

慈舟法師對賢首「五教判」的詮釋 ——以《大乘起信論述記》為中心

香港中文大學人間佛教研究中心 主任
陳劍鎧

摘 要

本文探討慈舟法師如何詮釋賢首五教判，並以此闡述其對《大乘起信論》念佛觀的獨特見解。法師一方面基於《大乘起信論》的教義，建構出一套念佛修行次第；另一方面，法師將《大乘起信論》歸類於終教，卻指出其兼攝其他四教，展現其教義的包容性。

文章的核心在於慈舟法師將念佛修行分為五個層次，分別對應華嚴五教判：稱名緣境念佛、攝境唯心念佛、心境無礙念佛、心境俱泯念佛及重重無盡念佛。這些層次層層遞進，最終達到圓融無礙的境界。「一心不亂」被視為念佛修行的關鍵，並可分為事一心不亂和理一心不亂，能對應五教判的不同層次。慈舟法師更提出「四料簡」，闡述往生淨土的不同情況及其深層義理，他的詮釋豐富賢首五教判和念佛法門的理解，為淨土法門與華嚴宗的研究提供了新的視角。

關鍵詞：慈舟法師、法藏法師、五教判、《大乘起信論》

一、前言

慈舟法師（1877-1958）¹曾說：「我等向來學賢首五教，故講經時俱依賢首五教。」²賢首五教即是小教、始教、終教、頓教、圓教，由華嚴宗賢首大師（即三祖法藏，643-712）將佛陀一代聖教（含大小乘經典）分判為五類。

五教是依所詮的法義淺深，將佛陀一代所說之教相分為五類。如法藏《華嚴一乘教義分齊章》所云：「就法分教，教類有五。」³《華嚴經探玄記》亦云：「以義分教，教類有五。此就義分，非約時事。一小乘教，二大乘始教，三終教，四頓教，五圓教。」⁴此五教之分類，法藏於《金師子章》裡，將因緣界定為小教，無自性空為始教，幻有宛然為終教，二相雙亡是頓教，情盡體露是圓教。在《遊心法界記》中，法是我非者，是小教；緣生無性者，是始教；事理混融者，是終教；言盡理顯者，是頓教；法界無礙者，是圓教。⁵

小乘教又稱愚法二乘教，乃專論人空，未能通達法空之理。愚法者，所指對機言者，執迷自法，黯然而無知於大乘法空之微妙，因此名之為愚法。依據六識、三毒，建立染淨根本，然未盡法源，唯論小乘，故名小乘教。再者，澄觀於《華嚴經疏》中，亦謂小乘教為天台之藏教。⁶

¹ 有關慈舟法師的生平，參閱陳劍鏗，〈慈舟法師對十念法、一心不亂、念佛三昧及賢首五教判的詮釋〉，收入《2024 首屆華嚴學與佛教中國化學術研討會會前論文集》，武漢：武漢市佛教協會主辦、武昌佛學院協辦、武昌佛學院尼眾部（武昌蓮溪寺）承辦「2024 武昌佛學院尼眾部創辦 100 週年院慶暨第二屆華嚴學與佛教教育學術研討會」，2024 年 9 月 28-29 日。以及參閱釋道源，〈慈舟上人之應化事蹟〉，《慈舟大師紀念集》，《慈舟大師法彙》（臺北：財團法人佛陀教育基金會，2014 年），頁 10-17；釋東初，〈中國佛教近代史（下）〉（臺北：中華佛教文化館，1974 年），頁 784-786；釋白聖，〈慈舟老人與我〉，《慈舟大師紀念集》，《慈舟大師法彙》（臺北：財團法人佛陀教育基金會，2014 年），頁 21-27，尤其頁 21-22。按：有關慈舟法師的生卒年，東初法師的記敘是「生於清光緒三年（1877）九月十九日，歿於民國四十六年（1957）十一月十七日，世壽八十，僧臘四十六。」與道源法師所記載的不同。

² 釋慈舟，〈佛說梵網經（心地戒）懸談〉，《慈舟大師法彙》（臺北：財團法人佛陀教育基金會，2014 年），頁 152-185，尤其頁 153。

³ 〔唐〕法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊 45，第 1866 號，頁 481 中 5-6。

⁴ 〔唐〕法藏述，《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊 35，第 1733 號，頁 115 中 4-6。

⁵ 參閱懺摩，〈賢首宗的五教十宗判釋〉，《華嚴宗之判教及其發展》，《現代佛教學術叢刊 34》（臺北：大乘文化出版社，1978 年），頁 1-7，尤其頁 5。

⁶ 參閱梅光羲，〈華嚴宗教義略說〉，《華嚴學概論》，《現代佛教學術叢刊 32》（臺北：大乘文化出版社，1981 年），頁 1-18，尤其頁 2。

大乘始教又稱生教、權教、分教，為從小乘始入大乘的根器未熟者所說的教法。此教乃大乘之初門，與後之終教相應，故名大乘始教。其內又分「空始教」、「相始教」兩類，前者多明破相遣執之空義。該教旨在除去有所得之迷執，顯示一切諸法皆空，而未達大乘法理之究竟，故稱之為「空始教」；後者認為眾生的根性法爾有五種不同，定性二乘不能轉為菩薩乃至成佛。是以共論人法二空，指出真如凝然，常恆不變，不隨緣而轉變諸法。且依他百法，廣談法相，但是少及法性，其所言法性亦屬法相名數之內，又只在生滅事法上說阿賴耶緣起，故名之為「相始教」。賢首法藏對空、相二種始教，無所輕重，但清涼澄觀則認為空勝相劣，而由空而入終教。⁷因為相始教廣說法相，少說法性，所說八識，唯是生滅法相，名數多同小乘。設立五位百法，抉擇詳明。主就五性各別，不許一切皆成佛。但是，空始教明因緣生萬法，緣生無自性，萬法唯是假名，其體畢竟是空。⁸再者，般若的空始教如由本體界看，迷悟染淨，本無差別，生佛本來同一體，一念不生即是佛，一超直入如來施，這也是頓教所說的境界。⁹

大乘終教又稱熟教、實教，是大乘終極之教門。此教認無性有情與定性二乘悉當成佛，故言一切眾生皆可成正覺。又指出真如隨緣而生起諸法，萬象即是真如，理事不隔，性相融通。此教多論法性而少及法相，所說法相亦會歸法性。其所說八識，通於如來藏，隨緣而成立，兼具生滅與不生滅二義。因此，相對於前所述之始教，謂之大乘終教。以上始、終二教都是依諸經教言說，漸次修行成佛，故皆稱之為漸教。

頓教乃指頓修頓悟之教門，離言離相、頓顯頓成，闡明一念不生，不依階位、次第而說，故名頓教。該教不談法相，惟辨真性，沒有八識、二無我差別，亦不立五法、三自性之門路，不設斷惑證理之階位，不同於始、終二教之漸次修成，更異於圓教之圓明具德，故另立為一教。

圓教又稱一乘圓教，乃圓融無礙之教門。此教明性之圓融，隨緣起而成無盡法界，彼此之間不相連礙，相即相入，如因陀羅網，重重無際，微細相容，主伴無盡。在此教中，明一位即是一切位，一切位即是一位，十信滿心¹⁰即攝五位成正等覺，因此稱之為圓，此乃《華嚴經》所言之旨。¹¹

⁷ 參閱藍吉富主編，《中華佛教百科全書③》（臺南：中華佛教百科文獻基金會，1994年），頁1044。

⁸ 參閱朱世龍，〈華嚴概要〉，《華嚴學概論》，《現代佛教學術叢刊32》（臺北：大乘文化出版社，1981年），頁105-139，尤其頁122。

⁹ 參閱李世傑，〈華嚴宗綱要〉，《華嚴學概論》，《現代佛教學術叢刊32》（臺北：大乘文化出版社，1981年），頁155-272，尤其頁228。

¹⁰ 十信者，信心、念心、精進心、慧心、定心、不退心、護法心、迴向心、戒心、願心也。

¹¹ 以上參閱藍吉富主編，《中華佛教百科全書③》，頁1044-1045。

本文針對慈舟的《大乘起信論述記》¹²對賢首五種判教的承繼，討論他說明小乘教與大乘教之間的區別與聯繫是什麼？小乘教如何為大乘教奠定基礎？頓教相對於漸教有何特色？在慈舟的判教中，《大乘起信論》判屬於終教的意義是什麼？最後，結合《大乘起信論》論及念佛的觀點，這一教門在修行中的具體應用是如何體現的？這些研究方向有助於更深入地理解慈舟對於賢首五種判教觀念的解釋及其在大乘佛教中的意義與作用。

二、對賢首五教的解釋

慈舟法師在《大乘起信論述記》中對賢首五教有詳細的解釋，並將其與念佛門相結合，展現了念佛修行的深廣次第。以下依序探討慈舟對五教的觀點。

（一）小乘教

慈舟法師在《大乘起信論述記》裡指出，小教分為兩種：

（一）人天教，為轉惡成善故，以眾生造如來說五戒十善等教，轉惡為善。不學佛法眾生，起惡心，作惡事，結惡果；聞法則轉成善心，作善事，結善果。故、即緣故也。因此故說五戒十善等教，使學人空三途之惡因果，以為歸善之緣。緣、即教，為增上緣，亦即助緣。眾生為因，可轉惡成善；教為緣，即轉惡為善之緣。（二）二乘教，為轉凡成聖故，凡、是一二善道之凡夫人，如前既已轉惡成善，故此但說轉善道眾生，使成出世聖人，乃說四諦十二因緣等教法，使學人空我執，成聲聞四果及緣覺等，為出世聖人。我執不空，生死不了，四諦十二因緣法中，廣破我執，以為入聖之緣。¹³

慈舟在小教乘中所提到的「人天教」與「二乘教」，是非常獨特的區分。通常來說，小教乘的討論主要集中在「二乘教」，而慈舟卻將「人天教」包含在其中，並特別強調其重要性。這一切的根本在於通過五戒十善等教義來轉化眾生心中的惡念。當我們心中充滿善良的念頭時，生活便會散發出光輝，通過如何將惡轉為善，更是實踐者在修行道路上打下堅實的根基。慈舟教導我們，「作善事，結善果」，這不僅是因果法則的簡單陳述，更是對每一個人追求心靈成長的鼓勵。正因如此，他才說：「故說五戒十善等教，使學人空三途之惡因果，以為歸善之緣。」

¹² 本書於民國 37 年（1948 年）冬季在「古臺岩」講授，由弟子們整理而成。彼時，慈舟法師年屆 72 歲，其思想已臻成熟。因此，選擇該書作為探討對象，深入研究慈舟法師的華嚴五教判觀念。值得注意的是，此時距離慈舟法師圓寂僅有十年。

¹³ 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》（臺北：財團法人佛陀教育基金會，2014 年），頁 1-419，尤其頁 13-14。

因緣法則是佛教的核心教義，教導我們一切事物都並非孤立存在，而是因各種因緣的相互作用而發生。這裡的「故、即緣故也」，不僅是一個簡單的公式，更是強調學習和實踐佛法的重要性。作為「增上緣」和「助緣」的教化，通過五戒和十善的修行，修行者可以有效避免惡果，減少未來輪迴中的痛苦——這就是所謂的「空三途之惡因果」。而「以為歸善之緣」，正是讓眾生實現善果積累的關鍵的一環。當修行者能夠轉化心中的惡念，積累善業時，他們不僅改變了自己的人生軌跡，也在積極地影響著周圍的世界。每一個善行都是在為未來播種希望，讓人生充滿光明和正能量的源泉。這一切都充分體現了佛教教義中深刻的因果法則和修行方法，幫助每位修行者在精神上不斷成長，邁向解脫之道。

有關「二乘教」的詮釋，慈舟指出二乘教的核心在於幫助凡人轉凡成聖。這裡的「凡人」指的是那些尚處於一二善道的眾生。經過前面的教導，眾生已成功地將惡轉為善，而二乘教的目的是進一步引導他們沿善道前行，最終成為出世的聖人。

在這一過程中，慈舟指出釋迦牟尼佛以四諦和十二因緣等教法，幫助行者破除自我執著。四聖諦的教義在於揭示痛苦的現象、產生的原因、痛苦的消除，以及通向涅槃的方法。只有當我們學會了放下「我」的執念，才能真正超越生死的束縛。「我執不空，生死不了」這一深刻的道理，表明自我中心的觀念是輪迴與痛苦的根源。在我們執著於自我的時候，便無法看清生命的真實面貌，無法破除內心的困擾與煩惱。四聖諦與十二因緣的教義，破除自我的執著，是修行者通向聖境的重要途徑。通過實踐這些教法，修行者消解內心的糾結與煩惱，最終實現從凡夫到聲聞或緣覺的蛻變，邁向覺悟之路。

慈舟把小乘教分為「人天教」與「二乘教」，應受圭峰宗密影響。圭峰宗密所設立的五教，比之於賢首五教，則有異同。宋代的淨源在其《華嚴原人論發微錄》指出：「佛教自淺之深，略有五等：（一）人天教；（二）小乘教；（三）大乘法相教；（四）大乘破相教；（五）一乘顯性教。前之四教，皆斥偏淺，後一顯性，方彰圓深耳。略有五等，不說別教一乘，故云略也。小乘教即賢首愚法，攝初人天教；大乘法相，即賢首分教；大乘破相，即賢首始教；一乘顯性，即終、頓、圓，同教一乘。」¹⁴這裡可以得知宗密的五教將人天教與小乘教分開，但他將人天教提至五教裡，因而慈舟合供之，將「人天教」與「二乘教」置於「小乘教」。

（二）始乘教

從小乘教到始教乘，慈舟有如下解釋：

¹⁴ [宋]淨源述，《華嚴原人論發微錄》，《新纂卍續藏》冊 58，第 1031 號，頁 727 上 8-14。

始教，為轉小成大故，以上小果聖人，自利不圓，又不利他，如來教化眾生，節節接引，更使空我執之小乘聖人，兼破法執，乃轉小成大，故說唯識等教，以明萬法皆是唯識變現。唯者，獨也；獨有八識心，而無萬法故，謂十法界依正二報，色空諸法，皆阿賴耶識變現之相分；見聞覺知，皆阿賴耶識變現之見分。既是唯識變現，則見相二分，皆虛妄不實可知。既知依正二報，見聞覺知，虛妄不實，唯識變現，則心不被見相二分法轉，而悟萬法唯識，即空法執。若執見相二分為實有，仍為小乘法執；大乘不執，故唯識法空之教，以為入大乘之助緣。法空空已，更有執空者，即始教之般若空宗，如是空相二宗，皆為始教。¹⁵

始教的核心在於幫助修行者從小乘的自利走向大乘的自他兼顧。小乘的聖人往往側重於個人的解脫，但未能達到圓滿的境界，無法廣泛利他。雖然他們已經獲得跳脫輪迴，但由於局限於自我解脫，未能體現到普世的慈悲與智慧。因此，為了實現「轉小成大」，釋迦牟尼佛採取了唯識方法來進行教化，逐步引導他們走向更高深的境界。換言之，始教透過不斷接引，空掉我執的小乘行者，逐步破除法執，從而實現從小乘到大乘的境界邁進。

始教特別強調「破法執」的重要性，鼓勵小乘聖人進一步破除對法的執著。當我執和法執都被克服時，修行者才能接觸到大乘的教義。因此，始教提到的「唯識」思想，正是為了闡明萬法皆是唯識的變現。在這一教義中，所有的現象和體驗，其實都是心識的投射。通過理解唯識的教導，修行者可以認識到外在世界和內心世界的關係，從而轉化視野，達到更高的境界。

就唯識的核心觀念，即一切現象的存在都是依賴於八識心的變現，而非獨立存在的實體。此處的「唯」指的是唯一、獨特，意味著只有八識心的存在，而其他法則和現象則是依於心的顯現。在唯識論裡的八識，包括色慮識（感知）、阿賴耶識（根本識）等。所有的認知與體悟都來自於心識的作用。因此，十法界眾生的不同存在狀態，包括佛、菩薩、聲聞、緣覺、天、人、阿修羅、餓鬼、地獄等正報身心；以及眾生所依賴的依報環境，無論色法與空法皆由阿賴耶識的變現而成，亦即所有的現象（見相）和個體的感知（見分）都是阿賴耶識所顯現的結果。即便我們經歷並觀察到的，都是基於心識的作用，反映出「所見」並非真實存在，而是心識的投射。既然一切現象都是心的顯現，那麼這些現象的實質都是虛妄的。因此，無論是外在的物質世界還是內在的感知體驗，皆無法被視為絕對真實。

¹⁵ 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-419，尤其頁 14-15。

這段話從唯識的角度闡釋了萬法皆由阿賴耶識的變化所顯現的觀點，強調修行者破除對自我的執著，洞悉一切現象的虛幻性，從而走向更深的覺悟和解脫。

（三）終乘教

慈舟對於終乘教的解釋是：

終教，為轉權成實故，遇小教機，權為之計，轉惡成善，轉凡成聖，於始教之機，權為之計，轉小成大；皆為權教。今乃轉權教之機，而入實教，令不著空有，說唯心等教。唯心與唯識，亦通亦別，通則識即是心，心即是識；別則心指真心，識為真妄和合。

此教，說空非斷空，說有非實有；心能隨緣現有，而不變真空，故云萬法唯心，三界唯心，此皆本空真心隨緣，而有三界萬法。見聞覺知之見分，乃真心隨緣而成；及依報之相分，亦真心隨緣而成。唯心，無見相二分，而非斷滅之無。始教法相宗，著有；空宗，著空。唯心乃不著有，亦不著空，而亦空有不礙，使學人等空「空執」，以為入中道之助緣。故終教，是令眾生入中道之增上緣。¹⁶

就終教而言，主要在於「轉權成實」，如果是針對小教根機的眾生，權計方法是轉惡成善、轉凡為聖。這種方法不僅用來引導人天乘從惡向善，還能促進二乘「轉小成大」。慈舟提到的「轉權教之機，而入實教」則是透過權巧方便讓修行者進入實教，不再執著於空有的對立思維，而是以唯心來教化。唯心與唯識的關係被慈舟深入地探討，強調它們之間的相互依存性的「通」，及不同層次「別」的理解，進一步解析唯心與唯識的核心概念。

首先，在「通則」的部分，強調了心與識的同一性。唯心論認為，所有的現象和存在都是由心所生發，因此在這種理解中，「心即是識，識即是心」。這表示心的狀態決定了識的運作，人的認知和情感直接受到心的影響。這個觀點強調了心的主導作用，意即外部世界的所有現象和我們的內在經驗彼此密切相關，無法分割。在這種解釋中，心和識的界限變得模糊，它們是一個整體，互為影響，呈現出一個相互依存的關係。

慈舟指出在終教的境界裡，所謂「說空非斷空」，意在強調空性並非斷滅之空，空並無虛無或不存在之義，而是指事物沒有自性。空性意味一切現象皆依緣而生，修行者得以超越對絕對之執著，洞悉諸事皆由多重因緣所構成，隨時隨地處於不斷

¹⁶ 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-419，尤其頁 15-16。

變化之中。因此，此處所謂「非斷空」，乃是對於空性之誤解之批判，認為「空」實為一種動態而流動的存在。慈舟隨後又言「說有非實有」，深入闡明對「有」之見解。「有」並不是指具體的、絕對的存有，而是指一切具體的現象和狀況都是暫時的、相對的。因此，「非實有」乃不執著於所有的具體存在，「有」之存在為流動，非具固定之本質。進一步而言，「心能隨緣現有，而不變真空」，強調心能夠根據緣起而展現出不同的感受與認知，然其本質之「真空」則始終不變。此中之「真空」，即為清淨心之狀態，無被外界現象所污染之存有。

慈舟又指出「萬法唯心，三界唯心，此皆本空真心隨緣，而有三界萬法」，強調所有現象的根源皆出於心，意即萬法是由心所變現。萬法指的是一切存在的事物，而三界則通常指的是欲界、色界和無色界，這三種存在層次都離不開心的作用。可見，「本空真心」是指心的本質是空靈無相的，它能隨著外在緣起而展現不同的現象。

慈舟接著言，「見聞覺知之見分，乃真心隨緣而成」，意指見聞覺知之所謂「見分」，皆由真心隨萬緣而反應生成。此見聞覺知，隨外境變化而生，真心則為自性清淨之心，明妙虛徹，靈通無障，離虛妄想。故雖受外境的影響，然其根本來源，實乃真心之所引。至於「依報之相分，亦真心隨緣而成」，乃表示環境之依報，亦是基於真心隨著各種因緣而變現。無論我之內在體驗，或外在之結果，皆由真心所引導，隨因緣殊異而顯現出各種不同之境。此言意在指出，修行者須明察心之流動，認識內在之狀態，所及之環境，皆與真心之引導息息相關，乃至塑造其外在之因果結果。

慈舟特別強調「唯心，無見相二分，而非斷滅之無」，強調唯心教義的深層內涵。「無見相二分」意指在唯心的當下已沒有見分與相分，但沒有見分與相分不是斷滅之論；也不是將心與識、心與外界簡單地二分開來，而是看作一個整體。這即是心的本質無法被簡單地歸類為「有」或「無」，因為心是無分別的，既不完全見分，也不完全是相分，因而這裡的「無」不是斷滅的虛無。進一步強調了心的流動性和變化性，以及如何在遷流變化之中體悟萬法皆空。

最後提到的「始教法相宗，著有」，指始教乘的法相宗執著於有；而「空宗，著空」則指的是另一個極端，空宗執著於空。然而，「唯心」則提供了中道的體悟。唯心教義不僅不執著於有，也不固執於空。唯心的教化「使學人等空『空執』，以為入中道之助緣」，進一步強調了唯心教義幫助修行者去除對空的執著，學會放下對有與空的執著，就能夠真正進入「空有不礙」，指出唯心教義作為證入中道的助緣，亦即終教是令眾生朝向中道的有利條件和助力，幫助修行者超越對有與空的執著，中道之義乃避諸極端，無論於有之執著，抑或於空之妄見皆不取。換言之，「終

教，是令眾生入中道之增上緣」，終教所倡，便是眾生入中道之有利因緣，亦隱含鼓勵修行者證入不偏不倚的中道之意。

（四）頓乘教

從終乘教轉入頓乘教，如何轉入？慈舟提出的見解是：

頓教，為轉滿成頓故，說離言等教，使學人空名言，以為親證之緣。以前小始終教，皆漸次而來，故曰漸教。頓對漸說，漸次修證皆時久功多，故說頓教，使學人頓修頓悟頓證，即轉漸機入頓。若為頓機說漸教即失機，故必說離言等教。

以終教雖云大乘至極，其所說空有不礙之中道，安知不類說食數寶者乎！故禪宗以直指人心，不依文字，專在無言說之自性上用功，然亦有無言之教，即說離言之道，如「一切不可說」，謂但有言說，皆無實義，即無言之教，不同前依言之教。此離言教，使頓機學人空名言，以為親證之助緣。然亦有頓不離漸，以漸修而後頓證故。¹⁷

慈舟這段解釋「頓教」的內涵，有幾層意義：首先明白指出「頓教」是經由漸修而成就，「轉滿成頓」是在已完成的所有基礎、條件上，接續向上一層，達到更高境界。頓教強調離開文字教義，空掉名言作為親證自性的方法。慈舟接著跟前面所述的小教乘、始教乘及終教乘做比較說明，這三種教乘都是屬於漸教，經過長時間的過程，逐漸積累修持的經驗和體悟的智慧。但須特別注意的是，頓教須站在漸教的基礎上，即漸教持續不斷的修行，累積經驗與智慧，當時機和因緣成熟時，就能在一瞬間頓悟真理。總之，「頓」與「漸」此二者之道，密不可分。漸者，乃長時修行，積累智慧，然後方可漸入佳境。然當因緣成熟，頓悟之機運則至，瞬息之間，證悟本性（空性、真如、佛性），恍如曉星初現，照耀心田。頓教乃是提倡修行者於漸中尋頓，於時久工夫中尋得頓悟之境。不過亦有一點須特別注意，不可對具有頓悟根機的人說漸教，這便不是因機設教，是「失機」的錯誤教導。因此，必需教導離言等教，直接體悟，直指心源，不被文字所限，達至無言之境。於無言中見無畏，自然契入，證得真實自在之道。

接著慈舟為了強調「頓教」的特質，他說前面述所的「終教」雖是大乘佛教之極致，但在其所言之空有不礙之中道，難免令人感到如同說食數寶一樣。即是說，雖言大乘高深之教義，然若不明其真義，或徒然追逐文字與概念，如同享用虛幻之食，無法真正滋養內心之道。因而，必須再進一層，接引眾生進入「頓教乘」。以

¹⁷ 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-419，尤其頁 16-17。

禪宗教義為例，「直指人心」而不拘泥於文字言語，超越語言的侷限，體悟至真之自性。這即是「無言之教」，呼應「說離言之道」，雖有言說來教化，但所說內容皆無實義。對於「頓機」的學人來說，「空名言」是讓學人體證超越語言的直觀感悟。因而是「離言之教」可作為頓根者親證的助緣。最後，慈舟說「然亦有頓不離漸，以漸修而後頓證故」，頓者有不捨離漸的方式而證入，覺悟往往是建立在基礎修習之上，透過逐步的修行，最終達到瞬間的明悟。

（五）圓乘教

慈舟對於圓教的詮釋，也依循華嚴教說的判釋，分出同圓與別圓二種，他說：

圓教，為轉偏成圓故，說同圓等教，使學人證知前五，為同一圓滿之緣。又說別圓等教，使學人證知前五，為別別皆圓之緣。偏、指前四教，小教偏於小，始教偏於權，終教偏於漸，頓教偏於頓，皆不圓滿；要轉偏成圓，乃說圓教。

同圓、指《法華經》，會三乘歸於一乘，是為同圓；此教使學人證知前五教中，人天、小乘、權、漸、偏機，入於法華會上，普同授記，所謂單合掌，小低頭，「若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛，皆已成佛道」等是也。

別圓、指《華嚴經》說，使學人證知前五類之機，別別皆圓；同圓是收五機入一乘，別圓是前五機，一圓一切皆圓，重重無盡圓滿。此教為使學人證知，別別皆圓之增上緣。學者必由解知，乃有修證，證得澈底，方不負己靈。¹⁸

在華嚴宗教義中，圓教概念可分為「同圓」與「別圓」兩類，同圓與別圓的兩種圓教都是對治偏機，提升狹隘或片面的修行見解至圓滿的教義。「同圓」指的是所有教法最終皆回歸於一乘的圓滿境界，特別是天台宗的教義中以《法華經》為例，將三乘教義（聲聞、緣覺、菩薩）融入一乘之中，使學人明白人天教、小乘教、始教、終教、頓教等前五種教法，都是成就、體悟圓滿之教的助緣。然而，就華嚴的教說，前五教不只是各各獨立存在，各具特性，為通向圓滿的教理之助緣，可說是同一圓滿教理的不同展現，形成完整修行的助緣或增上緣。然而，小教之偏在於狹，始教之偏於權，終教之偏於漸，而頓教之偏於頓，各有其局限性，皆無法達至至高的圓滿。因此，須將此偏之教法轉為圓之智慧，進而體現圓教之真義。慈舟接著分述兩種圓教的內涵：

¹⁸ 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-419，尤其頁 17-18。

首先，對於天台的同教一乘之圓教，是指《法華經》之義將三乘歸於一乘，是為「同圓」。此教使學人證知前五教中之人天教、小乘教、權教、始教及頓教，悉皆可融入於法華會上，普同授記。所謂單單只是合掌，稍微小小低頭，即能如《法華經》所說「若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛，皆已成佛道」的教理一樣。

再者，對於華嚴的別教一乘之圓教，是指《華嚴經》教示學人證知前五教中之人天教、小乘教、權教、始教及頓教的不同根機，皆是「別別皆圓」，也就是說前五教的五種根機都能證入圓教，一旦證入則一圓一切皆圓。這跟天台的同教一乘之圓教，只收攝五機證入一乘之圓教不同，故華嚴的別教一乘之圓教是重重無盡圓滿，圓滿的境界層層相疊，無窮無盡。足見，「別圓」之教作為學者證知「別別皆圓」之增上緣。因此，學者必事先審解其義，方能修證其道；證道澈底，方不負己身之慧命。

（六）判釋《大乘起信論》

依慈舟上述所論的賢首五種教判觀點，他依此而判釋《大乘起信論》屬於終教，他說：

此論，即屬第三終教，使終教之學人，空「空執」以為入中道之緣。亦可兼小、始，曰兼前；亦可兼頓、圓，曰兼後。雖是終教，亦兼前後者，以前由小至大，即轉小成大，又轉權成實；若不兼，即不能轉；能轉，即可兼也。後由依言而離言親證，無漸不成頓，無偏不成圓，有心皆成佛，故得通前後也。¹⁹

慈舟指出《大乘起信論》於華嚴的判教系統，是歸為「終教」，引導修行者超越「空執」，以入中道之智慧。然而，此論非止限於「終教」，亦包容小乘教與始乘教（稱之為兼前），以及頓乘教與圓乘教（稱之為兼後）。

其兼前後，在這兩方面的內涵是：

一、兼前（小乘教與始教）：自小乘而至大乘，乃「轉小成大，轉權成實」之過程。由相容並蓄小乘與始教，修行者得以漸修，逐步昇華，終至化為大乘之大悟。因為能「兼」小乘與始教，使之轉入終教的智慧之中。否則，「不兼」即「不能轉」。因而，在終教此一階位，可以相容與轉化小、始教。

二、兼後（頓教與圓教）：藉由對教理之不斷深刻理解，修行者可藉由言教，而達到離言之無上智慧，以證得頓悟與圓滿之智。無漸進則無頓悟，修行的漸進過

¹⁹ 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-419，尤其頁 18。

是頓悟的基礎；無偏執則無圓滿，修行的偏執過程是圓滿的基礎。凡有心修行者皆可成佛，因此「終教」能夠通達前後教義的關係。

綜上所述，《大乘起信論》包容之深，非惟助修行者漸由小乘渡入大乘，亦於其備至時，助其頓悟與圓滿成就。此等兼容並包，極具深遠之影響，能夠適應不同修行階段之學人。使得不同教義之間的聯繫得以體現，顯示出本論的相容與貫通的智慧。

對於五教的彼此相對關係，慈舟說：

一、小教為小，後四為大，曰小大一對。二、始教為大乘之初，終教為大乘至極，曰始終一對。三、始終為漸，頓教為頓，是漸頓一對。四、小、始、終、頓皆偏，圓教為圓，是偏圓一對。²⁰

「小」和「大」代表了相對概念，慈舟總共提出四個關係：一、小教與後四教（小大一對）；二、始教與終教（始終一對）；三、漸教與頓教（漸頓一對）；四、偏教與圓教（偏圓一對）。

小教具有入門的智慧，相對於更高層次教義的後面四教（如始教、終教、頓教和圓教），因而產生「小大」之對比。再者，始教代表了大乘思想的起始，終教則象徵了大乘的最高境界，達到了完全的智慧開顯與徹底覺悟，因而有「始終」之對比。其次，始教與終教是屬於漸教，著重於逐步的理解與實踐，而頓教則是瞬間的覺悟，因而有「漸頓」之對比。最後，四種教義（小、始、終、頓）都具有某種局限性（即「偏」），而圓教則達到圓滿無漏的智慧，因而有「偏圓」之對比。

在華嚴的「法界緣起」思想，任何修行階段的教義都在整體中存在，它們相互聯繫且影響著彼此。修行者可以從小乘開始，透過逐步修行達成始教與終教的層次獲得大悟，或者在特定時刻經歷頓悟。此外，在華嚴宗的圓教觀念裡，任一層次的修行當能進入圓教的實踐，由於無盡法界，性海圓融，緣起無礙，相即相入，如帝網珠，重重無盡，於中明一位即一切位，一切位即一位，故十信滿心，即成正覺。因而，在圓教的教義上而觀，「圓教義，能攝前四教之義」，「小教，不能攝後四教之義」。²¹

²⁰ 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-419，尤其頁 20。

²¹ 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-419，尤其頁 20。

三、《大乘起信論》的念佛觀

《大乘起信論》關於修持彌陀淨土法門的一段話，常被念佛行者拿來討論，在該論的後面指出：

復次眾生，初學是法，欲求正信，其心怯弱。以住於此娑婆世界，自畏不能常值諸佛，親承供養，懼謂信心難可成就，意欲退者。當知如來有勝方便，攝護信心，謂以專意念佛因緣，隨願得生他方佛土，常見於佛，永離惡道。如修多羅說，「若人專念西方極樂世界阿彌陀佛，所修善根迴向，願求生彼世界，即得往生。」常見佛故，終無有退。若觀彼佛真如法身，常勤修習畢竟得生，住正定故。²²

有關《大乘起信論》這段文字的起源、承繼龍樹的說法等問題，值得在此先做說明。藤原凌雪在其《念佛思想之研究》裡談及《大乘起信論》對於末後勸說往生極樂世界的看法，跟龍樹菩薩《十住毘婆娑論》²³「易行道」的提法相似，對於「不堪正規修行，開示了方便易行之彌陀易行之道」，並且引用前田惠學教授〈《起信論》之勸歸淨土段與〈易行品〉之比較〉的說法，而有如此評論：

唯前田博士將《起信論》放在龍樹以前，說明「〈易行品〉是引延了《起信論》之文章」，現今看出考量本論是受到「易行品」之影響而才有本論之成立。²⁴

藤原凌雪指出：「〈易行品〉中呵責懦弱怯劣菩薩，然而說為攝取「有信方便，易行疾至阿惟越致地者」，與此文之情形頗為彷彿。」²⁵但是應該注意的是「〈易行品〉說：於現身中以聞名稱名而達到不退轉；但本論以不退為目標之事實，其不退之前提，首先要求往生佛國。即依據念佛往生，由往生見佛，以見佛得不退轉，因此說漸漸積修菩薩之行是本論之順序。」²⁶藤原凌雪反對前田惠學的說法，認為《大乘起信論》是早於龍樹菩薩《十住毘婆娑論》，她說《大乘起信論》的內容較〈易行品〉簡單，於諸如來之中，只舉彌陀一佛之名，以及在修持上的詮釋，

²² 馬鳴造，〔梁〕真諦譯，《大乘起信論》，《大正藏》冊 32，第 1666 號，頁 583 上 12-21。

²³ 毘婆娑，譯廣解、廣說、勝說、種種說。註釋經書者，稱為「優婆提捨」；而以律、論之註釋為主者，稱為「毘婆沙」。

²⁴ 藤原凌雪著，印海譯，《念佛思想之研究》（臺北：財團法人嚴寬祐文教基金會，2004 年），頁 121。

²⁵ 藤原凌雪著，印海譯，《念佛思想之研究》，頁 121。

²⁶ 藤原凌雪著，印海譯，《念佛思想之研究》，頁 121。

〈易行品〉比《大乘起信論》所教示的更為詳細，《大乘起信論》在修行上的教示單純化了。²⁷

如果依據前田惠學的說法，《大乘起信論》直接提出阿彌陀佛的教法是為怯弱眾生而開示，因而有易行之「勝方便」。那麼，這個說明應該是被〈易行品〉所繼承，並且在〈易行品〉裡被擴充發展，予以更加詳細的說明。因此，前田惠學將《大乘起信論》置於龍樹菩薩的《十住毘婆娑論·易行品》之前，應是較為合理的說明。當然，馬鳴被認定的生存年代是西元 100~160 之間，以及龍樹的生存年代在西元 150~250 之間，則《大乘起信論》早於《十住毘婆娑論·易行品》所出，本是合理的事。但是，這裡更為重要的訊息是，確立《大乘起信論》是馬鳴所做，此觀點與望月信亨於 1902 年（明治三十五年）發表〈關於起信論之作者〉及 1907 年〈起信論中國撰述考〉等文相背，望月信亨質疑《大乘起信論》非馬鳴所作的主張，在學界引發諸多爭議。前田惠學、村上專精、常盤大定、羽溪了諦、宇井伯壽等學者相繼投入論戰，然因缺乏直接證據，無論支持或反對馬鳴作者說之立場，均難以確立定論，此問題遂成為學界懸而未決的公案。²⁸

《大乘起信論》翻譯於南北朝之際，它的文風迥異，成為一股新思潮。其旨趣宏深，開闢中國佛教發展之新途徑，綿延至今，影響深遠，遍及諸宗派。其義理與修行，所謂「一心二門」、「無念」、「止觀具行」、「熏習真如」、「四信」、「五行」等（下文討論慈舟法師所念佛觀，將會述及），皆為彌陀淨土思想之基石，構其修行體系之獨特風格。

（一）五濁惡世·正信難成

慈舟對這段教示，作出充分的詮釋。首先，指出：

初四句，明行劣。是法，或指全論，或指五行，或指止觀，依此以求正信，未經一萬劫，故未入住。其心怯弱，即懼正信難成。²⁹

這段教示特別指出初學者在面對信心與修行的困難。由於娑婆世界的眾生心性普遍「怯弱」，於成就正信時產生憂慮與不安。這裡提到的「法」意指多種修持方法，包括《大乘起信論》中的五行，施、戒、忍、進和止觀，五種修持方式。這些修行方法特別針對那些信心尚未成就的、不定聚的行者，提供了一條明確的

²⁷ 藤原凌雪著，印海譯，《念佛思想之研究》，頁 120-121。

²⁸ 藤原凌雪著，印海譯，〈第四章 諸論師的念佛思想·第四 大乘起信論之念佛說〉，《念佛思想之研究》，頁 115-122，尤其頁 115。

²⁹ 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-419，尤其頁 404。

修行道路。透過這些修持，修行者能夠在初期的修行階段培養信心，逐步達到不退的境界。

由於這些方法若未經歷一萬劫的持續修持，³⁰修行者往往無法進入菩薩五十二階位中的住位，³¹即菩薩所達到的第一種穩定修行狀態。因此，初學者在其心性怯弱的情況下，必然容易對成就正信感到懼怕，並深具不安感。慈舟接著指出：

次五句，舉處，釋成懼退所以。以住此堪忍世界，五濁惡世，退緣頗多，自恐不能常值諸佛，親承供養，培植福慧；不但不能成就信心，反欲退失信心。³²

修行者在五濁惡世中所面臨的挑戰與懼怕，為生活在這個充滿煩惱和不善的世界（即五濁惡世），修行者面對的退緣非常多，這使得他們更感不安。修行者擔心自己無法時刻親近佛陀，缺乏福德和智慧來修行，進而導致信心的喪失。這些困難甚多，包括生活在五濁惡世的外在環境的影響，以及內心的煩惱、目標的模糊、缺乏善知識的引導、未能體會到修行的果報等困境。因此，修行者在五濁惡世中需要有效的策略來應對這些挑戰。以下便提出了念佛方便，來護持修行者的信心。

（二）念佛方便·護持信心

因而，慈舟對此解釋說：

論主欲喚醒欲退之人，乃曰當知如來有殊勝方便，可以防退。方者，法也；便者，用也。如來八萬四千，無量法門，無非方便，然念佛因緣，為一切方便中之勝方便，能攝受護持信心。³³

強調在如來的八萬四千無量法門的種種方便法中，「方」指的是方法或法門，「便」則是實際運用這些法門的方式。在這麼多的法門中，念佛是方便中的勝異方便，因為此法簡便易行、增長福德智慧、成就正念，建立信心、直接與阿彌陀佛的慈悲與智慧建立聯繫。

³⁰ 這裡「一萬劫」的說法是《大乘起信論》所言：「所謂依不定聚眾生，有熏習善根力故，信業果報，能起十善，厭生死苦、欲求無上菩提，得值諸佛，親承供養修行信心，經一萬劫信心成就故，諸佛菩薩教令發心。」（馬鳴造，〔梁〕真諦譯，《大乘起信論》，《大正藏》冊 32，第 1666 號，頁 580 中 19-23）。

³¹ 案：在佛教修行中，眾生的修行狀態可分為邪定聚、不定聚和正定聚三種類型。在不定聚的修行階段，修行者需要長達一萬劫的修行時間，才能於十信位中建立起堅定的信心，當修行者積累了足夠的智慧與信心後，便能進入三種發心的正定聚階段，實現不退位於十住中。

³² 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-419，尤其頁 404。

³³ 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-419，尤其頁 405。

因而，慈舟接續有很長的一段解釋，以下分別闡述：

上科泛論十方淨土，此科專指極樂淨土，故引經證他方淨土，亦即正說彌陀淨土，以此修行決定不退。然此方便又二：一事二理，先八句約事念；又二：先五句念佛因，若人專念極樂世界阿彌陀佛，依正皆妙有事。此經先說此事，即舉果勸樂以生信；次勸願，願生彼國土；次勸行，即念佛名號，以七日一心不亂之行，為殊勝方便，三根普被，五教通收。³⁴

從泛論十方淨土談到極樂淨土，強調念佛修行的重要性。極樂淨土作為阿彌陀佛所建立的淨土，只要專注於極樂淨土的修行，便能夠確保不退轉。接著，就勝方便分為事、理兩個面向。首先八句是就事念而論，即具體描述念佛的事相，接著先解釋前面五句有關念佛的住生因，當修行者專注於念阿彌陀佛，可以感受到極樂世界的依報與正報的莊嚴，這被視為妙有的事相。

以西方極樂世界的依正莊嚴而激發信願，從果地來建立行者的信心；其次，勸導行者發願往生淨土；最後，闡述念佛名號的修行方法，並特別強調「七日一心不亂」的要旨，認為此法門的殊勝方便易行，能普被三根、為小、始、終、頓、圓五教所涵攝，是殊勝的修行方便。這種次第安排，體現了淨土宗漸修漸悟的修行次第，先以願力引導，再以方便法門攝持，最終達到一心不亂的境界，體現了淨土法門「信願行」三資糧圓滿的修行特色。

（三）賢首五教·應機念佛

接著，慈舟將賢首的五種教判來比擬說明各種念佛的境界：

如小教機，稱名緣境念佛，可生極樂化土，而見化佛。

始教機，攝境唯心念佛，即攝極樂依正，會歸一心，故曰「唯心淨土，自性彌陀」。極樂雖在十萬億土外，皆不出心外，心包太虛故，彌陀心同我心，攝土攝佛，皆在心中，唯心真義，唯大乘人知，小乘四果尚莫能測。

終教機，心境無礙念佛，即理事無礙，心即是理，極樂依正是事，理事融通，即是中道，故曰心境無礙。

頓教機，心境俱泯念佛，即是真空，心境皆不可說。

圓教機，重重無盡念佛，能念之心，十界互融，所念極樂依報，即華藏世界，塵剎互融；彌陀正報，與塵剎諸佛，互為主伴，故念一彌陀，即念十方一切諸佛；念一極樂世界，即念十方一切世界：隨心力之小大，皆得成就。³⁵

³⁴ 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-419，尤其頁 407。

³⁵ 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-419，尤其頁 407-408。

慈舟闡述念佛法門在不同修行層次的境界和特點，就小教機而觀，此層次的修行者以「稱名緣境念佛」為方法往生西方淨土，所見的是化佛。這代表初步的修行階段，對境念佛，往生相土。就始教機而言，此層次修行者採用「攝境唯心念佛」的方法。他們能夠攝取西方淨土的依正莊嚴，歸於一心，達到「唯心淨土，自性彌陀」的境界。雖然極樂世界看似遙遠，在十萬億佛土之外，但實則都在修行者的心中，因為心能包容太虛的一切。這體現了對唯心淨土的理解，認為極樂世界並非外在的實體，而是修行者內心清淨的體現，彌陀佛也存在於修行者心中。此境界是唯有修持大乘佛法的行者才能理解，小乘佛教的四果阿羅漢也都難以企及。就終教機來看，修行者採用「心境無礙念佛」的方法，達到理事無礙的境界。「心」代表真如本體之理，「境」代表極樂依正之事相，理事二者融通，即為中道，達到心與境、理與事的無礙統一。就頓教機而言，此階段修行者通過「心境俱泯念佛」，進入空寂的境界，心境二者都無法言說，這代表著頓悟的境界，修行者超越了二元對立的分別心，到達了一種空靈寂靜的最高境界。最後，就圓教機而觀，這是淨土念佛法門中最高的修行境界，修行者通過「重重無盡念佛」，達到圓融無礙的境界。「能念之心」與十法界融為一體，所念的西方淨土依報土與華藏世界融通無礙；「彌陀正報」與十方諸佛互為因果、互相依存。因此，念彌陀佛就等於念十方一切諸佛，思惟西方淨土就等於思惟十方一切世界。可見，修行者的成就與自身的願力大小成正比，只要精進修行，都能最終成就佛果。

賢首宗的五種（小教、始教、終教、頓教、圓教）教判，對應五種念佛法門漸進的修行次第，如同階梯般逐步提升，最終達到圓融無礙的究竟境界。它們之間並非相互排斥，而是層層遞進的關係，後一層境界包含前一層，並超越前一層。小教機是基礎，始教機在其上進一步提升，終教機再超越始教機，頓教機是頓悟的特殊途徑，而圓教機則包含了前面所有層次，並達到最高的圓融境界。圓教機並非否定前面的修行方法，而是包含和超越了所有層次，達到萬法歸一的究竟境界。

慈舟接著闡述事一心不亂，以回應上述的五種教判，討論往生報、化二土的問題。

（四）一心專念·迴向極樂

慈舟對於事一心不亂的詮釋，指出：

但能事一心不亂，淨念相繼，必得蒙佛接引，往生西方，隨行深淺，而生報化二土，經云：「不可以少善根福德因緣，得生彼國。」一句彌陀，具足無量福德因緣，以此大善根，迴向願求生彼世界。迴向兼願，願不兼迴向，以念佛善根迴向往生，則迴向中兼願也。以信願行善求生彼土為因。³⁶

³⁶ 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-419，尤其頁 406-408。

這段文字論述了淨土念佛法門「一心不亂」的重要性以及信願行三資糧的相互關係。核心思想可以概括為：只要能夠做到事一心不亂、淨念相繼地念佛，就一定能夠蒙佛接引往生西方淨土；往生的品位高低取決於修行的深度；念佛的功德能夠幫助行者往生，而發願往生是念佛修行的目的。

往生淨土需要「信願行」三資糧的具足，「信」是深信極樂世界真實存在，阿彌陀佛的願力不可思議；「願」，是發願往生極樂世界，遠離娑婆世界的苦難；行，是實際的念佛修行，將信願落實於日常生活中。這三者缺一不可，正如經中所言：「不可以少善根福德因緣，得生彼國。」一句彌陀具足無量福德因緣，由於念一句「南無阿彌陀佛」含攝無量功德，能夠圓滿往生的因緣。慈舟說：「防退方便中勝方便說，當以信願行念佛為宗，近則求生淨土，遠則成就佛果為趣。」³⁷又說：「此論為起大乘信心，無念即體大，向無念上觀想即相用二大，俱在其中；信心不起，以無願故；已有信願，益以觀行，即證佛智之資糧，可見信願行，非僅淨土之資糧也。」³⁸可見，大乘佛法中「信願行」的重要性，並將其與「體、相、用」三大（即體大、相大、用大）相結合，進一步說明信願行不僅是淨土法門的修行資糧，更是通達佛智、成就大乘佛道的根本。

此外，「迴向願求」也是往生淨土的重要條件，迴向是將念佛功德迴向往生極樂世界，而願求則是發願往生的心。迴向與願求相輔相成，迴向中兼有願求，願求中也需要迴向的功德來強化。這種迴向願求的力量，能夠幫助修行者超越心境的對立，直指空寂的佛性，從而與阿彌陀佛的願力相應。

如與上一小節配合來看，從修行層次而論，念佛的功夫與境界可以對應五種根機的分類：初學者從「小教機」的稱名念佛開始，逐步深入「始教機」的攝境唯心，再到「終教機」的心境無礙，乃至「頓教機」的心境俱泯，最終達到「圓教機」的重重無盡。每一層次都有其相應的境界與修行方法，但無論哪一種機，都離不開信願行的根本。

念佛修行是一條從淺入深、從有相到無相的修行道路。通過「事一心不亂，淨念相繼」的念佛功夫，結合信願行三資糧的修持，以及迴向願求的強化，修行者必能蒙佛接引，往生西方極樂世界。而往生的品位，則取決於修行的深淺與願力的強弱。因此，念佛修行者應當以信心為導，以願力為舟，以念佛為行，最終成就往生淨土的殊勝因緣。

³⁷ 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-419，尤其頁 32。補充說明，慈舟在其《佛說阿彌陀經講記》裡提出：「信願行為此經正宗，亦為往生之三資糧。『不可以少善根』者，念佛即多善根；『不可以少福德』者，念佛即多福德。何以故？念佛即得仗佛無量善根福德故。能念為因，所念為緣，能所不二，同一無量善根福德因緣，即得往生。」（釋慈舟，《佛說阿彌陀經講記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-88，尤其頁 71-72）。

³⁸ 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-419，尤其頁 99。

（五）生去無二·四料簡說

慈舟接著闡述後面的三句，也是對應著五教判攝來解釋：

次三句，所得果。往，去也；去、生二字，古有四料簡：

一、亦生亦去，如前小教念佛，

二、不生不去，又二：（一）不念佛人可知；（二）明心見性人，如頓教心性本自無生，亦無來去。

三、生而不去，如觀音、勢至，方便生，而實不從他處去也。

四、去而不生，如普賢十大行願，迴向西方，乃方便接引，而普賢普與諸佛為上首，自亦去極樂，而非生也。

以學者紛紜，或云實生實去，或云不生不去。明此四句，則不必強辯！

既生彼國，則常見佛，佛與眾生，皆無量壽，常得供養培福，聞法培慧，一生福足、慧足成佛，與《華嚴經》善財等一生成佛同科，故曰「勝方便」；較三大阿僧祇劫，誠方便中之勝方便也。³⁹

從最初階段的亦生亦去，到頓教修行者的不生不去，再到菩薩的方便示生與究竟義的無住涅槃。這種分類不僅解決了學者對「實生實去」或「不生不去」的紛紜爭論，也顯示了淨土法門的深廣與圓融。

慈舟料簡四種「生」、「去」的內涵：

「亦生亦去」，這是針對初機學佛者的境界，如小教念佛（含人天乘及聲聞乘，如上節所述）。他們通過稱名念佛，往生極樂世界，並從娑婆世界離去。這種情況是「生」與「去」同時發生的。

「不生不去」，這分為兩種情況：一為「不念佛人」，他們既不念佛，也不往生，自然無生無去。這類人尚未進入佛法的修行，未能體會往生的意義。二為「明心見性人」，如頓教修行者，體悟心性本自無生，亦無來去。這是從勝義諦的角度，超越了生與去的對立，顯示了佛法中「無生」的智慧。

「生而不去」，如觀音、勢至等大菩薩，他們雖示現往生極樂世界，但實際上並未從他處離去。這是從方便示現的角度來說，顯示了菩薩的慈悲與智慧，既能利益眾生，又不執著於生滅。

³⁹ 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-419，尤其頁 408-409。

「去而不生」，如普賢菩薩以十大行願迴向西方，雖示現去極樂世界，但並非真正的「生」。這是從究竟義的角度，顯示菩薩的無住涅槃，既不執著於生死，也不執著於涅槃，體現了佛法的究竟圓滿。

通過「四料簡」的分類，闡明了往生的不同層次與境界。同時強調了往生極樂世界的殊勝利益，如常見佛、無量壽、福足慧足、成佛等，進一步凸顯了淨土法門的「勝方便」特質。將其與《華嚴經》中善財童子一生成佛的修行相提並論，顯示淨土法門「勝方便」的要旨。這種修行方法不僅適合初機學佛者，也為高根器者提供快速成佛的途徑。因此，淨土法門不僅是方便法門，更是究竟法門，值得所有修行者深入修持與弘揚。

慈舟接著有如下的詮釋文字：

又彼土黃金為地，不但無惡道，且無女人，故無殺盜淫等，有天然衣食住，故人民不用士農工商以求名利，唯以修行為業，故得一生補處成佛，此皆彌陀慈父四十八願之所成就，不信修此法門者，腦筋錯亂也。⁴⁰

在極樂淨土的理想境界裡，缺乏惡道與女性的存在，人們免於殺戮、盜竊與淫亂等惡行。依靠自然的衣食住，人民不再追求名利，而是專注於修行，最終能夠達成成佛的目標。這一切都是基於阿彌陀佛的慈悲與其四十八願的實現，並指出那些不信奉這一法門的人是腦筋錯亂。

「彼土黃金為地」是彌陀淨土三經所描述的情況，如《佛說阿彌陀經》卷 1：「彼佛國土，常作天樂，黃金為地，晝夜六時天雨曼陀羅華。」⁴¹如此殊勝的修行環境，與現實生活中的痛苦與困擾形成鮮明對比。根本原因在於阿彌陀佛所發的四十八願，這些願景為世人提供了成佛的可能。這些願望體現了無條件的慈悲，並為修行者提供了清晰的方向。

（六）修因證果·三身圓融

上面所談的為「事念」，接下來，慈舟對「理念」作出這樣的詮釋：

次四句，約理念，又二：

先二句，舉修因。若觀彼佛法身理念，常勤修習，即常觀念，而不懈怠為因。

次二句，釋成果。畢竟得生，即生常寂光淨土，得證真如之意，全理即事，

⁴⁰ 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-419，尤其頁 409。

⁴¹ 〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》，《大正藏》冊 12，第 366 號，頁 347 上 7-8。

故亦不在報化土外，此即信心成就，曰住正念故，即登初住，永不退轉，直成法身佛。⁴²

念無量壽，為即事之理，法身佛也；

念無量光，為即理之事，報身佛也；

念阿彌陀，即理事不二，光壽不二之中道，化身佛也。

此以三身各別分之，實則一句佛號，舉一即三，全三是一，至於通因果，自他一多義，如前因緣中說。⁴³

就理念而觀，慈舟首先舉出修行的因與果兩部分。若能觀察佛的法身理念，並持之以恆地進行修習，即持續不斷地實踐觀想念佛，即是修行的「因」。「觀佛法身理念」並非僅僅是對外在佛像的觀想，而是對佛的智慧、慈悲與覺悟本質的內在體悟；接下來的兩句則針對修行成果進行深入解析。修行者最終將得生於常寂光淨土，象徵著究竟的覺悟與解脫。這裡的「生」並非指肉體的轉生，而是心靈的徹底轉化與提升，「證真如」則是對宇宙實相的體悟，超越一切二元對立，達到究竟的安樂與自在。當修行者達到這種境界時，即稱為「信心成就」，也就是對佛法的信心完全穩固，不再動搖。這種信心使修行者「住正念」，即始終保持覺知與智慧，不再退轉於煩惱與無明之中。此時，修行者已「登初住」，即進入菩薩修行的階位，並獲得「永不退轉」的保證，最終直達「法身佛」的境界。

接著慈舟以「無量壽」、「無量光」與「阿彌陀」為核心，解釋三身佛（法身、報身、化身）的深義，以及佛號在修行中的重要性。並進一步說明三者之間的關係是不一不異。

「念無量壽」代表的是「即事之理」，即從現象中體悟真理。無量壽象徵著佛的法身，超越時間與空間的限制，是宇宙萬法的真實本性。「無量壽」不僅是對佛壽命的讚歎，更是對永恆真理的體悟。法身佛是佛的究竟境界，超越一切相對與分別，是修行者最終證悟的目標。法身佛是佛的究竟體性，無形無相，卻遍一切處。通過念誦無量壽，修行者能夠體悟到現象背後的真實理體，即「即事之理」。

「念無量光」代表的是「即理之事」，即從真理中顯現現象。無量光象徵著佛的報身，是佛在因地修行圓滿後所顯現的智慧與功德之身。報身佛是佛的智慧與慈悲的具體展現，具有無量的光明與莊嚴。「無量光」不僅是對佛光明的讚歎，更是對佛智慧與功德的體悟。報身佛是佛的智慧與慈悲的具體化，是修行者在因地修行圓滿後所顯現的境界。通過念誦無量光，修行者能夠體悟到真理在現象中的顯現，即「即理之事」。

⁴² 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-419，尤其頁 410。

⁴³ 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-419，尤其頁 410。

「念阿彌陀」代表的是「理事不二，光壽不二」，即真理與現象的完全統一。阿彌陀佛是法身、報身與化身的綜合體現，是佛為度化眾生而顯現的應化身。化身佛是佛在眾生世界中的具體顯現，具有無量的方便與慈悲。「阿彌陀」不僅是佛的名號，更是法身、報身與化身的統一體現。通過念誦阿彌陀佛，修行者能夠體悟到真理與現象的不二性，即「理事不二，光壽不二」。

雖然法身、報身與化身在名相上有所區別，但實際上「舉一即三，全三是一」。一句佛號（如「阿彌陀佛」）即包含了三身佛的全部意義，三者不可分割，相互圓融。這種統一性不僅體現在佛的境界中，也貫穿於修行的因果關係中，並涵蓋了自他、一多等深層義理。此外，三身佛的區分是為了方便理解，實際上三者是統一而不可分割的。例如，念誦「阿彌陀佛」時，既是對法身的體悟，也是對報身與化身的相應，這種統一性體現了佛法的圓融與究竟。

因而，慈舟繼續解念佛行者如何得到救度，通過念佛往生淨土，橫超三界（欲界、色界、無色界）的生死輪迴，直接達到解脫的境界。

（七）念佛救度·橫超三界

慈舟詮釋「橫超三界」的意見如下：

又三界眾生，如竹桿中蟲，欲出竹桿，豎則須通二十五節，橫則唯通一節；故古德以念佛為橫超三界，二十五有法門，況超九界而成佛。縱未能如是圓頓，而生下品，以血肉之軀，而易以蓮花化生之清虛身，何憚而不為。

又況修此法，更得彌陀、釋迦、十方諸佛之所護念，捨此不修，非乘願入塵度生，即似癡狂。

又況欲度生，亦不得不用此法。

論主以此為防退方便，我等當深感大恩，古云：此身不向今生度，更向何生度此身。⁴⁴

上述以「竹桿中蟲」比喻三界眾生的處境，「豎出三界」如同蟲子從竹桿的底部一節一節向上爬，需要經過二十五節（象徵二十五有）才能脫離竹桿。這代表自力修行，需要逐步斷除煩惱，過程漫長而艱難；「橫超三界」則如同蟲子直接從竹桿的側面咬破一節，即可脫離竹桿。這代表念佛往生淨土的法門，依靠佛力迅速超越三界，無需經歷漫長的修行過程。尤為重要的是，即使修行者未能達到圓滿的境界，只要往生淨土，即使是下品下生，也能以血肉之軀換得蓮花化生的清淨之身，脫離生死輪迴。

⁴⁴ 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-419，尤其頁 410。

修持念佛往生淨土的法門不僅得到阿彌陀佛的護念，還得到釋迦牟尼佛及十方諸佛的加持。捨棄這樣殊勝的法門而不修，除非是乘願再來的菩薩，否則無異於癡狂。此外，即使是發願度化眾生的修行者，也必須依靠念佛往生淨土的法門，才能實現度生的願望。

念佛往生淨土的法門是「防退方便」，即防止修行者退轉的殊勝方法。修行者應深感佛恩，珍惜這一法門，並努力實踐。正如古德所言：「此身不向今生度，更向何生度此身。」今生若不把握機會修行，未來可能再無解脫的機會。

總之，「橫超三界」的念佛往生淨土法門，為末法時代的眾生提供了一條簡易、穩妥且迅速的解脫之道。修行者應以信願為基礎，專心持名念佛，將往生淨土作為人生的終極目標。

四、賢首「五教判」與「一心不亂」

蓮池大師《阿彌陀經疏鈔》指出：「一心不亂，亦分五教。今不敘者，以正指頓圓故。」⁴⁵「一心不亂」雖然可以與華嚴五教判相對應，但他並未詳細展開，因為「一心不亂」的核心意義在於「頓圓」，即頓悟與圓滿的特性。這意味著，念佛往生淨土的法門，不僅是漸次修行的法門，更是一種直截了當、圓滿成就的修行方式。

「一心不亂」是《阿彌陀經》中提出的往生淨土的關鍵條件，意指心念專注於佛號，不為外境所擾。蓮池大師認為，這種專注與華嚴宗的「頓圓」思想相契合，即通過一念的專注，即可頓悟佛性，圓滿成就。後世以華嚴思想闡釋念佛法門者，常將「一心不亂」與華嚴五教判並提，以期展現一心不亂之不同境界。尤其以專精華嚴義理的慈舟法師，進一步以賢首五教判來解釋「一心不亂」的證入境界。他的闡釋進一步豐富了「一心不亂」的內涵，並將其與華嚴宗的圓融思想相結合，展現了念佛往生淨土法門的深廣境界。

（一）念佛普被·各機成就

無論是智慧高深的修行者，還是業障深重的凡夫，皆可通過念佛往生淨土，適應不同根器的眾生。慈舟指出：

念佛名號，以七日一心不亂之行，為殊勝方便，三根普被，五教通收，如：
小教機，稱名緣境念佛，可生極樂化土，而見化佛。

⁴⁵ [明] 株宏述，《阿彌陀經疏鈔》，《新纂卮續藏》冊 22，第 424 號，頁 664 上 9-10。

始教機，攝境唯心念佛，即攝極樂依正，會歸一心，故曰唯心淨土，自性彌陀，極樂雖在十萬億土外，皆不出心外，心包太虛故，彌陀心同我心，攝土攝佛，皆在心中，唯心真義，唯大乘人知，小乘四果尚莫能測。

終教機，心境無礙念佛，即理事無礙，心即是理，極樂依正是事，理事融通，即是中道，故曰心境無礙。

頓教機，心境俱泯念佛，即是真空，心境皆不可說。

圓教機，重重無盡念佛，能念之心，十界互融，所念極樂依報，即華藏世界，塵刹互融；彌陀正報，與塵刹諸佛，互為主伴，故念一彌陀，即念十方一切諸佛；念一極樂世界，即念十方一切世界。

隨心力之小大，皆得成就，但能事一心不亂，淨念相繼，必得蒙佛接引，往生西方，隨行深淺，而生報化二土。⁴⁶

念佛名號具有「三根普被，五教通收」的殊勝特性。無論眾生的根器如何，只要專心持名念佛，皆能往生淨土，成就解脫。慈舟根據華嚴五教判，不同根器的眾生通過念佛名號，能夠達到不同的境界，修行者的根機可分為小乘、始乘、終乘、頓乘及圓乘五種情況。

首先，小乘教的根機以「稱名緣境念佛」為主，通過持名念佛與極樂世界的化境相應，修行者可以往生極樂世界的化土，見到阿彌陀佛的化身。

其次，始乘教的根機以「攝境唯心念佛」為特點，強調心中攝取的極樂依報莊嚴與正報莊嚴，與「唯心淨土，自性彌陀」的理念密切相關。極樂世界雖然存在於十萬億佛土之外，但其實也在心中，因為心的本體可以包容一切。當修行者能夠證入這一境界時，彌陀心即為我心，我心即為彌陀心，只有具備大乘根機的眾生才能完全理解這一唯心之義。

接著，終乘教的根機則據「心境無礙念佛」的原則，透體悟理與事之間的無礙關係。這一境界是理事融通無礙，如以極樂世界的依報、正報屬於事相，而心即是理，分別行相而不著相，生死即涅槃，無毫釐差別，理事無礙的境界則是在理事融通之際而證入中道義。

對於頓乘教的根機，則以「心境俱泯念佛」為特徵，既然能夠將能所俱泯，便能證入空性，心與境的空性皆不可言說，達到頓悟的境界。頓教機的修行者通過念佛，體悟到心與境的空性，達到言語道斷、心行處滅的境界。

⁴⁶ 釋慈舟，《大乘起信論述記》，《慈舟大師法彙》，頁 1-419，尤其頁 407-408。

最後論述的圓乘教根機眾生，是以「重重無盡念佛」，因為能念之心在十方世界是互融互攝，所念之極樂依報亦即是華藏世界，彼此塵刹也是互融互攝。進一層言，阿彌陀佛的正報莊嚴與塵刹諸佛是互為主伴，一身與無量身是互為主伴，同而不同，不同而同，因而念阿彌陀佛這一尊佛，即是念十方一切諸佛；念極樂世界這一淨土世界，即是念十方一切淨土世界。依澄觀大師的說法，若就理來說，「理既無盡，以理融事，事亦無盡，故隨一門攝一切門」⁴⁷，頓顯華嚴念佛法門是重重無盡的念佛法。

再進一層而言，以稱名念佛方式修行一心不亂的成效，是特殊的勝異方便，能夠普被上、中、下三種根器的眾生，對應出五種修持情況（境界），即所謂「三根普被，五教通收」。慈舟法師以華嚴五教判強調稱名念佛的修行方式適合不同根器的眾生，指出不同教義和境界的相互關聯。小乘強調信仰的實踐，始乘則深入心的理解，終乘的無礙性促進了理事的整合，頓乘和圓乘進一步揭示了空性及互融的深意。總之，無論眾生的根器如何，只要專心持名念佛，皆能往生淨土，成就解脫。從「稱名緣境」到「重重無盡」，念佛的境界隨根器而提升，最終達到事事無礙的圓滿境界。

（二）五門念佛·教判解析

慈舟根據華嚴宗「小、始、終、頓、圓」的五種判教，對應四祖清涼國師（澄觀，738-839）所開立的五種念佛門。澄觀大師在其論述中將《華嚴經·入法界品》中功德雲比丘所說的二十一種念佛三昧，歸納為五門：指出：一、緣境念佛門；二、攝境唯心念佛門；三、心境俱泯念佛門；四、心境無礙念佛門；五、重重無盡念佛門。⁴⁸澄觀在《華嚴經行願品疏》裡再度提出這五門，修訂為：一、緣境正觀念佛門；二、攝境唯心念佛門；三、心境俱泯念佛門；四、心境無碍（礙）念佛門；五、重重無盡念佛門。⁴⁹

另外，清代中興華嚴的續法大師（1641-1728）在其《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》中提及澄觀大師的教法，指出其五門為：一、緣想境界念佛門；二、攝境唯心念佛門；三、心境無礙念佛門；四、心境俱泯念佛門；五、重重無盡念佛門。⁵⁰此外，在其《大乘起信論疏筆削記會閱》中他也列舉了五門：一、稱名緣境念佛門；二、攝境唯心念佛門；三、心境無礙念佛門；四、心境俱泯念佛門；五、重重無盡念佛門。上述幾種說法，列一表格如下：

⁴⁷ [唐]澄觀述，《華嚴經行願品疏》，《新纂卍續藏》冊5，第227號，頁99下1-2。

⁴⁸ [唐]澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊35，第1735號，頁924中15-23。

⁴⁹ [唐]澄觀述，《華嚴經行願品疏》，《新纂卍續藏》冊5，第227號，頁99中17-下1。

⁵⁰ [清]續法集，《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》，《新纂卍續藏》冊16，第311號，頁381上3-5。

五種 教判	慈舟：《大乘起信 論述記》	續法：《楞嚴經勢 至圓通章疏鈔》	續法：《大乘起信論 疏筆削記會閱》	澄觀：《大方廣佛 華嚴經疏》	澄觀：《華嚴經行 願品疏》
小乘教	稱名緣境念佛門	緣想境界念佛門	稱名緣境念佛門	緣境念佛門	緣境正觀念佛門
始乘教	攝境唯心念佛門	攝境唯心念佛門	攝境唯心念佛門	攝境唯心念佛門	攝境唯心念佛門
終乘教	心境無礙念佛門	心境無礙念佛門	心境無礙念佛門	心境無礙念佛門	心境無礙念佛門
頓乘教	心境俱泯念佛門	心境俱泯念佛門	心境俱泯念佛門	心境俱泯念佛門	心境俱泯念佛門
圓乘教	重重無盡念佛門	重重無盡念佛門	重重無盡念佛門	重重無盡念佛門	重重無盡念佛門

這個表格對比了五種教判的不同來源，包括慈舟法師的《大乘起信論述記》、續法大師的《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》與《大乘起信論疏筆削記會閱》，以及澄觀大師的《大方廣佛華嚴經疏》和《華嚴經行願品疏》。主要以小乘、始乘、終乘、頓乘和圓乘，來劃分為五個層次。

從表格中可以看出，三位大德對念佛門的分類基本一致，在「小乘教」念佛情況（名稱）裡，慈舟是「稱名緣境念佛門」，續法（兩部作品）分別是「緣想境界念佛門」與「稱名緣境念佛門」，而澄觀（兩部作品）分別是「緣境念佛門」與「緣境正觀念佛門」。可以看出略有不同，有的強調「稱名」，有的強調「緣想」或「正觀」，但皆著重「緣境」，以「稱名」作為所緣境，這是小乘教的修法，依託名號功德的佛力，往生化土，並見到化佛。

但值得注意的是，澄觀這裡的「緣境正觀」是強調藉由名號而進行觀想。其餘在「始乘教」、「終乘教」、「頓乘教」及「圓乘教」方面，慈舟、續法、澄觀所持的論點都是一致。

慈舟的說法與續法相同，唯有小乘教與澄觀有細微不同。這些差異主要體現在對「所緣境」的具體指示動詞上，主要是「稱名緣境」與「緣想境界」、「緣境正觀」的指示動詞不同。在慈舟跟續法使用「稱名緣境」，強調以佛的名號為所緣境，通過持名念佛來修持，續法進一步解釋：「緣境者，稱名、觀像皆屬外境故。」⁵¹這表明「稱名」與「觀像」都是借助外境的方便來修持。這樣的說法呼應澄觀的見解，「緣想境界」（觀想極樂世界的莊嚴景象或佛的相好光明）與「緣境正觀」（以正觀的方式觀照所緣境，體悟其如理性）強調通過觀想或正觀外境來修持念佛。澄觀的詮釋更注重「觀」的層面，即通過觀想或正觀來攝心。不過，細論之，慈舟與續法使用「稱名緣境」，強調「稱名」與「觀像」並行。澄觀使用「緣想境界」與「緣境正觀」，更強調「觀」的層面。

⁵¹ [清]續法集，《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》，《新纂卍續藏》冊16，第311號，頁381中9。

如果「緣想境界念佛門」的稱名、觀像兩種方法，是藉由外境的方便來修持，則在華嚴的五教判裡被判為小乘教。⁵²無論是「稱名」、「觀像」還是「緣想境界」、「緣境正觀」，都是以佛的名號或極樂世界的依、正莊嚴景象為所緣境，通過外境的專注來攝心，達到初步的一心不亂。

小乘教的念佛門雖然偏重事相，但為後續的「攝境唯心」、「心境無礙」等深層修行奠定基礎。修行者應從「稱名」或「觀像」入手，逐步提升至更高的境界。此外，無論是「稱名緣境」還是「緣想境界」，其核心都是通過外境的方便來修持念佛。這種修持方式與華嚴宗的「理事無礙」思想相通，顯示了念佛門的圓融性。

然而，我們要繼續追問的是，續法對於「稱名緣境念佛門」的解釋如何？他說：

今此文中，約佛教邊，四、五俱通；約機稟邊，唯局持名。然此持名，亦通圓頓，不唯局小，亦開五門：

- 一、持念佛名門，心外有佛名故，小教，事法界觀也。
- 二、攝名歸心門，佛名唯心現故，始教，理法界觀也。
- 三、心名雙融門，即心即佛故，終教。
- 四、心名俱絕門，非心非佛故，頓教，理事無礙法界觀也。
- 五、圓通無盡門，一念心一佛名，遍合法界，無有盡故，圓教，事事無礙法界觀也。⁵³

續法藉澄觀的說法進一步指出《楞嚴經勢至念佛圓通章》的內涵，以華嚴宗的「五教判」為框架，將持名念佛分為五門，對應五教判與四法界觀（事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界），從淺至深，從事入理，最終達到圓融無礙的境界。

如就佛智而論，則通於第四、五種念佛門，亦即攝屬於頓教及圓教。但如就眾生根機而論，則《楞嚴經勢至念佛圓通章》專重持名念佛，此持名念佛亦攝屬於頓教及圓教，不僅局限於小乘教的範圍，故亦可開出五門：一、持念佛名門（小教，屬事法界觀）；二、攝名歸心門（始教，屬理法界觀）；三、心名雙融門（終教）；四、心名俱絕門（頓教，屬理事無礙法界觀）；五、圓通無盡門（圓教，屬事事無礙法界觀）。

⁵² 參閱陳劍鎧，〈續法《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》判釋「稱名念佛」的義理辨析〉，收入《2019華嚴專宗國際學術研討會論文集（下冊）》（臺北：華嚴蓮社，2019年），頁303-317，尤其頁310-312。

⁵³ 〔清〕續法集，《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》，《新纂卍續藏》冊16，第311號，頁381上7-14。

首先，修行者在心外持念佛名，這對應小乘的修行方式，強調對佛名的具體觀察與誦念，屬於事法界觀，代表著修行者尋求外在的佛陀，屬於外相的修行。

第二，佛名在心中現出，這是始教的理解，強調心乃根本，佛名由心所生。從小乘的外相進入始教的攝心，這是屬於理法界觀，表示通過內心的收攝來體悟佛名的實相。

第三，修行者體悟「心即是佛」，強調心與佛的雙融合一，這種觀念屬於終教的境界。這表明了心與佛之間的無分別，與理事無礙的理解有關。

第四，超越了心與佛的二元對立，即非心非佛的境界，超越心與佛名的對立，這是頓教的體現。理事無礙法界觀強調破除對存在的執著，進入更高的體悟境界。

第五，在這一境界中，每一念心都包含一佛名，念一佛即念一切佛，念一土即念一切土，並遍含法界，無盡無外，屬於圓教。這是屬於事事無礙法界觀，體現了圓融的智慧，所有的法都融通在這一佛念之中。

此外，值得注意的是，續法這裡所言的「一、持念佛名門」的內涵是「心外有佛名故」，跟上文他對澄觀的「緣境念佛門」所指稱的藉由外境的方便來修持，這在華嚴的五教判裡被判為小教，意旨是相通的。⁵⁴

五、結論

本文探討慈舟法師如何詮釋賢首五教判，並以此闡述《大乘起信論》的念佛觀。慈舟法師巧妙地將賢首五教判與念佛法門結合，建構出一套完整的念佛修行次第，展現了念佛法門的深廣與圓融。慈舟法師根據《大乘起信論》的教義，對五教判作出獨特的詮釋，他將《大乘起信論》歸類為終教，但同時指出其兼攝小乘、始教、頓教和圓教，展現了其教義的包容性和圓融性。這也說明了《大乘起信論》非單純地屬於某一教階，而是涵蓋不同的修行階段和根機。

在念佛法門的詮釋上，慈舟法師以「一心不亂」為核心，並根據華嚴五教判，依據前賢將念佛修行分為五個層次：小教機的稱名緣境念佛、始教機的攝境唯心念佛、終教機的心境無礙念佛、頓教機的心境俱泯念佛以及圓教機的重重無盡念佛。這五個層次並非相互割裂，而是層層遞進，彼此包含和超越，最終達到圓融無礙的究竟境界，體現了念佛法門的漸修漸悟，以及頓悟的可能性。

⁵⁴ 參閱陳劍鎧，〈續法《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》判釋「稱名念佛」的義理辨析〉，頁 303-317，尤其頁 313-315。

值得注意的是，慈舟法師強調無論眾生的根器如何，只要能夠做到「一心不亂，淨念相繼」，便能蒙佛接引，往生淨土。這體現了淨土法門的「三根普被，五教通收」的殊勝特性。此外，慈舟法師還深入探討了「事一心不亂」與「理一心不亂」的區別與關係。他以「四料簡」來闡釋往生淨土的四種不同情況：亦生亦去、不生不去、生而不去、去而不生。這些不同情況並非相互矛盾，而是從不同角度來詮釋往生淨土的深層義理。

本文透過分析慈舟法師的詮釋，不僅加深了我們對賢首五教判的理解，也展現了念佛法門的深邃內涵。他將五教判與念佛法門巧妙結合，建構出一套系統性、層次化的念佛修行次第，並強調了「一心不亂」的重要性，以及信願行的三資糧，這不僅為念佛修行提供了清晰的指引，也為研究淨土法門與華嚴宗的關係提供了新的視角。慈舟法師的詮釋，突顯了念佛法門的普適性和圓融性，不僅適合初機學佛者，也為高根器者提供快速成佛的途徑。他的詮釋為念佛法門的修行提供指引，這對於現代佛教的修行和研究都具有重要的參考價值。未來研究可以進一步探討慈舟法師的詮釋與其他淨土法門大師的觀點的異同，並探討其在現代社會中的應用價值。同時，更深入地探討《大乘起信論》在慈舟法師詮釋中的特殊地位及其與念佛法門的關係，將有助於更全面地理解慈舟法師的思想及其在近代佛教史上的貢獻。

徵引文獻

（一）古籍（依經號排序）

- 〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》。《大正藏》冊 12，第 366 號。
- 馬鳴造，〔梁〕真諦譯，《大乘起信論》。《大正藏》冊 32，第 1666 號。
- 〔唐〕法藏述，《華嚴經探玄記》。《大正藏》冊 35，第 1733 號。
- 〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》。《大正藏》冊 35，第 1735 號。
- 〔唐〕法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》。《大正藏》冊 45，第 1866 號。
- 〔唐〕澄觀述，《華嚴經行願品疏》。《新纂卍續藏》冊 5，第 227 號。
- 〔清〕續法集，《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》。《新纂卍續藏》冊 16，第 311 號。
- 〔明〕株宏述，《阿彌陀經疏鈔》。《新纂卍續藏》冊 22，第 424 號。
- 〔宋〕淨源述，《華嚴原人論發微錄》。《新纂卍續藏》冊 58，第 1031 號。

（二）近人著作（專書、論文集等）

- 朱世龍，〈華嚴概要〉，《華嚴學概論》，《現代佛教學術叢刊 32》，臺北：大乘文化出版社，1981 年，頁 105-139。
- 佛陀教育基金會編，《慈舟大師法彙》，臺北：財團法人佛陀教育基金會，2014 年。

李世傑，〈華嚴宗綱要〉，《華嚴學概論》，《現代佛教學術叢刊 32》，臺北：大乘文化出版社，1981年，頁155-272。

梅光羲，〈華嚴宗教義略說〉，《華嚴學概論》，《現代佛教學術叢刊 32》，臺北：大乘文化出版社，1981年，頁1-18。

陳劍鎧，〈慈舟法師對十念法、一心不亂、念佛三昧及賢首五教判的詮釋〉，《2024首屆華嚴學與佛教中國化學術研討會會前論文集》，武漢：武漢市佛教協會主辦、武昌佛學院協辦、武昌佛學院尼眾部（武昌蓮溪寺）承辦「2024武昌佛學院尼眾部創辦100週年院慶暨第二屆華嚴學與佛教教育學術研討會」，2024年9月28-29日。

陳劍鎧，〈續法《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》判釋「稱名念佛」的義理辨析〉，《2019華嚴專宗國際學術研討會論文集》下冊，臺北：華嚴蓮社，2019年，頁303-317。

藍吉富主編，《中華佛教百科全書③》，臺南：中華佛教百科文獻基金會，1994年。

藤原凌雪著，印海譯，《念佛思想之研究》，臺北：財團法人嚴寬祐文教基金會，2004年。

懺摩，〈賢首宗的五教十宗判釋〉，《華嚴宗之判教及其發展》，《現代佛教學術叢刊 34》，臺北：大乘文化出版社，1978年，頁1-7。

釋東初，《中國佛教近代史（下）》，臺北：中華佛教文化館，1974年。