

念佛禪

——一種思想史的讀解

龔雋

華南師範大學哲學研究所所長

「念佛法門」曾直接啓發過中國禪宗的實踐，這大概是不容爭議的事實，而結合了淨土觀念（無論是彌勒國土還是西方淨土）的念佛方法是如何融攝到中國禪的思想和修證當中，卻是一個要複雜得多的問題。依太虛、印順一系的看法，戒律和淨土是不應獨立成宗而為中國佛教各家所奉持的共法[註 1]。不過，各家對淨土的取捨抉擇，都鮮明地表示了自宗的立場。如天台、賢首均以判教的形式會通淨土，但台宗詳於觀門和心具的說明，賢首則重於法界緣起和理事意義上的圓釋。即使禪宗內部各家，對淨土念佛的融攝也有相當複雜的不同。

應該說，禪與淨土之間本來存在著一種緊張。如同是念佛，在禪者看來，可能是淨心的方便，而於淨土的觀念來說，則是往生極樂的究竟之法。於是，古來禪師儘管有會淨於禪的，而在行門上一般都主張一門深入而不許互相兼帶。如明代曹洞宗的元來就說：「禪淨無二也，而機自二。初進者，似不可會通，當求一門深入。」[註 2]元賢也認為，正參之外，可以隨緣兼帶念佛等方便，而參禪時，則不應兼帶，故他說「參禪之功，只貴併心一路，若念分兩頭，百無成就。……況欣慕淨土諸樂事乎？況慮不悟時不生淨土，已悟後不生淨土乎？盡屬偷心，急加剿絕可也。」[註 3]於禪宗而言，融攝淨土念佛法門的同時也就須作一番新的詮釋和改造，以消解存在的緊張。唯心淨土、自性彌陀當然是中國禪師們一般的手法。不管怎麼說，具有神性意味的他方淨土，究竟在禪師們內在性的處理中，下委到自性清明的人心當中去落實、完成。對此進行一些源流性的思想考究和問題式的讀解，或許可以帶出更耐人尋味的話題。

一、西元三一四世紀念佛禪的雛型

(一)道安的禪學與彌勒淨土 雖然嚴格點說，道安（三一二—三八五）所行之禪，遠非禪宗意義上的禪，而是小乘禪數之學。但我們仍可以從較廣義的禪學背景來加以讀解。在道安思想中，彌勒往生的觀念，是結合了禪的實行才能完成的。因此，他可以說開啓了中國念佛禪的濫觴。

道安於禪有過深入的體會。《名僧傳抄》卷五中說，他早年出家時就「別立禪房，以栖靜勝」[註 4]。他對於禪的知識上的瞭解，從現存他所作的經序來看，基本都是安世高學派所

譯介的「專務禪觀，醇玄道數」一類的「禪數」之學。[註 5]安世高所譯介的禪籍，大都為小乘禪法，特別應用到各種入定的技術。如最重要的《十二門經》雖已失佚，從郗中書〈奉法要〉一文所敘述的部分內容看，其禪法重在觀空（「中無所有」）、人身不淨（「身中惡露」）、無常（「物無常主」）、無我平等（「深生平等」）等內容。[註 6]

從現存道安為安譯禪籍作序的內容分析，道安似乎並沒有對安譯禪籍中的各種技巧感到興趣。除了在〈安般注序〉中，對於「安般」的名義，作了簡要「出入」息的規定之外，他很少直接討論禪定的技巧。相反，他更重視禪的妙用。如他把禪定看成佛法的根本，「明夫匪禪，無以統乎，無方而不留；匪定無以周乎，萬形而不礙」[註 7]。這即是他所理解的「執寂以御有，策本以動末」的意思。[註 8]他說的「御有」和「動末」，從消極的意味上說，是對於眾生貪、瞋、癡三毒的對治，這一點在〈十二門經序〉中有詳細的說明；從積極或增上的意味上說，禪行的目的在於證入涅槃。道安反覆說到這層意義，如〈人本欲生經序〉中說「故經曰：『道從禪智得近泥洹』，豈虛也哉？誠近歸之要也。」[註 9]〈陰持入經序〉亦說：「陰入之弊，人莫知苦，是故先聖照以止觀，陰結日損，成泥垣品。」[註 10]顯然，道安想予禪法以更多終極意義上的關注。這也許是他不太強化具體禪定技術的原因。可以說，他把注重技術的小乘禪法向形上學的意味上作了提昇。這既表現為他以老、莊、玄學中頗有形上意味的「無心」來消化禪定的具體措施，還在於廣用般若學對禪法進行解釋。[註 11]

我們現在關心的問題，是道安如何把禪的實踐與彌勒信仰關聯起來？道安與彌勒淨土信仰的關係，湯用彤先生在《漢魏兩晉南北朝佛教史》中作了詳細的考訂。他提出了這樣幾個有思想史意義的問題：

- 1.道安信仰彌勒，與其前有關彌勒經典的譯出有關。[註 12]
- 2.道安的彌勒信仰，目的在於向彌勒咨問佛學難題。
- 3.上昇彌勒天宮，乃得於禪定三昧。

但這裡有必要作進一步引申：首先，關於道安彌勒信仰的目的，從現有資料來看，還難以遽作定論。《高僧傳》、《名僧傳抄》中的記載過於簡略，只說他「願生兜率」，而並未就具體內容加以聲明。湯用彤先生引《祐錄》（《出三藏記集》）卷十道安作的〈僧伽羅刹經序〉和〈婆須蜜集序〉中與彌勒談話和僧祐的解釋予以說明。[註 13]這裡的問題是，道安的序文，並沒有明確表明決疑的意味，這顯然有解釋立場的問題。而僧祐雖出道安之門，他對道安的解釋也是後人之見。如果照《高僧傳·釋曇戒》中的說法，則有另一種解釋的可能。按這一說法，則道安誓生兜率，顯然有「往生」之義的暗示，而非知識上的「決疑」。[註 14]「往生」與「決疑」是有不同意味的，「往生」與後世淨土信仰有深入的關聯，它表示對於個體生命解脫的一種考慮；「決疑」，則重於佛學知識上的關懷。

其次，道安的彌勒信仰結合了「禪定三昧」，這大概是不爭的事實。但從現有材料看，並沒有道安本人念佛的記載。那麼，他雖然通過禪定而昇兜率，我們還是不能詳悉其念佛禪或念佛三昧的具體形式。[註 15]但這可以說明，禪與念佛的形式，在道安的時代，已初具了規模。

(二)慧遠的西方淨土與禪 從道安到慧遠淨土觀念的變化，可能是一個非常複雜的問題。許理和給出了一種社會學意義上的解釋。他認為慧遠（三三四—四一六）由道安的彌勒信仰轉向為彌陀信仰，關鍵在於慧遠僧團的性質有了重大變化。即他不局限於僧人，而是擴展到包括非佛教徒在內的大規模的「異質團體」。這種世俗性的因素要求更加簡單易行的念佛方法。[註 16]這是否意味著淨土觀念由「解決義學問題」到重視往生解脫的變化，許理和並沒有明確地告訴我們。

我們也許還可以找到更為內在性的解釋。從經教的立場上看，有關彌勒信仰的經典，在慧遠以前已有譯出。約在東漢末年以後，各種譯本的《大經》（《無量壽經》）開始出現。從各經、錄的記載分析，慧遠以前，《大經》的不同異譯本就有七種之多。[註 17]但對這些譯本，現在學界還存在不少異說。[註 18]《大經》從內容上說，強調西方淨土與世俗性世界的二元對立：一為安樂之國，一為與痛共居之土。因而其主張欣彼厭此，信願往生；在方法上重於「聞我名號，係（繫）念我國」[註 19]。羅什所譯《佛說阿彌陀經》，在性質上屬於更為簡要的淨土經典。此經譯於弘始四年（四〇二），亦為慧遠在世之時。其念佛法門，重講「執持名號」、「一心不亂」往生淨土。但「執持名號」是否為後世學人所理解的口念彌陀，唱佛名號，歷來就有不同的看法。如湯用彤認為，「執持」，即為「持念」，與禪定實有關聯。[註 20]不管作何種理解，可是，從現存有關慧遠的各種文獻中，並未提到慧遠與淨土法門的大、小經有任何關聯。[註 21]

一般認為，慧遠重於定中念佛，且具有觀想的性質。但淨土法門中重於觀相念佛的要典《觀無量壽經》是在宋元嘉年間（四二四—四五—）才譯出。因此，學者們普遍注意到《般舟三昧經》對於慧遠念佛三昧觀念的影響。[註 22]在慧遠之前，《般舟三昧經》的各種譯本已流行，[註 23]其基本觀念是講專念往生西方極樂、淨心念佛及觀照佛身之種種妙相等，具有禪定、觀相與念佛合一的性質。慧遠與《般舟三昧經》的關係，從現存慧遠的資料中，可以找到一些蛛絲馬迹：如在《大乘大義章》中，慧遠向羅什請教有關念佛三昧的問題，就直接引述《般舟三昧經》念佛章中的思想。[註 24]另外，《高僧傳》卷六〈釋慧遠〉所錄劉遺民所作之發願文中，亦有一句學者們不太注意的話，其說「今幸以不謀而僉心西境，叩篇開信，亮情天發，乃機象通於寢夢，……」機感通於夢中見西方教主（阿彌陀佛）的說法，在各種譯本的《般舟三昧經》中是反覆提到過的。[註 25]但我的看法是《般舟》對慧遠影響可能在禪定與念佛合一，即念佛三昧，並不在觀想念佛方法上。（見下文）

從義理上看，由道安的彌勒信仰到慧遠的西方信仰，雖然都貫穿了禪定的方式，但無論從境界和方便上說，西方淨土似乎都更為殊勝。這一點，早期中國淨土論疏大抵有些明確的

表示。如冠為天台智顛之名的《淨土十疑論》中提出二條理由，說明西方淨土之優於彌勒淨土：一是彌勒淨土唯深入正定才能往生，缺乏西方淨土廣開方便之門；二是境界之差：彌勒兜率乃欲界之天，退位者多，無如彌陀淨土能伏滅一切欲念煩惱。後道綽《安樂集》卷上亦就此問題細密校量，大抵義同智者。[註 26]廣開方便，也許很適合慧遠僧團世俗性的一面。

不過，慧遠之念佛三昧，從方法上說仍然更加傳統和嚴謹。他似乎並不注重口念的方便，而依舊保持道安以來禪定念佛的傳統，這在慧遠時期大抵是一種流行的作風。[註 27]慧遠對當時流行中土的大、小乘禪籍有相當的瞭解和研習。從《大乘大義章》的內容看，他對於毗曇禪、成實禪和地論禪都做過深入的比較。故他每能融禪於念佛之中。學者們常以劉遺民「發願文」中所提到的「剋心重精疊思以凝其慮」和慧遠〈念佛三昧詩集序〉中的念佛三昧來表示慧遠念佛法門中禪定的性質。[註 28]這當然是無可爭議的事實。而後世所出關於慧遠的傳說，尤其是淨土和天台二系的說法，則又有進一步的修改。《佛祖統紀》卷二十六（天台宗作品）和《淨土聖賢錄》卷二中有關慧遠的傳記資料，幾乎完全一致地表明遠公之念佛，乃有「定中觀想」的性質。其謂「專志淨土，澄心觀想，三見聖相，而沈厚不言」[註 29]，而且兩傳同時記載遠公於定中觀見彌陀的種種勝妙境相。這一說法，在《祐錄》、《高僧傳》及慧遠的早期碑銘中都未見載，很可能是《觀經》流行以後，淨土、台宗一系學人的添加，不值得相信。從現存遠公關於念佛三昧的資料分析，他注重定中念佛或念佛三昧，卻從未提及觀相念佛。相反，他對於念佛三昧的解釋，很不同於淨土一系著相觀想和往生西方的說法而更有玄學的意味。觀想重於有相，而他在〈廬山出修行方便禪經統序〉中對於禪的理解恰恰是重於「無生」而無相的。如云：「……超三忍以登位，垢習凝於無生，……。」「……洞玄根於法身，歸宗一於無相。」[註 30]他對念佛三昧的解釋，也是重於「內照」玄冥而不是外觀諸相的：

又，諸三昧，其名甚眾。功高易進，念佛為先。何者？窮玄極寂，尊號如來，體神合變，應不以方。故令入斯定者，昧然忘知，即所緣以成鑒。鑒明則內照交映而萬象生焉，非耳目之所至，而聞見行焉。於是睹夫淵凝虛鏡之體，則悟靈根湛一，清明自然；察夫玄音之叩心聽，則塵累每消，滯情融朗，非天下之至妙，孰能與於此哉？[註 31]

這一點，可能與他早年受到般若思想，特別是道安本無一系學說的影響有關。因此，他更注重禪與玄智的結合。從他〈禪經統序〉中對「禪智為宗」的解釋看，與僧叡為羅什抄集所出眾家禪要之《關中出禪經》寫的「序」中說的「禪非智不照，照非禪不成」的說法，幾乎同出一轍。[註 32]於是，慧遠念佛三昧的「僉心西境」、「啓心貞照」和「淵凝虛鏡」、「清明自然」就有了念佛以淨心而不只是往生的意味了。[註 33]而這正是道信以降禪宗祖師們所熱衷於討論的主題。

二、達摩所傳禪的念佛淨心

達摩禪到了東山門下，念佛作為淨心的一種方便得到重視。從達摩禪的立場看，念佛與禪似乎被認作不相容的兩種方法，但東山法門的傳承中，這兩種看似極端對峙的方法卻廣泛地融會起來。[註34]杜肱的《傳法寶紀》中談到初期禪宗傳承時，說「天竺達摩，褻褻導迷，息其言語，離其經論，慧可、僧璨……法匠潛運，學徒默修。……至夫道信，雖擇地開居，營宇立（玄）象，存沒有迹，旌榜有聞，而猶平生授受者，堪聞大法，抑而不傳。……及忍、如、大通之世，則法門大啓。根機不擇，齊速念佛名，令淨心，密來自呈，當理於法，猶遞為秘重，曾不昌言。」[註35]即是說，達摩禪到了道信（五七九—六五一）才「旌榜有聞」地興盛起來。而弘忍門下開「念佛」方便，以自淨其心，則成為更公開、廣泛的法門。《傳法寶紀》並未提到道信的具體法門，而《楞伽師資記》所載道信之「入道安心要方便法門」，鮮明地表示了「念佛淨心」在道信的禪法中，成為非常基本的一種方便。

道信禪法的要旨，《楞伽師資記》在道信傳的開宗明義就說得非常精要：「其信禪師，再啟禪門，宇內流布，有菩薩戒法一本，及制入道安心要方便法門，為有緣根熟者，說我此法，要依《楞伽經》，諸佛心第一。又依《文殊說般若經》，一行三昧，即念佛心是佛，妄念是凡夫。」[註36]這裡只提到《文殊般若經》和《楞伽經》兩經，而從道信所引證的經論和思想分析，遠不只這兩部。禪師們對於經典的引證，向來不同於經師，而重於切合到心法上來理解，因此即是同一部經，不同禪師也會有不同的取舍與解釋。四卷《楞伽經》是達摩以來傳宗的典據，達摩對《楞伽經》的應用是重於傳法方便（如宗、說二通等）和其領宗得意的虛宗之旨。道信則更重於從心性的意義上來瞭解，而在行法上，則傾向於具有般若意味的《文殊說般若經》。《文殊般若經》共有三譯，道信所用，是梁·曼陀羅仙的譯本。從其「入道安心要方便法門」中所引《文殊般若經》的文句看，道信重視的是該經中由念佛而入一行三昧的法門。這裡的問題是，直接提出「念佛三昧」，並重於觀想禪定念佛的要典——《觀經》，在宋元嘉年間即已由曇良耶舍譯出，且道信的「入道方便」中也引述到《觀經》中的文句，為什麼不以此經為行門的方便，而偏偏用到《文殊般若經》呢？這一點在下文我們會專門討論。

《傳法寶紀》中有一句並不太引起學者們注意的話，它的意思是說，弘忍門風所講「念佛淨心」的方便，在當時就被人誤解，「混此彼流」。即是說，當時很可能有一種念佛法門，至少從形式上看，非常接近禪門的「念佛淨心」。儘管杜肱沒有說出更加具體的細節，但從其下文所說的「豈悟念性本空，焉有念處？淨性已寂，夫何淨心」等傾向來看，很可能是指當時淨土、天台二系的念佛方法。

道信與天台的關係，印順《中國禪宗史》第二章中作了細密而有意味的考證。他指出，道信的入道安心要方便，受過天台的深刻影響，但又有自己的取舍。如他取天台對於「心」的重視，卻不取其教法的判教、止觀及圓頓、次第等。[註37]也就是說，道信是重於台宗之心

性論而不重其觀心論。從他所引智敏禪師的語句中看，他關心心法，只提到「先知心之根源」的意思，而並未提到天台的觀心。同樣，道信對《觀經》的引述，就緊接著「智敏」的話說。他所引述的內容，也只有「是心作佛，當知佛即是心，心外更無別佛」的心佛不二論，而對《觀經》中重點闡說的觀想念佛修法，卻隻字不提。這似乎暗示了道信試圖把淨土經典所過於宣染的二重世界和重境略心的傾向，歸結到自心上而予以消解。強調念佛心，把神聖的理境化為內在的德性（如道信強調戒禪合一），由福而德。這就是他特別講《楞伽經》「諸佛心第一」的深義。這一轉折既與慧遠念佛三昧有異曲同工之處，更開啓了禪門融攝淨土的基本格局。[註 38]而仔細比較他廣引《文殊說般若經》、《普賢觀經》和《大品經》中之念佛行法的文句來看，我們可以發現這樣幾點值得注意的問題：

(一)念佛與無相 達摩以《楞伽經》傳宗，所明在無相之虛宗，其禪行心法亦在於契合無相之真如。[註 39]這大抵成為中國後世禪門一貫的作風。而《觀經》中所提示的各類觀想念佛的方法，都有具體的境相可以觀想，如日、水、地、樹等觀法。傳為天台智顛所作的《觀經疏》，可說是代表了台宗一系的念佛產物。其雖以觀心來疏解觀佛，但仍多談示相而少顯觀門，尤其是託彌陀為所觀勝境，託境觀佛的方法。[註 40]而道綽在把西方淨土合法化的同時，也把淨土的境相（images）更為普及化。[註 41]這些都與禪宗提示的無相虛旨不宜切入，故道信引《文殊說般若經》、《普賢觀經》、《大品經》中念佛法門，都特別注意引述無相之義。如其引《文殊說般若經》云：「欲入一行三昧，應處空閑，……不取相貌，繫心一佛，專稱名字，……」；引《普賢觀經》云：「端坐念實相，……覺觀心念佛，心心相續，忽然澄寂，更無所緣念。」又引《大品經》云：「佛無相貌，若也知此道理，即是安心。」道信自己對「實相」也有如是解釋：「無量義者，……無相不相，名為實相，則泯然清淨是也」[註 42]。

(二)往生與淨心 淨土經論的要義是重於念願而往生西方的，《小經》反覆勸慰「執持名號」，往生彌陀極樂國土；《觀經》雖重於觀法，其宗趣亦是「求生極樂國土」，並對往生的品位，作了詳盡的闡述。台宗雖然重於觀心念佛，而於求生西方亦多所辨明。如《淨土十疑論》，對往生西方淨土，就作了詳盡的辯護。道信把淨土化為內在的德性，因而念佛的目的在於「安心」、「淨心」，而不在往生西方。上引《傳法寶紀》就說到禪門是「念佛名，令淨心」的，這一點「入道安心要方便法門」中講得非常明白：

又曰：「用向西方不？」信曰：「若知心本來不生不滅，究竟清淨，即是淨佛國土，更不須向西方。……佛為鈍根眾生，今（令）向西方，不為利根人說也。」

於是，往生西方，只不過是開啓法門的一種方便，念佛也是一種方便。這些方便都是導源於自心而又歸向於自心清淨的「一行三昧」。道信引《文殊說般若經》說，念佛是要「捨諸亂意」，「念念相續」而如是入「一行三昧」。在這裡，念佛是入定的方便，而不是如道

安及淨土觀想念佛，以定為念佛之手段。所以說，道信念佛三昧的特點是實相（無相）而唯心的。這種意趣緣於道信對於般若經中空的理論重視，因此念佛被賦予了一種「精神冥想」（spiritual contemplation）的形式。[註 43]這一倒轉，是值得學者們深思明辨的。

另外，我還想就《起信論》對於中國禪宗念佛三昧的影響作一些說明。《起信論》在講止觀法門時，也提到「一行三昧」。從《起信論》的文義看，他講的「一行三昧」，即是「真如三昧」；此「真如三昧」，是「不住見相」、「不住得相」的無相三昧。《起信論》說：「當念唯心，境界則滅。」「畢竟空寂，是真涅槃。」這說明《起信論》在觀心上是重於離相虛寂之意的。同時，《起信論》中還有一段文句專說念佛入定的。這段文句因涉及到西方淨土，有學者疑為後人所添加。[註 44]這一問題，當留作深論。不過，從《起信論》這段文義來分析，它所謂念佛法門有這樣幾個要點：

1.念佛法門是對「信心難可成就，意欲退者」的「有勝方便」；

2.念佛由觀法身而生住正定（三昧），即念佛是三昧的方便。[註 45]這些與道信念佛三昧，幾乎是沒有二轍的。

儘管《傳法寶紀》說到東山法門大啓「念佛」、「淨心」的方便，而《楞伽師資記》則說到弘忍（六〇〇—六七四）的禪風是「蕭然淨坐」，並沒有提到念佛。[註 46]另外，印順認定《楞伽師資記》中傳為慧可所說的部分，很可能是弘忍所說而由其後人擴充改編而成。[註 47]從這段文句的記載看，弘忍觀心法門的要點也在於「妄念不生，默然淨坐」，以達到「自然明淨」。《楞伽師資記》所記東山法門的觀心禪法，是重於看字而逐漸伏滅妄念，並不在念佛淨心。其云：

爾坐時，平面端身正坐，寬放身心，盡空際遠看一字，自有次第。若初心人攀緣多，且向心中看一字，證後坐時，狀若曠野澤中，迴處獨一高山，山上露地坐，四顧遠看，無有邊畔。……住佛境界，清淨法身，無有邊畔，其狀亦如是。[註 48]

我們還無從詳知看字淨心的具體意義，但顯然與念佛淨心有些不同。這二種說法是否代表了東山門下北傳的不同法流，姑且留作深論。可以肯定表明的是，由道信到東山法門的發展，念佛作為方便的意味更加顯得突出了。[註 49]或者說念佛和看字，作為不同的方便，是同時兼收並蓄地共存於弘忍的禪法中。如印順所說，在東山法門中，「舊傳與新說的融合而各有所重。」[註 50]也就是說，在東山法門中，念佛並不像在道信思想中那樣成為直指三昧的重要手段了。聯繫到弘忍「守本真心」的觀心主張，很可能是受到《起信論》的深入影響。從有爭議的，但一般認為可以代表東山法門觀心一流的《最上乘論》的說法來分析，則東山法門對於念佛與觀心有更進一層的勘辯。[註 51]最明顯的是，弘忍並沒有重視《文殊說般若經》

的念佛三昧，而把《起信論》的觀心與《金剛經》的破相觀念結合起來，強調了「守本真心」對於念佛優越的一面。在道信的禪法中，念佛雖是淨心的方便，但卻是一種主要的方便。弘忍則更重於守本真心，而於念佛則作為次一級的方便。《最上乘論》中說「但於行知法要，守心第一。」又云：「夫修道之本體，須識當身心本來清淨，不生不滅，無有分別，自性圓滿，清淨之心，此是本師，乃勝念十方諸佛。」尤有意味的是，《最上乘論》還專就守心如何勝念彼佛作了如是解釋：

答曰：常念彼佛，不免生死；守我本心，則到彼岸。《金剛經》云：「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。」故云：守本真心，勝念他佛。

顯然，這裡蘊涵了對西方淨土觀念的兩點批判：一是念佛不免生死，這與淨土一系說念佛可以「證會無生」，「出過三界，不復輪迴」的理念是頗為扞格的；[註 52]二是有相念佛是為邪道。唐華嚴學者李玄通之《新華嚴合論》卷六中把淨土分析為「有相」與「無相」兩類。依弘忍的看法，一切有相念佛或觀想念佛，都是以音聲求佛而於般若宗旨不合。

道信援引《觀經》是重於念佛心是佛，即內在心性論方面的引申。《最上乘論》也引述到《觀經》，但是關於行法上的觀想念佛法門。不過，從《最上乘論》的文句上看，弘忍對於這種「初心學作禪者」的方便法門，是有所批評的，並特別強調說，對於坐禪時所出現的一切境界，如各種三昧、光明、如來身相等，都應看成是「妄想而見」、「攝心莫著」，以空觀譴之。[註 53]

應該說，弘忍禪師重視觀心而勝於念佛，但念佛作為一種方便，畢竟在他的禪法系統中保留下來，儘管是從相當消極的意味上保存的。而這在東山門下的分頭弘化中，卻又顯示出不同的景觀。關於五祖門下念佛禪的發展，特別是以法持、智詵、慧安、宣什等諸系統的念佛方便，可參考宇井伯壽《禪宗史研究》第五章，第四節，本文僅就若干問題加以引申。

先說神秀一系。神秀的禪法傳承，《楞伽師資記》中有這樣的記載：

則天大聖皇后問神秀禪師曰：「所傳之法，誰家宗旨？」答曰：「稟蕪州東山法門。」問：「依何典誥？」答曰：「依《文殊說般若經》一行三昧。」

《文殊說般若經》的一行三昧，是念佛三昧，乃道信禪法宗旨，把《文殊說般若經》與東山法門關聯起來，似乎暗示了神秀禪法是道信與弘忍的融和。

除了《傳法寶紀》中提到他與弘忍一樣講念佛淨心的方便，傳說與神秀相關的《觀心論》、《大乘無生方便門》中都有說到念佛淨心的。特別是《觀心論》，對於唯心念佛有重要的發揮。這裡分二條看：首先，念佛即證覺。《觀心論》上說：

又問：經所說言至心念佛，必得解脫。答曰：夫念佛者，當須正念為正，不了義即為邪。正念必得往生淨國，邪念云何達彼？佛者覺也，所謂覺察心源，勿念起惡；念者憶也，謂堅持戒行，不忘精勤。了如來義，名為正念。

這比道信的念佛而一行三昧講得更為具體深切。重要的是，把念佛解釋為證自心覺，這恰恰是《大乘無生方便門》講的第一方便，即「離念門」的離念自覺。敦煌本「方便門」中說：「佛子，諸佛如來有入道大方便，一念淨心，頓超佛地。和（尚）擊木，一時念佛。」接著又「方便通經」，引《起信論》中本覺、究竟覺等一段文句來解說念佛淨心的離念方便。宗密《圓覺經大疏鈔》卷三之下說到神秀第一門的「方便通經」，也引述了《起信論》中同一段文句（略少幾句）加以說明。由《文殊說般若經》的念佛三昧聯繫到《起信論》的思想，雖在道信的禪法中隱約可見，而究竟在神秀的「五方便」中明確地表示出來。

其次，心念與離相。離相，是中國祖師禪門中觀心的共法。神秀離念方便門說到「看心看淨」，也引禪師們經常援引的《金剛經》中「凡所有相皆是虛妄」的說法作為經證。[註 54]說到念佛，他不僅明確反對「口誦」而主於「攝心內照，覺觀常明」的「心念」，並以著相和離相作為判釋二種念佛區別的依據。《觀心論》中說：「且如誦之與念，名義懸殊。在口曰誦，在心曰念。故知念從心起，名為覺行之門；誦在口中，即是音聲之相，執相求福，終無是乎。」接著同樣還是引述《金剛經》加以說明。這不正是東山法門的一流麼？

作為五祖門下旁出的資州智詵一家，到金和尚無相禪師，才標舉出「無憶、無念、莫忘」三句教來接引學人。其中「無念」最為根本，它不僅是心真如門，而且可同時總持戒、定、慧三學。[註 55]而「無念」，恰恰是通過念佛而逐漸湊泊的。關於這一點，宗密的《圓覺經大疏鈔》卷三之下並未明言。只有《歷代法寶記》中記載金和尚傳法時，才提到「先教引聲念佛，盡一氣，念絕聲停」的方法。從形式上看，這與當時禪門盛行的念佛淨心是同出一流，而實際上金和尚的念佛已是重於音聲口念，於道信以來無相心念的傳統，多少有些歧出了。

五祖門下的分化，當然要數南山一系的念佛最為有名，故向有「南山念佛門」的說法。關於這一系的禪法，主要保存在宗密《圓覺經大疏鈔》卷三之下。依宗密的說法，這一系的作派主要是「藉傳香而存佛」。「傳香」，照印順的解釋，是與授戒有關的儀軌。[註 56]而「存佛」，《圓覺經大疏鈔》卷三之下中有這樣的記載：

言存佛者，正授法時，先說法門道理，修行意趣，然後令一字念佛。初引聲由念，後漸漸沒聲、微聲，乃至無聲。送佛至意，意念猶羸。又送至心，念念存想，有佛恒在心中，乃至無想盡（蓋）得道。

這是說，由口念息意，轉又以觀想伏心，最後以成就無想得道。這與《文殊說般若經》、道信禪法的念佛以淨心，特別是弘忍的一字淨心，是非常接近的一流。如果再結合神秀的說法（見上文），似乎可以表明，東山門下的分頭弘化，惠能一系之外，大抵仍沿襲了《文殊說般若經》、道信以來教人念佛以為接引的方便。不過，其意趣已全然不同於早期道安、慧遠的念佛禪，也與一般民間西方淨土的觀念和行法迥然有異了。

三、幾點餘論

東山門下的分頭弘布，再經過六祖門下的分燈續照，中國禪經歷了約兩百年光陰的輝煌鼎盛時期。相對而說，念佛法門也並不像在早期祖師禪的傳承中那樣一再的提到。禪師們重於機鋒、勢用和無修無證的作略，把一切引歸到自己心中去加以提撕。自心的悟解和靈活的妙用重於但行直心，不著法相和隨緣任運的方式，不肯泛泛以念佛迂迴的方法去漸契真源，故而師法甚高而不重於形式的規矩和繩墨。這種自由保任的作風對於經教、行律多少會有些鬆弛。禪師們不垂方便，對經教知識的呵毀，本是用於解粘去縛、拔楔抽釘而契於本心的呈現。而到了十世紀，這一作風也恰恰引發了叢林宗門中的狂禪流弊。從法眼文益禪師的《宗門十規論》中，我們已經可以親切地感受到這一點。

禪宗內部對於流弊的匡正，從思想史的考察看，通常有二條路線：一是以經教扶宗，重視以知識來勘辯邪正；[註 57]二是以戒律約行，同時以念佛作為行門的向上方便，融淨土於禪門心法之中。關於這一點，靈峰蕩益大師在為天如惟則禪師《淨土或問》所作的序言中有深到的意見。他說：「吾觀古今法運盛衰之故，而後知禪淨共為隆替者也。」又說：「然諸老匡扶淨土，實救本宗。」[註 58]即是說，禪師們弘揚淨土，其歸致仍在扶翼心宗。永明延壽（九〇四—九五七）「以心宗旨要折中」諸教的立場，[註 59]可以說奠定了宋以後禪淨關係的基本格局。無論是兩宋時期的天衣、圓照、清了、宗頤，還是元明以後的中峰明本、天如惟則、笑巖德寶和株宏、德清、元來、元賢等諸大禪德，大抵都沿著自心念佛、自性彌陀的觀念而發揮禪淨不二的法流。與早期祖師禪獨立地抉擇念佛法門，並有意地化解西方淨土經論中的各類可能有形化、實體化和外在化的作法不同，延壽所啟發的禪淨關係格局，恰恰是要把淨土經論的觀念融會到禪宗的心法當中，因而更加具有折中主義的色彩。[註 60]這裡我並不想就宋以後禪淨關係論作細密的歷史考察，而只就其所關涉的問題，作一些簡要的提示。

(一)禪淨料簡 從達摩所傳的禪到東山法門的分化，念佛大抵只是作為淨心的一種方便而依附於禪門心法之中的，而且念佛並非就直接關聯於西方淨土。在禪師們的心目中，淨土還未作為與禪相應的獨立一系而出現，禪淨關係問題當然還無從提出。自從永明延壽作〈禪淨四料簡〉，似乎對禪師們來說，這才成為一個必須認真對待的問題。四料簡的大義是說：有禪無淨土，十人九蹉路；無禪有淨土，萬修萬人去。依天如惟則禪師的說法，延壽對禪與淨土的關係只作了提綱式的總論，「而發明未盡」[註 61]。不過在永明的這種傾向裡似乎暗示了淨土對於禪門優越的關係，因而才引發後世禪師們作不同的解釋。一類站在較折中的立場，闡述禪淨兼修無二之旨。雲門一系的天衣義懷（九九三—一〇六四）就提出「淨土兼修不礙禪」的原則。[註 62]天衣之嫡孫長蘆宗頤，則更於行法與理境的關聯上弘揚師說。他認為，淨土之念佛與宗門之參禪，乃就不同根機各得其宜，故「法雖二門，理同一致」，「念佛參禪各求宗旨，溪山雖異，雲月是同」[註 63]。

元·臨濟法嗣中峰明本（一二六三—一三二三）和明末 德清（一五四六—一六二三）則更有淨土禪化的傾向。他們立足於宗門的立場，側重於從明心與見性的方面去會通禪淨。如明本從「洞見本性」和「了生死」的禪門宗旨去讀解淨土的念佛法門。他說：

殊不知參禪要了生死，而念佛亦要了生死；原夫生死無根，由迷本性而生焉。若洞見本性，則生死不待蕩而遺矣。生死既遺，則禪云乎哉，淨土云乎哉？[註 64]

淨土原是不廢往生西方而外觀勝境的，禪師們則一概歸於自心的參究上而給予抉擇。經中當然有明言，如《維摩經》中「隨其心淨，則佛土淨」的說法就被禪師們廣為傳誦。永明明確地「以唯心觀」和「了境唯心」的觀念去會釋禪門與淨土的心、外之法，[註 65]但在延壽的文本中，這還是一個原則性的說明。而這類唯心淨土的觀念，在一些禪師們的解釋中，並更顯示了心法優越的一面。德清的說法很有代表性。在〈淨土指歸序〉一文中，他說道：

心淨則土淨，所謂唯心淨土，是則土非心外。淨由一心，苟非悟心之士，安可以淨其土耶？斯則禪家上上根，未有不歸淨土者此也。

然此淨土之境，良因自心全體轉變之功，甚實非外得。……所以淨土一門，無論悟與不悟，上智下愚之士，但修而必得者，皆由自心。斯則唯心淨土之旨。[註 66]

接下來，我們照察一下明清之際的曹洞宗傳人無異元來（一五七五—一六三〇）和永覺元賢（一五七八—一六五七）對延壽的禪淨四料簡所作的一番抑揚之詞，就絕不會說是唐突之論。

元來的說法很值得玩味。他一面說「禪淨無二，而機自二」，主張初進者「當求一門深入」，這還是宋代雲門一系的舊說；而對於永明禪淨四料簡中所流露出的揚淨抑禪之意，他認為這不過是用於「適機」的「祖師權語」，「永明之意總不在此」，故而不可執此「抑揚之說」。[註 67]元賢則於《寢言》中，對「參禪不及淨土」的說法作了細密的勘辯。主要有三點意思：一是參禪與念佛都在了悟自心，故參禪者不必淨土；二是念佛往生的理境並非優於參禪。未悟往生者，也要待情識陶盡，方能見佛；參禪取悟者，雖有悟境不遠，止在人天的，然一旦慧根頓發，亦可以超證菩提；三是永明的禪淨四料簡從形式上看，「似參禪不及淨土」，實際上也是抑揚的權宜之論。究實而言，只是應機不同，並無功行上的高下之分。[註 68]元來、元賢對禪淨四料簡所作發明的新解，在平章禪淨的後面，已是別有為禪者辯的意趣了。

從禪淨四料簡而引出「參禪不及淨土」的觀念，也大都在禪淨平等不二的說法中而巧妙地加以安排的。在禪師們中更為普遍和流行的看法，是把念佛往生視為廣攝異根，示以方便而又極為穩妥的入道法門。天如惟則作《淨土或問》，正是要回答永明料簡禪淨所「發明未盡」的問題，如道霈在〈重刻天如禪師淨土或問序〉一文所說，天如是「慮禪者不達永明料簡之旨」，乃有所述作的。[註 69]天如對永明思想的一個基本的發揮，即是參禪悟達之後，仍須復求淨土以作為見性成佛的依歸。他說「夫永明既悟達摩直指之禪，又能致身於極樂上品，以此解禪者之執，以此為末法之勸信，故餘謂其深有功於宗教者此也。」顯然，他對永明料簡的瞭解，是有抑禪揚淨之意的。蓮池株宏對淨土有更親切的體會和知識上的準備。他為《小經》作了細密的「疏鈔」，並廣攝教門（天台、華嚴），判《小經》為圓教，[註 70]可見他對淨土的傾向。從禪淨關係上看，他一面批評淨土為表法而悟禪為究極的說法，主張「歸元性無二」，「禪宗淨土，殊途同歸」；[註 71]一面又認為念佛優越於參禪，才是永明料簡的正解。[註 72]他以理、事等範疇分疏，認為觀心的禪法雖是理入，並不如念佛的事修來得方便而穩妥：

但執觀心，不信有極樂淨土；但執無生，不信有淨土往生，則未達即心即土。不知生即無生，偏空之見，非圓頓之禪也，反不如理性雖未大明，而念佛已成三昧者。[註 73]

(二)隨相與破相 淨土多有隨相之義，而禪宗則一向反對以音聲相貌作佛事（如前論）。因此，禪師們要融淨土於禪，在理路上勢必要為隨相的合法性及相與無相的關聯進行辯護。永明延壽就借經云：「一一諸法中，皆含一切法」來說明一切音聲相貌亦是趨於法界的旨趣。他說：

夫聲為眾義之府，言皆解脫之門。一切趣聲，聲為法界。……何得非此重彼，離相求真，不窮動靜之源，遂致語默之失？……未必息念消聲，方冥實相。[註 74]

即是說，實相未必是無相而得，那還是偏空之見，圓教的立場是即相而契於實相。而這裡的關鍵，在於了萬相唯心，而不取執著，即從心法的意味上而給予化解，如此即隨相而通於無相。所以永明說：

故將證十地，相皆現前，……或禪思入微，而變異相；或禮誦懇志，暫睹嘉祥。但了惟心，見無所見。若取之，則心外有境，便成魔事；若捨之，則撥善功能，無門進修。

又說：

唯心念佛，以唯心觀，遍該萬法。……如是念佛，此喻唯心所作，即有而空，故無來去。又如幻非實，則心佛兩亡；而不無幻相，則不壞心佛。空有無闕，即無去來。[註 75]

天如惟則綜合《觀經》和天台宗人的疏解，以相體不二說「諸佛相明，即彌陀體，是故泛明生諸佛，以為觀察彌陀觀體」。他借台宗知禮為《觀經》所作《妙宗鈔》中的觀心法門進行辯解，主張觀心並不是直觀無相本性佛，而是「託外義成，唯心觀立」，也就是借相而顯乎無相本性。[註 76]株宏則援以華嚴理事無礙來說相（事）外無性（理）。他說：「若真是理性洞明，便知事外無理，相外無性，本自交徹，何須定要捨事求理，離相覓性？」為此他批評那種「一味說無相話以為高」的宗門作略恰恰可能滋生狂禪的流弊。[註 77]

德清的說法最有意義，他並不一味地以有相去會通無相，而主張分開來看。他認為念佛淨土與參禪見性本來就是不同門路的行法：一重「想心成就」，一求「清淨真心」；故一重有相，一重破相（「不容一物，故說有相皆妄」）。觀想念佛雖是隨相而成，並不能一概斥為妄相，而可解釋為「以淨想換去染想」。可以說，德清是從拂塵看淨這一方便的意味上為隨相進行辯護的，而同時又為參禪見性的獨立性保留了應有的空間。所以他說參禪者「以明心見性為主」；念佛者「不必求悟明心性，專從念佛觀想為正行」。[註 78]這種一門深入，不容參雜的觀念，顯示了禪淨合一趨勢下，力主維繫宗門祖風的一種祈向和努力。

(三)念願往生與自性無生 淨土說念佛往生西方，參禪則重於自性清淨，一法不生。惠能說得非常明白：「迷人念佛生彼，悟者自淨其心。」又說：「但行十善，何須更願往生？」「若悟無生頓法，見西方只在剎那；不悟頓教大乘，念佛往生路遙。」[註 79]因此，對於後世禪者而言，融淨於禪，往生如何折中到無生的觀念中，就成了必須解決的問題。其實淨土學者內部，早已就此問題作過勘辯，只是不為學人們注意而已。北魏時，曇鸞為世親所造《無量壽經優婆提舍願生偈》作的註中，就曾回答了淨土往生與大乘經論中所謂「無生虛空」的關聯問題。依曇鸞的看法，世親說的往生實是因緣生法，所以其往生即是不生。他說：「天親菩薩所願生者，是因緣義。因緣義故假名生，非如凡夫謂有實眾生實生死也。」[註 80]這顯然是中觀一系的說法。不過這一看法，並不為宋以後的禪師們所重視。禪師融往生於無生，一般都是從心法上融攝華嚴、天台教義而證成。正如元來所說：「斯達唯心之境，終日生而不妨無生；終日無生而不妨往生也。」[註 81]永明延壽開啓了這一說法，他以「唯心淨土」講往生並非遙遠外在的西方極樂，而就是心性本淨的境界。不僅如此，往生只不過是給「力量未充，觀淺心浮，境強習重」的人假以「勝緣」的方便，是約事而論。若「提宗考本」，則「天真自具，不涉因緣」，了徹心源即是往生。在這個意味上，我們才能瞭解他說的「唯心佛土者，了心方生」的真義。[註 82]當長蘆宗頤從「初心入道」「須託淨緣，以為增上」的意義上來講「終日念佛而不乖於無念，熾然往生而不乖於無生」，也正是同一意趣的發揮。[註 83]天如惟則似乎有意識地要強化往生的意義。他不是簡單地以了心即往生來對淨土進行禪解，而是要顯示往生對於了心優越的意味。他認為了心之後猶要求生極樂。他以馬鳴、龍樹、文殊、普賢、廬山慧遠為例，說：

此諸聖人，所悟所證，比今悟達之士，為何如哉？彼尚願生樂國，親近彌陀，而汝一悟之後，更不求生，則龍樹、馬鳴、普賢、文殊等，寧可無愧於汝耶？

又謂：

汝既不會祖師之義，又自不發省覺之心，妄謂悟達之士不願往生，則天下禪者之執，莫汝若矣。

對於生與無生的融攝，惟則是按照台、賢一路圓教的說法進行辯解的，以法性緣起的性相不二，來說明生與不生的關聯。照他的看法，真如本性無生，假合因緣，方有生相。就其顯相的一面，說「無生即生」；就其相由性顯，本無自性的一面說「生即無生」。所以他說：「淨土之生，惟心所生。無生而生，理何乖焉？」[註 84]

與惟則不同，德清對往生和無生關係的解決，表示了另一流的意見。他恰恰是要顯示禪的優越。他不僅把「往生」看作對初學未悟者的方便攝化，而且主張為求往生而進行念佛，終究也是要趨向於「得生住正定」的淨心目的才行。於是，悟後不必更求往生，而是「自然往生」；如果心不清淨而以「偷心念佛者」，則雖欲往生而未可。[註 85]

(四)參究念佛 如上文所述，中國早期的祖師們對於淨土觀想念佛法門，多少是有些保留的看法，這當然與他們傾向於破相的觀念是相關的。永明以後，禪師們既然把隨相的意義給提示出來，於是在行門上運用到觀想，尤其是《觀經》中的一套方法，也就是非常順理成章的事。從禪師們大量引述天台的《觀經疏》和《妙宗鈔》來判斷，他們很可能受到天台一系的影響。永明就《觀經》的十六觀門與參禪的攝心修定作了深入的結合。[註 86]天如惟則把《觀經》中的「觀想」與天台的「一心三觀」作了會解。德清儘管主張淨土與參禪別行，而就淨土內的行門言，他更傾向於《觀經》所示的「觀想成就」。[註 87]

從行門上說，宋以後的禪師於念佛與參禪的融會到底有些發明。最鮮明地表現在「參究念佛」這一特別的形式當中。參究念佛，與早期祖師們的念佛三昧存在某些意趣上的相近，而畢竟融攝了新的內容。從源流上看，宋代曹洞系的長蘆清了（一〇九〇—一一五一）提出「直將阿彌陀佛四字做個話頭」，不斷參究的觀念，大抵可以看作參究念佛的早期濫觴。[註 88]此後，中峰明本、笑巖德寶（一五一二—一五一八）、梵山紹琦（一四〇四—一四七三）、憨山德清等都延續和發揮了這一方法。這裡僅以德清的參究念佛為範例，略作剖析。

德清以參禪悟心為上，以為這是祖師門下歷傳的家風。不過，他也意識到參禪悟心雖是上法，但取法太高，遠不如念佛來得簡易、穩妥。他說：「參禪者多未必出，而念佛者出生死無疑。」從行法上看，這是由於參禪貴離想，念佛專在想。而眾生多久沈妄想，離想甚難。若代之以觀想之法，淨除心念，則可以看作是以毒攻毒的簡易行法，德清把它說成為「即染想而變淨想」[註 89]。在德清看來，念佛淨心，不是一般所謂繫名念佛。他說：「殊不知四字佛號，相續不斷者，是名繫念，非淨念也。」「淨念」即是「參究念佛」。[註 90]說得具體一點，這種方法與參究話頭和公案大體一致，只不過將話頭和公案的內容變為單提一聲阿彌陀佛，即於提處下疑情，不斷參究念佛者誰，借此塞斷意根，使妄想不行，久久成熟，自然斷除想念，孤明歷歷地徹見本地風光。[註 91]所以德清說：「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。」[註 92]這種淨念參究以成就三昧的方法，不僅與淨土法門中各類通行的念佛方法大異其趣，顯示了參究念佛的禪者作略，也與傳統祖師們的念佛三昧不盡相同而表示了新的融會。

【註釋】

[註 1] 印順，《淨土與禪》，《妙雲集》下編之四（台北：正聞出版社，一九九五年），第一、二頁。

- [註 2] 元來，〈宗教答響·淨土品第二〉，《中國佛教思想資料選編》第三卷，第二冊（北京：中華書局，一九八七年），第三八五頁。
- [註 3] 元賢，〈寤言〉，《中國佛教思想資料選編》第三卷，第二冊，第五〇三—五〇四頁。
- [註 4] 《名僧傳抄》，金陵刻經處本。
- [註 5] 《出三藏記集》卷六，〈陰持入經序〉（北京：中華書局，一九九五年）。
- [註 6] 《弘明集》卷十三（上海古籍出版社，一九九一年）。
- [註 7] 同 [註 5]，〈大十二門經序〉。
- [註 8] 同 [註 5]，〈安般注序〉。
- [註 9] 同 [註 5]，〈人本欲生經序〉。
- [註 10] 同 [註 5]。
- [註 11] 如他在〈安般注序〉中以老、莊義解「安般」云：「階差者，損之又損之，以至於無爲。級別者，忘之又忘之，以至於無欲也。無爲故無形而不因，無欲故無事而不適。」又〈大十二門經序〉中以本無之般若義釋禪云：「聖人以四禪防淫，淫無遺焉。以四空滅有，有無現焉。淫有之息，要在明乎萬形之未始有，……。」
- [註 12] 但日本學者伊藤義賢則認爲，道安的彌勒信仰與此類經典並無關係。可參見許理和，《佛教征服中國》（南京：江蘇人民出版社，一九九八年），第三八六頁，註七十五。
- [註 13] 〈婆須蜜集序〉，原寫「未詳作者」，現代學者一般認定是道安所撰。
- [註 14] 《高僧傳》卷五〈釋曇戒〉中載戒說：「吾與和上等八人，共願生兜率。和上及道願等皆已往生，吾未得去，是故有願耳。」
- [註 15] 至於道安的弟子曇戒，《高僧傳》卷五中則有「常誦彌勒佛名，不輟口」的記載，這是否能反映道安的門風，姑備一說。
- [註 16] 許理和，《佛教征服中國》，第三二三、三五四頁。彌勒信仰的衰微，還有更廣泛的社會成因，此可參見唐長孺，「北朝的彌勒信仰及其衰落」，《魏晉南北朝史拾遺》（北京：中華書局，一九八三年）。又望月信亨也認爲，東晉以後，社會廣泛流傳的有關彌陀信仰的偽經，亦顯示彌陀信仰廣受重視。參見黃啓江，〈淨土決疑論——宋代彌陀淨土的信仰與辯議〉註二，台灣大學《佛學研究中心學報》第四期，第一〇六頁。有趣的是，與漢地彌勒信仰的情形不同，藏傳佛教中的彌勒信仰，則在七、八世紀以後廣泛流傳。參見季羨林，〈彌勒信仰在印度的萌芽〉，《學術集林》卷四（上海遠東出版社，一九九五年），第一三九頁。
- [註 17] 參見湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（以下簡稱《佛教史》），（上海：上海書店，一九九一年），第八〇〇頁。
- [註 18] 參見印順，《初期大乘佛教之起源與開展》（台北：正聞出版社，一九八一年），第七五九—七六三頁；呂澂，《新編漢文大藏經目錄》，《呂澂佛學論著選集》卷三（濟南：齊魯書社，一九九一年），第一六五〇—一六五一頁。

[註 19] 曹魏 康僧鎧譯，《無量壽經》，《大正藏》第十二冊，第二六八頁。

[註 20] 《佛教史》第八〇五—八〇六頁。又天台智顛則認為，唯彌勒淨土「行眾三昧」，通過修定而往生。彌陀淨土卻廣開念佛方便以接引眾生。如此，則彌陀「持念」並不重在禪定。參見《淨土十疑論》，《淨土十要》第一冊，蘇州靈巖山寺印本。

[註 21] 唯在《高僧傳》卷六〈釋僧濟〉中說，濟為遠公弟子，曾請眾僧夜集，為轉《無量壽經》。

[註 22] 參見許理和，《佛教征服中國》，第三五四頁。日本學者望月信亨、藤原凌雪、櫻部建、騰吉慈海等，均認為慧遠之念佛出於《般舟三昧經》，參見釋聖凱，〈論法照淨土思想的特色〉註五，《中國佛學》第二卷二期（秋季號），第四十五頁。但宇井伯壽則認為，慧遠觀想念佛可能與佛陀跋陀羅翻譯的《觀佛三昧經》有關係，此意可留待深論。參見其著《禪宗史研究》（岩波書店，昭和四十一年），第一七〇頁。

[註 23] 《佛教史》，第七六八頁。

[註 24] 慧遠，《大乘大義章》，《大正藏》第四十四冊。

[註 25] 如《拔陂菩薩經》，即《般舟三昧經》最早的譯本中說：「淨心念一日一夜至七日七夜，如是七日七夜畢念，便可見阿彌陀佛，或在夢中見如來阿彌陀佛。」又三卷本《般舟三昧經》卷上「行品第二」亦有類似記載。均參見《大正藏》第十三冊。

[註 26] 參見《中國佛教思想資料選編》第二卷，第三冊，第二六〇頁。關於彌勒與彌陀淨土之優劣，早在淨影寺的慧遠就有不同的看法，到了唐代法相與淨土二宗間，為此發生過較激烈的論爭。此義詳見 David W. Chappell, *Chinese Buddhist Interpretations of the Pure Lands*, (From: *Buddhist and Taoist Studies*1, Ed. Michael Saso and David W. Chappell, Hawaii, 1977)；汪娟，〈唐代彌勒信仰與佛教諸宗派的關係〉，《中華佛學學報》第五期。

[註 27] 《高僧傳》卷六〈釋慧永〉說，永與遠公為道安門下同學，永亦「厲行精苦，願生西方」，又謂其「每欲禪思」，大抵可以想見他是重於禪定念佛的。

[註 28] 《佛教史》，第三七一—三七二頁。

[註 29] 《淨土聖賢錄》卷二。另《佛祖統紀》卷二十六中也說：「唯以淨土克勤於念。初十一年澄心繫想，三睹聖相，沈厚不言。」（《大正藏》第四十九冊，第二六二頁）

[註 30] 同 [註 5]，卷九。

[註 31] 〈念佛三昧詩集序〉，《廣弘明集》卷三十（上海古籍出版社，一九九一年）。

[註 32] 同 [註 30]。

[註 33] 引文分別出自《高僧傳》卷六〈釋慧遠〉，〈念佛三昧詩集序〉。

[註 34] 參見宇井伯壽，《禪宗史研究》，第一九三—一九四頁。

[註 35] 《大正藏》第八十五冊，第一二九一頁。

[註 36] 《楞伽師資記》，《佛光大藏經·禪藏本》。

[註 37] 印順，《中國禪宗史》（南昌：江西人民出版社，一九九〇年）。

[註 38] D. W. Chappell 對於道信念佛禪的意義，作了詳細的分疏。他認為，道信的念佛法門中消除了一般淨土法門把佛「客觀化」的觀念，而把念佛僅僅看作是淨心，或深入自性的方便。所以道信的念佛並不是「觀想（外在的）佛」（thinking on the Buddha），而是「（把自己）作佛想」（thinking as the Buddha），即是說，念佛的同時含有一層否定的意味。Chappell 說，這實際成為後來臨濟所謂「見佛殺佛」的基礎。他又指出，道信的念佛帶有破相的性質，這也與三論宗吉藏的念佛觀念有了不同。參見其著 *The Teachings of the Fourth Ch'an Patriarch Tao-hsin (580 - 651)*, (Ed. Whalen Lai and Lewis R. Lancaster, *Early Ch'an in China and Tibet*, Berkeley, 1983), p. 101, 102. Bernard Faure 提出中國佛教中有兩種「意象」（imagery）傳統。一種是以淨土為代表的「詩性的意象」，這一傳統把佛和曼荼羅（mandalas）視象化；而以禪宗為代表的「創造的或沈思、神秘性的意象」傳統，則以反智識主義的方式，對依附在流行佛教和道教中的「詩性的意象」進行了致命的打擊。這也可以說明禪與淨土在「相」方面的不同。參見 Bernard Faure, *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, (Princeton, 1991), p. 74, 75.

[註 39] 《佛教史》，第七八三頁。

[註 40] 參見《觀經疏妙宗鈔》，「天台藏」本，台灣湛然寺印。

[註 41] David W. Chappell, *Chinese Buddhist Interpretations of the Pure Lands*.

[註 42] 《楞伽師資記》。

[註 43] Bernard Faure, *The Will to Orthodoxy-A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism*, (California, 1997), p. 55.

[註 44] 參見 Yoshito S. Hakeda 英譯本《起信論》，（New York, 1967），第一一六—一一七頁。

[註 45] 《起信論》引文均見梁譯本，金陵刻經處本。

[註 46] 關於《楞伽師資記》與《傳法寶紀》成書先後，學者們有不同的看法。參見楊曾文《六祖壇經》敦煌新本「附篇一」（上海：上海古籍出版社，一九九三年），第一七四頁。

[註 47] 印順，《中國禪宗史》，第六十七頁。

[註 48] 《楞伽師資記》。

[註 49] 據宇井伯壽的考證，弘忍的許多弟子是修行念佛法門的。參見 D. W. Chappell 同上文，p. 102。

[註 50] 印順，《中國禪宗史》，第六十八頁。

[註 51] 《最上乘論》，《大正藏》第四十八冊。

[註 52] 道綽，《安樂集》卷上，《中國佛教思想資料選編》第二卷，第三冊。

[註 53] 《最上乘論》引述的這段文句，與《起信論》講止觀「不住見相」的一段文句和文義都非常相近。

[註 54] 《大乘無生方便門》，《大正藏》第八十五冊。Bernard Faure 也提到中國禪中禪定的「內在化」（interiorization）和「儀式化」（ritualization）之間的密切關係。參見 John R. McRae, *The Northern School and the Formation of Early Chan Buddhism*, (Honolulu: 1986), P. 345, 註三五—。

[註 55] 參見《歷代法寶記》，《佛光大藏經·禪藏本》。

- [註 56] 印順,《中國禪宗史》,第一三三頁。
- [註 57] 關於中國禪宗內的知識運動,作者有另文專論。
- [註 58] 《淨土十要》第二冊。
- [註 59] 《南宋元明禪林僧寶傳》卷九,《佛光大藏經·禪藏本》。
- [註 60] 宋以後禪師大都廣引淨土經教,如《彌陀經》、《觀經》、《往生論》等來證成禪淨融和之論。
- [註 61] 《淨土或問》,《大正藏》第四十七冊,第二九二頁。
- [註 62] 道衍,《諸上善人詠》,《續藏經》第一輯第二編乙第八套第一冊。
- [註 63] 道衍,《淨土簡要錄》,《續藏經》第一輯第二編第十三套第二冊。
- [註 64] 《天目中峰和尚廣錄》卷五之下,影印《磧砂大藏經》第五百八十九卷。
- [註 65] 延壽,《萬善同歸集》卷上,《中國佛教思想資料選編》第三卷,第一冊。
- [註 66] 《憨山老人夢遊集》卷二十,江北刻經處本。
- [註 67] 同 [註 2] 。
- [註 68] 同 [註 3] 。
- [註 69] 道霈,〈重刻天如禪師淨土或問序〉,《中國佛教思想資料選編》第三卷,第三冊。
- [註 70] 株宏,《雲棲法彙 竹窗二筆 淨土難信之法》(金陵刻經處本)。
- [註 71] 《淨土疑辨》,《雲棲法彙》。
- [註 72] 《念佛鏡》,《大正藏》第四十七冊。
- [註 73] 同 [註 72],第一二〇頁。
- [註 74] 同 [註 65] 。
- [註 75] 同 [註 65] 。
- [註 76] 《淨土或問》。
- [註 77] 同 [註 71] 。
- [註 78] 《憨山老人夢遊集》卷十,〈答德王問〉。
- [註 79] 《壇經》敦煌本,郭朋校釋(北京:中華書局,一九八三年)。
- [註 80] 曇鸞,《往生論注》卷上,《淨土十要》第五冊。
- [註 81] 同 [註 2],第三八四頁。
- [註 82] 《萬善同歸集》卷上。
- [註 83] 《樂邦文類》卷二,《大正藏》第四十七冊,第一七七頁。
- [註 84] 《淨土或問》,《大正藏》第四十七冊,第二九八頁。

[註 85] 同 [註 78]，卷十一，〈答湖州僧海印〉。

[註 86] 同 [註 82]。

[註 87] 同 [註 78]，卷九，〈示修淨土法門〉。

[註 88] 參見忽滑谷快天，《中國禪學思想史》（上海：上海古籍出版社，一九九四年），第五四七頁。

[註 89] 同 [註 78]，卷八，〈示西印淨公專修淨土〉。

[註 90] 同 [註 85]。

[註 91] 同 [註 78]，卷九，〈示念佛參禪切要〉。

[註 92] 同 [註 85]。