

《大勢至菩薩念佛圓通章》 成為淨土宗經典的詮釋問題 ——以印光之詮釋為主¹

陳劍鎧*

摘要

《大勢至菩薩念佛圓通章》見於《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷五，清末民初時印光（1861—1940）極力倡導此章經文，並將之列為淨土宗的主要經典之一。由於印光對該章經文開示的修持法有獨特見解，又基於他被推尊為淨土宗第十三位祖師，遂使該章經文成為修習淨土法門者爭相研習的重要經典之一。

印光強調《念佛圓通章》裏「都攝六根，淨念相繼」的教示，並以持名念佛法來詮釋《念佛圓通章》，使得《首楞嚴經》的圓通義與持名念佛法得以相通，換言之，透過持名念佛法也能證得實相。實則，《念佛圓通章》的原義不必如印光所言，是以持名念佛法來修持，因為依照經中原義，念佛圓通的本義是念實相佛，而且所念不必定是阿彌陀佛，而是「徧用根、塵、識、大以念佛。」

我們不是說印光的轉移不可成立，印光的詮釋見解是從實踐修持而證成，因此本文從教化立場及宗教的經典詮釋兩個面向，來看印光的詮釋向度及其相關問題。

關鍵詞：大勢至菩薩、念佛圓通章、淨土宗、詮釋、印光

¹ 感謝兩位匿名審查委員提供寶貴意見，使本文更加完善，謹此致謝。

*屏東教育大學中國語文學系副教授

《大勢至菩薩念佛圓通章》 成為淨土宗經典的詮釋問題 ——以印光之詮釋為主

陳劍鎧

一、前言

《大勢至菩薩念佛圓通章》(以下簡稱《念佛圓通章》)見於《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》(以下簡稱《首楞嚴經》)卷五,由於中唐至清末間,屬淨土宗系統的人士註疏《首楞嚴經》者不多,²因而此章經文未受到淨土學人的極度重視。不過,在宋代天台宗大德以台宗義理解釋《首楞嚴經》者不少,山家、山外派都很重視,智圓(976—1022)、仁岳(992—1064)等專門撰寫注疏弘揚此經,明代的台宗大師真覺(1537—1589)、傳燈(1554—1628)、智旭(1599—1655)三代相傳弘傳《首楞嚴經》,均有注疏行世。³經過宋、明的弘揚,《首楞嚴經》在天台宗的地位穩固,經中許多內容滲入到天台宗的宗義之中。⁴現存《首楞嚴經》的六十餘家注疏,屬於台宗的就有

² 參閱李治華:〈《楞嚴經》與中國宗派〉,載《中華佛學研究》第2期(1998年),頁207—229。

³ 參閱岩城英規:〈智旭と智円——『首楞嚴經』注釈の比較に焦点を当てて〉,載《印度学仏教学研究》,第54卷第2號(2006年3月),頁97—102;岩城英規:〈智旭と山外派——『首楞嚴經』解釈に見る連続性と非連性〉,載《印度学仏教学研究》,第50卷第2號(2002年3月),頁109—113。

⁴ 吾人皆知,智顛無法親見《首楞嚴經》,而向西天膜拜,冀能見得此經,然其所立之止觀法門多與此經懸合。是故,自古諸師莫不稟承天台教義以釋《首楞嚴經》,如宋代孤山智圓、吳興仁嶽(?—1064)、柏庭善月(1149

三分之一。

天台宗大德以台宗義理解釋《首楞嚴經》者雖然不少，但《首楞嚴經》跟華嚴宗的關係又更爲密切，⁵宋代的華嚴宗學僧長水子璿（965—1038）《首楞嚴經義疏注經》依華嚴十門以分釋此經，⁶不但影響後代華嚴學者注疏《首楞嚴經》形式，還因跟他宗理念不同，產生爭辯。長水子璿雖曾指摘台家「錯解三摩」，但他的注疏也遭到「義學

—1241）、桐洲思坦（生卒年不詳）、明代幽谿傳燈、蕩益智旭及靈耀全彰，他們將《首楞嚴經》的「奢摩他」、「三摩」、「禪那」的三種禪定，關聯到天台止觀的問題上，天台系注釋書以《摩訶止觀》對三種禪定的解釋，形成一條注疏的脈絡（參閱岩城英規：〈『首楞嚴經』注釈書考〉，載《印度学仏教学研究》第52卷第2期，2004年3月，頁144—148）。這樣的問題，在胡健財《〈大佛頂首楞嚴經〉「耳根圓修」之研究》裏亦有探討，而他另提出交光真鑑《大佛頂首楞嚴經正脈疏》破斥以三止三觀來解釋「奢摩他」、「三摩」、「禪那」三種禪定的說法（參閱胡健財：《〈大佛頂首楞嚴經〉「耳根圓修」之研究》，台北：政治大學中國文學研究所博士論文，1996年6月，頁49—62）。

- ⁵ 《首楞嚴經》與《華嚴經》有許多相近的地方：一、《首楞嚴經》關於三界六道「唯心所現」的思想與《華嚴經》「三界唯心」的思想非常相像；二、於一毛端現寶王刹以及坐於微塵轉大法輪的楞嚴大定與《華嚴經》的華嚴三昧，也有許多相通之處；三、《首楞嚴經》所說的菩薩修行的「五十五階位」與《華嚴經》所強調的菩薩「十地」恰可互相補充；四、《首楞嚴經》所體現的圓觸思想對華嚴宗的法界圓融思想，是一個非常有力的支持；五、《首楞嚴經》所弘揚的常住真心思想恰好是華嚴宗賴以立宗的根據；六、《首楞嚴經》講的陰、處、界以及諸法都依於如來藏而起的思想，成爲後期華嚴宗論述「不變隨緣、隨緣不變」理論的另一典據（參閱楊維中：〈論《楞嚴經》佛學思想的特色及其影響〉，載《蘇州鐵道師範學院學報（社會科學版）》第3期2001年，頁70—76，尤其頁75。）。由於上述原因，歷來華嚴宗大德都將《首楞嚴經》視爲己宗寶典，以華嚴宗義解釋《首楞嚴經》的做法代代相承，直至當代仍然未曾斷絕。
- ⁶ 錢謙益的《楞嚴經疏解蒙鈔》云：「（長水疏云）將釋此經，十門分別……。 （謙益曰）清涼《華嚴疏》，稟承賢首，總啓十門，前八義門，后二正釋。圭峰疏《圓覺》、長水注《楞嚴》，先後開章，并循斯軌。」（《卮續藏經》第13冊，頁516a）。

之訶」。⁷不過，值得注意的是，吉津宜英先生指出長水子璿的《首楞嚴經義疏注經》，除了以如來藏、佛性思想來注疏為其特色外，還提出二十五圓通的不思議行門，並以觀音圓通為最上，連結到阿彌陀佛的安樂國，強調極惡之人亦能得救，表達淨土宗的救度極談，顯現出該注疏的特勝處。⁸吉津宜英的論述與善導系的成說有類似之處，因為善導提出像一闡提的極惡眾生，倘若能迴心念佛，亦能滅罪而往生極樂國，⁹強調眾生皆有佛性之要義。¹⁰雖然，長水子璿解釋《首楞嚴經》「是人罪障應念銷滅，變其所受地獄苦因，成安樂國」的經意時，指出「滅罪勝也，重罪之人，一念弘經，其力能翻極重苦報，成極樂報。」¹¹但是這裏的「安樂國」並不能認定即是極樂世界，「極樂報」即是獲得往

⁷ 相關諍辯的概略性介紹，參閱夏志前：〈《楞嚴》之諍與晚明佛教——以《楞嚴經》的詮釋為中心〉，《中國哲學史》第 3 期 2007 年，頁 26—33。

⁸ 參閱吉津宜英：〈華嚴教學の与えた宋代禅宗への影響——首楞嚴經信仰形成への要因〉，收入鈴木哲雄編：《宋代禅宗の社会的影響》，（東京：山喜房佛書林，2002 年 11 月），頁 289—325，尤其頁 311—313。

⁹ 參閱橫超慧日：《涅槃經と浄土教》（京都：平樂寺書店，1987 年 10 月 3 刷），〈善導と闡提廻心〉，頁 132—136。另可參閱橫超慧日著，印海譯：〈中國浄土教與涅槃經〉，《浄土教思想論》（台北：財團法人嚴寬祐文教基金會，2004 年 12 月），頁 572—578。

¹⁰ 有學者研究指出，善導的思想也具有如來藏、佛性思想（參閱河波昌：〈「指方立相」と相像力の論理〉，載氏著《大乘仏教思想論攷》，東京：大東出版社，1994 年 7 月，頁 15—69）。可見吉津宜英的看法在學界有共識，只是這裏面臨著調整與適應的問題，善導系的浄土宗學如何引進如來藏、佛性思想，在整體上來看，澄清這個轉化是須平心靜氣地加以辨別的。或許這個源頭可上溯到曇鸞《往生論註》裏所呈現的如來藏、佛性思想（參閱平川彰著，印海譯：〈關於浄土教之用語〉，收入藤田宏達等著：《浄土教思想論》，台北：財團法人嚴寬祐文教基金會，2004 年 12 月，頁 265—285，尤其頁 279—281；平川彰著，印海譯：〈浄土教之問題〉，《浄土教思想論》，頁 287—299，尤其頁 297—298；平川彰著，印海譯：〈作為如來藏之法藏菩薩〉，《浄土教思想論》，頁 301—329，尤其頁 308—309）。

¹¹ 北宋·子璿：《首楞嚴義疏注經》，《大正藏》第 39 冊，頁 967a。

生極樂世界的果報。¹²不過，吉津宜英指出這節經文在《首楞嚴經》的流通分提出，強調長水子璿引用觀音圓通法門，故有歸結於弘揚該經便得以滅罪而往生阿彌陀佛的極樂國的意思。如此看來，長水子璿承襲宗密「眾生本來成佛」的論據，來強調弘揚《首楞嚴經》可以滅罪得福的意思，被吉津宜英轉用於彌陀淨土的關係上。這層關係是圍繞在「佛性」的問題上，亦可說「佛性」是穿針引線的關鍵處。

明代雲棲株宏（1532—1612）撰有《楞嚴經摸象記》，對觀音耳根圓通多所著墨，¹³而對勢至的念佛圓通則云：「勢至念佛因緣，《彌陀疏鈔》中已發大意」。¹⁴雲棲株宏在其《彌陀疏鈔》論述「事持」及「理持」時云：「《大勢至圓通章》云：『不假方便，自得心開。』……故言『理』得通『事』，以決其疑。念念理一，是念念彌陀也。其爲稱名，不亦大乎！是故攝心體心，兩種念佛，事理互通，本不二故。」¹⁵強調事持得以通向理持，換言之，事一心可以通向理一心，這也是稱名念佛圓具「不假方便，自得心開」的要旨。雲棲株宏在論述自力、佛力

¹² 例如長水子璿的注疏云：「（經）或計身滅，或欲盡滅，或苦盡滅，或極樂滅，或極捨滅。如是循環，窮盡七除，現前銷滅，滅已無復。（疏）或計身滅，即欲界人天也，同界地故，欲盡即初禪，苦盡即二禪，極樂即三禪，極捨即四禪及無色也。」（北宋·子璿：《首楞嚴義疏注經》，《大正藏》第39冊，頁960a）又云，「（經）或以欲界爲正轉依，……或以初禪，性無憂故。或以二禪，心無苦故。或以三禪，極悅隨故。或以四禪，苦樂二亡不受輪迴生滅性故。（疏）以欲界爲正轉依者，……或以初禪性無憂者，已離欲染，無復憂心，得輕安樂故。或以二禪心無苦者，即是極喜也。或以三禪極悅隨者，即極樂也。或以四禪苦樂二亡，即捨受也。」（同上，頁960b）可見，這裏的「極樂」不是指極樂世界，而是指證得三禪時身心安樂之態，而且修證者有生於三禪天（少淨天、無量淨天、遍淨天）的果報，在此三禪天，能享有至極靜妙的樂受，故亦可視爲一個安樂的環境。

¹³ 參閱明·株宏：《楞嚴經摸象記》，《卍續藏經》第12冊，頁493b—494a。

¹⁴ 同上註，頁494b—c。

¹⁵ 明·株宏：《阿彌陀經疏鈔》，《卍續藏經》第22冊，卷3，頁664b。

的問題時亦云：「自力者，凡人命終，前有將謝，後有未生，平生善惡，自然現前。……今專念佛，一心不亂，則淨念成就。清淨心中，寧不佛現前乎。《楞嚴》云：『憶佛念佛，現前當來，必定見佛』是也。佛力者，……則現其前等，所謂念佛眾生，攝取不捨，是也。」念佛行者於臨命終時一心專念，淨念成就，佛現於面前，如同「憶佛念佛，現前當來，必定見佛」所云。換言之，在自力部分，行者必須致力行之，佛必於現前或當來現於行者面前。從上舉二例看出，《念佛圓通章》已為雲棲株宏引入淨土教學，他的說法可能影響印光，例如印光撰有〈念佛三昧摸象記〉，¹⁶自言是依據《彌陀疏鈔》的義理而來，¹⁷尤有甚者，印光取名「摸象記」也可能是學自雲棲株宏的《楞嚴經摸象記》，皆有以盲人摸象自喻，以表自謙。

清代行策（1628—1682）撰有《首楞嚴經勢至圓通章解》，通觀全文強調觀音耳根圓通與勢至念佛圓通二者的關係，指出文殊撰擇耳根圓通是明選，撰擇念佛圓通是暗選，¹⁸二者的重要性相當，言下之意在推舉勢至念佛圓通，以作為淨土教學的經典。印光曾云：「以觀『反聞聞自性』之工夫，修勢至『都攝六根，淨念相繼』之淨業，即淨而禪，孰妙于是。」¹⁹印光將「都攝六根」的下手處放在「聽」，那麼，當「都攝六根」而念時，即無形中運用了反聞的功夫。印光這樣的看法，亦

¹⁶ 印光著，廣定編：《印光大師全集》（臺北：佛教書局，1991年4月，以下簡稱《全集》），第一冊，〈念佛三昧摸象記〉，頁816—817。

¹⁷ 參閱陳劍鏗：〈印光論念佛三昧〉，收入《圓通證道——印光的淨土啓化》（台北：東大圖書公司，2002年5月），附錄，頁279—293。

¹⁸ 清·行策：《首楞嚴經勢至圓通章解》，《卍續藏經》第16冊，頁393c。另外，有關文殊師利菩薩密選觀世音菩薩的耳根圓通，以及修證耳根圓通之簡要說明，參閱黃國清：〈以圓解起圓行——『楞嚴經』（下）〉，載《人生》第231期，2002年11月，頁112—117，尤其頁113—114。

¹⁹ 《全集》第一冊，〈與海鹽顧母徐夫中書〉，頁141。

有可能受行策的影響，因爲行策的祖師地位是由印光所確立，時間約於民國廿七、八年（1938—1939）之間，²⁰可見印光極爲重視行策，對其言說不但不可能視而不見，甚至有相當的認識及理解，否則無由確立行策的祖師地位。

另外，清代續法（1641—1728）撰有《大勢至菩薩念佛圓通章疏鈔》，²¹是歷代註疏《念佛圓通章》最爲詳盡的著作，該疏以華嚴宗的義理來闡釋，亦著重善導系所主張的持名念佛法。足見，續法跟行策一樣，已將《念佛圓通章》視爲淨土宗的主要經典而獨立注疏。不過，無論是雲棲株宏對《念佛圓通章》的引用，還是行策、續法等獨立抽出《念佛圓通章》來加以注疏，都未將《念佛圓通章》提到與淨土三部經並列的地位。直到清末民初時印光（1861—1940）極力倡導，才將此章列爲淨土五經之一，他說：「《大勢至菩薩章》乃淨宗最上開示，祇此一章，便可與淨土四經參而爲五。」²²所謂的淨土四經是指淨土宗的主要三部經典——《無量壽經》、《阿彌陀經》、《觀無量壽經》，加上清咸豐年間魏源（1794—1857）將《華嚴經·普賢行願品》附在三經之後所成。²³印光將《念佛圓通章》加入，形成民國以來普遍流通於世的淨土五經。²⁴這是《念佛圓通章》在近代成爲淨土五經之一的始末。

²⁰ 參閱陳劍鏗：〈近代確立蓮宗十三位祖師的經過及其釋疑〉，網址：<http://www.confucius2000.com/scholar/chenh2.htm>，上網日期：2007/07/22。

²¹ 參閱清·續法：《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》，《卍續藏經》第16冊，頁373a—382b。

²² 《全集》第一冊，〈復永嘉某居士書四〉，頁107。

²³ 參閱魏源：〈淨土四經總敘〉，《魏源集》（台北：鼎文書局，1978年），頁246—48；魏源：〈普賢行願品敘〉，同上書，頁252—53。

²⁴ 印光對淨土五經流通本的編排次序是，三經之後爲《大勢至菩薩念佛圓通章》，而以《普賢行願品》殿後。參閱《全集》第二冊，〈淨土五經重刊序〉，頁1144。

印光依淨土宗的立場出發，對該章經文開示的修持法有獨特見解，又基於他被推尊為淨土宗第十三位祖師，遂使該章經文成為修習淨土法門者爭相研習的重要經典之一，²⁵註疏、講義、句解、要義等著作陸續面世，即使其他宗派人士註疏《首楞嚴經》者，於此一章亦詳加詮釋。本文主要依印光的詮釋為主，²⁶來探討《念佛圓通章》被轉換成淨宗經典的詮釋問題。

李志夫先生在其《楞嚴校釋》裏指出注疏《首楞嚴經》者「大約分三種方式：一為全部；二為局部；三為間接注疏，即注疏之注疏是也。」²⁷就第三種而言，古代祖師因師承及所學經論不同，在義理疏解過程中難免用自宗的角度與用語來解釋《首楞嚴經》，以作為自宗思想

²⁵ 會性法師說：「〈念佛圓通章〉……明朝以前，較少流通，明末講說《楞嚴》者多，註解也多，漸漸廣為人知。崇禎年間，天台宗正相法師單就此章作解釋，謂《念佛圓通章科解》，現存於《卍續藏》。清朝初年，賢首宗一位偉大的續法法師，著有《圓通章疏》，最為詳細。可見明末清初，已有弘傳，往後直到民初，印光大師倡導，淨宗道場才廣為弘宣。」（釋會性：〈大勢至菩薩念佛圓通章講錄〉，網址：<http://book.bfn.org/books2/1967.htm>，上網日期：2007/05/10，頁 5）。

²⁶ 在佛教網站，有收集明代以降對《念佛圓通章》的詮釋著作（參閱網址：<http://book.bfn.org/books2.htm>，上網日期：2007/07/22），尤其近代學人的著作幾乎都收錄，本文僅採用印光的論述作為研究對象，是基於印光對《念佛圓通章》的詮釋已受到廣泛注意，他亦為淨土宗目前最近的一位祖師，其說具有代表性。此外，自印光倡導《念佛圓通章》為淨土宗的主要經典後，兩岸三地乃至移居海外的華人如果是修持淨土法門者，無不奉此章經文為圭臬，因此目前研究這個問題是契合時機的。尤其台灣佛教經前人的努力，已儼然成為世界的佛教重鎮，而且印光的法脈亦傳延至台灣，經過半個多世紀的弘傳，應檢討其所佔的位置如何，以及這章經文在通俗與神聖間是如何被信徒所採用。關於上述問題的探討，希望本文能供為前沿基礎研究之參考。

²⁷ 李志夫：《楞嚴校釋》（台北：大乘精舍印經會，1984 年），頁 21。

的理論依據。因此可能會產生朝向自家教義類型化或比附的情況。²⁸這種類型化或比附正是本文所欲分疏的地方，從中析理《念佛圓通章》被印光接受為淨土宗經典的情況到底如何。

而本文所要處理的問題是：一、將《念佛圓通章》視為淨土宗經典的理論依據為何？換言之，印光如何以持名念佛來詮釋《念佛圓通章》所教示的念佛法，使其合理地被視為淨土宗的經典。二、近代的淨土宗學人對《念佛圓通章》的詮釋，帶出了怎樣的修持理念？換言之，近代淨土宗提倡的念佛法是以持名念佛為主，而持名念佛跟《念佛圓通章》結合後，擴大了持名念佛的可行性及有效性。以上兩點是本文所要論證的議題，冀望在證成上述觀點時，能對近代淨土法門的修持動向給出另一面向的理解。

《念佛圓通章》被淨土宗學人指為《楞嚴經》的菁華所在，亦被視為淨土宗之「心經」。²⁹此章僅 244 字，為便於讀者檢閱，茲登錄於下：

²⁸ 參閱李英德（釋慧心）：《《楞嚴經》解脫道之研究》（嘉義：南華大學宗教學研究所碩士論文，2005 年 5 月），頁 9。再者，明代交光真鑑曾對以宗派觀念或其他經典解釋《楞嚴經》的方式提出反省，認為必須回到《楞嚴經》本身的經義脈絡，方不致偏離此經所闡明的義理。他說：「此經滿數萬言，文雖長廣，而聖言辭義雙妙，首尾照應，脈絡貫通，無有不相照應，不相通貫之處。舊解多惟就文輒解，更不首尾顧盼。或未見本意，冒昧推原，以致前後不相照應，語脈互成乖反。今疏非敢意外穿鑿，但惟曲順聖經，本來語脈，而疏導之務，令前後照應，語脈貫通而已。」（明·真鑑：《大佛頂首楞嚴經正脈疏》，《卍續藏經》第 12 冊，頁 188b）。

²⁹ 參閱淨空講、劉承符記：《無量壽經玄義親聞記》（台北：佛陀教育基金會，1994 年），頁 12。另外，淨空講、悟行記：《大勢至菩薩念佛圓通章筆記》（台北：華藏淨宗學會，1993 年 12 月），頁 54，有類似說法。

大勢至法王子，與其同倫五十二菩薩，即從座起，頂禮佛足，而白佛言：我憶往昔，恆河沙劫，有佛出世，名無量光。十二如來，相繼一劫。其最後佛，名超日月光，彼佛教我，念佛三昧。譬如有人，一專為憶，一人專忘，如是二人，若逢不逢，或見非見。二人相憶，二憶念深，如是乃至從生至生，同於形影，不相乖異。十方如來，憐念眾生，如母憶子。若子逃逝，雖憶何為？子若憶母，如母憶時，母子歷生，不相違遠。若眾生心，憶佛念佛，現前當來，必定見佛，去佛不遠。不假方便，自得心開。如染香人，身有香氣，此則名曰香光莊嚴。我本因地，以念佛心，入無生忍。今於此界，攝念佛人，歸於淨土。佛問圓通，我無選擇。都攝六根，淨念相繼，得三摩地，斯為第一。³⁰

二、印光對《念佛圓通章》的詮釋

印光未曾對《念佛圓通章》通篇作疏，或對信眾講演該章經文。

不過，他在給信徒的書信裏一再強調《念佛圓通章》的重要性，以及對「都攝六根，淨念相繼」提出個人的修持心得。

³⁰ 《大正藏》第 19 冊，頁 128a—b。

印光對《念佛圓通章》有獨特的體驗，他認爲此圓通章是淨土宗的最上開示。³¹他對「都攝六根，淨念相繼」此句經文非常注重，曾斬釘截鐵地說：「淨土法門……，修持之要在『都攝六根，淨念相繼』。無須多說，依此力行，則自可親得其益矣。」³²「都攝六根」是指持名念佛時的實際操作方法，而所念的佛名爲阿彌陀佛；「淨念相繼」是指透過都攝六根來念佛，而獲得的淨念能達到持續不斷的境地。

(一)「都攝六根」的念佛法則

印光強調「念佛之要，在於都攝六根。」³³他屢次教導信徒「都攝六根」的念佛法，他說：

都攝六根者，即是念佛之心專注於佛名號，即攝意根；
口須念得清清楚楚，即攝舌根；耳須聽得清清楚楚，
即攝耳根。此三根攝於佛號，則眼決不會亂視。念佛
時眼宜垂簾，即放下眼皮，不可睜大。眼既攝矣，鼻
也不會亂嗅，則鼻亦攝矣。身須恭敬，則身亦攝矣。³⁴

印光指出心專注於佛名號，即攝意根；口中稱念佛名號，須句句清楚，即攝舌根；耳中句句清楚地聽取佛名號聲，即攝耳根。而且須先攝意、口、耳三根，三根既攝，則眼根亦隨之而攝。眼根既攝，鼻根亦隨之而攝。而心存恭敬，則收攝身根。依照印光這個說法，收攝六根有連

³¹ 《全集》第二冊，〈淨土五經重刊序〉，頁 1144；《全集》第二冊，〈靈巖山篤修淨土道場啓建大殿記〉，頁 1282。此二處皆云：「《楞嚴經·大勢至念佛圓通章》實爲念佛最妙開示。」

³² 《全集》第二冊，〈復湯文煊居士書二〉，頁 900。

³³ 《全集》第二冊，〈與張清江居士書〉，頁 1014。

³⁴ 《全集》第二冊，〈復幻修大師書〉，頁 873。

帶關係，層層而進，印光以為攝意、舌、耳三根最為重要，只要此三根俱攝，餘三根便隨之而攝。印光曾說：「所言心、口、耳悉令清楚者，即『都攝六根』之法則也。（自註：心，即意根。口，即舌根。）」又說：「心、口念而耳聽，眼鼻決不至向外馳求，身亦不至倨傲放肆。」³⁵可見印光以為攝意、舌、耳三根，即可達到六根俱攝的目標，³⁶而且明顯的是，印光是以持名念佛法來詮釋「都攝六根」。

印光進一步簡別攝意、舌、耳三根的主從關係，指出三根之中，攝住耳根最為重要，他說：「常聽自己念佛音聲，即是『都攝六根』之下手處。切須注意。」³⁷又說：「須知『都攝』，注重在聽，即心中默念，也要聽。心中起念，即有聲相。自己耳，聽自己心中之聲，仍是明明了了。果能字字句句，聽得清楚，則六根通歸於一。」³⁸「都攝六根」的下手處在於攝住耳根，清清楚楚地聽自己念出來的佛號聲。³⁹

至於攝意、舌、耳三根，印光一再表示須徹底做到「清清楚楚」的地步，此是重要法則所在：「念佛之人當恭敬至誠，字字句句，心裏念得清清楚楚，口裏念得清清楚楚。果能如是，縱不能完全了無妄念，然亦不至過甚。多有圖快圖多，隨口滑讀，故無效也。若能攝心，方可謂為真念佛人。」⁴⁰無論心念或是口念，皆須念得清清楚楚，此是

³⁵ 《全集》第二冊，〈復又真師、覺三居士書〉，頁 954。

³⁶ 參閱同上註，頁 954。他又曾言：「心念屬意，口念屬舌，耳聽屬耳，眼皮下垂，即見鼻端，則眼鼻二根亦攝，五根既同歸一句佛號，身根焉有不恭敬嚴肅之理乎。」（《全集》第三冊，上卷，〈張聖慧書三〉，頁 208）。

³⁷ 《全集》第二冊，〈復郁智朗居士書〉，頁 1010。

³⁸ 《全集》第二冊，〈復楊煒章居士書〉，頁 1129—30。

³⁹ 印光云：「《楞嚴經》大勢至菩薩云：『都攝六根，淨念相繼，得三摩地，斯為第一。』注重在聽。」（《全集》第二冊，〈復修淨師書〉，頁 1135）。

⁴⁰ 《全集》第二冊，〈復又真師、覺三居士書〉，頁 954。

恭敬至誠的一種表現，如果不這樣，念佛則無法獲得真實利益。印光又強調「無論大聲小聲，均須心裏念得清清楚楚，口裏念得清清楚楚，耳中聽得清清楚楚。」⁴¹可見「清清楚楚」是都攝六根的首要法則。

所謂「攝住耳根」，即是「攝耳諦聽」之意，印光說「念佛時能攝耳諦聽，即都攝六根之法」。⁴²他說：

念佛必須攝心，念從心起，聲從口出，皆須字字句句，分明了了。又須攝耳諦聽，字字句句納於心中。耳根一攝，諸根無由外馳，庶可速至一心不亂。大勢至所謂「都攝六根，淨念相繼，得三摩地，斯爲第一」者，即此是也。文殊所謂「反聞聞自性，性成無上道」者，亦即此是也。切不可謂持名一法淺近，捨之而修觀像、觀想、實相等法。⁴³

攝耳諦聽即能攝心；攝耳諦聽即能「都攝六根」；攝耳諦聽即能「反聞聞自性」。⁴⁴攝耳諦聽是以持名念佛爲法，字字句句，清楚分明地聽自己念出來的佛號聲。而耳根一攝，其餘諸根便不會向外馳逐。欲達到

⁴¹ 《全集》第二冊，〈復湯慧振居士書〉，頁 953。

⁴² 《全集》第三冊，卷上，〈致徐志一居士書〉，頁 320；又《全集》第二冊，〈與張靜江居士書〉云：「當念佛時，『攝耳諦聽』，即是攝六根之下手處。」（頁 1014）；《全集》第三冊，卷上，〈復聖照居士書〉云：「《楞嚴經》〈大勢至圓通章〉云：『都攝六根，淨念相繼。得三摩地，斯爲第一。』即是『攝耳諦聽』之法。」（頁 212）。

⁴³ 《全集》第一冊，〈與徐福賢女士書〉，頁 127。

⁴⁴ 「反聞聞自性」是指觀世音菩薩的耳根圓通。印光結合根大圓通與耳根圓通來開示念佛方法，他說：「都攝六根爲念佛最妙之一法，念時無論聲默，常須攝耳諦聽，此乃合『返念念自性』，與『返聞聞自性』之二義而兼修者。返聞單屬自力，返念兼有佛力，則爲益大矣。」（《全集》第三冊，卷上，〈復張聖慧書（其三）〉，頁 208）。

「都攝六根，淨念相繼」，則無論行、住、坐、臥，須常念佛號，或聲或默，皆須聽自己念佛之聲。⁴⁵印光說「如是攝心，妄念自息」。⁴⁶總之，印光認為念佛時，如果耳根所聽之佛號稍有不分明的情況出現，即表示不真切而有妄想。而且只念不聽，容易產生妄想。

(二)「淨念相繼」與念佛三昧

既然六根已攝，則能獲得「淨念相繼」的實效，印光解釋說：

六根既攝而不散，則心無妄念，唯佛是念，方為淨念。
六根不攝，雖則念佛，心中仍然妄想紛飛，難得實益。
若能常都攝六根而念，是名「淨念相繼」。能常常淨念
相繼，則一心不亂，與念佛三昧，均可漸得矣。⁴⁷

所謂「淨念」，乃指都攝六根而念。此時心中沒有雜妄之念，只有佛念。足見「淨念」的呈現乃由都攝六根而來，六根不攝則心中妄想紛飛，無法獲得念佛的真實利益。若能一直都攝六根而念，是名「淨念相繼」。印光還提出保證，如能常常淨念相繼，則一心不亂與念佛三昧，皆可依次而得。所以印光說：「『都攝六根，淨念相繼』為得三昧之第一妙法。」⁴⁸

「淨念相繼」的境界呈現時，是否即是證得一心不亂或是念佛三昧？印光的看法是：「都攝六根而念，雖不能全無妄念，校彼不攝者，

⁴⁵ 參閱《全集》第二冊，〈阜寧合興鎮淨念蓮社緣起序〉，頁 1237。

⁴⁶ 《全集》第一冊，〈復高邵麟居士書四〉，頁 65。

⁴⁷ 《全集》第二冊，〈復幻修大師書〉，頁 873。

⁴⁸ 《全集》第二冊，〈復修淨師書〉，頁 1135。

則心中清淨多矣，故名淨念。」⁴⁹在未得一心不亂或三昧之前，即使都攝六根而念，仍然會有妄念，但能以都攝六根之法去念，即可名爲「淨念」。⁵⁰如此看來，念佛時只要能心、口念得清楚、耳聽得清楚，其餘三根隨之而攝，則可名爲「淨念」。雖然攝六根而念較不攝而念，心中的清淨程度已大不相同，在淨、染相比之下，如能做到都攝六根而念即可名爲「淨念」。可見印光對「淨念」的解釋不同於一般所謂「餘念不生」，達到「念而無念」之境。他把標準訂得較低，可能是爲了接引眾生而開此方便吧！不過，這跟《念佛圓通章》的實相念佛，則有不同之處。這點我們在下文會作出檢討。

印光在另一處說：「能都攝六根，則心識凝靜而不浮散，便名『淨念』。以六根既攝，雜妄等念，潛消故也。」⁵¹所謂「心識凝靜」，可能指第六意識的分別計度，與第七末那識的恆審思量等作用被攝伏住，因此雜妄等念能漸漸減少，以至於無。此時將心安住於佛號，使之不散亂，即名爲「淨念」。可見，「淨念」指心持佛號不忘失，亦指心安住於佛號而不散亂。總之，能都攝六根而念，即爲「淨念」。但「淨念」須持續不斷，才能獲得一心不亂或證入念佛三昧，「淨念」未即是一心不亂，所以上引文之後印光接著說：「『淨念』若能常常相繼，無有間（間）斷，自可心歸一處，淺之則得一心，深之則得三昧。」⁵²印光以深、淺不同，作爲「一心」跟「三昧」的分辨所在。於此附帶一提的是，印光雖認爲「都攝六根，淨念相繼」爲得三昧之第一妙法，⁵³

⁴⁹ 《全集》第二冊，〈復楊煒章居士書〉，頁 1129。

⁵⁰ 另可參閱《全集》第三冊，卷上，〈示夏壽祺居士書〉，頁 36。

⁵¹ 《全集》第三冊，卷上，〈復張聖慧書三〉，頁 208。

⁵² 《全集》第二冊，〈復楊煒章居士書〉，頁 1129。

⁵³ 參閱《全集》第二冊，〈復修淨師書〉，頁 1135。

但又指出得三昧並不容易，⁵⁴所以勸人以求一心不亂為先。⁵⁵不過，他又指出得一心不亂，也非易事。⁵⁶

由上可知，「淨念相繼」呈現時，並非即是念佛三昧，而在《念佛圓通章》裏的念佛三昧是大勢至菩薩證得的圓通，這是屬於實相念佛。

(三)以持名念佛詮釋念佛圓通

《首楞嚴經》記載如來欲使一切眾生就路還家，而令二十五位菩薩各陳宿因，說明其修證的圓通法門。此二十五種圓通法門，代表二十五位菩薩不同的修持方法，涉及六根、六塵、六識（以上稱十八界）及七大諸方面。⁵⁷由於眾生根機不一，獲得圓通之入路亦不同，所以

⁵⁴ 印光曾言：「念佛三昧，說之似易，得之實難。」（《全集》第一冊，〈復袁福球居士書〉，頁 215）。

⁵⁵ 參閱《全集》第一冊，〈復永嘉周群錚居士書〉，頁 154；《全集》第一冊，〈復弘一法師書〉，頁 155。

⁵⁶ 印光言：「事一心，若約蕩益大師所判，尚非現世修行人之身分，況理一心乎！以斷見、思惑，方名事一；破無明、證法性，則名理一。……若實係具縛凡夫，則事一尚不多得，況理一乎！」（《全集》第一冊，〈復袁福球居士書〉，頁 215）。

⁵⁷ 《首楞嚴經》卷五～六所提出的二十五種圓通法門簡列如下：

- 1) 由聲塵悟入：即憍陳那等五比丘之聲塵圓通；
- 2) 由色塵悟入：即優波尼沙陀比丘之色塵圓通；
- 3) 由香塵悟入：即香嚴童子之香塵圓通；
- 4) 由味塵悟入：即藥王、藥上二法王子之味塵圓通；
- 5) 由觸塵悟入：即跋陀娑羅等之觸塵圓通；
- 6) 由法塵悟入：即摩訶迦葉及紫金光比丘尼等之法塵圓通；
（以上六塵圓通）
- 7) 由眼根悟入：即阿那律陀之眼根圓通；
- 8) 由鼻根悟入：即周利槃特迦之鼻根圓通；

立此二十五大類，說明一切眾生的修持範圍。印光解釋《首楞嚴經》裏實證圓通的說明是：

梵語首楞嚴，華言「一切事究竟堅固」。何謂「一切事」？
即心境二法。開而言之，即五陰、六入、十二處、十八界、七大也。此一切事，皆如來藏妙真如性之全體大用，本自堅固，了無生、滅、垢、淨、增、減之相。……
阿難請問十方如來得成菩提，……。如來於是徵心、顯見，歷五陰、六入、十二處、十八界、七大，以顯示一一皆如來藏，隨眾生心，循業發現，令其開悟。後又以二十五聖，於二十五法，各證圓通，以實其說。

-
- 9)由舌根悟入：即橋梵鉢提之舌根圓通；
 - 10)由身根悟入：即畢陵伽婆蹉之身根圓通；
 - 11)由意根悟入：即須菩提之意根圓通；
(以上五根圓通，六根缺一者，留耳根爲殿後，所以當此方之機也)
 - 12)由眼識悟入：即舍利弗之眼識圓通；
 - 13)由耳識悟入：即普賢菩薩之耳識圓通；
 - 14)由鼻識悟入：即孫陀羅難陀之鼻識圓通；
 - 15)由舌識悟入：即富樓那之舌識圓通；
 - 16)由身識悟入：即優波離之身識圓通；
 - 17)由意識悟入：即大目犍連之意識圓通；
(以上六識圓通)
 - 18)由火大悟入：即烏芻瑟摩之火大圓通；
 - 19)由地大悟入：即持地菩薩之地大圓通；
 - 20)由水大悟入：即月光童子之水大圓通；
 - 21)由風大悟入：即洛璃光法王子之風大圓通；
 - 22)由空大悟入：即虛空藏菩薩之空大圓通；
 - 23)由識大悟入：即彌勒菩薩之識大圓通；
 - 24)由見大悟入：即大勢至菩薩之根大圓通；
(以上七大圓通)
 - 25)由耳根悟入：即觀世音菩薩之耳根圓通。

眾所周知，《首楞嚴經》開始的一大段經文，記載如來在破斥阿難「七處徵心」後，旋即教阿難於六根門頭（眼、耳、鼻、舌、身、意）上去作工夫，指出六根即真如本性所起的作用，在眼叫見，在耳叫聞，在鼻叫嗅，在舌叫嚐，在身叫觸，在意叫知，在迷為如來藏，在悟時謂之修證了義。以此為據，印光說六入等一切心事境，皆如來藏妙真如性之全體大用。⁵⁹而經中所示的二十五位菩薩所證之圓通，是以根、塵、識、大來念佛而實證本心；而且其法皆屬實相念佛。因此印光說：於五陰、六入、十二處、十八界、七大等諸法中，以般若智照，了達此一切法，當體全空，親見本具妙真如性，此名「專念自佛」，又名為「實相念佛」。⁶⁰

各種圓通法門的實踐入路既屬實相念佛，因此印光說「《楞嚴》一經，實為念實相佛之最切要法。然又為持名念佛，決志求生極樂，無上大教。」⁶¹指出《首楞嚴經》所示的圓通法門皆屬實相念佛法，然

⁵⁸ 《全集》第二冊，〈大佛頂首楞嚴經楷書以供眾讀誦序〉，頁 1153。

⁵⁹ 例如印光言：「如來藏妙真如性，生佛同具，了無增減。佛以究竟證故，安住寂光，享常樂我淨之法樂。眾生以徹底迷故，起惑造業，受生死輪迴之妄苦。雖則染淨不同，苦樂各別，而其本具之妙真如性，仍自無增無減。然眾生但有性德，絕無修德，不能得其受用。反承此妙性功德之力，作生死因，受輪迴果。」（《全集》第二冊，〈大佛頂首楞嚴經楷書以供眾讀誦序〉，頁 1152）又云：「根、塵、識、（大）等一切諸法，其實體實性，悉皆空無所有。了此則四相原無，三輪體空，萬法森羅，一道清淨。凡夫迷之，故法法頭頭，皆成障礙。於五陰、六入、十二處、十八界、七大，各起煩惱，造生死業。聖人悟之，故法法頭頭，總是真如。於五陰、六入、十二處、十八界、七大，各證圓通，成菩提道。」（《全集》第一冊，〈隨自意三昧校正重刻序〉，頁 439）。

⁶⁰ 參閱《全集》第二冊，〈彌陀聖典序〉，頁 1158。

⁶¹ 《全集》第一冊，〈復吳希真居士書二〉，頁 186。

而也是「持名念佛」法之無上大教。印光特意用《首楞嚴經》的圓通法門（尤其是第二十四的「念佛圓通」）來詮釋「持名念佛」，表明《首楞嚴經》的圓通義與持名念佛法是可以相通的，換言之，透過持名念佛法也能證得實相。

據印光言，持名一法在所有圓通中，僅出現於《念佛圓通章》一處，他說：「所示二十五圓通，除勢至圓通，正屬持名，兼餘三種念佛之外，餘者總爲念實相佛法門。……如是念實相佛，說之以易，修之證之，實爲難中之難。非再來大士，孰能即生親證。以此之難，固爲持名念佛之一格量勸贊。」⁶²實則，《念佛圓通章》的原義不必如印光所言，教人以持名念佛法來修持，因爲照經中原義，念佛圓通也是念實相佛。如大勢至菩薩言，「我無選擇，都攝六根，淨念相繼，得三摩地，斯爲第一。」大勢至的念佛法門，乃令眼所見無非佛色，令耳所聞無非佛聲，令鼻所嗅無非佛香，令舌所宣無非佛號，令身所觸無非佛境，令意所對無非佛法，故名「我無選擇」。這種眼不取色，是眼念佛，乃至意不緣法，是意念佛的方法，亦如印光言「『無選擇者』，徧用根、塵、識、大以念佛也。」⁶³此乃《念佛圓通章》圓通法門之實義。

足見，印光不是不知道《念佛圓通章》的圓通實義，是建基於實相念佛，但是，他卻說大勢至之圓通，「正屬持名，餘兼三種念佛」，一轉而使《念佛圓通章》的修持方法屬於持名，而且通於其他三種念佛法（即實相、觀想、觀像念佛）。循是言之，印光表明持名亦可證入實相，故與《念佛圓通章》的圓通義不相齟齬，印光曾說：「于持名識

⁶² 《全集》第一冊，〈復吳希真居士書二〉，頁 186—87。

⁶³ 《全集》第三冊，卷上，〈復明性大師書〉，頁 27。

其當體實相，則其益宏深。外持名而專修實相，萬中亦難得一二實證者。」⁶⁴

持名念佛通於實相念佛，是可以成立，例如印光的弟子李炳南（1889—1986）曾說：「大勢至菩薩以念佛而得圓通，所念何佛，不敢斷定；而念佛之法，可以相通。」⁶⁵言下之意，持名念佛是可以通於實相念佛，不過值得注意的是，所念之佛不見得是阿彌陀佛。如果不見得是阿彌陀佛，而把《念佛圓通章》轉移成淨土宗的主要經典之一（成爲淨土五經之一），則有待商榷。

我們不是說印光的轉移不可成立，他有他的見解，此見解是從實踐修持而證成，並以此實證來教化眾生。前者可說是上成佛道，後者可說是下化眾生。這也是我們下文要以「教化」的角度，來看印光的詮釋立場。

三、《念佛圓通章》成爲淨土宗經典的問題

(一)近代以持名法詮釋《念佛圓通章》的共識

大勢至菩薩經由超日月光佛的教導，開始學習念佛三昧。自華嚴宗五祖宗密（780—841）將念佛法歸納成實相、觀想、觀像及持名四

⁶⁴ 《全集》第一冊，〈復吳希真居士書二〉，頁 187。

⁶⁵ 李炳南：〈大勢至念佛圓通章要義〉，收入氏著：《雪廬老人淨土選集》（台中：佛教蓮社，2001 年 1 月），頁 208—213，尤其頁 209。

種後，淨土行者大抵沿用之。⁶⁶而且自善導系的教說蔚爲風氣之後，持名念佛法成爲淨土宗學人的主要修持方式；而以此法來修持《念佛圓通章》，這個轉移是近代的事，如依《念佛圓通章》的本義而觀，並非如此。但近代淨土宗學人如此轉移，實因《念佛圓通章》的「都攝六根」之法，對凡夫眾生而言，原不易做到，它本屬實相念佛，但經印光實際體驗而提出的攝耳諦聽，已讓此法簡易了許多。誠如印光所說「都攝六根而念，爲淨念」，⁶⁷只要攝住耳根聽自己的佛號聲，即可算是淨念。印光這種以持名念佛來詮釋《念佛圓通章》的說法，在近代學人的著作裏亦有相同看法，例如曾被道源（1900—1988）推舉爲蓮宗第十四位祖師的慈舟（1877—1958），⁶⁸亦認爲該章經文所教示的是以持名念佛爲主：

大勢至菩薩教人憶佛念佛，必教人念阿彌陀佛。因此菩薩在西方輔助彌陀，接引眾生故。念佛之法略有四種：一持名，二觀像，三觀想，四實相。持名為總，餘三為別。……持名念佛者，名以招德，因眾生妄想熾盛，故持佛名念佛德，以轉妄心為佛心。或念南無阿彌陀佛六字，或念阿彌陀佛四字。……唯念時須字

⁶⁶ 宗密云：「念佛不同，總有四種：一稱名念，二觀像念，三觀想念、四實相念。」（唐·宗密：《華嚴經普賢行願品別行疏鈔》，《卍續藏經》第7冊，卷4，頁914）。

⁶⁷ 《全集》第二冊，〈復郁智朗居士書〉，頁1010。

⁶⁸ 道源於民國四十三年（1954）呼籲淨土信眾追尊慈舟爲蓮宗十四祖一事，參閱道源：〈淨土宗與佛教之世界化〉，收入張曼濤主編：《現代佛教學術叢刊66》，《淨土思想論集》（一）（台北：大乘文化出版社，1978年12月），頁329—336，尤其頁331—332。附案：後來慈舟沒有受到淨土信眾追尊爲蓮宗祖師。

字分明，口念耳聽心憶，如是能令心不散亂。……念到動靜不斷，名得念佛三昧。⁶⁹

這裏明白指出大勢至菩薩教人念佛，是念阿彌陀佛，這也是將《念佛圓通章》指向彌陀淨土法門，而且「持名為總，餘三為別」，跟印光所言「正屬持名，餘兼三種念佛」的意思是相通的，皆強調持名念佛得以通向實相，證入念佛三昧。

此外，接續慈舟之後，道源亦曾被薦舉為蓮宗十四祖，⁷⁰他表明《念佛圓通章》的念佛法應是持名念佛，他說：

《佛說阿彌陀經》僅示「執持名號」，至於「執持」的方法如何？則經無明文。歷代祖師們，見仁見智，各訂各的執持方法。……求其最簡單易行而普契群機者，則莫過《楞嚴經》大勢至菩薩的「都攝六根」一法。……本章既稱「不假方便」，當然不是觀想念佛和實相念佛，乃專指持名念佛而言。⁷¹

《阿彌陀經》裏提及「執持名號」，各家對「執持」的方法有別，而道源認為《念佛圓通章》所說的「都攝六根」是最佳方法。此外，《念佛圓通章》所云的「不假方便」，是專指「持名念佛」。這樣的看法可能受印光的影響而有。而持相同看法，且明確說出印光提倡以《念佛圓通章》來詮釋「執持名號」的會性（1928—），亦如是說：

⁶⁹ 慈舟：〈楞嚴經大勢至菩薩圓通章講義〉，網址：<http://book.bfn.org/books2/1179.htm>，上網日期：2007/05/10。

⁷⁰ 參閱毛淩雲：〈蓮宗十四祖道源大師傳〉，載《獅子吼》第 27 卷第 8 期，1988 年 8 月，頁 18—19。附案：後來道源未被廣泛認可，受追尊為蓮宗祖師。

⁷¹ 道源：《佛堂講話第三輯——念佛法門與大勢至圓通章》，網址：<http://www.bfn.org/book/books/0422.htm>，上網日期：2007/06/22。

印祖一生非常注重弘揚《大勢至菩薩念佛圓通章》，老人家認為淨土三經，尤其《阿彌陀經》教人持名念佛，一日至七日，得一心不亂，並未詳示持名方法，《無量壽經》也只說念佛好處。本章對持名念佛有相當完整的開示，故自印祖提倡後，一般淨宗道場都有讀誦解說，與《普賢行願品》、淨土三經，合稱淨土五經。……本章著重於持名念佛。……持名念佛較易入門，持名也有事念、理念的差別。⁷²

會性除點出印光以《念佛圓通章》來詮釋「執持名號」之外，亦同意本章著重於「持名念佛」，並在引文最後一句指出持名可分事念與理念兩種。有關這個問題，在與印光同時代而稍晚一些的圓瑛(1878—1953)亦認為該章經文所教示的是持名念佛，他說「本章念佛，乃是持名念佛，有事念、理念之分。」⁷³圓瑛似受到印光的影響，在以持名念佛的立場來詮釋《念佛圓通章》的教示時，亦以口念心聽的所謂「攝耳諦聽」的方式來引導信眾，圓瑛說：

事念者，有能念之心，所念佛號，一心繫念於佛，心佛不相捨離。余常云人：事念之法，心中惟有佛，佛外更無心，口念心念，心念口念，字字從心起，字字從口出，字字從耳入。……理念者不必別舉話頭，只須把一句阿彌陀佛，即念反觀，能念心外，無有佛為

⁷² 會性：《大勢至菩薩念佛圓通章講錄》，網址：<http://www.bfn.org/book/books/0422.htm>，上網日期：2007/06/22。

⁷³ 圓瑛：《大佛頂首楞嚴經講義·下冊》(台南：法舟文教基金會，1999年2月)，頁847。

我所念；所念佛外，無有心能念於佛。能所雙亡，心佛一致，此即中道，理性念佛。……如是念佛，空有不立，心佛一如，則持名念佛，通乎實相。⁷⁴

可見，圓瑛以持名念佛法來詮釋《念佛圓通章》裏念佛三昧之修證，一樣將原典經義轉移到阿彌陀佛或西方極樂，使此章經文順理成章地成爲淨土宗要典，而且進一步提出修證實效的保證，指出持名念佛於「理念」法來修證，則能相通於實相念佛。職是，《念佛圓通章》自印光的提倡，在近代以「持名念佛」法來詮釋《念佛圓通章》所指稱的念佛法，已成爲共識。

(二)從教化立場看印光的詮釋向度

《念佛圓通章》的首句云：「大勢至法王子，與其同倫五十二菩薩，即從座起，頂禮佛足」，一般解釋認爲「五十二」不是指有五十二位菩薩共同修習念佛法門；而是指乾慧地、十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺等五十二種階位的證果行者，跟大勢至菩薩一同修持念佛法門，一同證入圓通，強調出念佛法門的殊勝。

這五十二位菩薩可從因地及果地來詮論，從因到果，展現出修因證果，這具有「往相迴向」的意義；從果到因，展現出證果後教化眾生的悲願，這具有「還相迴向」的意義。在淨土教學裏，從曇鸞對「迴向」提出「往相迴向」及「還相迴向」的論述，⁷⁵便廣爲後世採用。前者是自我挺立，將自身修持的諸多功德，上成菩提，提昇自身修持

⁷⁴ 圓瑛：前引書，頁 847—848。

⁷⁵ 參閱北魏·曇鸞：《無量壽經優婆塞舍願生偈註》，《大正藏》第 40 冊，頁 836a。

境界；後者是證果之菩薩攝取眾生，下化眾生，皆共往生極樂世界的悲願。

據「往相迴向」及「還相迴向」的功德論來看，則有一點值得注意，依《念佛圓通章》的文脈而觀，此章經文的教示是先以上根眾生爲救度對象，符合《首楞嚴經》裏廿五種圓通皆屬實相法的本意，它的修證層次很高，這跟詮釋者以持名念佛來指稱該章經文的修持法，是有出入的。這個出入雖被轉換而有效的調整、彌補，只是這已不是該章經文的原意了。出入的原因是印光爲了教化眾生而提出較爲簡易的方法——持名念佛，從此處能看出印光對《念佛圓通章》的詮釋向度。而且，印光的教化施設，如對照米歇爾·福柯（Michel Foucault 按：台灣譯爲傅柯）的說法，亦可看出他如此詮釋的目的。米歇爾·福柯在其《主體解釋學》論述「教化」問題時，對「教化」提出幾個條件：

- 一、 當你們有一套價值時，它們之間極少有並列、屈從和等級的關係；
- 二、 這些價值是普遍的，又是某人可以企及的；
- 三、 要讓個人獲得這些價值，必須有某些明確和規範的行爲。而且不止於此，必須有一些努力和獻身；
- 四、 通向這些價值的路徑要根據一些多少有點規範的步驟與技術，它們被確立、證實、傳遞和教授，而且也與一整套的概念、理論等相關。⁷⁶

⁷⁶ 參閱米歇爾·福柯（Michel Foucault）著、余碧平譯：《主體解釋學》（上海：上海人民出版社，2005年5月），頁193。

印光轉移《念佛圓通章》的修持理論，既而使之成為淨土宗要典，是符合福柯上述所提的四個條件。關於第一點，這「一套價值」即是佛教自行化他的意義，亦即上述「往相迴向」及「還相迴向」的意思。這套價值對淨土宗學人而言，是唯一的，因而它不是並列、屈從和等級的關係。依福柯的意思，這種教化的要素就是「拯救概念」，拯救自己和拯救他人。⁷⁷關於第二點，這些價值是普遍的，又是可以企及的，這即是印光強調持名念佛的簡易性，令所有人能夠操持，並且透過持名念佛得以相通於實相念佛，達致解脫的境地，足見這樣的解脫價值，具有可企及的普遍性。關於第三點，要讓人獲得這些價值，必須有某些明確和規範的行為，這在印光的教化裏是以「敦倫盡分，閑邪存誠，諸惡莫作，眾善奉行」，及強調因果輪迴報應思想為鵠的，而且印光自己亦努力獻身於此實踐。⁷⁸關於第四點，印光以持名念佛教示如何「都攝六根」，其中口念耳聽的所謂攝耳諦聽的方法，即是明確的規範指引，印光詳瞻地教授信徒操持的步驟與技術，並確立、證實其可行性。

從宗教的倫理功能來看，當一個人斷言應該如此這般去做的時候，他正在使用這個斷言宣布自己決心盡其所能去這樣做。當然，他也正向別人推薦這種行為。宗教的陳述表達即是如此，會對某種具有普遍性的方式或方法生起推薦的執著。⁷⁹印光的詮釋即執著於《念佛圓通

⁷⁷ 福柯說：「拯救……，它處於生與死、腐朽與不朽、此岸世界與彼岸世界。拯救是救渡：它讓人從生到死、從腐朽到不朽、從此岸世界到彼岸世界。或者還可以說，它讓人從惡到善、從不潔的世界到純潔的世界。……拯救對我們來說總是被視為一種宗教觀念。」（同上註，頁 194—195）。

⁷⁸ 參閱陳劍鏗：〈印光會通儒佛及其相關問題〉，載《當代中國哲學學報》第 10 期，2007 年 12 月，頁 29—65，尤其頁 43—53。

⁷⁹ 參閱（英）約翰·希克（John Hick）著、何光瀟譯：《宗教哲學》（北京：三聯書店，1988 年 1 月），頁 178—179。

章》是對彌陀淨土的指稱。但從另一個角度來看，《念佛圓通章》並非不能用來詮釋彌陀淨土法門，這是一種轉換的詮釋，應視為具有創造內涵的詮釋。印光詮釋《念佛圓通章》不是為了架構淨土宗的思想系統，而是通過詮釋，表達念佛法門的可靠性及其修持方法的可行性，就這點而言，他已算是完成了詮釋的任務。因為他在與經典「對話」時，體驗到經典所顯現的「真理」，並依其洞見和直覺提出「真理」，⁸⁰這裏所謂的「真理」可視為他所表達的「念佛法門的可靠性及其修持方法的可行性」。所以可以這麼說，他有創造性的詮釋，將《念佛圓通章》創造、運用於彌陀淨土信仰；而且我們亦然要說，它具有批判性的繼承，因為絕大部分的說法繼承善導系以降的詮釋傳統，⁸¹並在套

⁸⁰ 有關經典如何「顯現真理」或是「真理即顯現」的問題，參閱〔美〕大衛·特雷西（David Tracy）著、馮川譯：《詮釋學、宗教、希望——多元性與含混性》（*Plurality and Ambiguity*）（香港：卓越書樓，1995年），第二章〈論辯：方法、釋解與理論〉，頁51—82，尤其頁52—56。

⁸¹ 有關依善導的詮釋傳統，可以對「十念」的詮釋作為例證，例如《佛說無量壽佛經》第十八願，談到「乃至十念，若不生者，不取正覺」（魏·康僧鎧譯：《佛說無量壽佛經》，《大正藏》第12冊，頁268a）；出自《佛說無量壽佛經》的下輩眾生的往生經文，談到「一向專意，乃至十念，念無量壽佛，願生其國」（同上註，頁272c）；出自《佛說觀無量壽佛經》之下品下生，談到「令聲不絕，具足十念，稱南無阿彌陀佛」（劉宋·曇良耶舍譯：《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》第12冊，頁346a）。向來學者分析「十念」的內涵各不相同，如果從《觀無量壽佛經》下品眾生的稱名來看，這些凡愚的往生者，其心力羸弱，無法繫心念佛，故援引口稱名號為方便，以攝受至佛國。這個援引方便，後來為善導（613—681？）轉用為「十聲」，故下品下生之「十念」便成為「十聲」。善導認為「眾生障重，境細心麤，識颺神飛，觀難成就」（唐·善導：《往生禮讚偈》，《大正藏》第47冊，頁439a），故將《觀無量壽佛經》之「十念」轉為「十聲」，認為「今此《觀經》中十聲稱佛，即有十願十行具足。」（唐·善導：《觀無量壽佛經疏》卷1，《大正藏》第37冊，頁250a）「下品下生人，……遇善知識，教稱彌陀佛名十聲，於聲聲中，除滅八十億劫生死重罪。」（唐·善導：《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》，《大正藏》第47冊，頁25a）尤須注意的是，善導

用這些說法時作出反省、綜合和彌補不足。但須強調的是，批判不必定是對立的，而只要具有反省、綜合、彌補不足等皆是。從創造與繼承兩個面向來看，印光雖有執著於推薦彌陀淨土法門的傾向，但無庸置疑的是，他的執著起自於仰信及實際的踐履，他決心盡其所能去這樣做的同時，願將此法門的可靠性及修持方法的可行性引薦給眾生。從宗教的倫理向度來看，念佛法門的可靠性及其修持方法的可行性，是印光急於提出的實踐性結論，以作為一種保證以及勸信的手段。

印光對《念佛圓通章》的詮釋能夠呈現時代意義，其意義在於現代念佛思想的開演強調教導「持名念佛」，以令愚夫愚婦信受彌陀之救度悲願；另亦可看出印光企望由「持名念佛」通向「實相念佛」的教導，堅守大乘佛法強調證入實相之要旨。這點非常可貴，因為能令念

影響後來的許多學者，使得「十念」被視同為「十聲」，而以「十聲」來修持成為主流，例如善導弟子懷感（？—699）直承其說，「若不造逆人，論念之多少，一聲十聲，俱生淨土。」「念佛十聲，得生淨土。」「准此經文，十念自別。如何乃以十聲，稱阿彌陀佛而得往生，豈不錯矣！」（以上引文，參閱唐·懷感：《釋淨土群疑論》，《大正藏》第 47 冊，頁 44a、50b、61b）後來宋代著名律師元照（1048—1116）在其《阿彌陀佛經義疏》便直陳：「十念即十聲也。」（宋·元照：《阿彌陀佛經義疏》，《大正藏》第 37 冊，頁 361c）稍後於元照的王日休（？—1173）在他校輯的《佛說大阿彌陀經》則直接修改經文，將「十念」改為「十聲」，云：「第二十九願，我作佛時，十方無央數世界，諸天人民，至心信樂，欲生我刹，十聲念我名號，必遂來生。惟除五逆，誹謗正法，不得是願，終不作佛。」（宋·王日休校輯：《佛說大阿彌陀經》，《大正藏》第 12 冊，頁 329c）更有甚者，慈雲懺主（964—1032）的「十念法門」及印光的「十念記數」法，是淨土教學裏有名的方法，這兩種方法也是以「十聲」來操持「十念」（參閱陳劍鏗：《圓通證道——印光的淨土啓化》，2002 年 5 月），頁 200—207）。可見，依善導的詮釋傳統而觀，持名念佛已成爲口稱念佛，這如同印光在詮釋《念佛圓通章》之「都攝六根」時，所使用的口念耳聽之攝耳諦聽的方法。

佛法門不因簡易而成爲純他力的救度，多少帶有自力成分，以免落入神道設教之譏。

印光以持名念佛獲證念佛圓通，依其詮釋內涵、義理來看，具有究極意義，達致最終目的。換言之，這也是終極關懷的表現。他在在表明修持持名念佛的眾生，必能往生西方極樂世界，受教於阿彌陀佛，既而倒駕慈航，利樂一切有情眾生，這也是大乘佛教想窮盡至極之法理的殊勝處，佛教的終極關懷至此得以究竟。⁸²印光對《念佛圓通章》的詮釋向度，亦在此顯現。

四、結語

從印光對《念佛圓通章》的詮釋來看，這樣的詮釋只是諸多可行性中的一種，畢竟觀察事物可有許多不同的角度及立場，任何角度及立場都蘊含著某種理解與詮釋的意義，即使佛教各宗各派所強調的解脫方法，亦然如此。

宗教信仰不只是以語言、文字作爲主要傳達媒介，也不受語言、文字的規則所限，所以它應屬前語言性（pre-linguistic），甚至是超語言性（hyper-linguistic）的。宗教信仰是一種獨特經驗，印光的詮釋訴求在於從因、從果、從自行、從化他等等佛教本有之關懷出發，以彰

⁸² 有關佛教「終極關懷」的闡述，參閱 Arvind Sharma 著，陳美華譯：《宗教哲學——佛教的觀點》（台北：立緒文化事業有限公司，2006年4月），頁200—210；黃家章：〈論印光淨土思想所蘊涵的終極關懷意識〉，載《學術論壇》，2006年第9期，頁30—34；傅偉勳：《生命的學問》（杭州：浙江人民出版社，1996年），頁4—5；王路平：《大乘佛學與終極關懷》（成都：巴蜀書社，2001年3月），頁331—338；保羅·蒂利希（Paul Tillich，按：台灣譯爲「保羅·田立克」）著，何光滬選編：《蒂利希選集·上》（上海：上海三聯書店，1999年），頁410—412。

顯《念佛圓通章》的深度及廣度，乃達致此章經文所教示的可行性——憶佛念佛，必定成佛。這方面保證了持名念佛的實效性，即持名念佛可與《念佛圓通章》的實相念佛並立，既而相通。這種詮釋擴大了原有經義的作法，在勸信方面具有相當效用，使得《念佛圓通章》成為既普遍又無限的終極根源；在修證理論方面亦增加深度，使得持名念佛從口稱佛名的層次進入隱藏秘密的實相念佛境界。

然而，理論化約為實踐，總保持著某種辯證關係，儘管修持者的目的很清楚，是為達到解脫生死之境或是證得念佛三昧，但含有神秘特質的理論僅能提供為一種似是而不全是的方法。因為經典本身僅為客體，由讀誦者建立自己的詮釋觀點，這種詮釋觀點沒能確切地指出標準在哪，因為勾勒出標準，恐怕已非經典本文所須負有的責任。職是，就中國或東方的思維而言，這種似是而不全是的「方法」，往往是透過生命的投入而發生效用，因理解而引發詮釋，在這個過程裏形成了「方法」。因此，「方法」來自於我們尊重研究的對象，將它看成一個生命客體，與它彼此互動，在互動的過程裏慢慢熟悉它的生命、脈絡，久而久之，我們可以用一套語言文字、符號、象徵系統去分析它、解說它。職是，「方法」起於認識、了解，有一種生命的互動感和熟悉感。⁸³印光對於彌陀信仰的熟悉感及對《念佛圓通章》的互動，是不言而喻。⁸⁴

不過，須再次提出的是，我們常不自覺地認為顯而易見的證據，就是最重要的證據。例如醫生觀察患肝硬化的病人，都有經常喝蘇打

⁸³ 參閱林安梧：《人文學方法論——詮釋的存有學探源》（台北：讀冊文化公司，2003年7月），頁38。

⁸⁴ 有關印光對彌陀信仰的實踐，及對此信仰的投入等說明，參閱陳劍鎧：《圓通證道——印光的淨土啓化》，頁13—51、頁111—117。

威士忌、蘇打白蘭地、蘇打松子酒的習慣，便依此推論蘇打水導致肝硬化。相對的，如以《念佛圓通章》爲念阿彌陀佛的想法，亦是如此。儘管前賢嘗云「諸教所讚，多在彌陀」，⁸⁵而且大乘經論超過二百九十部言及阿彌陀佛信仰，⁸⁶但不能因此遽然認爲《念佛圓通章》所指之「念佛」即是念阿彌陀佛，或是其念佛法即是持名念佛。畢竟《首楞嚴經》的經義本非如此，這點是我們須辨明的。

⁸⁵ 唐·湛然：《止觀輔行傳弘決》，卷2之1，《大正藏》第46冊，頁182c。

⁸⁶ 據藤田宏達統計，提及阿彌陀佛信仰的經論，漢譯有290種，梵文有31種（參閱藤田宏達：《原始淨土思想の研究》，東京：岩波書店，1991年11月第6刷，頁136—164）。

徵引書目：

(1) 古籍（按朝代順序排列）

- 曹魏·康僧鎧譯：《佛說無量壽佛經》，《大正藏》第 12 冊。
劉宋·曇良耶舍譯：《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》第 12 冊。
北魏·曇鸞：《無量壽經優婆提舍願生偈註》，《大正藏》第 40 冊。
唐·宗密：《華嚴經普賢行願品別行疏鈔》，《卍續藏經》第 7 冊。
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》，
《大正藏》第 19 冊。
唐·湛然：《止觀輔行傳弘決》，《大正藏》第 46 冊。
唐·善導：《往生禮讚偈》，《大正藏》第 47 冊。
唐·善導：《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》，《大正藏》第 47 冊。
唐·善導：《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》第 37 冊。
唐·懷感：《釋淨土群疑論》，《大正藏》第 47 冊。
宋·子璿：《首楞嚴義疏注經》，《大正藏》第 39 冊。
宋·元照：《阿彌陀佛經義疏》，《大正藏》第 37 冊。
宋·王日休校輯：《佛說大阿彌陀經》，《大正藏》第 12 冊。
明·真鑑：《大佛頂首楞嚴經正脈疏》，《卍續藏經》第 12 冊。
明·株宏：《阿彌陀經疏鈔》，《卍續藏經》第 22 冊。
明·株宏：《楞嚴經摸象記》，《卍續藏經》第 12 冊。
清·行策：《首楞嚴經勢至圓通章解》，《卍續藏經》第 16 冊。
清·錢謙益：《楞嚴經疏解蒙鈔》，《卍續藏經》第 13 冊。
清·魏源：《魏源集》，台北：鼎文書局，1978 年。
清·續法：《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》，《卍續藏經》第 16 冊。

(2) 近人著作（外國作者於姓氏前加注國別，並依作者姓氏筆劃排列）

- 〔日〕平川彰著，印海譯：〈作為如來藏之法藏菩薩〉，收入藤田宏達等著：《淨土教思想論》，台北：財團法人嚴寬祐文教基金會，2004 年 12 月，頁 301—329。
〔日〕平川彰著，印海譯：〈淨土教之問題〉，收入藤田宏達等著：《淨土教思想論》，台北：財團法人嚴寬祐文教基金會，2004 年 12 月，頁 287—299。

- [日] 平川彰著，印海譯：〈關於淨土教之用語〉，收入藤田宏達等著：《淨土教思想論》，台北：財團法人嚴寬祐文教基金會，2004年12月，頁265—285。
- [日] 吉津宜英：〈華嚴教學の与えた宋代禅宗への影響——首楞嚴經信仰形成への要因〉，收入鈴木哲雄編：《宋代禅宗の社会的影響》，東京：山喜房佛書林，2002年11月，頁289—325。
- [日] 岩城英規：〈『首楞嚴經』注釈書考〉，載《印度学仏教学研究》第52卷第2期，2004年3月，頁144—148。
- [日] 岩城英規：〈智旭と山外派——『首楞嚴經』解釈に見る連続性と非連性〉，載《印度学仏教学研究》，第50卷第2號（2002年3月），頁109—113。
- [日] 岩城英規：〈智旭と智円——『首楞嚴經』注釈の比較に焦点を当てて〉，載《印度学仏教学研究》，第54卷第2號（2006年3月），頁97—102。
- [日] 河波昌：〈「指方立相」と相像力の論理〉，收入氏著《大乘仏教思想論攷》，東京：大東出版社，1994年7月，頁15—69。
- [日] 橫超慧日：〈善導と闡提廻心〉，收入氏著：《涅槃經と淨土教》，京都：平樂寺書店，1987年10月3刷），頁132—136。
- [日] 橫超慧日著，印海譯：〈中國淨土教與涅槃經〉，收入《淨土教思想論》，台北：財團法人嚴寬祐文教基金會，2004年12月，頁572—578。
- [日] 藤田宏達：《原始淨土思想の研究》，東京：岩波書店，1991年11月第6刷。
- [法] 米歇爾·福柯 (Michel Foucault) 著，佘碧平譯：《主體解釋學》，上海：上海人民出版社，2005年5月。
- [美] 大衛·特雷西 (David Tracy) 著，馮川譯：《詮釋學、宗教、希望——多元性與含混性》(Plurality and Ambiguity)，香港：卓越書樓，1995年。
- [美] 阿文德·夏瑪 (Arvind Sharma) 著，陳美華譯：《宗教哲學——佛教的觀點》，台北：立緒文化事業有限公司，2006年4月。
- [英] 約翰·希克 (John Hick) 著，何光瀟譯：《宗教哲學》，北京：三聯書店，1988年1月。
- [德] 保羅·蒂利希 (Paul Tillich，按：台灣譯爲「保羅·田立克」) 著，何光瀟選編：《蒂利希選集·上》，上海：上海三聯書店，1999年。

- 毛淩雲：〈蓮宗十四祖道源大師傳〉，載《獅子吼》第 27 卷第 8 期，1988 年 8 月，頁 18—19。
- 王路平：《大乘佛學與終極關懷》，成都：巴蜀書社，2001 年 3 月。
- 印光著，廣定編：《印光大師全集》，臺北：佛教書局，1991 年 4 月。
- 李志夫：《楞嚴校釋》，臺北：大乘精舍印經會，1984 年。
- 李治華：〈《楞嚴經》與中國宗派〉，載《中華佛學研究》第 2 期（1998 年），頁 207—229。
- 李炳南：〈大勢至念佛圓通章要義〉，收入氏著：《雪廬老人淨土選集》，台中：佛教蓮社，2001 年，頁 208—213。
- 李英德（釋慧心）：《〈楞嚴經〉解脫道之研究》，嘉義：南華大學宗教學研究所碩士論文，2005 年 5 月。
- 林安梧：《人文學方法論——詮釋的存有學探源》，臺北：讀冊文化公司，2003 年。
- 胡健財：《〈大佛頂首楞嚴經〉「耳根圓修」之研究》，臺北：政治大學中國文學研究所博士論文，1996 年 6 月。
- 夏志前：〈《楞嚴》之諍與晚明佛教——以《楞嚴經》的詮釋為中心〉，載《中國哲學史》第 3 期 2007 年，頁 26—33。
- 淨空講、悟行記：《大勢至菩薩念佛圓通章筆記》，臺北：華藏淨宗學會，1993 年。
- 淨空講、劉承符記：《無量壽經玄義親聞記》，臺北：佛陀教育基金會，1994 年。
- 陳劍鏗：〈印光會通儒佛及其相關問題〉，載《當代中國哲學學報》第 10 期，2007 年 12 月，頁 29—65。
- 陳劍鏗：〈印光論念佛三昧〉，收入《圓通證道——印光的淨土啓化》，臺北：東大圖書公司，2002 年，附錄，頁 279—293。
- 陳劍鏗：〈近代確立蓮宗十三位祖師的經過及其釋疑〉，網址：<http://www.confucius2000.com/scholar/chenhj2.htm>，上網日期：2007/07/22。
- 陳劍鏗：《圓通證道——印光的淨土啓化》，臺北：東大圖書公司，2002 年。
- 傅偉勳：《生命的學問》，杭州：浙江人民出版社，1996 年。
- 黃家章：〈論印光淨土思想所蘊涵的終極關懷意識〉，載《學術論壇》，2006 年第 9 期，頁 30—34。
- 黃國清：〈以圓解起圓行——『楞嚴經』（下）〉，載《人生》第 231 期，2002 年 11 月，頁 112—117。

- 圓瑛：《大佛頂首楞嚴經講義·下冊》，台南：法舟文教基金會，1999年。
- 慈舟：〈楞嚴經大勢至菩薩圓通章講義〉，網址：<http://book.bfn.org/books2/1179.htm>，上網日期：2007/05/10。
- 會性：〈大勢至菩薩念佛圓通章講錄〉，網址：<http://book.bfn.org/books2/1967.htm>，上網日期：2007/05/10。
- 楊維中：〈論《楞嚴經》佛學思想的特色及其影響〉，載《蘇州鐵道師範學院學報（社會科學版）》第3期2001年，頁70—76。
- 道源：〈淨土宗與佛教之世界化〉，收入張曼濤主編：《現代佛教學術叢刊66》，《淨土思想論集》（一），台北：大乘文化出版社，1978年，頁329—336。
- 道源：《佛堂講話第三輯——念佛法門與大勢至圓通章》，網址：<http://www.bfn.org/book/books/0422.htm>，上網日期：2007/06/22。

The Issue of the Interpretation of
“*Mahā-sthāma-prāpta’s Perfect Understanding by
being Mindful of the Meritorious Virtues of the
Buddha*”

Is Realized as One of Pure Land Sutras

— — A Study of Yinguang

Chien-Huang Chen *

Abstract

The *Mahā-sthāma-prāpta’s Perfect Understanding by being Mindful of the Meritorious Virtues of the Buddha* is in the chapter five of The *Śūraṅgama-sūtra*. In the beginning of twentieth century, Yinguang advocated this chapter to his best, and classified it as one of the most important sutra in the Pure Land School. Because Yinguang had an original idea to the practice of the teaching as well as his being the thirteenth master of Pure Land School, the chapter became one of the most studied literatures to the practitioners.

Yinguang emphasized the teaching of “managing the six faculties of eyes, ears, nose, tongue, skin and mind to engender affliction”and “to continual mindfulness without lapse”and used the verbal chanting of the name of Amitābha Buddha to interpret *Mahā-sthāma-prāpta’s Perfect*

* Dept. of Chinese Language and Literature, National Pingtung University of Education, Associate Professor

Understanding by being Mindful of the Meritorious Virtues of the Buddha. This has made the perfect understanding of *the Śūraṅgama-sūtra* and the verbal chanting of the name of Amitābha Buddha inter-convertible; in other words, that is to gain true original nature. However, the original meaning of the chapter does not have to be as what Yinguang proposed, but to chant of the name of Amitābha Buddha. Because according to the original meaning of the sutra, perfect understanding is to use six sense organs, six thieves, six consciousness, seven elements entirely.

We are not suggesting that Yinguang's teaching is not substantial, but his interpretation is to manifest the unsurpassed principle within oneself. Therefore, this paper starts from teaching people and causing them to understand, and looks through religious aspect to overview the intensity and related issues of Yinguang's interpretation.

Keyword : Mahā-sthāma-prāpta , Perfect Understanding by being Mindful of the Meritorious Virtues of the Buddha, Pure Land school, Interpretation, Yinguang