

# 禪宗「念佛者是誰」公案起源考



釋印謙

圓光佛學研究所

## 提要

明初之際，禪門興起了參「念佛者是誰」的話頭公案，這種將彌陀淨土之「阿彌陀佛」四個字，納入禪宗（尤指臨濟宗）參話頭法來使用的一種「看話禪」，不僅在明末引起廣泛討論，也盛行於明、清兩代，尤其民國初年禪門宗匠虛雲老和尚（1840-1952A.D.）與來果禪師（1881-1953A.D.）更分別在上海玉佛寺、揚州高旻寺大力提倡教人參「念佛者是誰」公案。究竟「念佛者是誰」公案是起源於何時？何人？這公案與南宋後盛行的「看話禪」、明朝爭論的「參究念佛」又有什麼樣的關係？是本文主要探討的課題。

**關鍵詞**： 1.念佛者是誰 2.參究念佛 3.看話禪 4.默照禪 5. 白蓮宗

# 前言

早在四祖道信(580-651A.D.)的東山法門及北宗神秀(605?-706A.D.)、淨眾宗無相(680-756A.D., 一作684-762A.D.)即已出現「念佛淨心看淨」的習禪方式<sup>1</sup>, 念佛被禪門用來當做打坐的前方便之一, 但六祖慧能(638-713A.D.)則不用念佛做為淨心方式, 改以「淨心, 念摩訶般若波羅蜜」, 以念「摩訶般若波羅蜜」代替念佛, 並言:「迷人念佛生彼, 悟者自淨其心……。」之語<sup>2</sup>, 影響日後禪宗與念佛的分道揚鑣, 各行其道。直到永明延壽(904-975A.D.)提出「唯心淨土」, 倡導六度萬行、不捨一法, 禪淨調和、理事圓融之後, 禪門之士提倡淨土念佛者便日趨增多, 到了明朝, 更興起了將彌陀淨土之「阿彌陀佛」四個字, 納入禪宗(尤指臨濟宗)參話頭法來使用的「念佛者是誰」話頭公案<sup>3</sup>, 並在明末之際引起廣泛討論。<sup>4</sup>

到底「念佛者是誰」這種話頭公案, 在禪與念佛曾經有過一段壁壘分明, 甚至相互排斥的過去歷史, 後來居然又「盡棄前嫌」成為禪宗的話頭之一, 肇始於何時? 何人? 就目前資料所知, 日本學者忽滑谷快天根據明朝大佑(1324-1407A.D.)《淨土指歸集》(1393A.D.)的資料, 認為「念佛者是誰」公案是肇始於(北宋末)曹洞宗真歇清了禪師(1097-1152A.D.)<sup>5</sup>, 聖嚴法師依據蕩益智旭(1599-1655A.D.)《靈峰宗論》〈參究念佛論〉, 表示與「念

<sup>1</sup> 印順法師《中國禪宗史》台北：正聞出版社，1994年，p.166。亦可參考洪修平《中國禪學思想史》台北：文津出版社，1994年，pp.121-24。

<sup>2</sup> T. 48/2007, p.337a. 以下附註，T代表《大正新修大正藏》，48/2007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。

<sup>3</sup> 起初公案與話頭是不同的，公案原意是指官府用以判斷是非的案牘，即指文書而言。官府之文書成例及訟獄論定者謂之「案」或「公案」。由此轉而為禪宗用語，即指祖師大德在接引參禪學徒時所作的禪宗式的問答，或某些具有特殊啓迪的動作。此類接引禪徒的過程，往往可資後人作為判定迷悟的準繩，猶如古代官府之文書成例，故亦謂之為公案。話頭則是從公案裡再擇一語句，或一個字作為參究的題目、對象，後來公案有時亦意指話頭。

<sup>4</sup> 參見釋聖嚴《明末佛教研究》第二章〈明末的淨土教人物及其思想〉，台北：東初出版社，1992年，pp.88~193。

<sup>5</sup> 忽滑谷快天著《禪學思想史》下卷，東京玄黃社，1925年，p.285，p.591。另柴田泰亦贊此說，見其〈中國に於ける禪淨雙修思想の成立と展開〉一文，《印度學佛教學》1998年，48-2，p.29。

佛者是誰」公案有關的「參究念佛」最早是(元)智徹斷雲(1309A.D.-?)所提<sup>6</sup>。但筆者研究真歇與宏智正覺(1091-1157A.D.)是同師兄弟,倡導「默照禪」,與當時倡「看話禪」的臨濟宗大慧宗杲(1089-1163A.D.)是對立的,「念佛者是誰」公案是「看話禪」的一種,如何會是肇始於倡「默照禪」的真歇?而在蓮池祿宏(1535-1615A.D.)的《禪關策進》(1600A.D.)與《皇明名僧輯略》(1597-1615A.D.)中記載了比智徹早約四十年的白蓮宗優曇普度(1255-1330A.D.)已有教人參「念佛者是誰」公案了<sup>7</sup>,而且與優曇同是白蓮宗徒的(元)果滿(?)所編之《廬山白蓮正宗曇華集》(1330-1367A.D.)裡也有「念佛者是誰」公案的記錄<sup>8</sup>,是目前所能找到有關「念佛者是誰」公案最早的文獻資料,「念佛者是誰」公案會出現在與白蓮宗有關的典籍裡是學術界未曾注意的。

然而,由於禪與淨土的歷史悠長,遺留下來的典籍也十分浩翰,想要探究出將「阿彌陀佛」四個字,納為禪宗話頭之一的「念佛者是誰」公案形成之原因,以及佛教界對此公案的看法並不容易,也非本文篇幅所能論述清楚的,因此僅就目前學術界尚未解決的出處問題做一討論,以文本資料、宗風特色的角度,來反駁忽滑谷快天及聖嚴法師的說法,並以這一方法來探討「念佛者是誰」公案出自於白蓮宗之可能,期能對此一問題之釐清有所助益,同時也對佛教史上的白蓮宗提供另一層面的探索與認識<sup>9</sup>,是本文撰述的主要動機。

## 一、「念佛者是誰」公案與「參究念佛」、「看話禪」之關係

明初之際,禪門興起了參「念佛者是誰」這樣的話頭公案,並在明末引起廣泛討論。蓮池祿宏《竹窗隨筆》(1615A.D.)〈參究念佛〉云:

<sup>6</sup> 同註4, p.169。另釋恒清亦是,參見 *The Syncretism of Ch'an and Pure Land Buddhism*, Peter Lang Publishing, Inc, New York, 1992, p. 179。

<sup>7</sup> 《禪關策進》T. 48/2024, p.1104c. 《皇明名僧輯略》《卍續藏經》第144冊, p. 413. (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年。

<sup>8</sup> 參見楊訥《元代白蓮教資料彙編》北京:中華書局出版, 1989年, p. 221, 241, 245。

<sup>9</sup> 對於白蓮宗,學術界大都側重於它是庶民佛教,甚至貶斥為佛教異端,鮮少注意其具純正佛教這一面相,參閱拙著〈“白蓮宗”新論—以佛教倫理、歷史脈絡為視角〉,刊載於《臺灣宗教研究通訊》創刊號。

國朝洪武（1368-1398 A.D.）永樂（1403-1424 A.D.）間，有空谷（1393-1444 A.D.）、天奇（？-1503 A.D.）、毒峰（？-1488 A.D.）三大老，其論念佛，天、毒二師，俱教人看「念佛是誰」，唯空谷謂只直念去亦有悟門。此二各隨機宜，皆是也。而空谷但言直念亦可，不曰參究為非也，予於《疏鈔》已略陳之，而猶有疑者，謂參究主於見性，單持乃切往生，遂欲廢參究而事單持，言經中止云執持名號，曾無參究之說。此論亦甚有理，依而行之決定往生；但欲存此廢彼則不可，蓋念佛見性，正上品上生事，而反憂其不生耶？故《疏鈔》兩存而待擇，請無疑焉。<sup>10</sup>

顯然反對「參究念佛」的人認為「參究念佛」是要見性開悟，單持名號念佛則要見佛往生，二者除了下手處及目的不同外，更重要的是「參究念佛」並無經典依據。但祿宏表示明初時天奇、毒峰二位大老對於念佛的看法是教人提「念佛是誰」的疑情，只有空谷禪師教人佛號直念也會開悟，不須在佛號上另提疑情，祿宏認為這二種方法是看人的根機，並沒有什麼不對，何況教人專心一意念佛就好的空谷大老也沒有表示「參究念佛」不好，而且念佛開悟求往生正是上品上生，為何要擔心不得往生呢？所以他不贊成廢除「參究念佛」，甚至還保留在他的《疏鈔》（《阿彌陀經疏鈔》）裡以供學者自行選擇。從引文的標題是「參究念佛」而其內容卻是「念佛是誰」來推測<sup>11</sup>，「參究念佛」與「念佛是誰」似乎有些關係。

「參究念佛」一詞<sup>12</sup>，最早是出現在元朝智徹斷雲（1309A.D.~？）《禪宗決疑集》（1340-1367A.D.）裡：

<sup>10</sup> 《蓮池大師全集》之六，台北：東初出版社，p. 3851。

<sup>11</sup> 《見如元謚禪師語錄》〈禪道崑禪師人參究念佛〉云：「念佛是誰誰是佛？非心非佛復何物，馬師不是好心腸，平地掘開三尺窟。」（《卍續》125, p. 102.），也是標題是「參究念佛」，而內容是「念佛是誰」。

<sup>12</sup> 「參究」為參驗考究之意。《宋史》〈食貨志〉上五云：「今方議法，坊郭等第，固不可偏廢，然須參究虛實，別行排定，以寬民力。」，另「參」是檢驗，「究」是窮極，推尋，探求之意。《中文辭源》，台中：藍燈文化事業股份有限公司出版，1987年，第一冊 p.445，第三冊 p.2321。

或有參無字者，或有參本來面目者，或有參究念佛者。公案雖異，疑究是同。<sup>13</sup>

表示「參究念佛」與參「無」字或參「本來面目」一樣，都是屬於參公案的一種，公案雖然不同，對公案起疑究這一點卻都是相同的。而株宏校正、莊廣還輯《淨土資糧全集》（1594A.D.）〈論參究念佛〉云：

念佛之人，欲要參禪見性，須要於靜室，正身端坐。掃除緣累，截斷情塵。瞳開眼睛，外不著境，內不住定，回光一照，內外俱寂。然後密密，舉念南無阿彌陀佛三五聲，回光自看云，佛即是心，心是何物？不得作有，不得作無。只今舉的這一念從何處起？覷破這一念，復又覷破這覷底是誰？參良久，又舉南無阿彌陀佛，又如是覷，如是參，急切做工夫，勿令間斷，惺惺不寐，如雞抱卵不拘四威儀中亦如是舉，如是看，如是參，忽於聞聲見色時、行住坐臥處，豁然大悟，親見本性彌陀，內外身心一時透脫。<sup>14</sup>

又《雲棲淨土彙語》〈答餘姚孫居士大珩〉云：

今當於妄想紛飛時，只輕輕舉佛一聲，即住了，看他「是誰念佛？」，久之念起（筆者按：指妄念起），又如是舉，如是看，念若不起，只看著。<sup>15</sup>

說明「參究念佛」是「念佛人欲參禪，不需別舉話頭」<sup>16</sup>，只這一句「阿彌陀佛」四個字即是最好的話頭，亦即先舉念三五聲「南無阿彌陀佛」，

<sup>13</sup> T. 48/2021, p. 1015c. 又智徹在《禪宗決疑集》自敘云：「二十六歲受戒持齋心念佛，至三十一歲(1340A. D.)從雲峰和尚參禪。」以此推測《禪宗決疑集》當於 1340-1367A.D.之間。又滿益智旭《靈峰宗論》〈參究念佛論〉有云：「顧念佛一行，乃有多途……後世智徹禪師復開參究一路，雲棲大師(指蓮池株宏)極力主張淨土，亦不廢其說。」，台中：台中蓮社，1994年，p. 811。

<sup>14</sup> 《卍續》108, p. 591. 照：察看。覷：集中視力，瞄。《中文辭源》第三冊 p.1943，第四冊 p.2858。

<sup>15</sup> 《卍續》109, p. 139。

<sup>16</sup> 《卍續》109, p. 143。

就在學念處回光返照，審問「『佛即是心，心是何物？不得作有，不得作無』這一念是從何處起？」的疑情，覷破起這一念起的根源處，又覷破這「能覷」的是誰？深入疑情緊抱不放，如雞抱卵謹慎守護，不敢有絲毫鬆懈間斷，參一陣子又如是學念「南無阿彌陀佛」，如是審視疑情久久不放，突然地一聲，豁然明悟，親見本性彌陀。也就是說「阿彌陀佛」四個字是當話頭來使用，不是當佛號來念誦，因為當佛號來念誦是要緊抱佛號不放、不間斷、不生疑情，直至「一心不亂」、「念佛三昧」，但當話頭來使用是為生疑，疑情生起，話頭就要放下而緊抱疑情不放，所以祿宏說「只輕輕舉佛一聲，即住了，看他『是誰念佛？』」，若妄念生起，再輕輕舉佛一聲看他「是誰念佛？」，若妄念不起則「只看著」，很清楚地說明「阿彌陀佛」四個字是當話頭來使用，不是當佛號來念誦，話頭是為起「疑」，有疑才叫「參」，方才有「悟」，所謂「大疑大悟，小疑小悟，不疑不悟。」，所以「參話頭」是對話頭起疑、起參究，無疑就成了「念」，成了「念」話頭，不是「參」話頭，念「阿彌陀佛」話頭就成了「念佛」，不是「參究念佛」。「念佛」是要見「西方彌陀」，「參究念佛」則是體證「本性彌陀」，二者不能因為都有「念佛」兩個字，就望文生義、混為一同，以為是念佛與參禪合而為一，念佛之中有參禪，參禪之際有念佛的念佛參禪相互兼帶<sup>17</sup>，所以憨山德清（1543-1623A.D.）《憨山老人夢遊集》〈示沈大潔〉云：

**若當參究時，在一念不生，若云念佛，則念又生也，如此不**

<sup>17</sup> 古有云參禪念佛「不許互相兼帶」（《卍續》109, p. 161.），中峰大師云：「禪與淨土，理雖一而功不可並施，修之者貴於一門深入。」，蓮池禪師云：「足躡兩舡之兼，誠為不可；圓通不礙之兼，何不可之有。」（《卍續》108, p. 588.），憨山大師亦云：「禪淨二行，……雖是無二，至於下手做工夫，不無巧拙。」（《卍續》127, p. 333.），這些都是說明參禪與念佛「理」雖不二（均可達於禪定，獲得解脫），但若論其「下手處」，亦即修持的「方法」，二者是不容混淆的。「參究念佛」不過是將「阿彌陀佛」四個字，納入臨濟宗參話頭法來使用，使念佛人欲參禪，不需別舉話頭，只此一句「阿彌陀佛」即是最好的話頭而已，基本上它仍然是屬「看話禪」的一種，並非如陳永革〈禪教歸淨與晚明佛教的普世性〉（《宗教學研究》1999年第二期，pp.59-68.）一文所說，參究念佛是持名念佛與參究話頭的結合，隱含著念佛即參禪，參禪即念佛；念佛與參禪一而二、二而一（頁60）；或雲棲的參禪與念佛二種修行方法具有互補性思想，與宗門只許「一門深入」不可兼得不同而有所修正（頁61）那樣。雖然憨山有言：「參究即念佛，念佛即參究。」（《卍續》127, p. 334.），但這是站在「理」上講的，亦即參禪開悟的禪定狀態與念佛達「一心不亂」、「念佛三昧」的禪定狀態是相同的，在禪定狀態下「參究即念佛，念佛即參究。」是毫無疑問的，但在要達於禪定之前，參禪與念佛的下手方法上二者實未相混融，所以憨山也云：「參究念佛，此中易落淆，不可忽也。」（《卍續》127, p. 334.）即是此意。

無兩橛。<sup>18</sup>

又〈答湖州僧海印〉也云：

參禪貴在一念不生。是已若言念佛，貴淨念相繼者，此將四字佛號放在心中為淨念耳？殊不知四字佛號相繼不斷者，是名繫念非淨念也，乃中下根人專以念佛求生西方正屬方便淨土一門耳。今云參究念佛意在妙悟者，乃是以一聲佛作話頭參究，所謂念佛參禪公案也。如從上諸祖教人參話頭，如「庭前柏樹子」、「麻三斤」……等公案，隨提一則，蘊在胸中，默默參究，借此塞斷意根，使妄想不行，久久話頭得力，忽然地一聲，如冷灰豆爆，將無明業識窠臼，一搗百碎，是為妙悟。即參究念佛亦如是參，但提起一聲佛來，即疑審是誰？深深覷究此佛向何處起？念的畢竟是誰？如此疑來疑去，參之又參，久久得力，忽然了悟，此為念佛審實公案，與參究話頭原無兩樣，畢竟要參到一念不生之地，是為淨念。止觀云，若心馳散，應當攝來歸於正念。正念者，無念也，無念乃為淨念，只是正念不昧，乃為相繼，豈以聲聲念佛不斷，為參究淨念耶？此不但不知參禪，亦不知念佛矣。若果至淨念現前，則淨土不必外求而一念即至，得上品上生者，此行所至也。<sup>19</sup>

這裡說明四字佛號相繼不斷，是繫念不是淨念，乃中下根人專以念佛求生西方之方便淨土法門，但「參究念佛」意在妙悟，是以一聲「阿彌陀佛」當話頭來參究，藉以截斷意根使妄想不起，就在妄想不起處審問「是誰？」、「這一聲佛從何處起？」、「念的畢竟是誰？」等疑情，緊抓疑情不放，疑來疑去、參之又參，參到一念不生方為淨念，淨念不昧是為相繼，絕不是緊抱佛號，聲聲相繼不斷就叫參究淨念，可見「參究念佛」並不能說是揉合禪宗參話頭法與淨土念佛法於一身，一邊念佛一邊參

<sup>18</sup> 《卍續》127, p. 333。

<sup>19</sup> 《卍續》127, p. 347。



禪，或一邊參禪一邊念佛的相互兼帶，腳踏二船，而是把「阿彌陀佛」當話頭來起疑參究（不是當佛號來念誦），主要是起「念佛的是誰？」的疑情，故《禪關策進》〈天真毒峰善禪師示眾〉云：

或看「無」字，要緊在「因甚狗子無佛性？」上著力；或看「萬法歸一」，要緊在「一歸何處？」；或「參究念佛」，要緊在「念佛的是誰？」，回光返照，深入疑情。<sup>20</sup>

綜合以上討論得知，所謂「參究念佛」，是以「阿彌陀佛」為話頭，藉以生起「『佛即是心，心是何物？不得作有，不得作無』這一念是從何處起？」、「這『能觀』的是誰？」或「這一聲佛從何處起？」、這「念佛的是誰？」、「畢竟念佛的是誰？」、「念佛的究竟是誰？」、「那箇是我本性阿彌陀？」等疑情（其中以「念佛的是誰？」這一疑情為主要著力點），疑情生起，話頭就要放下，緊抱疑情不放，萬一疑情跑掉了，再舉念幾聲「阿彌陀佛」，再提起疑情，待疑情打破，親見本來面目名叫開悟。這種以「阿彌陀佛」為「話頭」，起「念佛的是誰？」等「疑情」，疑情一破名為「開悟」的參禪風格，頗類似於臨濟宗「看話禪」。

所謂「看話禪」是通過看「話頭」以起疑情而達到開悟的一種參學方式，「看」是內省觀察、守護之意，「話頭」是從古德的公案典故中擇一語句，作為參究審察的對象就叫「話頭」（即題目），舉凡「父母未生以前的本來面目？」、「狗子有無佛性？」、「萬法歸一，一歸何處？」、「庭前柏樹子」、「麻三斤」等皆是。最初的「話頭」是一個句子，後來也有從「話頭」中再單單擇一個字來用，如「狗子有無佛性？」只取「無」字<sup>21</sup>，「萬法歸一，一歸何處？」只取「一」字。<sup>22</sup>

早期像龐蘊居士（?-785-806A.D.-?）、洞山良价（807-869A.D.）與香

<sup>20</sup> T. 48/2024, p.1104 b。

<sup>21</sup> 五祖法演：「老僧尋常只舉『無』字便休，爾若透得這一箇字，天下人不奈爾何。」T. 47/1995, p. 665 c。

<sup>22</sup> 智徹《禪宗決疑集》云：「初學『萬法歸一，一歸何處？』或舉三五次，隨意放收，然後『萬法歸一』少舉只在『一』字上起疑，疑此『一歸何處？』，『歸何處』三字是考究這『一』向何處安身立命？此三字無疑，疑在『一』上，恐『一』上疑情不起，再舉『畢竟一歸何處？』」T. 48/2021, p. 1011c。

嚴智閑（810-898A.D.）的修行過程<sup>23</sup>，未嘗不是話頭設立的一個參考依據。到臨濟宗黃龍慧南（1002-1069A.D.）、五祖法演（1023-1072A.D.）就有教人「看話頭」的記載<sup>24</sup>，《景德傳燈錄》云：

僧問黃龍慧南：「和尚何用教人看話下語百計搜尋？」南云：「若不令汝如此究尋到無用心處自見自肯，吾即埋沒汝也。」<sup>25</sup>

只是話頭設立的用意何在？南宋光大「看話禪」，使「看話禪」盛行於後的臨濟宗大慧宗杲（五祖法演法孫）云：

若不以古人公案舉覺提撕，便如盲人放卻手中杖子，一步也行不得。<sup>26</sup>

憨山德清〈示參禪切要〉也說：

從上佛祖，只是教人了悟自心，識得自己而已，向未有公案話頭之說。南嶽青原而下，諸祖隨宜開示，多就疑處敲擊，令人回頭轉腦便休，即便有不會者，雖下鉗錘也只任他時節因緣。至黃檗始教人看話頭，直到大慧禪師方纔極力主張，教學人參一則古人公案以為巴鼻，謂之話頭，要人切切提撕。此何以故？只為學人八識田中，無量劫來惡習種子，念念內熏，相續流注，妄想不斷，無可奈何，故將一則無義味話與你咬定，先將一切內外心境妄想，一齊放下，因放不下，故教提此話頭，如斬亂絲，一斷齊斷更不相續，把斷意識再不

<sup>23</sup> 龐蘊居士以「不與萬法為侶者是什麼人？」先後參問石頭希遷與馬祖大師，得馬大師一句「待汝一口吸盡西江水，即向汝道。」而徹悟（《卍續》120, p.55.）。洞山良价援慧忠國師「無情說法」之疑，先後參學於南泉、潯山、雲巖，後因涉水睹影而徹悟（T.51/2076, p. 321c.）。潯山問香巖：「吾不問汝平生學解及經卷冊子上記得者，汝未出胞胎未辨東西時本分事試道一句來。」閑無言以對，一日在山除草，以瓦礫竹作聲，廓然惺悟（T. 51/2076, p. 284 a.）。

<sup>24</sup> 一說黃檗希運（765-850A.D.）《宛陵錄》即有教人看無字公案，但這段文獻只在明藏本中才有，其他版本則未載，黃檗是否曾使用這段公案，殊有疑問。請參閱鄧克敏《大慧宗杲之禪法》台北：東初出版社，1987年，p. 61。

<sup>25</sup> T. 51/2077, p. 564 a. 五祖法演語則見註 21。

<sup>26</sup> T. 47/1998, p. 892a。

放行。……不如此下手，決不見自己本來面目，不是教你在公案語句上尋思，當作疑情，望他討分曉也，即如大慧專教看話頭下毒手，只是要你死偷心耳。……其意只是要你將話頭堵截意根下妄想，流注不行，就在不行處看取本來面目。……參禪看話頭，下疑情決不可少。所謂小疑小悟，大疑大悟，不疑不悟，只是要善用疑情，若疑情破了，則佛祖鼻孔自然一串穿卻。<sup>27</sup>

也就是說，平常人的心已經習慣了胡思亂想、到處攀緣，一下子要它靜下來是件很困難的事，猶如盲人沒有了柺杖便不知怎麼走，所以需要有個公案話頭作為依傍，以止息妄想，統攝心志，使精神意識專注集中在一個無意義、不可解的話頭上，正因話頭是無意義、不可解，也就無法用平常的知識、道理來思量、揣度尋求答案，就在意識分別思量起不了作用的時候，也就是念頭未生之際，即是疑情的下手處，參禪看話頭疑情決不可少，疑情一破，自然心開意解了知本來面目。這「話頭」、「疑情」、「開悟」便是「看話禪」的三個特色，缺一不可。

「看話禪」的「話頭」有很多種，舉凡「父母未生以前的本來面目」、「狗子有無佛性？」、「庭前柏樹子」、「麻三斤」、「萬法歸一，一歸何處？」、「不與萬法為侶是什麼人？」、「拖死屍的是什麼人？」、「無」字等皆是。「參究念佛」或「念佛者是誰」公案不過是「看話禪」這一大「類」裡的一「種」，是將「阿彌陀佛」四字當「話頭」用，主要是起「念佛的是誰？」這一「疑情」，進而達到「開悟」的目的。

<sup>27</sup> 《卍續》127, p.284。

## 二、「念佛者是誰」公案肇始於真歇說之 檢討

### (一)「念佛者是誰」公案肇始於真歇之文獻依據探討

提出「念佛者是誰」公案肇始於真歇，主要是日本學者忽滑谷快天<sup>28</sup>，他的資料來源是明朝大佑《淨土指歸集》，其原文如下：

真歇云：「念佛法門徑路修行，接上上根器，旁引中下之機。故一心不亂之說兼含二意，曰理一心曰事一心。若事一心，人皆可以行之，只一憶念如龍得水似虎靠山，即楞嚴經憶佛念佛，現前當來必定見佛。不假方便自得心開。若理一心亦非他法，直將阿彌陀佛四字做箇話頭，二六時中自晨朝十念之頃，直下提撕，不以有心念，不以無心念，不以非有非無心念，不以亦有亦無心念，前後際斷一念不生，不涉階梯頓超佛地。」<sup>29</sup>

真歇即是北宋末年曹洞宗真歇清了，真歇表示一心不亂有二種意思，所謂事一心，理一心。事一心即是憶佛念佛。理一心即是將阿彌陀佛當話頭，時時刻刻清清楚楚，不以有心念，不以無心念，不以非有非無心念，不以亦有亦無心念，直至一念不生，便能親證本來面目。忽滑谷快天即是僅根據這句「直將阿彌陀佛四字做箇話頭，二六時中自晨朝十念之頃，直下提撕」，就判定「念佛者是誰」公案是肇始於真歇。

但筆者發現早在明朝道衍（1335-1418A.D.）《淨土簡要錄》（1381A.D.）就已有這樣的記載了（參見附錄）。而在元朝天如惟則（1275-1354A.D.）的《淨土或問》（1349A.D.善遇編）也有類似的記錄，其原文如下：

真歇了禪師作《淨土說》云：「洞下一宗皆務密修其故何哉？

<sup>28</sup> 同註5。

<sup>29</sup> 《卍續》108, p.153。

良以念佛法門徑路修行，正按大藏接上上根器，傍引中下之機。」……亦曰：「事一心人皆可行，由持名號心不亂故，如龍得水似虎靠山。若理一心亦非他法，但將阿彌陀佛四字，二六時中直下念去，了知能念之心本不有念不無念，不亦有亦無念，不非有非無念，能念即爾，所念亦然。」<sup>30</sup>

這段引文與《淨土指歸集》所記載的最大不同點是在「將阿彌陀佛四字，二六時中直下念去」這句話，但《淨土或問》的另一版本袿宏所編，就與《淨土指歸集》所說相同，究竟那一版本才是正確？同一《淨土或問》為何會有二種版本，這些疑問目前已不可知，只知他們都是引自真歇的《淨土說》<sup>31</sup>。但無論是善遇版或袿宏版的《淨土或問》，所言都是指念佛的方法而非參禪的要領，因為雖有「話頭」，但無「疑情」，仍是屬念佛而非參禪，這一點也可從袿宏版的《淨土或問》，將真歇所言置於「憶念」條目下，並在真歇引文之後言：「如上略舉數條，通名憶念」獲得證實，所謂「憶念者，或緣相好，或持名號，皆名憶念。」<sup>32</sup>

文獻既已表明真歇沒有教人參「念佛者是誰」公案後，筆者將再從真歇的師承與宗風來證明「念佛者是誰」公案非真歇所提。

## （二）真歇清了之師承、宗風

從真歇的生平資料可知，真歇清了與其師弟宏智正覺在當時同倡曹洞宗「默照禪」<sup>33</sup>，曹洞宗的禪法大致可從藥山與洞山處窺得梗概：

師（藥山）坐次，有僧問：「兀兀地思量甚麼？」師曰：「思量箇

<sup>30</sup> 《卮續》108, p.752, p.757。

<sup>31</sup> 真歇是否有《淨土說》或淨土相關之著作是令人懷疑的，從現有相關文獻資料顯示，均無法證明真歇有作《淨土說》或淨土相關著作，但此並非是本文主要論述重點，故暫且擱置不論。

<sup>32</sup> T. 47/1972, pp.295c-96b。

<sup>33</sup> 參見石井修道〈大慧宗杲と「の弟子」——真歇清了との關係をめぐって〉，《印度學佛教學》23-1, pp.336-39; 25-1, pp.257-61; 黃啓江《北宋佛教史論稿》台北：臺灣商務印書館，1997年，〈江浙曹洞叢林與宋、日佛教關係〉一文。

不思量底。」曰：「不思量底如何思量？」師曰：「非思量。」<sup>34</sup>

這個「非思量」是離諸造作與情識，是對「思量箇不思量底」一語的向上翻躍，不是百物不思的枯木坐，而是靈源敷布而寂照自身的禪坐，所以洞山說：

秋初夏末，兄弟或東或西，直須向萬里無寸草處去。<sup>35</sup>

又云：

我有三路接人，鳥道玄路展手。僧問：「師尋常教學人行鳥道，未審如何是鳥道？」師曰：「不逢一人。」云：「如何行？」師曰：「直須足下無私去。」<sup>36</sup>

這「萬里無寸草處」即是「一念未生之前」，直向那一念不生處探究去是禪行者普遍的行路，但怎麼去？洞山說「足下無私去。」，也就是打坐時就專心打坐，不存有個人意識分別思量，直須萬緣放下，一心打坐，不假方便，契證本源。正覺也說：

從上諸祖，以心印心，殊無外得底一毫許法，直須照徹根源，窮極淵底，得坐也……靈然無根，體生緣於一念之前，妙存有地，到這裡可謂從佛口生，從法化生，得佛法分，便乃法隨行，法幢隨處建立，即一如於萬變之上，住三昧於諸塵之中。<sup>37</sup>

但怎麼坐？正覺說：

真實做處，唯靜坐默究，深有所詣，外不被因緣流轉，其心虛則容，其照妙則準，內無攀緣之思，廓然獨存而不昏，靈然絕待而自得。<sup>38</sup>

---

<sup>34</sup> T. 51/2076, p. 311c。

<sup>35</sup> T. 47/1986, p. 510a。

<sup>36</sup> 同上, p. 511a。

<sup>37</sup> T. 48/2001, p. 8c。

<sup>38</sup> 同上, p. 73c。

直教一毫不生，一塵不翳，枯寒大休，廓徹明白，若休歇不盡，欲到箇境界出生死，無有是處。<sup>39</sup>

真歇也表示：

須是截斷意根，淨裸裸地眼前萬境一時休歇，自然有箇安樂處。<sup>40</sup>

也就是「外不被因緣所轉，內無攀緣之思」，內心清明，不存有任何意識分別思量，唯萬緣休歇，靜默打坐。但爲了避免學人落於以爲萬緣休歇就是無知無覺，猶如枯木一般的錯解，正覺再強調說：

默默忘言，昭昭現現……惺惺破昏，默照之道。<sup>41</sup>

要緊在這「惺惺破昏」。也就是雖是萬緣休歇，不思一物，但內心是要保持清清楚楚，靈靈覺覺狀態，以這種狀態契證那「一念未生之前」的本來面目，而不是昏沉不清，毫無知覺就叫萬緣休歇。由於「默照禪」認爲唯有萬緣休歇，內心澄圓，「默而昭，淨而照，虛而容，廓而應，不與外塵作對，了了地獨靈」時<sup>42</sup>，真如本性自然顯露，這中間是不假任何方便、依靠的，所以《宏智禪師廣錄》及《真歇清了禪師語錄》，皆教人但是歇緣默坐，體證不生，而無半句勸人參話頭，正覺說：

古人道，無心體得無心道，體得無心道也休。進可寺丞，意清坐默，游入環中之妙，是須恁麼參究。<sup>43</sup>

真歇更不客氣表示公案終究是別人的東西，不是自家珍寶，參公案即是將古人糟粕往身上攬，古人稱這種叫「運糞人」，是污自家心田。他說：

爾而今，只管將古人言句，玄妙公案築在肚皮裏，將謂平生參學事畢，殊不知盡是頑涎涕唾，古人喚作運糞人，污汝心

<sup>39</sup> 同上，p. 74b。

<sup>40</sup> 《真歇清了禪師語錄》《卍續》124，p. 640。

<sup>41</sup> 《默照銘》T. 48/2001，p. 100 a。

<sup>42</sup> 同上，p. 75a。

<sup>43</sup> 同上，p. 73c。

田。<sup>44</sup>

反觀當時與「默照禪」對立的「看話禪」倡導者臨濟宗大慧宗杲《大慧普覺禪師語錄》裡，提到「看個『話頭』」就有三十處之多<sup>45</sup>，大慧認為一般人要直契那「一念未生之前的本來面目」是很困難<sup>46</sup>，不是落於昏沈，就是陷入掉舉<sup>47</sup>，因此需要有個「話頭」作方便以為依傍，用以止息妄想雜念，使精神、意識集中在話頭的疑情上，待疑情打破，親見本來面目就叫「開悟」<sup>48</sup>，因此「話頭」的有無，實是臨濟「看話禪」與曹洞「默照禪」最大的不同處，這也是為何忽滑谷快天會單以一句「直將阿彌陀佛四字做箇話頭，二六時中自晨朝十念之頃，直下提撕」這麼一段話，就判定「念佛者是誰」公案是肇始於真歇的主要原因。

其次再從修禪的特色來說，「默照禪」認為萬緣休歇，靜默打坐，體證「一念未生之前」，這一念不生即與佛等覺，即是悟，何須再求要開悟？但「看話禪」則認為參禪就是要開悟，不開悟就不是在參禪，大慧認為默照靜坐、內心空寂並非究竟，那只是如石壓草，暫時止息煩惱而已，並未徹底斬斷情識意根，要徹底斬斷情識意根，證徹寂滅之境，唯有開悟，歷經大死一番，才是真正究竟之道。他說：

大凡涉世有餘之士，久膠於塵勞中，忽然得人指令向靜默處做工夫，乍得胸中無事，便認著以為究竟安樂。殊不知似石壓草，雖暫覺絕消息，奈何根株猶在，寧有證徹寂滅之期，要得真正寂滅現前，必須於熾然生滅之中，驀地一跳跳出，不動一絲毫，便攬長河為酥酪，變大地作黃金，臨機縱奪殺活自由，利他自利無施不可……決期於此，廓徹大悟，胸中皎然如百千日月，十方世界一念明了，無一絲毫頭異想，始

<sup>44</sup> 《卍續》124, p. 650。

<sup>45</sup> 大慧語錄中提到參「狗子有無佛性否？」的「無」也有38處之多。

<sup>46</sup> 大慧云：「若不以古人公案舉覺提撕，便如盲人放卻手中杖子，一步也行不得。」見註26。

<sup>47</sup> 大慧云：「今時不但禪和子，便是士大夫聰明靈利博極群書底人，箇箇有兩般病，若不著意便是忘懷，忘懷則墮在黑山下鬼窟裏，教中謂之昏沈。著意則心識紛飛，一念續一念，前念未止，後念相續，教中謂之掉舉。」T. 47/1998, p. 884c。

<sup>48</sup> 大慧語錄中形容開悟者有：「打失鼻孔」、「打失布袋」、「打破漆桶」、「地一下」、「噴地一發」、「廓然徹悟」、「失卻孃生鼻孔」等等。



得與究竟相應。<sup>49</sup>

所以當宏智正覺與真歇倡導「默照禪」時，大慧便著《辨正邪說》（1134A.D.）抨擊「默照禪」的弊端大力提倡「看話禪」<sup>50</sup>，《大慧普覺禪師年譜》（1183A.D.）記載：

林適可司法菴於洋嶼，延師居之，時宗徒撥置妙悟，使學者因於寂默，因著《辨正邪說》而攻之，以救一時之弊。<sup>51</sup>

《大慧普覺禪師語錄》也表示：

近年以來有一種邪師，說默照禪，教人十二時中是事莫管，休去歇去，不得做聲，恐落今時，往往士大夫為聰明利根所使者，多是厭惡鬧處，乍被邪師輩指令靜坐，卻見省力，便以為是，更不求妙悟，只以默然為極則，某不惜口業，力救此弊。<sup>52</sup>

可見參禪就是要開悟與參禪就是一心打坐不另求要開悟，是臨濟「看話禪」與曹洞「默照禪」的另一不同點。

總結以上的討論可知，「看話禪」與「默照禪」的最大差別是一個要參「話頭」、起「疑情」，一個不參「話頭」、不起「疑情」；一個認為參禪是要開悟，一個認為參禪只管打坐不須另求開悟；加上真歇對「看話禪」的批評這三點理由來看，屬於「看話禪」的「念佛者是誰」公案，怎會是屬於「默照禪」的真歇所提倡的？可見忽滑谷快天認為「念佛者是誰」公案肇始於真歇是不正確的。<sup>53</sup>

<sup>49</sup> T. 47/1998, pp. 921c.-22a.

<sup>50</sup> 大慧語錄中批評「默照禪」就約有 25 處之多。面對「看話禪」如此嚴厲而猛烈的批評，真歇也毫不客氣地反擊表示：「爾而今，有依倚途轍窠臼趣向，已見不亡，耽著其事，爭人我，鼻孔遼天，不肯天下人盡是邪見。」《真歇清了禪師語錄》，《卍續》124, pp. 645-46。

<sup>51</sup> 《中華大藏經》第二輯第二冊 p. 1702；又黎靖德編《朱子(朱熹)語類》云：「昔日了老(指真歇清了)，專教人坐禪，杲老(指大慧宗杲)以為不然，著《正邪論》排之。」，京都中文出版社，1979 版，126 卷，p. 29。(轉引自蔣義斌《宋代儒釋調和論及排佛論之演進》台北市：臺灣商務印書館，1988 年版。)

<sup>52</sup> T. 47/1998, p. 923a.

<sup>53</sup> 太虛法師在〈中國佛學特質在禪〉說：「有人以為參話頭是臨濟禪，而曹洞禪則惟默照，實

### 三、「念佛者是誰」公案肇始於智徹說之 檢討

認為「參究念佛」最早是（元）智徹斷雲所提的主要是聖嚴法師<sup>54</sup>。他的依據是滿益智旭《靈峰宗論》〈參究念佛論〉所云：「顧念佛一行，乃有多途……後世智徹禪師，復開參究一路。」，及「參究念佛」一詞最早出現在智徹《禪宗決疑集》這二點理由，提出「『參究念佛』的方法是元朝智徹禪師所發明」<sup>55</sup>。然而智徹的《禪宗決疑集》裡僅是指出「參究念佛」與參公案相同，都是起疑情的，除此再也沒有有關「參究念佛」的說明，光憑這一點就要證明「念佛者是誰」公案是肇始於智徹似乎太薄弱了點。而且聖嚴法師忽略了滿益所說的「復開」這一重要訊息，「復開」意指從前已有，現在再出現；「發明」是從前沒有，自此才有。滿益說的是智徹「復開」，何以聖嚴法師會將之解讀為智徹所「發明」？何況在袞宏《皇明名僧輯略》〈空谷隆禪師示圓鑑堂〉引文裡也有記載比智徹早四十年的優曇教人參「念佛者是誰」公案，其原文如下：

優曇和尚令提云：念佛者是誰？或云：那箇是我本性阿彌陀？謂是攝心念佛，參究念佛。汝今不必用此等法，只用平常念去。<sup>56</sup>

優曇和尚即元朝白蓮宗善法堂主優曇普度<sup>57</sup>，他勸人提「念佛者是誰？」

---

則非然。前說過禪宗始終是參話頭，不能以力倡者多是臨濟宗人，便謂曹洞宗不參話頭，曹洞宗之大徹大悟者，亦未始非由參話頭而成。比如明時振興曹洞宗之無明經禪師（1548-1618A. D.），亦從力參『大好山』話頭三年乃悟淨」。筆者認為太虛所言固然有理，但不可諱言，元朝中葉以後曹洞宗已沒落，（明）費隱通容禪師（1592-1660A. D.）的《五燈嚴統》（1653A. D.）即表示曹洞宗到（元）天童如淨（1162-1228A. D.）便中絕了，往後的曹洞宗雖仍在傳承，卻不是實質的「宗眼相印」，僅是形式的「世系相承」而已。因此，以後代沒落情形推測前朝興盛狀況，是否洽當？是值得深思的。張曼濤編《現代佛教學術叢刊》（二）《禪學論文集》台北：大乘文化出版社，1978年，p.76。

<sup>54</sup> 見註 6。

<sup>55</sup> 見註 4。

<sup>56</sup> 見註 7。

<sup>57</sup> 根據《隆慶丹陽縣志》卷九「寺觀篇」之歐陽玄《覺華塔碑文》（1335A. D.）記載：「師（指優曇）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，……其塔曰覺華之塔。」，以此推測優曇應生於 1255A. D.（南宋寶祐三年）。（轉引自竺沙雅章/楊曾文譯《關於白蓮宗》一文，載于《世界宗教研究第四次中日佛教學術會議專輯》1992年，第二期，pp.12-16.）。

或「那箇是我本性阿彌陀？」的疑情，說這種叫「攝心念佛」、「參究念佛」。同時在他的《廬山蓮宗寶鑑》（以下簡稱《寶鑑》）裡也有記載有關「參究念佛」的資料（詳細見下一章節），可見智徹並非最早提倡「參究念佛」的人，因此聖嚴法師的說法也是不正確的。

## 四、「念佛者是誰」公案出自白蓮宗之探討

### （一）「念佛者是誰」公案出自白蓮宗之文獻依據

如前所言，株宏的《禪關策進》與《皇明名僧輯略》記載優曇勸人提「念佛者是誰？」或「那箇是我本性阿彌陀？」的疑情，說這種叫「攝心念佛」、「參究念佛」。而在優曇的《寶鑑》卷二〈參禪念佛三昧究竟法門〉有云：

欲參禪見性但依此法，要於靜室，正身端坐。掃除緣累，截斷情塵。瞳開眼睛，外不著境，內不住定，回光一照，內外俱寂。然後密密，舉念南無阿彌陀佛三五聲，回光自看云見性。則成佛畢竟那箇？是我本性阿彌陀，卻又照覷看只今舉底。這一念從何處起？覷破這一念，又覷破這覷底是誰。參良久又舉念南無阿彌陀佛，又如是覷如是急切做工夫，勿令間斷，惺惺不昧，如雞抱卵不拘四威儀中亦如是。舉如是看如是參，忽於行住坐臥處、聞聲見色時，豁然明悟，親見本性彌陀，內外身心一時透脫。<sup>58</sup>

同書卷十〈辯明三關〉云：

只令修行人於十二時中持一句阿彌陀佛，思專想寂更能回光自看阿那箇是我本性彌陀？四大分離向甚處去？常有此疑，驀然識得便知落處，即此是直捷力底修行正道。<sup>59</sup>

<sup>58</sup> T. 47/1973, p. 311c。

<sup>59</sup> 同上 p. 347c。

又〈辯關閉諸惡趣門開示涅槃正路〉云：

宗門多言此字（ ）者，蓋尋師訪道之人，參究三二十年，忽然心花發現，會得此事，不覺地一聲，如失物得見慶快平生，是其字義也。如是則念佛之人，但於念念中，仔細究竟本性彌陀，忽然親悟親見真實，到地一聲處，自然明徹矣。<sup>60</sup>

如果讀者不健忘的話會發現〈參禪念佛三昧究竟法門〉與上文《淨土資糧全集》〈論參究念佛〉可說非常相近，唯一不同的僅是：〈論參究念佛〉是「回光返照自看『佛即是心，心是何物？不得作有，不得作無』這一念是從何處起？」，而〈參禪念佛三昧究竟法門〉則是「回光自看云見性，成佛畢竟那箇？是我本性阿彌陀，卻又照觀看只今舉底。這一念從何處起？」，雖然二者所問的疑情不同，但所要探究的問題卻都是一樣，要去探究「這一念從何處起？覷破起這一念起的根源處，又覷破這『能覷』的是誰？」，而且《憨山老人夢遊集》〈答湖州僧海印〉也表示「今云參究念佛意在妙悟者，乃是以一聲佛作話頭參究，所謂念佛參禪公案也。」<sup>61</sup>，以此推測優曇《寶鑑》〈參禪念佛三昧究竟法門〉所指即是「參究念佛」<sup>62</sup>。雖然《淨土資糧全集》〈論參究念佛〉標題下註有「見《沈氏集錄上司》」數字，但在《沈氏集錄上司》不得考的情況下，《寶鑑》〈參禪念佛三昧究竟法門〉便成了目前所能找到有關「參究念佛」最早的一份文獻資料。

優曇之後，同為白蓮宗徒的（元）果滿所編《廬山白蓮正宗曇華集》便出現了「念佛者是誰」公案的記載<sup>63</sup>：

阿彌阿彌，念者是誰。……一句彌陀作話頭，單提不用別追

<sup>60</sup> 同上 p. 350c。

<sup>61</sup> 見註 19。

<sup>62</sup> 歐陽玄《覺華塔碑文》也記載：「師有所著參究調息、空觀日觀、一相十念六三□，與《寶鑑》并行。」，雖然現今這些書已亡佚，但從「參究念佛」一詞最早出現在元朝，以及《寶鑑》卷二〈修持法門〉裡列有〈參禪念佛三昧究竟法門〉、〈攝心念佛三昧調息法門〉、〈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〉、〈簡徑念佛功德十念法門〉等念佛方法推測，引文中的《參究》指的應該是有關「參究念佛」的書籍。

<sup>63</sup> 楊訥在〈元代的白蓮教〉，一文曾表示果滿是優曇的侍者，可惜該文並未提出根據，以致無從考證。見《元史論叢第二輯》，北京：中華書局，1983年，p.208。

求。工夫徹透疑團破，鐵佛通身也汗流。<sup>64</sup>

一聲覺號定心時，自看彌陀是阿誰。

阿彌阿彌，念念不疑。只今舉起，正是阿誰。……我念阿彌不暫離，一阿彌了又阿彌。阿彌自喚阿彌問，我是阿彌你是誰。<sup>65</sup>

明白指出將阿彌陀佛當話頭來參究，問出「念者是誰」的疑情，待疑團打破，「鐵佛通身也汗流」不正是指開悟的狀態？這「話頭」、「疑情」、「開悟」不也表示「念佛者是誰」是種「看話禪」的最佳例證？更是「念佛者是誰」公案形成於元朝中葉的有力證據。<sup>66</sup>

而這種問出「什麼什麼是誰」，以探究生命最根源處是什麼？或稱「主人翁」是什麼？向來是禪宗最重要的課題之一，這類典故在禪宗典籍很多，今列舉一、二：

趙州（778-897A.D.）示眾云：「不得閑過，念佛念法。」僧乃問：「如何是學人自己念？」師云：「念者是誰？」學云：「無

<sup>64</sup> 《龍舒淨土文》云：「梵語阿此云無，梵語彌陀此云量，省文稱之，寧稱阿彌，不可稱彌陀。若稱彌陀，則是量，與無量之意相反，若稱阿彌猶有無量之意存焉。」(T. 47/1970, p. 257a.)，可見在宋元年間阿彌陀佛即有所謂「阿彌」或「彌陀」之簡稱，只是後來「彌陀」之稱似乎較為普遍。

<sup>65</sup> 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年，p. 221, 241, 245。據楊訥的研究，《廬山復教集》主要是為紀念優曇“重振”白蓮宗的功績，將優曇所上白蓮宗書與仁宗聖旨、宣政院榜文、高麗國王發願文及〈朝賢宿衲讚頌〉等資料編集成冊。除此，果滿還編了《廬山白蓮正宗曇華集》，收錄七言詩數十首，供信徒唱誦宣傳，這些詩一頌阿彌陀佛，二頌朝廷聖明，三頌廬山、涇山白蓮“正宗”，四贊優曇復教有功，五教信徒奉依教法，六辟邪魔妄說，文字淺顯易懂，讀來琅琅上口，兩集的及時編成，顯示白蓮宗徒的宣傳才力。參見楊訥〈元代的白蓮教〉，《元史論叢第二輯》。

<sup>66</sup> 日本學者柴田泰〈中國に於ける禪淨雙修思想の成立と展開〉註釋二十一，《印度學佛教學》48-2，1998，p. 29，引用荒木見悟《中國心學の鼓動と佛教》三二六頁表示：「嚴格地說，忽滑谷快天所引用天如惟則《淨土或問》是後來的資料，有必要做檢討。但是念佛公案是在十二世紀後半就已經出現。」，荒木見悟的說法雖有幾分道理，但確切地說，念佛公案應要到十四世紀中葉才出現。

伴」師叱：「者驢」。<sup>67</sup>

龐蘊居士以「不與萬法為侶者是什麼人？」先後參問路石頭希遷與馬祖道一，得馬大師一句「待汝一口吸盡西江水，即向汝道。」而徹悟。<sup>68</sup>

師（洞山）在泐潭見初首座有語曰：「也大奇也大奇，佛界道界不思議。」師遂問曰：「佛界道界即不問，祇如說佛界道界底是甚麼人？」初良久無對。<sup>69</sup>

師（洞山）與密師伯行次，指路傍一院曰：「裡面有人，說心說性。」伯曰：「是誰？」師曰：「被師伯一問，直得去死十分。」伯曰：「說心說性底誰？」師曰：「死中得活。」<sup>70</sup>

《大慧普覺禪師語錄》也提到：

生從何處來？死向何處去？知得來去處，方名學佛人。知生死底是阿誰？受生死底復是阿誰？不知來去處底又是阿誰？忽然知得來去處底又是阿誰？看此話眼眨眨地理會不得，肚裡七上八下，方寸中如頓卻一團火相似底又是阿誰？若要識，但向理會不得處識取。若便識得，方知生死決定不相干涉。<sup>71</sup>

修行無非是要了脫生死，了脫生死即是於生死大關能做得了主，要於生死大關做得了主，生命的主體是什麼就不能不親證親知，故云「若便識得，方知生死決定不相干涉。」，「念佛者是誰」公案自亦在此一大前提下，於禪淨調和、「看話禪」盛行的環境裡孕育而生。

值得注意的是「念者是誰」這句話在趙州禪師時即已出現，如果說「念

<sup>67</sup> 《卍續》118, p.313。

<sup>68</sup> 《卍續》120, p.55。

<sup>69</sup> T. 47/1986, p. 508c。

<sup>70</sup> 同上, p. 509b。

<sup>71</sup> T. 47/1998, p. 891b。

佛者是誰」公案淵源於趙州也未嘗不可能，畢竟禪宗諸多公案是源自於趙州典故，但若以此認為念佛公案就肇始於趙州，似乎有些牽強，因為：一、文獻資料顯示，趙州之後並無「念佛者是誰」公案的相關記錄，直到「看話禪」盛行之後的元朝才出現。二、「念佛者是誰」公案本身是「看話禪」的一種，必需具備 1.方法—以佛號為話頭 2.內容一起「念者是誰？」的疑情 3.目的一開悟，這三要素才能構成「念佛者是誰」公案，趙州只是直指學人反照自己，去契證「念者是誰」，倒無將佛號當作話頭來參究的意思，不像果滿所編《曇華集》很明顯指出將佛號當話頭，問出「念者是誰」疑情。所以筆者認為「念佛者是誰」公案的形成立並非一蹴可幾，它「可能」淵源於趙州，肇始於「參究念佛」，完成於果滿（時），而盛行於明清以來。

## （二）白蓮宗風及其重要領導人物之生平

所謂「白蓮宗」，根據《釋門正統》(1237A.D.)〈斥偽志〉、《佛祖統紀》〈法運通塞志〉、《歷朝釋氏資鑑》(1276A.D.)、《寶鑑》、《廬山復教集》等資料得知即是紹興年間吳郡(今江蘇)延禪院僧茅子元(1096-1181A.D.)，依天台教義創立的以信仰彌陀淨土為宗旨的佛教宗派<sup>72</sup>，此一宗派學者已略有研究<sup>73</sup>，本文不多贅敘，僅就其與「參究念佛」、「念佛者是誰」公案有關部份提出探討。既然「念佛者是誰」公案是將彌陀淨土之「阿彌陀佛」四個

<sup>72</sup> 此教團有僧有俗，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。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.)，《諸上善人詠》稱譽為「中興蓮教」。而我們從其重要領導人物生平及《寶鑑》前面的序文、後面的〈名德題跋〉及《廬山復教集》的〈朝賢宿衲讚頌〉等資料可知白蓮宗在當時是一個純正而相當有名的宗派，因此筆者認為，或許因子元建立了俗家弟子可以傳教的這一體系，遭受教界的非議(《釋門正統》云：「白衣展輓傳授，不無訛謬。」《卍續》130, p.805)，也可能因此衍生出種種弊端，使白蓮宗的正反評價都有，對於僧眾傳授這一面，從資料顯示教界是給予肯定的，但對於白衣傳授方面則是貶斥的。

<sup>73</sup> 如：楊訥〈元代的白蓮教〉及〈關於元代的白蓮宗或白蓮教〉，《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，pp.117-23。竺沙雅章/楊曾文譯〈關於白蓮宗〉，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，pp.287-97。小笠原宣秀《中國近世淨土教史研究》，日本京都：百華苑，1963 年。

字，納入臨濟宗參話頭法來使用的一種「看話禪」，會提倡這樣的法門者本身應該是不排斥佛號或致力於禪淨調融的禪淨中人才是，白蓮宗正是屬於這樣的宗派。《寶鑑》卷二〈修持法門〉云：

可調一句彌陀，群機普應矣。<sup>74</sup>

又云：

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，……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。<sup>75</sup>

也就是念佛人欲參禪，一句「阿彌陀佛」即是最好的話頭，欲念佛，一句「阿彌陀佛」即是最好的佛號。而禪有教的指導，才不會落於盲修瞎鍊；教有禪的實証，才不會落於說食數寶，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究竟、方便而互相誹謗。白蓮宗具有融合禪、淨、教三家之風格，也可從其重要領導人物的生平獲得理解。

有關白蓮宗主茅子元的生平《釋門正統》卷四〈斥偽志〉記載云：

紹興初吳郡延祥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》、《晨朝禮懺文》。<sup>76</sup>

說明子元曾經參學過北禪梵法主，並模仿天台學說作《圓融四土》、《晨朝禮懺文》。北禪梵法主又叫北禪淨梵（1052-1128A.D.），是中興天台宗三世十三傳人，十歲時師事勝果思永懺主，專念阿彌陀佛，以研究《法華經》、禮懺、禪觀聞名<sup>77</sup>。又《寶鑑》卷四云：

師諱子元，……父母早亡，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

<sup>74</sup> T. 47/1973, p. 310c。

<sup>75</sup> 同上，p. 315c。

<sup>76</sup> 《卍續》130, p.824。

<sup>77</sup> 《卍續》130, p.864。



晨朝懺儀》，……述《圓融四土三觀選佛圖》開示蓮宗眼目。<sup>78</sup>

表示子元是從志通出家，既沒有參學過北禪淨梵，也沒有明講與天台有任何關係，但我們從他誦《法華經》、習止觀禪法、作《懺儀》等蛛絲馬跡還是可看出子元與天台有關。

除了子元外，尚有東巖淨日（1221-1308A.D.）禪師與悅堂祖闍（1234-1308A.D.）禪師，《寶鑑》敘文云：

廬山東林禪寺東巖圓應日禪師，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，仍賜金欄袈裟，於大德五年（1301A.D.）十月，欽奉聖朝頒降御香金旛到寺。<sup>79</sup>

東巖淨日是臨濟無準師範（1174-1249A.D.）法孫（五祖法演下八世孫），住持廬山東林禪寺十八年，常教人念佛三昧<sup>80</sup>，可見東巖淨日是位禪淨調融的禪師。祖闍是臨濟大慧下四世孫（五祖法演下七世孫）<sup>81</sup>，從引文中得知祖闍三次受到朝廷的榮賜，《南宋元明禪林僧寶傳》（1664A.D.）裡也有他的傳記，顯示祖闍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」，可見祖闍是位身兼白蓮宗與臨濟宗雙重身份的一位禪師，這一點是鮮少被學者重視的。<sup>82</sup>

<sup>78</sup> T. 47/1973, p. 326a。

<sup>79</sup> 同上, p. 304b。

<sup>80</sup> 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》，pp.261-2。

<sup>81</sup> 黃潛《黃金華文集》卷四一有〈靈隱悅堂禪師塔銘〉，收於楊訥《彙編》，pp.263-6。

<sup>82</sup> 有關白蓮宗與禪宗之關連，根據袁桷〈天童日禪師塔銘〉（《彙編》頁261-2）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。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。」，而祖闍在主持廬山東林寺後，「大德九年，靈隱虛席，行宣

至於署名「江洲廬山東林禪寺白蓮宗善法堂主」優曇的生平<sup>83</sup>，《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《廬山蓮宗寶鑑》。<sup>84</sup>

說明優曇最初是參禪的，並到處叩問諸山長老，體證「唯心淨土，自性彌陀」之後<sup>85</sup>，專宏淨土的一位禪淨調融者，而這「唯心淨土，自性彌陀」的思想觀念，可說是白蓮宗的重要主張，《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  
立普覺妙道四定名之宗觀。<sup>86</sup>

同書卷七云：

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，只要諸人自信  
自肯，從這裡頭，悟自性彌陀，達唯心淨土，入諸佛境界，

---

政院俾師主之。」(頁 263-6)。雪竇、天童與靈隱是當時禪門「五山十刹」之一，東巖、祖闡均受官方聘請住持過，尤其是東巖復興天童時，更是廬山信徒大力支持，優曇復教事跡也深得當時禪門人士的稱頌(如中峰明本等禪師)，以白蓮宗在當時是個十分興盛的宗派，與禪宗關係又如此密切而友好，故其對禪宗之影響自是不言可喻。

<sup>83</sup> 見優曇《寶鑑》自敘文，T. 47/1973, p. 304c。

<sup>84</sup> 同上，p. 303c。

<sup>85</sup> 「唯心淨土」思想最早提倡者雖是永明延壽，但最初提出「唯心淨土，自性彌陀」主張的卻是天台門下四明知禮(960-1028 A.D.)(《復楊文公請住世書》：「求往唯心之淨土，願見自性之彌陀」T. 47/1969, p. 202c.)，這種唯心淨土思想是中國特有的淨土觀，是在宋代確立下來的，有別於經典的西方有相淨土，為宋代以來淨土思想的一個重要觀點。日本學者柴田泰/楊曾文譯《宋代的淨土思想》論述甚詳可參考之。收於《中日佛教學術會議論文集》(1985-1995) 楊曾文/(日)鎌田茂雄編，北京·中國社會科學出版社，1997年，pp.266-72。

<sup>86</sup> T. 47/1973, p. 3192c。

成就無上菩提。<sup>87</sup>

正因白蓮宗是要人人體証自性彌陀，了達唯心淨土，所以在《寶鑑》〈參禪念佛三昧究竟法門〉、〈辯明三關〉、〈辯關閉諸惡趣門開示涅槃正路〉以及《皇明名僧輯略》〈空谷隆禪師示圓鑑堂〉這些與「參究念佛」有關的資料裡，都是教人去探究「那箇是我本性阿彌陀？」。我們知道自永明延壽提出「唯心淨土」以消弭禪淨二宗之紛爭後，響應者便日益增多<sup>88</sup>，到宋四明知禮提出「唯心淨土，自性彌陀」與禪宗的「自性覺即是佛」、「即心即佛」觀念可相類通，疏解了禪與淨思想上的對立，更拉近彼此間的距離，所以《寶鑑》卷十〈真如本性說〉云：

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，大易則曰太極，名雖有異，其實同一真如本性也。<sup>89</sup>

把蓮宗的「本性彌陀」這一概念<sup>90</sup>，與禪宗的「正法眼藏」劃上等號，似乎是前人所未有的，也由於這一觀念的疏通，使得禪與蓮宗在思想目標上可說是完全一致，加上白蓮宗的領導人物裡有兼具臨濟宗「看話禪」風格的禪師，看話禪的參話頭法與念佛恰有一些共通性<sup>91</sup>，這樣在外有

<sup>87</sup> 同上，p. 336a。

<sup>88</sup> 如天衣義懷、死心悟新、長蘆宗頤、慧林宗本、法雲善本、姑蘇守訥、守一法真、慈受懷深、中峰明本等，居士有楊傑、王古、蘇軾、江公望、陳瓘、王闖等，書籍方面有王日休《龍舒淨土文》，宗曉《樂邦文集》，皆響應唯心淨土，禪淨調融。參見望月信亨／釋印海譯《中國淨土教理史》台北：正聞出版社，1991年版，pp.267-74。

<sup>89</sup> T. 47/1973, p. 344c.有關《寶鑑》融攝儒道思想部份，在該書卷十〈念佛正論說〉、〈西方彌陀說〉、〈辯明不生不滅〉均有論述，同時在〈名德題跋〉裡東巖淨日題云：「《蓮宗寶鑑》，……會三教而歸一源，正一己以規眾信。」，祖闡題云：「折衷儒釋之書，撰為《寶鑑》十卷。」(p. 352ab.)，只是此部份並非本文主題，故不予討論。

<sup>90</sup> 在近代日本的「淨土宗」一詞尚未傳入中國時，中國佛教即有以「蓮宗」指稱承繼廬山慧遠念佛結社之風，行彌陀淨土修淨業者，《寶鑑》「大圓佛鑑禪師傳法沙門希陵」所寫序文(1314A.D.)云：「雁門尊者社結勝流策勸淨業，是以念佛之道唱行於世，迨今千年謂之蓮宗。」(T. 47/1973, p. 304b.)，乃至明朝石機禪師的《蓮社釋疑論》(《卍續》108, p. 589)與滿益大師的《靈峰宗論》(卷三之一)亦稱彌陀淨土為「蓮宗」。但「蓮宗」一詞在《寶鑑》裡出現不下十五處之多，觀其意筆者推測似乎有二種：一是指承繼廬山慧遠念佛結社之風，行彌陀淨土修淨業者。二是白蓮宗之簡稱。雖然二者都是行彌陀淨土，但意涵稍異，故在此仍延用「蓮宗」一詞，而不專指彌陀淨土者。

<sup>91</sup> 如前所言，「看話禪」的參話頭是擇一句子或一個字為話頭，藉由話頭以為依傍，以止息妄想，統攝心志，使精神意識專注集中於一個無意義、不可解的話頭疑情上，這一點與

禪淨調融的環境需求，內有共通點促合，加上白蓮宗風具有融合禪、淨、教三家之色彩，以及優曇本身的參學經驗、宏法誓願<sup>92</sup>，會提倡這樣的法門是可以理解的。

總之，從袞宏的《禪關策進》、《皇明名僧輯略》以及優曇的《寶鑑》、果滿的《廬山白蓮正宗曇華集》等資料，都可說明優曇或白蓮宗徒有提倡「參究念佛」與「念佛者是誰」公案。其次從白蓮宗具有調融禪、淨、教三家之風格，以一句「阿彌陀佛」普應群機，主張「唯心淨土，自性彌陀」，強調「本性彌陀與禪宗的正法眼藏，名雖有異，其實同一真如本性。」，加上其領導人物東巖、祖閻與優曇，都是禪、淨中人，東巖、祖閻是臨濟宗楊岐派五祖法演派下徒孫，而祖閻更是倡「看話禪」的大慧門下四世孫，身兼白蓮宗與臨濟宗雙重身份，這些都可說明白蓮宗具有提倡「參究念佛」與「念佛者是誰」公案的條件，配合禪淨調融的外在環境趨勢下，此一將「阿彌陀佛」四個字納入臨濟宗參話頭法來使用、隸屬於「看話禪」的「參究念佛」、「念佛者是誰」公案，出自於白蓮宗是很有可能。

---

淨土念佛的將精神意識專注於一句佛號的執持，以達一心不亂甚至念佛三昧，似乎具有某種程度的共同點，也就是無論是參話頭或是執持名號，都是藉由話頭或佛號作為方便，以為依傍，以止息妄想，來達到「止」的狀態，因此就這一點而言，參禪與念佛確實有一些共通點。《淨土資糧全集》〈論淨土禪宗〉云：「究實論之，即念佛持咒及參究話頭之類，皆是妄念，然借此一妄以息群妄，大有便益。亦稱」（《卍續》108, p. 589.）。鈴木大拙/徐進夫譯《開悟第一》也說：「念佛已經不再含有觀佛或想佛的意思了，而與名號乃至稱名合為一體了。因此，觀佛或者見佛（佛現在前或佛立其前），已經讓位於這個片語的不斷覆誦了……只是一個不甚可解的名稱了，或者，已經讓位於一個代表某種不可形容、不可測度，完全超於知解，故而暗示一種超於意義的符號了。念佛法門到了這時候，所念的名號便與公案密切接近了，在此之前，念佛與參禪一路而來，各有不同的歷史發展路線，但到此時，它倆彼此之間的距離愈來愈近了，而當它們彼此相看時，竟然非常意外地各在對方的身上看到了本身。」（台北：志文出版社，1988版，p. 182.）

<sup>92</sup> 《寶鑑》末的〈名德題跋〉裡有東巖淨日題云：「優曇大師……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，立地成佛而後已。」（p.352 a.）。而優曇在《寶鑑》卷十〈真如自性說〉也表示：「普告同修切宜仔細，究心念佛啟悟真源，若也了了自見，法現前，是名見性成佛。」（p.344c），卷六〈自行化他〉也說：「自願往生淨土，亦教人發願往生淨土；自見本性彌陀，亦教人見本性彌陀，如此用心，豈不是行菩薩之行也。……以此為人師，亦何慊焉。」（p.334c）。這些均有助於我們了解優曇提倡「參究念佛」之用意。

## 五、結論

從禪與淨的交涉歷史來看，隋唐時的東山法門及北宗神秀、淨眾宗無相時代習禪與念佛就已結合在一起了。後因南宗禪興盛，使禪與念佛行同陌路，到永明延壽提倡「唯心淨土」、禪淨調融後，禪與念佛又開啓了合作的契機，四明知禮提出「唯心淨土，自性彌陀」的觀點，拉近了禪與淨土的距離，但這僅是在思想理論上的疏通，對於禪宗的修持方法與念佛基本上還是存在著分歧，此時臨濟宗「看話禪」的興起解決了這一方面的問題，因為「看話禪」的參話頭法與念佛都是需要有個對象作為「敲門瓦子」（禪以話頭，淨以佛號），以達到「止」的狀態，使得參禪與佛號可以攜手合作，形成一種話頭公案，所以日本學者忽滑谷快天認為屬於臨濟宗「看話禪」的「念佛者是誰」公案，是出自曹洞宗「默照禪」的真歇清了，顯然是錯誤的。而扮演湊合二者的可能正是具有調融禪、淨、教三家風格，以一句「阿彌陀佛」普應群機，主張「唯心淨土，自性彌陀」，強調「本性彌陀與禪宗的正法眼藏，名雖有異，其實同一真如本性。」的白蓮宗。

我們從白蓮宗的重要領導人物東巖、祖閻與優曇，都是禪、淨中人、有名高僧，東巖、祖閻是臨濟宗楊岐派五祖法演派下徒孫，祖閻更是倡「看話禪」的大慧門下四世孫，身兼白蓮宗與臨濟宗雙重身份，而且從當時的著名禪師（如中峰明本等）對優曇復教事跡的稱頌，可顯示白蓮宗不獨著重於庶民佛教的推展，也不失其具純正佛教的一面，否則被封為「白蓮宗善法堂護持教法」、「白蓮宗主」的祖閻怎會列入於《南宋元明禪林僧寶傳》中？被封為「白蓮宗善法堂主」的優曇怎會被中峰明本等著名禪師所稱頌？道衍《諸上善人詠》還稱譽為「中興蓮教」。也就是說，白蓮宗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、祖閻、優曇即是這一系統，因為它跟傳統佛教一樣，所以教界是認同的；另一個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，也可能因此衍生出種種弊端，使得白蓮宗的負面評價掩蓋過它的正面評價。

其次從白蓮宗及明清的文獻資料，或從民國虛雲老和尚的開示語錄來看「念佛者是誰」公案<sup>93</sup>，絕大部分是站在禪淨調融的立場，以不排斥佛號

<sup>93</sup> 虛老說：「若是參禪看話頭，就看『念佛是誰』，你自己默念幾聲『阿彌陀佛』，看這念佛

或避佛號為恐不及的態度，教人以「阿彌陀佛」為話頭來使用，其用意除了是使念佛人欲參禪不需別舉話頭，就此一句「阿彌陀佛」即是最好的話頭外，也可能是在調融禪行者排斥佛號之弊端。但把「阿彌陀佛」當話頭來起疑參究的「參究念佛」或「念佛者是誰」公案，絕不能望文生義，以為是揉合禪宗參話頭法與淨土念佛法於一身，一邊念佛一邊參禪，或一邊參禪一邊念佛的相互兼帶，甚至抱著參禪不成尚有念「阿彌陀佛」可往生的模稜兩可、腳踏二船心態來參禪<sup>94</sup>，此既違反古德所云參禪、念佛「不許互相兼帶」意，也不符合修行需「一門深入」、禪宗所謂「決定志」之要求<sup>95</sup>，更非是古德創立「念佛者是誰」公案之本懷。因此，與虛老同時期的來果禪師表示，若有佛可念，就心向外了，參「念佛是誰」是要心向內觀，但恐學人析辨不清，拿捏不穩，便教人直接以「念佛是誰」為話頭，起「念佛是誰？究竟是誰？到底是誰？」的疑情而不以佛號當話頭<sup>96</sup>，可見二者雖都是參「念佛者是誰」公案，但因怕學人析辨不清，拿捏不穩，以致對佛號的態度也就有些許差異。

至於「念佛者是誰」公案形成的原因與當時教內對此一公案的看法如何？則留待日後再討論。

**附記：**本文曾於八十八年八月廿一日，圓光佛學研究所承辦的「第十屆佛學論文聯合發表會」上宣讀，得顏尚文老師寶貴的意見與啟發，已作修正，特此說明。並感謝王見川老師提供白蓮宗資料給筆者極大的助益在此一併致謝！

---

的是誰？這一念是從何處起的？」，見岑學呂編《虛雲和尚法彙》(1961A.D.)，台北中華大典編印會，1969版，p.158。

<sup>94</sup> 有居士問無異元來：「若謂參此話頭，悟則心開，不悟亦不失往生，此為禪宗留一退步，正墮偷心耳。」，無異回答云：「宗門教人參究，貴在以期大悟，更不回向西方，何得言留一退步。不失往生，是居士註腳，非宗門意。」(《卍續》125, p. 297.)。

<sup>95</sup> 大慧云：「從上諸佛諸祖，真實為人處，先教立決定志。所謂決定志者，決欲此生心地開通，直到諸佛諸祖無障礙大休歇大解脫境界，無決定之志，則無決定信矣。」(T47/1998, p.904c.)。

<sup>96</sup> 來果禪師說：「念佛，有佛可念，是向外；參念佛是誰，在念頭上審問，是向內，向內就是參禪。」，又云：「只要將這個念佛是誰——是那一個？提起來審問、追究，但是追究，只許你追念佛是誰，究竟是誰，到底是誰。」、「要你們對於念佛是誰，不知道是誰；究竟是誰，不曉得；到底是誰，還是不曉得；一天到晚，前念是念佛是誰，究竟是誰，到底是誰；後念亦是這樣子的，一天到晚都是這樣。」，參見《來果禪師禪七開示錄》中壠：圓光出版社，1994年，p. 64，p. 49，p. 71。

## 【參考書目】

### 原始資料（按藏經冊數順序排列）

- 宗曉（宋）編《樂邦文類》，T.47／1969，P. 148。（以下附註，T代表《大正新修大正藏》，47／1969代表該經之冊數／經號，P代表頁數，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修訂一版。）
- 宗曉（宋）編《樂邦遺稿》T.47／1969，P. 231。
- 天如惟則（元）著《淨土或問》，T.47／1972，P. 292。
- 普度（元）《蓮宗寶鑑》，T.47／1973，P. 302。
- 蘊聞（宋）編《大慧普覺禪師語錄》，T.47／1998，P. 811。
- 智徹（元）述《禪宗決疑集》，T.47／2021，P. 1009。
- 株宏（明）輯《禪關策進》，T.47／224，P. 1097。
- 志磐（宋）撰《佛祖統紀》，T.47／2035，P.129。
- 念常（宋）集《佛祖歷代通載》，T.47／2036，P. 477。
- 大佑（明）集《淨土指歸集》，《卍108》，P. 114。（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。）
- 道衍（明）編《淨土簡要錄》，《卍續》108，P. 199。
- 宗本（明）集《歸元直指集》，《卍續》108，P. 221。
- 株宏校正、莊廣還（明）輯《淨土資糧全集》《卍續》108，P. 422。
- 一念（明）編《西方直指》，《卍續》108，P. 617。
- 善遇（元）《師子林天如和尚淨土或問》，《卍續》108，P. 717。
- 元賢（明）述《淨慈要語》，《卍續》108，P. 1001。
- 濟能（清）纂輯《角虎集》，《卍續》109，P. 499。
- 子昇如祐（宋）錄《禪門諸祖偈頌》，《卍續》116，P. 908。
- 頤藏主（宋）集《古尊宿語錄》，《卍續》118，P. 157。
- 于（唐）編集《龐居士語錄》《卍續》120，P. 55。
- 德初義初（宋）編《真歇清了禪師語錄》，《卍續》124，P. 619。

- 道璞（明）集《見如元謚禪師語錄》《卍續》125, P. 92。  
通炯（明）輯《憨山老人夢遊集》《卍續》127, P. 205。  
宗鑑（宋）集《釋門正統》，《卍續》130, P.824。  
熙仲（元）集《歷朝釋氏資鑑》《卍續》132, P. 001。  
明河（明）撰《補續高僧傳》，《卍續》134, P. 035。  
道衍（明）編《諸上善人詠》，《卍續》135, P. 089。  
彭希涑（清）述《淨土聖賢錄》，《卍續》135, P. 187。  
自融撰、性磊補輯（清）《南宋元明禪林僧寶傳》《卍續》137, P. 626。  
通容（明）集《五燈嚴統》，《卍續》139, P.001。  
株宏（明）輯《皇明名僧輯略》，《卍續》144, P. 403。  
通旭（清）集《普陀列祖傳》，《卍續》147, P. 1110。  
祖詠編《大慧普覺禪師年譜》，《中華大藏經》第二輯第二冊, P.1702。

#### 近代研究（按姓氏筆劃順序排列）

##### 一、中文專書

- 王見川《從摩尼教到明教》台北市：新文豐出版公司，1992年。  
中村元/余萬居譯《中國佛教發展史》台北市：天華出版事業股份有限公司，1993年。  
冉雲華《從印度佛教到中國佛教》台北市：東大圖書股份有限公司，1995年。  
何國銓《中國禪學思想研究》台北市：文津出版社，1987年。  
阿部肇一／關世謙譯《中國禪宗史》台北市：東大圖書股份有限公司，1991年。  
杜繼文、魏道儒《中國禪學思想史》江蘇省：江蘇古籍出版社，1995年。  
岑學呂編《虛雲和尚法彙》台北市：中華大典編印會，1969年。  
洪修平《中國禪學思想史》台北市：文津出版社，1994年。  
望月信亨／釋印海譯《中國淨土教理史》台北市：正聞出版社，1991年。  
黃讖華《佛教各宗大綱》台北市：天華出版公司，1993年。  
黃啓江《北宋佛教史論稿》〈北宋時期兩浙的彌陀信仰〉台北市：臺灣商務印書館，1997年。  
張曼濤編《現代佛教學術叢刊》（二）《禪學論文集》、（六六）《淨土思想論集》台北市：大乘文化出版社，1978年。  
楊訥編《元代白蓮教資料彙編》北京：中華書局出版，1989年。



- 開濟《華嚴禪--大慧宗杲的思想特色》台北市：文津出版社，1996年
- 鈴木大拙／徐進夫譯《開悟第一》台北市：志文出版社，1988年。
- 鄧克敏《大慧宗杲之禪法》台北市：東初出版社，1987年。
- 蔣義斌《宋代儒釋調和論及排佛論之演進》台北市：臺灣商務印書館，1988年。
- 顧偉康《禪淨合一流略》台北市：東大圖書股份有限公司，1997年版。
- 釋聖嚴《明末佛教研究》台北市：東初出版社，1992年版。
- 釋聖嚴／關世謙譯《明末中國佛教之研究》台北市：臺灣學生書局，1988年版
- 釋聖嚴《禪門株集》台北市：東初出版社，1994年修訂版。
- 釋道真《來果禪師禪七開示錄》中壢市：圓光出版社，1994年。

## 二、外文專書

- 忽滑谷快天《禪學思想史》東京：玄黃社，1925年。
- 小笠原宣秀《中國近世淨土教史研究》京都：百華苑，1963年。
- Shih, Heng-ching, The Syncretism of Ch'an and Pure Land Buddhism, Peter Lang Publishing, Inc, New York, 1992, p. 179。

## 三、中文論文

- 江燦騰〈道衍禪師的生平與佛教思想〉《諦觀》pp. 1-55，第57期，1989.4。
- 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》pp.12-16，第2期，1992。
- 佛日〈禪淨雙修論〉《內明》pp. 3-13，第283期，1995.10。
- 柴田泰/楊曾文譯〈宋代的淨土思想〉《中日佛教學術會議論文集》（1985-1995）楊曾文/（日）鎌田茂雄編，北京：中國社會科學出版社，1997年，pp. 266-72。
- 陳永革〈禪教歸淨與晚明佛教的普世性〉，《宗教學研究》pp.59-68，第二期，1999年。
- 楊訥〈元代的白蓮教〉，《元史論叢第二輯》，北京：中華書局，1983年，pp.188-216。
- 楊訥〈關於元代的白蓮宗或白蓮教〉，《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年，pp.117-23。
- 蔣義斌〈大慧宗杲看話禪的疑與信〉《國際佛學研究》年刊創刊號，台北：國際佛學研究中心編，1991年，pp.49- 68。
- 釋印謙〈“白蓮宗”新論—以佛教倫理、歷史脈絡為視角〉《臺灣宗教研究通訊》

創刊號，1999 年。

四、日本論文

石井修道<大慧宗杲<sup>と</sup>の弟子<sup>ら</sup>——真歇清了との關係をめぐって>、《印度學佛教學》1974，23-1，pp. 336-39；1976，25-1，pp. 257-61。

柴田泰<中國に<sup>て</sup>る禪淨雙修思想の成立と展開>、《印度學佛教學》1998，48-2，pp. 24-30。

【附錄】

書名 / 作者 / 出處	內 容
《淨土或問》 (元)天如惟則作， 善遇編(1349) 卍 108，p.752， p.757.	真歇了禪師作《淨土說》云：「洞下一宗皆務密修其故何哉？良以念佛法門徑路修行，正按大藏接上上根器，傍引中下之機。」……真歇亦曰：「事一心人皆可行，由持名號心不亂故，如龍得水似虎靠山。若理一心亦非他法， <b>但將阿彌陀佛四字，二六時中直下念去</b> ，了知能念之心本不(以)有(心)念不(以)無(心)念，不(以)亦有亦無(心)念，不(以)非有非無(心)念，能念即爾，所念亦然。」按：( )是筆者添加，以利讀者與《淨土簡要錄》對照。
《淨土簡要錄》 (1381)道 衍撰 卍 108，p.214.	真歇了禪師曰：「洞下一派皆務密修其故何哉？良以念佛法門徑路修行，正按大藏接上根器，傍引中下之機。經曰，若人聞說阿彌陀佛，執持名號，若一日至七日，一心不亂，即得往生極樂國土，若是上根之士，向這裡一提，提起一觀，觀破阿彌陀佛是何面目？彼何境界？豈不一超，直入如來地。中下之根全憑信願繫念即生，故一心不亂之說兼含二意，曰理一心曰事一心。若事一心乃是第一義諦，人皆可以行之，此即楞嚴經，憶佛念佛，現前當來必定見佛。不假方便自得心開，連攝中下二機之義也，即一憶念如龍得水似虎靠山。若理一心亦非他法， <b>直將阿彌陀佛四字做箇話頭，二六時中自晨朝十念之頃，直下提撕</b> ，不以有心念，不以無心念，不以非有非無心念，不以亦有亦無心念，前後際斷一念不生，不涉階梯頓超佛地……《淨土說》。」

<p>《淨土指歸集》 (1393) 大佑集 卍 108, p.153.</p>	<p>真歇云：「念佛法門徑路修行，接上上根器，旁引中下之機。故一心不亂之說兼含二意，曰理一心曰事一心。若事一心，人皆可以行之，只一憶念如龍得水似虎靠山，即楞嚴經憶佛念佛，現前當來必定見佛。不假方便自得心開。若理一心亦非他法，<b>直將阿彌陀佛四字做箇話頭，二六時中自晨朝十念之頃，直下提撕</b>，不以有心念，不以無心念，不以非有非無心念，不以亦有亦無心念，前後際斷一念不生，不涉階梯頓超佛地。」</p>
<p>《淨土或問》 (元)天如惟則 作，蓮池編 (1535-1615) T.47/1972, p.293c, p. 296b.</p>	<p>真歇了禪師曰：「洞下一宗皆務密修其故何哉？良以念佛法門徑路修行，正按大藏接上根器，旁引中下之機。」……真歇亦曰：「一心不亂兼含理事。若事一心人皆可以行之，由持名號心不亂故，如龍得水似虎靠山。此即楞嚴，憶佛念佛，現前當來必定見佛。去佛不遠，不假方便自得心開，連攝中下二根之義也。若理一心亦非他法，<b>但將阿彌陀佛四字做箇話頭，二六時中直下提撕</b>，不以有心念，不以無心念，不以亦有亦無心念，不以非有非無心念，前後際斷一念不生，不涉階梯徑超佛地。」</p>
<p>《角虎集》(1740) 濟能纂輯 卍 109, p.526.</p>	<p>真歇亦曰：「一心不亂兼含理事。若事一心人皆可以行之，由持名號心不亂故，如龍得水似虎靠山。此即楞嚴，憶佛念佛，現前當來必定見佛。去佛不遠，不假方便自得心開，連攝中下二根之義也。若理一心亦非他法，<b>但將阿彌陀佛四字做箇話頭，二六時中直下提撕</b>，不以有心念，不以無心念，不以亦有亦無心念，不以非有非無心念，前後際斷一念不生，不涉階梯徑超佛地。」</p>

