

續法《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》 對華嚴思想之運衡—— 以五教判與持名念佛為核心之考察

陳劍鎧*

摘 要

本文主要探討續法《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》闡述念佛法門的空觀思想、念佛法門判釋於華嚴五教判的哪一教，以及揀擇持名念佛等問題。續法認為念佛三昧與般若系統的一行三昧相通，他連結念佛一行三昧與華嚴思想，加以深入論述，其中隱含華嚴教學可與淨土教學相通，進而以華嚴思想詮釋淨土法門。再者，續法依據華嚴五教判之說，將念佛法門配於「大乘終教」，而且，通於「頓教」，乃至「圓教」。因而續法判屬〈勢至菩薩念佛圓通章〉通於終、頓、圓三教。最後，續法強調〈勢至菩薩念佛圓通章〉所主張之修持法為持名念佛，此法不但教義深廣幽遠，特異殊勝，且最為應機。就了生脫死而言，念佛法門是一條捷徑，而持名念佛又是捷徑中的捷徑，欲於此生成就取辦，應當特為留心持名念佛法。

關鍵詞：續法、勢至菩薩念佛圓通章、持名念佛、華嚴五教判

* 國立屏東教育大學中國語文學系教授。

Applying Huayan Thinking on Xu Fa's *Commentaries of the Mahā-sthāma-prāpta's Perfect Understanding by being Mindful of the Meritorious Virtues of the Buddha:* Discussion on Amitabha Recitation and The Five Classifications of Huayan

Chen Chien-Huang

Professor, Department of Chinese Language and Literature,
National Pingtung University of Education

Abstract

This paper focuses on the three issues of Xu Fa's *The Commentaries of the Mahā-sthāma-prāpta's Perfect Understanding by being Mindful of the Meritorious Virtues of the Buddha* (abb. *The Commentaries*), including the explanation of the emptiness-observation of Pure-land Teaching, the school's properties of Pure-land Teaching to the Five Classifications of Huayan, and the reason of choosing the teaching of chanting the name of Amitābha Buddha. Xu Fa implies that the chanting of *samādhi* has direct correlation with “*samādhi* of perfect unity of body and mind” in all activities of the *prajñā* system. He connects the thoughts to the Huayan School and implies that Huayan Teaching and Pure-land Teaching arise in concert with each other, which further explains Pure-land Thought from the Huayan perspective. In addition, Xu Fa uses the Five Classifications of Huayan to categorize it to the Final Doctrine of Mahāyāna (*dasheng zhongjiao*), and emphasizes it also reflects the thought of the Sudden Enlightenment doctrine of Mahāyāna as well as the perfect doctrine of Mahāyāna. Thus,

Xu Fa concludes *The Commentaries* belongs to *zhongjiao*, *dunjiao*, and *yuanjiao*. Finally, Xu Fa highlights that *The Commentaries* emphasizes the chanting the name of Amitābha Buddha to be the method for practice. This method has a broad and deep meaning in doctrine, and especially sacred, which is bounded to the human being's spiritual ability. To keep away from reincarnation, the Pure-land Teaching is a kind of short cut, and Amitabha Recitation is the greatest shortcut among all. One should devote his mind to the true teaching for the purpose of obtaining rebirth in the Pure-land.

Keywords: Xu Fa, *The Commentaries of the Mahā-sthāma-prāpta's Perfect Understanding by being Mindful of the Meritorious Virtues of the Buddha*, Chanting the name of Amitābha Buddha, the Five Classifications of Huayan

續法《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》 對華嚴思想之運衡—— 以五教判與持名念佛為核心之考察*

陳劍鎧

一、前言

續法（1641-1728）俗名沈成法，字柏亭，別號灌頂，浙江仁和（今杭州市東）人，生於明崇禎 14 年，清雍正 6 年示寂於天竺山慈雲寺，世壽八十有八。續法九歲時禮拜杭縣慈雲寺明源為師，學習朝暮課誦及經懺，同時修學《四書》、《詩》、《易》等儒家經典，十六歲薙髮為僧，十九歲受具足戒，二十歲參承乳峯法師，聽講《楞嚴經》，遂爾宿慧駿發，洞澈微旨。

續法平居喜於談論天台、賢首兩家教觀同異，詢問乳峯，如何取正此二家？乳峯以先師雲棲大師（1532-1612）之說而云：「汝研清涼，當審二派之所以異，而毋濫扭其所以同。能審其所由異，自辯其所由同，而並參其非同非異者，而證悟焉則功圓。俄頃見佛于塵毛矣，何彼此分歧之異執也！」續法豁然頓悟，以乳峯「為真吾師也」。自此博覽群籍，精研教典，崇尚《華嚴經》，洞悉華嚴教觀，融會諸宗，被尊稱為清代華嚴宗的中興教主，對於華嚴教學貢獻卓著，搜考群籍，勤於撰述，年邁而手不停披，發揮華嚴教義，賢首宗風賴以重振，故佛教界論其功績，則與華嚴五祖宗密（780-841）相提並論。據史料所載，續法著述甚多，與念佛思想有關者如《阿彌陀佛經略註》、《觀無量壽經直指疏》、《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》、《樂邦淨

* 感謝兩位匿名審查委員提供寶貴意見，使本文更臻完善。另，本文為國科會研究計畫補助之部分研究成果，計畫編號：NSC100-2410-H-153-010，謹此誌謝。

土詠》、《西資歸戒儀》、《念佛異征記》、《彌陀懺》等。¹

從續法《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》的題名，顧名思義，知此疏鈔針對《楞嚴經·大勢至菩薩念佛圓通章》（以下簡稱〈勢至菩薩念佛圓通章〉）而作²，其內容要以華嚴思想闡述彌陀淨土法門，尤其以華嚴思想貫攝持名念佛要義，並以華嚴五教判來判攝念佛法門通於「終、頓、圓」三教³，指出〈勢至菩薩念佛圓通章〉之「教義深廣幽遠，非淺近矣。」⁴

劉勰（約 465-520）《文心雕龍·奏啟》嘗云：「是以立範運衡，宜明體要。」如依彌陀淨土教學而觀，曇鸞（476-542）、道綽（562-645）、善導（613-681？）主張的持名念佛是為「立範」，然此持名要法亦非僅是口中唸佛，須是持名的當下繫念思惟，證入空性，乃至念佛三昧；再者，如依續法主張持名念佛而論，則須知續法如何「運用」華嚴思想準則，來「衡量」持名念佛的內涵及行持要義。本文基此立場，擬就續法所指稱的般若空性結合華嚴念佛行法、念佛法門在華嚴五種教判的位次，以及續法揀擇持名念佛法的中心思想等議題，進行論述。

二、般若空性結合華嚴念佛行法

續法在《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》的前半部解釋〈勢至菩薩念佛圓通章〉時，舉出的科文承襲於華嚴宗三祖法藏（643-712），續法云：

¹ 以上參閱清·續法講，清·證文記：〈慈雲伯亭大師古希紀（自識實行）〉，收入《伯亭大師傳記總帙》，收入《已新纂大日本續藏經》第 88 冊（東京：國書刊行會，1975-1989），頁 393c-396a（以下簡省為《已續藏經》）；清·徐自洙：〈浙江天竺山灌頂伯亭大師塔誌銘〉，收入《伯亭大師傳記總帙》，收入《已續藏經》第 88 冊，頁 396a-398b。

² 有關〈勢至菩薩念佛圓通章〉成為淨土五經之一，以及歷代對此章經文的注疏情況，參閱陳劍鐙：〈《大勢至菩薩念佛圓通章》成為淨土宗經典的詮釋問題——以印光之詮釋為主〉，《世界宗教學刊》10（2007.12），頁 61-97，尤其頁 62-68。

³ 參閱陳劍鐙：〈續法《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》之念佛要義與教判思想〉，《明清史集刊》10（2012.12），頁 91-122。

⁴ 清·續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷 1，收入《已續藏經》第 16 冊，頁 378b。

將解此經，五門分別：一、教起因緣；二、藏乘教攝；三、宗趣旨歸；四、略釋題名；五、詳解文義。

初、教起因緣者，《智度論》云：「如須彌山，非無因緣，非少因緣，令得振動。」**念佛教興**，亦復如是，具多因緣。⁵

續法分五個部分解釋此經：一、教起因緣；二、藏乘教攝；三、宗趣旨歸；四、略釋題名；五、詳解文義。此論述綱目，前四者屬通論全經，第五門開始逐文釋義。續法以精簡扼要的文字標示各部分內容，將內容分成數段，這種科文跟法藏《般若波羅蜜多心經略疏》的一樣，可見是承襲法藏的立說。而且，續法引證《大智度論》的教示⁶，指出念佛教理的興起跟《大智度論》所指「具多因緣」的意思吻合，這也是承襲法藏。一如法藏說：

將釋此經，五門分別：一、教興；二、藏攝；三、宗趣；四、釋題；五、解文。

初、教興者，依《大智度論》云：「如須彌山王，非無因緣，非少因緣，令得振動。」**般若教興**，亦復如是，具多因緣。⁷

兩兩比對，上文續法所云跟此段法藏所云，幾近雷同。續法僅將「般若教興」改成「念佛教興」，他對法藏的繼承雖謹守華嚴宗法脈，但這種延續並非沒有創新意義可言，因為在古人的注疏傳統裏，為了謹守師說，常常以更動字句，或增刪字句來呈顯自己的言論及意見，續法在此所做的更動，雖僅將「般若教興」的「般若」更改為「念佛」，一轉而以華嚴宗的教理來詮釋念佛法門，例如他所說的「**念佛教興**，亦復如是，具多因緣」，接續便以華嚴常用的「十」數列出十種興教的因緣。⁸此外，亦值得注意的是，如果續法轉用法藏的「般若教興」為「念佛教興」，這是不是代表在續法心中，認為「念佛」跟「般若」可以相通？兩者應有一個基本上共同的出發

⁵ 清·續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷1，收入《卍續藏經》第16冊，頁377a。

⁶ 按：《大智度論》未見此經句。

⁷ 唐·法藏：《般若波羅蜜多心經略疏》，收入《大正新脩大藏經》第33冊（東京：大藏經刊行會，1924-1935），頁552a-b（以下簡省為《大正藏》）。

⁸ 參閱清·續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷1，收入《卍續藏經》第16冊，頁377a。

點：即持名念佛跟般若得以合一。

續法將「般若教興」更改為「念佛教興」，等視「念佛」跟「般若」，尤其《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》所論之「一行三昧」，被續法用以論證「般若」與「念佛」之關係：

「念佛」是「一行」別目。又此「念佛三昧」亦名「一行三昧」，亦名「諸佛現前三昧」、「般若三昧」、「普等三昧」。⁹

續法強調「念佛」即為「一行」的另一種稱目，由於兩名別目，故「念佛三昧」亦名「一行三昧」。所謂「一行三昧」又稱「常坐三昧」，以九十日為一期斷限，獨處於空閑處，結跏正坐，捨離各樣雜念，而繫緣法界。¹⁰續法又指稱「一行三昧」名為「諸佛現前三昧」¹¹、「般若三昧」¹²、「普等三昧」¹³等等，其義在表述「一行三昧」之殊勝。

這種持名念佛跟般若「合一」的情況，在印順法師（1906-2005）論述《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》時亦曾言及：

「一行三昧」，是般若與念佛的合一。修「一行三昧」的，先要「聞般若波羅蜜，如說修學」。在般若修學中，更修「一行三昧」，這是速疾成佛的法門。「一行三昧」，是「繫緣法界」的，即緣一法界的無分別相而修。這與一般的般若觀照法界，有什麼不同呢？「一行三昧」是以念佛為方便的。「一行三昧」的念佛，「不取相貌」，這是不觀佛的相好，而是「專稱名字」的。一

⁹ 清·續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷1，收入《已續藏經》第16冊，頁381a。

¹⁰ 梁·曼陀羅仙譯《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》卷下有云：「法界一相，繫緣法界，是名一行三昧。」收入《大正藏》第8冊，頁731a。

¹¹ 梁·曼陀羅仙譯《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》卷下有云：「能於一佛，念念相續，即是念中，能見過去、未來、現在諸佛。」收入《大正藏》第8冊，頁731b。再者，一般稱「諸佛現前三昧」或「佛立三昧」，乃指以《般舟三昧經》所修持的般舟三昧，於九十日之期限內須經行，不得休息，步步聲聲，唯念阿彌陀佛。此與「一行三昧」之常坐念佛，是為不同行法。

¹² 因《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》屬般若系經典，故依其教示而修，證得之三昧稱為「般若三昧」。

¹³ 曹魏·康僧鎧譯《無量壽經》卷1云：「設我得佛，他方國土，諸菩薩眾，聞我名字，皆悉逮得，普等三昧，住是三昧，至於成佛，常見無量不可思議一切如來。」收入《大正藏》第12冊，頁269a。此為阿彌陀佛所發之四十八願的第四十五願，又稱「常見諸佛願」、「聞名見佛願」。

心稱念佛名，如能「於一佛念念相續」，就能見三世一切佛。¹⁴

足見，依據《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》所教示之「一行三昧」行法，是為般若與念佛合一，然而，該經強調「善男子、善女人，欲入一行三昧，當先聞般若波羅蜜，如說修學，然後能入一行三昧」¹⁵，換言之，對於般若波羅蜜的空性道理，須先瞭解，令其如是修學，方能證入一行三昧。雖然一行三昧與般若觀照法界的修持方法屬同一路數，但略有不同處在於一行三昧是以念佛為前方便，此念佛一行三昧是不取佛的像貌，亦不觀想佛的相好光明（如三十二相，八十種好），僅是專稱佛的名號。繫緣法界一相，是以「佛名」為所緣境，而且所稱之佛為阿彌陀佛¹⁶，如能一心稱念佛名，於念念相續之中就能見到三世一切諸佛。

念佛與般若空性結合屬於空觀，這跟《般舟三昧經》取佛像貌而念佛的假相觀不同，然而二者不免相互影響，因而念佛與空慧相結合，則為相同。¹⁷在續法心中所倡言的念佛一行三昧，雖以持名為主，然亦堅稱證得智慧的重要，並導入華嚴思想，指出：「念佛一行三昧，五教俱該，徹四法界，義理深廣。」¹⁸所謂「五教俱該，徹四法界」的華嚴念佛思想，留待下文詳論。

¹⁴ 印順：〈東山法門的念佛禪〉，《淨土與禪》（臺北：正聞出版社，1992），頁 179-214，尤其頁 183。

¹⁵ 有關《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》此段經文如下：「文殊師利言：『世尊！云何名一行三昧？』佛言：『法界一相，繫緣法界，是名一行三昧。若善男子、善女人，欲入一行三昧，當先聞般若波羅蜜，如說修學，然後能入一行三昧：如法界緣，不退、不壞、不思議，無礙無相。善男子、善女人，欲入一行三昧，應處空閑，捨諸亂意，不取相貌，繫心一佛，專稱名字。隨佛方所，端身正向，能於一佛，念念相續，即是念中，能見過去、未來、現在諸佛。何以故？念一佛功德無量無邊，亦與無量諸佛功德無二。不思議佛法功德，等無分別，皆乘一如，成最正覺，悉具無量功德，無量辯才。如是入一行三昧者，盡知恒沙諸佛、法界，無差別相。』」參閱梁·曼陀羅仙譯：《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》卷下，收入《大正藏》第 8 冊，頁 731a-b。

¹⁶ 參閱陳劍鎧：〈道信《入道安心要方便法門》之念佛與念心——以「念佛淨心」與「一行三昧」為核心之考察〉，收入黃夏年主編：《黃梅禪研究》（鄭州：中州古籍出版社，2012），頁 304-317，尤其頁 311-312。

¹⁷ 參閱印順：《初期大乘佛教之起源與開展》（臺北：正聞出版社，1994），第十一章〈淨土與念佛法門〉，〈第二項·念佛法門的發展〉，頁 854-868，尤其頁 859-867。這裏除強調二者相互影響外，也強調《般舟三昧經》裏明指所稱念之佛為阿彌陀佛，因而《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》所云的「捨諸亂意，不取相貌，繫心一佛，專稱名字」，便可將此「一佛」明確地指向阿彌陀佛，實則在《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》是沒有明示稱念哪尊佛。

¹⁸ 清·續法：《阿彌陀經略註》卷 1，收入《卮續藏經》第 22 冊，頁 886a。

然而，有關念佛一行三昧跟華嚴思想的交涉，續法在《觀無量壽佛經直指疏》指出：「念佛三昧，亦名一行三昧。《文殊般若經》云：佛告文殊，欲入一行三昧者，應處空閒，繫心一佛……。若得是三昧者，諸經法門，皆悉了知。如威光太子，於波羅蜜善眼莊嚴王佛所，得念佛三昧，十千法門，皆得通達，是也。」¹⁹實證一行三昧，即得念佛三昧，各種經論、各重法門，明白領悟，悉數通達。這裏除了高推一行三昧與念佛三昧的殊勝外，尤可注意的是，一行三昧與念佛三昧的結合，亦以《華嚴經》的威光太子事例來論述。續法說：「聞說佛名，威光證入於無盡；憶想佛境，德雲解脫於多門。」²⁰此段《疏》文，言及威光太子與善財童子求法的經過，續法在《鈔》文如此詮釋：

「佛名」者，《華嚴》云：勝雲佛現時，寶華林中出，說三世一切諸佛名號、音聲。時彼如來，於眾會中，說普集一切三世佛自在法修多羅。「入無盡」者，《華嚴》云：勝雲佛所，證得一切諸佛功德輪三昧，證得一切佛法普門陀羅尼。了知一切佛，決定解莊嚴成就海。了知無邊佛，現一切眾生前神通海。了知一切佛，力無畏法。於善眼佛所，即得念佛三昧，名無邊海藏門。如是等十千法門，皆得通達。「憶佛境」者，《華嚴》云：德雲告善財言：善男子！我唯得此，憶念一切諸佛境界智慧光明普見法門。「多解脫」者，《華嚴》云：所謂智光普照念佛門，乃至住虛空念佛門等，二十一種。²¹

續法《疏》的四句疏文，主要表達《華嚴經》闡明念佛法門的勝益之處，因而加以引用，其中以「佛名」、「入無盡」、「憶佛境」、「多解脫」等四事勸進眾生修持此法門。對此四事的詮釋，續法皆以引用《華嚴經》為據，可見續法以華嚴義理來詮釋念佛法門的思想動向極為明顯²²，而此思想動向在華嚴教學與淨土教學融合而產生

¹⁹ 清·續法：《觀無量壽佛經直指疏》卷1，收入《卍續藏經》第22冊，頁437c。威光太子之業行，參閱唐·實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷11〈毘盧遮那品第六〉，收入《大正藏》第10冊，頁54c-55a。

²⁰ 清·續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷1，收入《卍續藏經》第16冊，頁376a。

²¹ 清·續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷1，收入《卍續藏經》第16冊，頁376a。

²² 續法是清代的華嚴宗中興教主，他以華嚴宗立場來引用《華嚴經》，這點應無須置疑。不過須特別指出的是，《華嚴經》學跟華嚴宗學二者不同，前者泛稱為「華嚴學派」，如地論學者將《華嚴經》的內容予以體系化；後者則是在隋唐之際，南北各地的華嚴諸派學者雲集於長安，在終南山下的至

「華嚴的淨土思想」的過程裏，堪屬重要。尤其這裏所引的四段《華嚴經》經文，成為淨土法門信仰者藉以深化、高揚淨土法門的主要依據之一。

《疏》前兩句「聞說佛名，威光證入於無盡」所言，主要出自《八十華嚴·毘盧遮那品第六》²³；《疏》後兩句「憶想佛境，德雲解脫於多門」所言，主要出自《八十華嚴·入法界品第三十九之三》。²⁴

勝雲佛即是一切功德山須彌勝雲佛，祂是勝音世界的初劫第一尊佛，經文對勝雲佛即將出世前一百年，有關器世間莊嚴的描述，著重兩點，即「發歎佛功德音，演無數佛音聲」以及「說三世一切諸佛名號」²⁵；並在勝雲佛滅度前說「普集一切三世佛自在法修多羅，世界微塵數修多羅」²⁶，這表示在華嚴教學裏亦著重歎佛功德，稱佛名號。這點隱含著華嚴教學可與淨土教學相通，明顯地續法欲以華嚴思想來助長淨土思想，使一般認為簡易而哲理意涵淺薄的淨土法門也可以有華嚴的甚深秘密之妙法。

《疏》裏的「威光」指的是威光童子（威光太子），《華嚴經》說他見到一切功德山須彌勝雲佛之光明時，即證得十種法門：（1）一切諸佛功德輪三昧，（2）證得

相寺形成華嚴研究中心，華嚴宗於此形成，而以智儼學說為其代表。參閱魏道儒：《中國華嚴宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，1998），〈導言〉，頁1-13，尤其頁1-4；有關「華嚴學派」，如地論學者對《華嚴經》之研究，參閱〔日〕龜谷聖馨、河野法雲著，慧忍、朱緒華譯：〈中國華嚴宗發達史〉，收入張曼濤主編：《華嚴宗之判教及其發展》（臺北：大乘文化出版社，1978），頁287-326；高峯了州著，慧嶽譯：〈華嚴學派的南北兩道之分流〉，收入張曼濤主編：《華嚴宗之判教及其發展》，頁345-355；高峯了州著，慧嶽譯：〈印度中國諸論師與華嚴經〉，收入張曼濤主編：《華嚴典籍研究》（臺北：大乘文化出版社，1978），頁105-113。

²³ 參閱唐·實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷11〈毘盧遮那品第六〉，收入《大正藏》第10冊，頁53c-57c。

²⁴ 參閱唐·實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷62〈入法界品第三十九之三〉，收入《大正藏》第10冊，頁331c-334c。

²⁵ 經云：「彼佛將出現時，一百年前，此摩尼華枝輪大林中，一切莊嚴周遍清淨。所謂：出不思議寶焰雲，發歎佛功德音，演無數佛音聲；舒光布網，彌覆十方；宮殿樓閣，互相照耀；寶華光明，騰聚成雲；復出妙音，說一切眾生前世所行廣大善根，說三世一切諸佛名號，說諸菩薩所修願行究竟之道，說諸如來轉妙法輪種種言辭。」參閱唐·實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷62〈入法界品第三十九之三〉，收入《大正藏》第10冊，頁54b。

²⁶ 經云：「時，彼如來為欲調伏諸眾生故，於眾會道場海中，說普集一切三世佛自在法修多羅，世界微塵數修多羅，而為眷屬，隨眾生心，悉令獲益。」參閱唐·實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷11〈毘盧遮那品第六〉，收入《大正藏》第10冊，頁55c。

一切佛法普門陀羅尼，(3) 證得廣大方便藏般若波羅蜜，(4) 證得調伏一切眾生大莊嚴大慈，(5) 證得普雲音大悲，(6) 證得生無邊功德最勝心大喜，(7) 證得如實覺悟一切法大捨，(8) 證得廣大方便平等藏大神通，(9) 證得增長信解力大願，(10) 證得普入一切智光明辯才門。²⁷前兩種為《鈔》所提及。

再者，威光童子證得上述十種法門後，即成為威光菩薩，祂又獲得一切功德山須彌勝雲佛之宿世所集法海光明，而證得「一切法聚平等三昧智光明……；了知一切佛，決定解莊嚴成就海智光明；了知法界無邊佛，現一切眾生前神通海智光明；了知一切佛，力無所畏法智光明。」²⁸

一切功德山須彌勝雲佛滅度後，有另一佛出世，名為「波羅蜜善眼莊嚴王」。當時，大威光童子見此佛成等正覺，現出神通力，即得念佛三昧，叫做「無邊海藏門」；又得陀羅尼，叫做「大智力法淵」；又得大慈，叫做「普隨眾生調伏度脫」；又得大悲，叫做「遍覆一切境界雲」；又得大喜，叫做「一切佛功德海威力藏」；又得大捨，叫做「法性虛空平等清淨」；又得般若波羅蜜，叫做「自性離垢法界清淨身」；又得神通，叫做「無礙光普隨現」；又得辯才，叫做「善入離垢淵」；又得智光，叫做「一切佛法清淨藏」。如是等十千法門，皆得通達。²⁹

以上所論，主要是《疏》的前兩句，內容來自《八十華嚴·毘盧遮那品第六》。以下接著論《疏》的後兩句，內容主要來自《八十華嚴·入法界品第三十九之三》。³⁰

善財童子初受文殊菩薩的教示，給予安慰開諭，演說一切佛法，並告知南方有一國土，叫做「勝樂國」，該國有一座山叫做「妙峯」，在這座山中有一比丘叫做德雲，可以前去問學，如何修菩薩行。³¹這是善財童子參學五十三位善知識的第一位。³²德

²⁷ 參閱唐·實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷 11〈毘盧遮那品第六〉，收入《大正藏》第 10 冊，頁 54c。

²⁸ 唐·實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷 11〈毘盧遮那品第六〉，收入《大正藏》第 10 冊，頁 55c。

²⁹ 參閱唐·實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷 11〈毘盧遮那品第六〉，收入《大正藏》第 10 冊，頁 56b。

³⁰ 有關〈入法界品〉的簡要說明，參閱〔日〕鎌田茂雄著，慈怡譯：《華嚴經講話》（高雄：佛光出版社，1993），頁 301-344；魏道儒：《中國華嚴宗通史》，頁 34-37。

³¹ 參閱唐·實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷 62〈入法界品第三十九之三〉，收入《大正藏》第 10 冊，頁 334a。

雲比丘告訴善財童子，他「得自在決定解力，信眼清淨，智光照曜，普觀境界，離一切障，善巧觀察，普眼明徹，……常念一切諸佛如來，總持一切諸佛正法，常見一切十方諸佛。」³³接著，德雲比丘說「我唯得此，憶念一切諸佛境界智慧光明普見法門」，而有多種解脫之道，即是「智光普照念佛門」……「住虛空念佛門」等二十一種念佛法門。³⁴綜合這「憶佛」與「念佛」，正與〈勢至菩薩念佛圓通章〉之「憶佛念佛，現前當來，必定見佛」相通。不消說，這亦是隱含著華嚴教學可與淨土教學相通，欲以華嚴思想來詮釋淨土思想，因而續法特為引用說明。不過，這裏我們要繼續追問的是，修持「念佛一行三昧」，所念之佛是指何尊佛？

三、稱念之佛名是否為阿彌陀佛

續法曾藉用上述《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》一段經文，認為〈勢至菩薩念佛圓通章〉裏稱念之佛名為阿彌陀佛：

《文殊般若經》云：「佛告文殊，欲入一行三昧者，應處空閒，捨諸亂意，不取相貌，繫心一佛，專稱名字，隨彼方所，端身正向。能於一佛，念念相續，即是念中，能見過去、未來、現在諸佛。」問：「此教念佛，為念十方佛耶？為念阿彌陀耶？」答：「但念阿彌陀佛，以十二如來，同名阿彌陀故。」……問：「何十二佛，皆教勢至，念自名耶？」答：「一者、十二如來，本願如是。如今法藏願云：『聞我名號，乃至十念，若不生者，不取正覺。』」

³² 在《八十華嚴》裏，這位善知識譯為「德雲比丘」，在《四十華嚴》則譯為「吉祥雲比丘」。參閱唐·般若譯：《四十華嚴》卷4〈不思議解脫境界普賢行願品〉，收入《大正藏》第10冊，頁679b。另外，有關善財童子訪問善知識的相關經典、善財童子在部派佛教裏傳說是釋尊的「本生」、參學出發地福城的確定地點、參訪的路程、參訪的善知識人數、分類與參訪次序等問題，參閱印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁1110-1130。

³³ 唐·實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷62〈入法界品第三十九之三〉，收入《大正藏》第10冊，頁334b。

³⁴ 唐·實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷62〈入法界品第三十九之三〉，收入《大正藏》第10冊，頁334b-c。

是也。二者、教念十二佛名，即是教念古彌陀十二別號。猶今法藏教念無量壽佛，即是教念無量光，乃至超日月光也。」³⁵

《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》雖云「不取相貌，繫心一佛，專稱名字，隨彼方所，端身正向」，但未明指應繫心於哪尊佛？專稱哪尊佛之名號？不過，《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》曾受《般舟三昧經》影響，如該經云「念阿彌陀佛，專念故得見之。即問：持何法得生此國？阿彌陀佛報言：欲來生者，當念我名，莫有休息，則得來生。」³⁶因而修持行者將《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》所念之佛視為阿彌陀佛，似有根據而成為理所當然之事。這種經典意涵的轉用，也是續法藉用《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》所教示的「一行三昧」來詮釋〈勢至菩薩念佛圓通章〉的意涵所在，從他斬釘截鐵地說「但念阿彌陀佛」，強調稱念阿彌陀佛名號，而非念十方佛名，即可見一斑。

從上引文所言，續法認為「十二如來，同名阿彌陀」，故「但念阿彌陀佛」，此顯明之邏輯推論，亦不可謂不是。不過，念佛法門以阿彌陀佛為中心，續法之推論不是一個事實，而是一個原則性問題，以阿彌陀佛為信仰中心，對廣義的淨土法門而言，似有壟斷之嫌。稍對淨土法門有所認知的人都知道大乘初期佛法興起時，十方諸佛的觀念表示諸佛各個成就一方淨土，以攝受誓願往生者。但是，漸次傳衍發展，使得後起的阿彌陀佛思想較前出的阿閼佛思想等等，更為完善。因而，形成「諸教所讚，多在彌陀」³⁷的局面，一如大乘經論超過二百九十部言及阿彌陀佛信仰³⁸，而在中國之傳佈，淨土思想最終以彌陀信仰為主，並以稱佛名號為修持要方，期望見得阿彌陀佛時，教示經教法義，其功德亦等同面見十方諸佛³⁹，這即是以阿彌陀

³⁵ 清·續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷1，收入《已續藏經》第16冊，頁381c-382a。

³⁶ 東漢·支婁迦讖譯：《般舟三昧經》卷1〈問事品第一〉，收入《大正藏》第13冊，頁899a。

³⁷ 唐·湛然：《止觀輔行傳弘決》卷2之1，收入《大正藏》第46冊，頁182c。

³⁸ 據藤田宏達（1928-）統計，提及阿彌陀佛信仰的經論，漢譯有290種，梵文有31種。參閱〔日〕藤田宏達：《原始淨土思想の研究》（東京：岩波書店，1991），頁136-164。

³⁹ 例如《樂邦文類》談論「文殊說般若經·修一行三昧專稱佛名」一節，在徵引《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》後，直言：「天台止觀云『常坐三昧』，出《文殊說般若經》，名一行三昧，九十日為一期，結加（跏）正坐，隨一佛方面，端坐正向，時刻相續。若坐疲極，或疾病所困，或睡蓋所覆，內外障侵奪，卻當專稱一佛名字。慚愧懺悔，以命自歸，與十方佛名，功德正等。《輔行》釋

佛為中心的原則性問題。此原則性亦具有獨特性⁴⁰，且對念佛法門產生壟斷的情況，在〈勢至菩薩念佛圓通章〉亦有同樣遭遇⁴¹，不消說，這壟斷情況是值得辯明的。續法所云「十二如來，同名阿彌陀」在〈勢至菩薩念佛圓通章〉裏如是說：大勢至菩薩頂禮後，恭對釋迦佛言：「我憶往昔，恒河沙劫，有佛出世，名無量光，十二如來，相繼一劫，其最後佛，名超日月光，彼佛教我，念佛三昧。」⁴²此「十二如來」是否同指為阿彌陀佛？抑或是不同的十二尊佛？其實，歷來已有許多不同看法⁴³，

曰：『……諸教所讚，多在彌陀』故，以西方而為一準，與十方佛等者。」參閱宋·宗曉：《樂邦文類》卷1，收入《大正藏》第47冊，頁157c。指出一行三昧行法乃以稱念阿彌陀佛名號，且稱一佛名號與稱十方佛名號的功德相等，因而設準西方，功德亦與十方諸佛相同。

⁴⁰ 從曇鸞、道綽、善導等廣弘彌陀淨土法門的前賢分判二力二道來看，便是強調彌陀法門的獨特性，且在歷來祖師大德的著述亦屢見不鮮，如《樂邦文類》、《佛祖統紀》、《淨土或問》等等。另外，續法《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》在「教起因緣」臚列十條：「一指出捷徑，修行門路故；二直示當人，念自心佛故；三欲令悟入，佛之心性故；四為顯生佛，心無差別故；五度脫凡外，橫超三界故；六接引權小，圓成佛果故；七充足三輩，無有疑悔故；八利益今後，周遍無盡故；九頓攝六根，證圓通境故；十疾空障惱，定生佛土故。」參閱清·續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷1，收入《卍續藏經》第16冊，頁377a。可見出彌陀法門的獨特性所在，尤其續法在這十條興教因緣裏有結合、兼採淨土教門與華嚴思想的明顯痕迹。

⁴¹ 〈勢至菩薩念佛圓通章〉所教示的念佛法門，不必定是指持名念佛，且所念之佛未必是阿彌陀佛。相關論述，參閱陳劍鋒：〈《大勢至菩薩念佛圓通章》成為淨土宗經典的詮釋問題——以印光之詮釋為主〉，《行腳走過淨土法門：曇鸞、道綽與善導開展彌陀淨土教門之軌轍》（臺北：商周出版／城邦文化事業有限公司，2009），頁179-208。

⁴² 唐·般刺蜜諦譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷5，收入《大正藏》第19冊，頁128a。

⁴³ 茲舉近代學者僧人的說法，即可見一斑，如靜權法師（1881-1960）認為阿彌陀佛同具十二光明，十二光明全歸彌陀一名，並且認為大勢至菩薩於一劫中所遇之十二位如來皆是阿彌陀佛所變現，以接引大勢至菩薩。參閱靜權：《大勢至菩薩念佛圓通章講義》（臺南：淨宗學會，2004），頁11-12。此說有些不合理。慈舟法師（1877-1958）則有不同詮釋：「此十二如來，於一劫中，相繼成佛，最後一佛，名超日月光，（故）非一佛，（具）十二名。」參閱慈舟講，勝雨記錄：〈楞嚴經大勢至菩薩圓通章講義〉，網址：<http://book.bfn.org/books2/1179.htm>（2013年5月20日上網）；此外，圓瑛法師（1878-1953）的看法相同，認為十二如來並非同一尊佛。參閱圓瑛：《大佛頂首楞嚴經講義·下冊》（臺南：法舟文教基金會，1999），頁847。再者，有調和之說，如李炳南（1889-1986）云：「阿彌陀佛有十二光，又名十二光如來，故此處之十二如來，有解為一尊佛者，即阿彌陀佛也。然下文既曰『相繼一劫』，可見為十二尊佛。惟佛佛道同，謂為彌陀，亦無礙也。」參閱李炳南：〈大勢至念佛圓通章要義〉，《雪廬老人淨土選集》（臺中：佛教蓮社，2001），頁208-213，尤其頁209。尅實言之，佛佛道同雖與教旨若合符節，但「謂為彌陀亦無礙」，恐怕是勉強說法，僅著重於調和，未能彰顯深一層的意涵。

續法則指出：

十二者，《大彌陀經》云：無量光佛、無邊光佛、無礙光佛、無對光佛、炎王光佛、清淨光佛、歡喜光佛、智慧光佛、不斷光佛、難思光佛、無稱光佛、超日月光佛。⁴⁴

這是《無量壽經》所出之無量壽佛的十二種別稱。續法對此十二別號，一一解釋其意涵：

無量者，**實智照理**，無限量故；無邊者，**權智照事**，無邊際故；
無礙者，**慈光與樂**，無障礙故；無對者，**悲光拔苦**，無敵對故；
炎王者，**光音應化**，得自在故；清淨者，**離垢清淨**，發光明故；
歡喜者，**令他受用**，生大喜故；智慧者，以大智慧，破諸惑故；
不斷者，常光不斷絕故；難思者，本光不思議故；
無稱者，**涌百寶光**，不可稱故；超日月者，**放一切光**，超日月故。⁴⁵

續法對此十二個別號之解釋，應是自創，第一、二句對「無量光」與「無邊光」的解釋，有權實二智、理事雙照的表述，這在前賢的著作裏無迹可循。第三、四句對「無礙光」與「無對光」的解釋，則訴述「慈」以與樂、「悲」以拔苦的要義。⁴⁶以下各句，依此類推，可得知其意涵，亦可得見續法別出心裁的詮釋，使《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》該部著作獨步於淨土思想領域，深化念佛法門之法義。總的來說，續法對這十二別號之解釋，脗合《無量壽經》所云：「無量壽佛，威神光明，最尊第一，諸佛光明，所不能及。」⁴⁷「我說無量壽佛，光明威神，巍巍殊妙，晝夜一劫，

⁴⁴ 清·續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷1，收入《卍續藏經》第16冊，頁380a。有關十二佛名，曹魏·康僧鎧：《無量壽經》卷1所云為：「無量壽佛號無量光佛、無邊光佛、無礙光佛、無對光佛、炎王光佛、清淨光佛、歡喜光佛、智慧光佛、不斷光佛、難思光佛、無稱光佛、超日月光佛。」收入《大正藏》第12冊，頁269c。共有十三個名號，是將無量壽佛加上其餘十二個別號。因而，一般常言無量壽佛的別號有十二個。而王日休（1105-1173）校輯的《佛說大阿彌陀經》則列有「十三佛號分·第十三」一節。參閱宋·王日休校輯：《佛說大阿彌陀經》卷1，收入《大正藏》第12冊，頁331b。

⁴⁵ 清·續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷1，收入《卍續藏經》第16冊，頁380a。

⁴⁶ 「慈」指慈愛眾生，給與快樂（與樂），「悲」指同感其苦，並拔除其苦（拔苦），二者合稱慈悲。

⁴⁷ 曹魏·康僧鎧譯：《無量壽經》卷1，收入《大正藏》第12冊，頁270a。

尚不能盡。」⁴⁸將無量壽佛的威神光明，表達無遺，這或有補前賢解釋的不足。尤有進者，續法亦對《無量壽經》所云：「其有眾生，遇斯光者，三垢消滅，身意柔軟，歡喜踊躍，善心生焉。若在三塗，勤苦之處，見此光明，皆得休息，無復苦惱，壽終之後，皆蒙解脫。」⁴⁹將無量壽佛的救度悲願，配合十二別號，和盤托出。續法說：「十二如來號念佛為三昧者，凡夫垢心，混若黃河，外道妄想，逸如奔馬，故說三昧，欲令返染成淨，捨散入寂也。」在〈勢至菩薩念佛圓通章〉裏出現的十二位如來，皆宣稱念佛即三昧，因為念佛三昧能夠洗滌凡夫垢心，去除外道妄想⁵⁰，令眾生由染緣折回以成淨業，捨除散亂而歸入寂靜。

續法比對《無量壽經》與〈勢至菩薩念佛圓通章〉的說法指出：

據大本⁵¹意，十二佛名，乃無量壽佛別號。雖一佛身，此（指〈勢至菩薩念佛圓通章〉）何說言，有十二佛，相繼出耶？故此（指〈勢至菩薩念佛圓通章〉）**通云**，諸佛同名甚多，故十二佛，乃是往古，非今法藏，所成佛也。若爾，何以今名，濫古號耶？……今彌陀十二別號，同古佛者，表顯師資，即心即佛之道一也。猶今釋迦立號，倣同古釋迦佛；今觀音名，倣同古觀音等故。《大本彌陀經》云：過無量佛剎，同名釋迦者，不可勝數；則無量壽佛之名，百千萬億，不可窮盡，何止於一佛耶？⁵²

明確指出〈勢至菩薩念佛圓通章〉之「十二如來」，跟《無量壽經》所指「十二佛名」是不同的兩件事。〈勢至菩薩念佛圓通章〉所云「十二如來」是歷劫往古、相繼興出於世的十二尊佛，並非如《無量壽經》之法藏比丘發弘誓願而成就的「無量壽佛」。然而，因於「即心即佛之道一」⁵³，以及「十二如來，本願如是」，故在信仰上，佛

⁴⁸ 曹魏·康僧鎧譯：《無量壽經》卷1，收入《大正藏》第12冊，頁270b。

⁴⁹ 曹魏·康僧鎧譯：《無量壽經》卷1，收入《大正藏》第12冊，頁270b。

⁵⁰ 蓮池曾云：「夫垢心難淨，混若黃河。妄想難收，逸如奔馬。」參閱明·蓮池：《阿彌陀經疏鈔》卷1，收入《已續藏經》第22冊，頁605a。續法可能採用其說。

⁵¹ 依據淨土法門的成說，通常稱《無量壽經》為「大本《阿彌陀佛經》」，此相對於日課所念誦的「小本《阿彌陀佛經》」而言。

⁵² 清·續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷1，收入《已續藏經》第16冊，頁380c。

⁵³ 有關續法對「即心是佛」、「即佛是心」的見解，參閱陳劍鐙：〈續法《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》之念佛要義與教判思想〉，頁91-122，尤其頁93-96。

佛道同的推論被完全接受。⁵⁴再者，續法在此觀點又認為「教念十二佛名」即是「教念古彌陀十二別號」。這就把持念「無量壽佛」、「無量光佛」乃至「超日月光佛」與持念「阿彌陀佛」的問題聯繫起來⁵⁵，並且等同視之。在《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》所云：「念一佛功德無量無邊，亦與無量諸佛功德無二，不思議佛法等無分別，皆乘一如，成最正覺。」⁵⁶即此道理。

在續法之前，明代廣莫的《楞嚴經直解》亦有相似疏解：「按《大彌陀經》〈十三佛號品〉⁵⁷云：『阿彌陀佛號無量壽，亦號無量光、無邊光……超日月光』，一光

⁵⁴ 例如續法云：「不唯我彌陀一佛，悲願如是；即十方諸佛，憐念亦然。正顯佛佛道同故。《華嚴·問明品》云：十方諸如來，同共一法身。一心一智慧，力無畏亦然。《楞伽》第四云：一切諸佛，有四平等。所謂字平等，語平等，身平等，法平等。《觀經》云：見無量壽佛者，即見十方無量諸佛。」參閱清·續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷2，收入《叢書集成》第16冊，頁383b。可見「佛佛道同」是建基於諸佛的悲願（本願），救度眾生，拔苦與樂。而且，菩薩證入佛位後，如《華嚴經》所云「十方諸如來，同共一法身。」案：《華嚴經》原文云「一切諸佛身，唯是一法身。」參閱東晉·佛跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》卷5〈菩薩明難品第六〉，收入《大正藏》第9冊，頁429b；唐·實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷13〈菩薩問明品第十〉，收入《大正藏》第10冊，頁68c；而續法這裏所引，是出自唐·澄觀：《大方廣佛華嚴經疏》卷56〈入法界品第三十九〉，收入《大正藏》第35冊，頁924a。亦如《楞伽經》所云「字平等，語平等，身平等，法平等。」參閱唐·實叉難陀譯：《大乘入楞伽經》卷4〈無常品第三之一〉，收入《大正藏》第16冊，頁608b。且如《觀經》就彌陀行門而言，見得無量壽佛即見十方無量諸佛。足見，十二如來非指阿彌陀佛，然而就「佛佛道同」的觀念，在信仰中是可以將阿彌陀佛與十二如來，乃至十方諸佛，互為轉換。

⁵⁵ 附帶說明，阿彌陀佛梵名 Amita-buddha，而梵語 amita，意譯「無量」。阿彌陀佛另有梵名 Amitayus，意譯無量壽；梵名 Amitabha，意譯無量光。《阿彌陀經》云：「彼佛光明無量，照十方國，無所障礙，是故號為阿彌陀。……彼佛壽命，及其人民，無量無邊阿僧祇劫，故名阿彌陀。」參閱姚秦·鳩摩羅什譯：《阿彌陀經》，收入《大正藏》第12冊，頁347a。《無量壽經》云：「無量壽佛，威神光明，最尊第一，諸佛光明，所不能及。」又云：「無量壽佛，光明顯赫，照曜十方，諸佛國土，莫不聞知。」又云：「無量壽佛，壽命長久，不可稱計，汝寧知乎？假使十方世界，無量眾生，皆得人身，悉令成就，聲聞、緣覺，都共集會，禪思一心，竭其智力，於百千萬劫，悉共推算，計其壽命，長遠劫數，不能窮盡，知其限極。」參閱曹魏·康僧鎧：《無量壽經》卷1，收入《大正藏》第12冊，頁270a、270b、270b。《觀無量壽佛經》云：「觀無量壽佛者，從一相好入，但觀眉間白毫，極令明瞭。見眉間白毫相者，八萬四千相好自然當見。見無量壽佛者，即見十方無量諸佛。」參閱劉宋·曇良耶舍譯：《觀無量壽佛經》卷1，收入《大正藏》第12冊，頁343c。上舉淨土三部經所言，阿彌陀佛亦名無量壽佛、無量光佛。有關大乘經典對無量壽佛、無量光佛的譯語及其變遷，參閱〔日〕稻城選惠：《淨土三部經訳経史の研究》（京都：百華苑刊，1978），頁231-247。有關阿彌陀佛、無量壽的語源考證，參閱〔日〕藤田宏達：《原始淨土思想の研究》，頁287-306。

⁵⁶ 梁·曼陀羅仙譯：《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》卷下，收入《大正藏》第8冊，頁731b。

⁵⁷ 此處引用的是宋·王日休校輯的《佛說大阿彌陀經》，此經糅合對校《無量清淨平等覺經》（支謙譯）、

即一佛名，彼經即指無量壽，具後十二名，今經說『十二如來（相）繼一劫』者，又非一佛，大約一佛所化，流演十二耳。」⁵⁸以「一佛所化，流演十二」來表述一佛之教化延續不斷，通利流演為十二尊佛，此亦是佛佛道同的觀念，續法有可能受其影響。

然而，如果依照部分學者研究斷定《楞嚴經》是偽經、是後出的⁵⁹，那麼，後出的《楞嚴經》在撰寫時也可能受到《無量壽經》影響，參研其內容，故有「有佛出世名無量光，……其最後佛名超日月光」之經句，這樣猜測雖依照時間序來作逆溯推斷，但亦極有可能。另外，從彌陀淨土的「來迎思想」來看，《大乘莊嚴寶王經》曾說：「臨命終時，有十二如來，而來迎之，告是人言：善男子勿應恐怖，汝既聞是《大乘莊嚴寶王經》，示種種道，往生極樂世界，……命終決定往生極樂世界。」⁶⁰這裏的十二位如來來迎接臨命終時的淨土行者，是否也參酌《無量壽經》所列之十

《佛說無量壽經》（康僧鎧譯）、《佛說阿彌陀經》（支謙譯）、《無量壽莊嚴經》（法賢譯）等四種譯本而成，非直接由梵文譯出。

⁵⁸ 明·廣莫：《楞嚴經直解》卷5，收入《卍續藏經》第14冊，頁806c。

⁵⁹ 《楞嚴經》被判定為偽經，在學界有部分學者持此說，然而，亦有堅持認定《楞嚴經》並非偽經。相關意見參閱胡健財：《〈大佛頂首楞嚴經〉「耳根圓修」之研究》（臺北：國立政治大學中國文學研究所博士論文，1996），頁14-23。至於果真為偽經，是否便無價值？這恐非事實，印順法師說：「一、印度傳來的不一定是好的。中國佛教界，一向有推崇印度的心裡，以為凡是佛典，只要是從印度翻譯來的就對；小乘論都是羅漢作，大乘論都是了不起的菩薩作。其實，印度譯來的教典，有極精深的，也有浮淺的，也有雜亂而無章的。所以，不要以是否從印度翻譯過來，作為佛典是非的標準。而且，印度也不少託名聖賢的作品；即使翻譯過來，並不能保證它的正確。二、中國人作的就不一定就錯。佛法傳到中國來，中國的古德、時賢，經詳密的思考，深刻的體驗，寫出來的作品，也可以是很好的。」參閱印順：《大乘起信論講記》，《妙雲集·上編之七》（臺北：正聞出版社，1992），頁7-8。近代新儒家牟宗三先生（1090-1995）在論述疑偽經論的價值時亦有同樣看法：「雖在考據上，今已公認其（指《大乘起信論》）為中國所偽造，但印度人不造，中國人可以造，豈只准印度和尚造論耶？只要義理有據即可。實亦無所謂偽。」參閱牟宗三：〈佛家體用義之衡定〉，《心體與性體（一）》（臺北：正中書局，1989），頁577。有關《楞嚴經》的價值釐定，參閱胡健財：《〈大佛頂首楞嚴經〉「耳根圓修」之研究》，頁23-33、李富華：〈關於《楞嚴經》的幾個問題〉，《世界宗教研究》3（1996），頁74-82；有關中國偽經、疑經，可參閱〔日〕道端良秀著，慧嶽譯：《佛教與儒家倫理》，收入藍吉富主編：《世界佛學名著譯叢48》（臺北：華宇出版社，1986），頁218-219；〔日〕牧田諦亮著，楊白衣譯：〈疑經研究——中國佛教中之真經與疑經〉，《華岡佛學學報》4（1980.10），頁284-306；〔日〕佐藤健：〈安樂集と偽經〉，《佛教大學研究紀要》60（1976.3），頁79-134，尤其頁86-93。上述各篇亦皆述及《楞嚴經》的偽經問題。

⁶⁰ 宋·天息災譯：《佛說大乘莊嚴寶王經》卷1，收入《大正藏》第20冊，頁51a。

二個「無量壽佛」的名號而有？如是，則此十二如來即為無量壽佛所變現，而不是不同的十二尊佛，漸漸得到教界默許。

十二如來是否如《無量壽經》所指稱，且為同一尊佛？這個問題不止於〈勢至菩薩念佛圓通章〉之文獻學的整理、排比、對刊而已，應為宗教意義所涵攝，基本上，續法的目的在於弘揚淨土法門之念佛思想，且已遠離（或言忽略，但未能說超越）文獻學的常限，而強調信仰對於了脫生死的根源性問題，即以阿彌陀佛為信仰，冀望往生極樂淨土，跳脫輪迴，作為看待此十二如來所涵攝的救度意義。因此，如將〈勢至菩薩念佛圓通章〉置入《楞嚴經》整個脈絡來看，此段經文應具有貫通前後義理架構的內涵，續法對此有明白的陳述，他指出此「十二」之數的實質意涵：

「十二如來，相繼一劫」者：一約能念，表行者十二時中，於自性佛，淨念相繼，打成一片。不得彈指頃，念世間五欲，則無量性光，自然發明也。二約所得，則轉十二類生，而成十二聖位；轉十二處妄想，而成十二處佛德也。然十二佛，乃古如來，非今彌陀。而其名號同者，以師資一道，古今不異。如釋迦、觀音之類。⁶¹

念佛行者不得於一彈指間妄念世間五欲⁶²，若能如此無間無雜，則能於念自性佛時達致「淨念相繼」，自性佛光得以開發而出，此無量光明超於日月之光明。這是就淨土行者的「能念」而言。而就「所得」而言，如依念佛法門修持，達到「淨念相繼」，則胎、卵、濕、化、有色、無色、有想、無想、非有色、非無色、非有想、非無想等十二類眾生，能夠一一成就乾、信、住、行、向、煖、頂、忍、世、地、等、妙等十二種聖位⁶³；並且能夠將六根、六塵之十二種妄想，轉識成智，成為十二種佛的功德。⁶⁴

⁶¹ 清·續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷1，收入《卍續藏經》第16冊，頁380a-b。

⁶² 續法云：「不得念五欲者，《觀經》云：夫念佛者，不得一彈指間，念世五欲，是謂繫念。脫能如此，一無間雜，無量自性佛光，終得發明，超於日月也。」參閱清·續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷1，收入《卍續藏經》第16冊，頁380b。續法對於「不得一彈指間，念世五欲」的解釋，採用戒環的說法，參閱宋·戒環：《楞嚴經要解》卷10，收入《卍續藏經》第11冊，頁830b。

⁶³ 參閱清·續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷1，收入《卍續藏經》第16冊，頁380b。

⁶⁴ 續法云：「十二妄想者，謂六根、六塵妄想也。經云：六亂妄想，成業性故，十二區分，由此輪轉。是故世間聲香味觸，窮十二變，為一旋復。十二佛德者，謂六根、六塵功德也。經云：總括始終，

上引最後一段話：「然十二佛，乃古如來，非今彌陀。而其名號同者，以師資一道，古今不異。如釋迦、觀音之類。」一再表明前文所述「表顯師資，即心即佛之道一」的觀念，亦即佛佛道同的義趣。

續法上述說法，是依據《楞嚴經》之經文而發揮，以這樣角度來詮釋「十二如來」，比說明「十二如來」是否為阿彌陀佛的別稱，更具有信仰及修持上的意義。當然，我們不是要在二者之間做出選擇，而是希望超越二元對立的選擇方式，呈顯續法為何如此重視「持名佛號」，如續法說：「稱名者，《文殊般若經》云：眾生愚鈍，觀不能解，但令念聲相續，自得往生。」⁶⁵救度愚鈍眾生，涉及修持難易與生起信心等問題，續法為此強調出持佛名號的要義，冀能揀擇修持難易，以生起行者深信。

四、念佛法門在五種教判的位次

念佛法門曾由華嚴宗五祖宗密釐訂為四種⁶⁶，後繼者遂以此統論念佛之方，續法曾略釋此四種行持要方：

念佛有四：一稱名，謂聞說佛名，一心稱念；二觀像，謂設立尊像，注目觀瞻；三觀想，謂以我心眼，想彼如來；四實相，即念自性，真實相佛。初二，事法界觀，心即佛故；後一，理法界觀，佛即心故；第三，事理無礙法界觀，是佛是心故。⁶⁷

續法對這四種念佛方法的解釋，如「稱名念佛」是聞說佛名，一心稱念；「觀像念佛」是設立尊像，注目觀瞻；乃至觀想、實相念佛之解，皆為常式，可說往古如是，當今之所宜。然而，值得注意的是，當四種念佛法配置華嚴思想的法界觀時，續法認

六根之中，各各功德，有千二百。詳如《楞嚴》四、七卷明。」參閱清·續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷1，收入《卍續藏經》第16冊，頁380c。

⁶⁵ 清·續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷1，收入《卍續藏經》第16冊，頁381a。

⁶⁶ 參閱唐·宗密：《大方廣佛華嚴經普賢行願品別行疏鈔》卷4，收入《卍續藏經》第5冊，頁280c。

⁶⁷ 清·續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷1，收入《卍續藏經》第16冊，頁380c-381a。

為稱名念佛與觀像念佛屬於事法界觀，因為以心持念佛名號或觀想佛菩薩的畫像、塑像時，名號與尊像為所緣事境，因此「心即是佛」；實相念佛屬於理法界觀，因為念自性本具之佛，因此「佛即是心」；觀想念佛屬於事理無礙法界觀，因為觀想時「是心作佛」，心佛不二，理事無礙，因此「是心是佛」。⁶⁸

除此四種之外，續法還特為提出華嚴宗四祖清涼國師（澄觀，738-839）所開立的五種念佛門：（為醒眉目，引文以單句提行的方式臚列）

又清涼云：約能念心，不出五種：

- 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。⁶⁹

就心而言，通於「能念」與「所念」，續法說：「念者，心為能念，佛為所念，念通能、所。」⁷⁰能念是心，較易理解，但所念之外佛亦是心，則較不易理解。實則外佛亦是心所現，故云「念通能、所」，無論能念（之）心與所念（之）佛，皆一心所為，所謂「彌陀即是自性，淨土全唯一心，離心性外，毫無可得。若能憶念，即顯本性佛矣。」⁷¹上引文指出，能念心開出五種念佛行門⁷²，然此五種念佛法是四祖澄觀為

⁶⁸ 續法在《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》開首即云：「念佛之為法門也，大小並收，利鈍均攝，事理圓融，性相無礙。即佛是心，無一心而非心佛；即心是佛，無一佛而非佛心。心一憶也，佛佛全彰；佛一稱也，心心頓顯。無有心外佛，為心所憶；亦無佛外心，為佛所稱。眾生念佛，佛在眾生心內；佛念眾生，眾生在佛心中。是心作佛，心不念而佛不作，即佛顯心，佛不稱而心不顯。則知念佛一門，誠為見性成佛之妙法矣。」收入《卍續藏經》第16冊，頁375a。有關這段法義的詮釋，參閱陳劍鎧：〈續法《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》之念佛要義與教判思想〉，頁91-122，尤其頁98-104。另外，彭際清亦曾說：「念自性佛亦名自性念佛，自性念佛者，無佛外之念能念于佛；念自性佛者，無念外之佛為自所念。不入此門，所念之佛，終非究竟，以不識法身自性故。」參閱清·彭紹升：《華嚴念佛三昧論》卷1，收入《卍續藏經》第58冊，頁714c。此說與續法相近。

⁶⁹ 清·續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷1，收入《卍續藏經》第16冊，頁381a。

⁷⁰ 清·續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷2，收入《卍續藏經》第16冊，頁388a。

⁷¹ 清·續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷1，收入《卍續藏經》第16冊，頁375c。當然，如從圓教「一心」的立場而論，「是心則攝一切世間出世間法，即華嚴一真法界無障礙心，圓教也。」參閱清·續法：《觀無量壽經直指疏》卷1，收入《卍續藏經》第22冊，頁426c。

了糾正前人所立之五種念佛門而開立，續法接著說：

又《大疏》云：「古人已有五門：一、稱名往生念佛門，二、觀像滅罪念佛門，三、攝境唯心念佛門，四、心境無礙念佛門，五、緣起圓通念佛門。」此之五門，名則盡善，釋義不周，故今改之。⁷³

澄觀在《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》明指「古人已有五門」，實則是指偽託智顗（538-597）所作的《五方便念佛門》所開立之五種念佛門⁷⁴，而且續法說《五方便念佛門》的五種念佛門「名則盡善，釋義不周」。⁷⁵當然，所謂周全與否，是根據華嚴宗的五種教判而說，因而如果將華嚴宗的五教判比配澄觀的五種念佛法，則能周遍詳盡地會釋、領悟，續法接著說：

《會》曰：一，即前之初；二，小乘教也；二即前四，始也；三即前三，終也；四、五，前所無者，頓圓教也。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。

⁷² 五種念佛行門的內涵分別為：「緣境者，稱名、觀像，皆屬外境故；唯心者，依正、相好，唯是心作故；無礙者，雙照事理故；俱泯者，離相如空故；無盡者，於一切時處境念中，普見十身諸如來故。」參閱清·續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷1，收入《卍續藏經》第16冊，頁381b。

⁷³ 清·續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷1，收入《卍續藏經》第16冊，頁381b。

⁷⁴ 該文指出：「念佛五門：第一稱名往生念佛三昧門，第二觀相滅罪念佛三昧門，第三諸境唯心念佛三昧門，第四心境俱離念佛三昧門，第五性起圓通念佛三昧門。」參閱隋·智顗（？）：《五方便念佛門》卷1，收入《大正藏》第47冊，頁82a。所示文句，與續法引文所出，略有不同，二者有待論證之處甚多，如「第二觀相滅罪念佛三昧門」，續法依澄觀所示，改為「二、觀像滅罪念佛門」，此處「觀相」與「觀像」，可同可不同，依天台教義，「觀相」不即是「觀像」。再如「第五性起圓通念佛三昧門」，被改為「五、緣起圓通念佛門」，這裏的「性起」與「緣起」之義趣殊別。然此非本文重點，留待另闢專文討論。

⁷⁵ 澄觀如此說：「然古人已有五門，云：一稱名往生念佛門；二觀像滅罪念佛門；三攝境唯心念佛門；四心境無礙念佛門；五緣起圓通念佛門。此之五門，初、二名局（案：同「局」）。又但稱名，亦闕念義。第五一門，名則盡善，及其釋義，但事理無礙，故今改之。」參閱唐·澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷85〈入法界品第三十九〉，收入《大正藏》第36冊，頁667b-c。尅實而言，澄觀不贊同的是一、二、五門，而對三、四門的次第稍做調整。

五、圓通無盡門，一念心一佛名，遍含法界，無有盡故，圓教，事事無礙法界觀也。⁷⁶

澄觀的《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》指出，「一、緣想境界念佛門」等於《五方便念佛門》之「一、稱名往生念佛門」及「二、觀像滅罪念佛門」，這是屬於華嚴五教判之小乘教。「二、攝境唯心念佛門」等於《五方便念佛門》之「四、心境無礙念佛門」，屬於始教。「三、心境無礙念佛門」等於《五方便念佛門》之「三、攝境唯心念佛門」，屬於終教。「四、心境俱泯念佛門」、「五、重重無盡念佛門」，屬於頓教及圓教，《五方便念佛門》所無。這樣說法在於區隔華嚴「別教一乘」的「圓教」跟天台「同教一乘」的「圓教」有所不同⁷⁷，強調華嚴宗的義理高於天台宗。⁷⁸依此可以看出澄觀

⁷⁶ 清·續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷1，收入《卍續藏經》第16冊，頁381a。

⁷⁷ 「圓教」又名為「一乘圓教」，指這種教示呈現出性海圓融，隨緣起成無盡法界，彼此無礙，相即相入，一位即一切位，一切位即一位，故稱為「圓」。再者，依華嚴宗的立場，「圓教」又分為「別教一乘」和「同教一乘」兩種，前者是華嚴宗以《華嚴經》為主的教示，後者是天台宗以《法華經》為主的教示。華嚴宗二祖智儼（602-668）認為超越諸教而說圓融不思議法門的《華嚴經》，跟其餘三乘教大異其趣，因而稱「別教一乘」。再者，天台宗因以《法華經》「會三歸一」的教說，融會「聲聞、緣覺、菩薩」三乘於一乘（佛乘），故此宗的一乘教說是等同於三乘教，因而稱「同教一乘」。例如法藏於《華嚴五教章》「建立一乘」云：「今將開釋如來海印三昧一乘教義，略作十門……初明建立一乘者，然此一乘教義分齊，開為二門：一別教，二同教。初中二。一、性海果分是不可說義。何以故？不與教相應故，則十佛自境界也。故《地論》云：因分可說，果分不可說者是也。二、緣起因分，則普賢境界也。此二無二，全體遍收，其猶波水，思之可見。就普賢復作二門：一分相門，二該攝門。分相門者，此則別教一乘別於三乘。如《法華》中宅內所指門外三車誘引諸子令得出者，是三乘教也；界外露地所授牛車是一乘教也。……此顯一乘無盡教義，此義廣說如《華嚴》中，此約別教一乘，以明異耳。」又云：「二、該攝門者，一切三乘等，本來悉是彼一乘法。」參閱唐·法藏：《華嚴一乘教義分齊章》（又名《華嚴五教章》）卷1，收入《大正藏》第45冊，頁477a-c、頁478b。法藏闡釋同、別二教，明示別教一乘有「性海果分」、「緣起因分」二門。「性海果分門」不可言說，是十佛自內證的境界；而「緣起因分門」則可言說，是普賢的境界。華嚴一乘雖區分為「別教一乘」與「同教一乘」二門，不過「同教一乘」也在華嚴宗所欲闡述的範圍內；相對的，「別教一乘」則是華嚴所獨具的，這由「別教一乘」分作性海果分和緣起因分二門便可理解。「別教一乘」果海是十佛境界海，離於言說，是普賢因行的最終歸趣，這是華嚴〈離世間品〉十佛義所明的。而緣起因分的「別教一乘」，則是所有華嚴可言說教法之究竟義，此即普賢境界。而這普賢門的「別教一乘」則再分為分相、該攝二門以明「別教一乘」的不共。「分相門」是一乘與三乘不同，「該攝門」是三乘全部融攝於一乘。一乘與三乘的不同，是透過法華三車與大白牛車不同來顯示。參閱莊崑木：〈略論華嚴別教一乘與同教一乘之異同〉，《法光學壇》1（1997），頁79-88，尤其頁84。

⁷⁸ 智儼依據《大智度論》共般若、不共般若之說，將如來一代聖教區分為三乘、一乘二種，更將一乘分判為同、別二教，而以《法華經》會三歸一之說為同教一乘，以《華嚴經》十十無盡之說為別教

為何會認為《五方便念佛門》的五種念佛門「名則盡善，釋義不周」，並進而修正之。續法藉澄觀的說法進一步指出〈勢至菩薩念佛圓通章〉，如就佛智而論，則第四、五種念佛門俱通，亦即攝屬於頓教及圓教。但如就眾生根機而論，則〈勢至菩薩念佛圓通章〉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）。續法說：「心佛，開五句：一、心外佛，佛外心；二、心內佛，佛唯心；三、心即是佛，佛即是心；四、心非是佛，佛非是心；五、心佛圓融，無障無礙。」⁷⁹這句話開列的五句跟五教的關係如下：

- 一、心外佛，佛外心→→小乘教
- 二、心內佛，佛唯心→→大乘始教
- 三、心即是佛，佛即是心→→大乘終教
- 四、心非是佛，佛非是心→→頓教
- 五、心佛圓融，無障無礙→→圓教

續法說：「五教，如次配知，今明第三句義也。」意思是說第三句「心即是佛，佛即是心」被配置於「大乘終教」，足見念佛法門屬此範域。不過，此第三句「心即是佛，佛即是心」亦通於「頓教」，乃至「圓教」。因而續法認為〈勢至菩薩念佛圓通章〉通於終、頓、圓三教：

今此經者，屬後三教。下云，「二憶念深，母子歷生，不相違遠」，終也。漸漸念時，終當成佛故。下云，「以念佛心，入無生忍，不假方便」，頓也。知

一乘。法藏繼承此說，而成為教判之集大成者。總之，華嚴宗「圓教」是經過智儼及法藏師徒的努力，建立了同、別二教的理論，其中主要論點是透過《法華經》的「會三歸一」而設立「同教一乘」，以作為聯結「別教一乘」的主要橋梁。「別教一乘」與「同教一乘」的異同在於，相同的是「一乘」，不同的是「別教」與「同教」。在同異中，智儼及法藏建立了別教華嚴勝於同教法華的理論，也就是華嚴勝於天台。這不為天台學者所接受，例如天台宗九祖荆溪湛然（711-782）便在《止觀義例》予以痛斥。參閱呂澂：《中國佛學源流略講》（北京：中華書局，1991），〈第八講・宗派的興起及其發展〉，頁 159-204，尤其頁 195-196。有關華嚴與天台高下之判教，另可參閱黃國清：〈《法華經》於中國佛教的判教地位——從鳩摩羅什到法藏〉，《世界宗教學刊》16（2010.12），頁 41-94，尤其頁 82-87。

⁷⁹ 清·續法：《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》卷 1，收入《卍續藏經》第 16 冊，頁 375a。

佛即心，疾成佛道故。下云，「都攝六根，淨念相繼，得三摩地」，圓也。了三無別，圓通法界故。準知此經教義，深廣幽遠，非淺近矣。⁸⁰

〈勢至菩薩念佛圓通章〉攝屬於終、頓、圓三教，因為終教闡述中道諦理，暢談法性；頓教直辨真實本性，不妄不變；圓教該攝一真法界，自在無礙。此三教分別呈顯於〈勢至菩薩念佛圓通章〉裏，如經文比配三教：一、「二憶念深，母子歷生，不相違遠」屬於終教範疇，因為佛與眾生彼此憶念，漸漸憶念深時，感應道交，俟眾生往生極樂淨土後繼續修學，因此終必成佛。二、「以念佛心，入無生忍，不假方便」屬於頓教範疇，因為以心念佛而證入無生法忍，這種不假借任何方便而自得心開的情況，如同單刀直入，窮徹心源，一念起處，了不可得，故知佛即心、心即佛，因此疾成佛道。三、「都攝六根，淨念相繼，得三摩地」屬於圓教範疇，因為了知心、佛及眾生，三無差別⁸¹，因此染淨圓通，法界齊等。

從續法的語意來推斷，〈勢至菩薩念佛圓通章〉是「契經藏攝」，是「菩薩藏攝」，是「大乘所攝」，是終、頓、圓「三教攝」，從權實深淺來判經，與《楞嚴經》的大乘性格若合符節，可見他獨立抽出〈勢至菩薩念佛圓通章〉來撰寫疏鈔，並且強調「持名念佛」，別具深意。一則反映出清代華嚴宗的念佛思想，對當時已成強弩之末的念佛思想補以一針強心劑，既可藉華嚴深化淨土，亦可藉淨土弘傳華嚴，二者相得益彰。近代淨土學人常有認為淨土一門可以含蓋其餘宗派，乃至佛陀的教說，例如印光大師（1861-1940）曾云：「淨土法門，廣大如法界，究竟如虛空。一切法門，無不從此法界流；一切行門，無不還歸此法界。……華嚴歸宗，在於求生淨土，文殊、普賢通皆發願往生。此其為何如人，此其事為何如事。」⁸²成為淨土法門之極

⁸⁰ 清·續法：《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》卷1，收入《叢書集成》第16冊，頁378b。

⁸¹ 《六十華嚴》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，……心造諸如來。」參閱東晉·佛跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》，卷10〈夜摩天宮菩薩說偈品第十六〉，收入《大正藏》第9冊，頁465c。

⁸² 印光著，廣定編：《印光大師全集》第2冊（臺北：佛教書局，1991），〈淨土聖賢錄序〉，頁1170。又可舉數例，如印光云：「如來初成正覺，為四十一位法身大士，演大《華嚴》，及至〈入法界品〉，善財以十信滿心，受文殊教，徧參知識。初見德雲，一聞念佛法門，即證初住。從茲隨參隨證，及五十三，至普賢所，普賢以威神加被，即時善財所證，與普賢等，與諸佛等。普賢乃為說十大願王，

談。因此，我們由這個取向感受到近代淨土思想義理是走著一條華嚴宗的路線，而且它屬真常唯心系一派，如來藏、佛性等思想不斷內化在淨土法門的教學裏，而如來藏與「帶業往生」也有相當牽涉。⁸³這些都是我們了解近代淨土教學發展，須三致意焉。

五、揀擇徑而又徑的持名念佛法

上文闡述續法認為〈勢至菩薩念佛圓通章〉通於終、頓、圓三教，並且強調持名念佛的重要性。本節順此〈勢至菩薩念佛圓通章〉的終、頓、圓三教的性格，論證續法揀擇持名念佛的目的。首先說明，在持名、觀像、觀想、實相四種念佛法中，續法特重持名念佛：

《楞嚴》云：「初心入三昧，遲速不同倫。」故知餘門學道，紆迴險難，猶如蟻山。念佛一門，古稱徑路，好似風水。善導云：「唯有徑路修行，但念阿

勸進善財，併華嚴海眾，回向往生西方極樂世界。而《觀經》五逆十惡，地獄相現，十稱佛名，即得往生。夫法身大士，悉願往生；阿鼻罪人，尚預末品，法門之宏深直捷，孰有過於此者。誠可謂教海之南針，禪宗之北極。一切諸法，無不從此法界流；河沙妙義，無不還歸此法界。」參閱印光著，廣定編：《印光大師全集》第1冊，〈重刻彌陀略解圓中鈔勸持序〉，頁438。雲棲祿宏亦曾云：「問：善財之參德雲，始知念佛法門，及南過百城，五十四參而見阿彌陀佛也，則三昧成矣。他日文殊現身竹林，但令人念阿彌陀佛。夫以善財位臻十信，文殊何不徑指即見彌陀，而顧使周歷百城乎？彼學人未南詢，而輒議西歸者，太早計乎？答：始參而教念佛，則從源以及流；周歷而見彌陀，則繇末而歸本。所謂無不從此法界流，無不還歸此法界也。是故南詢而後西返，豈曰遲還。往生而後徧遊，何云早計。醫王發藥，標本隨宜，操縱微機，固凡情靡測矣。」參閱明·祿宏：《答淨土四十八問》，收入《叢書藏經》第61冊，頁510b-c。

⁸³ 雖然彌陀淨土法門在初期大乘佛教興起時，即走著如來藏、佛性思想的路徑，但在近代由陳健民等人針對印光常言的「帶業往生」而提出「消業往生」之說，引發佛教界一場爭論。可見，此爭論跟一闡提的極惡眾生皆有佛性，雖犯五逆重罪及誹謗正法等，亦能「帶業往生」成就佛果的命題，有相當密切關係。這對淨土法門而言，例如《無量壽經》所云：「唯除五逆，誹謗正法。」參閱曹魏·康僧鎧譯：《無量壽經》卷1，收入《大正藏》第12冊，頁268a。以及《觀無量壽佛經》所云：「下品下生者，或有眾生，作不善業，五逆十惡，具諸不善。」參閱劉宋·曇良耶舍譯：《觀無量壽佛經》卷1，收入《大正藏》第12冊，頁346a。表示跟華嚴思想及佛性思想的關係不容切割，並含攝相當甚深之法義。

彌陀佛。」⁸⁴「況今持名，徑而又徑者也。」若欲一生取辦，當於是法留心。⁸⁴

在四種念佛法中，以持名念佛最為應機，因為就了生脫死而言，念佛法門是一條捷徑，而持名念佛又是捷徑中的捷徑，因而想在此生成就，應當特為留心持名念佛法。續法除引用龍樹《十住毘婆沙論》所云「水道乘船則樂」、「陸道步行則苦」的說法外⁸⁵，尚且引用善導及祿宏（1532-1612）的說法，結合二者以強化持名念佛的殊勝。

續法先舉《楞嚴經》的教說，原文是「聖性無不通，順逆皆方便。初心入三昧，遲速不同倫。」⁸⁶宋代華嚴宗學僧長水子璿（965-1038）如此解釋：

若聖人根性，或是已證聖性，若順若逆，俱得入覺，更無淺深。**初心入道，故須揀選，取令速進**，如上文云，「十方如來，於十八界，一一修行，皆得圓滿，無上菩提，於其中間，亦無優劣。但汝下劣，未能於中，圓自在慧，故我宣揚，令汝但於一門深入。」⁸⁷

聖人根性跟下劣眾生不同，因此修持方式不可同日而語，對下劣眾生而言，須先安置在一個位置上，讓他有所適從，也就是所謂的「一門深入」，這樣的修持才能精采有效，否則在無法「圓自在慧」的時候，勉強要跟著具有聖人根性的眾生的腳跟轉，反而害事。因而，初心入道的眾生須揀選適合自身的法門，以盡速前進，換言之，修行是必須講求根性和法門的結合，才能真正發揮效用。

不過，這裏的「一門深入」是指向觀世音菩薩的「耳根圓通」，而不是大勢至菩薩的「念佛圓通」（或言「根大圓通」、「見大圓通」），這對整部《楞嚴經》的法義來說，是毫無疑問的。例如宋代思坦的《首楞嚴經集註》云：

此土凡夫，入道之人，欲入三昧，於一十八界、七大，有遲速之義。耳根入道則速，所以下取之。餘根入道則遲，所以去之。如來上文，以諸聖修行，

⁸⁴ 清·續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷1，收入《卍續藏經》第16冊，頁377b。

⁸⁵ 參閱清·續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷1，收入《卍續藏經》第16冊，頁381c。龍樹的說法，見〔印度〕龍樹造，姚秦·鳩摩羅什譯：《十住毘婆沙論》卷5〈易行品第九〉，收入《大正藏》第26冊，頁41b。

⁸⁶ 唐·般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷6，收入《大正藏》第19冊，頁130a。

⁸⁷ 宋·子璿：《首楞嚴義疏注經》卷6之1，收入《大正藏》第39冊，頁908b。

實無優劣。又言二十五行，誰當其根。只是將十八界、七大法相，對此土機宜揀選，不能揀諸聖圓通也。歷觀下文，並將十八界、七大法相，對此土凡夫根境，揀宜不宜，更無一言指斥，諸聖圓通為失也。⁸⁸

就二十五種法相而言，誰當某種法相之根機，該種法相便對誰最為殊勝，並能因之而證入圓通。故此十八界、七大等法相並無優劣之別，因人而異而顯現其適當與否。足見，這不是價值問題，而是方法上的技術問題。雖然，歷代古德依《楞嚴經》原義而認為由耳根入道，是最為適合娑婆世界的眾生，這是具有實證的說法，因為娑婆世界眾生的耳根最利，所以由耳根入道最為快速，應是此方眾生須措意選擇的⁸⁹；但是，話又說回來，「對此土凡夫根境，揀宜不宜，更無一言指斥，諸聖圓通為失」，表示各種圓通不是截然劃分有異，尤其不必定要選擇「耳根圓通」，只須揀擇適宜之法，在當機則可的情形下，該法的獨特性及功能便顯現出來，這是世尊所關懷的，也是眾生在修持上保有自主性的具體表現。因而，續法在此處引用「初心入三昧，遲速不同倫」，並未比類歷代古德說法，指向觀世音的「耳根圓通」，而有意將「一門深入」轉移到大勢至菩薩的「念佛圓通」。

這裏有一個關於持名念佛漸受重視的發展問題，就華嚴宗內部的發展來看，前引長水子璿的說法，並未將持名念佛納入他的議論範圍，但到了明代的雲棲株宏則對持名念佛特別重視，他以華嚴義理注疏《阿彌陀經》，而株宏是續法的師祖，影響續法甚深，株宏有這樣值得注意的言論：

徑路修行，徑中之徑者，此有二義：一者餘門學道，萬里迢遙；念佛往生，古稱徑路。而念佛一法，復有多門，今此持名，是為徑路之中，徑而又徑。……

⁸⁸ 宋·思坦：《首楞嚴經集註》卷6，收入《卍續藏經》第11冊，頁478a。

⁸⁹ 例如明代真鑑的《大佛頂首楞嚴經正脉疏》亦云：「初入，即最初方便；三昧，即各門正定也。遲速不同者，依前孤山，則觀音順速，而餘聖逆遲；依後說，則順流者遲，逆流者速。經云：『圓根與不圓根，日劫相倍。』（案：出自《楞嚴經》卷4，收入《大正藏》第19冊，頁123a）則可見惟是耳根，於諸根中又其最速者。然此二句，正見須選故，最初應有。難云：既皆方便，是即平等，何必又選？答：其奈對此方之機，有當不當。當則甚速，不當甚遲，豈可不選擇哉！如趨京之路，迂直千差，豈皆捷徑，亦不可不擇路而趨矣。」參閱明·真鑑：《大佛頂首楞嚴經正脉疏》卷6，收入《卍續藏經》第12冊，頁364a。這即在說明《楞嚴經》所強調「此方真教體，清淨在音聞」的「耳根圓通」，對於娑婆眾生最為應機。前引《楞嚴經》參閱唐·般刺蜜諦譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷6，收入《大正藏》第19冊，頁130c。

徑路者，路小而捷，名徑。「小」喻念佛為力之簡易，「捷」喻念佛成功之迅速。善導大師偈云「唯有徑路修行，但念阿彌陀佛」，是也。故云：餘門學道，名豎出三界；念佛往生，名橫出三界。……念佛復有多門者，如後文中所開實相念佛四種，……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。故念佛為修行徑路，而持名又念佛中之徑路也。⁹⁰

從祿宏的說法來看，持名念佛已成為一個非常特殊且重要的修持方法，續法承襲這個觀念，不但著眼於這個陳述，認為唯有念佛一門，才是徑路修行，其餘法門，猶如蟻子上高山，跋涉長路，紆曲於險難，反之，修持念佛法門猶如搭乘風帆行於順水，順水行船又遇順風，豈不快上加快。續法別識心裁的運用了善導的精警論斷「唯有徑路修行，但念阿彌陀佛」後⁹¹，將耳根圓通轉向念佛圓通，再轉而入持名念佛，指出持名念佛法是徑而又徑的方法，假若欲一生取辦，應當於此法致意、留心。這讓我們看出〈勢至菩薩念佛圓通章〉以持名念佛做為鵠的，它的徑而又徑的真實性到這兒似乎已無可懷疑，且發展出持名念佛的系統架構，從念佛法門而至持名、觀像、觀想、實相等四種念佛法，進而收攝於持名念佛，這對於初習者或是業重凡夫而言，則不須再廣學多聞後才檢擇持名念佛，有利於減輕心理負荷，進而將注意力全放在修持上。原因在於持名念佛一法的簡易性，得令業力凡夫保有修持的信心。當然，這有可能產生「路徑依賴」的情況，因而須給予「範式轉換」。例如續法論述「豎出三界」與「橫出三界」云：

凡夫外道，由見思惑，起業感報，輪轉不休，依餘法修，直至惑盡，始得出離，名為「豎出三界」。唯念佛門，帶惑往生，名為「橫出三界」。如蟲在竹，

⁹⁰ 明·祿宏：《阿彌陀經疏鈔》卷1，收入《卍續藏經》第22冊，頁612a-b。

⁹¹ 據傳善導有〈勸化偈〉云：「漸漸雞皮鶴髮，看看行步龍鍾。假饒金玉滿堂，難免衰殘老病。任汝千般快樂，無常終是到來。唯有徑路修行，但念阿彌陀佛。」然未見於善導「五部九卷」的著作。宋·宗曉：《樂邦文類》卷5（《大正藏》第47冊，頁219b）、志磐：《佛祖統紀》卷26（《大正藏》第49冊，頁263b）、王日休：《龍舒增廣淨土文》卷5（《大正藏》第47冊，頁266c）等，應是最早出現的記載。祿宏另指為梁代的傅大士（497-569）所作，這跟他在其它地方指此〈勸化偈〉為善導所作，有所矛盾，值得進一步考察。其說參閱明·祿宏：〈骷髏圖說〉，《雲棲淨土彙語》，收入《卍續藏經》第62冊，頁12b。

豎則歷節難通，橫則一時透脫。桐江法師云：豎出者，依諦緣度，歷涉地位，如取科第，須有才學；如歷任轉官，須有功效。橫出者，念佛法門，如入廕敘，功由祖父他力，不論學問有無；又如覃恩普轉，功由國王，不論歷任淺深。⁹²

淨土法門能令凡夫、外道眾生橫出三界，這關涉到佛法度脫眾生的兩種方法，如依淨土法門的方式修持，則屬「橫出」方法；如依自力法門的方式修持，則屬「豎出」方法。一般依自力法門須斷見思惑後，才能跳脫輪迴，這對凡夫、外道而言，較為困難。好比一隻在竹中的蟲，如果由底部直往上攀爬，須鑽破重重竹節，方得以破見天日。相對的，此蟲如果從竹子的旁側穿出，則較為容易。因而，續法表示因修持念佛法門，故得以帶惑往生，橫出三界。

天台宗曾將三界內、三界外的惑分為「見思惑」、「塵沙惑」、「無明惑」等三種惑，「見思惑」是三界眾生的惑，「塵沙惑」是聲聞、緣覺聖者的惑，「無明惑」是初地至十地菩薩的惑。而三界眾生囊括三惑，無所不具，而尤以見思一惑，為分段生死之根本。所以續法在此取「見思惑」作為說明，也可看出他強調念佛法門對凡夫眾生的救度意義。

三界眾生習用見思妄想，此想不真故有同居土之分段生死，依天台宗的教說，修空觀可以破見思惑，證一切智，成就般若德。二乘眾生尚具塵沙妄想，此相不真，故有方便土之變易生死；修假觀可以破塵沙惑，證道種智，成就解脫德。菩薩尚具無明妄想，此相不真，故有實報土之微細變易生死；修中觀可破無明惑，證一切種智，成就法身德。眾生的修持進程，依次而升。

就凡夫眾生而言，破除見思惑之後，能上證聲聞、緣覺之四種果位，超然於分段生死之外，跳脫三界輪迴。接著破除界內及界外的塵沙惑，並依次伏住無明，既而分破無明。當無明破盡，則三惑盡破，即是上證佛果，所謂無上正等正覺。從這個說明得知，依次分破三惑，則真如便能依次遞顯，直到三惑盡破無餘之後，真如則無不具足；佛之體用，亦無所不備。然而，從自力的方式來修，因眾生業力繁厚而道力微弱，故如續法所言「起業感報，輪轉不休」。畢竟，見思惑毫髮未斷，則不

⁹² 清·續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷1，收入《卍續藏經》第16冊，頁377b。

能超脫無累。職是，凡夫眾生如能依循念佛法門來修持，則能帶惑往生，橫出生死；因為兼仗佛力，見思惑未斷，亦能往生。既得往生則無業可造，永無退墮之虞。

念佛法門讓凡夫眾生得以橫出三界，是屬於殊勝的方便法，宋代的天台學僧桐江擇瑛（1045-1099）兼修台、淨，他既得天台妙旨，又深悟淨土法門，曾留有〈辨橫豎二出〉一文，曰：

豎出者，聲聞修四諦，緣覺修十二因緣，菩薩修六度萬行，此涉地位，譬如及第，須自有才學。又如歷任轉官，須有功效。橫出者，念佛求生淨土，譬如蔭敘，功由祖父他力，不問學業有無。又如覃恩普轉，功由國王，不論歷任淺深。於橫出中，有定散二善，故善導和尚立專雜二修。⁹³

依自力修持四聖諦、十二因緣、六度萬行的行者，好比考試及第，須有才學；又好比轉任升官，須有功績。凡事皆靠自身努力，用來比喻豎出之難。相反的，如依念佛求生淨土，好比有祖先的庇蔭，不須問有無才學，便有官職可任；又好比國王廣布恩澤，令眾臣升官，不必論其任官的資歷淺深。這用來比喻橫出之易。

難、易之別，顯現出淨土法門的殊勝，因為藉助於阿彌陀佛四十八願的加被，使凡夫眾生能有跳脫輪迴的希望，到環境理想的西方極樂世界繼續修學。然而，有一重要訊息是，屬於天台宗的桐江擇瑛兼修淨土，因而引用了善導所提的定散二善來陳述橫出的修持方式⁹⁴，並強調善導將一切行分為正、雜二種的教示⁹⁵，作為修持方針，可見善導系的傳播已影響其他宗派，且漸漸佔有主導地位，成為近代弘傳淨土法門的大傳統。然而，這在近代形成「路徑依賴」的情況，在信仰層面上，近代

⁹³ 宋·宗曉：《樂邦文類》卷4，收入《大正藏》第47冊，頁210a。

⁹⁴ 善導云：「問曰：『云何名定善，云何名散善？』答曰：『從日觀下至十三觀已來，名為定善；三福九品名為散善。』」參閱唐·善導：《觀無量壽佛經疏》卷1，收入《大正藏》第37冊，頁247b。

⁹⁵ 善導云：「就行立信者，然行有二種：一者正行，二者雜行。言正行者，專依《往生經》行行者，是名正行。何者是也？一心專讀誦此《觀經》、《彌陀經》、《無量壽經》等。一心專注思想、觀察、憶念彼國二報莊嚴。若禮，即一心專禮彼佛。若口稱，即一心專稱彼佛。若讚歎、供養，即一心專讚歎、供養。是名為正。又就此正中，復有二種：一者一心專念彌陀名號，行住坐臥不問時節久近念念不捨者，是名正定之業，順彼佛願故。若依禮誦等，即名為助業。除此正助二行已外，自餘諸善悉名雜行。若修前正、助二行，心常親近憶念不斷，名為無間也。若行後雜行，即心常間斷，雖可迴向得生，眾名疏雜之行也。」參閱唐·善導：《觀無量壽佛經疏》卷4，收入《大正藏》第37冊，頁272a-b。在五種正行中，善導又細分為正定業及助業。

過度強調「信」行、「願」行，而產生歧出現象，例如上述以祖父他力之廕敘，或國主普轉覃恩，做為彌陀本願加被的解釋，導致僅強調他力而對自力部分有所忽略，並且在發展過程中一再強化，形成慣性而往此路徑前進。⁹⁶不過，須注意的是，善導的五種正行，雖有正、助業之分，然除「一心專念彌陀名號」之正定業外，其餘如「一心專讀誦此《觀經》、《彌陀經》、《無量壽經》」、「一心專注思想、觀察、憶念彼國二報莊嚴」、「一心專禮彼佛」、「一心專讚歎、供養」等四種，亦為正行，但為近代修持淨土法門的行者所忽視。而且，如進一層窮究，吾人須知自曇鸞、道綽、善導伊始，並未放棄空性不談，甚至一再強調現生證入念佛三昧的行持方針。⁹⁷及至五代、宋代，各宗派如禪宗、華嚴、天台等宗，與淨土信仰趨向混合，雖差不多沒有任何宗派可以規避彌陀淨土教門的影響，但亦未放棄空性與念佛三昧的證入。就華嚴宗內部而觀，澄觀、宗密等人依華嚴海藏思想而論證念佛三昧，有所謂「念佛三昧」亦稱「無邊海藏門」的華嚴念佛思想。⁹⁸因而，近代行者操持持名念佛時，僅是冀得伏住惑業，以期帶業往生的現象，理應給予「範式轉換」，即應強化其空性的觀念以及念佛三昧的真實義。一如前文述及，修持「念佛一行三昧」，對於般若波羅蜜的空性道理須先瞭解，使能如是修學，方能證入一行三昧。

再者，持名念佛法為捷徑中的捷徑，上引文說此法為「橫出三界」之要法，續法指出其原因是：

雖念佛三昧，古稱徑路，而持名一法，徑而又徑。何者？觀像，則像去還無，因成間斷；觀想，則心麤境細，妙觀難成；實相，則眾生障重，解悟者希，

⁹⁶ 生物學家康諾德·瓦丁唐（Conrad Waddington）表示：物種進化時，偶然性隨機因素啟動基因等級序列控制機制，使物種進化產生各式各樣的路徑，並且這些路徑互不重合、互不干擾。後來，古爾德（Gould）在研究生物進化中的間斷均衡和熊貓拇指進化問題時，進一步提出生物演進路徑的機制以及路徑可能非最優的性質，並明確了「路徑依賴」的概念。參閱劉元春：〈論路徑依賴分析框架〉，《教學與研究》1（1999），頁 43-48，尤其頁 45。人類社會有些路徑的發生可向生物界的自然現象借鑑，以提供自我省思之資。可見「路徑依賴」所產生的情況並非最為優質，這提供了我們進一步思考「持名念佛」的相關問題。此問題涉及範圍深廣，待日後專文討論。

⁹⁷ 相關論述，參閱陳劍鏗：《行腳走過淨土法門：曇鸞、道綽與善導開展彌陀淨土教門之軌轍》，第二、三、四、五章。

⁹⁸ 參閱劉貴傑：〈清初華嚴念佛思想試析——以續法與彭紹升為例〉，《中華佛學學報》20（2007），頁 227-250，尤其頁 230-232。

至於無盡，則境界深廣，從何領荷。唯此持名，最為簡捷，但能繼念，便得往生。⁹⁹

問：佛有無量功德，一名難可攝盡，況實相中，離名字相，云何專稱名耶？

答：極樂依正，言佛便周；佛功德海，舉名即盡。經云：治世語言，皆與實相不相違背，豈有萬德洪名，不即是實相耶！¹⁰⁰

持名念佛相較於觀像念佛、觀想念佛、實相念佛，最為簡捷，因為後三者的操持方式，對業力凡夫而言，有其困難度。因而，認為「持名，最為簡捷，但能繼念，便得往生。」尤有進者，約理而說，名號功德即是實相，阿彌陀佛的功德海盡含於此名號，如《無量壽經》第三十四願指出：「設我得佛，十方無量，不可思議諸佛世界眾生之類，聞我名字，不得菩薩無生法忍，諸深總持者，不取正覺。」¹⁰¹這即是「聞名必得無生法忍願」，又稱為「得無生忍益願」、「聽我名字證無生願」等，阿彌陀佛發願讓十方世界眾生，聞其名號則證得無生法忍及諸深總持。《無量壽經》第二十願指出：「設我得佛，十方眾生，聞我名號，繫念我國，植諸德本，至心迴向，欲生我國，不果遂者，不取正覺。」這是「繫念定生願」，又作「攝取聞名欲生願」、「攝下品願」、「至心迴向願」等，即願十方眾生聽聞阿彌陀佛名號時，能夠繫念極樂佛國，並積聚自己的諸種功德，至心迴向往生極樂國，則果願必遂。又依《佛說阿彌陀經》的教示：「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。」¹⁰²持佛名號而心不顛倒，一心念佛得以往生佛國。曇鸞在《往生論註》曾經說過：「凡夫、人天諸善，人天果報，若因若果，皆是顛倒，皆是虛偽，是故名不實功德。」¹⁰³表示阿彌陀佛因本願成就，故其名號之功德與凡夫眾生不可同日而語。蕩益在其《阿彌陀經要解》云：「阿彌陀佛，是萬德洪名，以名召德，罄無不盡。故即以執持名號為正行，不必更涉觀想、參究等行。至簡易，

⁹⁹ 清·續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷1，收入《卍續藏經》第16冊，頁381b-c。

¹⁰⁰ 清·續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷1，收入《卍續藏經》第16冊，頁381c。

¹⁰¹ 曹魏·康僧鎧譯：《佛說無量壽經》卷1，收入《大正藏》第12冊，頁268c。

¹⁰² 姚秦·鳩摩羅什譯：《佛說阿彌陀經》，收入《大正藏》第12冊，頁347b。

¹⁰³ 北魏·曇鸞：《無量壽經優婆塞持名願生偈註》卷1，收入《大正藏》第40冊，頁827c。

至直捷也。」¹⁰⁴因而，續法在經證及前人論述的基礎上，說「人信念佛法門固為難矣，而信持名一行三昧，得能往生見佛成果，誠為難中甚難者也。宜依教修證。」¹⁰⁵這不但呼應《阿彌陀經》所教示的「舍利弗，當知我於五濁惡世，行此難事，得阿耨多羅三藐三菩提，為一切世間說此難信之法，是為甚難。」¹⁰⁶並且宣說持名一行三昧的殊勝，特為揀擇此法與華嚴思想結合，並傳述於其《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》，充分呈顯出華嚴高度抽象思維與彌陀淨土講求實行的結合。

六、結語

續法在〈刻勢至疏鈔緣起〉云：「諸修行中，念佛為最；念佛方法，莫尚此經；《疏鈔》之作，不容已也。」¹⁰⁷此見續法對念佛法門、對〈勢至菩薩念佛圓通章〉、對自己《疏鈔》的重視，此三事不一不異，非前非後。續法撰寫《疏鈔》有一段奇特因緣，他如此述說：

戊午冬，京兆戴復齋先生，長公仁長，預祝乃翁壽，建華嚴會，予時首眾，諷至「德雲念佛門」，諦審沉觀。其夜夢本師和尚，為講〈勢至章〉。比曉，細研清涼《疏鈔》。遂於臘月八日開釋，歷己未元宵閣筆。¹⁰⁸

戴復齋與續法友善，為續法刊刻數本著作，其子為其祝壽而啟建華嚴海會時，邀請續法主法。其間發生奇異之事，續法因諷誦至「德雲念佛門」而諦審沉觀，當夜即夢見其師乳峯為其講解〈勢至菩薩念佛圓通章〉，晨曉研究澄觀的《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，並於十二月八日佛成道日開筆撰述《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》，翌年元宵完成。從主法華嚴法會，諷誦《華嚴經》「德雲念佛門」，而關涉到〈勢至菩薩

¹⁰⁴ 明·蕩益：《阿彌陀經要解》卷1，收入蕩益編，成時審訂：《淨土十要》，收入《已續藏經》第61冊，頁653c。

¹⁰⁵ 清·續法：《阿彌陀經略註》卷1，收入《已續藏經》第22冊，頁896c。

¹⁰⁶ 姚秦·鳩摩羅什譯：《佛說阿彌陀經》，收入《大正藏》第12冊，頁348a。

¹⁰⁷ 清·續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷2，收入《已續藏經》第16冊，頁392a。

¹⁰⁸ 清·續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷2，收入《已續藏經》第16冊，頁392a。

念佛圓通章》，如此聯結《華嚴經》跟《楞嚴經》的念佛法義，法緣實屬奇特。

續法認為〈勢至菩薩念佛圓通章〉的「經義不可思議，果報亦不可思議」¹⁰⁹，並在《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》裏指出「持名一行三昧」極為殊勝，他主張持名念佛跟般若得以合一，等視「念佛」跟「般若」，尤其以《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》所論之「一行三昧」，論證「般若」與「念佛」之關係。

一行三昧與念佛三昧的結合，亦以《華嚴經》的威光太子、善財童子的事例來論述。其中以「佛名」、「入無盡」、「憶佛境」、「多解脫」等四事勸進眾生修持念佛法門。續法以華嚴義理來詮釋念佛法門的思想動向極為明顯，隱含著華嚴教學可與淨土教學相通，使一般認為簡易而哲理意涵淺薄的淨土法門也可以有華嚴的甚深秘密之妙法。

不過，須要追問的是，修持「持名一行三昧」，所念之佛是指何尊佛？續法藉用《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》，認為〈勢至菩薩念佛圓通章〉裏稱念之佛名為阿彌陀佛。續法又比對《無量壽經》與〈勢至菩薩念佛圓通章〉的說法，明確指出〈勢至菩薩念佛圓通章〉之「十二如來」，跟《無量壽經》所指「十二佛名」是不同的兩件事。〈勢至菩薩念佛圓通章〉所云「十二如來」是歷劫往古、相繼興出於世的十二尊佛，並非如《無量壽經》之法藏比丘發弘誓願而成就的「無量壽佛」。然而，因於「即心即佛之道一」，以及「十二如來，本願如是」，因而在佛教信仰上，佛佛道同的推論被接受。

華嚴宗第五祖宗密《普賢行願品別行疏鈔》將念佛法門釐訂為持名、觀像、觀想、實相念佛等四種，續法將這四種念佛法配置於華嚴思想的法界觀，並且特為提出華嚴宗四祖澄觀所開立的五種念佛門。續法藉澄觀的說法進一步指出〈勢至菩薩念佛圓通章〉通於終、頓、圓三教，從續法的語意來推斷，〈勢至菩薩念佛圓通章〉是「契經藏攝」，是「菩薩藏攝」，是「大乘所攝」，是終、頓、圓「三教攝」，從權實深淺來判經，與《楞嚴經》的大乘性格若合符節，足見他獨立抽出〈勢至菩薩念佛圓通章〉來撰寫疏鈔，並且強調「持名念佛」，別具深意。

¹⁰⁹ 清·續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷2，收入《已續藏經》第16冊，頁392b。

另外，如就眾生根機而論，則〈勢至菩薩念佛圓通章〉專重持名念佛，而此持名念佛亦攝屬於頓教及圓教，不僅局限於小乘教範圍。續法揀擇持名念佛的目的，以持名念佛最為應機，因為就了生脫死而言，念佛法門是一條捷徑，而持名念佛又是捷徑中的捷徑。續法除引用龍樹《十住毘婆沙論》所云「水道乘船則樂」、「陸道步行則苦」的說法外，尚且引用善導及株宏的說法。他運用善導「唯有徑路修行，但念阿彌陀佛」的教示，將耳根圓通轉向念佛圓通，再轉而入持名念佛，指出持名念佛法是徑而又徑的方法，假若欲一生取辦，應當留心此法。

但吾人須知，自曇鸞、道綽、善導伊始，並未放棄空性不談，甚至一再強調現生證入念佛三昧的行持方針。及至五代、宋代，各宗派如禪宗、華嚴、天台等，與淨土信仰趨向混合，雖差不多沒有任何宗派可以規避彌陀淨土教門的影響，但亦未放棄空性與念佛三昧的證入。就華嚴宗內部而觀，有所謂「念佛三昧」亦稱「無邊海藏門」的華嚴念佛思想。因而，近代行者操持持名念佛時，僅是冀得伏住惑業，以期帶業往生的現象，理應給予「範式轉換」，即應強化其空性觀念以及念佛三昧的真實義。再者，續法宣說持名一行三昧的殊勝，特為揀擇此法與華嚴思想結合，並傳述於《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》，充分呈顯出華嚴高度抽象思維與彌陀淨土講求實行的結合。

然而，續法為何注重〈勢至菩薩念佛圓通章〉？尋繹宋、明以降各家對〈勢至菩薩念佛圓通章〉的注疏，愈趨進近代，則注疏內容愈有淨土思想言論，並與彌陀淨土經典結合。這樣考察可說明淨土教學的學術性格，並彰顯此思想淵源。……〈勢至菩薩念佛圓通章〉在清末民初時由印光極力倡導，並將此章經文列為淨土宗的主要經典之一，成為所謂的「淨土五經」。¹¹⁰印光對該章經文的修持法有獨特見解，又

¹¹⁰ 印光說：「《大勢至菩薩章》乃淨宗最上開示，祇此一章，便可與淨土四經參而為五。」參閱印光著，廣定編：《印光大師全集》第1冊，〈復永嘉某居士書四〉，頁107。這裏所謂淨土四經指淨土宗的主要三部經典——《無量壽經》、《阿彌陀經》、《觀無量壽經》，加上清咸豐年間魏源（1794-1857）將《華嚴經·普賢行願品》附在三經之後所成。參閱清·魏源：〈淨土四經總敘〉、〈普賢行願品敘〉，《魏源集》（臺北：鼎文書局，1978），頁246-48、252-53。印光將〈勢至菩薩念佛圓通章〉加入，形成民國以來普遍流通於世的淨土五經。這是〈勢至菩薩念佛圓通章〉在近代成為淨土五經之一的始末。此外，印光對淨土五經流通本的編排次序是，三經之後為《大勢至菩薩念佛圓通章》，而以《普賢行願品》殿後。參閱印光著，廣定編：《印光大師全集》第2冊，〈淨土五經重刊序〉，頁1144。

基於他被推尊為蓮宗第十三位祖師¹¹¹，因而使該章經文成為近代修習淨土法門者爭相研習、疏解的重要經典之一¹¹²，註疏、講義、句解、要義等著作陸續面世，即使其他宗派人士註疏《首楞嚴經》者，於此一章亦詳加注疏，可見〈勢至菩薩念佛圓通章〉在淨土教學場域裏，實有不可忽視的重要性。在近現代對淨土修持的觀點、內涵及體驗，不斷增擴。這是創新，還是溯源原典經意？其中有著盤根錯節的問題，如天台宗學者對此章經典的注疏，跟華嚴宗學者的注疏的差異、特質在哪？禪宗學者對此章經典的注疏跟禪淨雙修問題的解決及扶翼，應如何審視？再者，專修淨土教門的行者，如何看待此章經典並汲取華嚴、天台諸家說法，以擴展淨土教學的思想深度？這些都是值得反思，繼續開展的研究議題。

¹¹¹ 參閱陳劍鏞：〈近代確立蓮宗十三位祖師的經過及其釋疑〉，*Confucius2000* 網站，2001 年 4 月 3 日，網址：<http://www.confucius2000.com/scholar/chenh2.htm>（2013 年 5 月 20 日上網）。

¹¹² 現代學佛大德疏解〈勢至菩薩念佛圓通章〉者不乏其人，如李炳南：〈大勢至念佛圓通章要義〉，《雪廬老人淨土選集》，頁 208-213；淨空講，悟行記：《大勢至菩薩念佛圓通章筆記》（臺北：華藏淨宗學會，1993），頁 1-86；慈舟講，勝雨記錄：〈楞嚴經大勢至菩薩圓通章講義〉，網址：<http://book.bfn.org/books2/1179.htm>（2013 年 5 月 20 日上網）；會性：〈大勢至菩薩念佛圓通章講錄〉，網址：<http://book.bfn.org/books2/1967.htm>（2013 年 5 月 20 日上網）；靜權：《大勢至菩薩念佛圓通章講義》，頁 1-39。此外，圓瑛：《大佛頂首楞嚴經講義·下冊》，頁 841-864；守培：《大佛頂首楞嚴經妙心疏》（臺北：佛陀教育基金會，2002），頁 480-483；海仁：《大佛頂首楞嚴經講記》（臺南：和裕出版社，1994），頁 661-668，上述三本著作對〈勢至菩薩念佛圓通章〉的疏解內容亦值注意。上引八家（實則不只此八家，尚有宣化上人、道源長老、悟道法師、慧律法師、明證法師、大安法師等等），李炳南是居士，其餘皆為出家僧眾。而除了守培法師之外，諸公雖然不全屬淨土法門學人，例如靜權法師是天台宗的當代高僧；圓瑛法師是宗門高僧，傳臨濟正宗四十世，曹洞正宗四十六世衣鉢，後棲心淨土；慈舟法師曾隨侍華嚴宗大德月霞法師，平生「教」弘華嚴，而「行」修淨土，都對淨土法門有甚深信仰，他們對〈勢至菩薩念佛圓通章〉的詮釋有某種機遇性的興趣，或是因為對淨土思想有情感上的需求，或是為了建構自身的精神養料，或是為了瞭解淨土法門的修持理論。

引用書目

一、原典文獻（先依朝代，後依譯、著者姓氏筆劃排列）

東漢·支婁迦讖譯：《般舟三昧經》，收入《大正新脩大藏經》第 13 冊，東京：大藏經刊行會，1924-1935。以下簡省為《大正藏》。

曹魏·康僧鎧譯：《佛說無量壽經》，收入《大正藏》第 12 冊。

東晉·佛馱跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》，收入《大正藏》第 9 冊。

姚秦·鳩摩羅什譯：《十住毘婆沙論》，收入《大正藏》第 26 冊。

姚秦·鳩摩羅什譯：《佛說阿彌陀經》，收入《大正藏》第 12 冊。

劉宋·曇良耶舍譯：《觀無量壽佛經》，收入《大正藏》第 12 冊。

梁·曼陀羅仙譯：《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》，收入《大正藏》第 8 冊。

北魏·曇鸞：《無量壽經優婆提舍願生偈註》，收入《大正藏》第 40 冊。

隋·智顗（？）：《五方便念佛門》，收入《大正藏》第 47 冊。

唐·宗密：《大方廣佛華嚴經普賢行願品別行疏鈔》，收入《大正新纂大日本續藏經》第 5 冊，東京：國書刊行會，1975-1989。以下簡省為《大正藏》。

唐·法藏：《般若波羅蜜多心經略疏》，收入《大正藏》第 33 冊。

唐·法藏：《華嚴五教章》，收入《大正藏》第 45 冊。

唐·般刺蜜諦譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，收入《大正藏》第 19 冊。

唐·般若譯：《四十華嚴》，收入《大正藏》第 10 冊。

唐·善導：《觀無量壽佛經疏》，收入《大正藏》第 37 冊。

唐·湛然：《止觀輔行傳弘決》，收入《大正藏》第 46 冊。

唐·實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，收入《大正藏》第 10 冊。

唐·實叉難陀譯：《大乘入楞伽經》，收入《大正藏》第 16 冊。

唐·澄觀：《大方廣佛華嚴經疏》，收入《大正藏》第 35 冊。

唐·澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，收入《大正藏》第 36 冊。

宋·子璿：《首楞嚴義疏注經》，收入《大正藏》第 39 冊。

- 宋・天息災譯：《佛說大乘莊嚴寶王經》，收入《大正藏》第 20 冊。
- 宋・王日休：《龍舒增廣淨土文》，收入《大正藏》第 47 冊。
- 宋・王日休校輯：《佛說大阿彌陀經》，收入《大正藏》第 12 冊。
- 宋・志磐：《佛祖統紀》，收入《大正藏》第 49 冊。
- 宋・戒環：《楞嚴經要解》，收入《卍續藏經》第 11 冊。
- 宋・宗曉：《樂邦文類》，收入《大正藏》第 47 冊。
- 宋・思坦：《首楞嚴經集註》，收入《卍續藏經》第 11 冊。
- 明・真鑑：《大佛頂首楞嚴經正脉疏》，收入《卍續藏經》第 12 冊。
- 明・株宏：《阿彌陀經疏鈔》，收入《卍續藏經》第 22 冊。
- 明・株宏：《答淨土四十八問》，收入《卍續藏經》第 61 冊。
- 明・株宏：《雲棲淨土彙語》，收入《卍續藏經》第 62 冊。
- 明・廣莫：《楞嚴經直解》，收入《卍續藏經》第 14 冊。
- 明・蓮池：《阿彌陀經疏鈔》，收入《卍續藏經》第 22 冊。
- 明・蕩益：《阿彌陀經要解》，收入蕩益編，成時審訂：《淨土十要》，收入《卍續藏經》第 61 冊。
- 清・徐自洙：〈浙江天竺山灌頂伯亭大師塔誌銘〉，收入《伯亭大師傳記總帙》，收入《卍續藏經》第 88 冊，頁 396a-398b。
- 清・彭紹升：《華嚴念佛三昧論》，收入《卍續藏經》第 58 冊。
- 清・魏源：《魏源集》，臺北：鼎文書局，1978。
- 清・續法講，清・證文記：〈慈雲伯亭大師古希紀（自識實行）〉，收入《伯亭大師傳記總帙》，收入《卍續藏經》第 88 冊，頁 393c-396a。
- 清・續法：《阿彌陀經略註》，收入《卍續藏經》第 22 冊。
- 清・續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》，收入《卍續藏經》第 16 冊。
- 清・續法：《觀無量壽佛經直指疏》，收入《卍續藏經》第 22 冊。

二、近人論著

- *印光著，廣定編：《印光大師全集》，臺北：佛教書局，1991。

- 印順：〈東山法門的念佛禪〉，《淨土與禪》，臺北：正聞出版社，1992，頁 179-214。
- * 印順：《大乘起信論講記》，《妙雲集·上編之七》，臺北：正聞出版社，1992。
- * 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞出版社，1994。
- 守培：《大佛頂首楞嚴經妙心疏》，臺北：佛陀教育基金會，2002。
- 牟宗三：〈佛家體用義之衡定〉，《心體與性體（一）》，臺北：正中書局，1989，頁 571-657。
- 呂澂：《中國佛學源流略講》，北京：中華書局，1991。
- 李炳南：〈大勢至念佛圓通章要義〉，《雪廬老人淨土選集》，臺中：佛教蓮社，2001，頁 208-213。
- 李富華：〈關於《楞嚴經》的幾個問題〉，《世界宗教研究》3（1996），頁 74-82。
- 胡健財：《〈大佛頂首楞嚴經〉「耳根圓修」之研究》，臺北：國立政治大學中國文學研究所博士論文，1996。
- 海仁：《大佛頂首楞嚴經講記》，臺南：和裕出版社，1994。
- 高峯了州著，慧嶽譯：〈印度中國諸論師與華嚴經〉，收入張曼濤主編：《華嚴典籍研究》，臺北：大乘文化出版社，1978，頁 105-113。
- 高峯了州著，慧嶽譯：〈華嚴學派的南北兩道之分流〉，收入張曼濤主編：《華嚴宗之判教及其發展》，臺北：大乘文化出版社，1978，頁 345-355。
- 淨空講，悟行記：〈大勢至菩薩念佛圓通章筆記〉，臺北：華藏淨宗學會，1993，頁 1-86。
- * 莊崑木：〈略論華嚴別教一乘與同教一乘之異同〉，《法光學壇》1（1997），頁 79-88。
- * 陳劍鏗：〈近代確立蓮宗十三位祖師的經過及其釋疑〉，《Confucius2000》網站，2001 年 4 月 3 日，網址：<http://www.confucius2000.com/scholar/chenhj2.htm>（2013 年 5 月 20 日上網）。
- * 陳劍鏗：〈《大勢至菩薩念佛圓通章》成為淨土宗經典的詮釋問題——以印光之詮釋為主〉，《世界宗教學刊》10（2007.12），頁 61-97。
- * 陳劍鏗：《行腳走過淨土法門：曇鸞、道綽與善導開展彌陀淨土教門之軌轍》，臺北：商周出版／城邦文化事業有限公司，2009。

陳劍鎧：〈道信《入道安心要方便法門》之念佛與念心——以「念佛淨心」與「一行三昧」為核心之考察〉，收入黃夏年主編：《黃梅禪研究》，鄭州：中州古籍出版社，2012，頁 304-317。

* 陳劍鎧：〈續法《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》之念佛要義與教判思想〉，《明清史集刊》10（2012.12），頁 91-122。

* 黃國清：〈《法華經》於中國佛教的判教地位——從鳩摩羅什到法藏〉，《世界宗教學刊》16（2010.12），頁 41-94。

圓瑛：《大佛頂首楞嚴經講義·下冊》，臺南：法舟文教基金會，1999。

慈舟講，勝雨記錄：〈楞嚴經大勢至菩薩圓通章講義〉，網址：<http://book.bfn.org/books2/1179.htm>（2013 年 5 月 20 日上網）。

會性：〈大勢至菩薩念佛圓通章講錄〉，網址：<http://book.bfn.org/books2/1967.htm>（2013 年 5 月 20 日上網）。

劉元春：〈論路徑依賴分析框架〉，《教學與研究》1（1999），頁 43-48。

* 劉貴傑：〈清初華嚴念佛思想試析——以續法與彭紹升為例〉，《中華佛學學報》20（2007），頁 227-250。

靜權：《大勢至菩薩念佛圓通章講義》，臺南：淨宗學會，2004，頁 1-39。

魏道儒：《中國華嚴宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，1998。

〔日〕佐藤健：〈安樂集と偽經〉，《佛教大學研究紀要》60（1976.3），頁 79-134。

〔日〕牧田諦亮著，楊白衣譯：〈疑經研究——中國佛教中之真經與疑經〉，《華岡佛學學報》4（1980.10），頁 284-306。

〔日〕道端良秀著，慧嶽譯：《佛教與儒家倫理》，收入藍吉富主編：《世界佛學名著譯叢 48》，臺北：華宇出版社，1986。

〔日〕稻城選惠：《浄土三部經訳経史の研究》，京都：百華苑刊，1978。

〔日〕龜谷聖馨、河野法雲著，慧忍、朱緒華譯：〈中國華嚴宗發達史〉，收入張曼濤主編：《華嚴宗之判教及其發展》，臺北：大乘文化出版社，1978，頁 287-326。

〔日〕鎌田茂雄著，慈怡譯：《華嚴經講話》，高雄：佛光出版社，1993。

〔日〕藤田宏達：《原始淨土思想の研究》，東京：岩波書店，1991。

（說明：書目前標示*號者已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Chen Chien-Huang. “‘*Dashizhi Pusa Nianfo Yuanfongzhang*’ *Chengwei Jingtuzong Jingdian de Quanshi Wenti – Yi Yinguang zhi Quanshi Weizhu*” (The Issue of the Interpretation of “*Mahā-sthāma-prāpta’s Perfect Understanding by being Mindful of the Meritorious Virtues of the Buddha*” Is Realized as One of the Pure-land Sutras: A Study of Yinguang). *Journal of World Religions* 10 (Dec. 2007): 61-97.
- Chen Chien-Huang. *Xingjiao Zouguo Jjingtuo Famen: Tanluan, Taochuo yu Shandao Kaizhan Mituo Jingtuo Jiaomen zhi Guiche* (To Practice the Teaching of Pure-land: The path of Tanluan, Daochuo and Shandao and their Development of the Teaching of Amitābha Buddha Pure-land Buddhism). Taipei: Business Weekly Publications, Inc., 2009.
- Chen Chien-Huang. “*Xu Fa ‘Lengyanjing Shizhi Nianfo Yuanfongzhang Shuchao’ zhi Nianfo Yaoyi yu Jiaopan Sixiang*” (The Thought of Reciting Amitabha and teachings classification in Xu Fa’s *Commentaries of the Mahā-sthāma- prāpta’s Perfect Understanding by being Mindful of the Meritorious Virtues of the Buddha*). *Bulletin of Ming Qing Studies* (Hong Kong University) vol.10 (Dec. 2012): 91-122.
- Chen Chien-Huang. “The Process and Dispel Suspicion of Determine Thirteen Patriarch in Modern Period.” In website: *Confucius2000*, <http://www.confucius2000.com/scholar/chenjh2.htm> (2013.5.20). Published Date: 2001.4.3
- Chuang K'un-mu. “*Lüelun Huayan Biejiao Yicheng yu Tongjiao Yiheng zhi Yitong*” (A Short Note on the Differences between the Distinction of the Singular Vehicle Teaching of the Huayan and the Common Teaching Vehicle of the Huayan). *Dharma Light Lyceum* 1 (1997): 79-88.
- Huang Kuo-Ching. “*Fahuaing yu Zhongguo Fojiao de Panjiao Diwei – Cong Jiumoluoshi dao Fazang*” (The Position of the *Lotus Sūtra* in the Theories of Teaching Classification in Chinese Buddhism: From Kumārajīva to Fa-tsang). *Journal of World Religions* 16 (Dec. 2010): 41-94.
- Liu Kuei-Chieh. “*Qingchu Huayan Nianfo Sixiang Shixi – Yi Xu Fa yu Peng Shaosheng*

Weili” (On the Synthesis of Huayan Thought and Pure-land Practice by Early Qing Dynasty Buddhist Scholars Xu Fa and Peng Shaosheng as Example). *Chung-Hwa Buddhist Journal* 20 (2007): 227-250.

Yinguang. Guangding, ed. *Yinguang Dashi Quanjī* (The Complete Works of Patriarch Yinguang). Taipei: Buddhist Bookshop, 1991.

Yinshun. *Dacheng Qixinlun Jiangji* (With Special Reference to Discourses on the Sastra and the Awakening of Faith in Mahayana). Taipei: Zhengwen Publisher, 1992.

Yinshun. *Chuqi Dacheng Fojiao zhi Qiyuan yu Kaizhan* (The Origin and Development of Early Mahāyāna Buddhism). Taipei: Zhengwen Publisher, 1994.

