

禪 學 學 術 叢 刊

禪 學
研 究

第 4 輯

江蘇古籍出版社

刊 叢 術 學 學 禪

禪	學
研	究

第四輯

江蘇古籍出版社

圖書在版編目(CIP)數據

禪學研究. 第四輯/賴永海主編. —南京:江蘇古籍出版社, 2000. 8

ISBN 7 - 80643 - 417 - 8

I. 禪… II. 賴… III. 佛教 - 研究 - 文集
IV. B948 - 53

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2000)第 68974 號

禪 學 研 究
(第四輯)

主 編	賴永海
責任編輯	府建明

出版發行	江蘇古籍出版社
	發行部電話 025 - 3223462
社 址	南京市中央路 165 號 郵編 210009
經 銷	江蘇省新華書店

照 排	南京印刷制版廠
印 刷 者	無錫春遠印刷廠
開 本	16
印 張	23
印 數	1 - 4000 冊
字 數	227 千字
版 次	2000 年 8 月第 1 版第 1 次印刷
標準書號	ISBN 7 - 80643 - 417 - 8/B·24
定 價	35.00

(江蘇古籍版圖書凡印裝錯誤可向承印廠調換)

《禪學研究》(第四輯)編委會

主任編委

薛正興

賴永海

普仁

主編

賴永海

副主編

莫勵鋒

劉迎勝

徐小躍

濟群

編委

(按姓氏筆畫爲序)

吳爲山

周勛初

府建明

宗舜

莫勵鋒

徐小躍

陳得芝

普仁

劉迎勝

薛正興

賴永海

濟群

責任編輯

府建明

主辦單位

南京大學中華文化研究院

江蘇古籍出版社

戒幢佛學研究所

助刊鳴謝

臺灣慈光禪學院惠空法師贊助一萬元人民幣
臺灣佛陀教育基金會贊助一萬元人民幣

目 錄

● 卷首專論

禪宗何以能成爲中國佛教的

代表……………賴永海(一)

● 禪天禪地

禪淨雙修的類型及其理論

基礎……………【臺灣】楊惠南(五)

馬祖禪的哲學意蘊……………郭齊勇(三二)

禪宗公案雅俗兩端轉

釋……………【臺灣】吉廣興(三九)

後期禪宗哲學思想研究……………徐小躍(五九)

禪宗的善惡觀……………董 群(六六)

論新羅順之禪師對瀉仰禪法

的發展……………楊維中(八〇)

論晚明禪學的中興……………陳永革(八八)

動中禪研究……………恒 毓(一〇二)

論道信禪……………【韓國】金鎮戊(一二二)

● 佛理禪趣

佛道的人生價值觀及其現代

意義……………方立天(一一九)

簡論李贄的佛教思想……………潘桂明(一二九)

佛教的人生觀和道德修養……………業露華(一三九)

論自力與他力的融合……………濟 群(一四八)

關於永明延壽的『四料簡』……………顧偉康(一五三)

東晉佛學史上荊州論辯的

背景與意義……………曹 虹(一六三)

『四句偈』禪解……………太谷學派

世俗禪論片……………王學鈞(一七一)

神會與宗密……………聶 清(一八〇)

佛教與心理學

佛教對心的重視及佛教

心理學的特質……………陳 兵(一八九)

佛學與心理學……………蘇樹華(一九六)

佛學博士論壇

論《百丈清規》的僧團倫理

思想及特色……………王月清(二〇二)

一行三昧與性在作用

——試論禪宗的行爲藝術……………吳 洲(二〇八)

三論宗的佛性思想……………李 勇(二一六)

隋唐佛教圓融思想研究……………郭 泉(二三〇)

台禪之爭與北宋天台山家

山外之分……………吳忠偉(二四一)

● 禪苑新葩

論易學史研究在易佛關係

問題上的兩個疏忽……陳堅(二四七)

論格義的本義及其引申……劉立夫(二五八)

佛教中的『緣』與《易經》中

的『易』……………蔡宏(二六六)

太虛大師人生佛教

略述……………【韓國】周峰(二七〇)

佛陀教化衆生之方法

及特徵……………【韓國】南後男(二七五)

方法與體系

——竺道生思想的再認識……余日昌(二八四)

方東美華嚴哲學理境探

蹟……………李安澤(二九五)

● 佛教文物考

摩睺羅考……………劉道廣(三〇二)

滿益大師《靈峰宗論》刪改

問題初探……………釋宗舜(三〇八)

《祖堂集》校本選刊……………文正義(三一九)

大藏經傳入朝鮮半島史實

勾沉……………楊曉春(三三二)

● 南京大學佛學博士論文摘要(一)

《晚明佛學的復興與困境》……………(三三八)

《中國佛教倫理研究》……………(三四二)

《禪宗與心學》……………(三四三)

《中國佛教心性論研究》……………(三四四)

《三論宗佛學思想研究》……………(三四八)

《隋唐佛學圓融思想研究》……………(三五二)

《智圓佛學思想研究》……………(三五三)

● 書訊書評

《中國佛教百科全書》即將

出版……………(三五五)

《中國佛教百科全書》總

序……………賴永海(三五八)



禪宗何以能成為中國佛教的代表

◎ 賴永海

內容提要：文章認為，慧能禪宗所以能夠成為中國佛教的代表，根本原因是其深得儒家思想之底蘊，是一種儒學化了的佛教學說。這種佛教學說因其適應了中國古代小農經濟和宗法制度的需要，因此能夠一宗獨盛，經久不衰。

作者簡介：賴永海，一九四九年生，現為南京大學教授、博士生導師，南京大學中華文化研究院院長。主要著作有《中國佛性論》、《佛學與儒學》、《中國佛教文化論》等。

佛教傳入中國以後，就逐步被中國化，從魏晉般若學的「六家七宗」，到隋唐時期的天台、華嚴等宗派的佛性學說，都具有相當程度的中國特色。當然，中國化色彩最濃的當是禪宗。可以這麼說，中國佛教發展到慧能南宗的建立，佛教的中國化已衍變成中國化的佛教。

隋唐之後，由於政治、經濟和社會文化背景等方面原因，盛行於隋唐時期的許多佛教宗派相繼式微，但慧能開創的禪宗却能一枝獨秀，且經久不衰。這裏，有一個問題十分值得人們去做進一步的思考，亦即禪宗為甚麼不會隨同其它佛教宗派一起走向衰落？它憑借着甚麼逐漸發展成為中國佛教的代表？

要回答這個問題，首先有必要弄清楚禪宗思想的特質。

禪宗（特別是慧能的南宗）在思想理論方面的最大特點，是用儒家的心性、人性學說去理解、詮釋傳統佛教的佛性理論，把印度佛教作為抽象本體的「真如」、「實相」、「佛性」落實到具體的「心性」、「人性」上。這一轉變之富有「革命性」，一至於佛教史上有「六祖革命」之稱。

禪宗何以能成為中國佛教的代表

那麼，「六祖革命」的「革命性」究竟又表現在哪些方面呢？

讀過《壇經》的人，大概都會有一種感覺，《壇經》不像傳統佛教的經典那樣艱深晦澀，它的許多思想乃至名詞、術語等，與其說來自於傳統的佛教，勿寧說源自傳統的儒家學說。

《壇經》的基本思想之一，是「即心即佛」。在《壇經》中，慧能把一切衆生乃至諸佛都歸結於「自心」，反復強調：「自心是佛……外無一物而能建立。」吾今教汝，識自心衆生，見自心佛性。『汝今當信，佛知見者，只汝自心，更無別佛。……吾亦勸一切人，於自心中常開佛之知見。』慧能這裏所說之「心」，已不像傳統的佛教經典中的「心」那樣虛玄、抽象，而是給人一種較為現實、具體的感覺。

當然，在中國佛教史上，也不是禪宗一家把佛教的佛性心性化，隋唐之天台、華嚴二宗亦都有此傾向，爲甚麼獨有慧能南宗之倡「即心即佛」稱得上「革命」呢？這裏也許有一個哲學上常說「度」的問題，亦即盡管天台、華嚴二宗也談心性，亦把佛性心性化，但它們所說的心性，雖含有現實人心的成份，但在更大程度上是指抽象本體之「真心」，充其量祇具有從抽象「真心」向「現實人心」過渡的性質。但是在禪宗那裏却不同，慧能南宗所說的「心」，雖然也常不同程度地具有抽象「真心」的性質，但從根本上說，是指當下現實之人心，這一點，慧能的《壇經》有許多直接的論述：

內調心性，外敬他人，是自歸依也。

心地但無不善，西方去此不遙；若懷不善之心，念佛往生難到。

汝自觀本心，莫著外法相，法無四乘，人心自有等差。

自歸依者，除却自性中不善心、嫉妒心、諂曲心、吾我心、狂妄心、輕人心、慢他心、邪見心、貢高心，及一切時中不善之行，常自見己過。

不說他人好惡，是自歸依。常須下心，普行恭敬，即是見性通達，更無滯礙，是自歸依。

慧能這裏所說的「自有等差」的「人心」，與「外敬他人」相對應的「內調心性」以及所謂善、不善心、嫉妒心、諂曲心等，很難作爲傳統佛教中那種抽象本體的「真心」來理解，而在相當程度上與儒家所說的那種具有善、惡之現實人心更接近。禪宗「心性」內涵的這一改變，導致了禪宗思想的一系列重大變化，其中之最著者，則是把一個外在的宗教，變成一種內在的宗教，把傳統佛教的對佛的崇拜，變成對「心」的崇拜，一句話，把釋迦牟尼的佛教變成慧能「心的宗教」。

「心性」之外，「六祖革命」的另一個重要內容，是把傳統佛教抽象的佛性，直接訴諸現實的「人性」。《壇經》之談「人性」，可謂俯拾皆是：

人性本淨，由妄念故蓋覆真如；但無妄想，性自清淨。

世人性自本淨，萬法從自性生。……如天常清，日月常明，為浮雲蓋覆，上明下暗，忽遇風吹雲散，上下俱明，萬象皆現。

人性本淨。

自性能含萬法是大，萬法在諸人性中。

慧能把佛性直接訴諸現實人性的結果，是把以禪宗為代表的中國佛教逐漸引向了倫理化的道路。

誠然，印度佛教中也有其倫理思想，如所謂「諸惡莫作，眾善奉行」、「慈悲為懷，利他濟世」等，從某種意義上說也是一種倫理思想，但勿庸諱言，傳統佛教的落點，並不在現實的人生，而是出世的。魏晉南北朝時期的佛教，為了回應儒家的批評和指責，也經常語及人倫孝道，但其所說的多指「大孝」，如當時佛教思想家所說的「佛家之孝，所包蓋廣，理由乎心，無繫乎髮」（《滅惑論》，《弘明集》卷八），亦即佛家所說的孝與世俗所說的不盡相同，世俗所言之孝，多指身體髮膚，受之父母，無敢損傷，以及跪拜瞻養之類，而佛教所說之孝，則是指弘道濟世，利濟群生，因此，「一人全德，則道洽六親，澤流天下」（《沙門不敬王者論》，《弘明集》卷五），亦即只要學佛得道，則不僅能光宗耀祖，而且澤流萬世，也就是如老子所說的「上德不德」。這種「大孝」、「上德」，從某種意義上說，更具有論辯的價值，而較少現實倫理的意義。

到了隋唐之後，佛教在對待現實倫理方面，出現了一種新的景象，其時之佛教，都十分注重綱常倫理、忠孝仁義，認為孝是天之經，地之義，甚至把孝推到百行之端，萬善之首，認為它在各種道理中是至高至大的，而且此時佛教所說的孝，與傳統佛教所說的「所包蓋廣」的「大孝」截然不同，而是大談色養之孝，把父母視為「天下三大本」之一，與「道」、「師」並提，認為，道是神之本，師是教之本，父母是形之本。本來，人之形體在傳統佛教中是不足為道的，它不過是假相、幻影，但是，隋唐之後的佛教却把作為形之本的父母列為「天下三大本」之一，足見此時之佛教已在相當程度上把眼光投嚮現實之人生，或者換句話說，已被相當程度地倫理化了。

從理論上說，隋唐之後佛教的倫理化，在慧能把抽象本體轉嚮現實人生，把佛性心性化、人性化時就被注定了的，因為，既然現實的人生、現實的心性、人性已成為佛教關注的對象，那麼，作為現實的人與人之間相互關係的倫理問題，自然成為佛教必須加以重點探討的問題，從這個意義上說，隋唐之後中國佛教的倫理化，就不像魏晉南北朝時期的佛教談論人倫孝道那樣，主要是為了回應儒家的批評以求自身的生存，而在相當程度上是自身思想發展的一種內在需要和邏輯必然。

第三，「六祖革命」還有一個重要的方面，就是把傳統佛教的提倡出世逐漸轉嚮主張入世。

在慧能之前，不論是印度佛教還是中國注重傳統的佛教，基本上都是走一條注重出世的道路，即便是禪宗的前幾祖，也均有重林谷、遠人間的傾向，在修行方法上都以獨宿孤峰，端居樹下，終朝寂寂，靜坐修禪為特點，但是到了慧能大力提倡「即世

問求解脫』，強調『佛法在世間，不離世間覺』之後，這一切發生了根本性的變化，這種變化用慧能弟子永嘉玄覺的話說，即是『游江海，涉山川，尋師訪道爲參禪。自從認得曹溪路，了知生死不相關。』也就是說，在慧能之前，生死與涅槃，出世與入世，是彼此懸隔的，但慧能之後，生死與涅槃，出世與入世已逐漸打成一片，開始走上注重入世的道路，或者更準確點說，開始走上把出世與入世統一起來的道路。

慧能的思想，當然還有許多，但較能體現其思想特質的，無疑是以上所說的三個方面。如果這一判斷沒有大錯的話，我們就可以進一步去探討這樣一個問題，爲甚麼慧能的思想會出現這樣一些特點。

直截了當地說，慧能以上三個方面思想產生，在相當程度上可以歸結爲受儒家思想的影響。儒家學說的最大特點有二：一是注重人本，二是強調入世。細細玩味慧能的思想，人們不難發現它實際上是一種儒學化了的佛學。

現在我們可以回到本文開頭所提出的問題，亦即探討禪宗爲甚麼能成爲中國佛教代表？以往有些學者在回答隋唐之後爲何各宗均告式微而禪宗獨盛時，曾把它歸結爲隋唐之後寺院經濟的瓦解和經典文書的毀壞。誠然，寺院經濟的瓦解和經典文書的毀壞，的確是那些依靠寺院、經教的宗派走向衰微的重要原因之一，而禪宗在這方面所遭受的打擊也確實最小，但這絕不是禪宗獨盛的根本原因。禪宗獨盛的根本原因，從思想層面說，是它深得儒家學說之底蘊和真諦。從社會條件說，則是它適應了中國古代的小農經濟。而這二者又是相互統一的，因爲儒學本來就是植根於小農經濟基礎之上的。既然如此，要回答慧能禪宗爲甚麼能够興起並戰勝其它宗派而獨盛，爲甚麼能够成爲中國佛教的代表，從某種意義上說，首先得回答儒學何以在中國古代幾千年久盛不衰？何以能成爲中古代學術思想的主流？考諸中國古代諸子百家，儒家只是其中之一支，其歷代之代表人物並不見得比各家高明多少，其思想也不是特別精深博大，體系亦非特別嚴謹，但是，他們有一個最大的長處，即適應時勢，符合國情，所提出的主張，能够適合中國古代小農經濟和宗法制度，這也是儒學成功的根本原因所在。禪宗亦然，禪宗的思想不像天台、唯識、華嚴等宗派那樣博大精深，也沒有非常嚴謹的思想體系，但它却能爲廣大民衆乃至士大夫所接受，從而成爲中國佛教的代表。這種現象從理論上說，亦即『理論在一個國家的實現程度，取決於理論滿足這個國家的需要程度。』（馬克思：《黑格爾法哲學批判》導言）



禪淨雙修的類型及其

理論基礎

◎ [臺灣] 楊惠南

內容提要：《六祖壇經》「唯心淨土」的思想，後代禪僧引述為批評淨土宗的文證。淨土宗人及部分禪僧，則以「禪淨雙修」作為回應。

「禪淨雙修」共有三個類型：一、籠統型，未明示實際修行方法，僅籠統說明禪、淨沒有矛盾，可以雙修；二、只管念佛型，雖強調禪、淨可以雙修，但仍偏向念佛，以為只管念佛即是禪、淨雙修；三、參究念佛，以參究「念佛者是誰？」等話頭為禪、淨雙修的方式。

「禪淨雙修」雖然有以上三種類型，但都建立在下面幾個共同的理論基礎之上：一、「唯心淨土」，「禪淨雙修」者也批評淨土的禪僧一樣，主張唯心淨土，但却有不同的詮釋。二、「念佛即念心」，從禪宗四祖道信的「一行三昧」，到馬祖道一的「即心即佛」，發展出來「念佛即念心」的思想，並進而展開出「自性彌陀」的觀點，而成「禪淨雙修」的理論基礎之一。三、「理事無礙」，這是華嚴宗「理事無礙法界」的思想，以為「唯心淨土，自性彌陀」是在「理」上說；而在「事」上，實有西方極樂世界和阿彌陀佛，禪者不可「執理廢事」。四、「法界圓融」，這是華嚴宗「事事無礙法界」的思想，以為東方娑婆世界和西方極樂世界，都是法界中無量世界中的兩個世界，二者無礙。因此，求生西方淨土，即是求見「唯心淨土」。

「禪淨雙修」的流行有下面兩大原因：一、「三教同源」思想的流行。「禪淨雙修」的提倡者，大體也是「三教同源」的提倡者。隨著「三教同源」的流行，「禪淨雙修」也流行起來。二、大批禪僧的提倡「禪淨雙修」。

作者簡介：楊惠南，臺灣大學哲學系教授，主要著作有：《印度哲學史》、《禪思與禪史》、《惠能》、《當代佛教思想展望》等。

一、《六祖壇經》中的『唯心淨土』

禪宗和淨土宗，曾有一段相互批判的歷史。禪、淨二宗的爭論，源自《六祖壇經》（下文簡稱《壇經》）^{〔一〕}裏的『唯心淨土』思想。《壇經》論及淨土的地方如下：

世尊在舍衛城中，說西方引化，經文分明，去此不遠。若論相說，里數有十萬八千，即身中十惡八邪，便說是遠。說遠為其下根，說近為其上智。人有兩種，法無兩般。迷悟有殊，見有遲疾。迷人念佛求生於彼，悟人自淨其心。所以佛言：『隨其心淨，即佛土淨。』使君東方人，但心淨即無罪。雖西方人，心不淨亦有愆。東方人造罪，念佛求生西方；西方人造罪，念佛求生何國！凡愚不了自性，不識身中淨土，願東願西；悟人在處一般。所以佛言：『隨所住處，恒安樂。』使君但無不善，西方去此不遠。若懷不善之心，念佛往生難到。^{〔二〕}

引文可以歸納為下面幾個重點：

一、淨土經論曾說西方極樂世界，離開我們所居住的娑婆世界，有『十萬八千里』^{〔三〕}；但所謂『十萬八千里』，並不是指空間性的實際里數，而是指內心中的『十惡八邪』。若能超越這十惡八邪，即能往生極樂世界。這是劉宋·曇良耶舍所譯的《佛說觀無量壽佛經》（《十六觀經》）之所說『阿彌陀佛，去此不遠』^{〔四〕}的原因。

二、『下根』人將極樂世界視為『遠』（在十萬八千里外）；而『上智』者，則把極樂世界了解成『近』（在內心）。這意味只有下根人才會求生西方淨土。

三、『迷人』念佛求生西方極樂世界，『悟人』則『自淨其心』。這是《壇經》有關淨土的最重要觀點。《壇經》引述姚秦·鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》（卷上）·佛國品裏的經句：『隨其心淨，即佛土淨。』^{〔五〕}來強化這一被後人稱為『唯心淨土』的觀點。

四、『自性淨土』一詞的間接提出：其實這是『唯心淨土』更深一層的意義，也是其後『自性彌陀』一語的濫觴。《壇經》雖然沒有直接採用『自性淨土』一詞，但却明文說到：『凡愚不了自性，不識身中淨土，願東願西；悟人在處一般。』在這裏，『唯心』的『心』字，被界定為『自性』。在《壇經》中，『自性』一詞的意涵相當複雜，但『本性清淨』和『能生萬法』則和淨土有關^{〔六〕}。由於萬法都是『自性』所生，因此，西方極樂世界自然也是『自性』所生。而由於『自性』本性清淨，因此，由『自性』所生起的西方極樂世界，也是本性清淨的淨土。在這種意義之下，西方極樂世界其實『近』在『自性』（心）之中；『念佛求生』西方極樂世界，也成了『凡愚』的行爲了。

綜觀以上四點，《壇經》的『唯心淨土』思想，不外下面幾句：淨土經論所說的西方極樂世界，其實就在我們『心』（自性）中。我們的自性心，本性清淨，却被煩惱所覆蓋；只要清淨自性心中的『十惡八邪』，讓它恢復本來面目，即是極樂淨土的顯現。因此，上智者並不求生西方極樂世界；只有凡愚下根之人，才會求生西方極樂世界。

其中二、三兩點，把求生西方極樂世界的淨土行者，視為『下根』、『迷人』。這成了後代禪僧批判淨土宗的理由之一。例如，天如惟則禪師《淨土或問》，即說：『多見今之禪者，不知如來之了義，不知達磨之玄機，空腹高心，習為狂妄。見修』

淨土，則笑之曰：「彼學愚夫愚婦之所爲，何其鄙哉！」^{〔七〕}明·宗本《歸元直指集》卷上，也引述辯秀律師的話說：「不達禪宗之人，或云念佛是權門小教。」^{〔八〕}可見視淨土行爲凡愚、下根之行，乃禪門的定見。而第一點的「阿彌陀佛，去此不遠」，以及第二、四兩點的「唯心淨土」和「自性淨土」，可以合並討論。在「自性淨土」「唯心淨土」的命題之下，第一點成了自明的道理。也就是說，西方極樂世界不是「遠」在「十萬八千里」之外，而是「近」在每一個人的「心」裏，「自性」裏。既然「近」在「心」裏，就不必求生外在於西方的淨土了。

在這裏，我們看到《壇經》引述了《維摩詰》所說《經》裏的經句——「隨其心淨，則佛土淨」。該經卷上《佛國品》，說到實現「菩薩淨土之行」的德目，共有十七種：直心、深心、菩提心（以上三心）、布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧（以上六波羅蜜）、四無量心、四攝法、方便、三十七道品、迴向心、說除八難、自守戒行不譏彼闕、十善。而其結論則是：「若菩薩欲得淨土，當淨其心。隨其心淨，則佛土淨。」^{〔九〕}結論所說，即是有名的「唯心淨土」。

《壇經》的淨土思想，顯然和《維摩經》的這段經文，有密切關聯。後代的禪師們，也依照《壇經》所引述的這段《維摩經》經文，來建立批判淨土宗的理論。相關文證甚多，現在僅舉其中幾個例子：

（一）元·普度《廬山蓮宗寶鑑念佛正派》卷三，曾引述寂室大師「○『淨土實見』說：『不修淨業者云：游心禪定，悟性真宗。或聞說淨土，必曰淨土唯心。我心既淨，則國土淨，何用別求生處！』」^{〔一〕}

（二）宋·王日休《龍舒增廣淨土文》（卷一）·淨土起信

禪淨雙修的類型及其理論基礎

（五）說：「世有專於參禪者云：『惟心淨土，豈更有淨土！自性彌陀，不必更見阿彌！』」^{〔二〕}

（三）明·妙叶《淨土十要》（卷七）·寶王三昧念佛直指（卷上）·呵謬解第三說：「但後學淺陋，莫得指歸……尋門未得，異見多途。遂將禪宗六祖大師《壇經》說淨土處，暗地搏量，隨語生解。便謂本無淨土，不必求生。」^{〔三〕}

（四）清·道霽《淨土旨訣》說：「但近代參禪不得旨者，每執自性彌陀唯心淨土之說，不信此淨土法門。甚至廣煽邪說，教壞人家男女，不惟自誤，亦復誤他。」^{〔四〕}

（五）清·濟能《角虎集》（卷下）·佛日石雨方禪師說：「夫掃淨土者，大抵引心淨土淨之說，以爲惟心淨土已耳，豈更有一土，爲吾所往生乎哉！」^{〔五〕}

從以上五段引文，可以證明《壇經》所引《維摩經》「唯心淨土」的經文，確實被後人拿來作爲批判淨土宗的理由。

二、禪淨雙修的幾個類型

針對禪師對於淨土宗的這些批判，淨土宗人以及一些禪門人物，提出「禪淨雙修」的說法，作爲回應。「禪淨雙修」的說法，有下面幾種類型：

（一）籠統型的「禪淨雙修」

這一型態的「禪淨雙修」，僅籠統地提出禪、淨不衝突、不矛盾，或禪、淨可以雙修的呼籲，而未明示具體的修行方法。例如，傳說是唐末、五代高僧——永明延壽禪師（九〇四—九七五）所作的《禪淨四料簡》，即屬這一類型。《禪淨四料簡》的

全文如下：

有禪無淨土，十人九錯路；陰境若現前，瞥爾隨他去。
無禪有淨土，萬修萬人去；但得見彌陀，何愁不開悟。
有禪有淨土，猶如戴角虎；現世為人師，當來作佛祖。
無禪無淨土，鐵床並銅柱；萬劫與千生，沒個人依怙。^{〔六〕}

其中「有禪有淨土……當來作佛祖」一句，即被視為「禪淨雙修」思想的典範。『戴角虎』，頭上長着角的老虎，益形威武，比喻「禪淨雙修」者，必定是一個「現世為人師，當來作佛祖」的大解脫者。其中「角虎」一詞，後來還有人採用它，作為書名《角虎集》^{〔七〕}，那是一部記錄「禪淨雙修」之高僧、大德的傳記。

其次，元·普度《廬山蓮宗寶鑑·念佛參禪求宗旨說》，也引宋朝雲門宗僧慈覺宗頤禪師（約一〇二〇—一一〇〇）的『念佛參禪宗旨』，說：

慈覺頤禪師云：念佛不礙參禪，參禪不礙念佛。法雖二門，理同一致。上智之人，凡所運為，不著二諦。下智之人，各立一邊，故不和合，多起紛爭。故參禪人破念佛；念佛人破參禪。皆因執實謗權，二皆道果未成，地獄先辦。須知根器深淺，各得所宜。譬如營田人，豈能開庫；開庫人，安可營田！若教營田人開庫，如跛足者登山；若教開庫人營田，似壓良人為賤。終無所合也。不若營田者且自營田，開庫者且自開庫，各隨所好，皆得如心。是故念佛、參禪，各求宗旨。溪山雖異，雲月是同。可謂處處綠楊堪繫馬，家家門首透長安。^{〔八〕}

引文說到了下面三個重點：（一）修行的「方法」固然有禪和淨的「二門」不同，但透過這不同的「二門」，所證入的「（道）理」，却是「一致」的。（二）「上智之人」，不執著於空、有「二諦」^{〔九〕}，因此不會把禪（空）、淨（有）二宗視為不同之理。相反地，「下智之人」則「各立一邊」；若不是站在空諦的立場，主張參禪是究竟的「實」法、淨土是不了義的「權」法，就是站在有諦的立場，以為參禪只是「權」法，念佛往生才是「實」法。（三）禪、淨二宗適宜不同根器的衆生，應該像「營田人」和「開庫人」各司其職一樣，相安無事，「各求宗旨」。

在此，繼永明延壽的《禪淨四料簡》之後，我們再次看到禪、淨二宗並行不悖的說法。

然而，這一說法，似乎有將禪、淨二宗，視為不同之「二物」，然後將這不同的「二物」，加以和會的嫌疑。紫柏真可（一五四三—一六〇三）的俗家弟子錢士昇，在其《蓮宗寶鑑序》當中，就曾站在慈覺宗頤禪師的觀點上，更進一步提出禪、淨二宗沒有分別的主張：

禪、淨二門，分祖各幟，幾同敵國矣！慈覺頤禪師，有營田、開庫之喻，各隨所好，皆得如心，亦方便和會之談耳。二物可會，若本非二，和會奚為！夫禪有如來禪、祖師禪。祖師禪且置。佛語禪那，華言靜慮，所謂八禪八定也^{〔一〇〕}。念佛三昧曰一心不亂，都攝六根，淨念相繼，非禪定耶？……極而言之，念本無念，佛亦無佛，能念空，所念亦空。如來禪即祖師禪也。……明乎即淨即禪，衆聖一揆。而後釋子分張門戶，譬之祖宗房屋，原只一間，而子孫於中墻壁夾斷，插籬種棘，不相往來，其為執迷顛倒極矣！……而又何禪淨之分別為耶！^{〔一一〕}

錢士昇說了下面四個重點：（一）禪、淨二門並非「二物」，因此沒有「和會」的問題。（二）『如來禪』指經論裏所說的『四禪八定』^{〔二二〕}，它和強調「一心不亂」^{〔二三〕}、都攝六根，淨念相續的『念佛三昧』，並沒有甚麼不同。（三）『如來禪』即『祖師禪』。（因此，與『如來禪』相同的『念佛三昧』，也就是『祖師禪』。）（四）禪、淨本一家，分家是後代佛門不肖子孫『分張門戶』的錯誤結果。

和錢士昇同樣看法的是，滿益大師的弟子——淨直，在他所撰寫的《寶王三昧念佛直指·跋語》^{〔二四〕}當中，曾回憶說：

淨直向讀雲棲大師法語，便知有淨土法門。然猶謂淨業與禪，正如春蘭、秋菊，不妨各擅其美。未知淨業即是無上深妙禪也。自丁亥冬，登祖堂，禮滿益大師，聞禪、淨不二之談，謂不惟不可分，亦且無待合。雖慕之而竊疑之。今讀此《念佛直指》，方信滿師實非臆說，兼信永明大師《四料簡》語，直不我欺。^{〔二五〕}

籠統型的『禪淨雙修』，並沒有提出具體的修行方法；但却給具體的『禪淨雙修』法門，一個堅固的理論基礎。在這個理論基礎上，具體的方法才得以開展。下面即是一些具體『禪淨雙修』的方法：

（二）只管念佛的『禪淨雙修』

雲棲株宏（蓮池大師，一五三二—一六二二）曾說：『古謂參禪不礙念佛，念佛不礙參禪。又云：不許互相兼帶。』^{〔二六〕}從『不許互相兼帶』一語，可以看出：仍然有一些主張『禪淨雙修』者，保持『只管參禪』或『只管念佛』的修行方法。

式。『只管參禪』的『禪淨雙修』，我們會在下面『參究念佛』的『禪淨雙修』一節，詳細討論。現在先來看看甚麼是『只管念佛』的『禪淨雙修』？

元代普度《廬山蓮宗寶鑑》卷二曾收錄一篇名為《攝心念佛三昧調息法門》的文章，裏面引述《大集經·賢護品》、《坐禪三昧經》、《人天寶鑑》（南宋曇秀編）等經論當中，有關『禪淨雙修』的經文和偈語^{〔二七〕}。而在文末，則提倡一種在『數息觀』的禪法當中，念阿彌陀佛的修行法門。該文說：

今此攝心念佛，欲得速成三昧，對治昏（沉）、散（亂）之法，數息最要。凡欲坐時，先想己身在圓光中，默觀鼻端，想出入息。每一息，默念南無阿彌陀佛一聲。方便調息，不緩不急。心、息相依，隨其出入，行、住、坐、臥，皆可行之，勿令間斷。常自密密行持，乃至深入禪定，息、念兩忘，即此身心與虛空等。久久純熟，心眼開通，三昧忽爾現前，即是唯心淨土。^{〔二八〕}

然而，在數息觀中念佛，如果是禪法，也只是『如來禪』，而不是後代禪師所提倡的『祖師禪』^{〔二九〕}。因此，這種『禪淨雙修』，就不是宋明以來禪、淨二宗文獻當中所說的『禪淨雙修』。下面只管念佛的例子，才是名副其實的『禪淨雙修』：

清代濟能《角虎集·空谷景隆禪師傳》曾引明朝臨濟宗楊岐派僧空谷景隆禪師（一三九三—一四六六）的『示修淨土語』，說：

優曇和尚，令提『念佛的是誰？』汝今不用此等法，只平常念去，但令身心閑淡，默念不忘。靜鬧閑忙，一而無二。忽然觸境

遇緣，打著轉身一句，始知寂光淨土不離此處，阿彌陀佛不越自心。(一九)

引文一開頭的「優曇和尚」，指《廬山蓮宗寶鑑》的作者元朝僧普度（？——一三三〇）。『令提「念佛的是誰？」』，乃普度教導弟子「禪淨雙修」的法門。有關這點，我們會在下面《「參究念佛」的「禪淨雙修」一節，詳細討論。目前我們要注意的，是空谷景隆所提倡的「禪淨雙修」，是一種「只平常念去」的方法。也就是只管念佛，不用參禪的「禪淨雙修」法門。

其次，由於參究「萬法歸一，一歸何處？」公案，因而開悟的明朝臨濟宗僧漢月法藏禪師（一五七三——一六三五），也提倡一種他稱之為「追頂念佛法」法門，那也是一種教人只管念佛的「禪淨雙修」法門。漢月法藏說：

……持經次於持咒，持咒次於作觀，作觀次於持名，持六字不如持四字。蓋於持名減省，易於成功也。然持名之法，撥珠課誦，又涉泛濫。雖念而寬，不得成就。須是極力四字佛名，一句追一句，一聲頂一聲。若一日乃至七日，念至虛空粉碎，五蘊冰消，謂之一心不亂。(二〇)

另外，慈山德清（一五四六——一六二三）禪師，也曾提倡一種「單提一句彌陀過日」的「禪淨雙修」法，這同樣是只管念佛的一種。

佛祖修行之要，唯有禪、淨二門，兼以萬行莊嚴，是為正修行路。比來學人，參禪者多被邪師過謬，引入邪見稠林，墮我慢魔，

增外道種，是大可憂！……是故老人極力主張淨土真修，最為要妙。然念佛雖易，世人不知，都輕視為尋常。殊不知為真實出生死之要路。但不知念佛時，須先將自己胸中一切煩惱妄想、貪瞋癡愛、種種雜亂念頭，一齊放下。放到無可放處，單提一句彌陀過日。能如此用心，念到臨命時，一心不亂，便是超生死淨土之時節也。(二一)

在明末高僧雲棲株宏的眼裏，只管念佛的「禪淨雙修」法門，似乎是在無法修行「參究念佛」的情形下，所不得已而採行的方便法門。他在一封回答信徒問題的信裏，曾這樣說：

「今念佛者，即在念佛上參。依舊是一門，非二事也。若參究不便，則驀直念去。」(二二)引文明白說到，只要在「念佛上參（究）」，則禪、淨、依舊是一門，並不是「二事」。但是，如果無法做到這點——「參究不便」，那就採取「驀直念（佛）去」——只管念佛的方法。從「若念究不便……」一句的語氣看來，「驀直念（佛）去」顯然是不得已而採行的方法。

但是，明末曹洞宗僧佛日石雨明方禪師（一五九三——一六四八），却有不同的看法。他把念佛法門分成漸、頓、漸中漸和漸中頓等四種。甚麼是「漸念（佛）」？石雨明方並沒有說明。而「頓中漸念（佛）的人」，即「參究念佛」。我們將在下文詳細說明。「頓念（佛）的人」，則是：「直下持名，或一日，或七日，念得一心不亂。」其次，「頓中頓（念佛）者」，「也不管你西方、東方，也不管你靜念、念心，只要一句念得著，便是好手」(二三)。四種念佛中的「頓」和「頓中頓」，都是只管念佛的法門。石雨明方用「頓」、「頓中頓」二詞，來稱呼兩種只管念佛的法門，而用「頓中漸」一詞代表「參究念佛」，顯然有標榜