

唐代禪淨融合的觀念脈絡與生活實踐

聖凱

清華大學

摘要：禪淨融合是唐宋佛教轉型在修道領域的最重要特徵，其形成是接續唐中前期的禪宗頓悟與淨土念佛，以“一心”、理事為心性論根本，以“三昧”為修道論共同目標，以“互補共修”為修道生活的必要性。在唐宋佛教轉型之際，禪淨融合經過永明延壽等人的理論建構與觀念提倡，成為中國漢傳佛教的優良傳統。

關鍵詞：禪淨融合、心性論、修道論

佛教自印度傳入中國，中國佛教大德們對印度佛教經過長期繼承與創新，形成具有中國文化特色的觀念整合、制度適應與生活融合。佛教作為重視修道實踐的宗教，中國佛教界在儒道文化的影響下，建構出適應中國文化心理的信仰表達模式、修道論體系和實踐生活模式，呈現出中國僧人強大的解釋力與創新力。其中，禪宗和淨土宗（或淨土教）是最具有中國特色的修道論與信仰傳統，至今仍表現出茁壯的生命力。

從源頭來說，禪宗與淨土宗皆源於印度佛教的修道傳統；從進入中國漢地後的發展而言，二者可謂各領風騷、風格迥異，相互抵牾，揚自抑他。禪宗主自力解脫，明心見性，入門掃蕩一切，逢佛殺佛，逢祖殺祖，“佛”之一字，亦無安立之地，並以疑為門徑，有“不疑不悟”的說法；淨土宗則依賴他力救度，以深信為前提，信阿彌陀佛、西方淨土實有不虛，發願往生，一念單提，孜孜念佛不輟，臨終得佛接引，往生西方淨土。但是，宋以後的中國佛教修道傳統最重要特色是“禪淨融合”，這是普遍接受的共識。研究“禪淨融合”需要回答如“極端自力成佛的禪宗與極端他力成佛的淨土宗何以合流”等重大理論和實踐問題，乃是中國佛教史研究不可缺少的一環，更是理解中國文化和中國佛教之特色的重大課題。¹

在以往研究中，“禪淨合一”重視觀念傳統，“禪淨雙修”則關切生活實踐的路徑。“禪淨融合”不僅要關注中國化佛教的觀念創新，更要探討的是唐宋以來佛教徒的生活實踐模式。禪宗與淨土宗之所以能被折衷融會，一方面是基於中國人傳統的寬容性格，另一方面亦是因為佛教內部有融合異說的傾向。對中國人

¹ 顧偉康《禪淨合一流略》，臺北：東大圖書，1997年，第2頁。顧偉康是以“禪淨合一”為主題，與“禪淨融合”的意趣略顯不同。

而言，如果像釋、道、儒三種迥異的思想體系，尚且可以融合之方法加以會通²；佛教自身中種種對立的理論和實踐要加以融通，自然更不成問題。³所以，探討“禪淨融合”不僅需要梳理禪宗和淨土宗各自的內部觀念傳統，剖析禪師和淨土念佛者的生活實踐現象，更需要關注“禪淨融合”現象背後的文化史與宗教史脈絡。

“禪淨融合”是唐宋佛教轉型在修道論領域的最重要特色。陳揚炯先生曾論述中國淨土宗史上的“禪淨合流”現象：

就歷史而言，慧能之前的禪宗也修念佛；從慧能開始，唐代的禪宗與淨土宗纔產生分歧並互相批評；至五代開始再次合流。兩家經歷了合一分一合的過程。當然，第一次“合”中包含著分的因素，到第二次“合”纔真正融合。在真正融合的意義上，說五代以後纔禪淨合流，也是可以的。⁴

陳揚炯先生強調禪淨二宗的真正融合出現在五代時期，永明延壽有關禪淨並重的“四料簡”是禪淨融合的標誌與號角，這一學術卓見值得重視。

但是，禪淨融合的“融合”是雙向互動，還是單向歸流？如顧偉康先生強調，禪淨合一的潮流，其內在依據，首先在於禪宗；因為禪宗在適應歷史潮流、調節自身的過程中，“選擇”

² 楊慶堃強調中國宗教擁有高度的相容並蓄的特性。參見 C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors* (Berkeley: Univ. of California Press, 1961), p. 25. 中譯本參見楊慶堃 (C. K. Yang) 著、范麗珠譯《中國社會中的宗教》，成都：四川人民出版社，2016年，第21頁。

³ 釋恒清《禪淨融合主義的思惟方法——從中國人的思惟特徵論起》，《臺大哲學論評》1991年第14期，第234頁。

⁴ 陳揚炯《中國淨土宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2000年，第423頁。

了淨土宗。⁵ 根據這種觀點，則是禪宗歸流淨土，屬於“單向歸流”。因此，探討某位禪僧的禪淨融合思想，終究無法呈現“禪淨融合”觀念的整體脈絡與生活實踐特徵。“雙向互動”是禪淨融合的內在要求，依二者的相通與差異，實現互補與融合，纔是真正的融合。祇有將“禪淨融合”描述成唐宋佛教轉型的宗教現象，通過觀念史與社會生活史的方法，整體呈現禪淨融合的觀念內涵與生活世界，探討其作為修道論的心性、工夫與生活圖景，“禪淨融合”纔能獲得佛教中國化與中國化佛教在修道論領域的標誌性意義。

一、“是心作佛”與“是心是佛”：禪淨融合的心性論基礎

隋唐時代佛教理論的中心是心性問題，天台宗、華嚴宗與禪宗的心性論重視主體心和宇宙心。⁶ 沿著主體心和宇宙心，探討禪宗和淨土教在隋唐五代至宋初的心性論思想解釋轉向，可以呈現禪淨融合的心性論基礎。

首先，淨土經典的“唯心淨土”思想提供了心性論的經典根據。《般舟三昧經》強調修習般舟三昧，一心專念；三昧成就時，佛站立在修習者眼前，修習者需要進一步修習唯心觀。如《般舟三昧經》中說：

⁵ 參見顧偉康《禪淨合一流略》，第197頁。

⁶ 方立天指出：“天台宗十分重視‘心’即主體的作用，並對人性的善惡問題給予特殊的關注。法相唯識、華嚴和禪三宗，都主張從主體活動、主觀心性入路，以求成就主體的理想境界。但三宗對心性的論述又有重大區別，法相唯識宗側重於對個體現實生命的解剖心理現象的分析，從經驗的分解入路，以求轉變意識，成就智慧，進入佛境；華嚴宗和禪宗則突出成佛的內在根據，肯定生命的本質是真心或佛心，並強調真心或佛心既能成就佛果，也能開出一切理想的存在。真心是宇宙的心，與法相唯識宗的個體的心不同，表現出兩種不同的唯心路線和方法。”參見方立天《中國佛教哲學要義》，北京：中國人民大學出版社，2002年，第46-47頁。

作是念：佛從何所來？我為到何所？自念：佛無所從來，我亦無所至。自念：欲處、色處、無色處，是三處意所作耳。我所念即見，心作佛，心自見，心是佛心，佛心是我身。心見佛，心不自知心，心不自見心。心有想為癡，心無想是涅槃。是法無可樂者，設使念為空耳，無所有也。菩薩在三昧中立者，所見如是，佛爾時說偈言：心者不自知，有心不見心；心起想則癡，無心是涅槃。是法無堅固，常立在於念，以解見空者，一切無想願。⁷

修習般舟三昧而見佛，在認識上呈現了“心作佛，心見佛”，主體心的覺悟即是成佛，主體心見到佛；於是實現了心與佛的合一，即是“心是佛心，佛心是我身”的境界。這種超越主體性的成就就是“見佛”，“心是佛心”的“心”是主體心，“佛心”是“宇宙心”，所以“見佛”是主體與宇宙的合一，主體心與宇宙心的合一是“見佛”的實現。

同時，對隋唐佛教界影響最大的淨土心性說是《觀無量壽經》。《觀無量壽經》以十六觀念阿彌陀佛的依正莊嚴，第八觀“觀佛”中所說：

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。⁸

⁷ 《般舟三昧經》，《大正藏》第 417 號，第 13 冊第 899 頁中欄第 25 行至下欄第 7 行。

⁸ 《觀無量壽經》，《大正藏》第 365 號，第 12 冊第 343 頁上欄第 19 行至第 22 行。

《觀無量壽經》的“諸佛如來是法界身，遍入一切眾生心想中”正是表達了如來藏思想的“法身遍滿”義。同時，心在修觀想時，此心便顯現佛的三十三相、八十隨形好，眾生的心想中具有如來相好的可能與潛能。而且，“是心作佛，是心是佛”闡明眾生本有的佛性通過觀法而得以顯現，於是通過此心而作佛。所以，《觀無量壽經》的心性思想已經是真正的“如來藏”說。⁹

“是心是佛”闡明了主體心的本然性，“是佛”意味著覺悟與真理的宇宙心；“是心作佛”闡明了主體心的可能性與現實性，“作佛”意味著主體心通過覺悟真理而實現了與宇宙心的合一。“是心是佛，是心作佛”在思想史上，與法身、佛性、如來藏的涵義相同；在哲學解釋上，與本然性、可能性、現實性脈絡相通，這是禪淨融合的心性論基礎。

其次，中國佛教界對“是心作佛，是心是佛”的解釋，逐漸引入“實相”“法界”“一心”與“理事”的思想語境，從而奠定了禪淨融合的心性論基礎。曇鸞(476-542)在《往生論注》中解釋說：

身名集成，界名事別。如眼界緣根、色、空、明、作意五因緣生，名為眼界。是眼但自行己緣，不行他緣，以事別故；耳鼻等界亦如是。言諸佛如來是法界身者，法界是眾生心法也。以心能生世間出世間一切諸法故，名心為法界。法界能生諸如來相好身，亦如色等能生眼識，是故佛身名法界身。是身不行他緣，是故入一切眾生心想中。心想佛時，是心即是三十二相八十隨形好者，

⁹ 聖凱《晉唐彌陀淨土的思想與信仰》，北京：中國社會科學出版社，2009年，第31頁。

當眾生心想佛時，佛身相好顯現眾生心中也。譬如水清則色像現，水之與像不一不異，故言佛相好身即是心想也。是心作佛者，言心能作佛也。是心是佛者，心外無佛也。譬如火從木出，火不得離木也。以不離木故，則能燒木。木為火燒，木即為火也。諸佛正遍知海從心想生者，正遍知者，真正如法界而知也。法界無相故諸佛無知也，以無知故無不知也，無知而知者是正遍知也。是知深廣不可測量，故譬海也。¹⁰

曇鸞依“法界”解釋諸佛如來、眾生心。法界作為眾生心，是一切世間、出世間諸法的形而上根據；法界即是法身，清淨法身是相好報身的形而上根據，因此具有“能生”的涵義；同時，法界也是眾生眼識等的形而上根據。總之，通過“法界”作為形而上根據，溝通了諸佛如來相好與眾生心想，眾生心如水，佛身相好如水中像，二者不一不異，所以說佛相好身即是心“想”的像。

曇鸞通過法界、實相的清淨無相解釋了淨土，依法界無相解釋佛智，般若無知而無所不知。這種法界無相、實相念佛，正是禪淨融合的真正開始。“法界是眾生心法”闡明了宇宙心即是主體心，諸佛相好是宇宙的清淨形象，顯現於眾生的主體心中。

隋唐佛教界慧遠、智顛、吉藏、善導等在各自《觀無量壽經》註釋中，對“是心作佛，是心是佛”展開了豐富、各具特色的解釋。列表如下：

¹⁰ 《無量壽經優婆提舍願生偈注》卷一，《大正藏》第1819號，第40冊第832頁上欄第12行至中欄第2行。

| 隋唐註釋 | 釋文 | 出處 |
|-------------|---|----------------|
| 慧遠《觀無量壽經義疏》 | 一，就佛觀始終分別，始學名作，終成即是。二，現當分別，諸佛法身與己同體，現觀佛時，心中現者即是諸佛法身之體，名心是佛；望己當果，由觀生彼，名心作佛。 | T.37/180a |
| 智顗《觀無量壽佛經疏》 | 法界身者，報佛法性身也。眾生心淨，法身自在，故言入眾生心想中……又法界身是佛身，無所不遍，法界為體。入一切眾生心想中者，得此觀佛三昧，解入相應，故言入心想中也。是心作佛者，佛本是無，心淨故有，亦因此三昧，心終成作佛也。是心是佛者，向聞佛本是無，心淨故有，便謂條然有異，故言即是，心外無佛，亦無佛之因也。 | T.37/192b |
| 吉藏《觀無量壽經義疏》 | 如來是法界身，即是法身，一切皆是法界，一切皆是法身……三十二相即是應身，是心是佛即是法身，是心作佛即明二身因也……祇心即是佛，祇佛即是心，此心若成，法身則成；法身既成，應身即成，故心是三十二相，是即是佛也。 | T.37/243c-244a |
| 善導《觀無量壽佛經疏》 | 言法界者，是所化之境，即眾生界也。言身者，是能化之身，即諸佛身也。言入眾生心想中者，乃由眾生起念願見諸佛，佛即以無礙智知，即能入彼想心中現，但諸行者若想念中、若夢定中見佛者，即成斯義……言是心作佛者，依自信心緣相如作也。言是心是佛者，心能想佛，依想佛身而現，即是心佛也，離此心外更無異佛者也。 | T.37/267a-b |

隋唐諸師亦是依法身解釋“法性身”，成就觀想，意味著開顯自己心中本來具有的法身佛性。其中最根本差異處，坪井俊映先生認為“諸師對此文說為自性清淨心觀，而善導則說明是凡夫之他力觀”。¹¹ 善導破斥以上諸師的說法，他在《觀經疏》“定善義”中說：

或有行者，將此一門之義作唯識法身之觀，或作自性清淨佛性觀者，其意甚錯，絕無少分相似也。既言想像假立三十二相者，真如法界身豈有相而可緣，有身而可取也。然法身無色絕於眼對，更無類可方，故取虛空以喻法身之體也。又今此觀門等，唯指方立相，住心而取境，總不明無相離念也。如來懸知末代罪濁凡夫，立相住心尚不能得，何況離相而求事者，如似無術通人居空立舍也。¹²

慧遠、智顛、吉藏是依主體心與宇宙心的合一，而善導強調“眾生起念願見諸佛”，無疑強調了眾生主體心的意志活動作用。“念”意味著主體心的動力機制與認知現實活動，諸佛的顯現成為現實認知活動的造作，即“依自信心，緣相如作也”，意即修行三昧而見佛。

“實相念佛”和自性清淨心的理觀，是禪淨融合的心性論。善導強調“指方立相”，弘揚《觀無量壽經》的“稱名念佛”與“凡夫往生”等思想。《觀無量壽經》“是心作佛，是心是佛”的解釋

¹¹ [日]坪井俊映《淨土三部經概說》，東京：隆文館，1937年，第374頁。

¹² 《觀無量壽佛經疏》卷三，《大正藏》第1753號，第37冊第267頁中欄第4行至第13行。

史，正是禪淨融合的思想史，同樣呈現在禪宗的思想脈絡中。《楞伽師資記》記載道信的五門禪法，並且引用了《觀無量壽經》作為經證：

《無量壽經》云：諸佛法身入一切眾生心想，是心作佛，當知佛即是心，心外更無別佛也。略而言之，凡有五種：一者、知心體，體性清淨，體與佛同。二者、知心用，用生法寶，起作恆寂，萬惑皆如。三者、常覺不停，覺心在前，覺法無相。四者、常觀身空寂，內外通同，入身於法界之中，未曾有礙。五者、守一不移，動靜常住，能令學者明見佛性，早入定門。¹³

道信的“五門”方便法門，核心在於清淨心的體性與作用，保持體用之知的覺悟，觀察身體空寂而融入於法界。道信引用“是心作佛，是心是佛”而論述清淨心的體用，即是證悟主體心與宇宙心的合一。

唐代禪師亦引用“是心作佛，是心是佛”論述禪宗的證悟，如越州大珠慧海和尚說：“曰：如何得作佛？師曰：是心是佛，是心作佛。”¹⁴《景德傳燈錄》卷九記載了京兆大薦福寺弘辯禪師與唐宣宗李忱（847-859年在位）的對話：

帝曰：如今有人念佛如何？對曰：如來出世為天人師善知識，隨根器而說法。為上根者，開最上乘頓悟至

¹³ 《楞伽師資記》，《大正藏》第2837號，第85冊第1288頁上欄第13行至第21行。

¹⁴ 《景德傳燈錄》卷二十八，《大正藏》第2076號，第51冊第443頁下欄第29行至第444頁上欄第1行。

理，中下者未能頓曉。是以佛為韋提希，權開十六觀門，令念佛生於極樂。故經云：是心是佛，是心作佛。心外無佛，佛外無心。帝曰：有人持經念佛持咒求佛如何？對曰：如來種種開贊，皆為最上一乘；如百川眾流，莫不朝宗於海；如是差別諸數，皆歸薩婆若海。¹⁵

弘辯引用“是心是佛，是心作佛”解釋禪宗與淨土教在教化施設上的融合，以“薩婆若海”的一切智為念佛等修行的歸宿，闡釋了禪淨融合。

禪淨融合的最重要經典依據是《觀無量壽經》“是心作佛，是心是佛”，曇鸞以來的諸家依法界、眾生心、佛性、法身等進行解釋，闡明了主體心與宇宙心合一的心性論思想，成為禪淨融合的心性論基礎。

二、念佛三昧：禪淨融合的修道論基礎

禪宗重在修禪，淨土宗重在念佛，修禪與念佛的共通之處在於禪定；如淨土信仰史上的念佛三昧、禪宗史上的念佛禪，二者從修道論意義上呈現了禪淨融合。

大乘佛教的念佛，可以分為稱名、觀相、唯心、實相四種，傳入中國的傾向於散心的稱名念佛。¹⁶唯心念佛、實相念佛引發的思想，則與禪淨融合的心性論一致。同時，從念佛三昧而言，念佛名號亦是某種“觀相”，如《十住毗婆沙論》卷十二說：“是

¹⁵ 《景德傳燈錄》卷九，《大正藏》第2076號，第51冊第269頁中欄第20行至第28行。

¹⁶ 印順《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞出版社，1992年，第858-867頁。

人以緣名號，增長禪法，則能緣相。是人爾時即於禪法得相，所謂身得殊異快樂，當知得成般舟三昧，三昧成故得見諸佛。”¹⁷《十住毗婆沙論》的念佛三昧，既說明了念色身、念法身、念實相，又強調新發意菩薩應念佛名號，進一步纔能“緣相”，成就般舟三昧。

探討稱名念佛、觀相念佛的修道論內涵，是禪淨融合的實踐機制。以阿彌陀佛為對象的稱名念佛、觀相念佛，一方面是淨土行者的專修法門，另一方面也是禪宗行者的方便法門。首先，以稱名念佛而引發深定的“一行三昧”，也是修禪的三昧。《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》卷下說：

欲入一行三昧，應處空閒，捨諸亂意，不取相貌，
系心一佛，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。¹⁸

行者通過稱念佛號而進入念念相續的三昧禪定，悟入唯心所現，成為後來禪宗的安心方便。

首先，道信在《楞伽》禪的傳統上，結合了《文殊說般若經》的“一行三昧”，而制立“念佛心是佛”——“淨心是佛”的禪門。¹⁹《楞伽師資記》引用道信的《入道安心要方便》：

念佛心心相續，忽然澄寂，更無所緣念。《大品經》

¹⁷ 《十住毗婆沙論》卷十二，《大正藏》第1521號，第26冊第86頁中欄第1行至第4行。

¹⁸ 《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》卷下，《大正藏》第232號，第8冊第731頁中欄第1行至第5行。

¹⁹ 印順《中國禪宗史》，北京：中華書局，2010年，第67頁。

云：無所念者，是名念佛。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，則泯然無相，平等不二。入此位中，憶佛心謝，更不須征，即看此等心，即是如來真實法性之身，亦名正法，亦名佛性，亦名諸法實性實際，亦名淨土。²⁰

道信的安心方便以念佛為開始，獲得念念相續的禪定狀態，心變得單純、集中；然後，斷除“念”的主體與“佛”的客體二元對待，二者平等澄寂而無所念，成就了“泯然無相，平等不二”的境界，心就是佛，佛就是心，而到達“即心即佛”的體悟。

“一行三昧”成為“東山法門”的標誌。神秀受到武則天的推崇，武后問：“依何典誥？”神秀回答說：“依《文殊說般若經》一行三昧。”武則天讚歎：“若論修道，更不過東山法門。”²¹“念而無念”的安心與入道，是禪宗修習禪定的共同法門。五祖門下資州智詵一系的金和尚無相禪師提倡“引聲念佛”：

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，莫妄是慧，此三句語即是總持門。又云：念不起猶如鏡面能照萬像，念起猶如鏡背即不能照見。又云：須分明知起知滅，此不間斷，

²⁰ 《楞伽師資記》，《大正藏》第2837號，第85冊第1287頁上欄第9行至第19行。

²¹ 同上，第1290頁中欄第2行至第4行。

²² 《歷代法寶記》，《大正藏》第2075號，第51冊第185頁上欄第12行至第17行。

即是見佛。²²

“引聲念佛”的修道論模式仍然是“念而無念”，提到念佛方法是“盡一氣念，絕聲停念”；念佛聲音停止後，亦不起念佛的念頭，最後進入“無念”。金和尚的解釋有兩大要點：一、無念不僅是“定”，更能總持戒、定、慧三學；二、不斷觀照念的起滅，便能“明心”照見佛性，所以“即是見佛”。念佛淨心與引聲念佛，都是通過先著相念佛而安心，然後離念、離相而證入無念的境界、無相的本體，二者理路一致。²³

現存文獻中，對“引聲念佛”論述最清楚的是南山念佛宗，由弘忍的旁出弟子宣什、果州未和尚、閩州蘊玉、相如縣尼一乘等創立，禪法特色是“藉傳香而存佛”。所謂“傳香”，就是在信眾集會傳法時，以傳香作為師資相承的信物，即師父持香授弟子，弟子再還給師父，如此三遍，纔算完成了一個傳法儀式。所謂“存佛”，宗密在《圓覺經大疏釋義鈔》卷三之下記載：

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，意念猶粗；又送至心，念念存想有佛恒在心中，乃至無想，盡得道。²⁴

在傳法時，先講授佛法之道理，然後再通過由高至低，乃至

²³ 龔雋強調“金和尚的念佛已是重於音聲口念，與道信以來無相心念的傳統，多少有些歧出了。”參見龔雋《禪史鉤沉：以問題為中心的思想史論述》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006年，第283頁。

²⁴ 《圓覺經大疏釋義鈔》卷三之下，《卍新纂續藏經》第245號，第9冊第535頁上欄第1行至第5行。

無聲地念佛，使念佛的聲音轉變為意想，直至深入內心，漸漸修至無想而得道。

此外，神會也對“一行三昧”進行解釋：

若欲得瞭達甚深法界者，直入一行三昧。若入此三昧者，先須誦持《金剛般若波羅蜜經》，修學般若波羅蜜。故《金剛般若波羅蜜經》云：若有善男子善女人發菩提心者，於此經中，乃至四句偈等，受持讀誦，為人演說，其福勝彼。云何為人演說？不取於相？不取於相者，所謂如如。云何所謂如如？無念。云何無念？所謂不念有無，不念善惡，不念有邊際無邊際，不念有限量〔無限量〕，不念菩提，不以菩提為念，不念涅槃，不以涅槃為念，是為無念。是〔無念〕者，即是般若波羅蜜。般若波羅蜜者，即是一行三昧。²⁵

神會將“念佛”改為誦持《金剛經》，一方面強調經典的功德，另一方面宣揚《金剛經》作為安心方便的神聖根據。其次，依如如、無念解釋“不取於相”，般若波羅蜜的智如合一即是主體心與宇宙心合一，成就“一行三昧”的境界。

一行三昧與般舟三昧都是屬於念佛三昧。依三昧禪定、見佛而言，禪宗與淨土教皆是一致的；念佛作為方便或究竟，則是二者的差別。其中，念佛三昧的觀法是淨土教的重要法門。如善導(613-681)《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》包含觀佛三昧與念佛三昧兩種行儀，觀佛三昧主要是依據《觀佛三昧海經》及《觀無量壽經》而建立，念佛三昧是依《般舟三昧經》撰述的方法。

²⁵ 楊曾文編校《神會和尚禪語錄》，北京：中華書局，1996年，第73頁。

善導解釋了觀佛三昧與念佛名號的關係：

依前十六遍觀，然後住心向眉間白毫，極須捉心令正，更不得雜亂，即失定心，三昧難成，應知是名觀佛三昧觀法。一切時中常回生淨土，但依《觀經》十三觀安心，必得不疑。又白行者：欲生淨土，唯須持戒、念佛、誦《彌陀經》，日別十五遍，二年得一萬；日別三十遍，一年一萬；日別念一萬遍佛。亦須依時禮贊淨土莊嚴事，大須精進或得三萬六萬十萬者，皆是上品上生人。自餘功德，盡回往生，應知，已前明觀佛三昧法。²⁶

善導根據“指方立相”的宗旨，提倡住心眉間白毫，因為觀想要注心於境，緣境而觀。同時，善導強調修習三昧的艱難，“三昧難成”，所以提倡要念佛和誦持《阿彌陀經》，成就往生淨土。

善導的弟子懷感在《釋淨土群疑論》最後一卷探討了念佛三昧的意義、重要性、行法、境界、利益等。²⁷《釋淨土群疑論》卷七說：

問曰：如上所釋。念阿彌陀佛，以種種義校量，顯勝功德甚多，深生信敬，不敢誹謗。然此所得功德甚多，為由無所得心作無相，念阿彌陀佛真實法身，功德多耶？為但以有所得心作有相，念報化等身，功德亦多耶？

²⁶ 《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》，《大正藏》第1959號，第47冊第23頁中欄第5行至第14行。

²⁷ 有關研究參考廖明活《懷感的淨土思想》，臺北：臺灣商務印書館，2003年，第125-142頁。據廖明活的考證，懷感的卒年當為西元699年。參見前揭書，第6頁。

釋曰：俱悉多也。法身離相，萬德真體，能以無所得心體，真念佛理，然功德不可思議。如淺學之人，未能作其無相之念，但以有所得心，觀如來清淨色身殊勝相好恒沙萬德，至誠稱念，亦獲無邊殊勝功德。如下輩三人，生來造惡，垂終稱念彼佛名號，豈能作彼無相念耶？信知有相心念，亦獲無邊勝福也。又欲斷二障，必修無相之念；今植彼因，亦修有相念佛。又真佛權佛，理事不同；無相有相，修因亦別，理無違也。²⁸

懷感比較了有相念佛三昧與無相念佛三昧²⁹，修習念佛三昧的行者，從粗至細，先修習觀色佛，得有相念佛三昧；後修習觀法身相，得無相念佛三昧。無相念佛三昧是依法身本體離一切相，一切功德皆依法身而顯現，成就無所得般若與法身真理合一的境界。有相念佛三昧是依報身、化身而顯現殊勝功德與相好，以有相心念佛名號。

懷感強調有相念佛與無相念佛，是修因的差別；二者所證的權佛與真佛，是事理的差別。這種差別是根機的不同，從教法施設來說，差別即平等，功德境界是平等“俱悉多”。因此，懷感

²⁸ 《釋淨土群疑論》卷七，《大正藏》第1960號，第47冊第70頁中欄第20行至下欄第5行。

²⁹ 《釋淨土群疑論》卷七：“得無相念佛三昧，念法身佛；得有相念佛三昧，念報、化身佛。然准依《華嚴經》《賢護》《般舟》《觀佛三昧海》《觀經》《鼓音聲王》《文殊般若》等，多明觀佛色身，名念佛三昧。又准《賢護經》第一卷，念阿彌陀佛，既得見已，阿彌陀佛為其廣說諸法實相，謂一切法本來不壞，亦無壞者，以不壞色乃至不壞識等；如是乃至不念彼如來，亦不得彼如來。彼作如是念如來已，如是次第得空三昧，善男子！是名正念諸佛現前三昧也。以此准知，前見阿彌陀佛色身，即是觀報、化色身念佛三昧也；後得空三昧，即是觀法身念佛三昧也。又即以此義，諸修觀者，從粗至細，先作色身觀，後作法身觀，修學次第也。”見《大正藏》第1960號，第47冊第73頁下欄第29行至第74頁上欄第13行。

開創了禪淨融合的修道論。從“一行三昧”的詮釋來看，對禪宗而言，一行三昧成為坐禪的同義詞；對淨土宗而言，一行三昧也就成為念佛的同義詞。³⁰

三、互補共修：禪淨融合的修道生活

懷感之後，宣導禪、教、戒、淨四行並修的重要人物是慈愍三藏慧日。³¹ 永明延壽《萬善同歸集》卷上引用慈愍的話：

慈愍三藏云：聖教所說正禪定者，制心一處，念念相續，離於昏掉，平等持心。若是睡眠覆障，即須策動念佛、誦經、禮拜、行道、講經、說法、教化眾生，萬行無廢，所修行業，回嚮往生西方淨土。若能如是修習禪定者，是佛禪定，與聖教合，是眾生眼目，諸佛印可，一切佛法等無差別，皆乘一如成最正覺。³²

慈愍一方面力駁禪者的偏見，另一方面也積極提倡教禪一致和禪淨雙修。他認為正確的禪定是要制心一處，念念相續，離於昏沉。如果修禪有昏沉覆障時，應以念佛、禮拜、行道等來對治，

³⁰ Bernard Faure, *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism* (California: Stanford University Press, 1997), p. 67. 中譯本參見 [法] 伯蘭特·佛爾著、蔣海怒譯《正統性的意欲：北宗禪之批判系譜》，上海：上海古籍出版社，2010年，第64頁。

³¹ 釋恒清認為，慈愍三藏的思想可說是把禪、教、淨三合一的首創者，而傳承其思想而集大成者則是永明延壽。參見釋恒清《禪淨融合主義的思惟方法——從中國人的思惟特徵論起》，《臺大哲學論評》1991年第14期，第240頁。慈愍的融合思想，可從其著作《略諸經論念佛法門往生淨土集》(又名《慈悲集》)。全書三卷，僅存的上卷是他對禪徒的破斥。

³² 《萬善同歸集》卷上，《大正藏》第2017號，第48冊第963頁下欄第5行至第11行。

並且將所修行業，回嚮往生淨土。他認為能如是修習禪定者，纔是“佛禪定”，與聖教相合。

修習禪定與念佛名號是“等無差別”，這成為唐中期淨土教的共識。成書於天寶元年(742)的飛錫《念佛三昧寶王論》，宣導萬善同歸、三世通修之念佛。飛錫用“理事雙修”解釋禪淨念佛的互補：

無念之說，人多泣岐，不細精研，猶恐迷徑，今以理事門辯之。言理門者，真無念也。釋曰：有之與無，即此念而本無矣！何者？佛從念生，心即是佛，如刀不自割，指不自觸，佛不自佛，心不自心。安得佛外立心，心外立佛？佛既不有，心豈有哉？無心念佛，其義明矣！故世人謂念佛有念也，吾則謂念佛無念也。更何惑焉？又念即是空，焉得有念？非念滅空，焉得無念？念性自空，焉得生滅？又無所念心者，以無所住也，而修念佛者，而生其心也。無所念心者，從無住本也，而修念佛者，立一切法也。無所念心者，念即是空也，而修念佛者，空即是念也。不異之有，此明中道矣！³³

飛錫強調從“理門”而言，念佛即是“無所念”，因為“佛從念生，心即是佛”，佛作為宇宙心，通過“念”實現了主體心與宇宙心的合一；同時，“無所念”與“念”之間互相否定而不離，二者形成“念即是空”“空即是念”的圓融境界，這就是“中道”境界。

³³ 《念佛三昧寶王論》卷下，《大正藏》第1967號，第47冊第141頁下欄第7行至第19行。

唐中期懷感、慧日、飛錫等淨土教大師，面對迅猛發展的禪宗，以念佛三昧等禪定修道論為基礎，通過理事解釋禪淨的差別與平等，試圖揭示出禪淨互補共修的佛教修道生活。禪宗與淨土教的修道生活發生交涉的“機遇”在於臨終行儀與日常生活，因此二者修道生活的互補共修，一方面有助於理解二者在觀念脈絡中的差異，另一方面通過生活世界的交互大大推進了禪淨融合的現實感。

首先，禪宗的禪院與淨土教的淨土院都屬於寺院的“別院”，作為共在的修道生活與信仰生活空間，為瞭解彼此的修道生活提供了現實途徑。唐代段成式《酉陽雜俎》記載長安資聖寺建有淨土院：

崇聖坊資聖寺淨土院門外，相傳吳生一夕秉燭醉畫，就中戟手，視之惡駭。院門裏盧楞伽常學吳勢，吳亦授以手訣，乃畫總持三門寺，方半，吳大賞之，謂人曰：“楞伽不得心訣，用思太苦，其能久乎！”畫畢而卒。³⁴

參考張彥遠《歷代名畫記》，唐代長安建有淨土院的寺院還有大薦福寺、溫國寺、大雲寺等。³⁵

唐代中期天台宗居士梁肅(753-793)撰《祇園寺淨土院志》：

翻祇園精舍淨土院者，沙門常輝觀佛三昧之所也。
按契經西方極樂界曰：有佛無量壽如來，誕敷本願，爰

³⁴ (唐)段成式《酉陽雜俎》“續集”卷之六，北京：中華書局，1981年，第260頁。

³⁵ 李德華《唐代佛教寺院之子院淺析——以〈酉陽雜俎〉為例》，《中國建築史論匯刊》第6輯，第73頁。

宅彼土，垂拱東向，以提群生。如想念者，利有攸往；往而至者，住不退地。至矣哉！蓋出世之康衢，三乘之舟楫也。原夫真俗同體，聖凡一貫，隨心升降，見境差別。於是深靜相形，依正相成。離為百界，合成一念，如來發其然也。故因其所習，視其所安，隨所感化，示所依處，無量壽國，蓋所示之一與？有若觀心佛不二者，不來不往，誰縛誰解。如是觀者，生之上也；如是信解，觀念漸純，生之次也；系緣從事，厭染懷淨，又其次也。或近或遠，或真或假，值佛聞法，同歸一地，此西方教所以為至也。或者以為法有相空，不可得生彼界者，與斯土何以異？是不知佛意遠矣。輝既修此道場，懼昧者不知所以然，因命我紀之。³⁶

沙門常輝在會稽（今浙江紹興一帶）建立了祇園精舍淨土院，作為專修觀佛三昧和淨土法門的道場。梁肅在《祇園寺淨土院志》中，闡明淨土法門的教理依據、修行層次和殊勝利益，消除世人對淨土的誤解。梁肅出身於天台宗，尤其在闡述淨土院的思想時，探討有相念佛與真俗同體的關係，為理解唐中期淨土修行的現狀提供了寶貴資料。

另外，如唐代李邕（678-747）所撰《海州大雲寺禪院碑》記載了海州（今江蘇連雲港）大興寺的興衰，在先天年間（712-713），惠藏禪師重修大雲寺，展現“信為法本，悟實如宗”的實踐精神；在殿堂佈置上，“彌陀當其陽，菩薩侍其側”，呈現了淨土信仰。³⁷同時，隨著淨土教的流行，如《念佛鏡》記載：“大行和上在日，

³⁶（清）董誥等編《全唐文》卷五二〇，北京：中華書局，1983年，第5285頁。

³⁷同上書卷二六四，第2677頁。

數個禪師門徒，從和上教授，回心念佛者多。”³⁸ 禪師門徒追隨大行學習念佛，表明了唐中期禪淨融合的現象。

四、結語

總之，隋唐佛教界通過解釋《觀無量壽經》“是心作佛，是心是佛”，闡明了主體心與宇宙心合一的心性論思想，成為禪淨融合的心性論基礎。唐代禪宗通過實踐、闡釋一行三昧、引聲念佛等修行方法，建立了禪淨融合的修道論基礎；而懷感通過理事解釋禪淨的平等與差別，首唱禪淨融合的先聲。慧日、飛錫等繼續宣導禪淨的互補共修，唐中後期佛教界建置淨土院、禪院殿堂塑造阿彌陀佛像等為禪淨修道生活的融合提供了現實空間和表達方式。

當然，唐代中後期所謂禪淨融合雙修的主張是淨土教一方最先提出來的，到了五代宋初，經永明延壽等人的宣導，禪宗人纔逐漸接受禪淨融合雙修的主張並踐行之。³⁹ 這種轉變正是唐宋佛教轉型在修道論的呈現。

³⁸ 《念佛鏡》卷二，《大正藏》第1966號，第47冊第128頁下欄第27行至第28行。

³⁹ 劉長東《晉唐彌陀淨土信仰研究》，成都：巴蜀書社，2000年，第437頁。