

南華大學
生死學系哲學與生命教育碩士班
碩士論文

雲棲株宏淨土思想研究
—真理觀與實踐論

研究生：陳皆興

指導教授：黃國清 副教授

中華民國 105 年 5 月 27 日

摘要

蓮池大師是淨土十三祖之一，其思想繼承淨土宗而來，所揭示的理論不可忽視。故本研究就蓮池大師的時代背景、生涯，以及思想，做一全面性的探討。本研究主要從真理觀與實踐論兩方面著手，在淨土真理觀部份，包括《阿彌陀經疏鈔》之撰寫動機及註解方法、蓮池大師理解唯心淨土的方式、《阿彌陀經疏鈔》中華嚴宗與淨土宗的融合等部分。而淨土實踐論部分，則包括：「念佛」的殊勝意義、淨土行法體系、蓮池大師主張之念佛法等。相關研究結論則摘錄如後。

第一，蓮池大師以淨土法門為主，冬季坐禪，平時兼講經論。他的律學著作有《沙彌要略》、《具戒便蒙》和《戒疏發隱》，又制定《雲棲共住規約》以規範僧侶。他更竭力倡導戒殺放生，修訂《水陸儀軌》、《施食儀軌》和《朝暮二時課誦》的佛事儀式。為修學佛教者提供了理論與實踐的對象。可知大師自明末以來至今，在教界中的地位至大至深，而其影響更為深遠深刻。

第二，在淨土思想方面，蓮池大師一生行持兼重禪、教、律，而以淨土為依歸。他的淨土思想體現在《阿彌陀經疏鈔》中，而以「執持名號，一心不亂」為中心。因為佛具有無量德，四字名號，足以該之。彌陀即是全體一心，心包眾德，常樂我淨，本覺始覺，真如佛性，菩提涅槃，百千萬名，皆融攝於此「阿彌陀佛」四字名號當中，只要一心執持，則四諦六度，乃至八萬四千恆沙微塵一切法門，皆融攝於此。

第三，蓮池大師試圖會通《阿彌陀經》與《華嚴經》，歸納出二經中十個相同處，用以佐證《華嚴經》全圓、《阿彌陀經》分圓之判教。大師普勸眾生一心執持，成就念佛三昧，事持稱名，理持參究，老實念佛至事一心得定心，至理一心得明心，見自性法身阿彌陀佛，同證常寂光淨土。因為大師精進不懈的人格特質，和因應時代所產生的使命感，不論是在當時或後世都有極高的評價。

關鍵字：雲棲株宏、蓮池大師、淨土思想、真理觀、實踐論

目 錄

| | |
|------------------------------|-----|
| 摘 要..... | I |
| 目 錄..... | II |
| 第一章 緒論..... | 1 |
| 第一節 研究動機與目的..... | 1 |
| 第二節 文獻探討..... | 6 |
| 第三節 研究方法與步驟..... | 16 |
| 第四節 論文架構..... | 18 |
| 第二章 雲棲祿宏的學思歷程與佛教貢獻..... | 20 |
| 第一節 前期生涯活動..... | 20 |
| 第二節 出家後的思想轉折..... | 28 |
| 第三節 蓮池大師對佛教的貢獻..... | 36 |
| 第三章 明代淨土學發展..... | 42 |
| 第一節 中國淨土學的源起與發展..... | 42 |
| 第二節 明代佛教的政治與文化環境..... | 51 |
| 第三節 明代淨土佛教文化環境..... | 65 |
| 第四章 雲棲祿宏的淨土真理觀..... | 93 |
| 第一節 《阿彌陀經疏鈔》之撰寫動機及註解方法..... | 93 |
| 第二節 蓮池大師理解唯心淨土的方式..... | 100 |
| 第三節 《阿彌陀經疏鈔》中華嚴宗與淨土宗的融合..... | 112 |
| 第五章 雲棲祿宏的淨土實踐論..... | 119 |
| 第一節 「念佛」的殊勝意義..... | 119 |
| 第二節 淨土行法體系..... | 126 |
| 第三節 蓮池大師主張之念佛法..... | 139 |
| 第六章 結論..... | 149 |
| 參考文獻..... | 152 |

第一章 緒論

本章作為正式進入研究的前置作業，主要討論本研究的研究動機與目的、研究方法與步驟、問題意識的提出，以及前人研究的基礎。

第一節 研究動機與目的

蓮池大師所論述的淨土教法與行持，涵蓋了今日淨土法門的大部分教義，經由他援引華嚴宗的學說，得以擴大圓融。而「以淨土為主體，進而融合其他佛教思想」則是相當有創造性的意義。而蓮池大師的淨土法門之內涵，除以華嚴義學為依歸外，亦弘闡戒律、提倡放生，從著述《梵網經心地品菩薩戒義疏發隱》及《放生儀·戒殺放生文》等著作可窺知。蓮池大師的理論內容是結合淨土宗、華嚴宗等學派的義學、戒律及天台宗、禪宗等三派學說。可見蓮池大師試圖融會台、賢兩家的教義，讓淨土宗的思想精華得以發揚光大，而此法門既可說服一般老百姓，也令知識分子欣然接受，明代帝王對此相當推崇，至今仍然被世人重視。

一、研究動機之一——雲棲株宏的淨土思想在明代至清代影響廣泛

明代萬曆年間（1573-1619年）是佛教的復興期，當中最受人矚目的高僧有四位，是為明末四大師，即：雲棲株宏（1535-1615年）、紫柏真可（1543-1603年）、憨山德清（1546-1623年）、藕益智旭（1599-1655年），此時期的佛教在這四位高僧的努力之下，呈現一片復興的氣象。¹他們共同的特點，都主張禪、淨雙修，以及禪、教、律並重，對佛教各宗採取調和的態度。晚明的佛教思想，為了避免因為分裂而削弱了力量，各宗派都主張加強佛教內部的團結，也倡導儒、釋、道三教合一。²明末四大師中，雲棲株宏出生最早，壽命最長，他雖然會與權貴來往，但他的目的是將佛法不分貴賤的弘揚出去，不只是升斗小民可以信仰

¹ 林子青：〈明代佛教〉，《佛教史略與宗派》（台北：木鐸出版社，1988年），頁121。

² 嚴北溟：《中國佛教哲學簡史》（台北：木鐸出版社，1988年），頁216。

佛法，就連富貴之家也可以皈依佛門，這就是所謂的「天下名公、巨卿、長者、居士，洎諸善善信，無論百千萬人」，均「傾心事師（雲棲祿宏）」³，因為他謹守當朝法律，沒有捲入政治事件當中，也避免陷入牢獄之災，故能保有「此青山白雲，依然無恙，而流風餘韻，身后猶存」的風範。⁴ 其餘如憨山德清和紫柏真可都曾在萬曆年間先後入獄，紫柏真可甚至冤死於獄中⁵，而雲棲祿宏對政治的態度則保守許多，所以能免於牢獄之災和殺身之禍。雲棲祿宏圓寂後，被淨土宗推崇為第八代祖師，清朝多位帝王如清聖祖在康熙 28 年（1689 年），慕名雲棲祿宏而親自拜訪雲棲寺，據載，當時的情形是「見衣衲皆破衲，几皿皆羸舊，……便知僧皆苦修，非世法圖名聞利養者。」⁶ 寺僧告訴清聖祖，雲棲寺仍保持淨土專修的方式：不募緣、種植植物自給自足、遵從守戒放生之家風，這樣的理念受到康熙皇帝高度肯定。其後，清高宗於乾隆 16 年（1751 年）、22 年（1757 年）、27 年（1762 年）、30 年（1765 年）四次造訪雲棲寺。⁷ 清世宗雍正 13 年（1735 年），追贈雲棲祿宏為「淨妙真修禪師」，並御製像贊。⁸ 仁宗嘉慶 17 年（1812 年），雲棲寺遭火災，仁宗嘉慶 18 年（1813 年）特地撥款給寺方，並諭令眾人集資募緣重修。⁹ 相較於其他名僧，朝廷對待雲棲祿宏，這都是少有的尊榮。可知雲棲祿宏在融會佛教淨土宗與華嚴宗方面實在功不可沒，而兩個宗派在他的努力下，也更貼近中國，他如何融合華嚴與淨土，是本論文欲令探究的。

此外，雲棲祿宏是淨土十三祖之一，所謂的「淨土十三祖」，是由佛門的後人所推舉出來的，推舉的標準是根據每個高僧修持的成就及弘揚淨土宗的貢獻。這是因為淨土名宗、定祖，是約定俗成的，並沒有傳承制度，也沒有譜系，也不需要像禪宗一般以心印心的認可，因此念佛的人可以同時接受其他宗派的思想，

³ [明]釋廣潤：〈雲棲本師行傳〉，《蓮池大師全集》（台北：佛陀教育基金會，2009 年），頁 5165。

⁴ 同上，頁 5167。

⁵ 周齊：《明代佛教與政治文化》（北京：人民出版社，2005 年），頁 102。

⁶ 釋成傑、等圓恭紀：《雲棲紀事》，《蓮池大師全集》第四冊，頁 4957。

⁷ 同上，頁 4961-4982。

⁸ 同上，頁 4986。

⁹ 同上，頁 4983-4985。

其他宗派中人也可以念佛求往生。因此，在南宋以前，沒有人想過為淨土宗立祖。

10

直到南宋，宗曉（1151-1214年）首先提出以慧遠為首，善導、法照、少康、省常及宗頤六位高僧為蓮社六祖。後來，志磐（1195-1274年）在《佛祖統紀》中，提出慧遠、善導、承遠、法照、少康、延壽、省常為蓮社七祖，和宗曉所立的六祖，內容略有出入。清代佛教則依據志磐所列，並推明代的蓮池為八祖，蕩益為九祖。民國的印光再推舉截流為十祖，省庵為十一祖，徹悟為十二祖。印光大師往生後，四眾弟子公推印光為十三祖。譜系排列如下：

- 1.初祖：廬山東林慧遠（334-416），東晉僧。
- 2.二祖：長安光明善導（613-681），唐代僧。
- 3.三祖：南嶽般舟承遠（712-802），唐代僧。
- 4.四祖：五台竹林法照（747-821），唐代僧。
- 5.五祖：新定烏龍少康（?-805），唐代僧。
- 6.六祖：杭州永明延壽（904-975），唐末五代僧。
- 7.七祖：杭州昭慶省常（959-1020），宋代淨土宗僧。
- 8.八祖：杭州雲棲蓮池（1523-1615），明代僧。
- 9.九祖：北天目靈峰蕩益（1599-1655），明代僧。
- 10.十祖：虞山普仁截流（1628-1682），清代僧。
- 11.十一祖：杭州梵天省庵（1686-1734），清代僧。
- 12.十二祖：紅螺資福徹悟（1741-1810），清代僧。
- 13.十三祖：蘇州靈巖印光（1862-1940），當代僧。

在淨土思想的整體中，蓮池大師繼承淨土宗而來，所揭示的理論不可忽視，

¹⁰ 編輯組：〈你不可不知-淨宗十三祖〉，《香光莊嚴》第102期（嘉義：香光莊嚴雜誌社，2010年），頁10-11。

雲棲株宏淨土思想的重要影響也是本文希望借由其著作加以探討的，此為本文的研究價值。

二、研究動機之二——《彌陀疏鈔》融合華嚴宗與淨土宗的淨土思想

蓮池大師的《彌陀疏鈔》，援用了澄觀《華嚴疏鈔》註釋的形式，亦即澄觀用《疏》與《隨疏演義鈔》來注解八十《華嚴經》，蓮池大師也是用這樣的方法來作《疏》與《鈔》，而且也採用了十門釋經的方式。不過這種做法，在宗密註釋《圓覺經》時就已經使用了，宋代長水子叡註釋《楞嚴經》也使用這樣的方法，所以蓮池大師的註經方法是有前例可循的。但有別於其他人，蓮池大師是將淨土法門提升到華嚴圓教的層次上，使淨土法門也具有華嚴宗圓融無礙的特色。所以宗密與長水的註經，僅僅限於一部佛經的影響力，但是蓮池大師的註經方法，卻涵蓋了淨土法門，因此他的著作有助於淨土宗的推展，使淨土法門具有會通各大宗派的普遍性，也藉由淨土法門實踐的普及性來使其註釋得以普遍弘傳。這是在中國佛教史的理論發展過程中前所未有的發展，也是淨土法門進一步的開拓。從經典互相詮釋的可能性來說，以華嚴教義來注解其他經典，雖然都有可能成功，如宗密或長水互相詮釋，但是以華嚴宗的教義來與實踐法門結合，蓮池大師可以說是少有的成功範例。

蓮池大師將華嚴宗與淨土宗互相融合的主要理論，是依據宗密《圓覺疏鈔》所說的，華嚴圓教與《圓覺經》的互攝關係為「彼全攝此，此分攝彼，謂圓教也」¹¹。蓮池大師《彌陀疏鈔》卷一說《阿彌陀經》「此經攝於頓教，少分屬圓」¹²，而解釋說「分屬圓教者，圓之為義，謂四法界中，前三通於諸教，後一獨擅乎圓。今此經者，圓全攝此，此分攝圓，得圓少分，分屬圓故」，並以十義說明，而後說「圓教全攝此經，此經分攝圓教，以少分義故，名分圓也」¹³。也就是將《彌陀經》提升到分圓的地位，而與華嚴圓教會通。這樣的詮釋方法因為有華嚴義作

¹¹ 《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，CBETA, T39, n1795, p.0526b16。

¹² 《阿彌陀經疏鈔》，CBETA, X22, n0424, p.0613c01。

¹³ 《阿彌陀經疏鈔》，CBETA, X22, n0424, p.0614b13。

為後盾，所以能展開新的義理層次。

蓮池大師在註釋《彌陀經》時，以澄觀《華嚴疏鈔》為依歸，引起了當時李通玄《華嚴經合論》的擁護者曹魯川嚴厲的批評。曹魯川致書蓮池大師兩度論義，其來函與回信皆收在《雲棲遺稿》卷一。蓮池大師在第一部書中提到，例如：「不肖雖崇尚淨土，而實則崇尚華嚴不異於居士」；「《疏鈔》中特謂華嚴圓極，《彌陀經》得圓少分，是華嚴之眷屬流類，非並也」；「說華嚴則該淨土，說淨土亦通華嚴。……今人但知華嚴廣於極樂，而不知彌陀即是遮那也」；「又來論清涼不會華嚴義旨，而裂全經為四分以屬四法。夫信、解、行、證雖貫徹全經，而經文從始至終亦有自然之次第，非清涼強為割截也。其貫徹也，所謂圓融。其次第也，所謂行布。即行布而圓融，四分何害？使無行布，圓融何物？必去行布而圓融，則不圓融矣」；「方山之論，自是千古雄談。而論有論體，疏有疏體。統明大義，則方山專美於前。極深探頤，窮微盡玄，則方山得清涼而始為大備。豈獨方山，即杜順而至賢首諸祖，亦復得清涼而大備。豈獨華嚴諸祖，即三藏十二部百家論疏，亦復得清涼而大備」。蓮池大師在第二部書中也提到：「來論謂清涼擇焉而未精，愚意不知清涼擇華嚴未精耶？抑亦居士擇清涼未精耶？」「行願以一品而攝八十卷之全經，自古及今，誰敢議其不了義者？居士獨尚華嚴而非行願，行願不了義，則華嚴亦不了義矣！」「居士尚華嚴而力詆淨土，老朽業淨土而極贊華嚴。」¹⁴由此可見，蓮池大師的立場是依〈普賢行願品〉導歸極樂而歸華嚴於淨土，並以澄觀的華嚴詮釋為標準，嚴厲地批判了當時以李通玄《合論》為究竟的禪門之徒。

準此，可以知道蓮池大師在會通淨土與華嚴二宗上，的確有其創見與影響力，本論文基於蓮池大師在會通佛教教義的地位作為研究動機，希望能進一步就他的影響力進行研究，並且將蓮池大師對於淨土宗的理解以及淨土宗在蓮池大師的注解下呈現怎樣的面貌進行一番梳理。

總結上述，本論文認為雲棲株宏雖然是淨土十三祖之一，但是在南宋之前，佛教的宗派是沒有任何法統思想的，也就是說，宗派彼此之間的區別並不明顯，

¹⁴ 《雲棲大師遺稿》，CBETA, J33, nB277, p. 0118b29~ 0120b23。

念佛者可能會受到多種宗派的影響，直到淨土宗派成立後才確認有此傳承的法統。蓮池大師師承淨土宗，其思想理論對後世的影響不可輕視，故為了要有系統化的瞭解，需從明代淨土學的發展脈絡及雲棲株宏如何師承淨土學的歷程來加以瞭解，故本文的研究目的之一為：從蓮池大師個人學思歷程及明代淨土學發展脈絡出發，對蓮池大師的淨土思想進行更全面性的瞭解。

再者，雲棲株宏大師對《華嚴經》進行疏鈔註釋的成果即是《阿彌陀經疏鈔》，雖然所採用的註解是沿用澄觀其《疏》與《隨疏演義鈔》的方式，但以往淨土先賢註釋淨土諸經，只限於淨土思想，因此蓮池大師融通華嚴與淨土的註釋方式是相當獨特的¹⁵，故《阿彌陀經疏鈔》具有獨特的歷史定位。不僅如此，蓮池大師除重視與華嚴真理觀的融會之外，亦十分重視日常的實踐，故本文的研究目的之二為：瞭解《阿彌陀經疏鈔》在蓮池大師的真理觀及歸納在生活實踐的思維。

第二節 文獻探討

一、淨土宗的歷史

有關淨土宗的歷史，主要有：

(一) 忽滑谷快天（1867-1934 年）《中國禪學思想史》¹⁶

這本書中對於雲棲株宏在明代當時的佛教地位有所評論。忽滑谷快天專精於研究中國禪學史，他基於禪學發展的立場看待明代禪學的發展，將元末到清乾隆元年間四百五十多年的歷史視為「禪道衰落」的年代。忽滑谷快天認為，禪學與儒、釋的融合和禪學與淨土的混合都代表禪道的衰落，他看待雲棲株宏的學問時有以下判斷：1、太過迷信：忽滑谷認為，雲棲相信鬼神實在、天部存在與閻王傳說，並存有放生可治疾病的觀念，與世間的凡夫俗子沒有不同。2、所提倡的

¹⁵ 王美雪云：「因而自株宏開始出現華嚴彌陀淨土合修論。」王美雪：《探討淨土經典的諸面相》（新竹：玄奘大學宗教研究所碩士論文，2011 年），頁 110。

¹⁶ 忽滑谷快天：《中國禪學思想史》（台北：大千出版社，2003 年）。

念佛法非真修行：雲棲祿宏認為念佛具有萬行、念佛可以和神明溝通，並且可以概括各種宗教，因為雲棲祿宏的推廣，使明末念佛的風氣相當興盛，此時信佛法不修淨土的人很少，但這樣的念佛只是風潮，無法獲得內心的修行。3、欣求極樂與唯心淨土之說相互矛盾：忽滑谷先生說：「自性彌陀，唯心淨土，何更欣他之西方？何更蓮開見佛？是六祖慧能之見地也。」他認為《阿彌陀經注疏》雖然具有調和禪、淨的特色，但又同時急於厭婆娑、欣淨土，而以為純禪行者應有優劣的差別。忽滑谷先生的研究成果影響早期日本學者對明末佛教的評價，他站在「禪學應具純粹性」的立場，批評明末二教過於混亂的思潮，也因此，他對雲棲祿宏「禪淨合流」、「淨土念佛」的思想評價並不高。¹⁷

（二）印順法師《淨土與禪》¹⁸

印順法師《淨土與禪》中對雲棲祿宏「禪淨合流」的思想脈絡採取較為客觀理性的分析。他認為雲棲「理一心」的概念是為了調和淨土與禪的歧異而提出的理論。事實上，禪、淨各有特色，例如淨土法門應當是在定心有所成就，進一步於定中起觀後，自然會超脫名相、遠離一切遍計執而現證法性，而禪宗強調心外無物、頓息一切分別的體證方法，這兩者本來各有特色，不一定要在「一心」上圓融會通，雲棲祿宏的說法是順著淨土宗的教義加以發揮的結果。

（三）釋聖嚴《明末佛教研究》¹⁹

在第二章〈明末的淨土教人物及其特色〉介紹了明末宏揚淨土教的人士的著述、文獻、立場和當時對淨土教持反對論者。從這一部分的論述，可以清楚的看出雲棲祿宏對於淨土宗在明末的立場與貢獻。

（四）陳揚炯《中國淨土宗通史》²⁰

全書分為八個章節，對中國淨土宗史進行概略式解說，始自淨土宗淵源，終於日本淨土教，書中都有論及。尤其中國佛教重要淨土祖師的生平與思想，多在

¹⁷ 李雅雯：《雲棲祿宏護生思想「普化」與「實踐」的呈現脈絡》（台南：成功大學中國文學系碩博士班碩士論文，2002年）頁10。

¹⁸ 印順法師：《淨土與禪》（台北：正聞出版社，1992年）。

¹⁹ 釋聖嚴：《明末佛教研究》（台北：東初出版社，1992年2月）。

²⁰ 陳揚炯：《中國淨土宗通史》（江蘇：古籍出版社，2001年1月）。

淨土三大系統的脈絡中完成極具架構的論述，是掌握淨土諸祖思想與淨土思想史的重要參考書籍。

在明代淨土影響部份，其在第七章〈淨土宗的衰落〉的第二節「明代淨土獨盛」中提到，明代已是淨土宗的天下，而禪宗雖仍有影響力，但已逐漸衰落，依附在淨土宗中。在此章節中先針對禪宗衰落的原因作詳細說明，認為主因是僧風的腐敗，並詳細說明當時一些極端思想如地獄思想等。當然還有德寶大師的念佛當話頭及慧經大師的念佛法要。除此之外，也列舉了多位禪宗人士對淨土宗的看法，或持肯定或持否定，皆有詳論，值得一觀。另外，在蓮池大師影響的部份，其在第七章〈淨土宗的衰落〉的第二節中之「蓮宗八祖」，對雲棲株宏的生平、唯心淨土、念佛具萬行、報應信仰等有詳細的說明。

（五）望月信亨《中國淨土教理史》²¹

本書原為日本學者望月信亨於大正大學講課之筆記，後整理出書，由智海法師譯為中文。其書旨在以中國淨土宗教義發展為主要架構，並對淨土宗在中國佛教的發展、流傳有深入的探討。望月信亨此書除蒐羅了淨土宗豐富的史料之外，對於淨土教義敘述，更有前後脈絡之清楚分析。全書按照淨土宗祖師的朝代，依序由極樂淨土思想傳入中國開始，一直記錄到清朝為止，共計三十九章，是淨土研究相當重要的參考書目。在明代淨土影響部份，其在第三十四章〈明代天台諸家之淨土宣揚〉提到佛教因為受到宋、元以來的餘風影響，禪宗最為昌盛，天台則為次之，而淨土則介於此二宗之間，也普遍流行於民間，呈現相當的盛況。到了嘉靖、萬曆以後，淨土信仰更加興盛，主要是受到雲棲株宏之道力感化影響所致。因為此時代之著作深受永明以來禪、淨雙修主張的影響，或集錄唐、宋諸家之語要，或賦詩表述願生淨土的情感，多半沒有太大的創見；唯在株宏倡禪淨同歸論、智旭力主三學同源論，企圖將禪與淨土、天台與念佛予以融合，形成佛教界的主要思潮，成為當代重大特色。而在蓮池大師影響部份，其在第三十六章〈雲棲株宏之禪淨同歸論〉對株宏以《阿彌陀經》的一心不亂之說，分為理、事，並

²¹ 望月信亨著，釋印海譯：《中國淨土教理史》（台北：華宇出版社，1984年）。

以「理一心」為達摩直指之禪，而主倡禪、淨二宗同歸之論，認為是為袞宏的創意。但對袞宏企望將禪、淨一元化的論旨，卻又覺得是多所附會。

二、蓮池大師及其思想

有關蓮池大師及其思想的研究，主要有：

(一) 荒木見悟《雲棲袞宏の研究》²²

由於日本佛教一向強調純粹性，因此將明代諸宗融合的傾向視為佛教界奇怪的現象。早期日本學界對雲棲袞宏的評價大多是「禪與念佛淨土融合的宗教墮落形態」和「禪淨一致論恐怕是禪與念佛的皮相融合」等批評性的負面判斷；但荒木見悟在《雲棲袞宏の研究》中推翻忽滑谷先生等人的研究成果，並站在客觀的角度重新檢視中國佛教的發展脈絡與價值，進一步認同中國佛教發展到後期，諸派融合的情況乃是中國佛教的必然發展，而非異常的狀況，並且從更多元的角度來重新評價雲棲袞宏的歷史價值。荒木先生所做的結論是，以雲棲袞宏在當時的影響力來看，若是像以往的研究，忽略雲棲袞宏的重要性，將無法客觀的陳述近代佛教發展的軌跡。《雲棲袞宏の研究》中對袞宏禪學思想的敘述基本上肯定其禪、淨融合的實用性；荒木先生並指出，雲棲以理一心、事一心來解釋一心不亂的意義，是迴避了淨土與禪的衝突，使淨土與禪可以同時修行。也因此，荒木見悟不但肯定雲棲袞宏在宗教思想與實踐上的價值，更將「禪淨合一」理解為積極、入世、自立的宗教思想。

(二) 釋聖嚴〈蓮池大師的淨土思想〉²³

聖嚴法師〈蓮池大師的淨土思想〉中也肯定雲棲袞宏是從永明延壽以來主張禪、淨兼修的理路中的集大成者，他以禪理來解釋淨土法門的論點，對中國近世淨土思想具有極大影響力。聖嚴法師在論文中並指出，雲棲袞宏禪淨同歸的思想內容是以自性彌陀建立唯心淨土的依據，強調「心、佛及眾生，是三無差別」的觀念，以念佛即是念心，心意念時是專注自己的心，並以「念有」、「念無」兩個

²² 荒木見悟：《雲棲袞宏研究》（東京：大藏出版株式會社，1985年）。

²³ 張曼濤主編：《淨土宗史論》（台北：大乘文化出版社，1978年）。

階段去除禪學與淨土修行之間的矛盾。聖嚴法師認為，雲棲株宏所提出的禪淨合流，第一個階段是除了能念的我心之外，並不存在一個為我所念的佛在；除了所念的佛外，我的心中也沒有一個能念的佛存在，唯心念之。第二個階段是達到有無盡泯，唯與清淨理體契合的境界；並用這樣的境界統一淨土念佛的最終結果與禪修的頓見目標，而雲棲株宏的這套思想便成為提倡淨土實修，並泯除禪宗弊病的有效方式。

（三）劉紅梅《蓮池大師思想研究》²⁴

此研究第一章〈生平踐履〉述及大師入道與求道之歷程。第二章〈蓮池大師的淨土思想〉，述大師以戒律為根本，修三福乃增長智慧、淨業之助行，亦明末佛教復興之焦點，與提倡持名念佛是「契應時機、累生之機之故」及禪淨融通之思想。第三章〈對水陸儀軌和放生活動的規範〉，述大師不唯在禪淨之論上對後世影響甚鉅外，在水路儀軌、放生儀軌等之佛教儀禮，亦有極大之貢獻，成為「歷來佛教儀禮的集大成者」，為現代中國佛教的儀禮奠定了基礎。第四章〈蓮池大師與明末居士佛教〉，此章述其門下居士成就，以嚴敏瑯、虞淳熙、莊廣還、陶望齡、黃輝等為代表，余七屯居士群體，秉大師之教，取得成就；其對門下居士修行之指導，主要以福慧雙修、塵勞佛事、淨土為歸為主。第五章〈三教會通思想〉，主要述大師儒、佛、道等三教合一之態度，即主張三教一家、三教同源，但以佛教為本位，判儒道二教，雖有悟處，仍在凡夫位。

（四）陳穎蓁《蓮池大師淨土思想研究》²⁵

研究中提到，蓮池大師之思想兼重禪、淨、教、律等層面，而以淨土為主要依歸。在淨土思想的見解部份，其主要說明具有融會事理、指歸唯心之《阿彌陀經疏鈔》，並提到蓮池大師不但為淨土義理的闡發者，更是一位實踐者。該研究以明末佛教為背景，並《阿彌陀經疏鈔》為主要中心，從華嚴及淨土的會通、唯心淨土與西方淨土的調和、會通禪淨以及淨土實踐四方面，來探究蓮池大師之淨

²⁴ 劉紅梅：《蓮池大師思想研究》（成都：四川大學道教與宗教文化研究所博士論文，2004年）。

²⁵ 陳穎蓁：《蓮池大師淨土思想研究》（高雄：國立中山大學中國語文學系研究所碩士論文，2005年）。

土思想。本研究與陳穎蕓之研究的相同之處在於以《阿彌陀經疏鈔》為主要切入點，但陳穎蕓之研究對於蓮池大師的背景著墨過多，對於實踐層面的篇幅著墨較少，是其不足之處。而本研究對於大師在實踐面上的成就，有專章說明，對於整個淨土思想的啟發應能更為完整。

（五）釋見曄《晚明佛教發展之研究——以晚明四大師為中心》²⁶

研究中以雲棲、憨山、紫柏、智旭為中心，證明晚明佛教是一種「復興的發展趨勢」，並論晚明佛教的復興內涵。在雲棲的研究內容中，以雲棲之出家動機、行事風格來分析雲棲屬於明末佛教「穩健派」之代表，在宗教發展上傾向遠離社會、叢林清修，以「靜」、「默」、「晦」的態度建立修行方法與教團組織。整體而言，此研究一方面分析大師個人的思想與行事風格；另一方面則從社會情境與歷史外緣因素等議題，以及大師所建立的叢林制度與社會應對的態度，來突顯雲棲穩健改革的宗教取向，以回應《晚明佛教發展》之論文主題。就研究成果而言，在雲棲生平成就、思想評定上並無獨特見解，但分析雲棲山寺制度上「傾向內規」以證明雲棲的內斂、穩健風格的處理方式，則是相常特殊的論點。

（六）王煜〈明末淨土宗蓮池大師雲棲株宏之佛化儒道及其逼近耆那教與反駁天主教〉²⁷

就篇名而言，所欲表達的主題有四：即雲棲株宏淨土宗的思想來源、三教合一的融合、印度耆那教的戒殺思想，與反駁天主教的批評。作者認為雲棲株宏以淨土宗為依歸，重視提倡戒殺，他調和儒佛之仁愛慈悲近似耆那教，耆那教不殺害戒條屬正面消極地對萬物的仁慈。並指出儒學是典型的人類中心主義，視人格為最高價值，倫理和政治是人格的表現，非人的事物，皆為成就人格的工具。儒家強調仁愛的差別性，由親近至疏遠，這種遠近關係的維繫來自禮法規範，所以雲棲株宏認為儒家的禮法可輔助佛門清規之不足，另一方面，他相信佛教對生前

²⁶ 釋見曄：《明末佛教發展之研究：以晚明四位大師為中心》（嘉義：國立中正大學歷史研究所博士論文，1986年）。

²⁷ 王煜撰：〈明末淨土宗蓮池大師雲棲株宏之佛化儒道及其逼近耆那教與反駁天主教〉，《新亞書院學術年刊》第19期（香港：香港新亞書院，1977年）頁17-47。

死後業識果報的信仰可補足儒學之避談超現實世界。作者的見解頗為獨到，但對儒、佛兩者架構連結之間之共同基礎較少著墨。

(七) 王錫賢《雲棲祿宏的菩薩戒思想探究》²⁸

本研究主題在於探討雲棲祿宏的菩薩戒思想。研究分成兩部分來探討祿宏如何以菩薩戒思想來振興佛教。其一，是探討祿宏如何利用菩薩戒來改善當時佛教的亂象，解決叢林所面臨倫理崩潰的問題、禪門修行的問題，和改變淨土宗的體質，使之有別於當時政府所取締的祕密宗教。其二，是探討祿宏如何從菩薩戒中關懷眾生的思想出發，而提倡各種救度眾生的事業。此研究對於祿宏的菩薩戒思想中大乘菩薩利益眾生的精神，有更深入之見解。

(八) 李雅雯《雲棲祿宏護生思想「普化」與「實踐」的呈現脈絡》²⁹

本研究針對雲棲祿宏之護生思想提出見解，因為其護生思想得以涵蓋大部份的護生議題，又因為特殊性可呈現豐富的理論，故選擇雲棲祿宏為代表人物，藉由對其護生思想的歸納與分析，整理出佛教護生宣傳者的理論內容。李雅雯從雲棲祿宏的宗教思想、時代背景出發，瞭解雲棲的護生理念的背景，明白雲棲當時所面臨的問題，及其態度、做法；進而歸納出雲棲護生思想之核心理念。

(九) 許杏惠《從《往生集》探究蓮池大師的淨土思想》³⁰

本研究以蓮池大師之《往生集》為主軸，與唐代《往生西方淨土瑞應傳》、北宋《淨土往生傳》、南宋《佛祖統紀·淨土立教志》三本書作一比較，藉以凸顯蓮池大師編纂之要因，及對當代淨土信仰的影響，進而集中討論《往生集》一書之贊文，並根據贊文的討論來呈現蓮池大師的淨土思想。又《往生集》內容多記錄往生實例，輔以蓮池大師另一作《阿彌陀經疏鈔》，用以補足該書未論及之實踐修持方法，足見蓮池大師之淨土思想與實踐修持兼具之平實作風，使得淨土

²⁸ 王錫賢：《雲棲祿宏的菩薩戒思想探究》（臺南：國立臺南大學國語文學系國語文教學碩士班碩士論文，2008年）。

²⁹ 李雅雯：《雲棲祿宏護生思想「普化」與「實踐」的呈現脈絡》（台南：成功大學中國文學系碩士班碩士論文，2002年）。

³⁰ 許杏惠：《從《往生集》探究蓮池大師的淨土思想》（雲林：雲林科技大學漢學資料整理研究所碩士班碩士論文，2010年）。

法門在明代末年受到廣大的歡迎，並影響了往後淨土宗的發展。

三、明代佛教文化

因蕩益智旭大師的思想及生平年代與蓮池大師較為接近，故納入說明。有關此部份的研究，主要有：

(一) 李秀文《蕩益智旭儒佛會通思想研究》³¹

本研究認為蕩益智旭大師其融通儒佛的初衷，是以儒學視為佛學入門之徑，以「心性」為基礎。此心性則為「介爾現前一念」為萬法之起源，內容共分五章，以蕩益智旭大師對儒佛態度的轉變為主要線索，對其《論語點睛》儒佛會通思想之發展、旨趣和內涵及其個人與明末佛教復興關係進行一探討。與本研究主題接近者為第四章探討其儒佛會通思想的價值與影響，並藉由儒佛會通的生命哲學，將其運用在生命教育教學之可行性與成效性。可知其中心思想為「禪者佛心、教者佛語、律者佛身、密者佛意、淨者佛土，若能識取自心，佛祖之道盡矣！」³²

(二) 賴國誠《蕩益智旭以佛解儒研究——以《四書蕩益解》及《周易禪解》為中心》³³

本研究認為蕩益智旭大師為佛教高僧，一生以弘法利生為目標，佛法為其思想核心，故觀其著作多以佛法為範疇，雖然涉及儒學，亦指歸佛法。其在註疏儒典方面，如《四書蕩益解》及《周易禪解》，其內容是則以佛解儒，以誘導學者入佛為目標。蕩益大師一生弘揚天台教義，其學思的準則，以天台、唯識為鎖鑰，遍開諸佛奧義，為其重要進路。本研究主要在了了解蕩益大師如何以其佛學思想體系，來完成《四書蕩益解》及《周易禪解》的註疏，進而探討其以佛解儒之思想架構，是否具備佛學思想體系之主軸。

³¹ 李秀文：《蕩益智旭儒佛會通思想研究》（臺北：臺北市立教育大學中國語文學系碩士班碩士論文，2008年）。

³² 同上註，頁237。

³³ 賴國誠：《蕩益智旭以佛解儒研究——以《四書蕩益解》及《周易禪解》為中心》（臺中：明道大學國學研究所碩士論文，2008年）。

（三）余沛翹《蕩益智旭《佛說阿彌陀經要解》之研究》³⁴

本研究認為蕩益智旭大師採取智顛（538-597）對淨土之分類，認為極樂淨土有四：凡聖同居土、方便有餘土、實報無障礙土、常寂光土。他並推崇凡聖同居淨土，認為此土是最為殊勝的，主要原因在於執持名號眾生依阿彌陀佛願力，未斷見思惑便可出娑婆穢土，生凡聖同居淨土，於彼土證得其餘三土。最後，晚明的參究念佛禪盛行，與智旭同時代之雲棲祿宏希望藉由參究念佛達到攝禪歸淨。祿宏從三方面會通禪淨：第一，參究念佛是淨土行門之一。第二，念佛、參禪實無優劣之分。第三，參禪不礙念佛。智旭則認為念佛不需參究，反映的正是消禪歸淨的走向。而蕩益智旭反對參究念佛的原因有三：第一，持名已具多善根福德，因此念佛人不必參禪；第二，參究念佛易與禪宗混淆，所以不適合作為淨土正行；第三，參究念佛實是疊床架屋。這些論題在本研究中皆有所探究。

（四）釋延明《蕩益智旭的菩薩戒思想之研究》³⁵

本研究認為蕩益智旭大師主張禪教律融合的修行方式，認為佛法猶如帝網明珠，法法相融，皆不出三無漏學的範疇；若能顯發三學之用，即能了知全性起修，全修在性的宗趣。對教理與實踐有深刻體認的智旭，推崇《梵網經》為戒乘的源頭，強調菩薩所持的開遮持犯及重視慧觀的心地法門皆蘊含於戒乘的範圍內；也兼具了事修與理觀，性修不二的宗旨。而蕩益智旭的菩薩戒思想在於對《梵網經》的解疏方式，結合《菩薩戒本經》的重輕戒相；依條文秩序進行解釋和分析。除對戒相作逐條釋義外，更賦予三聚淨戒相關意義與作用。其強調《梵網經》的深奧義理，可透過天台的理觀事修、教觀雙運的理論模式，貫徹於諸重輕事戒與理觀心地的實踐義涵。故蕩益智旭大師主張以究竟圓滿的圓教義為理論基礎，結合別教漸次的修證方式，融會圓別二教的理論和實踐優點，以相輔相成的獨特修證方式，貫徹於《梵網經》的義理和實踐思想上。

³⁴ 余沛翹：《蕩益智旭《佛說阿彌陀經要解》之研究》（屏東：國立屏東教育大學中國語文學系碩士班碩士論文，2011年）。

³⁵ 釋延明：《蕩益智旭的菩薩戒思想之研究》（嘉義：南華大學宗教學研究所碩士論文，2012年）。

(五) 郭麗娟《《佛說阿彌陀經疏鈔》「一心不亂」之研究》³⁶

本研究針對祿宏的思想研究進行了與先前學者不一樣之研究，因為多數學者都較傾向祿宏有禪、淨、華嚴之思想體系，但本研究作者卻認為，在明朝時因為各宗並立，祿宏為因應時代潮流，以注疏《佛說阿彌陀經》而作《佛說阿彌陀經疏鈔》，其具有掌握「一心不亂」之精神³⁷，並表現出理事雙修，闡述諸宗融合的涵義。

(六) 江采臻《從佛教護生觀點談動物解放》³⁸

本研究主要以佛教護生觀點，嘗試將護生觀點分兩個面向處理，一方面是消極的不傷害生命，另外則是積極的保護及拯救生命。首先，從佛教護生思想的經典中，探討護生的基本觀點與重要性。佛教基於緣起論，以及自利利他的觀念，以眾生平等的思想，說明實踐護生的利益以及圓滿的目標為何，並論及佛教中屬於殺生的種類及應得的果報。並提出目前台灣對動物處理現況與現代護生實踐的實例，以培養平等和尊重的心念行為，對待其他動物的生命與福祉。

一般而言，中、日學者對雲棲祿宏禪淨合流的觀念大多以「一心」作為切入點去理解；印順法師、望月信亨先生的《中國淨土教理史》³⁹都認為「理一心」是雲棲祿宏融合禪、淨的重要觀念。針對理一心的分析，聖嚴法師也提到這是屬於永明延壽以來的佛教思潮，但是將淨土攝入頓教、將一心不亂以事、理分析，以「理一心」通於禪宗，並直指於禪宗等觀念，則是雲棲祿宏自己的創見，並以此肯定雲棲在禪、淨融合上的思想特色與價值。

總結以上，本研究認為以往對於雲棲祿宏的研究多集中在淨土與禪宗的會通上，對於雲棲祿宏個人生平、淨土思想、《阿彌陀經疏鈔》等並未有創新獨特的見解。本論文之研究取向，則是試圖融合這些範疇，進而歸納提出整合性的看法。

³⁶ 郭麗娟：《《佛說阿彌陀經疏鈔》「一心不亂」之研究》，《中華佛學研究》第3期（1999年3月）。

³⁷ 同上註，頁107。

³⁸ 江采臻：《從佛教護生觀點談動物解放》（苗栗：玄奘大學宗教學系碩士班碩士論文，2002年）。

³⁹ 望月信亨著，釋印海譯：《中國淨土教理史》（台北：華宇出版社，1993年）。

本文旨在闡發雲棲株宏的淨土思想，從雲棲株宏的生平談起，旨在了解他對於佛教淨土與禪宗的興趣從何時開始。再從外圍的時代環境探討，也就是當代的佛門風氣。在確實探討淨土宗思想之後，再將雲棲株宏所著的《彌陀疏鈔》與原始的淨土宗思想互相比較，試圖找出當中的異同。

第三節 研究方法與步驟

本研究方法是採取哲學研究法和文獻研究法兩項。由於思想的內涵必須從文獻裡探討，所以這兩種研究法是不能分開的。

所謂哲學研究法，是哲學探討所採用的方法。一般而言，哲學探討與合理的分析極為相似，較依賴於形式邏輯與語意的推敲。

本研究的哲學研究法屬於實踐哲學的一部份。在中國哲學的知識系統中，中國哲學之特質十分偏重實踐哲學，而實踐哲學的內涵，即是學派理論之提出與建立，是以理想人生圖像為目標，從而提出追求此理想的作法，甚至進行實踐而有實踐之記錄。中國哲學理論的內部結構及思辨流程基本上是圍繞著價值理想的實踐而發展；而本研究的討論亦為實踐哲學之一環。如把哲學看成與自身密切相關的學問，那麼其所使用的哲學方法約有四個步驟⁴⁰：

一、站在哲學之外，從歷史的發展探究哲學的內涵，釐清前人思想的進程，探究古聖先賢在面對問題時，如何獲得答案，並如何依照這些答案生活，得到什麼樣的成果。

二、進入哲學的問題之中看哲學，即把哲學的內在涵義，以專題方式，如：知識論、形上學、倫理學或價值哲學等，分專題加以研究。

三、在探討哲學的問題後，自己要能瞭解其內涵，不可深陷在哲學的問題中。

四、若遇到他人遭遇同樣的哲學問題，要導引他人不要深陷在哲學問題的困境中，並能解決問題，

⁴⁰ 黃國彥：《教育大辭書》（台北：國家教育研究院，2000年12月）。

以下說明本研究對此四個步驟的實踐方式：

一、本研究從淨土學歷史發展的脈絡，探討其中心思想的內涵，將前人淨土思想的發展進程，做整體性的回顧，以瞭解在這些古聖先賢在面對當時的社會問題時，其獲得答案的方式，並依照這些答案來得到以淨土思想向佛之成果。

二、進入淨土思想哲學的議題之中看《阿彌陀經疏鈔》，即以《阿彌陀經疏鈔》為專題，研究其淨土思想哲學。

三、在深入探討《阿彌陀經疏鈔》專題後，跳出雲棲株宏個人的淨土思想哲學。

四、最後導引他人不要侷限在《阿彌陀經疏鈔》的內涵中，而帶領眾人從研究主題中走出來。

本文藉由對雲棲株宏淨土思想的解釋，企圖認識《阿彌陀經疏鈔》如何融合華嚴宗與淨土宗的淨土思想，並帶著這樣的理想，展開對生活中的具體實踐，此乃本文主要採取的哲學研究路徑。有關淨土念佛的實踐思想的內容，本文擬採取哲學研究法的詮釋技巧，並強調此概念蘊藏著「內外合一」的人生義理，藉此開拓我們對雲棲株宏淨土思想實證本體的認識深度。

另外，文獻研究法主要是根據一定的研究目的或議題，透過文獻的調查來獲取資料，進而全面且正確地了解掌握欲探討的問題。文獻研究法已能廣泛用於各種學科研究。其主要優點有：

- 1.能具體明白研究問題的歷史和現狀，協助釐定研究議題。
- 2.能對研究對象之一般印象來探討，有益於吾人的觀察及見解。
- 3.能針對現實資料進行比較。
- 4.有助於了解探討議題之全貌。

吳汝鈞在《佛學研究方法論》⁴¹一書中，泛覽華文研究中各種佛學研究方法，並做系統性的歸納，並加以舉例對應。其最後歸納出最佳的佛學研究方法即是「哲

⁴¹ 吳汝鈞：《佛學研究方法論》（台北：台灣學生書局，1996年，增訂版）。

學與文獻學雙軌並進的佛學研究」。⁴²故本研究嘗試以此為進路，結合哲學及文獻研究法，期能做出較全面而有效的研究。本研究主要是以文獻研究法來解讀與雲棲株宏的淨土思想相關的古代文化佛教術語，如在蓮池大師的相關經典中參雜許多古代文化之佛教術語，造成現代人對此理解一定程度的障礙，故可利用文獻研究法來解釋這些難懂的佛教術語，並以條列式的方式讓讀者一目了然。

第四節 論文架構

本文的研究架構如下：

本文第一章為〈緒論〉，該章分為研究動機與目的、文獻探討、研究方法與步驟、論文架構等章節，指出本文是以哲學研究與文獻分析法探討雲棲株宏的淨土思想，並針對《阿彌陀經疏鈔》進行深入探討，同時提出本文的觀點做為研究上的立論基礎點。

第二章為〈雲棲株宏的學思歷程與佛教貢獻〉，該章分為前期生涯活動、出家後的思想轉折及蓮池大師對佛教的貢獻等章節，此章重點在於探討雲棲株宏的思想背景和對佛教的具體貢獻，主要是從雲棲株宏個人生平的角度檢視與探討淨土思想的發展及其貢獻。

第三章為〈明代淨土學發展〉，該章分為中國淨土學的源起與發展、明代佛教的政治與文化環境、明代淨土佛教文化環境等章節。此章節為回顧明代淨土學發展史，而佛教的政治與文化環境如何對雲棲株宏的淨土思想產生影響，此為整篇非常重要的核心內涵。

第四章為〈雲棲株宏的淨土真理觀〉，本章分為《阿彌陀經疏鈔》之撰寫動機及注解方法、蓮池大師如何理解唯心淨土、《阿彌陀經疏鈔》融合華嚴宗與淨土宗等章節，本章主要探討《阿彌陀經疏鈔》中淨土真理思想的內涵，也探討唯

⁴² 見吳汝鈞：《佛學研究方法論》，上冊，頁9。

心淨土的部份，以落實其在思想上的貫徹。

第五章為〈雲棲株宏的淨土實踐論〉，本章分為「念佛」的殊勝意義、淨土行法體系、蓮池大師主張之念佛法等章節，本章主要探討淨土「佛號」妙義的內涵及系統行法，也探討念佛法如何具體進行。

第六章則是〈結論〉，本章就本研究結果予以總結說明。



第二章 雲棲祿宏的學思歷程與佛教貢獻

第一節 前期生涯活動

一、早年生涯

雲棲祿宏是浙江仁和縣人，父親是沈德鑑（1490-1561）、母親是周氏（1490-1565）。在雲棲祿宏出生前，仁和縣發生嚴重的火災，千餘戶遭焚燬，根據史料記載，這一場大火使得沈家「屋宇資具，悉煨盡，無子，唯基地僅存」。¹幸虧沈德鑑與其兄沈月巖共都在京師經商，家境不虞匱乏，沈德鑑於是「傾貲營構一新，重垣石門，堅固周密，蓋懲於火也」。²新居重建落成之後，沈德鑑便將其母金氏與兄沈月巖接進正樓居住，而沈德鑑一家則住在偏房，雲棲祿宏此時才出生。在沈氏家族中，除了祿宏的祖父沈智曾經因為被朝廷授與「冠帶」的頭銜，進而任官之外，其餘長輩都沒有參加科舉考試的記錄與成果。而在《明史》中對冠帶身分是這樣的描述：「其累試不第、年逾五十、願告退閒者，給與冠帶，仍復其身。」³可見沈智其實並沒有在科舉考試與官場上有所表現，從雲棲祿宏高祖以來，數代都沒有參加科舉考試的記錄來看，沈氏家族並不是擅長科舉的傳統士人家庭。

即便家中並不以當官顯貴，但從祿宏說「先府君雖不仕，而博聞強記，善真草書，旁涉陰陽醫卜，諸牌官方技，靡不通曉」⁴來看，沈家傳至德鑑時依然以士人自稱，再加上德鑑兄弟早期的從商經歷，可以推測沈家應是明代士人從商風氣大盛下的家族之一。另外，雲棲祿宏以「傾貲營構」說他的父親重建祖厝，雖然不是金碧輝煌，但也相當體面，可見並非貧困之家。所以，雲棲祿宏得以「七

¹ 〈山房雜錄·先考妣遺行記〉，CBETA, J33, nB277, p.0099a18。

² 同上註。

³ 張廷玉：《明史》（北京：中華書局，1974），頁 1688-1689。

⁴ 〈山房雜錄·先考妣遺行記〉，CBETA, J33, nB277, p.0099a18。

歲入小學，日事數行墨，聯對學書……九歲漸通經義」⁵，由此可知他的家境是小康的，而這也是雲棲祿宏前半生可以專心學業的原因之一。也因為如此，祿宏出家以前的生活，幾乎與人仕息息相關，他的學習經驗離不開傳統儒家教育。雲棲祿宏回憶父親「平生教不孝習學甚殷」⁶，也曾經寫下「早結仙遊出世塵，又從庭訓入鬢門」⁷的詩句，可見在他的進仕之路中，來自父親的鞭策與期待是非常多的。在他早年的人際關係中，影響他最大的人，應該是父親沈德鑑。由於父親中年得子，所以對祿宏寵愛有加，在祿宏的回憶中，常常提起父親的教誨。祿宏形容他的父親：「居常以諺語中格言訓不孝於兒童。如戒自足，曰：『學到老不會到老。』崇寬大，曰：『忍難、忍事、恕不明人。』教斂戢，曰：『帶一官字者慎勿為。』……不孝信受奉行至於今日。知其所不足，力行慈忍、不敢親近王臣。雖佛制，亦庭訓也。」⁸此文撰於祿宏七十三歲時，雖然已經是童稚時期的事情了，但祿宏仍銘記在心，可見其父對祿宏影響之深遠。

在父親的支持下，祿宏在十六歲時發憤念書，也因為他的用功，終於在十七歲時考中生員。沈德鑑在這段期間也贊助祿宏族兄沈淮應試，此後沈淮更錄取了進士，得到朝廷任官，成就非凡。然而祿宏取生員後，在仕途上一直未能有所突破，對早期熱中於功名的他相當挫折，即使後來出家之後，祿宏在詞章文學等作品中，仍然對於寫作體裁與應舉觀念有所著墨，可見對於當時並無其他外務的祿宏來說，在科舉上尋求突破以達成其父沈德鑑的殷切期盼，應該為其早期生涯的首要任務。

祿宏努力達成父親對他的期許，除了表達孝道以外，祿宏與父親的良好關係也是他願意盡力投入科舉讓父親感到光榮的原因之一。祿宏十六歲時閉關念書，父親知道他相當辛苦，寫信給他，信中說：「功名富貴亦有天命，不可太執。」⁹祿宏讀完之後「不孝捧讀流涕，報書曰：『兒負重行遠，誠萬不及人，至於殫精

⁵ 〈山房雜錄·自傷不孝文〉，CBETA, J33, nB277, p.0100a08。

⁶ 〈山房雜錄·先考妣遺行記〉，CBETA, J33, nB277, p.0099a18。

⁷ 〈山房雜錄·興浦菴夜話用前韻寄王泗源〉，CBETA, J33, nB277, p. 0112a23

⁸ 〈山房雜錄·先考妣遺行記〉，CBETA, J33, nB277, p.0099a18。

⁹ 同上註。

文事殊不困，幸大人無慮。」¹⁰父子情深，可見於一斑。除了德鑑對於祿宏的疼愛外，兩人並沒有因為科舉考試而有所爭執，可能也與德鑑正直樸實的個性有關。沈德鑑雖然殷切期盼祿宏應舉，卻也並非為了求官發財來講求門面的人。沈淮任官後曾向德鑑建議，援恩例授德鑑冠帶，一如其先祖沈智一樣。但德鑑拒絕了。除了自己不願意不勞而獲以外，德鑑對於祿宏應舉的態度更是有守有為：「進取成敗一任其自致，不行賄、不寄託貴族，不投禮有司之門牆。」¹¹從祿宏的敘述中可以得知，父親對個人求取功名致富的念頭並不甚強烈。而這種淡泊之心也直接影響了祿宏的人生態度，種下他日後進入佛門的遠因。總而言之，德鑑對於功名致富雖然並未汲汲求取，但仍舊希望祿宏得以循「科舉、入仕、任官」的正統道路來求取功名，所以，在祿宏的求學過程，來自家中的期許自是一大動力。對他來說，舉業求學不僅是追求個人成就的方式，同時更是展現孝道的途徑。

祿宏在兒童時期曾自許三十、四十歲時應在功名上有所成就，但在父親過世之後，原先用來激勵自己在科舉上所有表現的念頭改變了，看見人世無常的祿宏更在意把握機會力行孝道，而不僅是刻苦求學而已。在此之前，祿宏將求學進仕視為最直接的孝順方式，但在此之後則有所省思：比起繼續參加科舉求取功名，不如把握時間孝順母親。隔年母親過世，祿宏確定了出家的決心。在回憶往事的書信中，祿宏更直接認為赴科舉等同於孝順父親，並表示：「先父母過世，我方敢出家。先母在，即舉業可拾，家不可出也。」¹²足以看出祿宏的早年歷程中，父親對他仕途的殷切期待，以及孝道在祿宏心中所扮演的重要地位。直到其父過世後，「學」與「孝」的分野在祿宏心中漸漸清晰，祿宏一心向佛的願望在其父過世後愈加明顯。而在母親過世後，他終於放棄科舉，尋求自我生命解脫之路。

二、傾心佛門之開端

婚後，雲棲祿宏對於佛教的興趣似乎較為明顯。嘉靖三十三年，雲棲祿宏時

¹⁰ 同上註。

¹¹ 同上註。

¹² 〈遺稿·答洪大慈居士〉CBETA, J33, nB277, p.0145a24。

年二十，與同鄉張氏結婚。張家世居仁和，祿宏回憶岳父張峰泉，說他「簡直樸茂，以古德重鄉閭間。」¹³雖然岳父在鄉里中並非顯貴，但久居此地，仍然累積一定聲望。張氏為家中的三女，生於嘉靖十五年，比祿宏小一歲。張氏年十三，母親凌氏過世，此後她便「代總家政，練事體如成人，內外斬斬」¹⁴，開始女代母職的生活。也因為張氏表現出的幹練與穩重，父親特別喜歡她，在雲棲祿宏回憶他的岳父時，就寫下了這段記錄：「特鍾愛之，曰：『是女德性、才識，俱不尋常，吾必以配奇俊。』」¹⁵可見祿宏也以妻子為榮。兩人結婚後五年，其子沈祖植出生，但旋即夭折，四年後張氏亦病歿，年僅二十八歲，兩人結褵前後約九年。此時祿宏二十九歲，父親與妻子的先後過世，似乎使得他性格中的出世傾向變得更加強烈，因此，當張氏過世後，祿宏本來不打算續絃。他說：「時予年二十九，喪偶，不欲續，而一子殤亡，奉母命再娶。議婚者以庵主言，予喜道合，即毅然諾之。」¹⁶可知祿宏答應與湯氏再婚的原因，其一為奉母命，其二是因為他與湯氏彼此都是同道中人。但是，兩人的夫妻之緣只有一年多，在嘉靖四十四年祿宏母親過世後，他就開始著手準備剃度出家。

祿宏早年的兩段婚姻生活，與祿宏得以浸淫釋典有重要的影響。由祿宏的自述來看，可知他的婚姻與佛教參與的關係。

居士（筆者祿宏自稱）少褊介，頗恣無明。碩人善為周旋，大能當居士意，亦復觀居士顏色，時進錐削，有韋絃之功。居士素懶，擯世事，不以過眼。碩人乃身任勞瘁，無細大，百不以擾居士。居士遂以四大輕安，門生故舊，宴作清談，參請熏修，隨心自在，不識有人間內顧之慮。居士平居禮佛，碩人躬製幢幡，拾匱資為供養具百，不吝。居士平居齋食，碩人每膳必留心蔬品，口不及自奉。居士平居愛購內典，有特置者，不俟居士知，買而

¹³ 〈山房雜錄·張內人誌銘〉，CBETA, J33, nB277, p. 0100b01。

¹⁴ 同上註。

¹⁵ 同上註。

¹⁶ 〈庵主太素師〉，CBETA, J33, nB277, p. 0192a13。

進之曰：「知君所重者此也。」嗚呼！是居士不可無碩人也。¹⁷

由上文可知祿宏對張氏的回憶有兩大部分，其一為對祿宏在家生活的直接協助，其二則提供了祿宏得以投入宗教活動的客觀環境。第一點，祿宏感念張氏的善體人意，同時又能「觀居士顏色」。此外，從「時進錐削，有韋絃之功」一語，可知張氏並非唯唯諾諾的人，而是能夠對祿宏作出建議。雖然祿宏在文中提及，此時家務是由張氏負責，但當時沈德鑑與周氏皆健在，而且祿宏婚後也沒有搬出原本的房子，可見主要的家庭事務應仍然是德鑑所掌握。有關生活起居的家庭事務才由張氏負責。對於祿宏的居家生活來說，張氏的責任與影響力可見一斑，因此祿宏才能「不識有人間內顧之慮」。

張氏的直接協助不僅於此，雖然祿宏家境小康，但仍有金錢周轉不靈的時候。他說：「至於用值空匱，則脫簪珥解衣，無幾微見言面，而出納盈縮，勢得自繇，未嘗畔居士私毫髮於母黨，尤為人所難者。」¹⁸可知張氏掌管祿宏家用財務，逢急用之時更直接自掏腰包，沒有收藏私用，獨厚自己的狀況。而祿宏有此賢內助可代為分擔家務，則有更多時間投入當時尚在進行的科舉考試，或是宗教事務上。事實上，祿宏在家的佛教居士生活之所以能夠實現，多得益於張氏的悉心照顧。不論茹素、收購經典，皆幫助祿宏達成出世的心願。

雖然祿宏與張氏之感情很好，但夫妻相處難免有所爭端，從兩人的爭端可推想，祿宏在出家前的處世性格與宗教情懷。祿宏自述：

居士欲忘情順逆，照了諸幻，行忍辱行；而碩人妍媸白黑，據理折衷，不能無不平之氣。居士欲勤行慈忍，刊落繩矩；而碩人家法嚴明，罕有所假借，以故寬急相形，人多愠之者，居士每不滿焉。今乃知其為居士任怨也，

¹⁷ 〈山房雜錄·張內人誌銘〉，CBETA, J33, nB277, p. 0100b01。

¹⁸ 同上註。

怨歸己，恩歸居士。碩人雖道眼未明，可謂家之賢妻也。¹⁹

祿宏此時已有佛教居士之風，其溫和忍讓與張氏實事求是的性格有所衝突，可從兩人對處理家務上的意見分歧看出端倪。祿宏在文章說，因欲行慈忍，所以在家中許多規範的維持上，以和為貴是他的原則，不喜歡事事嚴格要求。但張氏對此，意見往往相左。其原因除了祿宏所謂「家法嚴明」之外，若考慮到張氏年僅十四即總理家事，相較於祿宏自幼的任真隨性，張氏在管理家務的經驗上自然較為老道。加上張氏的性格使然，因此處事較嚴格，也較少彈性。職此之故，張氏的行事作風易讓他人心中生不滿，甚至祿宏自己有時候也會因此不悅。即便如此，祿宏仍以賢妻稱之，並感謝他為自己任勞任怨的苦心。由此可知，祿宏之所以能在居家生活中醉心於佛典、一意修行，張氏主掌家務，令祿宏不致有後顧之憂，其功勞甚大。

張氏雖然能夠尊重並支持祿宏的宗教興趣，但顯然並不樂見祿宏直接參與佛事。在這樣的情況下，兩人勢必產生衝突與折衷。以祿宏自己所舉出的兩個例子而言，祿宏若「欲忘情順逆，照了諸幻，行忍辱行」²⁰，張氏則以理折衝，使得祿宏無法順遂己意。雖然祿宏對張氏多有讚賞，亦有一分敬重，但仍難免「不能無不平之氣」²¹。由此可知，一名佛教居士如果要進一步發展、從事宗教事務，家庭的牽絆往往是最先出現的阻力。而祿宏在家中成員都健在的狀況下，自然沒能一意擺脫俗務出家。如祿宏這樣的人，在地方上已略有聲名，社會關係圓融的士人家庭，來自家族的約束力量似乎更強。祿宏二十九歲時，張氏病故。祿宏奉母命續弦，其自道：

庵主姓湯氏，父小江公，母朱氏。年十四，為母發心持血盆齋三載。時予

¹⁹ 同上註。

²⁰ 同上註。

²¹ 同上註。

年二十九喪偶，不欲續，而一子殤亡，奉母命再娶。議婚者以庵主言，予喜道合，即毅然諾之。逾年而先母見背，安厝以竟，遂奮志出家。²²

兩人婚後的情感狀況祿宏自己並未留下太多記錄，但從其自述「奉母命再娶」以及德清言「然意不欲成夫婦禮」兩者觀之，他這段婚姻並不以圓滿人間情愛為出發點，而可能只是為順母意而已。此外，祿宏與湯氏之夫妻關係維持不長，也許都是兩人相處狀況，因此並未曾留下太多記錄。

湯氏與祿宏婚後一年多，祿宏的母親過世，出家的阻力於是減弱，此時影響他出家的關鍵事件也與湯氏有關：「嘉靖乙丑除日，師命湯點茶，捧至案，盞裂。師笑曰：『因緣無不散之理。』」²³在母喪的第一個除夕，湯氏奉茶，端至案前，茶杯碎裂，祿宏因家人接連逝世，本已有出家之心，因此立刻有所感悟，便開始著手準備剃度出家。決定之後，湯氏竟成助力。祿宏敘述其過程言：

予昔將出家，具放辭學道，伯兄三洲公密止其啟。庵主謂予：「此事我知之，不以告，後將以我為不賢婦，悞君事也。」予感泣，一夕剃染。諸昆弟親友留予者，激庵主先導，而從史之。庵主答曰：「我熟聞渠稱：『生死事大』，乃故為沮撓可乎？願諸公勿復言。」後予得疾白下，垂斃。庵主聞之，急禮斗為祐，伯母倪恭人謂諸婦女曰：「汝曹見聞否？彼丈夫棄之出家，不懷冤恨而反祈禳，希有也，願汝曹效之。」嗟乎！予得慷慨出家而無復顧慮者，庵主解脫力也。²⁴

在祿宏準備出家時，最大的阻力仍然來自於家庭。由於祿宏已具功名，在出家之前必須先向學道取消自己的生員身分，族兄沈淮即截留此信，要讓祿宏回心轉意。在祿宏的求道經歷中，來自家庭的反對始終是很難解決的問題。而依附祿

²² 〈庵主太素師〉，CBETA, J33, nB277, p. 0192a13。

²³ 《憨山老人夢遊集》，CBETA, X73, n1456, p.0655c06。

²⁴ 〈庵主太素師〉，CBETA, J33, nB277, p. 0192a29。

宏生活的妻子湯氏，在此時所表現的態度便格外重要。在面對族兄與丈夫意見相左時，湯氏雖未阻止沈淮偷偷攔截他的信，卻私下告訴祿宏這件事。祿宏感激，遂於是夕剃髮。而從「諸昆弟親友留予者，激庵主先導，而從與之」的情況來看，出家雖然是家族的事，但最重要的發言者仍然是家庭內部的直接成員，而湯氏「我熟聞渠稱生死事大，乃故為沮撓可乎？願諸公勿復言」的態度，就成為祿宏得以順利出家的最大助力，他說：「予得慷慨出家而無復顧慮者，庵主解脫力也。」在祿宏決定出家後，撰寫了一篇長詩以明志：

君不見，東家婦，健如虎，腹孕常將年月數，昨宵猶自倚門間，今朝命已歸黃土。又不見，西家子，猛如龍，黃昏飽飯睡正濃，遊魂一去不復返，五更命已屬閻翁。目前人，尚如此，遠地他方哪可指，閒將親友細推尋，年去月來多少死？……若還要得人身復，東海撈鍼慢打挨。我作歌，真苦切，眼中滴滴流鮮血，一世交情數句言，從與不從君自決。²⁵

本詩通篇強調者生命的瞬息萬變與不可靠，祿宏筆下「閒將親細尋，年去月來多少死」的景況，正是讓他下定決心，脫離塵世之苦的近因。而祿宏此語也並不誇張，若從祿宏二十四歲喪子那年開始，二十六歲喪父、二十八歲亡妻、三十歲喪母，正是這樣常常面對生死離別，使祿宏發出「我作歌，真苦切，眼中滴滴留鮮血，一世交情數句言，從與不從君自決」²⁶之語。可見祿宏撰寫這篇文章時的堅定決心。對他來說，塵世間可掛念的人紛紛離世，正好反映了生而為人的無常與短暫。眼前的科舉、事業到頭來終究如同幻夢一場。若能趁此機會遠離塵世，參禪求道，才可免除來生來世永無止盡的輪迴。

自二十歲與張氏結婚後，祿宏對於佛教的熱心與參與程度便明顯提升。祿宏回憶婚前的青少年生活時，時常提及許多佛教以外的宗教活動。但在回憶兩人八

²⁵ 〈山房雜錄·出家別室人湯〉，CBETA, J33, nB277, p. 0115b19。

²⁶ 同上註。

年的婚姻生活時，祿宏印象最深刻的卻是張氏操持家務、料理蔬食、代購內典等宗教事務。固然祿宏對於佛教的興趣並不是來自於與張氏的婚姻，但張氏在祿宏出世思想漸趨確定的過程中，表現出相當配合以及開明的態度，間接使祿宏的出世之路更為平穩，這也是使他進入佛門，潛心佛理的主要原因。與湯氏的婚姻關係雖然時間不長，但是湯氏的出現是在祿宏即將出家之時，假如湯氏以沈家無後之名加以規勸，再加上沈淮為主的沈氏宗親從旁支持，相信即便雙親已故，祿宏亦很難拋下一切世俗的要求而率性出家。此時，湯氏的支持便顯得十分重要，不但認同祿宏的出家之舉，更主動勸說沈氏族親不要再阻止。

綜觀祿宏的婚姻生活，可看出祿宏走向出家之路時，身旁兩位女性先後提供莫大的協助與貢獻，若是沒有這兩段婚姻，他也許無法在平凡的生活中解脫。祿宏日後成為大僧，兩位妻子的貢獻是非常大的。

此外，在其母周氏晚年病重之時，尚需祿宏苦勸念佛，周氏方入佛室念佛不輟：「（周氏）年七十二得疾，不孝勸念佛，初諉不能，後入佛室，大喜讚嘆，繇是高聲念佛不輟。」²⁷若其母平素即篤信佛教，必不致有此表現。可見祿宏在家的學佛興趣並不來自於原生家庭，而主要仰賴兩任妻子的支持。

第二節 出家後的思想轉折

一、京師行腳時期

雲棲祿宏對於行腳過程中的啟蒙者，記錄最多的，是笑巖德寶與遍融真圓。在雲棲祿宏行經五臺、伏牛山以後，來到北京，他回憶當時的情況，說：

予游京師，參遍融、笑巖二師。次年二師俱示寂。融師一味實心實行，無著述傳世。巖師隱柳巷，罕接見人，有《笑巖集》四卷，今撮其少分云。²⁸

²⁷ 〈山房雜錄·先考妣遺行記〉，CBETA, J33, nB277, p.0099a18。

²⁸ 《皇明名僧輯略》，CBETA, X84, n1581, p0375a05。

從他的敘述中，可以知道當他前往京師的時候正好是遍融、笑巖兩位大師圓寂的前一年。在他的行程中，京師之行已經是旅程的中後半段，也可以從此推測他入京時間大約在開始行腳的兩、三年後。雲棲祿宏的行腳記載中，很少詳細說明他得自各方禪師的啟發，卻特別突出在京師停留時期的相關見聞。可知京師停留時間雖短，但這段時間內的啟發對他而言卻是很重要的。在他的回憶中提到：

予入京師，與同行二十餘輩，詣辯融師參禮請益，融教以無貪利，無求名，無攀援貴要之門，唯一心辦道。既出，數年少笑曰：「吾以為有異聞，惡用是寬泛語為？」予謂：「不然，此老可敬處正在此耳，渠縱啞言，豈不能掇拾先德問答機緣一二，以遮門蓋戶？而不爾者，其所言是其所實踐，舉自行以教人，正真實禪和，不可輕也。」²⁹

觀察雲棲祿宏日後入山的舉止和發言，對於遍融禪師此言的同感可以說相當深刻。數年之後，已經成為雲棲教團領袖的雲棲祿宏更以此為例訓誡寺眾，他說：

我出家後，到處參訪。時辯融大師，門庭大振。予自京師叩之，膝行再請。師曰：「你可守本分，不要去貪名利，不要去攀緣，只要因果分明，一心念佛。」予受教而退，時同行者大笑。謂：「這幾句話，那個說不出，千里遠來，只道有甚高妙處，原來不值半文錢。」予曰：「這個好處，我們渴仰金慕，遠來到此，他卻不說玄說妙，凌駕我們，只老老實實，把自家體認過，切近精實的工夫，叮嚀開示，故此是他好處。」我今猶著實遵守，不曾放失。

30

²⁹ 〈竹窗二筆·辯融〉，CBETA, J33, nB277, p. 0047a17。

³⁰ 〈遺稿·警眾八條〉，CBETA, J33, nB277, p. 0151c10。

這兩段文字，實際上說的是同一件事。因為目的不同，前文工整雅緻，但說教意味濃厚，對於行腳實況的描寫較不明顯。而後文平實生動，不僅可略見雲棲袿宏平日說法之樣貌，同時更可從袿宏的轉述中，看到他雲遊時期，身邊同修者的一般態度與期待。文中同行者聞遍融之言，便直接譏諷：「謂這幾句話，那個說不出，千里遠來，只道有甚高妙處，原來不值半文錢。」可見當日行腳僧參訪名山古剎，多半是為了聽聞奇談高論，務實守拙的修行方式並不獲青睞。由此可以推測，當時無實修者，可能便喜掇拾古人一二妙言妙語，故作玄虛以譁眾取寵，因此袿宏感嘆此風氣，並以此為戒：

古尊宿作家相見，其問答機緣，或無義無味，或可驚可疑，或如罵如謔，而皆自真參實悟中來。莫不水乳投，函蓋合，無一字一句浪施也。後人無知效嚙，則口業不小。……祇愁不悟，今不如緘口結舌，但向本參上著力，不愁悟後無語。³¹

因此，袿宏反駁眾人，指遍融不信口玄談，而是誠懇地交代自身經驗，突顯遍融教導的重要性在於能夠照著自己的體悟腳踏實地的實行，而這樣的宗風也得到袿宏的繼承。除了遍融初次見面時的開示以外，遍融節儉且重視實作的風格也很吸引袿宏，他回憶：

京畿老遍融師嘗言：「沐浴水澄之，可以漬米炊飯。」或曰戲言也，或曰有激之言也。予以為不然，蓋實語耳。……嗟乎！餓鬼之鄉，積劫不聞水名；為僧者，今處清溪流泉之所，茶湯灌澆，事事如意，更復一月八浴猶以為少，一月十五浴猶以為少，何不知慚愧，乃至於是！³²

³¹ 〈竹窗隨筆·宗門問答〉，CBETA, J33, nB277, p. 0030c28。

³² 〈竹窗三筆·浴水〉，CBETA, J33, nB277, p. 0057b29。

從遍融禪師所說的：「沐浴水澄之，可以漬米炊飯」，可知袿宏並未將他視為公案的機鋒，而是遍融批評僧人時弊所說的話。相對於其他修行者「或曰戲言也，或曰有激之言也」，可見當時在袿宏的同學中，仍然以好談機鋒玄理的修行者為多，而袿宏和這類僧人不同，他承襲的是遍融教法的具體與務實。袿宏在日後居山修行，其下徒眾日增，在生活瑣事中也表現出這種將佛法融入生活、重視細節、善於反省的風格。袿宏也反對寺院內磨豆漿製成豆腐後，將豆渣棄置的行為，他說：

暴殄天物者必有禍生，輕賤五穀者多遭雷擊。狗彘同人飲食，孟氏繇之痛心；酒肉侈作池林，商王於是失國。且古人尚咽糟糠，今此腐渣，美非糠比。大士猶餐草果，今此腐渣，甘豈草倫？奈何放縱驕奢，類富家之敗子；昏迷顛倒，似襁褓之嬰兒。先須封磨以示懲，後必碎鍋而永禁。³³

袿宏此時貴為雲棲僧團之首，竟然如此介意製腐棄置的豆渣，認為此等行為「放縱驕奢」、「昏迷顛倒」，除了反應出繼承遍融務實的觀念之外，同時也可以看到袿宏認為僧人身分應具備高道德標準。而從袿宏日後對於遍融的懷念來看，遍融禪師的指導方式，顯然被袿宏所景仰推崇。雖然如此，遍融在京師交遊甚廣、頗具盛名，日後甚至因此捲入朝廷政爭而短暫入獄。他的處世風格對於家學遠官的雲棲袿宏來說，恐怕也不是最理想的修行方式，也許因為如此，袿宏雖對遍融頗為推崇，卻也未曾長期待在他的身邊。

袿宏停留在北京的時期，除了遍融外，也師從於笑巖德寶門下。相較於袿宏對於遍融禪師的諸多記錄，關於笑巖的直接記述則並不多。在袿宏所編的《皇明名僧輯錄》曾節錄笑巖的語錄，但並未詳述在他門下修行的心得。由於《皇明名僧輯錄》是袿宏節選明代以來著名禪師的語錄，因此沒有著作傳世的遍融真圓便未名列其中，但並不表示袿宏對兩人的評價有高下之分。袿宏之所以對笑巖較少

³³ 〈遺稿·棄腐渣責詞〉，CBETA, J33, nB277, p. 0152c02。

記錄與心得，除了袞宏身體狀況不佳，在笑巖身邊學習的過程中曾經因為罹病而南返，因此減少接受笑巖指導的機會；除此之外，從袞宏日後的修行態度來看，他對於笑巖教法的接受程度可能不高。總之，袞宏回憶中少有笑巖的相關敘述，而笑巖德寶的語錄中重視「棒喝截流³⁴」及「機鋒轉語³⁵」的傳統禪門風範，袞宏也並未承襲，笑巖對袞宏在「宗風³⁶」方面的影響，就沒有遍融那麼明確。因此，袞宏對笑巖修行方式的態度，在這裡透過介紹笑巖教團其中一個重要案例，藉此了解笑巖對於袞宏求法過程的影響，以觀察袞宏在這個時期修行務實的定向，同時分析袞宏此時期的人際關係在日後是否有所持續。

袞宏在笑巖德寶門下學習的這段時間中，結識了當時也在笑巖門下學習的龍池幻有。袞宏在晚年回憶與幻有的同門情誼時是這樣說的：

余昔參笑巖和尚於京師，幻有兄侍焉。無何，予以病附餉舶南還，而幻有兄侍和尚最久，已而遍歷諸方，歸老於龍池。³⁷

可見幻有比袞宏早入笑巖門下，出家時間也較長。幻有進入笑巖門下後，隨即遇到與笑巖的機鋒問答：

謁笑巖寶禪師，傾心具述所以。寶陰異之，忽趨出隻履，變色厲聲曰：「向者裡速道一句！」師愕然無對，寶公便起，師俛首而退，中夜徬徨。公晨出，見師猶立簷下，師回顧公，顏如稿木，驀喚師。公翹足作修羅障日月勢，師豁然，深達堂奧矣。³⁸

³⁴ 棒喝即為禪宗主要及常用的截流方式，其作用是對思維進行強暴式的壓迫。

³⁵ 禪門有種話語，稱為機鋒轉語，主要是為考驗學者的見解和成就，其為一種問答辯論的說話方式，有時以鄉村俚語俗話或說些風馬牛不相干之言語來表達；亦會棒打者大喝一聲。但表達的言語行動，都具深切涵義，並非毫無根據胡鬧。

³⁶ 禪宗會稱宗師家宗乘舉揚的風儀稱為「宗風」，即家風，禪風等之意。

³⁷ 〈山房雜錄·幻有禪師閒談晚話二編序〉，CBETA, J33, nB277, p. 0093a21。

³⁸ 〈南宋元明禪林僧寶傳·龍池幻有傳禪師〉，CBETA, X79, n1562, p.0647b17。

這裡記載幻有與笑巖的初次交鋒，笑巖突如其來的機鋒讓剛入師門的幻有不知所措。但幻有並不因此喪氣，反而苦思而「中夜徬徨」、「猶立簷下」。徹夜未眠亦一無所獲。翌日，在笑巖「翹足作修羅障日月勢」的姿態下，使得幻有「豁然」，並「深達堂奧矣」。從對新進僧人兩次機鋒的測試來看，笑巖的指導方式顯然以此為主。而幻有對此頗有慧根，故能在笑巖的啟發中豁然開朗。然從袞宏對於遍融真圓初次見面時的高評價來看，笑巖的指導方式可能並不那麼適合袞宏。

但根器上的不同並未影響袞宏與幻有的交情。雖然袞宏年事較長，但在輩份上，幻有可說是袞宏的前輩。兩人晚年時仍有書信往來，且幻有出版《閒談晚話二編》時更請當時在東南極富盛名的袞宏作序，可見兩人的同門之情非常深厚。在袞宏與幻有往來的書信當中，可看出袞宏對於這位昔日同窗的大力推崇：

憶與吾兄參笑巖和尚於京師柳巷，三十年於茲矣！而兄配單傳之印，倡導東南；廢朽臥疾深林，如在井底，遙聞雷霆之聲而已，慚愧慚愧。³⁹

幻有來信欲請袞宏撰字，而袞宏當時回憶與幻有的同門往事，排除自謙自嘆之語外，可說相當肯定幻有在弘道傳法上的成就。雖然如此，但袞宏並未爽快的直接答應為其作序，而有以下的自謙之詞：

老病殘軀，終日床席，忽承談話遠遺，強力略展一二，爽豁鄙懷。惜困甚，未能卒業。久禁筆硯，序引不能奉命。但佛燈久晦，幾欲熄滅，而吾兄以振起先宗為己任，弟何敢辭？今實病劇，姑遲遲云爾。⁴⁰

幻有《閒談晚話二編》刊刻於萬曆四十年（1612年），此時離袞宏圓寂僅三年，信中「老病殘軀，終日床席」之語應是事實。但是袞宏在萬曆二十五年時（1

³⁹ 〈遺稿·答龍池一心禪師〉，CBETA, J33, nB277, p. 0116c03。

⁴⁰ 〈遺稿·答龍池一心禪師〉，CBETA, J33, nB277, p. 0116c09。

597年)即曾以身體不適為由寫了〈老病謝客帖〉,並且自稱「閉戶病僧」,或許可以推測,不喜歡與人交往應酬應該是祜宏待人處事的一貫風格,為人寫序對於祜宏來說,也許與僧人的修行本份沒什麼相關,所以祜宏並未立刻就答應幻有的邀請。但在文中「佛燈久晦,幾欲熄滅」以及「吾兄以振起先宗為己任,弟何敢辭」這兩段話,其實也表示祜宏已經接受了。從結果來看,祜宏為幻有所撰寫的序文中,以「巖師往矣,門庭有人,予何幸樂觀其盛」⁴¹作結,也可見祜宏對幻有相知珍重之情,可知在行腳時期,祜宏結識的朋友,並未因為行腳結束而中斷。

二、返回杭州

此後,祜宏體質孱弱,在京師時期罹患重病,結束了在京師的學習。隨後,祜宏順路搭乘糧船一路南下,欲返回杭州。沿途在山東東昌(今山東省聊城市)的謝居士家中借宿,並完成了一首禪偈。日後憨山德清替祜宏撰寫塔銘時,將本塔銘作為其悟道偈,使得本偈成為祜宏出家早期,對宗教體悟的重要代表:

二十年前事可疑,三千里外遇何奇。焚香擲戟渾如夢,魔佛空爭是與非。⁴²

謝居士是何人,今已不可考,在祜宏的其他書信與作品中亦沒有提及此人,也許兩人之緣僅有南返途中借宿的這段時間。在此偈中,描寫祜宏展開行腳時的概況。對於祜宏而言,這段行腳旅程中參訪者多為禪宗名門,而共學者亦以此為目標。從上文祜宏對於禪門問答與機鋒交錯不甚積極的態度來看,顯然他對這種修行方式並不能完全認同。從這點來推想,「焚香」的目的是親近佛法,並欲折衝外道,但時過境遷,亦如鏡花水月不復存在,對於力圖勘破生死的修行者而言,這終究不是最重要的任務。因此有了「魔佛空爭是與非」的結論。此詩除了抒發祜宏行腳過程中的感想外,似乎亦暗含對當時佛教風氣的冷靜觀察。禪偈本來是個人體悟的表現,自然難以細緻考證,故在此僅將此偈當作其行腳生涯的小結。

⁴¹ 〈山房雜錄·幻有禪師閒談晚話二編序〉, CBETA, J33, nB277, p. 0093a21。

⁴² 〈山房雜錄·宿東昌謝居士家有感〉, CBETA, J33, nB277, p. 0113a24。

而其日後長達數十年的駐錫雲棲，以及與其行腳生活所學截然不同的淨土修行法門，皆可從此偈中看出端倪。

關於祿宏在行腳中的日常狀況記載不多，僅有引發其感想者有所記錄，在此略舉一例：

予昔在鍊磨場中，時方丈謂眾云：「中元日當作盂蘭盆齋。」予以為設供也。俄而無設，唯念佛三日而已。又聞昔有院主為官司所勾攝，堂中第一座集眾救護，眾以為持誦也，亦高聲念佛而已。此二事，迥出常情，有大人作略，真可師法。⁴³

文中可見祿宏在行腳時期從事宗教活動的一般情況，從其聞「作盂蘭盆齋」則「以為設供也」，可見其在他處自然曾經見聞乃至於從事過這類法會。但此法會並無鋪張供奉，僅念佛而已，是以令祿宏日後回憶時仍感「迥出常情，有大人作略，真可師法。」而祿宏務實不喜鋪張的性格，以及對於淨土念佛的主張，在行腳時期便已悄然形成。

祿宏在京師求法的過程裡，表現出性喜實修、不好空談的態度，也確立了往後四十餘年安坐山林的宗教基礎。他對笑巖、遍融法門的不同態度，可以推測祿宏對於傳統禪門修行的方式並未完全接受，同時也另闢蹊徑，不再受限於傳統禪宗大僧的修行法門與認識，轉而尋找自己能夠接受的修行方式。而過東昌時所寫的偈文，一方面表現出對過往人生與行腳過程的反省，也總結了自身的修行經驗，以及滯京時期的宗教體認，其中又以對淨土宗的體會最深刻。

淨土宗以專修往生西方阿彌陀佛淨土而得名，主要的經典為《佛說無量壽經》、《佛說觀無量壽經》和《佛說阿彌陀經》等三經。其修行法門可歸納為信、

⁴³ 〈竹窗隨筆·念佛不專一〉，CBETA, J33, nB277, p. 0038b15。

願、行三資糧。「行」法一門包括四種念佛法門⁴⁴，其中尤以仗佛願力接引往生，稱為「易行道」的「持名念佛」法門，最受廣大群眾的喜愛，可謂「三根普被」⁴⁵，易修易持。

中國最早弘揚彌陀淨土的是被尊稱為中國淨土宗初祖的東晉廬山慧遠法師。慧遠的念佛是以「觀想念佛」為主的念佛三昧，其在〈念佛三昧詩集序〉中說：

夫稱三昧者何，專思寂想之謂也，思專則志一不分，想寂則氣虛神朗，氣虛則志恬其照，神朗則無幽不徹。斯二乃是自然之玄符。會一而致用也。……又諸三昧，其名甚重，功高易進，念佛為先。⁴⁶

慧遠大師肯定念佛亦可得定，並以念佛為諸三昧中最易得力者。對於阿彌陀佛名號的作用，從北魏曇鸞《無量壽經優婆塞舍願生偈註》及《往生論》等教旨可以看出，其強調唯有稱念彌陀一佛名號，才屬易行道，且仗彌陀本願力，方能往生淨土，往生後，即得不退轉地。繼承曇鸞的淨土系統者，是唐代的道綽，他在寺中見到曇鸞碑文，心有所感，遂專修淨土，日誦佛號七萬遍，著《安樂集》。道綽繼承曇鸞的主張，強調依佛的願力，可得往生淨土，又倡導名號度生，若一生作惡，臨命終時，稱佛名號，十念相續，一切諸障自然消除，決定往生。

第三節 蓮池大師對佛教的貢獻

蓮池大師與淨土相關的著作，有：《阿彌陀經疏鈔》、《阿彌陀經疏鈔事義》、《阿彌陀經疏鈔問辯》、《阿彌陀經疏鈔續問答》、《答淨土四十八問》及《淨土疑

⁴⁴ 唐代宗密的《華嚴經行願品別行疏鈔》中列舉念佛四種方法，即實相念佛、觀像念佛、觀想念佛和持名念佛。見《華嚴經普賢行願品別行疏鈔》，CBETA, X05, n0229, p.0281a201672。

⁴⁵ 三根即眾生的根性不同，可以歸納為上、中、下三種，上根是大乘根性，中根是圓覺的根性，下根是聲聞的根性。

⁴⁶ 〈廣弘明集·念佛三昧詩集序〉，CBETA, T52, n2103, p.0351b11。

辯》和《往生集》。其中《阿彌陀經疏鈔》一書，可說是他淨土思想的主要代表作品。明人周之夔在〈重刻《西方合論》序〉中說：「……古今聖賢，讚淨土，教念佛，如：(隋)天台(智顛)《十疑論》、(宋)永明(延壽)《萬善同歸》，(元)天如(惟則)《或問》，(宋)龍舒《淨土文》，諸書已詳，而義類散見，卷帙分函，至大明雲棲大師《彌陀疏鈔》為集大成。」⁴⁷對於蓮池大師在淨土宗的貢獻可謂相當推崇。

而關於大師一生的行持，則可從他的著作中予以觀察。⁴⁸據陶望齡〈杭州雲棲禪院法堂記〉中所說：

大師之教，革偽正訛，貴繩簡，黜戲論，一歸於真履，底於妙悟。謂綱紀道俗者，莫大於行，是故有《緇門崇行》之錄。覆護群動者，莫尚乎慈，是故有《戒殺放生》之文。嚴淨尸羅，兼資物我者，莫廣於《梵網》，是故《戒疏發隱》之義。頓超直指剋證靡濫者，莫要於禪，是故有《禪關策進》之篇。於後，後世為大津梁，於諸方便中出勝方便，普被群機，橫絕三界者，莫徑於淨土，是故有《阿彌陀經疏鈔》之作。嘗稱曰：「阿伽已疾，如意兩寶，總群塗而一貫者，其惟持名一心乎。」⁴⁹

由此可歸納出大師一生所欲革興、闡發和實踐的目標有三：第一、重視戒律，提倡戒殺放生，第二、弘揚三根普被，利鈍全收的淨土法門，第三、力主參究念佛，主張兼修禪淨。

貢獻之一為義理的闡揚者及實踐者。大師不僅是義理的闡揚者，同時也是實踐者。所以他不僅以著作彰顯其，並且重視行持。據《雲棲紀事》記載，清聖

⁴⁷ 〈西方合論·重刻西方合論序〉，CBETA, T47, n1976, p.0385a10。

⁴⁸ 釋聖嚴：《明末佛教研究》中提到：雲棲一生，可以從他的著述而判明，共有三大事業：1. 提倡律儀生活，所以他有菩薩戒、具戒；尼戒，沙彌戒的著述。2. 弘揚淨土法門，所以他有《彌陀疏鈔》等七種關於淨土的著述。3. 正視禪法的功能及其實力，所以他有《禪關策進》的編集。他是戒律生活維修行的基礎，以禪法為修行生活的功能，以淨土為修行生活得指歸。見釋聖嚴：《明末佛教研究》（台北：東初出版社，1992年），頁116-117。

⁴⁹ 《杭州雲棲禪院法堂記》，CBETA, J33, nB277, p. 0179b09。

祖於康熙二十八年二月駕幸雲棲寺時，問寺僧：「自開創以來，守何宗派？」寺僧回答說：「師訓專修淨土，晝夜六時，持名念佛，惟以守戒放生為事。」又問：「僧眾幾何？」僧奏云：「合寺僧行約三百餘，從不募緣，亦不種植自給，懍遵叢席規約，大眾粒米同餐。」⁵⁰大師一生行持，以「持名念佛，專修淨土，戒殺放生」為務。這是他為了挽救頹弊的末法眾生，所散發出的強烈責任感與使命感。

貢獻之二為建立戒律制度。對於晚明佛教叢林的混亂現象，蓮池大師認為其最大的流弊，乃在於戒律的鬆弛，且當時佛教戒律龐雜不明。原因之二則是：政府政策失當，導致僧眾暴增，僧侶品德良莠不齊。而蓮池大師本身持戒謹嚴，所以面對叢林的頹廢現象，乃由振興頹綱，建立戒律制度做起。憨山德清說：

師悲末法教網滅裂，禪道不明，眾生業深垢重……戒為基本，基不立，定慧何依？……予即願振頹綱，因令眾半月半月誦《梵網戒經》，及比丘諸戒品，繇是遠近皆歸。……其設清規益嚴肅，眾有通堂，若精進，若老病，若十方，各別有堂。百執事各有寮，一一具鎖鑰，故閉以時。各有警策語，依期宣說。夜有巡警，擊板念佛，聲傳山谷，即倦者，眼不安，寢不夢。布薩羯磨，舉功過，行賞罰，以進退人，凜若冰霜，威如斧鉞。……此中無一敢諍而故犯者，雖非盡百丈規繩，而適時棟弊。古今叢林，未有如今日之清肅者，具如僧規約，及諸警語，赫如也。⁵¹

人人持戒，佛教必然興盛。因此大師以精嚴律制為第一行。為了扭轉佛教發展的頹敗趨勢，規範僧侶活動，讓僧侶因遵守戒律，以達身心清淨輕安，於是完成了《沙彌要略》、《具戒使蒙》和《梵網經心地品菩薩戒義疏發隱》（略稱《菩薩戒疏發隱》或《戒疏發隱》）等的制定。大師認為「菩薩戒」是很重要的戒律，有止惡行善的功用。他說：

⁵⁰ 《聖駕幸寺恭紀》，CBETA, J33, nB277, p. 0175b22。

⁵¹ 〈憨山老人夢遊集·雲棲蓮池宏大師塔銘〉，CBETA, X73, n1456, p.0656a05。

善功廣大，創其首事為難，惡魔熾盛，破其先銳為難。此心地戒，非善非惡，而實以行善止惡為用。⁵²

株宏貢獻之三為建立以「孝」為戒行根本的基礎。透過對戒律的行持，讓身、口、意達到清明光潔，自然惡念不起，這是修行的首要法門，也是佛門弟子自我檢視的最好方法。大師又認為，「孝」是戒行的根本。他說：

戒雖萬行，以孝為宗。但能孝順，自然梵行具足，戒之得名，良以此耳。……孝順非特名戒，名制止，亦名三藏諸教，一切法門，攝無不盡。……十六《觀經》曰不殺，曰十善，曰眾戒，曰威儀，而戒無弗備矣。是故戒不離孝。……是故念佛修淨土者，不順父母，不名念佛。不順師長，不名念佛，……不順三寶，不名念佛。大哉孝也，……豈獨名戒而已哉！⁵³

依大師之言，「孝」含攝一切法門，只要具備孝行，則具一切善行即可往生淨土。為了落實戒律的施行，大師首先在座下的「雲棲禪院」制定《雲棲共住規約》，規範他們，使其知其行為，身心亦能自在輕鬆，俾能讓僧眾安心。制定《雲棲共住規約》的本意，乃專為「與眾真實進修」。其內容主要是針對雲棲寺和上方、長壽兩處放生池的管理而制定。在規定的事項中，最重要的是，戒殺放生的提倡和念佛法門的修持。不僅能培養慈悲為懷的菩薩精神，也是止惡行善的開端。而念佛法門，乃大師畢生的志業，他再三諄切囑咐大眾，「只宜安分守己，老實念佛，毋得自玷清規。」⁵⁴

其《規約》共分上集、下集、別集和附集。上集分別如下：

大堂，一般活動在大堂舉行，修行則以淨土三經為主。西堂，本堂惟客蒙，

⁵² 〈梵網菩薩戒經義疏發隱·梵網經心地品菩薩戒義疏發隱〉，CBETA, X38, n0679, p.0135b17。

⁵³ 〈佛說盂蘭盆經疏〉，CBETA, T39, n1792, p.0505b16。

⁵⁴ 〈雲棲共住規約·再囑〉，CBETA, J33, nB277, p. 0174b08。

各種事宜如大堂規式。律堂，講說佛教戒律的場所法堂，講經說法的地方，主講淨土經，次及《法華》、《楞嚴》等經。老堂，年滿七十歲以上的僧人居住的地方。病堂，安置生病僧人之處。各房，一般僧人居住地之規範。下院，放生池與雲棲寺山林附近的規約。

下集分別是：

直院事宜、額定人數、節省財費、出應期會、暫到客眾、外住法眷、十方雲水、眾事雜式等八種處理各方事務的規條事宜。

別集和附集則詳記十種僧約，修身十事和各種堂銘、警策，以及各種儀式。分述如下：

十種僧約包括：敦尚戒德約、安貧樂道約、省緣務本約、奉公守正約、柔和忍辱約，威儀整肅約、勤修行業約、直心處眾約，安分小心約，隨順規制約等。修身十事包括：不欺心、不貪財、不使奸、不用謀、不惹禍、不侈費、不近女，不外驚、不避懶、不失時等。堂銘，乃是惕勵弟子戒慎恐懼，認真修行，唯道是念的警示銘語，大多為反映雲棲特色者，如〈東銘〉：一瓦一椽，一粥一飯，檀信脂膏，行人血汗，爾戒不持，爾事不辦，可懼可憂，可嗟可歎。〈西銘〉：一時一日，一月一年，流光易度，幻形匪堅，凡心未盡，聖果未圓，可驚可怖，可悲可憐。⁵⁵警策，是警示人們人命呼吸間，時間過隙，如少水魚，應及時念佛。

大師發願振興頹綱，組織僧團，設立清規安頓僧眾，僧眾因而知所行止，對僧團的影響與道風的規範極大。另外，大師對於戒殺放生等善行的推動，更是不遺餘力，一時聲名遠播，故天下名公巨卿，碩德名流，長者居士，諸善信眾，莫不傾心事師，奉師一言為著龜；激揚心要，助轉法輪，影響所及，無慮千萬。故雲棲寺的規模不斷擴大，成為遠近馳名的大寺院，這也是大師在晚明佛教界的一大貢獻。

⁵⁵ 〈雲棲共住規約·堂銘〉，CBETA, J33, nB277, p. 0163c21。

聖嚴法師在介紹明末佛教時，指出：

明末佛教，在中國近代的佛教思想史上，有其重要的地位，上承宋、元，下啟清、民，由宗派分張，而既為全面的統一，不僅對內主張「性相融會」、「禪教合一」以及禪淨律密的不可分割，也對教外的儒道二教，採取融通的疏導態度。諸家所傳的佛教本出同源，漸漸流布而開出大小、性相、顯密、禪淨、宗教的局面。到了明末的諸大師，都有敞開胸襟，容受一切佛法，等視各宗各派的偉大心量，……。是故明末諸大師在這一方面的努力，確有先驅思想的功勞。⁵⁶

可知，明末佛門雖然有其衰敗的一面，但也有傑出的僧人致力於改革，如：憨山德清、楚石梵琦、空谷景隆、楚山紹琦、古音淨琴、無明慧經等，對於宗教融合做出具體貢獻，讓佛門走出一片新天地。諸宗融合、三教合一，是明末佛教的大事，也因此使得宗門、教下、淨上各宗，放射光芒萬丈的異彩。

⁵⁶ 釋聖嚴：《明末佛教研究》，頁 2。

第三章 明代淨土學發展

明朝很多皇帝信奉佛教，對於佛教的維護與賞賜也不少，使得佛寺與僧人的數量大量增加。照理來說，此時佛教應該要呈現欣欣向榮的景象，但實際上整體僧眾的素質卻沒有跟著提升，教內的問題更是層出不窮，反而處處透露衰敗的景象。可見從國家到社會以致於佛門每個環節都出了不少問題。本章從明代佛門風氣敗壞的問題談起，來看雲棲株宏當時的宗教環境，及淨土學如何在此時蓬勃發展。

第一節 中國淨土學的源起與發展

一、淨土法門創宗的歷史

淨土思想的起源最早來自於印度，約於東漢時期，就有淨土類經典開始傳入中國，支婁迦讖所譯之《無量清淨平等覺經》及《般舟三昧經》即是漢文中最初的淨土類經典。其後分別又有竺法護譯《彌勒菩薩所問經》、《佛說彌勒下生經》等彌勒淨土之經典，及支謙所譯《大阿彌陀經》和曇良耶舍所譯《觀無量壽經》等淨土類經典。當這些經典被譯成漢文之後，中國即出現了許多淨土信仰的行者。這些行者大致可分為求生彌勒淨土及求生彌陀淨土兩大不同的類別。彌勒淨土的信仰是由道安所創立，曾於北魏時期風行一時，直至梁齊年間還時有所聞，但此信仰盛行不久即告衰退。而彌陀淨土信仰的形成，一般認為應是始於東晉慧遠。慧遠於東晉太元十五年（390年）在廬山的東林寺創建蓮社（亦稱白蓮社），當時參加的僧人、居士多達一百二十三人。他們大部分在阿彌陀佛像前，建齋立誓，專修念佛三昧，期願往生西方極樂世界。後來，又有曇鸞於中國北方專修淨業，創立難行道及易行道之說，主張以彌陀如來本願力為根本。慧遠與曇鸞於是

在無形中為淨土宗奠定基礎。曇鸞以後又有道綽，曾講《觀無量壽經》近二百餘遍，每日口稱彌陀聖號數萬遍，並著有《安樂集》二卷，另立聖道門及淨土門之說，認為只有淨土門是當時眾生唯一的出離之路。

後來善導前往玄中寺聽道綽講說淨土要旨後，入長安，在光明、慈恩等寺弘揚淨土教義，繼承道綽的道統，著《觀無量壽經疏》（亦即《四帖疏》），才正式創立淨土宗。

修嚴法師所著的《中國淨土宗的祖師傳記之研究》一書中提及：

在中國弘佈的淨土教，雖創傳自後漢末葉，由月氏來華的僧人支婁迦讖等所譯出的淨土教典，經三國、兩晉的長時間流傳，漸受到國人的信仰，然卻要到東晉末年，由於廬山東林慧遠大師（334-416年）的提倡結社念佛，始真正得以發揚，而展開了新頁。經北魏的曇鸞之歸心淨土，並致力於彌陀淨土教義的闡發宣揚與專修念佛，此一法門開始光大！延至隋唐的道綽、善導，先後繼起宏揚，彌陀淨土的教義與宗旨始充分的顯發出來，奠定了此後不拔的基石，歷久而彌見盛行。¹

上文已說明淨土法門創宗的歷史。可知淨土宗原先草創於後漢末年，經三國、兩晉等朝代長時間的流傳，一直到東晉末年由廬山慧遠提倡結社念佛，才真正為淨土宗打開新的局面。其後有北魏的曇鸞致力於彌陀淨土教義的闡揚、隋唐時期有道綽、善導，先後繼起宏揚，充分顯發出淨土宗的教義及其宗旨。

二、唐代時期

如見杭法師在〈曇鸞大師往生行因思想之探討〉一文所言：

淨土思想於後漢靈帝光和二年（A.D.179）傳至中國，後經姚秦、西晉諸

¹ 釋修嚴：《中國淨土宗的祖師傳記之研究》（基隆：摩訶菩提協會，1984年），頁205。

位譯經大師的譯經成就，淨土思想才藉由經典之讀誦而弘傳開來。中國最初發願求生西方者是西晉之闕公則，後又有慧遠大師（A.D.334-416）於廬山般若台精舍彌陀像前，與同道一百二十三人供齋發願，結社念佛，共期生西。劉宋以後，《無量壽經》之講說風行，彌陀佛像也相繼造立，且經過北朝曇鸞大師（A.D.476-542）、唐朝道綽大師（A.D.562-645）和善導大師（A.D.613-681）之倡導，淨土信仰才漸次宏揚傳播開來。²

淨土宗在唐代時已有慧遠、曇鸞兩位淨土大師大力弘揚淨土法門，當時的淨土宗應是相當盛行。而即便信行在年少便已出家，但當時的淨土宗正處於曇鸞入滅後約十多年的光景，其徒眾及信眾，為數應當不算太少。

道綽、善導為後世淨土宗之真正創始人。若以較信行晚生二十二年的道綽，出家後仍能大弘淨土法門的狀況推算，應從慧遠在元興元年（402年）創立白蓮社，到道綽十四歲（576年）出家約近一百七十四年間，淨土法門都普遍為隋、唐兩代民眾所信仰。乃至於到信行圓寂後才出生的善導（613-681年），再使淨土法門進入另一層次的開展³。從道綽、善導開始，淨土法門的主要修持方式由觀想念佛過渡到持名念佛，此後一千多年，弘揚淨土的高僧大德，都未違背此宗旨。淨土法門已形成隋唐當世代擁有廣大信眾的宗派之一。

道綽為活動在南北朝末年到唐朝初年間之僧人。其安居在汶水石壁玄中寺時，在寺中的和尚碑上體會到其一生重要的領悟，也立定決心要繼承曇鸞的念佛法門。因此開始專修持名念佛，每日念佛達七萬遍；並經常奉勸他人念阿彌陀佛聖號，並以麻、豆等物統計數量，「積豆至百萬斛」。⁴道綽共計為信眾開講《觀無量壽經》達二百遍以上，主張無論是出家人或凡夫俗人，都要持續抱持念佛之心。而道綽弟子善導大師，亦從《觀無量壽經》頓悟，讚嘆曰：「此真入佛之津

² 釋見杭：〈曇鸞大師往生行因思想之探討〉，《大專學生佛學論文集》（台北：華嚴蓮社，2004年），第14集，頁295-307。

³ 姚瀛艇：《宋代文化史》（台北：知書房出版集團，1995年），頁151。

⁴ 同上註，頁152。

要！修餘行業迂僻難成，惟此法門速超生死。」⁵善導大師後進入長安，書寫《阿彌陀經》達十餘萬卷，並繪三百多幅極樂淨土變相圖壁畫，後在光明寺、慈恩寺等地廣傳淨土思想，讓信眾興起念佛求生西方之心。大師三十年如一日，共有《觀無量壽佛經疏》（又稱《觀經四帖疏》）、《淨土法事贊》、《依觀經等明般舟三昧行道往生贊》等傳於後世。善導大師認為：「末法眾生，神識飛揚，心粗境細，觀難成就」，即持名念佛修行較觀想念佛更容易成就。⁶在道綽、善導等大師的推動下，淨土修行就能以更簡易、更貼近社會底層階級的外貌深入民眾心中，故在中唐時期，淨土宗已廣泛流傳於民間。⁷

在善導大師之後，淨土宗即分成三個派別。⁸一般普遍將繼承慧遠大師遺風且注重解釋悟道的修行者，稱為「慧遠流」，其特色是專精於對義理的理解；而一心專念佛名以求往生的修行者，則稱「少康流」，其主要專精於信願。所謂「少康」是指有「後善導」之稱的少康大師。大師承襲善導持名念佛之法，其弘法的方式是以實信打動信眾。在「慧遠流」和「少康流」之間，則又有所謂的「慈愍流」，其不但重視念佛也不荒廢禪法，為二者之折衷。整體來說，慧遠流會吸引的是上流人士；而慈愍流則是吸引中流階層；少康流所吸引的則為下層的廣大民眾，故淨土宗的主流一直是少康流。⁹故可知唐代淨土宗有三大系統：其一，慧遠派，以「觀想」念佛為主。其二，善導派，以曇鸞、道綽、善導大師為尊，主張「口說念佛」，因修法容易，極受一般大眾的歡迎。其三，慈愍派，以慧日提倡禪、淨雙修，念佛往生為主。

⁵ 〈淨土聖賢錄·善導〉，CBETA, X78, n1549, p.0237c18。

⁶ 印光法師《增廣文鈔·復吳希真居士書一》：「念佛一法，約有四種，所謂持名、觀像、觀想、實相。就四法中，唯持名一法，攝機最普，下手最易，不致或起魔事。如欲作觀，必須熟讀《觀經》，深知『是心作佛，是心是佛』，及心淨佛現，境非外來，唯心所現，不生取著。既不取著，則境益深妙，心益精一。能如是，則觀想之益，殊非小小。如觀境不熟，理路不清，以躁妄心，急欲境現，此則全體是妄，與佛與心皆不相應，即伏魔胎。因茲妄欲見境，心益躁妄，必致惹起多生怨家，現作境界。既最初因地不真，何能知其魔業所現？遂大生歡喜，情不自安，則魔即附體，喪心病狂，縱令活佛現身救度，亦末如之何矣。須自量根性，勿唯圖高勝，以致求益反損也。善導和尚云：『末法眾生，神識飛揚，心粗境細，觀難成就。是以大聖悲憐，特勸專持名號。以稱名易故，相續即生。』誠恐或有不善用心，致入魔境也。」

⁷ 姚瀛艇：《宋代文化史》（台北：知書房出版集團，1995年），頁152。

⁸ 任繼愈：《佛教大辭典》（南京：江蘇古籍出版社，2002年），頁1301。

⁹ 李淼：《中國淨土宗大全》（長春：長春出版社，1996年），頁650-65。

在唐代，淨土法門亦出現相當多知名的僧人。承遠大師求法於慧日慈愍，一生以苦修行，粗衣敝食，弘傳淨法，不留餘力，被尊為淨土第三祖；法照大師則是創造五會念佛知法門，利用念佛音聲的緩急次序、高低聲變化亦表達念佛輕安及急切的情感，被後世尊為淨土第四祖。

三、宋代時期

在兩宋時期，淨土信仰相當盛行，對《華嚴經》的淨土思想尤有進一步的探討。省常大師有鑒於當時學人在信願行三門中忽視行門之現實，以《華嚴經·淨行品》作為號召¹⁰，刺血和墨寫經¹¹，並立下發願文¹²，結社念佛¹³，以弘揚淨土信仰，後被追認為淨土第七祖；義和大師則注重從《華嚴經》本身的經文出發，揭示經文中淨土信仰的內涵，並撰述《華嚴念佛三昧無盡燈》，就是為浩瀚如海的華嚴經論搜集所有能搜集到的圓融念佛法門。

自宋代時期開始，淨土思想是以結社的思想潮流得以迅速在民間團播。這些眾多的社團名目相當繁雜，惟仍以稱名念佛為基本的活動內容，參加者包括僧人及居士，而居士則涵蓋官僚士大夫，也包括平民百姓。而這些結社活動，對居士佛教有廣泛發展之趨勢。如在宋高宗年間，王日休則以居士身份大力倡導淨土法教，其著《龍舒淨土文》重視世間之疾苦及崇尚信仰主義之理念，勸人實修淨業，往生西方。「自王公士大夫，下至屠丐僮奴皂隸優妓之屬，咸以淨土法門勸引皈依。」¹⁴王日休亦參考漢、魏、吳、趙宋等先朝各版本《無量壽經》，彙整《大阿彌陀經》，一時形成潮流。¹⁵

¹⁰ 陳堅：《無明即法性：天台宗止觀思想研究》（新北：法鼓文化，2005年），頁457。

¹¹ 省常曾自刺指血，和墨書寫《華嚴經·淨行品》，每書一字，必躬身三拜三圍繞，並三稱佛名。寫成後，時任翰林學士的蘇易簡作序，刊板印行千冊，分施千人。

¹² 省常在發願文中寫道：「我與八十比丘、一千大眾，始從今日，發菩提心，窮未來際，行菩薩行願，盡此報已，生安養國（指西方極樂世界），頓入法界（華嚴修行境界）。」

¹³ 姚瀛艇：《宋代文化史》（台北：知書房出版集團，1995年），頁153。

¹⁴ 弘學：《淨土探微》（成都：巴蜀書社，1999年），頁198。

¹⁵ 該書被蓮池大師著文批評，並列出不當原由，如「從漢本佛經修證軌範論其不由梵出而實為依漢臆造」，又例如「從佛教理論正謬清辨論其三輩九品所列大誤」等等，認定其對淨土宗信徒有害，並且認為其不足以作為淨土信徒學習其教義之用，蓮池主張尊崇原譯本佛經。但蕩益大師則對王龍舒有贊成的觀點。他在《閱藏知津》認為「宋國學進士王日休，取前四經刪補訂正。析為五十六分。惜其未見寶積一譯。然心甚勤苦，故舉世多流通之。」

天台宗部份，一直到宋朝時，多位後學高僧，如四明知禮、慈雲遵式等對宣揚淨土是盡心盡力，其確立台淨合流的傳統，天台宗逐漸被淨土宗所吸納。¹⁶四明知禮提出淨土誦佛的重要性及約心觀佛之說，並認為「萬法原本具備於心，離心無別物，因此觀想佛，不過是假託觀想而觀自己的心，主要在於明心的本性」。所提倡的是在心上（約心）觀佛。心與佛都兼顧到，不能過於偏向一方。其弟子神照本如還想要進行淨土行儀，效法慧遠，結白蓮社共修念佛之道。知禮大師的法曾孫、天台重鎮延慶寺住持明智中立大師「行業淳實，人所信服，能以誠心修淨土觀」，在元符年間協助門人介然法師於延慶寺西隅建「十六觀堂」，外列三聖之像，內為禪觀之所，修習觀想之道。此觀堂後來演化為今日的寧波觀宗講寺。¹⁷慈雲遵式有〈晨暮十念法〉傳世¹⁸，要求「晨暮必須專心念佛，盡一氣為一念，如是十氣，名為十念。隨氣長短，不限佛數，唯長唯久，氣極為度……盡此一生，不得一日暫廢。」¹⁹在多位高僧的帶領下，天台宗人陸續投身至淨土法門，逐漸形成「教歸天台，行歸淨土」的信仰格局。²⁰

在五代宋朝初期法眼宗禪師永明延壽則以《萬善同歸集》三卷傳於世間，認為修行得道可從不同的管道覺悟²¹，故不能過於執著單一法門，進而否定排斥其他法門。其說法被後世引申，認為禪與淨土應有互相扶助之關係，自力與他力相結合，禪定結合念佛方則為最好最圓滿之修行方法，稱為「禪淨一致」。²²為明確地表達此理念，相傳永明延壽大師著作〈念佛四料簡偈〉²³廣為流傳。但此文

¹⁶ 智者大師《淨土十疑論》「第八疑」：「上古相傳判『十念成就』作別時意者，此定不可。何以得知？《攝論》云：『由唯發願，故全無有行。』《雜集論》云『若願生安樂國土即得往生，若聞無垢佛名即得阿耨菩提』者，並是別時之因，全無有行。若將臨終無間十念、猛利善行是別時意者，幾許誤哉！願諸行者深思此理，自牢其心，莫信異見，自墜陷也。」

¹⁷ 姚瀛艇：《宋代文化史》，頁 158。

¹⁸ 同上，頁 153。

¹⁹ 《樂邦文集》卷四〈晨暮十念法〉：「晨暮必須專心念佛，盡一氣為一念，如是十氣，名為十念。隨氣長短，不限佛數，唯長唯久，氣極為度。」

²⁰ 郭朋：《中國佛教思想史》（福州：福建人民出版社，1995 年），頁 120。

²¹ 永明延壽《萬善同歸集》：「眾生種種因緣，得度不同，有禪定而得度者，有持戒說法得度者，有光明觸身得度者。譬如城有多門，入處各別，至處不異」

²² 蔡日新：《禪悅人生》（台北：知書房出版集團，2001 年），頁 62。

²³ 永明延壽〈念佛四料簡偈〉：「有禪無淨土，十人九蹉路，陰境若現前，瞥爾隨他去。無禪有淨土，萬修萬人去，但得見彌陀，何愁不開悟。有禪有淨土，猶如帶角虎，現世為人師，來生作佛祖。」

獻史上首次出現是在元朝天如惟則撰寫《淨土或問》，故真實性相當可疑，它開始轉向以淨土為主軸之修行方式，此與「禪淨雙修」模式已有不同。而到了南宋，禪淨結合已成為禪宗內部之必然趨勢。曹洞宗長蘆清了以《往生集》傳為後世；雲門宗契嵩「夜分誦觀音名號，滿十萬聲則就寢」²⁴；雲門文偃的四世法孫儀懷作《勸修淨土說》，其中更主張「淨土兼修不礙禪」。²⁵

故宋代淨土法門，形成一種台淨融合、律淨合一、禪淨雙修的局面。如禪宗中法眼宗的永明延壽，見當時禪家執理迷事，教家執事迷理，乃主張事理雙修，禪淨一致；而圓澄義和則倡融通華嚴與念佛法門。元代承宋傳統，禪僧多兼修淨土，如中峰明本禪師、天如惟則禪師、楚石梵琦禪師等皆是。

四、明代時期

從宋元以來，淨土法門已漸漸形成佛教諸宗共同的信仰，並得以廣傳民間，形成「家家阿彌陀，戶戶觀世音」之民眾信仰格局。²⁶明初梵琦、大佑、道衍、慧日、普智、妙葉等高僧皆有弘揚淨土之著作。當時佛教界對淨土念佛法門有兩種不同的看法，一種念佛，其建立在禪宗心性論上的「參究念佛」思想，並效仿禪宗「看話頭」之參究工夫，意圖領悟「念佛者是誰」此問題所涵蓋之旨趣，為一種融會貫通唯心淨土思想的禪法；另一則是不經過他人的傳授，通過誦持佛號，與佛感應，直接尋求靠著阿彌陀佛接引而往生淨土之修行。²⁷

明朝中期，自宣宗至穆宗百餘年間，佛教中衰。²⁸但至神宗萬曆時期，名僧輩出，復興氣象應運而生，淨土宗成為諸宗學者的共同信仰中心，而宣揚淨土思想貢獻最大、成就最高、影響最深的，是明末四大高僧：紫柏真可、雲棲株宏、

²⁴ 《林間錄》卷上：「夜分誦觀音名號，滿十萬聲則就寢。其苦硬清約之風足以追配鐘山僧遠。」

²⁵ 《佛祖統紀》卷二十七《勸修淨土說》：「蓮池勝友待多時，收拾身心好歸去。目想心存望聖儀，直須念念勿生疑。它年淨土花開處，記取娑婆念佛時。」

²⁶ 釋果燈：《明末清初律宗千華派之興起》（新北：法鼓文化，2004年），頁60。

²⁷ 雲棲株宏在評價明初念佛思想時曾說：「國朝洪（武）永（樂）間，有空谷、天奇、毒峰三大老，其論念佛，天、毒二師俱教人看念佛是誰；唯空谷謂：『只直念去，亦有悟門。』此二各隨機宜，皆是也。而空谷言直念亦可，不曰參究為非也。」

²⁸ 釋融熙：〈評袁中郎的佛學思想〉，《現代佛教學術期刊》15冊（台北：大乘文化，1977年），頁103、152。

憨山德清與蕩益智旭四人。此四位大師都有宣揚淨土法門之事蹟，且其淨土觀和具體修行方式，亦具有個人特色。紫柏真可和憨山德清都倡導禪淨雙修法門，前者重視禪悟，後者則偏向淨業；雲棲株宏攝禪歸淨，靈峰智旭消禪歸淨，雖有差別，但都以淨土修行聞名，被尊為淨土宗的八祖和九祖。除雲棲株宏（蓮池大師）外，其餘說明如後。

紫柏真可大師是禪宗僧人，當禪門凋敝的時候，立志復興禪宗，並極力倡導文字般若，融通儒釋道等各宗學說。他認為參禪得悟雖然困難，但修成淨土亦並不容易，故對「以為念佛求生淨土易而不難，比這參禪看教，唯此著子最為穩妥」持反對的看法。²⁹紫柏真可大師主張，若不明瞭佛性、不除身心執障，則修淨土也很難成就；而破除身心之執，就必須專心念佛，而不是單憑散心。³⁰因此推崇威猛的念佛法：不僅醒時念，夢中亦不能斷；不僅夢中不斷，即便是在大昏睡中，也不可稍有間斷。³¹紫柏大師之念佛可視為是禪修的一種法門。而他的「如眾生能善用其心，孰非無量壽覺？娑婆孰非蓮花淨土？」³²亦透露出唯心淨土的精神。

憨山德清大師亦是禪僧。但其佛教修持則是始於參禪，終於念佛。其所持主張也同樣是唯心淨土的觀點。但為避免如紫柏真可大師過於「執理迷事」，走向虛無，也不排斥引入西方淨土成為修行的方向。憨山德清大師始終認為西方淨土

²⁹ 〈紫柏尊者全集·法語〉，CBETA, X73, n1452, p.0172a15。「以為念佛求生淨土，易而不難，比之參禪看教，惟此著子最為穩當。我且問你，淨土染心人生耶？淨心人生耶？半淨半染人生耶？若染心人可生淨土，則名實相乖，因果背離；若半染半淨生淨土者，吾聞古德有言：若人臨終之際，有芥子許情識念娑婆世，斷不能生淨土；若全淨心人生者，心既全淨，何往而非淨土，焉用淨土為？如果以為念佛一著子，能勝參禪看教，豈非大錯？」

³⁰ 《紫柏尊者全集·法語》，CBETA, X73, n1452, p.0210a19。「念佛法門，最為簡便，但如今念佛之人，都無定志，所以千百人念佛，無有一兩人成就者。這一句佛、一句菩薩，一切天、一切人，若生西方者，莫不因此這一句阿彌陀佛而度苦海。然念佛心真不真，勘驗關頭，直在歡喜煩惱兩處取證，其真假之心歷然可辨，大抵真心念佛人，於懼喜煩惱中，必然念念不間斷，是以煩惱也動他不得，歡喜也動他不得，歡喜煩惱既不能動，死生境上自然不驚怖。今人念佛，些小喜怒哀到前，阿彌陀佛便撇在腦後了，如何能得念佛靈驗？若依我念佛，果能於憎愛關頭，不昧此句阿彌陀佛，而現在日用，不得受用，臨終不得生西方，我舌根必然破爛。你若不依我法，則念佛無有靈驗，過在汝，與我無干。」

³¹ 此種念佛法，聖嚴法師並不贊同，他認為：「一味緊迫，使得夢中念佛，可能不是淨境，而是由於神經過度緊張，所發生的虛幻夢想。如果體力心力都正常，加上生活在全部的修行狀態中，類此的逼迫念佛，也近似於參話頭的初步功效了。」

³² 〈紫柏老人集·跋東坡阿彌陀佛頌〉，CBETA, X73, n1452, p.0277c08。「圓覺在眾生。即名倒想。如眾生能善用其心。孰非無量壽覺。娑婆孰非蓮花淨土。必曰外眾生而得佛。外娑婆而生淨土。此為鈍根聊設化城爾。」

的實有，且引入般若是空觀的理論，認為佛體如空，自心空淨，心與佛本體一如，故能冥一，從而把念佛願力歸於自身，不失禪門弟子本色。德清對明末禪門的墮落風氣是相當不滿的，認為對於參禪者，心地不淨是最大之障礙，而「非念佛無以淨自心」，念佛可使人心更清淨，一心不亂則自然能悟。³³ 憨山德清大師要求參禪之人必需將「阿彌陀佛」做為話頭：「念佛審實公案者，單提一聲阿彌陀佛作話頭，就於提處即下疑情，審問者念佛的是誰。再提再審，審之又審，見者念佛的畢竟是誰。」³⁴ 亦即「參究念佛」。晚年閉關念佛，晝夜念佛六萬聲，則是禪僧中相當少見。然探討原本用意，也是想讓禪淨彼此之間相互為用並以互補為善。其與紫柏真可的差異，在於真可認為在參禪淨心之後，才可念佛；但德清則認為應以念佛淨心作為參禪的先前步驟。

蕩益智旭（靈峰智旭）大師則是提倡三學同源論，他認為禪、教、律三學應該相互為用，不應過於劃清界線；不但提出「儒釋同歸」，且註解四書、周易³⁵；但是最終的志趣還是在淨土法門。智旭深深受到天台宗學說的影響，以一念統攝教禪各家，其最終則歸於念佛的當下之念。不但將諸宗歸入淨土³⁶，並試圖論證諸宗源出自於淨土。³⁷ 蕩益大師的中心思想就是念佛三昧論，基於「心佛眾生，三無差別」的理念，主張一切佛法，無不歸於念佛三昧³⁸：廬山慧遠念阿彌陀佛的果報莊嚴，念的是他佛；西天二十八祖，天台智者觀心修禪，念的是自性佛；永明延壽及楚石梵琦等所倡導的念佛法門，用觀諸佛果位的依正莊嚴，以顯人心內的理體智慧，悟到心佛眾生三無差別，叫做雙念自他佛。其要點在於通過觀已

³³ 參見洪文亮：〈念佛法門與參禪心要(二)〉，《十方》地 10 卷第 2 期（香港：佛教導航，2009 年）。

³⁴ 〈憨山老人夢遊集·示念佛參禪切要〉，CBETA, X73, n1456, p. 0520a08。「念佛審實公案者，單提一聲阿彌陀佛作話頭，就於提處，即下疑情，審問者念佛的是誰。再提再審，審之又審，見者念佛的畢竟是誰。如此定話頭，一切妄想雜念當下頓斷，如斬亂絲，更不容起，起處即消。唯有一念，歷歷孤明，如白日當空，妄念不生，昏迷自退，寂寂惺惺。永嘉大師云：「寂寂惺惺是，寂寂無記非。惺惺寂寂是，惺惺亂想非。」謂寂寂不落昏沉無記，惺惺不落妄想，惺寂雙流，沉浮兩舍。」

³⁵ 參見劉紅梅：〈明末四大師禪淨觀比較——以蓮池株宏為中心〉，《法源》第 24 期（北京：中國佛學院，2006 年）。

³⁶ 王路平：《大乘佛學與終極關懷》（成都：巴蜀書社，2001 年），頁 96。

³⁷ 靈峰智旭〈刻淨土序〉：「若律、若教、若禪，無不從淨土法門流出，無不歸還淨土法門。」

³⁸ 賴永海：《中國佛性論》（上海：上海人民出版社，1988 年），頁 71-72。

成就的諸佛，來促使自己內心之佛的顯現。智旭亦極力提倡持名一法，讚揚阿彌陀佛信仰，認為要修淨土或者追求現世幸福，都應至心供養持頌地藏名號，才能切實滅除罪報。³⁹

第二節 明代佛教的政治與文化環境

明初朝廷的宗教政策對於佛教尚稱友善，不但設置僧官來管理僧眾，對於僧人的利益也有所維護。然而，隨著時代的轉變，對於佛教有利的政策並沒有繼續延續下去。到了明末，朝廷不但對於僧人不像往日一般的管理，並且視僧人為生財的對象加以敲詐。湛然圓澄對此感慨萬分，將當時所見的問題寫成《慨古錄》，而本節也以《慨古錄》為主，再搭配其他的文獻，來探討佛門因為政府的政策不當而產生的問題。

一、官方對佛教的管制

《慨古錄》記載：「太祖將禪教瑜伽開為二門，禪門受戒為度，應門納牒為度。自嘉靖間迄今五十年不開戒壇，而禪家者流無可憑據，散漫四方。致使玉石同焚，金鑰莫辨。」⁴⁰這件事的原因，在《釋教部彙考》卷六中有較清楚的敘述：

嘉靖四十五年詔禁僧尼戒壇，按明會典。……訪帑重治，按明通紀。嘉靖四十五年九月，詔令順天府按官嚴禁僧尼戒壇說法。仍令廠衛巡城御史，通查勘京城內外僧寺。如仍有受戒寄寓者，收捕下獄。四方遊僧並聽所在有司遞回原籍。當是時，白蓮教盛行，御史鮑承蔭以妖、盜本為一途，恐

³⁹他在編選《淨土十要》時特地不選流行的智顛《觀經疏》和四明知禮《妙宗鈔》，以及株宏的《彌陀疏鈔》，因為前兩者依《觀無量壽經》疏解，後者主張參究念佛，都是他所不贊成的。

⁴⁰《慨古錄》，CBETA, X65, n1285, p.0369a08。

投邪鼓眾釀成大患，遂令禁之。⁴¹

早在洪武年間所頒布的《大明律》中，〈禮律一·祭祀·禁止師巫邪術〉，就已經嚴厲禁止這些秘密宗教了：

凡師巫假降邪神，書符咒水，扶鸞禱聖，自號端公、太保、師婆，及妄稱彌勒佛、白蓮社、明尊教、白雲宗等會，一應左道亂正之術，或隱藏圖像，燒香集眾，夜聚曉散，佯修善事，扇惑人民，為首者絞；為從者，各杖一百，流三千里。⁴²

兩者對照之下，嘉靖年間的禁令似乎是多餘的。再仔細觀察，卻可以發現洪武時的禁令是想以酷刑來達到威嚇的效果，然而事實證明洪武年間的禁令對於秘密宗教的壯大根本起不了遏止的作用。也因為如此，在嘉靖年間只好再頒布另一波禁令。這一波的重點不在於酷刑威嚇，而是要斷絕任何秘密宗教聚眾集會的可能。如此一來，就連佛教的講經開壇都一併被禁止了。這件事對佛教的傷害很大，就僧人的修行而言，不受戒就無戒可守，最後就會導致僧人的行為放蕩，毫無戒律可言。而從僧人的養成過程來看，佛門之中本來就有「五夏以前，專精戒律；五夏以後，聽教參禪」的做法。政府禁止開壇授戒講經，那麼僧人從小就無法學習戒律，也就讓僧人的養成從小就中斷。如此一來，更是不利佛門人才的培養，而沒有人才的佛教自然就日益沒落了。

（一）官方禁止講經論，使得正當佛法難以傳佈

當時因為祕密宗教作亂，而佛教反其受罪。在《慨古錄》中，指出：

⁴¹ 《(古今圖書集成)釋教部彙考》，CBETA, X77, n1521, p.0059c19。

⁴² 懷效峰點校：《大明律》（瀋陽：遼寧出版社，1990年），頁87。

今之叢林，眾滿百餘輒稱紅蓮白蓮之流，一例禁之，致使吾教之衰，莫可振救。夫紅蓮白蓮之教，本皆俗人，於沙門何預？其所有書籍多暗昧之言，不可與人知者。釋氏之典則皆前代聖王，選人翻譯，敕賜入藏。沙門講演，必登堂昇座，四眾同聞。與彼夜聚曉散，私相傳習者，迥然不同。而皆同類禁絕，豈不悲夫！⁴³

因為祕密宗邪教的傳播隱密難防，所以政府只好一律禁止所有大型的集會，這其實是沒有辦法中的辦法，但是這也說明了朝廷根本無力禁止宗教的活動。而且祕密宗教大都夜聚曉散，朝廷很難抓到。所以禁講經論的結果，不但禁止不了祕密宗教的傳播，反而因為壓制正統佛教的佛理講演，而製造出讓這些祕密宗教廣泛傳播教義的絕佳機會，而讓佛教對外傳播的發展受到嚴重的限制。

此外，《慨古錄》也提到另一種弊端：

今也槩禁講演，……無名之徒，常道有所不聞，更不以佛法訓導之，不知置此輩於何處耶？夫如此之流既不知儒禮，又不請佛法，無鄉山可戀，無妻子可牽。倘有不軌之徒一呼而應，其依附如鷹犬，狂悖如狼虎。不知此時，將何法以收之？⁴⁴

佛門中那些別有居心而納銀為僧之徒，因為無法常常聽聞佛法，而在缺少佛法引導的情況之下，無法陶冶心性，反而容易受到有心人士的利用。日後各地的祕密宗教聚眾起義的事件頻傳，更是證明圓澄的擔憂是先見之明。

（二）官方管理失職

古人說：「上有所好，下必甚焉。」既然君王可以將僧人視為生財的工具，地方官員也如法炮製。所以《慨古錄》中提到：

⁴³ 《慨古錄》，CBETA, X65, n1285, p.0368a05。

⁴⁴ 同上註，p.0368b06。

太祖於試度之外立例：納度上銀五兩，則終身免其差役。超然閒散，官府待以賓禮。今則不然，納度之後，有田當差，有人當丁；迎官接府，祈晴請雨，集儀拜牌，過於亭長。夫欲遠累出家，而不知反增其累也。且俗人當里長，子姓百十，皆止一戶，更無二役。僧家則不然，毋論一人二人，以及千百，皆要人人上納，似又不如俗人之安者也。又俗人納農民者，則以優免，終則就仕成家。而不知僧者何所圖？而上銀納光頭役使耶？若遲緩不納，則星牌火急催迸，過於他役。⁴⁵

由此可知，明太祖對於僧人的優待是有的，但是到了圓澄的時代就已經幾乎取消這些優待措施了。僧人納度之後，還是會受到政府的兵役徵召，地方官員也將僧人視為免費的人力資源，不考慮僧人的修行生活應有的作息而任意調度，難怪圓澄會感嘆了。

官員不但壓榨僧人，對於寺產與僧人的人身、人格也未善盡保護責任。僧人被壓榨久了也會反彈，所以《慨古錄》提到當時官方要用度牒籌餉，卻被人所拒絕。《慨古錄》指出，這是當代的僧人所受到的待遇，與在明太祖時代所受到的待遇有明顯不同的情形。明太祖時的情形是：

高皇帝於各寺院賜有額（即額），曰：三千五千，少至三五百，僧無乏食之憂。凡僧內牒已，終身優免，官府待為上賓，一切關津，無容阻滯。如俗人謔辱者，輕則笞罰，重則斬手。所有田產，法不許賣，法不許買，與者受者各罪。用強侵佔者流，一如《欽錄》所載。人所以樂為內度者，蓋為有利故也。⁴⁶

⁴⁵ 同上註，p.0373b01。

⁴⁶ 同上註，p.0375a03。

由上述引文可知，明太祖時的僧人衣食無憂，且在獲度牒之後，更有終身優免的待遇。而那時的地方官員對待僧人也相當友善，不但所到之處的關津都通行無礙，若是受到民間人士譏辱，民間人士就會受到處罰。甚至在明成祖時還親自下詔保護行腳僧：「（永樂五年二月初六）著落禮部知道，新出榜曉諭，該行腳僧道持齋受戒，恁他結壇說法。」⁴⁷由此可知，在當時地方官員也都站在保護僧人的立場來行事。此外，在保護僧人的地產方面，當時的法律也規定，僧人的田產不會遭到盜賣或私佔。若有人使用強佔的方式，也都會受到處罰。

但是，圓澄時代的僧人，就不再受到官方妥善的保護與各種的優待了。《慨古錄》指出：

田產為勢豪所佔，而官府不之究。僧為俗人所辱，而官府不之護。產罄寺廢，募緣度日，將何內牒？倘有俗置新產，有田當役，有人當丁，原同百姓，何更要內牒耶？況乎內牒之後，祈晴請雨，集儀拜牌，迎官接府，反增其累。如點名不到，則罰同有祿，列二七祖。若為俗人所辱，不若豬狗，曾何云有祿人員，法不應辱？何所異於俗人？丁役之外，更要內牒耶？高皇帝之《欽錄》猶在；高皇帝之聖旨絕不之行！既無利於僧，而僧不肯內牒者，毋怪其然也。⁴⁸

從這段引文來看，圓澄所提到的僧人，就是那些私自剃度而沒有度牒的僧人。也就是說，當時為了躲避政府對僧人的掠奪而私自剃度已經是很常見的事情，就連圓澄這樣的禪師都不覺得有何不妥。這都是因為正式剃度，接受官方度牒的僧人，不但沒有什麼特別的福利可得，反而惹上大量的雜務，也難怪官方想賣度牒，讓私自剃度的僧人就地合法，卻沒有人想要花錢購買。畢竟，名字不在官方的名冊上，就可以免除許多的官方雜務。若是名字被登錄在官方的名冊上，

⁴⁷ 《釋鑑稽古略續集》，CBETA, T49, n2038, p.0941c23。

⁴⁸ 《慨古錄》，CBETA, X65, n1285, p. 0375a08。

反而增添許多麻煩。

二、僧團素質低落

(一) 政府廢除考試制度，僧人素質下降

《慨古錄》記載：

先代之度僧，必由考試。中試者與之給牒披剃。今時度僧，立例上銀。……
致使無名之流，得以潛之。然則此之流類，滿於天下。⁴⁹

明朝首開此例的是明憲宗，僧門的考試制度會有如此大的轉變，主要是因為當時氣候異常造成許多地區嚴重水患，政府急需要金錢來救災和賑濟災民。在《釋教部彙考》中也提到：「憲宗成化二年三月，命禮部給度牒，鬻僧以賑濟饑民。」⁵⁰然而開此例之後，反而暗示了日後的皇帝有這麼一條生財之道。於是，日後的和尚只要付錢就會有度牒了，此後，進京考試之後再請牒的這一套程序也被廢除。如此一來，僧人的素質失去把關的機制。影響更大的是，那些因為捐錢給朝廷而得以出家的俗人，數量相當多，根據任繼愈研究：「明代宗景泰年間，成化十二年（1476年）實僧十萬，二十二年（1486年）度僧二十萬。」⁵¹如此多人出家為僧，素質又沒有把關，造成整個佛教僧團的素質嚴重低落。到了萬曆年間，情況更為嚴重，謝肇淛的研究指出：「古者生齒不繁，故一夫百畝民無遊食。今之人視三代當多十數倍，故遊食者眾。姑勿論其他，如京師閹豎、宮女、娼妓、僧道合之已不啻十萬人矣。」⁵²從他的研究中可以知道，在這個時候，僧道的地位已經與宦官、妓女之流相當，都是不事生產的遊食之徒。可見當時的僧人因為素質差而導致社會地位嚴重低落，已讓當時的文人感到不齒。

⁴⁹ 同上註，p.0368a24。

⁵⁰ 《(古今圖書集成)釋教部彙考》，CBETA, X77, n1521, p. 0056a23。

⁵¹ 杜繼文、任繼愈編著：《佛教史·明朝佛教》（台北：曉園出版社，1995年），頁521。

⁵² [明]謝肇淛：〈筆記小說大觀〉，《五雜俎》第八編（台北：新興出版社，1976年），頁3793。

（二）僧官制度受制於士人，僧侶無法自主選出合適的僧官和住持

明初，政府確實落實僧事僧管，給予僧眾相當的自治權。只可惜僧人不自愛，在明英宗景泰五年（1454）時，居然在度牒考試中舞弊，而且被查獲。在《明英宗實錄》中紀載，景泰五年七月辛亥：「治僧錄司有善世南浦等納賄度僧之罪。」⁵³天順元年二月己亥：「僧錄司右闡教道堅，嘗因故太監陳祥奏請建大隆福寺，且假祈禳入內殿誦經，費府庫財，上命斬之，已而刑科覆奏命宥死發充鐵嶺衛軍。」⁵⁴以致於後來朝廷只好遣給事中、御史、禮部官員各一，會同考試，自此僧官就失去了自治權。所以《慨古錄》說：

太祖制僧錄司官八員，曰左右善世、左右闡教、左右覺義、左右紀錄；乃至僧綱、僧會，非洞明道學，德性可推者，莫勘此職。奈何至柔之教，受制於儒者之門。……致使真正高賢，蔑槐如芥棄而勿顧。不肖之徒或上銀請納，或托囑人情，曾何知節義廉恥？乞尾哀憐，教輦模範，又何賞請宗律教乘？⁵⁵

此事可以從兩個層面來看，其一，以儒者來治理僧事，當然比較不會替僧人著想，也比較容易受賄，而任用不適任的僧官與住持。其二，中國人重視人情，明知此人不適合擔任僧官或是住持，卻因為與他交情好，於是讓此人擔任僧官或是住持，以致有心人士會運用種種舞弊手段來達到目的。所以，就算由僧人來管僧事，情況也未必會有改善，否則，當初佛門也不會失去自治權。這樣的問題就算是在現代的佛教界，也是棘手的問題。

綜上所述，明朝政府所施行不利於佛教的政策，從其產生的原因來看，可分成三大類。其一，為了懲罰祕密宗教使得佛教連帶受害。其二，政府把僧人當成

⁵³ [明]陳文：《明英宗實錄》卷 243（台北：中央研究院歷史語言研究所據北平圖書館校印紅格鈔本微捲影印，1962 年），頁 5281。

⁵⁴ 同上註，頁 5836。

⁵⁵ 同上註，p.0368c02。

生財的工具，一開始或許只是權宜之計，後來卻演變成常態壓榨僧人。其三，僧官與住持的選拔受制於士人，容易產生賄選的情形。由此可知，明末的朝廷對於僧人的態度不再像明初那般友善，並且視僧人為生財工具，在此情況之下，政府的佛教政策是否得宜，為政者也就不再關心了。

三、官方對佛教的態度及對淨土佛教的影響

（一）官方對佛教的態度

明初的中國佛教，僧材凋零，教勢頹靡，亟需加以整頓。為此，明太祖於洪武二十四年（1391年）特別頒布《申明佛教榜冊》，為此下達命令言：

今天下之僧，多與俗混淆，尤不如俗者甚多。是等其教而敗其行。理當清其事而成其宗。令一出，禪者禪，講者講，瑜伽者瑜伽，各承宗派，集眾為寺。有妻室，願還俗者，聽。願棄離者，聽。⁵⁶

可知明太祖將佛教寺院分為禪、講、教三類⁵⁷，使三者各有所司，禪寺主禪修，教寺主瑜伽，講寺主講演經教，其原因為當時叢林過於腐敗墮落，嚴重的甚至混在民間，蓄養妻子。因此，才由朝廷下達禁令，把僧俗嚴格地加以區分，積極取締僧侶蓄妻的歪風，要求僧侶必須具備基本之專業能力。此外，明初「各處僧寺多隱逃軍逃囚」⁵⁸，明太祖將佛教分為禪、講、教三類，亦有整頓治安之用意。

然而明太祖對佛教所採取締政策的態度，並未發揮效果。明代佛教從宣宗宣德帝（1398-1435年）到穆宗隆慶帝（1537-1572年），經歷了百餘年間的中明時代，據陳垣《釋氏疑年錄》卷十說：「蓋自宣德以後，隆慶以前，百餘年間，佛教式微已極，萬曆以來，宗風稍振。」⁵⁹可見這段是明朝佛教的黑暗期，也是禪

⁵⁶ 《釋鑑稽古略續集》，CBETA, T49, n2038, p. 0936a19。

⁵⁷ 參見《金陵梵剎志·欽錄集》，CBETA, B29, n016, p.00056b09。

⁵⁸ 參見同上註，p.0063b16。

⁵⁹ 陳援庵：《釋氏疑年錄》（台北：廣文書局，1975）卷10，頁370。

僧專辦葬儀有關的瑜伽教僧為中心的時期，是佛教史上極其衰微的時代。⁶⁰

明代對佛教的態度，一向是採取比較積極管制的作法，但因對佛教的體認不夠，宗教管理的結果，往往演變成解決問題的方法並不合適，反而使問題越來越複雜，直至不可收拾。在此部份，首先表現在政府對佛寺性質的規劃，進而影響到律學的弘揚和傳戒的活動。有關佛寺性質的區別，到了明初，明太祖於洪武三年（1370年），召集各地僧耆長老，針對佛教界原來的生態，將寺院分為禪寺、講寺和專門應付經懺的教寺等三類，並沒有「依律而住」的「六和僧」。⁶¹

明初雖還有傳戒，但沒有律寺和專為弘律的僧才，各方禪林競相傳戒，流弊所至，演為濫傳戒法，至此律宗典型盡失，雖名存而實亡，而傳戒師資之素質，更是良莠不齊。據永覺元賢所述，有明一代最有名的北京潭柘寺戒壇（北戒壇）和杭州的昭慶寺戒壇（南戒壇），雖號稱為當時南北兩大戒壇，然其流弊卻教身為佛弟子者恥為言說⁶²，終至遭受官方的干涉，而於嘉靖四十五年（1566年）詔禁僧尼開戒壇傳戒。⁶³這一干涉，使得傳戒的活動全面停擺，出家僧侶無戒可受，戒律儀軌湮廢殆盡，叢林全然喪失自我約束的能力。漢月法藏（1573-1635年）在《弘戒法儀·序》裡，提到明政府禁止傳戒後，導致佛教叢林失控的情形：

自禁之後，老師宿德終其身焉，卷懷不講。萬曆以來，後講知識自不受戒，不見壇儀授法，通謂戒不應自授，須候國家開禁，郊遂置律藏於無用之地，但習講經以展胸臆，俾後生晚學沿襲輕華，公行犯戒。既不知心地，甚至

⁶⁰ 釋聖嚴：《明末中國佛教之研究》（新北：法鼓文化，2009年），頁57-58。

⁶¹ 依律制而住的和合僧，釋尊曾提到他的綱領，就是六和敬。六和中，「見和同解」、「戒和同行」、「利和同均」，是和合的本質；「意和同悅」、「身和同住」、「語和無諍」，是和合的表現。

⁶² 永覺元賢在其著作《續囑言》中，曾就當時佛教持戒或受戒的頹形情形評論：「律學自靈芝照之後，鮮見其人，至於後代稱律師者，名尚不識，況其義乎！至於潭柘、昭慶二戒壇，其流弊有不忍言者，若不奉明旨禁之，後來不知成何景象也。萬曆末年，得自說戒，正與佛意合，然鹵莽甚矣。今日欲起律宗之廢者，非再來人，必不能也，悲乎！」轉引自南京大學陳永革的博士論文《晚明佛學的復興與困境》之第四章〈戒體與心地：明末戒律復及其倫理詮釋〉，頁69-70。

⁶³ 參見《明會典》，CBETA, B17, n0092, p. 0651a09；據弘贊之《弘戒法儀》卷下曾談論及明政府禁開戒壇的原因：「因北戒壇（即潭柘寺）有宦官增設妓女為禿兵，了心一葷，猥褻熏炙，致壞佛體，且復靡費國帑，故有禁開戒壇之論。」《弘戒法儀》，CBETA, X60, n1126, p.0612a23。

謗及參禪，返非正法，肆行邪說，禪宗正法欲滅。循流既久，致令四民之外無賴之徒，以出家無防制，遂以剃頭為藏垢容惡之府。⁶⁴

這種情形一直維持到明末萬曆年間（1573-1619年），如馨律師於南京靈谷寺，重興南山規制，才使開壇傳戒的活動獲得官方的同意，再度步上正軌。

另一個重要的議題，是有關僧侶身分之取得問題。明初以來，為限制出家的人數，僧道度牒是免費發給的，但考試限制很嚴，私度僧因而激增，可見政府並未嚴格地貫徹政策。更不好的是，以度牒制度來限制出家人數的宗教政策，在朝廷財政窮困之時，很快就變了質，往往以出售度牒作為補貼財政的手段，完全不考慮叢林的容納量，成了宗教管理的最大弊端。據《大明會典》一〇四卷所載，代宗景泰二年（1451年），明政府為救濟四川、貴州飢荒，採納朝臣建議，實行收費發牒制度，凡僧道納米五石者，給與度牒，使得出家人數大為增加，從此產生了賣度牒的流弊。憲宗成化二年（1466年），淮揚地方大飢，政府又用同樣的手法來賑濟。成化八年（1472年），淮揚巡撫張鵬請給僧道空名度牒一萬道，以買米濟荒，雖一度遭到反對，但到了次年，戶部卻更大手筆發給空名度牒十萬道，以賑濟山東。⁶⁵如此一來，有牒僧道既大量增加，寺觀自然隨之而暴增。據成化二十一年（1485年）統計：在成化十七年（1481年）以前，京城內外的官立寺觀，多至六百三十九所。後來繼續增建，以致西山等處，相望不絕。自古佛寺之多，未有過於此時者。而僧尼的人數，到了成化年間，已達五十來萬人。明世宗嘉靖（1522-1566年）以後，據《大明會典》卷一〇四記載，則成了非買不給的累贅制度，若不納銀，便不得成為僧尼。萬曆以後，僧尼人數，也是有增無減。而納費發牒之舉，則一直繼續到明末為止。

⁶⁴ 《弘戒法儀》，CBETA, X60, n1126, p. 0612b01。

⁶⁵ 參見《明實錄憲宗實錄》卷104，頁2031；卷259，頁4367；卷269，頁4547等，多處記載明朝基於財政上的需要，採開放方式，大量頒發空名度牒來換取米糧和銀兩。

（二）對整體佛教的影響

由於朝廷對宗教的政策失當，大量賣出度牒的結果，使得僧侶人口和寺院的興建激增，而其中的關鍵原因，則牽涉到出家享有免雜派和差役的優免，而且假如是欽賜的寺田，不但田產廣大，連稅糧也全免了。⁶⁶這使得各方的投機者，以高價買到度牒成為僧人之後，便可躲避雜派和差役，成了隱身山林，遠離官吏管轄的不順之民；或者以宗教之名，行斂財之實，招搖撞騙，圖謀信徒的布施供養，造成偽濫僧橫行，不僅為佛教界招致墮落的風氣，並以此逃避兵役，間接弱化了國家的軍事力量，也影響國家的財源收入和治安等問題。⁶⁷

明朝神宗萬曆年間進士謝肇淛對當時佛教的豪華靡爛評道：「今之釋教，殆遍天下，琳宇梵宮，盛於鬻舍，諷誦咒唄，囂於絃歌。」⁶⁸謝肇淛的抨擊，正是大量出售度牒之後，投機者從中獲利的結果，加上遊食者無限度地增加，耕作者日益減少，從儒家官僚的角度來看，無異是國家社會的毒瘤，所以排佛的主張也就難免一再地於朝廷的議論中出現，使佛教成為眾矢之的。

此外，僧侶的總人數超過國家所能容納的範圍，也釀成類似元朝末期白蓮教匪的重大事件，如洪武十九年（1386年）的彭玉林、正德七年（1512年）起於河南的白蓮賊趙景隆，以及正德十一年（1516年）普法惡的彌勒出世事件等，層出不窮的教匪事件，為社會帶來動亂並付出龐大的社會成本⁶⁹，因此屢有朝臣上奏文整肅佛教及禁止寺院之新建，如：左鼎、馬文升、王倫等人之奏請淘汰僧道；英宗景泰五年（1454年）二月，林聰等人上書陳述政弊八事，奏請淘汰僧道，禁止齋醮；同年五月，鍾同等人上奏，請禁僧道之蠹害生民；同年十二月，雲南的一位驛丞上書該地佛教盛行，煽誘庶民，乃以度僧過多，故請下令還俗歸農等。從這些意見的持續出現，不難了解當時的佛教教團已形成了國家行政上的

⁶⁶ 洪武二十七年規定：「僧人不許克當差役。」同年又規定：「欽賜田地，稅糧全免。常住田地，雖有稅糧，仍免雜派。」參見《金陵梵剎志·欽錄集》，CBETA, B29, n016, p. 0065b10。

⁶⁷ 《明史》卷一七七〈年富傳〉（台北：鼎文書局，1971）記載：「軍民之家，規免稅徭，冒僧道者累萬。」頁4703。通常實際數目比記載數目較多，可見冒牌僧道之浮濫，已至數以萬計。

⁶⁸ 見〔明〕謝肇淛：〈筆記小說大觀〉，《五雜俎》第八編（台北：新興出版社，1976年），頁32。

⁶⁹ 參藤堂恭俊、儉人良道合著：《中國佛教史》下冊（台北：華宇出版社，1988年），頁78-79。

一個嚴重問題。⁷⁰

明代佛教寺院的性質、住持人選、出家僧眾的身分、年齡、家庭背景、寺院經營方式、寺院的數量、所閱讀的經典、考試的內容，甚至宗門的戒律，無不在官方管制的範圍之內。⁷¹然而就明代僧官的職權及僧官品位的高低來說，最高的佛教領袖左右善世，在整個官僚系統之中也不過是一正六品的等級，而且僧官員額亦有定數，不得濫增，不若元代可自選官吏，且軍民通攝，僧俗互用。⁷²在職權上，明代僧道官只掌教內事務，而元代則賦予政治、外交與軍事大權。這些都顯示了明代宗教已隸屬於政治之下，完全成為君主專制極權政治下的附屬品而已。⁷³不過起碼僧事由僧官管制，免受一般官僚所干犯。⁷⁴但到了代宗景泰五年（1454年），因度牒考試舞弊，朝廷遣給事中、御史、禮部官員各一，會同考試，於是僧官自行審核出家資格的權限，也被剝奪了。⁷⁵從政教的附屬關係來看，明朝以來的佛教，早已喪失本身應有的自主性與自發性，這正是佛教衰微的主要原因之一。

（三）對淨土思想發展的影響

明代佛教承宋元以來禪淨雙修之風，淨土宗寓於天臺與禪宗之中，為僧俗實際信仰而廣為流傳。天臺門下，明初有蘧庵大佑，精天臺、賢首教義，倡導淨土之法。妙葉則論唯心淨土、本性彌陀玄義，指斥狂禪謬見，攝禪歸淨。一元宗本力說淨土要旨，勸人戒殺放生。又作西方詩百首勸人往生。禪宗門下，受禪淨雙修、禪淨同歸思潮的影響，不少禪僧兼修淨業。楊歧門下空谷景隆，平生以淨業

⁷⁰ 釋聖嚴譯，野上俊靜等著：《中國佛教史概說》（台北：台灣商務印書館，1998）頁179-180。

⁷¹ 洪武十年（1377年），明太祖「詔天下沙門講《心經》、《金剛》、《楞伽》三經。命宗泐、如勳等注釋頒行。」見《釋氏稽古略續集》（收入《卍續藏》61冊）卷二。又參《金陵梵剎志》卷2，《欽錄集》，頁205。

⁷² 《欽錄集》中收集了洪武五年到宣德三年之間，政治對佛教所制訂的政策。《欽錄集》收於《金陵梵剎志》卷2，頁203-283，《中國佛志彙刊》第一輯，第4冊（台北：明文書局印行，1980年）。又參杜繼文主編：《佛教史》（北京：中國社會科學出版社，1993年），頁512。

⁷³ 《金陵梵剎志》卷2，《欽錄集》，頁207-208。又參朱鴻：〈明太祖與僧道——兼論太祖的宗教政策〉，頁67。

⁷⁴ 《金陵梵剎志》卷2，《欽錄集》，頁202-211。

⁷⁵ 見《英宗實錄》卷243（中央研究院歷史語言研究所校印本，1968），〈景泰五年秋七月辛亥〉條，頁5278-5281。

勸人，有淨土詩一百八首。古青淨琴勸人應行住坐臥念佛。曹洞門下，大方如遷于大慈壽寺開淨土不二法門，宣揚淨土，遠近多浴其化。大方祖示人念佛往生之法。博山元來依蓮池之說，倡導禪淨不二論，以一心不亂專持名號為淨土指歸。

76

自南宋以來，中國佛教各宗都歸於沈寂，唯有禪宗一枝獨秀。因此作為一般僧侶行為規範的律宗，便漸為禪門的「清規」所取代，並對全體佛教起著指標性的重要作用。明清佛教體質極其衰弱，各處禪林講寺之住持三寶者，多混沌無識，不知職守，違棄祖規，以盲引盲，互相標榜，崇尚傳戒，行非所學；結果雖名傳戒，而終無戒可傳。⁷⁷在這種情況下，由於禪宗叢林早已失去早期清新自律的風紀，加上律宗早已奄奄一息，全體佛教因而失去行為上的指導典範，形成各行其是，種種奇形異狀的行為紛紛出籠。蓮池大師曾對明末佛教自恣活動中出現的一些弊端，感慨地說：

古自恣，協金蘭；今自恣，生棘刺，口談他過起忿起諍。目對毗尼盲不視，何怖乎正法衰，魔軍熾。雲棲主人發長嘆，一則傷我心，一則慰我志。君不見，愛禮故存羊，宣尼曾告端木賜。⁷⁸

正因為律學之頹廢，使自恣原本淨化心靈、淨化寺院的意義逐步喪失，反而變成互相譏刺、攻訐的弊端，最後律儀僅成了寺院的一種習俗和習慣。然細究律宗之所以無法引導僧界，除了律宗典籍散佚，更重要的恐怕是律宗本身過於迂腐，流於形式、執相而遺體，造成為教界普遍所棄絕的情形。⁷⁹明萬曆年間，謝

⁷⁶ 何松：〈明代佛教諸宗歸淨思潮〉，《宗教學研究》，2002年第1期，頁52。

⁷⁷ 葦舫：〈中國戒律宏傳概論〉，《律宗概述及其成立與發展》，收入張曼濤主編《現代佛教學術叢刊》（台北：大乘文化出版社，1978）第88冊，頁313-314。

⁷⁸ 見〔清〕儀潤：《百丈叢林清規證義記》卷8，收入《卮續藏》111冊，頁844上-下。

⁷⁹ 《像法決疑經》雖為宋代偽經，卻為研究中國佛教的重要史料。有關律師的過失，經中共羅列了十點，為律宗傳承中斷的重要參考資料，如云：「律師十過者：一但執外律，不識內戒，故被淨名訶。二執律名相，諍計是非，不識見心苦集。三然戒定慧相資，方能進道；但律不慧不禪，何能進道？四弘在名譽，志不存道，果在三塗。五不遵遺囑，不依念處修道，不依木叉而住。六執律方便小教，以為正理，而障大道。七師師執律不同，弘則多加水乳。八不依聖教傳授，誤累

肇淪在《五雜俎》中曾對當時最盛行的禪淨二宗評論：

今之釋教，……上自王公貴人，下至婦人女子，每談禪拜佛，無不灑然色喜者。然大巖有二端：血氣已衰，死生念重，平生造作罪業，自知無所逃竄，而藉乎苦空之教，冀為異日輪迴之地，此一惑也。其上焉者，行本好奇，知足索隱，讀聖賢之書，未能躬行實踐，厭棄以為平常，而見虛無寂滅之教，聞明心見性之論，離合恍惚，不著實地，以為生平未有之奇，宋代不傳之秘……此又一惑也。先之所惑，什常七八，後之所惑，百有二三。

80

從謝肇淪的批評，可知當時的淨土宗對一般社會大眾的教化，在普度的精神下，多藉苦空之教以疏離人間，成了造作罪業者逃避的天堂，這對儒家官僚而言，極易產生強烈的反感。若無戒定慧三增上學的指導，淨土法門與神教天國之說，可謂無甚差異。幸虧明末之際，大師級的佛教人物，為了補救一般禪士狂妄不實和淨土之偏弊，紛以所宗之教理發揮淨土之教，競相著書以提倡之，淨土法門遂形成一大潮流⁸¹，得以再現光華，繁榮一時。然而，人能弘道，反之，人去道息，清代佛教各宗，自乾嘉而降，廢弛已極。⁸²淨土宗亦隨之一蹶不振，再度淪為「死人的佛教」⁸³，暮氣沈沈，了無生氣。

整體言之，明末清初的佛教背景充滿了不確定性與挑戰性，政府宗教政策的不當管理、寺院經濟的收益短少、佛教宗派體質衰頹等各種問題，彼此間互相牽動、影響、深化，加速著佛教叢林世俗化的腳步與程度，而佛教傳統叢林原有的

後生。九四眾不沾真法，轉就澆漓。十非止不能光顯三寶，亦乃破佛法也。」見《大正藏》48冊，頁675c。

⁸⁰ 見謝肇淪《五雜俎》卷八（明刊本萬曆間刊本，收藏於台北市國家圖書館善本書庫），頁32。按：收於《筆記小說大觀》（台北：新興書局，1976年）第八篇，第六冊之《五雜俎》，「俎」可能為「組」之誤字。

⁸¹ 參聖嚴法師：〈明末中國的淨土教人物及其思想〉，《華岡佛學學報》第8期，頁35。

⁸² 參杲仁：〈清僧紀略〉，收入《現代佛教學術叢刊》15冊，《明清佛教史篇》，頁346。

⁸³ 「死人的佛教」是民初太虛大師對清末淨土宗的批判，意為專為死後之去處著眼，而無視於現生福慧之培植。

文化模式及其控制性與權威性正逐漸失靈，造成了理想文化價值與實際文化價值的斷層與脫節。面對這一嚴峻的考驗，佛教的復興者，若不去作積極的回應與挑戰，必然會隨著傳統文化模式的沒落而衰敗下去。

第三節 明代淨土佛教文化環境

一、明代淨土佛教之情況

顧大韶在〈跋紫柏尊者全集〉一文中說紫柏真可：

不以釋迦壓孔老，不以內典廢子史。于佛法中，不以宗壓教，不以性廢相，不以賢首廢天台。蓋其見地融朗，圓攝萬法。⁸⁴

「不以釋迦壓孔老，不以內典廢子史」是三教合一的最好說明，而「不以宗壓教，不以性廢相，不以賢首廢天台」則是恰可作為明末諸宗融合，進而三教合一的最好詮釋。

佛教到了中唐以後，各宗之間出現了融合的趨向，宋代，各宗的互相融攝更趨緊密。⁸⁵入明以來，由於政府的支持，僧侶眾多，佛事踴躍，但思想上卻沒有什麼發展，明代中葉，是明朝佛教最頹敗的時期，陳垣在《釋氏疑年錄》中說：「蓋自宣德以後，隆慶以前，百餘年間，佛教式微已極，萬曆以來，宗風稍振。」

86

明末禪宗，在社會急劇變化中，打破以往的沉寂，活躍了起來，但卻病叢生，禪僧們固執於禪宗「教外別傳、不立文字」的傳統，不看經，不讀論；「棒喝機鋒」的教學法，也演變成不學無術者遮掩的把戲，甚至不利於佛教發展，諸宗相

⁸⁴ 〈紫柏尊者別集·跋紫柏尊者全集〉，CBETA, X73, n1453, p.0432c19。

⁸⁵ 洪修平《中國佛教與儒道思想》（北京：宗教文化出版社，2004年8月）頁351

⁸⁶ 陳垣：《釋氏疑年錄》（台北：彌勒出版社，1982年），頁351。

非相輕，可爭長短的現象，也常常發生。對此，明末高僧一方面批評諸宗是非的弊端，一方面則大力倡導諸宗融合，許多高僧傳承不清，不自標宗門而廣泛、平等地研讀各家學說，便是這一融合精神的鮮明體現。⁸⁷

蓮池大師對於當時諸宗相非，很不以為然，他說：

析理不得不嚴為辯別，入道不得不務有專門。然而執己為是，概他為非，又不可也。此在昔已然，於今尤甚。執一家者，則天台而外，無一人可其意；而執簡便者，又復詆天台為支離穿鑿，非佛本旨。執理性者，則呵念佛為著相；而執淨業者，又復但見不念佛人，便目之曰外道。乃至執方山者，病清涼分裂全經；執持咒者，疑顯教出後人口。如斯之類，種種未易悉數。矛盾水火，互相角立，堅壁固守，牢不可轉。⁸⁸

「執己為是，概他為非」是蓮池大師深為感嘆的，他認為只要去除執著於某宗之情，就能認清諸宗本質相同的實質。故奉勸諸仁者，「曷若各捨其執，各虛其心，且自研窮至理，以悟為則。大悟之後，徐而議之，未晚也。」⁸⁹蓮池大師說：「歸元性無二，方便有多門」⁹⁰，如此，則禪淨、禪教、法相、頓漸諸宗，便圓融無礙。以下將明代佛教融合思想分別說明如後。

（一）調和禪教

關於禪教的融合，早在石頭希遷（700-790年）的禪學思想中就已吸取了華嚴教理；而首倡禪教一致論的，要算是唐代的華嚴五祖宗密（780-84年）。⁹¹宗密所處的時代，因為禪宗與其他教派，以及禪宗內部諸派之間，產生不少分歧乃至爭論，宗密為此憂心，便提出會通禪教的主張。他的「教禪一致」論，可由他所集撰的一百卷《禪源諸詮集都序》（現僅存〈序〉）中找到線索。宗密在《禪源

⁸⁷ 張學智：《明代哲學史》（北京：北京大學出版社，2000年），頁629。

⁸⁸ [明]釋株宏：《蓮池大師全集》第二集（台北：中華佛教文化館印行，1983年），頁1583。

⁸⁹ 同上註，頁3905。

⁹⁰ 同上註，頁1583。

⁹¹ 洪修平：《中國佛教與儒道思想》（北京：宗教文化出版社，2004年），頁351。

諸詮集都序》中指出，「諸宗始祖即是釋迦，經是佛語，禪是佛意，諸佛心口，必不相違，諸祖相承，根本是佛。」⁹²又說：「經論非禪，傳禪者必以經論為準。」⁹³宗密之意：禪不宜離開經教，而該以經教為準繩。宗密把禪宗諸派分為從低至高的三宗，把佛教經論也按層次高低分為三教，然後以三宗對照淨土教，指明它們的一致之處，加以會通，最後歸結為「三教三宗是一味法」。⁹⁴

北宋時期，永明延壽禪師更發揚宗密「禪教一致」說，力主禪教並重，把經教各家融合於禪宗，成為北宋以後禪宗的主流。延壽不僅主張禪教一致，也主張禪淨雙修，禪戒並重。宗密、延壽以後，諸宗融合的思想，成為宋、元以降佛門的主要發展趨勢。

明末禪、教關係，乃出於對當時禪宗本身流弊的現實反省。⁹⁵由於明末禪風頹敗，為了糾正禪宗以禪為唯一悟入途徑而排斥經教的弊病，統一教禪，成為教界所重視的課題，禪教合一遂形成一股思潮。憨山德清十分重視調和禪教，認為「禪不離教」，「教即是禪」，並指出「教乃佛眼，禪乃佛心，二非兩般，豈有彼此」。⁹⁶無異禪師也提倡禪教一致，他指出：「宗乃教之綱，教乃宗之目，舉一綱則眾目張，祇知理目，而不識其綱者，是不知宗教之道合一之旨。」⁹⁷曹洞宗的元賢禪師說：

禪、教、律三宗，本是一源，後世分之為三，乃其智力弗能兼也。以此建立釋迦法門，如鼎三足，缺一不可。合之則俱成，離之則並傷。⁹⁸

無論是禪門高僧或佛門尊宿都重視禪教合流，可以想見融通思想，在當時佛

⁹² 《禪源諸詮集都序》，CBETA, T48, n2015, p.0400b10。

⁹³ 《禪源諸詮集都序》，CBETA, T48, n2015, p.0400c27。

⁹⁴ 《禪源諸詮集都序》，CBETA, T48, n2015, p.0407b01。

⁹⁵ 陳永革：〈論晚明佛學的性相會通與禪教合流——以晚明佛教四大師為例〉，《普門學報》第15期（2003年5月），頁1-12。

⁹⁶ 〈憨山老人夢遊集·法語〉，CBETA, X73, n1456, p.0541c04。

⁹⁷ 〈無異元來禪師廣錄·參悟品〉，CBETA, X72, n1435, p0316c20。

⁹⁸ 〈永覺元賢禪師廣錄·續寢言〉，CBETA, X72, n1437, p0574a08。

教界形成一股風潮。

（二）禪淨雙修

「禪淨一致」之說，論其起源，或可遠推至慈愍流。唐代慈愍三藏慧日（680-748年）不但主張禪淨雙修，亦說禪、教、律並行。⁹⁹而在唐末五代永明延壽（904-975年）著《萬善同歸集》以來，他的「萬善同歸」之「心」，直接為「禪淨合一」提供了教理上的立足點，開啟了佛法新時代的大門¹⁰⁰，禪淨雙修的風氣，遂逐漸形成潮流。觀宋、元以來，禪宗名僧修淨的現象愈見盛行，如元代中峰明本（1263-1323年）便主張禪淨一致。他認為禪、淨兩家在了生死、遺生死的根本宗旨上，都是追求「洞見本性」，所以將禪與念佛法門予以結合。他有〈為病人解釋念誦〉一文，令病人念阿彌陀佛，以祈求輕安，其文為：「阿彌陀佛真金色，相好端嚴無等倫。白毫宛轉五須彌，紺目澄清四大海。光中化佛無數億，化菩薩眾亦無邊。四十八願度眾生，九品咸令登彼岸。」¹⁰¹提倡念佛，以求往生西方極樂淨土。中峰明本法嗣大如惟則（1276-？）禪師也兼弘淨土教，惟則是在唯心淨土的基礎上融進西方淨土，他認為「參禪念佛不同而同也，參禪為了了生死，念佛亦為了生死。參禪者此指人心，見性成佛；念佛者達唯心淨土，見本性彌陀。既曰本性彌陀，豈有不同者哉？」¹⁰²

根據蓮池大師《竹窗二筆》中說，念佛不惟不礙參禪，實有益於參禪¹⁰³，因此以禪淨一致為主軸的各宗互融，實構成了明代佛教的特色。¹⁰⁴這一傾向，可由明代高僧的言論中看出。

明代的楚石梵琦（1296-1370年）是一位虔心淨土的禪僧，他的淨土思想表現在他的《淨土詩》中：

⁹⁹ 望月信亨、藍吉富：《中國淨土教理史》（台北：華宇出版社，1988年），頁182。

¹⁰⁰ 顧偉康：《禪淨合一流略》（台北：東大圖書，1997年），頁196。

¹⁰¹ 〈禮念彌陀道場懺法·發願往生〉，CBETA, X74, n1467, p.0111c11。

¹⁰² 〈天如惟則禪師語錄·師子林天如和尚語錄〉，CBETA, X70, n1403, p.0767a18。

¹⁰³ 〔明〕釋株宏：《蓮池大師全集》第四集（台北：中華佛教文化館印行，1983年），頁3861。

¹⁰⁴ 野上俊靜等著、聖嚴譯：《中國佛教史概說》（台北：台灣商務印書館，1993年），頁182。

一寸光陰一寸金，勸君念佛早回心；直饒鳳閣龍樓貴，難免雞皮鶴髮侵。
鼎內香煙初未散，空中法駕已遙臨；塵塵剝剝雖清淨，獨有彌陀願力深。
多言極樂向西尋，究竟不離清淨心；空影入池皆碧玉，日光穿樹盡黃金。
事如夢幻雖非實，理到圓常卻甚深；八萬四千真相好，請君危坐扣靈襟。
念極心開見佛時，自然身到碧蓮池；火輪罪淨千千劫，琪樹光分萬萬枝。
善友深談終不厭，靈禽妙語實難思；功成果滿須史事，尚謂奔流問電遲。

105

《淨土詩》十足表現了彌陀願力的深厚，同時也意味了梵琦念佛往生的堅定淨土信念，無怪乎蓮池大師要對他贊歎備至：

本朝第一流宗師，無尚於楚石矣。築石室，扁曰「西齋」，《西齋淨土詩》一卷行世……。彼自號禪人而淺視淨土者，可以深長思矣。¹⁰⁶

禪人傾心淨土，而號稱第一流宗師，足見其淨土信仰之可貴。繼梵琦之後，毒峰季善禪師（1400-1480年），他在〈開示五羊深禪人〉中，說：「若了自心本來是佛者，……但將吾所付之念佛公案，用心提撕，單單參究，以期徹悟，精進不懈，勇猛無怯，務要討個明白而後已。」¹⁰⁷空谷景隆禪師（1393-1466年）的〈示圓鑑堂〉，說：「念佛一門，捷徑修行之要也。識破此身不實，世間虛妄，是生死根，惟淨土可歸，念佛可恃，緊念慢念，高聲低聲，總無拘礙，但令身心閑淡，默念不忘，規鬧閑忙，一而無二，忽然觸境遇緣，打著轉身一句，始知寂光淨土不離此處，阿彌陀佛不越自心……但以信心為本，一切雜念都不隨之，如是行去，總然不悟，沒後亦生淨土。」¹⁰⁸不期禪家之悟，而視念佛為往生淨土的捷徑。楚

¹⁰⁵ 〈蓮修必讀·西齋淨土詩〉，CBETA, X62, n1214, p.0845a15。

¹⁰⁶ 〈角虎集·海鹽州天寧楚石梵琦禪師〉，CBETA, X62, n1177, p.0191a09。

¹⁰⁷ 〈皇明名僧輯略·開示五羊深禪人〉，CBETA, X84, n1581, p.0361c20。

¹⁰⁸ 〈皇明名僧輯略·空谷隆禪師〉，CBETA, X84, n1581, p.0363b15。

山紹琦禪師（1403-1473年）在〈示秀峰居士〉中，說：「夫念佛者，當知佛即是心……但將平日所蘊一切知見掃蕩乾淨，單單提起一句阿彌陀佛，置之懷抱，默然體究，常時鞭起疑情，這個念佛的畢竟是誰，反覆參究……但要念念相續，心心無間，久久工夫純一，自然寂靜輕安，便有禪定現前。」¹⁰⁹

古音淨琴禪師的〈念佛警策〉中說「一句阿彌陀佛，宗門頭則公案……行住坐臥之中，一句彌陀莫斷。須信因深果深，直教不念自念。若能念念不空，管取念成一片。當念認得念人，彌陀與我同現。便入念佛日昧，親證極樂內院。蓮胎標的姓名。極功之者自見，親見彌陀授記，便同菩薩作伴。自此出離娑婆，一路了無憂患。」¹¹⁰

又無明慧經（1548-1618年）根據「唯心淨土，自性彌陀」的旨趣，說「念佛人，要心淨，淨心念佛，淨心聽，心即佛兮，佛即心，成佛無非心淨定。」¹¹¹又說：「念即佛，佛即念，……念佛心即淨土。」¹¹²德清在佛教上雖歸屬禪宗，但也極力提倡禪淨兼修，他說：「念佛參禪兼脩之行，極為穩當法門。」¹¹³又說：

今所念之佛，即自性彌陀；所求淨土，即唯心極樂。諸人苟能念念不忘，心心彌陀出現，步步極樂家鄉，又何必遠企於十萬億國之外，別有淨土可歸耶？¹¹⁴

德清本著禪者的立場，以禪宗明心見性的理論，闡明淨土不在心外，乃唯心所變現也，可知，德清乃在調和禪淨，使其一致。無異元來也主張禪淨合一。他說：「禪淨無二也，而機自二。初進者，似不可會通，當求一門深入。」¹¹⁵

禪宗和淨土本身並無區別，只是初學者因根器不同，為適機故，但求一門深

¹⁰⁹ 〈皇明名僧輯略·示秀峰居士〉，CBETA，X84，n1581，p.0369c12。

¹¹⁰ 〈皇明名僧輯略·古音琴禪師〉，CBETA，X84，n1581，p.0373c06。

¹¹¹ 〈無明慧經禪師語錄·念佛法要〉，CBETA，X72，n1432，p.0213a22。

¹¹² 同上註，p.0213b02。

¹¹³ 〈憨山老人夢遊集·法語〉，CBETA，X73，n1456，p.0490c21。

¹¹⁴ 同上註，p.0474a18。

¹¹⁵ 〈無異元來禪師廣錄·淨土品〉，CBETA，X72，n1435，p.0317c02。

入。再如一元宗本、笑巖德寶、紫柏真可、藕益智旭皆是禪僧修淨的例子。

（三）融合法性宗與法相宗

一般以主張真如（法性或佛性）為世界本源者為法性宗，以分析法相，論證萬法唯識者為法相宗。性、相二宗於教義上原本即有交互會通之處，而將此二宗交互會通之教說加以系統融合，彰顯其會合之旨趣，稱為性相融會，它是由地論宗的學者所肇興¹¹⁶，對於融會性相，明代風氣盛。憨山主張性相同源。他說：「雖性相、教禪，皆顯一心之妙。……是則毀相者，不達法性；斥教者，不達佛心。」¹¹⁷蓮池大師也說：

相傳佛滅復，性相二宗學者，各執所見，至分河飲水，其爭如是。孰是而孰非歟？曰，但執之則皆非，不執則皆是。性者何？相之性也，相者何？性之相也，非判然二也。……或謂永嘉云：「入海算沙徒自困。」又曰：「摘紫尋枝我不能。」似乎是性而非相矣。曰：「永嘉無所是非也，性為本而相為末。」故云：「但得本，不愁末，未嘗官，末為可廢也。」是故偏盲性不可，而偏言相尤不可。偏言性者，急本而緩末，猶為不可中之可。務枝葉而失根原，不可中之不可者也。¹¹⁸

依蓮池大師的看法，單執法相或法性，是不正確的，因為性是相之性，離相則無以言性；而相則為性之相，離性則無相可言，性與相二者不可偏廢。他進一步指出，性為本，相為末，本末相依而相存也。基於此，蓮池大師是反對離性而言相，與離相而言性的。蓮池大師性相融合論實際上是為他的淨土法門而服務。¹¹⁹紫柏真可也有明顯的性相融合思想，他說：

¹¹⁶ 聖嚴著，關世謙譯：《明末中國佛教之研究》（台北：台灣學生書局，1988年），頁66。

¹¹⁷ 〈憨山老人夢遊集·西湖淨慈寺宗鏡堂記〉，CBETA, X73, n1456, p0640b10。

¹¹⁸ 〔明〕釋株宏：《蓮池大師全集》第四集（台北：中華佛教文化館印行，1983年），頁4043-4044。

¹¹⁹ 張學智：《明代哲學史》（北京：北京大學出版社，2000年），頁642。

性宗通而相宗不通，則性宗所見猶未圖滿；通相宗而不通性宗，則相宗所見，亦未精微。性相俱通，而未悟達摩之禪，則如葉公畫龍，頭腳望之，非不宛然也欲其濟亢旱，興雷雨，斷不能焉。是以有志於出世而擔荷法道，若性、若相、若禪宗，敢不端誠而留神哉！¹²⁰

紫柏認為性、相二宗互為補充，都歸於禪宗的大機大用、濟世弘道。¹²¹

明末諸宗的融合，不止於禪宗與淨土宗等少數宗派，其他各宗，如華嚴宗、天台宗、唯識宗，律宗等也有融合的傾向。印順法師說：「遍融，蓮池之念佛，並宗賢首，則是當時佛教，已進為諸宗之融合。」¹²²又說「蕩益『禪為佛心，教為佛語，律為佛行』神界可謂能道出時代之公論矣。」¹²³蓮池大師的《阿彌陀經疏鈔》，以華嚴學為基礎，為融合禪、淨、教的產物，是諸宗融合的最好說明；智旭以天台性具圓融禪、淨、教，進一步以五宗統括佛教八萬四千法門。他說：

故首律字，明造修之始；次諸教，明開解之途；次禪觀，明實踐之行；繼密宗，明成應之微；終淨土，明自他同歸之地也。¹²⁴

智旭以律宗為先，因為戒律是修行的開始；第二為教宗，指天台、華嚴、唯識三宗，乃入佛門修行，必須明白佛教各種理論，以期覺悟；第三是禪觀，透過禪定，了解佛教真理；第四為密宗，最後歸結於淨土，這是諸宗融合的最好詮釋。聖嚴法師說：

智旭思想，是性相、禪教的調和，是天台與唯識的融通，是天台與禪宗的

¹²⁰ 〈紫柏尊者別集·前五識略解〉，CBETA, X73, n1453, p.0402b17。

¹²¹ 陳永革：〈論晚明佛學的性相會通與禪教合流—以晚明佛教四大師為例〉，《普門學報》第15期（2003年5月），頁1-12。

¹²² 印順：《佛教史地考論》（台北：正聞出版社，1972年），頁91。

¹²³ 同上註。

¹²⁴ 蕩益智旭：《蕩益大師全集》（台北：佛教書局，1989年），頁1。

折衷，也是儒教與禪的融通，進而統括律、教、禪、密以歸向淨土。¹²⁵

智旭的諸宗融合思想。也體現在他的作品上。諸如：《成唯識論觀心法要》、《起信論裂網疏》等¹²⁶，諸宗的融合，到智旭可說是集大成。

（四）淨土經典的變化

雖然在中國最早譯出的淨土經典是《般舟三昧經》，但是它並不是淨土宗的核心經典。淨土宗最重視的經典，稱為淨土三經，是淨土宗的根本經，包括《佛說阿彌陀經》、《觀無量壽佛經》與《無量壽經》。

《佛說阿彌陀經》，為鳩摩羅什漢譯，因為內容精簡，又稱《小阿彌陀經》。該經用簡潔華麗的筆法描繪淨土世界的清淨莊嚴，傳統上以此經為持名念佛的出處。¹²⁷此經在漢傳佛教中相當受到歡迎，玄奘曾經重譯此經，名為《稱讚淨土佛攝受經》，但是並沒有得到相同的重視。¹²⁸

《觀無量壽經》，為劉宋曇良耶舍譯。此經目的在於指導淨土修行者對極樂世界進行觀想，提出十六種觀門，但是這種觀想淨土的修行法門並不如持名念佛之盛。此經中，提出了「九品往生」的狀況，認為下品的惡人，在臨終時只要持阿彌陀佛名號，也可以往生¹²⁹，曇鸞以此經為根據，提出了持名念佛的法門。這

¹²⁵ 聖嚴著，關世謙譯：《明末中國佛教之研究》，頁 472-480。

¹²⁶ 釋見嘩：〈以蕩益智旭為例探究晚明佛教之「復興」內涵〉，《中華佛學研究》第 3 期（1999 年 3 月），頁 250。

¹²⁷ 《佛說阿彌陀經》：「舍利弗。若有善男子善女人，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。」

¹²⁸ 根據玄奘譯本，此處並沒有提到持佛號而能往生，而是以一心繫念而往生。梵文本同玄奘譯本，與鳩摩羅什譯本不同。《稱讚淨土佛攝受經》：「又，舍利子！若有淨信諸善男子或善女人，得聞如是無量壽佛無量無邊不可思議功德名號、極樂世界功德莊嚴，聞已思惟，若一日夜，或二、或三、或四、或五、或六、或七，繫念不亂。是善男子或善女人臨命終時，無量壽佛與其無量聲聞弟子、菩薩眾俱前後圍繞，來往其前，慈悲加祐，令心不亂；既捨命已，隨佛眾會，生無量壽極樂世界清淨佛土。」

¹²⁹ 《佛說觀無量壽佛經》：「佛告阿難，及韋提希：『下品下生者，或有眾生，作不善業，五逆十惡，具諸不善，如此愚人，以惡業故，應墮惡道，經歷多劫，受苦無窮。如此愚人，臨命終時，遇善知識，種種安慰，為說妙法，教令念佛，彼人苦逼，不遑念佛；善友告言：『汝若不能念佛者，應稱無量壽佛，如是至心，令聲不絕，具足十念，稱南無阿彌陀佛。』稱佛名故，所念念中，除八十億劫生死之罪。命終之時，見金蓮華，猶如日輪，住其人前，如一念頃，即得往生極樂世界。』」

個觀點引起了後世淨土宗「消業往生」與「帶業往生」的爭議。¹³⁰宋代王日休以此為依據，修改《無量壽經》的內容，移除了「唯除誹謗深法，五逆十惡」¹³¹的惡人不能往生的條文，認定一切眾生只要深信阿彌陀佛，皆可往生。

《無量壽經》，亦稱《大阿彌陀經》，被認為是淨土宗的主經，介紹阿彌陀佛前生法藏比丘的功德和他立誓成佛所許的本願。¹³²該經有眾多譯本，現存的有東漢、孫吳、曹魏、唐、宋譯出的五種不同版本，部份的條文有所出入。其中唐代譯本被明代蕩益智旭大師認為是五個譯本中最佳的，而曹魏版則得到民國印光大師的支持，流傳較廣。為調合不同譯本間的出入，從宋代開始，就有淨土宗信眾編輯匯集本，不過明代蕩益智旭認為之前的會集本破壞了原譯本的純正，有誤導之嫌。至民國為止，共有四個會集本，其中民國夏蓮居所會集的《佛說大乘無量壽莊嚴清淨平等覺經》獲得淨空法師的極為推崇，為今日流通最廣泛的版本之一。¹³³故唐宋之前以《觀無量壽經》及《無量壽經》為主，到了明代以《阿彌陀經》為主。

二、晚明淨土佛教復興運動

晚明佛教，是指從明穆宗隆慶元年（156年）至清世祖順治元年（明思宗崇禎十七年，164年）明皇朝覆亡，約八十年的佛教歷史，其中以明神宗萬曆一朝（1573-1620年）的佛教復興運動為主體內容。僅在這近八十年的時間裏，大明皇朝便更替了五任皇帝，並最終遭受改朝換代的歷史厄運。國家命運的坎坷與艱難、社會形態的更替與轉換，以及應運而生的社會思潮的紛繁與變遷，使感到似

¹³⁰ 印順法師《淨土新論》認為淨土宗過於強調往生，而忽略了菩薩以自身修行達成莊嚴淨土的目標。重新提倡阿闍佛法門。引起淨土宗信徒的不滿，引發中國佛教會對印順的批判，與李炳南居士領導的台中蓮社發動「燒書破魔說」事件。在中國，淨業行人受儒道精神之浸潤，得大乘諸宗之陶冶，傾向圓融綜合之價值觀，故不能接受「舍聖道專歸淨土」之觀念，而自信自力之心頗為隆盛，與大乘佛教根本理念冥契。

¹³¹ 李淼：《中國淨土宗大全》（長春：長春出版社，1996年），頁192。

¹³² [曹魏]康僧鎧《佛說無量壽經》卷下：「佛語彌勒：如來興世，難值難見。諸佛經道，難得難聞。菩薩勝法，諸波羅蜜，得聞亦難。遇善知識，聞法能行，此亦為難。若聞斯經，信樂受持，難中之難，無過此難。是故我法，如是作，如是說，如是教。應當信順，如法修行。」

¹³³ 夏蓮居、支婁迦讖、吳支謙、康僧鎧、菩提流支、宋法賢著：《漢譯無量壽經會譯對照》（台北：大千出版社，2002年），頁1-2。

乎就要「天崩地解」（黃宗羲語）的晚明社會瀰漫著一種末世情緒。

明代前中期的宗教政策，將寺院分成禪、講、教三類，華嚴學與其他教下，被歸為「講」一類，並無專修的寺院與教席，在重視典籍不重各宗傳承的氛圍下，三宗於是逐漸合一；又加上「教」一類，將法事專業化的結果，專做「法事」的赴應僧比例增加，使得華嚴學的發展比元代更加衰微，這情形雖然到明朝後期終於有了起色，不過也是先往融通禪教一路走，對淨土宗並無大的影響，直至明末四大師的出現，才有重大的變化。此時較有影響力的是實菴明相法師。

明相（1463-1539年）¹³⁴，號實菴，吳縣木履李氏子。從小就知道父母的辛苦，遂出家為雙親祈福並減輕負擔，以孝順聞名。壯年時，研究大乘經藏，並隨師參禮五臺山，後至京都謁質菴法師，學通《楞嚴》、《起信》、《法界觀》等。後來回到西禪，演說經論教誡，又結廬於錢莊，鄉里民眾說：「壽寧菴置齋田若干，以膳僧眾，開蓮設法門化誘村民，咸歸淨土，不忘本也。」臨終時，沐浴結跏趺座而逝。明相法師雖學通《華嚴》，卻勸化一般民眾，念佛往生淨土，也表現出華嚴學者的轉變。

本就頹敗式微的明代佛教至此時期，更似走到了佛教所謂的末法時代。所謂晚明佛教復興運動，就是指在這種背景下，晚明（尤萬曆時期）佛教界為重振末世時代的末法佛教而進行的一系列探索、改造與革新運動。而晚明佛教的復興，有賴此時出現的四位祖師級僧人——雲棲株宏、藕益智旭、憨山德清、紫柏真可。這四位晚明大師，為了回應時代、佛教危機、人心需求，不論在利眾生行的「人間菩薩」事行、真摯而奮力的實踐修行家的宗教生活等個人身行方面，或對教界、蒼生、社會的關懷方面，皆使晚明佛教有耳目一新之感，帶來一番新氣象。分別說明如後。

（一）紫柏大師之佛教復興運動

紫柏大師於晚明佛教復興運動之貢獻如下：

¹³⁴見了德，《賢首宗乘》（法鼓山中華佛學研究所，〈無邊剎海現微塵－漢傳佛教中的華嚴學歷程〉），<http://lrs.litphil.sinica.edu.tw/huayan/p1.php>，查詢時間：2016.2.15。

1.刊刻《大藏經》

紫柏大師曾於萬曆年間推動《嘉興藏》的刊刻，由於妖書事件，大師坐化於獄中，然刊刻《大藏經》一事，仍繼續進行。刊刻《嘉興藏》具有二個特色，一者，以方冊易梵筴；二者，以廣募聚資而成的。《嘉興藏》並不是於全部竣工後，才開始發行，而是邊刊刻邊流通，能達弘傳佛法的目的。關於《嘉興藏》的刊刻，其影響遍及日本，日本《黃蘗大藏經》即為依照《嘉興藏》原板復刻而成的。

2.復興寺院

紫柏大師除推動大藏經的刊刻外，一生對於中國佛教的另一項貢獻，即為從事寺院的整建興復。憨山大師曾於〈塔銘〉中稱讚紫柏大師：「獨以荷復大法為懷，每見古剎荒廢，必志恢復。始從楞嚴，終至歸宗雲居寺，重興梵剎十五所。」¹³⁵一生共修復興建的寺院共 15 所，含平房山的雲居寺等各大寺院，早年興建包括浙江嘉興楞寺嚴寺、浙江大悲山寺院，山徑非常彎曲，若不是極力發願完成，要完工則實屬艱難。

3.提倡佛法教義會通

紫柏大師佛學思想，主張性相融通的觀點，就宗教二門，亦採融會的角度，然其傾向將諸宗盡歸於禪門，且以「明心見性」、「開佛知見」為學佛宗旨，為其佛教思想的特色。

4.提倡三教會通思想

紫柏大師的三教會通思想，可以分成二個部分，即三教同源和三教融會二個部分來說。正因三教同源，因此可以融會三教。就三教同源的觀點，其於〈長松茹退〉一文曾云：「且儒也，釋也，老也，皆名焉而已，非實也。實也者，心也。」¹³⁶對於儒釋道三家，就心這個角度來說，紫柏大師以為只是名號上的差別，就因為有心為橋樑，因此能造儒、釋、道三家，故能會通三教，其云：「心也者，所

¹³⁵ 憨山德清：《觀老莊影響論·論教源》，《憨山老人夢遊集》（台北：新文豐出版公司，1992年），頁 632。

¹³⁶ 〈紫柏尊者全集·長松茹退序〉，CBETA, X73, n1452, p.0224b15。

以能儒、能佛、能老也者。」¹³⁷前者言心，紫柏大師暗指吾人本具之自性，以諸法皆同一體性，此乃大乘佛教的根本論點，儒、釋、道三家學問思想，可以說亦不離吾人之心性，離開了心性，儒、釋、道之客體及遵循主體，便無由存在了。

就體相用的層面來看，有體必有相用，可以說是一體三面的。心體的相用，依因緣而有各種相用，依世間出世間之倫常、道德、解脫，則有儒、道、釋三家之別，關鍵點在於「因緣」。因此，大師云：「噫！能儒、能佛、能老者，果儒、釋、老各有之耶？共有之耶？又已發未發，緣生無生，有名無名，同歟不同歟，知此乃可與言三家一道也，而有不同者，名也，非心也。」¹³⁸對於同與不同，乃心體與心之相用來分別，然諸法依緣而生，雖依緣而生，緣生性空，離卻諸緣，則諸法並不存在，故雖見諸法現前，卻如夢幻泡影，緣散則滅，並不真實，不會永恆存在，此就儒、釋、道三家學說思想亦是，因某一時代之需要，便應運而生，但是時代背景改變了，或許便為世人所捨棄。

紫柏大師倡三教會通思想，除了有其理論根據外，主要是在調和三教衝突，其云：「宗儒者病佛老，宗老者病儒釋，宗佛者病孔病李。」¹³⁹其見世人雖仰信諸教，卻互相詆毀，於是主張融通三教，以心為本源救之，更可以接引儒道二家來學佛，可說為其用心良苦處。

（二）憨山大師之佛教復興運動

憨山大師對於晚明佛教復興運動的貢獻如下：

1. 確立三教同源異流思想

憨山大師一生宗《華嚴》法界思想，以為一代時，總歸吾人本具之自性海，所謂「一切言教，皆從妙悟心中流出，應機而淺深也，故曰：無不從此法界流，無不還歸此法界。」¹⁴⁰以此為前提，並為三教同源之基石。又「但所施設，有圓融行布、人法權實之異耳。圓融者，一切諸法，但是一心，染淨融通，無障無礙。

¹³⁷同上註，p.0224b16。

¹³⁸同上註。

¹³⁹同上註，p0224b10。

¹⁴⁰憨山德清：《觀老莊影響論·論教源》，《憨山大師夢遊集》，頁 2406。

行布者，十界五乘五教，理事因果淺深不同。」¹⁴¹效法華嚴圓融不礙行布的觀點，來論萬象差別。

雖心源本同，然由一念不覺，隨染淨諸緣，遂朗現萬象。就心之本源，稱之為「三界唯心」，就性體而論，如《大乘起信論》之「一心真如門」；就宇宙萬象，則稱之為「萬法唯識」，如《大乘起信論》所謂之「一心生滅門」。欲反回清淨本然性體，所起之觀慧，就生滅門稱之為「唯心識觀」，若就真如門，稱之為「真如實觀」。前者，仍用識心（生滅心），後者則以真心（不生滅心）起觀照。唯識宗初地前皆用唯心識觀，落地方能入真如實觀。若就天台宗而論，別地方起真如實觀，然圓教名字位大開圓解，即可起真如實觀。如此之三教同源異流論，亦是其思想特色。

2. 倡儒釋道三教合一思想

憨山大師對於三教的態度，是主張三教同源，曾於《觀老莊影響論》〈論教乘〉一文中提及：「或問：三教聖人本來一理，是果然乎？曰：若以三界唯心，萬法唯識而觀，不獨三教本來一理，無有一事一法，不從此心之所建立。」知憨山大師以為心性之體，能建立萬法，三教自不例外，並以五乘佛法，來統攝儒道二家，其云：「五乘之法，皆是佛法，五乘之行，皆是佛行。良由眾生根器大小不同，故聖人設教淺深不一，無非應機施設，所謂教不躐等之意也。」¹⁴²如此便使得儒釋道三教，有一個共同的交集。再者，於此基礎下更加能突顯佛教心性之廣大義。

對於儒道二家，等同人天二乘，其云：「由是證知孔子，人乘之聖也，故奉天以治人。老子天乘之聖也，故清淨無欲，離人而入天。」¹⁴³知此憨山大師將儒道二家，分別等同於五乘佛法之人天二乘。依儒道二家之特性來說，確實能與五乘佛法相契合，如此便能巧妙的將儒釋道三教，加以統合，並將儒道二家，納為佛法體系，成為佛家的一部分。換言之，儒道二家，皆以佛家解脫為終極目標。

¹⁴¹同上，頁 2414。

¹⁴²同上，頁 2418。

¹⁴³同上，頁 2424。

藉此來調和三教不融，同時又能接引儒道二家學者來學佛，以開啟菩薩度生本懷。對於此種以五乘佛法來會通三教之說，可以說是晚明佛教界較特殊者。

3.全面性徹底以佛釋儒道

大師可以說是晚明以來，徹底以佛解儒道二家典籍之第一人，如著《大學綱目決疑》、《中庸直指》、《春秋左氏心法》，此皆是以佛解儒之作。又著《憨山緒言》、《老子道德經解》、《莊子內篇註》，此屬以佛釋道之作品。可以說憨山大師對於晚明佛教界貢獻，在於溝通三教思想，成就與俗利生的事業。

4.復興曹溪祖庭

曹溪乃是禪宗六祖惠能大師弘法聖地，禪宗傳承自晚明亦已衰落，曹溪寺院早已為流棍惡僧所佔據，加以朝廷於此採礦，掘墳擾民，復以海盜出沒，憨山大師則奮力復興曹溪祖庭及禪宗家風，使得禪宗得以延續，此為對禪宗之貢獻。

(三) 蓮池大師之佛教復興運動

在第二章第三節中對蓮池大師之佛教貢獻有詳細說明，此處再精簡重點如後。蓮池大師一生對於佛教的重要貢獻有¹⁴⁴：

1.提升《梵網經》之教化意義

《梵網經》表面上似乎是屬於經部的佛教典籍，然而其內容則為大乘菩薩戒的重要依據，為成佛的指南，可以說戒即經，經即戒，而非小乘戒律，經、律、論三藏可以明顯區隔。在蓮池大師以前，並未重視此經之弘揚，至蓮池大師依賢首判教，將《梵網經》判釋為既頓且圓的地位，等同禪宗之地位，使得《梵網經》逐漸受到佛教界的關注。再加以大師主張經、律、論三藏如同佛語、佛身及佛心，¹⁴⁵復次，大師亦將「孝名為戒」的觀念融入《梵網經》中，以貼近儒家之倫理觀念，使得律藏的地位又重新受到重視。在僧團戒律極度低落下，此舉如同強心劑，對於僧眾重視戒律的觀念，大有助益，特為憨山大師所稱許。

2.制定《雲棲共住公約》

¹⁴⁴ 陳啟淦：《慈悲護眾生——蓮池大師》（台北：法鼓文化出版，2009年），頁125-128。

¹⁴⁵ 釋聖嚴：〈明末的菩薩戒〉，《從傳統到現代——佛教倫理與現代社會》（台北：東大圖書公司，1990年），頁161-167。

為安定寺院僧眾的秩序，蓮池大師特別制訂《雲棲共住公約》，以完善寺院體制，對於安定寺院有著重要的貢獻，特為憨山大師所推崇。

3.課誦儀軌修訂統一化

蓮池大師曾經修訂《瑜伽餞口》、《水陸法會儀軌》、《朝暮二時課誦》等儀軌，除了《朝暮二時課誦》為各類寺院必誦外，其餘多針對密教瑜伽士之儀軌所修訂，使儀軌能如法，並趨於統一。儀軌統一，才不會有光怪情事，就此修訂儀軌一事，為四大師中最为特出者。

4.提倡戒殺放生化導僧俗

蓮池大師對於化育僧俗不遺餘力，特重世間人倫，著《自知錄》，倡諸惡莫作，眾善奉行之旨，後影響蕩益大師甚鉅。此外，亦倡導戒殺放生一事，如於《竹窗隨筆》著〈放生池〉、〈戒殺延壽〉、〈齋月戒殺〉、〈醫戒殺生〉等篇文章，闡戒殺放生意義，至今佛教界倡戒殺放生概念，仍深受蓮池大師的影響。

5.提倡儒釋會通思想

就儒釋會通觀點，蓮池大師表面上，採取可合可不合的觀點，惟心中仍贊同之，並認為是可行的觀念，如其於〈儒佛配合〉中云：

儒佛二教聖人，其設化各有所主，固不必歧而二之，亦不必強而合之。何也？儒主治世，佛主出世。治世，則自應如大學格致誠正修齊治平足矣；而過於高深，則綱常倫理不成安立。出世，則自應窮高極深，方成解脫，而於家國天下不無稍疏。蓋理勢自然，無足怪者。若定謂儒即是佛，則六經論孟諸典，璨然備具，何俟釋迦降誕、達磨西來？定謂佛即是儒，則何不以《楞嚴》、《法華》理天下，而必假羲農堯舜創制於其上？孔孟諸賢明道於其下，故二之合之，其病均也。雖然，圓機之士，二之亦得，合之亦得，兩無病焉，又不可不知也。¹⁴⁶

¹⁴⁶ 〈竹窗二筆·儒佛配合〉，CBETA, J33, nB277, p.0052b12。

由蓮池大師所說可以看出，就儒、釋二家的特色而言，儒家以入世為主，主修齊治平之說，並以安邦定國，世界大同為其終極目標。佛家則為出世之學，以解脫三界生死為其目標，故知就此一觀點，則儒釋不可合。然而若就悟明心性而言則亦可言合，因根器較利之菩薩，安處於社會各階層中，即使身處國家要員，亦能發揮佛家慈悲為懷的精神，來行儒家安邦治國之事，故言可合，並無不適。蓮池大師在本質上，是要調和儒佛相謗的情形，如其於〈儒佛交非〉一文中，則極力主張調和儒釋二家，故不明言諸教不合。本質上，言諸教可合者，對於悟明心性者，早已不成疑謗。

由於蓮池大師的德行與號召，明末歸向淨土的居士眾特別多，盡皆專修持名念佛法門，雲集於其大叢林，形成所謂的居士佛教。茲舉一二位代表性的居士：

嚴敏卿，名訥。蘇州常熟人。嘉靖二十年間進士，官拜翰林院侍讀。嚴嵩亂政後。吏政混亂，腐敗貪污，敏卿奮力為振興整飭，所以人稱「嚴青天」。後任武英殿大學士，不久便告老還鄉。¹⁴⁷平日信奉佛法，並歸心淨土。他的著作《樂邦文類序》中說：

不事樂邦，將何修而盡惟心之妙也？吾心中之阿彌陀佛，於因地所莊嚴吾心之勝土為樂邦，原我之初與阿彌陀佛無二無別！我則迷而流浪，為佛心中之眾生；佛則覺而修證，為眾生心中之佛耳。我心即佛心，我不可得而我也；佛心即我心，佛不可得而他也。不可得而他之佛，念念度生，無間於我。……故樂邦非相，即我心故非空，無相即相非相，故即相非相，則依正皆真，生佛同體矣。……我心非往，彼佛不來。如鏡中燈，如水中月。鏡非攬燈，燈自現鏡。月非入水，水常含月。在在爾，法法爾。毫相常觀而非觀，寶臺無生而往生。若然者謂之惟心乎！謂之樂邦乎！¹⁴⁸

¹⁴⁷曾柏璋：《華研學對淨土宗的影響》（台中：中興大學中國文學系碩士論文，2014年），頁93。

¹⁴⁸〈樂邦文類·樂邦文類序〉，CBETA, T47, n1969A, p.0148b06。

此序文與蓮池大師的著述，如出一轍，便可以了解，嚴敏卿也是蓮池大師「自性彌陀，唯心淨土」信仰的擁護者。萬曆年間蓮池大師於雲棲弘揚淨土法門，嚴敏卿正是得力的護法！嚴的次子嚴澂，年少時即以高節聞名，晚年家居尊奉袞宏的教導，求生淨土。嚴澂子嚴樸，年二十五，病重將亡時，嚴澂勉勵他，勿散心雜念，要一心念佛。嚴樸合掌念佛，面容祥和往生。

嚴澂弟嚴澤，與其子拭與濟，皆潛心佛法，專修持名念佛，一家子都是虔誠的淨宗學人。

莊廣還¹⁴⁹，字復真，嘉興（浙江）桐鄉人。習醫研儒談玄，均無所得。萬曆年間，經人介紹，前去拜謁蓮池大師修習佛法，法師欣然接受並教他淨土法門，授三皈五戒，相處融洽，像老朋友一樣。法師誡喻他：「釋典充棟，何以教子？約而言之：見性其體也，度生其用也。文殊謂修行莫如念佛，正今日之急務。」廣還遂日課念彌陀聖號五萬聲，未半年便有所成，又想如何將此法門宏揚，便研習淨土經論，選擇精要的字句語，編為《淨土資糧全集》一書。

蓮池大師身為淨土大師，信仰者之眾，信仰文士之多，不可能對當時同為興盛的曲壇文化沒有影響。很明顯地，晚明出現了一批專門宣揚「禪淨」思想的文人戲曲，其中包括屠隆《曇花記》、《修文記》、黃粹吾（生卒年不詳）《西廂昇仙記》、葉憲祖（1566-1641）《雙修記》和最具代表性的智達《歸元鏡》等，這幾部戲曲內容皆以佛教思想為主，試圖以戲曲宣傳「禪淨」教義。無論是《曇花記》、《修文記》中呈現禪淨一致、戒殺放生、拜懺濟亡等思想，或《昇仙記》以轉「西廂」為「西竺」的禪淨精神等，都與當時的淨土教義密切相關，《歸元鏡》更不消說了，它就是一部不折不扣的淨土三祖實錄。這些作品正是新時代新議題的嘗試，劇作家所面臨的是佛教禪淨奧義如何呈現、舞臺表演如何配搭、戒律與聲色如何調和，甚至戲曲價值如何定義等等問題。¹⁵⁰

¹⁴⁹見莊廣還：〈淨土資糧全集·淨土資糧集自叙〉，CBETA, X61, n1162。

¹⁵⁰見林智莉：〈明末清初淨土思想對戲曲的影響——以《歸元鏡》為探討〉，《戲劇學刊》，第16期（2012年），頁95。

(四) 蕩益大師之佛教復興運動

歸納蕩益大師一生對於晚明佛教復興運動，最主要的貢獻如下：

1. 提倡僧俗律儀恢復

大師自出家後，即見佛教僧團戒律敗壞，因此早期的弘法生涯，則志力於毗尼律儀的整理修訂，一生多次閱藏，並與道友相切磋，完成毗尼藏之整理修訂。除了比丘律儀外，亦重視在家律儀，中晚期亦專志於《梵網經》之註疏，雖未能力挽狂瀾，卻為佛教律法立下規範，仍復影響今日之佛教界。

2. 著《彌陀要解》弘揚淨宗

大師一生精研天台教義，承襲宋朝四明尊者《觀無量壽經妙宗鈔》旨義，將天台教理融入於《佛說阿彌陀經》中，著成《佛說彌陀要解》一書，使淨宗教義大備，闡念佛即念本心已具之三千性相圓融無礙妙旨，大幅提升淨宗的教義層次，大有功於淨宗的弘揚，其於後世之影響，至今仍有增無減。

3. 融會諸宗會歸圓義

大師一生以圓教義為著疏講學的根本，承襲永明延壽禪師一心圓頓旨趣，主性相融會思想，倡止觀雙運之旨，以矯晚明性相二宗，不融之弊，期能使修行人真參實修，務得佛眼圓明，恢復佛法本來面貌。

4. 提倡釋儒會通思想

大師一生除致力於佛教律儀及大乘典籍著疏外，亦留心接引儒者入佛門，因而著有《四書蕩益解》、《周易禪解》二書，以佛釋儒的著作，主釋儒會通思想，贊同陽明心學一派，對於陽明心學，自有其觀點，於晚明新《四書》學運動中，有其獨特的地位。

之後清代的佛教政策承襲自明代，在僧司設立與僧官任命方面，大抵與前朝舊制差別不大。由於社會經濟的穩定，也使得佛教內部平穩發展。在清代前期，來自明朝末年的佛教復興浪潮尚未平息，南北各地尚有以復興華嚴淨土宗為己任，或鑽研學問的學僧，連帶使得士大夫中也出現研究華嚴義理者。但清朝中葉以後，法事成為僧人的主要活動，淨土宗流行於僧俗界，義學方面研究者少，就

再難出現重要的學者了。

三、明末淨土佛教念佛的變革

在明末時期，佛教界盛行將禪宗參究與淨土持名念佛法門一起結合形成「參究念佛禪」，而參究念佛就是將「念佛」作為公案來參考探究。而念佛公案的緣由則是從斷雲智徹禪師開始，也就是將「念佛者是誰」的話頭作為公案來參考探究。¹⁵¹釋印謙法師在〈禪宗「念佛者是誰」公案起源考〉一文中就發起「念佛公案」是否為：「參究念佛」之意著重於妙悟，是將一聲「阿彌陀佛」當作話頭來參究，使念佛者不起妄想，並開始思索「是誰？」、「這一聲佛從何處起？」、「念的畢竟是誰？」等疑問，緊抓著此話語來追根究底，一直不斷懷疑、再三參究到不起任何念頭才稱為淨念。淨念不斷就是「相繼」，並非將佛號一直掛在口中就是參究淨念。¹⁵²所以「參究念佛」並不是結合禪宗參話頭法與淨土念佛法在一起的方式，不單是一邊念佛且參禪，或一邊參禪且念佛，而將「阿彌陀佛」作為話頭來發出疑問參考探究，並不以佛號作為誦經，主要是興起「念佛的是誰？」的疑問。

而在明末的這股淨土的學習風氣中，當時禪宗行者也有很多人是兼修淨土，但離不開禪宗「息心達本源」的本意，主張「自性彌陀，唯心淨土」。這就是《淨土生無生論》的宗旨，主要訴求是「性具念佛」，非「體究念佛」。

有關明末之淨土佛教念佛變革，夏清瑕曾曰：

在中國佛教史上，淨土宗從來都沒有形成統一的學派，但各家學說中或多或少涉及到念佛法門。事實上，自宋以降，念佛之淨土思想已融攝於天台、華嚴、禪、律等諸宗門中，成為各家普遍依止的修行方法。至明末，念佛不僅成為各家修持的一個重要內容，甚至有取代其他修行方式而獨尊

¹⁵¹參見荒木見悟著，周賢博譯：《近世中國佛教的曙光——雲棲株宏之研究》（台北：慧明文化事業有限公司，2001年），頁192。

¹⁵²見釋印謙：〈禪宗「念佛者是誰」公案起源考〉，《圓光佛學學報》第4期（1999年12月），頁114。

的趨勢，明末也出現了極力弘揚念佛修行的兩大法師蓮池祿宏和蕩益智旭，以至淨土一系成為晚明佛教復興僅有的幾個宗門之一。¹⁵³

明末高僧對於接受淨土思想都是普遍趨勢的存在，只是每個人的立場都不同。因此，所理解對於修養淨土之觀點，也都有所差異。明末淨土法門趨勢已成為各宗取代修行的方法，一般不反對淨土者可分為三類：一者，念佛成為普遍依止修行的方法，則以其宗旨進行淨土雙修；二者，念佛被取代為話頭，將念佛功夫作為禪修的媒介；三者，以信願行三者為其資糧，期望回歸求生西方淨土之基本精神。

明朝中葉，佛教各宗都有衰落不振的趨勢，明末復興時期，其弘法的主要功勞及影響德風最大者，則推蓮池大師、紫柏真可、憨山德清與蕩益智旭等四位，世稱明末四大高僧。其四位大師，都有闡揚、宣人念佛的宗旨，但其主張念佛的主張也都有所差異。如紫柏真可淨土思想，則以禪宗之立場來說明淨土。〈法語〉則曰：

念佛求生淨土之義，義在平生持念，至於臨命終時，一心不亂，但知娑婆是極苦之場，淨土是極樂之地。譬如魚鳥，身在籠檻之內，心飛籠檻之外，念佛人以娑婆為籠檻，以淨土為空水，厭慕純熟，故捨命時，心中娑婆之欲，了無芥許，所以無論其罪業之輕重，直往無疑耳。倘平生念佛雖久，及至捨命，娑婆欲習不忘，淨土觀想不一，如此等人，亦謂念佛可以帶業往生淨土，以義裁之，往生必難。故廬山先造《法性論》，次開白蓮社，非無以也。蓋法性不明，則情關不破；情關不破，則身心執受，終不能消釋；以執受未消釋，故於飲食男女之欲根，斷不能拔，所以口念彌陀，神馳欲境。如先以破身心之方，教之漸習而熟，則能了知身與心皆非吾有。

¹⁵³見夏清瑕：《憨山大師佛學思想研究》，收錄於佛光山文教基金會碩博學位論文《中國佛教學術論典》第29冊，頁93。

此解若成，則身心執受雖未頓破，然較之常人，高明遠矣。破身心之方，莫若毗舍浮佛傳心前半偈，最為捷要，或先持千萬過，五百萬過，三百萬過，持數完滿，徐為持偈者開解之，自然身心橫計，便大輕了。此計既輕，即以持偈之心，持阿彌陀佛，專想西方，至捨命時，則娑婆欲念，不待著力然後始空。何以故？乘解專想故，古德曰：「先了身心非有，此智既開，專心念佛，求生淨土，九人念佛，我敢保他無一人不生淨土者。」此義亦本廬山先造《法性論》，開眾生知解，次建白蓮社，成眾生之行而來也。¹⁵⁴

根據上文，可整理出真可淨土之論如下：一者，不否定西方淨土，且厭慕已純熟，行者「無論其罪業之輕重，」若「平生持念，至於臨命終時，一心不亂。」必「直往無疑。」二者，「平生念佛雖久，及至捨命，娑婆欲習不忘，淨土觀想不一，」而「念佛可以帶業往生淨土者，若以義而論之，往生必難」。三者，「要行者明覺法性，則必破身心執受及了知身與心皆非吾有。」四者，「以破身心執受，了知身心非吾有者，莫若先以毗舍浮偈持之為其捷要。次乃以持偈之心，持阿彌陀佛，專想西方。」此均為修行與思想的重點，如「臨命終時，一心不亂，得往生淨土，與平生念佛雖久，而至捨命時，娑婆欲習不忘，淨土觀想不一，往生必難之思想外。真可之功夫修養，先破身心執受，明了法性；次乃專想西方，持阿彌陀佛。如此，即以淨心、去執為先，而念佛之功夫成為其次。」

其見解則始終站在禪臺的角度來論說淨土，真可雖不反對與排除西方淨土，但有時對念佛求生淨土，也是懷有懷疑的態度。真可列舉當時叢林的七錯，念佛往生也是其中之一。真可曰：

此來佛法大患，患不在天魔外道，患在盲師資七大錯耳。……三者，以為念佛求生淨土，易而不難，比之參禪看教，唯此著子最為穩當。我且問你：「淨土染心人生耶？淨心人生耶？半淨半染人生耶？全淨心人生耶？」若

¹⁵⁴ 〈紫柏尊者全集·法語〉，CBETA, X73, n1452, p. 0164a10。

染心人可生淨土，則名實相乖，因果離背。若半染半淨生淨土者，吾聞古德有言：「若人臨終之際，有芥子許情識念娑婆世，斷不能生淨土。」若全淨心生者，心既全淨，何往而非淨土，奚用淨土為？如是以為念佛一著子，能勝參禪看教，豈非大錯！¹⁵⁵

上述的說明，可以看出真可是站在禪宗其頓悟之論來評斷淨土是帶業往生的思想。雖然並無明顯反對淨土帶業往生的說法，但「帶業往生之要者，必除身心之執著，工夫已成片，無有情執之迷，纔得往生。若此，則與傳統之淨土宗不同，例淨土三輩九品往生，下三品中眾生造惡臨終時，遇善知識教之念佛，亦可得往生。」¹⁵⁶則足以看出真可是抱持懷疑的。另外對於教念佛的方法，真可又曰：

合眼便忘，如此念佛，念一萬年也沒干。自今而後，直須睡夢中念佛不斷，方有出苦分。若睡夢中不能念佛，忘記了，一開眼時，痛哭起來，直向佛前叩頭流血，或念千聲，或念萬聲，盡自家力量便罷，如此做了三二十番，自然大昏睡中，佛即不斷矣。且世上念佛底人，或三二十年，或盡形壽念佛，及到臨時，却又無用。此是生前睡夢中，不曾有念頭故也。人生如覺，人死如夢，所以夢中念得佛底人，臨死自然不亂也。¹⁵⁷

從上述說明，可以看出真可的淨土修養方法，只是作為方便之法而已，即非以念佛為非念不可、為究竟方法。換而言之，真可就是立於禪宗之觀點，雖然不反對淨土，但其淨土思想，則是「以禪攝淨，淨土非其究竟」。

根據夏清瑕的研究，憨山德清的淨土思想及推行法門，原因其一，在佛說修行出生死方便法門，也只有念佛求生淨土是最為快速的方法。其二，淨土法門，

¹⁵⁵見淨宗法師《淨土宗概論》（台北：淨土宗出版社，2013年）頁169-182。

¹⁵⁶見明·紫柏真可：《紫柏老人集》，收錄於《卍續選輯·禪宗部》冊23（台北：新文豐出版，1984年）頁692。

¹⁵⁷見明·紫柏真可：《紫柏老人集》，收錄於《卍續選輯·禪宗部》冊23（台北：新文豐出版，1984年）頁768。

具有和合禪教，圓攝頓漸的特質。其三，見性成佛，口口談空，則會弊病叢生。

158

憨山淨土思想特色包括：

其一，三界唯心、萬法唯識。憨山云：「今所念之佛，即自性彌陀，所求淨土，即唯心極樂。諸人苟能念念不忘，心心彌陀出現，步步極樂家鄉，又何必遠企於十萬億國之外，別有淨土可歸耶。¹⁵⁹」此三界唯心、萬法唯識，即萬法唯心所造者，則自性彌陀、唯心淨土之義也。

其二，具象之淨土。所謂具象之淨土，則是為執理迷事的狂禪者，說明淨土實際存在也。¹⁶⁰關於憨山淨土的行持方法，即：

先斷外緣，單提一念，以一句阿彌陀佛，以為命根，念念不忘，心心不斷，二六時中，行住坐臥，拈匙舉筋，折旋俯仰，動靜閒忙，於一切時，不愚不昧，並無異緣，如此用心，久久純熟，乃至夢中，亦不忘失，寤寐一如，則工夫綿密，打成一片，是為得力時也。若念至一心不亂，則臨命終時，淨土境界現前，自然不被生死拘留，則感阿彌陀佛放光接引，此必定往生之效驗也。¹⁶¹

又云：

又必資以觀想，更見穩密，佛為韋提希，說十六妙觀，故得一生取辦。今

《觀經》現存，若結淨侶同修，任各志願，於十六觀中，隨取一觀，或單

¹⁵⁸見夏清瑕：《憨山大師佛學思想研究》，收錄於佛光山文教基金會《中國佛教學術論典》期29《碩博學位論文》（高雄：佛光山文教基金會出版，2001年，4月），頁94-95。

¹⁵⁹見明·福善日錄、通炯編輯：《憨山老人夢遊集》（台北：新文豐公司，1973年6月），頁110。

¹⁶⁰見夏清瑕：《憨山大師佛學思想研究》，收錄於佛光山文教基金會《中國佛教學術論典》期29《碩博學位論文》（高雄：佛光山文教基金會出版，2001年，4月），頁97-98。

¹⁶¹見明·福善日錄、通炯編輯：《憨山老人夢遊集》（台北：新文豐公司，1973年6月），頁438。

觀佛，及菩薩妙相，或觀淨土境界，如《彌陀經》說蓮華寶地等，隨意觀想，若觀想分明，則二六時中，現前如在淨土。¹⁶²

上面兩段可以看出，憨山是以持名、觀像、觀想、實相等四種念佛方法，取持名與觀想作為相互修持的念佛方法。憨山不以捨報往生為究竟的宗旨，而以現前脫苦為主要訴求，也就是說在一切時，不愚不昧，淨土境界現前之明心見性為其主要宗旨。

其三，禪淨雙修對末法眾生是最重要的。憨山云：

參禪看話頭一路，最為明心切要，但近世下手者稀。一以根鈍，又無古人死心，一以無真善知識決擇，多落邪見。是故念佛參禪兼脩之行，極為穩當法門。¹⁶³

比來學人，參禪者多，被邪師過謬，引入邪見稠林，墮我慢魔，增外道種，是大可憂。況十無一人，得解脫處，似此不唯自誤，亦且誤人，可不懼哉！

164

從上面可以看出，憨山極力倡倒念佛參禪兼修之行者的主要原因，即：一是修行者並非將古人作為祖先，又沒有古人死心的意志；二是沒有真善知識，很容易被邪師所惑，增強我慢，也就是說，當時之修行者，並不重視經教，並不落實行持的方法，忽視戒律，而有人人談空的弊病。

總而言之，憨山德清雖然提倡念佛法門，且主張禪淨雙之修，但其思想與修持者，則站在禪宗的立場，即以明心見性、禪觀，西方在前為主要，並非以念佛求生淨土為訴求。因其思想屬禪，故四種念佛法中，以觀想與念佛雙修為重點。

¹⁶²同上，頁 438-439。

¹⁶³同上，頁 228。

¹⁶⁴同上，頁 495。

蕩益智旭被稱為蓮宗九祖，其淨土思想在著作中到處可見，且研究其淨土之學者相當多。其淨土思想，釋聖嚴歸納為：一者，參究與念佛。二者，三種念佛與持名念佛。三者，四種淨土。¹⁶⁵此三大類，其三者，四種淨土：「凡聖同居、方便有餘、實報無障礙、常寂光之土，與諸祖師述之者，則大同小異，故此筆者不述之，而僅述參究與念佛，及三種念佛與持名念佛，以論其淨土思想之特質。」

所謂參究與念佛者，則以禪宗作為參話頭。其源自永明延壽大師所倡導禪淨雙修，至蓮池大師傳承其方式，又以闡揚持名念佛，則以參究念佛為理持，而持名念佛為事持。釋聖嚴稱蕩益智旭的參究與念佛是這樣的：

智旭在其三十年代期間，認為理持的參究念佛是觀想念佛，事持的持名念佛為稱名念佛，並且也很贊成中峰明本的「禪者淨土之禪，淨者禪之淨」之說。但是到了四十年代，對於參究念佛之說，則有「是權非實，是助非正」的見解；及至五十年代，又轉變為「淨不須禪」，並且主張「禪決須淨」的理念，徹底否定了參究念佛之說。¹⁶⁶

智旭對於參究念佛思想之轉變以禪淨雙修，至四十歲時，則以淨為實，而禪為權。智旭又曰：

參究念佛之說，是權非實，是助非正，雖不可廢，尤不可執。廢則缺萬行中一行，執則以一行而礙萬行也。¹⁶⁷

智旭雖然並不否認參究念佛的說法，僅以參究之禪為助行，而非正因之修持。而到了晚年則以修淨者不須參禪，行者僅要殷勤回向西方就可以。智旭又曰：

¹⁶⁵見釋聖嚴著，釋慧靖譯：《明末佛教之研究》，頁 530。

¹⁶⁶同上，頁 531。

¹⁶⁷見明·釋智旭：《蕩益大師全集》，《靈峯宗論·參究念佛論》17 冊（台北：法輪佛經流通社，2008 年 2 月），頁 11007。

更涉參究。但觀蓮宗諸祖，便知淨不須禪。若為大事因緣，有疑未破，欲罷不能，而行參究，正應殷勤回向西方。但觀永明等諸大祖師，便知禪決須淨。本分中事了然而可辨，何須曲為融通也。¹⁶⁸

故智旭以為禪決須淨，而淨不須禪。參究念佛，則稱名佛名外，又重反觀。然此主張則應以殷勤回向西方探討究竟，則單以行願持名為要而已。

所謂三種念佛，即是「念他佛、念自佛、自他俱念之念佛三昧也」。¹⁶⁹念他佛者，即「專念阿彌陀佛，或想相好，或觀阿彌陀佛正依報種種莊嚴，名為念他佛」。二念自佛者，即「觀此現前一念，介爾之心，無體無性，橫遍豎窮，離過絕非，不可思議，具足百界千如，種種性相，與三世佛，平等無二」。其三，自他俱念者，即「了知心佛眾生，三無差別。眾生是諸佛心內眾生，諸佛是眾生心內諸佛。托彼果上依正，顯我自心理智。」故這三種念佛方法，智旭又依天台之四教，而形成為十二種念佛三昧。「約四教成十二種念佛三昧。又常行等四種三昧同名念佛，一一三昧，各具十二，則四十八種。」¹⁷⁰蕩益智旭的淨土思想，非常堅持於信願持名之法。而在其晚年，又以天台宗背景，取持名念佛作為三昧之王，確立其淨土思想。蓮池大師之淨土思想則以「華嚴理事無礙圓融創新淨土」。以憶念體究作為理事一心不亂。又以《佛說阿彌陀經》判為頓教所攝等。

綜合上述說明，可以瞭解明末四位高僧的淨土思想觀。蓮池大師與憨山德清之淨土思想，以「禪淨雙修」為主，但蓮池大師以「淨土」為其究竟，而憨山德清以「禪」為其究竟。紫柏真可與蕩益智旭比較，真可偏於禪宗，則「以禪攝淨」，

¹⁶⁸同上，頁 10629。

¹⁶⁹是以念佛三昧，名為三昧中王，普攝一切三昧。修此三昧，凡有三種。一者惟念他佛，二者惟念自佛，三者自他俱念。修雖有三，成功則一。一念他佛者，托阿彌陀佛果德莊嚴，為我所念之境……名為念他佛。二念自佛者，觀此現前一念，介爾之心，無體無性，橫遍豎窮，離過絕非，不可思議，具足百界千如，種種性相，與三世佛，平等無二。三自他俱念者，了知心佛眾生，三無差別。眾生是諸佛心內眾生，諸佛是眾生心內諸佛。托彼果上依正，顯我自心理智。（《靈峰蕩益大師宗論卷第七之四·淨然沙彌化念佛疏》）

¹⁷⁰見明·釋智旭：《蕩益大師全集》，《靈峯宗論·參究念佛論》17 冊（台北：法輪佛經流通社，2008 年 2 月），頁 10809。

甚至有懷疑淨土之心；智旭偏於淨土，則「以淨攝禪」，又認為淨不須禪，而禪必須淨。紫柏真可與憨山德清，以「當下明心見性、自身解脫，為修證之要」，而蓮池大師與蕩益智旭，則以深信「稱名念佛，求願往生，為行持之切」。



第四章 雲棲株宏的淨土真理觀

第一節 《阿彌陀經疏鈔》之撰寫動機及註解方法

《阿彌陀經疏鈔》是蓮池大師畢生兩大鉅著之一，另一部是《戒疏發隱》。《阿彌陀經疏鈔》是他在明末戒律鬆弛，禪宗貌興實衰，而淨土信仰勃興之際，以大悲心樹大法幢之作。

《阿彌陀經疏鈔》十餘萬言，廣大精微，事理雙備，辭約義豐，言簡意盡，縱奧旨奇文，一剖而徹。採用《華嚴》總啟十門的釋經框架，結構宏闊，汪洋恣肆，融食大乘經典理論，詮釋念佛法門，以唯心闡明淨土之旨，可說是淨土的百科全書。大師撰作《阿彌陀經疏鈔》的動機，論述如下。

一、修得佛法之捷徑在於念佛與持名

《阿彌陀經》是釋迦牟尼佛宣說阿彌陀佛依正莊嚴，信願往生的經典，也是阿彌陀佛欲開示眾生，以念佛之心悟入佛之知見的經典。

蓮池大師認為末世眾生，根鈍障深，解脫禪定，甚難可得，所以阿彌陀佛以大悲心出此一念佛法門，橫截生死，急救眾生，令眾生執持名號，一心不亂，即得往生。是最切要又簡單易行，且普攝諸根的法門。因為「佛有無量德，今但四字名號（阿彌陀佛），足以該之。以彌陀即是全體一心，心包眾德，常樂我淨，本覺始覺，真如佛性，菩提涅槃，百千萬名，皆此一名，攝無不盡。」¹又，行門，眾生學佛修行，有無量法門，但以持名念佛法門，最為直接，簡單易行，「持名」即是持此一心，心該百行，四諦六度，乃至八萬四千恆沙微塵一切，攝無不

¹ 《蓮池大師全集》第一集，《阿彌陀經疏鈔》卷1，頁827

盡。所以一佛教持名，欲人念我自心，成我自佛。²有鑒於此，蓮池大師不但自己篤信不疑，而且還廣為宣揚。

二、古疏過於簡潔，無法彰顯佛理

蓮池對《阿彌陀經疏鈔》的撰寫，極為用心，因此書未見序跋，故不知撰述年代³，由書中的自述可知撰作的動機：

慨古疏渺見其全，惟數解僅行於世。辭雖切而太簡，理微露而不彰，不極論其宏功。⁴

由於《阿彌陀經》的古疏太少，在斷簡殘編中，只能略見一二，皆少見全文，又只略舉大要，未能暢談完整的要旨；流行於世的，僅海東疏、越溪解和大佑略解而已，因此引發蓮池大師的撰作動機。

而蓮池大師《阿彌陀經疏鈔》之注解方法則可從其撰作體例來看出，是先疏後鈔，即以「疏」文先解釋《阿彌陀經》，再由「鈔」文注解「疏」文。《阿彌陀經疏鈔》說：

云疏鈔者，疏以釋經，鈔以釋疏，冀易曉也。疏者，古云條陳也，又記注也。今謂經義得此，條陳而不隱晦，則條陳之記注而不遺忘也。鈔者，古云略取也，又寫錄也。略取，則條陳之切要。寫錄，即記注之顯明。冀，望也。經難明，疏通之；疏難明，鈔出之，望人人曉了經義也。⁵

根據《雲棲法彙》的記載，大師撰作《阿彌陀經疏鈔》時，是「儔發起乎真

² 《蓮池大師全集》第一集，《阿彌陀經疏鈔》卷1，頁836

³ 郭麗娟以為《阿彌陀經疏鈔》約作於1571~1584之間，介於入山至《往生集》、《答淨土四十八問》前後之間。參考《阿彌陀經疏鈔與彌陀要解之比較研究》，中華佛學研究所碩士論文，1988年11月，頁33

⁴ 《蓮池大師全集》第一集，《阿彌陀經疏鈔》卷1，頁839

⁵ 《蓮池大師全集》第一集，《阿彌陀經疏鈔》卷1，頁956~957

信，頓忘膚見，既竭心思，總收部類五經，直據《文殊》一行，而復會歸玄旨，則分入《雜華》。貫穿諸門，則博綜群典，無一不消歸自己，有願皆回向菩提。」⁶由此可知，蓮池大師撰寫《阿彌陀經疏鈔》所引用的資料，是「部類者，專談極樂大本等五經也。文殊者，《文殊般若經》專稱名字一行三昧也。⁷雜華者，以《華嚴》性海為宗，明教非權淺也。群典者，引諸經論以證明，言非臆見也。」⁸

所謂「部類」，《阿彌陀經疏鈔》是依據彌陀淨土，專談極樂的「部類五經」為《阿彌陀經疏鈔》的資料來源。所謂「文殊」是指在「部類」的基礎上，以《文殊般若經》專稱名字為行門的依據，而以華嚴性海為宗旨。

所謂「科判」，在中國佛教的經典解讀中有翻譯的經典及注疏的作品。前者屬於文化交流；後者重點在於後人如何理解前人作品。而對於經典注疏的題材則有「科判」的方式。在中國佛教講經說法中「科判」已有長久的傳統。根據龔鵬程先生的說法，這是在漢代人士另外創立的。其說法如下：

以漢人之講經來說，基本上有三種辦法：一是章句、一是訓詁、一是條例。……晉朝之後，晉人經義及南北朝義疏，除沿續了漢儒治經之法外，又受到佛典疏鈔和僧徒講論的影響。而有了開題和章段。……另外，晉唐義疏又有所謂章門科段。……知這是南北朝才出現的體裁。⁹

可知在晉朝開始，因佛教之傳入，在講經的方式上，多了開題和章段。此處的章段也就是目前所謂的章節。而據《佛光大辭典》，「科判」是出現在「科文」之下。其說明如下：

⁶ 《蓮池大師全集》第一集，《阿彌陀經疏鈔》卷1，頁839~840

⁷ 「佛言，法界一相，繫緣法界是名一行三昧」，《大正藏》第8冊，《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》卷二，頁841

⁸ 《大正藏》第8冊，《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》卷二，頁841

⁹ 龔鵬程《文學批評的視野》（台北：大安出版社，1998年）頁398-399

為方便解釋經論而將內容分成數段，再以精簡扼要之文字標示各部分之內容，稱為科文。又作科章、科節、科段、分科等。又科目全部以圖示者，稱科圖。一般係將經典區別為序分、正宗分（本論部分）與流通分（說明該經之功德而勸人流通之部分），稱為三分科經。將一經分成三部分之作法，在印度始於《佛地經論》卷一，在我國則始於苻秦道安之時。……二十世紀以來，研究佛典之新方法興起，此種方式已逐漸不為時人所採用。

10

詞條中列舉許多科判之異名和簡單的解釋，但是未詳述科判之創立因緣，即道安法師是在怎麼樣的關懷之下創立科判。詞條提到：「科判的方式因為研究佛典之新方法興起而不為時人採用」應該有謬誤。而《佛說阿彌陀經疏鈔演義會本》亦有科判注疏方式的說明。

所謂「雜華」，是指參酌群典，引諸經論作為證明，大師將彌陀淨土經典分為三種¹¹，以下說明之，以釐清《阿彌陀經疏鈔》的思想來源與理論基礎：

1.部（即《大阿彌陀經》諸本），有大本、小本之分。分述如下：

大本中，其同本異譯的，有以下六種：

(1)《無量平等清淨覺經》（後漢·支婁迦識譯）

(2)《無量壽經》（曹魏·康僧鎧譯）

(3)《阿彌陀經》（與今經同名，吳·支謙譯）

(4)《無量壽莊嚴經》（宋·法賢譯）

(5)《出寶積第十八經》（名無量壽如來會，元魏·菩提流支譯）

(6)《佛說大阿彌陀經》，此經蓋由宋代龍舒居士王日休，參會後漢、曹魏、吳、宋的四種譯本，校輯而成。凡二卷，此經簡易明顯，流通今世，利益甚大。

而《阿彌陀經疏鈔》所引，義則兼收前五譯，語則多就王日休的彙集本。小

¹⁰ 《佛光大辭典》。（高雄市：佛光出版社，1988年）頁3923

¹¹ 《大正藏》第8冊，《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》卷二，頁916~921

本則指姚秦三藏法師鳩摩羅什譯的《佛說阿彌陀經》。大本、小本的差別，只在於文字敘述的繁簡，義理闡述則無優劣之別，合稱為一部二種經。

2.類，指其他彌陀淨土經典。分別是：

(1)《觀無量壽佛經》，具談十六妙門，一心三觀等。

(2)《鼓音王經》(亦即《阿彌陀鼓音聲王陀羅尼經》)，敘述佛在瞻波大城，伽伽靈池，與比丘百人說佛法，其中有：「若有四眾，受持阿彌陀佛名號，臨命終時，佛與聖眾，接引往生」的記載。

(3)《後出阿彌陀偈經》，以偈頌讚嘆淨土，屬伽陀部。

3.非部非類，指彌陀淨土以外的其他經論，分別是：

(1)《華嚴經》、《法華經》、《大乘起信論》、《觀佛三昧經》、《十住斷結諸經》等，雖不專談淨土，但其中涉及勸讚往生。

(2)《文殊般若經》則是非部類，而專持名號者。

《阿彌陀經疏鈔》中所引用的資料，非常豐富，除了佛教經論外，尚包括中國儒家經典和古聖先賢的話語，今詳列於下：佛教經典包括：《觀經》、《無量壽經》、《大品般若經》、《大般若經》、《觀佛三昧海經》、《大方便佛報恩經》、《梵網經》、《梵網經·菩薩心地品》、《維摩經》、《涅槃經》、《金剛華經》、《如來不思議境界經》、《般若心經》、《悲華經》、《法華經》、《寶積經》、《增一阿含經》、《圓覺經》、《金剛經》、《楞嚴經》、《華嚴經·離世間品》、《華嚴經·入法界品》、《華嚴經·華藏世界品》、《華嚴經·光明覺品》、《華嚴經·具足優婆夷》、《楞嚴經》、《六祖壇經》、《法華三昧觀經》、《像法決疑經》、《隨願往生經》、《大方等大雲經》、《菩薩藏經》、《淨名經》、《下生經》、《如來藏經》、《思益經》、《寶雨經》、《持世經》、《正法念處經》、《大乘方廣總持經》、《賢劫經》、《大悲經》、《如幻三摩地無量印法門經》、《一向出生菩薩經》、《彌勒問經》、《稱揚諸佛功德經》、《般舟三昧經》、《文殊般若經》、《遺教經》、《鼓音王經》、《大集經》、《成具光明定意經》、《佛名經》、《大勢至圓通章》、《菩薩處胎經》、《那先經》、《菩薩念佛三昧經》、《十住斷結經》、《佛藏經》、《舍利弗陀羅尼經》、《智論》、《佛地論》、《大品論》、《俱舍論》、

《起信論》、《毗婆沙論》、《中論》、《瑜伽論》、《群疑論》、《十疑論》、《成唯識論》、《攝大乘論》、《雜集論》、《梁攝論》、《大莊嚴經論》、《華嚴論》、《首楞嚴鈔》、《答賢行願品鈔》、《八地淨忍分中疏》、《普門品疏》、《華嚴疏》、《觀經疏》、《光明疏》、《法華玄義》、《華嚴玄談》、《毗曇》、《刊定記》等。

提到的佛門先賢有：天如、永明（智覺）、清涼、肇公、劉虬、生公、融公、荊溪、淨覺、棗柏、慈雲懺主、智者、圭峰、大梅、靈芝、六祖、中峰、空谷、孤山、志眼法師、四明、昔英法師、慈恩（窺基）、志公、善導大師、章安灌頂等。

提及的儒家先賢有：顏淵、孔子、孟子、子游、子夏、堯、舜等。而蓮池大師的淨土思想，便是環繞著這些經論來發揮。¹²

從以上的引用經典中，可以看出佛教經典高達 88 篇，引用佛門先賢言語的人物數量有 26 位，引用儒家先賢言語的人物數量則有 7 位。由此可知，《阿彌陀經疏鈔》綜合了中國固有思想以及佛教思想，也因為如此，才能成就其不拘一說的格局。故《阿彌陀經疏鈔》實為集中國古代佛儒家聖賢為大成，能讓大部份的中國炎黃子孫得以清楚瞭解的經典之作。

《阿彌陀經》是吾人學習佛法的一本重要經典，雖然每一個人學佛，都有各自不同因緣，但是學習佛法的目的卻是一致的，那就是「離苦得樂」。希望今生，乃至來生的身心，能夠離開痛苦、得到究竟的安樂。依止這樣的目的來到佛門，不論在家、出家，皆來修學佛法。蓮池大師已經對此經作了部注解，其名是《阿彌陀經疏鈔》，《阿彌陀經疏鈔》是集大師畢生智慧心血於一生，《阿彌陀經疏鈔》可以讓我們修學佛法能夠有更深體會將佛法與生活結合在一起。

至於《阿彌陀經疏鈔》的淨土特色，正如聖嚴法師所說，本書以《起信論》的真如一心，及《華嚴經》的清淨唯心，作為「一心不亂」說之思想的基盤。以《文殊般若經》的一行三昧，作為修行持名念佛的有力旁證。以華嚴教判的方式，判《阿彌陀經》屬於大乘頓教，故與禪宗並駕齊驅，因其屬於法性宗系；分屬圓

¹² 《明末佛教研究》，第二章〈明末的淨土教人物及其思想〉，頁 117

教，若得理一心，即入毘盧性海。雲棲對於「持名念佛」及「一心不亂」都分成事、理來解釋，此為此書詮釋最多的一大特色。¹³

鳩摩羅什所譯的《阿彌陀經》，因為義理太深奧，讀者不容易了解其中意義，所以蓮池大師為《阿彌陀經》作疏，再隨著本疏略加解釋，使經疏妙義煥然清晰，這就是《阿彌陀經疏鈔》的由來。《阿彌陀經疏鈔》共有四卷，分為通序大意、開章釋文、結釋咒意等三門。

「通序大意」中包括二義，一為通序一經大意。以明性、贊經二科，以「自性彌陀，唯心淨土」為修持之本；然後依解起行，執持名號，求願往生；鈍根之人由事相專持名號亦能往生，便得以三根普被，上下兼收，作末法最後方便，為一經重要的宗旨。第二為通序作疏大意。以感時、述意二科，明此一經，事理雙融，性相通備，時機執性執相，各滯一邊，至令廣大法門，迷而不覺，故作此《阿彌陀經疏鈔》。¹⁴

「開章釋文」則總啟十門，分別是：教起所因、藏教等攝、義理深廣、所被階品、能詮體性、宗趣旨歸、部類差別、譯釋誦持、總釋名題、別解文義。這是根據澄觀《華嚴經疏演義鈔》「十門」的形式註疏而成，「十門」分別是：一教起因緣、二藏經所攝、三義理分齊、四教所被機、五教體淺深、六宗趣通局、七部類品會、八傳譯感通、九總釋經題、十別解文義。並以華嚴主旨，推演文理，判定此經為頓教所攝，兼通終、圓二教；又稱理發揮其深義，且說應具足信、願、行三資糧。

「結釋咒意」則列舉劉宋元嘉時天竺三藏求那跋陀羅翻譯的「拔一切業障得生淨土陀羅尼」神咒，勸人誦持。

¹³ 《明末佛教研究》，第二章〈明末的淨土教人物及其思想〉，頁 117

¹⁴ (明)古德《卍續藏》第 33 冊，《阿彌陀經疏鈔講義》卷一，頁 265

第二節 蓮池大師理解唯心淨土的方式

所謂「唯心淨土」是指盡虛空不離一心，故極樂彌陀亦是自心心性的顯現。這個觀念的闡揚與流傳，在佛教淨土思想中是相當重要的一環，也是佛教經論與華嚴宗、禪宗、天台宗等各宗派共有的思想。天台宗人知禮之「約心觀佛」說，便是唯心淨土思想之發展¹⁵，他在《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》卷一說：

若此觀門及般舟三昧，託彼安養依正之境，用微妙觀，專就彌陀，顯真佛體。雖託彼境，須知依正同居一心，心性遍周，無法不造，無法不具，若一毫法從心外生，則不名為大乘觀也。行者應知，據乎心性觀彼依正，依正可彰，託彼依正，觀於心性，心性易發。所言心性具一切法，造一切法者，實無能具、所具，能造、所造；即心是法，即法是心，能造因緣及所造法。皆悉當處全是心性。¹⁶

「唯心淨土」的思想散見於多數佛經中，如《華嚴經》云：「心如工畫師，畫種種五陰，一切世界中，無法而不造，如心佛亦爾，如佛眾生然，心、佛及眾生，是三無差別。諸佛悉了知，一切從心轉。」¹⁷《觀經》：「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。」¹⁸面對中國唯心淨土思想影響最大的一部經典是《維摩詰經》，其宣揚的主旨之一，是人間穢土與佛國淨土的不二。¹⁹其中〈佛國品〉以佛應機示現，顯示心淨則佛土淨之理。

¹⁵ 方立天《中國佛教哲學要義》（北京：中國人民大學出版社，2002年12月）頁211~212

¹⁶ 《大正藏》第37冊，《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》頁195

¹⁷ 《大正藏》第9冊，《大方廣佛華嚴經—夜摩天工菩薩說偈品第十六》頁465

¹⁸ 《大正藏》第12冊，《觀經》頁343

¹⁹ 吳言生《禪宗思想淵原》（北京：中華書局，2001年6月）頁143

若菩薩欲得淨土，當淨其心，隨其心淨，則佛土淨。²⁰

肇曰：「淨土蓋是心之影響耳。」²¹

淨土與穢土，實是一心之所變現。未見性前，淨穢分明，明心見性以後，無往而非淨土。

宋代繼承唯心淨土思想的永明延壽禪師（904-975年）認為，唯心淨土是了心者所生之處。他在《萬善同歸集》中說：「唯心佛土者，了心方生。《如來不思議境界經》云，三世一切諸佛，皆無所有，唯依自心，菩薩若能了知諸佛及一切法皆唯心量，得隨順忍，或入初地，捨身速生妙喜世界，或生極樂淨佛土中，故知識心方生唯心淨土，著境祇墮所緣境中。……平等之門、無生之旨，雖即仰教生信，其奈力量未充，觀淺心浮，境強習重，須生佛國以仗勝緣。」²²他進一步主張，佛說法不離真俗二諦，唯心淨土是真諦，西方淨土是俗諦，他從真俗二諦和理事雙修的角度，提倡禪淨兼行，認為唯心淨土與修持往生淨土是一致的，能力強者習禪，鈍根大眾修行諸善，同時念佛，自此以後，禪門的修行方式便傾向於禪淨雙修。²³

融會唯心淨土與西方淨土的主張，自宋以來，即成為佛教各宗的共識，在當時，大力提倡稱名念佛，往生西方淨土的王日休居士（?-1173）以為，一般參禪者，只認唯心自性於其內，否認淨土與彌陀於其外。其實自力修行，以證「唯心淨土」是不容易的事，蓋良材須經雕琢工夫，才能成為華麗物像，良材本身，原非物像。所以唯心可為淨土，但猝然未能為淨土；自性可為彌陀，而猝然未能為彌陀。他說：

西方淨土有理有跡，論其理，則能淨其心，故一切皆淨，誠為唯淨土矣。

²⁰ 《大正藏》第14冊，《維摩詰所說經》，頁538

²¹ 《大正藏》第38冊，《注維摩詰經》，頁337

²² 《大正藏》第48冊，《萬善同歸集》，頁966

²³ 《中國佛教哲學要義》，頁211

論其跡，則實有極樂世界，佛丁寧詳復言之，豈妄語哉！人人可以成佛，所謂自性阿彌者，固不妄矣。然粹未能至此。²⁴

王日休認為，「唯心淨土，而無復更有淨土；自性阿彌，不必更見阿彌」的看法是不合理的。又「信有淨土而泥唯心之說，乃謂西方不足生者」，「謂參禪悟性、超佛越祖、阿彌不足見者」的說法也是有缺失的。他進一步解釋：

故修西方而得道則甚易，若止在此世界，欲參禪悟性，超佛越祖，為甚難，況修淨土者，不礙於參禪，何參禪者，必薄淨土而不修也？唯心淨土、自性彌陀者，大而不要，高而不切，修未到者，誤人多矣。不若腳踏實地，持誦修行，則人人必生淨土，徑脫輪迴，與虛言無實者天地相遠矣。²⁵

王日休認為，唯心淨土，只從「理」上說，是個理想境界，無法達到；若就「跡」上說，則「實有極樂世界」，且易修易得。努力開悟成佛不易，何妨依靠他力解脫？他所宣揚的「念佛求往生」的修行法，具有一定的影響力，蓮池大師稱頌備至，並曾為他作傳：「龍舒勸發西方，最為激切懇到，非徒言之，亦允蹈之，至於臨終之際，殊勝奇特，照耀千古。嗚呼，豈非淨土聖賢入廬垂手者耶！」²⁶大師的唯心淨土之說，顯然也受了王日休的影響。

蓮池大師在《阿彌陀經疏鈔》的〈明性〉和〈贊經〉二科中，以「自性」和《阿彌陀經》並列，他說：

靈明洞徹，湛寂常恆。非濁非清，無肯無向，大哉真體，不可得而思議者，其唯自性歟？澄濁而清，返背而向，越三祇於一念。齊諸聖於片言，至哉妙用，亦不可得而思議者，其惟《佛說阿彌陀經》歟？蓋繇念空真念，生

²⁴ 《大正藏》第 47 冊，《龍舒增廣淨土文》，頁 225

²⁵ 《大正藏》第 47 冊，《龍舒增廣淨土文》，頁 225

²⁶ 《蓮池大師全集》第二集，《往生集》，頁 2401~2402

入無生，念佛即是念心，生彼不離生此心，心、佛、眾生一體，中流兩岸不居，故謂自性彌陀，唯心淨土。²⁷

大師又進一步解釋，他說：

正繇念佛至於一心，則念極而空，無念之念，謂之真念，又念體本空，念實無念，名真念也。生無生者，達生體不可得，則生而不生，不生而生，是名以念佛心，入無生忍。……故知終日念佛，終日念心，寂然無往矣。心、佛、眾生者，《經》云：「心、佛及眾生，是三無差別。」蓋心即是佛，佛即是生，諸佛心內眾生，念眾生心中諸佛也，故云一體。中流兩岸者，娑婆喻此，極樂喻彼，始焉厭苦欣樂，既焉苦樂雙亡，終焉亦不住於非苦非樂；所謂二邊不著，中道不安也，自性彌陀，唯心淨土，意蓋如是。是則禪宗、淨土，殊達同歸，以不離自心，即是佛故，即是禪故，彼執禪而謗淨土，是謗自本心也，是謗佛也，是自謗其禪也。²⁸

〈明性〉和〈贊經〉中，不僅體現了大師《阿彌陀經疏鈔》「自性彌陀」、「唯心淨土」的本旨，而且在禪宗與淨土、華嚴與淨土方而，大師也作了義理上的會通，分述如下：

自性彌陀即佛性。蓮池大師在《阿彌陀經疏鈔》中，首先以「靈明洞徹，湛寂常恆，非濁非清，無背無向，大哉真體，不可得而思議者」闡明「自性」，而謂「今云自性，且指佛性而言也」²⁹，又進一步解釋：

若就當經，初句即無量光，洞徹無礙故。二句即無壽，常恆不變故。三四句即靈心絕待，光壽交融，一切功德皆無量。故五句總讀，即《經》云：

²⁷ 《蓮池大師全集》第一集，《阿彌陀經疏鈔》頁 813~830

²⁸ 《蓮池大師全集》第一集，《阿彌陀經疏鈔》頁 830~831

²⁹ 《蓮池大師全集》第一集，《阿彌陀經疏鈔》頁 817

如我稱讚阿彌陀佛不可思議功德、末句結歸，言阿彌陀佛是當人自性也。……又初句言照，即解脫德，二句言寂，即般若德，三四句言寂照不二，即法身德，五句總讚，末句結歸，例上可知。³⁰

靈明洞徹即無量光（自性照，解脫德）；湛寂常恆即無量壽（自性寂，般若德）非濁非清，無背無向即靈心絕待，光壽交融（寂照不二，法身德名常寂光³¹），一切功德都是無量。所以阿彌陀佛全體是人自性的體現，阿彌陀佛內具的西方依正功德是吾人性德的彰顯。

蓮池大師「自性」和「一念」是依《起信論》「一心二門」的架構推論來的³²，《起信論》說：「依一心法，有二種門。云何為二？一者心真如門，二者心生滅門。」³³《阿彌陀經疏鈔》說：

上官靈明湛寂之體，本無清濁向背，畢竟平等，惟是一心，今謂約生滅門，以不如實知真如法一故，不覺心起而有其念，則無明所覆，失本流末，渾亂真體，故名曰濁；如澄泥沙，復使淨潔，斯之謂清，即指轉五濁而成清泰也，無明所引，棄覺逐塵，違遠真體，故名曰背；返其去路，復使歸還，斯之謂向；即指背娑婆而向極樂也。³⁴

在此，大師提到兩個重點：第一《阿彌陀經疏鈔》「自性」即「真如門」，「一念」即「生滅門」。大師認為，及生的迷與悟，對於自性，實無得失，亦無增損。又以「自性」配合「理」，以「一念」配合「事」，理事雙修是大師作《阿彌陀經疏鈔》的重要理由之一。第二，蓮池大師以自性為體，念佛為用。認為念佛至一心不亂，念極歸於空，即無念之念，名為真念。故終日念佛，不乖於無念。且念佛

³⁰ 《蓮池大師全集》第一集，《阿彌陀經疏鈔》頁 817~818

³¹ 《蓮池大師全集》第一集，《阿彌陀經疏鈔》頁 846

³² 郭麗娟《阿彌陀經疏鈔與彌陀要解之比較研究》，頁 58

³³ 《大正藏》第 32 冊，《大乘起信論》頁 576~577

³⁴ 《蓮池大師全集》第一集，《阿彌陀經疏鈔》頁 8819~820

即念心，達生體不可得，生而不生，不生而生，熾然求往生，實不離此，便見自性法身阿彌陀佛，證常寂光淨土，這就是自性彌陀、唯心淨土的意義。大師將禪宗的無念（念空）和淨土的真念，禪宗的無生和淨土的往生，禪宗的念心和淨土的念佛，禪宗的即身成佛和淨土的往生彼岸，以及禪宗的心佛和淨土的眾生往生成佛，相互融通，明顯的融會了禪宗和淨土宗。第三，蓮池大師以《大方廣佛華嚴經·夜摩天宮菩薩說偈品》中「心、佛、眾生是三無差別」³⁵，來解釋「心佛眾生一體」之義，而說「心即是佛，佛即是生，諸佛心內眾生，念眾生心中諸佛」只要能悟到此心，就能成佛，在此大師會通了華嚴和淨土。

此外，蓮池大師對於唯心淨土與西方淨土的調和也有貢獻。蓮池大師在〈淨土疑辯〉中，對「唯心淨土」的詮釋是：

或問：淨土之說，蓋表法耳，智人宜真悟禪宗。而今只管讚說土。將無執著事相，不明理性？答：歸元性無二，方便有多門。曉得此意，禪宗、淨土，殊途同歸，子之所疑，當下冰釋，……一如中峰大師道：禪者淨土之禪，淨土者禪之淨土，而修之者，必貴一門深入，此數語尤萬世不易之定論也。³⁶

大師很明顯的指出，「唯心淨土」和「西方淨土」本是同一件事，只是修行方法不同。他在《阿彌陀經疏鈔》卷二中，進一步融會這兩者，他說：

稱理者自性，以即事即理，所謂總該萬有，即是一心，則依報正報，何非自性，又即理者，事依理成，如《淨名》云：「隨其心淨，則佛土淨。」今《經》言一心不亂。即自性彌陀，唯心淨土，為一經大旨也。冥理而談，云稱理也，……則欲悟心者，正應念佛求生。又《維摩經》云：「雖知諸

³⁵ 《大正藏》第9冊，《大方廣佛華嚴經夜摩天宮菩薩說偈品》

³⁶ 《蓮池大師全集》第二集，〈淨土疑辯〉，頁1583~1584

佛國及與眾生空，而常修淨土，教化於眾生。」故患不悟自心耳，悟心，則無一法出於心外，即心即境，即境即心，往生淨土，願見彌陀，不礙唯心，何妨自性？³⁷

想要「悟心」者，就應該念佛求生。很明顯的，大師把悟心的條件見立在念佛求生淨土的基礎上，接著，他更巧妙地把「自性彌陀，唯心淨土」和「西方淨土」結合在一起，所以他說「往生淨土，願見彌陀，不礙唯心，何妨自性？」也就是，西方淨土便是唯心淨土，唯心淨土便是西方淨土。

接著，在《阿彌陀經疏鈔》中他進一步說：

今謂自性、唯心，正指經中理一心不亂言耳。上智乃克承當，鈍根未能領荷，故此一心，不專主理而亦通事，以事一心，人皆可行，所謂夫婦之愚不肖，而與知與能者也。³⁸

大師將「自性彌陀，唯心淨土」和「理一心」、「事一心」相結合。所謂「理一心」即是與理相應，視見阿彌陀佛的法身，彌陀即是自性，西方不離於此，也就是「自性彌陀，唯心淨土」的境界，「理一心」只適合上等慧根的人，鈍根人未能領略；至於「一事一心」，是指心無雜念，心口相應，念念是佛號，人人皆可行。在此，他將禪、華嚴、淨土融合了，正如聖嚴法師所言：「雲棲是以華嚴之禪為立場而弘揚淨土。」³⁹

綜上所述，可知蓮池大師的淨土思想，其主要走向是「自性彌陀，唯心淨土」和「西方淨土」相融會，大師並不斷化導眾生念佛往生淨土，探究其原因，有下列因素：

³⁷ 《蓮池大師全集》第一集，《阿彌陀經疏鈔》，頁 957~960

³⁸ 《蓮池大師全集》第一集，《阿彌陀經疏鈔》，頁 832

³⁹ 《名末佛教研究》頁 170

第一是蓮池大師的時代，有一些站在禪宗的立場，主張唯心淨土說，而否定西方極樂淨土的存在，如〈往生集序〉中記載：「客有過我者，閱未數傳，勃然曰：『淨土唯心，心外無土。往生淨土，寓言也。』」⁴⁰他們對於大師所主張的「西方淨土」頗有微辭。

又如《竹窗三筆·蔑視西方》說⁴¹，鮑性泉居士，每天誦《法華經》、《楞嚴經》，久之，知解通利，作《西方論答客》共三篇，分別是：

第一篇大致論述「西方不足生」，並將西方分成三等，即：一是文殊、普賢、馬鳴龍樹諸菩薩所生之西方。二是遠公（慧遠）、永明等諸知識和蘇子瞻、楊次公等諸賢者所生之西方。三是凡庸、惡人、畜生等所生之西方。

而第二、第三篇，則補充說明願生西方者之非，鮑居士說：「今主法者，惟以淨土為事，惟以此事為真，則淨土是假耶，佛說淨土是誑語耶！」其次，又針對「一心不亂」發抒議論。他說：「一心不亂，非執持名號，念念專注之謂也。」所謂「一心」，乃指「當人本有之心，本自靈妙、本自具足。」若依「『執持名號，一心不亂』的方法修持，則入魔道。」因為他曾親見數人晝夜念佛，又經幾位老善知識印證過，後來都入了魔，不可救拔。

鮑居士最後又說：「佛剎無盡，若專教人求生一剎，其餘佛剎，豈不冷靜哉？」以上是居士或站在禪宗角度，或站在《法華》、《楞嚴》的角度，明白提出自己對西方淨土的否定觀點。對此質疑，大師作了以下的回應：

其一，「唯心淨土」是就已悟道的人而言，至於未悟道的人，「漏心未盡，則生緣未休，生緣未休，則託質有所。茫茫三界大苦海中，不生淨土，而生何土？」⁴²可知，未悟道的人，煩惱心尚在，自然遭受輪迴之苦。為求無生，大師認為，西方淨土自是最好的選擇、最理想的地方。

其二，鮑居士對西方淨土的誤解，和對依淨土方法修持會入魔道的錯誤觀念，大師一一予以回應。首先，西方淨土有所謂「三輩九品」說，即：《大本》

⁴⁰ 《蓮池大師全集》第二集，〈往生集序〉，頁 832。

⁴¹ 《蓮池大師全集》第四集，《竹窗三筆--蔑視西方》頁 4004-4009

⁴² 《蓮池大師全集》第四集，《竹窗三筆--蔑視西方》頁 4010-4012

調上、中、下三輩，《觀經》調上品上生、上品中生、上品下生；中品上生、中品中生、中品下生；下品上生、下品中生、下品下生等九品。⁴³這是《大本》和《觀經》中，隨人根機之不同，而生的不同品位。但鮑居士以為西方原設三等之土以待三等之人，明顯表示他對西方淨土的認知是不清楚的。

接著，蓮池大師認為，鮑居士講人皆本具之真心，而指「執持名號，一心不亂」是入魔道的觀念是不合理的。因為在佛法的修行過程中，如果方法不正確，無論參禪或念佛都可能著魔，至於「一心不亂」之說，《阿彌陀經》云：「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。」⁴⁴可見鮑居士是不理解《阿彌陀經》的。

最後有關「佛剎無盡」之說，大師認為，鮑居士因不明瞭佛國剎土的性質，所以才有「若專教人求生一剎，其餘佛剎，豈不冷靜」的疑惑。因為西方淨土是千經萬論所讚嘆，千聖萬賢欲求生的地方，是「盡微塵眾生皆生一剎，不見增多；盡微塵眾生無一生彼剎者，亦不減少」的處所，所以鮑居士的憂心，是沒有必要的。

因為這些質疑，大師遂提出「淨土不可言無」的見解，借此突顯西方淨土的重要性，他說：

有謂唯心淨土，無復十萬億剎外更有極樂淨土。此唯心之說，原出經語，真實非謬，但引而據之者錯會其旨。夫即心即境，終無心外之境，即境即心，亦無境外之心，既境全是心，何須定執心而斥境，撥境言心，未為達心者矣。或又曰：「臨終所見淨土，皆是自心。故無淨土。」不思古今念佛往生者，其臨終聖眾來迎，與天樂異香，幢橋樓閣等，惟彼一人獨見，可云自心，而一時大眾悉皆見之有聞天樂隱隱向西而去者，有異香在室多

⁴³ 分別見於《大正藏》第12冊，《大本》頁272。《大正藏》第12冊，《觀經》頁344~346

⁴⁴ 《大正藏》第12冊，《佛說彌陀經》頁347

日不散者。夫天樂不向他方，而西向以去，彼人已故，此香猶在，是得謂無淨土乎？⁴⁵

大師認為，心與境是相即的關係，「即心即境，即境即心」，無二無別，執著而排斥境，肯定唯心淨土而否定西方淨土，不是真正通達的人。他進一步以念佛往生者，「臨終聖眾來迎」、「天樂西向以去」、「異香在室多日不散」、「天樂異香」等，且不是一人獨見，而是「一時大眾悉見之」，見證西方極樂淨土的實有與真切性。

第二是明末禪宗復興，禪僧迅速增多，但素質卻隨著下降，特別是具有弘教傳禪資格的禪師便有上千人；然而，他們之中不少是不循戒律，貶低佛典價值，並且否定西方淨土者。所以大師極力闡揚淨土一門以救之，蓮池大師的弟子廣潤在〈雲棲本師行略〉中，對大師此舉感佩萬分。他說：

又以禪、教二宗尚多流弊，禪門恆執理而廢事，講席多歧路以亡羊，甚至竊佛語為詞章，以機緣成戲論。如來慧命埒於懸絲，而法輪幾於覆轍矣，滔滔皆是。此非學者之過，抑亦倡導者之過也。師實愍焉，以為欲挽頽波，必須方便，因闡淨土之一門，用作狂瀾之砥柱。疏鈔《彌陀》一經，而性相雙融，事理無礙，俾賢知者不沉溺於偏空，而中下之流賢知向往，庶不至如弱喪而妄歸耳。⁴⁶

面對此一頽風，大師認為，欲攝受此輩，唯有淨土一門，才能力挽狂瀾。故於《阿彌陀經疏鈔》中，處處發明理性，更提事修以救之。使學習佛法的人不致如狂禪般，執理而廢事，反受落空之禍；而慧根中下的人，也能成就淨身，有所依歸。他並且在《阿彌陀經疏鈔》卷一中，力倡西方極樂世界，是諸佛菩薩欲發

⁴⁵ 《蓮池大師全集》第二集，《竹窗二筆—淨土不可言無》，頁 3380

⁴⁶ 《蓮池大師全集》第二集，〈雲棲本師行略〉頁 5164

願往生之地。他說：

如韋提希，亦遍觀十方世界，而惟願生極樂也……如脩多羅說，專念西方極樂世界阿彌陀佛，即得往生，終無有退。《智論》云，有諸菩薩，自念謗大般若，墮惡道中，歷無量劫，雖修餘行，不能滅罪，後遇知識，教念阿彌陀佛，乃得滅障，超生淨土。又《十住斷結經》云，是時座中，有四億眾，自知死此生彼，牽連不斷，欲為之源，樂生無欲國土；佛言西方去此無數國土，有佛名無量壽，其土清淨，無淫怒癡，蓮華化生，不繇父母，汝當生彼。⁴⁷

大師一方面經由佛典經論，讚嘆西方極樂之盛，另一方面鼓勵眾生發願求生淨土。「如龍樹以初地往生，摩差末以得忍往生，甚至文殊、普賢等諸大菩薩，發願往生，莫可勝數；又永明謂欲託質蓮臺，永離胎藏，生極樂等諸佛國土遊戲神通者，皆能了達自心，無不化往。」⁴⁸

他以為今人「不願西方」，是因「汨沒於五濁者也。……雖然，曰隨生，未必其真能作主而不被業牽也。曰無生，未必其真得無生法忍而常住寂光也。如未能，則戲論而已，又未能，則大言不慚而已。」⁴⁹又說：「今生持戒修福之僧，若心地未明，願力輕微，又不求生淨土，是人來生多感富貴之報，亦多為富貴所迷，或至造業墮落者。」⁵⁰如「喆老青公，俱稱有悟，而喆老後身，耽戀富貴，青公後身，多經歷苦憂，皆繇不慕往生，自失善利，致使淹滯多生，曠菩提路，豈非善根涼薄，乃致如斯。」⁵¹所以「應努力前修，不捨寸陰以期出世。」⁵²

而在《竹窗二筆》中舉了一些名人，如：蘇東坡的前身是戒禪師，韓氏子前

⁴⁷ 《蓮池大師全集》第一集，《阿彌陀經疏鈔》頁 853~856

⁴⁸ 《蓮池大師全集》第一集，《阿彌陀經疏鈔》頁 863

⁴⁹ 《蓮池大師全集》第四集，《竹窗三筆—不願西方》頁 3967

⁵⁰ 《蓮池大師全集》第三集，《竹窗三筆—來生》頁 3677~3678

⁵¹ 《蓮池大師全集》第三集，《竹窗三筆—來生》頁 3679

⁵² 《蓮池大師全集》第四集，《竹窗三筆—後身》頁 3836~3838

身是乘禪師，秦氏子檜前身為雁蕩僧為例，並說他們先前如能「精求淨土」，便不至於輾轉下劣，遭輪迴之苦，以此為戒，而勸導眾生「西方之不可不生」。⁵³他更強調「得悟人正宜往生淨土」⁵⁴，他並且以為「在此土了悟甚難，謂之豎超三界，斯那含猶一往一來，況凡人乎！此土眾生，多是先生西方，然後了悟；生西方一門，謂之橫超三界，萬無一失。」⁵⁵

綜觀蓮池大師勸誘眾生往生西方淨土的進路，除了外在環境使然，最重要的是埋藏在他內心深處，了生脫死，免受輪迴之苦的志業。大師十七歲補諸生，以學識、孝行著名於鄉里，鄰家有一老嫗，日日念佛，大師問其所以？老嫗回答：「先夫持佛名，臨終自在往生，故知念佛功德，不可思議。」自此大師遂寄心淨土，於是寫下「生死事大」四字置於案頭，以自警策。而在〈勸修淨土代言〉中，也說：

袿宏下劣凡夫安分守愚，平生所務，惟是南無阿彌陀佛六字。今老矣！儻有問者，必以此答。⁵⁶

臨終，既知時至，惟勸大眾「老實念佛」。觀上述可知大師的心志，是以西方淨土為歸趣。

蓮池大師認為，淨土一門，有事有理，唯心淨土是從理上說，淨心即是淨土；西方淨土是從事上說，淨心實為淨土之因。事依理起，理得事彰，事理交資，不可偏廢。所以即心即土，終無心外之土，即土即心，亦無土外之心。

大師強調，心與土是相即的關係，不能互相排斥，以執著心而排斥境，以唯心而否定西方淨土，都不是真正通達心者，持名念佛是往生淨土的首要法門。

⁵³ 《蓮池大師全集》第四集，《竹窗三筆—後身》頁 3836~3838

⁵⁴ 《蓮池大師全集》第四集，《竹窗二筆—得悟人正宜往生淨土》頁 3871

⁵⁵ 《蓮池大師全集》第四集，《遺稿》頁 4741

⁵⁶ 《蓮池大師全集》第二集，《勸修淨土代言》頁 2507

第三節 《阿彌陀經疏鈔》中華嚴宗與淨土宗的融合

念佛求生淨土本是《華嚴經》所主張的解脫法門之一。根據《華嚴經·入法界品》的記載，解脫長者向善財童子傳授解脫法門時，說：

善男子，我若欲見安樂世界無量壽佛，隨意即見。……彼諸如來不來至此，我不往彼，知一切佛無所從來，我無所至。知一切佛及與我心，皆悉如夢，知一切佛悉如電光，了知己心如水中相。知一切佛悉如幻，己心亦爾。⁵⁷

這是華嚴宗兼修淨土，融合華嚴與淨土的證明。佛由心想生和《觀經》的「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」⁵⁸的道理是一樣的。華嚴宗認為宇宙一切現象的本體是「一真法界」，是「一心」，它隨緣不變，不變隨緣，展現為四法界——即：事法界、理法界、事理無礙法界、事事無礙法界。這四法界交徹融攝、相即相入、圓融無礙，華嚴宗人依照此四法界說來論述，認為淨土所有事相，都是事事無礙法界，又都是法身的體現。因此可說華嚴即淨土，淨土即華嚴。⁵⁹

唐代華嚴與淨土的融合，可由李通玄看出端倪。唐代五臺山華嚴學者，人稱棗柏大士的李通玄（?-730年），所著的《新華嚴經論》卷六中，列有十種「淨土法門」⁶⁰以判攝其權實，而以毘盧遮那佛所居之蓮華藏世界及唯心淨土，屬最上實說之淨土，《阿彌陀經》及《觀經》所說之淨土，為誘引未知法空之實理者，說示有相最下之淨土，故屬權說之淨土。而華嚴四祖澄觀所著的《華嚴經疏》卷五十六，則將《華嚴經·入法界品》中德雲比丘所說二十一種念佛三昧門，歸納

⁵⁷ 《大正藏》第9冊，《華嚴經·入法界品》卷46，頁694~695

⁵⁸ 《大正藏》第12冊，《觀經》卷一，頁343上

⁵⁹ 陳揚炯《中國淨土宗通史》（江蘇：古籍出版社，2000年1月）頁453

⁶⁰ 《大正藏》第36冊《新華嚴經論》卷六，頁759

成五門。⁶¹

圓澄義和是宋代會通華嚴與淨土的人，他認為以念佛求生西方淨土為手段，通過華嚴觀行，進而與法界其他部分相即相入，圓融無礙，證得「法界心」，是念佛求生西方的目的。⁶²透過華嚴和淨土的融合，可以廣泛適應各個階層的需要，可知華嚴思想具有加深淨土的效果。明代華嚴與淨土的融合，則可在蓮池大師的《阿彌陀經疏鈔》中看到。

吳應賓在〈蓮宗八祖杭州古雲棲寺中興尊宿蓮池大師塔銘並序〉中說：至是，諸大弟子，周爰諮謀，協於克一，定以師為蓮宗八祖。⁶³

蓮池大師在淨土宗被尊為「蓮宗八祖」，同時在華嚴宗也具有地位。清代守一曾在《宗教律諸宗演派》中，尊蓮池大師為華嚴圭峰下第二十二世。⁶⁴近代高僧印光大師也說，萬曆年間，大師在華嚴宗扮演著復興者的角色，他說「明季垂中，諸宗悉衰，萬曆以來，勃然蔚興，贊首則蓮池、雪浪，大振圓宗。」褚柏思說：「賢首宗，唐季衰微，宋時雖復興不盛，明代蓮池祿宏，始獲中興。」⁶⁵在蓮池大師的信念裡，《華嚴經》在大乘經典中，佔有最崇高的地位。他說：

華嚴具無量門，諸大乘經，猶是華嚴無量門中之一門耳。《華嚴》，天王也；
諸大乘經，侯封也；諸小乘經，侯封之附庸也，餘可知矣。⁶⁶

由此可知，蓮池大師是崇尚華嚴的，大師的淨土思想也是根植於此的。印順法師說：「蓮池教宗華嚴，故以華嚴教義說淨土。」⁶⁷近代高僧太虛大師說：「由賢教修淨土，須至雲棲蓮池祿宏，始卓然為一代大師……蓮池《彌陀疏鈔》，即

⁶¹ 分別是緣境念佛門、攝境唯心門、心境俱泯門、心境無礙門、重重無盡門。

⁶² 陳揚炯《中國淨土宗通史》頁 454

⁶³ 吳應賓《蓮池大師全集》第四集，〈蓮宗八祖杭州古雲棲寺中興尊宿蓮池大師塔銘並序〉，頁 5115

⁶⁴ 《卍續藏》第 150 冊，《諸家宗派》，頁 269 上

⁶⁵ 褚柏思《中國佛學史論》（高雄：佛光出版社，1972 年 9 月），頁 50

⁶⁶ 《蓮池大師全集》第三集，《竹窗隨筆—華嚴不如良卦》，頁 3658

⁶⁷ 《佛教史地考論》，頁 90

專奉《華嚴疏鈔》為家法……《雲棲法彙》百餘卷，皆教宗賢首，行專淨土，而融通禪律及各家教義之至文。不惟明季以來，淨土宗風之暢盛得力於師，亦為淨土宗上下千古最圓純的一人。」⁶⁸

至於華嚴與淨土的會通，蓮池大師說：教者，依賢首判教分五，謂小、始、終、頓，圓。今此經者，頓教所攝，亦復兼通前復二教。⁶⁹接著又判《阿彌陀經》屬「分圓」，而說：

分屬圓教者，圓之為義，謂四法界中，前三通於諸教，復一獨擅乎圓。今此經者，圓全攝此，此分攝圓，得圓少分，分屬圓故。⁷⁰

圓教是大乘中演說實法登峰造極之教。圓是圓滿之義，圓融自在，一切通達無礙之義，圓教專接最上利根之人，由於諸法圓融，一即一切，所以一法中可以圓滿一切法。《阿彌陀經》屬寶積部，《華嚴經》屬華嚴部，兩者雖不同部，但大師在《阿彌陀經疏鈔》中說明，依判教五教（小乘教，大乘始教，大乘終教、頓教，圓教）判釋《阿彌陀經》屬頓教，他說：「此經攝於頓者，蓋謂持名即生，無迂曲故。⁷¹前通終教，後通圓教，又《華嚴》圓極，《阿彌陀經》得圓少分，是《華嚴》的眷屬流類，所以可以會通。

接著說明最能代表華嚴宗理論特徵的「事事無礙法界」。大師認為，四法界：事法界、理法界、事理無礙法界、事事無礙法界中，前三法界通於諸教，只有事事無礙法界，唯《華嚴》一經獨有，故稱《華嚴經》為圓教，名為別教一乘。蓮池大師稱《阿彌陀經》是「分屬圓教」，意思是說《華嚴經》屬全圓，而此經得《華嚴經》的少分，也就是「事事無礙法界」也體現在大、小《阿彌陀經》中，所以《阿彌陀經》「分屬圓教」。大師作《阿彌陀經疏鈔》，一開頭便把「自性」

⁶⁸ 《太虛大師全書》，頁 743

⁶⁹ 《蓮池大師全集》第一集，《阿彌陀經疏鈔》，頁 879

⁷⁰ 《蓮池大師全集》第一集，《阿彌陀經疏鈔》，頁 885

⁷¹ 《蓮池大師全集》第一集，《阿彌陀經疏鈔》，頁 882

與《阿彌陀經》並列：

靈明洞徹，湛寂常，非濁非清，無背無向，大哉真體，不可得而思議者，其唯自性歟。⁷²

接著，又以華嚴的「四法界」解釋《阿彌陀經》，他說：

阿彌陀佛全體是當人自性也。……以四法界會之，叫清濁向背，是事法界；靈明湛寂，是理法界；靈明湛寂而不變隨緣，清濁向背而隨緣不變，是理事無礙法界；不可思議，是事事無礙法界。以此經分攝於圓，亦得少分事事無礙故，末言自性，亦是結屬四法界歸一心也。⁷³

以四法界解釋阿彌陀佛的真身，這是華嚴和淨土最深的會通處。蓮池大師列舉十個例子來說明華嚴和淨土會通之理，分別是：

(一)《華嚴》器界塵毛，形無形物，皆悉演出妙法言音。此則水鳥樹林，咸宣根力覺道諸法門故。(二)《華嚴》一微塵中，具足十方法界，無盡莊嚴。此則如《大本》云，於寶樹中，見十方佛剎，猶如鏡像故。(三)《華嚴》不動寂場，遍周法界，故云體相如本無差別，無等無量悉周遍。此則如《大本》云，阿彌陀佛常在西方，而亦適十方故。(四)《華嚴》喻藥王樹，若有見者，眼得清淨，乃至耳鼻六根，無不淨，眾生見佛，亦復如是，以見圓覺佛，聞普門法，神力乃爾。此則阿彌陀佛道場寶樹，見者聞者，六根清淨故。(五)《華嚴》八難超十地之階，此則地獄鬼畜，但念佛者，悉往生故。(六)《華嚴》一即一切故，如來能於一身現不可說佛剎微塵數

⁷² 《蓮池大師全集》第一集，《阿彌陀經疏鈔》，頁 813

⁷³ 《蓮池大師全集》第一集，《阿彌陀經疏鈔》，頁 818~819

頭，一一頭出爾所舌，一一舌出爾所音聲，乃至文字句義，充滿法界，此則如《大本》云，彼國無量寶華，一一華中，出三十六百千億那由他百千光明，一一光明，出三十六億那由他百千佛，普為十方說一切法故。(七)《華嚴》舍那釋迦，雙垂兩相，此則如《觀經》云，阿彌陀佛現六十萬億那由他恆河沙由旬之身，而又見丈六之身，於池水上故。(八)《華嚴》以盧舍那佛為教主。此則如清涼云，阿彌陀佛即本師盧舍那故。(九)《華嚴》名大不思議，此則亦名不可思議功德故。(十)《華嚴》為教，即凡夫心，便或諸佛不動智，此則不越稱名，佛現前故。⁷⁴

這是大師將《阿彌陀經》與《華嚴經》圖融會通，歸納出二經中十個相同處，用以佐證《華嚴經》全圓，《阿彌陀經》分圓之判教。其實這樣的分別，只是蓮池大師隨宜界說，月落千江，月分為千，實則並無二月，一隙窗櫺之月，亦全體是月。《華嚴經》、《阿彌陀經》同屬不思議經，實際上無全無分，而又可全可分。

其次，《華嚴經》中最能支持蓮池大師「淨土往生思想」的是〈普賢行願品〉。大師在《摸象記·普賢行願品》中說：

華嚴所說十方法界，如是廣大不可思議；圓頓法門，如是廣大不可思議；普賢菩薩為華嚴長子，如是廣大不可思議；所發十顯，如是廣大不可思議。而要其歸宿，乃曰：願我臨欲命終時，盡除一切諸障礙，面見彼佛阿彌陀，即得往生安樂剎。⁷⁵

普賢菩薩十大願，其最終歸宿，乃在西方淨土，足見往生西方淨土的重要性。大師雖以華嚴為根據解釋教理，但他所極力倡導的卻是西方淨土。

〈普賢行願品〉是唐國師三藏般若所譯四十卷《大方廣佛華嚴經》中的最後

⁷⁴ 《蓮池大師全集》第一集，《阿彌陀經疏鈔》頁 885~888

⁷⁵ 《蓮池大師全集》第一集，《摸象記--普賢行願品》頁 3619

一卷，其要旨在說明普賢的十種廣大行願，即：一者禮敬諸佛、二者稱讚如來、三者廣修供養、四者懺悔業障、五者隨喜功德、六者請轉法輪、七者請佛住世、八者常隨佛學、九者恆順眾生、十者普皆迴向；而其旨趣是在阿彌陀佛的極樂世界，因為經中有臨終時，得見阿彌陀佛，往生極樂世界之說。經云：

是人臨命終時，最後剎那，一切諸根悉皆散壞，一切親屬皆悉捨離，一切威勢悉皆退失，輔相大臣、宮城內外、象馬車乘、珍寶伏藏，如是一切無復相隨。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、文殊師利菩薩、普賢菩薩、觀自在菩薩、彌勒菩薩等。此諸菩薩，色相莊嚴，功德具足，所共圍遶，其人自見，生蓮華中，蒙佛授記。⁷⁶

欲往生淨土者，只要依十大願王的願力，加以勤勵實行，發願即能導向極樂世界，面見彌陀，這是大師最大的期望，願法界眾生能夠信受奉行。

由於明末政治腐敗，狂禪盛行，僧俗多談玄說妙，不重視實行，士大夫承王學未流，卻不了解陽明學說的意旨而競談心學，遂執理廢事，造成禪門的墮落與衰頹。蓮池大師說：

爾喜讀理性，厭說事相，都緣要顯我是高流，怕人說我不通理性。噫！若真是理性洞明，便知事外無理，相外無性，本自交徹，何須定要捨事求理，離相覓性？⁷⁷

這是蓮池大師對於當時人執理廢事所發的議論，他又說：「佛成道時，已當

⁷⁶ 《大正藏》第10冊，《華嚴經》卷40，頁468

⁷⁷ 《蓮池大師全集》第二集，《淨土疑辯》頁1584

濁世，況今末法，正入門爭，轉展陵夷。」⁷⁸基於對時代的體認，大師主張，修淨土者，應以〈行願品〉的精神為主，而參酌《華嚴合論》的論述，融會理事，以匡正時弊。他說：

論淨土者，當據〈行願品〉為主，而以《合論》參之。⁷⁹

大師對於得華嚴要旨，卻以西方淨土為依歸者特別讚歎，如宋代孫良得華嚴要旨，依大智律師受菩薩戒，日誦佛萬聲，二十年來從不間斷。大限到來時，家人請僧念佛，助其往生。僧人聚集念佛，不久，見孫良望著空中合掌說，佛與菩薩已降臨，便退坐往生。大師對於孫良了解華嚴奧旨而日日念佛，且事理圓融，了悟華藏與淨土，是一非二的境界，頗為稱頌，他說：

此老得華嚴之旨，何乃求生淨土？……此老事理圓通，華藏，蓮池是不足一非二疑，正爾求生，不足疑也。⁸⁰

大師對於孫良得華嚴之旨，又能念佛求往生之舉，給予高度的肯定。

⁷⁸ 蓮池大師全集》第一集，《阿彌陀經疏鈔》頁 850~851

⁷⁹ 《蓮池大師全集》第二集，《往生集》，頁 2420

⁸⁰ 《蓮池大師全集》第二集，《往生集》，頁 2420

第五章 雲棲株宏的淨土實踐論

《阿彌陀經》是大乘經典中，最有名的一部經典。此經演說大乘，以依正清淨，信願往生為宗趣，所述皆自利利他、菩薩淨佛國土、教化眾生之道。其中念佛法門，乃濟度眾生之瑰寶，圓頓上乘之妙法。大師疏鈔此經，深遠宏大。本節由《阿彌陀經》的內涵，討論持名念佛法門的獨要意義和蓮池大師的淨土實踐，並了解蓮池大師淨土思想的特殊意涵。

第一節 「念佛」的殊勝意義

淨土三經中，大師唯闡揚《阿彌陀經》，並為它作疏鈔，可想見其重要性。大師說：「夫垢心難淨，混若黃河，妄想難收，逸如奔馬，歷恆沙無數量之劫，輪轉未休，攻三藏十二部之文，覺路彌遠，而能使濁者清，背者向，一念頓超，片言即證，力用之妙，何可思議。如是妙用，當是何經？惟《阿彌陀經》足以當之。」¹又說：「其餘法門，或浩博而難持，或幽深而罔措，今但片言名號，便入一心，既得往生，直至成佛，即方便而成圓頓。神功勝力，不歸此經，將誰歸乎？」²由此，大師不僅讚嘆《阿彌陀經》的妙義，同時也強調持名念佛的重要性，即不論慧根大小，念佛者即得往生。

蓮池師由幾個方面來突顯《阿彌陀經》的優異性，分述如下：

諸經皆有通、別二序，通則證信，別則發起。如《觀經》云：「韋提傷子惡逆，厭濁求淨，而曰：『我以生清淨世界，不樂此閻浮提濁惡世也。』」³因此以「閻王母子」為發起序。《大本》云：「世尊一日容顏異常，阿難問言：我從侍佛，

¹ 蓮池大師《佛說阿彌陀經疏鈔》第十九集，頁 523

² 蓮池大師《佛說阿彌陀經疏鈔》第二十集，頁 378

³ 《觀無量壽佛經義疏》CBETA 電子版 No. 1754，頁 365

未曾獲睹威容，有如今日，豈非念過去諸佛，或念未來諸佛，故致然耶？佛言：善哉！阿難……汝所問者，勝布施一四天下聲聞、緣覺諸天人民，乃至蜎蟻，經於累劫，尚百千萬倍，不可以及，所以者何？諸天人民，乃至蜎蟻，皆因汝問而得度脫。」⁴因此以「如來顏容」為發起序。再看其他經典，也多因有問在先，然後佛為宣演；唯獨《阿彌陀經》不然。主要原因在於，佛陀悲憫現前眾生，樂著生死，不求出離，為急救眾生，唯恐不及，故不待請，所以宣演此經。佛說此經，蓋因大悲心使然，其大悲有三：

一者，佛在世時，憐此五濁，說難信法，是為第一重大悲憫念眾生。二者，佛滅度後，福慈日淺，罪障益深，故說此經，咸令未來雖不見佛，佛滅法存，但有信者，速超生死，是為第二重大悲憫念眾生。三者，如《大本》言，佛滅久遠，當來之世，經道滅盡，獨留此經住世度生，最後方滅，則知滔天之際，尚作慈航，大夜方沉，猶稱法炬，是為第三重大悲憫念眾生也。⁵

由於佛陀欲救度眾生脫離生死海的心急切，故不待請而演說《阿彌陀經》，所以大師遂將「佛陀無問自說而無發起序」定義為「不發起之發起」。

再者，佛說二經（《觀經》、《大本》二經），雖然亦大悲心切之體現，特示往生。然就三經而論，《阿彌陀經》是最切要的一部經典，大師說：

《觀經》觀法精微，《大本》願門廣大，未若此經，但事持名，即生彼國，尤為要而又要，故佛意於斯，亦復切而又切，為諸眾生作不請友也。⁶

大師認為，三經中以四十八願，併包幽顯，統括聖凡，廣大寬闊的《大本》和妙觀精微的《觀經》，未若「執持名號」的《阿彌陀經》來得殊勝易行，這是

⁴ 〈西歸直指·阿難啟請〉，CBETA, X62, n1173, p.0103b01。

⁵ 《蓮池大師全集》第一集，頁 851~852

⁶ 《蓮池大師全集》第一集，頁 1024

大師疏鈔《阿彌陀經》的主要原因之一。

其次，就淨土三經而言，往生西方淨土的條件各有異同，分別是：

一、修十六種觀想法

即：日想觀、水想觀、地想觀、寶樹觀、八功德水想觀、總想觀、華座想觀、像想觀、佛真身想觀、觀世音想觀、大勢至想觀、普想觀、雜想觀、上輩上生觀、中輩中生觀、下輩下生觀。

二、發願往生極樂

修習淨業三福，和特定的禪觀，並發願往生，則諸佛現前，而為授記。依據《大本》的記載：

十方世界諸天人民，其有至心願生彼國，凡有三輩：其上輩者，捨家棄欲而作沙門，發菩提心，一向專念無量壽佛，修諸功德，願生彼國。……其中輩者，……雖不能行作沙門，大修功德，當發無上菩提之心，一向專念無量壽佛，多少修善，奉持齋戒，起立塔像，飯食沙門，懸繒然燈，散華燒香，以此迴向，願生彼國。……其下輩者，……假使不能作諸功德，當發無上菩提之心，一向專意乃至十念念無量壽佛，願生彼國，若聞深法，歡喜信樂，不生疑惑，乃至一念念於彼佛，以至誠心，願生彼國。⁷

發菩提心，一向專念無量壽佛，願生彼國，是《大本》上、中、下三輩往生極樂淨土的共同行門。

依據《阿彌陀經》的記載：

不可以少善根福德因緣，得生彼國……，若有善男子、善女人，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

⁷ 《大正藏》第 12 冊，《大本》卷下，頁 272

終時，心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。⁸

執持名號，一心不亂，即得往生，是《阿彌陀經》往生淨土的條件，依持名念佛，而成就念佛三昧，既簡易又迅速。

淨土三經中，大師先就《大本》和《阿彌陀經》做一比較，他說：

《無量壽經》，廣陳依正，備載修持，今此經者，崇簡去繁，舉約該博，更無他說，單指持名，但得一心，便生彼國，可謂愈簡愈約，愈妙愈玄，徑中徑矣。⁹

由於《大本》與《阿彌陀經》二經皆演說淨土法門，隸屬同部，而《阿彌陀經》辭簡而理亦明，事約而功倍勝；《大本》廣談諸福，而此經但持名號，即為多福多善。《大本》猶分三輩，而此經謂但生彼國，俱得不退菩提，所以此經不僅是種種念佛法門中切要者；持名念佛，又於本部中最切要者，可說是徑中之徑。

而對於《觀經》與《阿彌陀經》的比較，大師說：

良以觀雖十六，言佛遍周，佛雖至極，惟心即是。今聞佛名，一心執持，可謂至簡至易，功不繁施，而萬法惟心，心清淨故，何事不辦？剎那運想，依正宛然，舉念欲生，便登彼國。是則難成之觀，不習而成。故以持名念佛，所守尤為要約也。¹⁰

十六觀經開顯種種觀法，其歸宗乃在「是心作佛、是心是佛」二語。由於凡夫心散亂，要想修滿十六觀，並非易事；而《阿彌陀經》以簡攝繁，「執持名號，至於一心」，不但《觀經》行門全攝其中，即《華嚴》、《法華》一切大乘經典，

⁸ 《大正藏》第12冊，《彌陀經》卷一，頁347

⁹ 《蓮池大師全集》第一集，頁874~875

¹⁰ 《蓮池大師全集》第一集，頁827

八萬四千行門，無不攝持在此一句佛號中，可知念佛法門的殊勝。

至於孤山智圓（976-1022年）「判《觀經》『十六觀法』為『定善』，《阿彌陀經》『執持名號』為『散善』」的說法。蓮池大師以：「《觀經》依『一心作觀』修行，《阿彌陀經》依『一心稱名』修行，兩者乃同依一心，不須揚彼而抑此。」予以回應。大師說：

今謂一心三觀，心不亂，有事有理，即事一心，已非全散，何況理一？……
彼經三觀，即空即假即中，超乎次第，是為一心。今經執持名號，一心不亂，則能持所持，了不可得，是名空觀。正當空時，能所歷然，是名假觀。非假非空，常空常假，不可思議，是名中觀。良以單提聖號，直下一心，有何次第，正三觀圓修之義也。是則彼經以心觀為宗，此經以心念為宗，觀即念也，念即觀也，兩經所說，既同一心，何獨此經抑之為散？故此法門名念佛三昧，亦名一行三昧，亦名諸佛現前三昧，亦名般若三昧，亦名普等三昧，三昧之言定也，既通多種三昧，何得為散？¹¹

大師認為，觀想若非一心，觀亦成散，持名若得一心，持即成定，所以修行不在觀想、持名，而在「一心」與「不一心」。最後大師總結說，二經其義一也，而此經尤為獨要。他說：

一者，《觀經》所明佛身，雖云即報即法，而那由恆沙，不無數計，生身尊特，猶待辯疑；此經但曰光明無量，壽命無量，則不屬諸數，直指法身，獨要一也。二者，十六妙門，雖云即觀即心，而先日，次水，次地，次樹，次座，方入佛觀，則不無次第，猶覺繁長；此經不修餘業，單事持名，條爾一心，便得佛現，獨要二也。三者，上三品生，乃能遊歷十方，承事諸佛，中、下二品，皆無此文；今持名往生，便得供佛諸方，食時還國，獨

¹¹ 《蓮池大師全集》第一集，頁 889~890

要三也。¹²

《阿彌陀經》以功德、智慧、身相、光明一切皆悉無量，只要一心想名，即得佛現其前，大師由此特顯持名念佛乃徑中之徑，而《阿彌陀經》實為不可思議功德經。

再次，大師根據《阿彌陀經》上所言「得生彼國者，不可以少善根福德因緣」，說明「持名」的殊勝，藉此突顯《阿彌陀經》的妙義。大師對於「善根、福德」的詮釋，乃雙取靈芝元照律師（1048 -1116 年）和海東元曉法師（617-686 年）之說，也就是取靈芝「以善根為正行，屬之持名」的觀點，又取海東「以多善多福為正行，云是發菩提心」的觀點，合會其義，而謂：

欲生彼國者，須多善多福。今持名，乃善中之善，福中之福，正所謂發菩提心，而為生彼國之大因緣也。¹³

大師於此，又分述兩個觀點如下：

一、持名，乃善中之善、福中之福，即發菩提心

關於善根，大師認為《觀經》第三福發菩提心，《大本》三輩往生，皆言發菩提心，而「今經持名，正迴向無上菩提之善根也。以阿彌陀佛，即無上菩提故，是則善中之善，名多善也。」¹⁴只要持念「阿彌陀佛」名號，則具善中之善。

接著，大師又根據《大智度論》中「五菩提」的說法，以發明「持名」的功德，他說：

一，發心菩提，謂於無量生死中，發大菩提心也；而持名，正於凡夫生死心中，起大覺故。二，伏心菩提，謂斷諸煩惱，降伏其心也；而持名，則

¹² 《蓮池大師全集》第一集，頁 895

¹³ 《蓮池大師全集》第一集，頁 1189

¹⁴ 《蓮池大師全集》第一集，頁 1201

正念纔彰，煩惱自滅故。三，明心菩提，謂了達諸法實相也；而持名，正即此一心，明了一切諸法實相故。四，出到菩提，謂得無生忍，出三界，到薩婆若也；而持名，即得一二三忍，捷超生死，趨一切智故。五，無上菩提，謂坐道場，成最正覺也；而持名，則得不退轉地，直至成佛故。¹⁵

「五菩提」為生死凡夫由初發心到究竟成佛的過程。而此一過程，可由「持名」達成等正覺，可知「持名」之殊勝，又《阿彌陀經》一經大旨，正重持名，足證此經之妙義。關於福德，大師認為《觀經》的孝養父母，《大本》的修諸功德，皆屬福德，而「持名」乃福中之福。他的理由是，彌陀乃萬德名號，一名纔舉，萬德齊圓，不期於福，福已全備。再者，以持念力，自然諸惡不作，眾善奉行，以之修福，福易聚集，是則福中之福，名多福也。¹⁶

二、發菩提心乃往生極樂淨土的正因

大師認為，發菩提心乃在植善根。《阿彌陀經疏鈔》中說，「發凡夫心，是謂無善根，發聲聞心，不發菩提心者，是謂少善根。」又說：「菩提善根，入道正因。」也就是說，萬善之根本是因，然須藉由一切福德因緣，才能助成菩提，因此，他認為「善根為因，福德為緣」。至於有人對「何故《觀經》發菩提心在第三福？」的疑惑提出問難，大師則以「發菩提心，乃善、福兼具」回應，他說：

福有事理，此菩提心，是般若中如虛空不可思量之福，非達摩所斥人天有漏之福也。故前二福（一者孝養父母等，二者受持三歸等）猶共凡小，此獨擅大乘耳。然今疏不以配福，而屬之善根者何？良以善之與福，別之則二，總之則一。別而言之，則菩提心偏屬善根；總而言之，則菩提心亦可云福，《觀經》總舉言福無礙。¹⁷

¹⁵ 《蓮池大師全集》第一集，頁 1199~1200

¹⁶ 《蓮池大師全集》第一集，頁 1199~1200

¹⁷ 《蓮池大師全集》第一集，頁 1203

諸經言，不發正覺菩提之心，雖行六度萬行，心經恆沙劫，終不成佛。大師並且於〈西方願文解〉中明白指出：「發如是乃修淨土，是謂正因苟為不然，雖勤念佛，因地不真，果招迂曲。」¹⁸可知，發菩提心，乃萬善的根本，是善中之善，福中之福，是往生西方淨土之正因。

綜上所述，三經雖具陳修行法門，但難易有別。唯《阿彌陀經》言簡義豐，言近旨遠，境界幽邃。而念佛法門，又是「萬善具足，萬行兼收」的法門，一句佛號簡便省力，臨命終便能往生解脫，實是末法之要津。

第二節 淨土行法體系

一、念佛的法門

念佛法門其要有三，即「信」、「願」、「行」。信願行三者具有相輔相成的關係，舉一即三，通融交徹，無信不足以啟願，無願不足以導行，無行難以證信滿願，反之亦然。

「信願行」的內容，可追溯到北魏曇鸞及唐善導的著作。¹⁹曇鸞依據《大本》和《往生論註》對「信願」加以發揮。「三心」之說，是《觀經》上上品所載之文，善導擴而大之，在其《四帖疏》中，闡述「三心」具備了「信願行」的內容——「信」即「深心」，「願」即「迴向發願心」，「行」即「至誠心」²⁰，而《阿彌陀經》一經則獨具「信願行」之深義。大師在《阿彌陀經疏鈔》中依據《阿彌陀經》的經義，進一步闡述：

信：謂信生佛不二，眾生念佛，定得往生，究竟成佛故。如《經》所云：

「汝等皆當信受我語」是也。願：謂信非徒信，如子憶母，瞻依向慕，必

¹⁸ 《蓮池大師全集》第二集，頁 1874

¹⁹ 郭麗娟撰：《〈彌陀疏鈔〉與〈彌陀要解〉之比較研究》，台北：中華佛學研究所碩士論文，1998年11月，頁93

²⁰ 望月信亨著 釋印海譯：《中國淨土教理史》，（台北：華宇出版社，1984年）頁54-56、128-132

欲往生故。如《經》所云：「應當發願，生彼國土」是也。行：謂願非虛願，常行精進，念念相續，無有間斷故，如《經》所云：「執持名號，一心不亂」是也。此之三事，號為資糧。資糧不充，罔克前進，又復此三，如鼎三足，或俱無，或具一缺二，或具二缺一皆不可也。²¹

大師此說，乃針對眾生的根機，作為選擇的原則。換句話說，他將眾生根機分為「器」與「非器」。所謂「無信者」、「無願者」、「無行者」或「不信」、「信而無願」、「願而無行」或「雖行眾善，於彼佛土，無信願行」，屬於「非器」；除此之外，皆屬「器」。

其次，此「信」包括信自、信他兩項。信自，即信生、佛不二，自性即是佛。迷此心為眾生，悟此心為諸佛。可知淨土唯心。信他，即相信佛的悲智，堅信彌陀願力不可思議，眾生念佛，定能仰仗佛力往生淨土，速疾成就。「願」，在深信的基礎上，自心起「厭離娑婆，欣求極樂」的誓願。「行」，信願是往生的關鍵，深信切願之後，便應身體力行，即「執持名號，一心不亂」。接著，大師對「信、願、行」加以說明：

(一) 信

《智論》云：「佛法大海，信為能入。」²²「信」是入菩提大道的根源，是萬行萬德之首要。是故原始佛教三十七道品中的五根、五力，法相宗的十一善法，皆以信為先。五根中以信根為本，大乘圓教五十五個修證階位亦以信為始，因此，入佛道的要門，乃以信居首，而求生淨土，信為最先。大師在註《阿彌陀經》的「汝等皆當信受我語，及諸佛所說」時，說：「信者，不疑之謂；受者，信已而領納不忘之謂。」²³又說：「信即心淨」並引述《成唯識論》云：「信者，謂於實德，深忍樂欲，心淨為性。」²⁴可知「聞說佛名，心不疑貳，是之謂信。」²⁵他

²¹ 《蓮池大師全集》第一集，頁 899~900

²² 《蓮池大師全集》第一集，頁 965

²³ 《蓮池大師全集》第一集，頁 1345

²⁴ 《蓮池大師全集》第一集，頁 1346

認為，佛對於此經「重重勸信」的原因，乃在於「良以不願，繇於不信，不信，則起行無繇。」²⁶不信則不願，不信則行無所依循。大師又引諸經之言，強調「信」的重要，他說：

如《大本》言：「不信佛語者，乃惡道中來，餘殃未盡，愚癡不信，未當解脫。」又法藏願云：「至心信樂，欲生我刹，十念必生，惟除五逆誹謗正法。」誹謗正法者，不信之謂也。又《文殊般若經》末亦云：「惟除不信」，又《華嚴》謂：「信為道元功德母。」清涼大師云：「高齊大行和尚，宗崇念佛，以四字教詔，謂信憶二字，不離於心，稱敬二字，不離於口。」往生淨土，要須有信，千信即千生，萬信即萬生，信佛名字，諸佛即救，諸佛即護，心常憶佛，口常稱佛，身常敬佛，始名深信。任意早晚，終無再住閻浮之法，此策發信心，最為切要也。²⁷

最後引《華嚴經》之說，強調「今修淨土，主乎心淨，信為急務」：

華嚴十信，全以果佛為自信心，良繇佛即是心。故眾生心中，念念常有佛成正覺，作如是信。²⁸

大師說：「眾生因信生願，因願起行，從初發心，次得往生，究竟成佛，皆資信力，故云：始終信為根本。」²⁹又說：「若能諦信，何須遍歷三乘，久經多劫，不越一念，頓證菩提，豈非大事。」³⁰可知，信是深植心識的根，是修行世出世間法的先決條件。

²⁵ 《蓮池大師全集》第一集，頁 1218

²⁶ 《蓮池大師全集》第一集，頁 1344

²⁷ 《蓮池大師全集》第一集，頁 1344

²⁸ 《蓮池大師全集》第一集，頁 1346

²⁹ 《蓮池大師全集》第一集，頁 1382

³⁰ 《蓮池大師全集》第一集，頁 848

（二）願

大師依據《阿彌陀經》：「若有眾生聞是說者，應當發願，生彼國土」，對「願」進一步闡述：

願從信起，……過、未、現在，但有願者，無一不生，方知願力如是廣大，焉可不信，焉可不願？³¹

可知，信已而執，心起樂欲，是之謂願。³²又說：「願之為力，不可思議，彼佛淨土，亦繇願故，臨終往生，惟仗願故，三界因果，悉隨願故，諸大菩薩，皆願生故。」³³所以，大師特別推崇《大本》的「四十八願」，他說：

法藏以因中四十八願，今成佛道，廣度眾生，則如來無盡功德，皆從願生。

34

大師不僅強調願力的不可思議，普勸眾生發願，並寫下了言簡意賅然深心切願的〈西方發願文〉³⁵，印光大師稱讚此文「詞理周到，為古今冠」。³⁶

（三）行

願已而持，心勤精進，是之謂行。³⁷大師將「行」分為「助行」和「正行」兩種。「助行」指修一切善根福德，即《阿彌陀經》所言：「舍利弗，不可以少善根福德因緣，得生彼國。」「正行」則指「執持名號，一心不亂」，即《阿彌陀經》所言「舍利弗，若有善男子，善女人，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。」信願行乃淨業修

³¹ 《蓮池大師全集》第一集，頁 1350

³² 《蓮池大師全集》第一集，頁 1218

³³ 《蓮池大師全集》第一集，頁 1192

³⁴ 《蓮池大師全集》第一集，頁 1192

³⁵ 《蓮池大師全集》第二集，頁 1871

³⁶ 印光法師著：《印光法師文鈔》（台北：中華大典編印會印行，1968年10月），頁 136

³⁷ 《蓮池大師全集》第一集，頁 1218

持之宗要，為淨土三資糧，猶如鼎的三足，缺一不可。三者之中，又以「持念佛名」最為重要，具備聞思修三慧。

執持名號在《彌陀要解》中被判為行行，即行「信願慧行」之意，則執持就屬於助行：

問：既判信願屬慧行，持名屬行行，則執持名號應是助行。何名正行？何得一聲聲皆悉具多善根福德？答：依一心說信願行，非有先後，亦非定三。蓋無願行，不名真信；無行無信，不名真願；無信無願，不名真行。今全由信願而執持名號，故一聲聲中，信願行三皆悉圓具，所以名多善根福德因緣。³⁸

因為執持名號為正行，就是助行，則所謂「正行」為何？正行指信、願、行三者具足之持名念佛。而《阿彌陀經疏鈔》對助行有進一步的說明，其云：

承上言凡草易就，善聚難親，何況最上善人之會，豈可以少善少福而得生也？於中靈芝：以善根為正行，屬之持名，以福德為助行，屬之淨業三福；海東：則總以多善多福為正行，云是發菩提心，以少善少福為助行，云是執持名號，二義相違。今雙為和會，謂欲生彼國，須多善多福。今持名，乃善中之善，福中之福，正所謂發菩提心，而為生彼國之大因緣也。³⁹

可以看出在《阿彌陀經疏鈔》中，助行就是發自內心具有福德的舉止。

在助行實踐方法部份，「助行」範圍相當地廣，凡是備修萬行、萬善、止惡、修一切善法、執持佛名號、迴向皆為助行。《佛說觀無量壽佛經》云：

³⁸ (明)釋智旭：《阿彌陀經要解》，《大正藏》第37冊，頁371c-372a。

³⁹ (明)釋智旭：《阿彌陀經要解》，《大正藏》第37冊，頁371c-372a。

欲生彼國者，當修三福：一者、孝養父母，奉事師長，慈心不殺，修十善業；二者、受持三歸，具足眾戒，不犯威儀；三者、發菩提心，深信因果，讀誦大乘，勸進行者。⁴⁰

而在《觀經》中有提到修三福，亦為助行的展現，依據《觀經》的記載：

欲生彼國者，當修三福：一者孝養父母，奉事師長，慈心不殺，修十善業。二者受持三歸，具足眾戒，不犯威儀。三者發菩提心，深信因果，讀誦大乘，勸進行者。如此三事名為淨業……此三種業，乃是過去、未來、現在，三世諸佛淨業正因。⁴¹

又《阿彌陀經》曰：「不可以少善根福德因緣得生彼國。」⁴²知有培植深厚的善根因緣，增長福德資糧，才得以往生淨土，是為三世諸佛淨業正因。如：孝敬父母師長，受持三皈、五戒、十善，勤修六度⁴³，故發菩提心、佈施、持戒、讀誦大乘經典等，皆為增長善根福德之淨業，其過程應該隨分隨力去做，讓善根增長，福德增勝。故欲求往生淨土，念佛是主行，培植善根福德則為是助行。

大師又說：

一者聞說佛名，是為聞慧；二者執受在懷，是為思慧；三者持守不忘，是為修慧。⁴⁴

⁴⁰ 《佛說觀無量壽佛經》T.12,p.341c。

⁴¹ 《大正藏》第12冊，《觀經》頁341

⁴² 《阿彌陀經》，《大正藏》第十二冊，頁347b。

⁴³ 五戒：不殺生、不偷盜、不邪淫、不兩舌、惡口、妄言、綺語、不飲酒；十善：（一）不殺生；（二）不偷盜；（三）不邪淫；（四）不妄語；（五）不兩舌，即說離間語、破語；（六）不惡口，即惡語、惡罵；（七）不綺語，即雜穢語、非應語、散語、無義語。乃從染心所發者；（八）不貪欲，即貪愛、貪取、慳貪；（九）不瞋恚；（十）不邪見，即愚癡。六度：布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧。行持以上五戒十善六度皆是往生之助行。

⁴⁴ 《蓮池大師全集》第一集，頁1197。

《華嚴》云：「得無生慧，先賴多聞。」⁴⁵又云：「佛法無人說，雖慧不能了。」聽聞經論之所宣揚，或聞知識之所開示，一歷耳根，永為道種，是為「聞慧」。⁴⁶換句話說，聽聞阿彌陀佛具有無量功德，始知執持彌陀名號，即是聞慧。既聞得彌陀名號之後，諦審諦觀，誠然接受，存乎一心，便是「思慧」。既深思之，且欣然力行，念念相續，真切不忘，即是「修慧」。

二、念佛的方法

在「信」「願」「行」三門修持中，「持名」一法，是最重要的行法。大師將持名分作「事持」和「理持」兩種。他說：

持有事、理，理復淺深。今下生者，僅是事善。若成理觀，則與彼經三觀圓修，冥契不二，何慮品位之不高也。⁴⁷

又說：

念佛有二：一者念佛心性，二者念佛身名。念心性者，見真佛也，不妨觀光明相好之佛於西方；念身名者，見應佛也，亦能睹自性天真之佛於象外。……理事同原。⁴⁸

事念見應佛，理念見真佛，事念得下品。但理事同源，若修成理觀，則不愁品位不高。

所謂「事持」，大師說：「憶念無間，是謂事持。」即：

聞佛名號，常憶常念，以心緣歷，字字分明，前句後句，相續不斷，行住

⁴⁵ 《蓮池大師全集》第一集，頁 1216

⁴⁶ 《蓮池大師全集》第一集，頁 1216~1217

⁴⁷ 《蓮池大師全集》第一集，頁 684

⁴⁸ 《蓮池大師全集》第二集，頁 1596

坐臥，唯此一念，無第二念，不為貪瞋煩惱諸念之所雜亂，……如《成具光明定意經》：「所謂空閒寂寞，而一其心：在眾煩惱，而一其心，乃至褒貶利失，善惡等處，皆一其心者，是也。」⁴⁹

密密持名，以能念之心，念所念之佛，能所分明，心佛相應，心不離佛，佛不離心，念茲在茲，無有間斷。行住坐臥，不離一句佛號，不起一切妄想，是為「事持」。事持又可分為：一者明持，謂出聲稱念，二者默持，謂無聲密念，三者半明半默持，謂微動脣舌念，咒家名金剛持是也，又或記數持，或不記數持，隨便皆可。⁵⁰大師強調掌握這幾種念佛方法時，要適切適度。他認為高聲太費力，默念又易昏沉，最好採金剛持，也就是綿綿密密，聲在脣齒之間。但又不可執定，或覺費力，則不妨默持；或覺昏沉，則不妨高聲。對於有些人只是手打魚子，隨口叫喊，大師認為如此工夫不力，必須「句句半口入耳，聲聲喚醒自心。譬如一人濃睡，一人喚云某人，則彼即醒矣，所以念佛最能攝心。」⁵¹大師指出，無論採用什麼方法念佛，最重要的是專一心志。他說：「念從心起，心思憶而不忘，故名曰念。」⁵²真正念佛，是從心裡念起，心不斷地思念憶念佛，永不遺忘，叫做「念」，如僅「口誦佛名，心遊千里」是名「讀佛」而非「念佛」。

最後，又引天如禪師的說法：「口與心，聲聲相應，心與佛，步步不離。」⁵³如此念佛，若達一心不亂，當巍巍不動如泰山。⁵⁴

關於「理持」，大師認為「體究無間，是調理持。」即：

聞佛名號，不惟憶念，忽然契合，即念反觀，體察究審，鞠其根源，體究

⁴⁹ 《蓮池大師全集》第一集，頁 1228

⁵⁰ 《蓮池大師全集》第一集，頁 1215

⁵¹ 《蓮池大師全集》第四集，頁 4036

⁵² 《蓮池大師全集》第三集，頁 3704

⁵³ 《蓮池大師全集》第二集，頁 1566

⁵⁴ 《蓮池大師全集》第四集，頁 4036

之極，於自本心。⁵⁵

又聖嚴法師說：

所謂「理持」，稱做「體究念佛」，與禪宗教人舉話頭、下疑情相似。⁵⁶

透過聞佛名號，進行反觀，也就是對能念的心與所念的佛進行迴光返照，由「體察究審」至「窮其根源」，於自本心契合，亦即始覺與本覺的契合，就像禪宗的參話頭，參究話頭的根源，直至一念不生，明心見性，也即念佛三昧。

接著，大師又將「事持」和「理持」分為四種類型，即：事理的念佛、顯密的念佛、禪淨的念佛和頓漸的念佛，分述如下⁵⁷：

其一，事理的念佛。「又此事理二持，起信中具有此意。」《起信論》云：「專念阿彌陀佛，即得往生者，此雙含事理而言也。」

其二，顯密的念佛。「又此事理二持，即顯密二意。」以「但念不忘」為密，「且念且參，觀心究理」為顯，主張「顯密圓通，事理無礙」。

其三，禪淨的念佛。「又此事理二持，雖上詳分勝劣，有專事者，有專理者，機亦互通，不必疑阻」，主張事理二持，有專事者，有專理者。言事得通理者，〈大勢至圓通章〉云：「不假方便，自得心開。」空谷云：「不參念佛是誰，直爾純一念去，亦有悟日，是也。」言理得通事者，「念念理一，念念彌陀」，此文有禪淨之說。⁵⁸

其四，頓漸的念佛。「又此事理二持，或漸進，或頓入，亦隨機不定」，漸進者，根稍鈍人，先勤事持，後漸究理。頓入者，若根性大利，徑就理持。⁵⁹

⁵⁵ 《蓮池大師全集》第一集，頁 1299

⁵⁶ 聖嚴法師《明末佛教研究》，頁 158

⁵⁷ 《蓮池大師全集》第一集，頁 1246~1248

⁵⁸ 郭麗娟撰：《〈彌陀疏鈔〉與〈彌陀要解〉之比較研究》，台北：中華佛學研究所碩士論文，1998年11月，頁 119

⁵⁹ 郭麗娟撰：《〈彌陀疏鈔〉與〈彌陀要解〉之比較研究》，台北：中華佛學研究所碩士論文，

三、一心不亂

大師主張「一心念佛」，乃依據《阿彌陀經》「執持名號，一心不亂」的思想而來，他說：

一心不亂，言執持之極也，是為一經要旨。⁶⁰

接著，大師將其分為「事一心」和「理一心」。他說：

如來一語，事理雙備，故同名一心。有事有理，如《大本》云：「一心繫念，正所謂一心不亂也，而事理各別。」事一心者，如前憶念，念念相續，無有二念，信力成就，名事一心。屬定門攝，未有慧故。理一心者，如前體究，獲自本心，故名一心。……此純理觀，不專事相，觀力成就，名理一心。屬慧門攝，兼得定故。⁶¹

一心不亂有「事一心」與「理一心」，是淨覺仁岳以來之事；天如惟則等，皆祖述其說。今大師雖承傳其意，而解釋亦大有不同。⁶²湛堂性澄等「事一心」為事相上的一心不亂，念佛還歸一心。大師認為，執持名號，一心向往，即事一心；執持名號，還歸一心，即理一心也。⁶³智者大師《觀音義疏》卷上說：「經云一心稱名，有理一事一，二途無取，何能感聖？」⁶⁴大師徵引《觀音義疏》的論點，將「一心不亂」做進一步的說明：

且《普門品疏》釋一心稱名，有事有理，存念觀音，無有間斷，名事一心；

1998年11月，頁119

⁶⁰ 《蓮池大師全集》第一集，頁1226

⁶¹ 《蓮池大師全集》第一集，頁1227~1228

⁶² 望月信亨著 釋印海譯：《中國淨土教理史》（台北：華宇出版社，1984年），頁337

⁶³ 《蓮池大師全集》第一集，頁1216

⁶⁴ 《大正藏》第34冊，頁923

若達此心，四性不生，與空慧相應，名理一心。⁶⁵

內心憶念觀音，而達一心，是「事一心」；藉由念觀音聖號，念念相續，至與般若空慧相應，為「理一心」。印順法師說：「事一心實可析為淨念相續，定心現前二類。」⁶⁶所謂「淨念相續」即一念阿彌陀佛，此時不但惡念不起，即除了阿彌陀佛以外，其他的善念也不生起，念念是佛，等流下去；而「定心現前」則「先要繫念於止，止成就後，才有定心現前」。⁶⁷「理一心」，即「體悟法性平等，無二無別，離一切相，即見如來。」⁶⁸

大師又將「理一心」分為兩方面，做進一步的說明：

初即如智不二：能念心外，無有佛為我所念，是智外無如；所念佛外，無有心能念於佛，是如外無智。非如非智，故惟一心。二即寂照難思：若言其有，則能念之心，本體自空，所念之佛，了不可得；若言其無，則能念之心，靈靈不昧，所念之佛，歷歷分明；若言亦有亦無，則有念無念俱泯；若言非有非無，則有念無念俱存。非有則常寂，非無則常照，非雙亦，非雙非，則不寂不照，而照而寂，言思路絕，無可名狀，故唯一心。斯則能所情消，有無見盡，清淨本然之體，更有何法而為雜亂？以見諦故，名理一心也。⁶⁹

「理一心」包含兩點，其一是：不住有念，不落無念，一心體究，能念所念無二。即除了能念之心，別無所念之佛；除了所念之佛，別無能念之心的境界。能所不立，心佛一如，心即是佛，佛即是心。其二是：能所二念，非有非無，絕離四句，有無俱盡，言語道斷，唯此一心，而契合於清淨本然之體的境界，這即是明心見

⁶⁵ 《蓮池大師全集》第一集，頁 891

⁶⁶ 印順法師：《淨土與禪》，（台北：正聞出版社，1992 年），頁 115

⁶⁷ 印順法師：《淨土與禪》，頁 115

⁶⁸ 印順法師：《淨土與禪》，頁 115

⁶⁹ 《蓮池大師全集》第一集，頁 891

性的純理觀，此亦即是禪。

又此「理一心」，即「達摩直指之禪」，也就是「靈知靈覺本具之一心」。⁷⁰《文殊般若經》的「一行三昧」，《華嚴經》的「一行念佛，一時念佛」，《起信論》的「觀彼佛真如法身，畢竟得住正定」，《摩訶般若經》的「無所念」念佛，《觀佛三昧海經》的「念佛」，《舍利弗陀羅尼經》的「一心念佛」，皆是。又，《觀經》「三心」、《華嚴》「十心」、《寶積》「十心」、《淨名》「八法」，德雲比丘「二十一念佛門」，皆是「一心不亂」的「理一心」。

可知，一心持名，則能由「名」見「佛」，由「事」入「理」，由一念成「佛」，由事一心，契理一心，證入理事無礙，事事無礙，則佛性圓明，忽覺湛然，得上上品境界。

蓮池大師於《雲棲法彙》⁷¹第一卷中指出「佛示念佛十種功德」，若人受持一佛名號者，現世則當獲十種功德利益：

- 一、晝夜常得諸天大力神將，並諸眷屬，隱形守護。
- 二、常得二十五大菩薩，如觀世音等，及一切菩薩，常隨守護。
- 三、常為諸佛，晝夜護念，阿彌陀佛，常放光明，攝受此人。
- 四、一切惡鬼，若夜叉、羅刹，皆不能害；一切毒蛇、毒龍、毒藥，悉不能害。
- 五、一切火難、水難、怨賊、刀箭，牢獄、扭枷、橫死、枉死、悉皆不受。
- 六、先所作罪，皆悉消滅，所殺怨命，彼蒙解脫，更無執對。
- 七、夜夢正直，或復夢見阿彌陀佛勝妙色身。
- 八、心常歡喜，顏色光澤，氣力充盛，所作吉利。
- 九、常為一切世間人民，恭敬、供養、禮拜，猶如敬佛。
- 十、命終之時，心無怖畏，正念現前，得見阿彌陀佛，並諸菩薩聖眾，手持金臺，接引往生西方淨土，盡未來際，

⁷⁰ 《蓮池大師全集》第一集，頁 1238

⁷¹ 蓮池大師主要代表作有：《戒疏發隱》五卷、《阿彌陀經疏鈔》四卷、《佛遺教經節要》一卷、《具戒便蒙》一卷、《水陸儀規》六卷、《竹窗隨筆》三卷、《往生集》三卷、《淨土疑辯》一卷、《禪關策進》一卷、《楞伽經摸象記》十卷、《緇門崇行錄》一卷、《山房雜錄》三卷等。上述著作在大師往生後由受業弟子大賢與居士等予以編集成冊，分共為三類。凡釋經十一冊、輯古十一冊、手著十二冊，全集稱為《雲棲法彙》。

受勝妙樂。⁷²

在《雲棲法彙》中的「閱藏要語」亦說明：

大藏經所詮者，不過戒定慧而已……戒定慧即是念佛法門，何也？戒乃防非為義，若能一心念佛，諸惡不入，即戒也；定乃除散為義，若能一心念佛，心不攀緣，即定也；慧乃明照之義，若觀佛聲，字字分明，亦觀能念所念，皆不可得，即慧也。如是念佛即戒定慧也。何必隨文逐字，閱此藏經？⁷³

這些觀點並說明雲棲大師所說的念佛法門統攝其無量法門之觀念。

對於念佛方法，蕩益智旭大師（1599-1655 年）有其獨特的見解。蕩益智旭大師《彌陀要解》彰顯持名念佛以求生淨土的殊勝之處，同時將其視為念佛法門中最簡易直捷、至圓穩當的往生方法：

原夫諸佛，憫念群迷，隨機施化，雖歸元無二，而方便多門；然於一切方便之中，求其至直捷、至圓頓者，莫若念佛，求生淨土。又，於一切念佛法門之中，求其至簡易、至穩當者，莫若信願專持名號。⁷⁴

智旭認為在這麼多法門中，最直捷、圓頓的就是念佛法門，而多樣的念佛法門中，最簡易、穩當的就是生信、發願、專持名號。然而《阿彌陀經》明示修行者生信發願後，必須配合持名修行，才能往生淨土。但是持名修行的前提、實踐方法以及當時所遭遇的質疑，都有待智旭在《彌陀要解》中解決。

智旭主張持名之法不勞觀想、不必參究，實是他解決禪淨對立的方案，又是

⁷² 〈雲棲淨土彙語·佛示念佛十種功德〉，CBETA, X62, n1170, p.0011c11。

⁷³ 〈雲棲淨土彙語·示閱藏要語〉，CBETA, X62, n1170, p. 0003b08。

⁷⁴ (明)釋智旭：《阿彌陀經要解》，《大正藏》第 37 冊，頁 363c

針對株宏的參究念佛說提出的質疑。從《彌陀要解》、《靈峰宗論》中智旭對持名念佛的論述，可以得知執持名號具「多善根福德因緣」之特點。再者，執持名號依修行深淺可分為「事持」、「理持」，若能持名至一心不亂，會產生「事一心」與「理一心」的分別。執持名號之特點與修行深淺，都與「一心不亂」息息相關。智旭反對參究念佛，是晚明佛教從攝天臺回歸淨化到消除禪念走入淨化的一種表現。他反對的原因主要有三個：⁷⁵第一，持名念佛已具備多善根福德，是往生淨土之正因，所以念佛之人不必參禪。第二，參究念佛可作為淨土念佛法門之助行，不可作為正行。若作為正行，易使修行者與禪宗混淆；容易造成修行者單恃己力，但求現世解脫，或者是認為無淨土可生，於是廢置萬行、經典，也可能導致修行者捨淨從禪等大害。第三，參究念佛實為疊床架屋、頭上安頭之舉。持名念佛是不需再介入參究念佛之法。

第三節 蓮池大師主張之念佛法

念佛法門，分為：實相念佛，觀像念佛，觀想念佛和持名念佛四種。大師說：

實相之佛，雖云本具，而眾生障重，解悟者希。觀像，則像去還無，因成間斷。觀想，則心麤境細，妙觀難成。唯此持名一法，簡要直捷，但能繼念，便得往生。古人謂：既得見彌陀，何愁不開悟？則不期實相而實相契焉。⁷⁶

又說：

古德云：觀法理微，眾生心雜，雜心修觀，觀想難成。大聖悲憐，直勸專

⁷⁵ 參見荒木見悟著，周賢博譯：《近世中國佛教的曙光——雲棲株宏之研究》，頁 193-195。

⁷⁶ 《蓮池大師全集》第一集，頁 873

持名號，良繇稱名易故。……若其持名，深達實相，則與妙觀同功。上上品生，當不疑矣。⁷⁷

於此，大師提示兩個觀點：

其一，實相念佛，即念自性天真之佛，無生滅、有空、能所等相，亦復離言說相，離名字相，離心緣相；也就是說，入第一義心，觀佛法身非有非無中道實相，其所得三昧，是真如三昧，此法門非利根者難能悟入。觀像念佛，像去還無，因成間斷。觀想念佛，乃依《觀經》的十六種觀法修行，因觀法微細深玄，屬難行道。唯有持名念佛，不論上、中、下三根，但使能念，無不成就。所以說：「餘門學道，名豎出三界，念佛往生，名橫出三界，如蟲在竹，豎則歷節難通；橫則一時透脫，餘門之比念佛，則念佛為速矣。」⁷⁸念佛往生，古稱徑路，持名念佛圓具四種念佛，圓契五宗，弘該諸教，凡聖皆攝，夷坦而易行，直截而易到，是為徑路之中，徑而又徑之法門。

其二，「持名深達實相」一說，若把觀想輔助持名，則可使淨業增上，收相輔相成之效。且大師在〈答德清許廓如居士廣鈇〉中也說：「塵緣中觀法難成。……得暇之時，即便默默執持名號，只貴字字分明，句句親切，心則自攝，若久之不退，三昧成就，即此是觀。」⁷⁹

蓮池大師認為，世尊大慈大悲示此法門，功過乾坤，恩重父母，不是粉身碎骨，可以為報的。⁸⁰因此，他以淨土念佛法門為依歸。以持名為中心，認為「持名念佛之功，最為往生淨土之要」，因此極力倡導持名念佛。

觀持名念佛的演變，根據印順法師說：「中國的念佛法門，……考究起來也還是重於繫心念佛，如慧遠即曾於定中見阿彌陀佛，正是『般舟三昧經』的法門。」

⁷⁷ 《蓮池大師全集》第四集，頁 4712

⁷⁸ 《蓮池大師全集》第一集，頁 872

⁷⁹ 《蓮池大師全集》第四集，頁 4571

⁸⁰ 《蓮池大師全集》第四集，頁 475

到北魏曇鸞，依世親《往生淨土論》，著重於稱名念佛。到唐代，淨宗大德光明寺導善，傳說念一聲佛，放一道光，這是有名的稱名念佛的大師。其後，法照、少康，不但稱名，而五會念佛，更以音聲作佛事，不但攝化淨土行者，連小孩也都來參加念佛。稱名念佛，從此成為中國唯一的念佛法門了。」⁸¹

蓮池大師認為，持名念佛具有殊勝功德，分述如下：

其一，念佛一門，戒、定、慧三學全攝其中。他說：

大藏經所詮者，不過戒、定、慧而已。……此戒、定、慧，即是念佛法門。何也？戒乃防非為義，若能一心念佛，諸惡不敢入；定乃除散為義，若一心念佛，心不異緣，即定也；慧乃明照觀佛聲，字字分明，亦觀能念所念皆不可得，即慧也。如是念佛，即是戒、定、慧也。⁸²

一心念佛，諸惡不作；一心念佛，心不異緣；一心念佛，能念所念皆不可得。也就是說，一心念佛，戒、定、慧三學，全攝其中。

其二，念佛一門有四大方便，即：

- (一) 不值佛世，得常見佛方便。
- (二) 不斷惑業，得出輪迴方便。
- (三) 不修餘行，得波羅密方便。
- (四) 不經多劫，得疾解脫方便。⁸³

對此，他做進一步的解釋，他說

釋迦（靈山）已去，慈氏（龍華）未來，念佛往生，則常見諸佛。又，有初學是法者，其心怯弱，以娑婆不常值佛，懼謂信心難就，如來有最勝方便，攝護信心，只要專意念佛，即生淨土，常見於佛。是為最勝第一方便。

⁸¹ 〈阿彌陀經疏鈔·二別〉，CBETA, X22, n0424, p.0609b19。

⁸² 《蓮池大師全集》第四集，頁 4776

⁸³ 印順法師《淨土與禪》頁 4776

其次，眾生由惑造業，由業感果，六道輪迴，無有窮盡。依餘法修行，直至惑盡，始得出離，而託質世間，升沉未保。今此念佛，但能伏妄，以己念力及佛攝受大神力，即得往生，一生彼國，即得不退，永不再受生死輪迴苦報，如《阿彌陀經》云：「眾生者，皆是阿鞞跋致」是也。是為最勝第二方便。可知，念佛求生淨土，必要靠自力和佛力的配合。

再次，菩薩修六度萬行，縱經塵劫，未能滿足。今此一心念佛，萬緣皆捨，即布施波羅密；諸惡自止，即持戒波羅密；心自柔軟，即忍辱波羅密；精勤不懈，即精進波羅密；不生餘想，即禪定波羅密；正念分明，即般若波羅密。此即不修餘行，六度萬行全攝其中。是為第三最勝方便。

最後，引《大智度論》云，有諸菩薩，自念謗大般若，墮惡道中，歷無量劫，雖修餘行，不能滅罪，後遇知識，教念阿彌陀佛，乃得滅障，超生淨土。可知念佛具有滅除罪障的殊勝功德。又其餘法門，菩薩修因證果，得經三大阿僧祇劫，而念佛法門，則一念頓超，片言即證，至為妙用。故古謂，欲得一生取辦，便於是法留心。是名最勝第四方便。⁸⁴

餘法修行，千生百劫，煉性調心，方得解脫。今茲念佛，但至心稱名，疾登彼岸。《歸元直指集》中說：「諸仁者，要知念佛一門，實乃超出餘門之上，不見〈蓮宗寶鑑〉云：信餘門學道，如蟻子上於高山；淨土往生，似風帆行於順水。彌陀接引，直趣菩提，眾聖提攜，高超三界。上品即登，佛果下生，猶勝天宮。」⁸⁵由此，更突顯念佛法門的獨要。

其三，念佛一門，不僅攬括大乘佛學所謂布施、持戒、忍辱、精進、禪定和智慧等六度萬行的全部內容，而且具有轉五濁成五清的不思議功德。誠如蕩益大師云：「祇此信願莊嚴一聲阿彌陀佛，轉劫濁為清淨海會，轉見濁為無量光，轉煩惱濁為常寂光，轉眾生濁為蓮花化生，轉命濁為無量壽。」⁸⁶

其四，持名念佛一門，可收「以毒攻毒，用兵止兵」之效。因為「眾生無

⁸⁴ 印順法師《淨土與禪》頁 4806

⁸⁵ 《卍續藏》第 108 冊，頁 120

⁸⁶ 《卍續藏》第 91 冊，頁 520

始以來，妄想慣習，未易卒遣」，而且「心雖離念，而無明染心，念念相續，如七年之病，久亂之民。」⁸⁷念佛一法，以念還攻於念，即念一佛名，換彼百千萬億之雜念，正念才舉、雜想自除，便能轉染為淨，可謂「通玄之秘訣，換骨之神丹」。⁸⁸大師說：

萬念紛飛之際，正是做工夫時節，旋收旋散，旋散旋收，久後工夫純熟，自然妄念不起。且汝之能覺妄念重者，虧這句佛耳，如不念佛時，瀾翻潮湧剎那不停者，自己豈能覺乎？⁸⁹

持名念佛能治萬念紛飛之病，只要一心念佛，自然妄念不起。又說：

妄念是病，念佛是藥，久病非片劑所能療，積妄非暫念所能除，其理一也。莫管他妄念紛飛，只貴在念佛精切，字字分明，句句接續，極力執持，方有趨向分。所謂真積力久，而一旦豁然，喻如磨杵作針，練鐵成鋼者，定不誣也。入道多門，惟此一門，最為捷徑，不可忽，不可忽。⁹⁰

眾生無量劫來，生死根縣，牽連不斷，久亂之心，一時難定；今念佛一法，只要工夫深刻，字字句句當心念，非止可明心，且可消滅雜念，純一正念，五欲三毒，無量煩惱，乃至偏乘外道，一切見病，悉皆斷除。可知「一心念佛，乃是智慧中人大安樂、大解脫法門。」⁹¹。

其五，念佛一法，三輩九品，悉皆度脫，徹上，則三心圓發，直入無生；徹下，則十念成功，亦生彼國。可謂「萬病愈於阿伽，千器成於巨冶」⁹²。豈不慈

⁸⁷ 《蓮池大師全集》第一集，頁 868

⁸⁸ 《蓮池大師全集》第一集，頁 870

⁸⁹ 《蓮池大師全集》第四集，頁 4754

⁹⁰ 《蓮池大師全集》第四集，頁 4586

⁹¹ 《蓮池大師全集》第四集，頁 4591

⁹² 《蓮池大師全集》第一集，頁 864

門廣大，普度無遺？而且「一介凡僧，既不能見性明心，又不能積功累德，但其安分守己，謹慎操持，於此末法之中，亦可充佛祖普庇單生廬舍中之一小椽，亦可助佛祖普渡及生橋樑中之一卷石，亦可備佛祖普療眾生疾病藥籠中之一方寸。」⁹³所以唯有通過修行念佛往生的踏實穩健途徑，才能真正自利利他。

其六，持名念佛者，但能一心不亂，臨命終時，佛必現前，以自力佛力，感應道交故。所謂「自力」，乃指一心念佛，則淨念成就，清淨心中，佛即現前，如，《楞嚴》云：「憶佛念佛，現前當來必定見佛」⁹⁴是也。所謂「佛力」，《大法藏願》云：「我作佛時，十方無央數世界，諸天人民，有發菩提心，願生我剎，臨壽終時，我與大眾現其人前。」⁹⁵《鼓音王經》云「若有四眾，能正受持彼佛名號，臨命終時，阿彌陀佛，即與大眾，住其人前，令其得見。」⁹⁶大師認為，只要以至誠懇切的心，執持名號，從阿彌陀佛名號聲中，體悟無思無為寂照不二之體，便能仰賴阿彌陀佛的慈悲願力，接引往生，同證寂光無上果。

因為持名念佛一法功德殊勝，是方便中第一方便，了義中無上了義，圓頓中最極圓頓，所以大師首先勸所有人，不論男女老少、貴賤賢愚，都要念佛。他說：

世間無有一人不堪念佛：若人富貴，受用現成，正好念佛；若人貧窮，家小累少，正好念佛；若人有子，宗祀得託，正好念佛；若人無子，孤身自繇，正好念佛；若人子孝，安受供養，正好念佛；若人子逆，免生恩愛，正好念佛；若人無病，趁身康健，正好念佛；若人有病，切近無常，正好念佛；若人年老，光景無多，正好念佛；若人年少，精神清利，正好念佛；若人處閒，心無事擾，正好念佛；若人處忙，忙裡偷閒，正好念佛；若人出家，逍遙物外，正好念佛；若人在家，知是火宅，正好念佛；若人聰明，通曉淨土，正好念佛；若人愚魯，別無所能，正好念佛；若人持律，律是

⁹³ 《蓮池大師全集》第四集，頁 4766

⁹⁴ 《蓮池大師全集》第一集，頁 1252

⁹⁵ 《蓮池大師全集》第一集，頁 1253

⁹⁶ 《蓮池大師全集》第一集，頁 1353

佛制，正好念佛；若人看經，經是佛說，正好念佛；若人參禪，禪是佛心，正好念佛；若人悟道，悟須佛證，正好念佛。普勸諸人，火急念佛，九品往生，華開見佛。⁹⁷

可知，天上人間，四生九有，皆當念佛。大師又將讀經、參禪、持律等，全歸源於念佛，換句話說，念佛可取代一切修行，是求取解脫的最有效法門。又在〈骷髏圖說〉中，引傅大士云：「漸漸雞皮鶴髮，看看行步龍鍾，假饒金玉滿堂，難免生老病死，任汝千般快樂，無常終是到來，唯有淨路修行，但念阿彌陀佛。」⁹⁸因此普勸眾生，改惡從善，洗心念佛。

其次，他又針對忙閒不同的人，提出不同的用功標準：極閒人，應當無晝無夜，一心念佛，每日念幾千聲，乃至幾萬聲；半忙半閒人，應當營事已畢，即便念佛，每日念幾百聲，乃至幾千聲；極忙人，應當忙裡偷閒念佛，每日晨朝十念，乃至日間或念幾百聲。⁹⁹

至於念佛的方式，大師認為持名念佛者，不必拘泥任何形式，止貴真實修行。他說：

夫學佛者，無論莊嚴行跡，止貴真實修行。在家居士，不必定要緇衣道巾，帶髮之人，自可常服念佛，不必定要敲魚擊鼓。好靜之人，自可寂默念佛，不必定要成群作會。怕事之人，自可閉門念佛，不必定要入寺聽經。識字之人，自可依教念佛。千里燒香，不如安坐家堂念佛。供奉邪師，不如孝順父母念佛。廣交魔友，不如獨身清淨念佛。寄庫來生，不如見在作福念佛。許願保禳，不如悔過自新念佛。習學外道文書，不如一字不識念佛。無知妄談禪理，不如老實持戒念佛。希求妖鬼靈通，不如正信因果念佛。以要言之：端心滅惡，如是念佛，號曰善人；攝心除散，如是念佛，號曰

⁹⁷ 《蓮池大師全集》第一集，頁 4709

⁹⁸ 《蓮池大師全集》第一集，頁 4328~4329

⁹⁹ 《蓮池大師全集》第四集，頁 4708~4709

賢人；悟心斷惑，如是念佛，號曰聖人。¹⁰⁰

正念念佛，一心念佛，不僅可以端心滅惡，還可以攝心除散，達悟心斷惑的聖人境界。他並以攝心為學佛的要道，念佛為攝心的捷徑。因此在〈答何武峨給諫〉的問難：「帶職修行，除念佛外，以何者為攝心之要？」¹⁰¹時，大師回答道：

歸元無二路，方便有多門。略開為三，隨意行持。念佛門：念佛一門，止觀雙備。止觀門：以止止散，以觀觀昏。參禪門：以悟為則，而止觀亦具其中。¹⁰²

行門多種，而以「念佛一門，止觀雙備」可知念佛法門的重要。由於念佛法門非常契合末法眾生的根機，可謂必效之靈藥。但古之效多，今之效則減，歸咎其因，乃在「口淨土心娑婆，而堅勇明悟不及前輩云爾」。¹⁰³大師說：

古之不務淨土者，實用心於禪，禪成則淨土亦成也；今之不務淨土者，實不用心於禪，口談禪以自高，禪與淨土兩無成也。然淨土乃釋迦如來金口親勸，十方恆沙如來廣長舌之所共勸，文殊、普賢、馬鳴、龍樹、天台、清涼、永明等無量大聖大賢之所共勸。……至於講師無有不勸者。¹⁰⁴

在禪風日益衰微的明末，僧人以追求心性解脫為號召，實際上是不務修本，多營外務，導致狂禪、偽禪者多；對於淨土又無法深思諦信，不肯真切加功。對此，大師深感痛惜，認為「今人不肯念佛，只是輕視西方，不知生西方乃是大德、大

¹⁰⁰ 《蓮池大師全集》第四集，頁 4707

¹⁰¹ 《蓮池大師全集》第四集，頁 4653

¹⁰² 《蓮池大師全集》第四集，頁 4653

¹⁰³ 《蓮池大師全集》第二集，頁 2297

¹⁰⁴ 《蓮池大師全集》第四集，頁 4519

福、大智、大慧、大聖、大賢的勾當。」¹⁰⁵他指出今人聽聞佛法，卻不肯執持者，蓋有四障：

- (一) 謂即心是佛，何必捨己念彼？
- (二) 謂何不遍念諸佛，而唯念一佛？
- (三) 謂佛佛可念，何不隨念一佛，而必念阿彌陀佛？
- (四) 謂何不念佛功德智慧，相好光明，而但念名號？¹⁰⁶

「四障」，乃因當時人不解持「阿彌陀佛」四字名號的好處，而提出的質疑。對此，大師也作了四項回應，分述如下：

其一，不知即佛是心，不妨念佛故。良繇即心是佛，豈不即佛是心？但執念心，不許念佛，則心、佛是二，即義不成。是以念佛、念心，兩不礙故。其二，不知心專志一，乃成三昧故。良繇眾生智淺，繁則不勝，故用志不分者神凝，役心多歧者功喪。如普廣大世間問佛：「十方俱有佛土，何以獨讚西方？」佛言：「閻浮提人，心多雜亂，令其專心一境，乃得往生。」以諸佛同一法性身，念一佛，即念一切佛故。

其三，不知彼佛與諸眾生，偏有因緣故。良繇彼佛名號，人所樂稱，就令惡人，有時不覺失聲念佛；乃至人逢善事，不覺念佛，歡喜讚歎；人逢惡事，及與苦難，不覺念佛，傷悲痛切，機感因緣，莫或使之而自然故。

其四，不知持名，於末法中最逗機故、不思議故。逗機者，《文殊般若經》云：「眾生愚鈍，觀不能解，但令念聲相續，自得往生。」不思議者，如前所明一行三昧，則不但逗乎鈍機，神用不測故。如《遺教經》言：「心

¹⁰⁵ 《蓮池大師全集》第四集，頁 4755

¹⁰⁶ 《蓮池大師全集》第四集，頁 4755

者，制之一處，無事不辦。」今制心佛號，而至一心，何可思議。¹⁰⁷

大師認為，若能諦信持名念佛之妙，破除四障，不僅「念佛、念心」不相妨礙，而且專一心志，念一佛名，自然能證，蓋「諸佛同一法性身，念一佛，即念一切佛」是也。又彌陀萬德洪名，乃「人所樂稱」，只要一心執持，「諸令聲相續，自得往生」。

最後，大師總結：「但持佛名，必生彼國，則或高或下，或聖或凡，乃至或信或疑，或讚或毀，知有彼佛，便成善根，多劫多生，俱蒙解脫。」¹⁰⁸



¹⁰⁷ 《蓮池大師全集》第一集，頁 1220

¹⁰⁸ 《蓮池大師全集》第一集，頁 902

第六章 結論

本文的研究目的之一為：從淨土學發生的時代背景與蓮池大師個人思想背景，對蓮池大師如何融合華嚴宗與淨土宗的思想，進行較完整的瞭解。而本研究已就蓮池大師的時代背景、生涯、以及思想，做一全面性的探討。

以下茲就此三項，提出若干結論來總結蓮池大師在歷史上的地位與評價。

其一，在時代背景方面，雖然明代帝王對於佛教甚為推崇尊奉，讓佛教基本上處於平穩發展的狀態。但是政府為了方便統制僧侶起見，施行僧俗隔絕、僧道限田等政令，加上濫售度牒的結果，導致僧侶素質低下，儀範弛解，觀行滅裂，禪學衰又教律亡，宗門風氣可謂敗壞殆盡。面對如此衰亂的環境，大師遂有起極弊振將絕之志。蓮池大師「行在梵網，志在觀經，標淨業則東林，立清規則百丈，析義疏則玉泉（天台智者大師所居），辨宗乘（多為禪門或淨土門標稱自家之語）則慧日。」¹就因為這堅持這一信念，致使其龍象超脫，萬代景仰。

蓮池大師以淨土法門為主，冬季坐禪，平時兼講經論。他的律學著作有《沙彌要略》、《具戒便蒙》和《戒疏發隱》，又制定《雲棲共住規約》以規範僧侶。他更竭力倡導戒殺放生，修訂《水陸儀軌》、《施食儀軌》和《朝暮二時課誦》的佛事儀式，這些儀式一直流傳至今。目前台灣的道場，如聖嚴法師的道場，都可以看到這種儀式的影子。大師對於諸宗融合，三教的會通，更是不遺餘力，尤其《自知錄》的制定，更是以佛教為本位，以華嚴的圓融精神會通儒道思想的產物，為修學佛教者提供了理論與實踐的張本。可知大師自明末以來至今，在教界中的地位至大至深，而其影響更為深遠深刻。

其二，學思歷程方面。蓮池大師天性樸實簡淡，形貌溫粹，戒德精嚴，明因果罪福，雖粒米莖菜未嘗虛費。一生行持淨上，即始即終，皆是一句阿彌陀佛。他的道業在雲棲寺紮根，也在雲棲寺弘化。

¹ 《蓮池大師全集》第四集，〈重建雲棲禪院碑記〉，頁 4490

其三，在淨土思想方面。蓮池大師一生行持兼重禪、教、律，而以淨土為依歸。他的淨土思想體現在《阿彌陀經疏鈔》中，以「執持名號，一心不亂」為中心。因為佛具有無量德，四字名號，足以該之。彌陀即是全體一心，心包眾德，常樂我淨，本覺始覺，真如佛性，菩提涅槃，百千萬名，皆融攝於此「阿彌陀佛」四字名號當中，只要一心執持，則四諦六度，乃至八萬四千恆沙微塵一切法門，也皆融攝於此。這就是大師在末法之際，一心一意至誠懇切地勸導眾生修持的主要原因之一。

本文的研究目的之二為，瞭解《阿彌陀經疏鈔》如何融合華嚴宗與淨土宗的思維並從此歸納在其生活的思想。本研究第三章至第四章，已就此部份做一全面性的探討。以下再整理相關內容重點。

蓮池大師在淨土宗被尊為「蓮宗八祖」，同時在華嚴宗也具有地位。萬曆年間，大師在華嚴宗扮演著復興者的角色，蓮池大師是崇尚華嚴的，大師的淨土思想也是根植於此。至於華嚴與淨土的會通，蓮池大師認為，前通終教，後通圓教，又《華嚴》圓極，《阿彌陀經》得圓少分，是《華嚴》的眷屬流類，所以可以會通。大師認為，四法界：事法界、理法界、事理無礙法界、事事無礙法界中，前三法界通於諸教，只有事事無礙法界，唯《華嚴》一經獨有，故稱《華嚴經》為圓教，名為別教一乘。蓮池大師稱《阿彌陀經》是「分屬圓教」，意思是說《華嚴經》屬全圓，而此經得《華嚴經》的少分。蓮池大師將《阿彌陀經》與《華嚴經》圓融會通，歸納出二經中十個相同處，用以佐證《華嚴經》全圓，《阿彌陀經》分圓之判教。其實這樣的分別，只是蓮池大師隨宜界說，月落千江，月分為千，實則並無二月，一隙窗櫺（即窗格子）之月，亦全體是月。《華嚴經》、《阿彌陀經》同屬不思議經，實際上無全無分，而又可全可分。

大師普勸眾生一心執持，成就念佛三昧，事持稱名，理持參究，老實念佛至事一心得定心，至理一心得明心土，見自性法身阿彌陀佛，同證常寂光淨土。

因為大師精進不懈的人格特質，和因應時代所產生的使命感，不論是在當時或後世都有極高的評價。德清推崇他為「法門之周孔」與乘願而來的「應身大世」

²，太虛大師也評他為「淨土宗上下千古最圓純的一人」³。

對於蓮池大師一生，德清在〈塔銘〉中，有具體而微的描述：「惟師之才，足以經世。悟，足以傳心。教，足以契機。戒，足以護法，操，足以勵世。規，足以救弊，至若慈能興樂，悲能拔苦，廣運六度，何莫而非妙行耶，出世始終，無一可議者，可謂法門得佛之全體大用者也。」⁴廣潤在〈雲棲本師行略〉中說：「師之願海洪深，義天高朗，四心無量，六度齊修，荷擔一代時教，以攝授群迷。」⁵大師的一生，以此願力行事，以此悲心弘法度眾，所以道風日播，朝野世宦賢豪無不歸心受化，影響僧俗至深，可謂明清以至近現代佛教界的重要人物之一，而其貢獻與影響也將一直持續下去。



² 《蓮池大師全集》第四集，〈塔銘〉，頁 5129

³ 《太虛大師全書》，頁 745

⁴ 《蓮池大師全集》第四集，〈塔銘〉，頁 5129

⁵ 《蓮池大師全集》第四集，〈雲棲本師行略〉，頁 5170~5171

參考文獻

壹．古籍類（略依年代排序）

一、佛教古籍類

- 〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《佛說阿彌陀經》，《大正藏》（12 冊）
- 〔後秦〕僧肇撰：《注維摩詰經》，《大正藏》（38 冊）
- 〔曹魏〕天竺三藏康僧鎧譯：《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》（12 冊）
- 〔吳〕支謙譯：《佛說維摩詰經》，《大正藏》（14 冊）
- 〔東晉〕佛馱跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》（六十卷），《大正藏》（9 冊）
- 〔唐〕李通玄撰：《紫柏尊者全集》，《卍續藏經》，（126 冊）
- 〔唐〕般若：《大方廣佛華嚴經》（四十卷），《大正藏》（10 冊）
- 〔宋〕王日休撰：《龍舒增廣淨土文》，《大正藏》（47 冊）
- 〔宋〕延壽撰：《萬善同歸集》，《卍續藏經》，（110 冊）
- 〔宋〕道原纂：《景德傳燈錄》，《大正藏》（51 冊）。
- 〔元〕宗寶編：《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》（48 冊）
- 〔元〕明本：《幻住清規》，《卍續藏經》（111 冊）
- 〔明〕紫柏真可撰：《紫柏尊者別集附錄》，《卍續藏經》（127 冊）
- 〔明〕嗣法元賢重編：《無明慧經禪師語錄》，《卍續藏經》（125 冊）
- 〔明〕憨山德清撰：《憨山大師夢遊全集》，《卍續藏經》（127 冊）
- 〔明〕釋弘瀚撰：《無異元來禪師廣錄》，《卍續藏經》（125 冊）
- 〔明〕釋善遇編：《天如惟則禪師語錄》，《卍續藏經》（122 冊）
- 〔明〕幻輪：《釋氏稽古略續集》，《大正藏》（49 冊）
- 〔明〕弘傳序：〈御製大乘妙法蓮華經序〉，《大正藏》（9 冊）
- 〔明〕明河撰：《補續高僧傳》，《卍續藏經》（134 冊）
- 〔明〕袁宏道撰：《西方合論》，《大正藏》（47 冊）
- 〔明〕通問編：《續燈存稿》，《卍續藏經》（84 冊）
- 〔明〕湛然圓澄撰：《慨古錄》，《卍續藏經》（114 冊）
- 〔明〕萬表撰：《歸元直指集》，《卍續藏經》（108 冊）
- 〔明〕僧祐撰：《弘明集》，《大正藏》（52 冊）
- 〔清〕為霖道霈重編：《永覺元賢禪師廣錄》，《卍續藏經》（125 冊）
- 〔清〕守一重編：《宗教律諸家演派》，《卍續藏經》（150 冊）
- 〔清〕彭希涑編：《淨土聖賢錄》，《卍續藏經》（135 冊）
- 〔清〕彭紹升撰：《居士傳》，《卍續藏經》（149 冊）

二、其他古籍類

- 〔明〕王守仁：《陽明全書》，台北：台灣中華書局股份有限公司，1966 年 3 月。
- 〔明〕王畿撰，後學會稽莫晉校刊：《王龍谿先生全集》，台北：華文書局股份有

- 限公司，1970年5月。
- 〔明〕夏原吉等纂：《明太祖實錄》，台北：中央研究院歷史語言研究所，1966年9月。
- 〔明〕笑巖德寶：《月心笑巖寶祖南北集》，1886年。
- 〔明〕陶望齡撰：《陶望齡全集》，台北：偉文圖書出版社有限公司，1970年。
- 〔明〕祿宏著：《蓮池大師全集》（共四冊），台北：中華佛教文化館印行，1983年。
- 〔明〕蕩益大師著：《蕩益大師全集》，台北：佛教書局，1989年。
- 〔明〕蕩益智旭撰：《靈峰蕩益大師宗論》，景享保八年（1723）刊本。
- 〔清〕黃宗曦撰：《明儒學案》，《景印文淵閣四庫全書》，台北：臺灣商務印書館發行，1986年。
- 〔清〕彭紹升撰：《二林居集》，台北：石門圖書公司，1976年。
- 〔清〕陳夢雷編：《古今圖書集成》，台北：鼎文書局，1977年4月。

貳．近人著述

一、專書

- 太虛大師全書編纂委員會編纂：《太虛大師全書》，台北：太虛大師全書影印委員會出版，1980年11月。
- 方立天：《中國佛教哲學要義》上下卷，北京：中國人民大學出版社，2003年8月。
- 方立天：《中國佛教與傳統文化》，台北：桂冠圖書股份有限公司，1994年4月。
- 木村清孝著，李惠英譯：《中國華嚴思想史》，台北：東大圖書股份有限公司，1996年2月。
- 王凱符著：《八股文概說》，北京：中華書局出版發行，2002年4月。
- 印光法師著：《印光法師文鈔》，台北：中華大典編印會印行，1968年10月。
- 印順：《佛教史地考論》，台北：正聞出版社，1992年4月。
- 印順：《淨土與禪》，台北：正聞出版社，1992年2月。
- 江燦騰：《晚明佛教叢林改革與佛學諍辯之研究——以憨山德清的改革生涯為中心》，台北：新文豐出版股份有限公司，1990年12月。
- 江燦騰著：《中國近代佛教思想的諍辯與發展》，台北：南天書局有限公司，1998年2月。
- 吳汝鈞：《佛學研究方法論》（全二冊），台北：台灣學生書局，1996年。
- 吳言生：《禪宗思想淵源》，北京：中華書局，2001年9月。
- 杜繼文、魏道儒：《中國禪宗通史》，江蘇：古籍出版社，1995年2月。
- 明·袁宏道著，錢伯城箋校：《袁宏道集箋校》，上海：古籍出版社，1981年7月。
- 邱敏捷：《參禪與念佛：晚明袁宏道的佛教思想》，台北：商鼎文化出版社，1993

- 年 3 月。
- 南炳文主編：《佛道秘密宗教與明代社會》，天津：古籍出版社出版發行，2002 年 4 月。
- 洪修平：《中國禪學思想史》，台北：文津出版社，1994 年 4 月，初版一刷，1998 年 4 月。
- 洪修平：《禪宗思想的形成與發展》，江蘇：古籍出版社，2000 年 1 月。
- 洪修平著：《中國佛教與儒道思想》，北京：宗教文化出版社，2004 年 8 月。
- 范佳玲：《紫柏大師生平及其思想研究》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，2001 年 3 月。
- 荒木見悟著，如實譯，《陽明學與明代佛教》，高雄：佛光出版社初版，1994 年 9 月。
- 荒木見悟著，周賢博譯：《近世中國佛教的曙光：雲棲株宏之研究》，台北：慧明文化事業有限公司，2001 年 12 月。
- 高峰了州著，釋慧嶽譯：《天台教學史、華嚴思想史》合刊，台北：彌勒出版社，1983 年 3 月。
- 張君勱著，江日新譯：《王陽明——中國十六世紀的唯心主義哲學家》，台北：東大圖書股份有限公司，1991 年 4 月。
- 張履祥著：《楊園先生全集》，台北：環球出版社，1968 年 3 月。
- 張學智著：《明代哲學史》，北京：北京大學出版社，2000 年 11 月。
- 望月信亨著 釋印海譯：《中國淨土教理史》，台北：華宇出版社，1984 年。
- 郭朋：《中國佛教史》，台北：文津出版社有限公司，1993 年 7 月。
- 郭朋：《明清佛教》，福建：人民出版社出版，1985 年 4 月。
- 野上俊靜等著，釋聖嚴譯：《中國佛教史概說》，台北：台灣商務印書館股份有限公司，1995 年 7 月。
- 陳士強撰：《佛典精解》上、下冊，上海：古籍出版社出版，1992 年 11 月。
- 陳兵：〈蓮池大師對邪外及迷信的批判〉，《吳越佛教學術研討會論文集》，北京：宗教文化出版社，2004 年 10 月。
- 陳垣：《釋氏疑年錄》，台北：彌勒出版社，1983 年 7 月。
- 陳揚炯：《中國淨土宗通史》，江蘇：古籍出版社，2001 年 1 月。
- 麻天祥：《中國禪宗思想發展史》，湖南：教育出版社，1997 年。
- 黃國彥著，《教育大辭書》，台北：國家教育研究院，2000 年 12 月。
- 黃懋華：《中國佛教史》，基隆：法嚴寺出版社，1998 年 5 月。
- 楊惠南：《佛教思想發展史論》，台北：東大圖書股份有限公司，1993 年 6 月。
- 褚柏思：《中國佛學史論》，高雄：佛光出版社，1990 年 7 月。
- 劉果宗：《中國佛教各宗史略》，台北：文津出版社有限公司，2001 年 4 月。
- 劉原道輯：《明人年譜十種》，北京：北京圖書館出版社，1997 年 5 月。
- 潘桂明：《中國居士佛教史》上、下冊，北京：中國社會科學出版社，2000 年 9 月。

蔣維喬著：《中國佛教史》，上海：上海書局出版，1989年8月。

賴永海：《中國佛性論》，高雄：佛光出版社，1990年。

謝肇淛撰：《五雜俎》，台北：偉文圖書出版社有限公司，1977年4月。

藍吉富主編：《祖燈大統》，《禪宗全書》，台北：文殊出版社，1988年6月。

魏道儒：《中國華嚴宗通史》，江蘇：古籍出版社，2001年5月。

釋聖嚴：〈蓮池大師的淨土思想〉，《淨土宗史論》，張曼濤主編《現代佛教學術叢刊》，台北：大乘文化出版社，1979年1月。

釋聖嚴：《戒律學綱要》，台北：東初出版社，1995年3月。

釋聖嚴：《明末佛教研究》，台北：東初出版社，1992年2月。

釋聖嚴著 關世謙譯：《明末中國佛教之研究》，台北：台灣學生書局，1988年。

顧俊發行：《中國佛教總論》（一），台北：木鐸出版社，1988年9月。

顧偉康：《禪宗六變》，台北：東大圖書股份有限公司，1994年12月。

顧偉康：《禪淨合一流略》，台北：東大圖書股份有限公司，1997年11月。

二、學位論文

王錫賢：《雲棲株宏的菩薩戒思想探究》，臺南：國立臺南大學國語文學系國語文教學碩士班碩士論文，2008年。

江采臻：《從佛教護生觀點談動物解放》，苗栗：玄奘大學宗教學系碩士班碩士論文，2002年。

余沛翊：《蕩益智旭《佛說阿彌陀經要解》之研究》，屏東：國立屏東教育大學中國語文學系碩士班碩士論文，2011年。

李秀文：《蕩益智旭儒佛會通思想研究》，臺北：臺北市立教育大學中國語文學系碩士班碩士論文，2008年。

李雅雯：《雲棲株宏護生思想「普化」與「實踐」的呈現脈絡》，台南：成功大學中國文學系碩博士班碩士論文，2002年。

許杏惠：《從《往生集》探究蓮池大師的淨土思想》，雲林：雲林科技大學漢學資料整理研究所碩士班碩士論文，2010年。

郭麗娟：《〈彌陀疏鈔〉與〈彌陀要解〉之比較研究》，台北：中華佛學研究所碩士論文，1998年。

陳玲英（釋傳徹）：《靈芝元照淨土思想之研究》，嘉義：南華大學宗教學研究所碩士論文，2013年。

陳穎蓁：《蓮池大師淨土思想研究》，高雄：國立中山大學中國語文學系研究所碩士論文，2005年。

曾柏璋：《華研學對淨土宗的影響》，台中：中興大學中國文學系碩士論文，2014年。

趙太極：《智旭《周易禪解》之研究》，嘉義：南華大學宗教學研究所碩士論文，2011年。

劉紅梅：《蓮池大師思想研究》，四川：四川大學道教與宗教文化研究所博士論文，

2004年。

賴國誠：《蕩益智旭以佛解儒研究——以《四書蕩益解》及《周易禪解》為中心》，臺中：明道大學國學研究所碩士論文，2008年。

釋見曄：《明末佛教發展之研究：以晚明四位大師為中心》，嘉義：國立中正大學歷史研究所博士論文，1986年。

釋延明：《藕益智旭的菩薩戒思想之研究》，嘉義：南華大學宗教學研究所碩士論文，2011年。

釋延明：《藕益智旭的菩薩戒思想之研究》，嘉義：南華大學宗教學研究所碩士論文，2012年。

三、期刊論文

毛文芳：〈晚明「狂禪」探論〉，《漢學研究》，第19卷第2期，2001年12月，頁172。

王煜：〈明末淨土宗蓮池大師雲棲株宏之佛化儒道及其逼近耆那教與反駁天主教〉，《新亞書院學術年刊》，第19期，1977年，頁17-47。

皮朝綱：〈禪淨合流與明代禪宗美學思想的走向〉，《四川師範大學學報》，第25卷第4期，1998年10月，頁58-69。

朱鴻：〈明太祖與僧道——兼論太祖的宗教政策〉，《國立台灣師範大學歷史學報》，第18期，1990年6月，頁63-75。

佛源：〈中國佛教禪淨雙修的傳統〉，《佛學研究》，創刊號，1992年12月，頁51-62。

李霞：〈論明代佛教的三教合一說〉，《安徽大學學報》，第24卷第5期，2000年9月，頁54-58。

周群：〈論袁宏道的佛學思想〉，《中華佛學研究》，第6期，2002年3月，頁383-417。

周齊：〈試論明太祖的佛教政策〉，《世界宗教研究》，第3期，1998年，頁89-99。

林義正：〈儒佛會通方法研議〉，《佛學研究中心學報》，2002年7月，頁185-211。

姚長壽：《普賢行願品》的往生思想，《法源》，第21期，2003年，頁153-165。

洪美華：〈明末秘密宗教思想信仰的流變與特質〉，《國立台灣師範大學歷史學報》，第18期，1990年6月，頁81-106。

夏清瑕：〈晚明佛教復興的特點及傾向〉，《五台山研究》，第1期，2002年，頁12-16。

郭麗娟：《〈佛說阿彌陀經疏鈔〉「一心不亂」之研究》，《中華佛學研究》，第3期，1999年3月，頁175-183。

陳永革：〈心學流變與晚明佛教復興的經世取向〉，《普門學報》，第9期，2002年5月，頁59-76。

陳玉女：〈明華嚴宗派遍融和尚入獄考——兼述隆·萬年間佛教與京師權貴的往來〉，《國立成功大學歷史學報》，第24期，1998年12月，頁215-258。

陳堅：〈晚明四大高僧的禪淨關係論比較〉，《閩南佛學院學報》，第2期，1997年12月，頁263-279。

黃國清：〈憨山大師的禪淨調和論與念佛禪法門〉，《慈光禪學學報》，第 2 期，2001 年 12 月，頁 305-324。

劉紅梅：〈蓮池大師的三教融通思想〉，《宗教學研究》，第 4 期，2003 年，頁 197-234。

劉紅梅：〈蓮池大師禪淨關係論〉，《安徽大學學報》，第 27 卷第 6 期，2003 年 11 月，頁 36-52。

慧嚴：〈明末清初中國佛教的概況〉，《中國佛教》，第 29 卷第 4 期，1985 年 4 月，頁 171-179。

釋見曄：〈以蕩益智旭為例探究晚明佛教之「復興」內涵〉，《中華佛學研究》，第 3 期，1999 年 3 月，頁 207-250。

