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

香港中文大學人間佛教研究中心　主任
陳劍鍠　教授

摘　要

《楞嚴經勢至念佛圓通章》在清代初期的行策法師(1628-1682)便極為關注，並且將之做為弘傳彌陀淨土法門的重要經典。後來被譽為清代華嚴宗的中興教主續法法師(1641-1728)則系統性地撰寫《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》，此是歷來注疏《楞嚴經勢至念佛圓通章》最為詳盡的著作，其重要性在於以華嚴思想詮釋彌陀念佛法門，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。續法標舉「稱名念佛」，運用澄觀所開立的五種念佛門，再次開出以「稱名念佛」為核心的五門：一、持念佛名門，二、攝名歸心門，三、心名雙融門，四、心名俱絕門，五、圓通無盡門，表明「念佛一法，攝盡一切法矣。」他以華嚴的圓教思想，主張念佛法門攝盡佛教一切法門，這對於明清代華嚴念佛思想的復興，以及當時淨土法門的衰落，補以一劑強心藥，既可藉華嚴思想深化淨土法門，亦可藉淨土法門弘傳華嚴思想，二者相得益彰。

關鍵詞：續法、《楞嚴經勢至念佛圓通章》、稱名念佛、華嚴五教判

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，生於明崇禎十四年，清雍正六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。

續法平居之時，喜於談論天台、賢首兩家教觀之同異，曾經詢問乳峯法師，如何取正此二家義理？乳峯法師以先師雲棲袾宏(1532-1612)之說而答覆：「汝研清涼，當審二派之所以異，而毋濫狃其所以同。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。俄頃見佛於塵毛矣，何彼此分岐之異執也！」續法豁然頓悟，認定乳峯法師「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。

續法平日勤於撰述，搜考群籍，年邁之時仍然手不停披，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。根據史料所載，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》、《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》、《樂邦淨土詠》、《西資歸戒儀》、《念佛異徵記》、《彌陀懺》等。[1]

《楞嚴經勢至念佛圓通章》在清代初期的行策(1628-1682)便極為關注，並且將之做為弘傳彌陀淨土法門的重要經典。後來續法則系統性地撰寫《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》，此是歷來注疏《楞嚴經勢至念佛圓通章》最為詳盡的著作，其重要性在於以華嚴思想詮釋彌陀念佛法門，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，指出《楞嚴經勢至念佛圓通章》之「教義深廣幽遠，非淺近矣。」[2]這跟中國早期彌陀淨土教學的幾位大師，如曇鸞(476-542)、道綽(562-645)、善導(613-681？)等，認為持名要法並非只是口中唸佛，須是持名的當下繫念思惟，乃至證入空性，或是念佛三昧，[3]這樣的思想理趣是一致的。

---

[1] 以上參閱清．釋續法 講、清．釋證文 記：《慈雲伯亭大師古希紀（自識實行）》，收入《伯亭大師傳記總帙》，《卍續藏經》第 88 冊，頁 393c-396a；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》，《卍續藏經》第 88 冊，頁 396a-398b。

[2] 清．釋續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷 1，CBETA, X16, p. 378, b12。

[3] 參閱陳劍鍠：〈曇鸞的空觀思想〉，《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》，台北：商周出版 / 城邦文化事業有限公司，2009 年 9 月，頁 37-67；陳劍鍠：〈道綽、善導的懺悔觀——以末法觀念及念佛三昧為核心〉，《行腳走過淨土法門——曇鸞、道綽與善導開展

續法標舉「稱名念佛」，運用澄觀所開立的五種念佛門，再次開出以「稱名念佛」為核心的五門：一、持念佛名門，二、攝名歸心門，三、心名雙融門，四、心名俱絕門，五、圓通無盡門，表明「念佛一法，攝盡一切法矣。」他以華嚴的圓教思想，主張念佛法門攝盡佛教一切法門，這對於清代華嚴念佛思想的復興，以及當時淨土法門的衰落，補以一劑強心藥，既可藉華嚴思想深化淨土法門，亦可藉淨土法門弘傳華嚴思想，二者相得益彰。

二、續法標舉稱名念佛

續法以華嚴思想來詮釋念佛法門，從下面這句概括性的一段話，可得到相當理解，他說：

> 大矣哉！念佛之為法門也，大小並收，利鈍均攝，事理圓融，性相無礙。[4]

使用華嚴法界思想的至廣至大的境界，來形容念佛法門，認為念佛法門兼收大、小乘佛法，可以攝受利根或是鈍根的眾生，如同古德一再宣稱念佛法門是普被三根的見解一致；除此之外，念佛法門是「事」、「理」圓融的法門，透過修持此法門，能夠達到「性」、「相」無礙的境界。續法採用澄觀(738-839)的見解，認為念佛法門屬於「終教」，並且通於「頓教」、「圓教」，[5]因而他在強調持名念佛的修持方法時，特別指出：「約機稟邊，唯局持名，然此持名，亦通圓頓。」[6]就根機稟賦而言，持名念佛（或云稱名念佛）具有救度凡夫的重要意義，這除了說明「持名念佛法門」與眾生根機的相應問題，也表明「持名念佛法門」的殊勝問題，故強調「持名念佛法門」能夠通於圓教。[7]這樣判釋持名念佛在娑婆世界的宗教性功能，到了清代續法之時，經過唐、宋、明三朝約一千年的發展，可說已形成一種傳統的教說，在淨土法門內部被認為是穩定的修持準則而鞏固下來，並被視為成說、定說。職是，續法上引文所強調的念佛法門不論何種根機，皆能利鈍全攝，而且具有大、小乘佛法兼收並蓄的圓教屬性。

華嚴五祖宗密曾歸納四種念佛方法：一實相念佛、二觀像念佛、三觀想念佛、

彌陀淨土教門之軌轍》，頁 103-144；陳劍鍠：〈「稱名念佛」與善導「十聲」教法〉，頁 145-177；陳劍鍠：〈道綽的末法觀念與淨土門的創立〉，頁 69-102。

[4] 清．釋續法：《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》卷 1，CBETA, X16, p. 375, a8-9。

[5] 參閱陳劍鍠：〈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》（香港大學）第 10 卷（2012 年 12 月），頁 91-122。

[6] 清．釋續法：《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》卷 1，CBETA, X16, p. 381, a8。

[7] 須說明的是，持名念佛亦可通於圓教，是指「別乘圓教」，而不是指「同乘圓教」。這是為了鑑別只有華嚴宗是「別乘圓教」。這樣的判教思想跟華嚴宗判定天台宗是「同乘圓教」的道理是一致的。

四稱名念佛，[8]續法亦依此而指出：「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。」[9]依據續法對這四種念佛方法的理解，他將持名念佛抬至極高的位置，認為持名念佛乃徑中又徑的殊勝法門，他指出：

> 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。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。如驥騶（餘門念佛也）雖超群馬（餘門修行也），未及龍飛（持名念佛也）；鶴沖（餘門念佛也）已過凡禽（餘門修行也），爭如鵬舉（持名念佛也）。故龍樹《毘婆沙論》云：佛法有無量門，如世間道，有難有易。譬如跛人，陸道步行則苦，一日不過數里；水路乘船則樂，須臾便過千里。易行疾至，應當念佛，稱其名號，本願如是。[10]

念佛三昧是甚深的禪定境界，就念佛法門的判釋，此乃了脫生死之表徵，一旦證入念佛三昧，即是跳脫六道輪迴之聖，因此，能夠證入念佛三昧是修行上極為殊勝的功德，古來被稱為「徑路」修行。但是，在這條捷徑、近路上又可進而走上一條更為簡捷的道路——持名念佛，被稱為「徑而又徑」（或是「徑中又徑」）的便捷之路。這是續法對四種念佛方法做出比較後的結論，跟古代大德一再強調持名念佛為方便中的方便、勝異方便的說法一致，足見，續法的說法有所繼承，對於「觀像」、「觀想」的說明是承繼前人。

何謂「觀像」？續法的師公雲棲袾宏在《阿彌陀經疏鈔》云：「觀像者，謂設立尊像，注目觀瞻。如《法華》云：起立合掌，一心觀佛，即觀相好光明，現在之佛也。若優填王，以栴檀作世尊像，[11]即觀泥木金銅鑄造之佛也，故云觀像。」[12]這是對於如何修持「觀像」念佛的說明，續法認為「觀像，則像去還無，因成間斷」，表明「觀像」念佛不比持名念佛殊勝，原因在於念佛行者修持觀想佛像時，當佛像不在眼前，便無法持續注目觀像，而產生間斷，一有間斷便難以獲得一心。他所主張的即是其師公雲棲袾宏的意見，[13]其實續法非常重視雲棲袾宏的種種見解，在他的著作裡常常引用雲棲袾宏的文字。

---

[8] 宗密云：「念佛不同，總有四種：一稱名念，二觀像念，三觀想念、四實相念。」（唐・釋澄觀別行疏、釋宗密疏鈔：《華嚴經行願品疏鈔》卷 4，CBETA, X05, p. 280, c8-9。

[9] 清・釋續法：《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》卷 1，CBETA, X16, p. 380, c22-p. 381, a1。

[10] 清・釋續法：《楞嚴經勢至念佛圓通章疏鈔》卷 1，CBETA, X16, p. 381, b22-c8。

[11] 參閱東晉・佛陀跋陀佛譯：《佛說觀佛三昧海經》卷 6，〈觀四威儀品 6〉指出：「時優填王，戀慕世尊鑄金為像，聞佛當下，象載金像來迎世尊！」(CBETA, T15 , p. 678, b7-8)。

[12] 明・釋袾宏：《阿彌陀經疏鈔》卷 3，CBETA, X22, p.662, a5-8。

[13] 明・釋袾宏：《阿彌陀經疏鈔》卷 1：「觀像，則像去還無，因成間斷。」(CBETA, X22, p. 612, b4)。

至於續法所解釋的「觀想，則心麤境細，妙觀難成」，亦是迻用雲棲袾宏的意見，[14]但是此教示是來自善導的《往生禮讚偈》：「眾生障重，境細心麁，識颺神飛，觀難成就也。」[15]善導的說法為歷來闡述淨土法門的著作所引用，直到續法的時代已是非常普遍且被完全接受的說法，[16]因此，晚近以「觀想」作為修持念佛法門的人不多。這跟歷來祖師大德倡導稱名念佛的教法不無關係，從曇鸞、道綽以至於善導，他們不但提倡「持名」念佛以證入念佛三昧，而且終結於「實相」念佛的教法，在中國淨土教門裡成為顛撲不破的真理，直至晚明雲棲袾宏說：「念佛一門，而分四種，曰持名念佛，曰觀像念佛，曰觀想念佛，曰實相念佛。雖有四種之殊，究竟歸乎實相而已。」[17]即是這種思想、教法的延續與表現。

歷來對於「實相」念佛的提倡從未間斷，但是因為「實相」則「無相」亦「無不相」，故在不可言說的情況下，無法使用語言文字予以解釋說明，這是困難之一；眾生根器不足，無法具有清晰理路以實踐「實相」念佛，則是困難之二，如同續法在上引文所云「實相，則眾生障重，解悟者希。」因此，歷來祖師大德以「持名」念佛來教化眾生，並歸結於「實相」念佛，[18]這是符合佛教中道般若實相的觀點，使得淨土法門不但不會陷入執有，或是心外求法的外道法，而能在中國佛教各宗派的質疑之下，立於不敗之地。

然而，淨土法門雖然不偏離般若實相之教理，但是為了接引普羅大眾，所以強調簡易的「持名」方法，續法以華嚴思想疏解《楞嚴經勢至念佛圓通章》時，提出「至於無盡，則境界深廣，從何領荷？」可見，重重無盡的華嚴境界是無窮無盡而圓融無礙之法界，一般根器的眾生無法領受。這是「念法身佛」的修持方式，有別於「念色身佛」，依龍樹菩薩所說「念色身佛」，是應以三十二相、八十種隨形好作為「念佛」的對象；而「實相念佛」則是以法身念佛心，輾轉深入而獲得上勢力。[19]足見，實相無相，沒有任何所緣境可供依止，其境界不可思亦不可議，非凡夫眾生所能企及，故續法說：「唯此持名，最為簡捷。但能繼念，便得往生。」提出有效的救度方法，令念佛法門成為一種既可靠又可行的實踐修持方法。

---

[14] 明．釋袾宏：《阿彌陀經疏鈔》卷 1：「觀想，則心麤境細，妙觀難成。」(CBETA, X22, p. 612, b4-5)。

[15] 唐．釋善導：《往生禮讚偈》卷 1，CBETA, T47,p.439,a28-29。

[16] 例如唐．釋智昇：《集諸經禮懺儀》卷 2，CBETA, T47,p. 466, c26-27；宋．釋元照：《阿彌陀經義疏》卷 1，CBETA, T37,p. 361, c26-27；宋．釋宗曉：《樂邦文類》卷 4，CBETA, T47, p. 210, a2-3；元．釋惟則：《淨土或問》卷 1，CBETA, T47, p. 301, c2-3。明．釋道衍：《淨土簡要錄》卷 1，CBETA, X61, p. 414, b20-21，皆有述及，一再強調使用觀想念佛不容易修持成功。

[17] 明．釋袾宏：《雲棲淨土彙語》卷 1，〈水陸會中普示持名念佛三昧〉，CBETA, X62, p. 2, b22-24。

[18] 例如雲棲袾宏說：「若其持名，深達實相，則與妙觀同功。」（明．釋袾宏《雲棲淨土彙語》卷 1，CBETA, X62, no. 1170, p. 2, c9）。

[19] 參閱龍樹菩薩造、後秦．鳩摩羅什譯：《十住毘婆沙論》卷 12，〈助念佛三昧品 25〉，CBETA, T26, p. 86, a9-14。

龍樹在《十住毘婆沙論》指出：「若有易行道，疾得至阿惟越致地者，是乃怯弱下劣之言，非是大人志幹之說。汝若必欲聞此方便，今當說之。佛法有無量門，如世間道，有難有易。陸道步行則苦，水道乘船則樂。菩薩道亦如是，或有勤行精進，或有以信方便，易行疾至阿惟越致者。」[20]龍樹辯稱菩薩道的共同指標是獲證阿惟越致，且有兩種不同的修持方向，一則勇猛不懈怠、勤行精進；一則以信行方便作為下手處，為怯弱下劣的眾生而施設，強調稱佛名號，如龍樹所言：「若人疾欲至，不退轉地者，應以恭敬心，執持稱名號。」[21]「阿彌陀等佛，及諸大菩薩，稱名一心念，亦得不退轉。」[22]這樣的說法在中國念佛法門裡被一再地引用，主要以信行的易行方便來指涉念佛法門。

早期念佛法門的提倡者曇鸞即云：「謹案龍樹菩薩《十住毘婆沙》云：菩薩求阿毘跋致，有二種道：一者難行道，二者易行道。」[23]從龍樹的二道說法，引出自力、他力的二力說，[24]形成所謂的二道二力的說法，再加之將易行道配於稱名念佛，使得中國念佛法門形成了以稱名念佛為主要依止的方法，例如曇鸞即說：「諸有眾生聞其名號，信心歡喜，乃至一念，至心迴向，願生彼國，即得往生，住不退轉。」[25]「心專念阿彌陀如來，願生彼土。此如來名號，及彼國土名號，能止一切惡。」[26]這樣的教法影響下來，直至清代的續法亦然如此陳述，因此，上引文說：「佛法有無量門，如世間道，有難有易。譬如跛人，陸道步行則苦，一日不過數里；水路乘船則樂，須臾便過千里。易行疾至，應當念佛，稱其名號，本願如是。」也是其來有自了。

上來所講的是兼顧教理的弘傳及延續問題，得知續法的見解不是憑空而有之外，最主要希望能夠辨明續法雖是華嚴學者，但是他主張的念佛法門採用稱名念佛的修持方式來結合華嚴思想，則是我們所應注意的。我們審視華嚴宗自身的傳統，發現五祖宗密在解釋〈普賢行願品〉導歸極樂的教理時，曾以《觀無量壽佛經》「下品下生」經文的教示，[27]撮要成此說：「但稱名號，令聲不絕，具足十念，命終之後，見金蓮華，一念往生。」[28]也是沒有否定稱名念佛，而且，他還指出：

---

[20] 龍樹菩薩造、後秦・鳩摩羅什譯：《十住毘婆沙論》卷 5，〈易行品 9〉，CBETA, T26, p. 41, a29-b6。
[21] 龍樹菩薩造、後秦・鳩摩羅什譯：《十住毘婆沙論》卷 5，〈易行品 9〉，CBETA, T26, p. 41, b13-14。
[22] 龍樹菩薩造、後秦・鳩摩羅什譯：《十住毘婆沙論》卷 5，〈易行品 9〉，CBETA, T26, p. 41, c11-12。
[23] 北魏・釋曇鸞：《無量壽經優婆提舍願生偈註》卷 1，CBETA, T40, p. 826, a28-b1。
[24] 曇鸞說：「自力他力相：如人畏三塗故受持禁戒，受持禁戒故能修禪定，以禪定故修習神通，以神通故能遊四天下，如是等名為自力。又如劣夫跨驢不上，從轉輪王行便乘虛空，遊四天下無所障礙，如是等名為他力。」（北魏・釋曇鸞：《無量壽經優婆提舍願生偈註》卷 2，CBETA, T40, p.844, a21-26）。
[25] 北魏・釋曇鸞：《無量壽經優婆提舍願生偈註》卷 1，CBETA, T40, p. 833, c24-26。
[26] 北魏・釋曇鸞：《無量壽經優婆提舍願生偈註》卷 2，CBETA, T40, no. 1819, p. 835, c27-28。
[27] 參閱劉宋・畺良耶舍譯：《觀無量壽佛經》，CBETA, T12, p. 346, a12-26。
[28] 唐・釋宗密：《華嚴經疏論纂要（第 86 卷-第 120 卷）》卷 120，〈普賢行願品第 40〉，CBETA, B05,

「不生華藏而生極樂，畧有四意：一有緣故，二欲使眾生歸憑情一故，三不離華藏故，四即本師故。」[29]極樂世界不離於華藏世界，二者關係密切，因而，華嚴有念佛一行的教導，這關涉到以華嚴的理事思想來展開念佛法門，下節即討論此問題。

三、華嚴思想的五種念佛門

善導在《觀無量壽佛經疏》裡辯駁攝論學派的「別時意趣」時，指出念佛一行即是萬行中的一行，可藉此而了脫生死，他說：「雖言未證，萬行之中是其一行。何以得知？如《華嚴經》說：「功德雲比丘語善財言：『我於佛法三昧海中唯知一行，所謂念佛三昧。』」以此文證，豈非一行也。雖是一行，於生死中乃至成佛永不退沒，故名不墮。」[30]善導引用《華嚴經．入法界品第三十九》有關德雲比丘教導善財童子念佛之例，來強調念佛法門的殊勝，這樣的說法應該是透過雲棲袾宏而影響了續法。[31]

善財童子受到文殊菩薩之勸，南行求道於菩薩、比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、童子、童女、長者……婆羅門、博士、醫人、船師、佛妃等善知識，他首先在勝樂園國的妙峯山中獲得德雲比丘教導念佛三昧門，[32]這是善財童子參學五十三位善知識的第一位。[33]德雲比丘告訴善財童子，他自己已證得「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，具清淨行……常念一切諸佛如來，總持一切諸佛正法，常見一切十方諸佛。」[34]德雲比丘所證之念佛三昧，其功夫在於「常念」、「總持」、「常見」一切十方諸佛如來。

道綽解釋德雲比丘所證的功夫：「念佛三昧門者，於微細境界中，見一切佛自在境界，得諸劫不顛倒；念佛三昧門者，能起一切佛剎，無能壞者，普見諸佛，

---

p. 2869, a15。

[29] 唐．釋宗密：《華嚴經疏論纂要（第 86 卷-第 120 卷）》卷 120，〈普賢行願品第 40〉，CBETA, B05, p. 2884, a13-14。

[30] 唐．釋善導：《觀無量壽佛經疏》卷 1，CBETA, T37, p. 249, c14-19。

[31] 例如雲棲袾宏說：「華嚴一行者，德雲比丘示念佛法門。疏云：一行三昧，觀其法身，以如為境，無境非佛。」（明．釋袾宏：《阿彌陀經疏鈔》卷 3，CBETA, X22, p. 662, a24-b2）。續法非常熟悉《阿彌陀經疏鈔》，且常常引用。

[32] 參閱唐．實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷 62〈入法界品第 39 之 3〉，CBETA, T10, p. 334, a9-13。

[33] 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：《大方廣佛華嚴經》卷 4，〈不思議解脫境界普賢行願品〉，CBETA, T10, p. 679, c4）。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，參閱釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》（台北：正聞出版社，1994 年 7 月 7 版），頁 1110-1130。

[34] 唐．實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷 62〈入法界品第 39 之 3〉，《大正藏》第 10 冊，頁 334b。

得三世不顛倒。」[35]善導的弟子懷感則說：「功德雲比丘唯教念佛三昧之法，此即甚深之法也。」[36]足見，《華嚴經》雖然不是弘揚淨土法門的經典，但是《華嚴經》所論的「念佛三昧」，被弘傳淨土法門的前賢作為殊勝法門的標幟，這是值得注意的事。[37]而修持念佛法門證入念佛三昧的最可貴處即在於見佛，念佛即見佛，見佛即得念佛三昧。而且，持念佛名就入一乘法界，故整個簡要的邏輯概念是以：稱念佛名——念佛三昧——見佛，故說「常念」、「總持」、「常見」一切十方諸佛如來。

德雲比丘證入念佛三昧，依他自己所言：「我唯得此，憶念一切諸佛境界智慧光明普見法門」，此法門具有多種解脫之道，即「智光普照念佛門」、「令一切眾生念佛門」、「令安住力念佛門」、「令安住法念佛門」……「住虛空念佛門」等二十一種念佛法門。[38]

這二十一種念佛三昧門在澄觀的《華嚴經疏》裡歸納出五門（為醒眉目，引文以單句提行的方式臚列）：

> 一、緣(想)境(界)念佛門：念真身佛、念應身佛，或若念正報、念依報。設但稱名，亦是境故，皆名為緣境念佛。
>
> 二、攝境唯心念佛門：總相唯心，是心是佛，是心作佛，攝所觀之依正二報，但心業多種，故見佛有優劣不同程度。
>
> 三、心境俱泯念佛門：即遠離念佛門，能觀之心與所觀之境，俱泯滅絕相，了不可得，如虛空門。
>
> 四、心境無礙念佛門：雙照事理，存泯無礙，心境融通，無有障礙。
>
> 五、重重無盡念佛門：觀一即一切，一切即一，如微細等門，相即相入，達致重重無盡之境界。[39]

澄觀將這五種念佛法門的第一門判為小教，第二門判為始教，第三門判為頓教，第四門判為終教，第五門判為圓教。續法則分別說明這五種念佛行門的內涵：

---

[35] 唐・釋道綽：《安樂集》卷 2，CBETA, T47, p. 15, b17-20。
[36] 唐・釋懷感：《釋淨土群疑論》卷 5，CBETA, T47, p. 59, c27-29。
[37] 《華嚴經》裡有功德雲比丘教導「無礙智慧念佛門」；解脫長者則教導「唯心念佛門」；普遍吉祥無垢光主夜神則教導「觀德相念佛門」，本文只以功德雲比丘的教導作為論述依據。
[38] 唐・實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷 62，〈入法界品第 39 之 3〉，CBETA, T10, p. 334, b22-c23。
[39] 唐・釋澄觀：《大方廣佛華嚴經疏》卷 56，〈入法界品 39〉，CBETA, T35, p. 924, b15-24。案：引文所列文句，非澄觀原文，是筆者稍加濃縮改寫。

> 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。[40]

這樣的說法呼應澄觀的見解，如果屬於「緣想境界門」的稱名、觀像兩種方法，是屬於藉由外境的方便來修持，則在華嚴的五教判裡，被判為小教；「攝境唯心門」的是心是佛，是心作佛，諸佛正遍知海，從心想生，則屬於始教；「心境俱泯門」的心即是佛，心即非心；佛即是心，佛亦非佛；非心非佛，遠離一切，則屬於終教；[41]「心境無礙門」的雙照事理、存泯無礙則屬於頓教；[42]「重重無盡門」的性起圓通，事事無礙，則屬於圓教。然而，澄觀亦指出古人已有五門的說法，換言之，澄觀所立的五種念佛法是為了糾正前人所立之五種念佛門而開立，續法對此有所說明：

> 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。[43]

《大疏》指的是澄觀的《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，明指「古人已有五門」，是指偽託智顗(538-597)所作的《五方便念佛門》裡開立的五種念佛門，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。」[44]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」。當然，所謂周全與否，是根據華嚴宗的五種教判而說，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。如以天台的教說而觀，而有所欠缺。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。

---

[40] 清．釋續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷 1，CBETA, X16, p. 381, b9-12。

[41] 參閱作者不詳：《法界圖記叢髓錄》卷 2，CBETA, T45, no. 1887B, p. 758, c24-26。

[42] 例如《法界圖記叢髓錄》的解釋：「四心境無礙念佛門，雙照事理，存亡無礙等。真門之寂寂，何佛何心？鑒事理之明，明常心常佛，雙亡正入，寂照雙流。」（作者不詳：《法界圖記叢髓錄》卷 2，CBETA, T45, no. 1887B, p. 758, c27-29）。

[43] 清．釋續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷 1，CBETA, X16, no. 311, p. 381, b12-15。

[44] 隋．釋智顗（？）：《五方便念佛門》卷 1，CBETA, T47, no. 1962, p. 82, a9-12。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」，這裡的「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。

澄觀在《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。以下列一表格，以清眉目：

智顗	澄觀	教判
一、稱名往生念佛門 二、觀像滅罪念佛門	一、緣想境界念佛門	小乘教
四、心境無礙念佛門	二、攝境唯心念佛門	始教
三、攝境唯心念佛門	三、心境無礙念佛門	終教
（無相應者）	四、心境俱泯念佛門	頓教
（無相應者）	五、重重無盡念佛門	圓教

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。[45]如此看來，無論是澄觀還是續法，他們所代表的華嚴教旨的說法，在於區隔華嚴「別教一乘」的「圓教」，跟天台「同教一乘」的「圓教」。華嚴與天台皆立有「圓教」的教判，所謂的「一乘圓教」。但是，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」。故對於華嚴宗所立的「圓教」又名為「別教一乘」，指這種教義呈現出性海圓融，隨著緣起而成無盡法界，彼此無礙，相即相入，一位即一切位，一切位即一位，故稱為「圓」。

另外，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，因而被華嚴宗稱「同教一乘」。例如法藏(643-712)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：

[45] 例如澄觀如此說：「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、二名扃（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。」（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〉，《大正藏》第 36 冊，頁 667b-c），第五門的「緣起圓通念佛門」僅達致事理無礙法界，未能達到事事無礙法界。

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。」[46]又云：「二、該攝門者，一切三乘等，本來悉是彼一乘法。」[47]

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。[48]

澄觀依據前人的見解，再進一層強調華嚴宗的義理高於天台宗。[49]依此可以看出澄觀為何會認為《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。而續法又在澄觀的基礎上指出：

> 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。

---

[46] 唐．釋法藏：《華嚴一乘教義分齊章》（又名《華嚴五教章》）卷 1，CBETA, T45, p. 477, a6-c16）。
[47] 唐．釋法藏：《華嚴一乘教義分齊章》卷 1，CBETA, T45, p. 477。
[48] 參閱莊崑木：〈略論華嚴別教一乘與同教一乘之異同〉，載《法光學壇》第 1 期（1997 年），頁 79-88，尤其頁 84。
[49] 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，例如天台宗九祖荊溪湛然(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 年 9 月四刷，〈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》第 16 期，2010 年 12 月，頁 41-94，尤其頁 82-87。

> 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，遍含法界，無有盡故，圓教，事事無礙法界觀也。[50]

續法藉澄觀的說法進一步指出《楞嚴經勢至念佛圓通章》，如就佛智而論，則皆通於第四、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）。

有關四法界的配屬，續法說：

> 有佛有心，淨念相繼，事法界也；無佛無心，不假方便，理法界也；念佛念心，入無生忍，事理無礙法界也；若佛若心，遍含無盡，事事無礙法界也。[51]

續法藉華嚴宗的四法界來解釋淨土的念佛境界，認為執著心佛、淨念相續的念佛境界，屬於「事法界」。不執心佛、不假方便的念佛境界，屬於「理法界」。透過唯心念佛、證入諸法實相不生不滅而不動不退（無生忍）的念佛境界，屬於「事理無礙法界」。若心若佛、念佛念心、捨離對待、周遍含融的念佛境界，則屬於「事事無礙法界」。

如此看來，續法高抬稱名念佛，並且重新界定稱名念佛，他的界定方法是反用上舉澄觀所出的五門：緣（相）境（界）念佛門、攝境唯心念佛門、心境俱泯念佛門、心境無礙念佛門、重重無盡念佛門。以下列一表格比配之：

續法	澄觀	教判	法界觀
一、持念佛名門	一、緣想境界念佛門	小乘教	事法界觀
二、攝名歸心門	二、攝境唯心念佛門	始教	理法界觀
三、心名雙融門	三、心境無礙念佛門	終教	(無)
四、心名俱絕門	四、心境俱泯念佛門	頓教	理事無礙法界觀
五、圓通無盡門	五、重重無盡念佛門	圓教	事事無礙法界觀

[50] 清・釋續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷 1，CBETA, X16, p. 381, a7-14。
[51] 清・釋續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷 2，CBETA, X16, p. 391, b16-19。

而且，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「一緣想境界門」所指稱的藉由外境的方便來修持，在華嚴的五教判裡被判為小教，意旨是相通的。「二攝名歸心門」的內涵是「佛名唯心現故」，跟澄觀的「二攝境唯心念佛門」所指稱的是心是佛，是心作佛，諸佛正遍知海，從心想生，意旨也是相通的。「三心名雙融門」的內涵是「即心即佛故」，跟澄觀的「三心境無礙念佛門」所指稱的心即是佛，心即非心；佛即是心，佛亦非佛；非心非佛，遠離一切，意旨亦然相通。「四心名俱絕門」的內涵是「非心非佛故」，跟澄觀的「四心境俱泯念佛門」所指稱的雙照事理、存泯無礙，意旨也相通。「五圓通無盡門」的內涵是「一念心一佛名，遍含法界，無有盡故」，跟澄觀的「五重重無盡念佛門」所指稱的性起圓通，事事無礙，也同樣是相通而一致的。

續法所開列的這五門：一持念佛名門、二攝名歸心門、三心名雙融門、四心名俱絕門、五圓通無盡門，分別判屬於華嚴宗的五時教和四法界。就五時判教的立場及內涵來詮釋《楞嚴經勢至念佛圓通章》，續法認為：

> 五教者：一、小教，唯談人空故；二、始教，但明法空故，亦名分教，但說法相故；三、終教，復說中道故，亦名實教，多談法性故；四、頓教，唯辨真性故；五、圓教，唯說法界故。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。[52]

續法以華嚴宗的五教說指稱《楞嚴經勢至念佛圓通章》是攝屬於終、頓、圓三教。因為前面小、始二教，各明人空與法空，只達人無我、法無我，尚未達中道不二之諦理。唯有終教闡述中道諦理，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。此終、頓、圓三教分別呈顯於《楞嚴經勢至念佛圓通章》裡，如經文所云的三處，即可分別比配三教：

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」，則屬於頓教範疇。因為以心念佛而

[52] 清．釋續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷 1，CBETA, X16, p. 378, b4-12。

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」，則屬於圓教的範疇。因為了知心、佛及眾生，三無差別，[53]因此染淨圓通，法界齊等。

續法依上述終、頓、圓三教各自能夠顯發《楞嚴經勢至念佛圓通章》的教義，指出該經是一部如海水般深廣而無窮盡，其理深玄、幽遠的經典，不可以淺近視之。從續法的語意來推斷，該經是「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，雖與《首楞嚴經》的大乘性格若合符節，可是他獨立抽出《楞嚴經勢至念佛圓通章》來撰寫疏鈔的用意，應可證明清代華嚴念佛思想的復興，這對淨土法門在當時已成強弩之末的無力狀況而言，補以一劑強心藥，既可藉華嚴思想深化淨土法門，亦可藉淨土法門弘傳華嚴思想，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。」[54]成為淨土法門之極談。因此，我們由這個取向感受到近代的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、佛性等思想有相當程度內化在淨土法門的教學裡，這是我們了解近代淨土教學發展，所須致意之處。

另外，前文「二、『以念佛心，入無生忍，不假方便』，則屬於頓教範疇。」仍須要做一些說明，這裡的「頓教」義跟善導在其《觀經四帖疏》判定《觀經》的教法為頓教，亦有連帶關係。因為續法雖以華嚴學者的身分以及華嚴宗的義理來闡述淨土教理，但他是以善導系的「稱名念佛」的主張作為依歸，因此提出善導的說法來加以比配，是有其需要的。

善導認為《觀經》的教法屬於頓教，此法能讓眾生疾速成佛，例如他在《觀經四帖疏》的「歸三寶偈」云：「我依菩薩藏，頓教一乘海，說偈歸三寶，與佛心相應。」[55]因為能夠速疾成佛，所以稱為「頓教」；又因一切眾生皆得以此乘而成佛，故稱一乘。善導另外指出：「此經二藏之中何藏攝？二教之中何教收？答曰：

---

[53] 《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。」（東晉・佛馱跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》卷 10，〈夜摩天宮菩薩說偈品 16〉，CBETA, T09, p. 465, c26-p. 466, a6）。

[54] 釋印光著、釋廣定編：《印光大師全集》（台北：佛教書局，1991 年 4 月），第二冊，〈淨土聖賢錄序〉，頁 1170。

[55] 唐・釋善導：《觀無量壽佛經疏》卷 1，CBETA, T37, p. 246, a5-7。

今此《觀經》菩薩藏收，頓教攝。」[56]如來一代聖教分為二種法藏，一是聲聞藏，一是菩薩藏。前者是小乘教，後者是大乘教，慧遠、吉藏便是依此而設立教判。善導明示《觀經》的念佛法門是屬菩薩藏，且是大乘教法中的頓教。

四、結論

《楞嚴經勢至念佛圓通章》的教理與教法屬於「終、頓、圓」三教，這即是續法所表明的「今此經者，屬後三教」。然而，從續法沿用華嚴宗五教判的說法，可以得知他認為《楞嚴經勢至念佛圓通章》的稱名念佛法門，是通於「頓教」跟「圓教」，這也就得出前文所指出的，他衡定念佛法門是「大小並收，利鈍均攝；事理圓融，性相無礙」的一貫見解。當然，他把持名念佛法門判釋得很高超，用華嚴宗既有的成說來詮釋，認為持名念佛法門幾乎等同於圓教。不過，幾乎等同仍不是全同，因為依澄觀的見解，他認為「圓教」中的「別教一乘」跟「同教一乘」中的「別」是「不共」「終教」跟「頓教」的；而「同」是同於「終教」跟「頓教」的。因此，續法如果是依澄觀的見解來詮釋《楞嚴經勢至念佛圓通章》，則他認為該章同於「圓教」，是指「同教一乘」的「圓教」，而非「別教一乘」的「圓教」，這雖是不得不加以分疏的一項重要觀點，但是，續法說：「念佛一法，攝盡一切法矣。」[57]他以華嚴的圓教思想，主張念佛法門攝盡佛教一切法門，這又是我們不得不致意之處。

[56] 唐・釋善導：《觀無量壽佛經疏》卷 1，CBETA, T37, p.247a。
[57] 清・釋續法：《楞嚴經勢至圓通章疏鈔》卷 2，CBETA, X16, p. 391, c13。