

# 論作為教派的淨土宗

## ——以普度及其《蓮宗寶鑑》為中心

劉霞羽

杭州職業技術學院教師

**提要：**南宋時期，僧人茅子元以念佛法門為主體，創立白蓮宗，從教理、教制、傳法等方面建立了一個淨土宗派的組織體系，並設立在家人傳持佛教的「白衣傳授」制度，得到迅速發展。但在很短的時間內，其教派組織自身的缺陷突顯出來，派內漸趨混亂，導致屢屢被禁，難以為繼。元代白蓮宗宗主普度面對教內混亂狀況，乃集《廬山蓮宗寶鑑》一著，旨在「救其法之衰邪，扶其教之不振」，對於促進後世淨土教派的形成產生了頗為深遠的影響。普度依據《蓮宗寶鑑》論述的思想，通過一系列的努力，促成了白蓮宗的改造及其轉化，形成淨土教的教理修行體系，使淨土教取得了獨立於其他各宗的地位。普度突出淨土教的「宗派」特點，強化「教派」意味，從而促使淨土宗逐步成為一個名符其實的教派，達到興復淨土教乃至整個佛教的目的。

**關鍵詞：**《蓮宗寶鑑》 白蓮宗 茅子元 普度 淨土教 念佛三昧

### 一、引言

佛教自漢末傳入中國，到隋唐進入鼎盛時期，出現了天台宗、三論宗、華嚴宗、唯識宗、律宗、密宗、禪宗、淨土宗等佛教宗派，逐步完成了對印度佛教的消化吸收，從而形成了中國化的佛教。在上述宗派中，如天台宗、華嚴宗和禪宗都是極具中國哲學色彩及修證特色的宗派。唐末戰亂之後，非常平民化的禪宗迅速傳遍中土，逐步成為中國化佛教的主流宗派。故北宋時期，禪宗在整個社會發展中至為普遍，影響也至為深遠，在士大夫以及平民百姓中間都有廣泛的影響。而淨土宗自中唐以後也廣泛流行，並於宋初之後，出現了禪淨合流的趨勢。

白蓮宗是南宋初期由僧人茅子元所開創的一個佛教宗派。茅子元創宗的時候正是禪宗、淨土盛行之時，而其他各宗派均屬守成，故於此時另立宗派並不容易。然而茅子元就是在這樣的宗教發展背景下別立宗派，其中的原因值得仔細推究。自茅子元創派之後，在社會下層民眾中迅速發展，並在隨後的幾十年中廣泛傳播於江、浙、閩等地區。茅子元去世後，教派

內漸趨混亂，數次被當時朝廷查禁。在茅子元去世約一百多年後的元朝，優曇普度繼之而起，重新興復白蓮宗，遠承廬山慧遠正系，撰《廬山蓮宗寶鑑》，並呈元仁宗閱覽，獲准刊行，使得一度沈寂的白蓮宗又大興，明朝道衍稱其為「中興蓮教」[註 1]。

本文擬從淨土教發展的視域來審視白蓮宗在淨土教發展中所具有的位置，並以此視角探討普度將白蓮宗回歸慧遠念佛正系並重新組織淨土教的努力，以探討普度及其《蓮宗寶鑑》在淨土教發展史中的意義。

## 二、白蓮宗的創立

關於白蓮宗創始人南宋·茅子元的事跡，宋人留下的記載不多。《釋門正統》、《佛祖統紀》、《至正昆山郡志》中均有記載，但極簡略。普度在《廬山蓮宗寶鑑》中對茅子元事跡進行搜訪，是目前最為詳細的資料[註 2]。

茅子元的出生、示寂年代均不詳。據日本學者竺沙雅章的研究，茅子元生於紹聖三年（一〇九六），政和四年（一一一四）十九歲時剃度，大約於紹興初年建白蓮懺堂，淳熙八年（一一八一）示寂，世壽八十六歲。[註 3]本文關於茅子元的生平及生卒年代即依據此研究結果敘述。

根據《蓮宗寶鑑》的記載來看，茅子元在悟道之前一直是學習天台止觀，而在悟道之後即轉向以淨土法門行化，開始使用「蓮宗」一詞，並對蓮宗理論作了新解釋，編訂了新的蓮宗懺儀。

隋唐時期是中國佛教史上學理圓熟的黃金時代，在這個階段佛教的幾大宗派都已形成，有學者稱此時期為「宗派佛教」時期。到宋朝時期，宗派觀念已比較成熟，若於此時創立一新的宗派，面對的阻力會非常大。而茅子元恰恰在此時創立一新宗派，這是令人驚奇的。他何以要開宗立派？對此問題，釋印謙在〈白蓮宗析論〉中認為，茅子元創教的目的主要是為了應對儒道對佛教的攻擊。印謙認為：「雖然宗密、契嵩等均著書以會通三教，但那都只是義理疏通的『一家之言』，對『出家、剃髮』二事並未有任何妥協作為，所以三教之爭一直未獲解決。」而茅子元則另辟蹊徑，從實踐角度建立「僅受五戒的在家弟子可以傳教的體制」以解決這一問題。[註 4]對於印謙論文中「調融儒釋」的解釋觀點，從目前關於茅子元創教思想的資料中很難找到直接的證據，印謙所舉論據實際上是後來普度的觀點，而並不是茅子元的思想。故將調融儒釋作為茅子元創宗的主要原因，顯然論據不足。對此問題的瞭解，從茅子元的經歷及其所處時代背景中可看出一些端倪。

### (一)從子元的個人經歷來看

1. **徽宗崇道事件**。子元剃髮四年即二十三歲時，宋徽宗崇奉道教，自號「教主道君皇帝」，宣和元年（一一一九）詔稱：佛教屬於「胡教」，「雖不可廢，而猶為中國禮義之害，故不可不革」，強制僧尼改稱道教名號，改僧尼寺院為道教宮觀，改佛菩薩稱謂為道教名號。[註 5]此次事件不久因徽宗下台而告終，但對當時佛教也有較大的衝擊。

2. **流放江州**。茅子元於四十六歲時以事魔之罪被流放江州，宗鑑的《釋門正統》與志磐的《佛祖統紀》中均記載其事。茅子元在其流放其間，「逆順境中未嘗動念，隨方勸化」[註 6]。乾道二年（一一六六），茅子元被高宗詔回，演說淨土法門，並有很多榮賜。[註 7]

一個人經歷的沈浮，對其思想抉擇具有不可忽視的重要影響。茅子元出家後不久即逢徽宗崇道之時，中年以事魔之罪被流放江州，後來又被詔回並受榮賜。這些人生經歷對他的影響是不言而喻的。作為一個宗教家，他不可避免地會思考佛教在中國社會生存的合法性問題，這從茅子元受賜不久後即回老家創立宗派中可看到一些端倪。

## (二)從子元所處時代背景來看

1. **三教調融思潮的興起**。北宋初年，儒佛交融已成潮流，三教融和成為當時的社會大背景。茅子元身處這個時代，也必不能迴避此時代問題。

2. **南宋時甚強的宗派觀念**。南宋時佛教內部具有非常強的宗派觀念，宗派之間的爭端，不僅僅是因為思想體系的不同，尚有信眾、經濟、傳法地域等方面的利害關係，僧人的生活空間越來越依賴於固定的寺院。[註 8]

3. **風行一時的結社念佛**。宋代隨著民眾現實生活苦難的增長，淨土信仰流行，結社念佛之風盛行。這些結社名目繁多，但都以稱名念佛為基本活動內容。對此馬西沙研究認為：

結社之風由名僧倡導，達官顯貴推波助瀾，帝王欽許，愈演愈烈。北宋神宗熙寧、元豐年間，……結會之風漸漸下移，遍及社會各階層。於是俗人倡導的淨業組織亦隨之出現。[註 9]

在結社念佛盛行的宗教發展背景下，茅子元也創立了白蓮懺堂，勸人歸依三寶，受持五戒，並編訂了晨朝懺儀。這些做法與當時社會流行的念佛結社之風是一致的，其懺堂最初也只是一個普通的結社念佛團體而已，並無特別之處。

綜觀茅子元的經歷及他所處的時代背景，作為一個宗教家，茅子元必會從自身的境遇中反省到整個佛教的生存問題。固步自封的宗派觀念以及僧人被緊緊束縛於寺院的景況，使得佛教的生存與朝廷的政策緊密地聯繫在一起，在遭受三武滅佛式的法難時是沒有絲毫的抵抗力的。如何才能擺脫這種潛在的危機？那就是將佛教紮根於民眾中！在當時結社念佛盛行的大環境下，建立在家組織也具有了適合的土壤與條件。

1. **創建適合民眾的教理體系。**茅子元關注的是佛教如何在民眾中紮根的問題，所以必須有適合下層民眾理解與修行的理論與方法。當時天台宗、華嚴宗的教理教義以其高深，是難以在下層民眾中推展的。天台宗止觀學的玄妙教義，甚至淨土宗觀想念佛、實相念佛皆深不可測，不是下層民眾能夠接受的，只有念佛一法方便善巧，而且淨土念佛法門在當時民眾中也已有了相當的基礎。潘桂明在《中國居士佛教史》中指出：

淨土信仰和念佛實踐在宋代已不再是一宗一派的事，而是佛教各宗派的共同歸向和佛教徒的普遍要求；立社目的也已不再是傳統意義上的福田和修證，而以念佛往生西方為根本。[註 10]

故而茅子元選擇了淨土念佛法門創立教派。作為一個教派，必有其獨特的教理體系，而且其教理體系往往是支撐其組織生活的根本。因此，天台宗出身的茅子元以天台教理對於淨土宗的理論作了適合民眾的新解釋，主要體現在他寫的〈圓融四土三觀選佛圖〉中。

〈圓融四土三觀選佛圖〉是唯一比較完整地保存下來的茅子元的作品，收在《蓮宗寶鑑》卷二中，普度評價此文為「開示蓮宗眼目」。〈圓融四土三觀選佛圖〉基本是以天台宗教理解釋淨土，故普度稱其「依仿天台」而出。其特別之處在於，把複雜深奧的佛學理論以直觀的圖表形式表達出來，並配以生動通俗的解釋，但被當時天台宗人斥為「率皆鄙薄言詞」。

茅子元的淨土思想從根本上說是依據天台宗理論，因為他自己是天台宗出身。所以在他看來，各種法門只是「權」、「跡」的不同，而根本則是殊途同歸。但與一般天台宗講的以佛之心地為「實」為「本」不同，他從勸化人們學修淨土的角度出發，把殊途同歸的目標定為「淨土」。所以，他的思想有濃厚的調融各家的意味。他在〈禪教相成〉中有詩曰：

天台賢首慈恩教，達磨南山意不殊，  
法門頭數無窮盡，不離毫端絕妙麤。[註 11]

茅子元雖以天台宗理論解釋淨土，但他作為一個具有濃厚實踐精神的宗教家，又不拘於天台宗理論。茅子元的根本目的是要接引廣大下層信眾入教，所以他特別重視突顯四土中的「凡聖同居土」，稱同居土「總攝四土」，是「橫出三界」。《蓮宗寶鑑》卷二曰：

凡聖情差智有殊，須憑修證契毗廬，恐人力少行疲倦，權指西方住半途。橫出三界少人知，易修易往勿狐疑。塵垢未除求解脫，一心信願念阿彌。臨終正念分明去，三朝七日預知時。既生淨土常聞法，何愁不得悟心機？[註 12]

為排除信眾對圖中「凡聖土」直觀顯示為「下下品生」的疑慮，他對「凡聖同居土」給出了特別解釋：「……而祇引下下品者，蓋祖師明其易修易往也。其餘品位高低，各隨行願修證而成也。」[註 13]解釋淨土法門的殊勝之處在於：

……但有信願念佛，不斷煩惱，不捨家緣，不修禪定，臨命終時，彌陀接引，皆得往生淨土，便獲神通，得不退轉，直至菩提。[註 14]

茅子元用最直觀的圖解形式、最直白的語言著重說明了淨土法門的殊勝，確實適應了下層民眾的文化層次、心理特徵，因此才有白蓮宗的迅速發展。

**2. 組織以在家信眾為主體的教制體系。**茅子元本人是出家僧人，但他以「普化在家清信之士」為宗旨，創立了以在家信眾為主體的傳教組織，並以「普覺妙道」為宗派排立字輩，確立分散在各地的信徒之間的宗門關係，產生了一大批職業白蓮宗徒[註 15]，稱「白蓮道人」。這些職業白蓮宗徒不像一般信眾那樣各有營生，而是以傳教維生；他們又不同於一般的佛教僧人，因為他們可以娶妻生子，僅嚴持五戒，叫做「在家出家」，又叫做「不剃染道人」。

白蓮宗信徒按照茅子元命名的「普覺妙道」取法名，有點像世俗宗族按輩分取字。實質上白蓮宗是建立了法嗣制度。而淨土宗所缺乏的正是法嗣制度，由此才缺乏組織，常被人視為一個學派。白蓮宗有了法嗣制度，有了比較固定的甚或是牢固的組織，並有其活動方式及行儀，這應是其發展的一個飛躍，即由結社念佛發展而為獨立的教派。

楊訥在其《元代白蓮教研究》中認為：

茅子元最大的創新是在組織方面。先前的白蓮社，參加者之間只是鬆馳的「社友」關係，即使在主持人和一般參加者之間也是如此。各地的念佛結社，除了信仰上的共同性以外，沒有組織上的關係。白蓮教則把這種關係發展為師徒關係、宗門關係。[註 16]

從現有文獻，我們無從知道茅子元所建傳教組織中普字輩、覺字輩、妙字輩、道字輩之間的相互關係，但從此四字之間並無上下關係，而且相同字中又有師徒，可以猜測似乎是按不同的傳法來畫分的。[註 17]但無論哪個輩中，都允許世俗男女同於懺堂之中共修淨業，不必落髮為僧。

釋印謙〈白蓮宗析論〉中認為，白蓮宗組織內存在兩個傳法系統，一個是在家系統，一個是出家僧人系統，並認為「白蓮宗以僧為主」[註 18]。白蓮宗內有出家僧人是毫無疑問的，但這是否表明白蓮宗有兩個傳法系統還值得探討。從相關史料中，可以看到白蓮道人有僧人弟子，如吳澄《會善堂記》記載堂主劉覺度之徒有僧法祚等。如果有兩個傳法系統，在家眾皈依僧人做弟子是可以理解的，但僧人做在家眾的弟子就實在令人難以理解了。或許也正是有僧人做在家眾的弟子，才會出現志磐所講的「相見傲僧慢人」[註 19]的現象。

「但有信願念佛，不斷煩惱，不捨家緣，不修禪定，臨命終時，彌陀接引，皆得往生淨土，便獲神通，得不退轉，直至菩提」[註 20]。這是茅子元創宗立派的本意，就是通過建立這樣一個嚴密的具有宗門關係的在家傳法系統，使佛教的觸角深入到社會各個角落，成為廣大民眾生活的一部分，以強化教派的社會生存能力。對此馬西沙評論說：

家居火宅，婚喪嫁娶，無異於人。既適應了一般群眾的世俗生活，又合於中國社會儒家倫理的固有傳統，同時滿足了大批信眾的宗教要求，這是白蓮宗興旺發達的最根本原因。[註 21]

印謙認為：

由於白蓮道人可以傳教且其庵堂是由私宅改建而成，自亦比其他宗派或佛寺更能普及於庶民間，所以北起察哈爾的開平，南抵廣西的柳州，東到上海松江，西至四川成都，東南及於福建建寧，都有白蓮宗的蹤跡。[註 22]

茅子元創宗立派以及傳法的目的非常明確，就是「普化在家清信之士」，「願大地人普覺妙道」。他另立教派，重整教理，獨創教制，均是圍繞這個中心而展開的。在其行化過程中，也體現了這一特色。

儘管茅子元為善巧接引民眾入教而有曲從俗眾的一面，並因此招致非議，甚至官方禁令，但他作為一個虔誠宗教家的出世本懷卻並沒有絲毫改變。他最終的目的是要引導信眾脫離世間現實之苦，趨入出世極樂，亦即修行是為了解脫。他在〈淨土十門告誡〉的「臨終三疑」、「臨終四關」[註 23]裡對人臨終時的現實關懷，非常鮮明地體現了這一點。也正是這一點，符合了當時兵火癘疫頻仍使人們產生的對現實生活苦難的厭棄，以及人們對彼岸世界的嚮往；也正是這一點，才真正使得「愚夫愚婦皆樂其妄」。

綜上所述，茅子元所創之教派體系是自慧遠念佛結社以來真正具有淨土教宗派意義的教派，他不同於此前淨土諸祖僅是倡淨土念佛，沒有發展為教派。而茅子元從教理、教制、傳法等方面組織了一個較為完備的教派體系，儘管他自己沒有自覺地發展淨土教，但卻是實際意義上的淨土教的萌芽。正如陳揚炯先生在其《中國淨土宗通史》中所說的，「宋代已形成淨土教取代大乘佛教的態勢，而其萌芽則是白蓮宗」[註 24]。也正是從這個角度上講，茅子元可以說是開端性的人物，只是由於他的組織在其去世後不斷異化衍變，所謂「白衣輾轉傳授，不無訛謬」，而沒有被人注意罷了。但茅子元開創的在家人可以住持佛法的先例，在佛教的發展史中則是一個特別的嘗試。

### 三、普度復教

宋元時期，佛教內部禪淨教調融一直是時代之潮流。蔣維喬在《中國佛教史》中寫道：

宋以後之佛教，唯禪獨盛，以無所羈束為高，其弊在放浪，因惹起其他教律之抗爭，不易一致，故眼光高大者，或謂禪、教一致，或唱三學一源，以企其融合。其教中則以天台、華嚴、法相、念佛四者為要也。[註 25]

同時，儒釋二教合一思想在儒佛二家內部也不斷得到提倡。儒家對佛教批評最多的當是其「出家剃髮」、「不孝」之類，對此佛教也以多方面的措施來應對。在對待政權的態度上，不依國主則法事難立的思想更加濃厚。普度在〈上白蓮宗書〉中也直稱「臣僧」。可見身處此時代大背景下，普度也必須將調融禪淨教、會通儒釋作為一項重要工作。

關於世俗化，茅子元的做法可說是走的最遠的，建立了在家傳教系統，也受到當時少數儒者的稱讚。如當時之熊禾就對道人留髮奉佛給予肯定。[註 26]但茅子元卻走過了頭，破壞了佛教內部固有的傳統，打亂了僧俗之間固有的關係，導致白蓮宗的迅速混濫。普度則順應當時儒佛融和之主流，以佛教之五戒對應儒家之五常，定位於輔助王道「廣其教化」[註 27]。

宋代以來，隨著結社念佛的盛行，佛教重心轉向庶民階層。宋元時期由於朝廷宗教政策寬鬆，還產生了不少雜糅佛、道與民間信仰的靈驗神跡、民間秘密宗教等。這些秘密教派往往打著佛教的旗幟在地方上私置庵堂，有些也與白蓮宗教徒混在一起難以分辨，給佛教本身帶來不小的壓力。從某種程度上說，白蓮宗內部的所有問題也是佛教內所存在的普遍問題。元朝之時佛教已現衰微之象。這些情況反映到白蓮宗上就是出現了邪風熾染的情況。

茅子元在世時，白蓮宗內部修行還較嚴謹，庵堂道人大多能守本分。茅子元去世不久，白蓮宗內部開始出現一些不如法之事。《釋門正統》中說：「小茅闍黎復收餘黨，但其見解不及子元，又白衣展轉傳授，不無訛謬……。」[註 28]到元代時問題已經非常嚴重，普度在《蓮宗寶鑑》卷十中列出有二十三條，表明白蓮宗內已雜糅了許多民間宗教、道教的東西。

茅子元創白蓮宗後，發展非常迅速，所謂「歷都過邑無不有所謂白蓮者」。逮至元代，教內混亂，出現了許多背離教本的現象。普度在其《蓮宗寶鑑》中歸納為二十三條進行辨辟[註 29]。從其內容看，他所舉出的白蓮宗內部所出現的問題，一部分是因為一般民眾不明佛理，只從字面理解附會佛經；一部分為道教中的一些修養方法雜糅進來，重在身體上下功夫；一部分為民間俗信混入，多講災祥；還有一部分則是別有用心者借佛教之名、以佛教之語而行己事者。

普度認為除了像彰德之朱楨寶、廣西之高仙道這樣的「非本教念佛之人而妄稱白蓮道」者之外，白蓮宗徒眾出現這些亂象主要是由於一些妄濫之徒佯修善事，苟求衣食，以邪作正，以偽雜真，致使一般信徒邪正不分，玉石混淆，真偽難辨。而白蓮宗內又宗派林立，各爭短長[註 30]，所以東林寺雖有祖宗之名對此也難以「撿而束之」[註 31]。

面對此種情況，身為白蓮宗主的普度，具有深深的危機感。他在〈上白蓮宗書〉中說：

臣竊恐其人而今而後益無所守，邪風轉熾，因而別生事端，有犯朝廷刑禁，用是常寢不安，食不甘。[註 32]

這並不是普度上書時之矯情，是他發自內心的深深憂慮。普度也因此而展開了他的復教與革新活動。

在普度《蓮宗寶鑑》寫成後四年，即元至大元年（一三〇八），白蓮宗遭到元廷禁止。直接原因是有人用白蓮教的名義和組織從事反元活動。如都昌杜萬一事件，柳州高仙道和彰德朱楨寶事件。[註 33]普度聞訊驚呼：「吾承其教將三十載矣，而亡於吾之世乎？」即白佛發誓，必復其教。

造成白蓮宗混亂的根本原因還在於「白衣傳授」這一制度。在茅子元之時，為使教法普及於一般大眾，允許在家弟子傳教，創建庵堂，產生了大批可以不事生產專行教務的職業白蓮教徒，他們可娶妻生子，代代相傳。這是茅子元創宗初期的一個美好設想。但白蓮宗的過於世俗化，以及當時寬鬆政策給予白蓮道人的經濟、賦役等方面的種種好處，使「冒名蓮社假求衣食者往往有焉」，不可避免地產生了「叨濫者眾」的問題，[註 34]甚至被人利用從事反元活動。如此種種問題實際上已經嚴重危及白蓮宗的生存。

普度可能早已意識到了問題的嚴重性與癥結所在，如他在〈上白蓮宗書〉中說：

臣竊恐其人而今而後益無所守，邪風轉熾，因而別生事端，有犯朝廷刑禁，用是常寢不安，食不甘……。[註 35]

所以，改造白蓮宗，使之回歸正統佛教成為普度的必然選擇。他的措施主要有兩點：一是在名義上承接廬山慧遠蓮社，使得白蓮宗回到慧遠所創立的蓮社正統一系中來；二是摒棄「白衣傳授」制度，回到僧團住持正法的佛制中來。

### （一）名義上的回歸正系

普度甚重視傳法源流，在談到教門之弊害時第一條即是「師授不明」。「大凡為人之師，欲度弟子，要當觀照從上佛祖修行之因地，得道之源流，傳宗之正印，念佛之法門，一一考究明白，自信自行……」[註 36]。故在其立教示阿彌陀佛、釋迦佛修行因地後，即述淨業源流。《蓮宗寶鑑》卷四〈念佛正派說〉中列有慧遠、曇鸞、智者、善導、法照、少康、省常、慈

覺（宗蹟）、延壽、慈雲（遵式）、文潞公、宗坦疏主、慈照宗主（茅子元）、楊提刑、王龍舒、王敏仲等。從其對淨業名僧傳記內容之取捨來看，普度多重其淨土行持，而少法相義理；對人之取捨亦有此意，如唐時弘淨之懷感、迦才頗多涉及相宗教義，普度不取。蓋普度目的不在於闡發義理，而是要重建淨土之教，是想通過對「教」的強化來達到扶傾佛教之目的。故而普度更重實踐，即便融攝諸宗，也直以修行法門來完成，而少嚴密的法相義理，這更符合他的復教宗旨，也符合淨土教之特點。

普度首先在名義上承接廬山慧遠蓮社，追紹慧遠所結之白蓮社，將慧遠認作祖師，將茅子元創立的白蓮宗納入慧遠念佛正系，並反反覆覆地強化這樣的提法，使得人們能夠認可，這樣，他所主的白蓮宗也就自然地成為慧遠正系了。這就是普度在各種書表及著作中要反覆舉東晉·慧遠為祖師的深刻用意。如他在〈上白蓮宗書〉中說：

東晉遠公祖師，因聽彌天法師講般若經，豁然大悟。入於無量甚深三昧，遊止廬山，與高僧朝士結緣修行。故云諸教三昧，其名甚眾，功高易進，念佛為先，因以白蓮名其社焉。

臣竊謂吾祖廬山東晉遠公法師，自太行恒山來止九江……，殆至宋朝，有茅子元法師，憫蒙俗之幽錯，以此念佛之道平等勸修……[註 37]

但僅僅名義上的回歸是不夠的，必須使白蓮宗自身做一轉變，以真正回歸慧遠正系，這才是解決問題的關鍵。而白蓮宗自身的問題主要在於「白衣傳授」這一傳法制度，普度對此進行了根本性的變革。

## (二) 摒棄「白衣傳授」制度

在白蓮宗被禁之前，普度已意識到「白衣傳授」所帶來的問題，並試圖能夠解決這一問題。這從其對「普覺妙道」的解釋可以看得出來。[註 38]普度對「普覺妙道」的解釋是對當時白蓮教內支派林立，「有執我宗普字覺字者，有言彼宗妙字道字者」的一種回應。他的解釋實則是對「普覺妙道」組織的消解，一變而成為修行之理，將「普覺妙道」義統攝於「念佛三昧」的「念佛之宗，正心之法」中。但這種說理性的轉化在實際中能起到多大作用，從不久後白蓮宗被禁就可了然。

當白蓮宗被禁的消息傳來後，給普度的震動還是巨大的，同時也給了他一個從根本上解決這一問題的契機。大概就在此時，普度下決心對白衣傳授制度徹底革除，回歸慧遠正系。在〈上白蓮宗書〉中，普度將白蓮宗內問題歸納為十不應：

假道好閑，不事生理，一不應也；傳授邪言，夜聚曉散，二不應也；男女混雜，悖亂人倫，三不應也；私用給由，各黨其黨，四不應也；妄建庵堂，群居竊食，五不應也；密傳生死，誤人性命，六不應也；行業不修，攬僧應副，七不應也；妄談般若，亂說災祥，八不應也；妄撰偽經，自稱《真宗妙義歸空集》、《達磨血脈金沙論》等，九不應也；庶俗僭稱活佛如來，婦人擅號佛母大士，十不應也。[註 39]

其中前五不應——「不事生理」，「夜聚曉散」，「男女混雜」，「私用給由」，「妄建庵堂」均是茅子元創宗所允許的，也是其組織特色。而現在普度將祖師創宗特色作為問題加以批評，說明白蓮宗的實際情況與當初茅子元創宗時已經發生了很大的變化。在「十不應」中，其中如「密傳生死」、「亂說災祥」、「妄撰偽經」條的內容實際上屬於民間宗教的一些特點，說明白蓮宗在發展過程中已經羈雜了許多非佛教的內容，不能夠維持純正的佛法了。第十條「庶俗僭稱活佛如來，婦人擅號佛母大士」則是竊取藏傳佛教的一些內容，這大概是元朝時的一個特別現象。普度可能認為：造成這些「不應」的根本原因在於「白衣傳授」制度，故他在〈上白蓮宗書〉中直指此問題的焦點。〈上白蓮宗書〉說：「臣嘗見近世遊蕩之民眾矣，既非出家，亦非在家，多是詐稱白蓮名色，不知理法，妄修妄作……。」[註 40]這樣，由茅子元特意開創的「在家出家」、「白蓮道人」的組織形式被普度直接摒棄於外，視為「詐稱白蓮名色」而不予承認。

普度指出問題的目的不是對教內人勸說，他期望借皇帝之手將所有弊端禁革，從根本上解決問題。故在〈上白蓮宗書〉中普度向皇帝提出了革除邪偽之教的建議：「……除受廬山三皈依五戒念佛正宗外，其餘邪偽之教並皆禁革。」[註 41]這條要求看似想革除白蓮宗之外的其他邪偽之教，實則這裡的其他邪偽之教也包括「在家出家」、「不事生理」、「夜聚曉散」、「男女混雜」、「私用給由」、「妄建庵堂」的已不純正的白蓮宗庵堂。由此可見，在普度看來，此時的白蓮宗實際上已經與邪偽之教不能區分，甚而已經墮落為邪偽之教了。如果經過這樣的清理，教內就只剩下「受廬山三皈依五戒念佛正宗」了，確實純潔了許多。可以說，普度的努力非常有效果，當時的朝賢宿衲甚至皇帝、宣政院都已當然地認為普度是承慧遠之教，其興復的也是慧遠之正教。

袁桷〈妙果寺記〉記載：

廬山東林寺以遠法師為祖庭，其教行乎海宇，閱年滋多，龐幻雜糅，壞宮夷址，將絕其遺教。寺僧普度慨然興復，率弟子十人，芒履草服，詣京師上書，演為萬言。又集歷代經社緣起，作《蓮宗寶鑑》十卷。……[註 42]

袁桷乃普度同時代人，在他看來，朝廷禁的是廬山慧遠之遺教，而普度興復的也是此遺教。這應是當時人們的共同看法。

皇帝聖旨〈抄白全文〉：

……自東晉時分遠公法師起立來的體例裡念阿彌陀佛，精持齋戒，到今一千餘年。其間為別教的人躲避差發，推稱「俺也是白蓮宗」麼道，夜聚曉散的上頭。……[註 43]

宣政院榜則稱：

皇帝聖旨裡。宣政院據僧普度優曇狀告：系江州路廬山東林寺善法堂白蓮宗為頭和尚，本宗系是東晉遠公法師起祖，與漢楚王孫劉遺民等一十八賢人結盟白蓮，禮念阿彌陀佛，精持齋戒，自行化他人行，迨今一千餘年。近為一等別教邪宗冒稱白蓮名色，假道好閑，躲避差發，攬僧施利，妄言惑眾，夜聚曉散，至蒙上司禁治。[註 44]

這樣，白蓮宗也就可以真正融入慧遠念佛正系之中，化為普度理想中的淨土教，而白蓮宗自身不再獨立顯現於世。

#### 四、重新組織淨土教

淨土念佛法門自慧遠以來，代有祖師大德提倡。但因淨土宗不是依據教理的不同而立宗，也沒有獨立的傳承法統，故其發展總要依託其他宗派，沒有獨立的傳教中心與傳法體系，被

稱為「寓宗」。茅子元以淨土為法門，建立起了一套嚴密的宗派組織體系，得到迅速發展。但茅子元本身並沒有自覺地將所創宗派置於淨土教的發展脈絡中，而是獨創宗派，不但遭到其他正統宗派的反對與排斥，而且在很短的時期內，其教派組織自身的缺陷突顯出來，導致屢屢被禁，難以為繼。

普度面對此種狀況，自覺地擔當起傳續正統、光揚祖道之任，以紹襲慧遠正脈者自居，欲重整教門，興復其教。《蓮宗寶鑑》記載說他「痛心佛祖慧命懸危，甚於割身肉也」[註 45]，「發揮佛祖之道，捨我輩而誰歟」？「是大導師，作不請友，擲出龍宮之寶，均施群生；撤開祖門之關，普容來者。蠲滌邪病，指歸妙源，俾昏鏡以重磨，若垢衣而再淨，使真風復振，福及大千，睹慧日增明，輝騰萬古。可謂法主真子，可謂大丈夫焉！以此而奉西方大聖人之教者，復何愧歟」？[註 46]普度之復教，最終以白蓮宗回歸慧遠正系而達興復淨土教之目的，並進而客觀上達到興復漢傳佛教的目的。

普度與慧遠相隔千年，何以興復慧遠之教？白蓮宗的回歸正系與興復慧遠正教還有相當的距離。因此，普度必須重新組織起一個真正的淨土教，興復此淨土教才是普度的真正目的。

#### (一)淨業高僧名士的標出

《蓮宗寶鑑》卷四〈念佛正派〉載：

吾祖遠公，行位昭昭，功德廣大，愚忝與其教，為末流之裔……未能紹襲先宗，實乃有孤慈廢，嘗讀明教記，不亦甚慚乎？[註 47]

慧遠之晉代到普度之元代已有近千年，這千年一系如何聯繫起來，以體現自己承續慧遠之教由來有自？或許是受契嵩「憫禪門之陵遲，因大考經典」著〈禪宗定祖圖〉、《傳法正宗記》的啟發，普度也遍求歷史上弘揚淨土高僧名士的事跡，編訂淨土宗的傳法正宗序列。《蓮宗寶鑑》記載：

(普度)謹按高僧傳記，遍求前哲真蹤，究其源，摘其實，理之所當，事之所存者，……。……庶千載之下，修淨業者因言思道，飲水知源，……傳真燈而有永。[註 48]

在《蓮宗寶鑑》卷四〈念佛正派〉中，普度列有慧遠、曇鸞、智者、善導、法照、少康、省常、慈覺（宗蹟）、延壽，慈雲（遵式）、文潞公、宗坦疏主、慈照宗主、楊提刑、王龍舒、王敏仲等眾多出家在家念佛得道名行之士的傳記。

當然，普度所列諸大德當不是隨便拈入，應是「深有意焉」。其所列者有禪有教有淨也有名卿居士，這裡實則隱藏著普度重新組織起真正獨立的淨土教的深層用意。

宋元時期是禪淨教、儒釋道大爭論又大交融的時代，內倡禪淨一致、教淨一致者代不乏人，但大多是各宗提倡。台宗有台淨合一，禪宗有禪淨合一，華嚴有華嚴之淨土信仰，而以淨土宗自身立場融攝諸宗者則不多。茅子元似有此味道，但不明顯，普度當算是第一人。而普度對淨業高僧名士的取捨正體現了淨土教的融攝特色。

## (二)以念佛三昧為核心的教理整合

作為淨土教來說，無自己獨特的義理是其特點，但正因如此，也為淨土教調融各宗義理提供了條件。各宗派無論義理如何精深，落歸到修行實踐目標，還是要歸於淨土，只是歸於何種淨土可以揀擇。茅子元已邁出重要的一步，以心為宗，依心之迷悟表出圓融四土圖，已有調融禪教淨的意思，但並未達到理論上的自覺。普度則在茅子元的基礎上，更進一步擷取各家念佛理論精華，直接以「念佛三昧」作為融攝各宗的契入點，形成淨土教自己的教理修行體系，不僅使淨土教獨立於其他各宗，而且又將其他各宗含攝其中，從而突出了「宗派」的味道。[註 49]

就淨土來說，禪宗稱唯心淨土，教下總不出四土，而無論禪還是教，均不能離開「心」之探討。故而茅子元特標出圓融四土圖，其核心概念是「心」。在唯心思想的理論基礎下，茅子元以凡聖同居土總攝四土，從而導歸淨土。

而普度的觀點又不同。因各宗雖入門不同，目標卻無差異，都是「自利利人」，「普令超出世間」，所以選一簡單易行、上中下根均宜之法則最符合修行實際。所以，普度直就修行法門講，突顯出念佛三昧。此處「念佛」二字，包含了進趨「持名念佛」、「觀想念佛」、「觀念頭的念佛（參禪）」的各種法門，是一個很好的可以融攝各宗的修法概念。由此也可以說明，普度要回歸慧遠正系的根本原因，普度認為最適合於當時所有人根器的法門是念佛法門，而這正是慧遠要極力提倡的。可以說，是念佛法門的一致，使得普度能夠接續慧遠以來的淨土正系。

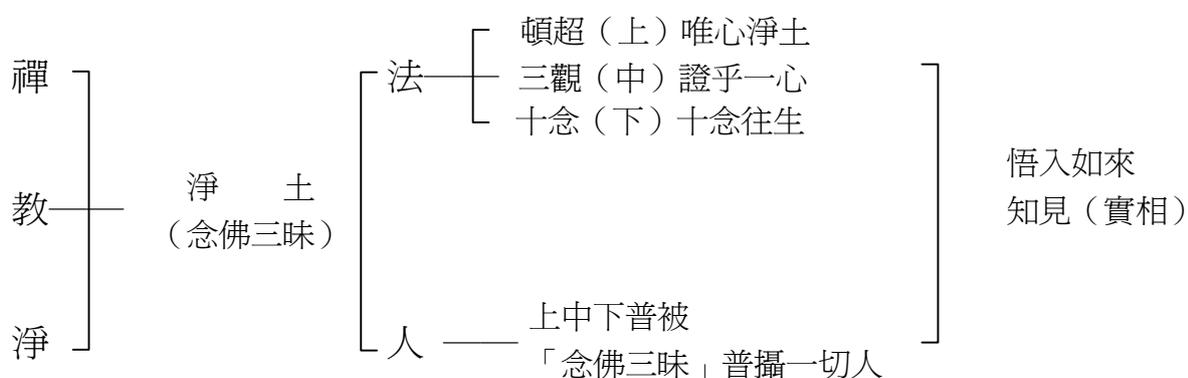
普度承襲了慧遠之「念佛三昧」，以「念佛三昧」通達一切境界，涵攝一切法門。他於「念佛三昧」涵攝上根、中根、下根之不同法門，上根頓超直達實相，中根依止觀禪修證乎一心，下根亦可十念往生。故從「念佛三昧」的角度，參禪、修止觀的難行道與持名念佛的

易行道都可以講得通，「念佛三昧」是一個可以融攝禪與教、難行道與易行道的圓通法門。在《蓮宗寶鑑》中，普度解釋說：

雖云念佛一門，其實意含無盡，是故祖師立教，利鈍俱收，有實有權，有深有淺，有頓有漸，皆可修持。上根者，參究坐禪；中根者，觀想持念，六時修禮，日夜精專；下至十念成功，總在一心履踐，各有行相，次第階梯，隨力行持，皆可進趨。[註 50]

此之念佛三昧法門，權實頓漸，折攝悟迷，圓攝一切，會歸真宗，猶車之有輪，如鳥之有翼，入道之由，可謂至矣！可謂盡矣！[註 51]

這裡，念佛三昧可以是參禪法門，可以是止觀法門，也可以是持名念佛法門，是有實有權，有深有淺，有頓有漸，利鈍俱收，這樣各宗之修行法門都可包羅其中。可以一圖來概括普度融攝諸宗之理路：



這種理論抉擇彰顯了以淨土教理論圓融各派修行法門的念佛三昧圓通法門，對於形成獨立的淨土教具有十分重要的理論意義。普度通過一系列的轉化發揮，以念佛三昧統攝諸宗之修行法門，達於實相彌陀之體，歸宗於佛國淨境，使淨土宗也具有能夠融攝各宗的系統的教理教義，成爲一個完全獨立的宗派。

普度組織淨土教是前所未有的，但欲使此教傳承下去困難很多。一則淨土教沒有較多固定的傳法區域，二則沒有一貫的法脈傳承。雖然普度在這兩方面均有所作爲，但在宗派佛教仍然盛行之時畢竟發展空間不大。而茅子元白蓮宗發展之迅速普度當是感受甚深的，在其組

織維繫與發展中，經懺起到了不可忽視的作用。「儀軌是宗教行為的指南」[註 52]，經懺儀軌往往會突出「教」的意味，具有凝聚信徒的作用。普度看到了這一點，《蓮宗寶鑑》敘中說：「……不思淨土門乃出輪迴之捷徑，其直如絃，其朗如日，奧旨在於經懺之間。」[註 53]並在《蓮宗寶鑑》卷二〈懺罪念佛功德繫念法門〉中詳細標出懺悔之法：

凡修持者，先當嚴淨壇場，燒香燃燈，廣設供養，請一比丘及諸上善人同壇尊證，白佛陳意，絕慮去憂，勿預家事，勿近內人，齋戒修持，繫念彼佛名號，一晝一夜，每佛一千聲，誦《彌陀經》一卷。如是三次，志心懺悔回向云：我今自憶有生以來，造諸惡業……。[註 54]

從其文中也可看出經懺所具有的強烈的宗教感，此是普度維繫淨土教的一個重要方面。但同時，普度也認識到儀軌經懺的作用不僅僅是凝聚信徒，更重要的是通過這些懺法儀軌來提高修行者自身的修行：

慈照云：有行無願，其行必孤……。此乃佛祖修淨業之根本也。備觀今時信人歸投佛會，或為病苦而發心……。皆是表獻神明，消災延壽而已，故與經懺本意相違，不合諸佛本願。[註 55]

此經懺本意、諸佛本願是指修行者從此處入，「悟自性彌陀，達唯心淨土，入諸佛境界，成就無上菩提」[註 56]。通過提高自身的素質而達提高整體僧團的素質，這才是佛教真正的希望所在，離開了這一核心，一切形式的熱鬧都是表面的，都不能使佛教全面振興。

## 五、《蓮宗寶鑑》文本解讀

《蓮宗寶鑑》在白蓮教被禁之前就已完成，而且是傾十年之功，可見普度對教內出現的問題非常熟悉，且有非常深入的思考。普度慨嘆當時稱蓮宗者多，然不能基於初祖慧遠之意，不能了悟白蓮宗祖師茅子元的本旨，而且為邪說謬解所惑，為救此流弊，用十年工夫，廣泛採集各種經論及淨土大德關於淨土念佛要言，於成宗大德九年（一三〇五），撰寫成《蓮宗寶鑑》十卷，廣述念佛要旨。從普度「發揮佛祖之道，捨我輩而誰歟」之語，可以感受到他光揚祖道、續佛慧命的使命感與決心，而普度直取「寶鑑」為書名，也可看出他對此書所承

載的續佛慧命的自肯與自信。至大元年（一三〇八）白蓮宗被禁行，普度針對情勢，上進本書，此書遂得御覽刊行。

〈上白蓮宗書〉中普度自述作此書的目的是：「臣今欲救其法之衰邪，扶其教之不振，乃集《廬山蓮宗寶鑑》一部，類分十卷，蓋以破惑顯理，辨偽證真。」[註 57]對於前述白蓮宗內部以至整個佛教內部產生的種種弊端，普度認為產生這些問題的原因在於：

一曰師授不明，邪法增熾而喪其真；二曰戒法不行，綱常紊亂而犯其禁；三曰教理未彰，謬談非義而惑其眾；四曰行願不修，迷入邪岐而墮於魔。[註 58]

故《蓮宗寶鑑》一書基本上是圍繞四個問題而展開：明師授，行戒法，彰教理，修行願。但因普度認為「在事則不能卒除，在理則不能頓曉」，蓋邪正不分，玉石混淆，若以政令的形式一概禁止，則又有「邪人不知其為邪，善人不得以為善」之弊，[註 59]故要分清邪正，就必須使人人明正邪，所以普度之重點又在彰教理上。

蓋佛教教法衰邪，教門不正，此是普度真正關心的，故而著書，發明淨土念佛三昧之真義，以期通過復蓮宗之教旨，而達於扶宗立教之目的。

《蓮宗寶鑑》共分十卷，每卷初置總說，以下則接經論要文、古德行狀、教語等。普度在其序中對此有說明：

凡一十篇：其首曰念佛正因，謂入室必由戶也；次曰正教，乃示念佛法門漸偏頓圓，使進修者隨根器而歸乎至道也；又其次曰正宗，蓋示念佛三昧，正心之理，俾修習者明其宗而達其本也；又其次曰正派，蓋明佛祖暨諸宗師得道之本末，欲令後學知其自也；又其次曰正信、正行、正願，俾信正法，修正行，發正誓而求生西方也；次曰往生正訣，蓋示臨終生淨土之路也；次曰正報，蓋明修行所得淨土依正之功德莊嚴也；次曰正論，蓋引諸佛誠言，破群邪異見，欲令改不善而從善也，非敢有助於宗風，為益於未聞者也。[註 60]

佛教諸經論均不外教理行果四法，普度在其《蓮宗寶鑑》中也不例外：

教、理、行、果，即指能詮之言教、所詮之義理、能成之修行、所成之證果。佛教一般修證之次第多為依教詮理，依理起行，依行剋果，故又連稱為教理行果。[註 61]

普度《蓮宗寶鑑念佛正教卷第二》中有云：

……其教也，指佛國為歸趣，華池寶地，勝妙莊嚴，令忻彼而厭此也；其理也，示彌陀即自性，念念圓明，心心實相，如大海之混百川也；其行也，開示十六觀門，攝心妙境，了性相空，如明鏡之見面像也；其果也，九品次第化生，普攝利鈍，登不退階，至無上之菩提道也。[註 62]

《蓮宗寶鑑》一書的結構安排也是以教理行果為綱。

#### (一)先明落處 望果以修因

卷一〈念佛正因說〉云：

深信極樂真解脫之妙門，諦想彌陀實眾生之慈父。先明落處，故望果以修因；漸履玄途，是從因而至果。故知集群賢而結社，有其旨焉；專念佛以勸人，興其教也。[註 63]

此「落處」即是指「淨土」，淨土本是佛教各宗派的歸趣處，但有不同，有彌勒淨土，阿閼淨土，有多少法門即有多少淨土，即使如禪宗「一乘極唱」，最終明心見性，見性成佛，也必歸至於淨土。即普度所說「故云一乘極唱，終歸獲至於樂邦」[註 64]；而阿彌陀佛淨土「華池寶地，勝妙莊嚴」，且因阿彌陀佛「願廣緣強，法尊理備」，以其「普攝群機，利鈍全收」而為最勝。普度贊之為「萬行圓修，最勝獨稱於寶號（即阿彌陀佛名號）」[註 65]。這即是普度所立之「教」。並舉釋迦佛為父王說念佛、善財五十三參首見德雲比丘說念佛及智首菩薩、龍樹大士之例以增信。

#### (二)漸履行途 從因而至果

普度確立彌陀之教後，即展開依教詮理，依理起行，依行剋果之全過程。

## 1. 依教詮理

上面已明普度之目的是要廣宣淨土教來振復佛教，故他更重視實際效果，對教理的取捨也基本上是此態度。所謂「書不必孔丘之言，藥不必扁鵲之方。合義者從，愈病者良，君子博取眾善以輔其身」，此為牟子〈理惑論〉中之語，但將其用在普度的態度上非常合適。「……應須量己才能，隨力演布，達則兼濟為善，窮則專門是宜，雖各播於宗猷，而皆處於慈濟，同歸於和合之海，共坐解脫之床」。「吾教之群宗競演」，猶如「國家之百吏咸修」，「各有司存」，「夫如是，則迷途之司南，教門之木鐸也。奈何源遠流別，大道澆漓，好朱者，憎其素，愛甘者，惡其辛，未契圓宗，各權所據……」。<sup>[註 66]</sup>故而，在普度這裡，重視各宗教理並存，而於各種觀點之不同處則予以圓融。

普度於《蓮宗寶鑑》中共引四十種經論之多，顯明在普度這裡，各宗派之種種經論均可作淨土之解門；各宗派之種種修法均可作淨土之行門，但可根據根機不同而各歸其類耳。

## 2. 依理起行

普度在引（僧）肇、道生、羅什、清涼等諸法師以及諸經「廣說淨國之行」後，得出結論說：「諸經雖廣說淨國之行，未明行之階漸，今此證明，至極深廣，不可頓超，宜尋之有途，履之有序。」<sup>[註 67]</sup>

《蓮宗寶鑑》卷六〈修進工夫〉中詳細講述了如何入行：

欲證此道，當以正信為入門，以修心為正行。正行者，即所施之功，所行之行也。此之功行，名為淨業，即往生西方之資糧也。此之行業，隨人所修，蓋一切人力量有大小，機智有淺深，所以行業不等。上上根智人直下自悟，識自本心，見自本性即是彌陀，此則是如來無住無依最上乘境界，萬中無一也。其未能頓悟之人，須是諦信淨土，一心念佛，漸次進修，仗阿彌陀佛願力攝持，自己一念真實下工，正如抱橋柱澡洗，萬無一失也。<sup>[註 68]</sup>

淨土一般多以念佛為正行，五戒十善六度萬行為助行，而普度以修心為正行，是基於他以念佛三昧和會諸宗而來。若以念佛為正行，則只能攝念佛之人，而以修心為正行，則上根之參禪者、中根之止觀者、念佛者均攝於中，這是普度與其他淨土祖師倡念佛之不同處。

修學淨土法門，必須具足淨土資糧。淨土修行之資糧即是信願行，由信生願，由願導行。普度於此淨土三資糧非常重視。在《寶卷》十卷中，信、願、行各佔一卷，「俾信正法、修正行，發正誓而求生西方也」，此不贅述。

### 3. 依行剋果

此果是「修因得果」之果。《蓮宗寶鑑》卷八〈念佛往生正訣說〉中曰：「專心念佛為因，往生淨土為果。」[註 69]但能否往生淨土，或往生品位高下則在於修行。普度在《蓮宗寶鑑》卷八〈念佛往生正訣說〉中詳示了因感果報及臨終心要，在《蓮宗寶鑑》卷九〈念佛正報說〉中闡揚了修行所得淨土依正之莊嚴功德。

綜觀《蓮宗寶鑑》全書，普度所引先賢之多（約三十七人），所引經論之廣（約四十二種），在此之前實屬少見。

從普度所引先賢、經論可以看出：普度更重視實踐，其所有理論是圍繞念佛法門這個中心而來，所以對當時大家關注的理論問題並沒有予以討論，也不打算去解決什麼理論問題。故而他在資料引用當中並未有詳細的分判，很多時候是諸經論並舉，諸祖並提，但對於淨土教來說，這些都可作為趨向淨土的資糧，故普度以實用的態度兼收並蓄，是可以理解的。

## 六、普度及其《蓮宗寶鑑》之影響

普度傾十年之功寫成《蓮宗寶鑑》，以及興復淨土教之種種努力，最終因皇帝稱美，下旨刊版印行而在當時產生了重大影響，這從當時朝賢宿衲之讚頌中也可看出。普度的成功不僅「振復東林遠公祖師已墜之風於千古之下」（大中德合語），而且「洗佛日重光於聖世」（大仰山希陵語），實是整個佛教興復的標示。

普度復教及其《蓮宗寶鑑》對後世也產生了頗為深遠的影響。這從元代以後對《蓮宗寶鑑》的引用即可看出。

明·道衍（一三三五—一四一八）《諸上善人詠》，較詳細地記載了慈照宗主、優曇宗主的傳記。[註 70]

明·雲棲株宏（蓮池大師）（一五三五—一六一五）《往生集》也錄有子元事跡。[註 71]在〈略舉尊宿〉中稱普度「著蓮宗寶鑑。奉旨板行。為淨土中興云。贊曰。始百丈。終優曇。歷代尊宿。無不奉行淨土。嗚呼盛哉」[註 72]。

明·株宏述、古德演義之《佛說阿彌陀經疏鈔演義》卷第三中對慈照之「不退」義有所涉及發揮。[註 73]

明·元賢（一五七八—一六五七）《淨慈要語》卷上，〈兼修眾福〉、〈念佛正願〉兩

節均直接引用了《蓮宗寶鑑》之語，〈臨終正念〉一節雖無直接引用，但依文可知是對《蓮宗寶鑑》〈臨終三疑〉與〈臨終四關〉之大意概括。[註 74]

明末·一元宗本《歸元直指》開篇〈念佛正信往生文〉即直接引用《蓮宗寶鑑》卷五〈念佛正信說〉及〈勸發信心〉文之內容，第三篇〈孝養父母報恩文〉則採用《蓮宗寶鑑》卷一〈孝養父母〉一節，除此之外，還載有〈慈照宗主示念佛人發願偈并序〉、〈優曇祖師戒殺文〉、〈臨終三疑〉、〈臨終四關〉。從其稱優曇為「祖師」可看出對普度之重視。[註 75]

清·濟能纂輯《角虎集》除有子元、普度傳記外，還載有二人之修行法語及子元之臨終三疑與臨終四關。[註 76]

清·周克復集《淨土晨鐘》，更是大段摘引《蓮宗寶鑑》中的相關修行內容，計有八處引用。[註 77]

清·古昆《蓮宗必讀》總序中曰：

……飛錫、永明、四明、慈照、優曇、天如、妙叶、楚石、幽溪等，乃傳宗列祖，闡教聖師，皆撰文述偈，深勸往生。當細心玩味，而詳擇之。

並於該書中直接載有〈慈照宗主勸發願偈〉及〈優曇和尚蓮宗寶鑑〉二節。[註 78]

清·彭際清集《重訂西方公據》卷下〈蓮宗開示〉中載有慈照宗主的〈勸人發願偈并敘〉。[註 79]其侄彭希涑《淨土聖賢錄》中有子元、普度之詳細傳記。[註 80]

民國淨土宗大德印光大師在〈復永嘉某居士書五〉提及《蓮宗寶鑑》之數息念佛法，〈與諦閑法師書〉中有：「……而蓮宗寶鑑亦載此法（概指隨息念佛法）。足見古人懸知末世機宜，非此莫入，而預設其法。」[註 81]

印謙在〈略論元代白蓮宗對後世淨土之影響〉一文中論述了對於中國佛教淨土宗的影響。文中說：

而其影響本國後來淨土者，……甚至現今佛門早晚課誦裡的「自性眾生誓願度，自性煩惱誓願斷，自性法門誓願學，自性佛道誓願成」偈頌也是出自茅子元之語。[註 82]

釋印謙還通過對「蓮社、蓮宗、淨土宗」等詞之延用轉變研究認為：

吾人現今雖無法確定明清以來稱彌陀淨土為「蓮宗」是否是直接受《蓮宗寶鑑》之影響或啟發，但以白蓮宗在當時是一大盛行宗派，後世淨土著作有為茅子元、優曇立傳及引用《蓮宗寶鑑》之資料，明永樂十五年、宣德四年均有勸募印《蓮宗寶鑑》，宣德四年更將《蓮宗寶鑑》編入藏經，明末無異元來在〈重刻蓮宗寶鑑序〉一文稱讚《蓮宗寶鑑》「大有功於學者也」，紫柏弟子錢士升也讚歎《蓮宗寶鑑》「標真正偽，尋香討根，實淨土之指南也」。乃至光緒五年仍有性能、性本勸印《蓮宗寶鑑》單行本等等資料顯示，《蓮宗寶鑑》對後世淨土之影響是一直持續未消失。[註 83]

普度及其《蓮宗寶鑑》的影響所及不獨中國本身，同時也影響到高麗與日本。據楊訥研究，幫助普度復教成功的一個重要人物即是高麗王王璋。普度在京活動時，他正在京。普度弟子果滿所編《廬山復教集》中收集了高麗王王璋之〈開宗念佛發願文〉，裡面有「況見優曇現瑞，寶鑑開明」之語。還收集了〈高麗王勸國人念佛疏〉，可知其於本國創建了壽光寺白蓮堂，普勸國人同修淨業。[註 84]

日本僧澄圓在日本文保元年（一三一七）入元，立即入廬山東林禪寺，從普度受慧遠白蓮之教，從受《蓮宗寶鑑》、《龍舒淨土文》等書。他在元亨元年（一三二一）歸國，在建旭蓮社，以把廬山之風帶進日本的淨土宗而知名。[註 85]

## 七、結語

從淨土教本身發展的歷史來講，並無宗派傳承，到宋代才把異代同修淨業而功德高盛的大德立為淨土祖師。但此時之所謂淨土宗仍只具有學派意義而不具有真正的教派意義。茅子元創宗已略顯端倪，但並無自覺，且不突顯；而到普度卻可明顯看出其淨土教本位立場，他自覺地通過一系列的努力完成了對白蓮宗的轉化，強化了「教」的意味，從而使淨土成教，成為一個名符其實的教派。周叔迦稱：「淨土一宗，創建於南宋子元，至元時而更臻完備。」[註 86]此當是本文的最好註解。「淨土宗」這個名稱也是從普度之後才得以通行，由此顯明了普度及其《蓮宗寶鑑》在整個淨土教發展史中的重要意義。

### 【註釋】

[註 1] 明·道衍，《諸上善人詠》，《卍新纂續藏經》（CBETA 網路版，下同）第七十八冊，第一七六頁中。

[註 2] 參見〈念佛正派〉，《蓮宗寶鑑》卷四，《佛光藏·淨土藏·纂集部》，第一一四頁。

[註 3] 竺沙雅章，〈關於白蓮宗〉，《世界宗教研究》（一九九二年）第二期。

[註 4] 參見釋印謙，〈白蓮宗析論〉，《圓光佛學學報》（二〇〇二年）第五期。

[註 5] 杜繼文主編，《佛教史》（北京：中國社會科學出版社，一九九一年）第四七九頁。

[註 6] 〈念佛正派·慈照宗主〉，《蓮宗寶鑑》卷四，《佛光藏·淨土藏·纂集部》，第一一〇頁。

[註 7] 參見熙仲，《歷朝釋氏資鑑》卷十一，《卍新纂續藏經》第七十六冊，第二四一頁。

[註 8] 參見李四龍，《天台智者研究——兼論宗派佛教的興起》（北京大學出版社，二〇〇三年）第二二六頁註二。

[註 9] 馬西沙、韓秉方，《中國民間宗教史》（中國社會科學出版社，二〇〇四年）上冊，第一〇一頁。

[註 10] 潘桂明，《中國居士佛教史》（中國社會科學出版社，二〇〇〇年）第五九〇頁。

[註 11] 〈念佛正教〉，《蓮宗寶鑑》卷二，《佛光藏·淨土藏·纂集部》，第六十四頁。

[註 12] 〈念佛正教〉，《蓮宗寶鑑》卷二，《大正藏》第四十七冊，第三一三頁下。另見同 [註 11]，第四十九頁。

[註 13] 同 [註 11]，第五十頁。

[註 14] 同 [註 13]。

[註 15] 學者對稱「白蓮宗」或是「白蓮教」意見不一，尙無定論。從稱謂的使用上也大體可看出研究者的研究取向。稱「白蓮教」者往往與明清之際白蓮教聯繫緊密；稱「白蓮宗」者大多較中性，多指茅子元、普度時期。普度本人多用「蓮宗」一詞，但又與「白蓮宗」、「蓮宗之教」、「蓮教」、「淨土之教」、「念佛之教」混同使用，這是他重塑淨土教之用意。故本文在述茅子元思想時用「白蓮宗」一詞，而在述普度思想時則多用「白蓮教」、「淨土教」，以突顯其意圖。

[註 16] 楊訥，《元代白蓮教研究》，第二十四頁。

[註 17] 一些學者包括印謙認為「普覺妙道」四字與家族輩份一樣，這種說法只是猜測，並無根據。若按輩份，當普高於覺，覺高於妙，妙高於道，但在何夢桂的《童道人立庵》（轉引自楊訥《元代白蓮教研究》，第五十六頁）中童覺定以童普興為法嗣，此說明普字輩份並不高於覺字。而且從每個字中又各有師徒來看，也不可能是按輩份來排的。陳揚炯先生《中國淨土宗通史》中講妙字專指女性，不知依何資料。

[註 18] 同 [註 4]，第五十四頁。

[註 19] 〈法運通塞志〉，《佛祖統紀》卷四十八，《大正藏》第四十九冊，第四二五頁上。

[註 20] 同 [註 13]。

[註 21] 同 [註 9]，第一〇二頁。

[註 22] 印謙，〈白蓮宗析論〉，第七十七頁。

[註 23] 〈念佛往生正訣〉，《蓮宗寶鑑》卷八，《佛光藏·淨土藏·纂集部》，第一六八、一六九頁。

[註 24] 陳揚炯，《中國淨土宗通史》，第四六三頁。

[註 25] 蔣維喬，《中國佛教史》（上海古籍出版社，二〇〇四年）第二六一頁。

[註 26] 參見楊訥，《元代白蓮教研究》第四章。

[註 27] 普度，〈上白蓮宗書〉，轉引自楊訥《元代白蓮教資料彙編》，第一七八頁

[註 28] 參見宗鑑，《釋門正統》卷四，《卍新纂續藏經》第七十五冊，第三一五頁中。

[註 29] 參見〈念佛正論〉，《蓮宗寶鑑》卷十，《佛光藏·淨土藏·纂集部》，第一九〇—二二四頁。

[註 30] 參見〈念佛正行·淨業道場〉，《蓮宗寶鑑》卷六，《佛光藏·淨土藏·纂集部》，第一四四—一四六頁。

[註 31] 同 [註 27]，第一八二頁。（近代以來，對於僧伽與居士的關係問題多有討論，有學者提出「居士佛教」一說。白蓮宗出現的問題與此問題頗有可比之處，耐人尋味。）

[註 32] 同 [註 27]，第一八五頁。

[註 33] 詳見楊訥，〈白蓮教的被禁〉，《元代白蓮教研究》第六章。

[註 34] 參見無愠，《山庵雜錄》卷二，轉引自楊訥《元代白蓮教研究》，第七十八頁。

[註 35] 同 [註 32]。

[註 36] 〈念佛正行·自行化他〉，《蓮宗寶鑑》卷六，《佛光藏·淨土藏·纂集部》，第一四八頁。

[註 37] 同 [註 27]，第一七七頁。

[註 38] 參見〈念佛正派·念佛正派說〉，《蓮宗寶鑑》卷四，《佛光藏·淨土藏·纂集部》，第八十、八十一頁。

[註 39] 同 [註 32]。

[註 40] 同 [註 32]。

[註 41] 同 [註 32]。

[註 42] 袁桷，〈妙果寺記〉，轉引自楊訥，《元代白蓮教資料彙編》，第二六〇—二六一頁。

[註 43] 〈抄白全文〉，轉引自楊訥，《元代白蓮教資料彙編》，第一八六頁。

[註 44] 同 [註 43]，第一八七頁。

[註 45] 〈念佛正派·念佛正派說〉，《蓮宗寶鑑》卷四，《佛光藏·淨土藏·纂集部》，第八十二頁。

[註 46] 〈念佛正教·佛為父王說念佛〉，《蓮宗寶鑑》卷二，《佛光藏·淨土藏·纂集部》，第三十二頁。

[註 47] 〈念佛正派·辯遠祖成道事〉，《蓮宗寶鑑》卷四，《佛光藏·淨土藏·纂集部》，第八十九頁。

[註 48] 同 [註 45]。

[註 49] 此或是普度末法傾向所決定。在他看來，末法眾生之根器當以念佛救之，「佛說一大藏教，未嘗不以心為宗也。嗟乎！眾生之根器異也，又安得以一法而明之？我佛平等設化，於是對其病而投其藥耳。且夫淨土一宗，念佛之法，有實有權，有頓有漸……」，此「眾生之根器異也」暗指末法眾生之根器。又普

度於〈上白蓮宗書〉中講：「……今去佛世逾遠，教在季末，焉得無邪偽之人潛吾教中以竊食偷安也！」（《彙編》，第一八三頁）《蓮宗寶鑑》卷五：「故佛世尊指西方示韋提之妙域，是乃廣長舌覆而同贊，諸餘經盡而獨留。」此兩處所說乃指佛教中正法、像法、末法三時，正法時為釋迦寂滅後之五百年，像法時指正法後之一千年，末法為像法後之一萬年。在末法時期，魔王將混入佛教，毀滅佛經，在所有佛經滅後，獨《無量壽經》留世一百年。

[註 50] 〈念佛正行·修進工夫〉，《蓮宗寶鑑》卷六，《佛光藏·淨土藏·纂集部》，第一三三頁。

[註 51] 〈念佛正宗·念佛正宗說〉、〈念佛正宗·定明宗體〉，《蓮宗寶鑑》卷三，《佛光藏·淨土藏·纂集部》，第六十九、七十頁。

[註 52] 李四龍，《天台智者研究——兼論宗派佛教的興起》，第二三二頁。

[註 53] 《蓮宗寶鑑》敘，《佛光藏·淨土藏·纂集部》，第十一頁。

[註 54] 〈念佛正教·懺罪念佛功德繫念法門〉，《蓮宗寶鑑》卷二，《佛光藏·淨土藏·纂集部》，第四十五頁。

[註 55] 〈念佛正願·勸發大願〉，《蓮宗寶鑑》卷七，《佛光藏·淨土藏·纂集部》，第一五五頁。

[註 56] 〈念佛正願·念佛正願說〉，《蓮宗寶鑑》卷七，《佛光藏·淨土藏·纂集部》，第一五四頁。

[註 57] 普度，〈上白蓮宗書〉，轉引自楊訥《元代白蓮教資料彙編》，第一八三頁。

[註 58] 《蓮宗寶鑑》卷十，《佛光藏·淨土藏·纂集部》，第一八九頁。

[註 59] 普度，〈上白蓮宗書〉，轉引自楊訥《元代白蓮教資料彙編》，第一八二頁。

[註 60] 《蓮宗寶鑑》敘，《佛光藏·淨土藏·纂集部》，第十一、十二頁。

[註 61] 參見《佛光大辭典》，「教理行果」條（電子版）。

[註 62] 〈念佛正教·念佛正教說〉，《蓮宗寶鑑》卷二，《佛光藏·淨土藏·纂集部》，第二十九—三十頁。

[註 63] 〈念佛正因·念佛正因說〉，《蓮宗寶鑑》卷一，《佛光藏·淨土藏·纂集部》，第十三頁。

[註 64] 同 [註 63]，第十四頁。

[註 65] 同 [註 64]。

[註 66] 〈念佛正論·辯明大小二乘〉，《蓮宗寶鑑》卷十，《佛光藏·淨土藏·纂集部》，第二〇六頁。

[註 67] 〈念佛正行·念佛正行說〉，《蓮宗寶鑑》卷六，《佛光藏·淨土藏·纂集部》，第一三二頁。

[註 68] 〈念佛正行·修進工夫〉，《蓮宗寶鑑》卷六，《佛光藏·淨土藏·纂集部》，第一三三頁。

[註 69] 〈念佛往生正訣·念佛往生正訣說〉，《蓮宗寶鑑》卷八，《佛光藏·淨土藏·纂集部》，第一六六頁。

[註 70] 參見《卍新纂續藏經》第七十八冊，第一六六頁。

[註 71] 參見《大正新修大藏經》第五十一冊，第一三四頁中。

[註 72] 同 [註 71]，第一五一頁上。

- [註 73] 參見華藏蓮社淨空會本（網路版）。
- [註 74] 參見《卍新纂續藏經》第六十一冊，第八二一頁。
- [註 75] 參見明·一元宗本，《歸元直指集》，《卍新纂續藏經》第六十一冊。
- [註 76] 參見清·濟能纂輯，《角虎集》，《卍新纂續藏經》第六十二冊。
- [註 77] 參見清·周克復集，《淨土晨鐘》，《卍新纂續藏經》第六十二冊。
- [註 78] 參見清·古昆，《蓮宗必讀》，《卍新纂續藏經》第六十二冊。
- [註 79] 參見清·彭際清集，《重訂西方公據》，《卍新纂續藏經》第六十二冊。
- [註 80] 參見清·彭希涑，《淨土聖賢錄》，《卍新纂續藏經》第七十八冊。
- [註 81] 印光，《印光大師文鈔》（宗教文化出版社，二〇〇〇年）第八十七頁。
- [註 82] 印謙，〈略論元代白蓮宗對後世淨土之影響〉，《圓光新志》（二〇〇〇年）第五十二期。
- [註 83] 同 [註 82]。
- [註 84] 參見楊訥，《元代白蓮教研究》，第七章〈普度與白蓮教的復教〉。
- [註 85] 參見竺沙雅章，〈關於白蓮宗〉，《世界宗教研究》（一九九二年）第二期。
- [註 86] 周叔迦，《周叔迦佛學論著集》（中華書局，一九九一年）上冊，第二六九頁。

### 【參考文獻】

1. 普度，《廬山蓮宗寶鑑》，《佛光大藏經·淨土藏·纂集部》（台灣：佛光出版社，一九九九年）。
2. 楊訥編，《元代白蓮教資料彙編》（北京：中華書局，一九八九年）。
3. 〔日〕望月信亨著，印海譯，《中國淨土教理史》，《佛光大藏經·淨土藏·著述部》（台灣：佛光出版社，一九九九年）。
4. 陳揚炯，《中國淨土宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，二〇〇〇年）。
5. 楊訥，《元代白蓮教研究》（上海古籍出版社，二〇〇四年）。
6. 李四龍，《天台智者研究——兼論宗派佛教的興起》（北京大學出版社，二〇〇三年）。
7. 潘桂明，《中國居士佛教史》上、下冊（中國社會科學出版社，二〇〇〇年）。
8. 王永會，《中國佛教僧團發展及其管理研究》（巴蜀書社，二〇〇三年）。
9. 〔日〕小笠原宣秀，《中國近世淨土教史の研究》（京都：百華苑，一九六三年）。
10. 〔日〕竺沙雅章，〈關於白蓮宗〉，《世界宗教研究》（一九九二年）第二期。
11. 〔日〕竺沙雅章，〈關於吃菜事魔〉，《日本學者研究中國史論著選譯——思想宗教卷》（中華書局，一九九三年）。
12. 馬西沙，〈佛教淨土信仰的演進與白蓮教〉，《中國民間宗教史》（中國社會科學出版社，二〇〇四年）。

13. 印謙，〈白蓮宗析論〉，《圓光佛學學報》（二〇〇二年十二月）第五期。
14. 印謙，〈略論元代白蓮宗對後世淨土之影響〉，《圓光新志》（二〇〇〇年七月）第五十二期。
15. 〔日〕柴田泰，〈宋代的淨土思想〉，《世界宗教研究》（一九九二年）第二期。
16. 楊訥、李濟賢、許曾重，〈關於白蓮教〉，中山大學歷史系虛擬教學討論區（二〇〇三年四月二十一日）。
17. 〔日〕鈴木中正，《宋代仏教結社の研究》一、二、三，《史学雜誌》第五十二編第一、二、三號（一九四一年）。
18. 〔日〕小笠原宣秀，《元代普度の白蓮宗復興運動》，《佛教史學》（一九五〇年）第四號。
19. 〔日〕安藤智信，《元の普度撰〈上白蓮宗書〉の歴史意義》，《佛教の歴史と文化》（一九八〇年）。
20. 〔日〕重松俊章，〈初期の白蓮教會に就いて——附元律中の白蓮教會〉，《市村博士古稀記念・東洋史論叢》（一九三三年）。