

聖嚴法師「以禪攝淨」的詮釋及其運用*

陳劍鎧**

〔摘要〕

聖嚴法師倡導「提昇人的品質，建設人間淨土」的思想，跟禪、淨的實踐手段有直接關係。本文主要探討法師如何詮釋及運用禪、淨二門，以作為倡導之手段及依據。研究結果顯示，法師雖極重視彌陀淨土法門，並有多部這方面專著，但法師有以「以禪攝淨」的方式來淨化人心，達致建設人間淨土的目的。本文考察聖嚴法師以禪宗四祖道信強調使用專注稱念佛名以證入「一行三昧」，來論證禪淨雙修的可行性及禪宗如何使用念佛法門；接續考察法師如何運用永明延壽「一念成佛論」，發現法師在禪、淨二門中，主張以禪為主，以淨為輔的主從關係；最後檢視法師如何承繼雲棲株宏的「參究念佛說」，考察其禪觀與淨土思想，得知念佛僅成為參禪的助緣，參禪才是究竟。基此，法師「以禪攝淨」的目的與他倡導的「提昇人的品質，建設人間淨土」有密切關係，透過「一念相應一念佛，念念相應念念佛」的理念，信奉者可以在「相應」的當下體悟到「淨土」，這也是「人間淨土」得以成立的原理。

關鍵詞：聖嚴法師、以禪攝淨、念佛法門、建設人間淨土

*感謝兩位匿名審查委員提供寶貴意見，使本文更加完善。另外，本文承蒙財團法人聖嚴教育基金會補助，執行日期 2013 年 4 月-2014 年 3 月，特此誌謝。

**國立屏東大學中國語文學系教授

一、前言

聖嚴法師曾分析中國佛教自宋以來的修持情況，指出：「中國佛教，以禪宗為主流，而以西方淨土的念佛法門，對廣大群眾做普遍的救濟，所謂『家家彌陀，戶戶觀音』，使得無緣來過叢林修道生活的一般大眾，也有修行佛法的得度因緣。這是宋以來中國佛法的實況。」¹此情況延至現代，亦然如此。而且也發生在農禪寺，農禪寺有「般若禪坐會」及「福慧念佛會」。「禪坐會」是民國六十八年（1979）成立，提供給曾在文化館或農禪寺打過禪七的人，每星期都有打坐共修的機會，參加者總有幾十人到百來人；以「禪坐會」為基礎，進一步有「般若禪坐會」的籌組。另外，「念佛會」成立於民國七十一年（1982），是為一些自覺不適合打坐參禪，但也很喜歡農禪寺的信徒所發起，聖嚴法師藉此念佛法門接引根性不同的人。²

法師特別強調：「我要說明的是，由於農禪寺舉辦禪七、禪訓等的活動，許多人便認為我們專事禪修，跟阿彌陀佛的念佛法門是無關的。其實我們一年舉辦兩次禪七，也舉行兩次佛七。本寺有禪坐會，也有念佛會。」³而且「農禪寺週六念佛會的盛況，始終都超過週日禪坐會的人數。」⁴尤有甚者，法師以自己的修行體驗作出說明：「我們法鼓山農禪寺，雖然以指導禪修聞名，但是我的修持基礎，是從念佛開始。最早參加的團體共修，便是少年時代在狼山打佛七；最早主持共修，便是一九六〇年代應邀在台灣屏東的東山寺擔任主七和尚。」⁵可見，法師雖以教授禪法為主，但仍重視念佛法門。他指出：「念佛和禪本不相抵觸，從宋以後，更有合流的跡象。農禪寺兩方面同時並進，情況也越來越好。」⁶後來的法鼓山亦沿襲這個傳統，在修行方面使得許多佛化家庭，變成了佛堂、蓮社，符合法師所提倡的運動「戶戶蓮社，家家禪堂」運動。⁷

¹ 釋聖嚴：《禪的生活》，《法鼓全集》，第4輯，第4冊，頁72。

² 參閱釋聖嚴：《歸程》，《法鼓全集》，第6輯，第1冊，頁235-236。

³ 釋聖嚴：《佛教入門》，《法鼓全集》，第5輯，第1冊，頁270。

⁴ 釋聖嚴：《書序》，《法鼓全集》，第3輯，第5冊，頁293。

⁵ 同前註，頁293。

⁶ 釋聖嚴：《歸程》，《法鼓全集》，第6輯，第1冊，頁236。

⁷ 參閱釋聖嚴：《法鼓山的方向》，《法鼓全集》，第8輯，第6冊，頁110。

雖然聖嚴法師極為重視彌陀淨土法門，並有多部這方面的專著，⁸但法師有以「以禪攝淨」的方式來淨化人心，推動心靈環保，達致建設人間淨土的目的。這跟他承繼東初老和尚（1907-1977）與靈源長老（1902-1988）的禪宗法脈頗有關聯，⁹法師同時傳承臨濟、曹洞二法脈，以此二法作為個人修行法要，亦以此二法接引信眾。他於1976年應邀赴美，開始指導禪修，並將個人的體悟透過層次化的說明來教導禪修者。¹⁰法師一再強調建立禪修的方法次第，對於現代信眾而言，有無比助益。足見，他是極為重視以禪修方式來淨化人心，推動心靈環保。而且，此「以禪攝淨」的命題可從他對於永明延壽（904-975）及蕩益智旭（1599-1655）所常提的「一念相應一念佛，念念相應念念佛」中，看出大體風貌。

聖嚴法師亦常舉禪宗四祖道信（580-651）〈入道安心要方便法門〉以《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》所說的念佛法門，結合《觀無量壽佛經》所教示的「是心作佛，是心是佛，諸佛正遍知海，從心想生」，來說明禪門也用持名念佛，並且進一步指稱「一念相應一念佛，念念相應念念佛」的主張及其行持，正符合《楞嚴經·大勢至菩薩念佛圓通章》所說：「都攝六根，淨念相繼，得三摩地」的道理。¹¹基於上述背景，本文將對聖嚴法師「以禪攝淨」之思想作出探討，首先考察聖嚴法師對道信「一行三昧」的論題，闡述禪淨雙修的可行性及禪宗如何使用念佛法門，從中確立禪、淨的主從關係；接續對他所讚賞的永明延壽的「一念成佛論」作出解釋。在法師的闡述下，永明延壽的觀點不但啟發人間淨土的踐履，也提供人間淨土的理論依據；最後檢視他如何承繼雲棲株宏的「參究念佛說」，考察其禪觀與淨土思想。希望對他所提倡的「提昇人的品質，建設人間淨土」的理念，能夠標駁同異，以供教界及學界參酌。

⁸ 例如釋聖嚴：《念佛生淨土》（台北：東初出版社，1995年8月）；釋聖嚴：《聖嚴法師教淨土法門》（台北：法鼓文化事業有限公司，2011年4月，初版四刷）；釋聖嚴：《淨土在人間》（台北：法鼓文化公司，2003年12月）。

⁹ 有關法師同時傳承臨濟、曹洞二法脈的問題，參閱陳劍鎧：〈聖嚴法師的禪法體認及其對大慧宗杲「話頭禪」與宏智正覺「默照禪」的運用〉，《中正漢學研究》2013年第1期（總第21期，2013年6月），頁93-125，尤其頁94-95。

¹⁰ 有關法師將禪法歸納出修持層次的問題，參同前註文，尤其頁96-100。

¹¹ 參閱釋聖嚴：《禪門修證指要》，《法鼓全集》，第4輯，第1冊，頁8-9。相關闡述，參閱陳劍鎧：〈聖嚴法師「建設人間淨土」與「一念心淨」之要義〉，《聖嚴研究》第2輯（2011年7月），頁201-239，尤其頁223-224。

二、道信「一行三昧」的禪淨雙修

聖嚴法師認為念佛法門也是禪觀的一種，可以攝入禪門，他以禪宗四祖道信的修法，特別指出：

因為持名念佛的本身，即是禪觀的修行方法之一，故在禪宗第四祖道信的〈入道安心要方便法門〉中，特別引用《文殊說般若經》所示一行三昧的修法：「繫心一佛，專稱名字。」不過淨土經典中的《觀無量壽經》，所說「是心作佛，是心是佛」也被道信大師引用。可見禪淨二門本來一家，方法可以互通，只是不得以偷心取巧。¹²

聖嚴法師常引用道信〈入道安心要方便法門〉，尤其該書以《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》的「一行三昧」詮釋禪、淨關係，是法師特為注重的法義。道信往衡嶽時，途經江州（治所在今江西省九江市），應僧俗二眾之請，住持廬山大林寺，於此住錫十年。這時可能是道信結合禪淨的蘊釀期，大林寺是天台宗智顗大師（538-597）弟子智鎋（533-610）所創，道信於大林寺十年受到的影響不小。¹³此外，廬山乃東晉慧遠（334-416）倡導「念佛三昧」的地點，道信〈入道安心要方便法門〉主張「念佛，心是佛」，¹⁴及援引《觀無量壽佛經》之「是心作佛，是心是佛」，有明顯禪淨雙修的軌轍。在「一行三昧」方面，道信云：

¹² 釋聖嚴：《念佛生淨土》，《法鼓全集》，第5輯，第8冊，頁75。

¹³ 聖嚴法師亦說：「（道信）在江西的廬山大林寺一住十年，這段時期，使他接觸到了般若及天台宗的禪法。所以他大約在三十歲左右時，即已受到佛教界的尊敬了。」（釋聖嚴：《禪門修證指要》，《法鼓全集》，第4輯，第1冊，頁37）

¹⁴ 道信云：「我此法要，依《楞伽經》諸佛心第一，又《文殊說般若經》一行三昧，即念佛，心是佛。」（〔唐〕釋淨覺集：《楞伽師資記》，卷1，《大正藏》，第85冊，頁1286c）。依據《楞伽經》教旨「諸佛心第一」，明指眾生本具如來藏的心要，道信一再強調眾生心為清淨，是為「佛性」、「聖心」，例如道信說「心性本來常清淨」、「心本來不生不滅，究竟清淨」、「心路明淨」、「心體體性清淨」、「心性寂滅，如真寂滅，則聖心顯矣。」（參閱柳田聖山：《初期禪宗史書の研究》〔京都：法藏館，1967年〕，頁205、213、214、225、255。另參閱屈大成：《中國佛教思想中的頓漸觀念》〔台北：文津出版社有限公司，2000年1月〕，頁333、384）

《文殊說般若經》云：「……法界一相，繫緣法界，是名一行三昧。若善男子、善女人，欲入一行三昧，當先聞般若波羅蜜，如說修學，然後能入一行三昧，如法界緣，不退不壞不思議，無礙無相。善男子、善女人，欲入一行三昧，應處空閑，捨諸亂意，不取相貌，繫心一佛，專稱名字。隨佛方所，端身正向，能於一佛念念相續，即是念中能見過去、未來、現在諸佛。何以故？念一佛功德無量無邊，亦與無量諸佛功德無二，不思議佛、法等無分別，皆乘一如，成最正覺，悉具無量功德、無量辯才。如是入一行三昧者，盡知恒沙諸佛、法界，無差別相。」夫身心方寸，舉足下足，常在道場，施為舉動，皆是菩提。¹⁵

道信確以《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》為安心要旨，因為根據天台宗荆溪湛然（711-782）所云：「信禪師元用此（《文殊般若》）經以為心要。」¹⁶從道信所教示的禪法而觀，他以「一行三昧」的般若念佛法作為教導信徒的要旨。¹⁷從這個角度繼續追述，道信引用《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》的用意，在於強調證入一行三昧是以專注稱念佛名為方便法，關於這點，聖嚴法師如此解說：

禪者念佛，早在四祖道信的〈入道安心要方便門〉，即舉《文殊說般若經》所說的念佛法門，勸導大家照著修行：「心繫一佛，專稱名字」，說明禪門也用持名念佛。又引《觀無量壽經》所說：「諸佛法身，入一切心想，是心是佛，是心作佛」的觀點，說明禪門的「是心是佛」，淨土經典中，也早有此說。¹⁸

¹⁵ 柳田聖山：《初期禪宗史書の研究》，頁 186。有關《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》原文，見《大正藏》，第 8 冊，頁 731a-b。

¹⁶ 〔唐〕釋湛然：《止觀輔行傳弘決》，《大正藏》，第 46 冊，頁 184c。

¹⁷ 例如淨覺的《楞伽師資記》有云：「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。』則天曰：『若論修道，更不過東山法門。』」（《大正藏》，第 85 冊，頁 1290a-b）可見道信的教法被神秀所繼承，其以《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》為安心要旨的禪法，影響後繼者。

¹⁸ 釋聖嚴：《書序》，《法鼓全集》，第 5 輯，第 8 冊，頁 179。

四祖道信應是禪門早期提倡念佛的先驅，聖嚴法師引述其方，證明「禪門也用持名念佛」，並且結合《觀無量壽佛經》「是心作佛，是心是佛」，明示禪淨二者相通。

《觀經》開顯種種觀法，其歸宗乃在「是心作佛，是心是佛」二句，經文為：「諸佛如來是法界身，遍入一切眾生心想中；是故汝等心想佛時，是心即是三十二相、八十隨形好。是心作佛，是心是佛。諸佛正遍知海，從心想生，是故應當一心繫念，諦觀彼佛。」¹⁹此為第八像想觀的經句，聖嚴法師的引文「是心是佛，是心作佛」，是更動「是心作佛，是心是佛」兩句的排列方式，但二者仍有差別。「是心作佛」是功夫，「是心是佛」是證境，聖嚴法師常先提「是心是佛」，為了強調證悟的理境，故先言「是心是佛」，單刀直入，澈底明了，²⁰例如他說：「淨土宗所依教典《觀無量壽經》有云『諸佛法身，入一切心想，是心是佛，是心作佛』，是說的『心即是佛』。」²¹但如從淨土法門的路數而觀，應以「是心作佛，是心是佛」為妥，從「作」之有門，以進入「是」（即）之空門。

若以《大乘起信論》之意來解釋，則：「『是心作佛』，則是始覺已前位；『是心是佛』，即是本覺位也。……故蓮（池大）師於『一心不亂』句中判有事理二種心；事一心，即心觀念，始覺已前位。理一心，即無觀念觀念，觀念無觀念，入本覺位境也。」²²聖嚴法師曾表明人心散亂，習定難成，信心難得，故應專念彌陀名號，求生極樂淨土，此在《大乘起信論》裏有所明示。²³另從天台宗心具、心造之教理而觀，「心具即理體，心造即事修。心具即『是心是佛』，心造即『是

¹⁹ [劉宋] 曇良耶舍譯：《觀無量壽佛經》，卷1，《大正藏》，第12冊，頁343a。

²⁰ 有趣的發現是，以CBETA搜尋「是心是佛，是心作佛」，出現49次，屬禪門論述的有22種，其餘為華嚴類、天台類、史傳類、唯識類，或是淨土類之著作；而搜尋「是心作佛，是心是佛」，出現190次，屬淨土類及天台類為佔大多數，而天台宗自智顗始，其教理即與淨土法門密切聯結。從這樣搜尋結果，或許可自側面了解禪門較常使用「是心是佛，是心作佛」。但如回歸《觀無量壽佛經》的原文，則倡導彌陀淨土法門的古德，則仍以「是心作佛，是心是佛」作為闡述觀念念佛的法要。

²¹ 釋聖嚴：《學術論考》，《法鼓全集》，第3輯，第1冊，頁396。

²² 端甫：〈論淨土法門貫通諸法大義〉，收入張曼濤主編：《現代佛教學術叢刊66》，《淨土思想論集（一）》（台北：大乘文化出版社，1978年12月），頁59-86，尤其頁68。

²³ 參閱釋聖嚴：《慈雲懺主淨土文講記》，《法鼓全集》，第7輯，第4-3冊，頁35。另案：《大乘起信論》云：「如修多羅說，若人專念西方極樂世界阿彌陀佛，所修善根，迴向願求生彼世界，即得往生，常見佛故，終無有退。」（〔印度〕馬鳴菩薩造，〔梁〕真諦譯：《大乘起信論》，卷1，《大正藏》，第32冊，頁583a），常被倡導淨土法門者所引用。

心作佛』。『是心作佛』，即稱性起修，『是心是佛』，即全修在性。」²⁴聖嚴法師有相同見解：「事持者，未達如《觀無量壽經》所示的『是心是佛，是心作佛』之理。理持者，信西方之阿彌陀佛，即我心本具，為我心造，以自心所具之名號為繫心之境，暫不忘捨。」²⁵法師這段話出自《彌陀要解》：「理持者，信彼西方阿彌陀佛是我心具、是我心造，即以自心所具所造洪名，而為繫心之境令不暫忘，名為理持。」²⁶法師這樣判定，並援引蕩益之說，乃因法師從事博士論文研究時，對蕩益及天台思想有深入探討。無獨有偶，道信雖為禪宗四祖，但受天台思想影響，印順導師（1906-2005）曾說道信的「戒禪合一，是受到了南方，極可能是天台學的影響。」²⁷這些觀點在在影響法師的論述。

然而，雖然法師對理持的詮釋與蕩益大師如出一轍，但法師更強調禪在其中的效用。因為「禪」是功夫的下手處，「淨」雖也能是修持方法，但聖嚴法師較為重視它的「歸宿」意涵，往「理境」來論述，以便結合禪境，他堅稱：

不論修禪、修淨，其最終目的，皆是常寂光淨土。修行而不生淨土，豈不是邪見的外道？常寂光淨土是諸佛共證同在的大涅槃境，阿彌陀佛稱為法界藏身……。所以，禪的修行者，既不離彌陀，也必生淨土。禪宗四祖道信大師主張修持「念佛心是佛」的一行三昧；明末的蓮池大師普勸修行念佛三昧，並且主張持名念佛，……此皆是禪與念佛法門同舉並揚的例子。

28

禪者往生淨土，不必是指方立相的事淨土，而是常寂光淨土的理淨土，足見，「淨土」的「歸宿」意涵是為了表述「淨土」只是共法，「禪與念佛法門同舉並揚」的目的在於以禪攝淨，如同法師曾說：「念佛法門，在四祖道信，即曾引用《文殊說般若經》的專念一佛名號的一行三昧，非關淨土，目的乃在由定發慧。散心時念

²⁴ 釋律航：〈淨土釋疑新論〉，收入張曼濤主編：《現代佛教學術叢刊 66》，《淨土思想論集（一）》，頁 177-197，尤其頁 192。

²⁵ 釋聖嚴：《念佛生淨土》，《法鼓全集》，第 5 輯，第 8 冊，頁 110。

²⁶ 〔明〕釋蕩益：《阿彌陀經要解》，《大正藏》，第 37 冊，頁 371b。

²⁷ 釋印順：《中國禪宗史》（台北：正聞出版社，1994 年 8 月），頁 54。

²⁸ 釋聖嚴：《佛教入門》，《法鼓全集》，第 5 輯，第 1 冊，頁 271。

佛名號，實乃無上妙法，念至無佛可念。」²⁹的確，道信引用稱名念佛以證入一行三昧的目的乃在「由定發慧」，此與善導（613-681?）一系主張往生淨土的教法無關，³⁰真可謂「醉翁之意不在酒，在乎山水之間也。」³¹主從關係甚為明瞭，將念佛法門收攝於禪門之下。基此，法師說：「雖有淨土行者排斥禪門，真的禪者則殊少非議念佛之行，因為淨土的念佛法門，即是禪觀方法的一種，如予排斥，就像有人用右腳踢左腳，舉左手打右手，豈非愚不可及！」³²真懂禪法的禪者不會非議念佛之行，相對的，洞悉念佛法門的行門亦然不會非議禪修，「就像有人用右腳踢左腳，舉左手打右手，豈非愚不可及」之後，法師接續所云，更能看出他以禪為主的觀點：

我本人亦常勸念佛不得力的人，先學攝心的禪觀方法，心安之後，專心持名，庶幾容易達成一心念佛的效果。因為念佛往生極樂者，一心念要比散心念更有力。一心念，心即與佛相應，散心念，則不能與佛相應。……故請淨土行者，不可盲目地非議正確的禪門修持。³³

依此能全然看出法師專主禪而以淨為輔的動向。法師曾舉出念佛人有三種：第一種人是為了改變自己命運，或使家人開智慧得平安。此乃消災祈福，解怨釋結。第二種人是為了人間苦多樂少，生命危脆，所以求願往生西方極樂世界。待至位

²⁹ 釋聖嚴：《禪的體驗·禪的開示》，《法鼓全集》，第4輯，第3冊，頁351。

³⁰ 參閱陳劍鎧：〈彌陀淨土教門「稱名念佛」與善導「十聲」教法的修持內涵〉，《屏東教育大學學報》第33期（2009年9月），頁113-144；陳劍鎧：〈道綽、善導的懺悔觀——以末法觀念及念佛三昧為核心〉，收入李豐楙、廖肇亨主編：《沈淪、懺悔與救度》，《文學與宗教研究叢刊3》（台北：中央研究院中國文哲研究所，2013年5月），頁253-293；陳劍鎧：〈道綽的末法觀念與淨土門的創立〉，《東華人文學報》第13期（2008年7月），頁1-29。另外，從對《觀經》的「是心作佛，是心是佛」解釋來看，淨影寺慧遠、天台智顗、嘉祥吉藏等諸師與善導的看法大不相同，諸師對此經句的解釋為「自性清淨心觀」，善導則解釋為「凡夫之他力觀」。參閱坪井俊映：《淨土三經概說》，收入張曼濤主編：《現代佛教學術叢刊68》，《淨土典籍研究》（台北：大乘文化出版社，1979年4月），頁1-240，尤其頁154-157。

³¹ 〔宋〕歐陽修：〈醉翁亭記〉，《歐陽文忠公集》（台北：台灣商務印書館，1976年5月）。

³² 釋聖嚴：《書序》，〈禪門修證指要自序〉，《法鼓全集》，第3輯，第5冊，頁178。

³³ 同前註，頁179。

階不退，再入娑婆，廣度眾生，成就無上佛果。第三種人相信自性彌陀，唯心淨土，此如禪宗四祖道信所說：「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。」³⁴理趣相同。聖嚴法師對此三種人作出評價：第一種人屬於人天善法，所謂民間信仰的層次；第二種人是正信佛子；第三種人則是上乘利根。不過，一開始即以第三種人自居，是不安全的，也不切實際；而且以第一種人的立場來念佛，所求又太少。以第二層次來修念佛法門，最落實可靠，既可深植善根而臻於上乘，又能兼得消災植福的現世利益。³⁵

而聖嚴法師對第三種人相信「自性彌陀，唯心淨土」的評價則為：

四祖道信……，五祖弘忍門下諸師，則多用「齊速念佛名，令淨心」。他們念佛，都沒想到求生西方，但是每次念佛，都感到身心寧靜，煩惱減少，而且自己的心力越來越能與佛的慈悲願力相應。此正是《觀無量壽經》所說的「是心作佛，是心是佛」的體現。……因為念佛恆常不斷，最後必得念佛三昧，必發悲智願行。這一等人，雖不求生淨土，但亦不得不得生。得到念佛三昧時，心外無佛，佛外無心，不一不二，那時，時時處處都能見佛在說法，時時處處無非極樂國土了。³⁶

聖嚴法師說「他們念佛，都沒想到求生西方」，念佛時體驗到身心寧靜、煩惱減少，慈悲願力與佛相應，這除了體現「是心作佛，是心是佛」之真實義外，當證入念佛三昧時，心佛不二，時時見佛說法，隨處之地無非極樂國土。可見，這段話的重要訊息是，這一種人「不求生淨土，但亦不得不得生」，言下之意，「自性彌陀，唯心淨土」頓時顯現。³⁷

法師提到的「齊速念佛名，令淨心」的出處，見於杜拙《傳法寶記》（撰於

³⁴ 參閱釋聖嚴：《佛教入門》，《法鼓全集》，第5輯，第1冊，頁251-252。有關道信語，見〔唐〕釋淨覺集：《楞伽師資記》，卷1，《大正藏》，第85冊，頁1287c。

³⁵ 參閱釋聖嚴：《佛教入門》，《法鼓全集》，第5輯，第1冊，頁252。

³⁶ 同前註，頁252。

³⁷ 例如聖嚴法師曾云：「禪宗的淨土思想乃著重於清淨的本心所顯的真如自性，諸佛與眾生心中的自性平等不二，眾生亦未離諸佛的嚴淨妙土。迷者向心外求佛求淨土，悟者頓悟自心是佛，自心作佛，當下未離嚴淨的佛土。」（釋聖嚴：《學術論考》，《法鼓全集》，第3輯，第1冊，頁456）

713 年左右)，³⁸禪宗至五祖弘忍傳法給法如、大通（即神秀），更是「法門大啓，根機不擇，齊速念佛名，令淨心。」利用念佛淨心的方便法門，廣招徒眾，接引群機，使禪法通俗化。這樣的景況被杜朏形容為「十餘年間，道俗受學者，天下十八九。自東夏禪匠傳化，乃莫之過。」³⁹

可見從道信、弘忍的東山法門而降，念佛的消息不絕，由智詵（609-702）於四川淨眾寺傳出的淨眾宗，以及在四川傳承不明的宣什宗。智詵弟子處寂（?-732），三傳新羅無相（684-762），每年十二月及正月安設道場說法，首先引聲念佛，其次說無憶、無念、莫忘三句。⁴⁰四川宣什宗以「念一字佛」作為「淨心」方便，⁴¹印順導師指出此乃從《文殊說般若經》的「念一佛名」而來，⁴²念佛淨心的禪修方便，跟道信依《文殊說般若經》「一行三昧」的念佛禪同脈，圭峯宗密（780-841）《圓覺經大疏釋義鈔》稱為「南山念佛門禪宗」。⁴³淨眾宗與宣什宗與六祖惠能（638-713）及其二傳、三傳弟子，為同時代之禪門人物。淨眾宗的「引聲念佛」、宣什宗的「存佛」及後「令一字念佛」，跟道信禪法以念佛淨心、弘忍「看一字」以淨心，

³⁸ 《傳法實記》云：「天竺達摩，褰裳導迷，息其言語，離其經論……惠可、僧璨，理得真，行無轍迹，動無彰記。法匠潛運，學徒默修，至夫道信……擇地開居，營宇立象，存沒有迹，旌榜有聞……及忍、如、大通之世，則法門大啟，根機不擇，齊速念佛名，令淨心，密來自呈。」參閱柳田聖山：《初期禪宗史書の研究》，頁 570。其中「營宇立象」原作「營宇玄象」，今依據印順導師《中國禪宗史》，頁 44，改正如文。

³⁹ 參閱柳田聖山：《初期禪宗史書の研究》，頁 567。

⁴⁰ 《曆代法寶記》云：「金和上每年十二月正月，與四眾百千萬人受緣，嚴設道場處，高座說法。先教引聲念佛，盡一氣念，絕聲停念，訖云：『無憶、無念、莫妄。無憶是戒，無念是定，莫妄是惠。此三句語即是總持門。』」（撰者不詳：《曆代法寶記》，《大正藏》，第 51 冊，頁 185a）另參閱釋聖嚴：《佛教入門》，《法鼓全集》，第 5 輯，第 1 冊，頁 255；釋印順：《淨土與禪》（台北：正聞出版社，1992 年 2 月，修訂 1 版），頁 194-196，對此作出說明。

⁴¹ 圭峰宗密《圓覺經大疏釋義鈔》：「以傳香為資師之信，和上手付，弟子却授和上，和上却授弟子，如是三遍，人皆如地。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，意念猶麤。又送至心，念念存想，有佛恒在心中，乃至無想，盡得道！」（〔唐〕釋宗密：《圓覺經大疏釋義鈔》，卷 3，《卍新纂續藏經》，第 9 冊，頁 534c-535a）案：「盡」字可作「何不」解，亦可作「何」解。此處當作「何不」解。

⁴² 參閱釋印順：《中國禪宗史》，頁 156。

⁴³ 〔唐〕釋宗密：《圓覺經大疏釋義鈔》，卷 3，《卍新纂續藏經》，第 9 冊，頁 534c。

非常接近。東山法門及其門下的分頭弘化，除南宗一系之外，大抵教人念佛作為接引方便，⁴⁴「引聲念佛」等教法，是五祖門下流行的方便法，建立後世禪淨雙修的雛型。⁴⁵

南宗一系不再以「念佛心，是佛」、「看心看淨」以為見性手段，而採取所謂單刀直入，直見本性為禪法正宗，如敦煌本《壇經》云：「見有人教人坐，看心看淨，不動不起。從此置功，迷人不悟。」⁴⁶又云：「坐禪元不著心，亦不著淨，亦不言動。若言看心，心元是妄，妄如幻故，無所看也，若言看淨，人性本淨，……不見自性本淨、心起看淨，卻生淨妄。」⁴⁷而至京城爭奪禪宗七祖位的神會（668-760），⁴⁸與六祖惠能所云者不謀而合，敦煌出土的《神會語錄》第三殘卷有云：「（崇）遠師問禪師（神會）：嵩嶽普寂禪師、東嶽降魔藏禪師，此二大德皆教

⁴⁴ 參閱龔雋：〈念佛禪：一種思想史的解讀〉，《普門學報》第7期（2002年1月），頁141-171，尤其頁154-156。

⁴⁵ 參閱中山正晃：〈祖師禪と浄土教〉，《印度學佛教學研究》第25卷第2號（1977年），頁790-793，尤其頁790-791。

⁴⁶ 〔唐〕釋法海集：《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》，卷1，《大正藏》，第48冊，頁338b。

⁴⁷ 同前註，頁338c。

⁴⁸ 近代學者研究顯示，神會於惠能入滅後二十年間，曹溪的頓悟要旨沈寂將廢，長安、洛陽兩京之間，都以神秀為導師，並由普寂等接續國師位，樹立法幢。神會至洛陽提振惠能宗風，於開元二十年（732）在河南滑臺大雲寺施設「無遮大會」，並與山東崇遠法師進行關於南北禪宗是非邪正的辯論，指斥神秀一門「師承是傍，法門是漸」，欲確立南宗惠能的正統性。實則，表面上雖為繼承惠能傳統，但實為爭取自己七祖的正統地位，因而連帶推尊惠能為六祖，使自己順理成章地成為七祖，換言之，從史實來看，六祖之爭不曾出現，是七祖之爭才導致六祖之爭傳說的出現。（參閱藍日昌：〈唐代七祖之爭對禪宗系統發展的影響〉，《世界宗教學刊》第15期〔2010年6月〕，頁1-31，尤其頁11-19。冉雲華：〈禪宗第七祖之爭的文獻研究〉，《中國文化研究所學報》新第6期〔1997年〕，頁417-435；洪修平：《中國禪學思想史》〔北京：中國人民大學出版社，2007年3月〕，頁125-132；胡適：《神會和尚傳》，《胡適作品集16》〔原《胡適文存》，第4集，第2卷〕〔台北：遠流出版有限公司，1994年1月，初版5刷〕，頁112-145）另外，有關神會的生卒年，《宋高僧傳》認為西元668-760年，九十三歲；《景德傳燈錄》作686-760年，七十五歲；宗密《圓覺經大疏釋義鈔》則為684-758年，七十五歲；胡適晚年考訂神會卒于寶應元年（762），年九十三歲，推斷神會的生卒年為670-762年。

人坐禪，『凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證』，指此以爲教門。禪師（神會）今日何故說禪不教人坐，不教人『凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證』？何名坐禪？和上（神會）答：「若教人坐，『凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證者』，此障菩提。今言坐者，念不起爲坐；今言禪者，見本性爲禪。所以不教人坐身、住心、入定。」⁴⁹而且，他又說：「我六代大師，一一皆言：單刀直入，直了見性，不言階漸。」⁵⁰又說：「此是愚人法，……是故經文，心不住內，亦不在外，是爲宴坐。如此坐者，佛即印可。從上六代已來，皆無有一人，『凝心入定，住心看靜，起心外照，攝心內證』，是以不同。」⁵¹神會之說除附會於惠能，其主要目的在於攻擊神秀，尤其針對神秀等人「凝心入定，住心看淨」而發，神會堅稱六代祖師無有一人如此修習禪法，⁵²是以「見本性爲禪」，因此「不教人坐身、住心、入定」，而是教人修般若波羅蜜多。

承繼惠能禪法，如馬祖道一（709-788）、石頭希遷（700-790）門下諸系禪師亦以「見本性爲禪」，因此，聖嚴法師認爲五代時期永明延壽極力倡導禪淨雙修的原因是：「馬祖道一、石頭希遷等及其派下諸系的禪師，便不念佛而專事提倡『見本性爲禪』的法門。唯其易生濫凡爲聖、混染爲淨的流弊。」⁵³無怪乎法師要強調永明延壽及藕益智旭所常言的「一念相應一念佛，念念相應念念佛」的淨土要旨，以配合他所倡導的「建設人間淨土」的理想。⁵⁴

三、讚賞永明延壽的「一念成佛論」

唐末禪流已多生變，以凡濫聖，認穢爲淨，捕風捉影，流弊叢生，⁵⁵永明延壽

⁴⁹ 楊曾文編校：《神會和尚禪語錄》（北京：中華書局，1996年7月），頁30-31。

⁵⁰ 轉引自柳田聖山：〈菩提達摩南宗定是非論について〉，《初期禪宗史書の研究》，頁103-1117，尤其頁109。

⁵¹ 轉引自柳田聖山：〈菩提達摩南宗定是非論について〉，《初期禪宗史書の研究》，頁103-117，尤其頁108-109。另參閱楊曾文編校：《神會和尚禪語錄》，頁30。

⁵² 參閱屈大成：《中國佛教思想中的頓漸觀念》，頁377-382。

⁵³ 釋聖嚴：《佛教入門》，《法鼓全集》，第5輯，第1冊，頁256。

⁵⁴ 參閱陳劍鎧：〈聖嚴法師「建設人間淨土」與「一念心淨」之要義〉，《聖嚴研究》第2輯（2011年7月），頁201-239。

⁵⁵ 例如永明延壽云：「近代或有濫參禪門，不得旨者。相承不信即心即佛之言，判爲是教

有見於此，鼓吹禪淨雙修。聖嚴法師對此有所評論：

禪宗的永明延壽，著《萬善同歸集》，以伸張念佛法門是萬善眾行的總攝，權實雙行，空有並收，普應一切根機，此為後來開出禪淨一致的廣大法門。散心念佛者，可藉彌陀願力，求生樂邦；專心念佛而得三昧正定者，可即自心而現佛土佛心。人雖有不同的根機，確都有以散心念佛而到專心乃至到達惠能大師所說「無念、無相、無住」的程度。可是，若尚不能達到「不染萬境而常自在」的程度，便反對念佛法門，或拒修念佛法門，甚至妄稱「無佛可念，無淨土可生」，那就太不切實際，而且也不真知淨土念佛法門的慈悲廣大。⁵⁶

永明延壽的《萬善同歸集》開出禪淨一致，實是道信、弘忍以來，推波助瀾而形成高潮的必然走向，就此而言，聖嚴法師順時提出修持淨土法門的有效性，強調「以散心念佛而到專心」，乃至達到「無念、無相、無住」。這可視為念佛法門的修行次第，法師注重修行次第，他在教導禪法時也是如此，⁵⁷對傳統教法進行現代詮釋，以適應現代社會需要，保持信仰活力，讓現代行者有所依循，是他所關注的。⁵⁸

引文「不染萬境而常自在」，⁵⁹與上節所述「見本性為禪」，具有一樣內涵，其境地為「無念為宗」、「無相為體」、「無住為本」的三無要旨，⁶⁰達致此境，

乘所說，未得幽玄。我自有宗門向上事在，唯重非心非佛之說，並是指鹿作馬，期悟遭迷，執影是真，以病為法。」（釋延壽：《宗鏡錄》，卷 25，《大正藏》，第 48 冊，頁 560b）偏重坐禪的行者時有滯理廢事，「濫參禪門」的情況，而又執著於非心非佛之說。

⁵⁶ 釋聖嚴：《佛教入門》，《法鼓全集》，第 5 輯，第 1 冊，頁 256。

⁵⁷ 參閱陳劍鎧：〈聖嚴法師的禪法體認及其對大慧宗杲「話頭禪」與宏智正覺「默照禪」的運用〉，《中正漢學研究》2013 年第 1 期（總第 21 期，2013 年 6 月），頁 93-125，尤其頁 100-112。

⁵⁸ 例如他講演《維摩詰經》時，強調配合現代社會、現實生活有密切關聯的論點。參閱釋聖嚴：《維摩經六講》，《法鼓全集》，第 7 輯，第 3 冊，頁 16。

⁵⁹ 惠能云：「真如是念之體，念是真如之用。自性起念，雖即見聞覺知，不染萬境，而常自在。」（〔唐〕釋法海集：《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》，卷 1，《大正藏》，第 48 冊，頁 338c）

⁶⁰ 參閱同前註，頁 338c。

與專心念佛而得三昧正定的境地一樣，亦即禪者所言之「唯心淨土，自性彌陀」。足見，反對念佛法門，或妄稱「無佛可念，無淨土可生」，恐怕不瞭解淨土法門的慈悲廣大的真實義。言下之意，禪宗人士對淨土法門應轉換出另一種思維，淨土可救禪弊，不過，歸結處還是在「唯心淨土」，念佛只作為禪定的方便，以禪攝淨底直契自性本真。

法師曾說：「永明延壽禪師開始講『唯心淨土』，延壽禪師著《宗鏡錄》百卷，禪定工夫很深，但他卻日課彌陀十萬，求生淨土，他說：『一念相應一念佛，念念相應念念佛』，淨土不離自心，此心與佛相應，此心即是淨土。念佛念到一心不亂，淨土立即現前，於一念頃花開見佛，與十萬億佛土外的極樂世界不隔毫端，否則，淨土更遠在十萬億佛土之外。」⁶¹永明延壽是有成就的禪師，而他兼修淨土法門，日課彌陀名號十萬聲，以求生淨土。不消說，此心與佛相應時，此心即是淨土，淨土不離自心。此心佛相應的「唯心淨土」，不但不背離禪宗宗旨，更能挽救一部分的禪和子。

這樣的「唯心淨土」具有「以禪攝淨」的企圖，尤有甚者，凡夫亦能達致，聖嚴法師說：「永明延壽依據《華嚴經·梵行品》的『初發心時便成正覺』，因此倡導『一念成佛』，一念即生淨土。」⁶²一念成佛表示初發心菩薩亦能念念與佛的智慧及慈悲相應，「一念成佛論」的思想是讓凡夫自初發心起修，這雖名為「嬰兒行的菩薩」，⁶³但是「嬰兒行亦是如來大行，示現無知無說無示，如初生嬰兒狀」。⁶⁴不但如此，初發菩提心的嬰兒行菩薩，「要屢跌屢起，堅定菩薩道的願心。」⁶⁵是故，以人間身而起修的嬰兒菩薩，「如果自身有病乃至癡呆無知而如嬰兒者，亦當自信是『一念成佛』的初發心菩薩。」⁶⁶當下一念心能與佛相應，則心中時時有

⁶¹ 釋聖嚴：《禪的生活》，《法鼓全集》，第4輯，第4冊，頁69。

⁶² 釋聖嚴：《學術論考》，《法鼓全集》，第3輯，第1冊，頁446。

⁶³ 聖嚴法師所指的「嬰兒行菩薩」是依據《大般涅槃經》所教示的五種行：一者聖行、二者梵行、三者天行、四者嬰兒行、五者病行（參閱〔北涼〕曇無讖譯：《大般涅槃經》，卷11〈聖行品〉，《大正藏》，第12冊，頁432a；〔劉宋〕釋慧嚴、釋慧觀、謝靈運合譯：《大般涅槃經》，卷11〈聖行品〉，《大正藏》，第12冊，頁673b），其中的第四種成說來闡述。

⁶⁴ 釋聖嚴：《學術論考》，《法鼓全集》，第3輯，第1冊，頁466。

⁶⁵ 釋聖嚴：《平安的人間》，《法鼓全集》，第8輯，第5冊，頁24。

⁶⁶ 釋聖嚴：《學術論考》，《法鼓全集》，第3輯，第1冊，頁466。

佛，念念之間都是佛。這如同法師所強調的「在日常生活中體驗佛法，那怕一個念頭與佛法的慈悲與解決煩惱的智慧相應，當下見到的，就是人間淨土。」⁶⁷這是法師展開「建設人間淨土」理論的問題意識所在。

法師強調：「只要你的一念心淨，此一念間，你便在淨土；一天之中若能有十念、百念、千念的心靈清淨，你便於此十念、百念、千念之間，體驗到淨土。……此在宋初永明延壽禪師的《宗鏡錄》內，常常說到：『一念相應一念佛，念念相應念念佛』的觀點。」⁶⁸這樣詮釋已納入念佛法門為禪修行法，念念相應的前提在於念念相續，不相續即不能相應，前念和後念的統一即念念相續，亦為「淨念相繼」的內涵。⁶⁹法師有意收攝念佛法門至禪門行法，雖然我們都知道「念佛」的原始要義是禪觀的一種，但法師強調的重點在於證得自心淨土，以建設「人間淨土」。法師云：

《宗鏡錄》對於一念成佛論，著墨甚多，其所依據的聖典及宗義，便是《華嚴經》及華嚴宗的圓教。此對於凡夫學佛成佛的信念，是極大的鼓勵，也為在此娑婆世間提倡人間佛教及人間淨土的理念，提供了最好的理論基礎。⁷⁰

以「一念成佛論」作為提倡人間佛教及人間淨土的理念，明白表示「建設人間淨土」的要義在於「唯心淨土」。然而，這「一念成佛論」是圓頓大法，⁷¹在華嚴宗所判攝的小、始、終、頓、圓等五教裡，屬最上乘之圓教。法師明白此中奧義，

⁶⁷ 釋聖嚴：《法鼓山的方向》，《法鼓全集》，第8輯，第6冊，頁492。

⁶⁸ 釋聖嚴：《法鼓山的方向》，《法鼓全集》，第8輯，第6冊，頁500-501。

⁶⁹ 聖嚴法師說：「如果念佛念到心口一致，沒有雜亂妄想，只有佛號的相續，念念之間，只有佛號，不念而自念，這便與《楞嚴經》所說，『淨念相繼』的工夫吻合。」（釋聖嚴：《學佛群疑》，《法鼓全集》，第5輯，第3冊，頁99）。

⁷⁰ 釋聖嚴：《學術論考》，〈人間佛教的人間淨土〉，《法鼓全集》，第3輯，第1冊，頁463。

⁷¹ 在華嚴宗所判攝的小、始、終、頓、圓等五教裡，屬最上乘之圓教。永明延壽的《宗鏡錄》亦判攝「一念圓成」是佛乘之圓教。聖嚴法師借用「一念淨心」、「一念成佛」或是「一念圓成」的圓頓教法，透過整合淨土與禪，讓念佛作為淨心要法，以建設人間淨土，有降低「一念圓成」所呈顯的境界或所證得的階位。相關闡述，參閱陳劍鋒：〈聖嚴法師「建設人間淨土」與「一念心淨」之要義〉，《聖嚴研究》第2輯（台北：法鼓文化，2011年7月），頁201-239，尤其頁219-222。

亦深解永明延壽此說之秘密在於建立信眾自修自悟的信心。⁷²基此，便明白法師教導自淨其心的內涵：

《宗鏡錄》對於一念成佛論，……已不像諸種淨土經典的淨土是在他方世界，早期禪宗的自性淨土唯在悟後能見。經過永明延壽大師的整合，便將對於淨土資糧的修行，付之日常行動，對於禪宗的見性成佛，演成為一念成佛，既然可從一般凡夫的妄心乃至散心念佛，即能「一念相應一念佛，一日相應一日佛」，也可以進而成為念念念佛，念念成佛；日日念佛，日日成佛。既可乃至一念成佛，當然也是於此日常生活中的一念，住於日常環境中的佛國淨土了。⁷³

法師認為如能達到「一念相應一念佛，一日相應一日佛」，則能覺受到的淨土是「不離自心」的，因為「此心與佛相應，此心即是淨土」，此種「淨土不離自心」的思想，「實係自力淨土的信仰」。⁷⁴換言之，藉由念佛的當下，體證淨土：

⁷² 聖嚴法師說：「若悟真如妙心，已見真空佛性，此念即是無念的般若；若凡夫未悟，即以妄心念佛，此心亦與佛心相應，亦與佛身同處淨土；但能一念念佛，只此一念，縱然是散心，亦與佛心相應。」（釋聖嚴：《學術論考》，《法鼓全集》，第3輯，第1冊，頁462）這裡的「與佛心相應」指有佛的氣分，然尚未與佛有感應道交的境界呈顯出來。唯有悟「真如妙心」、已見「真空佛性」者，方能真與佛心相應，達到理、事合一之境。楊曾文教授在論述永明延壽「一念相應一念佛，一日相應一日佛」時，亦曾指出「在延壽的著作中最引人興趣的，是對眾生契悟真如自性『一念成佛』的論述。他雖然主張禪教會通，禪僧不僅應修持『理行』，還應修持種種『事行』，但同時發揮華嚴宗『圓融』頓教思想，認為一旦領悟真如自性，便可當即覺悟解脫，『悟心成祖』、『一念成佛』。……然而仔細品味原文，這主要是從眾生具有與佛一樣的本性，從眾生皆具有立即成佛的可能性講的。在這一點上，延壽與以往禪宗歷代祖師的見解沒有大的差別。這種說法旨在鼓勵弟子和信徒建立自修自悟的信心。此外，延壽還從現實性上強調成佛還需要修持六度萬行、經歷若干階段。」（楊曾文：〈永明延壽的心性論〉，《中華佛學學報》第13期〔2000年5月〕，頁457-477，尤其頁472-473）

⁷³ 釋聖嚴：《學術論考》，《法鼓全集》，第3輯，第1冊，頁463。

⁷⁴ 以上引文，參閱釋聖嚴：《禪的生活》，《法鼓全集》，第4輯，第4冊，頁69-70。

若修念佛法門者，正在念佛時，將心中所有一切雜念放下，只管專心念佛號，此心即與佛相應，那時的心中，便沒有恐懼、懷疑、貪、瞋、驕傲等的雜念起伏。若能更進一步，一時之間，全部雜念離你而去，此時便與佛的淨土相應。一念相應一念見淨土，二念相應二念是淨土，念念相應念念住淨土。⁷⁵

因念佛而體驗到身心清淨，淨土就在眼前展現，⁷⁶法師做出總結：「若能念念修行，念念想佛，便能念念住於淨土，只要一念妄想起，那一念便回到了穢土。」⁷⁷又云：「一念念佛時，一念見淨土，念念念佛之時，念念得見淨土。見的是什麼淨土？當然是阿彌陀佛的淨土，那是自心中的淨土，也未離開西方的淨土，這就是與四種淨土相接相連，不一不異的人間淨土。」⁷⁸然而，須表明的是，在法師的觀點，唯有實相念佛（或云無相念佛）可堪比擬禪證境界，足見，法師攝淨歸禪的思想事實，⁷⁹不言而喻，極其顯明。

當實踐人間淨土的行者念念與佛相應，則導入永明延壽所倡導的「一念成佛論」，法師多次以「一念相應一念佛，念念相應念念佛」來論證人心的淨化，認為當下一念心中有佛，當下一念即與佛同，念念心中如有佛，念念之間都是佛，因而「佛是由人完成的」，⁸⁰這實是他提倡「提升人的品質，建設人間淨土」所隱含的秘密藏。

四、承繼雲棲株宏的「參究念佛說」

聖嚴法師除了讚賞永明延壽的禪淨雙修，作為倡導「提昇人的品質、建設人

⁷⁵ 釋聖嚴：《念佛生淨土》，《法鼓全集》，第5輯，第8冊，頁33。

⁷⁶ 參閱同前註，頁25。

⁷⁷ 釋聖嚴：《學術論考》，《法鼓全集》，第3輯，第1冊，頁132。

⁷⁸ 釋聖嚴：《念佛生淨土》，《法鼓全集》，第5輯，第8冊，頁80。

⁷⁹ 例如聖嚴法師曾說：「過去只有禪七和佛七，也用禪修的方法在輔助念佛的功能，還沒有正式把念佛算作是禪七。這回是把念佛的淨土法門，回歸於禪修的一項活動。……今後的法鼓山，除了依舊還有彌陀法門的念佛佛七，也會舉辦禪修性質的念佛禪七。」（釋聖嚴：《抱疾遊高峰》，《法鼓全集》，第6輯，第12冊，頁249）

⁸⁰ 釋聖嚴：《聖嚴法師教禪坐》，《法鼓全集》，第4輯，第9冊，頁48。

間淨土」之依據外，他對於雲棲株宏的參究念佛法亦極為推崇，從他在論述永明延壽「禪淨雙修」時，常並舉雲棲株宏的參究念佛法，便可窺知：

北宋以下，參禪與念佛合流，倡導禪淨雙修最有力的是永明延壽禪師，明末的蓮池大師株宏則將念佛分為「持名」與「參究」的兩門，皆以往生西方淨土為其指歸。⁸¹

宋明以後……，學禪的人，只是在禪堂裡死用功，他們不求知解經教，但求見性開悟；……正因參禪開悟的人太少，故有宋初的永明延壽禪師倡出「禪淨兼修」的主張，以念佛求生淨土為方便，到了明末，又有蓮池株宏大師提倡「禪淨一致」之說。⁸²

顯然，聖嚴法師在「禪淨雙修」的論述中，視永明延壽及雲棲株宏為雙璧，⁸³並且在提出永明延壽之後緊接著論及雲棲株宏。他指出雲棲株宏的兩條教軌：「持名即是念『南無阿彌陀佛』的六字洪名；參究即是以大疑情參問『念佛是誰』」。⁸⁴這帶出禪、淨不同的修持方針，而且持名與參究是兩種不同層次的修持：

⁸¹ 釋聖嚴：《書序》，《法鼓全集》，第3輯，第5冊，頁178。

⁸² 釋聖嚴：《歸程》，《法鼓全集》，第6輯，第1冊，頁113-114。

⁸³ 其實在「禪淨雙修」的演變過程中，永明延壽與雲棲株宏二人扮演重要角色，魏道儒說：「在淨土法門備受推崇，禪宗法門受貶抑的過程中，一些具體的禪修方法也進一步被充實到念佛實踐中。在這方面，主要是受到了永明延壽和雲棲株宏的影響，可以說，前者的影響是象徵性的，後者的影響是有實在內容的。」（魏道儒：〈簡述清代淨土信仰及特點〉，收入溫金玉主編：《中國淨土宗研究》〔北京：宗教文化出版社，2008年12月〕，頁142-146，尤其頁146）

⁸⁴ 釋聖嚴：《禪門修證指要》，《法鼓全集》，第4輯，第1冊，頁8。附帶一提，明代曹洞宗僧無異元來（1575-1630）指出：「我雲棲師翁，將禪淨二途，縛作一束。教人單提一句『念佛是誰』，即此『誰』字不明，吹毛劍、塗毒鼓，於斯可見。此『誰』字不明，不必瞻前顧後，只須努力頓發疑情，管甚禪、管甚淨土，如一人與萬人敵，不破疑團，誓不休。」（〔明〕釋元來：《無異元來禪師廣錄》，卷8，《叢新纂續藏經》，第72冊，頁271b-c），雲棲株宏以「念佛是誰」作為禪淨雙修的橋樑，已成為他的修持上的標幟，而且強調在參禪時須以「誰」字作為下手處。

念佛往生淨土，參禪明心見性。禪修得力，念佛便能易得一心不亂，保證往生極樂世界；念佛念到心無妄想雜念，正好可參「念佛是誰」的話頭。一旦「疑情」的話頭成片，便接近悟境的現前了。念佛工夫已深，正好可以參禪。⁸⁵

這段話讀來，好像聖嚴法師在闡述禪淨互輔互助的修持方式，實則不然。他要強調的是禪修的重要性，從念佛的角度來看，當禪修得力後，有一定的禪定功夫，念佛便易得一心不亂，往生極樂世界則有把握，強調以禪修力來輔助念佛進入一心不亂。從禪修的角度來看，念佛工夫已達深邃靜寂，正是參話頭「念佛是誰」的時刻，為何如此說？其目的依然在於強調禪修，法師說：「若由念佛名號而至空靈狀態，當下提起『念佛是誰？』的話頭，以此時心念專注，易發疑情，促成疑團，是為禪法的活路；否則，耽滯於空靈，而誤以為保任，那就浪費時間，誤了前程。」⁸⁶可見，法師「以禪攝淨」的傾向極為明顯。他又曾說：「念佛時妄念紛起，也不妨反問：『念佛是誰？』用來打住妄念，正好又是參禪的方法。」⁸⁷亦然具有「以禪攝淨」的傾向。換言之，念佛方法被運用於增強參禪的效果，以「淨」法服務於「禪」法。

此外，法師曾在說明「一師一門」時，表明「一師」是本師釋迦牟尼佛，而對於「一門」則有如下看法：「一門是禪門，……譬如我們現在的念佛禪，念佛念得好時再來參話頭，參『念佛的是誰』，因為不念佛怎麼參『念佛的是誰』呢？」⁸⁸這也是「以禪攝淨」的見解。法師進一步說：「念佛念得不錯了，就參『念佛是誰』，這是很有用的方法。散心時念佛號，專心時則參『念佛是誰』？便是參『話頭』。」⁸⁹法師的見解，令人聯想到虛雲和尚（1840-1959）的說法：「鈍根漸次之人，必須先要念佛，待念到不念而念，念而不念，再向無念之中起一參究，且看這個『念佛是誰』。要看『誰』字話頭者，先當以念佛為緣起，後以參禪為究竟，緣念佛而參禪，是故名禪淨並修。」⁹⁰念佛僅成為參禪的助緣，參禪才是究竟。

⁸⁵ 釋聖嚴：《禪鑰》，《法鼓全集》，第4輯，第10冊，頁167。

⁸⁶ 釋聖嚴：《禪的體驗·禪的開示》，《法鼓全集》，第4輯，第3冊，頁350-351。

⁸⁷ 釋聖嚴：《禪鑰》，《法鼓全集》，第4輯，第10冊，頁167。

⁸⁸ 釋聖嚴：《法鼓山的方向II》，《法鼓全集》，第8輯，第13冊，頁111。

⁸⁹ 釋聖嚴：《漢藏佛學同異答問》，《法鼓全集》，第2輯，第4-1冊，頁73。

⁹⁰ 釋淨慧主編：《虛雲和尚全集》（鄭州：中州古籍出版社，2009年），第2冊，《開示》，

聖嚴法師有可能受虛雲的影響，⁹¹雖不反對念佛，但亦以「禪」為主，以「淨」為輔。

聖嚴法師認為禪宗重視參話頭，因而他把用話頭分成四個層次：

- (一) 念話頭：就是反覆的念一句話頭，譬如念「念佛的是誰？」
- (二) 問話頭：是對某一句話頭反覆的問是什麼？
- (三) 參話頭：是問話頭而產生疑情、疑團，到了只有一句話頭連綿不絕，好像他整個生命就是那句話頭。
- (四) 看話頭：是在悟後繼續用話頭作為保任和加強的一種方法。⁹²

上舉四個層次，法師作出說明：「其中只有第三種可以達成開悟的目的。第一、二兩種能幫助達成身心平衡乃至於身心統一的目的。」⁹³問話頭指已經有疑問產生，但可能仍然有妄念出現而將話頭打斷，若是問話頭問得毫無間斷，則進入參話頭的層次。⁹⁴從問話頭而深入話頭，與話頭成為共同體，此時「你的生命就是話頭，話頭就是你的生命。」看到的所有東西，包括自己，都是所問的話頭，這就叫做「參」。「參，實際上是從『問』變成跟話頭合而為一。」⁹⁵

然而，我們要繼續追問的是，第一層次「念話頭」的「念『念佛的是誰？』」是什麼意思？一般參禪人士會誤認「念話頭」就是「參話頭」，⁹⁶不能知曉如何操

頁 76。

⁹¹ 例如聖嚴法師所注重的《禪門修證指要》，亦編入虛雲老和尚的《參禪法要》，其中論及參禪與念佛二者關係，可能影響聖嚴法師（參閱釋聖嚴：《禪門修證指要》，《法鼓全集》，第4輯，第1冊，頁228-251）。再者，聖嚴法師在紐約主持禪七，曾指出：「自從一九八八年十一月的第四十二次禪七以來，我都以虛雲老和尚的《參禪法要》為講本。前後經過三年多，共計十四次禪七，總算在這回禪七中講完了。」（釋聖嚴：《東西南北》，《法鼓全集》，第6輯，第6冊，頁177）可見，聖嚴法師必然受到《參禪法要》的影響。

⁹² 釋聖嚴：《悼念·遊化》，《法鼓全集》，第3輯，第7冊，頁392。

⁹³ 同前註，頁392。

⁹⁴ 釋聖嚴：《聖嚴法師教話頭禪》（台北：法鼓文化事業公司，2009年2月，三刷），頁52。

⁹⁵ 同前註，頁155-156。

⁹⁶ 聖嚴法師云：「究問話頭稱作參話頭，而信口重複是念話頭，參話頭者多半帶有疑情，念話頭者可能附著妄想。」（釋聖嚴：《禪的體驗·禪的開示》，《法鼓全集》，第4輯，第3冊，頁330）法師所云，與虛雲老和尚所論一致（參閱釋聖嚴：《禪門修證指要》，《法

持「參話頭」，認為「念佛的人是誰？」即是「參話頭」。對這樣的問題，法師指出：「會用功者，當是參話頭不是念話頭。唯有參究能生起疑情，禪修者的經驗，有『大疑大悟，小疑小悟，不疑不悟』之說，所以最好不要將參話頭的工夫用成念話頭去。」⁹⁷接著，參話頭開悟之後，進入看話頭的層次，繼續保任，即照顧明心見性後的心性，不再被煩惱所困擾與污染。⁹⁸足見，「參話頭」須產生疑情，整個生命投入此話頭，方能稱為參話頭，因而參話頭又可名為「參禪」。⁹⁹

值得一提的是，法師在另一處提出參話頭的四個層次，略有不同：「話頭人人可用，不過，可有四個層次：念話頭、數話頭、問話頭、參話頭。念話頭如同念佛號，數話頭就像數佛號，問話頭就像問問題，參話頭則必須等疑情出現。疑情不是懷疑，而是深信在話頭的深處或在話頭出現之前，……產生疑情，那就是參話頭了。」¹⁰⁰此四個層次主要是比配持名念佛而提出，而且第四個層次「參話頭」已進入開悟的階段。這裏沒有提出「看話頭」作為悟後繼續保任的方法，是因為以念佛作為保任的方法。

進入疑情裡，才算是參話頭，反之，「參話頭若是無法產生疑情，只是在念話頭，也就是只有工具，沒有疑情，那參話頭便沒有了著力點。」¹⁰¹如果根本沒有疑情，則只是「在念話頭，念、念、念到心裡覺得無聊，味同嚼蠟，好像狗子咬嚼棉花絮，咬久了便懶得咬了，這時候已不是在用功，已經離開了方法。」¹⁰²而

鼓全集》，第4輯，第1冊，頁228-251，尤其頁237-238），可能受虛雲影響，採用他的見解。

⁹⁷ 同前註，頁330。有關「大疑大悟，小疑小悟，不疑不悟」，法師在《聖嚴法師教話頭禪》亦對「疑」、「悟」關係作出說明（頁52-54）。

⁹⁸ 釋聖嚴：《聖嚴法師教話頭禪》，頁54。值得一提的是，法師認為參話頭到達粉碎後，便能見到本性，即「明心見性」，而「明心」指智慧心現前，「見性」是見到空性。然這僅是一種見到空性和智慧的經驗，習氣和煩惱的根尚未斷除，因而須要保任（頁54），法師把「保任」稱為「長養聖胎」（頁161-162）。有關法師對於「明心見性」的觀點，參閱陳英善：〈從「明心見性」論聖嚴禪法與天台止觀〉，《聖嚴研究》第3輯（台北：法鼓文化，2012年5月），頁237-269，尤其頁249-256。

⁹⁹ 釋聖嚴：《禪鑰》，《法鼓全集》，第4輯，第10冊，頁67。

¹⁰⁰ 同前註，頁89。

¹⁰¹ 釋聖嚴：《聖嚴法師教話頭禪》，頁76。

¹⁰² 釋聖嚴：《拈花微笑》，《法鼓全集》，第4輯，第5冊，頁130。

且「『念佛是誰？』通常被視為禪定的入門工夫。」¹⁰³可見，念佛法門被運用於禪定修持，與念佛法門冀求往生西方極樂世界是兩碼事，跟上文陳述道信、弘忍教導「齊速念佛名，令淨心」，藉念佛名號來修持禪定，運用念佛淨心為方便法門，如出一轍。

聖嚴法師對於「念佛者是誰」的參究念佛法，受到雲棲株宏的影響甚大，法師說：

雲棲株宏，提倡參究念佛，念佛念到一念不生，人我雙忘，猛然提起話頭反問：「念佛是誰？」這是參究念佛。唯心淨土與參究念佛，都含有自力的成分。《阿彌陀經》上說：「不可以少善根、福德、因緣得生彼國」，積集善根、福德、因緣，固然要靠自己努力修行，而一心不亂即是禪定的自力。¹⁰⁴

中國淨土教門可由他力的彌陀淨土，會通自力的唯心淨土。¹⁰⁵一般認為禪修全靠自己，屬於「自力」，念佛則全靠「他力」，法師則指出：「這兩個觀念都不正確。其實禪修也需要靠『他力』，念佛也需要有『自力』。一個禪修的人，不太可能完全憑自己的力量就能夠完成，不論在印度、中國或在西藏，修行禪定的人還是需要老師、護法神及諸佛菩薩的護持。」¹⁰⁶這跟雲棲株宏所主張的「參究念佛」，有相同的理趣，例如雲棲株宏指出：

¹⁰³ 釋聖嚴：《學佛知津》，《法鼓全集》，第5輯，第4冊，頁91。

¹⁰⁴ 釋聖嚴：《禪的生活》，《法鼓全集》，第4輯，第4冊，頁70。

¹⁰⁵ 參閱釋聖嚴：《明末佛教研究》，《法鼓全集》，第1輯，第1冊，頁95。

¹⁰⁶ 釋聖嚴：《禪鑰》，《法鼓全集》，第4輯，第10冊，頁177。法師另外還說：「自他二力是相輔相成的，由於自力引發他力的感應，由於他力而加強了自力的力量。佛法是重自力的，是重在自求解脫，開發本有之佛性的。但佛菩薩的悲願，濟度眾生，護念眾生，自是一種他力，而這種他力的感應，……是應我們自身力量之所感。完全的他力，近乎迷信而沒有智慧，這是神教、是外道；完全的自力，則又不太保險，是以，禪淨雙修的法門，彌補了此一偏差的不足。」（釋聖嚴：《禪的生活》，《法鼓全集》，第4輯，第4冊，頁72）

不曰「參究」為非也！予於《疏鈔》已略陳之，而猶有疑者，謂「參究」主於見性，「單持」乃切往生，遂欲廢參究，而事單持。言經中止云「執持名號」，曾無參究之說。此論亦甚有理，依而行之，決定往生。但欲存此廢彼則不可，蓋念佛人見性，正上品上生事，而反憂其不生耶？故《疏鈔》兩存而待擇，請無疑焉！¹⁰⁷

雲棲株宏強調以「參究」的方式來念佛，得以令念佛人因見性，而能得到上品上生的品位。這跟單單只是持名念佛，以切願往生之情況有所不同。因而，雲棲株宏藉由「參究念佛」的方式，以讓念佛行者能夠明心見性，這屬自力範疇，是他強調之處。聖嚴法師藉雲棲株宏之說，而提倡「參究念佛」，並強調自力的禪修部分，充分表明「一心不亂即是禪定的自力」。從此立場而觀，對修淨行者而言，如果以《阿彌陀經》所云：「若有善男子、善女人，聞說阿彌陀佛，執持名號，若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日，一心不亂。其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖眾現在其前。」¹⁰⁸則是將此節經文引至禪修的方向，將「一心不亂」完全置於「自力」的角度來詮釋。到底證入「一心不亂」屬自力，還是他力、自力兼具，歷來祖師大德的說法不一。但聖嚴法師在此則指稱是「自力」，有以將淨土法門置於禪修的範圍內，以禪攝淨的方式來呈現他的思想理念。這跟前文一再闡述他以「念佛本是禪觀的一種」的理念，也是互相呼應的。

還有一點值得注意的是，聖嚴法師雖將念佛施之於自力方面來論述，但他亦明白中國的彌陀淨土法門是自力、他力（二力）合一的法門，有別於日本的淨土宗。然而，法師把雲棲株宏提倡的「參究念佛」帶往禪修，而非講求往生西方淨土，如他所說「唯心淨土與參究念佛，都含有自力的成分」、「一心不亂即是禪定的自力」。如果此看法是正確的，那麼，我們要繼續追問的是，法師這樣的見解是否誤解雲棲株宏？答案是沒有誤解。例如蕩益智旭說：

宗乘與淨土，二俱勝妙法。眾生根性異，不免隨機說。向上一著，非淨非禪，即禪即淨；才言參究，已是曲為下根。果大丈夫，自應諦信『是心作佛，是心是佛』。設一念與佛有隔，不名念佛三昧。若念念與佛無間，何

¹⁰⁷ [明]釋株宏：《雲棲法彙（選錄）》（第12-25卷），《嘉興大藏經》，第33冊，頁49b。

¹⁰⁸ [姚秦]鳩摩羅什譯：《佛說阿彌陀經》，《大正藏》，第12冊，頁347b。

勞更問阿「誰」。故參究「誰」字，與攝心數息等，皆非淨土極則事也。

109

蕩益智旭以純淨土義駁斥「念佛是誰」的參究法，認為淨土法門之「是心作佛，是心是佛」本自具足，無須更用參究「誰」字，這與攝心數息等方法皆非淨土法門的極則事，僅能視為下根，曲為方便。

依蕩益智旭的觀點，念佛當下即是，因為「淨土極則事，無念外之佛，為念所念，無佛外之念，能念於佛。正下手時便不落四句百非，通身拶入，但見阿彌陀佛一毛孔光，即見十方無量諸佛，但生西方極樂一佛國土，即生十方諸佛淨土，此是向上一路。若捨現前彌陀，別言自性彌陀，捨西方淨土，別言惟心淨土，此是淆訛公案。」¹¹⁰由於路數不同，故雲棲株宏提倡的「參究念佛」被蕩益智旭批評，從這個邏輯來看，雲棲株宏提倡的「參究念佛」是偏屬於禪宗的路數，因而聖嚴法師藉此路數而全然將一心念佛施之於自力，而非講求彌陀本願的加持力，以往生西方淨土。雲棲株宏曾云：「『萬法歸一，一歸何處？』與『念佛是誰』極相似。若於是『誰』處倒斷，『一歸何處？』不著問人，自豁然矣。古人謂念佛人欲參禪，不須別舉話頭，正此意也。念佛數聲，回光自看這念佛的是『誰』。如此用心，勿忘勿助，久之當自有省。」¹¹¹足證雲棲株宏是以參禪路數來詮釋「念佛是誰」，轉用念佛法門直探「無念外之佛，無佛外之念」的真義，這反被蕩益智旭所批判。¹¹²

至於蕩益智旭認為悟道而不求生西方與念佛生西未必能悟道的說法是無稽之談，因而強調悟後不可不生西方，他說：「大智慧人，深悟唯心，必勤念佛」，¹¹³何況未悟的禪修者。他以「信願」問題來論證，禪者欲生西方只須具備「信願」，

¹⁰⁹ [明]釋智旭著，釋成時編：《靈峰蕩益大師宗論》，卷4〈荅卓左車茶話〉，《嘉興大藏經》，第36冊，頁321b。

¹¹⁰ 同前註，頁321b-c。

¹¹¹ [明]釋株宏：《雲棲法集（選錄）》（第12-25卷），卷20〈與南城吳念慈居士廣翊〉，《嘉興大藏經》，第33冊，頁136b。

¹¹² 有關蕩益智旭反對參究念佛之說，可參閱釋聖嚴：〈蕩益反對「參究念佛」〉，《明末佛教研究》，《法鼓全集》，第1輯，第1冊，頁182-186。

¹¹³ [明]釋智旭著，釋成時編：《靈峰蕩益大師宗論》，卷2〈法語四·示蔡二白〉，《嘉興大藏經》，第36冊，頁291c。

不必改為念佛，仍能往生西方極樂淨土，如此一來，「參禪即淨土行」；從念佛一方而觀，如念至一心不亂，得無生法忍，亦等同悟道。足見，參禪、念佛皆能悟道；相對的，參禪、念佛亦皆能生西。總之，「悟後尚不可不生西方」的見解，已涉及禪、淨雙修的問題，只是蕩益的見解在於化解「禪淨雙修」的真實義，即修持的下手處應對機而論，不同意修禪、修淨，可以同時進行。論證重點在於反對雲棲株宏的「參究念佛」，聖嚴法師曾注意到此問題，亦曾詳加辨析。

然而，通常依禪宗所論之徹悟，幾有解脫之把握，但是，聖嚴法師卻說「禪者徹悟後求生淨土，可免退墮」，那麼，縱使是大徹大悟的禪修者，「修行還是不可終止；因為禪的徹悟是理具，徹悟是悟的理佛，並未究竟成佛，所以，仍須假以事修。」¹¹⁴開悟或是頓悟後是否已了脫生死？向來為佛教行者所關注。悟後藉境煉心、藉假修真為一般共同看法，聖嚴法師曾依據《楞嚴經》裏十處言及「開悟」的經文，作出歸納：

1. 聽到理解和明瞭從未聽說的佛法道理，稱為開悟；
2. 已見佛性，已伏煩惱，但是尚未斷除煩惱愛習，稱為開悟；
3. 已斷煩惱，已證無漏無學的果位，稱為開悟；
4. 已見佛性真淨妙常，稱為開悟；
5. 已證諸法非空非有，非即非離，稱為開悟。¹¹⁵

上述五種「開悟」，有層次深淺之別，法師總結說：「雖有一次又一次的開悟經驗，若非大悟或徹悟，仍在有漏的生死煩惱海中。唯有大悟徹底，才是頓悟頓超，否則開悟只是悟的理性空寂，至於事相的障礙，尚須逐漸的修行，次第的斷除。」¹¹⁶這是「頓悟漸修」（悟後起修）的見解，圭峯宗密曾在《圓覺經大疏釋義鈔》以「日出露銷」和「孩生成長」兩個譬喻作說明。¹¹⁷悟後起修是禪修的

¹¹⁴ 釋聖嚴：《禪的生活》，《法鼓全集》，第4輯，第4冊，頁135。

¹¹⁵ 參閱釋聖嚴：《禪鑰》，《法鼓全集》，第4輯，第10冊，頁123。

¹¹⁶ 釋聖嚴：《禪鑰》，《法鼓全集》，第4輯，第10冊，頁123-124。

¹¹⁷ 參閱屈大成：《中國佛教思想中的頓漸觀念》，頁432。原文為：「頓悟者，慧日頓出（圓明覺性），霜露之惑漸銷；又如孩子初生，六根、四支、百節頓具（性上恒沙功德），乳哺、飲食、養育，漸漸成長，出身入仕，此悟在初，故屬解悟。悟後之修，即具隨相離相，理事雙修，故功行圓滿，必有證後悟。」〔唐〕釋宗密：《圓覺經大疏釋義鈔》，卷

必然路徑，「當悟境現前之時，心胸坦蕩，豁達無礙，晴空萬里，不著點塵，與佛的心地一般無二，平等一如。不過，佛是一悟永悟，而且是徹悟；一般的禪修者可能要悟了又悟。……有位禪師曾說『大悟三十多回，小悟不計其數』，可見禪宗的悟並不等於一悟就是解脫，或者一悟就成佛。」¹¹⁸這應是法師所謂「禪者徹悟後求生淨土」的最佳注腳，形成宋以來中國佛法實況，「以他力的西方淨土法門，配合並補救了禪宗一味自力法門的不足」。雖說對禪門補偏救弊，但自力、他力相輔相成，亦有其重要意涵，上引文說：「自他二力是相輔相成的，由於自力引發他力的感應，由於他力而加強了自力的力量。」佛菩薩的他力加被，亦須由自力引發；而佛菩薩的他力，亦可強化自力。因而，直須雙修禪、淨，彼此補正，轉輾增上，以增益佛德。

各自見解，皆有其要，隨機施設，是為上策。因而，我們不對雲棲株宏及蕩益智旭作出何評價，¹¹⁹而只是想藉聖嚴法師所關注的明末兩位大師的言說，來衡定法師的修持路向，他「以禪攝淨」的學風及路數，在此又可得見一例。

五、代結語：禪修與往生淨土

「禪淨雙修」的修持方式可有多種，例如悟禪修淨、透禪修淨、徹禪修淨、通禪修淨、藉淨修禪等等，聖嚴法師的意見是，禪宗雖以禪修為主，但能兼修持淨土法門，尤其禪修工夫未達大徹大悟，現證法性淨土時，則可發願往生西方極樂淨土，以防止仍陷於六道輪迴。法師說：「若將禪與淨土，看作截然不同的法門，也是錯的；若說參禪即不念佛，念佛即不修禪，那也不對。因為念佛的方法也是禪的修行法門之一。」¹²⁰歷來評述中國禪、淨二門的路數及內涵，所論如是。如此論點雖無創新處，但是，法師評破「參禪即不念佛，念佛即不修禪」的二元對立，在於表明念佛法也是禪修之一，則值注意。

3，《叻新纂續藏經》，第9冊，頁535c)

¹¹⁸ 釋聖嚴：《禪與悟》，《法鼓全集》，第4輯，第6冊，頁23-24。

¹¹⁹ 聖嚴法師對舉二師，說：「雲棲是以華嚴之禪為立場而弘揚淨土，蕩益是傾向於天台的無盡而宣念佛法門。南轅北轍似的淨心與妄心之諍，也在明末的淨土教思想方面扮演了重要角色。」（釋聖嚴：《明末佛教研究》，《法鼓全集》，第1輯，第1冊，頁186），未作出任何高低、優劣之價值判斷。

¹²⁰ 釋聖嚴：《禪論》，《法鼓全集》，第4輯，第10冊，頁167。

念佛法門也是禪觀的一種修法，雖是佛教的傳統見解，但聖嚴法師對近代修持念佛法門的行者，有所批判。晚近主張持名念佛的行者或有排斥禪門之舉，這樣的念佛行者對念佛法門尚有不解之處，人云亦云，一知半解，並有非我莫屬的優越感。因而，聖嚴法師所下的判言，並非無的放矢：

淨土是修行佛法者的共同歸宿，所以三世諸佛，各有其果位上的清淨國土。禪修是修行佛道者共同的條件，所以無論大小乘的修行方法，不能沒有定慧的工夫，定慧不二便是禪悟。由此可知禪淨兩者，都是整體的佛教，淨土是從果德著眼，禪修則是由因行著手。¹²¹

淨土是從果位而言，禪修是就因行而言，一為目的，一為方法。太虛曾言「淨土為三乘共庇」，¹²²與聖嚴法師所言的淨土是行者的「共同歸宿」，意趣相近。再者，「禪修」與禪宗沒有直接關係，如印順導師說：「大師（指太虛）說：『中國佛教的特質在禪』——不一定指禪宗，凡是修禪修觀的都是。」¹²³禪修是修行佛道者的共同條件，也就是禪修、禪觀是共法，任何宗派皆可使用，因此成為中國佛教的特質所在。

聖嚴法師說：「禪淨之間，僅有方法的差別，沒有實質的不同。」¹²⁴如果從禪淨雙修的實踐義而言，「禪修」至何種情況，才能達到「淨土」？是值得提問的問題，法師說：「如果能夠以禪修工夫大徹大悟，即現法性身，住於法性的淨土，便得處處都是實相實報的淨土。」¹²⁵顯然，此種境界太高，因而他移用永明延壽的「一念成佛論」，有意將此境界帶入人間世，期望人人在念念相應的當下體證淨土。

另外，禪宗與淨土法門應如何融合？亦是問題所在。依聖嚴法師的見解，中國禪宗從宋朝以後，都主張禪淨雙修，一般行者「雖用禪的工夫，同時也願能夠

¹²¹ 釋聖嚴：《禪鑰》，《法鼓全集》，第4輯，第10冊，頁168。

¹²² 印順導師說：「我繼承虛大師的思想，『淨土為三乘共庇』。念佛，不只是念阿彌陀佛，念佛是佛法的一項而非全部；淨土不只是往生，還有發願來創造淨土。」（釋印順：《平凡的一生（增訂版）》〔台北：正聞出版社，1994年〕，頁75）

¹²³ 釋印順：《佛法是救世之光》（台北：正聞出版社，1992年），頁169。

¹²⁴ 釋聖嚴：《悼念·遊化》，《法鼓全集》，第3輯，第7冊，頁79。

¹²⁵ 釋聖嚴：《慈雲懺主淨土文講記》，《法鼓全集》，第7輯，第4-3冊，頁28。

往生西方的淨土。」¹²⁶如果此生尚未大徹大悟，「求生西方極樂淨土，總比生於我們這個世界的煩惱穢土要好得多。」因此，以禪修工夫去除煩惱為第一要務，「同時依彌陀本願，願生西方淨土，兩者相輔相成，叫作禪淨雙修。」¹²⁷

修行不能不切實際，聖嚴法師以下這段話，值得注意：

修行的禪者，第一，不必為死後的去向而擔心。第二，如果自己功力淺薄，沒有把握，沒有自信，不知自己的願力有多強、修行的工夫有多深？……那就最好一方面依彌陀的本誓願力，以求往生西方淨土；一方面以禪修等一切的修行功德，增長往生淨土的資糧，這樣是最可靠的。所以，中國在宋朝以後，禪淨交流且倡導禪淨雙修，是以禪的方法和求生淨土的願力兩者並重。¹²⁸

修行的目的在於解脫生死，無論何種法門皆以跳脫輪迴為第一要務，因而，法師指出禪者「不必為死後的去向而擔心」，此已指向宗教的終極關懷來陳述「禪淨雙修」的問題。法師曾說「禪是洞察宇宙安頓人生的終極關懷」，¹²⁹並且認為西方極樂淨土是「普賢行願的終極關懷，普勸歸命。」¹³⁰明顯統合禪、淨二種法門，歸結於對生死的終極關懷。可見，法師力圖說明的是人生意義的世界與宗教價值的意義。就前者而言，以禪修功德，增長往生資糧，轉一切功德皆為往生之因，並且得以在現生當下體悟淨土，提昇人生意義；就後者而言，依恃彌陀本誓願力，以求往生西方淨土，得以跳脫六道輪迴，達致對生死的終極關懷。結合二者，使得禪修與往生淨土並重，知所先要。此二者亦所謂的自力與他力兼顧：

禪者徹悟後求生淨土，可免退墮；未悟的，以淨土為歸宿，時時發願，這樣是安全的，此乃自力與他力並重兼顧的法門。……宋以來中國佛法的實況，也就是以他力的西方淨土法門，配合並補救了禪宗一味自力法門的不足。事實上，自他二力是相輔相成的，由於自力引發他力的感應，由於他

¹²⁶ 同前註，頁 28。

¹²⁷ 同前註。

¹²⁸ 釋聖嚴：《學佛群疑》，《法鼓全集》，第 5 輯，第 3 冊，頁 217-218。

¹²⁹ 釋聖嚴：《書序》，《法鼓全集》，第 3 輯，第 5 冊，頁 230。

¹³⁰ 釋聖嚴：《普賢菩薩行願讚講記》，《法鼓全集》，第 7 輯，第 4-2 冊，頁 73。

力而加強了自力的力量。……完全的自力，則又不太保險，是以，禪淨雙修的法門，彌補了此一偏差的不足。¹³¹

「禪者徹悟後求生淨土，可免退墮」一語，不易得解。依據聖嚴法師最為尊崇的蕩益智旭之意見，¹³²他說：「人謂『參禪則悟道，不必求生西方；念佛則生西，未必即能悟道』。不知悟後，尚不可不生西方，況未必悟邪？又禪者欲生西方，不必改爲念佛，但具信願，則參禪即淨土行也。又念佛至一心不亂，能所兩忘，即得無生法忍，豈非悟道？故參禪、念佛，俱能悟道，俱能生西也。但有疑則參，無疑則念，在人下手時自酌耳。」¹³³這段話與五代時永明延壽爲了針貶禪學末流，而倡導禪淨雙修有異曲同工之妙。另一方面，法師繼承雲棲株宏的參究念佛說，對參話頭做了詳細的解析，在這之中，法師特別強調其中自力的成分，突出禪定的要旨。這樣的說法透過上文的解析，是不背離雲棲的本懷，且在法師的闡釋下，參究念佛可以攝淨歸禪的良好修持途徑。

最後，聖嚴法師「以禪攝淨」的方法與他所倡導的「提昇人的品質，建設人間淨土」有密切關係，以禪修方式來淨化人心，除了可提昇人的品質之外；並且期待於即便只是分秒的短暫時刻，煩惱不起現行，雖處於五濁惡世亦然能跟佛的淨土相應。在「建設人間淨土」的底蘊裏，法師不再那麼強調他方淨土，此地即是淨土，此時終將永恆，此人必定徹悟。然而，「人間淨土」是否可以成就，¹³⁴不是論列的重點，而是法師如何看待「禪淨雙修」，他「以禪攝淨」的立場極爲明顯，大抵原因可歸結四點：一、他的禪師身分；二、他明白不能忽視淨土法門，

¹³¹ 釋聖嚴：《禪的生活》，《法鼓全集》，第4輯，第4冊，頁71-72。

¹³² 法師體認蕩益智旭的思想，極爲深刻，例如法師自認：「對蕩益大師的心境也比較能夠體驗。」（釋聖嚴：《步步蓮華》，《法鼓全集》，第6輯，第9冊，頁75）；又說：「我的學術思想的基礎就是建立在蕩益大師的《靈峯宗論》。」（釋聖嚴：《步步蓮華》，《法鼓全集》，第6輯，第9冊，頁214）。另外，法師的博士論文是以蕩益智旭為研究對象（釋聖嚴：《聖嚴法師學思歷程》，《法鼓全集》，第3輯，第8冊，頁113；釋聖嚴：《悼念·遊化》，《法鼓全集》，第3輯，第7冊，頁55-56），這也是大家所知道的一件事。總體而觀，法師對蕩益智旭的思想，體認極深，對他有一股尊崇之意，故以他作為博士論文的研究對象。

¹³³ 〔明〕釋智旭著，釋成時編：《靈峰蕩益大師宗論》，卷4〈梵室偶談〉，《嘉興大藏經》第36冊，頁331a。

¹³⁴ 參閱趙建東：〈「人間淨土」的反思〉，《聖嚴研究》第4輯（2013年11月），頁131-159。

因為修習者多；三、他推展漢傳佛教，在中國傳統佛教所帶來的佛教傳統——禪淨雙修，不容斷除；四、他提倡「建設人間淨土」，從理境來談淨土義，念念相應念念住淨土。上述四點，對於法師的思想架構，都是值得繼續鑽研的課題。

引用文獻

- 《曆代法寶記》，《大正藏》，第 51 冊。
- 冉雲華：〈禪宗第七祖之爭的文獻研究〉，《中國文化研究所學報》新第 6 期，1997 年，頁 417-435。
- 屈大成：《中國佛教思想中的頓漸觀念》，台北：文津出版社有限公司，2000 年。
- 洪修平：《中國禪學思想史》，北京：中國人民大學出版社，2007 年 3 月。
- 胡適：《神會和尚傳》，《胡適作品集 16》（原《胡適文存》，第 4 集，第 2 卷），台北：遠流出版有限公司，1994 年 1 月，初版 5 刷。
- 真諦譯（〔印度〕馬鳴菩薩造）：《大乘起信論》，《大正藏》，第 32 冊。
- 曼陀羅仙譯：《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》，第 8 冊。
- 陳英善：〈從「明心見性」論聖嚴禪法與天台止觀〉，《聖嚴研究》第 3 輯，台北：法鼓文化，2012 年 5 月，頁 237-269。
- 陳劍鎧：〈道綽的末法觀念與淨土門的創立〉，《東華人文學報》第 13 期，2008 年 7 月，頁 1-29。
- ：〈彌陀淨土教門「稱名念佛」與善導「十聲」教法的修持內涵〉，《屏東教育大學學報》第 33 期，2009 年 9 月，頁 113-144。
- ：〈聖嚴法師「建設人間淨土」與「一念心淨」之要義〉，《聖嚴研究》第 2 輯，台北：法鼓文化，2011 年 7 月，頁 201-239。
- ：〈道綽、善導的懺悔觀——以末法觀念及念佛三昧為核心〉，收入李豐楙、廖肇亨主編：《沈淪、懺悔與救度》（《文學與宗教研究叢刊 3》），台北：中央研究院中國文哲研究所，2013 年 5 月，253-293。
- ：〈聖嚴法師的禪法體認及其對大慧宗杲「話頭禪」與宏智正覺「默照禪」的運用〉，《中正漢學研究》2013 年第 1 期，總第 21 期，2013 年 6 月，頁 93-125。
- 越建東：〈「人間淨土」的反思〉，《聖嚴研究》第 4 輯，台北：法鼓文化，2013 年 11 月，頁 131-159。
- 楊曾文編校：《神會和尚禪語錄》，北京：中華書局，1996 年 7 月。
- ：〈永明延壽的心性論〉，《中華佛學學報》第 13 期，2000 年 5 月，頁 457-477。
- 晁良耶舍譯：《觀無量壽佛經》，《大正藏》，第 12 冊。
- 鳩摩羅什譯：《佛說阿彌陀經》，《大正藏》，第 12 冊。
- 端甫：〈論淨土法門貫通諸法大義〉，收入張曼濤主編：《現代佛教學術叢刊 66》，《淨

- 土思想論集（一）》，台北：大乘文化出版社，1978年12月，頁59-86。
- 歐陽修：〈醉翁亭記〉，《歐陽文忠公集》，台北：臺灣商務印書館，1976年5月。
- 曇無讖譯：《大般涅槃經》，《大正藏》，第12冊。
- 藍日昌：〈唐代七祖之爭對禪宗系統發展的影響〉，《世界宗教學刊》第15期，2010年6月，頁1-31。
- 魏道儒：〈簡述清代淨土信仰及特點〉，收入溫金玉主編：《中國淨土宗研究》，北京：宗教文化出版社，2008年12月，頁142-146。
- 釋元來：《無異元來禪師廣錄》，《卍新纂續藏經》，第72冊。
- 釋印順：《淨土與禪》，台北：正聞出版社，1992年2月，修訂1版。
- _____：《佛法是救世之光》，台北：正聞出版社，1992年4月。
- _____：《平凡的一生（增訂版）》，台北：正聞出版社，1994年7月。
- _____：《中國禪宗史》，台北：正聞出版社，1994年8月。
- 釋宗密：《圓覺經大疏釋義鈔》，《卍新纂續藏經》，第9冊。
- 釋延壽：《宗鏡錄》，《大正藏》，第48冊。
- 釋法海集：《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》，《大正藏》，第48冊。
- 釋律航：〈淨土釋疑新論〉，收入張曼濤主編：《現代佛教學術叢刊66》，《淨土思想論集（一）》，台北：大乘文化出版社，1978年12月，頁177-197。
- 釋淨慧主編：《虛雲和尚全集》，鄭州：中州古籍出版社，2009年10月。
- 釋淨覺集：《楞伽師資記》，《大正藏》，第85冊。
- 釋智旭著，釋成時編：《靈峰蕩益大師宗論》，《嘉興大藏經》，第36冊。
- 釋湛然：《止觀輔行傳弘決》，《大正藏》，第46冊。
- 釋株宏：《雲棲法彙（選錄）（第12-25卷）》，《嘉興大藏經》，第33冊。
- 釋聖嚴：《明末佛教研究》，《法鼓全集》，第1輯，第1冊。
- _____：《漢藏佛學同異答問》，《法鼓全集》，第2輯，第4-1冊。
- _____：《學術論考》，《法鼓全集》，第3輯，第1冊。
- _____：《悼念·遊化》，《法鼓全集》，第3輯，第7冊。
- _____：《聖嚴法師學思歷程》，《法鼓全集》，第3輯，第8冊。
- _____：《禪門修證指要》，《法鼓全集》第4輯第1冊。
- _____：《禪的體驗·禪的開示》，《法鼓全集》，第4輯，第3冊。
- _____：《禪的生活》，《法鼓全集》，第4輯，第4冊。

- _____：《拈花微笑》，《法鼓全集》，第4輯，第5冊。
- _____：《禪與悟》，《法鼓全集》，第4輯，第6冊。
- _____：《聖嚴法師教禪坐》，《法鼓全集》，第4輯，第9冊。
- _____：《禪鑰》，《法鼓全集》，第4輯，第10冊。
- _____：《佛教入門》，《法鼓全集》，第5輯，第1冊。
- _____：《學佛群疑》，《法鼓全集》，第5輯，第3冊。
- _____：《學佛知津》，《法鼓全集》，第5輯，第4冊。
- _____：《念佛生淨土》，《法鼓全集》，第5輯，第8冊。
- _____：《書序》，《法鼓全集》，第5輯，第8冊。
- _____：《歸程》，《法鼓全集》，第6輯，第1冊。
- _____：《東西南北》，《法鼓全集》，第6輯，第6冊。
- _____：《步步蓮華》，《法鼓全集》，第6輯，第9冊。
- _____：《抱疾遊高峰》，《法鼓全集》，第6輯，第12冊。
- _____：《維摩經六講》，《法鼓全集》，第7輯，第3冊。
- _____：《普賢菩薩行願讚講記》，《法鼓全集》，第7輯，第4-2冊。
- _____：《慈雲懺主淨土文講記》，《法鼓全集》，第7輯，第4-3冊。
- _____：《平安的人間》，《法鼓全集》，第8輯，第5冊。
- _____：《法鼓山的方向》，《法鼓全集》，第8輯，第6冊。
- _____：《法鼓山的方向 II》，《法鼓全集》，第8輯，第13冊。
- _____：《念佛生淨土》，台北：東初出版社，1995年8月。
- _____：《淨土在人間》，台北：法鼓文化公司，2003年12月。
- _____：《聖嚴法師教話頭禪》，台北：法鼓文化事業公司，2009年2月，三刷。
- _____：《聖嚴法師教淨土法門》，台北：法鼓文化事業有限公司，2011年4月，初版四刷。
- 釋慧嚴、釋慧觀、謝靈運合譯：《大般涅槃經》，《大正藏》，第12冊。
- 釋滿益：《阿彌陀經要解》，《大正藏》，第37冊。
- 龔雋：〈念佛禪：一種思想史的解讀〉，《普門學報》第7期，2002年1月，頁141-171。
- 中山正晃：〈祖師禪と淨土教〉，《印度學佛教學研究》第25卷第2號，1977年，頁790-793。
- 坪井俊映：《淨土三經概說》，收入張曼濤主編：《現代佛教學術叢刊68》，《淨土典籍研究》，台北：大乘文化出版社，1979年4月，頁1-240。

柳田聖山：《初期禪宗史書の研究》，京都：法藏館，1967 年。

Master Sheng Yen's Interpretation and Use of Chan Practice to Contain Pure Land Thought

Chen, Chien-huang*

[Abstract]

Master Sheng-Yen's ideas for of "improving the quality of human existence" and establishing the "Humanistic Pure Land" is directly relevant to the practice of Chan and Pure Land. This article primarily discusses how Master Sheng-Yen explained and practiced Chan and Pure Land approaches, which form the method and basis of his teaching. I conclude that although Master Sheng-Yen thought highly of the Amitabha Pure Land approach and has written many books on this topic, he aimed to establish the Humanistic Pure Land by "assimilating Pure Land by Chan" which can purify the mind of humans. This article first examines how Master Sheng-Yen demonstrated the possibility of practicing Chan and Pure Land "two-in-one", and discusses how the Chan Sect put the Buddhist-chanting approach into practice with Daoxin's beliefs of approaching "Single-focus Samadhi" by devoting one's mind to Buddhist-chanting. This article then examines how Master Sheng-Yen studied Yongming Yanshou's beliefs of "becoming enlightened in one thought" and concluded that Chan is primary and Pure Land is secondary. Finally, this article examines how Master Sheng-Yen carried on Yunqi Zhuhong's beliefs of "practicing Chan meditation and chanting the name of Buddha" and concluded that Chan meditation is prior to Buddhist-chanting. Based on these studies, I conclude that Master Sheng-Yen's thought of "assimilating Pure Land by Chan" is closely relevant to his proposition of "improving the quality of human existence" and establishing the Humanistic Pure Land." The thought of "a Kshana (a momentary mind) that will lead the mind into "Pure Land" can awaken believers to the "Pure Land" in the secular world. This is the fundamental principle of Humanistic Pure Land.

Keywords: Master Sheng-Yen, assimilating Pure Land by Chan, Buddha-chanting approach, establishing Humanistic Pure Land

*Professor, Department of Chinese Language and Literature, National Pingtung University.

