

雲棲株宏《答淨土四十八問》初探

黃意淳*

佛光大學中國文學與應用學系博士生

摘要

蓮池大師（1523～1615）又名雲棲株宏，亦被尊稱淨土宗八祖，筆者搜尋與探討祖師求法生涯與生命歷程，發現雲棲蓮池在立僧制、創僧團，開山闢寺過程中，立功、立德、立言之往來書劄與著作選輯如《雲棲法彙》，亦多與禪門結下不解之緣，如：《禪關策進》、《楞嚴摸象記》等，後因在剃度恩師上聖下嚴老和尚重要著作中，曾略述《答淨土四十八問》可開展後續研究，故以此蓮池大師早期問答論述，管窺祖師一生戮力推動禪淨實踐與教學相長理路。

本文分5小節，第一前言，闡述研究動機、方法與問題意識，當代相關文獻資料；第二言及答者——雲棲株宏與問者——虞德園最新可寫而之前少為他人溯及的生平個人略述；第三透過《答淨土四十八問》問答主旨歸納分類，研究內蘊義理思想、修行實踐；第四初探宋明以降，禪淨共修思想傳演流布、近世迄今禪淨共修的教學實踐；第五，結語。

關鍵字：念佛、淨土、念佛禪、禪淨共修、一心念佛

* 法名釋淨蘊。

一、前言

(一) 研究動機

《答淨土四十八問》，《卍續藏經》第 61 冊，經號第 1158 號¹，以下簡稱《四十八問》，此謂明末四大師之雲棲株宏(1535-1615)蓮池大師述作。多數人知其弘持淨土但其禪淨共修思想，實可從其相當初期著作即見端倪，如：本篇探討的《四十八問》及雲棲幾本重要著作如何形成，從何窺見其禪淨教學脈絡的一致性？祖師在禪淨思想所持圓融無礙的態度，如何表現在個人及宗門行儀；現今當代對蓮池的事蹟傳述、墓塔遺址是否又有新發現呢？為何學者傾向將雲棲禪淨共修教學修持，釋義為攝禪歸淨？華嚴判教及理事無礙思想如何交叉相互影響蓮池？《四十八問》中為何提及華嚴的一心法界觀與善財的五十三參呢？以上皆乃觸發筆者的主要動機，但本篇僅略述前 2-3 個主論題，交涉到華嚴義理部分此次只做資料理述、初步爬梳，詳究分析因篇幅所限，向下文長或可待予來日、後續再論。

聖嚴法師在《明末佛教研究》中言：「明末的雲棲株宏，依《文殊般若經》，用華嚴教判，宏揚禪淨一致的體究念佛說」²，故法師結論，由上可知，雲棲株宏——蓮池大師既是淨土行者，也是禪行者，他是主張禪淨同歸(筆者註：皆可同歸西方彌陀淨土)的一位大師。研究雲棲的人不少，但《四十八問》此篇甚早期的短篇典籍卻乏人問津，很少學者關注過，若據釋聖嚴在〈明末的淨土教人物及其思想〉所言³，實則《四十八問》中的內容，較更前期而著名的《淨土十疑論》，或元天如惟則禪師的《淨土或問》，皆甚少提及或原即是《四十八問》本身獨幟一格的問答，此皆筆者探討這一篇幅精鍊，而特具雲棲禪淨思想特點之動機因緣。

¹ 《答淨土四十八問》(CBETA, X61, no.1158)。

² 釋聖嚴：《明末佛教研究》，〈明末的淨土教人物及其思想〉，(臺北：法鼓文化，2000)，頁 94—200。

³ 同前註，《明末佛教研究》，〈明末淨土教文獻的立場〉，頁 127。

(二) 文獻回顧

選輯幾篇與蓮池大師及《四十八問》，高相關性的論文依發表時程略述。

1.1999年，楊惠南〈禪淨雙修的類型及其理論基礎〉發表於《兩岸禪學研討會論文集（第2屆）：念佛與禪》，慈光禪學研究所出版，楊惠南在此文中，將有關禪淨的修持方式，大略分成三類型：(1) 籠統型「禪淨雙修」；未明實際修行方法，僅籠統言及二者無矛盾。(2) 只管念佛「禪淨雙修」；雖主張禪淨可共同修持，但仍偏好念佛。(3) 「參究念佛」的「禪淨雙修」；以參究「念佛者是誰？」等話頭為禪、淨雙修之法。作者雖分出以上三類型「禪淨雙修」，但也認為此三類有共通的理論基礎：(1) 「唯心淨土」不礙西方淨土；和一般主張「唯心淨土」的禪僧有不同詮釋。(2) 「從念佛即念心」到「本性彌陀」；楊惠南言：此乃源自禪宗四祖道信的「一行三昧」，經馬祖道一的「即心即佛」而發展成「念佛即念心」理路，最後開出「自性彌陀」觀點，形成「禪淨雙修」基礎論點之一。(3) 「理事無礙」的「唯心淨土」；「理事無礙法界」出自華嚴宗義，自「理」上說明「唯心淨土，自性彌陀」；但在「事」上，西方極樂世界和阿彌陀佛皆為實有，不應「執理廢事」。(4) 「法界圓融」的「唯心淨土」；華嚴宗「事事無礙法界」教義：東方娑婆世界，和西方極樂世界，皆為法界無量世界其中的兩個不同世界，且二者彼此無礙，求生西方淨土亦即可見「唯心淨土」。作者在此文中即概略將禪淨的修持，簡短精要區分成3大類，對宋永明延壽以來的禪淨思路或許未能臻至整體性的完全含括，但初步看來也清楚明瞭矣。

2.2000年，王公偉北京中國人民大學宗教學系，佛教哲學畢業論文《株宏佛教思想述評》，作者述及株宏思想三大面向：一.淨土念佛；二.禪淨共修；三.三教關係，並兼論株宏如何創建叢林；王分兩大部分論述：一.修訂戒律嚴格持守；二.訂定叢林規約。結論則由弟子對株宏的分析角度切入，雖論述到蓮池對後世影響及其在佛教界地位，但可能作者此文完稿時間距今已約略20年，尚未討論到對當代影響甚鉅的禪淨共修部分。

3.2003年，四川大學劉紅梅〈蓮池大師禪淨關係論〉，發

表於《安徽大學學報》，作者依時序參照歷史發展脈絡論述禪淨關係，認為雲棲株宏的禪淨觀，明顯受華嚴思想影響而抱持「圓融無礙」理事觀，劉分三大部分：一、提倡淨土，二、融通禪淨，三、導禪歸淨，她擅長融會貫通理論及雲棲個人著作，結論是蓮池雖倡禪淨共修，最終仍以西方淨土極樂世界為西歸。明確描繪蓮池攝禪歸淨的禪淨觀，正反映出十六世紀明末佛教，逐步發展成近當代佛教的修行轉向。劉此篇短文論證蓮池的禪淨觀如何與華嚴義理彼此交融、互攝，研究方法理路紮實易懂，唯惜略為簡短若能再引述更多華嚴學者當代的二手文獻，應更具時空國際性的深廣度。

4. 2010年，日本大正大学石上壽應〈『阿彌陀經疏鈔』と『禪關策進』の關係〉，此乃目前少數即以《四十八問》為主題論述者，故直接引用壽應《四十八問》中的成果，於註腳中逕引日文(下有試譯)備參⁴，壽應依照株宏3本著作，和其畢生戮力大作《阿彌陀經疏鈔》，與後期株宏重視編纂的《禪關策進》成書時間研探，將《四十八問》列於篇首討論，依照株宏親筆前序，《四十八問》即完稿於明神宗萬曆12年秋(1584)，壽應觀點如下，株宏早在此篇初期的《四十八問》，即提出其念佛觀：1.「事的念佛」，以稱名念佛及觀想念佛為主；2.「理的念佛」，強調心性，以自性彌陀、唯心淨土為旨歸。特舉「臨終十念」得以往生的重要，強調日常生活的修持應常練習「一心念佛」，若達成專注持誦佛菩薩名號，即可體驗到「念念專一、念念清淨」！作者特以蓮池對念佛的態度、觀念總結如下：雲棲株宏應被定位成，除了是一位佛法禪、淨、律的教學者外，更是一位真切修行的生命實踐者。

尚有三位日本學者，中山正晃〈雲棲株宏と淨土教〉，發表

⁴ 壽應原文節錄：「雲棲株宏は、禪・淨・律の三教學の大家として知られるが、本発表では『禪關策進』と『阿彌陀經疏鈔』の二書を中心として、その前後に著述された『答淨土四十八問』と『竹窓隨筆』も踏まえて……二點に著目して考察した。」

試譯：「雲棲株宏，以作為禪、淨、律三宗教學的大師而廣為人知，本發表(筆者指壽應此篇)以《禪關策進》與《阿彌陀經疏鈔》二書為中心，也觸及其前後所著述的《答淨土四十八問》與《竹窗隨筆》……著眼於念佛時在理和事這兩個不同的思想構成來考察。」

於 1972，《印度學仏教學研究》第 40 期；西郊良光〈株宏の淨土教〉，發表於 1984 年，《天台學報》26 期。以及澤田謙照〈南無阿彌陀佛の名號と現代〉發表於 2009 年，《淨土宗學研究》36 期，謙照在其文中的論點⁵，乃對「南無阿彌陀佛」六字洪名，提出由思想、語言，研究六字佛號聖言量的涵容勝義；分析梵漢音詞、語素後說明，若能專心持念六字洪名「南無阿彌陀佛」，亦即具有類同於唱誦、稱念任何「真言」⁶(Mantra 咒語)的功能。正晃〈雲棲株宏と浄土教〉和良光的〈株宏の浄土教〉，所論內容同質性其實相當高；研究發現，兩篇皆談及蓮池對持誦彌陀名號，分為「憶念無間的事持」與「體究無間的理持」外，強調不論「事持」或「理持」，都必達到「一心不亂」的「事一心」或「理一心」境界。正晃總結，日本江戶時期乃至近代黃檗宗，因受到明末中國度日東來祖師，隱元隆琦禪僧宣揚雲棲株宏禪淨的影響，至今京都宇治黃檗山僧侶，凡戒期法會乃至平常佛事皆仍日日課誦《阿彌陀經》；日本黃檗宗亦重視「參究念佛」，可見蓮池對近代日本佛教影響廣泛深遠，自明歷經清朝至現代已綿延約有四、五百年之久，絕非泛泛爾爾。

二、答者—雲棲株宏與問者—虞德園生平略述

⁵ 謙照原文節錄：そして氏は「陀羅尼」と「(念仏)三昧の相違に基づく」……念仏は、仏陀の相好きをまのあたりに思念する(般舟三昧)から出発している」ものとする。

試譯：「然後，他以「陀羅尼」和「(念佛)三昧基本上的差異」……「大乘佛教的陀羅尼，乃為聽聞遍滿各佛國土的諸佛菩薩說法，理解為如同空的普遍真理，念佛是從思念佛陀的相好(般舟三昧)而出發的。」

⁶ 依《佛光大辭典》：梵語 mantra。音譯曼怛羅、曼荼羅。又作陀羅尼、咒、明、神咒、密言、密語、密號。即真實而無虛假之語言之意。真言亦含數義：(一)明，學問、知識之意。(二)陀羅尼(梵 dhāraṇī，總持)，口說者為真言陀羅尼，表現於身者謂明。(三)若以真言之長句者，稱為陀羅尼；僅數句而成者，稱為真言；有時一字二字等者則稱種子。

廣義，不但以文字、言語表示之密咒者稱為真言，乃至法身佛之說法，亦為真言。

以上節錄出處：〔長阿含經卷十四、蘇悉地羯囉經卷上真言相品、大日經卷一、卷二、大日經疏卷七、卷十二、總釋陀羅尼義讚、法華義疏卷十二(吉藏)〕(參閱《佛光大辭典》：「咒」3113、「陀羅尼」3607)，p4201。

(一) 雲棲株宏 Yunqin Z(C)huhong⁷

雲棲株宏⁸與虞德園居士師徒二人的法義教學，如同《禮記·學記篇》扣鐘好問善答之例⁹。株宏，俗姓沈。幼習儒學，寄心淨土，曾書「生死事大」四字於案頭。中年皈依佛教，投西山無門性天剃髮，就昭慶無塵受具戒。隆慶五年（1571），行腳隱入杭州雲棲山，曾住古老廢寺。萬曆十二年（1584），著《往生集》三卷，蓮池廣弘淨土、大揚禪淨共修，痛斥浮濫狂禪傲徒，道風益盛化眾無數；後世將雲棲株宏與紫柏藜可、憨山德清、滿益智旭並稱明四大高僧。蓮池勤於撰述著作極多，僅列重要幾部：《阿彌陀經疏鈔》四卷、《往生集》三卷、《淨土疑辯》一卷、《禪關策進》二卷、《梵網經戒疏發隱》五卷、《楞伽經摸象記》一卷、《緇門崇行錄》一卷、《山房雜錄》三卷、《竹窗隨筆》二卷。後彙集編纂總成《雲棲法彙》，共三十二卷，在《雲棲法彙》〈大師塔銘〉記載：

歲亢旱，村民乞師禱雨，師笑卅：「吾但知念佛，無他術也。」眾堅請，師不得已，出，乃擊木魚，循田念佛，時雨隨注，如足所及。¹⁰

⁷ Yu, Chun-fang. "The Renewal of Buddhism in China: Chuhung and the Late Ming Synthesis". New York: Columbia University Press, 1981.

⁸ 釋聖嚴，《禪門修證指要》：聖嚴識「雲棲株宏蓮池大師（1535—1615），是浙江省杭州仁和人，字佛慧，號蓮池，十七歲舉諸生，二十七歲喪父，三十二歲又喪母，乃決意出家。參訪廬山遍融法師，教他勿圖名利，一心辦道，老實持戒念佛。又訪笑岩德寶（1512—1581年），德寶卻說：『咄！你三千里外求我開示，我有什麼開示？』便辭向東昌，在途中聞樵樓鼓聲，忽然大悟。作偈曰：『二十年前事可疑，三千里外遇何奇；焚香擲戟渾如夢，魔佛空爭是與非。』」《法鼓全集》04-01《禪門修證指要》（台北：法鼓文化，2005），頁170。

⁹ 《禮記·學記篇》：「善待問者如扣鐘，扣之以小者則小鳴，扣之以大者則大鳴，待其從容，然後盡其聲。不善待問者，反是。」《武英殿十三經注疏本電子版》。Sturgeon, Donald (ed.) 2016. 中國哲學書電子化計畫。<http://ctext.org>。日期201909。

¹⁰ 釋聖嚴，《禪門驪珠集》：「歲亢旱，村民乞師禱雨，師笑曰：『吾但知念佛，無他術也。』眾堅請，師不得已，出，乃擊木魚，循田念佛，時雨

一年，氣候不調、嚴重乾旱，村民乞請雲棲蓮池祈雨，本不應許後在盛情難卻下，一邊敲擊木魚、一邊口中高聲唱誦佛號、念佛經行，沿缺水乾硬田埂邊壟繞行；豈料凡雲棲走過處，竟微風陣陣輕輕吹拂、絲絲細雨紛紛飄落。再論蓮池修持念佛法門，祿宏出家後參學善知識，行腳求法他方各地，後駐錫在今現址杭州市郊的雲棲山麓，以「參究念佛」最為有省得力。筆者特於 2018 年溽暑時節，與當地護法居士朝禮參學、沿途念佛經行祖師聖地，發現座落杭州市郊，雲棲祿宏蓮池大師(法號佛慧)的古墓塔群，如今千僧百衲多已飄然遠去，但故址仍留少許遺跡供人憑弔，大範圍內一度改為工人養護所；而雲棲山巒依舊煙霧縹緲、五彩祥雲經常圍繞，現名為「雲棲竹徑」的幽深翠篁，滿山大片萬頃綠竹幽深搖曳，靜謐踏青的古徑上遊客不多，竹徑繞山陂的善信大德仍舊少許可見；或許古來曾有高僧駐錫及千僧修行的氛圍遺澤，現已成蘇杭名人雅士及民眾，乃至全球漢傳佛教徒，虔修淨土法門者，心中追憶先聖賢哲祖師典範，參禮名勝古跡的不二去處。

(二) 虞德園 Yu Deyuan ¹¹

以《四十八問》為主題材的研究撰述不多；而虞德園亦少有人特別著墨，虞德園曾任官職詮部，據《淨土聖賢錄》卷七¹²所記載：虞德園名淳熙，字長孺，錢塘人。三歲稚齡小兒時便喜誦阿彌陀佛聖號，曾虔誠專注連續稱名唱誦佛號無有間斷，感應到蓮花寶樹幻化在自己屋舍出現，童稚聰慧的淳熙告知祖

隨注，如足所及。村民異之，因相與累累然肩材木、荷鋤耜，競發其地，得礪礎而指之曰：『此雲棲寺故物也，師福吾村，吾願鼎新之，以吾永福。』」（《法鼓全集》，第 4 輯第 2 冊(台北:法鼓文化，2005)，頁 374。

¹¹ Jennifer Eichmann, "A Late Sixteenth-Century Chinese Buddhist Fellowship: Spiritual Ambitions, Intellectual Debates, and Epistolary Connections" Boston: Brill, 2016, p.364: "Lianchi (Zhuhong) was originally a Confucian but later on became a Buddhist monk, while **Deyuan** 德園(Yu Chunxi 虞淳熙) was a profound scholar on the writings of Buddhism but later on became **Zhuhong's precept disciple.**"(祿宏的菩薩戒子，以上中文筆者所加)

¹² CBETA, X78, no.1549, p. 290, a5-8 // Z 2B:8, p.167, d12-15 // R135, p.334, b12-15。

母此事，祖母言此乃表西方淨土祥瑞現象，可說是其過去生中可能曾修習阿彌陀佛西方淨土法門，後祖母要淳熙練習禪坐故淳熙常斂目靜坐，並和其弟淳貞(字僧孺)共研天臺止觀，自幼修行互有所得，雖居母喪精進不懈。¹³筆者比對其他史料發現，文字幾乎雷同的此段虞淳熙傳記，也被收錄在《居士傳》卷 42 中¹⁴。

三、《四十八問》義理思想與修行實踐

本文的研究法主採文獻演繹法與義理分析法，將四十八組問答逐項整理、歸納分析再分門別類，主旨類似歸屬同項大類，但亦發現同一組問答，往往不只涉及單一要義，故採複合選項進行主旨分類，最後得出結論作表；參考釋聖嚴〈明末的淨土教人物及其思想〉¹⁵，對《四十八問》的簡要敘評，分成九大種類，第一類：「心淨與土淨」，先概述「心淨土淨」思想的本緣始末，再選輯《四十八問》中一則與「心淨與土淨」，較相關內容詳析(以下各類亦同，但本文此次僅針對其中二大類論述)；第二類：「事懺與理觀」，第三類：「念佛與一心」，第四類：「佛性」，第五類：「往生與品位」，第六類：「不淨觀」，第七類：「夢境與幻境」，第八類：「女性與女相」，第九類：「其他」，含

¹³《淨土聖賢錄》初編，卷 7：「虞淳熙，字長孺，錢塘人。生而長臥不瞑，三歲，唱佛號不絕口，蓮華寶樹，現於室中，以告祖母。祖母曰，此西方瑞相也。因教之習定，遂時時垂目端坐。弟淳貞，字僧孺，少而相得，居母喪，共習天臺止觀。」CBETA, X78, no.1549, p. 290, a4-5 // Z 2B:8, p.167, d11-12 // R135, p. 334, b11-12。

¹⁴ CBETA, X88, no. 1646, p. 258, b22-c1 // Z 2B:22, p. 473, c7-10 // R149, p. 946, a7-10。

虞淳熙傳記有兩種文本，一種是其好友黃汝亨所寫《吏部稽勳司員外郎德園虞公墓誌銘》，收入黃汝亨《寓林集》卷一五，明天啟四年刻本。

又收入賀複征《文章辨體匯選》卷七二二，文淵閣四庫全書本，1410 冊，頁 444 上-447 上。

另一種版本就是此筆者所引，同時收錄于彭希涑《淨土聖賢錄》卷七，和彭際清《居士傳》卷四二中。也分別可見於河村照孝編集《卅新纂大日本續藏經》，第 78 冊和第 88 冊。

¹⁵ 釋聖嚴：《明末佛教研究》，〈明末的淨土教人物及其思想〉(臺北：法鼓文化，2000)，頁 67，4~6 行。

與儒、道及其相關，未編入前述八大類者。在前述九大類中；目前只重點挑選「心淨土淨」，及「一心念佛」此二大類，為此篇重點論述主題。嘗試以「念佛與一心」，貫穿此節與其後陸續小節，以便論及禪淨共修時，可做最為重要的背景論述。釋聖嚴寫於 1975，東京立正大學的博士論文《明末中國佛教の研究》，於 1987 回台後再以中文重翻騰寫，由東初出版社(今台北法鼓文化前身) 印行，廣泛深入明代禪、淨、唯識《明末佛教研究》中言¹⁶：蓮池的《彌陀疏鈔》與《禪關策進》二書主用「體究念佛」，此法和「參究念佛」雖本質上類似，但實際共修操作仍略有一些差異存在，而此一論點，亦有無異元來禪師(1575-1630)，為株宏提出論證與補充述要¹⁷，比起前二本，蓮池早為後人熟知的大作外，雲棲更早期《四十八問》的第一則問答，所提出的「其心淨者，其土淨也」¹⁸，也深深影響同處明代，時間略為後期的無異元來(生於明神宗萬曆三年，約晚株宏 40 年)淨土思想，釋聖嚴《明末佛教研究》：前述「心淨土淨」觀念，原本亦屬禪修行者的立場，其來源也出自《維摩經》，若心淨得國土淨的思想而來。¹⁹並自宋朝、歷經明清二代數百年之後，更加綿延流長延續至現當代，可說與今日漢傳佛教在世界各地普遍推行，禪淨共修的觀念與方法等最息息相關。

以下 9 大類表，簡析《四十八問》重點義理後，正對應大正大學石上壽應所提：《四十八問》在蓮池著作中，足可凸顯株宏早期禪淨教學之實踐，與其後在畢生度眾行持，始終精進秉持「念佛不礙參禪，參禪不礙念佛」²⁰禪淨共修的高相關性，與

¹⁶ 《明末佛教研究》，頁 163，10~12 行。

¹⁷ 《無異元來禪師廣錄》卷 24，卍續藏經 125 冊，297 頁下。明僧無異元來(1575~1630)撰，法孫弘瀚、弘裕共編，清康熙十年(1671)刊行。又稱《博山大巖和尚廣錄》，共三十五卷。

¹⁸ 《答四十八問》卷 1：「心淨土淨。語則誠然」(CBETA, X61, no. 1158, p. 505, a18 // Z 2:13, p. 192, b16 // R108, p. 383, b16)。

¹⁹ 《明末佛教研究》，頁 163，12 行。

²⁰ 《雲棲法彙(選錄)(第 12 卷-第 25 卷)》卷 13：「古謂參禪不礙念佛，念佛不礙參禪。又雲：不許互相兼帶，然亦有禪兼淨土者，如圓照本真歇了，永明壽，黃龍新，慈受深等諸師，皆禪門大宗匠，而留心淨土，不礙其禪。故知參禪人雖念念究自本心，而不妨發願，願命終時往生極樂。」CBETA, J33, no. B277, p. 50, b27-cl。

此文本《四十八問》的特殊性與對比性²¹。劉紅梅在〈蓮池大師禪淨關係論〉，亦引用《株宏蓮池大師全集》之《四十八問》第一組「心淨土淨」的問答：淨土一門，有事有理，唯心淨土，是從理說，淨心是淨土；西方淨土，是從事說，淨心乃淨土之因。事依理起，理得事彰，事理交資，不可偏廢。²²

表 3. 1. 1 :《四十八問》分類表
(9 大類別，同組問答要旨可複選多種類別)

主旨	心淨 /土 淨	事懺 /理 觀	念佛 / 一 心	佛性	往生 / 品 位	不淨 觀	夢境 / 幻 境/ 魔境	女性 / 女 相	其他 (儒 道)
問 答 編 號	1,6,7 ,14,2 8,31, 41	1,10, 11,25 ,36,3 7,39, 40,4 2, 43, 44	2,8,1 0,15, 16,1 7,18, 19,2 325, 26,2 7,30, 34,3 5,36, 37,4 2,47, 48	2,10, 15,2 7,32, 34	8,9,1 1,24, 29,3 0,46	44	4,20, 38,3 9	13,4 1,44	3,5,6 ,12,1 8,21, 2223 ,33, 45
計	7 組	11 組	20 組	6 組	7 組	1 組	4 組	3 組	10 組

(一)「心淨與土淨」

回溯經典研究，「心淨土淨」思想，廣為人知的早期經典依

²¹ 石上壽應：〈『阿彌陀經疏鈔』と『禪關策進』の關係〉，《大正大學大學院研究論集》34 卷(2010)頁 122，第一段。

²² 劉紅梅：〈蓮池大師禪淨關係論〉，《安徽大學學報》第 27 卷第 6 期(2003 年 1 月)，頁 44，行 21~22。

據，出自《維摩詰所說經》卷1《佛國品第一》²³，釋聖嚴《人間淨土的維摩經》書中提到，貫穿《維摩經》的一致說法：若自心能夠清淨，國土自然清淨，亦即「自心若清淨，國土亦清淨」²⁴。肯尼斯·田中(Kenneth K. Tanaka)《中國淨土思想的黎明》言：其實「淨土」一說，最開始可能由「國土」的概念再慢慢轉化到「佛土」來的²⁵，(另有一說法，應是梵文原典漢譯化的過程使然)²⁶，若從鳩摩羅什翻譯《維摩經》中亦可窺見端倪²⁷，

²³但關於「心淨」一詞，更早曾出現在《雜阿含 267 經》(南傳·相應部 22 相應 100 經)中有以下的一段文字：「長夜心貪欲所染，瞋恚、愚癡所染，心惱故眾生惱，心淨故眾生淨。」CBETA, T14, no. 475p. 538, c4-5。

另有，印順導師於《華雨集第三冊》中也寫到：「由於心是內心的通稱，也可說內心的統一，所以『雜阿含經』說：「心惱[染] 故眾生惱[染]，心淨故眾生淨」(大正二·六九下、南傳一四·二三七)；心可說是染淨、縛脫的樞紐所在了！」(Y 27p143)

²⁴釋聖嚴：《人間淨土的維摩經》(臺北：法鼓文化，隨身經典：17，2000)，頁 19-20。

²⁵肯尼斯·田中(Tanaka, Kenneth) 原著；馮煥珍、宋捷譯，《中國淨土思想的黎明—淨影慧遠的〈觀經義疏〉》，上海古籍出版社，2008，頁 2。

Kenneth K. Tanaka "The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine Ching-Ying Hui-Yuan's Commentary on the Visualization Sutra". State of University New York Press, 1990.

以下隨後二則腳注，皆同引自《中國淨土思想的黎明》，〈第一章，淨土思想在印度和中國前慧遠時期的開展〉頁 2。

肯尼斯·田中：具體指稱「淨土」的這個詞在 8 世紀中期前，所翻譯的任何「淨土」經土中卻都沒有出現。然後，作者又在前述文字的注釋一中援引藤田《原始淨土思想》(頁 507-511)中指出：依藤田「淨土」這個概念在《無量壽經》(T360.12.267b25)中出現的這一次，本不是具體指極樂世界，而是指一般的佛土。這一次也是早在於玄奘法師所翻譯的《稱讚淨土佛攝受經》(T367.12.)之前，淨土諸經中的早期版本中唯一一次出現此概念。但之後的玄奘譯本「淨土」的概念就出現很多次，甚至在玄奘譯本的標題中都能見到。

²⁶同上，肯尼斯·田中接者在同一注釋中寫到：《稱讚淨土佛攝受經》(與玄奘法師翻譯所根據的不是同樣的版本)的梵文寫本，卻沒有任何與「淨土」這個概念對等的梵文詞，由此導致，藤田主張，玄奘翻譯時插入了梵文原本所沒有的「淨土」這個概念。

另，筆者以下略引述一則玄奘法師所譯：《稱讚淨土佛攝受經》卷 1：「又，舍利子！極樂世界淨佛土中，無量壽佛常有無量聲聞弟子，一切皆是大阿羅漢，具足種種微妙功德，其量無邊不可稱數。舍利子！彼佛淨土成就如是功德莊嚴甚可愛樂，是故名為極樂世界。」(CBETA, T12, no. 367,

佛對寶積菩薩所問「菩薩淨土之行」的回答：

《維摩詰所說經》卷1〈佛國品〉：「若菩薩欲得淨土，當淨其心；隨其心淨，則佛土淨。」²⁸

由上可知，菩薩發願往生淨土，只要完全清淨己心，即見清淨佛土示現。強調佛的國土其實一直都是清淨的，只為廣度眾生故意示現不淨。²⁹此「隨其心淨，則佛土淨」觀念，《維摩經》〈佛國品〉多次提到，例：「依佛智慧，則能見此佛土清淨。」³⁰再三敘述：「若人心淨，便見此土功德莊嚴。」在大乘經典也處處提示，只要心念淨化、行為淨化，便可體驗此世界是佛國淨土。筆者回溯相關文獻發現，淨土思想教義與修行法門、時空背景的濫觴，參肯尼斯·田中(Tanaka, Kenneth)原著，馮煥珍、宋捷合譯：《中國淨土思想的黎明—淨影慧遠的觀經義疏》，第一章〈淨土思想在印度和中國前慧遠時期的開展〉五大階段劃分法可知，最初第一個階段，早在西元前5世紀即顯端倪起源³¹，到第二個階段--西元前2世紀：過去現在三世諸佛觀念

p. 349, c10-14)

²⁷ 同上，肯尼斯·田中：「淨土」本是反應與「清淨佛土」的大乘菩薩行相關的概念。

形容詞-名詞合成的「淨土」這個詞，鳩摩羅什是最早在其漢文翻譯中所採用的人之一。羅什在所譯的《維摩詰經》中用了20次，但藏譯本與之相對應的3個例子是「清淨的佛土」，其餘17次是「佛土」。肯尼斯·田中因此結論：羅什是用「淨土」這個詞來意譯(gloss translation)與上文提及的「清淨佛土」這個與大乘概念有關係的詞彙了。

²⁸ CBETA, T14, no. 475, p. 538, b26-c5。

²⁹ 《維摩詰所說經》卷1：「佛語舍利弗：『我佛國土常淨若此，為欲度斯下劣人故，示是眾惡不淨土耳！譬如諸天，共寶器食，隨其福德，飯色有異。如是，舍利弗！若人心淨，便見此土功德莊嚴。』」CBETA, T14, no. 475, p. 538, c25-29。

³⁰ 《維摩經》卷1〈佛國品〉：「螺髻[10]梵王言：『仁者心有高下，不依佛慧，故見此土為不淨耳！舍利弗！菩薩於一切眾生，悉皆平等，深心清淨，依佛智慧，則能見此佛土清淨。』」(CBETA, T14, no. 475, p. 538, c16-20)[10]梵+(王)【元】【明】【CB】。

³¹ 肯尼斯·田中(Tanaka, Kenneth) 原著；馮煥珍、宋捷譯，《中國淨土思想的黎明—淨影慧遠的〈觀經義疏〉》(上海：上海古籍出版社，2008)，頁4-5。

的發展；終於，第三個階段--西元 1 世紀：「阿彌陀佛淨土」觀念開始出現；第四個階段--從第 3 世紀起³²：「觀行與稱名」思想與明確的修行法門，已被修行者親自體用實踐；最後第五個階段--西元 5 世紀：³³「批判性注述傳統」形成；肯尼斯·田中依照相關文獻及出土遺跡時間推演形成，五階段大綱編年式淨土思想階段分類，他認為所謂的「淨土佛教」，應起源肇始第三個階段，即約西元 1 世紀，而前兩階段(約西元前 5-2 世紀)，是朦朧漸進地，逐步形成淨土思想背景時期。³⁴

第一組問答，吏部(文官名)³⁵虞德園³⁶首先提問，因那時人們雖理解觀念，但在實際使用上，卻經常產生問題，雖知曉「念佛念心，心淨土淨」，卻也易片面解讀空性，膠著自我落入偏空，不認為真需要往生到西方阿彌陀佛的極樂淨土；為對治此，則更明確解釋：世人一時聽聞此語，認為只要念佛完全清淨自己內心，待自心清淨或可見到唯心淨土；話雖如此，即使經常反省淨自、卻也可能太過執持自我，導致落入偏空狀態，猶仍不覺、沾沾自喜，反不認為真需要往生西方淨土；再說「心土一如」則言，只要己心清淨就可見唯心淨土，蓮池在「黃壤豈侔金界……」等答覆時再舉實例敘述，此娑婆世界以佛法究竟義角度，皆非真實境地，例：蚯蚓等微細眾生潛藏於泥土中，故此娑婆紅塵的滾滾黃土，怎能和西方極樂世界中，以七寶鋪建創造的金界銀沙相比等同呢？侔字釋為：「相等」意。義同《文選·任昉·王文憲集序》：「一言之譽，東陵侔於西山。」

³² 同前註，頁 5，行 6-8。

³³ 同前註，頁 13。

³⁴ 肯尼斯·田中(Tanaka, Kenneth) 原著；馮煥珍、宋捷譯：《中國淨土思想的黎明—淨影慧遠的〈觀經義疏〉》(上海：上海古籍出版社，2008)，頁 5，行 5。

³⁵ 職官名，舊時官制的六部之一。掌管官吏的銓敘、勳階、黜陟(任免、考課、升降、調動等)等事，長官為吏部尚書，位次在其他各部之上。漢時有常侍曹，主管丞相禦史公卿之事；東漢改為吏部曹；魏晉後皆稱「吏部」。因專司銓選，故亦稱為「銓部」(Ministry of Official Personal Affairs in feudal China)古官制六部之一。

漢典 <http://www.zdic.net/c/8/FC/265236.htm>。201909

³⁶ 虞德園(淳熙)吏部，曾為餘言：記得前生為張秋左近河塹間土地，……。
萬曆野獲編：第二十七卷-中國哲學書電子化計畫 <https://ctext.org>。201909

以及唐·陳鴻《長恨傳》：「姊妹封國夫人，富埒王宮，車服邸第，與大長公主侔矣。」雲棲用典故成語——「鼈誠戴嶽，持地何若搏空。」搏字有二解：一、捏聚搓揉成團。如：「搏弄」、「搏土」、「搏面」。例《文選·枚乘·七發》：「楚苗之食，安胡之變飴，搏之不解，一啜而散。」二、憑藉。《莊子·逍遙遊》：「搏扶搖而上九萬裡。」大鼈龜雖可於此世界，頂戴背負五湖山嶽之重，即便如此，亦僅能勉強支持娑婆世界、成住壞空中某一處地界，這又如何能與真正明瞭知曉，第一問此處所言「空」的佛法真義「空性」同日而語呢？……其後連串列舉「丹台、蓮萼、脈絡」等，則用普通人之肉身器官意欲並舉，如何等同西方彌陀清泰故鄉的實地莊嚴，或堪比淨土世界的七寶行數羅網，若仍舊缺乏真實修持功夫境界，則可能引起風水凶吉導致子孫興衰。正如同依、正報彼此互融，顯示隨機感應等摩合差錯。就是沒有委託於正確的因果，不能夠窮盡達於十妙，故虞德園求問教誨對治惡見。原文：

第一問：世人聞念佛念心，心淨土淨之語，因膠執內心，拂拭令淨，偏空自喜，撥無西方。及語心土一如，則曰我心匪石，懷土奚為，蚓實含泥，黃壤豈侔金界，鼈誠戴嶽，持地何若搏空。蓋亦喻似丹台，象比蓮萼，四十脈絡，以當寶網交羅。一靈內朗，以況彌陀安住。近肺約西，通舌為池，法譬而已，無論實境，則有引風水之凶吉，致子孫之興衰，例依正之互融。示機感之摩忒，此猶未委正因，未窮十妙。更求明誨，傾此惡見。

第一答：心淨土淨，語則誠然。但語有二義：一者約理，謂心即是土。淨心之外，無淨土也。二者約事，謂心為土因，其心淨者，其土淨也。若執理而廢事，世謂清閒即是仙，果清閒之外，無真仙乎。至如攬身分而言淨土，此則邪見尤甚，苦報彌深，蓋吾佛唯明一心，而膠人恒執四大，是故認肉絡為寶羅，指妄想為真佛，肺屬西而便名金地，舌生津而遂號華池，鄙偽千途，莫可枚舉。豈知革囊不淨，幻質非真，徒費辛勤，終成敗壞。而複迷醉無知，竊附於心淨土淨之說，不但愚夫愚婦惑之，

士大夫亦有受其害者，良可歎也！³⁷

於此可知，雲棲³⁸謂「心淨土淨」，有二重義：一、從「理」說，心是土，淨心之外，無淨土也；二、從「事」說，心是土因，其心得淨之人，其土得淨也。若執理而廢事，乃世人所謂清閒是仙人，從用上說，果「清閒之外，無真仙乎」……若將身與淨土全都分開論述，雲棲指出這可能是更深的邪見、苦報更深。因此，佛唯明一心，指出凡人若太執持四大色身，錯認自身脈搏經絡為莊嚴寶池或七寶羅網，如：以個人妄想為真佛，此類現象多不勝舉。總之，眾生不知肉身非淨、幻象非真。

要旨有人認為念佛只要達到清淨己心即可，以此想法不斷清淨自己內心意識，可能易落入偏空反不自知還沾沾自得，此人認為只要己心清淨，不一定非得往生西方淨土。雲棲駁斥此說豈非無知，絕非真正心淨土淨。其答曰「心清淨，國土淨」有此一說，但更明確解釋，應從事與理兩面闡述，一從理，心是土意義在：只要能清淨自己本心，自可體會到淨土勝義諦；二從事，自心清淨是淨土的因，心是因，淨土是果……，故心清淨了，能使自心的佛土也隨著清淨。李世傑在〈淨土的分類〉言³⁹：「理」上看是唯心，「事」上則是顯現能往生「淨土」，理事不二。故蓮池主張唯心淨土者，亦應體會西方淨土勝義，持續不斷清淨自心外，也需發願往生真正的西方佛土，與諸上善人聚會一處，聞彌陀說法以免落入自我的空有偏見⁴⁰。釋聖嚴亦在《明末佛教研究》中言：淨土宗宜涵蓋唯心淨土、人間淨土、天國淨土、諸佛淨土，……中國淨土的內容，可由他力的彌陀淨土，會通自力的唯心淨土。但明末諸家普遍致力闡發唯

³⁷ CBETA, X61, no. 1158, p. 505, a9-b3。

³⁸ 以下一段資料改寫參考，源自《雲棲法彙》「手著」篇，《竹窗三筆》。

³⁹ 張曼濤編；李世傑著：《現代佛教學術叢刊·六七·淨土思想論集（二）》，〈淨土的分類〉（臺北：大乘文化出版社，1979），頁312。

⁴⁰ 《雲棲法匯（選錄）（第12卷-第25卷）》卷19，答四川黃慎軒太史：「手書至，知為道真懇，日倍月增，喜慰喜慰！復見座右數語，尤為警切。願常如是用心，淨之又淨，淨極光通達，自性彌陀不求而自獲矣。何慮參之不徹也。」CBETA, J33, no. B277, p. 121, c28-30。

心淨土，為淨土思想的極則⁴¹。劉紅梅在〈蓮池大師禪淨關係論〉⁴²：蓮池大師從理事關係對「唯心淨土、無生與往生、無念與念佛」進行融通，在其看來唯心淨土與西方淨土兩相不礙，若單以唯心之說而廢十萬億剎外的西方極樂淨土，甚是可惜、錯會唯心之旨。此外，筆者也注意到《四十八問》內容中，出現華嚴一真法界，及善財遍訪大善知識的五十三參，在《大方廣佛華嚴經》卷 19〈夜摩宮中偈贊品〉，一段廣為人知的偈語：「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」⁴³此處唯心和筆者本文所探討《四十八問》中「心淨國土淨」的唯心淨土，是否也有會通處，尚待後續研究。

(二)「念佛與一心」

蓮池大師曾特為《阿彌陀經》作疏，然釋聖嚴晚年重要著作，《聖嚴法師教淨土法門》亦言，其提倡的「念佛三昧」修法，和歷代淨土的祖師不全然相同⁴⁴：雲棲所依非淨土三經，而是《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》。二者主要差異，乃經典依照的原始文本略別，法師言：蓮池認為念佛若達三昧，即可得見法身佛⁴⁵，並對其門下修此法門者多所描述：他(蓮池)的弟子、特別在家弟子修成念佛三昧者相當多，明末《居士傳》、《淨土聖賢錄》中紀錄不少。影響所及，近代仍十分盛行持名念佛，並尊稱其淨宗八祖⁴⁶。可知株宏對念佛法門的重視與宣導的卓越功效。釋聖嚴在《明末佛教研究》更提：雲棲解釋「一心」，分事與理兩路：事一心是念念專注，理一心是人人本具的靈妙真心⁴⁷。在此，雲棲解「一心念佛」與早期諸家，提出的念(或唸)佛又有何不同？

⁴¹ 釋聖嚴：《明末佛教研究》（臺北市：法鼓文化，2005），頁 94，行 13。

⁴² 劉紅梅：〈蓮池大師禪淨關係論〉，《安徽大學學報》第 27 卷第 6 期（2003 年 1 月），頁 44。

⁴³ CBETA, T10, no. 279, p. 102, a29-b1。

⁴⁴ 釋聖嚴：《聖嚴法師教淨土法門》，法鼓全集第 10 輯第 11 冊（臺北市：法鼓文化，2005 年），頁 202，行 8~14。

⁴⁵ 同前註，頁 202。

⁴⁶ 同前註，頁 202。

⁴⁷ 同前註，頁 202。

初期弘揚淨土如東晉高僧廬山慧遠（334~416，一說417），俗姓賈，並州雁門樓煩縣（今山西省甯武附近）人。釋聖嚴在《明末佛教研究》論及⁴⁸，慧遠主張「念佛三昧」定的實踐，行者於阿彌陀佛像前，潛修「專思寂想、智寂一致」，因其廣弘闡釋、結社唸佛，後世推慧遠為淨宗初祖。但淨土法門直至唐高僧善導（613~681）才算完善，善導大師乃集淨宗大成，世稱譽為「彌陀化身」⁴⁹。黃啟江〈彌陀淨土的追尋—北宋「往西方」著作的探討〉⁵⁰，亦述及慈雲遵式所教稱名念佛法。黃繹勳則於〈永明延壽之淨土法門〉⁵¹言，稱名誦唸之佛號專指「阿彌陀佛」名號，（此「唸」指口中高聲唸出、或唱誦出佛號，同時清楚記數），演變為求生西方淨土主要修行方式之一；Kenneth Tanaka（田中肯）研究推論：不同於廬山慧遠，二百多年後隋淨影寺慧遠（523~592），可能是漢傳佛教史上首開先河，於其所撰淨土的經疏著作中，正式包含口誦稱唸（念）「阿彌陀佛」名號為淨土法門之一的僧人⁵²。釋聖嚴在〈蓮池大師的淨土思想〉⁵³，提及雲棲特重《阿彌陀經》，認為此經提倡的「持名念佛」法門簡便、功效易成，故不餘遺力鼓吹且實踐修持，法師更言蓮池的淨土思想，乃依據華嚴五教（小、始、終、頓、圓），判攝《阿彌陀經》為頓教，依照此經所說，娑婆世界的薄地凡夫，若稱名念佛得到一心不亂，命終即得往生西方淨土，再接再厲、持續修至「無生法忍」畢竟成佛；換言之，往生並留在西方淨

⁴⁸ 《明末佛教研究》：「念佛法門，本系禪觀行的一支，所以在中國早期弘揚淨土教的大師，如東晉的廬山慧遠（334~416年），主張念佛三昧定的實踐，於阿彌陀佛像前，作專思寂想、智寂一致的修法。」法鼓全集2005網路版（第1輯第1冊，頁95，行4~6）。

⁴⁹ 淨宗法師：《善導大師的淨土思想》（臺北市：淨土宗文教基金會，2014年03月）。

⁵⁰ 黃啟江：〈彌陀淨土的追尋—北宋「往生西方」著作的探討〉，《故宮學術季刊》第16卷no.1，（1998），頁23。

⁵¹ 黃繹勳：〈永明延壽之淨土法門〉，《冉雲華先生八秩華誕壽慶論文集》（臺北：法光佛教研究所，2003）。

⁵² 肯尼斯·田中 Kenneth Tanaka 著；馮煥珍、宋捷譯：《中國淨土思想的黎明—淨影慧遠的〈觀經義疏〉》（上海：古籍出版社，2008年11月）。

⁵³ 釋聖嚴：〈蓮池大師的淨土思想〉，《現代佛教學術叢刊》第65期（臺北：大乘文化，1980），頁322。

土的行者，經常得以速證道、成就佛果。在《聖嚴法師教淨土法門》亦言：「蓮池大師講『一心稱名』，即《阿彌陀經》的『一心不亂』。進一步將一心分為事一心和理一心。事一心即統一心⁵⁴，理一心則是見性、開悟，與《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》所說相同。⁵⁵」此外，《淨土資糧全集》編輯者一莊復真，曾皈依雲棲座下法名「廣還」；蓮池示之以：「見性其體也，度生其用也。文殊謂修行莫如念佛，正今日之急務，子其勉之。」雲棲還授莊修習《文殊說般若經》的念佛三昧法，此人日課「阿彌陀佛」五萬聲，以九十日為一期，念不到半期，「此心寂然，恍若有得」。⁵⁶綜言之，「稱名念(唵)佛」又云「持名念(唵)佛」，乃現代流傳最廣泛的淨土法門，若一心一意口誦稱念阿彌陀佛聖號，念念相續得不間斷，最終體會統一心，即所謂「一心不亂」，必能福慧增長、罪障淨除，臨終時心不顛倒、蒙佛接引、往生彌陀淨土。梵僧康僧鎧譯出《無量壽經》，此經中的第十八大願，亦提出阿彌陀佛「本願」，強調「持名」的重要性與持名往生的必然性。此略舉雲棲「一心」重要問答：

第九答：即念即佛，則念佛何非宗。析空而念藏也，體空而念通也，次第而念別也，一心而念圓也。則念佛何非教，一舉雙得，誰謂無成，前通後融。不名為奪。如是往生，固無疑矣，祇恐自生分別，心掛二途，愆繇[已>已]生。非佛法咎。至若過能改悔，位實難量。釋迦翹勤七日，而正覺先成。廣額放下屠刀，而菩提立證。下品疑城，未足限之矣。⁵⁷

雲棲開宗明義、次第清楚、逐項強調，能辨析理解「空性」而念佛，就能通達藏教；或直接體悟「空性」以此念佛，則可達至通教；有的人需採漸進次第的方式，學習「空性」及念佛則是別教；最後能達到高度專注、一心一意的念佛可謂圓教

⁵⁴ 釋聖嚴：「統一心，它有三個層次：1.身心的統一，2.內外的統一 3. 前後念統一。」出處：《禪的世界》，法鼓全集第4輯第8冊，(台北：法鼓文化，2005)，頁102，行15~16)。

⁵⁵ 《聖嚴法師教淨土法門》，頁204，行6~8。

⁵⁶ 《明末佛教研究》，頁138，行6~15。

⁵⁷ CBETA, X61, no. 1158, p.506, b19-20 // Z2:13, p. 193, d5-6 // R108, p.386, b5-6)。

。總結，蓮池言：只要真正修持「一心念佛」，就可通達天臺最高教判圓教的層次。故釋聖嚴在《明末佛教研究》結論，雲棲主張且強調實際上使用的修行方法，就是「念佛」和「一心」⁵⁸。在蓮池的《彌陀疏鈔》中，更耳提面命再三闡明，念佛一門有「四大方便」⁵⁹。是最最快捷的法門。釋聖嚴在《明末佛教研究》中，對比雲棲株宏和孤山智圓（976~1022）⁶⁰如下：雲棲依《觀無量壽佛經》，是「一心作觀」；若依《阿彌陀經》，則是「一心稱名」。雲棲不太贊成智圓提出：《觀無量壽佛經》為「定善」，《阿彌陀經》屬「散善」。蓮池觀點：《觀無量壽佛經》和《阿彌陀經》兩經同依「一心」，故無不同。一步詳析《阿彌陀經》「一心不亂」的「一心」二字⁶¹，在其註解的《彌陀疏鈔》中，有以下三段簡說，稍釋「一心」和圓教「頓」的關係：一、「不以有心念，不以無心念，不以亦有亦無心念，不以非有非無心念。」二、「念而無念，是名一心。」三、「一心不亂，不異一念不生，焉得非頓。」此正好呼應第九組主旨：「一心而念圓也」。此「一心」念佛⁶²，特指「持名」的功能，執持「阿彌陀佛」，持之如法便得「一心」。雲棲別引隋天臺智者大師《觀音義疏》論點⁶³：一心稱名，有事有理，存念觀音，無有間斷，名「事一心」，此心與空慧相應，名「理一心」。如此更加清楚，株宏如何將持名念佛，再細分成「事持」與「理持」這二大部分。釋聖嚴在《明末佛教研究》也重點提及⁶⁴，既然持名念佛最終可達「一心」，那麼「事持」和「理持」的往生品位高低或持念方法心態又有何異同呢？蓮池認為：「事持」得以下品三生(上/中/下)往生淨土；「理持」則有高低或是深淺之差別。釋

⁵⁸ 《明末佛教研究》，第 152 頁。

⁵⁹ 卍續藏經，冊 33，頁 341《彌陀疏鈔》卷一，所謂四大方便：(1) 不值佛世，得常見佛。(2) 不斷惑業，得出輪回。(3) 不修餘行，得波羅密。(4) 不經多劫，得疾解脫。

⁶⁰ 《明末佛教研究》，第 172 頁。

⁶¹ 《明末佛教研究》，第 172 頁。

⁶² 《阿彌陀經疏鈔》卷一，頁 351。(《卍續藏》三三·三五—頁)。

⁶³ 《大正藏》：《觀音義疏》卷上，「經云：一心稱名，有事有理。」，第 34 冊，頁 923。

⁶⁴ 《明末佛教研究》，第 172 頁。

聖嚴並在書中分析，此尚可和《觀無量壽佛經》中的三觀修法⁶⁵，冥契不二，更提高了往生者的輩階品位。總之，蓮池所倡的念佛法門，有二大主要特點：念佛心性為「理」，念佛身名為「事」。「理」念見真佛，「事」念見應佛！⁶⁶雲棲亦因閱讀高峰原妙（1238~1295）的《高峰語錄》，而提出古大德常用「參究」此法，可和「念佛」結合，亦即「參究念佛」更易得力而功夫有省，釋聖嚴於《禪門驪珠集》亦言：唯時師意，並匡山（慧遠之淨土）永明（延壽之宗教禪淨）而一之，更錄古德機緣中吃緊語，輯成《禪關策進》一冊，並刻印以示參究之訣。由此可見，雲棲明如何明達揭示，禪淨共修，不出「一心」⁶⁷。

四、《四十八問》暨禪淨共修

株宏早在《四十八問》時，起初修行渡眾階段，即相當重視「一心念佛」，藉此一方順勢與圓教華嚴義學「一即一切」接軌，更進一步地銜接，其在《禪關策進》彙編時所提的「參究念佛」，（「參究念佛」此一詞在《禪關策進》一書中大約出現三次，加上《雲棲法彙》四次，約共計至少七次以上之多）⁶⁸，

⁶⁵ 《阿彌陀經疏鈔》卷一，頁 352。（《卍續藏》三三·三五二頁）。

⁶⁶ 《阿彌陀經疏鈔》卷一，頁 352。（《卍續藏》三三·三五二頁）。

⁶⁷ 《禪門驪珠集》：「更錄古德機緣中吃緊語，編業之曰：《禪關策進》，並刻之以示參究之訣。蓋顯禪淨雙修，不出一心。以上摘自《雲棲法彙·大師塔銘》，出處：《法鼓全集》第 4 輯第 2 冊（台北：法鼓文化 2005），頁 375，行 1~3。

⁶⁸ 《禪關策進》卷 1：「或參究念佛，隨守一則，以悟為期，所疑不同，悟則無二。」CBETA, T48, no. 2024, p. 1098, b8-9。

筆者以「參究念佛」一詞，在 CBETA2018 線上版的《禪關策進》卷 1 中，進行字詞搜尋統計，共出現 3 則，頁數約在第 1098~1104 之間（《大正藏》冊 48，經號 2024），（T48n2024_p1098b08/p1104b20/ p1104c19），以上略舉第一則，下隨後二則。

《禪關策進》：「參究念佛，要緊在念佛的是誰？迴光返照深入疑情，若話頭不得力，還提前文，以至末句，使首尾一貫方有頭緒，可致疑也，疑情不斷，切切用心，不覺舉步翻身，打個懸空筋斗，卻再來吃棒。」（CBETA 2019.Q2, T48, no. 2024, p. 1104b20-24）。

《禪關策進》：「毒峯天奇，皆教參究念佛，空穀何故謂，不必用此等法，蓋

可說蓮池在《四十八問》基礎上撰述，終於完成後代熟知的代表作之一《阿彌陀經疏鈔》，《四十八問》亦可窺見其在嘗試調和，淨土(念佛)與其他宗門如：華嚴、天臺、禪、律用心之深，不只往上承續宋代淨宗六祖—永明延壽⁶⁹禪淨共修⁷⁰理路，更順勢一路影響，直到清朝乃至現代的「禪淨共修」。陳建煌在《禪淨何爭》第六章第四節言：聖嚴法師乃繼承雲棲株宏「參究念佛說」，法師並視雲棲株宏與永明延壽為雙璧，更將其「禪淨共修」的法門大力發揚，進而開展出其所創辦的法鼓山教團，推動「提升人的品質，建設人間淨土」準則依據。⁷¹法師在〈蓮池大師的淨土思想〉一文中言⁷²，株宏繼承宋永明延壽禪淨同歸(西方淨土)，再更加積極宣導禪淨共修。同時，蓮池又據「華嚴五教」教判，將《阿彌陀經》判為頓教所攝，且能兼通終教及圓教。正攝於頓教，故此經強調雖薄地凡夫，只要能持名念佛，一向專修即能往生淨土，得不退轉，以當身成辦生死大事，以念佛生西方淨土，然後速證得佛果。蓮池普勸眾生一心執持、成就念佛三昧，事持稱名，理持參究，老實念佛至事一心得定心，至理一心得明心，得見自性法身的阿彌陀佛。⁷³正因祖師精進不懈的性格特質，和因應大時代動盪產生的使命感，不論當代領眾開闢叢林，或後世影響佛教界禪淨共修的通行都能風行

是隨機不同。任便無礙。」(CBETA 2019.Q2, T48, no. 2024, p. 1104c19-21)。

⁶⁹ 永明延壽大師(904~975) 唐末五代僧，淨土宗六祖，法眼宗三祖。臨安府余杭(浙江杭縣)人，俗姓王，字仲玄，號抱一子。

⁷⁰ 星雲大師：唐朝永明延壽禪師是中國佛教史上，首位透過宗門禪而融攝教、律，並提倡禪淨共修法門者。永明禪師以禪淨融通法相、三論、華嚴、天臺等各宗派教義，並主張「祖佛同詮」、「禪教一體」的思想，他於天臺德韶禪師處悟得玄旨，是為法眼宗第三代祖師，同時也因勸人念佛，誓願弘修淨土法門，而為淨土宗第六代祖師。元代僧人優曇普度撰《蓮宗寶鑒》讚歎永明禪師：「稱宗門之標準，淨業之白眉。」永明行解並重，既得師家之傳承，又有實踐的真功夫。出處：《星雲大師文集·佛教叢書4—弟子》，[佛光山資訊網：星雲大師文集查詢](http://www.fgd.org.tw/) 201907。

⁷¹ 陳劍鏗：《禪淨何爭》—第六章，聖嚴法師「以禪攝淨」的詮釋及其運用，臺北：法鼓文化，2017年06月01日，頁253。

⁷² 釋聖嚴：〈蓮池大師的淨土思想〉，《現代佛教學術叢刊》第65期(198010)，頁320-323。

⁷³ 同註74。

草偃、化人無數。

(一) 此論之重要性及漢傳禪淨淵源

石上壽應提及《四十八問》結論⁷⁴，認為《四十八問》與《彌陀疏鈔》的成文時間，應是《四十八問》在前，然後《禪關策進》接續，再者才是《彌陀疏鈔》；若從雲棲的禪淨教學歷程，對照蓮池本人落款於《四十八問》前序分析，此論完稿於萬曆 12 年(1584)，若從其著作的時間歷程年表看來，這是相當早期的作品。基於此，壽應結論：《四十八問》明顯影響到其後《阿彌陀經疏鈔》，此蓮池代表作之問世；隨後雲棲再編纂一冊《禪關策進》；由此推演出以下論述：《四十八問》篇幅雖精要簡短，但虞淳熙所問內容(亦可參照《虞德園文集》)，卻相當一語中的，激發蓮池編辟入理的精采回覆，師徒間的禪機佛語快問妙答，不只在明代至今展卷閱讀仍舊發人深省！故在其全集《雲棲法彙》的翰海著作中，《四十八問》理應具有舉足輕重意義和地位。再由前序落款推測⁷⁵，雲棲是在出家 28 年後，50 歲左右完成此作，再由其著作年表，及後人所彙編的《雲棲法彙》全集知曉，《禪關策進》作於明萬曆 28 年(1600)，雲棲蓮池時年 66 歲；雖然《阿彌陀經疏鈔》因前無序文，後人多不確定真正完稿的時間，但從上述資料細讀研閱，清楚發現蓮池重要著作完成的時段，多在明世宗(朱厚熹)嘉靖 45 年(1566)，32 歲雲遊行腳開始，大約歷經五年之久，到杭州雲棲山麓駐錫之後；總之《阿彌陀經疏鈔》⁷⁶撰寫的約略時間，或可先依據《四十八問》前序落款(萬曆 12 年冬日)，應該可被合理推論，極可能介於之後，萬曆 12-28 年(1584-1600)的這 16 年間，亦即蓮池世歲約在 50-66 的這十六餘年之際。

⁷⁴ 石上壽應：〈『阿彌陀經疏鈔』と『禪關策進』の關係〉，《大正大学大学院研究論集》34 卷，頁 122 第一小段，2010 年。

⁷⁵ 《答四十八問》：萬曆十二年冬日杭沙門 [A3]株宏 識(CBETA 2019.Q2, X61, no. 1158, p. 505a3 // R108, p. 383b3 // Z 2:13, p. 192b3)[A3]：株【CB】，株【卍續】。

⁷⁶ 現代論述蓮池此代表作者甚多，此略提與本文較相關者，如郭麗娟(常慶法師)：〈《阿彌陀經疏鈔》「一心不亂」之研究〉，《中華佛學學報》第 3 期，臺北：中華佛教研究所出版，1999 年，3 月。

(二) 雲棲株宏禪淨修持對明清影響

明代佛教，不論僧眾叢林出世專修解悟，或居士佛教在紅塵入世修行，皆應可視為再生復興階段，日本佛教學者荒木見悟，曾以蓮池大師為研究主角，著作書名題為：近世中國佛教的曙光—雲棲株宏之研究，其翻譯者周賢博除提綱契領羅列重點外還有一段中肯評論：荒木教授這本以嚴謹「實證性研究成果」，所得的結論和觀點，可清楚得知：在近世中國佛教界中，雲棲株宏—蓮池大師確實擁有極高的隆盛信望，堪為一代典範佛門龍象⁷⁷；同時，近世以來(約明初始至近現代)中國「淨土宗」的發展，和整個佛教界的導向；若將蓮池大師所發揮出來的教化功能，和其所扮演具有決定性的歷史性角色，給排除在佛教「教學思想史」的研究範圍外的話，還想企圖檢視中國淨土宗發展史，甚至中國佛教發展史，那麼可謂緣木求魚⁷⁸。單只雲棲株宏一己所著，由後人搜羅編輯之文集內容相對多樣，闡揚佛經的、開示警眾的、日常隨筆的，與僧俗往來信劄及唱和詩歌等等，後世總稱《雲棲法彙》⁷⁹此部約數百萬字的大部作品，禪淨相關就占了相當高的篇幅比重。雲棲蓮池中心思想，主要在儒釋的融合與禪淨的合一，雲棲會採取禪的觀念和方法來弘揚淨土，不外乎使明代修禪者也能歸向淨土，淨土行者兼能得到禪修的實在利益，如此觀念草偃風行的推動，不但對明佛教界影響巨大，也影響其後的清朝一路延續至今。蓮池認為明末政治不安、社會動盪，天災人禍、內憂外患頻傳，更應重視佈施、持戒、度眾等培福的善業，更積極提倡戒殺、放生等種種社會運動，特為此撰寫〈戒殺文〉及〈放生文〉，文藻優美寓意深遠，明神宗之母慈聖皇太后篤信佛法，對此二篇短文甚是讚歎，特頒贈紫金袈裟一套，二度派遣使者迎請蓮池入宮，但昔時徧融曾叮囑株宏勿進權貴之門，故其以身體不適委婉推卻，最終雖

⁷⁷ 荒木見悟原著；周賢博中譯：《近世中國佛教的曙光—雲棲株宏之研究》，（臺北：慧明文化，2001），頁 23。

⁷⁸ 顧偉康：《禪淨合一流略》，（臺北：東大圖書公司，1997 民 86 年 11 月）。

⁷⁹ 明·株宏著，《雲棲法匯(選錄)第 12~25 卷》(J33, no.B277)。

未親自進宮，仍應允太后請法留下一偈。⁸⁰紹興明因寺僧人，雲門圓澄禪師之法嗣—麥浪明懷寫下這段高度肯定評語：「雲棲大師，實古佛之應身，潛斯惡世，來生此間，少稟生知，為當代臣儒，頓除恩愛，示菩薩遍行」⁸¹。麥浪禪師在《宗門設難》⁸²中，更認為晚明佛教的振興之功(其指淨土盛行)，應首推蓮池大師之宣導。

明末的佛教，雖不如隋唐黃金鼎盛，但各宗門教下彼此交流競妍，可堪稱曙光再現；明代重視修學淨土的人數眾多，僅只次於禪門，但若以在僧俗二界流行的程度：淨土則較諸禪宗，實則更加普及。《明末的佛教》一書對蓮池大師著墨甚詳故敘述如下：雲棲株宏既是禪門重鎮，更是淨土諸將的元帥。他以禪的觀念方法，用來弘揚淨土，使禪者歸向淨土，也使修行淨土者，得到禪修的實益⁸³。筆者特將釋聖嚴《明末的佛教》中，原制的「明末淨土教人物」總表⁸⁴，再挑出以雲棲為主，相關性較高的、或曾與當時僧信賢達相交，排名數量的前十位，再次列表製成以下表 4.2.1「明末主要僧侶與重要居士相交統計表」(僅以《居士傳》為主)，共計六十二名居士中，高達五十位是功名中人，且除本文探討的雲棲株宏蓮池外，與其他僧侶往來人士，也多僅限於《居士傳》資料所見，若未來再搜索考察其他史料，應有更多發現。《居士傳》中所提，明末居士大德雖約有四十四位，有些卻只存名號，無太多個人資料，無從明確獲知更多資訊，然以《居士傳》取捨標準，這些儒士多數並非沒沒無聞的白衣，幾乎可言《居士傳》的作者，乃以飽讀詩書的知識份子，做為收錄取捨的門檻，此正也反映出明末居士佛教的蓬勃發展。

⁸⁰《清涼山志》卷 3：「尊榮豪貴者，由宿植善因，因勝果必隆，今成大福聚。深遠罪福相，果中更植因，喻如錦上花，重重美無盡。如是修福已，複應慎觀察，修福不修慧，終非解脫因。福慧二俱修，世出是第一，眾生真慧性，皆以雜念昏。修慧之要門，但一心念佛，念極心清淨，心淨土亦淨。蓮台最上品，於中而受生，見佛悟無生，究竟成佛道，三界無倫匹，是名大尊貴。」(CBETA 2019.Q2, GA079, no.81, p.161a9)。

⁸¹ 卍續藏經，第 127 冊，頁 1009。

⁸² 明，許元釗錄，《雲門麥浪懷禪師宗門設難》一卷，《卍續藏》，X73。

⁸³ 《明末的佛教》，頁 100。

⁸⁴ 《明末的佛教》，頁 87 及頁 99。

表 4.2.1 明末主要僧侶與重要居士相交統計表
(僅以《居士傳》資料為主)

僧眾	紀載居士人數	居士名號等
1.雲棲株宏 1535-1615	26	王道安、嚴澄、戈以安、孫叔子、唐體如、郝熙載、蔡槐庭、虞長孺(德園)、黃平倩、鮑性泉、陶周望、唐宜之、王平仲、王弱生、王孟夙、丁劍虹、朱白民、黃元孚、聞子與、黃子羽、陳用拙、周景文、馬邦良、莊復真、王龍溪、張陽和(以上二人為王陽明高足)
2.紫柏真可 1543-1603	4	陸與繩、董元宰、馬邦良、陳伯貞
3.漢月法藏 1573-1635	4	蔡惟立、劉長倩、黃元公、熊魚山
4.憨山德清 1546-1623	3	顧清甫、聞子與、朱白民
5.雲穀法會 1500-1579	3	顧清甫、鮑性泉、袁了凡
6.靈岩繼起	3	金道照(女)、張大圓、熊魚山
7.密雲圓悟 1566-1624 (徑山通容 1593-1661 無明慧經	2	黃元公、黃介子

⁸⁵ 同前註，《明末的佛教》。

1548-1618)		
8.密藏幻餘	2	瞿元立、董元宰
9.滿益智旭 1599-1655	1	程季清
10.湛然圓澄	1	鮑性泉(備註:散木即當時曹洞宗東越雲門寺住持)

以上統計，可得知明僧眾與居士相交，人數最多者乃株宏的 26 人等，和名列第二的，紫柏真可、漢月法藏皆約 4 人相較，多了 5 倍不止。這些被載在居士傳中的文人儒士如：鮑性泉、周景文、馬邦良、莊復真等，除了本是雲棲蓮池親近的在室弟子外，他們彼此多曾接觸過蓮池，或讀過其關淨土法門的著述，始真正發願歸向西方彌陀的極樂淨土。故釋聖嚴在《明末佛教研究》，論蓮池對明代的影響：士人階級的知識份子，特具接引方便，此於整個社會風氣改變，有著不容忽視、的決定性力量。⁸⁶雲棲雖被稱蓮宗八祖，但他也深入影響過禪門修持重心的移轉，因其也運用禪修的觀念和方法弘揚淨土法門。表 4.2.1 中，明居士中皈依株宏者幾乎占大多數，比例也最高，明代儒士或多或少、幾乎都被其大量的著作等接引過，乃至不論參禪與否最後真正棲心淨土。對整體社會風氣，產生復興的力量，後續維繫到清末民初的印光大師，以念佛法門導歸西方淨土的易行道，化導普遍社會大眾。

五、結語

本文欲達成之目的論述，約略可分成二部份概述，一、較新的現代田調行傳遺跡等等，對前賢學者早已提及的，就不再多作贅述，僅關注 21 世紀現今尚未被注意，卻也應算重要者之

⁸⁶ 同前註，《明末的佛教》。

補足更新；故筆者特首次遠渡巡禮祖師最終埋骨建塔處所，意外發現雲棲蓮祖古墓碑塔，數十餘年歷史性的修繕演變，竟也包含兩岸互動的難得記憶；並參閱學者余君方英文博論，更得知蓮池和虞德園(也審視此位執筆人生平)，師徒二人彼此勤於問學修持才催生出《四十八問》。二、論此問在蓮池瀚海中，應完筆於繼往開來階段，影響明清至今禪淨共修開展之主從關係，礙於篇幅時間，筆者現只簡要論述蓮池「一心念佛」、「心淨土淨」等思想，關於牽涉到華嚴義理部分尚待後續研究，期未來真能貫穿祖師戮力推動的禪淨共修之理論與修持。



引用書目

一、原典古籍(依朝代作者、冊數經號)

- 姚秦·鳩摩羅什譯：《佛說阿彌陀經》(CBETA, T12, no. 366)。
- 姚秦·鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》(CBETA, T14, no. 475)。
- 劉宋·天竺三藏求那跋陀羅譯：《雜阿含 267 經》(CBETA, T14, no. 475)。
- 隋·智者大師《觀音義疏》：《大正新脩大正藏經》，Vol. 34, No. 1728。
- 隋·智顛：《淨土十疑論》(CBETA, T47, no. 1961)。
- 隋·智顛：《觀音義疏》(CBETA, T34, no. 1728, p. 921, a24)。
- 唐·玄奘奉詔譯：《稱讚淨土佛攝受經》(CBETA, T12, no. 367, p. 348, b22)。
- 宋·天如惟則著：《淨土或問》(CBETA, T47, no. 1972)。
- 明·株宏著：《淨土疑辯》(T47, no. 1977)。
- 明·株宏輯：《禪關策進》(CBETA, T48, no. 2024)。
- 明·株宏輯：《往生集》(CBETA, T51, no. 2072)。
- 明·株宏著：《阿彌陀經疏鈔》(CBETA, X22, no. 424)。
- 明·株宏著：《答淨土四十八問》(CBETA, X61, no. 1158)。
- 明·株宏著：《雲棲法彙(選錄)第 12~25 卷》(J33, no. B277)。
- 明·《蓮池大師全集》，共四冊，光緒丁酉開刻，此版原存金陵刻經處，臺北：中華佛教文化館，民國 72 年再版印行。
- 明·弘瀚彙編、弘裕同集：《無異元來禪師廣錄》，《卍續藏》冊 125。
- 明·黃汝亨：《吏部稽勳司員外郎德園虞公墓誌銘》，《寓林集》卷一五，明天啟四年刻本。
- 明·許元釗錄：《雲門麥浪懷禪師宗門設難》一卷，《卍續藏》，X73。
- 清·彭希涑編、彭二林鑑訂：《淨土聖賢錄》，(CBETA, X78, no. 1549)。
- 清·彭際清：《居士傳》42 卷，《卍續藏》X88)。
- 清·賀復征：《文章辨體匯選》，《文淵閣四庫全書》，1410 冊。
- 民國·釋印光、許止淨、釋德森編纂：《清涼山志》，(CBETA

2019.Q2, GA079, no. 81)。

二、 近人著作 (依姓氏、中外文)

邱敏捷：《參禪與念佛》(臺北：商鼎文化出版；千華圖書有限公司經銷，1993年3月)。

肯尼斯·田中 Kenneth Tanaka 著；馮煥珍、宋捷譯：《中國淨土思想的黎明——淨影慧遠的〈觀經義疏〉》(上海：古籍出版社，2008年11月)。

荒木見悟：《雲棲株宏の研究》(東京：大藏出版，1985)。

荒木見悟原著；周賢博中譯：《近世中國佛教的曙光——雲棲株宏之研究》，(臺北：慧明文化，2001)。

荒木見悟：《明代思想研究》(東京：創文社，1972)。

陳劍鎧：《禪淨何爭》(台北：法鼓文化，2017年06月)。

張曼濤編；李世傑著：《現代佛教學術叢刊·六七·淨土思想論集(二)》，〈淨土的分類〉(臺北：大乘文化出版社，1979)。

釋印順：《華雨集第三冊》(台北：正聞出版社，2000)。

釋星雲：《星雲大師文集·佛教叢書4—弟子》(高雄：佛光文化，199709)。

釋聖嚴：《明末佛教研究》(台北：法鼓文化，2000)。

釋聖嚴：《禪門修證指要》(台北：法鼓文化，2005)。

釋聖嚴：《禪門驪珠集》(台北：法鼓文化，2005)。

釋聖嚴：《禪的世界》(台北：法鼓文化，2005)。

釋聖嚴：《人間淨土的維摩經》(台北：法鼓文化，2000)。

釋聖嚴：《聖嚴法師教淨土法門》(台北市：法鼓文化，2005年)。

釋淨宗：《善導大師的淨土思想》(臺北市：淨土宗文教基金會，2014年03月)。

顧偉康：《禪淨合一流略》(台北：東大圖書公司，1997年11月)。

Jennifer Eichman, "A Late Sixteenth-Century Chinese Buddhist Fellowship: Spiritual Ambitions, Intellectual Debates, and Epistolary Connections" Boston: Brill, 2016.

Kenneth K. Tanaka "The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine Ching-Ying Hui-Yuan's Commentary on the Visualization

Sutra”. State of University New York Press, 1990.

Yu, Chun-fang. “The Renewal of Buddhism in China : Chuhung and the Late Ming Synthesis”. New York : Columbia University Press, 1981.

三、期刊論文（依姓氏、中外文）

希蓮：《明倫月刊·〈發現雲棲(上)〉》第 326 期，（臺中蓮社：2002 年 7~8 合刊）。

郭麗娟（釋常慶）：〈《佛說阿彌陀經疏鈔》「一心不亂」之研究〉，〈中華佛學研究〉第三期（1999 年 3 月），頁 107-173。

黃釋勳：〈永明延壽之淨土法門〉，《冉雲華先生八秩華誕壽慶論文集》（台北：法光佛教研究所，2003）。

黃啟江：〈彌陀淨土的追尋—北宋「往生西方」著作的探討〉，《故宮學術季刊》第 16 卷 no.1，（台北：故宮，1998）。

楊惠南：〈禪淨雙修的類型及其理論基礎〉，《兩岸禪學研討會第 2 屆論文集：念佛與禪》（台中縣：慈光禪學研究所，1999 年 7 月）。

劉紅梅：〈蓮池大師禪淨關係論〉，《安徽大學學報》第 27 卷第 6 期（2003 年 1 月），頁 44。

釋聖嚴：〈蓮池大師的淨土思想〉，《現代佛教學術叢刊》第 65 期（臺北：大乘文化，1980 年 10 月）。

中山正晃，〈雲棲株宏と浄土教〉，《印度学仏教学研究》40，頁 170-173，1972。

石上壽應，〈『阿彌陀經疏鈔』と『禪関策進』の關係〉，《大正大学大学院研究論集》34 卷，頁 122-123，2010。

西郊良光，〈株宏の浄土教〉，《天台學報》26，頁 100-104，1984。

澤田謙照，〈「南無阿彌陀仏」の名号と現代〉，《浄土宗学研究 = Studies in Jodoshu Buddhism》n 36，頁 207 - 209，2009。

四、學位論文

王公偉：《株宏佛教思想述評》（北京：中國人民大學宗教學佛教哲學畢業論文，2000）。

郭麗娟：《彌陀疏鈔》與《彌陀要解》之比較研究（臺北縣：中

華佛學研究所=The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies，
1998.11.01)。

劉紅梅：《蓮池大師思想研究》（四川：四川大學道教與宗教文化研究所博士論文，2004）。

五、電子網站資料(含線上工具書)

CBETA 中華電子佛典協會： Chinese Buddhist Electronic Text Association，Copyright © 1998-2016；CBETA 2018 線上版，
Web-site：<http://www.cbeta.org>，201909。

《佛光大辭典》：佛光大藏經編修委員會，高雄：佛光出版社，1988。

《禮記·學記》，《武英殿十三經注疏本電子版》。201909 引用
Sturgeon, Donald (ed.). 2016. 中國哲學書電子化計畫. <http://ctext.org>。

漢典 <http://www.zdic.net/c/8/FC/265236.htm>。201909。



Research on Master Lianchi' s *Answer on the Forty-Eight Doubts of Pure Land*

Abstract

The aim of this study is to introduce Zhu Hong' s (1535-1615) *Answer on the Forty-Eight Doubts of Pure Land*. It is a short but exquisite treatise by Xuang Cang, X61, no.1158. Zhu became widely known as Master Lianchi in the late Ming dynasty. Zhu' s answers to each of the forty-eight questions asked by one of his disciples, Deyuan (Yu Zhunxi), are clear and brief. Generally speaking, *Answer on the Forty-Eight Doubts of Pure Land* is about the situation and problems that Buddhism faced during that period and clarification of these problems. Through the classification and analysis of Zhu' s short treatise, this study seeks to understand the direction of his Pure Land teaching and theory, especially Pure Land, Chan and Huayen thought. The study further explores Zhu' s integration of Pure Land and Chan and how he promoted the integration of nianfo (chanting the name of Buddha) with meditation. It also looks at whether the integration of nianfo and meditation influenced modern human Pure Land thought and humanistic Buddhism. In fact, Pure Land thought has been the main stream of thought in Buddhism since the Ming dynasty, and it has been especially popular in modern times. The author believes that this may be because its methods of practice and ideology are simple and easy to understand. This study looks at how Pure Land thought has been integrated with meditation since the Ming dynasty and how Zhu actively promoted it in Buddhism.

In addition, this study explores the relationship between Zhu and Deyuan, the editor of *Answer on the Forty-Eight Doubts of Pure Land*. Both were Buddhist leaders in southeastern China. Deyuan was a student skillful at asking questions, and Zhu was the excellent teacher able to answer his questions. This study comprises five chapters. Chapter One outlines the motives, objectives, problem awareness,

scope and methodology of this study as well as the review of relevant literature. Chapter Two describes the lives of Zhu and his disciple Deyuan. Chapter Three explains and analyzes Answer on the Forty-Eight Doubts of Pure Land as well as Zhu's teaching and practice based on these forty-eight items. Chapter Four discusses the relationship of Answer on the Forty-Eight Doubts of Pure Land to the practice of Chan and Pure Land Buddhism. Chapter Five is the conclusion.

Keywords: Nianfo, Pure Land, nianfo Chan, Chan and Pure Land, One Mind Nianfo

