

禪淨合一 流略

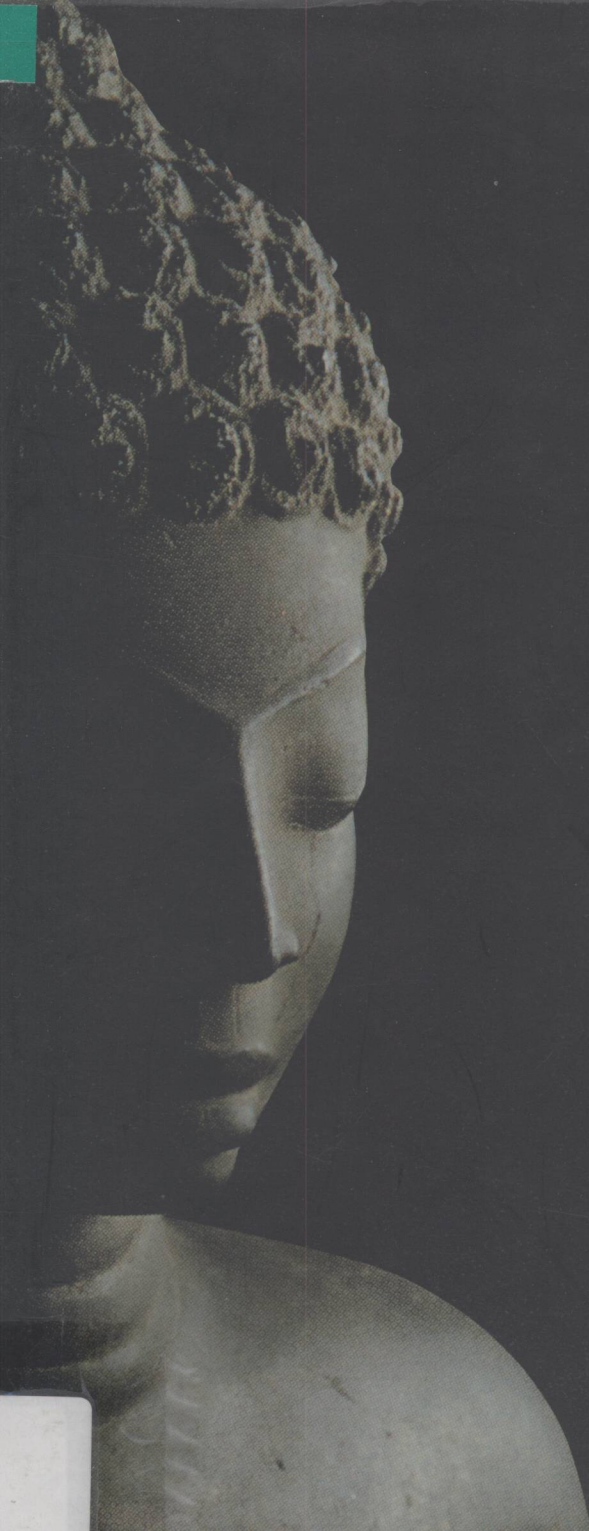
顧偉康 著

現代佛學叢書

傅偉勳・楊惠南主編



東土圖書



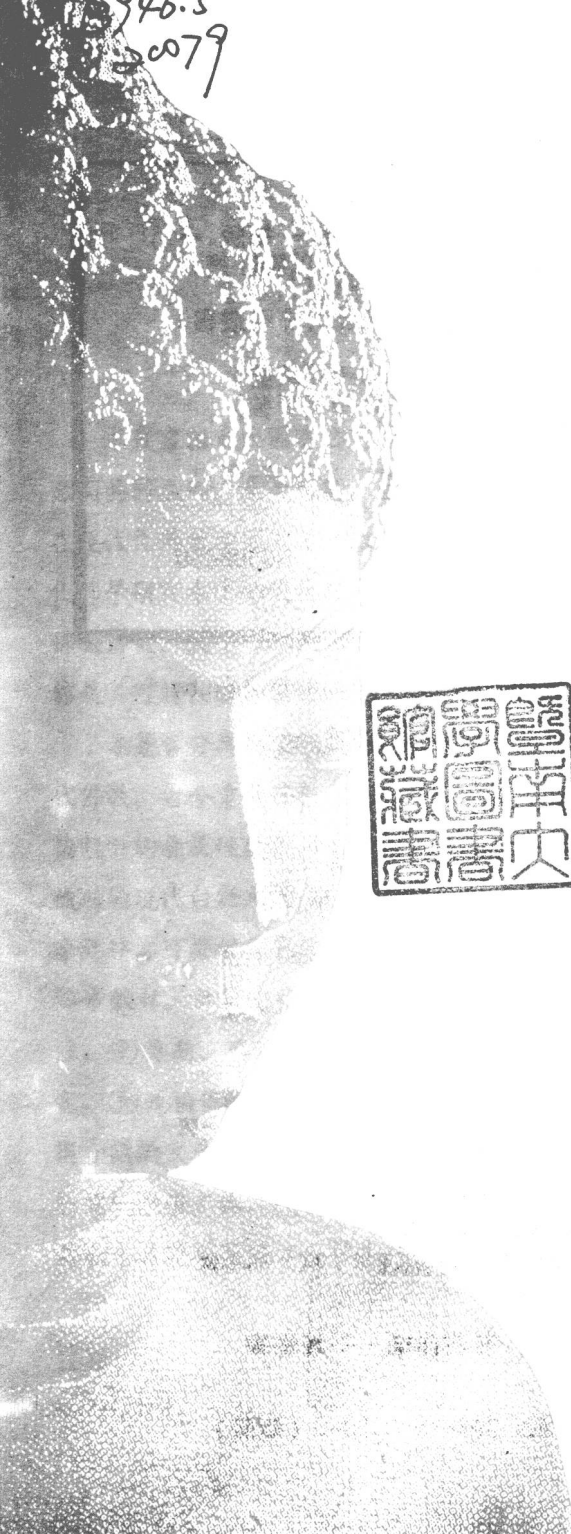
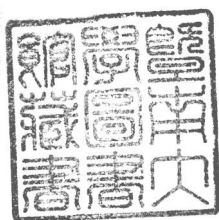
港台書

禪淨合一 流略

顧偉康 著

現代佛學叢書

傅偉勳・楊惠南主編／ 東土圖書公司



禪淨合一流略／顧偉康著．--初版．--

臺北市：東大發行：三民總經銷，
民86

面；公分．--(現代佛學叢書)

參考書目：面

ISBN 957-19-2130-0 (精裝)

ISBN 957-19-2131-9 (平裝)

1. 佛教-中國-歷史
2. 禪宗-歷史
3. 淨土宗-歷史

228.2

86008650

國際網路位址 <http://sanmin.com.tw>

◎ 禪淨合一流略

著作人 顧偉康

發行人 劉仲文

著作財產權人 東大圖書股份有限公司
臺北市復興北路三八六號

發行所 東大圖書股份有限公司
地 址／臺北市復興北路三八六號
電 話／五〇〇六六〇〇
郵 撥／〇-〇七一七五——〇號

印刷所 東大圖書股份有限公司

總經銷 三民書局股份有限公司

門市部 復北店／臺北市復興北路三八六號
重南店／臺北市重慶南路一段六十一號

初 版 中華民國八十六年十一月

編 號 E 22053①

基本定價 伍 元

行政院新聞局登記證局版臺業字第〇一九七號



ISBN 957-19-2130-0 (精裝)

《現代佛學叢書》總序

本叢書因東大圖書公司董事長劉振強先生授意，由偉勳與惠南共同主編，負責策劃、邀稿與審訂。我們的籌劃旨趣，是在現代化佛教啟蒙教育的推進、佛教知識的普及化，以及現代化佛學研究水平的逐步提高。本叢書所收各書，可供一般讀者、佛教信徒、大小寺院、佛教研究所，以及各地學術機構與圖書館兼具可讀性與啟蒙性的基本佛學閱讀材料。

本叢書分為兩大類。第一類包括佛經入門、佛教常識、現代佛教、古今重要佛教人物等項，乃係專為一般讀者與佛教信徒設計的普及性啟蒙用書，內容力求平易而有風趣，並以淺顯通順的現代白話文體表達。第二類較具學術性分量，除一般讀者之外亦可提供各地學術機構或佛教研究所適宜有益的現代式佛學教材。計畫中的第二類用書，包括(1)經論研究或現代譯注，(2)專題、專論、專科研究，(3)佛教語文研究，(4)歷史研究，(5)外國佛學名著譯介，(6)外國佛學研究論著評介，(7)學術會議論文彙編等項，需有長時間逐步進行，配合普及性啟蒙教育的推廣工作。我們衷心盼望，關注現代化佛學研究與中國佛教未來發展的讀者與學者共同支持並協助本叢書的完成。

傅偉勳 楊惠南

自序

寫完全書，回過頭來寫序，很自然地捫心自問：此書何緣而來？乘何緣去？

從來文人著述，屬功名大事，所謂「萬般皆下品，唯有讀書高」是也。至清人龔自珍云「著書都為稻粱謀」，掙不到功名，至少還能謀生。而今呢？無論中外，除了少數暢銷書作者，要靠寫書維生，一定是清苦不堪言——至於從事非科技之純學術研究者，寫的書有人肯出，已經是上上大吉了，哪兒還敢奢望功名利祿！

既然這樣，為什麼還要如此執著，拚命地寫呢？

如果換一個立足點，從寫作的自由度看，情況正好相反。若為功名，限止最多——不但文章有規定的程式，連寫的字也有一定之體（龔自珍就是因為寫不好「館閣體」，始終科場不得意）。至於內容，更是不可越雷池一步，非要代天地立命、代聖賢立言不可，否則的話，不要說功名，連性命也成問題。退而言之，不涉政治，純看市場反應，則作者為讀者所左右——非得揣摩人心，窺測潮流不可，或一味應順時世，或故作驚人之語……此中甘苦，非身歷者不知。唯有於名於利都絕望者，倒是沒有任何外來的束縛，他所遵守的，僅是該研究領域的「遊戲規則」；然而正因是唯一的「內在制約」，他方能與研究對象全然地融為一體——其作品所反映的，全部是他的學識、境界

和學術人格。

所以，一本著作的成功，有時是因為上達天聽，有時是因為普得民心，有時是因為自得其樂……就此而言，在象牙塔中孤芳自賞，不一定是壞事；文化的進步、學術的發達，也需要這種人格。遙想當年，唐詩之盛，前無古人，後無來者。賦詩取士的科舉制度固然是原始推動力之一，但最根本的原因當是寫詩成為一種世風時尚——唐代的知識分子思考問題時，腦子裡涌現的，大概也是詩歌。能夠流芳百世的詩歌，絕對是作者有感而發，而不是考場上的應制詩。同樣的理由，太多的政治考量，太多的市場意識，現代中國始終出不了文藝和學術巨匠！

然而，若無特殊的社會氛圍所造就的特殊讀者群，一般而言，寫作的自由度，絕對是與讀者數量成反比的。君不見，毛澤東的「雄文四卷」，欽點的編選者沒有半點自由，卻擁有雄視全球的發行量和讀者數；而哲學家金岳霖先生的《知識論》，有幾個人知道此人此書？說來慚愧，從師承上說，我還算是金先生的「再傳」，但我也僅是「翻」過太老師的巨著，而非「讀」過。

由此反觀這本《流略》，同前一本《禪宗六變》一樣，寫得是很「自由」，但讀者的數量呢？我實在不敢奢望。所以，實在很感謝三民書局，居然願意連著出版二本拙作。古人云：人生得一知己足矣！我復何求！

顧偉康

一九九七年十月

於紐約莊嚴寺內

禪淨合一流略

目次

《現代佛學叢書》總序

自序

前言1

第一章 本是同根生3

第一節 大法東來之載體3

第二節 混沌初開的漢魏禪法8

第三節 中國化佛法之起步——道安16

第二章 禪淨之歷史淵源25

第一節 南與北——名相化與般若化25

第二節 禪淨二宗的歷史源頭——慧遠、道生35

第三節 宗派的自覺——達摩、曇鸞45

第三章 開宗立派71

第一節 同中有異，異中有同71

第二節 禪宗的「生死事大」78

第三節 淨土宗的「生死事大」	89
第四章 宗旨宗風	121
第一節 宗派成立之後	121
第二節 教外別傳	129
第三節 念佛往生	154
第五章 禪淨合一的先驅	165
第一節 圭峰宗密——重立經典之權威	165
第二節 永明延壽——一心為宗，萬善同歸	176
第三節 永明延壽的「四料簡」	183
第六章 禪淨合一之大勢	197
第一節 禪淨合一的內在依據	197
第二節 合流之後	202
尾 聲	237
後 記	245
參考書目	249

前言

佛教入華，總的趨勢是走了一條中國化、生活化的道路。原始印度佛教出世、虛無、否定的特色，逐步地被改造為入世、有為、肯定的中國佛教。法藏(643-712)於《華嚴經傳記》中稱其「雖閱舊聞，時懷新志……遂立教分宗」^①；宗密(780-841)於《禪源諸詮集都序》中說佛教發展「造論釋經數千萬偈，觀風化物無定事儀」^②；正是中國佛教之自覺的典型。吸收和改造，成為前後期中國佛教史的不同傾向和特色，前期以開宗立派為頂點，後期以禪淨合一為主流。

禪宗和淨土宗，由合而分、由分而合，幾乎可以涵蓋二千年中國佛教史的主流。描述和解釋這一歷史過程，乃是本書的目的和任務。

這是一個很大課題，以往的研究闡述可謂兩多兩少——以信徒的身分實踐、宣傳多，以學者的身分研究、分析少；個案、局部的陳述描寫多，整體、全面的意義分析少。

在弘法的立場上看，禪淨合一乃是宋明以還中國佛教發展之大勢。就佛教徒個人而言，如何才有真正的定慧修持、究竟解脫，而從先輩的實踐中獲得經驗教訓，乃是把握佛法真諦的必由之路。就佛教總體而言，前要總結繼承歷代高僧

① 法藏《華嚴經傳記》。(《大正藏》2073)

② 宗密《禪源諸詮集都序》，卷1。(《大正藏》2015)

2・禪淨合一流略

大德的心得體會，後要展視預見佛教在當代世界前途趨向，要回應時世變遷，在當代的發展壯大中同時維持佛法的純真，回顧歷史更是展望未來的首要任務。

在研究的立場上看，對禪淨兩家的立宗源由作異同比較，對禪淨合一的依據意義作全面分析，回答諸如「極端自力成佛的禪宗與極端他力成佛的淨土宗何以合流」等重大理論和實踐問題，乃是中國佛教史研究不可缺少的一環，更是理解中國文化和中國佛教之特色的重大課題。

歷史研究從來就是種種解釋，故不同的對象、不同的研究角度，必然有不同的分類、分期法。緣此主旨，本書大膽地置一般的中國通史及中國佛教史的分期法於不顧，將自漢末至近代的一部禪淨流變史分為六期，一一道來，故名之曰：禪淨合一流略。

第一章 本是同根生

第一節 大法東來之載體

追溯佛法東傳的源頭，任何一本佛家史說或佛學論著，都必然提到漢明求法故事。漢明帝永平年中，遣使往西域求法，似為僧俗兩界所公認的佛教入華之始。其最早的沒有爭議的記載，當是東晉袁宏(328-376)《後漢紀》卷十「永平十三年」所錄：

初，帝夢見金人長大，頂有日月光，以問群臣，或曰：「西方有神，其名曰佛，其形長大，陛下所夢得無是乎？」於是遣使天竺，而問其道術，遂於中國而圖其形象焉。

很明顯，這是最典型的把一切歷史都歸結為帝王史的傳統史說。更有甚者，以尚古崇上為文化特徵的中國人，任何事物愈古愈好，於是乎，佛教早在秦始皇、孔子甚至於大禹時代就傳入了中國；似乎唯有如此，佛祖才勝過任何人而是世界上最偉大者。

事實上，如同任何宗教、文化傳播一樣，佛法入華是一

個過程，再發達、精確的歷史記錄，都無法確定是哪一個人在哪一天把佛教傳入了中國，因為歷史上本來就不存在這樣的一個「點」。

作為一種宗教，佛教是一整體的存在，一巨大的、複雜的運作系統：它既是觀念系統（教義和神譜），又是行為系統（戒律、禮儀和獻祭）；既是道德和法的規範（制度和戒律），又是物質實體（寺廟、偶像）；既是具有特定心理狀態和生活信條的個體，又是具有特定服飾、制度和氛圍的社會團體……然而它的傳播並不是如有形的物件一樣，組裝完畢、車載船運，一次完成，而是依不同的因緣時機，隨機的、分散的進行。但隨機不是隨意，分散不是無形，同任何宗教一樣，佛教也是一觀念系統支配、指導下的行為事實系統，教義是佛教的神魂、核心，沒有特定教義的支撐和內涵，任何行為、規範、實體都只能是貌似而神離，更可能是外道異端。所以佛教的傳播可以某一部分某一層面先行，但作為靈魂的教義卻是不可缺少的。因此，觀察歷史，佛教的傳播可以通過通商通婚、社交遷移、音樂歌舞甚至戰爭奴役而實現，但其傳播的載體首先是其「硬體」——觀念意識形態、理論形態的教義以經典文字為載體，這是原始佛教史上「四次結集」的理由和意義，更是佛法宏布的根基。大法東來，波瀾壯闊，滾滾二千年，其主流始終是不絕如縷的譯經註經運動。

翻看中國佛教經錄，從《出三藏記集》到《開元釋教錄》，漢魏時代的早期譯經情形，迥異於隋唐以還正規化、格局化、甚至計劃制度化的氣象，原始的記錄加上大量的佚經，給人的印象實是雜亂無章、無跡可尋，恰如日本學者靜俊上野等

著的《中國佛教史概說》所斷言：

像如此的翻譯經典，是當時的西域及印度各地的僧侶，將各自所傳承的東西，毫無秩序帶到中國，故其經典的內容，也無任何的統一可言，多屬片斷的譯，況且翻譯者的本身，對中國語文亦不達練。^①

此言當符事實。但若我們換一角度，從中國文化對印度佛法的選擇著眼——為什麼有的經典佚失了，而有的卻流傳下來了？為什麼有的經典沒什麼影響，而有的卻繹成宗派？這裏或許有章可循。

考諸史籍，漢魏時中國佛教的主流有二：一是安世高（漢桓帝建和二年[148]來華）所傳，一是支婁迦讖（漢桓帝末年〔約160前後〕來華）所傳。安世高堪稱中國譯經第一人，其人於桓靈時譯經達二十餘年，所譯經典隋費長房《歷代三寶記》著錄一百七十六部，唐智昇(668-740)《開元釋教錄》載九十五部，梁慧皎(497-554)《高僧傳》謂三十九部，晉道安(312-385)《綜理眾經目錄》錄三十五部，出入甚大，但其中主要幾部如：《四諦經》、《轉法輪經》、《八正道經》、大小《十二門》、《修行道地》、《明度五十計校》、大小《安般守意經》、《陰持入經》等都流行一時，晉謝敷〈安般守意經序〉盛贊安世高之學：

於時俊乂，歸宗釋華崇實者，若禽獸之從麟鳳，鱗介之

① 靜俊上野《中國佛學史概論》，頁16。

赴螭蔡矣。^②

又有漢末魏初之〈陰持入經注序〉，留下了當時親聽安世高講經而撮取師說為注者的記錄：

安侯世高者，普見菩薩也。捐王位之榮，安貧樂道，夙興夜寐，憂濟涂炭，宣敷三寶，光於京師。於時俊乂雲集，遂至滋盛，明哲之士，靡不羨甘。^③

由此可見安世高所譯小乘經典在漢魏盛弘，彼人佛學巨匠之地位無可懷疑。安世高有弟子嚴浮調、韓林、皮業、陳慧，再傳至康僧會(?-280)於赤烏年間到建業（今江蘇南京）大興佛法，吳大帝孫權為之立建初寺，所譯《六度集經》首開玄風。故說安世高所傳係印度佛法入華的一個源流，當可成立。

支婁迦讖史稱支讖，與安世高同時在洛陽譯經，他之所譯為大乘經典，如《般若道行品》（即小品《般若》，亦名《摩訶般若波羅蜜經》）、《首楞嚴經》、《般舟三昧經》、《無量清淨平等覺經》等，均是中國佛教史上的重要經典。其再傳弟子支謙得寵於孫權，拜為博士，輔導東宮，支謙譯《大阿彌陀經》、《維摩經》、《大般泥洹經》、《瑞應本起經》等，又重譯《般若道行品》為《大明度無極經》，校改《首楞嚴經》和《法句經》，註解《了本生死經》。然而支讖所傳，於當時

② 僧祐《出三藏記集》，卷6，謝敷〈安般守意經序〉。（《大正藏》2145）

③ 僧祐《出三藏記集》，卷6，〈陰持入經注序〉。（《大正藏》2145）

並非顯學，要到魏晉玄風起，般若學大行於時，支識一系於中國佛學的源頭意義，才充分顯現出來。

誠然安、支二系在學統和傳授上大小二乘甚為分明，在時間上漢魏、魏晉前後接續，但在他們同為中國佛學傳播主流的意義上，二者的一個共同點，是值得注意和深究的——他們所傳，均重禪法！

觀察安世高之譯品，大小《十二門》、《修行道地》、《明度五十計校》均為小乘禪經，而大小《安般守意經》更是中華最初盛傳之佛法，故彌天釋道安說之再三：

其所宣敷，專務禪觀，醇玄道數，深矣遠矣。

博學稽古，特專阿毗曇學。其所出經，禪數最悉。

安世高善開禪數。^④

再看支識一系，支識初出之《般舟三昧經》、《首楞嚴經》皆是大乘禪經，同時已有名支曜者，譯出與《般舟三昧經》同本異譯之《成具光明定意經》，自此以後，大乘禪經之翻譯如大江之後浪推前浪，據僧祐(445-518)《出三藏集記》所述，漢晉期間，《般舟三昧經》有二譯，《首楞嚴經》有七譯，《成具光明定意經》有二譯，足見大乘禪法後來居上，洶湧之勢。

「乘」在佛法中本是運載之義，所謂大乘小乘即載量大

④ 僧祐《出三藏記集》，卷5。《大正藏》2145)

小之分，亦即不同的載體之謂。然而我們若從文化史、宗教史的高度上回顧佛法入華的歷史，就不得不消解大小乘的對立——大法東來的載體之「軟體」是唯一的，那就是：禪法。本書所謂禪淨兩家，本是同根生；在中國佛法的源頭上，禪中有淨、淨中有禪，禪即是淨、淨即是禪的立論，即是在此背景中確立和展開。

第二節 混沌初開的漢魏禪法

佛法東來以禪法先行的原因，亦即禪法為佛法宏傳之載體的理由。佛法從而禪法，有大小乘之分。站在教派的立場上，灰身滅智的小乘是「自了漢」，而普度眾生的大乘是活菩薩，二者不可同日而語。但從歷史研究的立場看，大乘以復古為革命，超越了小乘而蘊涵之，大乘是在小乘的基礎上發展而來的，二者實乃同一佛法的二支、二流。故雖然大小乘在信仰意趣、解脫境界、修習方式和習俗禮儀上有很大的區別，雖然在理論構架上，禪法在大小乘中的地位絕然不同（在小乘佛學，禪定屬八正道，與四諦絕然分開，禪法僅是種種修習方法中的一種；到大乘佛學，有般若之認識論，有空之形上學，而三昧則為實踐論，禪定昇華為佛法精義中一獨立的部份、層面，成為把握空及獲得般若之智的唯一手段），但有一根本之點卻是相同的，那就是：禪法的實踐品格及其在佛法中的地位、意義的日益重要。就此而言，大小二乘並無根本區別，藕益智旭(1599-1655)說：

梵語禪那此云靜慮，靜即是定，慮即是慧；靜即止，慮即觀；靜即寂，慮即照；是故定慧也止觀也寂照也皆一體而異名。^⑤

一語道破了禪法在佛法中的實踐品格和意義。以戒資定、以定發慧，禪定乃是一實踐行為，無形的觀念系統，有形的物質實體，唯有寄居於活生生的生命實踐體上，才會有意義和活力。

當佛法向外傳播，所有的佛經脫離了其得以產生的具體歷史環境，一無例外地被認為是佛祖金口所宣，一律平等地被奉為真理（古印度民族在歷史記錄中是沒有時間觀念的），再加上翻譯所必然帶來的語言隔閡和本來就有的文化差異。漢魏時代的中國人所見之佛法，必然是矛盾重重和充滿了疑點的（此乃許多經典屢被重譯的理由和歷代高僧西行求法的原因）。因此，在中國人真正釐清經典所載的佛法系統和消化吸收之以前，精純玄妙的教義，唯有以禪定為載體，才能在異國他鄉再現其生命力和意義；而承襲著絕然不同的文化傳統的中國人，也只有通過禪定，才能真正的理解佛經中到底說了些什麼、才能真正地體會佛法到底是怎麼一回事、才能真正地接受和信仰佛教。特殊的歷史條件下，本來隨緣的翻譯，卻因文化選擇而呈現出規律來——禪法成為中國漢魏佛法的主流。

最初入華的禪法，是一地地道道的「混血兒」。

佛教入華的漢代，本是一個讖緯讖祥、陰陽五行充斥於

⑤ 智旭〈念佛即禪觀論〉。