

第四届中日佛教学术交流会议 论文摘要

(中文版)

1992 年

中国佛教协会



第四届中日佛教学术交流会议

论文摘要

(中文版)

1992 年

中国佛教协会



第四届中日佛教学术交流会议

主题 《中国佛教的传统与创造》

时间： 1992 年

11 月 9 日（星期一）

11 月 10 日（星期二）

地点： 中国 北京

参加国： 中国・日本

主 办： 中国佛教协会

目 录

佛教的优良传统及其发展	隆莲 (1)
(中国佛教协会副会长、中国佛教文化研究所特约研究员)	
道绰禅师的圣净二门判	
——“中国佛教的传统与发展”之一幕	藤堂恭俊 (7)
(日本佛教大学文学部教授)	
中国佛教禅净双修的传统	佛源 (11)
(中国佛教协会常务理事、广东省佛教协会副会长)	
善导净土教的思想特色	高桥弘次 (16)
(日本佛教大学文学部长)	
试论善导大师关于净土的三种心	王新 (23)
(中国佛教协会常务理事、中国佛教文化研究所副所长)	
关于传统与创造	高桥弘次 (29)
(日本佛教大学社会学部长)	
慧远建立庐山教团的理论与实践	王雷泉 (34)
(上海复旦大学哲学系主任兼教授)	
白毫观在中国的展开	福原隆善 (43)
(日本佛教大学文学部教授)	
藕益大师净土思想研究	业露华 (47)
(上海社会科学院宗教研究所副研究员)	
七寺所藏古逸经典群籍与中国佛教	落合俊典 (53)
(华顶短期大学助教授)	

佛教的优良传统及其发展

隆 莲

“求实”是佛教的优良传统。释迦世尊菩提树下成等正觉，初度五比丘，转四“谛”法轮，“谛”便是“真实不虚”，便是“实”。从小乘的“谛”发展到大乘极致的“一实相印”，也只是一个“实”字。众生愚迷，可见皆妄；如来大觉，所见皆真。背迷合觉，去妄存真，始名为佛。“佛”字不只是梵语的音译，本义通“拂”通“逆”、通“戾”（亦作“捩”，皆是扭转义），逆生死流，转迷成悟，转识成智，转凡成圣，转染成净，乃名为“佛”。识是积习相沿习非成是的错觉，智乃断惑证真背生合觉的真知。三转十二行法轮，开宗明义第一句教训便说“此是苦汝应知！”“此”指的什么？就是众生和他们所依存的环境。三界无安，犹如火宅，所以说“此是苦”。不是太悲观消极了吗？事实如此，回避现实，掩耳盗铃，强颜欢笑，总不是明智的办法。佛对于“苦”的定义是“逼迫性”，有矛盾就有逼迫。矛盾普遍存在，逼迫普遍存在，苦也就普遍存在。而突出的矛盾，就是无常。故佛说苦谛的四相——无常、苦、空、无我，以无常为首。苦谛的第一相，突出了时间的作用。一切有为法，皆随逐时间之流而刹那生灭。不断的生灭，便是事物自身不断的矛盾、逼迫。长江后浪催前浪，一切有为法，都受无常法则的约束而没有自由，这就是逼迫，这就是苦。佛说“无常故苦”，苦的原因，就是无常；苦的内涵，主要就是无常。东方圣人演周易，用来概括万有，也只说变易就是不易，等于说无常就是永恒真理。这一普遍真理，凡夫生死于其中而永劫不悟，安之若素。大觉世尊发生死之秘奥，示世间之真象，破众生之迷执，匡愚迷之颠倒，溯法本源，穷法实相，故得称为觉者。

佛见众生，受无义苦，皆由无知，于世界人生，持颠倒见，起颠倒行，自投苦海；所谓无常常倒，苦谓乐倒，无我我倒，不净净倒。故以正智，破其倒见，揭发无常苦空无我之正知，破除常乐我净之错觉。于斯倒见，谓之为惑，谓之为染，为生死因；悟斯倒见，谓之为智，谓之为净，为解脱道。如人噩梦，梦觉苦空；如人病狂，狂歇病愈。复其正常，别无所获，故曰“无智无得”。如是清明正智，谓之“般若”，这佛自觉觉他之内涵，圣智之内证，正道之金绳，狂热之甘露。释迦出世，数千年来，哲人辈出；扬清去浊，去伪存真，肝脑涂地，梦寐以求者，唯此一大事。

由明辨是非，慎拣邪正，孰为应断之惑？孰为应证之真？于人法二种无“我”之所“无”，见深见浅，各求其是，百花齐放，于是衍为印度佛教史之二十部。大

法东来，荟周秦争鸣之百家，触孔孟独尊之一贯，踵事增华，又衍为中华八宗十宗十三宗的佛教史。成为我国文明的不可分割的一部分，人类共有精神财富的宝藏，而使中国成为世界佛教的摇篮。贯穿其中心的，无处不是这些宗师哲匠求智求真的崇高精神，和艰苦卓绝的劳动成果。作为当今的佛教徒，这难道不是我们应该继承的优良传统吗？这是五明之中的内明，是“佛学”不共的专业。其余四明皆内外所共，非佛学所“专”然由内明的成就，可促进四明，又非他宗所能及。

四明中的工巧明，包括了自然科学和社会科学的全部，农工商学政治军事无所不包，而于自然科学中穷宇宙成坏之始末，社会科学中究人心治乱之根柢，尤为穷源达本、启幽发微。文殊为七佛之师，号为大智泉源。佛学，也就是智慧的科学。

于声明中，“佛以一语音说法，众生随类各得解”。乃至以无说而说，而无所不说，为说法王，四辨无碍，于法自在。马鸣龙树，鸿编巨制，隽语连篇，流风东被，渊明灵运，摩诘香山，东坡山谷，以禅入诗，以诗弘法，脱结安之结习，见冰雪之灵源，于诗域中别开天地，犹菩萨明处之余事。

于因明中，开正智之户牖，定思维之准绳，树辩证之初基，求共识之轨式，三支七论，穷幽探微。五论四宗，含英漱玉，尚蕴藏于藏传佛典中而未广流传者，比重甚大，应成一宗。但破不立，以破为立的方式，尤为符合辩证思维精神。在人类文明中，仅因明一科，佛教已作了空前的贡献。

在医方明中，佛教所发明的人身奥秘，为一切解剖化验所不能及。佛教以禅定发掘培养人体特异功能，使低级的物质生理，升华为高级的神通妙用。过去的自然科学偏于发掘人体以外的大自然规律。而于人人本具的人身一小天地，自己的七尺之躯的发生发展与消亡的规律，很少人自己过问。到了疾病缠身，才到处找高级医院求方乞命，头痛医头，脚痛医脚，隔靴搔痒，以病试药。即使误于医药，也只能平心静气的理解“医有割股之心”。今日气功治病，已有一定成效，但亦未免于流弊。如何能发扬佛教禅定的优良传统，从人体物质与精神两方面双管齐下，转变和提高人类身心素质，使最后一两个世纪内，得到一个大飞跃，佛教的优良传统，是应该能够作出贡献的。

以上所述四明，佛教没有把它们当成自身专门的特长，是与非佛教徒所共学的，故称之为“外”。同时，也因为它们的主要课题，不是以专门研究内心世界为对象，别于“内”明，故名为“外”。“内明”称为“内学”，亦即研究内心的学术系统。它近似于心理学而又超出于一般心理学。因为佛教把大自然的一切现象，划归了统帅业果规律的阿赖耶识范围。内之根身，外之器界，凡世人所谓物质的世界，唯识论者把它们都划归阿赖耶识。物质的世界，是阿赖耶识的不可转移的业力的体现，所以物质是有情生存和它的生活环境的基础，不能任意转移。在佛教

说，这就是众生随业受报，定业难逃不能任意转移之所在。通过阿赖耶识，就可以说，天地与我并生，万物与我同体。科学家说物质是第一性的。佛教作了进一步的探索，说业力是第一性的，物质世界，是由业力决定的。定业不可转，所以物质有客观存在的规律，不能随人的主观愿望为转移。自然科学通过内身和外界的物质关系而认识现前的世界。佛教是通过禅定的训练，使六根转变，产生超越一般现前人类的特殊认识能力（即天眼天耳等），它们可以超越时空限制而发挥其认识功能。天眼天耳可不受一般物质和时空的限制，天眼宿命可不受时间的限制而预见未来，追溯过去。他心可以涉及他人内心的精神世界。由此，通过定力发掘各人潜在的这些功能，便可以扩大视野，突破时空，见所未见，闻所未闻。众生三世因果，随业受生的现实，才能现前观见，如掌中果。为什么那些声闻圣众那样怖畏生死，正由于他们通过禅定，引发了神通，现见了轮回诸苦。如果他们不见轮回，只见人死神灭，何须勤修三学，勤求出离，不都成了无事忙吗？佛说四谛，先说“此是苦、汝应知”，“此”就是生死轮回的客观现实。众生无始以来醉生梦死，众未发现支配自己的规律，故名为迷。佛不但发现此规律，而且能掌握，适应驾驭，超脱此规律，故名圣者。

业果于轮回也不过是自然规律，由于它不是一般人感官随时都能接触，所以便为众人所误解怀疑以为庄生寓言，齐东野语，痴人说梦，怪力乱神。我们没有依戒定慧，起闻思修，实践实验，便断言其为虚诞，为妄作。这也是片面武断而不符合求知求实的精神的。人为万物之灵，应为客观世界的主宰，物质文明，利用厚生，诚为社会发展之基础。但若无精神文明统帅之，物质文明可反为祸源。苏联核大国之地位，一落千丈，其罪岂在核弹头，只在利用核弹头者的动机，背离了解放人类的崇高理想，颠倒至此，徇欲忘身，见利忘义，愚不可及。佛法主张以智慧穷宇宙秘奥，以慈悲摄众生为一体，悲智双运，普渡众生，尽未来际，为理想之极果，名之为佛。一切利用厚生的物质文明，都安立为工巧明，列入菩萨学处，非不重视。但佛学称为内明，称为心学。断惑证真，转染成净，方为本分首要所在。孰为应断之惑，孰为应证之真，印度的部派，中土的八宗，藏传的四宗，都以此为分水岭。他们对于生死秘奥，不敢苟同，故自成一家之言，不能与魏晋清谈等量齐观。特别是藏传佛教，小大空有，纳于四宗。小乘之有部经部，大乘之唯识中观，中观又分自续应成，界畔井然，破立分明。纲举目张，循序渐进。最后以诸宗正见，皆为求真理者始终应学之梯航，而非割裂之门户，与汉传一乘圆教之义，异曲同工，不谋而合。尤足见真理为人类公有之财富，各民族所共享、共宝。重洋绝塞，惊沙巨涛，不可分割。百花齐放，万派归宗，佛日增辉，法轮常转，佛法前途光明无量。《法灭尽经》，应非了义。

藏传佛教论法住不住，作随机说。其土众生发愿，愿法久住，正法即住。人

能弘道、非道弘人，人心向背，可占法运。佛法蕴育精神物质两种文明的优势，在炎黄华胄奋翼腾飞的今日，理应有所裨益，有所建树。佛教发展的关键，主要是人，释迦世尊，菩提树下，成等正觉，从禅定出，便去寻觅逃避的五个侍者，转四谛法轮，建立了南瞻部洲第一个僧团。佛为僧制戒，每结一戒，必标十义。首揭“摄取于僧”，结归“正法久住”。住持正法，谁肩其任？主要是出家僧团。出家僧团担负着“令僧欢喜，令僧安乐，未信者信，信已增长，难调者调，惭愧者安，断现有漏，断当有漏”的一系列任务，最终是达到“正法久住”。佛的悲心，众生的愿望要“久住”的是“正法”，不是“非法”或“相似正法”。这便是“佛教”的开始。

“佛教”与“佛法”常被用为同义语，严格的说，它们有不同的内涵。佛法是客观存在的真理，不以人的意志为转移。若佛出世，佛不出世，法性常住，佛教是通达佛法真理的觉者，以真理教化众生的设施。说法四十九年的内容，经律论的巨著，僧团的建立，诸宗的流衍，皆属於教，亦称为法。佛教是佛法的外壳，佛法是佛教的内涵。所以，我们常常把二者作为同义语。严格的说，应有所区别。信奉佛法者的教团，代表佛法，称为佛教。信奉佛法，加入教团的人，称为佛教徒（亦即七众佛弟子）。教团和教徒为佛法的体现者，广义的也就称为佛法。同时也被称为宗教，和宗教徒。随着时代的迁移，社会的演变，佛教的教团逐渐发生变化，佛法的素质逐渐淡化，非佛法的因素，逐渐渗透。于是佛法逐渐向末法靠近，佛教逐渐背离了佛法的精神，而向一般神道设教的方向倾斜。佛教徒的民主组织，变成了宗教团体，佛教徒礼拜的对象，徒法轮，佛足印，而太子，而相好庄严，而观音，而佛母，而护法，而明王。出家佛教徒的经济，也从三衣钵钵不食残宿次第乞食的乞士，演变到王臣供养，再演变到印度的僧团有法产，中国僧团有庙产。封建社会一切政治的，经济的因素，都使佛教发生了变化。出世间的佛法，成了世间的宗教。这是若干年来佛教向它的反面倾斜的过程。禅宗的祖师们，见不得这种倾斜，毅然决然走向深山老林，刀耕火种，自食其力。冀图脱离社会政治经济的羁绊，向镢头下讨个分晓，这种革命精神，果然给汉传佛教带来了新生命。从不事生产乞食生活来摆脱经济的束缚，进步到以自食其力来脱离社会经济的束缚，是僧团的一大飞跃。从以不净观等来断除身执我见进步到以体力劳动来断除身执我见；从单调的说法度生，进步到从劳动中体现布施、爱语、利行、同事，实行四摄，饶益众生。禅宗是佛法的一大革命，到后来走上丛林经忏化，实非祖师始愿所及，经忏化的佛教，宗教色彩特别重。佛教学者说法法非宗教，就是要使智慧为本源的佛教，从以神权为主体的迷信分离出来，划清界线。佛教不能以光辉灿烂的智慧王冠在众生中出现，却披上黯淡的封建外衣来迎接新时代，此有识之士所以杞忧也。世亲菩萨慨叹“正法沦亡已至喉”，现已至口

至耳无说无闻，虽非绝无，而成仅有。凤毛麟角，比例太小。欲发展佛教优良传统，必须大兴讲学之风，使七众弟子，咸了然于佛教宗旨之所在，涤瑕荡垢，去伪存真。挽随俗波靡之颓风，远如来圣教之真貌。三无漏学，不可缺一。

唯佛一人，以一切智，方能制戒。佛涅槃后，以戒为师。别解脱戒，摄取于僧，必不可少。皈依法，不损恼有情，一切波罗提木叉，依此而立。与一切有情皆和平共处，何能于人类发动战争。毗尼作持，众羯磨法，开会议表决之先河，为民主集中的典范。利和同均，不蓄私财，为大公无私的趣向。所以佛法可以与社会主义相协调，乃至世界大同，亦能适应，佛所制成波罗提木叉，亦有崭新的时代精神，况菩萨戒，丛林共住，寺庙管理，规章制度，皆不能不以戒为依。以戒为依必不违法，故今日选管理寺庙人才，必不能脱离戒学，特别是别解脱戒。佛所制成，符合时代精神，以脱离别解脱戒为进步，其结果适得其反。

戒学主要为身语轨范。佛学称为心学，应以治心为先。治心之法，在于定学。定学调心调身，方便众多，四禅八定，秩序井然。佛世比丘，日课不离禅诵。高僧传中习禅一篇，多载神异，其断证功德不可测，独以神通有相见重于人。由有通慧，方能亲见众生流转实相，缘生现实，方能现量观见，深信不疑。烦恼习气，方能深入涤除。强身却病，乃其余事。欲发现观智慧，必依禅定。所谓密宗，主要属于定中观想，以修定为正修。观境变幻多方，气象万千。引发积习而施断除，净不净观，间杂诡异。如来度生，善巧无方。称为外道密，其迹近似，其义实非。末世众生，烦恼炽盛，法门施設亦异常情。以毒攻毒，以嗔断嗔，变化万端，不可方物。末法见疑，亦何足怪。

断惑证真必依实智。正定不成，实智何依。佛说十二因缘三世因果，皆依现量亲见而说。当时三十六师，无敢非议，以其皆有通慧，同见共识，故无异词。后世定学销沉，神僧异人，希世罕遇。散见简册，皆以为齐东野语，怪力乱神，摒之四夷，不屑一顾。致人身如意之宝，蕴藏无尽潜力，悉归丘壑，尽成灰烬，自锢于短视之穷乡，无远瞩遐征之壮志。朝菌不知晦朔，夏虫不可语冰。正见既无，邪智斯起。小人牟利，大盗窃国，枕核弹头而堆视苍生，挟海洛因而偷越边塞。苟安槐梦，嗤抱杞忧。宁居火宅，耻向化城。皆由正见不生，遂使迷途难返，欲出生死，必断无明，二种我执。欲断我执，必先明确我执所缘之境，方可有的放矢，加以破除。藏传无我见，以大小空有，分为四宗。正量部以一常自在的我空为无我，有部经部以独立实物有空为无我，唯识以能所二取空为真实；中观二家：自续派许诸法名言有自性胜义无自性，应成派许诸法名言亦无自性而一切因果作用不失。应成派主张只由能破，就能引生对方通达“所立”的比量智，亦即“实际理地一法不立”，“百尺竿头悬崖撒手”。与禅宗证悟，若合符契。而以前前诸宗为悟入后后之方便，不舍一法，亦符一乘圆教之旨。

自如来立教，不离禅诵；乃至竹园鹞岭，那烂陀寺，长安译场，无不大兴讲学之风，令学者深入如来法海。达摩东来，倡直指人心，见性成佛，棒喝交驰，解粘去缚，丛林法律，学者如林。又以净土一宗，横超三界，普摄群机。虽历经劫难，而真理在人，至今大好神州，佛日重辉，法轮再转，琳宫紺宇，胜境名山，气象一新，有目共观。正法流传，在于应众生机，满众生愿。大悲利物，正智破惑，如来圣教，不但能与人类文明，齐步前进，且应如持地菩萨，拥旧先驱，为世界和平，扫清道路。瞻望前途光明无量，佛教优良传统的发展，是由它本身素质决定的。

道绰禅师的圣净二门判

——“中国佛教的传统与发展”之一幕

藤堂恭俊

本文拟就道绰禅师（562—645）的圣净二门判，来看一下中国佛教的传统与发展中的一个场景。

佛教传入中国之后，在其受容的历史过程中，自南北朝时代至隋唐时代，形成了涅槃、三论、天台、法相、华严等诸宗。众所周知，这些宗派由其所属各宗的祖师，各自建立了独立的教相判释。

佛教创始人释迦佛的教说，在其入灭以后，随着历史的发展和在向各地传播的过程中，内容多样化了，同时也产生了相互矛盾对立之处。在形成这些涉及多方面内容的教说的历史发展过程之中，不知不觉地，西域某地信奉小乘佛教的传道者带来的小乘经典，或西域某地信奉大乘佛教的传道者带来的大乘经典，传到了中国。这样，本来在印度，西域各地流行的系统各异的佛教，被横七竖八地任意地带到了中国而流传了。也就是说，中国佛教徒无意之中接受了基于小乘经典的小乘佛教和基于大乘经典的大乘佛教这种本来有着不同传承过程的大小乘佛教。但是，中国的佛教徒当初并不区分小乘和大乘，对带来的经典一概视为释迦所宣教说而加以接受和信奉的。在这样的接受佛教的情况下，中国佛教徒面临的课题究竟是什么呢？中国佛教徒对相互矛盾对立的教说视为释迦一佛所说，他们究竟是如何理解的呢？此外，他们各自将所信奉的经典看作为释迦教说中最高最完善的内容，究竟是如何解释的呢？对于这些问题的回答，那就是教相判释。中国佛教徒所取教相判释的立场决非是一致的。也就是说，他们站在各自宗派的立场上，对释迦一代教说，采取不同的姿态不同的方法，从而形成了各宗独自の教相判释。如三论宗的二藏教判，天台宗的五时八教判，法相宗的三时教判、华严宗的五教判等。

在这些教相判释之中，贯串其始终的是，各宗从本宗的立场，对释迦一生所宣教说判定其内容上的深浅，胜劣的不同，并依照其说时的前后排定序列，将本宗所依经典的优胜性来确立其在释迦一代教说上所占的地位。换句话说来说，也就是以本宗的立场为前提，来分类整理释迦一代教说，使其组织化、体系化，从而显示出本宗所依经典的优越性。这也就是所谓“择教”^[1]，即对经典进行拣选，予以区别、挑选。这种方法就是教相判释中的一贯的特征，也就是传统。

在教相判释中作为传统而始终一贯的这种“择教”的具体方法，我想以天台智顗（538—597）所立的五时八教判，特别是对其中表示说时顺序的五时判来加以具体说明。最初的华严时，是释迦佛以成等正觉的自内证来说《华严经》，这是只对上根菩萨而说，对声闻来说尚不能理解。其后，为适应听闻者的程度，而渐次说小乘《阿含经》（鹿苑时），说《维摩》、《胜鬘》等经（方等时），说《般若经》（般若时）。这样，教说的内容从低而高，使听闻者的理解能力不断提高，最后而说表示一乘真实，久远成佛的《法华经》（法华涅槃时）。

不对人而言的教说是不行的。问题是教说如何对人而言。五时判中，最初的华严时，因不考虑听闻者的理解力而直说《华严经》，听闻者就分成了解知不解的两派。将华严时的教说定为顿教，而将鹿苑、方等、般若三时的教说定为渐教。渐教与顿教不同，是适应听闻者理解能力的教说，其教说的内容在不断提高。因而听闻者逐渐接触较高内容的教说，理解能力也就不断提高，最后得以理解《法华经》的教说。这样在此过程中听闻者也就不得不被弹诃、被淘汰。从听闻者的立场出发所说的五时判，可以说是一种尖子主义的教判，只有那些尖子才能理解释迦最终说法中最高教说的《法华经》。渐教是适应各种听闻者理解能力的教说，也只不过是为了养成理解《法华经》能力的一种手段，一种远其目的的过程。渐教中听闻者的理解能力逐渐被调整，由未熟知向熟知发展，因教说内容而被划定等级的听闻者，也由低等级向高等级进升。因而这些听闻者只不过是适应教说而被类别化了的人，抽象化了的人。“择教”的教判，虽然不能极端地说是无视于人的教判，但也不得不说，它没有把握住生活在苦恼现实中的尚未意识自我烦恼的人们的状况。

而打破这种教相判释传统的不是别人，正是道绰。道绰生于北齐武帝河清元年（562），出生于并州（山西省太原）。575年他14岁时出家。翌年12月并州被北周占领，武帝（643—678）大力废佛，直至宣帝大象之年（579）4月佛教重得复兴。

道绰亲身经历过废佛。后来研究、讲说大乘《涅槃经》。不知何时，曾师事慧瓚（536—607），并加入其教团，奉行戒律并坐禅。隋炀帝大业五年（609）在并州石壁玄中寺看到记有昙鸾（476—542）嘉端的碑文，于是回心净土教。其时道绰四十八岁。

其后，道绰日诵佛名七万，劝化道俗数量念佛，讲《观无量寿经》二百遍，著《安乐集》二卷，宣扬净土教。善导（613—681）、道抚等名僧皆曾师事过道绰。

道绰树立了打破教相判释传统的新的教判，即圣净二门判。概括地说，圣净二门判的特征就是“计（合）机”^[2]（“计”的含义加上“合”的含义之后的变化）教

判，也就是思虑分别（计）人的自身的素质，而来断定其适合哪种教说的一种教判。这是与上述“择教”教判泾渭分明的教判。道绰是在树立五时八教判的智颚二十五岁那一年诞生的，智颚是在道绰三十六岁那年去世的，因此道绰有可能接受过智颚的教相判释。道绰在四十八岁回心净土教，圣净二门判不用说是在智颚去世之后成立的。

道绰在其所著《安乐集》卷上第一大门中说：

明教兴所由，约时被机，劝归净土者，若教赴时机，易修易悟；若机教时乖，难修难入。^[1]

强调了教说、信奉教说而实践的人（机）和作为实践场所的时代，社会（时）三者的相应一致。三者相应一致了，教说和人、时代、社会同时生存，以维持教说的生命。这就是道绰的基本倾向，也是他研究释迦一代教说的态度。因而这就同仅以教说的深浅胜劣而作判断的教相判有着一定的距离了。

《安乐集》第三大门具体说明了圣净二门判的内容，即道绰在作二门判时，设立了“轮回无穷”的回答，以此而作详细说明的：

问曰：一切众生皆有佛性，远劫以来应值多佛，何因至今仍自轮回生死，不出火宅？^[4]

所问的是出离之道。对此问的回答是二门判，以此表明在释迦一代教说之中寻求出离轮回要道的众生的求道精神：

答曰：依大乘圣教，良由不得二种胜法，以排生死，是以不出火宅。何者为二，一谓圣道，二谓往生净土。其圣道一种，今时难登，一由去大圣遥远，二由理深解微，是故大集月藏经云，我末法时中，仪仪众生起行修道，未有一人得者。当今末法，现是五浊恶世，唯有净土一门可通入路。是故大经云，若有众生徒令一生造恶，临命终时，十念相续，称我名字，若不生者，不取正觉。^[5]

这就是在净土门上的出离之要道。

道绰把住了轮回不断的迷惑的众生中即使是一生造恶的人，把住了为求出离而修行的末法时的五浊恶世，从而将与这种人和时相应一致的教说，归结于基于阿弥陀佛第十八念佛往生愿的净土教上。

道绰在这里所说的时，不仅是在时间的范畴中对释迦佛和末法时的人作了断绝，而且说明了现今现代已是不能依成正觉的释迦佛身口意三业而受教导的时代，从而也可理解为佛和人之间的人格关系的断绝。这样一来，在现今的这个地上，没有佛。这就是道绰末法观的基本点，也是不得不仰望西方极乐净土中永远之佛即阿弥陀佛救助的原因所在。更是基于一生造恶的最劣之人是因历经轮回而沦为末法时生于五浊恶世之中的这种宗教的自觉性。

很明显，道绰是从时和机的不离的关系上来论述的。从这一角度出发，道绰对当时佛教界所作的佛道修行进行了如下说明^[1]，即亲身证得大乘佛教实践理想即真如实相第一义空的似乎没有一人，修行小乘佛教而行阿罗汉果的也似乎没有一人，而持五戒行十善的却甚稀少，似乎都是一些起恶造罪之人。因而所有的人都应牢牢把握自身本有的素质能力，以求时机一致的出离之道，而来修行。道绰就是这样来宣扬净土教的。总的来说，道绰立足于机，指出“今时众生即当佛去世后第四五百年（中略）机浮浅暗愚”（第一大门），“当今凡夫，现名信想轻毛（中略）亦名外凡夫，未出火宅”（第五大门），因而是“身内三毒三障无边”（第一大门），专取相（劫相）（第一、二大门），指的正是轮回生死的众生。

道绰对这样的众生提示出圣净二门之中他们所应选择的出离要道。即他在第七大门“明此彼修道用功轻重而获报真伪者”一段中，指出圣道门的出离要道，在此娑婆世界若行六波罗蜜，不满一万劫是不能出离的，而断见修二惑、断三恶趣、绝人天因果，因是渐次断除，需要长时修行。与此相比，若以阿弥陀佛第十八愿，上尽一形，下至十念，无不皆往，一到彼国，即入正定聚，其功与在娑婆世界修行一万劫相等。指出“若得往生弥陀净国，娑婆五道一时顿舍”，明确了念佛往生净土教的“横截”的特征。

道绰对时、机、教三法相应的净土教，指出是“可通入路”。这里所说的“通入”不仅是末法五浊恶世中人可“通入”，也可理解为适应于法灭之后的人和众多起恶造罪烦恼具足的人。^[2]

总而言之，圣净二门判是基于时机教三者相应一致的基础上而成立的。一九九五年是道绰一千三百五十年远忌之年。这一时机教三者相应一致的观点，也许可以成为中国佛教协会《法音》杂志提倡的“人间佛教”的基准吧。

注：

[1]、[2] 法然《要义门答》（《黑谷上人语灯录》卷三所收，檀王本117页）

[3] 《大正藏》四十七卷四页上。

[4]、[5]、[6] 《大正藏》四十七卷十三页下。

[7] 《大正藏》四十七卷十八页下——十八页上。另外，第十一门中有“一得往生，三学自然胜进，万行普备”之语。

[8] 法然《往生大要钞》（《黑谷上人语灯录》卷第一所收，檀王本39页）

中国佛教禅净双修的传统

佛 源

印度佛教自部派分裂以来，教义愈演愈繁，经院哲学的气味愈来愈浓厚，虽然从哲学史、思想史的角度来看，思维成果斐然，但作为一种负有社会教化职责的宗教，教义艰深，名相纷纭，典籍浩瀚，便无法被广大民众所接受，难以在民间扎根，这是佛教弘传中一个致命的问题，佛教于十三世纪在印度本土绝迹，这不能不说是一个重要原因。

佛教入华后，中国佛教大德们对印度佛学经过长期的整理研究，开辟了具有中华文化特色、堪以针治印度佛学艰深烦琐之弊的法门——禅、净二宗，这两宗的特质，是将大乘佛法的精髓，总摄于简易切实的圆顿修持法门，充分表现出中土本有的儒、道二家之学尚简重行的传统，因而能适应本地的民族文化心理，得以经久流传，自唐代以来风靡社会，成为中国汉传佛教的主流，至今仍表现出茁壮的生命力。

净土宗依“净土三经”等，主张依阿弥陀佛果地所成就的本愿功德，仗他力摄引，于临临终时往生西方极乐世界，从此长诀三戒，永出生死，在彼土依诸胜缘成就神通方便，再回入此世界度化众生。其修持是在孝养父母，受持三皈，具持众戒发菩提心的基础上，修以阿弥陀佛及其眷属、净土庄严为观境的念佛三昧（念佛禅）。念佛禅有观想念佛、观像念佛、持名念佛、实相念佛四种修法，以持名念佛下手最易，摄机最广。往生净土的关键，是深信切愿，对阿弥陀佛的功德及念佛必定往生净土一事确信无疑，往生西方这誓愿万难挽，如此则不但修成念佛三昧必能往生，即仅于临终时十念念佛，亦蒙接引，要之，此宗以信愿念佛求生净土之一行，总摄了佛教千经万论，诸乘诸宗所欲解决的中心问题“了生死”、吸聚了人们的临终关怀，终极托付和宗教感情，其法涉理甚深，而又至为简易。一句“南无阿弥陀佛”，即不识字，难通经论的村夫农妇，无不能持；不仅出家僧尼能在静坐中持，即在家佛教徒，于闲忙静闹，营生办事之隙，亦可以修持，而往生净土一事，即见道证果之人，亦不能出其范围，正所谓“普摄三根，广被群机”，被称为与经论中所说三乘修道通途有别的“易行道”。不仅净土中人主张弘扬，即天台、华严、三论、法相、律、禅、密诸宗大德，也多以往生净土为归宿，兼弘净土。天台宗所修四种三昧中的常坐、常行两种三昧，皆属称念阿弥陀佛名号的念佛禅。

禅宗则标榜“教外别传”，不立文字，直指人心见性成佛，其实质是将大乘道

的修行，总摄于一直下调心与真如相应的“祖师禅”，以“丈夫自有冲天志，不向如来行处行”的气概，力图当念解脱，顿悟成佛。可谓最握得释迦牟尼佛法之心印，又具有中土传统文化风格的圆顿法门。其法虽接上根利器，但修学可不藉闻思读诵，不拘事相仪轨，即不识字的村夫农夫，亦可契入。

禅、净二宗，禅宗主自力解脱，入门扫荡一切，逢佛杀佛，逢祖杀祖，“佛”之一字，亦无安立之地，并以疑为门径，有“不疑不悟”之说。净土宗则依赖他力救度，以深信为前提信阿弥陀佛，西方净土实有不虚，一念单提，孜孜念佛不辍，两家的路子似乎是南辕北辙，风格回然相异，似难兼修或融通。两家人中，互相是非，尤禅宗人贬净土者，不乏其徒。但这只是浮面的浅见，若深入两宗的底里，则可见在理论和修持方法上，两家不但可以融通，而且禅宗人兼修净土，还有其必要性。

从大乘究极义理看，禅宗所欲明见的自心佛性或心性、自性，乃真如、实相乃至佛的同义语；净土宗所念的阿弥陀佛，梵文原义为无量光、无量寿，是对真如、实相的形象化、人格化的表述，净土中说“自性弥陀，唯心净土”，谓阿弥陀佛、西方净土即是自己心性的显现。依此理，净土宗中把禅宗的祖师禅归于念佛禅中专念自性佛的实相念佛一类。禅宗门下，历来参禅者多，开悟者少，即使开悟，也只是找到了个“安心”的处所，解决了信解的问题，并非究竟成佛了脱生死，尚有烦恼习气须渐修以断除。唐汾山灵祐禅师说：“可中顿悟正因，便是出尘阶渐，生生若能不退，佛阶决定可期”，强调顿悟自性者尚须渐除旷劫烦恼习气。若烦恼习气有丝毫未尽，便不得即生解脱，还须向六道中受生，难保证出胎不迷、生生不退，欲图即生解脱，尽快成佛，尚须兼修念佛，求生净土。唐代百丈怀海禅师示众法语中即说：“修行以念佛为稳当”，他制定的《百丈清规》，规定津送亡僧，须为其念佛，祈愿其往生西方净土。净土宗所修念佛禅的高层次，也须观佛法身、观实相，明见自心佛性，乃至见道证果，才能得上品往生。在修持方法上，禅宗的祖师禅参究话头，与净土宗念佛禅持佛名号，在实质上有一致之点，实相念佛与祖师禅更为相近，因此，禅净二宗完全可以兼修，可以融通。

自五代佛学集大成者——禅门法眼宗永明延寿禅师提倡参禅者兼修净土以来，禅净双修蔚成风气，禅净双融，成为中国佛学发展的一个重要趋向。永明延寿参禅开悟后，为主万善齐修，趋归净土，撰《神栖安养赋》等弘扬净土法门，他自己日诵佛号十万声，被后人尊为净土宗第六祖，传为他所撰的《禅净四料简》谒，强调禅宗人必修净土，对后世禅宗的影响颇大，其偈云：“有禅无净土，十人九蹉路，阴境若现前，瞥尔随他去”，意谓参禅即使彻悟，烦恼多尚未断除，若不修净土，十人中有九人要于中阴境迷惑，随所现烦恼而受生于天道中，只有“有禅有净土”，参禅开悟开兼修净土，才十拿九稳，“现世为人师，来生作佛

祖”，有如猛虎生脚，无所畏惧，即使不参禅而专修净土（“无禅有净土”），也可“万修万人去，但得见弥陀，何愁不开悟”。

此后禅宗中人参禅开悟后兼修净土，及从禅归净、力弘净土者，不胜枚举。如此宋临济宗匠死心悟新禅师，便常劝修净土，谓“参禅人最好念佛，根机或钝，恐今生未能大悟，且假弥陀愿力，接引往生。”曹洞宗人潜修净土者更多，著名的真歇清了禅师，谓“洞下一宗，皆务密修（净土）”，有“乃佛乃祖，在教在禅，皆修净业，同归一源”之说。云门宗巨擘契嵩、义怀、宗本，皆兼修净业，劝人念佛。宋代名居士中，如丞相张商英、侍郎王古、给事中冯楫等，皆于参禅开悟后归修净土。元代最著名的禅师万松行秀、中峰明本、天如惟则，皆弘净土，明本撰有净土诗百八首，有“禅外不曾谈净土，须知净土外无禅”之句；惟则撰《净土或问》谓“合五家之宗派，尽天下之禅僧，无有一人不归净土者。”明代以来名禅师兼弘净土者更为普遍，明初最负盛名的禅师楚石梵琦，自幼兼修净土，后名其室曰“西斋”，撰《西斋净土诗》倡导念佛。临济宗下的空谷景隆、密云圆悟、雪峤圆信、汉月法藏，曹洞宗下的寿昌慧经、永觉元贤、博山元来、觉浪道盛等大禅师，无不力弘净土。明末四大高僧莲池、憨山、紫柏、藕益，皆曾参禅有悟，皆弘扬净土，莲池、藕益专弘净土，被尊为净土宗的八、九祖。清代彻悟禅师参禅开悟后，居京西红螺山资福寺专弘净土，被尊为净土宗第十二祖。现代禅宗泰斗虚云老和尚，亦融通禅净，劝人老实念佛，谓“参禅与念佛，在初发心的人看来是两件事，在久修的人看来是一件事。”

禅净融通，可溯源于大乘般若经中的一行三昧，一行三昧是一种以“法界一相”即真如、实相为所观境的禅定，《文殊说般若经》说从称念佛名入一行三昧之法云：

“欲入一行三昧，应处空闲，舍诸乱意，不取相貌，系心一佛，专称名字，随佛方所，端身正向，能于一佛念念相续，即是念中，能见过去未来现在诸佛，……如是入一行三昧者，尽知恒沙诸佛法界无差别相。”

意谓以无分别心专称一佛名字，便能于定中见十方三世诸佛，尽知诸佛共同的法身理体——实相，亦即明见自心佛性。按此，则净土宗人所修的持名念佛，念至功深力极，即可达禅宗所期的明心见性，如《楞严经·大势至圆通章》所说：“不假方便，自得心开。”禅宗四祖道信，即依《文殊说般若经》一行三昧，教人“并除三毒心、攀援心、觉观心念佛，心心澄寂，更无所缘念”，识无所缘念、平等不二的心即是如来真实法性之身。五祖弘忍及其门下北宗系的神秀、南山系的宣什等，皆依《文殊说般若经》，以称念佛名为明心见性的人手门径，其法虽然涉于因定发慧路，没有“随方解缚”的南宗禅来得直截痛快，被南宗人斥为“法门是渐”，但其法毕竟宗依佛经，亦属顿悟禅，自有其适宜于某类根器的价值。