

白蓮宗析論

釋印謙

圓光佛學研究所

摘要

長久以來白蓮宗被視為佛教異端，甚至貶斥為邪教團體的根據，主要來自《釋門正統》、《佛祖統紀》及朝廷禁令，但在了解《釋門正統》、《佛祖統紀》是站在佛教倫理、宗派立場說話，以及朝廷禁令是因在家弟子引起時，對白蓮宗的看法便有必要重新檢討。同時，從白蓮宗的重要典籍《廬山蓮宗寶鑑》、《廬山復教集》與相關歷史文獻，所呈現白蓮宗徒受官方及教界人士肯定的一面，以及同時代王日休《龍舒淨土文》、後世道衍《諸上善人詠》、株宏《往生集》等隸屬於所謂傳統或正統佛教的典籍，會為子元、優曇作傳稱頌並引用其文，明末無異元來、紫柏弟子錢士升還對《廬山蓮宗寶鑑》讚歎有加，(明)宣德四年更將之編入藏經等等資料顯示，子元所創的白蓮宗，應有為教界其他人士所肯定的面相未被學者挖掘出來。因此，嘗試以這些資料為線索，探索曾在元朝盛極一時的白蓮宗是個怎樣的宗派？即是本文最主要的課題。

關鍵詞：1.佛教倫理 2.三教合一 3.五乘佛教 4.蓮宗

一、前言

尊奉茅子元（1096?-1166A.D.）為開創者的白蓮宗，是南宋至元時期，頗為流行的一個彌陀信仰宗派¹。以往學術界不是將之視為佛教異端，甚至貶斥為邪教團體，與元末叛亂集團白蓮教混為一同²，就是視為以在家信眾為主體的庶民佛教，而將之排除於佛教史研究之外，鮮少注意白蓮宗的重要典籍《廬山蓮宗寶鑑》（1304 A.D.）、《廬山復教集》（以下簡稱《寶鑑》、《復教集》）與相關歷史文獻，所反應白蓮宗以僧眾為主體的面相，並將之置於佛教倫理、歷史脈絡來思考³，以致無法發現白蓮宗為調融禪淨教三宗、儒釋道三教，以及促進僧侶與居士間的和諧所做的努力，從而彰顯出白蓮宗在當時宗教界的重要性與特殊意義，這對研究宋元佛教發展過程與儒釋道三教交融歷史，不啻是項令人遺憾的損失。本文嘗試以宋元時期有關白蓮宗的史料為中心，參考現代學者的研究成果⁴，從佛教倫理、宗教環境的角度，重

¹ 此教團有僧有俗，以「普覺妙道」四字為法號之命名。僧眾中依現有資料所知，不乏是屬禪宗人物。俗家弟子，名為「白蓮道人」，以傳教為生，但又不同一般僧侶，僅嚴持五戒而許有妻室，故稱「在家出家」、「不剃染道人」。子元在世時，白蓮宗徒尚稱清淨，但子元圓寂後，便有假借白蓮宗徒而行邪道，以致在武宗至大元年（1308 A.D.）遭朝廷禁止，優曇便著《寶鑑》，追溯從東晉慧遠創建白蓮社以來，彌陀淨土信仰的發展歷程，闡述子元創立白蓮宗的要旨，並對白蓮宗流傳過程中出現的種種離經叛道，隨意篡改教規的行為進行了嚴正的批判，經道合灌頂國師（毗奈耶室利）協助及仁宗支持，使白蓮宗恢復了合法地位（至大四年 1311A.D.），道衍《諸上善人詠》稱譽為「中興蓮教」。又學者對「白蓮宗」是否可稱「白蓮教」意見不一，尚無定論。（請參看楊訥〈關於元代的白蓮宗或白蓮教〉一文，《周一良先生八十生日紀念論文集》，北京：中國社會科學出版社，1993 版，頁 117-123。），本文之所以不用白蓮教或白蓮菜名稱，而使用白蓮宗之稱主要是因，宋代史籍中的「白蓮菜」稱呼帶有宗派偏見，而白蓮教是較為後出的叫法。只有白蓮宗之稱不只廣泛出現於元代資料（如優曇〈上白蓮宗書〉及元武宗聖旨），且較為中性。

² 如：中村元編/余萬居譯《中國佛教發展史》（上），台北：天華出版公司，1984 版，頁 441-443。望月信亨/釋印海譯《中國淨土教理史》，台北：正聞出版社，1991 版，頁 279-288。重松俊章/陶希聖譯《初期的白蓮教會—附元律中的白蓮教會》，收於藍吉富編《世界佛學名著譯叢》（47），1984 版，頁 277-296。

³ 參閱拙著〈「白蓮宗」新論—以佛教倫理、歷史脈絡為視角〉，刊載於李世偉編《台灣宗教研究通訊》創刊號，台北：國泰文化事業有限公司，2000 版，頁 25-43。

⁴ 如：馬西沙〈白蓮教辨證〉，《世界宗教研究》，1993 年第四期，頁 1-13。楊訥〈元代的白蓮教〉《元史論叢第二輯》，北京：中華書局，1983 版，頁 188-216。竺沙雅章/楊曾文譯〈關於白蓮宗〉《世界宗教研究—第四次中日佛教學術會議專輯》，1992 年，第 2 期，頁 12-16。王見川〈宋代的宗教結社與明教（二）白蓮菜〉，收於氏著《從摩尼教到明教》第八章，台北：新文豐出版公司，1992 版，頁 287-97。小笠原宣秀《中國近世淨土教史の

新探討曾經在元朝盛極一時的白蓮宗之面貌，同時對白蓮宗提出新評價，期能對宋元佛教與儒釋道三教交融歷史之研究有所助益，是本文撰述的主要目的。

二、文獻典籍中所呈現白蓮宗以僧為主的面相

(一) 創立者茅子元

有關白蓮宗的創立者，一般認為是南宋紹興年間吳郡(今江蘇)延禪院僧茅子元，依天台教義創立的以信仰彌陀淨土為宗旨的佛教宗派。茅子元的生平，最早是出現於宗鑑的《釋門正統》(1237A.D.)，該書卷四〈斥偽志〉云：

所謂白蓮者，紹興初吳郡延禪院沙門茅子元，曾學于北禪梵法主會下，依做天台出《圓融四土圖》、《晨朝禮懺文》，偈歌四句，佛念五聲，勸諸男女同修淨業，稱白蓮導師。其徒號白蓮菜人，亦曰茹茅闍黎菜。有論于有司者，加以事魔之罪，蒙流江州。後有小茅闍黎復收餘黨，但其見解不及子元，又白衣展輶傳授，不無訛謬，唯謹護生一戒耳。所謂白雲者……其徒甚廣，幾與白蓮相混，特以妻子有無為異耳。⁵

北禪梵法主又叫北禪淨梵(1052-1128A.D.)，是中興天台宗第三世十三傳人，師事勝果思永懺主，專念阿彌陀佛，以研究《法華經》、禮懺、禪觀聞名⁶，子元向之學習，故能模仿天台學說作《圓融四土》、《晨朝禮懺文》⁷，而別立一宗。從引文中我們看不出宗鑑對子元有何批評，只

研究》，日本京都：百華苑，1963版。另北京圖書館善本室有元刊本《廬山白蓮正宗曇華集》，今與《廬山蓮宗寶鑑》、《廬山復教集》是研究元代白蓮宗的重要歷史文獻，一併收於楊訥《元代白蓮教資料彙編》(以下簡稱《彙編》)，北京：中華書局出版，1989版。

⁵ 《卍續》130，頁824-825。(以下以《卍續》代表《卍續藏經》，台北：新文豐出版股份有限公司，1983版。)

⁶ 《卍續》130，頁864。

⁷ 這二本書現今雖已不存，但對照優曇《寶鑑》所收應該是指《圓融四土三觀選佛圖》、《蓮宗晨朝懺儀》。又參照志磐《佛祖統紀》所言，《圓融四土三觀選佛圖》應是仿效智者大師《維摩經疏》所示四種佛國土而來，「四土」即「凡聖同居土、方便有餘土(《圖》作方便勝居士)、實報無障礙土(《圖》作實報莊嚴土)、常寂光土(《圖》作常寂光淨土)」，這是天台對佛國土的劃分法，依修行果位不同而往生不同國土，依次而上，最上等是常寂

是將當時教界有人對子元作為似乎有些不認同，因此告到官方加以事魔之罪，而流放江州的事實給記載下來。但宗鑑卻點出了造成日後白蓮宗混亂的致命傷在「白衣傳授」這一制度。

眾所周知，在佛陀立教之時，規定唯有捨愛割親、毀形壞服、出家梵行的僧人才能傳教，其用意即是要僧人與俗人有個區隔，樹立傳教者的清淨，才能使教法得以久住。而且受八關齋戒的在家弟子尚且不能傳教，何況是僅受五戒的人⁸。雖然子元允許僅受五戒的在家弟子可以傳教是有其歷史背景(留待下文再詳細作解)，但這種離師創宗、違背佛制的行徑，看在重視師承的天台門徒志磐眼裡⁹，無異是宗門叛徒、教門敗類一般，故而加以韃伐，在其所著之《佛祖統紀》(1269A.D.)〈法運通塞志〉即云：

嗟夫，天下之事未嘗無弊也，君天下如禹、湯而有桀、紂；相天下如周、召而有斯、莽；道本老莊而有歸真、靈素；釋本能仁而有清覺、子元，信三教皆有其弊也。所謂《四土圖》者，則竊取台宗格言，附以雜偈，率皆鄙薄言辭。《晨朝懺》者，則撮略慈雲七懺，別為一本，不識依何行法？偈吟四句則有類於樵歌，佛念五聲則何關於十念，號白蓮，妄託於祖；稱導師，僭同於佛；假

光土。子元運用佛像、圖形來表現四土，每一圖附以比喻、偈言加以解釋，例如「凡聖同居土」的德性是「三光具足」，果位「如塵序出身」；「方便勝居土」的德性「如星之光」，果位「如邊功出身」；「實報莊嚴土」的德性「如月之光」，果位「如科選出身」；「常寂光淨土」的德性「如日之光」，果位「如灌頂王子出身」，類似這樣的比喻、詮釋對天台宗而言可能覺得粗俗鄙陋，但對不識字的廣大庶民階層來說，卻是極為親切而易懂。《蓮宗晨朝懺儀》則是綜合慈雲懺主遵式的《往生淨土懺願儀》、《觀音懺儀》、《金光明懺儀》等七種懺悔儀法而來。這些懺儀內容不外唱讚、念誦、禮拜，子元使用一般民眾熟悉的口語化、歌謠化語言加以修改簡化，所以對天台宗徒而言實在是過於簡易而不莊重。

⁸ 佛制在家弟子有二種戒，一是八關齋戒，一是五戒。五戒僅是不殺、盜、淫(夫妻以外的性行為)、妄、酒五條戒而已。八關齋戒則是每個月裡需有六天是恪守五戒，及不塗飾香鬘歌舞觀聽、不坐臥高廣大床、不非時食等共八條淨身齋戒。

⁹ 吾知宋朝天台即因祖師傳承問題，與禪宗有過激烈的論爭，這部分可參見野上俊靜/釋聖嚴譯《中國佛教史概說》，台北：台灣商務印書館，1995版，頁135-136。關口真大/通妙譯《禪宗與天台宗之關係》，收於張曼濤編《現代佛教學術叢刊》(70)《佛教各宗比較研究》，頁259-305。同時，天台本身也為誰才具天台“正”宗而有「山家」、「山外」之爭，在《佛祖統紀》〈諸師雜傳〉對原是「山家」派，後轉投「山外」派的仁岳之論評即可見其端倪，且宗鑑、志磐仿效中國傳統「正史」之體例撰寫《釋門正統》與《佛祖統紀》，表達了天台宗才是「正統相承」於佛陀之宗派的思想部分，則可參閱曹仕邦〈論《佛祖統紀》對紀傳體裁的運用〉及〈論《釋門正統》對紀傳體裁的運用〉二文，收於張曼濤編《現代佛教學術叢刊》(50)《中國佛教史學史論集》，頁233-379。

名淨業而專為姦穢之行，猥褻不良，何能具道。¹⁰

志磐認為子元既出天台，何以另立門戶與師互別苗頭？身披袈裟，何以僭同於佛另創規矩？所以斥責子元「號白蓮，妄託於祖；稱導師，僭同於佛。」，這些批評都是源自宗派立場與佛教倫理而發的。竺沙雅章在〈關於白蓮宗〉一文也懷疑說：「如果白蓮導師是敕賜號的話，同時代的著者是不會這樣誹謗的吧。」¹¹，或許是這個因素，所以《寶鑑》(1304A.D.)卷四〈慈照宗主〉傳便規避了子元與天台的關係，表示子元是：

投本州延祥寺志通出家，習誦《法華經》，十九歲落髮，習止觀禪法。……撮集大藏要言編成《蓮宗晨朝懺儀》，……述《圓融四土三觀選佛圖》開示蓮宗眼目。¹²

完全不提子元的《蓮宗晨朝懺儀》、《圓融四土三觀選佛圖》是仿效天台教義而來。同時為對志磐的責難有所回應，便將「白蓮導師」之號，解釋為是皇帝所賜，非子元一己之私，妄自稱祖立宗的。在優曇(1255-1330A.D.)〈上白蓮宗書〉(1308A.D.)（收於《廬山復教集》）即云：

宋乾道中，高宗聞子元精修淨業，委有道行，詔升德壽殿，演念佛之教，……又賜子元號慈照宗主、白蓮導師。¹³

子元蒙皇帝讚賞，召請入宮說法一事，可在熙仲《歷朝釋氏資鑑》(1276A.D.)獲得證實：

詔下江州，召子元法師：「朕（宋高宗）聞子元專修淨業，委有道行，宣示彼處守臣可賜，俾令回禁苑講演，故茲獎諭，想宜知悉。仍敕八字：宗師到處，代朕親行。」，賜金襴詔書：「……朕嘗觀九江之奏，一僧名子元，習效白蓮之淨社，會集廬山之大緣，化

¹⁰ T.49/2035, P.425a。(以下附註，T.代表《大正新修大正藏》，49/2035 代表該經之冊數/經號，P.代表頁數，a、b、c 代表欄位，以下略同。見《大正新修大藏經》，台北：新文豐出版股份有限公司，1994 年修訂一版。)

¹¹ 同註 4，該文頁 13。

¹² T.47/1973, P.326a。

¹³ 《彙編》，頁 178。

七萬之緇流，修十六之妙觀，久無間斷，未有不如其願而得往生也。即今召赴德壽殿講演淨業大義，可賜褐蕃羅青界相金襴仙花袈裟一頂、金拔折羅環鉤一副。」¹⁴

但《歷朝釋氏資鑑》記了子元這麼多榮賜，諸如：「宗師到處，代朕親行。」、「賜褐蕃羅青界相金襴仙花袈裟一頂、金拔折羅環鉤一副。」，唯獨將「白蓮導師」這一敕賜號給遺漏，似乎不太合理也不大可能，因此筆者認為優曇的用意不獨是為其宗主子元脫罪，更想借由皇權的力量，為其宗主的行徑予於合法化、正當化，否則我們實在很難理解一個受皇帝敕賜的「白蓮導師」封號，居然會成為同時代教界人士攻擊的把柄，這在封建皇權時代誰敢！至於子元別立宗派的用意為何，則留待下文再作詳細討論，此處暫且擱下不談。

（二）南宋中期 - 元朝白蓮宗人物

子元死後，白蓮宗的動向僅《釋門正統》所記「後有小茅闍黎復收餘黨，但其見解不及子元」外，其餘則不明。但《寶鑑》敘文提供了一條線索：

廬山東林禪寺東巖圓應日(1221-1308A.D.)禪師，欽奉聖旨，住持道場修營梵宇，……而開祖道一十八載，提唱宗乘之外，常以念佛三昧開導人天。……悅堂闍(1234-1308A.D.)禪師相繼住持，元貞元年(1295A.D.)正月……欽奉聖旨賜白蓮宗善法堂護持教法。元貞二年正月又欽奉聖旨，賜通慧大師、白蓮宗主，仍賜金襴袈裟。於大德五年(1301A.D.)十月，欽奉聖朝頒降御香金旛到寺。¹⁵

同時在《復教集》卷末有釋子洪福勸刊《寶鑑》等書時，有圓悟大師普覺證明，及僧普果、蓮末周普宗、蔡普雨募緣刊印優曇的《復教集》的記載¹⁶。又謝應芳的《與侄僧德藏主書》云：

汝七八時父母鍾愛，因汝父好佛，欲令汝為僧，身雖在家已僧其

¹⁴ 《卮續》132，頁215。

¹⁵ T.47/1973，P.304ab。

¹⁶ 《彙編》，頁200。如果筆者的理解沒有錯，依《寶鑑》〈慈照宗主圓融四土選佛圖序〉指出四土的最末一土「凡聖同居土」，是「但有信願念佛，不斷煩惱，不捨家緣，不修禪定」的人往生的地方，以此稱在家弟子為「蓮末」吧。(T.47/1973，P.313c。)

首，……垂及成童，遽命從釋，汝母泣而從之。時優曇師為汝祝髮，授以五戒。¹⁷

這些資料顯示白蓮宗裡有出家僧人，由此才使我們知道白蓮宗也有出家傳承這一系統，而非全然如小笠原宣秀所說，以在家信眾為中心的教團。引文中的東巖淨日是臨濟無準師範(1174-1249A.D.)法孫(五祖法演下八世孫)，《補續高僧傳》收有他的傳記，住持廬山東林禪寺十八年，常教人念佛三昧¹⁸，優曇曾向他學習過，可見東巖淨日是位禪淨調融的禪師。悅堂祖闡是臨濟大慧下四世孫(五祖法演下七世孫)¹⁹，從引文中得知祖闡三次受到朝廷的榮賜，《南宋元明禪林僧寶傳》裡也有他的傳記，顯示祖闡在當時必是位有名的高僧，特別是受封為「白蓮宗善法堂護持教法」及「白蓮宗主」，反應祖闡是位身兼白蓮宗與臨濟宗雙重身份的一位禪師。

(三)、優曇普度及其復教

至於署名「江洲廬山東林禪寺白蓮宗善法堂主」優曇的生平²⁰，根據《寶鑑》前序有「崇勝禪寺比丘大中德合撰寫序」記載云：

優曇和尚，浙之丹陽(今江蘇鎮江)蔣氏，家世事佛。……弱冠……薙髮，初參龍華寶山慧禪師。一見器之，誠其歷叩諸老之門，琢磨淘汰達(唯)心淨土，見性彌陀，深惜祖道湮微，述集念佛警要，目之曰《蓮宗寶鑑》。²¹

說明優曇最初是參禪的，深獲龍華寶山慧禪師的器重，後到處參問諸山長老，體證「唯心淨土，自性彌陀」，而專宏淨土的一位禪淨調融者。

在其一生中最重要的工作中興了白蓮宗。有關優曇復教的過程，則

¹⁷ 同上，頁 268。

¹⁸ 袁桷《清容居士集》〈妙果寺記〉記載：「其(指優曇)師日禪師久居東林，後主天童，嘗率善士修遠公法，來於江西者踵不絕，度師興其教，是果能有傳也。」，該書亦有〈天童日禪師塔銘〉，一併收於楊訥《彙編》，頁 260-263。

¹⁹ 黃潛《黃金華文集》卷四一有〈靈隱悅堂禪師塔銘〉，收於《彙編》，頁 263-266。

²⁰ 見優曇《寶鑑》自敘文，T.47/1973，P.304c。

²¹ 同上，頁 303c。

以歐陽玄《覺華塔碑文》(1335A.D.)所載較清楚：

元國子祭酒歐陽玄奉敕書曰：至大初(1308A.D.)詔罷白蓮宗，丹陽妙果寺僧優曇大懼曰：「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，於是著《蓮宗寶鑑》十卷，遍證諸方，莫能易一字。聞仁宗皇帝在東宮留神釋典，遂函其書，北至京師，因灌頂國師班的答毗奈耶室利以進，上覽之大悅，命有司刻以傳世。尋又獻書，乞復其教，及上即位，如其所請，仍命師主其教。後師以至順元年(1330A.D.)夏六月四日，終于丹陽，年七十六以浮屠法，葬妙果之南麓。後五年，其徒果貴在京師，得分舍利，將建塔城南之從善村海涯里，王為言于上，賜號虎溪尊者正辯廣教真濟禪師，其塔曰覺華之塔。」²²

這段碑文顯示了三個重點：一、優曇說：「吾承其教將三十載矣」及「其徒果貴」，均可作為白蓮宗也有以僧眾為主體的佐證，否則優曇又何必大費周章「必復其教」？二、優曇的復教是透過灌頂國師的協助及仁宗的支持。三、反應《寶鑑》的嚴謹度(「遍證諸方，莫能易一字。」)及重要性(使白蓮宗恢復了合法地位)，連仁宗皇帝都派人刻印流通。據楊訥的研究表示：「儘管碑文存在一些問題，其史料價值仍然很高，它不僅記述了普度的事跡，而且反映出從仁宗皇慶元年(1312A.D.)到順帝元統三年(1335A.D.)二十三年間白蓮教所處的地位。……而普度身後敕賜碑文一事，無疑是官方重視白蓮教的表現。」²³，而我們從《寶鑑》後面的〈名德題跋〉、《復教集》的〈朝賢宿衲讚頌〉等資料可知，優曇復教事跡也深得當時教界人士的稱頌，如：中峰明本、薦福月、天峰致祐、月江正印、在山智玉、荆岑不會等禪師，這些禪師在當時不乏是享有盛名，就連明朝的道衍禪師《諸上善人詠》也稱譽其為「中興蓮教」²⁴，可見白蓮宗的出家僧眾東巖、祖閻與優曇，在當時不僅是深得朝廷的讚賞，也是教界其他人士肯定的有名高僧。

從以上種種證據顯示，白蓮宗並非是全然如學者所言，以在家為中心

²² 收於《隆慶丹陽縣志》卷九「寺觀篇」中，另楊訥〈關於元代的白蓮宗或白蓮教〉載有全文。

²³ 同上，頁 121。

²⁴ 《正續》135，頁 108。

的一個宗教團體，而是其創宗人子元建立了二個體系，一個如傳統佛教一般，以出家僧眾為主，負起傳教之責，東巖、祖闍、優曇等即是這一系統，因為它跟傳統佛教一樣，所以教界是認同的，而白蓮宗即是透過此一系統進入了佛教界，尤其是禪、淨二宗；至於其另一體系在家系統，即是為使教法更普及於一般大眾，允許在家弟子也可以傳教，這一點是教界所非議的(如《釋門正統》所言：「白衣展輶傳授，不無訛謬。」)，由於其在家弟子一系在元代衍生一些弊端，《山庵雜錄》記載：「冒名蓮社，假求衣食者，往往有焉。」²⁵，使得白蓮宗的負面評價掩蓋過它的正面評價，並在武宗至大元年(1308 A.D.)及英宗至治二年(1322 A.D.)遭受朝廷的禁止。雖然優曇在《寶鑑》裡，追溯從東晉慧遠創建白蓮社以來，彌陀淨土信仰的發展歷程，闡述子元創立白蓮宗的要旨，並對白蓮宗流傳過程中出現的種種離經叛道，隨意篡改教規的行為進行了嚴正的批判，但終究無法扭轉在家弟子可以傳教所衍生出來的種種弊端，以致優曇之後的白蓮宗出家僧眾這一系統，在無法改變自家弊端情況下²⁶，漸漸地便往傳統佛教這邊靠(我們不要忽略了，祖闍本身即是位身兼白蓮宗與臨濟宗雙重傳承的禪師)，不再表明自己是白蓮宗徒²⁷，所以白蓮宗出家僧眾這一系便漸漸消失只剩在家一系流傳，元末捲入反元的白蓮宗人士，可說即是此類。然而令人不解的是子元為何要開宗立派，建立僧、俗二眾的傳教體系？這是個頗耐人尋味的問題，也是本文緊接下來所要探討的。

三、白蓮宗形成之因及其時代背景

關於子元為何要開宗立派，建立僧、俗二眾的傳教體系？以子元本身是出家人，他怎會不知道佛制出家僧人才可傳教的用意，而敢冒大不韙罪名建立在家弟子也可傳教的體制？如果子元果如志磐所說的那麼惡劣，同時代的《龍舒淨土文》(1160A.D.)怎會在子元尚未圓寂前即收錄其〈慈照宗主臨終三疑〉一文²⁸？明朝道衍《諸上善人詠》、株宏《往生集》、清朝《淨土晨

²⁵ 轉引自竺沙雅章/楊曾文譯〈關於白蓮宗〉一文，頁16。

²⁶ 優曇在〈上白蓮宗書〉(《彙編》，頁182。)便提到：「但本宗東林寺雖有祖宗之名，而實難檢而束之。蓋戒法不行，清規未舉，致令妄濫之徒以邪作正，以偽雜真，往往伴修善事，苟求衣食，誤犯條章，實為重弊。」，優曇時期尚且如此，之後就更不用說了。

²⁷ 謝應芳在〈與侄僧德藏主書〉即對其侄僧德藏主(優曇之徒)，後來又去向西域僧求戒一事深表不解。吾雖不知德藏主之意為何，但亦不能排除其有脫離白蓮宗意圖之可能。

²⁸ T.47/1970, P.287a。

鐘集》、《淨土聖賢錄》、《角虎集》何以會為之稱頌立傳？學術界注意到這個問題的人並不多，也未給予合理的解釋，大部份只看到白蓮宗的特色，如：馬西沙在〈白蓮教辨証〉一文表示：「白蓮教是彌陀淨土宗與天台宗混合的世俗化教派」、「白蓮教的出現適應了佛教大發展的要求，但它又走過了頭，成爲一種潮流的先導，破壞了信仰主義世界固有的格局，形成了一種不自覺的宗教改革運動，從而被正統佛教視爲異端。」²⁹，楊訥〈元代的白蓮教〉也指出：「茅子元最大的創新還是在組織方面。先前的白蓮社，參加者之間只是鬆弛的"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，並沒有組織上的關係。白蓮教則把這種關係發展爲師徒關係、宗門關係。」³⁰，他們的看法雖頗有見地，但卻未將這些特色置放於歷史脈絡上來探討，以致無法掌握子元別立宗派、建立僧俗二眾傳教體系的用意，從而彰顯出白蓮宗的時代意義。

眾所周知唐至五代，宗門方面有禪教與禪淨之爭，故有宗密(780-841A.D.)著《禪源諸詮集都序》、永明延壽的《萬善同歸集》，以主張禪教與禪淨之調融；教門方面則有儒釋道之鬥³¹，故有宗密《原人論》、白居易〈三教論衡〉的三教調和論疏通，因此，「有論爭，就有人調融」似乎成了當時宗教界的一種風氣。在宋朝宗教界有幾個重點：一、佛教內部各宗彼此間或佛教與儒道間的既相斥又相融。首先是禪宗與天台爲達摩門下三人得法深淺之批判³²，和西天是二十四祖或二十八祖之「法統」世系主張不同所引起的激烈論爭³³，及儒家繼唐韓愈〈原道〉的排佛思想之後，孫復

²⁹ 同註4，該文頁1-13。

³⁰ 同上，該文頁193。

³¹ 儒釋道之爭除了排列順序的先後尊卑之爭外，尚有對教義見解、社會經濟、倫理觀念的看法不同所引發的論爭。參見張清泉《北宋契嵩的儒釋融會思想》第一章第三節〈契嵩以前的三教合一思想〉，台北：文津出版社，1998版，頁19-44。姚瀛艇等編《宋代文化史》〈第五章—佛道的流行與儒佛道思想的融合〉，台北：昭明出版社，1999版，頁145-168。

³² 此事是起於四明知禮著《十不二門指要鈔》，論述達摩門下三人得法之深淺來顯示自宗之圓義，此舉引來禪宗天童寺子凝的詰難，彼此往返書信達二十多回，在《四明教行錄》卷四有收錄一些。參閱高雄義堅/陳季菁譯〈天台宗與禪宗的抗爭〉，收於藍吉富編《世界佛學名著譯叢》(47)《宋代佛教史研究》，頁79-97。

³³ 禪宗與天台的「法統」之爭主要是源自於，北魏太武帝厲行廢佛政策時，有誣稱佛教乃出自於東漢「無賴子弟」偽造之詞，故文成帝繼位復興佛教時，僧統曇曜爲論證佛教傳承之有據，便與西域僧吉迦夜編譯《付法藏因緣傳》(簡稱《付法藏傳》)，訂立歷代佛法相承有「二十四祖」之說。天台智者大師《摩訶止觀》卷一據《付法藏傳》確立天台宗西天二十四祖。禪宗人士亦據此說，著《歷代法寶記》(774-781 A.D.)訂立西天二十九祖；智炬《寶林傳》(801A.D.)則確立禪宗西天二十八祖和東土六祖名單，但(唐)義學沙門神清也

(992-1057 A.D.) < 儒辱 >、石介(1005-1045 A.D.) < 怪說 >、歐陽修(1007-1072 A.D.) < 本論 >、李覲(1009-1059 A.D.) < 潛書 >、理學的二程「伊洛學派」所表達的排佛思想，道教為在朝廷地位之尊卑與佛教相持不下，這些都是使禪教二宗、儒釋道三教的關係緊張。然而各宗與各教間的調融仍是此時的主要趨勢。如天台知禮、遵式，禪宗天衣、宗頤，律宗元照均倡導淨土行，元照<論慈愍三藏集書>即表達了禪教律合一的看法³⁴。天台子琳「幼學於慈覺，深悟圓旨，復謁佛智裕禪師，重研心要。……一日謂門人曰：吾為首座十八年，日課蓮經一部。」³⁵，更是位禪淨教兼修的行者。宋朝譯經事業發達，翻譯經典以密宗佔多數，此時僧侶兼修密法亦甚為普遍³⁶，如《補續高僧傳》卷十八<(宋)寶覺道法師傳>云：「出家宗唯識、百法二論，又受西天總持三藏密法，及傳圓頓戒法于元照師，咸得其要。」³⁷，便是位教律密兼修者。同時，儒士張商英(1044-1110 A.D.)的《護法論》、理學王安石、二蘇的「援佛入儒」，僧侶智圓(970-1022A.D.)的《中庸子傳》、契嵩(1007-1072A.D.)的《鐔津文集》，道士張伯端(987-1082A.D.)的《悟真篇》、王重陽的(1113-1169A.D.)《金關玉鎖訣》等，乃至皇帝宋真宗亦著《崇釋論》來調融三教之紛爭，都可看出朝廷及宗教人士為調融儒釋道三教所做的努力。

二、是居士佛教、庶民佛教與念佛結社的盛行。由於宋朝有意復興佛教，重開翻譯事業，並編集藏經，需博通內外典的儒臣來擔任譯經潤文之職，加上文人治國，文人學士被朝廷大量延用，造就有宋代的居士佛教比唐朝要

以《付法藏傳》為據，在其所著《北山錄》(806-819A.D.) 卷六<譏異說>中，對禪宗二十八祖之說提出質疑，契嵩則著《傳法正宗記》(1061A.D.)、《禪門定祖圖》、《傳法正宗論》加以反駁澄清並上表進獻編入藏經，此舉引來天台僧子昉(師事淨覺)《祖說》的抨擊，契嵩便以《解誣》回應，子昉又以《止訛》論破。此事雖以宗派意識之爭較濃厚，卻也促進了宋代佛教史學的發達。參閱張清泉《北宋契嵩的儒釋融會思想》第六章第三節<禪宗的法統觀>，頁 241-275。

³⁴ 《卍續》105，頁 598。

³⁵ 元照云：「律，佛所制也；教，佛所說也；禪，佛所示也。是三者皆出於佛，曰三學、曰六度，故為佛者不可滯於一端，威儀軌度、持犯開遮皆見於律，非學無以自明。權實偏圓、觀行因果皆見於教，非學無以自辨，識心達本、忘筌離相皆見於禪，非學無以自悟。經曰：歸源性無二，方便有多門。是則律與教與禪同出而異名，殊途而一貫。」(T.49/2035, P.213a.)

³⁶ 參閱嚴耀中《漢傳密教》第三章<宋代的密教高潮>，上海：學林出版社，1999 版，頁 37-51。

³⁷ 《名僧傳抄、補續高僧傳》，台北：新文豐出版股份有限公司，1995 版，頁 294-95。

來得興盛，如：楊億、李遵勗、王曙、夏竦、楊傑、張商英、陳瓘、馮楫、王旦、王日休、蘇軾、蘇轍、黃庭堅、江公望、張九成等大居士的出現，構成宋朝佛教的一大特色，這些知識分子介於僧侶與大眾之間，為佛教思想的普及化與大眾化盡了大力，尤其是配合僧侶仿效廬山慧遠結社之風，更帶動了念佛結社風潮³⁸。而農業生產的復甦，商品經濟的發達，庶民階層抬頭，促使佛教重心由隋唐以來的貴族信仰，轉向庶民階層傳佈，加速了佛教世俗化，如在江浙一帶流傳的白雲宗³⁹，或北方金人統治下的糠禪⁴⁰，民間「說話」話本、市井小說的宣揚佛理，寺廟香會，僧侶祈福禳災、靈驗神跡的崇拜（如：定光古佛、清水祖師等）⁴¹，均在社會基層獲得長足的發展，特別是這些宋時達到高潮的靈驗神跡、俗佛信仰，在閩浙地區社會基層中的影響不可估量，除了成為民間信仰有些更成為民間祕密宗教的源頭之一。

三、民間祕密宗教的紛起。在朝廷宗教政策寬鬆管制不嚴、地方俗佛信仰普遍的情況下，產生了不少雜糅佛、道與民間信仰的祕密教派，以流行於江浙、福建、江西一帶，遵奉「雙修二會」為教義⁴²，被視為「喫菜事魔」的佛教異端、彌勒會系統的金剛禪與二會子較為有名。這些祕密教派雖無高

³⁸ 請參閱望月信亨/釋印海譯《中國淨土教理史》第二十九章第四節〈結社念佛之流行〉，頁 263-265。

³⁹ 所謂白雲宗是北宋仁宗慶曆年間(1043-1121 A.D.)杭州沙門孔清覺，依《華嚴經》教義創立以倡導素食、戒酒、殺，主張三教合一，吸引在家信眾的一個宗派。此宗在家弟子不許娶妻，以耕稼自立為生，盛行於江浙一帶，後因修懺念佛男女混雜，遂被視為「邪教」，清覺遭發配廣南恩州(1116A.D.)，後四年獲釋。元朝白雲宗有較大的發展，以杭州南山普寧寺為中心，雕刻了一部《普寧藏》，該藏除有宋代思溪的《圓覺藏》外，尚加入了白雲宗本身的撰述及元代新譯經，到延佑七年(1320A.D.)又再度遭到禁止。

⁴⁰ 糠禪是金初天會年間(約 1130A.D.)，劉紙衣禪師於燕京宣揚嚴持戒律、行頭陀苦行的一個佛教宗派。此派僧尼不刻意住寺院，以常行乞食為生，盛行於金元時期。(詳細請參閱連立昌〈金元時期之“糠禪”初探〉，《圓光佛學學報》第三期，1999、2，頁 141-153。)

⁴¹ 定光古佛是流行於福建、江西一帶的神異僧鄭自嚴(?-1015A.D.)之崇拜信仰，以鄭自嚴生前具有神異事跡，圓寂後為地方人士「塑其真身」，加以膜拜的區域性信仰，熙寧八年(1075A.D.)敕封為「定應大師」，崇寧三年(1104A.D.)加封為「定光圓應大師」。清水祖師原是北宋年間的一名禪僧(1047-1101A.D.)，俗姓陳，法名普足，出家於大雲院，師事大靜山明禪師具圓滿覺，生前以祈雨靈跡著稱，圓寂後為閩南地區百姓所崇拜，靈驗事跡甚多，隆興二年(1164A.D.)被敕封為「照應大師」。(詳細請參閱林國平〈定光古佛探索〉與〈清水祖師信仰探索〉二文，分別刊登於《圓光佛學學報》第三期，1999、2，頁 223-240，及第四期，1999、12，頁 217-251。)

⁴² 所謂「雙修二會」是指由二會修到三會之意。源於佛教彌勒淨土「龍華三會」教義，表示初會是燃燈佛掌世，二會是釋迦佛掌世，現為三會彌勒佛掌世。參見王見川《從摩尼教到明教》，頁 244。

深的教義基礎，但打著佛教的旗幟在地方上創置私庵，茹素誦經焚香爲會，夜聚曉散，男女混雜，不僅混淆佛教視聽，也帶給了佛教不小的挑戰與壓力。

這些情況都是白蓮宗出現時的宗教背景，在這種調融的風氣下，白蓮宗徒也受其感染，倡導禪淨教和合，不可偏廢；儒釋道合一，勿起紛爭。《寶鑑》卷二即云：

教是佛眼，禪是佛心。心若無眼心無所依，眼若無心眼無所見，心眼和合方辨東西，禪教和融善知通塞，……聽教之士不可偏邪，參禪之流應如是會，權實方便運用在人，惟宜事理融通，不可執法而成病。……今人不了各執一邊，只說教不通禪，禪不通教，本為去執反屬偏情，平等修心卻生分別。……念佛與禪教一道，入門雖別到底是同，休起愛憎莫分彼此，各須究本勿競枝條，不可執實而謗權，執權而謗實也。⁴³

由此可知禪與教的重要性，禪是心、教是眼，禪有教的指導，才不會落於盲修瞎鍊；教有禪的實証，才不會落於說食數寶，二者不可偏廢相爭，且禪教淨入門方法雖有不同，但目標卻都是相同的，不應起愛憎分別或執著何是究竟法門、何是方便法門而相互誹謗。這段引文說明了白蓮宗融合禪、淨、教三家的用意，所以我們可以發現宗主子元源出天台，而其教徒東巖、祖閻、優曇卻是禪淨中人，若其派下無此兼融並蓄的特色，如何能三宗共處一門？

除了理論的調融，實踐方法也是如此，《寶鑑》卷二〈修持法門〉即列有〈離相念佛三昧無住法門〉等十一種融合禪、淨或教、淨而成的修持方法。

至於儒、釋、道三教關係爲何？《寶鑑》〈名德題跋〉東巖淨日題云：「《蓮宗寶鑑》，……會三教而歸一源，正一己以規眾信。」，祖閻題云：「折衷儒釋之書，撰爲《寶鑑》十卷。」，《寶鑑》卷十〈真如本性說〉更將三教至理劃上等號，所謂：

真如本性者，父母未生已前，一真無妄之體，謂之本來面目，禪宗則曰正法眼藏，蓮宗則曰本性彌陀，孔子則曰天理，大易則曰

⁴³ T.47/1973, P.315c。

太極，名雖有異，其實同一真如本性也。⁴⁴

豈獨三教至理相同，其實踐方法也是相通的，〈上白蓮宗書〉云：

殆至宋朝，有子元法師，……撮集藏經，編成白蓮懺法流通于世，及以佛說優婆塞五戒經普化在家清信之士。初受三皈：一曰佛，二曰法，三曰僧。次則勸持五戒：一不殺生，二不偷盜，三不邪淫，四不妄語，五不飲酒。三皈者，即儒之三畏也，所謂畏天命，畏大人，畏聖人之言也。五戒者，即儒之五常也：蓋不殺，仁也；不盜，義也；不邪淫，禮也；不妄語，信也；不飲酒，智也。五者修則成其人，顯其親；有一而不修，則棄其身，辱其親。天下皆以此各修，而人人足成善；人人皆善而世不治，未之有也。⁴⁵

五戒雖是最小戒，卻是最根本，守好五戒即完成儒之五常，即能使人人為善、天下太平。所以早在宗密《原人論》、契嵩《原教篇》即已重視、強調五戒的重要性⁴⁶，這也是白蓮宗在家弟子需嚴持五戒的原因。

不過如果我們將白蓮宗與宗密、契嵩的三教會通視為相同的話，就看不出他的特殊性，若將之與子元為何要建立在家弟子可以傳教的這一體制一併思考的話，便可看出其意非凡。因為長久以來，儒、道攻擊佛教的論點不離「出家、剃髮」這二件事⁴⁷，所謂「不孝有三，無後為大。」、「身體髮膚受之父母，不敢毀傷，孝之始也。」，《太平經》指僧人有「四毀」之行：「一為不孝，棄其親。二曰捐妻子，不好生，無後世。三曰食糞，飲小便。四曰行乞丐。」⁴⁸。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，到了宋朝居士佛教興起、念佛結社十分盛行，子元順應環境潮流、掌握時代脈動，將結社鬆散的「社友」關係加以組織化，形成具師徒關係、宗門關係的團體組織，建立僅受五戒的在家弟子可以傳教的體制，可以說正是解決了這一方面的問題，時人熊禾在〈蓮社上梁文〉，即對在家帶

⁴⁴ 同上，頁 344c。

⁴⁵ 《彙編》，頁 178。

⁴⁶ T.45/1886，P.708c、T.52/2115，P.649a。

⁴⁷ 參閱冉雲華《中國佛教對孝道的受容及後果》，收於氏著《從印度佛教到中國佛教》台北：東大圖書股份有限公司，1995 版，頁 43-55。

⁴⁸ 參見湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊，台北：台灣商務印書館，1991 版，頁 104。

髮修行的蓮社道人提出讚揚⁴⁹，楊訥認為：「從儒者的角度看，蓮社道人的在家修行要比出家僧人更合乎儒家倫理綱常，故而他們都讚賞白蓮教。」，因此，如果我們未將這些資料納入歷史脈絡去理解思考探索的話，根本看不出子元建立娶妻生子的在家弟子可以傳教的用意何在？也凸顯不出白蓮宗在禪淨教三宗、儒釋道三教交涉過程中所展現的特殊意義。而這樣的作法想要在當時既有的宗派系統裡推行，簡直是不可能的事，所以子元只好另闢蹊徑，別立一個以出家系統會通禪淨教三宗、在家系統以調融儒釋道三教的宗派團體－白蓮宗。

如果這樣的推測無誤，則筆者認為賴永海之〈宋元時期佛儒交融思想探微〉，及蔣義斌《宋代儒釋調和論及排佛論之演進》，對元代儒佛交融就不應僅注意到劉謐的《三教平心論》或大慧的《禪林寶訓》而忽略了白蓮宗，賴永海在該文表示：「宋代佛儒交融乃至三教合一的思想，至元代仍是時代之潮流，此時期靜齋堂學士劉謐所作《三教平心論》，可視為從佛教方面融合儒、道的一篇代表作。……，雖然從思想理論方面說，劉謐的《三教平心論》沒有多大的特色，但它也透露了一個消息，即宋元時期從佛教方面倡佛儒合一的各種說法，均以這樣兩個思想為基礎：第一，佛教與儒學一樣，也是有益於人倫教化的；第二，佛教並非全然是出世的，它同樣是以世間為基礎，以入世的人乘、天乘為始基。這時期的佛教所以發生這種變化，究其原因，大體有二：一是中國是一個注重現實人生、講究實際的國度，全然的不顧世俗的人倫綱常，過多的強調脫塵離俗，是不適合中國國情的，是注定要被拋棄的；二是中國佛教自隋唐之後，就受到儒家心性、人性學說的深刻影響，各種佛教理論本身已在相當程度上被儒學化、倫理化，因此，注重人倫，強調入世，在一定意義上說，已不是不得已而做的一種『姿態』，而是佛教自身的一種需求，是當時倫理化了的佛教思想的一種合乎邏輯的表現。這後一個原因從某種程度上說也許更重要和更根本，因為當時佛教界之談佛儒交融，多非『違心』之談，而都是從佛教思想體系自身，去談佛儒二教不但可以融匯，而且應該融匯。」⁵⁰。蔣義斌則說：「在『五乘佛教』的觀念下，一個佛弟子，固以成佛行菩薩道為其最終目標，但成佛行菩薩道必須植基於人乘、天乘的『五戒十善』，由《禪林寶訓》所集宋代諸禪師對門徒的訓誡，無疑是此理念的具體行動。……總之，宋代佛教界，並非僅在理論上承認儒

⁴⁹ 參閱楊訥〈關於元代的白蓮宗或白蓮教〉一文第三「一個儒者的頌詞」。

⁵⁰ 《中華佛學學報》，1992年第五期，頁109-118。

家的價值，甚且將此理論付諸行動，尤其在對門徒的教育上，表現更爲具體。」⁵¹

雖然二位學者所言都非指白蓮宗，但透過他們的研究卻可對當時儒佛交融的時代背景有更深一層的認識，就是儒釋道三教調和思想理論，到宋代契嵩實際上可說是達到極致，接下來應是理論的落實，而非是理論的再發揮，若照二位的說法，子元建立受持五戒的在家弟子可以傳教，正可說是儒釋道三教交融發展到南宋時期的一個「合乎邏輯的表現」，不僅時代環境有此機緣，更是佛教本身發展至此的一種需求。因此筆者認爲，子元在當時可說是位極具現代感的宗教改革者，他爲調融禪淨教三宗、儒釋道三教，把握了時代的脈動(居士佛教、庶民佛教、念佛結社、民間宗教的崛起興盛)與民衆的需求(在不違背儒家倫常觀念下也能修行傳教)，而建立了一個消弭爭端(無論是對禪淨教或儒釋道)、又爲大多數人所接受認可的宗教團體，其立意之大膽、用心之良苦，是值得肯定讚歎的，或許這也是後世道衍《諸上善人詠》、株宏《往生集》等等會爲之作傳的原因吧。

四、白蓮宗之宗風特色

從上文可知，白蓮宗具有調融禪淨教三宗、儒釋道三教之風格，以「五戒」會三教而歸一源，以《觀經》(即《佛說觀無量壽經》)融三宗而兼並蓄。《寶鑑》卷三〈念佛正宗說〉云：

予嘗探大藏或經或傳校驗，其所謂禪宗者佛祖之心也。佛說一大藏教，未嘗不以心為宗也。……且夫淨土一宗念佛之法，有實有權有頓有漸，皆以顯如來所證之實理，廓眾生自性之本源，以念佛三昧攝一切人，明心見性入於佛慧。或問之曰：念佛其可明心見性入佛慧乎？予謂之曰：心為萬法之宗，操之在我則何道不成。……蓋佛者心也，念佛念心心心不二，心既不二佛佛皆然，一念貫通無前後際，三際俱斷是真道場，塵塵顯示剎剎全彰，是謂入於如來正遍知海，具足如來一切種智，念佛之旨大略如斯。遠公祖師得是三昧……每謂禪法精微，非才莫授，功高易進者惟

⁵¹ 台北：臺灣商務印書館，1988版，頁11。

念佛一門，導之以止觀，專之以淨業。……故此淨土之教至于天台智者大師，乃示三觀證乎一心。……故知念佛之要者由《觀經》為標指也，斯經以佛國淨境為宗，以觀智妙行為趣，以實相彌陀為體，以滅惡生善為用。……是以集夫正受之方，示彼修行宗要，開明心目直指根源，庶使念佛進修之士，明其宗而不昧其祖也。若夫一句當機，淨土唯心顯矣。⁵²

又卷二〈念佛正教說〉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。……論事儀則懺六根、雪三業，究宗旨則空萬法、了一心。……信斯道者，開本覺心出五濁苦，達真淨土了性彌陀，若明月之當空，似蓮花之出水，故蓮宗之教以是名焉。⁵³

以禪、淨、教三宗皆不離「心」之探討，故白蓮宗以《觀經》所示「十六種觀行念佛三昧法」及「是心作佛、是心是佛」思想來融攝禪、淨、教三宗，以體證「唯心淨土、自性彌陀」的一個彌陀信仰宗派。⁵⁴

但所謂的「教」，在白蓮宗裡並不單指天台，實際上也包含了法相與華嚴，《寶鑑》卷二〈禪教相成〉云：

天台賢首慈恩教，達磨南山意不殊，法門頭數無窮盡，不離毫端絕妙塵。⁵⁵

所以對「唯心淨土」意涵的解釋就有著不同的說法，《寶鑑》卷二

⁵² T.47/1973, P.317a。

⁵³ 同上，頁 309b。

⁵⁴ 《寶鑑》卷四云：「元宗主撮諸經而成懺，廣施方便曲盡慈悲，故我祖師欲令大地眾生，見本性彌陀，達唯心淨土，普皆覺悟菩提之妙道，乃立普覺妙道四字為定名之宗觀。」(T.47/1973, P.319c。)，另卷七也云：「於自性中自信有佛，發大誓願，常自觀照，自願成佛菩提，此乃慈照老婆心切，明明與後人開了一箇門戶，只要爾諸人自信自肯，從這裡入頭，悟自性彌陀，達唯心淨土，入諸佛境界，成就無上菩提。」(頁 336a。)

⁵⁵ 同上，頁 316c。

智者云：豈離白耶別求常寂光土，須知毗盧遮那遍一切處，善觀心者，一切萬法唯心本具耳。⁵⁶

即是以天台念具三千的角度談「唯心淨土」。另

欲識天真佛，從來絕證修，不須外尋覓，但向自心求，悟後三身合，迷時四不周，莫生分別見，直下息心休。……常寂光淨土是離相心，若到此地見一切處皆常寂光。⁵⁷

則是以禪宗反求於心的立場來說「唯心淨土」。又《寶鑑》卷三〈李長者華嚴合論十種淨土權實宗體〉云：

第九唯心淨土……是實淨土，……略言十佛塵刹國土，為知無盡佛國不出一塵，為無大小故不立限量，故以法為界不限邊際，相海純雜色像重重，此實淨土非是權收。⁵⁸

所言「唯心淨土」即是以華嚴的思想來講。而《寶鑑》卷七〈慈照宗主示念佛人發願偈并序〉云：

臨終見佛，即非外來，盡是唯心顯現，猶如種子，在地逢春發生，豈是外來皆從地出也。今之修行亦爾，念佛信願納在八識心地，臨終發現淨土彌陀，即非外來皆從自心出也。⁵⁹

則是以唯識種子起現行的角度說「唯心淨土」。最後《寶鑑》卷十〈西方彌陀說〉以西方極樂有「理」有「跡」來統攝諸說：

佛說西方極樂世界，其土有佛號阿彌陀，如經所載有理有跡。論其理者西方即自性也。此性無形無相不變不壞，歷劫堅剛，譬彼精金，在易卦則曰兌，為寂靜故，謂之西方也。金者其色明，金體白淨舉之喻法性。蓋世間之人迷於塵境，妄念不息紛然動作，在易卦則曰震，故謂之東方也。人能反妄歸真，復其本靜，得見自性即名捨，東方執著之穢土，登西域淨明之金地也，在方無方

⁵⁶ 同上，頁 315b。

⁵⁷ 同上。

⁵⁸ 同上，頁 318b。

⁵⁹ 同上，頁 336c。

以法喻表其理體。……經中不舉餘方，而單指西方者，蓋取淨對穢也，以悟攝迷也，以靜對動也，以果對因也。過十萬億國土者，出四維上下十方之限量也，超乎四惡道之十惡業也，超乎人天十善之境界也，不為諸法之所拘也。有世界者，真如實際理地，即自性西方。極樂者，即言此性無憂惱也。何以知其然？見性之人不為塵境惑，了知諸法空，心常坦然，無念無為無思無慮，安住大寂滅之地，念念常生智慧法法皆如，我為法王，於法自在故名極樂也。論其跡則實有此箇世界也，佛叮嚀詳復言之豈虛語哉。有者非方域處所之有，乃不有之有，即是真空妙有也。真空者，即是實相；妙有者，森羅眩目法界交參，豈有東西之辨哉。……苟能自肯自信方悟堅明，為西方盡西矣，惑火滅盡土皆淨焉，則知十方世界總是彌陀，觸目遇緣無非極樂。百千三昧應念現前，無量法門隨心顯發。高超徹見是樓閣，含育利生名宮殿，防非護善名欄楯，清淨無染是蓮華，徹底澄清謂之池，隨方逐圓謂之水，仁慈濟利謂之寶，戒定慧薰謂之香。……到這般田地更要保持涵養，直至命終永無退失，脫然而去方為了事。其或未然切不可遺，山認培棄寶拾薪，妄認色身便為究竟，信知生死事大莫作等閑，尋訪真知決擇心要，確實念佛求悟大乘，了見本性彌陀，直達唯心淨土。⁶⁰

此段引文雖長，卻是瞭解白蓮宗風與教義的重要依據，故將之引出以為論述。西方極樂世界，有理有跡。就其「理」而言，西方即自性，以西在《易》為兌，是金旺之地日沒之所，具寂靜意，而吾人一念本具之性無形無相不變不壞，歷劫堅剛，猶如精金，故謂西方即自性。過十萬億國土者，表出四維上下十方等限量，不為諸法所拘。世界者，真如實際理地，即自性西方。極樂者，以此性無憂無惱、於法自在，故名極樂。高超徹見是樓閣，含育利生名宮殿，防非護善名欄楯，清淨無染是蓮華，徹底澄清謂之池，隨方逐圓謂之水，仁慈濟利謂之寶，戒定慧薰謂之香，此是就西方極樂世界之「理」而言；若論其「跡」，則實有個極樂世界，只是此「有」乃不有之有，即真空妙有。妙有者，森羅眩目法界交參，

⁶⁰ 同上，頁 343c-344b。

豈有東西之辨？了知此理，則十方世界總是彌陀，觸目遇緣無非極樂，只因眾生根機不同，隨病予藥，故兼融各宗不定一說，所謂：

當知機有利鈍，法有開遮，若定作一路，收機都成謗法。四門入郭都至府前，四土修心各登彼岸。⁶¹

所謂「四土」是指智者大師《維摩經疏》所示四種佛國土「凡聖同居土、方便有餘土、實報無障礙土、常寂光土」，後有吉藏、道綽等說紛起⁶²，故〈慈照宗主圓融四土選佛圖序〉云：

山僧因見四土，混亂無綸智轉行融，致使利鈍不分因果俱失。只言淨土不知淨土高低，只說唯心不知心之深淺，故見諸家相毀各執一邊，誰知自破宗風，非魔能壞，今則略開一線出四圖，削去迷情，頓明心地。⁶³

豈獨西方有四土，在吾一念心中亦有四土，以心「迷真逐妄六趣輪迴，即是穢土」；以心「信心念佛求願往生，即是西方土」；以心「三觀澄心情見未盡，即是實報土」；以心「沉空滯寂偏執小見，即是方便土」；了達心體即常寂光，是為「觀心四土」，除此亦有「東方四土」、「恒沙四土」、「三諦四土」、「相即四土」等等。⁶⁴

既然智有利鈍，法有開遮，悟有頓漸，理有偏圓，念佛一門最能三根普被、利鈍俱收了，《寶鑑》卷六〈修進工夫〉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，隨力行持皆可進趣，此之行門乃成就佛果菩提之道路也。

⁶⁵

而一句阿彌陀佛不獨可「參念、觀念、憶念、十念」，亦可「默念、專

⁶¹ 同上，頁 315c。

⁶² 參見望月信亨/釋印海譯《中國淨土教理史》，頁 75。

⁶³ T.47/1973, P. 313b。

⁶⁴ 同上，頁 315-316。

⁶⁵ 同上，頁 331b。

念、繫念、禮念」⁶⁶，隨其根器，普應群機。《寶鑑》卷二〈修持法門〉云：

真如具含眾德，方便而有多門。上自離相平等，下至十念稱名，總括不離三乘往生冥符九品，有念終歸於無念，有生直至於無生，可調一句彌陀，群機普應矣。⁶⁷

總合以上討論可知，白蓮宗是以《觀經》調融禪淨教三宗、以「五戒」會通儒釋道三教，欲以一句「阿彌陀佛」普應群機，使念佛的人，以此一句「阿彌陀佛」即是最好的佛號；參禪的人，以此一句「阿彌陀佛」即是最好的話頭；修止觀的人，以此一句「阿彌陀佛」為最好的止觀法門，乃至不想違背固有倫常觀念與孝道精神的在家學佛弟子，在「上不礙於朝廷差發，下不廢於所事生理，士農工商各安本業」的情況下⁶⁸，仍能念佛修淨業，令大地眾生皆能依此一句阿彌陀佛「普覺妙道」的一個大調融、大應機之彌陀信仰宗派。⁶⁹

五、白蓮弟子之修行樣態

如前所述，白蓮宗具有調融禪淨教三宗、儒釋道三教之風的一個大調融、大應機之彌陀信仰宗派，故其修行樣態自亦兼融各宗之長，而匯集一身。如：禪宗有所謂「百丈清規」，白蓮宗亦訂「白蓮清規」⁷⁰。宋代天台宗以禮懺聞名，白蓮宗亦擷取天台懺法，另訂《蓮宗晨朝懺儀》⁷¹，以「為法界眾

⁶⁶ 同上，頁 331c。

⁶⁷ 同上，頁 310c。

⁶⁸ 《彙編》，頁 182。

⁶⁹ 《寶鑑》〈慈照宗主〉傳云：「嘗發誓言，願大地人普覺妙道，每以四字為定名之宗，示導教人，專念彌陀同生淨土。」(T.47/1973, P. 326b.)，同書卷四〈念佛正派說〉云：「等眾生界名曰普，智達斯理名曰覺，德用無邊名曰妙，千聖履踐名曰道。」(頁 319c)。

⁷⁰ 根據優曇〈上白蓮宗書〉云：「但本宗東林寺雖有祖宗之名，而實難檢而束之。蓋戒法不行，清規未舉。」(《彙編》，頁 182。)及《復教集》卷末有：「釋子洪福誘化十方四眾，命梓重刊《廬山東林蓮宗寶鑑》、《復教集》、《白蓮清規》等，印施十方。」(頁 200)推測，白蓮宗內部亦有所謂「白蓮清規」之設立。

⁷¹ 另有優曇《蓮宗寶懺》一書流傳(台北：新文豐出版公司，1987 版，頁 13。)但此懺儀主要是依據優曇《蓮宗寶鑑》而來，且內有「一心奉請南無編集蓮宗寶鑑優曇大法師」字樣，可見此懺儀應是後人所造，但仍不失為白蓮宗重視懺儀之參考。

生禮佛懺悔祈生安養」⁷²。除此，白蓮宗也兼顧到中國固有倫常與孝道精神，宣揚念佛淨業正因首重孝道，《寶鑑》卷一〈念佛正因說〉之「孝養父母」云：

念佛乃諸法之要，孝養為百行之先；孝心即是佛心，孝行無非佛行，欲得道同諸佛，先須孝養二親。……夫孝者，有在家之孝，有出家之孝，……如或因緣未和，父母不聽，宜盡在家之孝，勸修出世之因，若能即俗而真，亦有成佛之路。……有親在堂如佛在世，以此報親之德，圓成念佛之功，是知父母喜歡則諸佛喜歡，此心清淨則佛土清淨。⁷³

這說明白蓮宗是個重視孝道精神的宗派，以「孝心即是佛心，孝行無非佛行」、「父母喜歡則諸佛喜歡」，如果因緣未和，父母不許，也應盡在家之孝，勸修出世之因，而不強調人人盡要出家修道，所以優曇〈上白蓮宗書〉云：

在家念善，白日道場，禮淨業正懺，誦彌陀正經，每事真誠，初無過患，上不礙於朝廷差發，下不廢於所事生理，士農工商各安本業，敬順天地不昧三光，忠於君，孝於親，修其身，慎其行，求生淨土，圖報國恩，此吾教念佛之孝善也。⁷⁴

正因白蓮宗重視孝行，欲令在家學佛弟子在「上不礙於朝廷差發，下不廢於所事生理，士農工商各安本業」的情況下，仍能念佛修淨業，同時又能化解儒道對佛教「出家、剃髮」之攻擊，適度地對儒道做出妥協，建立僅受五戒的在家弟子也可傳教的體系，將歷代只是義理言論上的疏通，實際地付諸於制度予於落實，優曇〈上白蓮宗書〉云：

殆至宋朝，有子元法師，……撮集藏經，編成白蓮懺法流通于世，及以佛說優婆塞五戒經普化在家清信之士。初受三皈，……次則勸持五戒。⁷⁵

⁷² T.47/1973, P.326a。

⁷³ 同上，頁 306c-07a。

⁷⁴ 《彙編》，頁 182。

⁷⁵ 同上，頁 178。

又《寶鑑》〈念佛正因說〉之「受持戒法」云：

初受三皈，次持五戒，漸修十種善法，圓滿三聚律儀。……如或五戒難行，且除酒肉二味；十重易犯，且持不殺一門。⁷⁶

由此可知白蓮宗在傳教與度眾上，可說是極具彈性與善巧，對儒道的攻擊不僅能夠適度地有所回應，對初學佛者也能予於循序漸進地引導入門修行，五戒若一下子無法全守，可先守不食酒肉二味；十重若容易違犯，可先持不殺一戒，不會墨守成規、食古不化地要求非全部遵守不可，而且在《曇華集》裡也以淺顯易懂的七言詩〈食葷頌〉、〈食素頌〉來表達食葷之弊與食素之利，使一般庶民階層也能明瞭接受，展現出白蓮宗在宣揚教化上的才能。如果我們再對照宗鑑《釋門正統》所云白蓮宗「其徒號白蓮菜人，亦曰茹茅闍黎菜。」、「唯謹護生一戒耳」及《歷代會要志》所云：「大抵不事葷酒，故易於裕足；而不殺物命，故近於為善。愚民無知，皆樂趨之。」等資料時⁷⁷，似乎不難推測這不食酒肉與嚴持不殺是入白蓮宗門所必須遵守的最基本要求，為白蓮弟子修行特色之一，有別於其他宗派只是勸導而未加以嚴格要求。⁷⁸

雖然白蓮弟子有出家、在家，但出家弟子之修行樣態依現有資料推測，應與其他宗派無多大差別，所不同的是其修行法門主要是融合禪、淨或教、淨而成，如《寶鑑》卷二所示〈修持法門〉之〈天台念佛三昧三觀法門〉、

⁷⁶ T.47/1973, P.307c。所謂「十善」是指不殺、盜、姪、酒、兩舌、惡口、綺語、貪、瞋、痴十種善法。「三聚律儀」是(一)、「攝律儀戒」，重在防非止惡，含五戒、八戒、十戒、具足戒等。(二)、「攝善法戒」，以修一切善法為戒，重在修習一切善法。(三)、「饒益有情戒」，以利益一切有情眾生為戒，重在化度有情眾生。「十重」則是指《梵網經》十條重戒：不殺、盜、姪、妄、酒、不說四眾過、不自讚毀他、不慳、不瞋、不謗三寶。

⁷⁷ 《彙編》，頁 280。

⁷⁸ 在佛門中，對受皈依或五戒的信徒而言，尚不要求須茹素，一旦受持八關齋戒或菩薩戒時則須持齋素食，因此有關日本學者永井政之在〈破戒と和超俗一濟顛評價を手がかりとして〉(《鎌田茂雄博士還曆記念論集—中國の佛教と文化》，東京：大藏出版株式會社，1988 版，頁 567-588。)一文表示，宋代佛門戒律有鬆弛現象，所以白雲宗與白蓮宗以標榜禁止酒內的戒律主義席捲浙江地區的說法，筆者認為尚有待商榷。因為宗蹟《禪苑清規》〈勸檀信〉有云：「在家菩薩，先當事佛，務極嚴謹，永斷葷酒，堅守齋法，於諸欲染，誓不擬犯。……若初心之士，未能頓除葷酒，且食早素。一月之間，已能減半，久習淳熟，自能永斷(而)長齋。及欲障厚者，先且奉行五戒，然後進登菩薩清淨大戒。」(《禪宗全書》81，頁 168。)，足見當時勸導在家弟子食素斷葷酒並非是白雲宗或白蓮宗所獨有，只是其他宗派沒有像這二派那樣嚴格規定一入其門、信奉其教就必須如此罷了。

〈空觀念佛三昧無念法門〉、〈日觀念佛三昧專想法門〉、〈一想念佛三昧專念法門〉，即是融合止觀與念佛，使念佛的人也可修觀；〈離相念佛三昧無住法門〉、〈參禪念佛三昧究竟法門〉、〈攝心念佛三昧調息法門〉，則是融合禪、淨，使念佛的人也可修禪；乃至〈六時念佛功德回向法門〉、〈懺罪念佛功德繫念法門〉、〈晨昏念佛功德信願法門〉、〈簡徑念佛功德十念法門〉，使念佛的人因工作忙碌，在不失本業的情況下也能念佛修淨業，「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，隨力行持皆可進趣。」⁷⁹，令現前即得念佛三昧，即現在之彌陀、真人天之眼目，如此「上可以報答四恩，下可以拔濟三有，實不枉為佛子，亦免辜負已靈。」⁸⁰，同時在《寶鑑》卷六〈修進工夫〉也云：

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失一也。⁸¹

反應出白蓮宗，不獨著重於阿彌陀佛之願力往生淨土，也不失其具禪宗之性格，重視當下、現世之成就，以現前即得念佛三昧，即現在之彌陀，及「直下自悟，識自本心，見自本性，即是彌陀。」，來開導一般念佛者之「未諳念佛旨趣，棄本逐末，著相修行淨業正因。」⁸²，與不知自性彌陀、唯心淨土，以致「懷寶迷邦，背真向偽。」，《寶鑑》卷七〈念佛正願說〉即云：

故我慈照集懺，恐人著事迷理，乃云自性眾生誓願度，自性煩惱誓願斷，自性法門誓願學，自性佛道誓願成，此四句直明真理，欲令一切人於自性中度了。……只要爾諸人自信自肯，從這裡入頭，悟自性彌陀，達唯心淨土，入諸佛境界，成就無上菩提。嗟乎，世之善人不知此意，向外別求，何異持神珠而巡乞也，可不

⁷⁹ T.47/1973, P.331b。

⁸⁰ 同上，頁 334b。

⁸¹ 同上，頁 331b。

⁸² 同上，頁 304b。

惑乎。⁸³

因此優曇〈廬山蓮宗寶鑑敘〉云：

佛法流通之際，得不以祖師念佛三昧，開示人天用作將來眼目，俾同悟入佛知見哉。予乃翹心淨土，探蹟先宗，編集要言目曰《寶鑑》，照明真偽，凡一十篇。……欲其枉者直之，邪者正之，疑者決之，迷者悟之，盡大地人於一念中，同得念佛三昧，共証菩提。

⁸⁴

這也就是《寶鑑》十卷，無一不發明念佛三昧用意之所在。

至於在家弟子的修行樣態，在楊訥《彙編》中亦收集不少，今取危素〈無量壽庵記〉為樣本，做為實際了解白蓮道人修行樣貌之參考。該文如下：

京師寅寶里有無量壽庵者，居士屠君所建也。君名文正，更名覺緣，山陽人（今河南淮安），事親至孝。至元元年，大兵驅至開平，日夕思念其母，南望悲泣，時年二十有七矣。因禮僧性道者為師，絕葷酒、持五戒、誦佛名號，冀與母遇。始自五年正月元日，日誦《妙法蓮華經》，至初八日竟。又始自五月朔，日一食，周月竟；九月朔亦如之。行住坐臥，叫佛一聲，恍然如見其母。恒以清旦誦《四聖真銓》，臨暮禮《白蓮寶懺》，夜禮佛千拜乃寐。

十有一年，還至大都。明年，師事華庵滿禪師於慶壽寺，滿號之曰居士。時宋已內附，疆宇混一，私喜可見其母，亟馳書候之，則知北來之明年母已沒矣，居士擗踊號慟，若不能生，乃卜六月癸未，集善信百餘人建白蓮社，二十有一年，出己貲七百貫，買地十畝於太廟之西，作無量壽庵。樹佛殿四楹，屋宇象設，無不具足。浚井治圃，手植嘉禾。二十有七年四月癸酉朔，為其徒盛陳教戒，其言曰：「諸佛菩薩不可不念，九品淨業不可不修。越七日晡時，吾當去。」，至是日己卯，沐浴更衣書頌畢，隱几而坐。俄有白虹從西南下垂庵中，廣數丈，如飛橋，微雨灑道。門人舉

⁸³ 同上，頁 335c-336a。

⁸⁴ 同上，頁 304bc。

佛號五聲竟，作禮跏趺而逝，口吐異香，彌月不散。葬諸太史莊之阡。

子覺興，善繼其志。皇慶二年，遇災，庵盡燬。覺興哀金於好施者，復謀營建。未幾，規制悉還其舊。

覺興又沒，其徒魏守溪請於鄰之大長者翰林學士承旨月祿帖木兒公曰：「昔先師之作庵，且七十年矣，未有刻石以告來者；守溪之責也。」，公以命史官危素。按宋通判贛州事廡鎮施營應元所撰道行碑，而知居士之慕其親若是之至。及世祖皇帝誕降之辰，用其法祈天永命，故其庵名之曰無量壽。充其事親與君之心，可為孝子，為忠臣，是宜書之傳示久遠。若居士之作此庵，匪獨求夫福田利益而已。⁸⁵

從危素〈無量壽庵記〉所記大致可知白蓮道人事親至孝，其化緣建庵聚眾乃純為修道，非「冒名蓮社，假求衣食」的「獨求福田利益而已」，並於皇帝誕降之日修法「祈天永命」，以博得朝廷信賴。雖然白蓮道人平日為其信眾徒弟講述教戒，但仍是遵守佛教倫理，禮僧為師，事師於寺，而其修行法門不外是絕葷酒、持五戒、念佛誦經及禮懺⁸⁶。至於《四聖真銓》為何？雖缺相關資料無從得知，但以白蓮宗具有會通儒釋道三教之風格，若依南宋王朝道教信仰有一顯著特點是崇祀皇室的保護神——崔府君及四聖真君來推測，覺緣所誦的《四聖真銓》可能與四聖真君有關。⁸⁷

又，覺緣在門人舉佛號五聲竟，作禮跏趺而逝，使我們聯想到《釋門

⁸⁵ 《彙編》，頁 269-270。

⁸⁶ 《寶鑑》〈念佛正因說〉指出三種淨業正因，其中一種即是「讀誦大乘」，因此白蓮道人之誦經除此處之《法華經》外，依《彙編》所載尚有《華嚴經》、《金剛經》、《彌陀經》等。

⁸⁷ 所謂四聖真君，是北極紫微大帝所轄的天蓬、天猷、翊聖、真武四將，被南宋朝廷作為保護神而予以崇祀。宋人李心傳《建炎以來朝野雜記》卷二說：「靖康末，趙構作為人質出使全國，將上馬，有小婢名招兒者，謂見有四金甲神人護衛，眾皆云不見，高宗母顯仁后卻說：『我事四聖香火甚謹，必其陽助。及陷虜中，每夕夜深必四十拜。』紹興十四年（1144A.D.），高宗命于京城建『四聖延祥觀』，二十年（1150A.D.）賜額，該宮修繕費皆出于皇太后。」，參閱卿希泰主編《中國道教史》第三卷，四川人民出版社，1993 版，頁 95。

正統》、《佛祖統紀》、《歷代會要志》均記載子元「依仿天台出《圓融四土圖》、《晨朝禮懺文》，偈歌四句，佛念五聲，勸諸男女同修淨業。」⁸⁸，《寶鑑》〈慈照宗主〉傳也云：「念阿彌陀佛五聲，以證五戒，普結淨緣，欲令世人淨五根、得五力、出五濁也。」⁸⁹，以此推測這「念佛五聲」在白蓮宗內部宗教儀式上似乎具有特殊意義。

六、白蓮弟子之僧俗關係

既然白蓮弟子有僧、俗二眾，俗眾弟子又可傳教，則其僧俗間的關係又如何？根據《復教集》卷末有「僧普果、蓮末周普宗、蔡普雨募緣刊印優曇《復教集》」之記載⁹⁰，將僧普果置於前、俗眾周普宗、蔡普雨置於末的位置排列，以及危素〈無量壽庵記〉記庵主屠覺緣禮僧性道為師，師事華庵滿禪師於慶壽寺，滿號之曰居士一事可知⁹¹，白蓮宗並未顛覆佛教以僧人為首的倫理傳統，也就是對出家僧人傳教這一系，並未有任何絲毫改變或取代，只是把以往出家僧眾才能做的事，允許俗眾也可以做，如：吸納門徒、宣傳教法、化緣建佛堂。但俗眾弟子仍是要禮僧眾為師做個入教儀式(佛教稱之為「歸依」，猶如天主教之「受洗」)，「歸依」之後方有「法名」，即按白蓮宗的「普覺妙道」來排列，這些都可從吳澄〈會善堂記〉記劉覺度師徒三代都是「覺」字輩一事獲得佐證⁹²。若俗眾可以給人「歸依」，則堂主劉覺度，其師孔覺善，其弟覺輝，其子覺惠，其徒有僧法祚、曾覺世、蕭覺華、郭覺志、章覺義、郭覺正⁹³。師徒三代就不該都是「覺」字輩，而是「普、覺、妙」的命名才符合白蓮宗法名的排列規則，這種師徒同輩號的記錄在《彙編》裡也不少⁹⁴，比較合理的解釋是他們都是去歸依於「普」字輩的僧人，以做個入教儀式，但私底下他們還是跟隨依從於他們的堂主或庵主。而在謝

⁸⁸ 《彙編》，頁 280。

⁸⁹ T.47/1973, P.326a。

⁹⁰ 《彙編》，頁 200。

⁹¹ 《彙編》，頁 270。

⁹² 同上，頁 266。

⁹³ 其徒有僧一人之因為何雖不得知，但終是少數特例，不能據此就表示白蓮宗的俗家弟子可以給人剃度或歸依。

⁹⁴ 如：方回〈徽州東門觀音堂記〉：「道人任普誠所有，其徒孫普和。」(《彙編》，頁 255。)柳貫〈慈慧庵記〉：「學佛人周覺聰始買居之，子覺照承志尤謹。」(頁 259-260)，危素〈無量壽庵記〉：「庵主屠覺緣，子覺興。」(頁 270)。

應芳〈與侄僧德藏主書〉記載其侄子跟隨優曇出家，「母泣而從之」一事⁹⁵，可做為在家弟子不能給人「剃度」的例證。若俗家弟子可以給人剃度，其侄子大可在家修，其母又何需「泣而從之」？可見子元建立在家弟子可以傳教的制度，只是對儒、道做某種程度的妥協，但對以僧人為首的佛教倫理傳統還是予於維護，這對佛教並未構成太大的威脅，所以反對的阻力也就不大。

另外，在此需要說明的是，由於出家僧人的名字有二個，一為法名、一為字號。字號為在家弟子所無，所以我們可看到在家弟子都是依「普覺妙道」來命名，故可由其名判斷出是否為白蓮弟子。但因出家弟子名字有二個，所以無法從優曇普度（優曇是賜號非本名）的徒弟果貴、果滿、德藏主，看出他們在這方面的規則，就推論白蓮宗無出家一系傳承。而從「無量壽庵主屠覺緣禮僧性道為師」（《彙編》，頁 270）。「聞旁縣龍丘有苦行人葉性空」（頁 260），「都掌教性空、普慧、居士蕭覺貴」（頁 276）等資料推測⁹⁶，「普」字輩僧人的另一輩號可能是「性」字。

七、白蓮宗之重要道場

有關白蓮宗的重要道場主要有四部分：

（一）、根據地－澱山白蓮懺堂（後改建為普光王寺）

《寶鑑》〈慈照宗主〉傳云子元悟道後「往澱山湖，立蓮宗懺堂同修淨業。」⁹⁷，據竺沙雅章〈關於白蓮宗〉一文研究，澱山湖也叫薛澱湖，南宋時在華亭縣西北七十里，湖心有澱山，山頂在紹興四年(1134)建有普光王寺，因此推測白蓮懺堂可能是在政和四年到紹興十一年間建立的。該寺當時還保留了子元當年使用的禪室，果滿所編《曇華集》有〈澱山湖〉詩數首，其中一則云：

⁹⁵ 同上，頁 268。

⁹⁶ 由於原文並無標點，因此楊訥在〈元代的白蓮教〉一文指出重松俊章在〈初期的白蓮教會〉裡，將「都掌教性空普慧居士蕭覺貴」斷為「都掌教性空、普慧與居士蕭覺貴」三人是錯的，楊訥認為「都掌教性空普慧居士蕭覺貴」指的是一人，也就是蕭覺貴又稱性空普慧居士。（見該文頁 200），但筆者從佛門稱在家學佛者為「居士」，從「普」字輩僧人的另一輩號可能是「性」字，以及白蓮宗「普覺妙道」的輩份排列規則「覺」字輩裡應不會有「普」字出現來推測，重松俊章的斷法是比较合理。

⁹⁷ T.47/1973, P.326b。

澱山湖里白蓮峰，萬頃波間湧梵宮，爍爍慈光輝法界，紅塵那得到其中。澱山湖裏白蓮堂，正是西方佛道場，一句分明瞞不得，山門題號普光王。⁹⁸

這反應了白蓮懺堂與後來的普光王寺密切之關係，所以當優曇復教成功時，曾任普光王寺住持的月江正印、在山智玉均給予讚頌稱賀。

(二)、祖堂－廬山東林善法堂

澱山白蓮堂與廬山東林善法堂保持著密切的關係，教中人把兩者看作一脈相承，有「碧澱水通廬阜水」之美稱⁹⁹，優曇〈上白蓮宗書〉云：

吾祖廬山東晉遠公法師……睹匡廬之境勝，乃卜山陰，立精舍，隱居以樂其道。有漢楚元王之裔劉遺民……等一百二十三人，揖其高風，與之同修淨業，念佛為宗。十八賢為上首，乃種白蓮花，以顯佛性清淨無染故，締盟立誓，期生淨邦，因名蓮社焉。……潯陽太守桓伊奏立東林以寺之，……謂廬山道德所居。東晉孝武帝賜遠公號曰廬山尊者、鴻臚大卿。自晉而後，歷朝封諡，……迨至宋朝，有子元法師，憫蒙俗之幽昏，以此念佛之道平等勸修，……宋乾道中，高宗……賜子元號慈照宗主、白蓮導師，是由尊大法而廣教化也。……迨於聖明盛世，廬山本宗東林寺欽奉先皇帝聖旨，賜善法堂護持念佛宗教。元貞丙申，宣政院奏賜前住持祖闡長老白蓮宗主、通慧大師，護持聖旨，寵錫非常。¹⁰⁰

又云：

但本宗東林寺雖有祖宗之名，而實難檢而束之。¹⁰¹

〈名德題跋〉翰林學士張仲壽也題云：

東林祖堂優曇大師，憫斯教之湮微……。¹⁰²

⁹⁸ 《彙編》，頁 236。

⁹⁹ 《彙編》，頁 199。

¹⁰⁰ 同上，頁 177-179。

¹⁰¹ 同上，頁 182。

¹⁰² T.47/1973，P.353a。

從以上的資料推測，廬山東林寺被視為祖堂的原因可能是，廬山東林寺是東晉慧遠大師住錫之地，自古以來就享有清譽，到了祖閭更受到朝廷的尊寵，地位超越了澱山普光王寺，因此優曇爲了復興白蓮"正"宗，便將東林善法堂提高成爲白蓮宗之祖堂，因此《曇華集》〈澱山白蓮〉才曾有：「澱山湖裏白蓮根，元是廬山正派分，東晉一花呈瑞後，千枝萬葉遍乾坤。」的說法。¹⁰³

(三)、復教地—妙果寺

在袁桷〈妙果寺記〉云：

廬山東林寺以遠法師為祖庭，……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。……師，丹陽人，在縣為竹林山妙果寺，率徒喻俗，將大廣其居，以稱聖天子崇重之意。¹⁰⁴

歐陽玄《覺華塔碑文》也記載云：

至大初(1308A.D.)詔罷白蓮宗，丹陽妙果寺僧優曇大懼曰：「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，……後……終于丹陽，年七十六，以浮屠法葬妙果之南麓。¹⁰⁵

這兩段引文說明了朝廷禁止白蓮宗時優曇正在妙果寺，即以妙果寺爲復教地，率領弟子上京請命，促使白蓮宗恢復了合法地位。而在〈至順鎮江志〉則記載了妙果寺與白蓮宗的淵源：

妙果寺，在縣東南七里竹村，宋咸淳中創。咸淳中，邑人蔣氏子棄俗出家，創庵修白蓮，後改為寺。歸附後，至元間重修殿閣。至元中，蔣氏賜號優曇和尚，重建殿及閣。大德八年，僧普度募緣增廣，為丹陽巨剎。¹⁰⁶

由此可知妙果寺是優曇的前人在宋朝咸淳年間創庵以修白蓮，後改建爲寺，到優曇再加以拓建成丹陽巨剎。可見優曇本身似乎是個白蓮世家，

¹⁰³ 《彙編》，頁 237。

¹⁰⁴ 同上，頁 260-261。

¹⁰⁵ 同註 22。

¹⁰⁶ 《彙編》，頁 277。

而妙果寺似乎是類似他們蔣氏的「家廟」，所以優曇在接到朝廷禁令時即表示：「吾承其教將三十載矣。」，並發誓必復其教，乃至最後也葬在妙果寺南麓，這些都說明了妙果寺與白蓮宗關係之密切及其在復興白蓮宗之重要地位。

(四)、布教地—以「會善堂」為代表

白蓮道場頗多，除前述重要庵堂外，大都為一般道場，「會善堂」因資料詳細，故以之為代表說明白蓮宗一般布教堂之情況。吳澄〈會善堂記〉云：

佛法之外，號曰蓮教，歷千年而其教彌盛，禮佛之屋遍天下。崇仁縣西南長安鄉嘉會里之長山有會善堂，亦其一也。去年秋，予遠客而還，息於其堂者信宿。堂之主劉覺度，貌其朴野，請予文以記，予諾而未暇也。今年夏，……覺度持以造吾門而請云：「自元貞乙未，覺度之從父益暨從弟覺輝捨所居為佛堂。葺理之初，邑人鄧焱扁之曰會善，鄧與李氏弟俱有布施，且為張王其教。大德庚子，邑人陳祥施材施田，覺度之徒曾覺世協力營助，市材鳩工，不憚勤勞，以圖恢拓。數年之間，殿亭樓閣煥然一新，齋舍道寮佛像供器種種完具，過者睹其宏規，莫（不）驚羨其能。佛堂非佛寺比也，迺以從子覺惠嗣。入於施捨，已所增闢之士，請有司公文為據，以垂永久。¹⁰⁷

由這段引文可知，白蓮庵堂是以庵主或堂主的私人宅第為基，集地方人士之力協助改建而成，因此其所有權仍屬庵主、堂主所有，而其齋舍道寮佛像供器雖完備¹⁰⁸，終究無法與佛寺相比擬，但也正因白蓮庵堂是由私宅改建而成，自也比佛寺更能普及於庶民間，從《彙編》所收有關白蓮庵堂資料可知，白蓮庵堂北起開平，南抵柳州，東到松江，西至成都，東南及於福建建寧，以至輦轂下、太廟旁，都有白蓮宗的蹤跡，其徒眾

¹⁰⁷ 同上，頁 266-267。

¹⁰⁸ 方回〈徽州東門觀音堂記〉記載了庵堂的格局：「創外門三，施茶。東西廡二，中為大殿，左鐘右鼓，奉觀世音。後為樓，奉無量壽佛。」（《彙編》，頁 255。），而謝枋得〈永福堂塑佛像〉（頁 253。）則記載了供奉的佛像為「西方三聖」：阿彌陀佛、觀世音菩薩與大勢至菩薩，可說與佛寺沒什麼兩樣。

之多是可想而知的¹⁰⁹，所以劉壘〈蓮社萬緣堂記〉記云：「歷都過邑無不有所謂白蓮堂者，聚徒多至千百，少不下百人，更少猶數十，棟宇宏麗，像設嚴整，乃至與梵宮道殿匹敵，蓋誠盛矣。」¹¹⁰，可見所謂「禮佛之屋遍天下」、「府府州州有白蓮」¹¹¹，並非是誇大之詞，而白蓮宗得以在元代普遍流行，白蓮庵堂的深入民間遍布各地，實是功不可沒。

八、白蓮宗之流行與遭禁

子元所創的白蓮宗，無論就其流傳的時間，或信仰的人數而言，都是南宋至元朝佛教中的一大派別，這個派別在當時得以那麼興盛，必有其魅力之處與流行的條件。

統觀現有相關資料，究其原因主要有五：一、不顛覆佛教以僧人爲首的倫理傳統。也就是對出家僧人傳教這一系，並未有任何絲毫改變或取代，只是把以往出家僧眾才能做的事，允許俗眾也可以做，如：吸納門徒、宣傳教法、化緣建佛堂。但對以僧人爲首的佛教倫理傳統還是予於維護，這對佛教並未構成太大的威脅，所以反對的阻力也就不大。

二、皇權的肯定與支持。從子元最初被加「事魔」罪名流放江州的受迫害，到得九江官員上奏朝廷，蒙高宗召請入宮說法，特賜「勸修淨業蓮宗導師慈照宗主」後，從此「宗風大振」可知，皇權的肯定與支持是促使白蓮宗由最初的私下傳布，到後來可公開傳教的重要關鍵。之後祖閻、優曇等高僧的主持與中興，也同樣說明皇權的肯定與支持是白蓮宗發展的最大支持。

三、使用庶民階層所熟悉易懂的俚語化、歌謠化語言，宣說玄奧的佛理，以簡易的修持儀軌取代煩瑣的禮懺儀式，故能引廣大的庶民群眾信教。我們從志磐對子元的批評，以及白蓮宗徒果滿所編《廬山白蓮正宗曇華集》，以七言詩歌來讚頌阿彌陀佛、朝廷聖明、廬山澱山白蓮“正宗”、優曇復教功跡、教信徒奉依教法、辟破“邪魔”妄說等內容可知，白蓮宗對庶民階層布教方面的才能。

¹⁰⁹ 轉引自楊訥〈元代的白蓮教〉一文，頁 196。

¹¹⁰ 《彙編》，頁 256-257。

¹¹¹ 同上，頁 247。

四、南宋國勢的動亂與元代宗教政策(尤其是對佛教)的寬鬆與放任，使白蓮宗即使遭受有如天台宗般的責難，或因「白衣展轉傳授」所衍生出的種種弊端時，依然能屹立不搖。

五、白蓮庵堂的遍布各地。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，西至四州成都，東南及於福建建寧，都有白蓮宗的蹤跡。

至於其被禁止的原因大致有三：一、優曇之後白蓮宗未再有高僧出現以領導、主持，使白蓮宗喪失官方的護持與肯定。二、白蓮宗的出家僧眾對在家俗眾未能有強制的約束力，對冒稱白蓮道人觸犯刑法者也無能管制。¹¹²三、在家弟子傳教的被質疑。質疑的聲音主要有三方面：(一)是來自教內，如宗鑑所說「白衣展轉傳授，不無訛謬。」(二)是來自官方，如元武宗所說：

建寧路等處有妻室孩兒每的一枝兒白蓮道人名字的人蓋著寺，多聚著男子婦人，夜聚明散，佯修善事，扇惑人眾作鬧行有，因著這般別生事端去也。又他每都是有妻子的人有，他每的身已不清淨，與上位祝壽呵怎生中？將這的每合革罷了。¹¹³

顯然在皇帝眼裡，這種「既非出家，又非在家」的模稜兩可身分，是否能「清淨其道」為其祝壽感到懷疑。(三)來自文人的看法也同官方一樣，如劉壘〈蓮社萬緣堂記〉所云：

歷都過邑無不有所謂白蓮堂者，聚徒多至千百，少不下百人，更少猶數十，棟宇宏麗，像設嚴整，乃至與梵宮道殿匹敵，蓋誠盛矣。……余聞毗盧遮那之為佛祖也，一清淨法身而已；世有嗣佛教者，亦惟清淨其身而已。種蓮結社，其非取清淨也乎？余特未知嗣之者果能是否？夫落鬚髮，釋冠巾，絕人道，棄世務，澹寂凝固，泊然於無為之境，佛之教也。有室廬適其溫涼，有飲食飽其朝暮，外無饑寒之憂……，余益未知居斯堂者果能是否？……

¹¹² 優曇〈上白蓮宗書〉便表達了這方面的感慨，參閱註 26。又〈宣政院榜〉云：「近為一等別教邪宗冒稱白蓮名色，假道好閑，躲避差發，攙僧施利，妄言惑眾，夜聚曉散，致蒙上司禁治。」（《彙編》，頁 187。）

¹¹³ 《彙編》，頁 276-277。

願清淨之學不可惰，白蓮之名不可玷也。¹¹⁴

也就是說「清淨其道」是假的，藉此謀財營生才是真的，否則怎能「棟宇宏麗」？反應了官方及文人學士對娶妻生子有家累的在家修行可以傳教一事還是質疑的，「其身既不淨，如何淨其道？」，在白蓮宗內部有高僧主持時，自然不便介入，一旦白蓮宗未再有高僧出現以維繫，白蓮宗喪失了政治的青睞時，在家弟子「夜聚曉散」的聚會便成了官方忌憚的對象，這是英宗至治二年終於下令禁止所謂「白蓮佛事」之原因。可見清淨梵行的出家人才適合傳教的觀念還是為大部份人所認同，甚至可說是世俗人界定修道人的一個標準或說是基本要求吧。

九、白蓮宗之影響

(一) 白蓮宗對淨土之影響

白蓮宗是南宋到元代一個十分盛行的宗教團體，影響所及不獨中國本身，同時也影響到高麗與日本。當優曇上京請命時，高麗國王益智禮普化正好寓居大都，「見優曇現瑞，《寶鑑》開明」即帶頭開宗念佛，並發布疏文，在高麗國創建壽光寺白蓮堂，普勸國人同修淨業¹¹⁵。同時日本入元僧澄圓，在日本保元元年(1317A.D.)來到廬山東林寺從優曇受慧遠白蓮之教，並受《寶鑑》、《龍舒淨土文》等書，於元亨元年(1321A.D.)歸國，在日本建旭蓮社，以把廬山之風帶進日本淨土宗而聞名¹¹⁶。而其影響本國後來淨土者如明朝道衍《諸上善人詠》、株宏《往生集》、清朝《淨土晨鐘集》、《淨土聖賢錄》、《角虎集》均為子元或優曇立傳，《龍舒淨土文》收有〈慈照宗主臨終三疑〉¹¹⁷，《歸元直指》、《重訂西方公據》、《蓮宗必讀》也收有〈慈照宗主示念佛人發願偈并序〉，《淨土決》、《淨土資糧全集》、《念佛警策》等也引用了有關《寶鑑》的資料，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。」偈頌也是出自子元

¹¹⁴ 同上，頁 256-257。

¹¹⁵ 見〈高麗王開宗念佛發願文〉、〈高麗國王勸國人念佛疏〉，收於《彙編》，頁 189-190。

¹¹⁶ 轉引自竺沙雅章〈關於白蓮宗〉。

¹¹⁷ T.47/1970，P.287a。

之語¹¹⁸，其中又以「蓮宗」一詞對後世淨土之影響較為特殊。

在近代佛教學者楊仁山尚未將日本「淨土宗」一詞，用來指稱中國彌陀淨土「蓮宗」時¹¹⁹，中國佛教稱呼彌陀淨土者即有「淨土教」、「蓮社」、「蓮教」或「蓮宗」了。聖嚴法師《明末佛教研究》第二章〈明末的淨土教人物及其思想〉表示：

然在日本，凡成一派，即名一宗，淨土法門之被稱為淨土宗，是始於日本。在中國則自南宋宗曉的《樂邦文類》、志磐的《佛祖統紀》，以迄清代悟開的《蓮宗九祖傳》，皆稱「蓮社」或「蓮宗」諸祖。民初開始，受日本影響，才出現了「淨土宗」的名稱。若以晉之慧遠大師建蓮社，以及西方淨土之九品蓮華化生，作為依據，稱為「蓮宗」，較為貼切。¹²⁰

聖嚴法師的說法極具啓發性，然「蓮社」之名由來已久，早在北宋初年即已出現。贊寧(991-1002 A.D.)〈結社法集文〉即云：

晉宋間有廬山慧遠法師，化行潯陽，高士逸人，輻湊于東林，……共結白蓮華社，立彌陀像，求願往生安養國，謂之蓮社，社之名始於此也。……歷代以來，咸就僧寺為法會社也。……近聞周鄭之地，邑社多結，守庚申會，初集鳴鑊，唱佛歌讚，眾人念佛行道，一夕不睡，以避三彭奏上帝，免注罪奪算也，然此實道家之法，往往有無知釋子，入會圖謀小利，曾不尋其根本，誤行邪

¹¹⁸ T.47/1973, P. 335c。不過這樣的思想似乎源自六祖惠能，《壇經》敦煌本云：「惠能道眾生無邊誓願度，煩惱無邊誓願斷，法門無邊誓願學，無上佛道誓願成。善知識眾生無邊誓願度不是惠能度善知識心中眾生，各於自身自性自度。」，而大乘寺本、興聖寺本、德異本、宗寶本則是或類似：「師言，今既懺悔已，一時逐某甲道，與善知識發四弘誓願，用心正聽，自心邪迷眾生誓願度，自心煩惱無邊誓願斷，自性法門無盡誓願學，無上自性佛道誓願成。」，參見駒澤大學禪宗史研究會編《慧能研究》，東京：大修館書店，1964版，頁304。又最近出版的李申合校、方廣錫簡注的《敦煌壇經合校簡注》所載則與敦煌本相同，山西古籍出版社，1999版，頁40。

¹¹⁹ 洪啓嵩、黃啓霖主編《楊仁山文集》〈十宗略說〉云：「淨土宗，一名蓮宗。有立般舟行者，此宗所攝。」，台北：文殊出版社，1987版，頁8。楊仁山的學生太虛法師在〈佛教各宗派源流〉一文（張曼濤編《現代佛教學術叢刊》(70)《佛教各宗比較研究》，頁56。）亦延用此說。但同時期的印光法師則續用「蓮宗」之稱。

¹²⁰ 釋聖嚴《明末佛教研究》，台北：東初出版社，1992版，頁88。

法，深可痛哉。¹²¹

由此可知，贊寧認為蓮社是指慧遠大師結合高士而成的一個彌陀信仰念佛團體。宋初念佛團體頗多，但已有背離蓮社本質之現象產生，或許是贊寧的指責生效，之後出現不少較純正的念佛團體，如：淳化間省常(959-1020A.D.)在杭州西湖昭慶寺建「白蓮社」¹²²，後易名為「淨行社」¹²³，法智知禮建「念佛施戒會」(1013A.D.)¹²⁴，知禮門下四明承天寺僧本如(982-1051A.D.)「與丞相章郇公(章得象)諸賢結白蓮社，……仁宗欽其道，遂賜名為『白蓮』」¹²⁵，禪宗慈覺宗蹟(?-1106? A.D.)亦建「彌陀會」、結「蓮華淨土念佛社」(1089A.D.)，撰〈蓮華勝會錄文〉¹²⁶。起初這些念佛結社是以僧人、佛寺為中心，後來結社愈來愈多由在家的信徒主持，結社場所也從寺院伸展到民宅。如徽宗時處士王衷「結蓮社，作文告諭曰：……今衷謹於居處結白蓮社，募人同修，有欲預者，不限尊卑貴賤、士庶僧尼，但發心願西歸者，普請入社也。」¹²⁷，憑「蜀中遂寧府人，道號不動居士，……晚年篤信彌陀教法，……專意淨業，……在鄉郡建淨土會。」¹²⁸，富陽龍門孫如珪亦建蓮社共修淨業¹²⁹，念佛結社之盛可見一般，到了南宋《樂邦文類》、《佛祖統紀》便有「淨土教門、蓮社諸祖」之設立，以「淨土教」、「蓮社」來稱呼彌陀淨土。

到了元朝，便有「蓮宗」、「蓮教」之名出現。《寶鑑》〈名德題跋〉天童圓應淨日(1304 A.D.)題云：

余嘗觀夫今之所謂崇蓮宗者，多不本遠祖之意。¹³⁰

翰林學士張仲壽(1308 A.D.)題云：

蓮教自東晉廬山尊者啟其端，……逮至宋末群不逞輩指蓮宗而

¹²¹ T.47/1969, P.177b。

¹²² 同上，頁 183c。

¹²³ 同上，頁 193c。

¹²⁴ T.49/2035, P.193a。

¹²⁵ 同上，頁 214b。

¹²⁶ T.49/2037, P.877b.及 T.47/1969, P.177b。

¹²⁷ T.47/1969, P.242c-243a。

¹²⁸ 同上，頁 225b。

¹²⁹ 同上，頁 249b。

¹³⁰ T.47/1973, P.352a。

聚，……東林祖堂優曇大師，憫斯教之湮微，救流俗之邪舛，搜集善言纂成一編，目曰《蓮宗寶鑑》。¹³¹

優曇〈上白蓮宗書〉(1308 A.D.)云：

蓮宗之教自東晉遠公創始廬山僅乎千載，舉天下而化之。¹³²

另〈宣政院榜〉(1311 A.D.)云：

今普度優曇將祖師起教修行本末事實集成《蓮宗寶鑑》，辨明邪宗異教，顯証蓮宗普化念佛正法。¹³³

又《寶鑑》「大圓佛鑑禪師傳法沙門希陵」所寫序文(1314 A.D.)云：

雁門尊者社結勝流策勳淨業，是以念佛之道唱行於世，迨今千年謂之蓮宗也。¹³⁴

從這五段引文可知，早在十四世紀初，中國佛教就已出現了稱呼承繼廬山慧遠念佛結社之風，行彌陀淨土修淨業者為「蓮宗」、「蓮教」了，乃至明朝石機禪師的《蓮社釋疑論》與蕩益大師的《靈峰宗論》亦稱彌陀淨土為「蓮宗」¹³⁵，所以到(清)悟開則有《蓮宗九祖傳略》(道光四年1824A.D.)之撰述。

不過「蓮宗」一詞，在《寶鑑》裡出現不下十五處之多¹³⁶，觀其意筆者推測可能有二種：一是，「白蓮宗」是「蓮宗」之一分子(猶如「五家七宗」是禪宗一分子)¹³⁷。以白蓮宗是個後起的彌陀信仰宗派，其尊崇廬山慧遠大師為祖師，以廬山東林寺善法堂為祖堂，除了有順應當時念佛結社之風氣，

¹³¹ 同上，頁353a。另《復教集》〈朝賢宿衲讚頌〉之松江天壽住持月江正印讚裡也云：「蓮教創始於雁門法師，數百年後薦興於慈照宗主。」(《彙編》，頁199。)

¹³² 《彙編》，頁181-182。

¹³³ 同上，頁187。

¹³⁴ T.47/1973, P.303b。

¹³⁵ 《卍續》108，頁589。《靈峰宗論》卷三之一，台中：台中蓮社印，1994版，頁437。

¹³⁶ 在《復教集》裡出現有八處、《曇華集》裡也有六處，其中更有〈傷蓮宗〉七言詩十數首。(《彙編》，頁230。)

¹³⁷ 宋末元初徽州地區及元大德年間武昌路江夏縣一帶，均有別異於白蓮宗系統的彌陀淨土念佛組織—「西蓮社」，可見白蓮宗在當時並未囊括一切彌陀淨土念佛活動。參閱楊訥〈元代的白蓮教〉一文，頁201-202。

尋求傳統之支持，以博得朝廷及教界人士的認同外，似乎也以「白蓮宗」是「蓮宗」之翹楚自許¹³⁸，對一些「不究佛理之人，卻將道門修養法冒濫蓮宗」，或「常行異教詐稱蓮宗弟子」，「將淨土一實之道，變雜劇場把，彌陀萬德之名，做山歌唱，失卻祖師正眼，鈍置蓮宗教門。」，甚至說「在家為彌陀教，出家為釋迦教」等等離經叛道邪說¹³⁹，提出嚴正的評批，撰述《蓮宗寶鑑》照明真偽以發明念佛之正宗。雖然白蓮宗沒有立淨土祖師，但在《寶鑑》〈念佛正派說〉列有慧遠、曇鸞、智者、善導、法照、少康、省常、宗曠、永明、遵式、文潞公、宗坦疏主、慈照宗主、楊傑、王日休、王古等「一切在家出家念佛得道名行之士」傳記，「庶千載之下修淨業者，因言思道飲水知源，識古聖之遺風，體先宗之標格，紹隆佛種光闡微猷，壽慧命於無窮，傳真燈而有永。」¹⁴⁰，因此，「蓮宗」一詞，在白蓮宗裡是指行彌陀淨土念佛結社修淨業者，尤其是承繼廬山慧遠之風者，白蓮宗尊崇慧遠大師，自是「蓮宗」之一員，但為與其他同修淨業者有所區隔，便以「普覺妙道」四字為定名之宗以示分別。二是，「蓮宗」是「白蓮宗」之簡稱，如：《寶鑑》〈慈照宗主〉傳裡說子元述《圓融四土三觀選佛圖》開示蓮宗眼目，高宗特賜「蓮宗導師、慈照宗主」¹⁴¹，但在優曇〈上白蓮宗書〉卻說是「慈照宗主、白蓮導師」¹⁴²，同時在《寶鑑》序文裡優曇自署為「廬山東林禪寺蓮宗善法祖堂勸修淨業臣僧普度謹自編集」¹⁴³，這些似乎又表示白蓮宗亦稱蓮宗。

大體來說，早在十四世紀初，中國佛教以「蓮宗」二字來稱呼承繼廬山慧遠念佛結社之風，行彌陀淨土修淨業者這一點是毫無疑問的。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《寶鑑》之影響或啟發，但以白蓮宗在當時是一大盛行宗派，後世淨土著作有為子元、優曇立傳及引用《寶鑑》之資料，明永樂十五年、宣德四年均有勸募刻印《寶鑑》¹⁴⁴，宣德四年更將《寶鑑》編入藏經¹⁴⁵，明末無異元來(1575-1630 A.D.)在〈

¹³⁸ 《曇華集》〈廬山拾頌〉云：「千載廬山善法堂，藕花世界住西方，彌陀顯露黃金相，天下蓮宗作紀綱。」（《彙編》，頁 234。）

¹³⁹ T.47/1973, P.344c, 346c, 334a, 320a。

¹⁴⁰ 同上，頁 320b。

¹⁴¹ 同上，頁 326a。

¹⁴² 《彙編》，頁 178。

¹⁴³ 同上，頁 303a。另甲本《大藏經》亦有不少處將「白蓮」作「蓮宗」者，亦需注意。

¹⁴⁴ 《彙編》頁 171，T.47/1973, P.353bc。

¹⁴⁵ 參見《昭和法寶總目錄》，東京：大正一切經刊行會印，1929 版，一冊頁 508。另萬曆十二年的《大明三藏聖教北藏目錄》、順治丁亥年的《藏版經直畫一目錄》、雍正十三年

重刻蓮宗寶鑑序〉，稱讚《寶鑑》「大有功于後學者也」¹⁴⁶，紫柏(1543-1603 A.D.)弟子錢士升也讚歎《寶鑑》「標真正，尋香討根，實淨土之指南也。」¹⁴⁷，乃至光緒五年仍有性能、性本勸印《寶鑑》單行本等等資料顯示¹⁴⁸，《寶鑑》對後世淨土之影響是一直持續未消失。雖然「白蓮」二字在宋元時期是個頗為盛行的語詞¹⁴⁹，但隨著國人的好簡及白蓮宗在元末明朝之際遭受朝廷禁止，內外因素參雜，或許是明清以來避諱「白蓮」二字而僅用「蓮宗」一詞的原因吧。¹⁵⁰

由於研究彌陀淨土者對盛行於南宋至元的彌陀淨土支派白蓮宗不甚理解，或認識未清，以致忽略了其在彌陀淨土發展過程中所佔的地位，因此對於彌陀淨土又稱「蓮宗」大都僅注意(清)悟開的《蓮宗九祖傳略》，鮮少注意到早在元代白蓮宗的重要典籍《寶鑑》及相關資料裡，即有稱呼承繼廬山慧遠念佛結社之風，行彌陀淨土修淨業者為「蓮宗」的記載，而非到清朝才起用。透過本文的論述，除了有助於對白蓮宗的瞭解，同時也說明了中國淨土宗名稱上的轉變，由早期的「蓮社」經「蓮宗」到現代的「淨土宗」的轉變過程，實際上仍是有跡可尋、非憑空建立的。

(二) 白蓮宗對禪宗之影響

白蓮宗對禪宗之影響，莫過於後來成為禪門裡的重要話頭「參禪念佛究竟三昧法門」(即後來的「念佛者是誰」公案)了¹⁵¹，因此有必要對白蓮宗與禪宗之關連做一說明。

首先是思想上的關連。白蓮宗是個調融禪淨教三宗之宗派，故其思想教義自亦具有禪宗之風格，如子元的「自性眾生誓願度、自性煩惱誓願斷、自

《大清三藏聖教目錄》均將《寶鑑》編入藏。《昭和法寶總目錄》，二冊頁 298、322、386。
¹⁴⁶ 無異讚云：「顯諸佛轉未轉之機輪，闢眾生信不信之障礙，其引據確、其總攝周、其設教融、其指歸捷，可謂大有功于後學者也。」(《叢書》125，頁 363。)

¹⁴⁷ T.47/1973，P.303a。

¹⁴⁸ 台北：華藏視聽圖書館出版，1981 版。

¹⁴⁹ 參閱宗曉《樂邦文類》、《樂邦遺稿》，志磐《佛祖統紀》。

¹⁵⁰ 參閱小笠原宣秀《中國近世淨土教史の研究》，京都：百華苑，1963 版，頁 155-56、187。

¹⁵¹ 參閱筆者畢業論文《近世中國佛教之研究－以禪宗「念佛者是誰」公案與白蓮宗為中心》，或拙著〈禪宗「念佛者是誰」公案起源考〉，刊載於《圓光佛學學報》第四期，1999 年 12 月，頁 107-139。

性法門誓願學、自性佛道誓願成。」四句偈，即可說是源自六祖惠能的「自身自性自度」之思想。《寶鑑》卷六〈修進工夫〉云：「上上根智人直下自悟，識自本心，見自本性，即是彌陀。」，又云：「上根者參究坐禪，中根者觀想持念。」，同卷〈淨業道場〉也表示現前即得念佛三昧，即現在之彌陀、真人天之眼目，這些都可看出白蓮宗在思想上深具禪宗之性格，所以《寶鑑》卷末的〈名德題跋〉東巖淨日云：「優曇大師……《蓮宗寶鑑》……豈特俾諸善流專念彌陀祈生淨土，直欲人人明自本心，見自本性，立地成佛而已。」¹⁵²

其次是傳承上的關連。白蓮宗重要領導人物東巖淨日、悅堂祖闡都是當時著名的禪師，袁桷《清容居士集》〈天童日禪師塔銘〉記載：

宋景定某年，江東帥汪公立信慎許可，推以主圓通。咸淳某年，江東漕使錢真孫俾兼領東林。至元壬辰，主育王，三年，歸隱雪竇，大德四年，集公議，主天童。……遐邇嚮慕，傑閣銅象，無踵以至，而於天童功最著。久居東林，化俗警眾，民爭繪以祝，故其興天童，廬山之民奉貲以助尤夥。¹⁵³

而〈靈隱悅堂禪師塔銘〉也表示：

師歸廬山，東巖日公在圓通，請師分座，……九江守錢公真孫以禮聘師，出世於西林。……(至元)三十年，被命遷東林，……元貞元年，奉詔赴闕，入對稱旨。賜璽書，號通慧禪師，并金襴法衣，以榮其歸。大德九年，靈隱虛席，行宣政院俾師主之。¹⁵⁴

育王、天童、靈隱跟雪竇都是當時禪門「五山十刹」之一¹⁵⁵，東巖、祖闡均受官方聘請住持過這些禪門重鎮，尤其是東巖住錫廬山十八年，當其復興天童時，更是廬山信徒大力支助的。身兼白蓮宗與臨濟宗雙重身份的祖闡，住錫廬山也有十一年，期間更受皇帝之尊寵，受賜璽書并金

¹⁵² T.47/1973, P.352a。

¹⁵³ 《彙編》，頁 261-262。

¹⁵⁴ 黃潛《黃金華文集》卷四一有〈靈隱悅堂禪師塔銘〉，收於《彙編》，頁 263-266。

¹⁵⁵ 所謂「五山十刹」是南宋寧宗年間(1195-1224A.D.)，模仿印度五精舍、十塔所的形式創設「五山十刹」制。其中「五山」是以京城臨安(今杭州)為中心的五大禪寺，即徑山興聖萬壽寺(杭州)、靈隱寺(杭州)、天童景德寺(寧波)、淨慈報恩光孝寺(杭州)、育王廣利寺(寧波)；「十刹」是指中竺(杭州)、道場(湖州)、蔣山(江寧)、萬壽(蘇州)、雪竇(寧波)、江心(溫州)、雪峰(福州)、寶林(金華)、虎丘(蘇州)和國清(台州)，十個寺院。

欄法衣，號通慧禪師，而中興蓮宗的優曇也曾參學過龍華寶山慧禪師，其復教事跡也深得當時中峰明本國師及禪門大刹普光王寺前後住持月江正印、在山智玉的稱頌，月江正印住持普光王寺時，該寺尚遺有慈照宗主的禪室¹⁵⁶，這些都顯示出白蓮宗與禪宗彼此間的關係可說是十分密切而友好。

以白蓮宗在當時是個十分興盛的宗派，本身也具禪宗性格，與禪宗關係又如此十分密切友好，彼此間的相互影響自是不言可喻。其領導人物東巖、祖闍又是臨濟宗看話禪的法脈，住錫淨土祖庭廬山東林寺都有十年以上的時間，在看話禪的參話頭與淨土之念佛都是需要有個「敲門磚」以為方便、依靠的基礎點上，配合外在禪淨調融的時代趨勢，以及白蓮宗本身亦有調融禪淨教三宗風格的情況下，將彌陀淨土之「阿彌陀佛」四個字，納入臨濟參話頭法來使用，再反過來影響禪宗也不是不可能，所以(元)智徹《禪宗決疑集》即出現有所謂「參究念佛」，到明朝則有天奇本瑞、毒峰、楚山紹琦、雲谷法會、隱峰、法舟道濟、蓮池祿宏、憨山德清、博山元來等禪門宗匠的提倡，遂使「念佛者是誰」公案成為近代禪門話頭公案之主流。

(三) 白蓮宗對民間宗教之影響

宋代佛教的一大特色是文人學士熱心於佛教者甚多，諸如：楊億、李遵勳、王曙、夏竦、楊傑、張商英、陳瓘、馮楫、王旦、王日休、蘇軾、蘇轍、黃庭堅、江公望、張九成等皆是。這些居士不僅在社會上有著一定的地位，對佛法的體驗有時也並不亞於僧侶，所以像《五燈會元》或《蓮宗寶鑑》即有為參禪、念佛得道名行之士列傳，反應出此時之居士地位比起隋唐時代有著大幅的提昇。對於這一群既熱衷於佛教事業，修行又不亞於僧侶的在家信眾，佛教本身該如何安置才能使居士與僧侶間的關係不致趨向緊張而維持和諧？這無寧是宋代居士佛教日益興盛情況下，佛教內部所面臨的一個潛在問題。白蓮宗的興起，允許在家信眾可以傳教，多少是為因應此一問題而生的意味。

然而允許在家信眾可以傳教的作法，雖然滿足了居士們的需求，獲得

¹⁵⁶ 《彙編》，頁 199。

某些人士的肯定¹⁵⁷，卻也必需冒著傳統僧侶方面的質疑與教法純正難以維持的風險，宗鑑《釋門正統》即云：「白衣展輶傳授，不無訛謬。」，擔任「資善大夫翰林承旨編修國史疇齋」的張仲壽也表示：「蓮宗正教久無人，俗子傳訛失本真。」¹⁵⁸，原因何在？白蓮宗徒優曇在〈上白蓮宗書〉即自我分析說：

但本宗東林寺雖有祖宗之名，而實難檢而束之。蓋戒法不行，清規未舉，致令妄濫之徒以邪作正，以偽雜真，往往佯修善事苟求衣食，誤犯條章，實為重弊。¹⁵⁹

《寶鑑》卷十〈念佛正論說〉也提到：

嘗謂教門之利害有四：一曰，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。¹⁶⁰

由於白蓮道人僅受五戒，且可娶妻生子，其所住持的庵堂往往又是父子相傳，東林祖庭並無強制的管束力量，時間一久，很容易造成腐化，所以《寶鑑》與《曇華集》均勸白蓮弟子需真能自力耕生、割捨恩愛，方堪做為白蓮道人。《寶鑑》卷六〈資生助道〉云：

在家菩薩，念佛高流日赴檀信之齋，坐享人天之供皆非常道，不若治生。有意修行豈妨作務，或田疇播種，或市井經營，或富有家資，或日求升合，應思勤則不惰，儉則有餘，以此修身方為佛子。若也奢華懶惰，生事蕭條，雖欲修行不可得也。¹⁶¹

《曇華集》〈道人忍耐〉也云：

乘勢裂開恩愛網，等閑推倒是非林，若能于此全身現，方始蓮宗

¹⁵⁷ 宋代淨土兩大叢書王日休《龍舒淨土文》，在子元尚在世時即收錄其〈慈照宗主臨終三疑〉一文，但推崇王日休《龍舒淨土文》的宗曉《樂邦文類》、《樂邦遺稿》，卻全然無任何子元相關資料，從此依稀可看出當時佛教界，居士與僧侶對子元評價之差異性。

¹⁵⁸ 《彙編》，頁 192。

¹⁵⁹ 《彙編》，頁 182。

¹⁶⁰ T.47/1973, P.343b。

¹⁶¹ 同上，頁 331c-332a。

做道人。¹⁶²

加上白蓮道人外表形相與一般大眾差別不大，很容易讓邪妄之徒魚目混珠，以假求衣食。優曇〈上白蓮宗書〉時即有提到二件假冒白蓮道人造反的事件：

若前時彰德之朱幘寶、廣西之高仙道，斯徒即非本教念佛之人而妄稱白蓮道人誤觸陛下刑禁者，……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，其事不可枚舉。¹⁶³

朱幘寶、高仙道的事跡不詳，所以無法確知他們是否為白蓮宗徒，但從《寶鑑》卷十所列二十二種「辨明」之說即可知白蓮宗在民間流傳，已大大改變了它原來的面貌，其中有所謂「彌勒下生」的邪端異說在元代中葉即已滲入了白蓮宗內部，《寶鑑》卷十〈破妄說災福〉記載：

夫佛祖正法，以本性彌陀為體，念佛信願為宗。……比來學者迷失宗旨，貪著事相，不遵教典。……或稱彌勒下生，或言諸天附體，……及乎問他平實行願，杜口無言，本性彌陀罔知下落，熱亂一生盡是虛誑，誤人自誤，實可悲哉。¹⁶⁴

因此，當英宗至治二年下令禁止「白蓮佛事」，使白蓮宗成為非法宗派時，便加速了白蓮宗的異化，一部分人轉而成為元末標舉「彌勒下生」的反元組織白蓮教(會)，韓山童、彭瑩玉可說即是這類人的代表¹⁶⁵。在這些反元團體中，如：鄒普勝、歐普祥、陳普文……等名將，都是白蓮教(會)徒，由他們都是依「普」字來命名可知白蓮宗的影響。可以說，白蓮宗的合法存在及其組織型態，給元代以來的白蓮教(會)等民間宗教提供了成長的機會。¹⁶⁶

¹⁶² 《彙編》，頁 240。

¹⁶³ 《彙編》，頁 184-185。

¹⁶⁴ T.47/1973，PP.345c-346a。

¹⁶⁵ 參閱楊訥〈元代的白蓮教〉一文，見註 4，該文頁 212-215。

¹⁶⁶ 同上，頁 215-216。

十、結 論

以往研究佛教史的學者，在處理宋元佛教這一階段，大多視隋唐延續下來的宗派為「主流」、為「正統」，對為因應居士佛教、庶民佛教的需求與回應儒道的攻擊、地方秘密宗教的挑戰與壓力而興起的後起宗派白蓮宗，往往因其帶有濃厚的庶民色彩，無法擠進「廟堂之列」，便將之視為「末流」、歸為「異端」而加以忽視，排除於佛教史研究之外。但我們從白蓮宗的重要典籍《寶鑑》、《復教集》及其相關歷史文獻，所反應白蓮宗以僧眾為主體的面相，或從隸屬於官方或所謂傳統、正統佛教對白蓮宗所持的肯定看法，便可知盛行於南宋至元朝的庶民佛教白蓮宗，無論是在當時或對後世所謂「正統」、「主流」的佛教宗派，實際上是有著甚深的互動關係與影響，使得我們對此一宗派的看法便不得不有所修正，猶如唐傳奇、宋話本、元戲曲、明小說，不因其帶有濃厚的白話、俚俗色彩，無法登「殿堂之雅」，就被擯棄於中國文學發展史之外。

而子元為化解儒釋道三教的緊張，在不顛覆佛教以僧人為首的倫理傳統觀念下，順應當時居士佛教的抬頭與念佛結社的興盛，及回應地方秘密宗教的挑戰與壓力，適度地對儒、道做出妥協，允許僅受五戒的在家弟子可以傳教正可說是歷代以五乘佛教來疏通儒道思想的一種具體表現，它不僅將歷代佛教對儒、道二教只是義理言論上的疏通，實際地付諸於制度予於落實，同時也讓儒、道二教瞭解到佛教不是「頑固不化」、「光說不練」，佛教也是有誠意在為促進彼此間的和諧盡最大的努力。賴永海在〈宋元時期佛儒交融思想探微〉一文即表示：「蓋自唐趙之後，佛教界最常用的一個方法，就是在五乘佛教的旗幟下統合儒釋，這種思想甚至影響到近代佛教，例如太虛也是以五乘佛教為根據，提出『人生佛教』的。」¹⁶⁷，雖然白蓮宗在元末遭到禁止，但我們從太虛的〈建設現代中國佛教談〉裡¹⁶⁸，仍可看到這樣的體制之必要性，只不過白蓮宗的經驗告訴我們在中國文化認知下，僧侶素質的提

¹⁶⁷ 同註 50，頁 117。

¹⁶⁸ 太虛在該文「佛教之教制」的「僧觀」第三項表示：「住世持教之佛徒團，應依七眾律儀而建立。在家二眾佛徒，雖非全僧，亦非全俗，此為已進三寶之門者，異於隔離三寶之凡俗，故曰近事，為介於僧與俗之間，可稱為『居俗近僧眾』。受三皈以上及日本之真宗僧、西藏之紅教喇嘛等，皆攝屬於此。由此中修轉輪王十善行者，攝化民眾，建設新社會，利樂人世。」，洪啓嵩、黃啓霖主編《太虛文集》，台北：文殊出版社，1987 版，頁 115-116。

昇，仍是佛教命脈得以延續的重要關鍵。

(本文部份內容曾刊載於李世偉編《台灣宗教研究通訊》創刊號，特此說明。)

