以究竟一乘之旨，其人類皆卓然有本末，苟非爲論議者。

除了受家學陽明學的影響外，明末清初四大師帶來漢地佛教中興的氣象，尤其是蓮池株宏淨土教的實踐與弘揚，對當代士大夫的影響，是眾所周知的事，彭際清身在如此的時空環境及受家學的影響，不僅成爲佛教學者，而且是位篤實的淨土教實踐者。他在二十九歲時，斷肉食，三十四歲時，從真諦寺香山老人聞學實定（1712~1778年），受菩薩戒。歸依受戒後的彭際清，真摯地修行者，《一行居集》卷5《一行居閉關記》，將他的實踐，作了如下的描述。

乾隆五十年春，知歸道人屏居文星閣，顏所住處，曰一行居。佛語文殊師利，欲修一行三昧，心繫一佛，專稱名字。即於念中，能見過去現在未來一切諸佛，道人習此三昧久矣，因以命之。[63]

如此，彭際清雖身為居士，但是過著如僧侶似的生活。不過，彭際清為何如此謹嚴地從事宗教生活呢？他在《一行居集》卷1〈受菩薩戒發願文〉中，敘述自己的心願如下：

若我際清克勵身心，護持戒品，盡此形壽，必生淨土。十方三寶為我証明，令我速得念佛三昧，於命終時，遠離塵垢，親見彌陀，脫然邁西，更無遮障。

依據上文，可以清楚地看出，他此身即欲往生西方淨土的心願非常殷切，不過，卻沒談到脫離生死輪迴的事，或許到了這時代，往生西方淨土的信仰，已經含蓋了脫離生死輪迴的思想也說不定。在淨土教史上，一般視他為與宋世隆文森、畢奇紫嵐及周夢顏安世，

p. 178

為近代中國居士佛教的代表者，[64] 也是使居士佛教性格鮮明化的居士。[65] 他的淨土教實踐與弘揚，影響及魏源（1793～1856年）與龔自珍（1792～1841年）等公羊學派的碩儒，並招來劃時代居士佛教的全盛期，這在教史上是值得注目的。

(三)今文學家魏源的淨土教信仰

魏源與龔自珍均隨江蘇省武進縣出身的公羊學者劉逢祿，學公羊春秋，以公羊思想對時勢加以批判，因此之故他們的學問，被視為今文學，也就是常州公羊學派。此學派的學者，較多傾向佛教，他們擁有佛教信仰或佛學素養的人似是不少。梁啟超說：

其後龔自珍受佛學於紹升，晚受菩薩戒。魏源亦然，晚受菩薩戒，易名承貫，著《無量壽經會譯》等。龔、魏為今文學家所推獎，故今文學家多兼治佛學。[66]

如上文所說，今文學家多兼治佛學，事實上，除了上述龔自珍、魏源之外，尚有如康有為、譚嗣同及梁啟超都是。然而有關龔、魏二氏的佛教信仰，可參考拙文，[67] 在此僅就魏源的淨土教信仰來作介紹。

魏源字默深，法名承貫，是湖南省邵陽出身，是位寄心於中國西北邊境，且對中國近代政治思想界，播撒改革種子的人物。他精通宗教，晚年專心於淨業。[68] 其因緣是咸豐元年（1851），魏源任江蘇高郵的知州，同3年（1854）2月，太平天國軍攻陷南京、揚州，那時固守在四十里外高郵的魏源，卻因三月才報告的罪名，被問罪免職，為此六十歲的他，

從政壇引退，體悟到世間有為法是無常的、不可依恃的，唯有超出三界的輪迴，才是要事。而欲跳出三界輪迴，唯賴阿彌陀佛的願力，專心於淨土教的修持，往生西方淨土。不過在此事件之前，魏源早在他三十五歲，即道光 8 年（1828）就接觸到佛教。這一年他潛居在杭州錢伊菴即錢東父的家一個月，研究佛學，聽曦潤、慈峰二僧講《楞嚴經》、《法華經》。而此錢伊菴，即是繼彭際清的弟子江沅（？～1838 年）之後，影響龔自珍學佛的人物。

p. 179

從政壇引退的魏源，於咸豐 4 年（1855）編輯了《無量壽經會譯》，且在淨土教史上，樹立了淨土四部經的說法。所謂淨土四部經，即是《觀無量壽佛經》、《無量壽經》、《阿彌陀經》及〈普賢行願品〉。不過在教史上，首先將〈普賢行願品〉，放入淨土教修行的，是彭際清。^[69]然而魏源將此經與淨土三經，並列為淨土教依歸的經典成為淨土四部經，顯然在魏源的時代，此種風氣已成形吧！魏源在〈普賢行願品敘〉中云：

〈普賢行願品〉乃《華嚴》一經之歸宿，非淨土一門之經也。《華嚴》以華藏世界海，諸佛微塵國無量無邊，明心佛之無盡，何嘗專指極樂。……蓋以《經》十大願末，皆結曰：念念相續，無有間斷，身語意業，無有疲厭，則併此法界微塵數佛，微塵數眾生念之也。人人以為念盡法界微塵生佛，卒歸彌陀。而自性彌陀之一心，本周法界，雲棲所謂不知「傾華藏海水，入西方一蓮華中，未曾滿蓮之一蕊」也。盡法界為一念，故為念中之王。修淨土，而不讀〈行願品〉，則其教偏而不圓，故以殿四經之末，為淨土之歸宿。^[70]

從上述魏源引雲棲株宏之語，來佐證修淨土者，必須兼讀〈普賢行願品〉的重要性。而眾所周知，此〈普賢行願品〉乃屬華嚴經系統的經典，魏源的說法，可說是基於「自性彌陀，唯心淨土」的思想，也不離彭際清說的「普賢十大願，導歸極樂」。由此可見淨土教信仰與華嚴思想融合的情形。而如此現象的形成，實始自清乾隆彭際清的時代。

四、結論

在上文「彭際清的由儒向佛」中，筆者談到彭際清的淨土教信仰，影響清末知識份子的心靈頗深，就是指的淨土教信仰與華嚴思想的結合。關

於彭際清的淨土教觀，我們可從直至今日為止，學界前輩的看法來一窺其內容。首先我們來看牧田諦亮，在《中國近世佛教史研究》的說法，今將其相關看法，譯之於下：

超越直到現在為止的禪、淨融合，或台、淨一致等諸說，而在此唱導華嚴（教）念佛（淨）一體的，是彭際清的卓見，這已是認為念佛的唯一絕對性，是率直地表現對居士念佛的信念。（頁 248）

p. 180

又小川貫式在〈居士佛教の近世的發展〉云：

彼（彭際清）基於《華嚴經》的思想，著有《華嚴念佛三昧論》，以念佛三昧來統合整個佛教，圖謀教淨的融合（中略）。明末蓮池雲棲說禪、淨一致，藕益智旭述台、淨一致。對此，彭際清居士以華嚴同旨為宗，而闡西方之教，所論教、淨一致，是放異彩於中國淨土教學史上。[\[71\]](#)（自譯）

又，望月信亨在《中國淨土教理史》上亦說：

主要是基於華嚴教旨而立論，其次列舉經典的本文，而略述之。（頁 529，自譯）

還有荒木見悟在《陽明學の開展と佛教》中，作了如下的評述：

乾隆 39 年，際清以華嚴思想作基礎，著作了解釋《無量壽經》的《無量壽經起信論》。（頁 313，自譯）

同時荒木見悟在《雲棲株宏の研究》，也說：

彭際清的念佛信仰，成立於華嚴學的基礎上，這依據他的著作《華嚴念佛三昧論》可以察知。（頁 215，自譯）

根據上揭諸位學界前輩的研究成果，我們若透過《無量壽經起信論》和《華嚴念佛三昧論》，就可掌握彭際清的淨土教觀，是屬於華嚴思想和淨土教信仰結合的型態。如此的型態，可追溯自，如上文「彌陀淨土經論中的般若華嚴思想」中所敘述的《般舟三昧經》及康僧鎧譯《無量壽經》。但是在此，我們需要了解，為何到了乾隆時代此型態之所以形成

的時空背景。此時空背景為何？森三樹三郎氏在《中國思想史》中，作了如下指摘：

清朝中葉以後的學者，尤其是公羊學學派的人中，多寄心於佛教，是何故也？在朱子學和陽明學的精神衰微的當時，而支撐個人安心立命的原理，不是因在儒學上有了失落感，而為彌補心靈的空白，而選擇了佛教嗎？就其佛教信仰的內容來看，有淨土信仰的人是很多，這是一種特徵，可是同時對華嚴和法相的理論抱持關心的情形，可說是顯示了作為知識份子的性格。（頁 428，自譯）

以上森三樹三郎的指摘，應是指的道咸年間以後，漢地知識份子即士儒的心靈世界，

p. 181

而比道咸年間稍早的乾隆時代士儒的心靈世界又是如何呢？荒木見悟在他的《雲棲株宏の研究》說：

到了清朝中葉，士大夫對滿洲王朝的敵愾心完全消縱無影了。凝視個人命運的去向，在社會上，伸展奔放羽翼的方向，仍然撇開著。另一方面，在內心的世界，追求自由天地的傾向變得強烈。（頁 215，自譯）

以上是日本學界，對清朝中葉以來，漢儒心靈世界的看法。事實上自古以來，漢儒生存於以儒家為主的世界裏，一般來說，基於生存的需要，也就是說，為擠身於士林，對儒者的身份是不能不顧的，因此有外表是儒，內心是佛的情形出現。在漢儒來說，當然有表裏均儒的人，但是也有不少為追求心靈自由的人，對這些人來說，佛教往往是他們最佳的精神食糧，特別是在那專制獨裁的政治世界裏，漢儒更能感受到冷暖的滋味，也深感這世界的罪惡才對。因此為跳脫三界的輪迴，他們選擇了淨土教的信仰，由淨土教的信仰，延伸到華嚴的世界，這也是《華嚴經》流傳於明清土林的背景。

（完稿於鳳山佛教蓮社 2001年4月
10日）

p. 182

The Influence of Belief in Amitābha's Pure Land on the Inner World of Chinese Literati

Ven. Huey-yen

Part-time Associate Researcher, Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

Summary

The Amitābha Pure Land faith appeared most likely in the first century B.C. After the Lord Buddha passed into parinirvana, stupa became the place of remembrance and thus the stupa faith of worshipping the Buddha was formed. Later on, the thought of seeing the Buddha emerged gradually. During the reign of King Aśoka of Maurya Dynasty or at late the second century B.C., the concept of the past seven Buddhas was created out of the truth of the path leading to the cessation of suffering, one of the Four Noble Truths, i.e. the truth of suffering, the truth of the causes of suffering, the truth of the cessation of suffering, and the truth of the path leading to the cessation of suffering. The truth of the path leading to the cessation of suffering is the Eightfold Noble Path or the so-called the teaching of the ancient yogi's path. At the end of the second century B.C., the concept of the future Maitreya Buddha was also

formed. Until the first century C.E., the concept of the present bhadra kalpa appeared. In the time of Primitive Buddhism, the concept is one time, one world, and one Buddha. But, now the concept of the present bhadra kalpa asserted the existence of numerous present Buddhas in the worlds of ten directions despite the non-existence of the Buddha in this Sahā world. So, if one wants to seek for enlightenment in the age of no Buddha in this Sahā world, there are two ways:

1. To have faith in the present Buddhas of ten directions, and 2. To obtain prajñā pāramitā. In the first way, Amitābha Buddha is one of the representatives of the present Buddhas of ten directions. In the second way, the prajñā thought that dharmakāya Buddha means seeing the Buddha was developed out of the concept that seeing the dharma means seeing the Buddha. These two streams of thought and faith merged in the period between 120 A.D and 150 A.D, and developed into the style of the Chapter of Practice in Pratyutpanna-samādhi Sūtra. In the meantime, the Sukhāvātī-vyūha Sūtra also contained the thought of prajñā Mādhyamika. Such thought and faith were carried to Loyang of China by Lokāṣema and other northwestern saṅgha and Buddhists of northwestern India because of the incident of destroying Buddhism by King H

uvishka of Kushan Dynasty. As a result, the sutras of both prajñā thought and Amitābha pure land Buddhism were introduced into Loyang at the same time. Thus, the Chinese intellectuals got in touch with such thought and faith. Since Master Hui-yuan, Liu Yi-min and other monks and lay people of Eastern Tsin Dynasty followed the Pratyutpanna-samādhi Sūtra to establish a society to practise the samādhi of recollecting the Buddha in front of the statue of Amitābha Buddha at prajñā Plateau in the north side of Mt. Lu-shan on the 28th day of the 7th month of 402 C.E until the time of Peng Jiqing, Wei Yuan, Yang Renshan and other lay people of Ch'ing Dynasty, the Amitābha pure land Buddhism might exert considerable function of enrichment or impact upon the minds of Chinese Literati. This paper aims to understand the inner world of the Chinese Literati by investigating following topics:

1. The thought of prajñā and Hwa-yen in the sutras and commentaries of Amitābha pure land Buddhism.
2. The “reverting mind” into pure land of Masters Hui-yuan and Tan Lu an.
3. The Amitābha pure land faith of Chinese Literati such as Wang Rixiu , Peng Jiqing and Wei Yuan.

關鍵詞：1.Wang Rixiu 2.Peng Jiqing 3.Wei Yuan

4.mindfulness of the Buddha according to the Huayen Sūtra

5.the inner world of Chinese Literati

[1] 以上參考《淨土佛教の思想》二，梶山雄一〈般舟三昧經〉，講談社，1966. 11. 12.

[2] 《大正藏》冊 46，頁 182c。

[3] 《大正藏》冊 13，頁 905a、b。

[4] 支婁迦讖譯本。

[5] 闍那崛多譯本。

[6] 《拔陀菩薩經》譯本。

[7] 《三品經》現已不存在，但其內容與紀元 303 年竺法護譯出的《舍利弗悔過經》是一致的。參考注 1，梶山雄一氏文。

[8] 《大正藏》冊 12，頁 18c。

[9] 《大正藏》冊 24，頁 1090a~1091b。

[10] 「爾時佛告長老舍利弗，從是西方過十萬億佛土有世界，名曰極樂，其土有佛號阿彌陀，今現在說法。」（《大正藏》冊 12，頁 346c）

[11] 「佛告阿難，無量清淨佛作佛已來，凡十小劫，所居國名須摩提，正在西方，去是閻浮利地界，千億萬須彌山佛國。」（《大正藏》冊 12，頁 282c、）

[12] 參考末木文美士氏〈觀無量壽佛經〉（《淨土佛教の思想》二，頁123～126）。

[13] 同注12，頁130。

[14] 《大正藏》冊13，頁905b。

[15] 《大正藏》冊13，頁905b、c。

[16] 《大正藏》冊13，頁905c。

[17] 同注12，頁131。

[18] 同注12，頁129～130。

[19] 《大正藏》冊13，頁904c～905a。

[20] 東晉佛陀跋羅譯六十卷《華嚴經》卷25，《大正藏》冊9，頁558c。

[21] 同注1。

[22] 《道行般若經》，是後漢支婁迦讖譯的，它的異譯本有鳩摩羅什譯《小品般若經》、施護譯《佛母出生三法藏般若波羅蜜經》，其梵文本是《八千頌般若經》。《道行般若經》計有十卷三十品，依學界的說法，從初品至累教品第二十五，是紀元一世紀中葉以前成立的，是原始的部份，而第二十六品至三十品則是一世紀末葉，後人加上去的（參考注1，梶山氏文）。

[23] 《大正藏》冊12，頁266b。

[24] 《大正藏》冊12，頁267b、c。

[25] 《妙法蓮華經》卷 2〈信解品第四〉，《大正藏》冊 9，頁 16b～19a。

[26] 六十卷《華嚴經》卷 30〈佛不思議法品〉，《大正藏》冊 9，頁 590b～594a。

[27] 藤田宏達氏〈無量壽經〉（《淨土佛教の思想》一，講談社，1994. 9. 14。

[28] 《大正藏》冊 25，頁 708c。

[29] 《大正藏》冊 8，頁 408b～409a。此異譯本有《放光般若經》卷 19（《大正藏》冊 8，頁 136a、b）。《大般若波羅蜜多經》卷 476（《大正藏》冊 7，頁 411c～414c）。又同卷 393～394（《大正藏》冊 6，頁 1035b～1038c）。又同卷 535～536（《大正藏》冊 7，頁 749c～751b）。以上參考藤田宏達氏《原始淨土思想の研究》，頁 515，岩波書店，1986. 11. 7。

[30] 《大正藏》冊 9，頁 594b。

[31] 唐法藏《華嚴遊心法界記》（《大正藏》冊 45，頁 646b）。

[32] 《大正藏》冊 12，頁 265c。

[33] 《大正藏》冊 12，頁 343a。

[34] 《大正藏》冊 12，頁 343b、c。

[35] 《綜理眾經目錄》是東晉道安於寧康 2 年（374）編纂的，此目錄已佚失，但所幸梁僧祐（445～518 年）著《出三藏記集》多所引用，故大致可知其內容。

[36] 以上參考櫻部建氏〈慧遠——念佛の鼻祖——〉（《淨土佛教の思想》三，講談社，1996. 3. 15）。

[37] 同注 36。

[38] 《大正藏》冊 45，頁 224b、c。

[39] 在《大正藏》冊 12 中，收錄的《大阿彌陀經》是為吳支謙譯的，但據藤田宏達氏的研究，提出此譯本是支婁迦讖原譯、支謙改譯的，而香川孝雄氏則提出是支婁迦讖譯出的（藤田宏達氏〈無量壽經——阿彌陀佛と淨土——〉《淨土佛教の思想》一，講談社，1994. 9. 14）。

[40] 《無量清淨平等覺經》在《大正藏》冊 12 中是作支婁迦讖譯，但香川孝雄氏等考證結果，提出是西晉竺法護譯的（同上藤田宏達氏文）。至於曹魏康僧鎧譯的《無量壽經》，實際上是東晉佛陀跋陀羅與劉宋寶雲於 421 年譯出的（同上藤田宏達氏文）。

[41] 《大正藏》冊 50，頁 358c～359a。

[42] 《大正藏》冊 52，頁 351b（《廣弘明集》卷 30）。

[43] 此仙經十卷，可能是指陶弘景撰的《眾醮義》10 卷，或指《抱朴子注》、或指《本草集注》（藤堂恭俊〈曇鸞——淨土教を开花せしめた人と思想〉，收於《淨土佛教の思想四》，頁 20。講談社，1995. 7. 14）。

[44] 《大正藏》冊 50，頁 470b、c。

[45] 參考注 43 揭示的藤堂恭俊文。

[46] 《續高僧傳》卷 16，《大正藏》冊 50，頁 553c～554a。

[47] 《大正藏》冊 16，頁 569a。

[48] 《大正藏》冊 47，頁 97c。

[49] 同注 45。

[50] 《大正藏》冊 26，頁 826a、b。

[51] 《大正藏》冊 26，頁 41b。

[52] 《大正藏》冊 12，頁 346c。

[53] 《大正藏》冊 12，頁 270a。

[54] 《大正藏》冊 25，頁 126b。

[55] 《大正藏》冊 26，頁 41b。

[56] 《大正藏》冊 26，頁 42c。

[57] 見拙文〈《無量壽經》糅合本の一研究（一）——王日休の《大阿彌陀經》をめぐって——〉、〈《無量壽經》糅合本の一研究（二）——彭際清の《無量壽經起信論》について——〉、及〈今文學家龔自珍と魏源の佛教信仰〉（《慧嚴佛學論文集》頁 281～442，春暉出版社，民國 85 年 10 月）。

[58] 周必大（1126～1204 年）《省齋文集》卷 9〈王日休真贊〉。

[59] 《大正藏》冊 47，頁 285b、c。

[60] 《大正藏》冊 47，頁 254b、c。

[61] 《大正藏》冊 47，頁 257b。

[62] 《大正藏》冊 47，頁 258a。

[63] 見拙文〈《無量壽經》糅合本の一研究（二）——彭際清の《無量壽經起信論》のついて——〉。

[64] 牧田諦亮《中國近世佛教史研究》，頁 215。

[65] 同注 64，牧田氏書，頁 232。小川貫式〈居士佛教の近世的發展〉（《龍谷大學論集》第 339 號）。玉城康四郎《佛教史》二，頁 168。

[66] 《清代學術概論》，頁 102。

[67] 拙文〈今文學家龔自珍と魏源の佛教信仰〉（《慧嚴佛學論文集》，頁 281～310，春暉，民國 85 年 10 月）。

[68] 周詒樸，〈原刊淨土四經敘〉（《卍續藏》冊 150，頁 705 上）。

[69] 見注 63。

[70] 《魏源集》，頁 252～253。

[71] 《龍谷大學論集》，第 339 號。