

# 株宏援引澄觀《華嚴經疏鈔》思想入《阿彌陀經疏鈔》 的解經方式

佛光大學佛教學系博士班一年級  
釋養行

## 摘 要

本論文所要探究的是「雲棲株宏」，世稱「蓮池大師」，他所著的《阿彌陀經疏鈔》所援引的華嚴思想。從這部著作中可見到他的淨土思想並其解經方式。此部著疏融會了性、相，並論及心、性。

在解經方面，蓮池大師的釋經形式，援引華嚴的「釋經架構」及「文句義理」，即《阿彌陀經疏鈔》對《華嚴經疏鈔》的援引。「釋經架構」在探討株宏於十門玄談內容援引的情形及改變的內容。澄觀著疏所依承者為法藏賢首之意旨，其所開之「十門玄談」及釋文之「四分分科」皆繼承於法藏。

而「文句義理」上也多有引用《華嚴經》及《華嚴經疏鈔》之處。但是限於篇幅，本文只依株宏的《疏鈔》所分的三部份即：一、通序大意，二、開章釋文，三、結釋呪意，其中的第一部份「通序大意」來探討其援引澄觀疏鈔的情形。

除此，作者不僅從三藏經典中廣徵博引，對於禪典及法相宗，以及古德機緣應化的語錄或者中國古典文學等，也有所引用，以發明淨土旨趣，融會事理，指歸一心。尤其是以華嚴「一即一切」的圓融理念來詮釋念佛法門，認為念佛法門能含攝菩薩六度萬行，是大總持法門。

此經以「信願」為宗、「不退」為趣。所引經典，除了以《佛說無量壽經》及《阿彌陀經》為主外，尚旁及同類者，如《鼓音聲經》、《後出阿彌陀佛偈》等，而不同部也不同類，但帶說淨土者，則如《華嚴》、《法華》、《起信》等，而專說持名者則有「文殊般若」等。尤其《華嚴經·普賢行願品》，更明十大願王導歸極樂之旨，如上皆為蓮池大師發明此經義理的重要論證經典。

《阿彌陀經疏鈔》的解經方式是根據澄觀《華嚴經疏鈔》模式撰成的；其註解《阿彌陀經疏鈔》不僅引用經論，也是出於華嚴「法界一心之旨」，他的作品思想多受澄觀的影響，有賢淨融會的味道。在義理上蓮池大師認為華嚴是全圓的，

而淨土則有少分圓，為頓教所攝但又通於圓。蓮池大師以華嚴十義說之，而這十義都是以華嚴的立場說彌陀。以華嚴為本，餘為流類。即華嚴是源，餘為其流。有此思想之故，所以本論，擬將此《阿彌陀經疏鈔》中的《華嚴》義理和盤托出，以明其賢淨會通，了一心同乎法界之理。

**關鍵字：**阿彌陀經疏鈔、華嚴經疏鈔、唯心淨土、會相歸性、分圓

## 一、緒論

### (一) 研究動機與目的

在明末，天台、華嚴、法相等教，乃至禪宗，皆是以淨土為歸趣，因此淨土思想在當時可說是一切法門的極致。而華嚴經亦處處說淨土，文殊、普賢是等覺位的菩薩，也說偈回向淨土。華嚴與淨土的關係十分密切，因而才有賢淨融合的思想產生。其中尤以雲棲株宏（A.D.1535-1615 以下簡稱「株宏」），將華嚴的義理援入彌陀一經，並使頓教的彌陀淨土攝於華嚴分圓之地位。這樣的義理是如何成立的呢？因此本文欲透過株宏所著作的《阿彌陀經疏鈔》（以下簡稱《彌陀疏鈔》），來了解其所援引澄觀（A.D.738-839）所著的《大方廣佛華嚴經疏鈔》（以下簡稱《華嚴疏鈔》）之間的關涉。

《大方廣佛華嚴經》（以下簡稱《華嚴經》）所說的毘盧遮那佛境界，是從佛的果德上來說整體的世界。而華嚴圓教所彰顯的是究竟佛果的境界，眾生如能了解自心就是毘盧遮那佛，並以此心念佛，了知「十方諸如來，同共一法身。」<sup>1</sup>那麼「舍那即釋迦，釋迦即舍那也。」<sup>2</sup>所以彌陀之分圓義，於此彌顯其重要性。又在《佛說阿彌陀經》（以下簡稱《彌陀經》）中，釋迦佛極力說示彌陀淨土的依正莊嚴，並且殷勤地勸導眾生求願往生，且六方佛讚，齊為證明。那麼「舍那、釋迦、彌陀」，其關係必是非常密切的。

在解經方式上，株宏解《彌陀經》的方式是非常類似於澄觀解《華嚴經》的風格，雖然他廣引淨土部類有關的經論，但還是大多以華嚴的思想為主。而株宏何以解《彌陀經》會以澄觀的《華嚴疏鈔》為主？他引用「華嚴經疏科判」及《華嚴經》及《華嚴疏鈔》文句的情形如何？是否《彌陀經》因株宏的釋經而提升其地位？又對後世的影響如何等，這都是本論想了解的問題，也就是本論的研究動機。期透過此層層的探究，能將株宏於「賢淨融會」的義理，完整地表達出來，以便更能助於念念彌陀佛，同時修習普賢廣大願，圓滿功德，現生極樂世界，後遊華藏莊嚴海，這就是本論的研究目的。

### (二) 研究範圍與方法

本論的研究方法是以文獻對比法及義理分析法為主。依次說明如下：

#### 1. 文獻對比法

<sup>1</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 56〈39 入法界品〉，(CBETA, T35, no. 1735, p. 924, a21)。

<sup>2</sup> 《華嚴遊意》卷 1，(CBETA, T35, no. 1731, p. 2, a3)。

株宏以淨土為中心，結合了華嚴的思想，成功地將華嚴之義理融攝於彌陀淨土思想中，他以華嚴宗四祖澄觀的《華嚴疏鈔》為立基，以澄觀註釋的形式，亦即澄觀註釋了「疏」之後，又以「鈔」來解釋疏的方式，株宏援引此法以闡釋《彌陀經》的義理及往生淨土思想，並且採用了十門釋經等方式，而著作了《彌陀疏鈔》。如此便將彌陀淨土的義理提升到華嚴圓教的地位，而具有華嚴圓融無礙的精神。

而本文中也多引古德的說法，即其所著的《阿彌陀經疏鈔演義》（以下簡稱《彌陀疏鈔演義》），來顯明株宏的教說義理。古德是株宏的學生，《演義》就是他聽聞其師株宏演說《彌陀疏鈔》時的筆記，古德演義是對株宏之說的重要詮解。

因此本論是以《華嚴疏鈔》及《彌陀疏鈔》乃至《彌陀疏鈔演義》為研究比較的基本文獻，透過株宏及古德所援引的華嚴文句，探究其欲將《彌陀經》的深義顯發以令眾生信願受持的悲心。如此因為有華嚴的義理為基柱，所以能將《彌陀經》的義理展開新的層次。

## 2. 義理分析法

《華嚴經》所重視的唯心念佛法門，在《彌陀經》亦深含此義，雖然二經都有此思想，但經由株宏所引用的華嚴義理，更能深入且透徹地顯發此思想，而愈顯《彌陀經》的「自性彌陀，唯心淨土」之理。

所以在義理分析上，本論首先擬將株宏《彌陀疏鈔》中所引用的《華嚴經》之科判方式做一對照研究。再將《彌陀疏鈔》的文句義理中所援引澄觀的《華嚴疏鈔》的情況等來發明蓮池大師對於《彌陀經》的解經方式及其所欲呈現的義理。

希望經由這些研究方法，能逐步掌握株宏的釋經方式，及援引華嚴思想及運用的情形，以便更能理解株宏著作此《彌陀疏鈔》的初衷及他所想體現的淨土思想，以及了解《彌陀疏鈔》之述成能影響當時直至今日，於義理探究及修行上之實踐，對於淨土行者所作的貢獻。

### （三）文獻回顧

有關於株宏及澄觀思想的研究成果，目前回溯到的資料有以《彌陀疏鈔》為中心來探討其淨土思想者。而研究澄觀的華嚴思想者，也有很豐碩的成果。不過尚未發現有如本論之針對《華嚴疏鈔》與《彌陀疏鈔》的比對來探討者。但還是對於相關的研究做一回顧，以加深本論對於株宏及澄觀思想的相關認識。以下為回顧過去的文獻，於本論的議題有相關的研究成果者，茲列出如下：

對於有關袿宏思想的論文有陳穎蓁著《蓮池大師淨土思想研究》<sup>3</sup>、劉紅梅著《蓮池大師思想研究》<sup>4</sup>、陳榮富著《蓮池袿宏大師的淨土思想》<sup>5</sup>、法軍撰〈華嚴與淨土——從雲棲袿宏到為霖道霈〉<sup>6</sup>、王公偉著〈叢林儀軌與晚明袿宏的叢林改革〉<sup>7</sup>、蔡惠明著〈蓮池大師的禪淨思想〉<sup>8</sup>等研究成果。

有關澄觀的思想有〈澄觀的生平及其思想〉<sup>9</sup>，作者為李蓉、〈清涼澄觀的三聖圓融觀〉<sup>10</sup>，作者為韓煥忠、〈澄觀評傳〉<sup>11</sup>，作者為陳揚炯、〈論華嚴法界圓融無礙的理論根據〉<sup>12</sup>作者為楊真濟、〈華嚴哲學的唯心性質〉<sup>13</sup>，作者為劉貴傑、〈就《華嚴法界觀門》論華嚴思想之演變〉<sup>14</sup>，作者為陳英善、〈論華嚴宗的染淨善惡觀與妄盡還源的修行路徑〉<sup>15</sup>，作者為楊維中。

依據以上的資料顯示，在袿宏的思想方面，研究者多為單單研究蓮池大師的淨土思想。並且一致認為蓮池大師是明末教界各宗各派中，弘揚淨土貢獻最大，成就最高，影響最深遠的人。而他的淨土思想主要體現在融會事理、指歸唯心的《彌陀疏鈔》中。而其實踐上於持名念佛法門多有談到華嚴與淨土的會通、唯心淨土與西方淨土的調和、會通禪淨以及面對往生淨土之要亦多有闡發，於明末社會的變遷及袿宏復興佛教的歷史事實亦多有提及。因而對於袿宏的文獻回顧上，有助於本論對其思想及化度眾生方式上的瞭解。

而在研究澄觀的華嚴思想方面，有謂其「法界緣起論」是以一心法界無盡緣起論為核心的唯心主義體系。而「三聖圓融觀」是以文殊、普賢之因分並如來之果分，顯示其因果不二而三聖圓融。在十玄門的理論上，澄觀更由真如法性上來

<sup>3</sup> 陳穎蓁，《蓮池大師淨土思想研究》，高雄市：國立中山大學中國語文學系研究所，頁 159。

<sup>4</sup> 劉紅梅，《蓮池大師思想研究》，四川省：四川大學，頁 14-177。

<sup>5</sup> 陳榮富，《蓮池袿宏大師的淨土思想》，大陸：南昌大學學報編輯部，頁 10-14。

<sup>6</sup> 法軍，〈華嚴與淨土 -- 從雲棲袿宏到為霖道霈〉，《法光》第 151 期，台北市：法光雜誌編輯委員會，頁 1-4。

<sup>7</sup> 王公偉，〈叢林儀軌與晚明袿宏的叢林改革〉，《魯東大學學報》第 3 期，中國山東省：魯東大學，頁 29 - 33。

<sup>8</sup> 蔡惠明，〈蓮池大師的禪淨思想〉，《內明》第 150 期，香港：內明雜誌社，頁 33 - 35。

<sup>9</sup> 李蓉，〈澄觀的生平及其思想〉，《佛學研究》期刊論文，中國：中國佛教文化研究所。

<sup>10</sup> 韓煥忠，〈清涼澄觀的三聖圓融觀〉，《五台山研究》第 90 卷，中國：五臺山研究會，頁 29-31。

<sup>11</sup> 陳揚炯，〈澄觀評傳〉，《五台山研究》第 12 卷，中國：五臺山研究會，頁 16-19。

<sup>12</sup> 楊真濟，〈論華嚴法界圓融無礙的理論根據〉，《佛光學報》第 4 卷，台北市：佛教文化服務處，頁 139 - 162。

<sup>13</sup> 劉貴傑，〈華嚴哲學的唯心性質〉，《哲學與文化》第 12 期，台北市：哲學與文化月刊雜誌社，頁 3-21。

<sup>14</sup> 陳英善，〈就《華嚴法界觀門》論華嚴思想之演變〉，《中華佛學學報》，第 8 期。新北市：中華佛學研究所，頁 373 -396。

<sup>15</sup> 楊維中，〈論華嚴宗的染淨善惡觀與妄盡還源的修行路徑〉，《妙林》第 12 卷，第 4 期。新北市：妙林雜誌社，頁 51 - 62。

融通諸種事相，而顯其無礙圓融之要旨。此外，澄觀又批判分析了慧苑的「雙重十玄」，恢復了法藏《探玄記》「十玄」的原說。在「禪教一致」、「禪教兼修」方面，澄觀比華嚴宗前三位祖師的見解更為深遠。總之，澄觀的思想融合三論、天台、南禪、北禪於一爐，博大精深，圓融無礙。尤其影響深遠的是他的《華嚴經疏》，此書也成為華嚴宗的正統著述。

如上對於二位祖師於思想上的研究回顧，約可了達其思想重點，對於本論於二位祖師的思想瞭解，有比較全面的認識。因而於徠宏援《華嚴》入淨土的理念上，當可更加精確。

## 二、袞宏生平及其思想考察

### (一) 宋明佛教思想背景

#### 1. 宋代的佛學思想

宋代在佛教的思想上，是一個重要的轉型期，尤其在華嚴宗的思想與實踐方面，包含對華嚴祖師的研究、教理著作的解讀及華嚴與淨土在修行上的結合等。在唐代由於國勢的興盛，及帝王的推動等因素而產生了富麗的華嚴思想，但是《華嚴》思想，到了宋代產生了什麼樣的變革？對當時的修行人有什麼樣的影響？或許從這些面向可以見到影響到袞宏等人思惟方式的原因。宋代的佛教與儒教由對立到同化。<sup>16</sup>根據鎌田茂雄的《中國佛教史》：

在這一時代佛教與儒教在激烈對立的同時逐漸同化。從社會精英階層的層面來看，佛教融入了儒教之中，而從大眾層面來看，佛教與作為民間宗教的道教一體化了。佛教與大眾信仰水乳交融，這正是一個佛教融入中國人生活的時代。<sup>17</sup>

由此段描述，大略可見到宋代佛教融合的狀況，佛教在宋代並非衰退而是綻放了不同的光彩。其間的轉換便是由隋唐的教學佛教而轉向中國化的禪宗的淨土教之流行。

在淨土與華嚴的結合上，是宋代佛教的一大特點。由於淨土思想的廣泛傳播，淨土的修行不僅在各個宗派中，也普及到社會各階層，華嚴也與淨土的修行作了結合。其中以宋初杭州昭慶寺僧省常（A.D.959-1020）所組織的淨行社，以及義和欲從〈入法界品〉中的念佛善知識裡找出依人證入的情形等，尤為顯著。除了賢淨融合外，各宗之間也出現了宗派融合的現象，如華嚴與禪教律密淨等各宗之間的融合等。這也反映出宗教已漸漸地進入一個綜合及世俗化乃至本土化的傾向。

#### 2. 明代的佛學思想

明朝的佛教可分為三期，明初佛教的思想是少有轉換的，中期則以瑜伽教僧為中心，而禪宗在宋朝以來，就已成為中國佛教的基礎，直到明末，禪法在佛教中都非常地興盛。三教同源的說法，也在此時漸漸形成，明朝的儒教以王陽明學派為代表，此一學派較為接近佛教，而道教畢竟是中國民間的本土信仰，但在與佛教長期的論諍之後，漸漸形成了儒佛道三教同源之說。

<sup>16</sup> 王頌，《宋代華嚴思想研究》，北京市：宗教文化出版社，頁3。

<sup>17</sup> 鎌田茂雄，《中國佛教史》，台北市：新文豐出版公司，頁71-72。

而念佛法門在明末佛教界是受到尊重的，以念佛為行門歸趣的僧人有雲棲株宏、憨山德清、蕩益智旭、見月讀體等人。蕩益更是服膺於永明延壽的主張，將念佛修行置於參禪打坐之上，再加上明末居士對念佛法門的實行及著作，成果頗豐，所以到了明末淨土教已成為中心的佛教了。

而明代的華嚴，著述及詮釋似乎已沒落，因為在明代中葉時已無人獨闢華嚴了。於華嚴兼學兼弘的約有雪浪洪恩、憨山德清、雲棲株宏、李卓吾、錢謙益、曹魯川等的研究及著述。而雲棲株宏是援華嚴入淨土的人，尤其在他所著述的《彌陀疏鈔》中，幾乎涵蓋了大部份的淨土教理與行持。淨土在教理不足之處，也由於他的結合華嚴，而使得淨土教理更為圓備。

## （二） 株宏的生平事略

雲棲株宏，生于明嘉靖十四年（A.D.1535-1615），他的修行生涯中於其生活行履方面，是以「精嚴律制」為基石，以「淨土法門」為依皈。對於禪與淨土兼弘並重；在教理哲學思想方面，則是以「華嚴思想」為中心，如此而成就其一生的思想體系及堅實的修行系統。株宏一生的解行，可說是皆會歸於淨土的，以下再來探討其生平事略。

### 1. 出生及出家

株宏是杭州仁和縣人，父親姓沈，名德監，號明齋先生，他培育株宏，在十七歲時株宏便考上了秀才。而蓮池是株宏的別號，佛慧是從性天和尚出家的字號，因久居雲棲寺，所以世稱其為雲棲和尚。株宏幼年英敏，居俗家時，已歸心淨土。他的出家因緣，在三十一歲時，一日，因茶甌碎地，遂有醒而作「七筆勾」。投性天和尚出家，受具足戒後，即遊歷諸方，徧參知識，尋求開悟了脫生死。<sup>18</sup>

### 2. 參悟過程

參悟過程，可說是他開悟的過程，株宏在出家後，北遊參於徧融，後謁笑巖於柳菴，求開示。於歸向東昌的路途上，忽聞樵樓的鼓聲而有所省悟。<sup>19</sup>後株宏棲止於雲棲山，不慕名利，老實念佛。由於辨融禪師對他的叮嚀：「不貪名圖利，無扳緣貴要之門，惟一心辦道，老實持戒念佛。」<sup>20</sup>株宏便能終身奉行，矢志不移，且以此老實持戒念佛教化眾生。

### 3. 建設叢林及其貢獻

蓮池大師所重建的淨土道場「雲棲寺」，離杭州不遠，是個山幽境勝的地方。據《淨土全書》的描寫，株宏在雲棲山禪修靜坐，當地人為其建立茅蓬讓他居住，他在當地伏虎、祈雨，手擊木魚而念佛，走到哪裡雨就下到哪裡。村人便再為師

<sup>18</sup> 參考《角虎集》卷2，(CBETA, X62, no. 1177, p. 226, a9)。

<sup>19</sup> 參考《宗統編年》卷31，(CBETA, X86, no. 1600, p. 291, b6)。

<sup>20</sup> 《釋鑑稽古略續集》卷3，(CBETA, T49, no. 2038, p. 951, a22)。



闢地建蘭若，闢地時得碣礎，得知此地為雲棲寺的故址，村人更有意願為袞宏重新建立道場。從此四方的學徒，與日俱增，追隨蓮池大師勤修念佛法門。

#### 4. 圓寂

袞宏一生弘揚淨土法門，主持雲棲道場四十餘年，接引無數佛子同修淨業。臨終前半月，自知時至，先入城中告別諸弟子，言自己將要他往。入寂前一日，告眾將遠行，並囑咐弟子：「老實念佛，莫換題目。」<sup>21</sup>說完便向西念佛跏趺而逝，時年八十一歲，世稱蓮宗八祖。

### (三) 援澄觀《華嚴經疏鈔》入淨土思想之原因

#### 1. 先悟毗盧法界後修普賢行門

袞宏為什麼要以華嚴的思想而融入彌陀淨土法門？在《彌陀疏鈔》中說到：「此經蓋全彰自性，又諸經皆不離自性，故首標也。」<sup>22</sup>自性就是眾生性德之佛，即眾生本具佛的德性。但是眾生迷了，所以不悟此圓常大覺之體。就如《華嚴懸談》的「先悟毗盧法界，後修普賢行門。」<sup>23</sup>一樣要相信自己是毗盧遮那佛，信了悟了就開始修普賢行門。修彌陀淨土者亦然，先相信自己是阿彌陀佛，起信發願執持名號，二者的原理是如出一轍的。

所以，修學華嚴首要「先悟毗盧法界，後修普賢行門。」修學彌陀淨土亦是如此，如袞宏所言，念佛往生亦必先以明自性彌陀為本，然後方能一心稱名求願往生。

#### 2. 從他生平中的跡象來看

如果從袞宏生長的時代背景中來看，念佛法門在明末佛教界是最受到尊重的。袞宏的父親沈明齋與淨慈寺的明禪師是好朋友，深受明禪師的影響。所以袞宏父親給他取了「蓮池」的字號，蓮池自小茹素，喜歡放生、念佛。在袞宏青年時期雖然以世間學見長，但他志在出世。常常書寫「生死事大」四字于案頭以警策自己。並且終身奉行其師的教誨，老實地持戒念佛教化眾生。

尤其在袞宏的時代，當時的禪風是頹敗的，因此袞宏便極力提倡淨土法門。而在當時的佛教已有走向以淨土教為中心的趨勢時，袞宏便以華嚴的圓融思想援於淨土之中，使得念佛的地位更加地提升了起來。

<sup>21</sup> 《雲棲法彙（選錄）（第12卷-第25卷）》卷25，(CBETA, J33, no. B277, p. 198, b23)。

<sup>22</sup> 《阿彌陀經疏鈔》卷1，(CBETA, X22, no. 424, p. 604, a15)。

<sup>23</sup> 《華嚴懸談會玄記》卷9，(CBETA, X08, no. 236, p. 153, a6)。

如果從他的弘法著作方面來看，清·妙空子評其《西方願文》謂：「他之文句，悉包全部華嚴，不誤眾生，可以遵奉。日日功課，宜體會之，得此靈熏，運運成就。」<sup>24</sup>可見華嚴是他主要想體現的思想。

至於《彌陀疏鈔》，明朝的袁宏道則對此疏鈔推崇備至，且稱此著為淨土註疏之集大成者。株宏認為淨土法門是三根普被的法門，又認為「說華嚴則該淨土，說淨土亦通華嚴。」<sup>25</sup>所以說華嚴者或者說淨土都可並行而不悖。從以上所說，都不難看出株宏援華嚴於淨土的意向。

---

<sup>24</sup> 《蓮邦消息》卷 1，(CBETA, X62, no. 1193, p. 527, b20-21)。

<sup>25</sup> 《雲棲法彙（選錄）（第 12 卷-第 25 卷）》卷 19，(CBETA, J33, no. B277, p. 118, c19-20)。

### 三、《彌陀經鈔》對《華嚴經疏鈔》架構之援引

《阿彌陀疏鈔》對《華嚴經疏鈔》的援引，包括了「釋經架構」及「文句義理」上的援引，本章所要處理的是「釋經架構」中袿宏於十門玄談內容援引的情形及改變的內容。

#### (一) 釋經架構比較

澄觀著疏所依承者為法藏賢首之意旨，由如下引文可以看出其釋經前，所開之「十門玄談」及釋文之「四分分科」等之繼承：

當興元元年為始<sup>26</sup>，舊疏中唯賢首得旨，遂宗承之。經前開十門談玄，釋文以四分分科，至貞元三年<sup>27</sup>告就，疏成二十卷。……後又為僧睿等百餘講者，造隨疏演義鈔四十卷。<sup>28</sup>

法藏的《探玄記》有二十卷，澄觀的《華嚴經疏》有六十卷，清·來舟《大乘本生心地觀經淺註懸示》謂：「夫十門通判者，始於賢首，富於清涼。然隨經定義，各有廣略。如《華嚴懸談》、《阿彌陀經疏鈔》，概可知也。今則列名遵古，開章從省焉。」<sup>29</sup>可見十門釋經的方式，是從法藏開始，清涼大加發揮。影響所及，元·普瑞所集的《華嚴懸談會玄記》承接其方式，而明·雲棲袿宏的《彌陀疏鈔》乃至清·來舟亦以此方式來釋經，因此這樣的釋經架構可謂影響深遠。

比較法藏的《探玄記》及澄觀的《華嚴經疏》乃至袿宏《彌陀疏鈔》的十門釋經，義理相當，但文字略有不同：

法藏的《探玄記》十門玄談如下：

《華嚴經探玄記》：將釋此經，略開十門：一、明教起所由，二、約藏部明所攝，三、顯立教差別，四、簡教所被機，五、辨能詮教體，六、明所詮宗趣，七、具釋經題目，八、明部類傳譯，九、辨文義分齊，十、隨文解釋。<sup>30</sup>

而澄觀的《華嚴經疏》十門玄談內容：

<sup>26</sup> 唐德宗興元元年（西元 784 年）。

<sup>27</sup> 唐德宗貞元三年（西元 787 年）。

<sup>28</sup> 《法界宗五祖略記》卷 1，(CBETA, X77, no. 1530, p. 623, b15)。

<sup>29</sup> 《大乘本生心地觀經淺註懸示》卷 1，(CBETA, X20, no. 365, p. 854, c15)。

<sup>30</sup> 《華嚴經探玄記》卷 1，(CBETA, T35, no. 1733, p. 107, b22-26)。

將釋經義，總啟十門：一、教起因緣，二、藏教所攝，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。<sup>31</sup>

雲棲株宏《彌陀疏鈔》則曰：

將釋此經，總啟十門：一、教起所因，二、藏教等攝，三、義理深廣，四、所被階品，五、能詮體性，六、宗趣旨歸，七、部類差別，八、譯釋誦持，九、總釋名題，十、別解文義。<sup>32</sup>

三者的十門是大同小異的，但是經由表格的顯現，或可清楚地比較出其小異之處：

表格 1 十門玄談

十門玄談	法藏《探玄記》	澄觀《華嚴經疏》	株宏《彌陀疏鈔》
第一門	明教起所由	教起因緣	教起所因
第二門	約藏部明所攝	藏教所攝	藏教等攝
第三門	顯立教差別	義理分齊	義理深廣
第四門	簡教所被機	教所被機	所被階品
第五門	辨能詮教體	教體淺深	能詮體性
第六門	明所詮宗趣	宗趣通局	宗趣旨歸
第七門	具釋經題目	部類品會	部類差別
第八門	明部類傳譯	傳譯感通	譯釋誦持
第九門	辨文義分齊	總釋經題	總釋名題
第十門	隨文解釋	別解文義	別解文義

法藏的十門中，每一門有一動詞導引十門之意，而且，從第七門起，其十門排序，則與澄觀及株宏有對應上的不同，但只是排序不同，文義還是可對應的。

但是在開合上，法藏及澄觀稍有不同。所以比較法藏及澄觀來說，如法藏的第八門「明部類傳譯」，則包含了澄觀的第七門「部類品會」及第八門「傳譯感通」。法藏的第九門「辨文義分齊」則在澄觀的第三門「義理分齊」中對應。再從澄觀及株宏的十門玄談對照下，次序及義理皆同，但文字小異。可見株宏援引澄觀的十門玄談是非常清楚及肯定的。

## (二) 十門玄談意義之比較

<sup>31</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷 1〈1 世主妙嚴品〉，(CBETA, T35, no. 1735, p. 503, c6-9)。

<sup>32</sup> 《阿彌陀經疏鈔》卷 1，(CBETA, X22, no. 424, p. 608, c10-12)。

澄觀著《華嚴經疏》，首先總啟十門的涵義，是對於一經之大意，以懸談的方式，使聽者知道教法的興起，是有所由來的，這就是十門釋經的用意。澄觀在「四分分科」的第三「開章釋文」中說。「十門之內，前八義門，後二正釋，以經題目即是文故，亦可九門皆義，題目通於一部文故。」<sup>33</sup>

株宏亦於《彌陀疏鈔》說：「此例《華嚴疏》旨，略為十門：前八義門，後二正釋。又此與天台五重玄義，大同小異，蓋開之成十，束之成五，稍有詳略云爾。」<sup>34</sup>

所以十門中前八門是義門，後二門才是正釋經文，而經題亦為經文之一部份。但也可以說經題就是代表經文所要宣說的義理，所以九門都是義門，經題通於一部經文。

如果要詳說十門意義的含義，那麼澄觀及株宏皆有說明。今將《華嚴經隨疏演義鈔》<sup>35</sup>及《彌陀疏鈔演義》<sup>36</sup>之詮解列表比較如下：

表格 2 十門玄談比較

	《華嚴經疏》	《彌陀疏鈔演義》
第一門	夫聖人設教，言不虛發，動必有由。非大因緣莫宣斯典，故受之以 <b>教起因緣</b> 。	<b>教起所因者</b> ，聖人言不虛發，動必有由。非無因緣而宣斯典，故首之以起教因緣。
第二門	二者、因緣既興有所起教，佛教雖廣不出三藏十二分教，未委此經三藏教中何藏教攝，故舉藏教之總名，含攝華嚴之別教。故受之以 <b>藏教所攝</b> 。	佛教雖廣，不出三藏十二部。未委此經何所攝屬，故受之以 <b>藏教等攝</b> 。
第三門	三、已知此經修多羅攝，具十二分，然其藏教皆通權實，揀權取實唯圓教收，未知圓義淺深寬狹，故受之以 <b>義理分齊</b> 。	已知此經三藏之中修多羅攝，五教之中屬終頓圓。未知頓圓之義深淺廣狹，故受之以 <b>義理深廣</b> 。
第四門	四、既知圓教包博冲深，未審此經被何根器，故受之以 <b>教所被機</b> 。	既知義理包博冲深，未審此經被何根器，故受之以 <b>所被階品</b> 。
第五門	五、知甚深義理正被圓機，未知其詮何為體性，故受之以 <b>教體淺深</b> 。	已知此經被機普徧，未知能詮何為體性，故受之以 <b>能詮體性</b> 。
第六門	六、能所文義已知該羅，未審所宗尊崇何義，故受之以 <b>宗趣通局</b> 。	已知能詮之體如是該羅，未審所宗尊崇何義，故受之以 <b>宗趣旨歸</b> 。

<sup>33</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 3，(CBETA, T36, no. 1736, p. 18, c12-14)。

<sup>34</sup> 《阿彌陀經疏鈔》卷 1，(CBETA, X22, no. 424, p. 608, c14)。

<sup>35</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 3，(CBETA, T36, no. 1736, p. 18, a4)。

<sup>36</sup> 《阿彌陀經疏鈔演義》卷 1，(CBETA, X22, no. 427, p. 715, a12)。

第七門	七、既知旨趣冲深，未委能詮文言廣狹，故受之以 <b>部類品會</b> 。	已知此經旨趣冲玄，未審當部等類為有幾種，故受之以 <b>部類差別</b> 。
第八門	八、既知部類廣則無盡略乃百千，未知傳譯何年有何感應，使宗承有緒，知勝益可歸，故受之以 <b>傳譯感通</b> 。	已知部類詳略同別，未委譯自何時，凡有幾譯，以至註釋持誦有何靈驗，故受之以 <b>譯釋誦持大旨</b> 。
第九門	九、大旨既陳隨文解釋，先明總目包盡難思，故受之以 <b>總釋名題</b> 。	既陳隨文解釋，先明總題，使知綱領，故受之 <b>總釋名題</b> 。
第十門	十、總意雖知在文難曉，使沈隱之義彰乎翰墨，宗通之理見乎百千，故受之以 <b>別解文義</b> 。	總義雖知，別文難曉，從如是我聞至終，為何等文？是何等義？使沈隱之義彰於翰墨，故受之以 <b>別解文義也</b> 。

澄觀及祿宏這十門的疏理，是大同小異，今舉其稍異者，以說明之：

**第一門**澄觀曰「非大因緣莫宣斯典」，祿宏曰：「非無因緣而宣斯典」，其「大」非大、小之大，義理上是與「無」字相通的。

為何第一要說「教起因緣」？這是在說明這一部經典教法興起的因緣。即：「如來以清淨智眼，普觀法界一切眾生，具有如來智慧德相，但以妄想執著不知不見。」<sup>37</sup>於是如來稱法界性，而為眾生說此經，令此教法能興起。

**第二門**澄觀曰：「故舉藏教之總名，含攝華嚴之別教。」此二句祿宏所無，因為祿宏所論者為彌陀非華嚴，故略之。藏教所攝，謂此經與三藏十二分教，彼此相攝。經云：「一切法門無盡海，同會一法道場中，」<sup>38</sup>就是這個意思。

**第三門**《華嚴經》與《彌陀經》皆為修多羅攝，即攝於三藏之「經」藏。而《華嚴經》唯圓教所收，《彌陀經》屬終、頓、圓，有少分屬圓。

澄觀此門謂：「義理分齊」，而祿宏謂「義理深廣」。義理者：「謂此經所詮義理，正屬圓教，說一法則諸法皆攝，談一位則諸位全收。分齊者，以圓教所明事事無礙法界及一切塵毛稱性圓融所顯之理，正是此經之分齊。」<sup>39</sup>而祿宏不說「分齊」，而謂「深廣」，正是因為不知頓圓之義，其深淺廣狹之故。

**第四門**中《華嚴經》既知其為圓教，但尚未知此經所被根器為何？故曰「教所被機」。所謂「教所被機」，是說：「此圓融具德之教，正被一乘圓頓之機。」<sup>40</sup>亦即所有根機悉皆收攝。而《彌陀經》只云義理包博冲深，亦未知其所被根器為何？故曰受之以「所被階品」，這裡的階品，有三輩九品往生之別。

<sup>37</sup> 《大明三藏法數(第 14 卷-第 35 卷)》卷 29，(CBETA, p182, no. 1615, p. 606, b2-3)。

<sup>38</sup> 《華嚴經》卷 2，(CBETA, T10, no. 279, p. 6, b10)。

<sup>39</sup> 《大明三藏法數(第 14 卷-第 35 卷)》卷 29，(CBETA, p182, no. 1615, p. 607, b1-8)。

<sup>40</sup> 《大明三藏法數(第 14 卷-第 35 卷)》卷 29，(CBETA, p182, no. 1615, p. 607, b7)。

**第五門**澄觀說《華嚴經》「正被圓機」但不知他所詮的教體何為體性，所以受之以「教體淺深」。但祜宏謂《彌陀經》三根普被，未知能詮何為體性，所以受之以「能詮體性」。

「體性」是什麼呢？就是如來說教，一定有他的「體」。《華嚴經》如果「從淺至深，略而明之，凡有十體，即音聲語言體、名句文身體、通取四法體、通攝所詮體、諸法顯義體、攝境唯心體、會緣入實體、理事無礙體、事事無礙體、海印炳現體。」<sup>41</sup>澄觀說：「十中前五唯體，後五亦體亦性。」<sup>42</sup>。而約性來說，也是體也是性，如約事來說，只可稱體。所以教體有淺深，各隨機感而應機教化。

而《彌陀疏鈔》的教體為何？如以「聲名句文」來說此經，則「從如是我聞，至作禮而退，是聲名句文體。而其中所說依正二報，信願往生等，是所詮義也。以是二者，交相隨故，而為教體。」<sup>43</sup>這就是「聲、名、句、文」及「所詮義」兩交相隨，所以成教體。

**第六門**澄觀在說明《華嚴經》所宗尚及所歸向之意旨為何？先明其通，再顯其別，因而以「宗趣通局」來顯示。「宗趣通局」的義理，「宗，即語之所尚；趣，謂宗之所歸。通，乃總論一代時教，從狹至寬為十宗。局，即別局一經。」<sup>44</sup>據《華嚴經行願品疏鈔》謂：「今此即以入法界緣起普賢行願為宗。」<sup>45</sup>而祜宏在說《彌陀經》所尊崇之義，也以通別來說，通者以六宗<sup>46</sup>來論，局者以總以依正清淨、信願往生，得不退轉阿耨菩提以為宗趣。<sup>47</sup>

**第七門**中「部類品會」及「部類差別」。《華嚴經》據傳為龍樹的下本，而傳譯的不同則有：八十卷《華嚴》為三十九品，七處九會。六十卷《華嚴》有三十四品，七處八會。四十卷《華嚴》為一品一會。而其支類者有「別行經」如《兜沙經》、《菩薩本業經》、《小十住經》等。論者如《大不思議論》、《十住毘婆沙論》、《十地論》等。

<sup>41</sup> 《大明三藏法數(第 14 卷-第 35 卷)》卷 29，(CBETA, p182, no. 1615, p. 607, b1)。

<sup>42</sup> 《華嚴經疏鈔玄談》卷 7，(CBETA, X05, no. 232, p. 801, a1)。

<sup>43</sup> 《阿彌陀經疏鈔》卷 1，(CBETA, X22, no. 424, p. 616, c19)。

<sup>44</sup> 參考《華嚴經行願品疏鈔》，(CBETA, X05, no. 229, p. 244, c6)。

<sup>45</sup> 《華嚴經行願品疏鈔》卷 2，(CBETA, X05, no. 229, p. 245, a19)。

<sup>46</sup> 引清·續法錄著《阿彌陀經略註》卷 1，(CBETA, X22, no. 431, p. 886, b11)：「通有六宗：一、隨相法執宗，阿含經、俱舍論，小乘宗也。二、唯識法相宗：深密經瑜伽論，大乘相宗也。三、真空無相宗：妙智經、智度論、大乘空宗也。四、藏心緣起宗：勝鬘經、寶性論，大乘法性宗也。五、真性寂滅宗：楞伽經、真如論，大乘無性宗也。六、法界圓融宗：華嚴經、十地論，一乘法界宗也。德雲念佛，普見法界一切諸佛，屬華嚴宗。勢至以念佛心，入無生忍，屬無性宗。法華聞藥王事，往安樂刹，屬法性宗，應如法思之。」

<sup>47</sup> 引清·續法錄著《阿彌陀經略註》卷 1，(CBETA, X22, no. 431, p. 886, b9)：「局明此經，復分總別。總以依正清淨、信願往生，得不退轉阿耨菩提以為宗趣。別成五對：一、教義：以教言為宗，達義旨為趣。二、事理：舉事相為宗。顯理性為趣。三、境智：緣境界為宗。起觀智為趣。四、行位：信願行為宗。九品位為趣。五、因果：滿因為宗。克果德為趣。」

《彌陀經》之「部」者大本即《無量壽經》及本經。「類」者有《觀經》、《鼓音王經》、《後出阿彌陀偈經》等，又有「非部類者」，即帶說淨土者，如《華嚴》、《法華》及《起信》等。二經有如是不同，所以有「部類品會」及「部類差別」之不同。

第八門是「傳譯感通」及「譯釋誦持」。既其部類有此不同，因而傳譯感應也不盡相同，所以《華嚴》以「傳譯感通」說明其殊勝利益。而《彌陀》也說明了傳譯的時間，總共有幾譯，以及註釋持誦的靈驗等等，所以用「譯釋誦持」來明他的勝益。

解釋傳譯感通的意思，「傳譯」就是說從西天傳至東土，亦即是從印度傳至中國，再翻譯梵語而成為華言。「感通」，指佛陀跋陀羅譯《華嚴》之時，「每日有二青衣童子，自池之出堂灑掃供養，暮還歸池。」<sup>48</sup>；實又難陀譯經之時：「唐翻至教甘露呈祥，則天夢普天降甘露。」<sup>49</sup>以上所指的是《華嚴》的感通，而《彌陀》不同，但其「誦持」的感應也不少，所以二者有如是差異。

第九門雖同為「總釋名題」，但《華嚴》的總目雖然明了，但內容實屬不思議，須以妙義來解釋《大方廣佛華嚴經》的題目，不可一見而可知。而《彌陀》是先明總題之義，使令知一經之綱領，如「名以召德」之義等，見而明了。二者有如是差異。

第十門也是同為「別解文義」。既然「總釋名題」後，就當「別解文義」。同在說明，即使總意已知曉，但是別文難以曉了。因此還是須要解釋闡發，以使沈隱的義意能夠彰顯出來，所以都用「別解文義」來發明經文的深義。

以上二經因其為不同的經典，有其不同的意趣，所以釋經前之「十門玄談」，其同異之處，於此做了如上的比較及說明。所以援引的過程中，還是會依經典不同的特性去做適當的處理。

### （三）經疏的四分分科比較

以上十門玄談，是在二家將著疏鈔時，於經疏「四分分科」中的「開章釋文」裡，所開的十門玄談。澄觀及袞宏對於這樣的分法，在此做一說明及比較。

澄觀在《鈔》中釋《疏》時說：「將釋此《疏》，大分為四：一、總序名意，二、歸敬請加，三、開章釋文，四、謙讚迴向。」<sup>50</sup>袞宏則曰：「此經疏鈔，大文分三：初、通序大意，二、開章釋文，三、結釋呪意。云云。」<sup>51</sup>澄觀釋《疏》時，將大文分為四部份，而袞宏分為三部份。

<sup>48</sup> 《華嚴經探玄記》卷 1，(CBETA, T35, no. 1733, p. 122, c17)。

<sup>49</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 15，(CBETA, T36, no. 1736, p. 113, c26)。

<sup>50</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 1，(CBETA, T36, no. 1736, p. 1, a25)。

<sup>51</sup> 《阿彌陀經疏鈔》卷 1，(CBETA, X22, no. 424, p. 600, a4)。



表格 3 四分分科比較

澄觀《華嚴經疏鈔》	袿宏《彌陀疏鈔》
總序名意	通序大意
歸敬請加	(「請加」含於「通序大意」中)
開章釋文	開章釋文
謙讚迴向	(「謙讚迴向」含於「開章釋文」中)
(無)	結釋呪意

二者的分法開合上雖有不同，但內容上卻是大同的，袿宏雖無「歸敬請加」的標題，但在「通序大意」中的五分：「明性、讚經、感時、述意、請加。」中已有涵蓋。而澄觀的第四部份「謙讚迴向」，袿宏雖未標明，但在其「開章釋文」裡，已包含「流通分」，此分亦等於澄觀的「謙讚迴向」分。如澄觀所言：「若順「序、正、流通」判者，則合前二為序分，開章為正宗，謙讚為流通，為疏三分。」<sup>52</sup>因此，袿宏的分法與澄觀是相同的，唯開合之不同。

以上論述對於澄觀及袿宏的「十門玄談」及釋文之「四分分科」等做說明，這樣的承續上推的結果，澄觀援引了法藏的《探玄記》，法藏也模仿其師智儼的《搜玄記》以敘述舊譯六十卷《華嚴經》的大要，並隨文解釋經文的義理，其主要用意是在闡述華嚴宗的中心教義。智儼的《搜玄記》是以五門分別<sup>53</sup>來解釋《華嚴經》，雖說是五門，但如果開之，與法藏澄觀比較，在義理上也多是相同的。

而《彌陀疏鈔》在釋經之初，對於十門玄談有說明，其依華嚴疏旨的情形：

此例華嚴疏旨，略為十門。前八義門，後二正釋，又此與天台五重玄義，大同小異，蓋開之成十，束之成五，稍有詳略云爾。<sup>54</sup>

袿宏在此說得很明白，是例「華嚴疏旨」而分為十門，來玄談《彌陀經》的重要義理及旨歸，而具體的引用是在文字及句義上，更能發揮其援華嚴入淨土的精義之所在，所以接著就要探討袿宏於疏鈔的文句義理上所做的援引。

<sup>52</sup> 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 1，(CBETA, T36, no. 1736, p. 1, a25)。

<sup>53</sup> 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 1，(CBETA, T35, no. 1732, p. 13, c5)。「今分判文義，以五門分別：一、歎聖臨機德量由致，二、明藏攝分齊，三、辨教下所詮宗趣及能詮教體，四、釋經題目，五、分文解釋。」

<sup>54</sup> 《阿彌陀經疏鈔》卷 1，(CBETA, X22, no. 424, p. 608, c14)。

#### 四、《彌陀經疏鈔》對《華嚴經疏鈔》文義之援引

在文義的援引中，依株宏的《疏鈔》所分的三部份即：一、通序大意，二、開章釋文，三、結釋呪意。來探討其援引澄觀疏鈔的情形。依初「通序大意」則有五分，即：「明性、讚經、感時、述意、請加。」在說明五分之初，先解釋「通序大意」的意義。

##### (一)「通序大意」的意義

通序大意在此科中，含有二個意義，根據株宏的意思，第一個意義是為了全面地述說此經的大意，以明此經的性，並贊歎此經。此二發揮了「自性彌陀，唯心淨土」的意義，這個意義很重要，為修持的根本。之後方能依解起行，來持名念佛，求生淨土。

第二個通序大意，意義是為了「感時、述意」，說明這一部經典，「事理雙融，性相通備。」<sup>55</sup>在當時往往執於「性」或者執於「相」，各執一邊。株宏為令如此廣大的法門，不至「迷而不覺」。所以以數年的工夫，竭其思慮，而作成此疏鈔。在通序大意最後，則為「請加」，請諸佛聖賢加持，令此著述能冥符佛意，暢悅佛的本懷。

##### (二)「通序大意」中的援引文義

以上為通序大意在此科中，所含的二個意義，接著說明「通序大意」五分中援引華嚴的情形。

###### 1. 明性

株宏說：「今初明性，此經蓋全彰自性，又諸經皆不離自性，故首標也。」<sup>56</sup>所以株宏認為這一部經為「全彰自性」，並且他肯定諸經都是不離於自性的。且如依據心性來稱佛名號，名號之德可以彰顯出來，如果託彼彌陀名號，觀於心性，那麼心性易於顯發。所以自性就是眾生的性德之佛，是完全圓滿，常住不滅的。

而「全彰自性」，應屬華嚴，華嚴之下，如何還有「全彰自性」之義者？此因：「華嚴乃諸經王，諸經皆華嚴眷屬。」<sup>57</sup>所以《彌陀經》是宗於華嚴的「性海」，那麼既然為《華嚴》的眷屬，宗於《華嚴》，那又何妨「約性」來說呢？況且「諸

<sup>55</sup> 《阿彌陀經疏鈔演義》卷1，(CBETA, X22, no. 427, p. 704, c23)。

<sup>56</sup> 《阿彌陀經疏鈔》卷1，(CBETA, X22, no. 424, p. 604, a15)。

<sup>57</sup> 《阿彌陀經疏鈔演義》卷1，(CBETA, X22, no. 427, p. 705, c23)。

經從《法華》開顯之後，不論何經，總皆玄妙，皆可稱性故。」<sup>58</sup>因此三藏十二分教，皆是稱性之談，皆不能離於自性而說。所以株宏首先說明此經之以性海為宗，法法不離於自性，一如《華嚴》之教人當下相信自心同為毘盧遮那如來一般，眾生自心亦不離彌陀當體。

又在此「明性」段落中，株宏在形容「自性」之不可思議時，也引用《華嚴經》：

譬如自在天王，有天寶女，名曰善口。於一語中，演出百千娛樂音聲，於彼一一娛樂音中，復出百千娛樂音聲。佛子！當知一善口聲，出生無量微妙音聲，如來音聲，亦復如是；於一音中，出無量聲，隨其所應，悉令開解。<sup>59</sup>

而株宏則謂，自性之不可思議，以「理圓言偏」來形容，其言語所不能盡處。謂：

經云：一一身具無量口，一一口出無量音，如善天女，窮劫而說，終莫能盡。是也。<sup>60</sup>

此「經云」就是指《華嚴經》。形容自性之不可思議，是「至理之極名無以加也」。<sup>61</sup>

株宏又解釋自性的「性」分二種：一在無情分中稱為「法性」，只有在有情分中稱為「佛性」，在此所指的自性是指佛性而言。「性」之上的「自」字，意義為：「法爾如然，非作得故。是我自己，非屬他故。」<sup>62</sup>這樣的「自性」義：「統而言之，即當人靈知靈覺本具之一心也。今明不可思議者，惟此心耳，更無餘物有此不思議體與心同也。」<sup>63</sup>所以華嚴初祖杜順大師的〈三觀偈〉曰：「若人欲識真空理，身內真如還徧外，情與無情共一體，處處皆同真法界。」<sup>64</sup>

此偈所指的自性是通於二種的，因為身內真如還是徧於外的，這徧外便是指「無情」。但古德解釋此經特指有情佛性的緣故，在於本經是重「一心念佛，求

<sup>58</sup> 《阿彌陀經疏鈔演義》卷1，(CBETA, X22, no. 427, p. 706, c24)。

<sup>59</sup> 《華嚴經》卷34，(CBETA, T09, no. 278, p. 619, c3)。

<sup>60</sup> 《阿彌陀經疏鈔》卷1，(CBETA, X22, no. 424, p. 604, b19)。

<sup>61</sup> 《阿彌陀經疏鈔演義》卷1，(CBETA, X22, no. 427, p. 707, a17)。

<sup>62</sup> 《阿彌陀經疏鈔》卷1，(CBETA, X22, no. 424, p. 604, b24)。

<sup>63</sup> 《阿彌陀經疏鈔》卷1，(CBETA, X22, no. 424, p. 604, c5)。

<sup>64</sup> 《阿彌陀經疏鈔演義》卷1，(CBETA, X22, no. 427, p. 707, b1)。

願往生」，因此借著緣念佛名而顯我自心的佛性，所以這裡的自性指的是「有情佛性」。

最後說明「通序大意」為何首先要說「明性」的意義，此在於強調一切法門全歸於自性，今以念佛往生為修行之要津，必須明白「自性彌陀」為根本，如此地一心念佛品位才能提升，因而：「所謂先悟毘盧法界，後修普賢行門。」<sup>65</sup>這裡已明顯與《華嚴》結合，意謂著，如果能明其性體，那麼於寶剎速證無生之後，入於聖階，度眾生就廣了，就如《華嚴》的義理：「所謂先悟毘盧法界，後修普賢行門」一般，任運自在。

## 2. 讚經

這裡的讚經即是讚歎《彌陀經》，為何要讚歎呢？「以此經是一大藏中第一方便故，是十方諸佛同所贊歎故。以四字名號，普接三根，直通五教故。以依經執持能顯自性於一生中，可從博地，直登十地故。」<sup>66</sup>

這一段讚經的緣由，可以見到「四字名號」可以「直通五教」，這五教是賢首五教。如果依著經典執持名號，當能顯於自性。最不可思議者，便是可從博地凡夫，直登十地聖位。那這樣的說法便與《華嚴》的義理有所關聯。

此「讚經」中，有「越三祇於一念，齊諸聖於片言。」<sup>67</sup>這是在讚歎《彌陀經》不可思議的功德妙用。這裡要說明的是與賢首五教的關係：

問：三祇行滿，即坐道場成正覺。今念佛者，縱得往生尚未得佛，何乃便越三祇耶。

答：今三祇是約信解，以三昧功成之人，雖功行未滿，而法身已明。三祇極果以解了故，亦可言超也，此約解言，不論功行。又越僧祇是實語，不必但約解說。以三祇行滿，方得成佛，此是藏教果頭佛。今經是圓頓教，但得上生即登初地，而果頭佛上與圓教七信齊，豈不是越僧祇于一念。<sup>68</sup>

株宏的「越三祇於一念」者，是說如以「以三祇行滿，方得成佛，此是藏教果頭佛。今經是圓頓教，但得上生即登初地。」而三祇行滿所得的佛，位置在「藏教」的果頭佛，即是五教中的「小教」。而今經所指的是「圓、頓教」，只要得以往生上品，即登於初地。而果頭佛的位次是與圓教的七信齊等，如此一較量，

<sup>65</sup> 《阿彌陀經疏鈔演義》卷1，(CBETA, X22, no. 427, p. 744, a12)。

<sup>66</sup> 《阿彌陀經疏鈔演義》卷1，(CBETA, X22, no. 427, p. 705, b15)。

<sup>67</sup> 《阿彌陀經疏鈔》卷1，(CBETA, X22, no. 424, p. 604, c22)。

<sup>68</sup> 《阿彌陀經疏鈔演義》卷1，(CBETA, X22, no. 427, p. 708, a24)。

豈不是將歷經三大阿僧祇劫的修行，於念佛三昧中而圓成，一念登於初地，而致於坐道場、成正覺，何可思議哉！

### 3. 感時

感時，是袞宏感歎時值末法，眾生的根機較為淺薄。在學佛法的人之中，不是愚而甘愚之人，便是過於狂妄不是真智慧者。所以袞宏感歎如此微妙的法門，往往者被排斥為聲聞自利之教，或者被譏笑為權乘而非究竟之教。又有一些念佛人，只知終日數珠念佛，而不達唯心之理，所以袞宏老婆心切，感時傷懷而作此疏鈔，希望人人曉了念佛之理，而令信心堅定不搖。

在這個段落中，袞宏引用《華嚴經·菩薩問明品》：「如人數他寶，自無半錢分，於法不修行，多聞亦如是。」<sup>69</sup>來比喻守愚之人，即愚而甘愚之人，過失在於「守」字，此類人高推聖境，不明「唯心淨土」、「是心是佛，是心作佛」之理，所以這類人袞宏在《彌陀疏鈔》中以譬喻來說明：

蒙童喻全愚，昏稚未開，僅能讀文，了不解義。所謂終日念佛，不知佛念者也，貧士喻小慧。昔有窳人，路獲遺券，見其所載田園宮室，金帛米粟，種種數目，大喜過望，自云巨富，不知數他人寶，於己何涉。所謂雖知即佛即心，判然心不是佛者也。<sup>70</sup>

袞宏首先說明守愚之人，再說明狂慧之人，一為著事、一為執理。蒙童僅能跟著誦讀經文，不了經義，比喻終日念佛而不知自心是佛的「著事」之人。貧士喻空有小慧之人，此人於路上忽然拾獲遺券，券中記載著田園宮室、金帛米粟，種種數目。這個貧士歡喜得不得了，自己以為發財了，卻不知在數他人寶，於己一點受用也無。表示「口口談空，步步行有」的狂慧之人。

《華嚴經》的「如人數他寶，自無半錢分。」<sup>71</sup>是在比喻於法不修行，只顧多聞之人，就像是數他人寶，自己卻無份。而袞宏的重點是說明雖然知道「即佛即心」，卻尚未悟得的狂慧者，此就是「判然心不是佛」之人。這二種人都是雙執二邊者。但專持名號，如能念念相繼，還是可以經由入事一心不亂而達理一心不亂，如此終能漸漸入於蓮品。而執理之人，即使知道自心是佛，但卻心馳五欲，

<sup>69</sup> 《華嚴經》卷 13，(CBETA, T10, no. 279, p. 68, a21)。

<sup>70</sup> 《阿彌陀經疏鈔》卷 1，(CBETA, X22, no. 424, p. 606, c20)。

<sup>71</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 13，(CBETA, T10, no. 279, p. 68, a25-26)。

空談淨土，這樣就如《永嘉證道歌》所說：「豁達空撥因果，莽莽蕩蕩招殃禍。」<sup>72</sup> 祿宏欲令此類狂慧之人，能回心念佛，所以諄諄教誨，惟恐其不悟而已。

#### 4. 述意

述意是祿宏作疏鈔的用意，述是陳述，祿宏的本意在於令眾生出於生死苦海，但要出苦，必然要發起真實信心。所以他極度推崇念佛的宏大功德，希望能以一句彌陀而普遍導引群生出離生死輪迴，所以一再地論述，苦口婆心，可見一斑。

在這段文義中，雖不見引文，但可見其將彌陀淨土與文殊一行視為同一行門是為一部書的情形。祿宏謂：「總收部類五經，直據文殊一行。而復會歸玄旨，則分入雜華。」<sup>73</sup>

文殊菩薩請問世尊，如何是「一行三昧？」佛就告訴文殊菩薩「法界一相，繫緣法界，是名一行三昧。」<sup>74</sup> 修此法門必須「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。」<sup>75</sup> 「而復會歸玄旨，則分入雜華」意思在於「以淨土一門，會歸華嚴十玄妙旨，如後分圓中所明。」<sup>76</sup> 這就是說明，華嚴是全圓，而此經是少分屬圓的判教歸攝，亦即祿宏「分入雜華」之謂，也就是說「分入雜華」，就是《彌陀疏鈔》所言：「以華嚴性海為宗，明教非權淺也。」<sup>77</sup> 祿宏之尊崇華嚴而以《彌陀經》為分入雜華之類，明其教非為權淺，於此可見他對此經的重視。

此經有如上之宏功，所以祿宏悲心切切，深怕這不可思議的功德被隱沒，所以有「疏鈔之作，不容己也」<sup>78</sup> 的救世之心及擔當。

#### 5. 請加

請加是祿宏請求三寶加被，請就是祈請的意思。祿宏說到，佛滅度之後，凡是有所著述，一定是要先皈敬三寶，暗中祈求三寶加被。畢竟自己一個人的心力是有限的，而佛所具足的無緣大慈之心，能令精誠的祈請者，得到殊勝的佛智，有所言說都能符合佛的意旨，所以必須請求三寶的加被。

<sup>72</sup> 《永嘉證道歌》卷 1，(CBETA, T48, no. 2014, p. 396, a28)。

<sup>73</sup> 《阿彌陀經疏鈔》卷 1，(CBETA, X22, no. 424, p. 607, c10)。

<sup>74</sup> 《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》卷 2，(CBETA, T08, no. 232, p. 731, a27)。

<sup>75</sup> 《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》卷 2，(CBETA, T08, no. 232, p. 731, b4)。

<sup>76</sup> 《阿彌陀經疏鈔演義》卷 1，(CBETA, X22, no. 427, p. 714, c1)。

<sup>77</sup> 《阿彌陀經疏鈔》卷 1，(CBETA, X22, no. 424, p. 607, c23)。

<sup>78</sup> 《阿彌陀經疏鈔》卷 1，(CBETA, X22, no. 424, p. 607, c17)。

此段文並無引華嚴之文句，但株宏祈求佛的加被，希望他所著的疏鈔，能夠符合佛意，且「流通遐邇益含靈，見聞隨喜悉往生，同證寂光無上果。」<sup>79</sup>所以株宏希望這部著述能夠流通廣遠，令見到聽到的人都能夠往生到常寂光淨土，以證無上的佛果。華嚴的四十一位法身大士，都已分證寂光，但畢竟唯有妙覺一位方得無上佛果。株宏又謂：「經云『皆得不退轉於阿耨多羅三藐三菩提』，則知但得往生，畢竟成佛，故云同證寂光無上果也。」<sup>80</sup>所以株宏特別引經中之文來證明，希望見聞者能夠信心堅定，只要得以往生就能不退轉而直至成佛。因此株宏所說「同證寂光無上果」是表示念佛法門，畢竟所證者為無上的妙覺佛果。

以上通序一經的大意，從「明性、讚經、感時、述意、請加」其所援引的華嚴文義大抵如此，雖只「通序大意」，但已有相當的賢淨融合之意了。

《彌陀疏鈔》於《華嚴疏鈔》文義的援引上，在「開章釋文」的部份是最為豐富的，而且也是對於整部《彌陀經》經文的詮解。雖然本文只就「通序大意」來看株宏援引華嚴文義之情形，但已可由一斑而見全豹。期待日後能再就此「開章釋文」及株宏對澄觀思想的援引及華嚴宗思想的運用等來作一闡發，以便更能理解株宏著作此《彌陀疏鈔》的初衷及他所欲體現的淨土思想，以及了解《彌陀疏鈔》之述成能影響當時直至今日，於義理探究及修行上之實踐，對於淨土行者所作的貢獻。

<sup>79</sup> 《阿彌陀經疏鈔》卷 1，(CBETA, X22, no. 424, p. 608, a17)。

<sup>80</sup> 《阿彌陀經疏鈔》卷 1，(CBETA, X22, no. 424, p. 608, c6)。

## 五、結論

祿宏注釋《彌陀疏鈔》尊崇華嚴，並且把華嚴圓融無礙的義理宣揚開來。經由祿宏的論說：「今此經者，圓全攝此，此分攝圓，得圓少分，分屬圓故。」使得《彌陀經》中的事事無礙法界之義理，與華嚴相通，因此也提高了《彌陀經》的地位。

在釋經的方式上，二者都遵崇古人的釋經體例，在前的探討中，常見到澄觀引法藏之釋經架構，如「十門玄談」、「十義釋經」等方式，在文義上也多有援引。而祿宏援引澄觀的釋經方式，也是如此。

在釋經的方式上祿宏首先在「釋經架構」上，援引澄觀釋經前的「十門玄談」，及「四分分科」等方式來架構此疏。而對華嚴疏鈔文義之援引本論依祿宏疏鈔所分的三部份即：一、通序大意，二、開章釋文，三、結釋呪意，其中的第一部份「通序大意」來探討其援引澄觀疏鈔中文句義理的情形。

祿宏的著疏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，在他的《彌陀疏鈔》中，處處勸人發起真實信願，求生淨土。而祿弘也引澄觀在《華嚴經疏》所說的念佛範例，來策勵修行之人。

祿宏與澄觀對「信」的詮釋，是非常誠懇、非常重視的。因為信能生起願、行。憶念佛號、稱念佛名、敬禮佛德。如果能時時保有此心，三業不離於佛。那麼必能感得佛之護念、感得佛的救護。尤其澄觀以「任意早晚終無暫住閻浮之法」來策勵初心，可說是二者的慈心甚篤、悲心甚重、智慧甚深，才能著疏此不可思議的經典，以期令眾生入於「不思議的解脫境界」之中。



## 參考文獻

### 一、 藏經

- 梁·曼陀羅仙譯，《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》，（CBETA, T08, no. 232）。
- 唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，（CBETA, T10, no. 279）。
- 隋·吉藏撰，《華嚴遊意》，（CBETA, T35, no. 1731）。
- 唐·法藏述，《華嚴經探玄記》，（CBETA, T35, no. 1733）。
- 唐·澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，（CBETA, T35, no. 1735）。
- 唐·澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，（CBETA, T36, no. 1736）。
- 唐·玄覺撰，《永嘉證道歌》，（CBETA, T48, no. 2014）。
- 明·幻輪編，《釋鑑稽古略續集》，（CBETA, T49, no. 2038）。
- 唐·澄觀述，《華嚴經行願品疏》，（CBETA, X05, no. 227）。
- 唐·澄觀述，《華嚴經疏鈔玄談》，（CBETA, X05, no. 232）。
- 元·普瑞集，《華嚴懸談會玄記》，（CBETA, X08, no. 236）。
- 清·來舟述，《大乘本生心地觀經淺註懸示》，（CBETA, X20, no. 365）。
- 明·株宏述，《阿彌陀經疏鈔》，（CBETA, X22, no. 424）。
- 明·古德法師演義，《阿彌陀經疏鈔演義》，（CBETA, X22, no. 427）。
- 清·續法錄註，《阿彌陀經略註》，（CBETA, X22, no. 431）。
- 清·濟能纂輯，《角虎集》，（CBETA, X62, no. 1177）。
- 清·妙空子述，《蓮邦消息》，（CBETA, X62, no. 1193）。
- 清·續法輯，《法界宗五祖略記》，（CBETA, X77, no. 1530）。
- 清·紀蔭編纂，《宗統編年》，（CBETA, X86, no. 1600）。
- 明·株宏著，《雲棲法彙》，（CBETA, J32, no. B277）。
- 明·一如等編集，《大明三藏法數》，（CBETA, P182, no. 1615）。

### 二、 專書

- 鎌田茂雄著，關世謙譯（1991），《中國佛教史》，台北市：新文豐出版公司。
- 王頌（2008），《宋代華嚴思想研究》，北京市：宗教文化出版社。

### 三、 期刊論文

- 楊真濟，（1979），〈論華嚴法界圓融無礙的理論根據〉，《佛光學報》第4卷，台北市：佛教文化服務處。
- 蔡惠明，（1984），〈蓮池大師的禪淨思想〉，《內明》第150期，香港：內明雜誌社。
- 陳揚炯，（1987），〈澄觀評傳〉，《五台山研究》第12卷，中國：五臺山研究會。
- 陳英善，（1995），〈就《華嚴法界觀門》論華嚴思想之演變〉，《中華佛學學報》第8卷，台北市：中華佛學研究所。

- 楊維中，（2000），〈論華嚴宗的染淨善惡觀與妄盡還源的修行路徑〉，《妙林》第 12 卷，第 4 期。新北市：妙林雜誌社。
- 法軍，（2002），〈華嚴與淨土 -- 從雲棲株宏到為霖道霈〉，《法光》第 151 期，台北市：法光雜誌編輯委員會。
- 王公偉，（2002），〈叢林儀軌與晚明株宏的叢林改革〉，《魯東大學學報》第 3 期，中國山東省：魯東大學。
- 李蓉，（2002），〈澄觀的生平及其思想〉，《佛學研究》，期刊論文，中國：中國佛教文化研究所。
- 陳榮富，（2003），《南昌大學學報》〈株宏大師的淨土思想〉，中國南昌：南昌大學學報編輯部。
- 劉紅梅，（2005），《蓮池大師思想研究》，四川省：四川大學。
- 韓煥忠，（2007），〈清涼澄觀的三聖圓融觀〉，《五台山研究》第 90 卷，中國：五臺山研究會。
- 陳穎蓁，（2007），《蓮池大師淨土思想研究》，高雄市：國立中山大學中國語文學系研究所。
- 劉貴傑，（2010），〈華嚴哲學的唯心性質〉，《哲學與文化》第 12 期，台北市：哲學與文化月刊雜誌社。

#### 四、數位資料

- ※國立台灣大學文學院佛學數位圖書館暨博物館：  
<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/DLMBS/index.jsp>。