

第一章 論淨土佛教 以及中古中國的禪淨融合*

關於中古中國佛教¹的現代描述，很難找到一個不是圍繞禪、天台、華嚴、法相或者淨土等各種“宗派”(school)或“傳統”(tradition)來組織其主題的。淨土宗和其他宗派類似，對其典型的呈現就認為它是一種或多或少算作中國本土式的發展，因一套備受其推崇的佛經及一個受敬的祖師世系而成為一個完善的宗派。因此，正如天台宗是基於《法華經》、華嚴宗是基於《華嚴經》、而禪宗是基於《金剛經》或諸大師“語錄”那樣，中國的淨土宗則是基於三、四部淨土佛經的權威之上。淨土祖師們對這些經典大加闡釋，其中最為著名者如曇鸞(476-542)、道綽(562-645)、善

* 本章英文稿最初發表情況為：“On Pure Land Buddhism and Ch'an/Pure Land Syncretism in Medieval China,” *T'oung Pao* 88.no. 4 (Brill, 2002): 282-331. 丁一譯。譯者按：據夏復教授函知，本文中“禪淨融合”(Ch'an-Pure Land syncretism)所指的主要是學術文獻中對中國佛教中所謂的“禪淨雙修”等現象的一個外視角下的(etic)指稱。另外，我用日漢字“禪”來翻譯指日本禪宗或禪法的Zen，而用漢字“禪”來翻譯Ch'an。

¹ 在此文中我將使用更寬泛意義上的“中古”(medieval)一詞，大致指從六朝到宋代。

導(613-681)等。² 淨土宗以強調對阿彌陀佛(Amitābha)之願力的信仰、[p.283] 頌念阿彌陀佛的名字(念佛)的修行以及往生阿彌陀佛的西方淨土的目標而聞名。³

學者告訴我們，禪宗與淨土宗之所以主導了唐以後的中國佛教，是因為相比於經院氣息更重的其他派別，這兩派在755年的安史之亂和九世紀40年代的會昌滅佛中能夠更好地躲過一劫。⁴(華嚴宗、法相宗和天台宗等派被認為更為依賴國家的惠護，因而更易為政策變更和政治危機所波及。)最晚至宋前期之時，對禪宗和淨土宗進行綜合的理論基礎就已到位，禪淨融合遂成為從宋末至今的中國佛教的主導形式。概言之，這就是權威的當代文獻中被反復敘述的情形。

雖然很少有東亞佛教學者明確地質疑這種敘事，但許多學者已意識到了某些難題，特別是關於是否可以指稱“淨土”為一獨立宗派。我們可以說一個中古中國寺院是屬禪、律(vinaya)或教(即

² “淨土佛經”包括兩部印度經文，即有多種漢譯本的長、短兩部《極樂世界經》(*Sukhāvatīvyūha Sūtra*)，以及有可能出自中亞的《觀無量壽經》。《般舟三昧經》是另一部留下了多種漢譯本的印度典籍，它有時也會被加入前三者之列。

³ 我通篇將梵文名Amitābha作為一個方便的略語來使用。中國人將梵文Amitāyus(“無量壽”)和Amitābha(“無量光”，但常被譯作“無量壽”)當作一個佛的兩個名稱，他們將兩個都音譯作“阿彌陀”。見Kōtatsu Fujita, “Pure Land Buddhism in India,” in *The Pure Land Tradition: History and Development* (Berkeley Buddhist Studies Series, no. 3), edited by James Foard, Michael Solomon, and Richard K. Payne, 12-13 (Berkeley: Center for South and Southeast Asian Studies at the University of California, and the Institute of Buddhist Studies, 1996, pp. 1-42).

⁴ 例見Kenneth Ch'en, *Buddhism in China: A Historical Survey*, pp.398-399 (Princeton: Princeton University Press, 1964); Stanley Weinstein, *Buddhism under the T'ang*, p. 63 (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); Chün-fang Yü, *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis*, pp. 4-5 (New York: Columbia University Press, 1981).

天台) 諸譜系的，但是這不適用於淨土；並沒有一個正式地指稱某一個寺院為淨土機構的機制或先例。⁵ 這並不令人驚訝，因為也沒有可以管理這種機構的淨土宗僧人：並不存在將某一個僧人歸入一個獨特的淨土譜系的剃度之禮或者傳法儀式。雖然現代學者將曇鸞、道綽和善導稱作淨土祖師，但幾乎沒有證據顯示，這些僧人曾經把他們自己當作一個獨立的淨土宗的成員或擁護者。簡而言之，在中古中國並不存在一個淨土宗的教團組織 (ecclesiastical organization)。

因此，日本學者佐佐木功成和塚本善隆，在其有關慈愍（慧日，680-748）、承遠（712-802）和法照（歿於約 820 年）等唐代“淨土”人物的開拓性的研究中，謹慎地避開“淨土宗”一詞，轉而代之以“淨土教”或“淨土信仰”。⁶ 佐佐木功成和塚本善隆瞭解，並沒有一個簡單的方法可以用來概括這些唐代人物的派系歸屬。雖然慈滑、承遠及法照可能在日本被尊為淨土祖師，但中國史料將他們描繪為曾經廣泛參與各種宗教活動，其中很多是禪宗、天台宗或

⁵ 在宋代，強調禮懺阿彌陀佛的寺院（其中許多和天台宗有聯繫）常被命名作“白蓮寺”，這種做法一直持續到明代。但就我所知，這種命名方式並不意味著正式的、組織意義上的關係。例見 Barend J. ter Haar, *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History*, p.18 n. 7 (Institutum Sinologicum Lugduno Batavum, no. 26; Leiden: E. J. Brill, 1992). 關於中國佛教寺院的三分法，見 Yü, *The Renewal of Buddhism in China*, pp. 147-150.

⁶ 特別可參見佐々木功成《承遠・法照の事蹟に就いて》，《龍谷大學論叢》1925 年第 265 期，第 67-85 頁；塚本善隆《南岳承遠伝とその淨土教》，《塚本善隆著作集第四卷：中國淨土教史研究》，第 511-568 頁，東京：大東出版社，1976 年。原刊於《東方學報》（京都），1931 年第 2 期，第 186-249 頁；塚本善隆《唐中期の淨土教：特に法照禪師の研究》，《塚本善隆著作集第四卷：中國淨土教史研究》，第 209-510 頁，東京：大東出版社，1976 年，原刊於東京：東方文化學院京都研究所，1933 年。法照的卒年取自小野勝年《入唐求法巡礼行記の研究》，四卷本，東京：鈴木學術財團，1964-1969 年，第 2 卷，第 432 頁。

律宗的活動（見後文）。

不少西方學者和中國學者繼踵其後：雖然他們承認在中國“淨土”事實上從未作為一個獨立的學派或教派出現過，但他們繼續將其當作一個獨特的“運動”（movement）、“教義”（teaching）或“傳統”（tradition）。⁷ 他們會辯解：是否存在一個在教理上、救贖論上

⁷ 于君方指出，像討論天台宗或禪宗那樣討論淨土宗（Pure Land school），是誤導性的：“當然曾存在著幾種淨土傳統，但是不存在有著真正的師徒傳承的單一淨土宗派”（Yü, *The Renewal of Buddhism in China*, pp. 31; 另見前揭書第 38 頁）。田中賢信（Kenneth Tanaka）也認識到了這個困難，他試圖在“正統淨土”——他用此來指代彙鷲、道綽、善導及其學說繼承人——和更寬泛意義上的“淨土佛教”現象之間做出區分（Kenneth K. Tanaka, *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine: Ching-ying Hui-Yüan's Commentary on the Visualization Sutra*. p. xxiii, [SUNY Series in Buddhist Studies. Albany: SUNY Press, 1990]）。但是，主要基於“難行道”和“易行道”之間的教義區別，田中賢信仍將“正統淨土”當作一個獨立的宗派來對待（前揭書第 12 頁）。包如廉（Julian Pas）更為謹慎，他認為淨土更應該被當作一個“運動”而非一個“宗派”，它“在宋（或更早）及宋之後被整合到了所有其他宗派，甚至包括禪宗”（Julian F. Pas, *Visions of Sukhāvatī: Shan-tao's Commentary on the Kuan Wu-Liang-Shou-Fo Ching*, p. 58 [SUNY Series in Buddhist Studies. Albany: SUNY Press, 1995]）。夏普德（David Chappell）給出了相似的結論，“中國淨土的宗派意識（sectarianism）既不是基於一個排他性的宗教組織也不限於特定的宗教實踐，而是一個鬆散地織成的聯合體（association），組成這個聯合體的是那些一心一意把自己託付給作為唯一有保證的救贖的阿彌陀佛和往生淨土的人。”（David W. Chappell, “The Formation of the Pure Land Movement in China: Tao-ch'o and Shan-tao,” in *The Pure Land Tradition: History and Development* [Berkeley Buddhist Studies Series, no. 3], edited by James Foard, Michael Solomon, and Richard K. Payne, 145 [Berkeley: Center for South and South-east Asian Studies at the University of California, and the Institute of Buddhist Studies, 1996]）。在英文文獻中對此問題的至今最細緻的處理中，高澤民（Daniel Getz）說：“如果……我們用‘宗派’來指一個特殊的共同體，此共同體將自己的淵源追溯至一個奠基始祖之上並由他而衍生出一個連續的世系，那麼‘淨土’在中國曾是否是一個‘宗派’是值得質疑的。在北宋時……‘淨土’被認作以已有的諸佛教宗派的一個組成部分並照此而被實踐，這些宗派主要是天台宗和律宗，以及在不同程度上也包括禪宗”（Daniel Aaron Getz, Jr., *Siming Zhili and Tiantai Pure Land in the Song Dynasty*, p. 4 [Ph.D. dissertation, Yale University, 1994]; 另見前揭第 245-246 頁，以及 Daniel Aaron, Getz, Jr., “T'ien-t'ai Pure Land Societies and the Creation of the Pure Land

或禮懶對象上有關佛教思想和修行的淨土宗教傾向，它明顯地與其他諸佛教系統有所不同的？當然存在，我們現在認為是淨土祖師的諸僧人就曾試圖將淨土修行抬升到比其他佛教形式更優越或起碼更合時宜的地位上。同樣當然，如永明延壽（904-975）——一位積極地尋求禪淨融合的宋代大師——等人的護教學說，只能是在討論兩個獨立傳統被熔而為一的時候纔能夠被理解。

使用“淨土”來指稱一個具有自我意識的在中國的宗派、運動或者傳統是否合適的問題——我希望這一點在下文會變得清楚——並不是簡單的術語之爭。除非我們可以澄清我們到底用“淨土”來指代什麼，不然“禪淨融合”這樣的觀念就也一直會問題叢生⁸。

我最初是在研究一部八世紀晚期的、被偽稱是僧肇（374-414）所著的《寶藏論》時，被引至這個主題之上。⁹在這部有些晦澀的著作的第三章中，有一段有關念佛修行者現前諸佛狀態的文字。茲錄如下：

Patriarchate,” in *Buddhism in the Sung*, edited by Peter N. Gregory and Daniel A. Getz, Jr., 477 (Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism, no. 13; Honolulu: University of Hawai‘i Press, 1999, 477-523)。這也是中國學者劉長東的研究取徑，他將他稱作“彌陀淨土信仰”和“淨土思想”之物當作一個貫穿幾乎所有早期中國佛教宗派的現象，包括三論宗、華嚴宗、天台宗、禪宗和唯識宗（劉長東《晉唐彌陀淨土信仰研究》，成都：巴蜀書社，2000年，第309-347頁）。

⁸ 由於“融合主義”(syncretism)這個術語假設存在著基因上純正的原型(prototype)，所以將它使用到“任何”歷史現象之上都是問題叢生的，並總是修辭性的且意識形態性的，而非描述性的。有關“融合主義”這個術語和它在中國宗教現象中的使用的學術文獻，參見 Robert H. Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise*. p. 290 n. 26, 27 (Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism, no. 14; Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2002).

⁹ Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism*.

或復有人念佛佛現。念僧僧現。但彼非佛非非佛。而現於佛。……何以故？為彼念心希望現，故不覺自心所現。……然則法身，非現非非現，離性無性，非有非無，無心無意。不可以一切度量也。但彼凡夫，隨心而有即生見佛之想。一向謂彼心外有佛，不知自心和合而有。¹⁰

最初，我假設這個批判針對的是淨土宗的修行者，並設想也許對於八世紀晚期淨土宗更清晰地理解會提供給我一些有關此文本來源的線索。但是當我開始自己的探究，我立即發現，“中國淨土傳統”這一說法並沒有明確的歷史指示物，並且，對此點持相反看法的學者們誤解了“禪淨融合”這個概念。本文將復審相關的證據，並接著解決這樣一個問題：學者們為何會從一開始就被誤導。

淨土的祖師系統

中國佛教徒——或僧或俗——在整個佛教史上都一直渴望能夠在淨土重生，不管此重生是在隱喻層面上，還是在字面意義上被理解。淨土既是“安樂和至福”的世界，對身處其中之人而言，也更是一個易行佛道，而不受限於或肉體上或精神上的不淨的地方。對於已往生至淨土的人來說，他們的終極解脫是有保證的。

當然，得成再生于這樣一個奇妙之境的渴望，并非一個獨特的、

¹⁰ 《大正藏》第 1857 號，第 45 冊，第 149 頁上欄第 21-24 行和中欄第 10-13 行；Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism*, pp. 252-253.

中國式的發展。葛利高里·叔本(Gregory Schopen)已指出，往生須摩提(Sukhāvatī)——極樂世界——的願望，也是印度大乘佛教的一個重要方面，雖然此淨土并不一定和阿彌陀佛崇拜有著必然的聯繫。通過對於各種早期大乘經文中提及須摩提的段落的細讀可發現，“往生須摩提成為了一個向整個大乘教團開放的、泛化了的宗教目標”，並且這一發展在公元二世紀之前就很可能已經發生了。¹¹

無論如何，淨土——特別是阿彌陀佛的淨土——的概念，從幾乎最開始就在中國佛教中扮演了中心性的角色。《般舟三昧經》(*Pratyutpannasamādhi-sūtra*)是被最早譯介至漢文的印度佛經之一，最初為支婁迦讖於公元179年譯出。¹²這個佛經詳述了可以導致佛現眼前的“念佛”(budhāsmṛti)修行。此文本似乎啟發了廬山慧遠(332-416)和他的信徒在廬山專心於阿彌陀佛信仰。根據晚出的傳統，由僧俗兩眾信徒組成的慧遠的團體，被稱作“白蓮社”，而慧遠和123位社員於402年一起所結之願，則衆所周知被當作

¹¹ Gregory Schopen, “*Sukhāvatī as a Generalized Religious Goal in Sanskrit Mahāyāna Sūtra Literature*,” *Indo-Iranian Journal* 19 (1977): 204; 對於阿彌陀佛之淨土和阿閦佛之國土的比較，見 Jan Nattier, “*The Realm of Akṣobhya: A Missing Piece in the History of Pure Land Buddhism*,” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 23-1 (2000): 71-102.

¹² 它被譯作《般舟三昧經》(T. 417)對於不同的藏文及漢文譯本的綜合性的分析，見 Paul Harrison, “*Buddhānusmṛti in the Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthitasamādhi-sūtra*,” *Journal of Indian Philosophy* 6 (1978): 35-57. 以及 Paul Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present: An Annotated English Translation of the Tibetan Version of the Pratyutpanna-Buddha-Saṃmukhāvasthita-Samādhi-Sūtra with Several Appendices Relating to the History of the Text*, *Studia Philologica Buddhica Monograph Series*, no. 5. (Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1990).

了中國淨土宗的開端。¹³

和淨土聯繫緊密的四部佛經在中國變得廣為流傳，如下文所將要展示的，幾乎中國佛教的每個主要詮釋傳統的代表人物，都曾為其中的一部或多部作過註疏。被統稱為“念佛”的各式各樣的修行，則可以在所有主要拜懺(liturgical)傳統的儀式手冊中找到。對中國藝術史和考古資料的研究可進一步證明念佛，尤其是念誦阿彌陀佛極具重要性。阿彌陀佛和他的淨土在中國佛教史中佔據的中心位置，則更無需贅言。

然而，學者還是慣於將淨土當作一個獨立的傳統來處理。對此傳統的學術研究——無論是在日文還是西方語言的資料中——常常是圍繞著一條淨土祖師的前後承續來組織的。雖然人物名單會各有所不同，但總有曇鸞、道綽和善導。¹⁴ 有時這一名單中還另有六、七位僧人，其中包括廬山慧遠、慈愍和法照。¹⁵ 考慮到這些僧人只構成了那些註疏過淨土佛經或撰寫過以淨土主題文章的一小部份，我們可能要問，少數幾個人是如何會被指定為“淨土宗祖

¹³ 但是“白蓮社”這一術語並沒有在中唐以前出現過。對於慧遠的生平的概述，見E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China* (2 vols.), vol. 1, pp. 217-223 (Leiden: E. J. Brill, 1972).

¹⁴ 例如見先驅性的日文研究望月信亨《中國淨土教理史》，東京：法藏館，1942年。以及小笠原宣秀《中國淨土教家の研究》，京都：平樂寺書店，1951年。及最近的英文討論 Galen Amstutz, “The Politics of Independent Pure Land in China,” *Journal of Chinese Religions* 26 (1998): 24-29; Chappell, “The Formation of the Pure Land Movement in China”, p. 159, 以及 Roger J. Corless, “T'an-luan: The First Systematizer of Pure Land Buddhism,” in *The Pure Land Tradition: History and Development*, edited by James Foard, Michael Solomon, and Richard K. Payne, 107-137 (Berkeley: Center for South and Southeast Asian Studies at the University of California, and the Institute of Buddhist Studies, 1996). 這些研究都將這三位僧人當作中國淨土宗傑出的祖師加以濃墨描寫。

¹⁵ 這樣一個名單取自 Ch'en, *Buddhism in China*, pp. 342-350.

師”。我們對於淨土宗的研究就會由此問題出發。

追溯淨土宗祖師系統之源的學術嘗試，一般是追溯至編纂於七世紀上半葉《安樂集》。¹⁶ 此文本列舉了“六大德”，即菩提流支 (Bodhiruci)、慧寵、道場、大海和法上 (495-580)。¹⁷ 道綽顯然認為，這些人中每一位都既是佛教虔敬的典型，也是其個人宗教感召的主要來源。但是很難認為，道綽的這個名單本身，就是一個淨土宗譜系的原型；它並不是如此呈現出來的，而其中某些人物和淨土思想或修行的關係也遠非明瞭。菩提流支——通過他對號稱是世親 (Vasubandhu) 所造之《淨土論》的翻譯——可能對淨土教理有著不小的貢獻，並且一般認為是他促使曇鸞“轉歸”至淨土修行。¹⁸ 曙鸞對淨土詮釋的貢獻廣為人知；例如他的《往生論註》(T.1819) 就明確地區分了“難行道”和“易行道”，後者須依仗阿彌陀佛的願力。但是，道綽名單中的後面四位，則較成問題。雖然道綽可能將他們看成發願往生淨土的典範性大乘修行者，歷史記錄幾乎沒有留下任何關於他們對淨土傳統的興趣或貢獻的信息。¹⁹ 無論如何，道綽沒

¹⁶ 我們在下文可以看到，學者們在這個選擇上受到了日本僧人法然 (1133-1212) 的著作的影響。

¹⁷ 《大正藏》第 1958 號，第 47 冊，第 14 頁中欄第 11-18 行。

¹⁸ 《淨土論》也稱作《往生論》(T no. 1524)。

¹⁹ 實際上我們對慧寵一無所知，雖然望月信亨試圖將他等同於菩提流志的徒弟道寵 (望月信亨《中國淨土教理史》，第 64 頁)。即使這個勘同是正確的，也沒有他與淨土修行或詮釋有關的證據。道場更多地是被當作《大智度論》的研究者而為人所知，他對於淨土的興趣的唯一現存證據見於《法苑珠林》，據說道場畫了一幅在京城流行的有五十菩薩侍從的阿彌陀佛像 (望月信亨《中國淨土教理史》，第 64-65 頁)。大海是另一個對其我們一無所知的人物。望月信亨試圖將他等同於慧海 (541-609)，一位我們知道曾參與過淨土虔敬活動的僧人。這個勘同有一個問題，即慧海生於列表中最後一個僧人法上之後，而除此外其他都是按照年代順序的 (望月信亨《中國淨土教理史》，第 65 頁)。最後，法上是蕭齊時的僧統 (上統)，他也是淨影慧遠

有將他們當作任何一個特定譜系中的祖師。²⁰

在淨土宗的祖師系統的構建中，另一個時被當作有影響力的來源而被引用的，是那些依仗熱誠的禮懺而往生淨土的佛徒的傳記彙編。現存最早的彙編見於迦才(620-680?)編於大約 650 年的《淨土論》卷三。²¹ 此文本共列出了大約二十人的傳記，包括六位和尚、四位尼姑、五位居士和五位女居士，每一位都據說已“得往生淨土”。²² 單個的傳記分別記錄了這些早期念佛修行者的宗教熱情以及發生在其死時，昭示他們升入淨土的靈瑞事件。而且這個列表包含了曇鸞和道綽（分別位於第二和第六），他倆在我們對淨土的現代構想中佔據了顯要地位。但是，剩下來的那些人物，則相當微不足道，如果不是由於此書提供的簡單傳記，許多人會被歷史遺忘。無論我們如何理解“譜系”（lineage）一詞，鑒於此名單的性質，它都很難被誤解成為一個祖師的譜系。

迦才的著作，充當了正要湧現出的一種特殊的文本樣式的原型，即一種往生了淨土的、虔誠僧人和居士的傳記彙編。迦才的《淨土論》被認為影響了 9 世紀編撰的《往生西方淨土瑞應傳》，它是真正第一部此類彙編。²³ 這部傳記被歸到了文諗（9 世紀）和少康

(523-592) 的師父。但是並沒有任何證據顯示他對淨土思想和修行有特殊興趣。

²⁰ 有關“六大德”，見望月信亨《中國淨土教理史》，第 63-67 頁；David W. Chappell, *Tao-ch’o (562-645): A Pioneer of Chinese Pure Land Buddhism*, 70-79 (Ph.D dissertation, Yale University, 1976); 以及 Tanaka, *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine*, pp.48-51.

²¹ 此論不應與被認為是世親所著的、同標題的論文混淆。關於迦才的淨土書目合集，特見望月信亨《中國淨土教理史》，第 165-168 頁；以及小笠原宣秀《中國淨土教家の研究》，京都：平樂寺書店，1951 年，第 81-82 頁。

²² 《大正藏》第 1963 號，第 47 冊，第 97 頁上欄-100 頁上欄。

²³ 《大正藏》第 2070 號，第 51 冊，第 104 頁上欄-108 頁中欄。此文本被日本的淨土宗學者認為極端地重要。雖然它的年限斷定還有很多問題，但是至少文本中出

(卒於 805 年)²⁴ 名下，但很可能是在五代末纔編撰完成，其中收錄了四十八位傳主。彙編的開頭部份——只包括了“高僧”——以年代編排，始於慧遠、曇鸞和道珍，直至道綽和善導。但是，當人物變得越來越沒有名氣且轉換到虔敬的帝、后、婦、青之時，在此著作開頭部份中保持的年代順序，就堅持不下去了。大多數僧人因為他們熱誠的念佛修行及他們死時的靈瑞事件而被記錄下來。再次說明，沒有任何證據顯示這個彙編是試圖記錄一個祖師譜系，或是一個獨立的“淨土專修者”的傳統。

現存的下一部此類著作，是戒珠(985-1077)所撰的，刊刻於 1064 年的《淨土往生傳》。²⁵此書共含三卷七十五篇傳記，是基於贊寧《宋高僧傳》中所見的材料。它還是不能被解釋為一個譜系史或者一個有著特殊宗派目標的著作。如同《往生西方淨土瑞應傳》一樣，《淨土往生傳》只是規模更大。它是一部信徒的傳記彙編，其傳主以禮懺而終致往生淨土。這個彙編包含了一眾與不同傳統相關的高僧，包括著名的天台宗人物如南嶽慧思(515-576)、天台智顥(538-597)、以及灌頂(561-632)。²⁶

現的人物之一——僖宗(873-888 在位)——生於少康(他被認定是作者之一)死後。雖然文諗和少康給此文本作了導論，但是似乎編撰工作一直延續到道詵的手中；見望月信亨《中國淨土教理史》，第 317-318 頁與第 382-383 頁；水野弘元等編輯，《仏典解題事典》，東京：春秋社，1977 年，第 221 頁；小笠原宣秀《中國淨土教家の研究》，京都：平樂寺書店，1951 年，第 91-94 頁。

²⁴ 關於少康的傳記，見劉長東《晉唐彌陀淨土信仰研究》，第 432-433 頁。

²⁵ 《大正藏》第 2071 號；亦見 Hirosato Iwai, “The Compilers of *Ching-t'u pao-chu chi*,” *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* 13 (1951): 47-86.

²⁶ 各見《大正藏》第 2071 號，第 51 冊，第 114 頁中欄第 26 行 -115 頁上欄第 26 行，第 115 頁上欄第 27 行 -116 頁上欄第 22 行，以及 118 頁中欄第 10- 下欄第 1 行。值得注意的是，法然在他的《類聚淨土五祖傳》中引用了《淨土往生傳》中的段落(Iwai, “The Compilers of *Ching-t'u pao-chu chi*,” p. 64)。

戒珠的著作又在後世編撰者手中經歷了諸多變化。在其刊刻後不久，一個叫王古的人就將它擴展為四卷共 115 篇傳記，并重命名為《新修往生傳》。在十二世紀的中葉，一位叫做陸師壽的居士又增綴此書，將傳記總數增至 209 篇。此時，這部八卷本的彙編被命名作《寶珠集》。最後，四明（靠近今寧波）僧人海印將這部仍稱作《淨土往生傳》的書擴展至 12 卷。在這四部書之中，只有戒珠所撰被完整地保留了下來。²⁷

另一個重要的“淨土傳記”彙編見於宋代居士王日休所著的《龍舒增廣淨土文》(T. 1970)。²⁸ 王日休聲稱他從可被利用的 200 篇往生淨土者的傳記中選出了 30 篇，“略取其齋戒修者、及中人修者、及罪惡人修者、及疾苦中修者共三十傳，所以發人之信心也”。²⁹ 禪宗大師大慧宗杲 (1089-1163) 為這部彙編撰寫了頌揚性的跋文，此點的重要性在下文將會顯示出來。³⁰

在成書於 1271 年的《佛祖統紀》中，宋代佛教史家志磐（活躍於 1258-1269）在編撰其有關淨土禮懺的典型人物的章節之時，顯然參考了這些著作中的某一部份。³¹ 但是，志磐在大量往生者的傳記（共有傳 262 篇）和“蓮社祖”之間做出了明確區分。³² 在後一

²⁷ 海印的著作已佚，陸師壽的八卷彙編只現存一卷，而王古的著作只殘存下來了種種片段 (Iwai, “The Compilers of *Ching-t'u pao-chu chi*,” pp. 68-69)。

²⁸ 此文本的日期，有的定於 1173 年，有的則是 1161-1162 年，見 Iwai, “The Compilers of *Ching-t'u pao-chu chi*,” p. 70.

²⁹ 《大正藏》第 1970 號，第 47 冊，第 265 頁下欄第 7-9 行；翻譯見 Iwai, “The Compilers of *Ching-t'u pao-chu chi*,” p. 69.

³⁰ 此跋文保存在《大正藏》第 1969 號，第 47 冊，第 172 頁下欄第 21-28 行。

³¹ Yün-hua Jan, “Buddhist Historiography in Sung China,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 114-2 (1964): 372-373.

³² 這些“祖師”的傳記見於卷 26 的上半部份（《大正藏》第 2035 號，第 49 冊，第 260 頁下欄 -265 頁上欄），而“往生”者的章節則包括卷 27 和卷 28（《大正藏》

個類別之中，志磐只提到了七位人物，而他們全都是僧人。

此處需要暫作分說。志磐不是第一個構建出一個明確無誤的“蓮社祖”名單之人；它要歸功於宋代早期的天台宗史家石芝宗曉(1151-1214)。在刊於1200年的《樂邦文類》中，宗曉記錄下了“蓮社繼祖五大法師傳”，即善導、法照、少康、省常(959-1020)和宗蹟(卒年不明)，最後一人乃《禪苑清規》的作者。³³另外，慧遠被當作“始祖”而被置於名單之首。³⁴試圖構建一條專心於蓮社或淨土教法的祖師的線性前後承續，這似乎是第一次。³⁵

志磐在他的《佛祖統紀》中對宗曉的名單進行了修改，他去掉了宗蹟，加上了承遠³⁶和延壽，最後形成了共七位祖師。“七”這個數字是有意味的，因為它沿襲了之前禪宗的模式，而後者又可以回溯至古代帝國時期的原型。³⁷數字“七”也被保留在了《淨土指歸集》中的“蓮社立祖”的名單之中，而這部書是由蓬庵大佑於1393年編

第2035號，第49冊，第271頁中欄-290頁下欄)。

³³ 《樂邦文類》，《大正藏》第1969a號，第47冊，第192頁下欄第18行-193頁下欄第26行。

³⁴ 《大正藏》第1969a號，第47冊，第192頁中欄第6行-下欄第17行。

³⁵ “蓮社”這一術語無論如何並不與“淨土宗”同義(見ter Haar, *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History*)，但是學者們一直假設這兩個詞在宋代天台史家的腦海中是緊密聯繫的；見下文。

³⁶ 關於他的傳記，見佐々木功成《承遠・法照の事蹟に就いて》，《龍谷大學論叢》1925年第265期，第68-72頁。塚本善隆《南岳承遠伝とその淨土教》；宇井伯壽《禪宗史研究》，東京：岩波書店，1939年，第175-177頁；以及James Robson, *Imagining Nanyue: A Religious History of the Southern Marchmount through the Tang Dynasty* (618-907), pp. 540-545 (Ph.D. dissertation, Stanford University, 2002).

³⁷ John Jorgensen, “The ‘Imperial’ Lineage of Ch’an Buddhism: The Role of Confucian Ritual and Ancestor Worship in Ch’an’s Search for Legitimation in the Mid-T’ang Dynasty,” *Papers on Far Eastern History* 35, (1987): 110; 以及T. Griffith Foulk and Robert H. Sharf, “On the Ritual Use of Ch’an Portraiture in Medieval China,” *Cahiers d’Extrême-Asie* 7 (1993/94): 175-176.

撰的。大佑稍微修改了志磐的名單：他重新加入了宗赜，但是仍然保留了“七”的數字——他聲稱慧遠是“始祖”並將慧遠與七位“繼祖”分隔開來。³⁸ 這個名單保持到了清代基本未動，直至佛教史家開始加入後世人物，如頗具影響力的明代高僧祿宏（1535-1615）。³⁹

現在我們已經得到了某種祖師系統，雖然準確地說，前述人物不是被當作“淨土祖師”，而是被當作“蓮社”祖師而被提及的。令人更加好奇的是，在每個現代的中國淨土宗的討論中都出現的兩位關鍵人物——曇鸞和道綽——卻引人注目地在此缺席。⁴⁰ 另一個問題則是，為何是天台宗的成員在對所謂的淨土宗始祖譜系進行構建？表面上來看，我們或許可以假設，身為天台僧人的宗曉、志磐和大佑是將淨土修行視作天台救贖論的大框架中眾多選項之一；但是，為何他們覺得需要把蓮社或者淨土當成一個獨立的佛教傳統來加以表述呢？另外值得注意的是，並沒有人不斷想要構建一個師徒相承的不間斷譜系傳承；二祖善導，生於一祖慧遠死後的大約兩百年。最後，名單中提及的三個人物——承遠、延壽和宗赜——都是禪宗譜系中有名的成員，很難想像這些人物會被當作是一個排他性的淨土宗派的領導者。

³⁸ 《續藏經》，第 108 冊，第 120 頁中欄；望月信亨《中国淨土教理史》，第 459-450 頁；小笠原宣秀《中国近世淨土教史の研究》，京都：百華苑，1963 年，第 182 頁。

³⁹ 祿宏作為第八祖還是第九祖出現，這取決於宗赜是否算在其中。關於將此列表擴展到了十位和十三位祖師的清代發展的敘述，見小笠原宣秀《中国近世淨土教史の研究》，第 183-185 頁。

⁴⁰ 曙鸞在元代普度（1255-1330 年）的《廬山蓮宗寶鑑》中出現過。此文本有包括了曙鸞（《大正藏》第 1973 號，第 47 冊，第 322 頁上欄第 23 行 - 中欄第 23 行）的一章，名為“念佛正派說”（《大正藏》第 1973 號，第 47 冊，第 319 頁中欄以後）。但是這組擴展了的傳記，包括了天台智顥及一眾信徒，并不能算作一個真正的祖師系統。

對於更廣泛意義上的宋代天台淨土、以及更局部意義上的淨土祖師系統的構建，高澤民（Daniel Getz）都做過深入的研究。根據他的深入細微的重構，對於這樣一個祖師系統的進行勾勒的企圖，必須要從宋代天台宗和眾多居士結社活動間關係的角度來理解。這些社對於受戒僧眾的宗教權威構成了威脅，而根據高澤民的分析，為這些社構建一個真正的僧人祖師系統的企圖，是試圖強化僧眾對這些社的控制。關於支撐著這些祖師名單編撰活動的意識形態上的、宗教組織上的目標，我完全同意高澤民有依有據的論證。仍然需要澄清的則是，這些居士之社和淨土修行之間的關係。

這種居士之社本身並不是宋代的新出現的現象；歷史文獻提到唐代就有過三次結社，可能實際上還有更多。但是，我們知道的這些結社的發起人——智琰（564-634）、神皓（716-790）和神湊（744-817）——都並沒有與淨土或甚至天台宗有任何特別聯繫；神皓和神湊均以律師而聞名。⁴¹ 省常——宋代第一位此類結社的發起人、宗曉和志磐筆下的蓮社祖師之一——也和淨土或者天台宗沒有任何特別的聯繫。雖然省常的團體顯然受到了廬山慧遠所結之蓮社的啟發，但是在現存文獻中並沒有其淨土禮懺修行的證據。⁴²

⁴¹ 見 Getz, *Siming Zhili and Tiantai Pure Land in the Song Dynasty*, pp. 260-261. 智琰、神皓和神湊所結之社的記載可各見《續高僧傳》，《大正藏》第 2060 號，第 50 冊，第 532 頁上欄第 20-23 行；《宋高僧傳》，《大正藏》第 2061 號，第 50 冊，第 803 頁上欄第 5 行及 807 頁中欄。

⁴² 見 Getz, *Siming Zhili and Tiantai Pure Land in the Song Dynasty*, pp. 275-294; Getz, “T’ien-t’ai Pure Land Societies and the Creation of the Pure Land Patriarchate,” pp. 485-488; Getz, “Winning Pure Land or Winning Hearts and Souls? Shengchang’s Pure Conduct Society and the Chinese Pure Land Patriarchate” (paper presented at the workshop “Critical Moments in Chinese Buddhism,” University of Illinois, October 30, 1999). 高澤民寫道，省常“實際上並非淨土信仰的鼓吹者，他主要致力

接下來的兩個定於宋代的社則確實是由天台僧人所創立。遵式（964-1032）於 996 年建立了一個相對小的團體，而知禮（960-1028）於 1013 年則建立了一個更大規模的社。據高澤民的研究，這些團體——特別是知禮所建的——被後來其弟子所組織的社當成了模範。即便知禮死後幾百年，我們仍然可以發現，強調為獲福報而口頭唸誦佛號，強調用表格記錄唸誦等，都可以上溯到知禮。於此同時，在廣泛意義上的僧團的地位以及在局部意義上的天台宗僧團的地位，隨著此類社在宋代的發達而變得模糊。許多有寺院隸屬關係的社是屬於律寺或者禪寺、而非天台寺，而更多的社似乎是受虔誠的居士來運作的，它們幾乎沒有受到僧團的襄贊和協助。⁴³

高澤民認為，對宗曉和志磐二者而言，雖然事實上沒有證據顯示被他們認作是祖師的諸多人物曾經參與過此類團體，但是，淨土祖師系統的“決定性的主題”，恰恰就是通過此類結社活動而在俗界傳播淨土修行。⁴⁴ 這可以解釋為何慧遠會被列於首位（他的廬山蓮社變成了後來的社的模型）以及為何善導被尊為二祖（他與在俗界提倡口頭念佛有關）。高澤民猜測，宗曉和志磐勾勒出一個獨

於為佛教信仰辯護並在杭州地區的士人官員中傳法。而且，即使淨土信仰幾乎可以肯定是在 [省常] 所組織的團體中的一個組成成份，它對於此社的目的和功能也不是至關重要的” (Getz, *Siming Zhili and Tiantai Pure Land in the Song Dynasty*, p. 276)。

⁴³ Getz, *Siming Zhili and Tiantai Pure Land in the Song Dynasty*, pp. 425-426; 以及 Getz, “T’ien-t’ai Pure Land Societies and the Creation of the Pure Land Patriarchate,” pp. 501-502. 有關遵式所建之社，另見 Daniel Bruce Stevenson, “Protocols of Power: Tz’u-yün Tsun-shih (964-1032) and T’ien-t’ai Lay Buddhist Ritual in the Sung,” in *Buddhism in the Sung* (Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism, no. 13), edited by Peter N. Gregory and Daniel A. Getz, Jr., 340-408 (Honolulu: University of Hawai‘i Press, 1999).

⁴⁴ Getz, “T’ien-t’ai Pure Land Societies and the Creation of the Pure Land Patriarchate,” pp. 503. 高澤民找不到善導、法照或者少康創建過淨土社的任何證據。

立的淨土祖師系統的努力——一個引人注目地略去了知禮這樣的天台人物的譜系——是一種對現實的讓步，即許多社和天台宗並沒有正式的聯繫、並且本質上是社區性的（communal），它們有其自身組織上的正當性。⁴⁵ 但是，當淨土的地位以及與淨土修行有關的救贖機理變成了所謂的山家山外之爭的導火索之時，複雜的教義問題也就牽連其中⁴⁶。據高澤民所論，盤旋於幾代天台宗論戰參與者心中的教義問題，可以被追溯到一方面是天台宗教義和禪定修行系統，與另一方面流行性的淨土禮懺的性質之間的水火不容。談到宗曉的《樂邦文獻》，高澤民認為它反映了這樣一種認識，即“淨土信仰和禮懺不可能無縫地被織入任何宗派的教義。這些教義上和修行上的問題，再加上淨土社的顯著地位，可能使得宗曉認為需要將淨土傳統看作有一個分別開來的認同，而這個認同需要有自身的祖師系統”。⁴⁷ 據高澤民所言，這種自治性在志磐筆下的祖師系統中又得到了加強。

這裡我暫時擱置不談淨土和其他中國佛教形式——包括天台宗和禪宗——之間的根本不可調和的問題。我們當前的問題是這些

⁴⁵ Getz, “T’ien-t’ai Pure Land Societies and the Creation of the Pure Land Patriarchate,” pp. 504-505.

⁴⁶ 關於這些爭論的概括，特見 Chi-wah Chan, “Chih-li (960-1028) and the Crisis of T’ien-t’ai Buddhism in the Early Sung,” in *Buddhism in the Sung* (Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism, no. 13), edited by Peter N. Gregory and Daniel A. Getz, Jr., 409-441 (Honolulu: University of Hawai‘i Press, 1999); Getz, *Siming Zhili and Tiantai Pure Land in the Song Dynasty*, pp. 71-128; 以及 Brook Ziporyn, “Anti-Chan Polemics in Post-Tang Tiantai,” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 17-1 (1994): 26-65.

⁴⁷ Getz, “T’ien-t’ai Pure Land Societies and the Creation of the Pure Land Patriarchate,” pp. 508.

天台宗的構建在我們對“中國淨土宗派”探索中的地位。正如前所述及的，被天台僧人當作“蓮社祖師”而兜售的人物，并不是排他性的淨土修行的熱心擁護者。並且，在現代學術著作中和淨土宗派聯繫最緊的兩位僧人——曇鸞和道綽——根本沒有被宗曉或志磐認作為祖師。高澤民依照佛教研究的傳統，將“白蓮社”一詞或多或少地視作是“淨土社”的同義詞。但是，有證據顯示“白蓮社”是一個對居士之社的常見稱呼，這些社或處於或不處於寺院的領導之下。既然這些社致力於在俗界傳法，我們很自然地會發現，許多社都聚焦於阿彌陀佛禮懺、念佛修行及對往生淨土的渴望。但是沒有證據顯示，對於所有被歸於“白蓮”名字之下的社，這些元素是定義性的、或者甚至是其顯著特點。當從唐代開始阿彌陀佛就是一個在僧俗兩界都流行的神祇之時，對於其他神祇——特別如觀音菩薩——的禮懺也仍然廣為流傳。(值得注意的是，在處理以觀音菩薩禮懺為主的寺院組織或者居士之社時，學者們並沒有提及一個觀音“宗派”或者“傳統”。)

另外，相對於居士之社的發達，我們對於淨土祖師系統的現代觀念，與淨土詮釋中的特別一支有著更多的關係。曇鸞、道綽和善導，更為人所知的是他們對於淨土思想的貢獻，而非他們在大眾間的傳法。但為何專注於這幾個特別的人物？任何對中國淨土教義的全面的調查，都會納入地論師淨影慧遠(523-592)⁴⁸、三論詮

⁴⁸ 關於淨影慧遠的淨土思想，見 David W. Chappell, “Chinese Buddhist Interpretations of the Pure Lands,” in *Buddhist and Taoist Studies 1* (Asian Studies at Hawai‘i, no. 18), edited by Michael Saso and David W. Chappell, 22-53 (Honolulu: University of Hawai‘i Press, 1977). 及 Tanaka, *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine*. 慧遠最有影響的淨土著作是他給《觀無量壽經》作的注，《觀無量壽經義疏》(T no. 1749)。

釋者吉藏 (549-623)、⁴⁹ 法相宗僧人慈恩 (632-682)、⁵⁰ 華嚴祖師智儼 (602-668)⁵¹ 和幾乎所有主要的天台宗人物——從智顥⁵² 和湛然 (711-782)⁵³ 一直到知禮⁵⁴ 和智圓 (976-1022)⁵⁵。不僅這些僧人每

⁴⁹ 他是《無量壽經義疏》(T.1746) 和《觀無量壽經義疏》(T. 1752) 的作者，根據他的傳記資料，有證據顯示吉藏曾禮懺與阿彌陀佛淨土相聯繫的二十五尊像，命終時，他讓其侍從燒香、念佛名（《續高僧傳》，《大正藏》第 2060 號，第 50 冊，第 513 頁下欄 -514 頁下欄；及望月信亨《中國淨土教理史》，第 115 頁）。

⁵⁰ 他據稱是《西方要決釋疑通規》(T. 1964)、《阿彌陀經疏》(T. 1757) 和《阿彌陀經通贊疏》(T. 1758) 的作者。望月信亨對第一部著作的署名提出了質疑，其他的也都有可疑之處（望月信亨《淨土教の研究》，東京：金尾文淵堂，1930 年，原版於 1922 年，第 463-480 頁）。

⁵¹ 對於智儼的傳記，見《華嚴經傳記》，《大正藏》第 2073 號，第 51 冊，第 163 頁中欄 -164 頁上欄。對於他對淨土的理解，例見其《華嚴經孔目章》中有關“十種淨土”和“往生義”的章節（分別在《大正藏》第 1870 號，第 45 冊，第 541 頁上欄 6 行 - 中欄第 7 行和 576 頁下欄第 8 行 -578 頁上欄第 6 行；相關討論另見望月信亨《中國淨土教理史》，第 153-157 頁）。值得注意的是，根據志磐的《佛祖統紀》，杜順 (557-640)，華嚴宗所據稱的創始人，也是淨土的信徒（《大正藏》第 2035 號，第 49 冊，第 292 頁下欄）。關於接著的華嚴諸祖——包括法藏 (643-712) 和宗密 (780-841)——的淨土理論，見望月信亨《中國淨土教理史》，第 303-314 頁。

⁵² 在傳統上被歸於智顥的著作中，有《淨土十疑論》(T. 1961)、《五方便念佛門》(T. 1962)、《觀無量壽佛經疏》(T. 1750) 和《阿彌陀經義記》(T. 1755)。雖然學者們現在相信，現存的《淨土十疑論》是一個晚出的文本，可能定在 695 年至 774 之間 (Leo Pruden, “The Ching-t'u Shih-i lun,” *Eastern Buddhist* 6-1 [1973]: 129)，但是，此書名在唐代就於智顥相聯，見 Robson, “Imagining Nanyue,” p. 557 (他提及了一個柳宗元 [773-819] 撰的碑文)。智顥對淨土佛經的註疏的真偽也同樣有疑問。但是，智顥確實對淨土思想做出了顯著的貢獻，特見其在《維摩經略疏》中有關淨土的分析，《大正藏》第 1778 號，第 38 冊，第 564 頁上欄 -565 頁中欄（望月信亨《中國淨土教理史》，第 104-113 頁；Chappell, “Chinese Buddhist Interpretations of the Pure Lands,” pp. 32-36），以及他在《摩訶止觀》中對《般舟三昧經》——“常行三昧”的最重要的部份——的細緻分析 (Daniel Bruce Stevenson, “The Four Kinds of Samadhi in Early T'ien-t'ai Buddhism,” in *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism* [Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism, no. 4], edited by Peter N. Gregory, 58-61 [Honolulu: University of Hawai'i Press, 1986])。

⁵³ 有關他對阿彌陀佛、淨土和淨土修行的頌揚性的評論，例見他的《止觀輔行傳弘決》，《大正藏》第 1912 號，第 46 冊，第 182 頁下欄，以及《法華文句記》，《大正藏》第 1719 號，第 34 冊，第 355 頁中欄。

一位都對淨土教義有所貢獻，而且，就傳統上來說，每一位都被署作一部或幾部淨土佛經的註疏者。（當然，有些註疏的署名——特別是慈恩和智顥的註疏——不再被現代學者所接受；然而，這些署名是被中古中國的佛教共同體所接受的。換而言之，沒有人會對在為淨土佛教註疏的法相宗或天台宗僧人表示驚詫。）

有些人慣於從教義的角度，將曇鸞和善導等“正統”淨土祖師的著作和許多其他註疏過淨土佛教或者寫過有關淨土主題的人的著作區分開來。這種正統論使得這樣一種信條成為必須：淨土曾是一種獨特的（如果不是更高級的）修行，它自己有著基於阿彌陀佛之本願的救贖論邏輯。一般認為的“自力”和“他力”之間的關鍵性區別，最早是由曇鸞清晰地闡述出來的，而它就成了正統論的一個決定性的標誌。另一個標誌則可能是這樣的信條：在末法之世，依仗自力並不合適或容易誤入歧途；抑或，口誦阿彌陀佛之名應該比其他形式的修行更受青睞；抑或，阿彌陀佛是報身佛（sambhogakāya-buddha）而非化身佛（nirāmaṇakāya-buddha），並且他的淨土是超越三界的。問題在於，任何試圖分離出“正統”中國淨土註疏獨特教義特點的努力，都是本末顛倒的做法。更根本性的問題在於，中國傳統本身是否曾經基於教義或者其他立場來對“正統淨土”和更一般的類型進行區分。到目前為止，我們幾乎找不到證據顯示中古中國的佛教徒視曇鸞、道綽和善導屬於一個獨特的學派或者哪怕是一個特殊的淨土註疏傳統。他們對於淨土註疏及阿彌陀佛信仰的演進的貢獻是被認可的，但是傳統的佛教

⁵⁴ 他是《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》(T. 1751) 的作者。

⁵⁵ 他是《阿彌陀經疏》(T. 1760) 的作者。

史家並不把他們當做一個單一的佛教形式的支持者，而是視其為卓有成就的佛經註疏者或禪師。

這樣我們就回到了這個問題：我們的中國淨土祖師系統的觀念源自何處。其實，答案不在中國，而是在日本的淨土宗和淨土真宗的傳統之中。第一位明確地構建出如同現學者所理解的“淨土祖師系統”觀念的人，是日本淨土宗佛教的創始人法然（Hōnen, 1133-1212）。而且幾乎毫無疑問，法然對於淨土學派的看法是史無前例的。

法然立場的新穎之處在於其行事起點具有自我意識并具護教性質。在法然 1198 年所撰，⁵⁶ 并影響廣泛的《選擇本願念佛集》的開頭，就提到了在中文材料中沒有任何“淨土宗”記載的這個問題：

問曰：“夫立宗名，本在華嚴天台等八宗九宗，未聞於淨土之家，立其宗名。然今號一淨土宗，有何證據也？”

答曰：“淨土宗名，其證非一。元曉《游心安樂道》云：‘淨土宗意，本為凡夫，兼為聖人。’⁵⁷ 又慈恩《西方要決》云：‘依此一宗。’⁵⁸ 又迦才《淨土論》云：‘此之一宗，竊為要路。’⁵⁹ 其證如此，不足疑端。⁶⁰

⁵⁶ 另一個可能的著述年份是 1204 年，見 Hōnen (trans. Senchakushū English Translation Project), *Hōnen's Senchakushū: Passages on the Selection of the Nembutsu in the Original Vow (Senchaku hongan nembutsu shū)*, p. 163 n. 125, Kuroda Classics in East Asian Buddhism (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1998).

⁵⁷ 《大正藏》第 1965 號，第 47 冊，第 119 頁中欄第 20 行。

⁵⁸ 《大正藏》第 1964 號，第 47 冊，第 110 頁上欄第 22-23 行。

⁵⁹ 《大正藏》第 1963 號，第 47 冊，第 83 頁中欄第 8-9 行。

⁶⁰ 《大正藏》第 2608 號，第 83 冊，第 1 頁下欄第 10-12 行；石井教道編輯《昭和新修法然上人全集》，京都：平樂寺書店，1955 年，第 511 頁；另參見 Hōnen, *Hōnen's Senchakushū*, p. 58.

我按照法然的讀法來翻譯上述段落，但是很顯然，不論是否是有意為之，法然是在斷章取義地使用引證。值得注意的是，只有一個例子——即元曉（韓：Wǒnhyo, 617-686）的《游心安樂道》——出現了“淨土宗”之語；其他兩個文本只提到了“一宗”。而且，在每個法然引用的段落中，對“宗”字更加自然的解釋不是“學派”、“宗派”或者“譜系”，而是“精要教理”或者“中心教義”。換而言之，法然只能夠引用三部文獻（其中兩部還來源可疑）⁶¹來支撐他所宣稱的在中國存在一個“淨土宗”，然而細讀之下，這些段落根本沒有提及一個“宗派”，也不能支撐法然的論點。

把這個問題放在《選擇集》的開始處，就是默認法然是在試圖製造出一個東亞淨土宗以圈示新領地。這一點在此書的後文中變得更顯然，因為他試圖要將他的“淨土宗”置入中國佛教的更大的範圍之中。第一，在確認三部“淨土經”時，法然直率地承認他是在創新，因為這一特別的書目類別在中國沒有先例。⁶² 當他第一次判定他的宗派祖師傳統時，他也同樣承認他是在創新。他宣稱，正如天台宗和真言宗等其他所有佛教宗派有一個祖師承續（相承血脈）一樣，淨土宗也應該有一個。

在《選擇集》對淨土祖師系統的描述中，法然先是注意到，在這個單一的淨土宗之中，有著不同的譜系，即（1）廬山慧遠系，（2）

⁶¹ 值得注意的是，《游心安樂道》是否為元曉所著已為學者們所質疑，並且它很可能要晚於傳統上所定的七世紀 (Robert E., Buswell, Jr., *The Formation of Ch'an Ideology in China and Korea: The Vajrasamādhi-Sūtra, a Buddhist Apocryphon.* pp. 67-68 n. 60 [Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1989])。學者們也對《西方要訣》的作者有所質疑，見望月信亭《淨土教の研究》，第 466-480 頁。

⁶² 《大正藏》第 2608 號，第 83 冊，第 2 頁上欄第 7-14 行；石井教道編輯《昭和新修法然上人全集》，第 312 頁。

慈愍系，以及(3)道綽、善導系，等等。據他所言，有兩種不同的方式來構想第三個譜系：第一種系由道綽的《安樂集》中的六“大德”組成（見上文），而第二種則包括菩提流支、曇鸞、道綽、善導、懷感（約689卒）和少康。⁶³後五位——曇鸞、道綽、善導、懷感和少康——在法然的《類聚淨土五祖傳》中作為“五淨土祖師”出現，而這變成了在後來宗派著作中日本淨土宗祖師系統的標準列舉方式。⁶⁴

法然煞費苦心地為他對淨土祖師的選擇進行辯解，特別是他對善導的推崇。在《選擇集》的結尾處，他解釋道，為何在眾多重要的中國淨土佛經註疏中他主要依靠善導：

問曰：華嚴、天台、真言、禪門、三論、法相諸師，各造淨土法門章疏，何不依彼等師，唯用善導一師乎？

答曰：彼等諸師雖造淨土章疏，而不以淨土為宗，唯以聖道而為其宗，故不依彼等諸師也。善導和尚偏以淨土而為宗，而不以聖道為宗，故偏依善導一師也。

問曰：淨土祖師其數又多，謂弘法寺迦才，慈憫三藏等是也，何不依彼等諸師，唯用善導一師哉？

答曰：此等諸師雖宗淨土，未發三昧，善導和尚是三昧發得之人也；於道既有證，故且用之。

問曰：若依三昧發得者，懷感禪師亦是三昧發得之人也，何不用之？

⁶³ 《大正藏》第2608號，第83冊，第2頁中欄第28行-下欄第13行；石井教道編輯《昭和新修法然上人全集》，第313；Hōnen, Hōnen's *Senchakushū*, p. 62；相似的討論另見《逆修說法》，石井教道編輯《昭和新修法然上人全集》，第263-266頁。

⁶⁴ 見《類聚淨土五祖傳》，石井教道編輯《昭和新修法然上人全集》，第843-857頁。

答曰：善導是師也，懷感是弟子也；故依師而不依弟子也。況師資之釋，其相違甚多，故不用之。

問曰：若依師而不依弟子者，道綽禪師者是善導和尚之師也，抑又淨土祖師也，何不用之？

答曰：道綽禪師雖是師，未發三昧，故不知往生得否。⁶⁵

討論的推進是在於使用什麼樣的標準來從數十個中國的淨土註疏者和有成就的修習者中判定出“正統”的淨土大師。如果善導作為淨土註疏者的地位和權威在當時是被廣泛認可的，法然就不會需要為他強調善導的教義而加以特別的辯護。法然對善導的理解——例如，他堅稱善導宣揚的是對淨土教義的“排他性的”依仗，抑或相比于其他的法門，善導獨尊口誦念佛——是如此地影響力深遠，以至於直到近期纔有西方學者開始對其提出質疑。⁶⁶我們現在還可以體會出，為何道綽的《安樂集》和迦才的《淨土論》等文本被當做是構建淨土祖師系統的早期嘗試而被呈現出來；這也是由於法然的恒久遺產。可見，帶有自己祖師系統的中國淨土宗的現代重構，并非根植於中國而是法然的著作。

“中國淨土祖師系統”的思想譜系學的最後階段存於法然的弟子親鸞 (Shinran, 1173-1262) 的著作中，他是日本淨土真宗的創始人。親鸞提出了一個共包含了七位人物的承續脈絡，即龍樹、世親、

⁶⁵ 《大正藏》第 2608 號，第 83 冊，第 19 頁上欄第 5-24 行；石井教道編輯《昭和新修法然上人全集》，第 347-348 頁；參見 Hōnen, *Hōnen's Senchakushū*, p. 148-149.

⁶⁶ 對於在不受日本宗派觀念的影響的情況下重新評價善導的著作的嘗試，見 Pas, *Visions of Sukhāvatī*.

曇鸞、道綽、善導、源信(Genshin, 942-1017)和法然。⁶⁷ 親鸞的創新之處是在師徒承續中納入了印度和日本的祖師，清晰地暗示出他的教法代表了一個源自印度的大乘重要祖師的真實傳承。

在當代中國淨土宗的描述中佔據中心地位的祖師——曇鸞、道綽和善導——似乎是出自日本的傳統；他們正是日本淨土宗和淨土真宗都認可的三位中國祖師。簡而言之，我的觀點是，如果完全沒有受到日本宗派發展的先入之見的影響，僅憑中國資料我們所看到的祖師名單就會不同。確實，如果不是因為法然和親鸞的遺產，我們首先就不會想到要構想一個自己的淨土宗祖師系統。

念佛和早期禪

我想再次強調，對於阿彌陀佛的信仰是中國佛教處處可見的一個方面，往生淨土的渴望也在佛教修行者中幾乎普遍存在，不論給他們剃度的譜系、他們的教團教育(或者這種教育的缺乏)，還是他們的制度上的歸屬關係如何。和淨土思想最息息相關的修行是念佛(buddhanusmṛti)，這是一個覆蓋了種種不同修行的概括性術語，從簡單地誦念佛名——通常是，但非必須是阿彌陀佛——到包括了詠唱、伏拜和觀想(visualization)等的複雜儀式。這樣，這個術語可以在不同語境下被翻譯成“回想(recollection)佛祖”、“冥想(contemplation)佛祖”、“誦念(recitation)佛祖”、“召喚(invocation)佛祖”等等。⁶⁸ 許多念佛修行都要在此世給予渴求

⁶⁷ 石田瑞磨《親鸞思想と七高僧》，東京：大藏出版，1976年。

⁶⁸ 對於“念佛”的早期的使用及意義，見宇治谷祐顯《阿含における称名行につ

者一個阿彌陀佛的願像(vision)，或者使其相信他在死時會獲得此願像。但是在中國，一個對念佛的更崇高化的、“去神話化的”理解和這種修行本身一樣古老，我下文將會對此展開，假設對念佛機制和淨土地位按照字面的理解有歷史性的或者佛經上的先例，那將會是錯誤的。

不同形式下的念佛，一直是中國佛教禪修(*dhyāna*)傳統的一個重要方面，許多前所述及的、所謂的淨土祖師，包括道綽和善導，在早期傳記中都被列為“禪師”或者在唐代高僧傳記中被標作“習禪”。⁶⁹而且，敦煌文獻證實，與早期“祖師禪”相聯繫的大師們還仍然在教導他們的弟子念佛修行。

著眼於北宗禪文獻中批評淨土修行的段落，有些學者暗示了與此相反的看法。在本文導論部份，我引用了《寶藏論》中的一段文字，這段文字是在貶損那些修行念佛以圖見佛的人，類似的批評也見於《絕觀論》，此論和禪宗之牛頭宗有關。⁷⁰傳統上歸於禪宗五祖弘忍(601-675)的《修心要論》中的一段對話，可算作是這種批評的經典論調：“問：何名自心勝念彼佛？答曰：常念彼佛，不免生死；守我本心，則到彼岸。”⁷¹馬克瑞(John McRae)在其

いて》，《日本仏教学会年報》1954年第30期，第51-70頁；芳岡良音《阿含における念佛の起源》，《印度学仏教学研究》，1961年第9卷第2期，第130-131頁；Paul Harrison, “*Buddhanusmṛti* in the *Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhī-sūtra*”以及Heng-ching Shih, *The Syncretism of Ch'an and Pure Land Buddhism*, Asian Thought and Culture no. 9. (New York: Peter Lang, 1992), pp. 26-71.

⁶⁹ 《往生西方淨土瑞應傳》、《續高僧傳》等書中即是如此。

⁷⁰ Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism*, pp. 44-46.

⁷¹ 《大正藏》第2011號，第48冊，第377頁中欄第17-18行；參見此翻譯John Robert McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, p.123 (Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism, no. 3; Honolulu: University of

對北宗禪的研究中評論道：“這個段落顯然是在反對淨土宗的念佛修行”。⁷² 但是這樣的一種解讀，未必像它初乍看之下地那樣顯然。這個段落可能是在反對某一種對於念佛的特殊“解讀”，而並非反對念佛修行本身。換而言之，此段落與常被關注的禪宗對坐禪的反對或禪宗更加戲劇性的“焚經殺祖”的主張相類似。此類段落，并不應該按字面意義來理解；唐代禪宗寺院生活中，充滿了坐禪、誦經和祖師崇拜。相反，貶低坐禪、貶低佛教誦念或者真正念佛的段落，應該被放入大乘救贖論的語境之中加以理解：它們是在反對之前寺院環境中特別頑固存在的諸執(attachment)。對於修行的“所有”形式表示修辭上的、而不應該按字面意義進行理解的反對，就成了禪宗正統論的標誌。

因此，雖然粗讀之下，《楞伽師資記》中所記載的四祖道信(580-651)之教法，似乎是在支持批評現在被認為是北宗諸禪師的念佛修行和淨土觀念(ideology)：

(問：)云何能得悟解法相、心得明淨。(道)信曰：
亦不念佛、亦不捉心、亦不看心、亦不計心、亦不思惟、
亦不觀行、亦不散亂。直任運。⁷³

Hawai'i Press, 1986).《修心要論》於 1570 年刊於朝鮮，也在出自敦煌的幾種抄本中出現 (S.2669, S.3558, S. 4064, S.6159, P.3559, P.3434, P.3777)。雖然這一點仍然處於日本學者的爭論之中，但是傳統上它被歸於五祖。關於文本歷史的詳細註釋見 McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism.* pp. 309-312，此書末還附有此文本。

⁷² McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism,* p.315.

⁷³ 《大正藏》第 2837 號，第 85 冊，第 1287 頁中欄第 17-20 行；柳田聖山《初期の禪史 I: 禪の語録 2》，京都：筑摩書房，1971 年，第 205 頁。

又見：

問：臨時作若為觀行？信曰：真須任運。又曰：用向西方不？信曰：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。⁷⁴

但是令人好奇的是，在同一個文本之中，我們可以在其他歸於道信大師的段落中找到反證：

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。⁷⁵

又見：

念佛心心相續、忽然澄寂，更無所緣念。《大品經》云：“無所念者是名念佛”⁷⁶。何等名無所念？即念佛心，名無所念。離心，無別有佛；離佛，無別有心。念佛，即是念心；求心，即是求佛。所以者何？識無形、佛無形。佛無相貌。若也知此道理，即是安心。常憶念佛攀緣不起，

⁷⁴ 《大正藏》第 2837 號，第 85 冊，第 1287 頁下欄第 7-10 行；柳田聖山《初期の禪史 I: 禪の語録 2》，第 213-214 頁。

⁷⁵ 《大正藏》第 2837 號，第 85 冊，第 1286 頁下欄第 28 行 -1287 頁上欄第 2 行；柳田聖山《初期の禪史 I: 禪の語録 2》，第 186 頁。

⁷⁶ 《大品般若經》(Pañcaviṁśatisāhasrikā-sūtra, 兩萬五千頌般若經)，《大正藏》第 223 號，第 8 冊，第 385 頁下欄第 5 行。

則泯然無相、平等、不二。⁷⁷

他對於念佛主題的深入教導暗示，道信不僅宣揚念佛，而且念佛是其僧團中主要修行。在此情況下，道信告誡性的批評就不應被解讀為是在反對念佛修行，而是在提醒要以不二法門來觀想淨土或者佛祖。冥想的終極對象是心本身，而可得之淨土，亦即自心之本淨。

同樣，被現代學術歸於北宗禪師神秀（605?-706）名下的《觀心論》，就在空念佛名和真正的冥想之間做出了區分。⁷⁸

又問：經所說言至心念佛必得解脫？答曰：夫念佛者，當須正念為正，不了義即為邪。正念必得往生淨國，邪念云何達彼？佛者，覺也。所為覺察心源、勿令起惡。念者，憶也。謂堅持戒、行不忘精勤了如來義，名為正念。故知念在於心，不在於言。因筌求魚、得魚妄（忘）筌；因言求言（意），⁷⁹ 得意忘言。既稱念佛，云名須行念佛之體。若心無實、口誦空言，徒念虛功。⁸⁰

這段話並沒有說要放棄念佛。與之相反，它花了很多力氣來澄清，對於一種顯然重要的寺院儀式應有正確的態度。

⁷⁷ 《大正藏》第 2837 號，第 85 冊，第 1287 頁上欄第 9-15 行；柳田聖山《初期の禪史 I. 禪の語録 2》，第 192 頁。

⁷⁸ T. 2833. 關於《觀心論》的文本信息和研究書目，見 McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, p. 325.

⁷⁹ 此處“言”字應該改做“意”字。

⁸⁰ 《大正藏》第 2833 號，第 85 冊，第 1273 頁上欄第 5-13 行。

北宗禪修者中的念佛修行的證據，可見於另一個和神秀有關的敦煌文本，即《大乘無生方便門》。⁸¹ 這個不同尋常的資料，以一個公開授法儀式的記錄開始，跟著的則是一個講法佈道。在儀式的某一點上，集會大眾要跟隨著主持者的引導開始“一時念佛”。⁸² 另一個和早期禪宗相關的敦煌文書《達磨禪師觀門》，則毫不含糊地宣告了念佛修行的價值。在解釋了禪有七種觀門之後，該文曰：“大聲念佛得十種功德，一者不聞惡聲，二者念佛不散，三者排去睡眠，四者勇猛精進，五者諸天歡喜，六者魔軍怖畏，七者聲振十方，八者三途息苦，九者三昧現前，十者往生淨土”。⁸³

淨土修行也被現存最早的禪宗譜系史之一的《傳法寶紀》(T.2838)所提及，此記撰於約 713 年。它記錄了弘忍及其同代的僧人所教授的一種念佛修行：“及 [弘] 忍、[法] 如、大通之世，則法門大啟，根機不擇，齊速念佛名，令淨心。”⁸⁴ 此記載也被與五祖

⁸¹ 有著不同標題的不同版本的此文見於敦煌，最重要的版本是 S. 2503、P. 2058 和 P. 2270，它也刊於《大正藏》第 2834 號。它的文本信息可見於 McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, pp. 327-330。各版本可見宇井伯壽《禪宗史研究》，第 447-510 頁和鈴木大拙貞太郎《鈴木大拙全集》(32 卷)，東京：岩波書店，1968-71 年，第 3 卷，第 153-253 頁。對於不同抄本的一個合譯，見 McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, pp. 171-196。

⁸² 《大正藏》第 2834 號，第 85 冊，第 1273 頁下欄第 3 行。

⁸³ 《大正藏》第 2832 號，第 85 冊，第 1270 頁下欄第 1-5 行。對此文本的討論，見閻口真大《達磨大師の研究》，東京：彰國社，1957 年，第 295-316 頁。十種功德的起源不甚清楚，雖然大致相同的列表可見延壽的《萬善同歸集》(《大正藏》第 2017 號，第 48 冊，第 962 頁中欄第 7-11 行)。也有可能，這個有關念佛的段落是後來增入《達磨禪師觀門》的(閻口真大《達磨大師の研究》，第 299-300 頁)。

⁸⁴ 柳田聖山《初期の禪史 I. 禪の語録 2》，第 420 頁。對於此本文的來源的討論，見柳田聖山《初期の禪史 II. 禪の語録 3》，京都：筑摩書房，1976 年，第 47-58 頁和 McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, pp. 86-88 及其他各處。

的弟子們相關的文獻所證實。例如，《淨土往生傳》記錄了弘忍的弟子法持 (635-702), “持於淨土、以繫於念凡九年，俯仰進止必資觀想”。⁸⁵

許多年前，日本學者宇井伯壽在其有關早期禪宗史的重要著作中，已經注意到了被他稱作“念佛禪”的普遍存在，它出自弘忍門下的不同譜系中。⁸⁶ 宇井伯壽注意到，雖然在與弘忍的弟子智詵（或作“侁”，609-702）⁸⁷ 或處寂相關的文獻中沒有明確提及念佛修行，⁸⁸ 但是處寂自己的法嗣——特別是無相（韓：Musang）⁸⁹ 和承遠——與淨土式修行有密切關係。並且，如果在無相和承遠兩系上再添上宣什一系，我們就有都可以追溯到弘忍之上的、全部集

⁸⁵ 《大正藏》第 2071 號，第 51 冊，第 119 頁下欄第 29 行 -120 頁上欄第 1 行；譯文稍改自 Hakuju Ui (trans. Burton Watson), “The Nembutsu Zen of the Disciples of the Fifth Patriarch,” *Eastern Buddhist* n.s. 29-2 (1996): 211. 此部分譯自《五祖門下の念佛禪》，原收於宇井伯壽《禪宗史研究》，東京：岩波書店，1939 年，第 169-194 頁。法持也被當做是牛頭宗的第四祖。他的傳記可見於《淨土往生傳》，《大正藏》第 2071 號，第 51 冊，第 119 頁下欄第 24 行 -120 頁上欄第 9 行；另見閻口真大《達磨大師の研究》，第 314-316 頁；以及宇井伯壽《禪宗史研究》，第 172-173 頁。

⁸⁶ 宇井伯壽《禪宗史研究》，第 169-194 頁。宇井伯壽的分析受累於他的一個假設的影響，這個假設仍常見於日本學者之間，即僧人使用念佛代表對“純粹禪”的偏離（宇井伯壽《禪宗史研究》，第 171 頁以及其他各處）。

⁸⁷ 根據《歷代法寶記》中的一個貌似偽造的故事，智詵從武則天處得到了作為傳法象徵的慧能的袈裟（柳田聖山《初期の禪史 II. 禪の語録 3》，第 137 頁）。除了《歷代法寶記》中的短篇傳記和散落的提及之處外，關於智詵的信息還見於《宋高僧傳》中處寂和無相的傳記；見宇井伯壽《禪宗史研究》，第 172-173 頁。

⁸⁸ 關於處寂的生卒年有幾種不同的說法，如 648-734, 665-732 和 669-736 年。關於他的傳記，見宇井伯壽《禪宗史研究》，第 174 頁。

⁸⁹ 新羅人無相的生卒年並不清楚；680-756 和 684-762 都被提出來過。他 728 年入唐。雖然有晚出的相關記錄，但是無相很可能和智詵沒有關係，而最有可能是在處寂下學習並得到其傳法。他的弟子包括保唐寺的無住 (714-774)；見宇井伯壽《禪宗史研究》，第 174-175 頁。

中在四川的三個譜系，他們都傳揚念佛。⁹⁰

無相是一個被稱作“淨眾宗”的創始人，他因為一個經常由其主持的、叫做“開緣”的複雜的授法儀式而載於史料。這個儀式被記錄在了宗密的《中華傳心地禪門師資承襲圖》⁹¹ 和《歷代法寶記》中。在後一本書中，此儀式被描述如下：

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（忘）。無憶是戒；無念是定；莫妄（忘）是惠（慧）。此三句語即是總持門。⁹²

無相的“法兄”承遠，據說曾經傳授過慈愍系傳統中的念佛三昧，並且，承遠所住錫之南嶽被認定是“彌陀臺”。⁹³ 另外，承遠的弟子之一法照的“淨土”資格也是毋庸置疑的，因為法照出現在不同的宋代天台宗的“蓮社祖”的名單之上（見前文）。法照模仿慧遠在廬山上建了一個西方道場；他坐於道場，由正定中趨安樂國，

⁹⁰ 關於四川的派別，特見 Jeffrey Broughton, “Early Ch'an Schools in Tibet,” in *Studies in Ch'an and Hua-yen*, edited by Robert M. Gimello and Peter N. Gregory, 1-68 (Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism, no. 1; Honolulu: University of Hawai'i Press, 1983). 關於在這些派別中念佛的使用，除了宇井伯壽《禪宗史研究》，另見閻口真大《達磨大師の研究》，第 303-316 頁。

⁹¹ 鎌田茂雄《禪源諸詮集都序·禪の語錄9》，東京：筑摩書房，1971 年，第 305 頁。

⁹² 《大正藏》第 2075 號，第 51 冊，第 185 頁上欄第 11-15 行；柳田聖山《初期の禪史 II. 禪の語錄 3》，第 143 頁；參 Broughton, “Early Ch'an Schools in Tibet,” p. 37.

⁹³ 宇井伯壽《禪宗史研究》，176；宇井伯壽注意到唐代皇帝將其道場賜名曰“般舟道場”、“彌陀寺”。關於承遠在南嶽的活動——嚴格的禪宗苦修和有關念佛的修行和傳揚的一種混合物——另見註解 36 所提及的文獻。

在那裡他看見一位老僧人在服侍阿彌陀佛。⁹⁴ 法照因其“五會念佛”的教法而特別為人所知，並且他撰寫了數部關於此主題的文本，包括《淨土五會念佛誦經觀行儀》(T.2827)、《淨土五會念佛略法事儀讚》(T.1983) 和《淨土法身讚》。發現於敦煌的最後一個文本，宣稱“無念”就等同於念佛。⁹⁵ 這就是在說，“禪”修和念佛其實是一致的一——淨土的目的不在他處而就在人心。⁹⁶

同樣活躍於四川的宣什，據宗密稱是五祖的弟子。⁹⁷ 和無相類似，他也踐履一種包括了禪宗傳承和念佛的授法儀式。⁹⁸ 在其《圓覺經大疏鈔》中，宗密指稱此派為“南山念佛禪宗”，它專長於“傳香”和“存佛”。對於該儀式的描述如下：

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

⁹⁴ 宇井伯壽《禪宗史研究》，第 176 頁。關於法照的全面的研究，見於佐々木功成《承遠・法照の事蹟に就いて》，第 73-79 頁；塚本善隆《唐中期の淨土教：特に法照禪師の研究》，《塚本善隆著作集第四卷：中國淨土教史研究》，第 209-510 頁，東京：大東出版社，1976 年，原刊於東京：東方文化學院京都研究所，1933 年；以及劉長東《晉唐彌陀淨土信仰研究》，第 376-420 頁。

⁹⁵ 關於最後一個文本，有不同的版本見於敦煌（值得注意的是 P. 2690; P. 2963），見塚本善隆《唐中期の淨土教：特に法照禪師の研究》，第 458-459 頁；上山大俊《敦煌出土淨土法身讚について》，《真宗研究》1976 年第 21 期，第 62-71 頁。以及 Broughton, “Early Ch'an Schools in Tibet,” pp. 34-36.

⁹⁶ 承遠和法照也和天台宗和律宗的和尚和修行有著密切的聯繫；見本章注 6 和 36 所提及的研究。

⁹⁷ 鎌田茂雄《禪源諸詮集都序・禪の語錄 9》，第 289 頁。

⁹⁸ 見閻口真大《達磨大師の研究》，第 303 頁；以及 Broughton, “Early Ch'an Schools in Tibet,” pp. 36-37.

恒在心中，乃至無想，盍（蓋）得道。⁹⁹

所有可茲利用的證據都暗示，早期禪宗大師並不拒斥念佛修行本身；相反，念佛在這些僧團中被廣泛地實踐。當唐代禪師談及這個主題時，他們側重一種與大乘的無執、不二和性空的根本宗旨相調和的念佛取徑。

宋代禪宗與念佛

早期禪宗史的資料主要是出自敦煌寫本，再加上現存宗密的著作。這兩種資料都表明，和新生的七、八世紀的禪宗運動有關的僧眾，也參與形式不同的念佛以及其他中古中國佛寺中典型的崇拜及禪定儀式之中。但是，當我們轉向晚唐的寺院生活，由於缺乏可靠的文本證據，就很難來重構歷史。幾乎所有的白話語錄或所謂唐代禪宗黃金時代的“談話錄”——以馬祖道一(709-788)及其弟子的語錄為始——都經過了宋代的改編。宋代編纂者們心繫神化唐代禪宗，認為它是一個按字面意義來理解的，反偶像(iconoclastic)、反律規(antinomian)的獨立的運動。¹⁰⁰因此在

⁹⁹ 関口真大《達磨大師の研究》，第303頁；宇井伯壽《禪宗史研究》，第191頁；翻譯參見 Yün-hua Jan, “Tsung-mi: His Analysis of Ch'an Buddhism,” *T'oung Pao* 58 (1972): 49; 以及 Ui, “The Nembutsu Zen of the Disciples of the Fifth Patriarch,” pp. 233-235.

¹⁰⁰ 關於宋人構建的唐代禪宗，特見 T. Griffith Foulk, *The “Ch'an School” and Its Place in the Buddhist Monastic Tradition*, Ph.D dissertation, University of Michigan, 1987; 以及同氏, “Myth, Ritual, and Monastic Practice in Sung Ch'an Buddhism,” in *Religion and Society in T'ang and Sung China*, edited by Patricia Buckley Ebrey and Peter N. Gregory, 147-208 (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993).

他們筆下，晚唐的禪師就似乎是在“按字面意義地”(literally)反對坐禪、誦經、崇拜圖像及舍利，甚至反對遵守毘奈耶律。正因此，在重構被記載下的唐代僧人的寺院生活時，語錄就幾乎沒有價值。但是，沒有什麼理由假設，有中國佛教寺院生活特色的、繁複的儀式性的和典禮性的實踐，就沒有像之前那樣存續下去。禪宗反偶像崇拜的論調是寄生於一個高度儀式化的生活方式之上的。

儘管宋代編纂者努力鞏固存在一個純粹的唐代禪宗的神話，宋代寺院組織的記錄本身顯示出，幾乎沒有人試圖模仿他們先輩所謂的反偶像主義和反儀式主義(anti-ritualism)。到宋代，大多數公共寺院機構已經開始屬於某一個禪宗譜系，即住持們將他們的法系追溯到百丈(749-814)、惠能(638-713)和菩提達摩，直至釋迦摩尼。但是，這種歸屬關係並沒有要求它們必須全盤放棄早期唐代組織中可見到的種種實踐。最令人信服的宋代寺院的保守作派的證據，就存於現存此時段禪宗僧規之中。清規如《禪苑清規》(1103)和《入眾日用清規》(1209)給我們提供了一個窺視宋代寺院日常運轉的豐富細緻的一瞥。¹⁰¹其中，這些文本證實念佛被普遍使用於許多禮儀環節中。

¹⁰¹ 《禪苑清規》(《續藏經》第111冊，第438頁第1欄-471頁第3欄)已經編輯并翻譯，即：鏡島元隆、佐藤達玄、小坂機融《訛注：禪苑清規》，東京：曹洞宗宗務序，1972年；另見英文的研究和翻譯，Yifa, *The Origins of Buddhist Monastic Codes in China: An Annotated Translation and Study of the Chanyuan Qinggui*, Kuroda Institute Classics in East Asian Buddhism, Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2002.《入眾日用清規》見於《續藏經》第111冊，第472頁第1欄-474頁第2欄；另見T. Griffith Foulk, “Daily Life in the Assembly,” in *Buddhism in Practice* (Princeton Readings in Religions), edited by Donald S. Lopez, Jr., 455-472 (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995).《入眾日用清規》也被標作“日用軌範”而並入了《敕修百丈清規》之卷六(《大正藏》第2025號，第48冊，第1144頁中欄第5行-1146頁中欄第8行)。

《禪苑清規》被證明是在東亞地區最具影響力的禪宗寺規。如前所述及，《樂邦文類》宣稱《禪苑清規》的作者宗贊是蓮社譜系中的五祖的最後一位。我們知道，他不僅僅主動宣教，而且他創建了“蓮華勝會”以弘揚普修念佛三昧的。他傳授一種可以用其往生淨土的修行，即重複地（從每天重複一百次到每天一萬次）誦念阿彌陀佛之名。¹⁰²

《禪苑清規》也包括了許多不意間提到的念佛。誦念十方諸佛名號被放進了餐前儀式中。¹⁰³ 在施主請齋時，也有念佛誦經儀式。¹⁰⁴ 正如預期，在普通僧人和住持的葬禮之中，也在不同的節點上有念佛活動。《禪苑清規》明確地提及在寺院葬禮上十念阿彌陀佛的名號，而在給往生的住持舉行的更加複雜的葬禮中還要另散“念佛錢”。¹⁰⁵ 在僧人葬禮最後，待唱衣竟，乃云：

“上來大眾念誦并唱衣物功德，並用迴向歿故某人，
資助覺靈往生淨土。再煩大眾念十方三世一切諸佛。”並
以志誠念佛，不得戲笑語話乖角。¹⁰⁶

《入眾日用清規》——一部專注於寺院禮節和重要性較小的日用儀式，而非寺院管理和重大典儀的僧規——也在不同語境下提及念佛。例如，在摺袈裟時的規矩，就包括“如堂殿禮拜不得占中央

¹⁰² 《大正藏》第 1969 號，第 47 冊，第 193 頁下欄第 13-24 行。

¹⁰³ 鏡島元隆、佐藤達玄、小坂機融《訛注：禪苑清規》，第 48 頁和 219 頁。餐前誦念十方佛名現在仍被許多東亞佛教宗派的僧人所施行。

¹⁰⁴ 鏡島元隆、佐藤達玄、小坂機融《訛注：禪苑清規》，第 207 頁。

¹⁰⁵ 鏡島元隆、佐藤達玄、小坂機融《訛注：禪苑清規》，第 239 頁和第 261 頁。

¹⁰⁶ 鏡島元隆、佐藤達玄、小坂機融《訛注：禪苑清規》，第 246 頁。

妨住持人來”以及“不得出聲念佛”以免影響大眾。這個文本也將念佛納入了餐前的誦念活動之中。¹⁰⁸

最後，《敕修百丈清規》(編撰於 1336-1343) 提供了進一步的證據證明，在禪宗組織中存在念佛修行。例如，在“病僧念誦”的規矩中，僧人需要念佛一百聲，并同時贊阿彌陀佛及淨土之德。有時，他們還被命令要保持使病僧往生淨土之願。¹⁰⁹

似乎，儘管宋代禪宗的興盛帶來了意識形態和修辭上習慣的轉變，禪宗體系中典儀性的實踐仍然大體上是循蹈傳統的。這似乎就帶來了一種在唐代禪宗語錄所珍視的反偶像主義典範，和寺院生活中現實實踐之間，存在著一種“明顯的”張力。一些宋代禪宗註疏家和護教者對這種張力的回應，則是對廣泛流行的念佛，以及其他“淨土宗”和“密教”的崇拜性和儀式性的諸形式加以理性化。在很大程度上，這類僧人的著作造成了我們視宋代及其後佛教為融合主義 (syncretic) 之物。

著作頗豐的宋僧永明延壽在這方面就很典型。他被認為是禪淨融合的一個先驅人物，并在《佛祖統紀》中被當做禪宗法眼一系的三祖和第六位蓮社祖師。¹¹⁰ 延壽以一個熱誠的念佛修行者而聞名，他同時也是一個禪宗教法的不倦的宣傳者。因此，他被認為是至今一直主導中國佛教的那種修行的奠基者。

¹⁰⁷ 《續藏經》第 111 冊，第 472 頁第 2 欄第 15-16 行。

¹⁰⁸ 《續藏經》第 111 冊，第 472 頁第 4 欄第 8 行。

¹⁰⁹ 《大正藏》第 2025 號，第 48 冊，第 1147 頁中欄第 18-29 行。《敕修百丈清規》也包括在去世的僧人的葬禮上念唱阿彌陀佛的指導；《大正藏》第 2025 號，第 48 冊，第 1148 頁下欄第 12 行。

¹¹⁰ 《大正藏》第 2035 號，第 49 冊，第 260 頁下欄第 23-24 行。

對延壽的傳記和大部頭的著作的一個粗略檢查可以顯示出，對中古佛教寺院修行的整個範圍他都有所參與¹¹¹。文沖所撰的《智覺禪師自行錄》記錄了延壽每日要做的一百零八項修行。¹¹² 這些修行包括背誦某些大乘佛經——包括《華嚴經》《大般若經》《寶積經》《法華經》和《心經》，並修法華懺、誦陀羅尼、崇拜一眾佛祖及菩薩，還要放生、施食餓鬼、念佛、坐禪、註經。¹¹³ 根據《自行錄》，這些修行的每一項都是為了饒益一切眾生並使其獲得解脫。

在他 961 年撰寫的不朽彙編《宗鏡錄》的序言中，延壽解釋了他的取徑：“今詳祖佛大意，經論正宗，削去繁文，唯搜要旨。假申問答，廣引證明。舉一心為宗，照萬法如鏡。”¹¹⁴ 延壽的詮釋策略——從“一心為宗”的角度來考察所有佛教教理——在《宗鏡錄》全篇是很顯著的。不管是辯證的形式還是內容，這個詮釋模式都和更早的註疏結構有很多相同之處，在其中所有的形式都被理解為指向同一個月亮的手指。日本學者稱此策略為“觀心釋”，它在許多上述的早期禪宗文獻中是很典型的，即“把佛經的每一句都當做‘一

¹¹¹ 對於延壽的生平和思想的近期研究可見 Shih, *The Syncretism of Ch'an and Pure Land Buddhism*, 以及 Albert Franklin Welter, *The Meaning of Myriad Good Deeds: A Study of Yung-ming Yen-shou and the Wan-shan t'ung-kuei chi ('Treatise on the Common End of Myriad Good Deeds')*, Ph.D. dissertation, McMaster University, 1987; 同氏, “The Contextual Study of Chinese Buddhist Biographies: The Example of Yung-Ming Yen-Shou (904-975),” in *Monks and Magicians: Religious Biographies in Asia*, edited by Phyllis Granoff and Kōichi Shinohara, 247- 268 (Oakville, Ontario: Mosaic Press, 1988). 釋恆清 (Shih Heng-ching) 的研究受損於不加批判地依靠有關延壽生平的傳統敘述，這個缺點為魏雅博 (Albert Welter) 所糾正。兩位學者都接受淨土在中國是一個“宗派”(school)，它在教義上與禪宗有抵牾之處，所以需要“綜合”。

¹¹² 《續藏經》第 111 冊，第 77 頁第 2 欄 -84 頁第 4 欄。

¹¹³ Shih, *The Syncretism of Ch'an and Pure Land Buddhism*, pp. 104-118.

¹¹⁴ 《大正藏》第 2016 號，第 48 冊，第 417 頁上欄第 19-21 行。

心正相之宗的三昧’的一個功用或者一個部份”來考察。¹¹⁵ 雖然並非其原創，但是延壽也許比大多數人都更為執著地依仗此法門。

因此，像他的先輩一樣，延壽堅持，淨土只能從人心中得到。此立場就是世所周知的“唯心淨土”。延壽解釋如下：“故知：識心方生唯心淨土，著境祇墮所緣境中。既明因果無差，乃知心外無法”。¹¹⁶ 出現於念佛修行者現前的諸佛祖，以及示現於瀕死的淨土信徒的諸佛，都是法身(*dharma-kāya*)的呈現，而非心外之物。對於根器魯鈍者而言，念佛是一種有效的方便法門(*upāya*)，但是最終的目標還是人心之清明。¹¹⁷ 對於延壽而言，念佛僅僅是通向認識“空”的一種途徑，往生淨土就是完成菩薩之誓願：“《往生論》云：‘遊戲地獄門者，生彼國土，得無生忍已，還入生死國，教化地獄，救苦眾生。以此因緣，求生淨土。’”¹¹⁸

延壽是在採用一個經驗證明有效的解經策略，這個策略也許和大乘本身一樣古老。他認為，已經是禪宗的中心宗旨的心佛為一之旨，并沒有使得念佛的功效降低。他認識到，將淨土等同於人心，

¹¹⁵ McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, pp 202. 這個術語其實借自智顥對不同風格的《法華經》註解的分析，“觀心釋”指的是第四種也是最高等級的一種詮釋；見智顥《妙法蓮華經文句》的第一卷，《大正單桃》第 1718 號。另見 McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, pp. 201-205 和 339-340；以及 Bernard Faure, *La volonté d'orthodoxie: Généalogie et doctrine du bouddhisme Ch'an de l'école du nord—d'après une de ses chroniques, le Leng-chia shih-tzu chi (début 8e siècle)*, Ph.D. dissertation, University of Paris, 1984, pp. 101-102.

¹¹⁶ 《大正藏》第 2017 號，第 48 冊，第 966 頁下欄第 3-5 行；另參 Shih, *The Syncretism of Ch'an and Pure Land Buddhism*, pp. 146-147。

¹¹⁷ 《大正藏》第 2016 號，第 48 冊，第 506 頁上欄；Shih, *The Syncretism of Ch'an and Pure Land Buddhism*, p. 149.

¹¹⁸ 《大正藏》第 2017 號，第 48 冊，第 966 頁下欄第 16-19 行。

並沒有將淨土降成“僅僅”是一個隱喻，也沒有使其變得比日常存在的現象界更不真實。佛教僧人在意識到心與淨土為一之後，也不會放棄往生淨土之願。相反，延壽的“化度一切眾生”的願望，正是通過這種往生纔能實現。

延壽關於此主題的廣泛的著述——其中汲取了幾十種佛經——反覆重申此點：正確理解的禪法，和念佛修行並非針鋒相對。與其將此觀點看作是試圖在禪淨之間融造一種新的融合物，倒不如視其為一種合法化已有典儀性先例的方式。就我所知延壽的立場從來沒有被嚴肅地反駁過，雖然大部份僧人繼續空談“頓教虛辭”(rhetoric of immediacy，借佛雷 [Bernard Faure] 之妙語)，但他們一如既往地從事全套淨土“禪”修行，而毫無顯然的意識形態上的負疚。¹¹⁹

“禪宗淨土”還是僅僅“淨土”？

文本證據暗示，在唐宋兩朝禪師們經常會宣揚念佛修行。與此同時，禪宗文獻中的眾多段落也警告說：對淨土教法不能生硬地按字面來理解，也不能簡單化地理解。我們被反覆告誡，淨土

¹¹⁹ 延壽對於真俗二諦的辯證關係的掌握，在半個千年後的永覺元賢 (1578-1657) 的語錄中仍然清晰可見，他被後世史家認為是延壽的“精神上的傳人”：“所信佛言，凡有二門。一信其理，二信其事。信其理者，信我心便是淨土，我性便是彌陀也；信其事者，信西方果有淨土，西方果有彌陀也。雖有其理。而全理成事。如海印之能現萬象；雖有其事，而全事是理，如萬象之不離海印。亦一亦二，非一非二。如是信解。名為正信”(《角虎集》，《續藏經》第 109 冊，第 269 頁第 3 欄第 7-12 行；譯文見 Shih, *The Syncretism of Ch'an and Pure Land Buddhism*, p. 188, 略有更改)。1770 年濟能所編撰的《角虎集》記錄了大約五十九位跟隨延壽傳統的禪師的教導。

就是人心的本來清淨，只能在當下此際求得。理解了這一點就是實現了念佛的目標——“見佛”。唱誦佛名，僅僅是為了能夠理解現象現實之自性空的一種法門。

這個教理不該被視為禪宗的獨創——不論是把它當做試圖將“傳統的”淨土宇宙觀去神話化的一種創新，還是把它當做是一種試圖將唯識和中觀派原則強加至一眾頑強的、流行性的淨土神話及修行之上的後發的努力。恰恰相反，這種對淨土的理解方式被保存在眾多印度大乘文獻中，在時間上它比對淨土採取更按字面義理解的取徑要早。

雖然漢文的術語“淨土”缺乏明確的梵文對應詞，¹²⁰ 它與印度的“佛國”或“佛土”(buddha-kṣetra)的觀念是緊密相聯的。根據《大事》(*Mahāvastu*)一書，一個佛土是“可以找到一個神圣、具有無上正等覺的如來生活、存在、傳法并饒益有情天人之全體”的地方。¹²¹ 菩薩行就被解釋為造極於通過除去塵染而創造出一個清淨

¹²⁰ 關於“淨土”缺乏一個單一的或者精確的印度先例，見 Kōtatsu Fujita, “The Origin of the Pure Land,” *Eastern Buddhist* n. s. 29-1 (1996), pp. 33-36; Kōtatsu Fujita, “Pure Land Buddhism in India,” in *The Pure Land Tradition: History and Development* (Berkeley Buddhist Studies Series, no. 3), p. 20, edited by James Foard, Michael Solomon, and Richard K. Payne, 1-42. Berkeley: Center for South and Southeast Asian Studies at the University of California, and the Institute of Buddhist Studies, 1996b; 以及 Nattier, “The Realm of Akṣobhya: A Missing Piece in the History of Pure Land Buddhism,” pp. 73-74 n. 6.

¹²¹ 引文見 Étienne Lamotte (trans. Sara Boin), *The Teaching of Vimalakīrti* (*Vimalakīrti-nirdeśa*), London: Pali Text Society, 1976, p. 276. 此書中第 275-284 頁深入地討論了 buddhakṣetra 的概念。另見 Paul Demiéville, et al., eds., *Hōbōgirin: Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises*. 8 vols. (to date), vol. 3, pp. 198-203 (s.v. “butsudo” 佛土), Tokyo: Maison Franco-Japonaise, 1929-; 以及在 Teresina Rowell, “The Background and Early Use of the Buddha-kṣetra Concept,” *Eastern Buddhist*, 1934-376, (3): 199-246; 6 (4): 379-431; 7 (2): 131-176 中全面的、稍有過時的研究。

的“佛土”，不管在自己身上還是在其他人身上。一個佛土就是一個菩薩的積累出的功德和智慧的現象性的展現，以使這功德可以服務他人。

雖然有材料枚舉出三類佛土——清淨、不淨和雜，不少大乘佛經堅稱所有這種區別乃是虛幻；略舉幾例，《兩萬五千頌般若經》《十萬頌般若經》《法華經》《楞伽經》都教導：此世根本清淨。¹²²《維摩詰經》的第一章也許是對此尊聖佛理最清晰的表達：“若菩薩欲得淨土，當淨其心；隨其心淨，則佛土淨”。¹²³

在中國，對淨土教義的這種取徑在七世紀禪宗興起之前就已經很好地確立了。例如，僧肇（374-414）就在他所撰現存最早的漢文《維摩詰經》註疏（《註維摩詰經》）中斷定了淨土和人心為一。¹²⁴僧肇解釋說：染淨之別均是虛幻——所有的佛土皆空並且相互貫穿。¹²⁵

雖然僧肇和淨影慧遠等作者從來沒被擬入被認可的“淨土祖師”的行列之中，但是許多學者已經強調了在淨土思想的演進中他

¹²² 全面的討論見 Lamotte, *The Teaching of Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa)*, pp. 275-284.

¹²³ Lamotte, *The Teaching of Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa)*, pp. 21-22; 值得注意的是，鳩摩羅什對“佛土”(buddha-kṣetra)的漢譯是作“淨土”（《大正藏》第475號，第14冊，第538頁下欄第4-5行）。該段落被引用於不少早期與禪宗相關的文本，包括《楞伽師資記》（《大正藏》第2837號，第85冊，第1283頁中欄；柳田聖山《初期の禪史 I. 禪の語録 2》，第67頁）以及《寶藏論》（《大正藏》第1857號，第45冊，第145頁下欄第10-11行）。

¹²⁴ 《大正藏》第1775號，第38冊。這個注本撰於鳩摩羅什翻譯此經的406年與僧肇逝世的414年之間。

¹²⁵ 《大正藏》第1775號，第38冊，第334頁中欄；見劉長東《晉唐彌陀淨土信仰研究》，第61-66頁；以及 Chappell, “Chinese Buddhist Interpretations of the Pure Lands,” pp. 27-28.

們的重要性。¹²⁶ 慧遠對不同佛土的地位的詳細分析是堅定地基於大乘佛經和中觀辯證法；他的觀點來自《維摩詰經》《大般涅槃經》《華嚴經》等佛經以及如《大智度論》等論典。他對淨土最系統的處理見於《大乘義章》。他宣稱：雖然不同的佛土可能對不同根器的人而言是不同的，但是它們本質上是一樣的，故而“一切佛土即一佛土，一即一切”。¹²⁷ 引用《十地經論》，慧遠曰：“善知一切國土道如虛空，而起莊嚴淨佛國土行”。¹²⁸

智顥是另一個重要的人物，在跟隨僧肇和淨影慧遠之後，他在對淨土教義的分析中強調“終極性的”和“偶然性的”之間的區別。智顥在“真土”和“應土”、“理”與“事”、“本”與“跡”等等之間畫出了辯證性的對立。但在最終的分析中，智顥也堅持淨土就是從慧遠的角度來看的此世。最終而言，淨土就是法身，並且只有從俗諦義上看，我們纔會按照不同的特徵來分別出眾多不同的淨土。¹²⁹

於是似乎，將淨土解釋為是一種方便(*upāya*)的分析，也就是將淨土理解為無有迷妄的人心，它並非是始自禪宗。即便是那些被日本淨土學僧視作正統祖師的僧人，也不願意簡單地從文本主義的角度來理解淨土。曇鸞、道綽和善導提供的解釋是圍繞著中觀論和瑜伽行派教理來組織的。

¹²⁶ 除了見於劉長東前揭書和 Chappell, “Chinese Buddhist Interpretations of the Pure Lands”. 另見 Tanaka, *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine*. 關於慧遠，另見望月信亨《中國淨土教理史》，第 89-103 頁。

¹²⁷ 《大正藏》第 1851 號，第 44 冊，第 835 頁下欄第 15-16 行。

¹²⁸ 《大正藏》第 1851 號，第 44 冊，第 835 頁上欄第 24-25 行，引文取自《大正藏》第 1552 號，第 26 冊，第 174 頁上欄第 5-6 行。討論見 Chappell, “Chinese Buddhist Interpretations of the Pure Lands,” pp. 28-32.

¹²⁹ 望月信亨《中國淨土教理史》，第 104-113 頁；Chappell, “Chinese Buddhist Interpretations of the Pure Lands,” pp. 32-36.

曇鸞——他可能曾經既是一位道士也是佛教大師¹³⁰——沒有在具有慧遠或智顥特色的對淨土的分類上花費功夫，因為在那種分類中淨土和我們所處的娑婆(Sahā)世界的區別會最終瓦解。但是他強調淨土是“超越性的”——它處於輪迴(samsāra)的三界之外(過三界)。在曇鸞為《大智度論》中的一段話進行評論時他寫道：“《釋論》言，‘如斯淨土，非三界所攝。’何以言之？無欲故非欲界、地居故非色界、有色故非無色界。……出有而有曰微。”¹³¹

曇鸞的註，進一步證實了這個大乘認識論和救贖論中的標準信條。他引《觀無量壽經》說：“諸佛如來是法界身。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。”¹³² 曙鸞接著頗為明確地宣稱：“言心能作佛也，是心是佛者，心外無佛也”。¹³³ 很難想像還有比這更“禪宗式的”對淨土的解說，但其實這些話是出自一位六世紀早期僧人的筆下，後來的日本傳統毫無疑問地接受他作為正統淨土宗的資格。但是，曇鸞的思想還要比將淨土簡單地化約為人心更為複雜一些。在曇鸞看來，淨土修習者在死時會被轉化為“平等法身”，這樣的一位菩薩——藉“[修行] 結果之三昧”(報生三昧；vipākaja samādhi)之力

¹³⁰ 關於曇鸞對淨土的理解以及他宣揚的觀想修行(visualization practices)可能有受到道教宇宙觀和內丹術的影響，見Roger J. Corless, “T'an-luan: Taoist Sage and Buddhist Bodhisattva,” in *Buddhist and Taoist Practice in Medieval Chinese Society; Buddhist and Taoist Studies 2* (Asian Studies at Hawai'i, no. 34), edited by David Chappell, pp. 41-42 (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1987).

¹³¹ 《無量壽經優婆提舍願生偈註》，《大正藏》第1819號，第40冊，第830頁上欄第17-20行；此翻譯略修改自Corless, “T'an-luan,” p.38《大智度論》的引文見於《大正藏》第1509號，第25冊，第340頁上欄第20-21行。

¹³² 《大正藏》第1819號，第40冊，第832頁上欄第8-11行。

¹³³ 《大正藏》第1819號，第40冊，第832頁上欄第24-25行。

——立即可以在無量世界中現身，供養十方諸佛及其法會而無需離開淨土。¹³⁴ 再一次，這似乎是在把中觀論的辯證方式用到了淨土之上：既然輪迴是空，那麼輪迴和涅槃就有著存在論上的相同地位。從已經覺醒的人的視角來看，淨土即輪迴之土。往生淨土就等於成就涅槃，不同之處僅在於往生淨土的菩薩可以根據他或她的誓願再回到輪迴之中。（這不禁令人想到《法華經·見寶塔品第十一》中的栩栩如生的圖景，即多寶如來被發現在他的塔內進入了永恆的三昧。雖然多寶如來已經獲得了涅槃，但是他並沒有離開有情界。）

在道綽和善導的著作中可以找到對淨土類似的分析，但是在此我將不做進一步梳理。¹³⁵ 總而言之，他們對淨土的理解並非像人們想像地那樣激進地偏離“主流”中國佛教註疏。追隨他們的前

¹³⁴ 見《大正藏》第 1819 號，第 40 冊，第 833 頁上欄第 23-26 行，第 840 頁上欄第 23 行之後；以及 Corless, “T'an-luan,” p.41.

¹³⁵ 對於道綽所理解的淨土的英文研究，見 Chappell, *Tao-ch'o (562-645)* 和同氏，“Chinese Buddhist Interpretations of the Pure Lands”。與其先輩們類似，道綽堅持淨土就本性來說是無淨、無不淨的 (Chappell, “Chinese Buddhist Interpretations of the Pure Lands,” pp. 37-38, 引用了《安樂集》，《大正藏》第 1958 號，第 47 冊，第 6 頁中欄第 7-8 行)。關於善導，特見 Pas, *Visions of Sukhāvatī*, 以及劉長東《晉唐彌陀淨土信仰研究》，第 277-309 頁。包如廉明確地試圖把善導從日本宗派學術的枷鎖中解脫出來，展示出善導其實遠遠沒有之前想像地那樣具有革命性。例如，沒有證據顯示，善導反對更傳統的冥想和“觀”的修練而排他性地支持強調念佛，抑或他將念佛視作往生的排他性途徑，抑或他強調口頭誦念佛名勝過其他念佛的法門。善導強調與《觀無量壽經》所列出的詳細法門相一致的一整套冥想修行，以及倫理的和道德上的行動（他尤其強調孝道）。善導沒有在念佛三昧和觀佛三昧中做出明確地區分，兩個都被解釋作可達至在此世實現淨土。但是，善導的作用，在於他使得念佛變得所有人都可以參與；他認為不只是僧人，居士也可以而且應該追求淨土修行。因此，雖然他沒有按照日本的淨土宗和淨土真宗的解讀那樣將口頭念佛高舉為最上等的修行，他的確認為對於根器劣鈍的人而言它是最合適的修行。

輩，道綽和善導兩位都不是在簡單地宣揚口頭念誦阿彌陀佛之名號，而是在促進一種嚴格的、長期的念佛修行，以進入一種可以和阿彌陀佛面對面的三昧之中。只有達到了此景象(vision)，往生淨土纔有所保證。的確，不像他們同時代的某些人，道綽和善導傾向於強調淨土的真實性——他們不願意將淨土化約為“僅僅”是人心。但是當時他們在中觀論方面有著良好的訓練，¹³⁶並且他們對淨土之真實性的強調，必須被理解為是對現象界的肯定。否定日常真實性的存在“或者”淨土的存在，就會犯了虛無主義或者天真的唯心主義的錯。從根本上來說，比之我們所處的娑婆世界，淨土既沒有更不真實，也沒有更為真實。

似乎，我們不但被迫放棄這樣的一個觀念，即存在著一個顯著不同、有自我意識、包含一個正統的祖師譜系的淨土宗，而且也要放棄存在一個顯著不同、為達到佛教救贖的淨土取徑的觀念。我重申，不管某一個僧人是屬於哪一宗派的，念佛修行和與之緊密聯繫的往生阿彌陀佛之土的渴望，都是中國寺院修行的中心主題。致力於分析淨土的註疏家們在很多地方都有顯著不同的意見，引起過許多學院式的爭論：阿彌陀佛是化身佛還是報身佛？阿彌陀佛的壽命是否是無限的？什麼是念佛修行的最靈驗的方式？罪人如何往生淨土？有關淨土的存在論和在念佛背後救贖機制的爭論，就是中國註疏家用以理解中觀論和瑜伽行派教理中根本問題的領域。但是，把這些爭論中的辯論者分成兩個清晰定義的陣營或者“宗派”是誤導性的，即不存在這樣的兩個陣營：一邊是承認念佛

¹³⁶ 善導的第一位老師是明勝(卒年不明)，根據日本的資料，他是三論法師法朗的弟子(507-581)，見 Pas, *Visions of Sukhāvatī*, p. 81.

的靈驗性和淨土存在論意義上真實性的淨土僧人，而另一邊則是否定這些命題的禪宗僧人。¹³⁷ 幾乎所有中古中國的大師都認為，念佛修行和淨土教義在大乘傳統中具有中心地位。同時，幾乎沒有人會像許多現代教科書所述的那樣，選擇對淨土存在論和救贖論按照“他力”來簡單地分析。¹³⁸

似乎，所謂的具有宋代和宋代以後中國佛教特色的、對淨土思想和修行的“禪宗式”取徑，並沒有在教義上脫離開早期註疏家的立場。簡而言之，禪宗和淨土的融合本來就是沒有必要的。聲稱禪宗“為了將禪宗和淨土教法相融合，而將禪宗的預設帶進了淨土傳統之中”，¹³⁹ 其實是誤解了在中國的修行和意識形態之間的關係。眾禪宗大師修正了經典意義上的中觀論的修辭策略，使得所有的佛教形式變得僅僅是“指月之指”。但是禪宗修行者使用的這種修辭本身，並沒有揭示出他們日常的寺院生活的方式。

¹³⁷ 這似乎就是夏普德 在他關於唐代淨土教義的精彩的文章中所做的區分，見 Chappell, “From Dispute to Dual Cultivation: Pure Land Responses to Ch'an Critics,” in *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism* (Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism, no. 4), edited by Peter N. Gregory, 163-197 (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1986).

¹³⁸ 中國註疏者一般將“他力”解釋為對某人自身業報狀態——如信、願、行等——的一種“應”；見 Shih, *The Syncretism of Ch'an and Pure Land Buddhism*, p. 158.

¹³⁹ Ingram Samuel Seah, *Shan-tao, His Life and Teachings*, Ph.D. dissertation, Princeton Theological Seminary, 1975, p. 185.

結語

我已經論述了(1)在中國沒有獨立的淨土宗，也就是說，沒有歷史性的淨土祖師系譜，也沒有獨樹一幟的“淨土宗式”的對淨土佛經和淨土修行的取徑。而且，(2)淨土宇宙觀和淨土修行，事實上從中國佛教形成之初就是中國佛教的重要部份。當然，存在著專長於淨土經典的經師、側重念佛的禪師以及其信仰以阿彌陀佛為中心並渴望往生淨土的居士，但是他們並未構成任何獨立的傳統，更遑論一個宗派。我們見到的最接近的一個“淨土運動”是宋代衍生的，以居士為主的蓮社。但是即便如此，我們發現這些社是附屬於禪宗、律宗或天台宗譜系內的僧人或者寺院。而且，他們的禮懺活動並不一定是圍繞著阿彌陀佛或其淨土。因此，“蓮社”這一術語，不應該被當做“淨土社”的同義詞，而應該是一種對於佛教居士修行者之社的泛稱。

我接著論及(3)禪宗的寺院生活一直包含了所謂的淨土元素，如念佛和往生淨土之願；(4)禪宗和尚並沒有提供一種激進的、對淨土思想的新詮釋——所謂“禪宗式”的將人心和淨土等同的看法，在印度大乘佛經以及禪宗之前的中國註疏中就有很多先例。我的結論是(5)“禪淨融合”的觀念從歷史的角度和從教理的角度都是誤導性的。

在本文中我故意避開了宋代之後的佛教這一頗為複雜的問題。衆所周知，明清佛教的許多領導性人物，如株宏和際醒徹悟(1741-1810)，都繼承了永明延壽的先例：他們都在禪宗譜系中受戒並同時傳揚禪和淨土的一種“融合”，以對他們主動熱衷於阿彌陀佛崇拜和念佛活動進行合法化。在念佛修行的“流行”觀念和一種擯棄

中介或依仗外力結構的“純粹禪”之間有一種張力，他們部份地是在回應這種所感知的張力。但是，他們的註疏傾向並非只是被教理上的問題所驅動。他們首先且主要是佛教改革者，他們對當時的禪宗寺院組織持極為批判的態度。僧職被廣泛地視為在垂死掙扎之中——如果不是墮落且腐敗的話——且改革者們尋求居士對佛教崇拜和修行的更高參與度，以當做復興傳統的一種方式。正是如此，他們被引至熔造一種更緊密地將寺院修行和居士修行結合起來的佛教，而這個解決方案就在於重新在僧界強調念佛修行，並且堅持認為念佛可以饒益居士界中的禪悟。因此，許多後來的禪師就宣揚他們所謂的“念佛公案”，在其中修行者會念阿彌陀佛之名并自問：“誰在念佛？”¹⁴⁰直到今天，不同形式的此類修行還一直主導著寺院課程。¹⁴¹

因此，雖然明代清代的諸大師確實參考了延壽的著作，以宣揚禪和念佛的“融合”，但是這不應該被視為是兩種相互競爭的救

¹⁴⁰ 關於明代和清代的禪師使用念佛和其他淨土修行，特別見小笠原宣秀《中國近世淨土教史の研究》，京都：百華苑，1963年，第173-238頁；Chün-fang Yü, “Chu-hung and Lay Buddhism in the Late Ming,” in *The Unfolding of Neo-Confucianism* (Studies in Oriental Culture, no. 10), edited by Wm. Theodore de Bary and the Conference on Seventeenth-Century Chinese Thought, pp. 93-140 (New York: Columbia University Press, 1975). 以及 Yü, *The Renewal of Buddhism in China*; Leon Hurvitz, “Chu-hung’s One Mind of Pure Land and Ch’an Buddhism,” in *Self and Society in Ming Thought*, edited by William T. De Bary, pp. 451-482 (New York: Columbia University Press, 1970); Charles B. Jones, “Mentally Constructing What Already Exists: The Pure Land Thought of Chan Master Jixing Chewu (1741-1810),” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 23-1 (2000): 43-70.

¹⁴¹ 關於在二十世紀早期念佛被用來當做禪宗冥想的聚焦點，見 Holmes Welch, *The Practice of Chinese Buddhism, 1900-1950*, pp. 89-104, 398-400 (Harvard East Asian Series, no. 26. Cambridge: Harvard University Press, 1967).

贖體系的融合，也不應該被視為是寺院修行和居士修行形式的融合。例如，如上所述，株宏的念佛取徑和唐代早期禪宗大師的念佛取徑之間沒有根本的“教義上”的差別。也許，真正新的內容是這樣一個觀念，即僧人和居士可以參與到同一種修行和渴望達到同一種宗教目標，以及念佛不僅僅是對於鈍根者的一種方便法門，而更是達到禪宗覺悟的唯一最靈驗的方法。

德川時期的日本禪宗體制對在明代滅亡後流亡日本的中國禪宗大師的反響，似乎可以印證這樣一種感觀，即認為晚期中國禪法因雜有淨土元素而變得混雜不純。到德川時期為止，日本禪宗已經或多或少肅清了自身更明顯的“淨土”修行形式——即和日本天台宗、日本淨土宗以及淨土真宗緊密相聯的諸種修行，如長期念佛。日本的宗派意識鼓勵日本禪宗領袖強調那些他們認為是日本禪宗獨特的法門。¹⁴² 明代大師隱元隆琦（1592-1673）和他的弟子（後來以“黃檗宗”聞名）帶到日本的中國禪法——不出所料——充滿了包括反復念佛的淨土元素，這些禪法使得日本禪宗權威感到不安。¹⁴³ 對於著名的中國大師的湧入，不少日本禪宗住持感到了威脅，並且，中國禪宗僧人進行“淨土”修行這一事實也給了日人攻擊的口實，即明代禪宗是不純正或者腐朽的。直至今日，對於晚期中國佛教的這種誤導性的滑稽畫，仍然一直保存在教科書之中。事實上，較之德川時期的曹洞宗和臨濟宗體制中所保留之物，黃檗宗大師所宣揚的“融合主義”的日本禪法在許多方面都更接近宋代中國的禪法。

¹⁴² 實際上到了早期德川時期，幾乎沒有日本禪宗體制還維持著任何類似中國傳統寺院修行之物。黃檗宗的到來刺激了日本臨濟宗和曹洞宗進行重大的寺院改革。

¹⁴³ Helen J. Baroni, *Ōbaku Zen: The Emergence of a Third Sect of Zen in Tokugawa Japan*, Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2000.

如果上述分析是正確的，那麼我們就必須問，為何學術文獻在研究“中國淨土宗”或者“禪淨融合”這類話語時，一直把它們當做描述性的歷史術語，而非意識形態性的（或者最多不過是啟發性的 [heuristic]）構建。當然，這無疑是有多方面因素造成的。其中之一是，人們懷疑淨土教法表面上的簡易——阿彌陀佛之願力加上口頭頌念阿彌陀佛之名就可以使人往生極樂世界的教義——在根本上是和天台宗、華嚴宗和禪宗的那些更加複雜的教理上的及救贖論上的綱領相矛盾的。但是對於淨土思想的這種感觀并不是出自對於中國文獻資料批判性的閱讀，而是出自日本淨土傳統的重要影響。而且，我們所相信的禪宗似乎是和淨土虔誠針鋒相對的這一點，不是出自對中國禪宗和日本禪宗寺院生活的毫無偏見的評價，而是出自日本禪宗的護教大師如鈴木大拙等人的論辨。¹⁴⁴

中國淨土的史學編纂在很多方面變得與中國怛特羅或密教的史學編纂有著平行的發展軌跡。正如我在其他地方論述的那樣，沒有證據顯示出，被認為是密教頂峰之時的唐代，中國人認為存在一個獨立的怛特羅的 (Tantric) “宗派”。¹⁴⁵ 也沒有證據顯示出，所謂的中國怛特羅教祖師——善無畏 (Subhakarasiṁha, 637-735)、金剛智 (Vajrabodhi, 671-741)、不空 (Amoghavajra, 705-774) 以及其他——自認為自己是密教祖師。“秘密 (Esoteric) 佛教”這一分類是出自這些密教大師早已淡出歷史舞台的十世紀和十一世紀，即便如此，宋代對於這個術語的理解也和今天宗教史學家使用這個術語

¹⁴⁴ Robert H. Sharf, “The Zen of Japanese Nationalism,” in *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism Under Colonialism*, edited by Donald S. Lopez, Jr., 107-160 (Chicago: University of Chicago Press, 1995).

¹⁴⁵ Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism*, pp. 263-278.

的方法相去甚遠。正如中國淨土佛教的例子那樣，我們對中國怛特羅教的當代理解受到了日本宗教發展的過度影響。在這兩個例子中，學者們都在透過日本佛教宗派史的鏡片來考察中國資料。¹⁴⁶

雖然我認為不論某一個人的教義上或者組織上歸屬，淨土信仰都是中國佛教的一個根本特點，但我並不想暗示說，中國僧眾在細節上完全一樣。正如我提及的，對於淨土教理和修行的每一個方面都存在著沒完沒了的爭議。為了標識出對反復出現的教義問題的複雜而深奧的立場——例如，阿彌陀佛的存在論意義上的地位，或者念佛的最靈驗的法門——一個別註疏家試圖宣稱正統，以彰顯出他們冥頑不靈的論敵的錯誤看法。這種策略被證明是具有欺騙性的，這恰恰是因為各方都同意，他們對阿彌陀佛的極樂世界有著同樣持久的著迷和渴望。

¹⁴⁶ 對於中國佛教思想的日本影響並不限於現代；有證據暗示，宋代時中國人所構造的“密教”類別就是受到了密教在日本獲得成功的消息的影響 (Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism*, pp. 275-276)。就我所知，沒有類似的淨土宗的證據，但是，但是日本宗派發展的知識反方向地滲回到中國並影響了中國人看待自己傳統的方法，也是有可能的。