

永明四料簡「有禪有淨

土」偈試釋

• 謝大寧 •

淨土宗的佛教，自宋元以來，即與禪門每相頡頏，其於佛門地位自然不言可喻；而誦持名號，專修淨業之旨，更爲淨土宗諸古佛大德所力倡，以爲往生上品，見佛聞法，頓證無生法忍之上上法門。然而在許多哲學史或思想史的討論中，却往往極端輕視淨土宗，詆之爲愚夫愚婦愛戀形軀，競求念佛往生之胡信仰；甚且以爲他力往生之說，遠悖於佛祖教義。這兩種極端不同之意見，究竟以何者爲是？當然是亟待解決之問題。此處吾人限於篇幅，無暇對它作全面的解析，僅能假永明壽禪師四料簡首偈出句之解釋來試作討論，以闡發淨土宗的真蘊。在全部的處理過程中，吾人將會發現，如果參考歷史發展的角度，前途的矛盾沒有不可被解消的，而且淨土宗終將是學佛者最後的歸趨所在。茲先錄永明原偈於下：

有禪有淨土，猶如戴角虎，現世爲人師，來生作佛祖。

一、禪宗之歷史意義

印光大師嘗釋「有禪」云：「即參究力極，念寂情亡，徹見父母未生前本來面目，明心見性也。」（淨土決疑論）是禪即指禪宗而言。於此吾人乃必須進一步追問，永明言淨，為何要牽扯上禪宗？而後世淨宗祖師又為何要宏唱禪淨雙修？合併禪淨當然早已逸出慧遠，曇鸞之教義背景，其間道理何在？此處乃有一段甚深之思致。為明瞭這一點，便必須先說明禪宗在整個佛教生命發展中的歷史地位。

自曹溪嗣法，大扇禪風以來，佛門精彩頓時俱入禪家；今試觀彼時多少才調高古的大智慧，非特不復措意於教義本身之突進，反而迴身跳入這言語道斷，不立文字，直指本心，當下成就一個灑灑落落之本來面目的禪門，其間消息當然不只是如牟宗三先生所云，透脫之中國心靈獨喜這一層（註一）；而是象徵著任何尋求主體性自由超越之心靈發展歷程，都必須經驗的一個階段。也就是說禪宗的成立，正代表了思想史發展上某種共法意義的完成。何以故？

諸佛世尊之為一大事因緣而示現說法，原為方便接引眾生俱入佛乘（註二）；基於這種目的，所以任何教義的分解，最後必然要求悉數開決，而後佛性乃能於生命中昭昭靈靈地如實朗現；此即法華經所謂「開權顯實」之理。就從這個角度來看，所有教義的規定對待於成佛，實際上皆僅為迂迴路程。固然由於任何宗教的原初成立者，其一切開示均只是原則性的規範，如佛教的緣起性空，儒家的仁皆然。因此教義上的分解推演與補足，俱屬必要的發展；但是一旦教義本身已達於某一種境界的圓足時，則這種迂迴之分析工作便成無謂，反而不如直截透過修行以成就佛乘，還來得更迅速而穩實。而禪宗正是在於

這個時節因緣下出現於世。今當進一步追問究竟需有如何的理境，方能徹底保障此種單提修行義法門的成立？

吾人姑且將佛法自釋迦牟尼佛後理境的開展，略依天臺判教之方式作一區分：其始為小乘佛教時期，而後有龍樹菩薩的闡揚般若精神；更後遂進至大乘佛教的時期。大乘佛教初起則有唯識，其次乃有真常教的提出。今先就以上四階段而言：小乘佛教極明顯者，其教義根本不指向一佛乘，更遑論以此修行成佛呢！至於龍樹菩薩空宗宏揚般若真智的主旨，基本上只是在闡發一種「融通淘汰，蕩相遣執」的精神；而這種精神本身却是無法構成獨立的教義系統，而必須附著於其他系統中，此即龍樹自身也並未擺脫小乘的緣故。準乎此，則由空宗一路也不可能轉出直截修行成佛之義，其理固甚顯然。

厥後大乘佛教繼起，教義的闡述開始轉向一佛乘，於是解決前述問題之基本條件乃告具足。然而就實際的歷史狀況來說，問題却又並不如此單純。現在就以唯識宗在中國的發展來說，在經過地論、攝論一段長期教義的融受與開展後，事實上只轉出了大乘起信論的提出，而和禪宗渺不相涉，其間緣故究竟何在？這便是全部問題的關鍵所在。

吾人必須回溯到地論、攝論盛行時期的一段歷史，以詳細說明這原因。梁慧皎高僧傳卷七竺道生傳說：

六卷泥洹先至京都，生剖析經理，洞入幽微，乃說一闍提人皆得成佛。於是大本未傳，孤明先發，獨見忤衆。於是舊學以為邪說，譏憤滋甚，遂顯大眾擯而遣之。

竺道生的一闍提皆得成佛說所以會引起強烈的反應，正因為這個理論恰好命中唯識學的要害。因唯識宗一方面固然肯定佛性的超越與遍在，但另一方面却又否定含識皆能成佛之說。如成唯識論的種性之說，就是徹底的排除無性有情之闍提成佛的可能性；又復強調種子後天薰習的作用，皆蘊涵有強烈的決定論

色彩。此一理論遂由之而埋伏了一個衆生由闡提修行而成佛的最大障礙——即衆生成佛並不能獲得實際的肯定與保障。關於這一點，我們可以孟子的兩個中心理論來方便說明。孟子一方面在理論上肯定性善的這一個主體的自由超越，而另一方面又必得實際提出人人皆可為堯舜的學說，如此方能實地將性善迴入衆生，其道理原本是一貫的。

於是在唯識理論的罅漏中，強調如來藏自性清淨心之遍在與一闡提亦得成佛的眞常教義，乃得以落實。今仍以佛教在中國的發展史而論。前述竺道生之說法是一大接引眞常教的契機，而大乘起信論一心開二門的理論，則是眞常義在中國之首度完整的呈現，由此遂有天臺、華嚴圓教義理系統的開展。於此我們必須要特別注意的，是因為在眞常義中，佛性已在理論與實際二層次上被肯定為衆生所本有者；如此則當下修行成佛的一切障礙乃告完全排除，而禪宗的宗風亦遂呼之欲出矣。今且以二例為證。

其一，禪宗法嗣咸推達摩為初祖，而達摩本屬南天竺一乘宗，其實即為眞常一系。續高僧傳慧可傳說：

從學六載，精究一乘，初達摩禪師以四卷楞伽授可曰：我觀漢地，唯有此經，仁者依行，自得度世。

可證禪宗原係「依行」一乘以起者。

其二，六祖壇經雖不完全着重教理，然而其由頓悟以見性成佛之說，在教義系統上實際完全承自早期的眞常義，這是毫無疑問。如壇經般若品說：「若識自性，一悟即至佛地。」其頓悟義實與竺道生所謂「以不二之悟，符不分之理。」（慧遠、肇論疏）一般無二可證。由此可知眞常教義即為由修行直指成佛之理境因緣。相反的，就歷史的順向而言，逮眞常教義出現後，佛教生命亦必然將朝向揚棄教義，單指修行之途發展。

明乎此，禪宗之歷史意義亦遂得躍然呈顯；牟宗三教授嘗說禪宗為「教內之教外別傳」，其理論不得單獨地講；此蓋仍舊循教義的分解論，其實他不明禪宗的歷史地位原即無待教義的襯托。

一、禪宗宗門的困境

禪宗的歷史意義既如前節所述，可知它原為佛生命一段必經歷程；任何違反這種發展軌則者，均必然將遠離佛旨，而呈現生命的偏陷。曇鸞於北魏時即宏唱淨土，也正因其缺乏禪生命的一段鋪排，故終不得早攝淨土宗風，而徒令其墮於中下根人的信仰。

於此吾人已然解決永明偈中「有禪」的問題，然而永明却一定要在有禪後講出有淨土，便又出現另一耐人尋味的問題。因永明法系原出自禪門法眼一宗，是惠能嫡傳一脈；但其提出淨土一義，則顯然已不認為禪宗為了義，亦即禪宗宗門已然顯出困境。今值得吾人三思者，一為永明的判斷是否準確？一為永明作此判斷之理由究竟安在？

要檢討禪宗困境的問題，我們需要再回溯到壇經的一段說法。壇經般若品說：

善知識！小根之人聞此頓教，猶如草木；根性小者，若被大雨，悉皆自倒，不能增長。

於此惠能乃否定了小根人頓悟自性的可能性。今試著由此推論，禪宗一方面本於眞常唯心的立場，承認一闡提俱能成佛，凡是含識均必須在成佛之途上給予保障；但是他於修行中却又排斥小根人接受這種明心見性，頓悟成佛法門的機會，而且無法安排小根人所成就的法門，此處乃顯然有一個不圓足的情況出現。吾人如就現實情境而論，世間含識當然有其絕無頓悟自性

的機會者，但亦並不意味佛菩薩已斬斷他們的成佛因緣，而令其永墮苦海。然而這問題又當如何解決呢？於是便由此轉出自力與他力的討論。

在禪宗來說，由於它是講頓悟見性；而頓悟的關頭是否能衝破？必然全仗自力。當自力推闡至極，終將徹底否認他力。

竺道生說：「見解名悟，聞解名信；信解非真，悟發信謝。」就是此理；於是我們乃可見禪宗後代祖師種種揚棄教相的行爲，所謂逢佛殺佛。這種單提「自性彌陀，唯心淨土」，說悟不說信的修行法門，顯然已經發生無法接引小機的困局；於是永明延壽禪師便在此時提出淨土，希望重新肯定教相的意義，仰仗佛陀慈悲願力的接引來解決此問題。印光大師「淨土決疑論」說：

一切法門，皆仗自力。縱令宿根深厚，微悟自心；倘見思二惑，稍有未盡，則生死輪迴，依舊莫出；以是不能普被三根，暢佛本懷。唯念佛求生淨土一法，專仗彌陀宏誓願力。無論善根之熟與未熟，惡業之若輕若重；但肯生信發願，持佛名號；臨命終時，定蒙佛陀垂慈接引，往生淨土。俾善根熟者，頓圓佛果，即惡業重者，亦預聖流。

這就是徹底說明淨土欲救禪宗不足的意向。然而淨土法門究竟是不是能獲得合理的解決法門？則顯然仍待詳論。

三、淨土之圓滿佛果

要完整處理淨土問題，則將立即涉及圓教的系統。前文曾指出，禪宗的教理基礎只是早期真常唯心義，它可稱爲「如來藏系統」。但如來藏一系，在整個佛教的義理系統中，原即非究竟，實有待圓教的開發。今若以類比觀之，圓教爲解決如來

藏者，淨土則爲解決禪者；禪既爲基於如來藏而開出的修行法門，則淨土是否爲基於圓教所開出的修行義呢？這便是已進入極深的思維範疇了。此處僅能就圓教所可能發展出來的現實問題，來討論淨土宗是否足以對治。

實際上，圓教所涉及的觀念，正是中國所謂的「至善」，和西方哲學「最高善」的問題；它乃爲探討人生止境如何圓滿完成而設。在這些相關問題的討論中，皆共同指向福德觀念的處理，亦即試圖合理而全面地解決福德問題。福字無待分說，正是世俗所謂的富貴壽考；德則指道德而言。求福是世俗人的一致願望，這乃是不爭的事實；但是它不能令所有人皆滿意？不能，它顯然若有命定存在；除非以種種不正當手段去巧取豪奪，否則一般人只有安之若素一途。況且巧取豪奪，雖似得而實失，亦理之固然；於是宿命論乃由此而產生了。再就成德立場來說，衆人能否成德，同樣亦將發生是否具有成德之才的問題，最顯著的例子即爲人有白痴一等，甚而至於一切人以外之含識，彼等皆爲不可能具有成德之才，這又是成德所預伏的一大難題。

現在更進而論之，歷來解決福德問題，大致皆循兩條路線：一是單提求福而不論德，然則最後終不免困死於命的問題，而無法解決。一是按下福和命不顧，而單提修德；如孟子脩身以俟命的立場即是。壇經疑問品說：

善知識：念念無間是功，心行平直是德；自修性是功，自修身是德。善知識！功德須自性內見，不是布施供養之所求也。是以福德與功德別。

同樣是此一立場的反映。然而這一立場同樣會發生才和命兩個無法解決的困窘局面。抑有進者，由於才和命的無法獲得圓滿的解決，對於一個具有成德之才者而言，也只有終其一生孜孜

汲汲於斷惑證真；倘若有一毫誤失，即便很難出離生死，所謂「前念迷即凡夫，後念悟即佛」。印光祖師淨土決疑論亦說：

其人雖徹悟禪宗，明心見性；而見思煩惱，不易斷除；直須歷緣鍛鍊，令其淨盡無餘，則分段生死，方可出離。一毫未斷者，姑勿論；即斷至一毫未能淨盡，六道輪迴依舊難逃。生死海深，菩提路遠。

是參禪雖非全無機會進至等覺，但到底仍是難成。然則才和命的問題果真無法解決的希望嗎？事實上當然不至於會如此悲觀的問題。其實這個問題也僅是表現於信仰上，爲什麼？才和命問題如以知解方式來解決，即使有人能徹知其此生之命，然命既已早被決定，知與不知，又有何不同呢？但是倘若將這個問題轉入信仰的層次，它將立刻呈現出另一個面貌出來。佛說三世因果，它一方面代表對命定說的解決；即使才質最劣者，今生固然是無成就的可能，但仍可期盼來生成就圓滿的佛果。而另一方面，它更代表仗佛陀慈悲願力以爲衆生消業，普渡六道有情衆生，由信仰上來保障人人當下直截成就的意義。於是對佛教的信仰乃更具有超越其他宗教信仰——純爲衆生提供心理依託，而人天仍屬隔斷——的意義，而成爲衆生當下成佛最迅速而且最直接的保證了！

由以上的分解，所謂淨土圓滿佛果的意義乃得以完全呈顯。淨土宗往生西方，持名念佛，這將是成爲最簡單而意蘊却最深刻的法門；而且它是繼承禪宗之後的最大突進，自然是確然無疑的事。由禪至淨土，就佛生命的開展上來說，不但不是生命的坎陷，反而應該是最合理的進境。至此，我們認爲永明禪師「有禪有淨土」之說將爲佛教生命的最後歸趨，也終爲不刊之論。倘若所有的大德善知識皆能發願修行淨土，一定都能夠在一彈指頃，往生極樂淨土，華開見佛，證悟無生法忍。

附註

一、牟宗三「佛性與般若」，判攝禪宗一節。

二、法華經方便品說：「諸佛世尊唯以一大事因緣故，出現於世；舍利弗，如來但以一佛乘故，爲衆生說法；無有餘乘，若二，若三。」

參引書目：

淨土十要 滿益大師

印光大師文鈔 印光大師

六祖壇經 惠能

法華經

高僧傳 梁、慧皎

續高僧傳 唐、道宣

佛性與般若 牟宗三

——本文榮獲范道南徵文獎學金

更正啓事

本刊二二七期六十八頁「梅林叢書」評介，係「佛林叢書」之誤；查褚氏之佛學文字所用筆名，爲「佛鄰居士」，又稱「佛林居士」。

二二九期五十六頁第十一行「締造人間淨土」一文中，「潛修淨業」句下，遺漏「倘修行有得而不說法利生或公開發表著述者」一句。又下句「都」字，是「那」字之誤。

又：五十七頁第一行同篇，引六祖惠能禪師偈前二句應作「菩提本無樹，明鏡亦非臺」。

本刊編輯部謹識