

雲棲大師如何以華嚴圓頓教疏釋淨土的宗趣

國立政治大學宗教研究所 博士生
劉興松

摘 要

在此研究中，藉由雲棲祿宏四卷《阿彌陀經疏鈔》的分析中，提出大師疏釋此經的立意或宗趣。筆者認為此經的攝頓、分圓，一方面是在圓教與不可思議上，「分攝華嚴」；另一方面，則是在頓教上「禪淨同歸」。故而在旁通他經上，別出「持名念佛」的宗趣。因此，「持名念佛」與「一心不亂」則為祿宏淨土教學的整體核心所在。圓教在祿宏的立場而言，與其說是義理上的繼承，不如說是在方法學或佛教實踐上的應用。

研究中我們發現，祿宏並不著意在繁複的教判上，而是以淨土部類別立此經的宗趣—「持名念佛」和「一心不亂」。此經作為淨土教最重要的經典，既簡易要約而又義理深廣，祿宏也並不是採取一切歸淨的進路。此經在祿宏的判釋是「頓教所攝，少分攝圓」，於是在傳統華嚴頓教與禪或禪宗相連的概念下，在「一心不亂」或一心中有「事持」有「理持」，正是趣向了時代發展中禪淨同歸之一途。

若深入祿宏釋淨土的宗趣，及其發明事一心與理一心的創意，其是有別於天台三觀的疏釋，故其能趨向於禪淨同歸之旨，但卻也易被誤以為是禪淨混而為一，或是禪淨的一元化，或甚至稱其是「禪淨雙修」，而忽略了祿宏堅持古訓「一門深入」的佛教修行。

關鍵字：雲棲祿宏、華嚴、圓頓、禪淨、理事

一、前言

雲棲株宏依華嚴(賢首)五教，小、始、終、頓、圓，首先判釋《阿彌陀經》「頓教所攝，亦復兼通前[終]後[圓]二教。」然後他又接著道，此經「攝於頓教，少分屬圓。」株宏在《阿彌陀經疏鈔》中的判釋過程是「攝頓」、「分圓」和「旁通」(他經)，深化了此經的義理。筆者認為此經的攝頓、分圓：「攝於頓教，少分屬圓」，一方面是在圓教與不可思議上，「分攝華嚴」，另一方面，是在頓教上「禪淨同歸」。故而在旁通他經上，別出「持名念佛」的宗趣。因此，「持名念佛」與「一心不亂」則為株宏淨土教學的整體核心所在。

過去學者的研究，關於明清淨土教或禪淨合流的趨勢，總不出認為這是承繼永明以來的思潮，而忽略了宋元以後禪淨和諸宗的發展關係。淨土教理的發展主要即是在華嚴、天台兩宗和諸多禪師的提獎中發揚壯大的，或者說淨土多依附華嚴、天台及禪宗等諸宗而流行。宋代以來《阿彌陀經》的疏釋即以天台學人孤山智圓(976-1022)和淨覺仁岳(992-1064)最為卓著，然而兩疏幾已不存，僅有兩序文存於《樂邦文類》第二卷，和部份疏文於第一卷中所引。¹ 至於雲棲株宏的時代，株宏自述「此經註疏，今多泯沒，稽古無繇。雖一二僅存，略舉大端，未暢厥旨。」² 故株宏以華嚴判釋《阿彌陀經》³ 不僅別出於過去天台宗的疏解格局⁴，而以四卷楷定「持名念佛」的宗趣，亦且掌握了禪淨同歸的時代發展。株宏以此經「持名念佛」為宗總攝頓教，即是以淨土同禪為頓教所收，在「一心不亂」的往生經證中，一心中即有事有理，故最終禪淨即同致一途，在一心的修持中同歸一道。

二、株宏以華嚴分圓釋《阿彌陀經》的立場

中國佛教教判中，不管華嚴或天台，無不標以別出的「圓教」作為最初、最高或最圓或至極的立場，其中當然產生了許多在釋義上的分歧。我們直接關心的

¹ 《樂邦文類》卷1中列出諸淨土經中，即不限於《阿彌陀經》，各有不同的主題，但引用兩人的卻都是彌陀經疏，如「《鼓音王經》：彌陀國城父母親屬」，「《阿彌陀經》：七日不亂感佛往生」(CBETA, T47, no. 1969A, p. 153, a16-c28)，和「《華嚴經》較量二土晝夜長短」等 (CBETA, T47, no. 1969A, p. 157, b16-c7)

² 《阿彌陀經疏鈔》卷1 (CBETA, X22, no. 424, p. 607, c14-16)

³ 株宏自述疏經之意：「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。」《阿彌陀經疏鈔》卷1 (CBETA, X22, no. 424, p. 607, c9-11)

⁴ 例如宋·淨覺仁岳《阿彌陀經新疏·序》：「常欲以一家法要并淨土諸說覆述斯文，竊避人之多忌，未果所志……」《樂邦文類》卷2 (CBETA, T47, no. 1969A, p. 167, a12-13)

是祿宏在《阿彌陀經疏鈔》中，以此經少分攝圓的觀點。祿宏道「今謂分攝乎圓者，以華嚴全圓，今得少分，略說有十」，茲整理表列如下，以供對照參考⁵：

	《華嚴經》	《彌陀經》	備註 ⁶
一	華嚴「器界塵毛」，形、無形物，皆悉演出妙法言音。	水鳥樹林，咸宣根、力、覺、道諸法門故。	無情說法同 (說法無盡)
二	華嚴一微塵中，具足十方法界，無盡莊嚴。	大本云：於寶樹中，見十方佛刹，猶如鏡像故。	一含無量同 (具足莊嚴)
三	華嚴不動寂場，徧周法界。故云體相如本無差別，無等無量悉周徧。	大本云：阿彌陀佛常在西方，而亦徧十方故。	不動周徧同 (常在徧在)
四	華嚴喻藥王樹，若有見者，眼得清淨，乃至耳鼻六根無不清淨。眾生見佛，亦復如是。以見圓覺佛，聞普門法，神力乃爾。	阿彌陀佛道場寶樹，見者聞者，六根清淨故。	見聞獲益同 (見聞清淨)
五	華嚴：八難超十地之階。	地獄鬼畜，但念佛者，悉往生故。	八難頓超同 (橫超三界)
六	華嚴：一即一切故。如來能於一身現不可說佛刹微塵數頭，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。	大本云：彼國無量寶華，一一華中，出三十六億那由他百千光明；一一光明，出三十六億那由他百千佛普為十方說一切法故。	出生無盡同 (一即一切)
七	華嚴舍那、釋迦，雙垂兩相。	觀經云：阿彌陀佛現六十萬億那由他恒河沙由旬之身，而又見丈六之身。於池水上故。	雙垂兩相同 (佛身無量)
八	華嚴以盧舍那佛為教主。	如清涼云：阿彌陀佛即本師盧舍那故。	教主法身同
九	華嚴名大不思議，淨名諸經名小不思議。	亦名不可思議功德故。	不可思議同 (不可思議)
十	華嚴為教，即凡夫心，便成諸佛不動智。	不越稱名，佛現前故。	頓齊佛境同 (稱名佛現)

⁵ 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 614, a12-b14)

⁶ 備註欄所列為《阿彌陀經疏鈔演義》卷 1 (CBETA, X22, no. 427, p. 724, c9-12)

祿宏基本上繼承法藏(賢首)的五教、澄觀的四法界：

四法界者，一、事法界，二、理法界，三、事理無礙法界，此三諸教所有；四、事事無礙法界。唯華嚴一經有之，名為「別教一乘」。以事理無礙，同頓同終；事事無礙，不同彼二[頓、終]。揀乎同教一乘，故名為別，非藏通別圓之別也。⁷

簡言之，祿宏以華嚴五教小始終頓圓的立場，而非基於天台藏通別圓的判釋。

「事事無礙」為華嚴別於他經而獨有之教，以超越於終、頓二教的「理事無礙」。祿宏即是依此而疏釋「少分攝圓」，也就是以華嚴作為圓教的範式，此經的判釋是分攝華嚴圓教的基本立場。

我們或許會覺得奇怪，祿宏在此列出此十項圓義後，但卻並未再予發揮或加上任何的說明。相對於此經攝華嚴圓教的十義，《疏鈔》首先開出此經的十大緣由，「直指眾生以念佛心入佛知見故」⁸：

- 一、大悲憫念末法為作津梁故
- 二、特於無量法門出勝方便故
- 三、激揚生死凡夫令起忻厭故
- 四、化導二乘執空不修淨土故
- 五、勉進初心菩薩親近如來故
- 六、盡攝利鈍諸根悉皆度脫故
- 七、護持多障行人不遭墮落故
- 八、的指即有念心得入無念故
- 九、巧示因於往生實悟無生故
- 十、復明徑路修行徑中之徑故⁹

在此佛陀宣說此經的十種事由中，祿宏作了詳盡地說明。而於依華嚴圓教的少分攝圓十義，卻未見直接的說明。僅在《疏鈔》後的〈答辯〉中有針對「分圓」的設問和回答。為何如此，而祿宏的立意又如何理解呢？

⁷ 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 614, a8-12)

⁸ 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 608, c20-21)

⁹ 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 609, a6-12)

從表中備註欄所列，兩經在圓教中的相同項目整理¹⁰，我們發現此經以華嚴圓教為範式，相攝於「說法無盡」、「具足莊嚴」、「常在遍在」、「見聞清淨」、「橫超三界」、「佛身無量」等項，而最後主要是指向於「不可思議」的相同歸趣。我們發現祿宏在此「圓」義與「不可思議」義並呈與互彰：

較論功德，則念佛功德，六方佛讚。如華嚴念佛三昧，名無邊海藏，即不可思議功德也！¹¹

況彼土之鳥，佛力所化，出音說法，何可思議！¹²

《華嚴》號大不思議，《維摩》號小不思議，即此全攝彼，彼分攝此之義也。既不思議，故無全無分，而又可全可分也，是乃所以為圓極之教也。¹³

由此更可以略窺大師釋此經和淨土教學的用心。大師並不立意在過去圓教的窠臼中打轉，進行重複繁瑣的長篇論述，而卻是以淨土經的部類為主，別出此經「持名念佛」的宗趣。後當再述。

祿宏以華嚴圓教釋《阿彌陀經》，不禁令人聯想到宗密之釋《圓覺經》。然而祿宏在此所述，基本上即不同於宗密的複雜系統¹⁴，如《圓覺經疏》中的五宗、五教，《禪源諸詮集都序》中的三宗、三教，此尚未計另外的《原人論》等。或許我們可以如此理解，雖然祿宏繼承宗密依華嚴圓教的概念判釋他經，但祿宏採取的卻是不同的方法。祿宏是超越於宗派的立場，以此經的宗趣為主：「今此經者，圓全攝此；此分攝圓，得圓少分，分屬圓故。」僅此而已。因此在《疏鈔》中，如澄觀「十門展轉」或宗密「四門」事實上都只是略述而過，不多所著意¹⁵。祿宏把握的義理或宗趣是「一心不亂」和「持名念佛」，而不在教判的繁複疏釋上。另外，華嚴圓教係以頓教為前提，禪若是攝入頓教中，即是將宗門歸於教門下，宗密的

¹⁰ 備註欄中，所列为後人雲棲古德在《阿彌陀經疏鈔演義》中的意見，筆者認為其中仍有許多討論的空間，括號內即是筆者所加的意見。本文的重點不在對此作進一步的分析，將在另文再作探討。

¹¹ 《阿彌陀經疏鈔問辯》卷 1 (CBETA, X22, no. 426, p. 701, b6-8)

¹² 《阿彌陀經疏鈔問辯》卷 1 (CBETA, X22, no. 426, p. 701, c4)

¹³ 《阿彌陀經疏鈔問辯》卷 1 (CBETA, X22, no. 426, p. 701, c16-18)

¹⁴ 「已知五教貫於群詮，未審此經與彼何攝？今顯此義分作三門：一、彼全攝此，此分攝彼，謂圓教也。二、此分攝彼彼不攝此，謂初二也。三、彼此克體全相攝屬，即終頓也。」《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》卷 1 (CBETA, T39, no. 1795, p. 526, b15-18)

¹⁵ 「十門展轉，詳見《華嚴[經疏鈔]玄談》，圭峯復於中約而束之，遂為四門。」《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 616, c8-9)

分判三宗三教，即是「依教義以說禪」，或說是將禪納入了另一種形式的教判。若以禪宗本位的立場，說是「別傳」則不必歸於教門下的判列。

華嚴法界玄鏡

三、從攝頓、分圓至禪淨同歸

祿宏依華嚴(賢首)五教，小、始、終、頓、圓，首先判釋《阿彌陀經》「頓教所攝，亦復兼通前[終]後[圓]二教。」然後他又接著述道，此經「攝於頓教，少分屬圓。」《疏鈔》中的判釋過程是「攝頓」、「分圓」和「旁通」(他經)，以顯此經的義理深廣。

首先就《疏鈔》中圓教和頓教的定位：

頓教：總不說法相，唯說真性。一念不生，即名為佛，無漸次故。

圓教：統該前四(教)，小始終頓，故是「圓滿具足」，所說唯是無盡法界。

16

《演義》中釋道：「前之四教，前淺後深，不該攝故，不圓滿故。」祿宏所說的「圓滿具足」或「無盡法界」即是：「性海圓融，緣起無礙，相即相入，帝網重重，主伴交參，無盡無盡故。」¹⁷《演義》釋：「相即相入，帝網重重，主伴交參，無盡無盡故。」是「事事無礙法界」。大抵上即與上述少分攝圓的十義相合。

前已說圓義，然此淨土經為何是頓教所攝？我們直接的聯想是華嚴五教義中立頓教與禪或禪宗的關係，祿宏在此即是將淨土與禪同列為頓教。祿宏說此經「正屬頓義」：薄地凡夫唯依持名念佛而得往生，能住不退，一生成辦大事，不歷階級，異於漸教之歷劫迂迴之行。¹⁸而持名念佛如何而能名頓呢？

或難：頓教一念不生，即名為佛。…今持名念佛是為有念，云何名頓？

答：以一心不亂，正謂無念。若有念者，不名一心，但得一心，何法不寂。

¹⁶ 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 613, b8-10)

¹⁷ 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 613, b10-12)

¹⁸ 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 613, c4-7)

雖名念佛。蓋無念之念也。念而無念。是名一心。如是之心。心無其心。
強名曰一。尚無一相……然則一心不亂。不異一念不生。焉得非頓。²⁰

在此念佛的頓義，即透顯出此念佛即念心，最終是從「有念至無念」，回到佛教「能所不二」，「空有不二」的基本命題。也就是出現了一心中有理有事的發明：一心中心事持或事相上的念佛，與一心念佛中理持與空慧相應之義。

宋代長水子璿 (965-1038) 疏《楞嚴·勢至念佛圓通章》即述道：「念即無念，故云淨念，不以念間故云相繼。」其中並引《集解》曰：「以證驗修，念佛之心，不可單約事解。念存三觀，佛具三身，心破三惑，無生忍位，方可得入。」²¹ 此《集解》當是指仁岳的《楞嚴集解》十卷，但現已不存。若是如此，宋代淨覺仁岳等天台學人即已將淨土教學融入了天台三觀的概念。²² 然而株宏以理一心為體察究審獲自本心之意或如《楞嚴經》中「反聞自性」、「反觀自心」之意，亦即通達摩直指禪。故念佛與參禪殊途同歸：「歸元性無二，方便有多門。」²³ 觀佛、念佛，同此一心；參禪、念佛亦同此一心，故禪淨同歸，即於此「一心」。

我們知道所謂「頓教」並非是華嚴宗的專屬用語，頓教的概念也是歷經時代和歷史的發展而形成的。頓教的概念可以是與一乘教的關係，或是與頓教經典的關係，至少頓悟的概念似乎是更早於頓教經典的概念，或許這才是「頓」義所在。華嚴學人以頓教位於大乘終教之後，以通圓教，則由其特有取於頓教之「絕言會旨」之故，此即更開後之華嚴宗與禪宗相接之機。²⁴ 華嚴宗頓教的安立，說明了在法藏以後已注意到華嚴與禪宗的會通或對話。

望月認為「永明等將禪、淨分為各別之宗，兼帶說淨土。株宏則主張禪、淨不二，所謂體究念佛，決非兼帶。」其中確也是有待商榷的。永明所引領的是修諸行而兼淨土，並非是禪、淨各別為宗，而株宏所承繼不僅如此，宋元以來至少時代最接近的如元代中峰明本 (1263-1323) 和天如惟則 (1286-1354) 臨濟宗師徒，他們

¹⁹ 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 613, c10-11)

²⁰ 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 613, c24-p. 614, a3)

²¹ 《樂邦文類》卷 1 (CBETA, T47, no. 1969A, p. 153, a12-15)

²² 然而望月論及仁岳等依天台教旨，理一心為修一心三觀之義，則似乎未有所據。《中國淨土教理史》，頁 337。

²³ 望月謂株宏「以理一心為達摩直指之禪。主唱禪、淨二宗同歸，即為彼之創意也。」頁 335

²⁴ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（三）》，頁 277。

雖力主「禪淨不二」，卻又堅持「一門深入」的修行。就祿宏而言，其所稱的兼而不兼，帶而不帶的「歸元性無二，方便有多門」禪淨同歸，正如其所言：

言不許兼帶者，良繇念佛者，自疑與參禪異致，念外求禪；參禪者，自疑與念佛殊歸，禪外覓佛。心分二路，業不專精，故所不許。今念佛者，即於念上體究，不曾別有作為，即拳究手，即波究水，是一非二，何得名兼。縱名為兼，如是之兼，非世之所謂兼也，兼亦何礙。勢至以念佛心，入無生忍，佛兼禪也；普賢以不可思議解脫，往生安樂，禪兼佛也。²⁵

這是說參禪就只是參禪，念佛就只是念佛，必須一門深入，不可心分兩路。若不參禪，驀直地念佛亦可，此亦有悟門；而若能在念上體究，或即反觀，此念的反觀，亦無不即是禪。故若不真參實修，說禪說淨，說兼說帶都是剩語。

四、持名念佛與一心不亂

祿宏以「持名念佛」為此經之宗趣，是在旁通諸經中別出的，他說道：「旁通者，不別頓圓，但取諸大乘經義理相通。」²⁶ 祿宏分淨土經典有部、類之別。小本和大本《阿彌陀經》總歸一部²⁷，《觀經》、《鼓音王經》，後出《阿彌陀偈經》三經同類²⁸。《華嚴》、《法華》、《起信論》等兼說淨土之經為非部非類。而非部類中說專持名號，則如《文殊般若經》²⁹。望月在《中國淨土教理史》已提及（望月 1942: 334），並述其特徵以《阿彌陀經》之持名至簡至易，最為要約。這是《阿彌陀經》在淨土諸經中的特點，不但是在修持，或在諷誦或儀式的運作上亦是如此。孤山智圓在《阿彌陀經疏·序》中亦說：吾愛其「辭簡而理明」、「文約而事備」，可以「誘弱喪」、「擊童蒙」。³⁰ 然而筆者在此強調的是祿宏如此判釋的宗趣。諸經中唯有《阿彌陀經》一部重持名，如《鼓音王經》一類雖說持名，但重持咒。³¹ 故祿宏將大、小《阿彌陀經》視為一部，首先所旁通或比較的一類是《觀經》。這即是其立意所在，「持名念佛」為其所宗。《觀經》或觀佛或念佛的觀念兩宗，以及「十

²⁵ 《阿彌陀經疏鈔問辯》卷 1 (CBETA, X22, no. 426, p. 701, b13-20)

²⁶ 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 614, b22)

²⁷ 「已知此經，宗趣沖深，未審當部等類，為有幾種？初先明部者。部有二種：一謂大本，二謂此經。」《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 618, b7-8)

²⁸ 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 618, c6-7)

²⁹ 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 618, c20-21)

³⁰ 《樂邦文類》卷 2 (CBETA, T47, no. 1969A, p. 166, c14-15)

³¹ 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 618, c17-18)

六觀」的觀心或觀佛等，向來為天台所重視和發揮。相對地，而將此經的「執持名號」貶為散善，故祿宏首先以「一心作觀，一心稱名，同歸一心」加以疏通：

今經執持名號、一心不亂…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。³²

祿宏首先破斥的是孤山所判「十六觀」為定善，而此經「持名」為散善³³。因為「一心不亂，有事有理」³⁴：

今但持名一法，足以該之。以持名即是持此一心，心該百行，四諦六度，乃至八萬四千恒沙微塵一切行門攝無不盡。³⁵

《阿彌陀經》的「持名念佛」雖然簡易、要約，卻同是也是義理深廣。祿宏在「持名念佛」的深入分析，執持名號則有事持理持，一心中即有理事。

一心中的事、理，事一心即是執持名號中的事持，不間斷地常憶常念，成就信力，與定門分齊，但未得慧門或慧力未深，此時唯能伏妄，未能破妄。在祿宏，理一心則是聞佛名號，不唯憶念，亦能反觀，體察審究，極其根源，於自本心，忽然契合。一心中的事、理和一心中的階、漸，前者即是執持名號的事理雙修，後者即是事持、理持中分析從漸至頓的進路。事一心和理一心，是在信力的基礎上從定門至慧門的成就。故一心在事持、理持中有兩個面向：一心從漸至頓，一心中無能所的不二，「能念、所念更無二物」。另外，能念所念均非有非無，故唯一心，能所盡消，有無見盡，契合清淨本然之體。

理一心與空慧相應，即指向「一心不亂」，祿宏以「一心不亂」和「持名念佛」為宗趣，而彰顯此經頓義所屬，亦兼攝圓義，如以下即是一些例子：

³² 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 614, c6-10)

³³ 仁岳疏：「且普門品疏：釋一心稱名有事有理，若用心存念不問名事一心，若達此心，四性不生，與空慧相應，是理一心。用彼驗此，一心亦然。普門品中，無不亂二字，智者尚作空慧釋之。今云一心不亂，何苦貶為散善。」《樂邦文類》卷 1 (CBETA, T47, no. 1969A, p. 153, c23-28)

³⁴ 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 614, b23-c1)

³⁵ 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 606, a9-11)

舉其名兮，兼眾德而俱備，專乎持也，統百行以無遺。³⁶

今以持名之力，正念纔舉，雜想自除。喻如師子出窟，百獸潛蹤，杲日照霜，千林失白。...至於一心不亂，是為成就念佛三昧。³⁷

蓋緣念空真念，生入無生。念佛即是念心，生彼不離生此。心佛眾生一體，中流兩岸不居，故謂自性彌陀，唯心淨土。³⁸

祿宏在「理一心」的經證與會通是《文殊般若經》之一行三昧，《華嚴經》之一行念佛或一時念佛等。而一心中的理事，即是源於「理事雙修」的基本概念：「是故約理則無可念，約事則無可念中吾固念之。以念即無念，故理事雙修。即本智而求佛智，夫然後謂之大智也。」³⁹ 祿宏尤其是針對執理廢事或著事迷理兩個面向作出諍語：人雖能念佛，但若「僅能讀文，了不解義」喻如全愚，即是所謂「終日念佛，不知佛念者也。」人人皆知「即佛即心」，若不知念佛事修者，雖有小慧則如「數他人寶，於己何涉」，而判然就「心不是佛」了。⁴⁰

依據祿宏更進一步的疏釋「理一心」。「觀力成就，名理一心，屬慧門攝，兼得定故。」⁴¹ 四種念佛中「理一心，即實相故」⁴² 念佛中的「理一心」即是開啟智慧之門和法的實相之途徑。故祿宏說「又此一心，即達摩直指之禪故。」⁴³

但稱名念佛為何可以達到實相的「理一心」？祿宏的解釋是「理一心者，一心即是實相，則最初即是最後故。」為釋此疑，並有此設問：「問：豈得稱名便成實相？答：實相云者，非必滅除諸相，蓋即相而無相也」⁴⁴

故在祿宏的立場，就此經的宗趣「執持名號、一心不亂」上，他在《禪關策進》的評述中就直指：「只此一心不亂四字，參禪之事畢矣，人多於此忽之。」⁴⁵

五、結論

³⁶ 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 605, c14-15)

³⁷ 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 606, a18-220)

³⁸ 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 606, b8-10)

³⁹ 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 606, c20-23)

⁴⁰ 《阿彌陀經疏鈔》卷 1 (CBETA, X22, no. 424, p. 606, c10-21)

⁴¹ 《阿彌陀經疏鈔》卷 3 (CBETA, X22, no. 424, p. 661, c10-11)

⁴² 《阿彌陀經疏鈔》卷 3 (CBETA, X22, no. 424, p. 662, a3)

⁴³ 《阿彌陀經疏鈔》卷 3 (CBETA, X22, no. 424, p. 663, a5)

⁴⁴ 《阿彌陀經疏鈔》卷 3 (CBETA, X22, no. 424, p. 662, a15-18)

⁴⁵ 《禪關策進》卷 1 (CBETA, T48, no. 2024, p. 1107, a7-9)

雲棲株宏四卷《阿彌陀經疏鈔》，一般認為是大師最具代表性，而且也是影響最深遠的著作。《疏鈔》是以華嚴圓教的立場，作為基本的範式。在此，我們可以追溯株宏所承繼法藏、澄觀或宗密的基本概念。然而圓教在株宏而言，與其說是義理上的繼承，不如說是在方法學或佛教實踐上的應用。

在此研究中，藉由雲棲株宏《疏鈔》的分析中，提出大師疏釋此經的立意或宗趣。筆者認為此經的攝頓、分圓，一方面是在圓教與不可思議上，「分攝華嚴」；另一方面，則是在頓教上「禪淨同歸」。故而在旁通他經上，別出「持名念佛」的宗趣。因此，「持名念佛」與「一心不亂」則為株宏淨土教學的整體核心所在。

研究中我們發現，株宏並不著意在繁複的教判上，而是以淨土部類別立此經的宗趣——「持名念佛」和「一心不亂」。此經作為淨土教最重要的經典，既簡易要約而又義理深廣，株宏也並不是採取一切歸淨的進路。此經在株宏的判釋是「頓教所攝，少分攝圓」，於是在傳統華嚴頓教與禪或禪宗相連的概念下，在「一心不亂」或一心中有「事持」有「理持」，正是趣向了時代發展中禪淨同歸之一途。

若深入株宏釋淨土的宗趣，及其發明事一心與理一心的創意，其是有別於天台三觀的疏釋，故其能趨向於禪淨同歸之旨，但卻也易被誤以為是禪淨混而為一，或是禪淨的一元化，或甚至稱其是「禪淨雙修」，而忽略了株宏堅持古訓「一門深入」的佛教修行。

筆者認為此經的攝頓、分圓，一方面是在圓教與不可思議上，「分攝華嚴」，另一方面，是在頓教上「禪淨同歸」。故而在旁通他經上，別出「持名念佛」的宗趣。因此，「持名念佛」與「一心不亂」則為株宏淨土教學的整體核心所在。

參考書目

- 中村薫 (2001) 《中国華嚴浄土思想の研究》。東京：法藏館。
- 中山正晃 (1972) 〈雲棲祿宏と浄土教〉，《印度学仏教学研究》40，170-173。
- 吉津宜英 (1985) 《華嚴禪の思想史》。東京：大東出版社。
- 佐藤成順 (1988) 〈北宋時代の杭州の浄土教者〉，《中国の仏教と文化：鎌田茂雄博士還暦記念論集》，457。東京：大藏。
- 望月信亨 (1942) 釋印海譯(1974)。《中國浄土教理史》。台北：華宇出版社。
- 增永靈鳳 (1938) 〈雲棲祿宏華嚴の教學〉，《駒沢大学仏教学会学報》8，52-72。