

袁宏道《西方合論·剎土門》之 淨土析探*

釋自孝

佛光大學佛教學系博士生

摘要

做為晚明公安派文學代表人物之一的袁宏道，其佛學思想不僅影響著當時的佛教思想界，對於其後的佛教思想發展，亦有一定程度的影響。在袁宏道諸多的佛學著作中，《西方合論》是唯一一部專門探討淨土思想的論著，故而本文擬就《西方合論·剎土門》中之淨土義趣，探究袁宏道淨土思想的傳承與開創。

袁宏道在所撰《珊瑚林》中說：「《西方合論》一書乃借淨土以發明宗乘，因談宗者不屑淨土，修淨者不務禪宗，故合而論之。」也就是袁宏道企圖以《西方合論》來調和禪、淨兩方修行者的偏頗，而更強調「西方淨土」的修行，此對修禪者有所針砭是其意甚明的。就如其弟袁中道所描述「當是時，海內談妙悟之學者日眾，多不修行」的時代氛圍裡，《西方合論》的問世，正也映射出袁宏道淨土思想的時代價值。

在《西方合論·剎土門》中所論述的「十種淨土」，基本上是根據華嚴長者李通玄《華嚴經合論》中「十種淨土」的判釋發展而出，其中亦參照各種經論，及袁宏道獨衷於「西方淨土」所鑽研出的創解。而就在「十種淨土」的判釋過程中，袁宏道處處以「西方淨土」為指歸，最後也一舉

* 收稿日期：2019.03.19，通過審查日期：2019.05.21。

跳脫李通玄所判釋的權淨土與實淨土，而於第十種淨土名為「攝受十方一切有情不可思議淨土」中，以五種「不思議義」歸攝《西方合論·刹土門》中「十種淨土」的義趣，真正將「西方淨土」推升為不可思議中不可思議的淨土。

關鍵詞：袁宏道、《西方合論》、〈刹土門〉、十種淨土、西方淨土

【目次】

- 一、前言
- 二、《西方合論》撰述的緣起及袁宏道的禪淨觀
- 三、《西方合論》之組織架構與〈刹土門〉之涵義
- 四、《西方合論·刹土門》之淨土義趣
- 五、結論

一、前言

本文擬就《西方合論》第一卷〈刹土門〉作為探究的主體，藉此得以更深入地了解袁宏道（1568-1610）所論闡的淨土義趣。而《西方合論》一書的價值到底有多高呢？如蕩益智旭（1599-1655）於《靈峰宗論》中深深地讚歎《西方合論》為「字字從真實悟門流出，故絕無一字蹈襲，又無一字杜撰。」¹ 另外明代名士周之夔（1586-？）於〈重刻西方合論序〉文中更是說《西方合論》「會通異同，決釋疑滯，闡發玄奧，直指趣歸。」² 並進一步肯認袁宏道「誠儒家之無著、天親，論部之馬鳴、龍樹。」³ 推崇之高，可見一斑。

在袁宏道相關的佛學著作中，唯一一部專門討論淨土思想的，便是《西方合論》。本文基於歷來學界對於袁宏道佛學思想相關的研究成果，更進一步地探究並解析袁宏道在這部篇幅十卷，總計約四萬一千餘字的《西方合論》中，對於淨土思想所開闢的論述空間。

值得注意的是袁宏道在《西方合論·刹土門》對於淨土思想的論述，雖承襲著華嚴長者李通玄（645-741）《華嚴經合論》中「十種淨土」判釋的格式，但卻多所發揮，亦多創見。相較於李通玄所推崇的第十種淨土：「毗盧遮那所居淨土」為實報土，⁴ 袁宏道所論述的第十種淨土：「攝受十方一切有情不可思議淨土」，袁宏道說其即為「阿彌陀佛西方淨土」。⁵ 而且在袁宏道的論述中，已然跳脫了權、實淨土之判，這相對於李通玄只將「阿彌陀淨土」及「無量壽觀經淨土」判為「權淨土」，⁶ 實是至為懸殊的。

¹ 《靈峰蕩益大師宗論》卷 6，CBETA, J36, no. B348, p. 365c14-15。

² 《西方合論》卷 1〈重刻西方合論序〉，CBETA, T47, no. 1976, p. 385a14-15。

³ 《西方合論》卷 1〈重刻西方合論序〉，CBETA, T47, no. 1976, p. 385a16-17。

⁴ 《華嚴經合論》卷 6，CBETA, X4, no. 223, pp. 53c5-54a14。

⁵ 《西方合論》卷 1，CBETA, T47, no. 1976, p. 391c4-5。

⁶ 《華嚴經合論》卷 6，CBETA, X4, no. 223, p. 53c5-9。

本文的組織架構，先從《西方合論》撰述的緣起及袁宏道的禪淨觀談起，再者便是探討《西方合論》之組織架構與〈剎土門〉之涵義，其後則是對《西方合論》中〈剎土門〉之淨土義趣，展開主題的論述。

二、《西方合論》撰述的緣起及袁宏道的禪淨觀

《西方合論》完成於萬曆己亥年（1599）十二月二十二日，完成的地點是在當時的燕京（今之北京）。⁷ 在那之前，袁宏道用了十年的時間，致力於參禪悟道。其緣起於其兄袁宗道於萬曆十七年（1589）受到無念深有（1544-1627）的啟發，遍閱大慧（1089-1163）、中峰（1263-1323）的語錄「得參求之訣」，後開始研幾「性命之學」。同一年袁宗道回到公安故里後，便將參研「性命之學」告知中郎，袁宏道的參禪悟道，也就是從這個時候開始的。⁸

萬曆二十七年（1599），袁中郎體悟到了：「龍湖（李卓吾）等所見，尚欠穩實。以為悟修猶兩轂也，向者所見，偏重悟理，而盡廢修持，遺棄倫物，偈背繩墨，縱放習氣，亦是膏肓之病。」⁹ 而對於只重參悟、不務修持的禪風，在袁宏道所處的晚明時代，似非絕無僅有的現象，如袁宏道之弟袁中道所說：「當是時，海內談妙悟之學者日眾，多不修行。」¹⁰ 可見悟而不修，已然成風。也就是在這個時候，袁宏道認為「禪悟」與

⁷ 《西方合論》卷 1〈西方合論引〉：「余乃述古德要語，附以己見，勒成一書，命曰《西方合論》。始於己亥十月二十三日，成於十二月二十二日。」（CBETA, T47, no. 1976, p. 388b19-21）

⁸ 如《珂雪齋集》中有關袁宗道傳記的〈石浦先生傳〉所載：「而僧深有為龍潭高足，數以見性之說啟先生，乃遍閱大慧、中峯諸錄，得參求之訣。久之，稍有所豁，先生於是研精性命，不復談長生事矣。」（頁 709）

⁹ 袁中道，〈吏部驗封司郎中中郎先生行狀〉，《珂雪齋集》，頁 758。

¹⁰ 袁中道，〈石浦先生傳〉，《珂雪齋集》：「戊戌〔1598〕，再入燕。先生官京師，仲兄亦改官，至予入太學。乃於城西崇國寺蒲桃林結社論學。……先生見地愈明，大有開發。當是時，海內談妙悟之學者日眾，多不修行。」（頁 709）

「修持」是同等重要的，猶如車之兩輪，缺一不可。而認為李卓吾只悟不修，放縱習氣的行徑，最後會落得病人膏肓而無可救藥。袁宏道在《西方合論·理諦門》中援引《釋淨土群疑論》：「雖知諸佛國，及與眾生空，常修淨土行，教化諸群生。」¹¹ 此段引文雖與原文略有出入，但其旨在針對禪人著空而說的，也就是袁宏道認為禪不可著空，並且要勤修淨土之行。進一步說便是禪淨要雙修，且以淨土修行為終要，便是袁宏道在《西方合論》中引用《群疑論》的用意了。關於這一點，其兄袁宗道於《西方合論》序文中的一段話可為佐證：「其論以不思議第一義為宗，以悟為導，以十二時中持佛名號，一心不亂，念念相續為行持。」¹² 也就是《西方合論》的主旨是以「不思議第一義」為宗，而以禪悟為前導，但行持上終歸於持名念佛的淨土修行。

袁中郎於萬曆三十二年（1604）所著述的《珊瑚林》¹³ 中有段話是值得注意的：「《西方合論》一書乃借淨土以發明宗乘，因談宗者不屑淨土，修淨者不務禪宗，故合而論之。」¹⁴ 袁宏道在《西方合論·稱性門》中也說：「念佛是一心法門，心外無諸行故，然亦不廢諸行。若廢諸行，即是廢心故。」¹⁵ 這是藉淨土發明宗乘的理趣，也就是袁宏道想藉著《西方合論》來調合禪、淨修行的偏頗，就如袁宏道於《西方合論》的

11 《西方合論》卷 5，CBETA, T47, no. 1976, p. 403a3-4。另參《釋淨土群疑論》卷 1，CBETA, T47, no. 1960, p. 36a5-6。

12 《西方合論》卷 1，CBETA, T47, no. 1976, p. 388a6-8。

13 袁宏道所著《珊瑚林》跋文末後題為：「无咎居士馮賁識」，其於跋文之首便書明：「石公先生《珊瑚林》，楚中張明教所錄，先生自擇其可與世語者，為《德山暑譚》，梓行矣，茲其全也。」故知《德山暑譚》節錄自《珊瑚林》。（參《珊瑚林》（清響齋藏板），「国立公文書館」可線上閱覽，網址為：<https://www.digital.archives.go.jp/DAS/meta/listPhoto?LANG=default&BID=F100000000000103636&ID=&TYPE=&NO=>，2018.03.04）又《德山暑譚》收於《瀟碧堂集》中題為《德山塵譚》。（參《袁宏道集箋校》卷 44〈瀟碧堂集之二十·德山塵譚〉，頁 1283）

14 袁宏道，《珊瑚林》卷上，頁 27。

15 《西方合論》卷 6，CBETA, T47, no. 1976, p. 405b25-27。

引言中所說的：「達摩為救執相之者，說罪福之皆虛；永明為破狂慧之徒，言萬善之總是。」¹⁶ 而《西方合論》的撰述，一來是期能令狂禪收攝習氣，重視修持；二來是期能令淨土行人，於宗門明心見性之道，多所領契。¹⁷

袁宏道於萬曆二十七年（1599）在給陶望齡（1562-1609）信答中就推薦其閱讀永明延壽的《萬善同歸集》，原因是此書乃「救宗門極弊之書」。¹⁸ 而於信末袁宏道說：「《西方合論》是弟殘冬所著，恐尚有不親切處，幸詳悉正之！」¹⁹ 雖然袁宏道於信中極力推崇永明延壽的《萬善同歸集》，言其能救宗門之極弊，但也同時在這個時候完成了《西方合論》，並就正於陶望齡。當然那是客謙之辭，言下之意，大有這部「借淨土以發明宗乘」的《西方合論》，恰同於「救宗門極弊」的《萬善同歸集》，只是作者不便言明罷了！

對於《西方合論》撰述的緣起及袁宏道的禪淨觀有了一定程度的認識之後，接續探究《西方合論》的組織架構與本文所主題的〈剎土門〉之涵義，似就成了不可或缺的課題了。

¹⁶ 《西方合論》卷1〈西方合論引〉，CBETA, T47, no. 1976, p. 388a27-29。

¹⁷ 中郎所期的是「禪、淨」、「悟、修」間兼容並蓄的修行，如其所言：「至若《楞伽》傳自達磨，悟修並重；清規創始百丈，乘戒兼行。」（CBETA, T47, no. 1976, p. 388b7-8）

¹⁸ 袁宏道答陶石簣信中有言：「《萬善同歸》六卷，永明和尚救宗門極弊之書也。兄試看此書，與近時毛道所談之禪，同耶？否耶？近代之禪所以有此流弊者，始則陽明以儒而濫禪，既則豁渠諸人以禪而濫儒。禪者見諸儒汨沒世情之中，以為不礙，而禪遂為撥因果之禪；儒者借禪家一切圓融之見，以為發前賢所未發，而儒遂為無忌憚之儒。不惟禪不成禪，而儒亦不成儒矣！」（《袁宏道集箋校》卷22〈瓶花齋集之十·尺牘·答陶石簣〉，頁790-791）

¹⁹ 《袁宏道集箋校》卷22〈瓶花齋集之十·尺牘·答陶石簣〉，頁791。

三、《西方合論》之組織架構與〈刹土門〉之涵義

在撰述《西方合論》時，為了引領初入門的讀者，使其能迅速掌握全論重點，故而袁宏道似即效法李通玄（645-740）的《華嚴經合論》，將全論分作十門而加以敘述。如袁宏道在〈西方合論引〉中所說：「唯欲方便初心，尚期就正有道，略稽往哲，分敘十門。」²⁰ 而對於《西方合論》的成文背景及所敘十門為何？袁宏道則說：

禮誦之暇，取龍樹、天台、長者、永明等論，細心披讀，忽爾疑豁……余乃述古德要語，附以己見，勒成一書，命曰《西方合論》。……分敘十門：第一、刹土門；第二、緣起門；第三、部類門；第四、教相門；第五、理諦門；第六、稱性門；第七、往生門；第八、見網門；第九、脩持門；第十、釋異門。²¹

也就是《西方合論》是在袁中郎仔細地閱讀「龍樹、天台、長者、永明」等祖師大德所著述的論作之後，²² 最後依著這些祖師大德所流傳下來重要的法語，再加上自己的意見，而完成了這部《西方合論》的撰述。此論總分十門，如上引文，從「第一、刹土門」至「第十、釋異門」共成十卷，也就是第一卷便是對應著敘述「第一、刹土門」，以下類推，第十卷便是敘述「第十、釋異門」，而這十門便是整部《西方合論》的組織架構了。²³

²⁰ 《西方合論》卷1〈西方合論引〉，CBETA, T47, no. 1976, p. 388b22-23。

²¹ 《西方合論》卷1〈西方合論引〉，CBETA, T47, no. 1976, p. 388b15-28。

²² 「龍樹、天台、長者、永明」等祖師大德的論著，分別應為龍樹的《大智度論》、天台智者大師的《淨土十疑論》、李通玄長者的《華嚴經合論》及《華嚴經決疑論》、永明延壽的《宗鏡錄》及《萬善同歸集》。（詳《西方合論》）

²³ 即同「華嚴十玄門」貫穿整部《大方廣佛華嚴經》；《淨土十疑論》以十疑問答含攝全論；《華嚴經合論》李長者以十門而釋《華嚴》，今袁宏道造《西方合論》，率皆仿此。

在《西方合論》十門論述的架構之下，〈剎土門〉居第一門，專注於淨土義理的詮釋，而其涵義如袁宏道於論中所述：

夫一真法界，身土交參；十佛剎海，淨穢無別。祇因眾生行業有殊，諸佛化現亦異——或權或實、或偏或圓、或暫或常、或漸或頓，一月千江，波波具涵淨月；萬燈一室，光光各顯全燈。理即一諦，相有千差。若非廣引靈文，眾生何所取則？爰約諸教，略敘十門：一、毘盧遮那淨土；二、惟心淨土；三、恆真淨土；四、變現淨土；五、寄報淨土；六、分身淨土；七、依他淨土；八、諸方淨土；九、一心四種淨土；十、攝受十方一切有情不可思議淨土。²⁴

關於這段論述，約可分成四個段落來理解：

第一段文：「夫一真法界，身土交參；十佛剎海，淨穢無別。」是說明在「一真法界」之中，身與土是交互參攝的，而十方諸佛的剎土是清淨與汙穢了無差別的。當然這樣的解釋似乎也只是字面上的，而所謂的「涵義」，應是實相之中，「一真法界」與「諸佛剎土」已絕對待諸相，身與土是交融互攝，身外別無有土，而土外亦別無有身；同樣地，淨與穢亦是互攝交融的，淨外別無有穢，而穢外亦別無有淨，此中涵義著〈剎土門〉所具的「實相義」。

第二段文：「祇因眾生行業有殊，諸佛化現亦異——或權或實、或偏或圓、或暫或常、或漸或頓。」說明眾生所行諸業，各有殊別，而諸佛為了化度眾生，也就有種種不同的化現。而由於諸佛種種不同的化現，也就產生權、實；偏、圓；暫、常；漸、頓等對待之法。顯見「諸佛化現」是因，而「權、實；偏、圓；暫、常；漸、頓」是果。所以在這層因果關係下，便也顯示出〈剎土門〉所具的「方便義」了。就如袁宏道於《西方合論·剎土門》中所說：「眾生雖具此實報，爭奈真如無性，不能自證。漫漫長夜，無見日期。……若非假之方便，由權入實，眾生豈有證毘盧之日

²⁴ 《西方合論》卷1，CBETA, T47, no. 1976, pp. 389c28-390a10。

也？」²⁵ 也就是藉由諸佛化現的「方便」，眾生才有證入毘盧遮那實報淨土的契機。

第三段文：「一月千江，波波具涵淨月；萬燈一室，光光各顯全燈」。這是以譬喻的方式，來將上兩段文的涵義，作另一番的詮釋。就第一段文所涵義的「實相義」而言，在此則以「一月」、「萬燈」來作譬喻；而第二段文所詮表的「方便義」，在此則以「千江月」、「一室光」來作譬喻。也就是月映千江，千江之上皆含明月，「一月」義表的是「實相」，而「千江月」義表的是隨緣而現的「方便相」。即如清涼澄觀（738-839）所說：「隨所來方，參而不雜，皆得見佛，各對目前，其猶百川，各全觀月。」²⁶ 這「其猶百川，各全觀月」與「波波具涵淨月」是語異而義同的。

同樣地，因燈有光，因萬燈而有萬光，光光互映，照滿一室。諸佛如來一真法界所顯的實相即如「萬燈」，而「一室之光」即同諸佛如來為化度眾生所示現的方便。亦如清涼澄觀所說：「如一室內，千燈並照，燈隨盞異，一一不同，燈隨光遍，光光涉入，常別常入。」²⁷ 這「燈隨光遍，光光涉入」與「光光各顯全燈」，亦是語異而義同的。

也就是諸佛如來一真法界所顯的實相即如當空明月，這明月輝映到千江之上，使得千江之上各含淨潔明月，即是諸佛如來為化度眾生，因應眾生殊別的因緣，而方便示現，權且接引，令至彼岸。若以華嚴法界觀之，即如袁宏道所言：「法界觀，謂觀一毛一塵，一草一木，皆具有無量淨佛國土故。」²⁸ 也就是以華嚴的法界觀是「一毛一塵，一草一木」都具有無量的佛國淨土。袁宏道又說：「夫即性即相，非有非空，理事之門不礙。」²⁹ 此處「性」喻如「當空明月」，「相」喻如「月映千江」，此

²⁵ 《西方合論》卷 1，CBETA, T47, no. 1976, p. 390a19-25。

²⁶ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 6，CBETA, T35, no. 1735, p. 541a24-25。

²⁷ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 2，CBETA, T36, no. 1736, p. 10b10-12。

²⁸ 《西方合論》卷 9，CBETA, T47, no. 1976, p. 415a11-12。

²⁹ 《西方合論》卷 5，CBETA, T47, no. 1976, p. 401c11。

即華嚴之「理事無礙法界」³⁰。又袁宏道於解釋「實相」義時說：「色心不二，毛剎相容，故名『無障礙』，《華嚴》明因陀羅網世界是也。」³¹也就是華嚴一真法界的實相，是如「因陀羅網世界」般地重重無盡，了無障礙。

承上，若如清涼澄觀所解：「理事無礙，謂全同真性，而剎相宛然。」³²這也如同袁宏道於上所說的「即性即相，非有非空，理事之門不礙。」而清涼澄觀於解釋「因陀羅網境界門」時說：「且約事如理遍故廣，不壞事相故狹，故為事事無礙之始。」也就是「因陀羅網境界門」即是「事事無礙」之始。據此，袁宏道所言的「色心不二，毛剎相容」乃即華嚴「事事無礙法界」。如清涼澄觀之解：「此正辯事事無礙，所以由上，事攬理成，則無事非理故。以理融事，理既融通，事亦隨爾，故得千差涉入而無礙。由即事故，故有千差，為理融故，重重涉入。」³³此處之「理」即是如上所喻的「當空明月」及「室內萬燈」；此處之「事」即是如上所喻的「月映千江」及「一室之光」，藉此譬喻來強化〈剎土門〉所具的實相與方便義，並顯華嚴「周遍含容觀」的「事事無礙法界」。³⁴正如學者陳英善所說：

³⁰ 《華嚴法界玄鏡》卷 1：「然法界之相要唯有三，然總具四種：一、事法界；二、理法界；三、理事無礙法界；四、事事無礙法界。」（CBETA, T45, no. 1883, p. 672c11-13）

³¹ CBETA, T47, no. 1976, p. 391b15-18。另參《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 2：「第七、因陀羅網境界門：如天帝殿，珠網覆上，一明珠內，萬像俱現，諸珠盡然。又互相現影，影復現影，重重無盡故。千光萬色，雖重重交映，而歷歷區分。亦如兩鏡互照，重重涉入，傳曜相寫，遞出無窮。」（CBETA, T36, no. 1736, p. 10b26-c2）

³² 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 11，CBETA, T35, no. 1735, p. 576a27-28。

³³ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 1，CBETA, T36, no. 1736, p. 9b7-11。

³⁴ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 10：「第四、周遍含容觀。……。然此觀名，即法界觀中之名，以當事事無礙。」（CBETA, T36, no. 1736, p. 75b10-12）

同樣地，亦可就色等一切法來開顯，以落實於真正的空色一如平等上，同時也可防止吾人對迴絕無寄之真空的執著。因此，有第二觀「理事無礙觀」之產生，再由理事無礙與事事無礙等關係中，讓吾人確切了解理如事、事如理、事合理事等之道理，而直接由任一事法顯示法法相遍相容之普融無礙，此即第三觀「周遍含容觀」所開顯之道理之境界。³⁵

這段說明正也是袁宏道《西方合論》中華嚴法界觀的最佳解說了。

第四段文：「理即一諦，相有千差。若非廣引靈文，眾生何所取則？爰約諸教，略敘十門：一、毘盧遮那淨土；二、惟心淨土；三、恒真淨土；四、變現淨土；五、寄報淨土；六、分身淨土；七、依他淨土；八、諸方淨土；九、一心四種淨土；十、攝受十方一切有情不可思議淨土。」這是袁宏道在融攝華嚴法界觀以強化對諸佛如來一真法界實相義的理解，及對諸佛如來為化度眾生，種種因緣方便示現的認知之後，進而在「實相義」上的「理即一諦」，及「方便義」上的「相有千差」的基礎上，揉合過去所研讀各種經論的體解裡，羅匯出攝化眾生的教門，即從「毘盧遮那淨土」一直到「攝受十方一切有情不可思議淨土」，其涵義乃在示行〈剎土門〉之教法進路。

也就在此〈剎土門〉教法進路的過程中，引攝出各種淨土的義趣，並加上袁宏道對各種淨土個別的詮釋，以突顯其推崇「西方淨土」的理論基礎。

³⁵ 陳英善，〈就《華嚴法界觀門》論華嚴思想之演變〉，《中華佛學學報》8，頁377。

四、《西方合論·剎土門》之淨土義趣

承如上述，〈剎土門〉所示行的教法進路是「十種淨土」，若與李通玄《華嚴經合論》中的「十種淨土」³⁶ 相互參校，則可清楚地見到其間的異同，及其個別的訴求重點。為方便理解，茲以表格對照如下：

《西方合論》十種淨土	權實之判	《華嚴經合論》十種淨土	權實之判
一、毘盧遮那淨土		第十、毗盧遮那所居淨土	實
二、惟心淨土		第九、唯心淨土	實
三、恒真淨土		第八、靈山會上所指淨土	實
四、變現淨土		第三、維摩經淨土 第七、法華經三變淨土	實 權
五、寄報淨土	實	第五、摩醯首羅天淨土	權
六、分身淨土		第六、涅槃經中所指淨土	權
七、依他淨土		第四、梵網經淨土	權
八、諸方淨土			
九、一心四種淨土			
十、攝受十方一切有情 不可思議淨土		第一、阿彌陀淨土 第二、無量壽觀經淨土	權 權

* 左右相對應者，即指同一種淨土。

從上表可以窺見，袁宏道在《西方合論》十種淨土之中，並不急於判定各種淨土之權實，唯獨直說「寄報淨土」為「實報淨土」³⁷，故而上表標為「實」以記之。而在袁宏道對於「十種淨土」的論述之中，除了有如上述融攝華嚴法界觀而得出於「一、毘盧遮那淨土」中說：「西方毘盧，非自

³⁶ 《華嚴經合論》卷 6：「一、阿彌陀淨土；二、無量壽觀經淨土；三、維摩經淨土；四、梵網經淨土；五、摩醯首羅天淨土；六、涅槃經中所指淨土；七、法華經三變淨土；八、靈山會所指淨土；九、唯心淨土；十、毘盧遮那所居淨土。」（CBETA, X4, no. 223, p. 53b24-c4）

³⁷ 《西方合論》卷 1，CBETA, T47, no. 1976, p. 390c13-14。

他故。」³⁸ 及唯心論述地於「二、惟心淨土」中說：「蓮邦豈在心外？」³⁹ 之外，另可看出袁宏道更熱衷於「西方淨土」與各種淨土間的勝劣相比，如於「四、變現淨土」中說：「豈若安養淨邦，塵劫常住，阿彌慈父，十惡不遺者哉！國土勝劣，居然可知。」⁴⁰ 也就是說「西方淨土」勝，而「變現淨土」劣；於「五、寄報淨土」中說：「然彼天雖云『無漏』，未若蓮邦直出三界。何以故？在色究竟故。」⁴¹ 這也是說「西方淨土」優於「寄報淨土」；於「七、依他淨土」中說：「為是依他受用身，分示報境，入地乃見；非如蓮池會上，十念眾生，頓見淨佛國土故。」⁴² 這是指「西方淨土」勝於「依他淨土」；於「八、諸方淨土」中說：「未若阿彌如來，純以念佛，攝一切人往生彼土。」⁴³ 這是指「西方淨土」較「諸方淨土」更為殊勝。

承上可知，袁宏道筆下的「西方淨土」或說是「彌陀淨土」在所謂的「十門剎土」⁴⁴ 中是無別於華嚴的「毘盧遮那淨土」；即同於「惟心淨土」；更勝於「變現淨土」、「寄報淨土」、「依他淨土」、「諸方淨土」；即是「攝受十方一切有情不可思議淨土」。至此袁宏道將「西方淨土」的地位一舉提昇至與「毘盧遮那淨土」及「惟心淨土」相齊，而非其它如「變現淨土」至「諸方淨土」等淨土所能比較的。更進一步認定「西方淨土」是「攝受十方一切有情不可思議淨土」，而這「不可思議淨土」如袁宏道所說是：「十方諸佛，吐心吐膽，亦只道得箇希有難信而已；雖有遍覆三千大千舌相，詎能分疏其萬一哉！」⁴⁵ 連十方諸佛以「遍覆三

38 《西方合論》卷 1，CBETA, T47, no. 1976, p. 390b8。

39 《西方合論》卷 1，CBETA, T47, no. 1976, p. 390b22。

40 《西方合論》卷 1，CBETA, T47, no. 1976, p. 390c10-12。

41 《西方合論》卷 1，CBETA, T47, no. 1976, p. 390c20-21。

42 《西方合論》卷 1，CBETA, T47, no. 1976, p. 391a8-10。

43 《西方合論》卷 1，CBETA, T47, no. 1976, p. 391a21-22。

44 「十門剎土」即〈剎土門〉中「十種淨土」。

45 《西方合論》卷 1，CBETA, T47, no. 1976, p. 392a23-25。

千大千舌相」都難以訴說其萬一，所以袁宏道認為這阿彌陀佛極樂淨土是不可思議中不可思議的淨土。⁴⁶

又如上表，《西方合論》與《華嚴經合論》各自的「十種淨土」排序幾乎是上下倒置，反逆而行的：「一↔第十；二↔第九；三↔第八；四↔第三、第七；七↔第四；十↔第一、第二」。就時間序而言，成論在後的袁宏道，在其以「西方淨土」為歸的立足點上，便是試圖打破李通玄淨土排序的架構，並蓄意喚醒讀者，在跳脫李通玄的淨土框架之後，重新審視「十種淨土」的涵義歸趣，藉以樹立自己所意歸「西方淨土」的旨趣。

以《華嚴經合論》而言，「十種淨土」是在李通玄以十門論釋《華嚴經》中的第七門「明淨土權實」⁴⁷的架構中開展而出的，故而其重點放在判斷「十種淨土」的權實分別，即如上表所示各種淨土「權實之判」。反觀《西方合論》是袁宏道在十年的狂禪經歷後，「薄有省發，遂簡塵勞，歸心淨土」⁴⁸之作，故而其重點放在闡揚「西方淨土」的基礎上，展開「十種淨土」的論釋。以下也將如上表，在《西方合論》與《華嚴經合論》中「十種淨土」的架構下互參，逐一探究《西方合論》中〈刹土門〉之淨土義趣：

（一）毘盧遮那淨土

對於「毘盧遮那淨土」，袁宏道是引用了《華嚴經合論》卷六「第十毗盧遮那所居淨土」中李通玄的一句解釋：「淨穢總含」，將之加入同論卷二李通玄解釋《華嚴經》中「一切諸佛本報國土」的內容而成。⁴⁹

⁴⁶ 《西方合論》卷 1，CBETA, T47, no. 1976, p. 391c4-14。

⁴⁷ 《華嚴經合論》卷 1：「釋此一部之經，總作十門分別：第一明依教分宗；第二明依宗教別；第三明教義差別；第四明成佛同別；第五明見佛差別；第六明說教時分；第七明淨土權實；第八明攝化境界；第九明因果延促；第十明會教始終。」（CBETA, X4, no. 223, p. 12b22-c2）

⁴⁸ 《西方合論》卷 1，CBETA, T47, no. 1976, p. 388b14-15。

⁴⁹ 《西方合論》卷 1：「『毘盧遮那淨土』者，即諸佛本報國土。十蓮華藏世界海，一一蓮華藏最下世界，皆有十佛世界微塵數廣大刹，清淨莊嚴。一一

袁宏道在其所歸納解釋的「毘盧遮那淨土」中便直言：「夫『毘盧遮那』，此云『遍一切處』。遍一切處，即無量壽。」⁵⁰ 在這層解釋上，「毘盧遮那佛」就是「無量壽佛」，而理所當然地「毘盧遮那淨土」也就是「無量壽淨土」了。一舉打破了李通玄將「無量壽觀經淨土」判為「此權非實」的「權淨土」；將「毘盧遮那淨土」判為「此為實報，非是權收」的「實淨土」。⁵¹

另一方面，袁宏道循著李通玄「毗盧遮那所居淨土……無自他之相」⁵² 的理路，也以自他不相妨礙的論釋認為：「自亦遍一切處，他亦遍一切處」⁵³，而得出了「是故西方毘盧，非自他故」⁵⁴ 的結論，也就是「西方淨土」與「毘盧遮那淨土」都是遍一切處的，二者名相互異，但其實是無二無別的。如袁宏道所論釋的：「一一華藏世界，皆滿虛空，互相徹入，淨穢總含，重重無盡。」⁵⁵ 也恰同於其在論述「一心四種淨土」時說：「色心不二，毛剎相容，故名『無障礙』，《華嚴》明因陀羅網世界是也。」⁵⁶ 如前所述，此即華嚴「事事無礙法界」，也是華嚴與淨土相互融通的最佳解說，真正把「西方淨土」提升至與李通玄筆下「毘盧遮那所居淨土」同等的「實淨土」了。

廣大剎，復有十佛世界微塵數諸小剎圍遶，倍倍增廣。一一華藏世界，皆滿虛空，互相徹入，淨穢總含，重重無盡。如法而論，一草一木、一毛一塵，各各皆具此無盡法界，佛及眾生，無二無別。」（CBETA, T47, no. 1976, p. 390a11-18）

⁵⁰ 《西方合論》，CBETA, T47, no. 1976, p. 390a26-27。

⁵¹ 《華嚴經合論》卷 6，CBETA, X4, no. 223, pp. 53c5-54a14。

⁵² 《華嚴經合論》卷 6，CBETA, X4, no. 223, p. 54a9-11。

⁵³ 《西方合論》卷 1，CBETA, T47, no. 1976, p. 390b7。

⁵⁴ 《西方合論》卷 1，CBETA, T47, no. 1976, p. 390b8。

⁵⁵ 《西方合論》卷 1，CBETA, T47, no. 1976, p. 390a15-16。

⁵⁶ 《西方合論》卷 1：「以觀實相，發真無漏，感報殊勝，七寶莊嚴，且淨妙五塵，故名為『實』。色心不二，毛剎相容，故名『無障礙』，《華嚴》明因陀羅網世界是也。」（CBETA, T47, no. 1976, p. 391b15-18）

（二）惟心淨土

對於「惟心淨土」⁵⁷，袁宏道引用了李通玄《華嚴經合論》卷六「第九唯心淨土」中「自證」與「當體無心」的概念，並同時援引《維摩詰經·佛國品》的部分經文，以作為詮釋的註腳。

循著李通玄「唯心淨土」的論釋：「自證自心，當體無心」⁵⁸，最後歸結於《維摩詰經》的「欲得淨土，當淨其心；隨其心淨，則佛土淨。」⁵⁹袁宏道秉著這樣的理路進一步發揮，認為既然是「唯心淨土」，那同樣地也是「淨土唯心」，故而「心是即土之心」、「土是即心之土」⁶⁰，所以這段話也就成了「西方淨土」的註腳。

另外袁宏道於《西方合論·理諦門》中也援引了《淨土境觀要門》關於「唯心」的理論出處：「心如工畫師，造種種五陰，一切世間中，莫不從心造」而得出「是故極樂國土寶樹、寶地、寶池、彌陀海眾正報之身、三十二相等，皆是我心本具，皆是我心造作，不從他得，不向外來。」這樣「淨土唯心」的結論。⁶¹也就是既然一切世間皆從心造，自然極樂國土即是此心本具、此心所造，正顯「唯心淨土」與「西方淨土」無二無別之理。

袁宏道這樣的淨土論述，也是頗有淵源的，就如學者黃啟江在評述湛然元照（1048-1116）的淨土論見時便說了：

⁵⁷ 李通玄標為「唯心淨土」。

⁵⁸ 《華嚴經合論》卷6，CBETA, X4, no. 223, p. 54a5。

⁵⁹ 《維摩詰所說經》卷上，CBETA, T14, no. 475, p. 538c4-5。

⁶⁰ 《西方合論》卷1，CBETA, T47, no. 1976, p. 390b18。

⁶¹ 參《西方合論》卷5，CBETA, T47, no. 1976, p. 401c20-25。另參《淨土境觀要門》卷1，CBETA, T47, no. 1971, p. 290a18-23。此文最早出於智顛之《觀音玄義》：「如《華嚴》云：『心如工畫師，造種種五陰，一切世間中，莫不由心造。』」（CBETA, T34, no. 1726, p. 884b2-4）其中的「由」字後被改為「從」字。但《華嚴經》經文原為：「心如工畫師，畫種種五陰，一切世界中，無法而不造。」（CBETA, T9, no. 278, p. 465, c26-27）

超乎淨土教是大乘佛教的說法，元照認為相對於小乘的不了義教，淨土教是了義教。並且承續著遵式的說法，他將「了義」定義為「淨土即是自心」，而「阿彌陀佛即是自性」。這樣的解釋符合「淨土唯心」或「唯心淨土」之理，而這在宋朝是被廣泛認可而經常加以論辯的。⁶²

也就是「西方淨土」即是此心，此心即是「西方淨土」。故而袁宏道說：「心淨土淨，法爾如故。」⁶³ 又說：「心本含土，蓮邦豈在心外？」⁶⁴ 進一步將「西方極樂淨土」由那些執著於「心」的人士所認為「西方淨土」是「心外之土」的論斷，推升至心、土無二的「唯心淨土」，也就是如《觀無量壽佛經》中所說的：「是故汝等心想佛時，是心即是三十二相、八十隨形好。是心作佛，是心是佛。諸佛正遍知海，從心想生。」⁶⁵

對於這樣唯心淨土的論述，Charles B. Jones（周文廣）也有所關注地說：

然而那些認為自己是淨土法門維護者的人，以兩種方法來名定並解釋淨土修行：其一是「唯心淨土」；其二是「西方淨土」。前

⁶² 引文由筆者所譯，原文：“More than seeing Pure Land teaching as Mahāyāna Buddhism, Yuanzhao also regarded it as the ‘whole truth’ (*liaoyi* 了義), as opposed to the ‘partial truth’ (*buliaoyi* 不了義) of the Hīnayāna teachings. He followed Zunshi, defining the ‘whole truth’ as the truth of ‘the Pure Land is none other than one’s own mind’ (*zixin* 自心), and Amitābha is none other than one’s own nature (*zixing* 自性). This explanation of the Pure Land conformed the theory of ‘the Pure Land is the Mind’ (*jingtu weixin* 淨土唯心), or of ‘the Mind is the Pure Land’ (*weixin jingtu* 唯心淨土), which was widely recognized and often debated in the Song.” (Chi-chiang Huang, “Pure Land Hermeneutics in the Song Dynasty: The Case of Zhanran Yuanzhao (1048-1116).” pp. 407-408)

⁶³ 《西方合論》卷 1，CBETA, T47, no. 1976, p. 390b18-19。

⁶⁴ 《西方合論》卷 1，CBETA, T47, no. 1976, p. 390b21-22。

⁶⁵ 《佛說觀無量壽佛經》，CBETA, T12, no. 365, p. 343a20-22。

者的思想模式源自於《維摩詰經·佛國品》，其中肯認阿彌陀佛是心中的形像，且淨土確實是不外乎娑婆世界所見到的。對於此種論調，最常被引為證文的名句，便是《觀經》中的：「是心作佛，是心是佛。」⁶⁶

如果承續袁宏道的論述，而將之套用到李通玄的權、實之判，那很明顯地「西方極樂淨土」便從「權淨土」躍升為「實淨土」了。也就是雖說是有相的「西方淨土」，但並未乖違無相的「唯心淨土」，因為「心土不二」。但若只執著於「唯心淨土」，而說「西方淨土」是心外之土的話，那就有違佛教慈悲普度的本懷了，所以袁宏道才說「約相非乖惟心，稱心實礙普度矣。」⁶⁷

而關於「西方淨土」不違「唯心淨土」，學者黃繹勳也在其著作中明確解釋了永明延壽《宗鏡錄》中的說法：「延壽於《宗鏡錄》中所解釋的即是，為了修行心觀而得生淨土，菩薩必須了解唯心之理。」⁶⁸ 也就是

⁶⁶ 引文由筆者所譯，原文專有名詞之方括號，配合本刊格式調整為圓括號：
“However, those who considered themselves defenders of Pure Land techniques came to name two distinct ways of explaining how Pure Land practice worked: the first was ‘mind-only Pure Land’ (*weixin jingtu* 唯心淨土), and the second was ‘Western Direction Pure Land’ (*xifang jingtu* 西方淨土). The former mode of thought takes its cue from the ‘Chapter on Buddha-lands’ in the *Vimalakīrti-nirdeśa-sūtra* and affirms that Amitābha Buddha is an image within the mind and that the Pure Land is nothing other than this Sahā world seen correctly. The most frequently quoted proof-text in this line of thinking is the famous dictum from the *Meditation Sūtra*, ‘This mind creates the buddha, this mind is the buddha.’” (Charles B. Jones, “Apologetic Strategies in Late Imperial Chinese Pure Land Buddhism,” p. 70)

⁶⁷ 《西方合論》卷1，CBETA, T47, no. 1976, p. 390b22-23。

⁶⁸ 原文：“In the *Zongjing lu*, Yanshou also explains that in order to practice the contemplation of mind for the sake of rebirth in the Pure Land, bodhisattvas

菩薩修行觀心之法而求生「西方淨土」，必須要明白「唯心淨土」之理，這裡確即隱含「西方淨土」不違「唯心淨土」之意。

（三）恒真淨土

對於「恒真淨土」，袁宏道直言其即李通玄「十種淨土」中第八「靈山會上所指淨土」，其中引文稍異而已。

且依袁宏道的引文說這「靈山會上所指淨土」是接引三乘之中的權教菩薩，令其皆知此土是「即穢恒淨」⁶⁹，只是這些權教菩薩雖能相信，但卻無法見到。⁷⁰ 這裡所涉及的是「空」的概念，所以袁宏道說：「夫穢性本寂，俗相恒空。」⁷¹ 也就是汙穢等世俗之相，其性是常恒空寂的，而菩薩雖入到世俗之中，其心卻能常自空寂而不受染汙，這也就同時顯現其清淨之義了。換句話說，菩薩雖處汙穢，但內心卻能常住空寂，故能汙而不汙，穢而不穢，就如蓮花能出汙泥而不染，正此顯現其內心的清淨。所以袁宏道說這是「恒真淨土」，也同於李通玄筆下判為「實淨土」的「靈山會上所指淨土」。

只是這裡袁宏道所憂慮的是眾生執空之病，因而提出了警告，也就是不要認為「業性本空」就胡作非為，甚至撥無因果，而犯了永嘉玄覺（665-713）於其《證道歌》中所呵誡的情形：「豁達空，撥因果，莽莽蕩蕩招殃禍。棄有著空病亦然，還如避溺而投火。」⁷² 及「修行恐落斷常坑，非不非，是不是，差之毫釐失千里，是則龍女頓成佛，非則善星生陷墜。」⁷³ 永嘉玄覺說著空的病，就像為了躲避糞溺，而投入火坑那樣

must understand the theory of mind-only.” (Yi-hsun Huang, *Integrating Chinese Buddhism: A Study of Yongming Yanshou's Guanxin Xuanshu*, p. 152)

⁶⁹ 《西方合論》卷 1，CBETA, T47, no. 1976, p. 390b25。

⁷⁰ 《西方合論》卷 1：「『恒真淨土』者，即靈山會上所指淨土，引三乘中權教菩薩，令知此土，即穢恒淨；諸眾信而未見。」（CBETA, T47, no. 1976, p. 390b24-26）

⁷¹ 《西方合論》卷 1，CBETA, T47, no. 1976, p. 390b26。

⁷² 《永嘉證道歌》，CBETA, T48, no. 2014, p. 396a27-28。

⁷³ 《永嘉證道歌》，CBETA, T48, no. 2014, p. 396c3-5。

的愚蠢。而且因為著空，便撥無因果，而落入斷見或常見，最後便如善星比丘一樣，妄說法空，生陷地獄，那就太可悲了。所以袁宏道對於「恒真淨土」所涉「即穢恒淨」的空法，所提出的反省是假使遍大地都是菩薩的話，那這樣的教法確實是能利益眾生。但這普天之下是菩薩少而凡夫多，所以這樣的空法有利於天下則少，而有害於天下則多，因為眾生多執著故。⁷⁴

（四）變現淨土

對於「變現淨土」，袁宏道說這是如來運用神力，暫時顯現的。也就是如《法華經》中三變淨土，將諸人天移置到他方國土，⁷⁵ 及《維摩詰經》中所說的，這樣的淨土是「佛以足指按地」⁷⁶ 暫且顯現的，豈是恒常而住的淨土呢？就連智慧第一的舍利弗，都尚且像眼盲的人一樣，了無所見，更何況是那些根性卑劣的眾生呢？那更是無緣得見的，因此無有接引之緣。⁷⁷

故此袁宏道認為「西方極樂淨土」這「安養淨邦」不是暫時顯現的，而是「塵劫常住」的，⁷⁸ 且阿彌陀佛就像慈父一樣，連造作十惡的眾生，都悉數無遺地接引，令他們皆得往生到西方極樂世界去。這「變現淨土」與「西方淨土」一比之下，高下立判，勝劣就分。「變現淨土」是暫現而無接引之緣，反觀「西方淨土」是常住，且有阿彌陀佛慈悲接引之

⁷⁴ 《西方合論》卷 1：「嗟夫！使盡大地皆菩薩，則斯言誠為利益。天下之菩薩少而凡夫多，則斯言之利天下也少，而害天下多矣！」（CBETA, T47, no. 1976, p. 390c2-4）

⁷⁵ 《西方合論》卷 1：「如《法華經》三變淨土，移諸人天置於他方。」（CBETA, T47, no. 1976, p. 390, c5-6）

⁷⁶ 《維摩詰所說經》卷上，CBETA, T14, no. 475, p. 538c20。

⁷⁷ 《西方合論》卷 1：「此是如來暫令顯現，亦是法爾。然智如鷲子，尚且如盲；劣根眾生，無緣復見。且人天置諸方外，全無接引之緣。」（CBETA, T47, no. 1976, p. 390c7-10）

⁷⁸ 《西方合論》卷 1，CBETA, T47, no. 1976, p. 390c11。

緣。顯然可知「西方淨土」勝，而「變現淨土」劣，也就是說「西方淨土」優於「維摩經淨土」及「法華經三變淨土」。

承如上述，袁宏道顯然認為「西方淨土」優於「變現淨土」，也就是認為「西方淨土」並非「變現淨土」。對此，懷感（601-699）似乎採了不同的看法，認為「極樂世界」是「他受用土」、「變化土」及如上二土並通，⁷⁹ 此處所使用的名相雖有不同，但義卻近同。如果將「變化土」視同「變現淨土」的話，那懷感眼中的「西方淨土」就是「變現淨土」了，自然也就無有如袁宏道的勝劣之說了。另外善導（613-681）雖未有「變現淨土」相關的論述，但卻認為「彌陀淨國」是「報土」而非「化土」。⁸⁰ 善導對「彌陀淨國」（或說是「西方淨土」）的看法，似乎有助於袁宏道「西方淨土」與「變現淨土」的勝劣之說，這是有趣且值得注意的。

（五）寄報淨土

對於「寄報淨土」，袁宏道直接引用清涼澄觀（738-839）的《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷四內文，文中有句「藏和尚疏」⁸¹，而袁宏道卻錄之為「藏和尚云」⁸²，有筆誤之嫌。而清涼澄觀筆下的「藏和尚」便

⁷⁹ 《釋淨土群疑論》卷 1：「問曰：『今此西方極樂世界，三種土中，是何土攝？』釋曰：『此有三釋，一是他受用土。……二言唯是變化土……以《觀經》等皆說為凡夫眾生往生淨土，故知是變化土。三通二土，地前見變化土，地上見他受用土，同其一處，各隨自心，所見各異，故通二土。由此經言：是阿彌陀佛非凡夫境，當作丈六觀也。』」（CBETA, T47, no. 1960, p. 31a29-b12）

⁸⁰ 《觀無量壽佛經疏》卷 1：「問曰：『彌陀淨國為當是報、是化也？』答曰：『是報非化。云何得知？如《大乘同性經》說：『西方安樂阿彌陀佛是報佛、報土。』……今彼彌陀現是報也。』」（CBETA, T37, no. 1753, p. 250b11-27）

⁸¹ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 4，CBETA, T36, no. 1736, p. 31b7。

⁸² 《西方合論》卷 1，CBETA, T47, no. 1976, p. 390c17-18。

是賢首法藏（643-712），可見「藏和尚云」其下之文⁸³，是袁宏道間接引用了賢首法藏《大乘起信論疏》卷四疏釋之文。⁸⁴ 另外袁宏道於「寄報淨土」解釋中有「然彼天雖云『無漏』」⁸⁵，這句話意是出自《華嚴經合論》卷六「第五摩醯首羅天淨土」中之「彼上界摩醯首羅天，是無漏故。」⁸⁶ 因而乃有其下的歸納解釋。

值得關注的是李通玄將「摩醯首羅天淨土」判為「權淨土」⁸⁷，而袁宏道說其為「實報淨土」⁸⁸。另外袁宏道更強調，摩醯首羅天雖說是無漏，但仍處三界之中的色究竟天，畢竟不如極樂蓮邦那般，直截了當地出離了三界。言下之意，「西方淨土」畢竟是優於「摩醯首羅天淨土」的。⁸⁹

（六）分身淨土

對於「分身淨土」，袁宏道援引了李通玄《華嚴經合論》的「涅槃經所指淨土」中有關《大般涅槃經》的說法：「有世界名曰『無勝』，猶如西方極樂世界，我於彼土出現於世。為化眾生故，於此世界現轉法輪。」⁹⁰ 也就是說佛為化度眾生，以分身現此娑婆世界，而轉法輪。故而《西方合

⁸³ 《西方合論》卷 1：「藏和尚云：『何故受用報身在此天者？以寄報十王，顯別十地。第十地寄當此天王，即於彼身，示成菩提。』」（CBETA, T47, no. 1976, p. 390c17-20）

⁸⁴ 《大乘起信論疏》卷 4：「何故他受用報身？在此天者，一義云：『以寄十王，顯其十地。』然第十地菩薩，寄當此天，即於彼身，示成菩提。」（CBETA, L141, no. 1600, p. 135a7-8）

⁸⁵ 《西方合論》卷 1, CBETA, T47, no. 1976, p. 390c20。

⁸⁶ 《華嚴經合論》卷 6, CBETA, X4, no. 223, p. 53c19。

⁸⁷ 《華嚴經合論》卷 6：「彼上界摩醯首羅天，是無漏故，心存染淨，彼此未亡，此為權教，未為實說。」（CBETA, X4, no. 223, p. 53c19-20）

⁸⁸ 《西方合論》卷 1：「如摩醯首羅天，如來於彼成等正覺，此為實報淨土。」（CBETA, T47, no. 1976, p. 390c13-14）

⁸⁹ 《西方合論》卷 1：「然彼天雖云無漏，未若蓮邦直出三界。何以故？在色究竟故。」（CBETA, T47, no. 1976, p. 390c20-21）

⁹⁰ 《西方合論》卷 1, CBETA, T47, no. 1976, p. 390c24-26。

論》的「分身淨土」便即同於《華嚴經合論》的「涅槃經所指淨土」。只是袁宏道又進一步引用了《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷四清涼澄觀的疏釋，而對《央崛魔羅經》中佛與央崛魔羅的對話，略作釋義。

這裡要注意的是，袁宏道並未直接引用《央崛魔羅經》。至於那段對話，清涼澄觀的解釋是：「大意明餘淨土中佛，是證無生際者，今生娑婆，是化現耳。」⁹¹ 也就是清涼澄觀認為釋迦牟尼佛是化現娑婆世界的「分身佛」，而袁宏道也是認為娑婆世界的釋迦牟尼佛是「分身佛」，只是除了彰顯佛實報之境外，別無攝化之意，故而未為殊勝。

（七）依他淨土

對於「依他淨土」，袁宏道在《梵網經》中推理，認為「周匝千花上，復現千釋迦，一花百億國，一國一釋迦。」⁹² 是隨所證地，所化不同，故而此時的佛身乃是「依他受用身」，其報境是分別顯示的，得要隨證登地，方乃得見。⁹³ 由於是「依他受用」，故而袁宏道將李通玄所論釋的「梵網經淨土」判釋為「依他淨土」。

另一方面，李通玄認為「梵網經淨土」是「分示報境，未成圓滿」，⁹⁴ 故而判之為「權淨土」。在此袁宏道則未置權、實之議，而直接將「依他淨土」與「西方淨土」作比較，認為「依他淨土」的「分示報境」，不如蓮池會上「西方淨土」的隨念普現，也就是只要眾生具足十念，稱念佛名，皆能蒙佛接引，往生西方，頓時便能見到清淨的極樂國土了，故而「西方淨土」勝於「依他淨土」。⁹⁵

⁹¹ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 4，CBETA, T36, no. 1736, p. 31c12-13。

⁹² 《梵網經》，CBETA, T24, no. 1484, p. 1003a1-2。

⁹³ 《西方合論》卷 1：「以初地化百佛剎，則有百葉之花；二地化千佛剎，故花有千葉；若至三地應見萬葉；四地億葉，次第倍增。為是依他受用身，分示報境，入地乃見。」（CBETA, T47, no. 1976, p. 390c6-9）

⁹⁴ 《華嚴經合論》卷 6，CBETA, X4, no. 223, p. 53c14。

⁹⁵ 《西方合論》卷 1：「非如蓮池會上，十念眾生，頓見淨佛國土故。」（CBETA, T47, no. 1976, p. 391a9-10）

(八) 諸方淨土

「諸方淨土」乃袁宏道援依群經所載之諸佛國土，歸納而論的。即如袁宏道所述：「東方藥師佛、南方日月燈佛、上方香積佛，佛佛各有淨土，諸經所述⁹⁶，不可具載」⁹⁷，故而以「諸方淨土」名之。而這諸方淨土中，有的是佛以神力暫令顯現，有的是佛並未明言如何攝受眾生，故而眾生也就無緣往生其國了。⁹⁸

在諸方淨土中，袁宏道針對妙喜世界無動如來國土的嚴淨情況，及淨琉璃世界藥師如來的願力內容，分別與西方極樂世界及阿彌陀佛作比較。結果得出了「妙喜世界」的嚴淨程度不如「極樂世界」，因為妙喜國土還有鐵圍山、須彌山、鬼、神及婦女，這些在極樂世界都是沒有的，所以才說「極樂世界」的嚴淨勝於「妙喜世界」。⁹⁹

至於藥師佛及阿彌陀佛願力內容的比較，袁宏道指出藥師佛的十二大願多是解脫眾生的憂苦，令得究竟安樂，而阿彌陀佛的願力卻是只要眾生一心念佛，佛就會來接引該念佛人，往生到他的極樂世界去。兩相比較，自然得出阿彌陀佛的願力勝過藥師佛的願力。故而以袁宏道言下之意，便是在「諸方淨土」中，「西方淨土」是最為殊勝的。¹⁰⁰

⁹⁶ 「述」，《大正藏》作「迷」，今依《徑山藏》版本改之。（參見《西方合論》卷1，《徑山藏》冊178，頁490）

⁹⁷ 《西方合論》卷1，CBETA, T47, no. 1976, p. 391a11-13。

⁹⁸ 《西方合論》卷1：「經中或有以佛神力，暫令顯現；或諸大菩薩，詣彼供養，緣彼佛未言攝生故，諸眾生亦無緣生彼。」（CBETA, T47, no. 1976, p. 391a13-15）

⁹⁹ 《西方合論》卷1：「即如妙喜世界，釋迦雖記有往生者，未聞無動有普引之言；且其國有鐵圍、須彌諸山，及鬼、神、婦女，當知嚴淨不如安養也。」（CBETA, T47, no. 1976, p. 391a15-18）

¹⁰⁰ 《西方合論》卷1：「又如藥師如來以十二大願，度諸有情，經中亦言有信心者，應當來生；稽彼願力，多是解脫一切憂苦，究竟安樂。未若阿彌如來，純以念佛，攝一切人往生彼土。」（CBETA, T47, no. 1976, p. 391a18-22）

（九）一心四種淨土

「一心四種淨土」是袁宏道承循天台智顛《觀經疏》「四種淨土」而來，¹⁰¹ 只是略作發揮而已。在解釋「常寂光土」時，加入了四明知禮《妙宗鈔》的釋述¹⁰²；在結論時，加入了天如惟則（1286-1354）《淨土或問》的引文。¹⁰³ 而這裡特別要注意的是「一心四種淨土」乃李通玄「十種淨土」中所闕如的，也是袁宏道在對照過《華嚴經合論》中「十種淨土」後，特別再加入《觀經疏》「四種淨土」的義釋，以加強其主題的發揮。故而《西方合論》「十種淨土」所論述的深度及廣度，似乎都較《華嚴經合論》「十種淨土」來得更深且更廣了。

為了加強讀者對極樂世界在「一心四種淨土」中論述的印象，袁宏道在闡釋「凡聖同居土」時便特別指出，「極樂國」與「妙喜國」都屬「同居淨土」，何以故？因為除了「極樂國」有眾生（或說是天人）居處其中，而「妙喜國」也住有鐵圍男女之眾外，這兩個國土都是無有地獄、餓鬼、畜生、修羅等四惡趣，所以有「同居」之名，但亦堪名為「淨土」。所以特別要說的是極樂國土是「同居淨土」，而不是「同居穢土」。再者，袁宏道更進一步認為，「同居穢土」之中既然有聖人居處其間，應也可名為「同居淨土」的，原因就像是「娑婆世界」居處在「華藏世界」的第十三重，也名之為「花藏」（或「華藏」）¹⁰⁴，故而同理可推。¹⁰⁵

¹⁰¹ 《佛說觀無量壽佛經疏》：「四種淨土，謂凡聖同居土、方便有餘土、實報無障礙土、常寂光土也。……『常寂光』者，常即法身；寂即解脫；光即般若。……諸佛如來所遊居處，真常究竟，極為淨土。」（CBETA, T37, no. 1750, p. 188b16-c8）

¹⁰² 《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》卷 1：「經論中言『寂光無相』，乃是已盡染礙之相，非如太虛空無一物。良由三惑究竟清淨，則依正色心，究竟明顯。故《大經》云：『因滅是色，獲得常色，受、想、行、識，亦復如是。』《仁王》稱為『法性五陰』。」（CBETA, T37, no. 1751, p. 196a4-8）

¹⁰³ 《淨土或問》：「又雪川曰：『極樂國土，四土不同。』」（CBETA, T47, no. 1972, p. 297b20）

¹⁰⁴ 「花藏」，《大正藏》作「華藏」，今依《徑山藏》改之。（《西方合論》，《徑山藏》冊 178，頁 491。）

在「一心四種淨土」的結論上，袁宏道直引《淨土或問》中那句「極樂國土，四土不同。」¹⁰⁶以作為論調的註腳，因為極樂世界的人、天、聲聞、緣覺是分屬前二土的「凡聖同居土」及「方便有餘土」；而菩薩與佛則分屬於後二土的「實報無障礙土」及「常寂光土」。故而可知，如無量壽佛身高六十萬億那由他恒河沙由旬¹⁰⁷，也無妨於佛之有丈六之身¹⁰⁸。同樣地，華藏世界裡有無量無邊的佛國土，卻也無妨於尼連河中之泥土一樣。也就是「一心四種淨土」是同時融攝於「極樂國土」的，這並非神力所變現的，而是所謂的「法爾如是」。¹⁰⁹

（十）攝受十方一切有情不可思議淨土

對於「攝受十方一切有情不可思議淨土」，袁宏道直截了當地說即是「阿彌陀佛西方淨土」。¹¹⁰當然這也直接關聯到李通玄「十種淨土」中之「第一、阿彌陀淨土」及「第二、無量壽觀經淨土」，只是二人在義理的闡述上有天壤之殊。李通玄認為「阿彌陀淨土」是「一分取相凡夫，未信法空實理」所生的淨土，為「權淨土」；而「無量壽觀經淨土」也是

105 《西方合論》卷 1：「同居淨土者，如極樂中有眾生；妙喜國中，有鐵圍、男女之類，以無四惡趣，故名『淨土』。余按同居穢土之中，既有諸聖，亦可名『同居淨土』。如娑婆世界，在華藏世界第十三重，亦云『花藏』也。」（CBETA, T47, no. 1976, p. 391b3-7）

106 《淨土或問》，CBETA, T47, no. 1972, p. 297b20。

107 《佛說觀無量壽佛經》，CBETA, T12, no. 365, p. 343b17-18。

108 《佛說觀無量壽佛經》，CBETA, T12, no. 365, p. 344b26。

109 《西方合論》卷 1：「故霽川曰：『極樂國土，四土不同。』何則？約人、天、二乘，即前二種土；約菩薩、佛，即後二種土。故知六十萬億那由他恒河沙由旬等身，不妨更有丈六之身；華藏海會無邊佛土，不妨更有尼連河土。何以故？是法爾故，非是神力變現故。」（CBETA, T47, no. 1976, p. 391b27-c3）

110 《西方合論》卷 1：「攝受十方一切有情不可思議淨土者，即阿彌陀佛西方淨土。」（CBETA, T47, no. 1976, p. 391c4-5）

「權淨土」，是「一分未信法空實理眾生」所生的淨土。¹¹¹ 可以見得的是，李通玄認為無論是「阿彌陀淨土」或「無量壽觀經淨土」，都是一分取相凡夫並且未信法空真理者所生的淨土，既然是取相，而且也都未信法空，故而所生的淨土便都是「權淨土」了。

至於袁宏道則是認為，「西方淨土」中所有的「大功德海」、「大悲智海」、「大願力海」是說也說不完的。於是袁宏道簡略地以五種「不思議義」，來敘述「西方淨土」的功德：一、身土不思議義；二、性相不思議義；三、因果不思議義；四、往來不思議義；五、畢竟不可思議不思議義。¹¹²

「身土不思議義」是說身與土互相交融含攝，乃至重重無盡，故而不可思議；¹¹³「性相不思議義」則是說著性相的取執之理，簡要地說，是性、是相，但也不是性、也不是相。換言之，性與相不是即，也不是不即；不是非，也不是不非，如果性相有一些許取執，義則不成，所以才說不可思議；¹¹⁴「因果不思議義」則是含有兩層意義，這兩層意義是說著因與果間相續與不相續的概念。就因果不相續的概念而言，袁宏道名之為「因先果後義」¹¹⁵。若以念佛為例，念佛→見佛→成佛→度眾生是不相續的因果，存在前後的關係，也就是念佛是因，見佛是果，其後見佛又是因，成佛便是果，最後成佛又是因，度眾生便是果。¹¹⁶ 另一方面就相續

111 《華嚴經合論》卷 6：「第一、阿彌陀淨土者：此為一分取相凡夫，未信法空實理，以專憶念，念想不移，以專誠故，其心分淨，得生淨土，是權未實。第二、無量壽觀經淨土者：為一分未信法空實理眾生，樂妙色相者，令使以其心想，想彼色像，想成就故，而生佛國，此權非實。」（CBETA, T36, no. 1739, p. 759b20-28）

112 《西方合論》卷 1，CBETA, T47, no. 1976, p. 391c5-14。

113 《西方合論》卷 1：「身土交含，重重無盡，是身土不思議義。」（CBETA, T47, no. 1976, p. 391c22-23）

114 《西方合論》卷 1：「即性即相，非性非相；存非非亡，存即即壞，是性相不思議義。」（CBETA, T47, no. 1976, p. 391c27-28）

115 《西方合論》卷 1，CBETA, T47, no. 1976, p. 391c29。

116 《西方合論》卷 1，CBETA, T47, no. 1976, pp. 391c29-392a2。

的概念而言，袁宏道名之為「因果無前後義」¹¹⁷，以念佛為例，就是念佛、見佛、成佛、度眾生是同時具足，當中不存在前後關係。袁宏道說是「即念即見，即成即度，一時具足」¹¹⁸。而事實上，念佛的因果關係，確實是同時存在著相續與不相續的概念，所以才說這是「因果不思議義」；¹¹⁹「往來不思議義」在袁宏道的釋文中是標著「去來不思議義」，若就文中涵義而言，倒是「去來不思議義」更為妥適。¹²⁰對於「去來不思議義」，袁宏道舉了幾個有趣的例子，很是助於理解。其中有說：「如天鼓鳴，遠近齊聞，非去來故。」這是說天鼓鳴天震地，遠處、近處，大家都聽到了。可是也沒看到鼓來，人也沒去鼓邊，當中實無去來，這實在是不可思議；¹²¹「畢竟不可思議不思議義」是說「西方淨土」的功德，即使十方諸佛以其遍覆三千大千世界的廣長舌相，也無法述說分明於萬一的，所以是不可思議中的不可思議。¹²²

當然必須了解的是，袁宏道在將「彌陀淨土」以五種「不思議義」判釋為「攝受十方一切有情不可思議淨土」有其絕對主觀的個人認定，也正因為如此而突顯出袁宏道撰述《西方合論》獨衷「西方淨土」的修行本懷。

五、結論

《西方合論》是袁宏道在歷經十年的狂禪歲月後，幡然覺醒之作。而其綱領乃以「西方」為依歸，並以兼容禪、淨修行之旨，圖救狂禪者之鄙視念佛求生西方為取相執著之見；並亦提醒執取西方之淨土行者，當致力於心淨、土淨之當下唯心，故而名其著作為「合論」。此便是合會禪、淨

¹¹⁷ 《西方合論》卷 1，CBETA, T47, no. 1976, p. 392a2。

¹¹⁸ 《西方合論》卷 1，CBETA, T47, no. 1976, p. 392a2-3。

¹¹⁹ 《西方合論》卷 1，CBETA, T47, no. 1976, p. 392a2-10。

¹²⁰ 《西方合論》卷 1，CBETA, T47, no. 1976, p. 392a10-19。

¹²¹ 《西方合論》卷 1，CBETA, T47, no. 1976, p. 392a17-19。

¹²² 《西方合論》卷 1，CBETA, T47, no. 1976, p. 392a23-25。併參本文頁 165 第二段延續至頁 166 的段落說明。

修行之論，也即是袁宏道著作《西方合論》的本懷。袁宏道所撰《珊瑚林》中所說的這段話：「《西方合論》一書乃借淨土以發明宗乘，因談宗者不屑淨土，修淨者不務禪宗，故合而論之。」當是袁中郎撰述此論的最佳註腳。

既是取歸「西方淨土」之旨，但又不廢「唯心淨土」之趣，故而所敘《西方合論》十門中「第一、剎土門」所探討之淨土旨趣，便同時兼攝著實相義與方便義。在這同時，袁宏道更試圖融通華嚴與淨土思想而提出所謂：「是故西方毘盧，非自他故」，就此展開「十種淨土」教法進路的論述，以突顯袁宏道所推崇「西方淨土」的理論基礎。

而〈剎土門〉中所闡釋的「十種淨土」，似乃袁宏道承襲李通玄《華嚴經合論》中「十種淨土」的判釋發展而出的，當中並參照各種經論，及袁中郎獨衷於「西方淨土」所營攢而出的創解。故而《西方合論》中「十種淨土」存在著與其說是無意，而其實是故意地與李通玄「十種淨土」排序反逆的現象。其中也有將兩種淨土會為一種淨土而解釋之：以「變現淨土」匯釋「維摩經淨土」及「法華經三變淨土」；以「攝受十方一切有情不可思議淨土」匯釋「阿彌陀淨土」及「無量壽觀經淨土」。另外也有李通玄「十種淨土」所闕如的，即「諸方淨土」及「一心四種淨土」。

當然相關的這些淨土闡釋，並非袁宏道所獨創，而是在古德的各种論述場合，扼其要而抉其精所匯整而成的。重點是袁宏道所歸納解釋的「十種淨土」，率皆以「西方淨土」為指歸，甚至一舉跳脫李通玄筆下所判「阿彌陀淨土」及「無量壽觀經淨土」之所謂「權淨土」，而將阿彌陀佛的「西方淨土」直以「攝受十方一切有情不可思議淨土」而匯歸之，這已經不是權、實之爭了。以五種「不思議義」歸攝《西方合論·剎土門》中「十種淨土」的義趣，真正將「西方淨土」推升為不可思議中不可思議的淨土。當然這裡有其絕對主觀的個人認定，也正因為如此而突顯出袁宏道撰述《西方合論》獨衷「西方淨土」的修行本懷。

【參考書目】

一、佛教藏經

本文佛典引用主要是採用「中華電子佛典協會」（Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA）的電子佛典集成光碟，2018 年。

- 《大方廣佛華嚴經》，T9, no. 278。
《大方廣佛華嚴經疏》，T35, no. 1735。
《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，T36, no. 1736。
《大乘起信論疏》，L141, no. 1600。
《永嘉證道歌》，T48, no. 2014。
《西方合論》，T47, no. 1976。
《西方合論》，《徑山藏》冊 178，北京：國家圖書館出版社，2016 年。
《佛說觀無量壽佛經》，T12, no. 365。
《佛說觀無量壽佛經疏》，T37, no. 1750。
《梵網經》，T24, no. 1484。
《淨土或問》，T47, no. 1972。
《淨土境觀要門》，T47, no. 1971。
《華嚴法界玄鏡》，T45, no. 1883。
《華嚴經合論》，X4, no. 223。
《維摩詰所說經》，T14, no. 475。
《釋淨土群疑論》，T47, no. 1960。
《靈峰蕩益大師宗論》，J36, no. B348。
《觀音玄義》，T34, no. 1726。
《觀無量壽佛經疏》，T37, no. 1753。
《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》，T37, no. 1751。

二、古籍

- 《珂雪齋集》，錢伯城點校，上海：上海古籍出版社，2007 年。
《珊瑚林》，日本：內閣文庫藏清響齋藏板，番號：漢 10043，函號：311-75。
《袁宏道集箋校》，錢伯城箋校，上海：上海古籍出版社，2008 年。

三、專書、論文

- 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》8，頁 373-396。
- Huang, Chi-chiang. 2000. "Pure Land Hermeneutics in the Song Dynasty: The Case of Zhanran Yuanzhao (1048-1116)." *Journal of Chung-hwa Institute of Buddhist Studies*. Vol. 13, pp. 385-429.
- Huang, Yi-hsun. 2005. *Integrating Chinese Buddhism: A Study of Yongming Yanshou's Guanxin Xuanshu*. Taipei: Dharma Drum Publishing Corp.
- Jones, Charles B. 2001. "Apologetic Strategies in Late Imperial Chinese Pure Land Buddhism." *Journal of Chinese Religions* 29.1, pp. 69-90.

Exploring into the Implication of Pure Land over the Fascicle of “Chatumen” in the *Western Coordinate Theory* by Yuan Hongdao

Shih, Tzu-Hsiao
Doctoral Student
Department of Buddhist Studies,
Fo Guang University

Abstract

As one of the representatives of the literature school of *Gongan* in the late Ming dynasty, Yuan Hongdao's thought on the Buddhism had influenced not merely his Buddhist contemporaries, but also impacted upon the development of Buddhist ideology to some degrees in the later era. Among all the writings of Yuan Hongdao, the ten-fascicle *Western Coordinate Theory* was the only work specializing in the Pure Land ideology, of which the first fascicle—“*Chatumen*” had noticeably focused on the researching of Pure Land Practice. Basing on this Pure Land ideology in the “*Chatumen*” of the *Western Coordinate Theory*, I want to delve into the inheritance and innovation of Yuan Hongdao's Pure Land thought.

As shown in his work—*Coral Grove*, Yuan Hongdao explained that the *Western Coordinate Theory* aims to reveal the meaning of Chan by means of Pure Land, because some people who value Chan practice always ignore Pure Land while the others who practice Pure Land despise Chan practice. Hence the coordinate commentating is requested. In other words, Yuan Hongdao attempted to harmonize the bias of the practitioners of Chan and Pure Land. To sum up, Yuan Hongdao stressed the practice of western Pure Land and aimed to deal with the issue of Chan practice. Just as what Yuan Zhongdao, Yuan Hongdao's younger brother, had said: “There are more and more people talking about wonderful enlightenment, but most of them do not practice.”

Thus the publication of the *Western Coordinate Theory* is right to reflect the epochal value of Yuan Hongdao's Pure Land thought.

The ten kinds of Pure Land theory discussed in “*Chatumen*” is based on Huayan Elder—Li Tongxuan's *Huayanjing Coordinate Theory*, though certain canonical exegesis was also employed by Yuan Hongdao to contrast it. And Yuan Hongdao had uniquely focused on the western Pure Land to complement his innovative explanation of the ten kinds of Pure Land. In the course of explaining the ten kinds of Pure Land, Yuan Hongdao identified the western Pure Land as the final destination. And eventually, it successfully transcended Li Tongxuan's achievement in “The Ten Pure Land” theory's interpretation of “expedient” or “real” proposition. The tenth Pure Land was named “The Incredible Pure Land of Delivering All Sentient Beings in the Ten Directions” under Yuan Hongdao's explanation; it was also the final footnote of the western Pure Land. As the “Incredible” was explained, Yuan Hongdao applied it to promote the Western Pure Land as the most incredible Pure Land.

Keywords:

Yuan Hongdao, *Western Coordinate Theory*, *Chatumen*, Ten kinds of Pure Land, Western Pure Land