中國佛教基本性格的演變



荒木見悟著
九州大學名譽教授

廖肇亨譯
中央研究院中國文哲研究所助研究員

一

欲知中國佛教的本質，必須先知道中國思想的本質。中國思想的主流，不用說，當然是儒教。儒家學說，雖然有與時俱進的部份，其主幹爲「人性本善」，也就是性善說。儒教以性善說爲根據的文字俯拾即是，從經典試舉數例觀之：

1.人之生也直，罔之生也，幸而免。（《論語・雍也》）

2.《孟子》（公孫丑上）四端說（原文省略）

3.天命之謂性，率性之謂道。（《中庸》第一章）

4.和順於道德，而理於義，窮理盡性，以至於命。（《易經・說卦傳》）

5.一陰一陽之謂道。繼之者善也。成之者性也。（《易經・繫辭傳》）

以上，出於《易經》的兩句，將人類的實相寄託於天地生成的說法，對後代具有重大影響。根據以上的資料，人類從出生以來，已經具有善的本性，將他正常的發揮出來係人類的道德使命。這種本來性善論雖然本來只是一個命題，但隨著儒教的日漸普及，已成爲中國人不證自明的前提了❶。特別是漢武帝建元五年「罷黜百家，獨尊儒術」以來，至清廷滅亡爲止，事實上橫跨了二千年的時光。其間，中國人在法律的規制之下，被賦與信仰性善說的義務。不過，這裡必須重新注意的是：性善雖然聽起來順耳，但問題是：「善」此一概念的內容究竟是什麼？如孟子所說：人類確實具有反射性的惻隱、羞惡之心。但同時善惡的判定由社會環境、風俗習慣、以及法律制度左右的場合甚多，特別是儒教與政治權力相結合以後，也就是：順從統治當局成爲性善證明的第一義，被視之爲理所當然。孔子、孟子原始儒教的時代，恐怕是自發性的性善，其用意本在建立一個溫暖的人倫共同體，但是一旦交付到掌權者的手中，卻演變成正好成爲無條件接受政令法度的基盤。因此，性善說同時孕育著明暗兩種不同的面向。時而上演兩者相生相剋的葛藤，儒教發展雖然時有曲折，但將人的本性定義爲「善」的本來性善說，老早就爲中國民族的人性觀定位定調了。

二

在這樣精神的土壤之上，佛教從印度傳來。此等異質宗教的傳來，在大陸掀起了各式各樣壯闊的波瀾，籠統來說，一面與中國固有的思想、感覺妥協；另一面，又有

❶關於這一點，本邦（日本）的貝原益軒有以下平實的說明。《尚書》中聖人有言：「惟天地，萬物父母；惟人，萬物之靈。」其言謂：天地唯供給萬物之根本，最大父母。人受天地萬物而生之故，較萬物其心爲明，受五常之性，以天地之心爲心，萬物中品位最爲尊貴者，方堪爲萬物之靈。靈，謂心有明澈之精魂。（《大和俗訓》，卷1）

必要明確表示佛教確實有凌駕於儒教、老莊的地方。何以故？在某種意義上，由於展現出在大陸從未見過的深遠性、超越性，故而吸引了中國人的目光，而得以將其教學思想延伸出去。其中的方法之一就是：佛教展現出其較儒教根底的《易經》更爲優越的形上學與人性觀。道安曾經說：「惟藝文之盛，《易》最優矣。」❷（《廣弘明集》，卷8，〈二教論〉，《大正藏》，卷52，頁138a）但他馬上巧妙地運用《易經》的話語，說：「佛教者，窮理盡性之格言，出世入眞之軌轍。」（同上，頁137a）說佛教窮理盡性的辦法，比世俗的《易經》來得優越，「窮理盡性」一語，某個意義上來說，在佛教的論釋隨處可見，例如曇鸞的《淨土論註》(卷下，〈第五功德門〉，《大正藏》，卷40，843c)中說：「無上者，言此道窮理盡性，更無過者。」善導的《往生禮讚》稱阿彌陀佛爲「窮理聖」(《大正藏》，卷47，444b)，宗密《原人論》的序也說：「推萬法，窮理盡性，至於本源，則佛教方爲決了。」(《大正藏》，卷45，708a)或如「仰尋如來智出有無，豈三皇能測？力包造化，非二儀可方。」（法琳，〈上秦王論啓〉，《廣弘明集》，卷11，《大正藏》，卷52，161b）或如（《易經》是）「導俗之偏典，非通方之大訓。」（蕭子顯，〈御講金字摩訶般若波羅蜜經序〉，《廣弘明集》，卷19，《大正藏》，卷52，236b）或如「但生前死後，繫象之所未明，古往今來，賢聖於焉莫究。」（眞觀，〈因緣無性論〉，《廣弘明集》，卷22，《大正藏》，卷52，256a）等種種的說法。

像這樣宣稱超越儒教的佛教，其人性論是具有怎麼樣的主張？此即爲超越儒教的性善說的本來成佛論。如果以華嚴中的法藏爲例考察的話，他先說：「一切三乘等，本來悉是彼一乘法。」(《華嚴五教章》，卷1，〈建立一乘〉，《大正藏》，卷45，478b)又斷言：「一切衆生皆悉本有清淨佛性……佛性決定本有。」(《大正藏》，卷45，486c）又說：「一切衆生本來無不在如來境界之中。更無可入也。」(《妄盡還源觀》，《大正藏》，卷45，639b）❸

以上這些話語，說明大乘佛教也立足於「本來主義」一無可疑。但像歷代祖師所告誡的那般，誤解「本來」一詞，錯認「本來」一語，正是人類忽然墮落於凡間的根由，也就是從「本來」的世界墜落到「非本來」的世界。關於這個問題，簡潔總括的著作便是《大乘起信論》。也就是說：根據此書，阿賴耶識有「覺義」與「不覺義」，「覺義」就是如來平等的法身，名之爲「本覺」，「本覺」隨染之際，本性會遭到覆蔽，遂爲「不覺」。但是根據「本覺」所具有的內熏習力，產生微覺，稱之爲「始覺」。「始覺」發展之時，還歸心源，與「本覺」合爲一體，也就是說，這裡設定了

❷我國（日本）的日溪法霖也說：「聖學蘊唯在《周易》。」(《日溪獨語》，頁13)
❸雖然有此一說，說《妄盡還源觀》不是法藏的著作，但其爲華嚴系的著作斷無可疑。

「本覺—不覺—始覺—本覺」的圖式，借用《楞嚴經》的話來說，「背覺合塵」就是背離本性，「滅塵合覺」就是再度復歸本性。可以想見，這裡具有一種循環，由於衆生妄念，本性引起自我分裂。另一方面，雖然引起自我分裂，本性也具有還原原始知識的潛在能力。因此，如上所述，循環性之所以成立的原因無他，就是本來性。本來性雖然由於衆生妄念之故有所隱匿，絕不消滅，一如「人因地起，如因地倒」一語，人類正是在本來性的土壤之上，成爲衆生或成爲佛。本來性土壤絕對不生滅變化，超越因果的順序。澄觀說：

> 衆生智慧是佛性因，菩提涅盤是佛性果。然則佛性非因非果。（《華嚴經疏》，卷17，《大正藏》，卷35，630c）

三

以上，主要依據華嚴學，檢視「本來主義」如何浸透到中國人的靈魂深處。若與儒教的本來主義加以比較，兩者之間有何異同？首先應該注意的是：如前所述，雖然先前介紹過見於《大乘起信論》的循環論式，相似的主張，在儒教也可以見到，本來《易經》中所說的元亨利貞、春夏秋冬的循環理論，以一定的秩序象徵天道運行的不滅性，此一過程中，受領天理而生的人類，其最初本性被定義爲善亦是理所當然。以第一節所引用《易經．繫辭傳》中的話爲基礎，朱子如是曰：

> 流行造化處是善，凝成於我者即是性。繼是接續綿綿不絕之意，成是凝成有主之意。（《朱子語類》，卷74，頁24）❹

人類的本性如是生成、如是持續的話，「聖賢千言萬語，只是使人反其固有而復其性耳」（《同上》，卷8，頁5），其復性之說之所以成立，乍看之下，與《起信論》的循環論式具有類似的結構。但是佛教的本來性與儒教的本來性，完全不能一視同仁。

如前所述，儒教的本來主義奠基於性善說，相對於此，佛教則是奠基於眞妄一如說。性善說將「善」與「惡」做絕對清楚的劃分，善的成立必須將「惡」排除在外，善與惡是截然相反的概念，兩者不可能相互結合。而且構成善的內容是仁義禮智、五倫五常，其支持的根由就是「善」本來的姿態。相對於此，佛教以眞妄相即、佛凡一體爲基本原則，並非排除虛妄來確立眞實，而是把「虛妄」本身轉成眞實。排除虛妄的眞實是偏頗的眞實，若殘存與「妄」對立的眞，是無法接近更高層次的「悟」。因

❹參照周敦頤的《通書》，另外，《大學衍義》卷五解釋《易．繫辭傳》以上的話頭曰：「性善之理，然至孟子而益明。然其源實出於此。」

而，正如在佛教學內部，天台的十界互具說就是一個典型的例子，說明：除去「性善」，「性惡」亦隨而去之。在儒家來看，誠然是難以理解的矛盾論法。如捨凡夫則無佛一般，捨妄則眞亦不可得。因有凡夫，故佛之慈悲心乃得以高揚。虛妄熾烈，眞實的作用力度也隨之加強。因此華嚴宗的澄觀對不斷性惡的理由如是言道：

> 言不斷性惡，惡同以心性爲性；若斷性惡，則斷心性；性不可斷，亦猶闡提不斷性善。（《華嚴演義鈔》，卷79，《大正藏》，卷36，619a）

從儒教的角度而看，善惡的區別不明確的話，實際社會就將無法治理，會有這樣的疑問存在。從佛教的角度來看，善惡二分說是將意識停留在分別的世界這樣的批判。

接著，一樣值得注意的事是：佛教的本來主義以空觀爲基盤而成立，如同明鏡一般，不容留下任何世俗的痕跡。相對於此，儒家的本來主義是將仁義禮智、五倫五常、禮樂典章等維持社會生活基本構造的規範意識都藏在明鏡的深處。佛教正因爲充實「空」的體驗，所以任何瞬間的言動，都可以自由地創造敏銳的價值判斷。相對於此，儒教是本來心靈的明鏡，爲名教的根本，所以必須盡一切可能在歷史現實的面向產生的價值判斷不斷反擊。朱子以下這段話可以爲例。其言曰：

> 蓋釋氏不理會常行之道，只要空守著這一箇物事便喚做道。（《朱子語類》，卷62，頁18）
>
> 吾儒萬理皆實，釋氏萬理皆空。（同上，卷124，頁9）

四

以上，就儒佛之間的異同檢視一番，其優劣姑且不論，儒佛的對立在本來性的擂台上互相爭持，也就是說：中國人無論依儒還是依佛，對本來成佛、本來聖人、天人合一等觀念具有深刻的信念，立足在此本來主義的頂端無他，就是禪宗。禪宗正是單刀直入，體認人類的本來面目，以回歸父母未生前的自己作爲第一義的特異宗教。他們以瞬間的決斷希冀能與世尊立足於同格的地位，以「不說一字」否定教相佛教。必須盡可能充足此身，除此以外，別無成佛之道。被視爲達磨著作的《血脈論》如是曰：

> 心即是佛，佛即是心。心外無佛，佛外無心。若言心外有佛，佛在何處？心外既無佛，何起佛見？若欲覓佛，須是見性。性即是佛。若不見性，念佛、誦經、持齋、持戒亦無益處。（《大正藏》，卷48，373b）

如此，至永明延壽時，乃曰：「以心爲宗，禪門正脈」(《宗鏡錄》，卷6，大正藏，卷48，448c)，如此，心之一語在禪門中被賦予無限重任，乃至於成爲關係到迷悟升沈的絕對主體，問題是此處所用「心」的意義爲何？今天的大陸學界將禪定位爲主觀唯心論，以爲禪宗所講的心不過就是自我意識的絕對化，因而，此心對對象的世界，無法充分認識到客觀界的實際樣態，不過只是自我陶醉的世界。這在以唯物論與唯心論對立作爲招牌的政治制度底下也是理所當然的吧。但實際上，禪所謂的心係指主客未分、物心一如的當刻，不應該比附爲單純的觀念論。道元說：「非萬法，無唯心；非無心，無萬法」(《正法眼藏》，〈別本佛向上事〉)，值得與說心境如如之說的澄觀以下這段話相互對照。其言曰：

> 即心了境界之佛，即境見唯心如來。心佛重重而本覺性一。(《華嚴經疏》，卷4，《大正藏》，卷35，526b)
>
> 今學人，只解即心即佛是心作佛，不知即境即佛是境作佛。今明以如爲佛，心境皆如，心如即佛，境如焉非。(《演義鈔》，卷16，《大正藏》，卷36，123c)

也就是說：一心萬法，一念萬年是禪宗常見的套語。更極端說來，吾人的一舉手一投足，一言一行，既不是訴諸末端的知識，也不是在皮相感覺的層面對外界有所回應；也不是在分別意識的境地來採取行動，而是舉個人存在的整體，來挑戰迷誤升沈的抉擇。如此，我動，天亦動；我行，地亦搖；目標在於絕對獨立、創造性、活潑潑的人格。修行雖然極爲嚴格，但若一旦開悟之後，就是花紅柳綠的平常心了。

本來主義如果如是貫徹對現世肯定、人性的謳歌，以對西方淨土的憧憬爲原則的淨土教，其遭受否定，或者被視爲極爲低下的宗教也是理所當然。例如澄觀就對淨土教主張阿彌陀佛僅憑四十八願就能攝護衆生，非他佛之所能的主張加以諷刺，如是曰：

> 不知諸佛行願功德，無不平等，隨根隨緣，說有優劣故，爲顛倒。(《演義鈔》，卷37，284a)

另外慧洪覺範的《石門文字禪》(卷21，〈潭州大潙山中興記〉)說：「上根禪，異根淨土」，晁迥也如是明言道：

> 彌陀之淨土，法華之化城，權教也。漸教也。《金剛》之無所住心，《圓覺》之普眼觀門，實教也。頓教也。看內典者，當如是戒。(《法藏碎金錄》，卷8，頁15) ❺

❺《景德傳燈錄》卷29〈誌公和尚十四科頌〉曰：「智者知心是佛，愚人樂往西方。」(《大正藏》，卷51，451a)

五

在如此這般的宗教，乃至於精神的風土中，嚮往他方世界，欣求他力救濟的淨土教，想將此種路線純化深化，進一步推進，可以說是難上加難。借用善導的話說：「一切善惡凡夫得生者，莫不皆乘阿彌陀佛大願業力爲增上緣」（〈玄義分〉），產生此種自覺，也就是說：他力信仰之所以可能成長，必須超越中國佛教根深蒂固的本來主義。原來，不論是「念佛三昧」或「稱名念佛」，都有許多種不同的說法。例如善導〈玄義分・會通別時意〉一條雖然有引用《華嚴經・入法界品》中功德雲比丘向善財童子推薦念佛三昧的情節，但這只是爲了證明念佛願行具足的觸機而已。然則澄觀說：「念佛之門，諸教攸讚，理致深遠，世多共行」（《華嚴經疏》，卷56，《大正藏》，卷35，924b），念佛雖是念一切諸佛與正法，但其目的，仍然不過是爲了投入華嚴事事無礙世界的輔弼之行。

不過，正如許多學者指出的，中國佛教史上早在東晉慧遠的時期念佛願生淨土便已傳承綿綿。道綽在《安樂集》（卷上，《大正藏》，卷47，13c）中，面對「一切衆生皆有佛性，遠劫以來應值多佛，何因至今仍自輪迴生死，不出火宅」這樣的疑問時，他說：「依大乘聖教，良由不得二種勝法以排生死。…一謂聖道，二謂往生淨土。其聖道一種，今時難證。一由去大聖遙遠，二由理深解微」，又說道：「當今末法，現是五濁惡世，唯有淨土一門，可通入路」，打破本來性的迷思，反省到人類的懦弱、愚笨、怠惰、高傲，與其說「非本來主義」在皈依彌陀一佛以外別無救濟之道，毋寧說是：反本來主義的道路漸次開拓，到善導時，乃臻於高峰，在此不煩縷說。這點單從「四十八願因茲發，一一誓願爲衆生」的「般舟讚」（《大正藏》，卷47，448c）一語便可思過半矣。特別是如善導的傳記中所見到的，念佛體驗在下層民衆中廣泛流傳，乃至於獲得當時對矯飾的文化、不安的政情，以及華而不實的文物制度感到絕望的人們的支持，成爲強化反對本來主義的重要因素。然而善導這種重視根機實態的現實主義，未必能徹底執行，沒多久就與本來主義相互融合、變遷，乃至於約二百年後，永明延壽的出現。

延壽是繼承禪宗法眼宗傳統的禪僧，《宗鏡錄》一百卷被視爲一代名著。另一方面，根據《佛祖統紀》（淨土立教志），繼被稱爲後善導的法照少康被指名爲蓮宗第六祖，在《樂邦文類》（卷3）中，以淨土祖師列名其中。這或許是因爲他有《萬善同歸集》的淨土系著作之故。但從他的經歷來看，很容易推定此書也正是禪淨融合的著

作。現在從純粹淨土教的立場來看此書的話，會有以下八個問題。第一，缺乏關於念佛的宗教構造的說明。第二，對人類的惡的探討不夠深入。第三，華嚴、天台、禪、淨雜糅的傾向過強。第四，善惡的定義不明確。第五，教相佛教的說明過多，體驗的迸發太少。第六，只有理所當然資料的排比，沒有論旨的統一性。第七，導入通貫佛教的原理過於煩瑣。第八，對社會矛盾的考慮不夠徹底。❻此處應該注意的是，如此一來，對禪的本來主義不夠徹底，對淨土的現實主義也不夠徹底，只是秉持混融立場的延壽，之後不斷受到歷代的推崇。元代的禪僧天目中峰，就《宗鏡錄》與《萬善同歸集》的關係作如下說明：

> 或謂：「永明和尚復出《萬善同歸集》，與《宗鏡》之說不同，何著述之自反也？」余曰：「心乃萬善之本也，《宗鏡》則卷萬善歸一心，此《集》則散一心入萬善，其卷舒開合未嘗不相通也。蓋防禪者之未悟而略萬行也，亦止三藏學者議吾禪之不該萬行也。…古今天下之師，捨永明其誰歟。」（《天目中峰廣錄》，卷11之上，《山房夜話》上，頁8-頁9，寬文二十年和刻本）

明末禪僧《淨慈要語》的作者永覺元賢說：

> 懸一心鏡圓萬行影，幽義遍窮千光並炳。開念佛門示唯心境，廣攝三根普垂引。（《禪餘外集》，卷6，〈永明壽禪師贊〉，頁29，延寶五年和刻本）

明代文壇盟主王世貞稱揚：「永明壽業可與朱子埒而大勝之。」（《弇州山人續稿》，卷156，《弘明二集後》，頁19，明人文集叢刊本）著名的三教一致論者管東溟甚至這樣誇讚：「永明壽不從彌陀佛現乎！」（《從先維俗議》，卷5，頁134）至於清朝的雍正帝，大大稱讚他：「信爲曹溪後第一人，超出歷代大善知識者」，特旨加封妙圓正修智覺禪師。（《御選語錄》，卷7，〈御製序〉，183a，續藏本）此處象徵中國佛教發展的必然動向。❼

六

延壽在宋初圓寂，從北宋到南宋，具有壓倒性優勢的是禪宗。關於禪門派分成五家七宗的經緯此處不擬細論。特別值得注意的是：在人才輩出的宋代禪僧當中，影響力最大，乃至於宋、元、明，具有單獨領先優勢的，無他，正是大慧宗杲的禪風。日本曹洞宗方面，道元的恩師天童如淨在宋代雖然也號稱一代高僧。宋代以後的禪宗

❻永明延壽《宗鏡錄》（卷24，548b）如是曰：「非獨佛陀、阿閦，十方諸佛皆我本師，海印頓現，且《法華》分身有多淨土。如來何不指己淨土，而令別往彌陀、妙喜？思之。」

❼董其昌曰：「修淨土，皆以妄想爲入門，至於心路斷處，義味瞬然，則不能不退轉，故有疑城以居之，唯宗說俱通，行解相應者，不妨以祖師心收安養土。如智者大師、永明壽，皆其卓然者也。」（《畫禪室隨筆》，卷4）

史，如淨的影響力幾乎付之闕如，相對於此，曾遭到道元猛烈批判的大慧宗杲被尊爲禪門最高的宗匠。❽爲什麼只有大慧禪可以如此法力無邊呢？一般，在日本，大慧作爲公案禪的倡導者，承認其宗風特異性的傾向甚強，更重要的是：他強調「菩提心即忠義心」、「禪狀元即儒狀元」，將禪悟與士大夫階層融爲一體。有時，對現實政治也不厭其煩的加以批評，由於極力貼近社會體制的動向，且不惜身命地操弄歷來只有在叢林中使用的概念如自由、無礙、自得等。試觀以下諸家之語：

> 按禪學興於達磨，盛於慧能，極於宗杲。（陳建，《學蔀通弁》，續上）
>
> 大慧之門，網羅天下，如馬祖、臨濟之中興。（《覺浪道盛全錄》，卷21，〈會祖鑒序〉）
>
> 凡中夏有祖以來，徹法源，具總持，比肩列祖，世不乏人。至於悟門廣大肆樂說無礙弁才，浩乎沛然，如大慧禪師，得非間世者歟。盛矣哉！…迨其去世，未幾道價愈光，法嗣日盛，天下學禪者，仰之如泰山北斗云。（《僧寶正續傳》，卷6，〈徑山杲禪師〉，307c，續藏本）

可以看出禪於此際出現未曾有過的盛況，決定了中國佛教的主流。如果此處禪的本來主義成爲中國文化前導的話，那麼朝向反本來主義的淨土教的自主發展的困難亦可想而知。大慧自身，並未特別以淨土教爲論敵進行批判。但關於佛與凡夫的關係如下說道：

> 佛是凡夫鏡子，凡夫卻是佛鏡子。凡夫迷時，生死垢染影像全體，現佛鏡子中。忽然悟時，眞淨妙明不生不滅佛影像，卻現凡夫鏡子中。然佛本無生滅，亦無迷悟，亦無鏡子，亦無影像可現。由凡夫有若干，故隨凡夫發明耳。而今欲除凡夫病，與佛祖無異，請打破鏡來。爲爾下箇註腳。（《大慧語錄》，卷23，《法語・示空相道人》，《大正藏》，卷47，908c）

與其說這正是唯心淨土，不如說此係開示：應該飛躍至超越佛凡對立的境界。從此一立場來看的話，即爲「了唯心淨土，見自性彌陀，此界他方，隨處快樂」（《大慧語錄》，卷3，《大正藏》，卷47，821a），這既是禪者對彌陀信仰的心聲，也是公開的說法，同時也是其限度所在。如此，禪若風靡一世的話，淨土只能作爲禪的附屬的存在，別無他法。此時，淨土宗家立穩腳跟之處，不是彌陀本願，也不是他力救濟，而是「唯心淨土，自性彌陀」此等歸於一心的淨土觀。「心淨則佛土淨」此一出自《維摩經》的語句，或「諸佛心內衆生，爲衆生心內諸佛」此一華嚴學的語句，作爲連結禪與淨土適恰的語句，被頻繁的引用。例如，作爲自己修證的依據，親鸞時而引用

❽關於大慧宗杲，詳參拙著：《佛教と儒教》、《大慧書》、《陽明學の位相》等書。

《樂邦文類》，善導之名至少在十個地方出現。對於根機的本質的探討，一步也沒有前進，係由於上述唯心淨土觀所抹消之故。在淨土系的著作中，要找出強調指方立相的特殊性的說法，十分困難。然而，其中王日休的《龍舒淨土文》（卷6，〈勸修禪者〉，《大正藏》，卷47，270c）所指出的，「參禪大悟，遂脫生死輪迴，固爲上矣。然至此者，百無二三。若修西方，則直出輪迴，而生死自如，萬不漏一」，有這樣反省的聲音。❾但是張孝祥在本書的序文中說：

> 阿彌陀如來以大願力攝受群品，繫念甚簡，證果甚速。或者疑之，余嘗爲之言：「阿彌陀佛即汝性是，極樂國土即汝身是。眾生背覺合塵，淪於七趣，立我與佛天地懸隔。」（《于湖居士文集》，卷15，〈龍舒淨土文序〉，頁1-頁2，四部叢刊本）

依然停留在「唯心彌陀，己心淨土」的觀念。因此，親鸞在〈一念多念證文〉中說：「王日休曰：念佛衆生便同彌勒，念佛衆生乃具有金剛信心之人云云。」表示與王日休的思想同調，完全是斷章取義的手法。親鸞的本意，在《教行信證》（〈信卷序〉，《大正藏》，卷83，600c）中說：「然末代道俗，近世宗師，沈自性唯心，貶淨土眞證」，否定「唯心彌陀，己心淨土」說，有必要再一次認眞確定此一想法。

如前所述，在中國，不容易產生凡心打破內在的本來性，依憑另一個絕對的他者的本來性此種想法。因此反而是在「念佛不礙參禪，參禪不礙念佛」的標語之下，念佛與參禪折衷的活動趨於活潑。另一方面，與權力階級和當政者密切結合的大慧禪，並沒有好的後繼者，於是漸漸走入衰退一途。入元以後，出現天目中峰，❿繼承公案禪，中峰說：「淨土心也，禪亦心也，體一而名二也」（《天目中峰廣錄》，卷11，《山房夜話》，頁13）說明禪淨一體的原理。但是他說：「一皆以決了生死爲究竟，然破生死根塵，惟尙一門深入。兼修云乎」（同上，頁14）仍然注意固守兩者中間的分際。中峰的〈懷淨土詩〉一百零八首（《天目明本雜錄》，卷下，394c，續藏本）中，有如下的詩句：

> 自性彌陀不用參，五千餘卷是司南。不於當處求眞脫，擬逐文言落二三。

到中峰的門人天如惟則有《淨土或問》的著作，其中的基本原理爲「唯心淨土，本性彌陀」與念佛公案，⓫曰：「心量廣大，十萬億土在我心中。」（《大正藏》，卷47，294a-295a，大意）他雖然特別注意阿彌陀如來的願力，畢竟不過只是將其理解

❾根據吉岡義豐著《道教の研究》（頁43），《龍舒淨土文》在民間宗教也備受尊敬。

❿但中峰仍屬於虎丘派，同楊岐派大慧派師承異。實質的大慧禪大的影響受思。

⓫一般念佛公案，雖然被視爲是斷雲智徹（1310生）所創，但在葉適（1150-1223）的《水心文集》（卷29，〈題張君所注佛書〉，記錄以下的話題，其言曰：蜀人范東叔，自云：「在學省時晨朝必誦《楞嚴》。」陳君舉與鄰省，問：「念佛爲誰？」東叔拱而後對。由此觀之，陳君舉（1137-1203）尚在世時，便已有類似念佛公案的話頭。較通說約早了百五十年。

爲：係爲歸入包含極樂的法界有效的方便法門，可以參照以下這段話：

> 淨土惟心，心外無土。此惟心之土，其東無東，其西無西，四維上下，含攝無餘。所謂十方微塵佛剎者，吾淨土中之剎也。三世恒沙諸佛者，吾淨土中之佛也。極樂世界，彌陀世尊，亦吾淨土中之一剎一佛而已。（《天如惟則語錄》，卷3，〈示西資會道友〉，432b-c，續藏本）

如此，淨土思想在禪當中只佔了極微小的部份。根據禪者的禪修經驗，或者廣義的解釋，或者狹義的解釋，在某個意義上來說，淨土被視爲是爲了將禪儘可能的普及到廣大衆生的道具。其中的經緯，王世貞如下說道：

> 如來大要，欲以兼攝上中下智，權實並顯。而下智者，執其權而盡以爲實，則求佛於佛土，而不求之心。上智者憫之曰：「即心即佛而已」如來蓋嘗曰：「隨其心淨則佛土淨」而爲之徒者，遂舉其實而盡以爲權，曰：「無所謂淨土也」嗚呼，非無淨土也。（《弇州山人續稿》，卷51，〈淨土群書類選大成序〉，頁9-10）

意識到自己的卑微一事，往往被輕蔑爲：在現象世界中迷失本心。在這樣宗教界的大勢之下，無法眞正打破一己之心本來性的嘗試，從而對彌陀眞實的信仰，也就是奠基於如來本願眞實的信樂亦無從發起。永覺元賢的《淨慈要語》特設〈念佛正信〉一節，他對「信」定義爲「覺悟眞源，深信實相」（卷上，頁5，延寶二年和刻本），將信分爲理信與事信二門，說「信我心便是淨土，我性便是彌陀也」（同上），又說：「信西方果有淨土，西方果有彌陀也」（同上），於「念佛正願」一節中，又說：「願一切衆生同生淨土，同證菩提也」（卷上，頁10），其願力的依據全在自力念佛。我國（日本）的白隱禪師（譯者案：日本江戶時期禪師）將永覺元賢斥爲「毀禪」，乃是由於這種禪淨合流的態度，被視爲不純禪之故吧，但明代以後這種禪淨融合的潮流，不應該只是單獨從禪的純度來判定。而應該視爲因應不同的根器，創導不同的開悟之道等艱苦搏鬥的痕跡，這等禪淨融合的究竟形態，就表現在雲棲袾宏身上。

七

衆所周知，袾宏與紫柏眞可、憨山德清被稱爲萬曆三高僧。⑫達觀與德清由於弘法之故，必須在都城與士庶進行積極的交流，終於演變成與官方對立的局面。相對於此，袾宏隱遁在杭州郊外的五雲山中，於此秉持獨自的信念，積累眞摯的教禪律的修

⑫關於袾宏，參照拙著《雲棲袾宏の研究》。

行，不久之後，仰慕其德澤之人漸漸增多，乃至於演進成創立當時最大的念佛社群，但他的宗教經驗極其複雜，有《禪關策進》般的禪學著作，有《阿彌陀佛經疏鈔》般的淨土系著作，也有解說《梵網經心地品》般戒律系的著作，要將他的思想體系歸納一點來說十分困難。皈依袾宏的文人陶石簣曾如下說明袾宏各種著作的意圖，其曰：

> 綱紀道俗者，莫大於行。是故有《緇門崇行》之錄。覆護群動者，莫尚乎慈，是故有《戒殺放生》之文。嚴淨尸羅，兼資物我者，莫廣於《梵網》，是故有《戒疏發隱》之義。頓超直指，剋證靡濫者，莫要於禪，是故有《禪關策進》之篇。於後後世爲大津梁，於諸方便中出勝方便，普被群機，橫絕三界者，莫徑於淨土，是故有《阿彌陀經疏鈔》之作。（《歇庵集》，卷6，〈杭州雲棲禪院法堂記〉，頁13，明代論著叢刊本）

如此，袾宏的著作雖然橫跨多方，但正如他自己所說：「總群塗而一貫者，其惟持名一心乎」，其中心則在念佛一事。時人比之爲善導而加以崇拜。（同上），他在給門下與居士的教示當中，說：「惟此（念佛）一門，最爲捷徑」或「功高易進，念佛爲先」云云，推薦口誦念佛的部份佔壓倒性多數。在這樣的意義下，他的著作當中，貫注最多熱情的不該是《阿彌陀經疏鈔》嗎？但此處基調是「自性彌陀，唯心淨土」，由於自性是靈明的眞體之故。說：「阿彌陀佛全體是當人自性也」（《阿彌陀經疏鈔》，卷1，166a，續藏本），先就《大乘起信論》隨處說還歸自身，特別是注解「其人臨命終時，阿彌陀佛，與諸聖衆，現在其前」這段經文時說：「以自力佛力感應道交故」（同上，卷4，226b），期待佛的本來性與自己的本來性相互呼應，應該捨離凡夫作爲的意識一切付之闕如。

袾宏對淨土三部經並未有特別的意識。第十八願完全不在他的關心之內，他大觀二經更爲強調的是《華嚴經》，以《華嚴經》本來主義的基調來解釋《阿彌陀經》，具體的實踐法，最值得注意的是：「執持名號」，這與禪門所謂的念佛公案實質相同。言曰：

> 其不解此意者，以念佛是被鈍根，參禪乃能悟道。初機聞此，莫能自決。不知體究念佛，與前代尊宿教人舉話頭、下疑情，意極相似。故謂「參禪不須別舉話頭，只消向一句阿彌陀佛上著到。」妙哉言乎。（同上，卷3，221b）

可以說這是他處在末法澆薄年代的自覺。但他不像紫柏眞可那樣依據禪的威力，冀盼社會正義的實現而東奔西走，而是在五雲山中安靜念佛。這是於世間弘揚佛法，對過熱的時代思潮加以冷靜處理的最有效方法。然而若第十八願所見，並非舉本來性

而皈依彌陀，對自己的愚癡、無能徹底告白的類型，因此他的末法思想，並不是天地行將崩解般徹底的類型，而是醒悟到：關於那些皈依自身的知識份子爲「宦途菩薩」、「國之忠臣、民之慈母」，不捨棄任何可能，希望能憑藉他們的力量，推動末法的淨化運動，縱使只有些微的進展，故此亦可與儒教的性善主義相通。⓭如此的念佛觀、末法觀無法產生惡人正機說。他說道：

> 惡人必不念佛，其有念佛者僞也，非眞念也。喻如惡人修十善求天堂，惡人必不修十善，其有修十善者僞也，非眞修也。曾未有善人一心念佛而不生西方者也。（《竹窗三筆》，〈念佛人惟一心不亂〉，頁60，承應刊和刻本）

因爲有感於袾宏的開示，收集歷來流傳淨土教經典中的要語，編成《淨土資糧全集》此一大著作的莊廣還將〈淨土兼禪〉一章置於最後，此係模仿「最初說三乘引導衆生，後以大乘爲度脫」的《法華經》的手法（同書，〈全集大意〉），由於淨土兼禪乃得圓滿故也。⓮

另外，幾乎是同時代人的楊瞿峽著有《西方疑諍》一書（在這裡，「西方」是佛教之意，而非極樂之意。），討論淨土教權實的問題，然後如下斷定曰：

> 淨土、彌陀爲權，本性、唯心爲實。然唯心淨土，本性彌陀，則實而不妨權。淨土唯心，彌陀本性，則權而不妨實。故曰，權實雙舉，理事詳標。（卷2）

清末時，有力的佛教居士楊仁山曾自白曰，讀袾宏《阿彌陀佛經疏鈔》以後，始知淨土深妙（《等不等觀雜錄》，卷五）。他讀到從日本傳來的淨土眞宗的著作時，乃大覺不滿。例如他就淨土眞宗的他力發心這樣批評：

> （《無量壽》）經云：「十方衆生，至心信樂，欲生我國。」發此三信者，仍係自力也。若云從他力生，他力普遍平等，而衆生有信有不信，豈非各各由自力而生信乎？倘不仗自力，全仗他力，則十方衆生，皆應一時同生西方，目前何有四生六道流轉受苦耶？（《闡教編》）

結果，他也不能從長久以來中國人心目當中傳承已久本來的自力主義超脫出來。

以上一路看來，中國佛教雖然一面對念佛本身持續關心，但始終無法捨去禪所代表的本來自力主義此種信念，因此，關於親鸞（1173～1262）所定義的：「所謂迴

⓭生存年代較袾宏稍前的儒者蔣道林說：「天下由極亂而治，由極否而泰，不盡由得自己。縱使得聖君賢相，如成湯伊尹、文武周公，挽之亦須有漸。若此心，全由得自己。頃刻收拾，即頃刻剛明。頃刻 欛柄入手、即頃刻天下歸仁。」（《蔣道林集》，卷8，頁22，〈簡石玉溪〉）之語。從這裡可以看出面對亂世時，儒家典型的心懷。另外，從耿天台「吾儒之學，在止至善。至善，吾仲尼萬世之淨土也。」（《耿天台文集》，卷10，〈淨土譚〉）的話語，也可以承認當代的儒家對淨土強烈表示認可。

⓮明末禪僧覺浪道盛也如是說道：「莫過於自心念自佛，自佛念自心，爲因果不二，本始同源之妙也。…雲棲大師《彌陀疏鈔》，其中融通藏海，透徹化機，廣大悉備，無不極至。」（《覺浪道盛全錄》，卷24，〈念佛以全提一心成淨土說〉，頁27-29）

心，即當翻捨有自心故也」，之所以產生這種視絕對他力教爲十分愚笨的看法，即使聽到這樣的說法，也馬上加以駁斥，其最後的理由幾乎從以上的研究可以解明。易言之，就結論來說，親鸞的教法推翻了長期以來植根甚深的本來主義的傳統，將根機一方的本然性全盤否定，無所保留地皈依於彌陀願力，由於其迴向，使吾人開始被本來性所擁抱，成就中國佛教從未夢想過的超越轉回。這個問題屢屢被質疑成「誹謗正法」，就上述的論述來說，中國淨土教所理解的根本立場是：鈍根劣機，無論其深重煩惱如何積累，「本覺內薰習力」總有發芽的一天。相對於此，親鸞所理解的立場是：這不過只是外部賢善精進的外相所帶來的虛假而已。若根據親鸞，則必將中國佛教大前提的本來性摧毀無疑。歷來的本來性與作爲絕對他者的本來性直接對決的時候，如同霜在太陽照拂之下，莫不融解，但這本來就是法界自然的存在方式。「誹謗正法」一事自身係由於眞實高位的存在而使之進行，根機與本來性的激烈競爭，其最終的裁判除彌陀本願外別無他物。從彌陀此方而言，確實是善巧方便發揮攝取不捨的力量；從衆生根機一端而言的話，讓自己放下，以一念歸於願海。

最後必須附帶一說的是：近年學界有人提倡禪淨雙修，乃有「禪也好，念佛也好，終究歸入一如世界，正是藉以實現眞實的自己」一類的發言，⓯必須指出的是：這樣的說法所迂迴繞過的，正是有將親鸞的教法轉變成（仍然不脫自力解脫性格的）中國淨土教之虞。⓰

＊本文原題作〈中國佛教と親鸞〉，收錄於《中國心學の鼓動と佛教》（福岡：中國書店，1995）第七章，經作者同意改作此題。

⓯詳參藤吉慈海編《禪と念佛》21頁，早島鏡正的文章。

⓰明末高僧蕅益智旭曾記錄以下的問答：

或問予：「汝何願？」「願生西方。」「更何願？」「入地獄。」曰：「是何心哉？」曰：「西方則上事諸佛，地獄則下度衆生。佛從彌陀始，願王勝故。生從地獄始，悲心切故。」（《蕅益宗論》，卷4之3，頁9）這是說明西方與地獄，彌陀與衆生的緊張的對立，其基本恐怕是從天台宗的十界互具說替換而來。其立場爲視自我爲絕對的緊張狀態，並不是希望衆生的絕對否定。因此接著上面的問答之後，隨之又有以下的問答。

有禪者問予：「作何工夫？」曰：「念佛。」曰：「念佛何爲？」曰：「求生西方。」禪者嗤曰：「何不薦取自性彌陀，唯心淨土，用是妄念妄求爲？」予曰：「汝謂阿彌陀佛在性外，極樂國土在心外邪？心性亦太局隘矣。即汝所謂不念不求者，非惡取空邪？」

這不是否定自性彌陀，唯心淨土說之說，反而是再次具象性地確認一己心性的存在。因此「念佛工夫，祇貴眞實信心。第一要信我是未成之佛，彌陀是已成之佛，其體無二。」（同上，卷2之1，〈示法源〉）如表示的，作爲〈參究念佛論〉（同上，卷5之3）其主張的根據，係引用《維摩經》「心淨隨則佛土淨」的話語。