

智旭與成時淨土詮釋之轉變：
以《彌陀要解》之《草堂本》及
《歙浦本》差異性為中心

釋善想

華梵大學博士班

摘要

傳統上學者界定智旭，無非是從他以天台「五重玄義」釋經論之教理，又以持名念佛導歸淨土為觀行，進而判屬智旭為「教宗天台、行歸淨土」的天台兼淨土行者。然從天台論諍史追溯，智旭不但堪稱一部活生生的天台思想演變史之總彙，教從天台的「五重玄義」方法學之外，其實智旭學更包含融通諸宗、法法皆圓，導歸淨土的思想詮釋。

從史料中發現，智旭晚年對於《佛說阿彌陀經》，重新校訂其《佛說阿彌陀經要解》著作，而有《草堂本》（收錄於《大正藏》）與《歙浦本》（收錄於《卍續藏》）之分，其實富藏意義深廣。再者，成時為智旭晚年的侍者，《淨土十要》即依智旭選定的十篇淨土文加以刊印，其中《歙浦本》被收錄在第一要，並稱

其為「今解精徹確正，堪為要中之要」。然成時在序文中，反以天台「四釋消文」稍作短評，其意欲為何值得深究。

本文要探討的主題可分為兩大部分，首先，將從《草堂本》與《歙浦本》的差異性出發，試圖比較智旭增訂文句的差異性所在，並引文證說明兩文本修訂之意欲，分成三大部分、五方面討論智旭以法法皆圓、會歸淨土之主張：一者、天台心識觀；二者、諸宗融攝會歸淨土，其中包括：攝相歸性之唯識融攝、法界緣起之華嚴融攝、念佛即禪之禪門融攝；三者、以性具唯心彰顯西方同居淨土之殊勝。再者，從「五重玄義」與「四釋消文」觀察智旭、成時淨土詮釋方法，並且討論成時以法界緣起為主軸的淨土思想轉變。

最後，客觀佛學研究與主觀工夫實踐是相得益彰的，方法學有助於吾人釐清古德註解的本懷，但消歸自心的持名往生方能領納家珍，主客之間的情智共鳴，更有助於圓滿生命的過程。

關鍵詞：一念三千、法界緣起、彌陀淨土、念佛圓通、唯識無境、四釋消文

**The Modulation of Pure Land Hermeneutics from
Zhi-Xu to *Chan-Shi* by Reflecting the Differentiation
of the Two Versions in *Tripitaka* of
“*The Explanation of Amito Sūtra*” of *Zhi-Xu***

Shan-sean Shi

Ph.D Student, Graduate Institute of Asian Humanities, Huafan University

Abstract

Traditionally, people take *Zhi-Xu* as a master crossing *Tien-Tai* and Pure Land teaching. It is because of he used five meaning of *sūtra* metaphysics of *Tien-Tai* to explain *sūtra* and advocated chating Buddha's name of *Amito* as practice method.

One of famous Buddhism literary works of *Zhi-Xu* is “*The Explanation of Amito Buddha Sūtra*”. According to our study, we found there are two versions collecting in *Tripitaka*. The first one was published by *Zhi-Xu* when he was 49 years old, and another updated version of *Zhi-Xu* was published by his disciple, *Chan-Shi*, after *Zhi-Xu* passed away. Why *Zhi-Xu* got updated version is the major motivation of our research. Besides, *Chan-Shi* put some comments at updated

version and said, “It is the most important explanation of important literary works related to Pure Land Buddhism”. However, he didn’t follow the methodology of five meaning of *sūtra* metaphysics as usual as *Zhi-Xu* used but four explanation of *sūtra* sentence. It is valuable to do more research.

In this paper, we start by two sections. The first section is about the methodology of how *Zhi-Xu* integrated the thoughts across multiple sects of Chinese Buddhist, it can be separated into five parts including, the consciousness teaching of *Tien-Tai*, assemble condition and reunite nature of *Yogācāra*, *dharmadhātu pratītya samutpāda* of *Huayan*, chating Buddha's name is the practice of *chan* and ultimate mind with Buddha Nature inside of Pure Land Buddhism. The second section is more discussion about why *Zhi-Xu* used methodology of five meaning of *sūtra* metaphysics to dig out deep meaning of *sūtra*, but *Chan-Shi* used four explanation of *sūtra* sentence as explaining method to address *dharmadhātu pratītya samutpāda* from *Huayan*'s point of view. Why *Chan-Shi* got this change is another discussing point of our research.

Finally, the methodology of Buddhism research is useful to identify the deep meaning of masters' explanations, however, practicing the meaning of Perfect Teaching into our life is more conducive to the way of being Buddha to everyone.

Keywords: trilicosm in one thought, *dharmadhātu pratītya samutpāda*, the pure Land of *Amito* Buddha, Buddha remembrance, consciousness only, four explanation of *sūtra* sentence

目 次

-
- 一、前言
 - 二、智旭、成時之法脈傳承與《要解》之二次付梓
 - (一) 智旭、成時的法脈傳承
 - (二) 《要解》的二次付梓
 - 三、《草堂本》與《歙蒲本》文句之差異分析
 - (一) 現前一念心的天台學演變溯源
 - (二) 唯心性具與四悉檀的淨土學融攝
 - (三) 法界緣起的華嚴學融攝
 - (四) 念佛即禪觀的禪學融攝
 - 四、《歙蒲本》「五重玄義」與〈十要重刻序〉「四釋消文」之比較
 - (一) 「五重玄義」與智旭的諸宗融攝主張
 - (二) 「四釋消文」與成時的法界緣起側重
 - 五、結論
-

一、前言

關於智旭（A.D. 1599-1655），一般是從他以天台「五重玄義」釋經論之教理，又以持名念佛導歸淨土為觀行，進而判屬智旭為「教宗天台、行歸淨土」的天台兼淨土行者。然而依據成時（A.D. 1618-1678）編集的《靈峰蕩益大師宗論》（以下簡稱《宗論》）整理，其一生的著作，共有四十七種、一百九十餘卷，分成三藏指要、經釋、律釋、論釋、文集、懺儀、雜著等七大類。¹ 以此觀之，智旭學有其複雜性。²

一般而言，學界研究智旭學分成兩類，一者、依某一部類經論深入了解智旭的看法，但如此很容易忽略智旭其他的思想特質，³ 反之過於著重其某些思想特質的歸納則模糊了智旭註疏之本懷；⁴ 二者、針對藏經或古本，研究智旭的行經歷與法脈傳承，但此較少深入智旭學思想探究。對於前者，學界多從智旭的方法學著手，分析該註疏「釋名、辨體、明宗、論用、教相」之「五重玄義」內容，進而判斷智旭的意圖。爭論較大的是，此方法學為天台粹取經論背後玄義所用，是否能客觀地觀察智旭學，學界有不同的意見。正方以為智旭熟悉天台論證方

* 感謝匿名評審的諸多建議，末學由此獲益良多，僅此致謝。

¹ 明·智旭著，成時編輯，《靈峰蕩益大師宗論》卷1，《嘉興藏》冊36，頁257上。近代流通圖書又將其分為七類（釋智旭，《蕩益大師全集》〈目錄〉（台北：法輪佛經流通社，2014年1月），頁53-136。

² 釋聖嚴，《明末中國佛教之研究》（台北：法鼓文化，2009年12月），頁15。

³ 黃國清，〈明末蕩益智旭的唯識思想〉，釋光泉編，《唯識研究》第4輯（北京：中國社會科學出版社，2016年9月），頁138-139。

⁴ 陳英善，〈蕩益智旭思想的特質及其定位問題〉，《中國文哲研究集刊》第8期（台北：中央研究院中國文哲研究所，1996年3月），頁252-253。

式，歸類為天台祖師無庸置疑；反方以為這只是其釋經論的手段，不足以判斷智旭為天台子孫。如此各執一邊文獻上多有其支持者。然而本文從《宗論》發現一段攸關智旭方法學的短文，〈示真學〉所云：

今欲遍通一切法門，雖三藏十二部，言言互攝互融，然必得其要緒，方能勢如破竹。為聖賢者，以六經為楷模，而通六經，必藉註疏開關鑰。為佛祖者，以《華嚴》、《法華》、《楞嚴》、《唯識》為司南，而通此諸典，又藉天台、賢首、慈恩為準繩。蓋悉教網幽致，莫善《玄義》，而《釋籤》輔之。闡圓觀真修，莫善《止觀》，而《輔行》成之。極性體雄詮，莫善《雜華》，而《疏鈔》懸談悉之。辦法相差別，莫善《唯識》，而《相宗八要》佐之。然後融入《宗鏡》，變極諸宗，並會歸於淨土。以此開解，即以此成行，教觀齊彰，禪淨一致，遠離擔板之病，不墮數寶之譏，可謂慶快生平，卓絕千古者矣。⁵

除了五重玄義釋經論的方法學之外，融通諸宗導歸淨土的論點似乎雙非、俱是地解答了兩邊的論點。但如何融合「五重玄義」與此新的詮釋方法，目前學界並沒有一個簡易觀察方法被提出。

又對於後者，學界將焦點慢慢地從智旭本身轉移到法脈傳承的研究。⁶ 但是，非藏經的古本取得不易，離開智旭思想而傾

⁵ 《宗論》卷2，《嘉興藏》冊36，頁276上。

⁶ 楊維中，〈幽溪傳燈嫡孫天溪受登行歷考述——明清時期天台宗“桐溪法系”考述之二〉，《西南民族大學學報：人文社會科學版》第5期（2017年5月），頁97。

向考據學的展開，則非本文所要探討的核心。況且，智旭與天台思想史演變關係深厚，捨此則不易提綱挈領地掌握智旭學。

本文的設定為是否可以用單一著作，提出一個簡單的方法觀察智旭學，此為動機之一。再者，根據此新方法學重新檢視，智旭教從天台卻自稱私淑台宗，⁷ 那麼他對於天台思想演變有何看法，諸如智顛（A.D. 539-598）《摩訶止觀》以「若從地師則心具一切法，若從攝師則緣具一切法，此兩師各據一邊。」⁸ 批評地論、攝論師各各偏執一邊，智旭對於華嚴及唯識是否採取不同的融攝態度；湛然（A.D. 711-782）《金剛錚》以「萬法是真如，由不變故；真如是萬法，由隨緣故。子信無情無佛性者，豈非萬法無真如耶？故萬法之稱，寧隔於纖塵，真如之體，何專於彼我？」⁹ 除了批評無情無佛性之教說，也強化了大教唯心之觀門的重要性，然也間接影響了宋代山家山外對於天台教觀的論評，智旭是否有整合性的見解，此為動機之二。又《佛說阿彌陀經要解》（以下簡稱《要解》）為智旭注解《佛說阿彌陀經》（以下簡稱《彌陀經》）之作品，於四十九歲完成付梓（此本收錄於《大正藏》，以下簡稱《草堂本》），其中提出淨土信願行的修行方式已堪完備，但為何於五十六歲，再次修訂此注解（此本收錄於《卍續藏》的《淨土十要》，以下簡稱《歛蒲本》），其意欲為何，是則動機之三。

此外，關於智旭學的傳承，成時扮演了相當關鍵的角色，原因無他，許多智旭的作品、序跋在其往生後，都是透過成時

⁷ 《宗論》卷2：「今輒自稱私淑天台者，深痛我禪門之病，非台宗不能救耳。」（《嘉興藏》冊36，頁296下）。

⁸ 隋·智顛說，《摩訶止觀》卷5，《大正藏》冊46，頁54上。

⁹ 唐·湛然述，《金剛錚》卷1，《大正藏》冊46，頁782下。

的收集付梓得以流傳後世，成時於理應當傳承了智旭的法脈。然本文研究發現，《淨土十要》序文的論述與智旭學的角度有所出入，而成時捨「五重玄義」就「四釋消文」¹⁰卻提供了一個不同角度的方法學去觀察智旭學，此為研究動機之四。

透過《要解》單行本，探討《草堂本》與《歙蒲本》的內容差異性，是否能得出下列四點相關之結論為本文之目的：(1) 智旭的心識觀源流與天台宗觀心法門之間的關係，實為密不可分；(2) 除了「五重玄義」，智旭融合天台、唯識、華嚴、禪門之義理於淨土學，彰顯淨土實為至圓至頓之圓教一乘的方式是否與「四釋消文」的方法學有關；(3) 智旭淨土信願行的實踐行門已趨完備，但其援引四悉檀義，彰顯西方凡聖同居土同具豎橫修證，普羅眾生從西方實有求生淨土的歡喜益入手，利根者從唯心實相的入理益修證，兩者皆入彌陀願海得一生補處，實為後世提供一盞明燈。(4) 成時的淨土法門論述與《歙蒲本》的差異，是否受到其原本參訪經歷相關。

本文進路將以：一、智旭、成時之法脈傳承與《要解》之二次付梓，作為後續思想交涉以及智旭與成時淨土詮釋的方法學的背景；二、《草堂本》與《歙蒲本》文句之差異分析，將析理出智旭企圖從天台教觀出發，以融攝諸宗義理會歸淨土為目的，以及其所使用的詮釋方法。三、《歙蒲本》「五重玄義」與〈十要重刻序〉「四釋消文」，所要處理的是，比對智旭與成時淨土詮釋之轉變，透過成時引「四釋消文」為方法學，觀察其主張淨土法門為法界第一緣起的論述與智旭之異同。

¹⁰ 智顛釋《法華經》文句所使用之方法，又名四大釋例、四種消釋、四種消文。其包括「因緣釋、約教釋、本迹釋、觀心釋」。

二、智旭、成時之法脈傳承與《要解》之二次付梓

(一) 智旭、成時的法脈傳承

將智旭學歸屬到天台及淨土宗的理由無非是「教宗天台，行歸淨土」的既定印象。根據《宗論》的記載：「予本宗門種草，因感法道陵夷，鑒近時禪病，思所以救療之者，請決於佛，拈得依台宗註梵綱圖，始肯究心三大五小。」¹¹ 三十二歲那年，智旭為救當時禪門的亂象，拈圖問佛而究心天台教觀，其熟稔天台三大五小部，字裏行間以五重玄義、四句、三法辯證經論，然這也造就後世認為智旭學是為天台宗派的理由。此外，最為人所熟知的是以持名念佛往生淨土之主張：「信釋迦之誠語，悟法藏之願輪，始知若律若教若禪，無不從淨土法門流出，無不還歸淨土法門」¹²，又云：「是心作佛，是心是佛，是故一切法門無不從此念佛法門流出，無不攝入念佛門中。」¹³ 智旭以釋迦如來無問自說《彌陀經》持名往生的深意、《佛說無量壽經》四十八願接引眾生的殊勝、《佛說觀無量壽佛經》佛心中之眾生與眾生心中之佛無二無別，而言說禪律教三學一源，乃至一切法門無不從淨土念佛門流出而回歸淨土念佛門，此為奉其為淨土祖師的原由。

然根據智旭本人回覆松溪法主（不詳）的書信中，智旭謙稱：「癸亥春，拜見幽溪尊者時，正墮禪病，未領片益。」¹⁴，又

¹¹ 《宗論》卷2，《嘉興藏》冊36，頁294上。

¹² 《宗論》卷6，《嘉興藏》冊36，頁352下。

¹³ 《宗論》卷6，《嘉興藏》冊36，頁362下

¹⁴ 《宗論》卷6，《嘉興藏》冊36，頁342上。

云：「私淑台宗，不敢冒認法派」¹⁵，由此看來智旭與幽溪傳燈（A.D. 1554-1627）之間的天台學似乎並沒有直接的師承關係。¹⁶智旭往生後，根據成時的記載：「時人以耳為目，皆云道人獨宏台宗，謬矣謬矣。」¹⁷時下之人都說智旭教宗天台，獨獨宏揚台宗教觀，這是有失根據的。又由《宗論》序文提及對於智旭學的看法：「不自立宗，則縱橫變化，不可方物，是以師之言，盡脫窠臼，頓起膏肓。」¹⁸智旭以私淑弟子自居，¹⁹如此可避免釋經論與祖意稍有不同時，因而招致背宗的指責；且不自立宗門，就能避免當時台、禪、賢首、慈恩「各執門庭，不能和合」²⁰的宗派之爭，因為不落入成見的窠臼，就能縱橫變化各派學說、權實互用，直指諸佛唯一大事因緣而出現世間之本懷，開示悟入佛陀之圓法知見。智旭的著作有天台宗重要註疏，諸如《法華會義》等，亦不乏慈恩宗的作品，諸如《成唯識論觀心法要》，更包括賢首宗重視的《大乘起信論》而註有《大乘起信論裂網疏》（以下簡稱《起信疏》），智旭欲會通統整禪、律、教「三學同源」的思想體系，乃至融合教門性相，最後「導歸極樂」的企圖是相當明顯而強烈的。

¹⁵ 參看《嘉興藏》冊36，頁342上。

¹⁶ 《宗論》卷1：「三夢愁師，師往曹谿，不能遠從。乃從雪嶺師剃度，命名智旭。雪師，愁翁門人也。」（《嘉興藏》冊36，頁253中）。

¹⁷ 《宗論》卷1，《嘉興藏》冊36，頁253下。

¹⁸ 《宗論》卷1，《嘉興藏》冊36，頁255下。

¹⁹ 《宗論》卷9，不只是台宗有私淑的謙稱，在〈雲棲和尚蓮大師像贊三首〉文中，亦有「私淑未須言嗣法，聊將嗣德附蓮宗」（《嘉興藏》冊36，頁409下）之語。

²⁰ 參看《嘉興藏》冊36，頁253中。

對於文字般若的重視，智旭是自捫有深切使命感，夙有微願能再增修，但對於圓法的傳承則有「名字位中真佛眼，未知畢竟付何人。」²¹的感嘆句。從智旭往生前兩個月的遺囑：「命以照南（不詳）、等慈（不詳）二子傳五戒、菩薩戒，命以照南、靈晟（不詳）、性旦（A.D. 1629-1662）三子代座代應請。」²²其中弟子四人，加上《宗論》文中常提及的隨允（不詳）、持循（不詳）、蒼暉（不詳）、晟堅（不詳）、成時共為九人與智旭法脈的傳承攸關。²³

關於成時的事蹟並不多，主要還是依據《宗論》記載，智旭往生的前八年成時依止，²⁴之後侍奉行腳於各處。然成時依止智旭之前，已經四處參訪禪、教二宗，²⁵從〈裂網疏自跋〉提及成時對於唯識法相、華嚴法性相互融通，真如生滅的種種問辯，都給予智旭相當的啟發。²⁶智旭往生後，《宗論》輯成，同門以成時為侍者，對於智旭行腳諸事乃至往生的這段時間應適當予以記錄，因此有八不道人續傳的〈附記〉於後。²⁷由此可

²¹ 參看《嘉興藏》冊36，頁254上。

²² 參看《嘉興藏》冊36，頁254上。

²³ 參看楊維中2017，頁97。

²⁴ 《宗論》卷1：「不肖戊子歲，始晤大師。師一日顧予曰：吾昔年念念思復比丘戒法，邇年念念求西方耳。時大駭，何不力復佛世芳規邪。」（《嘉興藏》冊36，頁256中）。

²⁵ 清·彭希涑述，《淨土聖賢錄》卷6：「年二十八出家，於禪教二宗，參訪略徧，及見蕩益法師，遂終身依止。」（《卍續藏》冊78，頁275下）。

²⁶ 《宗論》卷7：「至於性相關頭，種種問辯，則戒子堅密時公之啟予者多矣。」（《嘉興藏》冊36，頁379中-下）。

²⁷ 《宗論》卷1：「先大師示寂，不肖成時謬膺同門嚴命，輯《靈峰宗論》。輯成，載老人自傳於卷首。因念老人癸巳甲午二年中，行腳還山，并所有著述。及乙未正月，末後一段光明，皆缺然無紀。同門又謬謂不肖侍行腳，知其事為詳，理應附記，辭不獲，合十稽首記曰。」（《嘉興藏》冊36，頁253

知，成時的法脈傳自於智旭應無庸置疑，且依止前的禪教參訪對其思想源流亦有影響。

(二)《要解》的二次付梓

依《宗論》記載，智旭往生前未完成的註疏尚有二十一種，「唯《閱藏知津》、《法海觀瀾》、《起信疏》告成，餘俱不可復得矣。」²⁸ 加上性旦交付成時刊印的《要解》一共四部。其中《閱藏知津》、《法海觀瀾》是對於古來經論巧拙無別、半滿不分，期能再張教別綱領；《起信疏》則以隨情、隨智說「生滅、真如」二門唯是眾生法界心當體即是，期能導正世人知見，了解佛祖之道以心傳心；相較於前三本，《要解》屬於二次校正完稿於往生前一年，更凸顯智旭於大病中重視此疏的程度。然《要解》兩種版本是以智旭當時的行腳駐地來區分，而有《草堂本》及《歙蒲本》之分。

一般而言，《要解》之所以廣傳於世，與民初印光大師（A.D. 1862-1940）大量流通《淨土十要》有關，事實上，智旭已於四十九歲完成《草堂本》作品，比起後來修訂付梓的《歙蒲本》還早七年。《草堂本》之發想，依智旭的說法是為了友人的應請，希望能有一本「辭不繁而即炳著」²⁹ 的《彌陀經》註解可以流傳於世。當時智旭欲普勸法界有情同生極樂，必須首開圓解，了知信願持名往生淨土實為一乘圓滿教理的行門，從〈序文〉

下)。

²⁸ 參看《嘉興藏》冊36，頁254中。

²⁹ 《要解》，《大正藏》冊37，頁374下。

及〈自跋〉二段引言可以更深刻觀察《草堂本》之著作原由：

經云：「末法之中億億人修行，罕有一得道者，惟依念佛得度。」嗚呼！今正是其時矣！捨此不可思議法門，其何能淑？旭於初出家時，亦以宗乘自負藐視教典，妄謂持名法門不過曲為中下，後因大病發意西歸，嗣復研求《妙宗》《圓中》二鈔及雲棲《疏鈔》等書，始知念佛三昧實稱無上寶王，方肯死心執持名號，萬牛莫能挽也。³⁰

雲棲和尚著為《疏鈔》，廣大精微；幽谿師伯述《圓中鈔》，高深洪博，蓋如日月中天有目皆覩，特以文富義繁邊涯莫測，或致初機淺識信願難階，故復弗揣庸愚再述《要解》，不敢與二翁競異，亦不敢與二翁強同。譬如側看成峯橫看成嶺，縱皆不盡廬山真境，要不失為各各親見廬山而已。³¹

智旭引《大集經》指出以不可思議持名念佛得度，正是契合末法時代眾生的修行法門。又起初他以禪門的角度，認為信願持名的法門只適合鈍根之人，直到究心知禮（A.D. 960-1028）《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》、傳燈《阿彌陀經略解圓中鈔》、雲棲（A.D. 1535-1615）《阿彌陀經疏鈔》及相關著作，才知道念佛三昧為無上法門。然而，《阿彌陀經疏鈔》廣大精微，《阿彌陀經略解圓中鈔》高深宏博，根機淺薄之人無法深切願地契入持名念佛之圓門，為此，再註《要解》亦為利益初發心入門之人。

³⁰ 《要解》卷1，《大正藏》冊37，頁374中-下。

³¹ 《要解》卷1，《大正藏》冊37，頁363下-364上。

歸結《草堂本》的註疏原因大約有三點：一者、信願持名為不可思議法門，非曲為中下的方便權教；二者、前人的著作攸關天台、華嚴深妙的義理，初心之人不容易契入；三者、因友人的應請，普勸眾人修持此門。當時明清朝代交替，社會因戰亂動盪不安，普羅大眾身心交迫，需要適合方便修行的法門，而此方便並非只是權教，而是方便即是實際的一乘教，如何顯此直捷的圓教法門於未深入台賢教理之眾生，如理契機地深信切願開啟持名念佛的行門，則是《草堂本》的初衷。相較之下，《歙浦本》並沒有智旭新增之〈跋序〉文可以參考，只能透過當時記錄此本的性旦，以及協助刊印的成時之〈跋序〉，勾勒出當時付梓的緣起，〈歙浦講錄跋〉云：

此本係性旦癸巳歲在歙浦栖雲院所聽錄者。於時隨允、持循、蒼暉、晟堅、密時諸公之後獲聞法要。覺老人此翻心膽盡吐，蓋祕密之藏會當大啟於今時，非偶然也，因退而紀之。甲午冬老人病中口授數處令改正，此本遂稱允當。及老人西逝，性旦以病拙藪逋，薄福多障，無緣流通闡播，聊識其後，以誌不忘云。庚子夏華陽學人性旦拭涕跋。³²

又〈佛說阿彌陀經要解重刻序〉云：

癸巳歲，大師在歙浦演說釋義，分科間有不同，尤覺聞所未聞信所未信。華陽學人性旦錄出，名歙浦本，今重梓十要，遂以此本授錄，謹序而識之。時

³² 《淨土十要》卷1，《卍續藏》冊61，頁659上-中。

戊申端陽後三日也古歙學人成時和南書。³³

此本為性旦在歙浦栖雲院聽聞智旭再次講述《要解》所記錄，後來隨允、持循、蒼暉、晟堅、成時等弟子聽聞此本，亦覺得其師肺腑之言深入如來第一義諦，此番講解絕非偶然起意。智旭往生前一年，在病中以口述更正數處後，《歙蒲本》才算完備。性旦以自己多病，恐怕無緣流通，因此囑咐成時刻板付梓。成時以兩版本的科判略有不同，此本文義更有從未曾聽聞、開啟別有境地的信解。

從刊印《歙蒲本》的緣起可歸納三個要點：一者、此本為當時性旦所聽聞，成時等並未在場；二者、性旦、成時等與智旭學的傳承有直接關係，然而未見性旦等弟子作品，只有成時輯成《宗論》的序文及附記可供參考；三者、即便如同侍者成時聽聞《歙蒲本》後，仍然「尤覺聞所未聞、信所未信」。

總之，智旭與天台學的深厚關係是無庸置疑的，這從其字裡行間所流露出的台宗風格可見一般。但自稱私淑弟子，不敢冒認法脈之語，也透露出智旭對於當時門庭不能和合，欲從教觀雙美的台宗教觀出發，融通諸宗行歸淨土，進而圓顯佛陀出世的唯一大事。然值得思考的是，即便從天台教觀判佛陀一代聖教，在圓法的展現上也有「兼、但、對、帶及純圓獨妙」之別，更何況是融會賢、淨、禪及法相諸宗之理路，於是，智旭在方法學的安排，猶待佐證的理性研尋。然此「變極諸宗，並會歸於淨土」之本懷，從「邇年念念求西方耳」一語，隨著智旭暮歲益發明顯。在智旭於往生前一年，《要解》二次校稿的

³³ 《淨土十要》卷1，《已續藏》冊61，頁644上。

《歙浦本》達到圓融無礙，但從成時為之作序的內容來看，《要解》前後版本，在義理上給予成時相當程度的啟發。然由於沒有智旭新增的〈跋序〉，欲了解《歙蒲本》重校目的，最直接的方法為從兩本文獻比對，再透過智旭其他相關註疏文句，分析前後詞藻間修訂之用意。至於智旭淨土詮釋之轉變，是否進而影響成時，則需再從《淨土十要》序文深入釐清。

三、《草堂本》與《歙蒲本》文句之差異分析

為何成時有「大師在歙浦演說釋義，分科間有不同，尤覺聞所未聞信所未信。」的感嘆？這可以從分科（參見表一）和釋義二面向進一步梳理。(1)分科：從科判之甲、乙、丙三分比較得知，《草堂本》與《歙蒲本》的甲、乙分幾乎相同，亦即序分並無更動；正宗分底下的乙分，《草堂本》分「依正妙果以啟信」、「發願持名以成因」二科，而《歙蒲本》細分成「依正妙果以啟信」、「勸求往生以發願」、「執持名號以立行」三科；流通分則將《草堂本》的五分勸流通的乙分，改成《歙蒲本》先二分再三分的二層分科，大體上可以說二本之間的科判層數有變，而架構上的解釋順序並無大改，亦即序分先言明彌陀會的時處以及與會大眾；正宗分以西方淨土在彌陀往昔願力成就之下，依正國土有種種勝妙莊嚴，依此勾起娑婆眾生之信心，進而勸進眾生發願往生，而信願修行得意之處是以執持阿彌陀佛聖號；流通分則再結讚三世十方諸佛對於「淨土信願行」一生補處的殊勝讚揚。然值得注意的是，正宗分「信願行」丙分的文字則略有不同，亦即《草堂本》只以「勸發願」、「勸立行」、「總結勸」三勸分科，而《歙蒲本》卻改成「揭示無上因緣」、

「特勸淨土殊勝」、「正示無上因果」、「重勸」而有以教導行的意味。(2)釋義：天台宗註疏向來有以「五重玄義」粹取經文精要的傳統，這從《歙蒲本》與《草堂本》的「五重玄義」序文都提到「蓋序必提一經之綱，流通則法施不壅，關係非小。」³⁴此段文句中，智旭已經表明了不論是台宗「五重玄義」或是科判，都具提綱挈領之重，然而比較《草堂本》與《歙蒲本》的「五重玄義」釋文，二本的玄文二千餘字幾乎相同³⁵，而差異處約莫只有寥寥數語（後述），因此可以推斷，釋義所指的將不僅只於「五重玄義」，更涉及經典之文句釋義。

總之，不論是「分科」或是「五重玄義」在大架構上所要處理的宗派義理，仍是以天台教觀融合淨土學為骨幹，這是無庸置疑的。配合前文〈示真學〉先以「《華嚴》、《法華》、《楞嚴》、《唯識》為司南」，再以「天台、賢首、慈恩為準繩」，最後「變極諸宗，並會歸於淨土」的方法學，以此觀察《歙蒲本》更動《草堂本》分科的意圖性，勢必得再搭配經文的隨文釋義，才是成時之感嘆語的合理全貌。因此，以下將從天台心識觀展開，再分唯識、淨土、華嚴及禪門四方面，探討智旭如何從二本的文句差異，達到融攝諸宗會歸淨土的意圖。

³⁴ 《草堂本》與《歙蒲本》有類似文句。（《要解》卷1，《大正藏》冊37，頁365中；《淨土十要》卷1，《卍續藏》冊61，頁646上）。

³⁵ 兩本的「五重玄義」綱要展開，皆從（1）釋名：「此經以能說所說人為名」；（2）辨體：「大乘經皆以實相為正體」；（3）明宗：「此經以信願持名為修行之宗要」；（4）力用：「以往生不退為力用」；（5）教相：「絕待圓融不可思議」，大抵上亦是相同。

表一、《草堂本》與《歛蒲本》科判之甲乙丙分比較表

科判	《草堂本》		《歛蒲本》	
(甲分)	(乙分)	(丙分)	(乙分)	(丙分)
序 分	通序	初標法會時處	通序	初標法會時處
		引大眾同聞		引大眾同聞
	別序	-	別序	-
正宗分	廣陳彼土依正 妙果以啟信	陳依報國土妙	廣陳彼土依正 妙果以啟信	依報妙
		陳正報主伴妙		正報妙
	正勸眾生發願 持名以成因	勸發願	特勸眾生應求 往生以發願	揭示無上因緣
		勸立行		特勸淨土殊勝
		總結勸	正示行者執持 名號以立行	正示無上因果 重勸
流通分	引六方諸佛稱 讚勸信流通	六方	普勸	勸信流通 (略引標題、 徵釋經題)
	重徵名解釋勸 信流通	-		勸願流通
	約已今當生勸 願流通	-	結勸	勸行流通 (諸佛轉讚、 教主結歎)
	引諸佛稱讚難 事敦信流通	-		-
	大眾歡喜信受 流通	-		-

(一) 現前一念心的天台學演變溯源

1. 理體與心性的色心不二

《草堂本》云：

諸大乘經皆以實相為正體。何謂實相？即現前一念心之自性是也。吾人現前一念心性……³⁶

《歙蒲本》云：

諸大乘經皆以實相為正體。吾人現前一念心性……³⁷

天台以「釋名、辨體、明宗、論用、教相」之「五重玄義」詮釋經論，智旭以大乘經皆以實相為體，而兩版本文句的差異在於《歙蒲本》少了以「一念心之自性」為實相的論述。由上引言，唐代佛教受華嚴教義的影響，從體起用之說成為當時的潮流，天台學演變不自於外。湛然以「真如即萬法、大教唯心」，企圖從理體與心性兼具的論說與華嚴宗相抗衡，並中興天台教義。但在智顛「即空即假即中」辯證「一念三千」天台學的基礎上，湛然又以「理具事造」詮釋「一念理具三千」，然而這也埋下宋代天台諸師對於《十不二門》的詮釋見解不同，展開四十餘年的論諍，「色心不二門」云：

既知別已，攝別入總，一切諸法無非心性，一性無性三千宛然。當知心之色心即心名變，變名為造，造謂體用，是則非色非心、而色而心、唯色唯心良

³⁶ 《要解》卷1，《大正藏》冊37，頁364上。

³⁷ 《淨土十要》卷1，《卍續藏》冊61，頁644中。

由於此。故知但識一念，遍見己他生佛。他生他佛尚與心同，況己心生佛寧乖一念？故彼彼境法，差差而不差。³⁸

《十不二門》依迹妙十門而顯，「色心不二門」即為依境妙而開演，「三諦、二諦、一諦、無諦」³⁹境妙之一切諸法無非色心二法，以「色心」為別、「一念」為總，攝別人總，以一念攝色心二法，色心二法攝一切三千諸法的詮釋，即剎那的一念心能遍見生佛，進而了知「生佛心三無差別」之義。然山家派知禮與山外派智圓（A.D. 976-1022）等諸師為了「心『之』色心」的「之」字解釋展開爭論，⁴⁰山家派認為「之」為無意義的語助詞，其認為「色心」攝一切諸法，亦即不但心具三千，色亦具三千，如此才能傳達出「非色非心、而色而心、唯色唯心」之義，以一念識陰攝「色心」二法是因為「眾生法太廣，佛法太高，於初學為難。然心佛及眾生是三無差別者，但自觀己心則為易。」⁴¹；山外派則認為「之」字應解釋為「趣、往」之意，也就是說攝別人總應視為「攝色入心」，既然心具三千法，心即可表顯出「非色非心、而色而心、唯色唯心」之義。雙方進而

³⁸ 唐·湛然述，《十不二門》卷1，《大正藏》冊46，頁703上。

³⁹ 對此色心不二門的解釋，見唐·湛然述，《法華玄義釋籤》卷14：「色心不二門者，且十如境乃至無諦，一一皆有總別二意，總在一念，別分色心。何者？初十如中，相唯在色、性唯在心、體力作緣義兼心色、因果唯心、報唯約色。十二因緣，苦業兩兼惑唯在心。四諦則三兼心色，滅唯在心。二諦、三諦皆俗具色心，真中唯心。一實及無，準此可見。」（《大正藏》冊33，頁918中）。

⁴⁰ 董平，〈論宋代天台山家山外之爭〉，《普門學報》第3期（2001年5月），頁82。

⁴¹ 隋·智顛說，《妙法蓮華經玄義》卷2，《大正藏》冊33，頁696上。

衍生出「心的『造、變、體、用』」的論證，⁴²對於「理具事造」的內涵，山家派以即理之事詮釋，其主張先以「唯識心觀」觀事中一念，後以「真如實觀」入不思議境；而山外派則以即事之理詮釋，其主張利根之人即能以「真如實觀」入「即妄而真」的不思議境，說到底就是為了爭論湛然「之」字的側重面是以「實相」或是「唯心」為主。然而在湛然《金剛錫》的著作中，一方面主張「無情有性」，亦即實相之理體有普遍性，因此隨舉一花一草之色皆是中道義，進而主張無情眾生也有佛性；另一方面又指出「若不立唯心一切大教全為無用，若不許心具圓頓之理乃成徒施」⁴³，亦即一塵一心皆是一切生佛的心性，一切法皆以「理具事造」得以共造共變。綜觀以上可以得知，湛然的學說對於「實相」與「唯心」是採取相即互具的態度，也因為如此，處理理體與心性時，有更大的解釋空間融合台賢二家義理。

而宋代的論證幾經數代天台諸師的反省，早有雙收山家山外的主張，智旭教宗天台，對於天台學演變史亦提出自己的獨特見解，「現前一念心」即是其學說的核心思想。當吾人回頭檢視《要解》「五重玄義」的「辨體」詮釋時，亦免不了處理理體與心性的相即互具問題。《草堂本》的詮釋進路先以大乘經皆以實相理為體，亦即一切法皆是實相理所涵攝，檢別此實相理體包括了「無相之實相」，離一切虛妄之相的空義；以及「無不相之實相」，諸法雖有生滅的差別妄相，而生滅中更有不生滅的平等相。一念心之自性即是指此理體即是實相之理。然依《歙蒲

⁴² 陳英善，〈從湛然《十不二門》論天台思想之發展演變〉，《中華佛學學報》第9期（1996年7月），頁266。

⁴³ 《大正藏》冊46，頁782。

本》的文理鋪陳，說明大乘經皆以實相理為體之後，直接以離四句絕百非的辯證方式，顯示「一念心性」非內、非外、非中間，不屬三處的本自空寂之義；再以「一念心性」非過去、非現在、非未來，顯示不屬三際的常住本然之義，此「一念心性」有離一切相之真諦空義，離相故無不相，亦有約俗諦的妙有義，由於離句絕非，不得已強名實相。所略去的「一念心性」之理體為實相的論述，本文認為《歙蒲本》文句修訂「辨體」的側重面不僅止於實相體本身，更要加強的是「一念心性」與「實相理體」其實是相即互具，亦即一念即是三千諸法實相，從不變之體，達唯心之用。再者，《草堂本》：「吾現前一念心性實無外故，又復深信西方若依正、若主伴，皆吾現前一念妙明真心中所現影。」⁴⁴ 與《歙蒲本》：「以吾現前一念心性實無外故，又深信西方依正、主伴，皆吾現前一念心中所現影。」⁴⁵ 的修訂，雖說實相有諸多異名⁴⁶，修改「一念妙明真心」成為「一念心」的意涵，也應視為避免在文義上過度的唯心傾向而解讀之。

然而在追溯智旭關於理體與心性的詮釋可以發現類似的詮釋進路——《占察義疏》之問答：「何故台宗復云唯色唯香等

⁴⁴ 《要解》卷1，《大正藏》冊37，頁364下。

⁴⁵ 《淨土十要》卷1，《卍續藏》冊61，頁645上。

⁴⁶ 明·智旭述，《占察善惡業報經玄義》卷1：「一法異名者。或名法界、法住、法位、法性、真如、實際、本際、實相、如來藏性、菴摩羅識、唯識性、自性清淨心、本源心地、正因佛性、菩提、涅槃、不可思議解脫、自覺聖智境界、無戲論、無顛倒、圓成實性、無漏界、清淨法身、大圓鏡智、中實理心、一切種智、不共般若、正徧知海、大佛頂、大方廣、圓覺、妙覺、究竟覺等。皆是一實境界異名，但可意知不可言盡也。」（《卍續藏》冊21，頁419中）。

耶？……體即是心，故唯色唯香，仍即唯心，不相違也。」⁴⁷此則有攝色入心，以心為體解釋唯色香等的傾向；又云：「隨一根，一切諸法無不趣之。眼為法界，具足出生十界百界千如三千性相無欠無餘，耳鼻舌身意，亦復如是，故名根聚。」⁴⁸以唯色而言，不只意識乃至六根，隨一皆趣一切諸法；《起信疏》在詮釋「心真如門相，即示大乘體」之後，又指出「隨拈一法，並是真如全體，非是少分，故云性恒平等。」⁴⁹以唯色而言，說明生滅門隨舉一法亦是真如全體，又云：「法身即是真如，真如即是一切法之實體，故即是色實體，既即是色實體，何難現種種色。況從本已來，色心無二。」⁵⁰智旭對於唯心唯色的詮釋，先以真如、法身為一切法之理體契入，再論唯色唯香六塵等透過理體自然趣一切法，其次又以色心不二，色即是真如、心亦即是真如，心自然趣一切法。由上二則引文佐證，智旭的理體與心性的混用，正是延續唐宋以來天台學圍繞的重點，「現前一念心」的發明，其實有雙收宋代論點，回歸「唯心實相」兼容的傾向。

2. 天台與唯識學的融攝

《草堂本》云：

即是三身一成一切成，亦是非成非不成而論成也。

問：「《唯識論》云：過去未來皆非實有。今胡得云

⁴⁷ 明·智旭述，《占察善惡業報經義疏》卷2，《卍續藏》冊21，頁440上。

⁴⁸ 《占察善惡業報經義疏》卷1，《卍續藏》冊21，頁422下-423上。

⁴⁹ 《起信疏》卷1，《大正藏》冊44，頁427下。

⁵⁰ 《起信疏》卷4，《大正藏》冊44，頁449下。

過去十劫、未來無量耶？」

答：「……須知時劫無性，故三世當體全空，而無性原非斷滅，故時劫差別宛爾，雖復差別宛爾，並是現前一剎那中所現影子。」⁵¹

《歙蒲本》云：

即是三身一成一切成，亦是非成非不成而論成也。又佛壽無量，今僅十劫，則現在說法時正未央，普勸三世眾生速求往生，同佛壽命一生成辦也。⁵²

《草堂本》引用《成唯識論》過去未來非現非常，所以不可以執持為實有，但亦不可執持為定無，況且現在剎那一法，儘管唯識學容許有「等無間」有前後二念之間，念念生滅、剎那不停、無有間隔的實體用，但亦不能執為定實定常，「阿彌陀佛成佛已來，於今十劫」⁵³之十劫、三際等言說，根本上仍是性空，縱有時間上宛然的差別相，亦是一念心性的現影；《歙蒲本》則刪除《草堂本》整段引用，直接說明法、報、化三身即一即三，佛壽無量現今成佛僅十劫，普勸眾生今生發願往生。

由上二則引言，從文句增刪比較可知，智旭處理唯識法相是以權實互用的態度，如何如理契機地引導眾生入佛一乘圓教是唯一考量。《歙蒲本》此處捨《草堂本》迂迴說明執持定一或定異皆不可，直接指出佛壽未央，彌陀成佛距今僅十劫，今生已聞今生度，普勸眾生速求往生西方淨土，應該是以「正直捨方便」為刪文的主因。然而在《歙蒲本》此則引文之後又增文

⁵¹ 《要解》卷1，《大正藏》冊37，頁370上-中。

⁵² 《淨土十要》卷1，《已續藏》冊61，頁652上。

⁵³ 姚秦·鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》卷1，《大正藏》冊12，頁347上。

云：「剎那名今，一念相應一念生，念念相應念念生。妙因妙果不離一心，如秤兩頭低昂時等，何俟娑婆報盡方育珍池。」⁵⁴此段結語可發現「速求往生」並非得是要娑婆眾生一期生命盡，方生西方蓮池，「現前一念心」約性而言說，則心有實相、法界之意；約剎那而言說，一念識陰亦是三千諸法，所以說「剎那名今」從介爾一念下手，一念相應佛即是一心真空妙有，貪戀娑婆之念減少，念念相應西方之心則增，正如同天秤兩邊低昂等時。由上語意發現，智旭引用了許多唯識的義理，例如：以辯證「俱時因果」⁵⁵的「如秤兩頭低昂」形容「何俟娑婆報盡方育珍池」；以此六識為彼六識「等無間」⁵⁶的念念相續形容「一念相應一念生，念念相應念念生」。若追溯智旭以現前一念心之相，亦可以發現他以唯識義理會通天台理具之事造：

設現前心起之相，尚不知是王是所，是善不善，有覆無覆，於三量中為是何量，於三境中為緣何境，彼若性若體，乃至果報，何由洞然明白。設於事造一界十如，尚未能了，又何由即事造而達理具之百界千如，又何由即事造之理具，遂洞照了達即理具之事造百界千如。嗚呼，台衡心法不明久矣。……彼拒法相於山外，不知會百川歸大海者，誤也。⁵⁷

智旭以慧思（A.D. 515-577）《大乘止觀》引八識辯別修證，《維摩經疏》引世親的唯識教義，這正是說明唯識在天台學的重要

⁵⁴ 《淨土十要》卷1，《卍續藏》冊61，頁657下。

⁵⁵ 護法等菩薩造，唐·玄奘譯，《成唯識論》卷3，《大正藏》冊31，頁12中。

⁵⁶ 《成唯識論》卷4，《大正藏》冊31，頁21上-中。

⁵⁷ 《宗論》卷2，《嘉興藏》冊36，頁296中。

性。⁵⁸ 也就是說，對於心王、心所造作的善法、惡法或無記法，比量、現量、非量或性境、帶質境、獨影境的正確了解，都有助於理解事中一念的判屬。假如「一界十如」之事相上的造作都不清楚了，⁵⁹ 更不用論及理相上的十界互具而成「百界千如」，或是擴大到含括五陰、國土、眾生三世間而成「理具事造的三千諸法實相」。眾人性相分河由來已久，卻不知法相與法性猶如大海歸川本是一體，只是契入角度不同所致。⁶⁰

綜合上述，本文認為從教宗天台的角度來觀察，智旭處理心性與理體之間的問題時，的確有雙收山家山外兩邊「攝色入心」、「色具三千」的論點，或者說，更進一步地回到湛然「一性無性三千宛然」的兼容主張。然這可以說時代背景所使然，湛然圓彰「真如即萬法」提出「理具事造，無情有性」是為了中興天台而能與華嚴宗分庭抗禮；知禮辯證「理具事造」提出「事中一念，性具善惡」是為了凸顯一家性惡極談，強調俗諦的「具」⁶¹ 以區隔華嚴學；反觀智旭從《草堂本》到《歙蒲本》的修訂，除了觀察到智旭對於天台「色心不二」的獨特見解，

⁵⁸ 《宗論》卷2：「彼蓋不知智者《淨名疏》，純引天親釋義故也。疏流高麗，莫釋世疑，而南嶽《大乘止觀》，亦約八識辨修證門，正謂捨現前王所，別無所觀之境。所觀既無，能觀安寄。辨境方可修行，止觀是台衡真正血脈，不同他宗泛論玄微。法爾之法，道不可離。」（《嘉興藏》冊36，頁296中）。

⁵⁹ 明代佛教復興帶來唯識研究風氣的興盛，智旭有意抬高唯識學教理地位，納入唯識義理，是為了幫助學人領解一切佛法皆能融鑄的終極實相。以上參見黃國清2016，頁138-139。

⁶⁰ 佛性宗和法相宗在攝歸禪性的角度仍有所不同，此處攝屬之觀念仍是傾向以佛性的角度為出發。

⁶¹ 知禮的學說引起了許多天台法裔的反思，例如：從義（A.D. 1042-1091）所提出「性量、性體、性具」混而不雜、不離不分一一徧在，即針對知禮過分強調「性具」的主張。（陳英善1997，頁234）。

「一念相應一念生、念念相應念念生」打破性相二宗派藩籬，「攝相入性」顯示唯識與天台學的融攝，為天台學開啟不同的詮釋方式。

(二) 唯心性具與四悉檀的淨土學融攝

1. 西方淨土的性具唯心論

《草堂本》云：

今正指同居淨土，亦即橫具上三淨土也。……今云阿彌陀佛，正指同居土中示生化身，仍復即報即法，故令聞名必得不退也。⁶²

《歙蒲本》云：

今云極樂世界，正指同居淨土，亦即橫具上三淨土也。……今云阿彌陀佛，正指同居土中示生化身，仍復即報即法也。復次世界及佛皆言有者，具四義：的標實境，令欣求故；誠語指示令專一故；簡非乾城陽燄、非權現曲示、非緣影虛妄、非保真偏但破魔邪權小故；圓彰性具令深證故。⁶³

《彌陀經》云：「從是西方過十萬億佛土，有世界名曰極樂，其土有佛，號阿彌陀，今現在說法。」⁶⁴ 根據《草堂本》詮釋，此處指的正是橫具常寂光土、實報莊嚴土、方便有餘土之凡聖同居

⁶² 《要解》卷1，《大正藏》冊37，頁367上。

⁶³ 《淨土十要》卷1，《卍續藏》冊61，頁647下-648上。

⁶⁴ 《彌陀經》卷1，《大正藏》冊12，頁346下。

土。示現之生身不僅止於化身，而是法身、報身、化身即三身為一身、一身即是三身之彌陀身，聞彌陀名號能得三不退轉⁶⁵。又《歙浦本》在此文句之後補充了「有世界名曰極樂」、「有佛號阿彌陀」的「有」包括四重含義：一者、標出西方實有，為了令眾生欣求往生淨土；二者、十方諸佛出廣常舌相專指西方淨土，為了令眾只念一尊佛得以專注；三者、西方淨土不是凡夫六根六塵所緣乾達婆城等妄境，亦不是二乘之偏指真心、不了解心外無境，更不是權教菩薩次第所證之但中、不能了解色心當體即是，因此西方絕不是為了方便接引眾生所示現的權教土；四者、而是能圓彰真如理性、自性具足一切的實教土。

以上智旭所增加的文字雖然簡短，⁶⁶但涉及同居土「即化即報即法」之彌陀身，此與道綽（A.D. 562-645）、善導（A.D. 613-681）等淨土祖師主張極樂是報身土、彌陀是報身佛論點有同有異，而此異同則反應在智旭對於「唯心淨土」亦不礙往生西方的「性具」主張。

西方淨土權實，古來大德各有見解，⁶⁷《華嚴經合論》舉十

⁶⁵ 天台以別教初住至七住，斷見惑入聖流位乃至斷盡見思二惑，得不退轉位，稱之為位不退；別教八住至十迴向，見思已斷乃至破塵沙惑盡，不退失利他行位，稱之為行不退；別教初地以上，塵沙惑盡乃至破一分無明見一分法分，念念入中道義，稱之念不退。

⁶⁶ 成時亦在《歙浦本》增加之文句加註小批：「非權，破《華嚴合論》之謬；非邪，破末世積迷之習。此二料簡尤大有關係。」足見此處文簡意豐。（《淨土十要》卷1，《卍續藏》冊61，頁648上）。

⁶⁷ 《大智度論》以理智所顯之法性身，及隨應度化眾生之生身，判云：「佛有二種身：一者法性身，二者父母生身。」（龍樹造，姚秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷9，《大正藏》冊25，頁121下）；《成唯識論》以五法性攝三身，其云：「此法身五法為性，非淨法界獨名法身，二轉依果皆此攝故，如是法身有三相別：一自性身……二受用身……三變化身。」（《成唯識論》卷10，《大正藏》冊31，頁57下）；《華嚴經旨歸》為示華嚴一乘之殊勝，從三身直入主伴

種淨土判「淨土權實」，其中李通玄（A.D. 645-740）以《彌陀經》「凡夫未信法空實理，以專憶念念想不移」⁶⁸，凡夫以一分取相，未達諸法性空的實理，心分淨得生，因此判西方淨土是權教土。然淨土祖師則持不同看法，《安樂集》在「三身三土」論述云：「現在彌陀是報佛，極樂寶莊嚴國是報土。然古舊相傳皆云：『阿彌陀佛是化身，土亦是化土。』此為大失也。」⁶⁹道綽以釋迦居娑婆穢土為化身，若彌陀淨土亦是化身土，那麼報身示現何土則無可依判，藉以反證極樂淨土是報身土。又《觀經四帖疏》「會通二乘種不生義」之章節有三處引文——「《大乘同性經》說：西方安樂阿彌陀佛是報佛報土」；經文以在穢濁世中現成佛是應身、清淨佛剎現得道是報身、非可斷絕亦非有相而唯是普為一切眾生作其佛事為真實身；「《無量壽經》云：今既成佛，即是酬因之身」，這是以法藏四十八願為因，成就西方淨土為報果，論其修成酬報判彌陀示現報身；「《觀經》中：皆言阿彌陀佛及與化佛來迎此人」，若如文義，行人臨命終時二佛來迎，與化佛前來的彌陀身必是報佛，故而主張仗佛慈力凡夫

圓明、重重無盡的十身說（〈離世間品〉），彰顯法界遍一切處均是佛身，其云：「十圓通無礙者，謂此佛身則理即事則一，即多則依即正，則人即法則此即彼，則情即非情，即深即淺即廣即狹，即因即果，則三身即十身，同一無礙自在法界，難可稱說。」（唐·法藏述，《華嚴經旨歸》卷1，《大正藏》冊45，頁591下）。然本文之引用，是為扣緊智旭反駁李通玄之文，以及與淨土祖師之不同。

⁶⁸ 在「第七淨土權實門」中，李通玄舉十種淨土判屬，論云：「今以略會諸門，令使創修有託，約申十種以定指南：第一阿彌陀淨土；第二無量壽觀經淨土；第三維摩經淨土；第四梵網經淨土；第五摩醯首羅天淨土；第六涅槃經中所指淨土；第七法華經三變淨土；第八靈山會所指淨土；第九唯心淨土；第十毗盧遮那所居淨土。」（唐·李通玄造論，志寧釐經合論，《大方廣佛新華嚴經合論》卷6，《卍續藏》冊4，頁53中）。

⁶⁹ 唐·道綽撰，《安樂集》卷1，《大正藏》冊47，頁5下。

入報土。⁷⁰ 又《觀經天台疏》以安養國有四種淨土：

謂凡聖同居土、方便有餘土、實報無障礙土、常寂光土也，各有淨穢。五濁輕重同居淨穢，體析巧拙有餘淨穢，次第頓入實報淨穢，分證究竟寂光淨穢。⁷¹

疏文以「修心妙觀能感淨土」為宗，分判求生淨土行者之趣向，且往生四種淨土可依修觀深淺再分判淨穢。未斷見思惑往生者，以五濁習氣輕重分判感應同居土之淨穢；修空觀者以對於空的體證有當體即空、層析論空分判方便有餘土之淨穢；修一心三觀者證實報莊嚴土淨、修次第三觀者證實報莊嚴土穢；分證者入常寂光穢、究竟者證常寂光淨，這與《要解》判西方有四淨土相同，⁷² 但此仍以修證深淺，豎入往生淨土而論。知禮依《觀經天台疏》著作《妙宗鈔》，其中以「四土橫豎」顯示彌陀淨土相較其他淨土的殊勝處：

須知四土有橫有豎，仍知橫豎只在一處，如同居土趣爾一處即是實報。若破無明轉身入者，斯是法身同佛體用，稱實妙報，則六根淨人亦莫能預，豈居二乘，此則一處豎論實報。若未破無明，即身見者，此乃諸佛乃大菩薩，為堪見者。……實報既爾，方便、寂光橫論同處，亦復如是。⁷³

⁷⁰ 此為《四帖疏》之見解（唐·善導集記，《觀無量壽佛經疏》卷1，《大正藏》冊37，頁250中）。其中《大乘同性經》之法意引文則散落於卷二（北周·闍那耶舍譯，《大乘同性經》卷2，《大正藏》冊16，頁651上-652上）。

⁷¹ 隋·智顛說，《佛說觀無量壽佛經疏》卷1，《大正藏》冊37，頁188中。

⁷² 《要解》卷1，《大正藏》冊37，頁367上。

⁷³ 宋·知禮述，《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》卷3，《大正藏》冊37，頁211中。

知禮以同居土橫豎為例，圓教初住菩薩破無明顯法身、證入報土的妙用，圓教初信菩薩尚不能理解，何況迴心二乘人。若以豎入論修證深淺，未破無明的同居土行者是無法堪見深位者之勝妙，若諸佛菩薩以威神力、本願力加持之，則令其得見報身，此為以同居土之行證，趣入實報土。同理，同居土趣入方便土、寂光土亦是如此。由上文證，《要解》主張西方淨土為同居土、示現之佛身為化身，但以彌陀願力橫具上三土、一身即是三身，其實與《妙宗鈔》性具淨土的思想息息相關，「聞法了心本具淨土依正諸法，標心具修十六觀法」⁷⁴，託彼佛依正為緣，即仗佛慈力；心具性具一切諸法而修觀，即修圓三觀顯自心彌陀本性，此即是「唯心淨土，自性彌陀」⁷⁵教理觀行之主張。然而這對智旭後來提出「雙念自他佛」⁷⁶有深遠的影響，《歙蒲本》亦有相關之增訂問答云：

問：「佛既心作心是，何不竟言自佛，而必以他佛為勝，何也？」答：「此之法門全在了他即自，若諱言他佛，則是他見未忘，若偏重自佛，却成我見顛

⁷⁴ 《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》卷4，《大正藏》冊37，頁218中。

⁷⁵ 智旭引《妙宗鈔》說明西方即是唯心淨土，藉此駁斥時人以「心淨土淨」不必求生淨土的主張是錯解唯心淨土之實義，此類文證在《要解》、《宗論》處處可見。例如：「經云：『若欲淨土，先淨其心，隨其心淨，則佛土淨。』此事理因果並彰之旨，自他權實不二之談也。而昧者一迷緣影為心，決定惑為色身之內，不知色身外洎山河虛空大地，咸是妙明真心中所現物。是故西方極樂世界，即唯心淨土，現在樂邦教主，即自性彌陀。四明《妙宗鈔》云：『應佛顯，本性明。托外義成，唯心觀立。』」（《宗論》卷6，《嘉興藏》冊36，頁361中）。

⁷⁶ 智旭判念佛法門有三種：「權實四教，無非念佛法門，所謂念自佛，念他佛，雙念自他佛。」（《宗論》卷4，《嘉興藏》冊36，頁322上）。

倒。⁷⁷

知禮「約心觀佛」⁷⁸的主張是闡釋「是心作佛，是心是佛」⁷⁹核心所在，智旭更將之詮釋為「了他即自，自他不二」實為淨土法門的精華所在，藉以駁斥旁人引「淨心即是西方土」⁸⁰唯心故不必往生，是執理廢事所產生的誤解。由上引言，智旭淨土的相關義理仍從天台宗之自他不二，然而由《歙浦本》增訂之文句：「今以此果覺全體授與濁惡眾生，乃諸佛所行境界，唯佛與佛能究盡，非九界自力所能信解。」⁸¹亦可觀察到智旭如同道綽、善導等淨土祖師對於他力救度的重視，這也就很容易可以理解為何他指出凡聖同居土「言有者，具四義」。除了強調心外無法、法外無心，西方依正二有，是圓彰自他不二、空中妙有的性具唯心淨土，更以世俗有因緣則有果報的角度，論述法藏菩薩在因地發四十八願，成就彌陀果德圓滿，指出西方實有淨土，加上各各為人說專一念彌陀能生善，對治破除判西方為權教土之惡。《歙浦本》引用悉檀四益展開的義理說明，比起《草堂本》多達一倍有餘，⁸²這也透露出智旭欲在天台教判之外，接

⁷⁷ 《淨土十要》卷1，《卍續藏》冊61，頁655中。

⁷⁸ 《佛祖統記》記載：一日其弟子仁岳（A.D. 992-1064）與尚賢（不詳）爭論「攝心觀佛」、「攝佛觀心」何者為是？知禮以「約心觀佛」雙攝雙方主張時，仁岳因此不悅而去盡背所學。（原文見宋·志磐撰，《佛祖統記》卷8，《大正藏》冊49，頁193中）。

⁷⁹ 劉宋·晁良耶舍譯，《佛說觀無量壽佛經》卷1，《大正藏》冊12，頁343上。

⁸⁰ 智旭判念「西方是唯心淨土」而有偈言：「西方即是唯心土，趕到同居第一關，但得九蓮能托質，寂光何慮不時還。」等十四句。（《宗論》卷10，《嘉興藏》冊36，頁417下）。

⁸¹ 此亦為《歙浦本》所增加之文句（《淨土十要》卷1，《卍續藏》冊61，頁658上-中）。

⁸² 從增補文句提及悉檀四益的角度來看，《草堂本》有五處、《歙浦本》則有十

引四悉檀共義為次第，更能判顯淨土的普遍義。

2. 四悉檀與信願持名

《草堂本》云：

佛眼所見究盡明了，以信願而執持名號，的確是多善根福德，以此善根福德因緣，的確能感佛及聖眾來迎，的確能生四種極樂世界，是為不可思議功德之利。故殷勤再勸發願往生，以願能導行故也。⁸³

《歙浦本》云：

佛眼所見究盡明了也。是利者，橫出五濁、圓淨四土、直至不退位，盡是為不可思議功德之利也。復次，是利約命終時心不顛倒而言，蓋葦土自力修行，生死關頭最難得力。……又悉檀四益，後三益事不孤起。儻不從世界深發慶信，則欣厭二益尚不能生，何況悟入理佛，唯即事持達理持。⁸⁴

《彌陀經》云：「我見是利，故說此言，若有眾生聞是說者，應當發願生彼國土。」⁸⁵ 根據《草堂本》的詮釋，佛眼所見究竟明了，娑婆眾生遵循如來見聞體證，信受淨土法門、仗彌陀願力、執持聖號，臨命終時與佛相應、蒙佛及諸聖眾接引，得以

一處；另外，由四益再展開解說，《歙浦本》則有四處增補，《草堂本》卻無說明。

⁸³ 《要解》卷1，《大正藏》冊37，頁372中。

⁸⁴ 《淨土十要》卷1，《卍續藏》冊61，頁655上-中。

⁸⁵ 《彌陀經》卷1，《大正藏》冊12，頁347中。

往生極樂淨土實屬不易，若不是具足善根福德因緣，如何以信願持名往生西方四種淨土，為獲此不可思議功德之利益，佛陀再三勸發為菩提道往生的大願，依此願而修行持名念佛法門。而《歙蒲本》則將「是利者」以三點說明：一者、以信願持名為具足善根福德因緣之行門，臨命終時得以蒙佛接引至西方淨土，此以「橫出五濁」解釋則與《草堂本》文理相通；二者、未斷見思帶業往生同居土者，仗彌陀四十八願，得見上三土聖眾會一處同受法樂，直證一生補處等覺位，此以「圓淨四土，直至不退位」解釋則與上述西方是性具唯心淨土的「有門」⁸⁶思想相通；三者、以「約命終時心不顛倒」而言，智旭強調末法時期的以聖道門為解脫法門，則不易成就。又淨土信願行法門不縱不橫，一即三、三即一，難以言說此勝異方便門，但為利益眾生而說悉檀四益。亦即，若不從世界悉檀深刻發出此法門難值難得的信心，縱使有厭離娑婆、欣慕西方的生善去惡的願行，亦不能往生，如此，更不用說即事一心入理一心，證第一諦的悉檀益。

智旭特別強調淨土信願行的後三益事不孤起，需從世界悉檀因緣著手，因為凡夫眾生臨命終時，生死交迫關頭，假如有絲毫習氣未除，難免隨業流轉，此為世俗之現實，凡夫怖畏生死，聽聞信願行得以往生淨土而生歡喜益；又如來悲憫眾生臨終倒亂之苦，特別為了保任眾生心不顛倒往生淨土之事，所以殷勤地再三勸請發廣度眾生的大願，以願導行有生善、斷惡

⁸⁶ 「三千有門」思想可參考智旭的「刻三千有門頌解後序」：「苟知介爾有心，即是不思議有，即是妙假，即是圓教初門，即是法界，具足三千諸法無欠無餘，豈非直指人心見性成佛，豈非不思議境，圓具九法，成一大乘。」（《宗論》卷6，《嘉興藏》冊36，頁354下）。

益；不論念念相續之事持，或達是心是佛、是心做佛之理持，皆是往生彼土的正因，往生西方見彌陀得聞法，即能成就一生補處的妙果，是證入第一義之入理益。如此看似簡易實則至深的法門，老實念佛則能潛通佛智，暗合道妙。

此外，本文發現《歛蒲本》雖然以「十方佛土無此名相、無此階位、無此法門」⁸⁷，但仍援引四悉檀共義予以完備淨土教觀，這也許是由於淨土宗並沒有如同台賢二宗有完整的教判傳承，因常有援引台賢教觀為通途，判淨土有殊勝的別義。若以八宗共祖龍樹菩薩的《十住毗婆沙論》所言：「佛法有無量門，如世間道有難有易，陸道步行則苦，水道乘船則樂，菩薩道亦如是。」⁸⁸菩薩道分成聖道門與勝異方便門，前者需歷三阿僧祇劫才得以圓滿，後者以信方便念十方諸佛名號，行疾至阿惟越致，此可視為淨土門之先河。四悉檀則先肯定世俗知見會通佛法，再令眾生入佛知見、顯第一義，可視為判教的源流，《大智度論》云：

有四種悉檀：一者、世界悉檀，二者、各各為人悉檀，三者、對治悉檀，四者、第一義悉檀。四悉檀中，一切十二部經，八萬四千法藏，皆是實，無相違背。⁸⁹

佛為引導眾生入第一義，先隨順世俗說有此故有彼，令眾生容易接受佛法而生起歡喜之利益，此為世界悉檀；又因為人心種

⁸⁷ 《淨土十要》卷1，《卍續藏》冊61，頁652下-653上。

⁸⁸ 龍樹造，姚秦·鳩摩羅什譯，《十住毗婆沙論》卷5，《大正藏》冊26，頁41中。

⁸⁹ 《大智度論》卷1，《大正藏》冊25，頁59中。

種不同，雖是同一事理而隨類各得解，故得生善之利益，此為人悉檀；又針對眾生煩惱病症適當給予法藥，雖無實性對治則有去病之用，故得去惡之利益，此為對治悉檀；雖然可強分悉檀有四益，但總歸趣於言語道斷、心行處滅的第一義，故有入理之利益。前三雖為後一的方便，但究其實，四悉檀論述三藏十二部、一切法門都是實法。為實施權、權亦是實。又《法華玄義》云：「五重玄義，意兼利鈍。四悉檀法，專為鈍者，對義是同，次第則異。」⁹⁰ 天台「五重玄義」與四悉檀益之理並沒有不同，但詮釋使用的次第則有異。以「五重玄義」而言，利根人聽聞諸經論之釋名、辨體即可入第一義，而四悉檀益則由淺至深引導鈍根人先以歡喜益、再生善去惡益，最終得入理益。

從《草堂本》到《歛蒲本》，吾人觀察到所增加的四處文句，除了上述「西方是性具唯心淨土」之教理與此處淨土信願行之行門，尚有「一心三寶」及「法界緣起」的四悉檀益開演，⁹¹ 本文認為智旭以四悉檀共義判淨土教觀，既符合天台意，更能讓普羅大眾接受淨土教門。智旭指出唯有透徹生死大事在十方豎入同居土最難透脫，但極樂同居土卻有橫具三界四土的殊勝，聽聞釋迦不問自說，才能了解佛陀的徹底悲心，從世界悉檀生出歡喜益，了此方能深信彌陀願力，依信發菩提心應四十八願，念念起行持名，同入彌陀廣大之願海，直至一生補處。

(三) 法界緣起的華嚴學融攝

1. 始覺四行相的法界觀

⁹⁰ 《妙法蓮華經玄義》卷1，《大正藏》冊33，頁686中。

⁹¹ 《淨土十要》卷1，《卍續藏》冊61，頁651上、658下。

《草堂本》云：

初約光明釋；二約壽命釋。今初，心性寂而常照故為光明……⁹²

《歛蒲本》云：

初約光明釋；二約壽命釋。阿彌陀，正翻無量，本不可說。本師以光壽二義收盡一切無量。光則橫徧十方，壽則豎窮三際，橫豎交徹即法界體，舉此體作彌陀身土，亦即舉此體作彌陀名號，是故彌陀名號即眾生本覺理性，持名即始覺合本，始本不二，生佛不二，故一念相應一念佛，念念相應念念佛也。今初，心性寂而常照故為光明……⁹³

《彌陀經》云：「於汝意云何，彼佛何故號阿彌陀？」⁹⁴ 依《草堂本》科判「光明釋」及「壽命釋」後，即分別展開此二種詮釋，然《歛蒲本》在此之前，卻增訂了些許概要之文。亦即，彌陀無邊光照十方、無量壽窮極過去、現在、未來三世，空間、時間交錯，彌陀舉體即法界，因此種種事法的差別相，以及一切事法之平等真如理，盡是屬法界體所攝；然彌陀與眾生本具本覺理體，佛悟生迷而形成業感輪迴，所以眾生覺悟此理，持名念佛開始修行，即是以始覺回復本來具足的真如；或以法界一相全性全修、始覺即是本覺；或達「生佛心三無差別」。念佛有事有理、持名有深有淺，但無非法界，故說一念識陰持名、念念一心念佛皆能相應於彌陀。

⁹² 《要解》卷1，《大正藏》冊37，頁369下。

⁹³ 《淨土十要》卷1，《卍續藏》冊61，頁651中-下。

⁹⁴ 《彌陀經》卷1，《大正藏》冊12，頁347上。

由上引言，「始覺合本」等行相出自華嚴宗相當重視的《起信論》，由於眾生不知心本性具足一切，迷本覺而起不覺，徒受流轉，覺此苦起而修行為始覺，由圓滿始覺合於本覺，達究竟覺是為「始覺合本」。⁹⁵ 智旭在此基礎上，更有性即是修、修即是性，闡述始覺即是本覺、「始本不二」的發揮。⁹⁶ 值得一提的是，《起信論》原文中並無「生佛不二」字句，然澄觀（A.D. 738-839）的釋義中卻有所呈現：「《起信》雖明始本不二，三大攸同，而是自心各各修證，不言生佛二互全收，是則用《起信》之文，成《華嚴》之義，妙之至也。」⁹⁷ 澄觀以《起信論》「始本不二」的說法尚不言及客觀的心識，未能徹底顯現佛與眾生彼此相即互入之圓教義，雖然如此，但他還是相當肯定從凡夫一念的修覺義，即有趣往法界一心的普遍義。⁹⁸ 《歙蒲本》除了有類似「真空、理事無礙、周遍含容」的法界觀判「始覺合本」等行相之外，⁹⁹ 同樣「生佛不二」的文句亦出現在《歙蒲本》增訂文中。智旭以彌陀名號即是本覺理性、即法界體，從體起持名之用，則有「始覺合本」、「始本不二」，乃至「生佛心三無差別」，其則隱合法界觀門次第，不論是事一心、或理一心無非念佛法門的論述，則呈現非常濃厚的法界本體思想。又《歙蒲本》攸關華嚴的增訂文句不僅於此，為提升《彌陀經》至圓頓

⁹⁵ 梁·真諦譯，《大乘起信論》卷1，《大正藏》冊32，頁576中。

⁹⁶ 《起信疏》卷2，《大正藏》冊44，頁434中。

⁹⁷ 唐·澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷13，《大正藏》冊36，頁97上。

⁹⁸ 郭朝順，〈論天台、華嚴觀心思想之干涉與轉變——以《華嚴經》及《大乘起信論》的詮釋為中心〉，《法鼓佛學學報》第10期（2012年6月），頁73。

⁹⁹ 李治華，〈智儼的緣起思想——從唯心到法界緣起〉，「華嚴專宗國際學術研討會」（2017年4月），頁87。

教，更引用「釋迦一代時教，唯《華嚴》明一生圓滿，而一生圓滿之因，則末後〈普賢行願品〉中十大願王導歸安養。」¹⁰⁰依《華嚴經》廣說佛陀八相成道一生圓滿的不思議緣起，最終普賢菩薩仍導歸極樂，由此可見智旭藉由《起信論》、〈行願品〉等融合淨土有其獨特見解。

2. 性起與緣起的抉擇

《草堂本》云：

問：「既六方各有諸佛，亦必各有淨土，何故偏讚西方？」

答：「令初機易標心故；又彌陀本願勝故；又與此土眾生偏有緣故。又念彌陀一佛即為念無量佛，生西方一淨土即為遍生無量淨土故。若淺位人知西方勝於餘方，便可決志專求；若深位人知西方即攝十方、即具四土，亦不必捨西方而別求華藏。」¹⁰¹

《歙蒲本》云：

問：「何不徧緣法界？」

答：「有三義，令初機易標心故；阿彌本願勝故；佛與此土眾生偏有緣故。蓋佛度生生受化，其間難易淺深總在於緣，緣之所在恩德弘深，種種教啟能令歡喜信入，能令觸動宿種，能令魔障難遮，能令體性開發。諸佛本從法身垂迹固結緣種，若世出世悉

¹⁰⁰ 參看《淨土十要》卷1，《卍續藏》冊61，頁653上。

¹⁰¹ 《要解》卷1，《大正藏》冊37，頁373中。

不可思議。尊隆於教乘，舉揚於海會，沁入於苦海。慈契於寂光，所以萬德欽承，羣靈拱極。當知佛種從緣起，緣即法界。一念一切念，一生一切生，一香一華一聲一色乃至受懺授記摩頂垂手，十方三世莫不徧融。故此增上緣因名法界緣起，此正所謂徧緣法界者也。淺位人便可決志專求，深位人亦不必捨西方而別求華藏。」¹⁰²

《草堂本》施設的問答：往生淨土為何偏指西方極樂？這是因為：一者、為初發心根機淺者有所緣；二者、為彌陀四十八願；三者、彌陀與娑婆有緣。而《歙蒲本》卻將問答更改成：為何不徧緣法界？除上述三者之外，加入論述彌陀為法界藏身，即西方與華藏法界能一多相即、互徧互入、一即一切。若一切的一切皆是法界體依緣現起，則任一花草聲色無非第一義，乃至事懺、蒙佛授記、垂手摩頂亦復如是，前述三者的理由看似為方便的增上緣，而增上緣便是第一義，即是法界緣起。

《歙蒲本》的增訂文引入華嚴「法界緣起」思想，強調彌陀度娑婆眾生易，是因為與此界有緣，並以「佛種從緣起，緣即法界」將彌陀大悲增上接引眾生之緣與法界緣起對等起來。然而這正是法藏（A.D. 642-712）依〈性起品〉樹立「法界緣起」之義，其分成淨法、染法、染淨合三義共十門。¹⁰³「通局門」指出性起不只是果性起，也通因性起；「染淨門」則指出染緣起

¹⁰² 《淨土十要》卷1，《卍續藏》冊61，頁656下-657上。

¹⁰³ 關於十門，參見唐·法藏述，《華嚴經探玄記》卷16：「明性起法門，即以為宗，分別此義略作十門：一分相門；二依持門；三融攝門；四性德門；五定義門；六染淨；七因果；八通局；九分齊；十建立。」（《大正藏》冊35，頁405上）。

亦是淨緣起，《探玄記》云：

問：「一切諸法皆依性立，何故下文性起之法，唯約淨法不取染耶？」

答：「染淨等法雖同依真，但違順異故，染屬無明，淨歸性起。……若約留惑有淨用，亦入性起收。」

問：「眾生及煩惱皆是性起不？」

答：「皆是，何以故？是所救故、所斷故、所知故，是故一切無非性起。」¹⁰⁴

一切法依真如性而立，順真如為淨屬於性起；違真如為染屬緣起，但不論是佛菩薩留惑潤生救度眾生於無明，或眾生以無明用以順泳生死，¹⁰⁵皆以無性即空為真如體，染淨二法彼此依存才能顯緣起之大用，皆唯一真法界，故一切法無非性起。

綜觀上述，智旭主張增上緣亦是法界緣起，即是從眾生業感如來大悲而出現的染緣起，以此說緣生無性的緣起之理，所以亦為性起。本文認為智旭透過法界緣起的法理會通，有意彰顯出《彌陀經》至圓至頓的一乘圓教義，《歙浦本》增訂的文句有華嚴法界觀、性起緣起的思想融入其中，又緣起無自性，所以西方與華藏淨土一多相容、入一切、攝一切、遍一切，權實一體大小無性。法界緣起的引用，等同於確認了「《華嚴》所稟却在此經」¹⁰⁶之《彌陀經》為圓教經典的地位。

¹⁰⁴ 《華嚴經探玄記》卷16，《大正藏》冊35，頁405中-下。

¹⁰⁵ 釋悟殷，〈記《中國佛教史略》之特見——真空妙有與真常唯心〉，「印順長老與人間佛教」海峽兩岸學術研討會（2004年4月），頁H21。

¹⁰⁶ 《淨土十要》卷1：「嗟乎凡夫例登補處，奇倡極談不可測度。《華嚴》所稟却在此經，而天下古今信數疑多，辭繁義蝕，余唯有剖心瀝血而已。」（《卍續藏》冊61，頁653上），此段話亦為《歙浦本》所增訂之文句。

(四) 念佛即禪觀的禪學融攝

《歛蒲本》云：

問：「《觀經》專明作觀，何謂不勞觀想？」

答：「此義即出《觀經》，彼經因勝觀非凡夫心力所及，故於第十三別開劣像之觀，而障重者猶不能念彼佛，故於第十六大開稱名之門。今經因末世障重者多，故專主第十六觀。當知人根雖鈍，而丈六八尺之像身，無量壽佛之名字，未嘗不心作心是，故觀劣者不勞勝觀，而稱名者竝不勞觀想也。」

問：「天奇、毒峰諸祖皆主參念佛者是誰，何謂不必參究？」

答：「此義即出天奇諸祖，前祖因念佛人不契釋迦徹底悲心，故傍不甘，直下詰問，一猛提醒，何止長夜復旦。」¹⁰⁷

此二問答是《歛蒲本》在《草堂本》之外所增加的問答，¹⁰⁸前者問答指出《佛說觀無量壽佛經》的第十六觀是特為末世所開示的法門，既然前十五的觀想修行皆依「心作心是」，第十六的持名法門亦不出於外，因此主張持名不勞觀想；後者智旭認為世人斷章取義了天奇、毒峰禪師的原意：「終日念佛，不知全體是佛，如不知，只看念佛者是誰？」¹⁰⁹在於禪師不甘心眾人不

¹⁰⁷ 《淨土十要》卷1，《卍續藏》冊61，頁654上-中。

¹⁰⁸ 此二問答增訂在「臨終佛現，寧保非魔？」（《要解》卷1，《大正藏》冊37，頁371下）之前。

¹⁰⁹ 釋圓瑛，《彌陀要解講義》（台北：佛陀教育基金會，2003年8月），頁307。

了佛陀徹底悲心教導「自性唯心」，如此才提醒「念佛者是誰」。

明末禪門蔚為潮流，然智旭對於當時《指月錄》盛行，¹¹⁰ 讓參話頭、論公案、棒喝禪流於形式，而有「反照古今得失，方知末世禪病，正坐無知無解，非關多學多聞。」¹¹¹ 的感嘆，眾人不了解心作心是，所以不能了解達摩初來傳佛心印「豈離眾生心外更有佛心可傳」¹¹²，他舉出「若更問念佛是誰，頭上安頭、騎驢覓驢。」¹¹³ 駁斥當時狂悖之徒，以話頭為奇特，名號為尋常，猶如棄如意珠王，競取瓦礫，修行之路如同騎牛找牛，多此一舉。此外，對於參禪兼念佛的主張，智旭則有獨特的見解：

參禪念佛，善用無非是藥，不善用，無不添病。又或執藥是病，或借病為藥，事非一概，未可片言盡也。生死事大，佛道玄妙，縱一知半見，小小工夫，尚不濟事，況一味死在句下者乎。禪本無參，佛本無念二語，亦是醍醐，亦是毒藥。今之呼蒼天呵佛祖者，正墮無參無念坑中，若真參真念，決不作此狂態矣。¹¹⁴

參禪、念佛無非為解脫成佛的唯一大事之良藥，一知半解、不善用藥，反而成為無參無念的狂禪。因此，在《歙蒲本》增訂的問答又云：「大勢至法王子云：『不假方便自得心開』。此一行

¹¹⁰ 參看《宗論》卷1，《嘉興藏》冊36，頁253下-254中。

¹¹¹ 《宗論》卷7，《嘉興藏》冊36，頁381上。

¹¹² 《宗論》卷3，《嘉興藏》冊36，頁302下。

¹¹³ 《宗論》卷2，《嘉興藏》冊36，頁295中。

¹¹⁴ 《宗論》卷5，《嘉興藏》冊36，頁338中。

三昧中大火聚語也，敢有觸者寧不被燒。」¹¹⁵ 由此可見，智旭主念佛即是禪觀，無須再參念佛者是誰，因為「心作心是」，念佛相續功夫純熟，自然心開見性、不假方便。

四、《歙蒲本》「五重玄義」與〈十要重刻序〉「四釋消文」之比較

《歙蒲本》是為《淨土十要》收錄《要解》的〈第一要〉，成時為此撰述〈靈峰蕩益大師選定淨土十要重刻序〉（以下簡稱〈十要重刻序〉）的短文稍加評述其淨土觀點，但此序文義卻透露出從體起用的華嚴理路。以下分成兩方面探討智旭與成時淨土詮釋的轉變：一者、「五重玄義」之修訂是否能含納智旭的諸宗融攝主張，若是不能，智旭將如何安置玄文於《歙蒲本》之中；二者、從「四釋消文」觀察〈十要重刻序〉再深入討論成時法界緣起的側重與智旭主張的異同。

（一）「五重玄義」與智旭的諸宗融攝主張

1. 從「五重玄義」分析《歙蒲本》的修訂

天台釋經論的方式有兩種：一者、「五重玄義」，所謂「釋名、辨體、明宗、論用、判教」用以揭示經典的弦外深義；二者、「四釋消文」，所謂「因緣、約教、本迹、觀心」逐段地解釋經典的文句意涵。然此二種詮釋方式始於智顓所作的天台三大部之

¹¹⁵ 《淨土十要》卷1，《卍續藏》冊61，頁654上-中。

《法華玄義》與《法華文句》，前者以「五重玄義」勾勒出一經之大旨為本；後者以「四釋消文」句讀經文為迹，二者合觀才能充分將《法華經》的本迹權實思想展露無遺。¹¹⁶ 爾後，天台註疏大都順此模式分成「玄義」與「文句」二本合釋同一部經論，智旭早期的作品即依此傳統，但晚期卻轉以單行本的方式釋經論，亦即前文示以釋經題為綱要，後文逐句直解經文義理，《要解》即屬單行本的類型。針對此一改變，「五重玄義」仍是疏文的大架構所在是無庸置疑的，這從《草堂本》與《歙浦本》差異性可以發現，玄文刪除了「何謂實相？即現前一念心之自性是也。」¹¹⁷ 於辨體；修改「現前一念妙明真心」¹¹⁸ 於明宗；增加「夫上善一處是生同居，即已橫生上三土，一生補佛是位不退，即已圓證三不退。」¹¹⁹ 於論用，而釋名與教相則無增減。基本上，「五重玄義」所處理的，仍屬台淨融合的相關義理，亦是《彌陀經》的大旨所在，這與智旭「教宗天台、行歸淨土」核心思想契合。然而融攝諸宗會歸淨土的相關增訂，則全反應在序分、正宗分、流通分，而「五重玄義」僅僅著重在「一念心即實相」及「往生淨土即證第一義」的論述修訂。也就是說，從「五重玄義」的比較，吾人是無法完整地得知《歙浦本》之增修內容（如表二），相較於《草堂本》，如何安置新增訂諸宗義理之會通，「四釋消文」則提供一種較為彈性的方法學。

¹¹⁶ 郭朝順，〈智顛「四意消文」的解經方法論〉，《華梵人文學報》第1期（2003年7月），頁243-244。

¹¹⁷ 參看《要解》卷1，《大正藏》冊37，頁364上。

¹¹⁸ 參看《要解》卷1，《大正藏》冊37，頁364下。

¹¹⁹ 《淨土十要》卷1，《卍續藏》冊61，頁645下。

表二、《歙浦本》新增的義理詮釋、所屬科判與「五重玄義」對照表

宗派	《歙浦本》增訂文句之義理	所屬科判	五重玄義
天台	一念心即實相	-	辨體明宗
唯識	六識陰、等無間、一念、念念	正宗分（廣成妙果以起信之正報） 流通分（普勸）	-
華嚴	法界緣起、生佛不二、始覺四行相	正宗分（廣成妙果以起信之正報） 正宗分（特勸發願往生之揭示無上因緣） 流通分（普勸）	-
禪宗	心作心是	正宗分（正示持名以立行之無上因果）	-
淨土	四悉檀、性具唯心土、橫具三界四土、一生補處、果覺全體授與濁惡眾生	序分 正宗分（廣成妙果以起信之依報） 正宗分（特勸發願往生之淨土殊勝） 正宗分（正示持名以立行之重勸） 流通分（普勸）	論用

2. 《歙浦本》諸宗融攝、會歸淨土的主張

綜觀以上，智旭《草堂本》與《歙浦本》的差異性，在於「五重玄義」著重在「一念心與淨土第一義」的修定，內文增刪則著重在諸宗融攝會歸淨土的主張，以天台教觀為出發、融攝諸宗以及導歸淨土等三大部分，並且和會台、賢、禪、淨、唯識等五方面義理，整理如下：

一者、心識觀之天台融攝：智旭「一念心」攸關於湛然、

知禮的思想演變，從智旭雙收宋代山家即理之事與山外即事之理的色心論證，智旭將心性和理體的混用，說明其「唯心實相」當體即是表述，足以說明其心識觀的源流與天台宗觀心法門實為密不可分。

二者、唯識、華嚴、禪門義理融攝：「法本一味、受潤不同」，智旭引入同重妄心觀的唯識學，「等無間」、「六識」於一念乃至念念，彌陀即是法身，一念彌陀即天台「一念三千」，亦是「唯識無境」的展現。華嚴融攝方面，智旭引用賢首重視的《起信論》「始覺四行相」，說明眾生不了解「一念彌陀、體即法界」的本覺義，由不覺惑業流轉而始覺修行，從始覺返源，合於本覺，即「始覺合本」，或了解持名之修即法界性體，全性全修、全修在性，達「始本不二」，重要的是，在「始覺四行相」後加入「生佛不二」的判階，直接將淨土法門對接華嚴「性起、緣起」的圓教教義，以普賢之因地通於佛自證之果地，強調大悲萬行無不是彌陀與娑婆有緣的垂迹，此增上緣即是法界緣起。禪門融攝方面，以念佛即禪觀，說「心作心是」因此不勞觀想、不須參究念佛者是誰，只要執持一行三昧，念念相續，功夫純熟自然不假其他禪修方便，心開見性。

三者、智旭在淨土信願行的主張援引四悉檀為淨土教判，其用義在於彰顯淨土的普遍義，亦即西方凡聖同居土同具豎橫修證，普羅眾生從西方實有求生淨土的歡喜益入手，利根者從唯心實相的入理益修證，兩者皆得入彌陀願海。了解豎出凡聖同居土的困難，才體達西方凡聖同居土仗佛慈力、橫具三界四土的殊勝，了此方能以歡喜益深信淨土法門，依信發菩提心相應四十八願，依願導持名之行「一念相應一念佛、念念相應念念佛」，直登一生補處之入理益。

總之，智旭在《歙浦本》增加「增上緣即法界緣起」、「心作心是」、「西方是性具唯心土」、「一念識陰念念彌陀」、「悉檀益於信願行」之義理，其目的無非是將華嚴、禪宗、天台、唯識會歸淨土。從增訂文句的消文解義中發現，智旭隱晦地以「因緣、約教、本迹、觀心」四釋表達以上的義理，此種詮釋方法，既不影響「五重玄義」的架構，亦可以達到諸宗融攝會歸淨土的主張。

(二)「四釋消文」與成時的法界緣起側重

1.「四釋消文」與〈十要重刻序〉的理路

成時於文初就設定了何謂淨土法門之問答，〈十要重刻序〉云：

淨土法門者何？法界緣起也。何謂法界？吾人現前一念之心。……何謂法界緣起？聖凡皆此法界，非麤妙、無減增、不涉生死、不干迷悟，而悟順法界故出生二種涅槃，迷逆法界故妄現二種生死，迷逆生死，法界宛然。無奈眾生從未悟故終不能了，諸佛菩薩愍之，從一真法界起種種因緣，世出世間事類無算。一介螻蛄萬聖互援，神力既同慈心亦等，而眾生迷逆妄故受化不齊，於諸佛菩薩平等光中，有有緣無緣及緣中淺深久近之異，緣分差等化辨從違，若或無緣徒勞引領，此所謂法界緣起也。¹²⁰

淨土法門即法界緣起。法界即是一念之心，非能非所不得已強

¹²⁰ 《淨土十要》卷1，《卍續藏》冊61，頁641上-中。

名無相，無相非真無相，不得已強名為真。十方三世無相而真的一切諸法，「皆在我現前一念無相真心中炳然齊現，而皆以自心為體，非別有物心無相而真。」¹²¹ 隨與一塵即具足十方三世依正、色心、自他、凡聖等法，無非自心全體之用，少一塵則無一法可得。又何謂法界緣起？既然一微塵即不出法界之外，順逆真心所現起的涅槃與流轉亦不出法界，不增不減法界宛然，佛菩薩悲憫眾生未悟一真法界，徒增造作枉受惑業苦流轉生死，從一真法界起無緣慈同體悲，本真如以起用，稱法性以垂機，不論緣深緣淺，眾生受益不同，無不從此法界流出，無不還歸此法界。以上得知，成時以佛菩薩的大悲增上，施設種種方便之因緣救度眾生即是法界緣起。

類似智旭論述「現前一念心」的體性後，成時引用「因緣、約教、本迹、觀心」四釋展開淨土即法界緣起的教解行門，〈十要重刻序〉云：

先聖以四釋闡明而必以因緣居首，由緣匪一故教網弛張，由教無方故恩德貫徹，由恩不可窮盡故得消歸自己領納家珍。¹²²

天台祖師釋經論必以因緣釋為首，由於眾生根器有深有淺，應機納受法門不同，則有「藏、通、別、圓」的約教釋，雖是四門，其中能再開啟無邊法門，為實施權、開權顯實，開示悟入佛之知見，而有方便與實際兼具的本迹釋，雖然佛菩薩恩德垂迹、大悲無盡，眾生終究得付諸觀心實踐，自心領受本具的摩尼寶珠。

¹²¹ 參看《淨土十要》卷1，《卍續藏》冊61，頁641上。

¹²² 《卍續藏》冊61，頁641中。

此處成時引用「四釋消文」作為綱目，並非只是消《歙浦本》之文，而是承上接續「淨土法門即法界緣起」的命題，往下帶出教理與觀行法門。以下再分四點說明成時〈十要重刻序〉方法學之理路：一者、求生淨土為法界第一緣起（因緣釋）；二者、同居土不可思議的四土四判（約教釋）；三者、從增上緣顯發唯心自性（本迹釋）；四者、淨土持名的三大要（觀心釋）。

(1) 求生淨土為法界第一緣起

〈十要重刻序〉云：

求生淨土一法誠法界第一緣起矣。說者謂阿彌願勝駕越諸方，然諸佛願等子等心等，法性海中那容優劣，而千經萬論極口指歸樂邦。十方廣長同聲勸讚光壽者何哉？緣在故，緣何謂在？信也。何謂不在？不信也。¹²³

若法法平等，如何言及淨土法門是法界第一緣起？若不是，為何許多經論都勸生西方？這是因為彌陀與此土有緣，法門即能如理契機。信者即有緣，得生西方即入法界，所以稱淨土法門為法界第一緣起。由上，成時以彌陀與此土有緣，說明娑婆眾生修習淨土法門，正當其時，此是以因緣釋消解淨土法門實為法界第一緣起。

(2) 同居土不可思議的四土四判

〈十要重刻序〉云：

¹²³ 參看《卍續藏》冊61，頁641中-下。

又諸佛四土，上三土容有橫義，至同居土大都有豎無橫。唯極樂同居橫具四土，是故有情以凡夫而例一生補處國土，即緣生而顯稱性五塵佛身，因應化而見法身真常說法，從眾鳥而聞梵音深遠。¹²⁴

諸佛國有四種淨土各依「藏、通、別、圓」行人之修證淨穢之次第，分別入常寂光土、實報莊嚴土、方便有餘土、凡聖同居土，前三土有別接橫跨之義，如天台所云：入流之通教聖者能以八人地接圓初信、別初住；別教初住菩薩接圓教初信，¹²⁵然未入聖流的十方凡聖同居土之眾生，只能依聖道門次第修證。唯有西方凡聖同居土，仰仗彌陀願力為增上緣，緣生西方，即見應化身，復見報、法身，說常樂我淨，登一生補處菩薩位。這是法藏菩薩因地四十八願圓滿，果地成就極樂同居能橫具四土，法門勝異之處即在此。此依教判而言，會三土歸一土，會三乘入一乘。由上，成時由四土四教判的約教釋指出：西方雖有凡聖同居土、方便有餘土、實報莊嚴土及常寂光土四土之分，但凡聖同居土橫具上三土之教相，西方凡聖同居土猶為淨土法門殊勝中之殊勝。

(3) 從增上緣顯發唯心自性

〈十要重刻序〉云：

阿彌非有加於吾心也，吾心一念離絕故聖凡無在，
吾心萬法頓融故四土無在，吾心不屬時劫故十世剎
那無在，吾心不屬方隅故微塵剎海無在，吾何歎乎

¹²⁴ 參看《卍續藏》冊61，頁641下。

¹²⁵ 天台三別接。《妙法蓮華經玄義》卷2，《大正藏》冊33，頁702下）。

哉！特仗增上因緣一顯發之耳。……唯以現前一念無明業識之心，令其專稱阿彌陀佛名號，無間一心未有不親證親到者。¹²⁶

雖說一念心具足一切法故不增減，但開示通途豎入四土為方便，其實是為了顯凡聖同居土橫具的殊勝為實際。同樣地，開示凡聖聚會一處為方便，以凡夫例補處而言，則聖凡平等無別為實際。雖示現西方有四土為方便，以橫具四土而言，則萬法頓融，所以沒有四土之分別為實際。示以四門行人入四土而有三大阿僧祇的修證為方便，但往生西方淨土即圓證三不退，則沒有時劫限制為實際。示以往生極樂即入法界，入一即入一切，生西方淨土即圓證一念心能遍一切微塵剎海之實際。因此，一念哪裡有欠缺呢？只是仗著彌陀增上因緣，才顯發本具的真心，體證上述種種實際，都是透過現前一念無明業識的心，專稱阿彌陀佛名號，一心不間斷，沒有不親證親到十萬億佛土之外的極樂世界，而能頓透諸佛本迹。是以，成時以眾生之一念心性，實與如來無二無別，仗佛慈力往生淨土，以自性彌陀還度自心生死，無不透澈彌陀即是法界藏身。此謂以本迹釋詮釋彌陀之中道法身，迹本本迹、本本皆迹、迹迹是本，無始劫來互現無涯，得以教化眾生。

(4) 淨土持名的三大要

〈十要重刻序〉云：

淨土持名之法有三大要焉，一者、六字弘名念念之

¹²⁶ 《淨土十要》卷1，《卍續藏》冊61，頁642上-中。

間欣厭具足。……二者、叅禪必不可無淨土，為防退墮寧不寒心；淨土必不可入禪機，意見稍乘二門俱破；三者、一句彌陀非大徹不能全提，而最愚亦無少欠。儻有些子分別便成大法魔殃，只貴一心受持寧羨依稀解悟。乞兒若見小利急須吐棄無餘，棒打石人頭曝曝論實事。¹²⁷

成時總結淨土行門有三要點：一者、具足欣願，執持名號直至往生；二者、禪淨不必兼修，先修淨土者不需再參禪機，先修禪者則迴向淨土，其他亦復如是；三者、一句彌陀聖號即是法界，信願持名最可貴之處在於一心受持。此為消歸實踐，淨土法門貴在一心信願持名，實事求是，老實念佛。因此，成時以觀心釋指出淨土行門並無特別，眾生只要以信願持名彌陀聖號，無不往生西方淨土，成就圓滿佛果。

綜合言之，成時直接以「四釋闡明」引入因緣釋、約教釋、本迹釋、觀心釋為〈十要重刻序〉的詮釋方法，其中「因緣居首」以彌陀與娑婆眾生有大因緣，淨土法門實具法界第一緣起的殊勝；「教網弛張」指出教相的彰顯與否，攸關行人能否提綱挈領佛陀一代聖教；「恩德貫徹」指出如來成佛久遠實成，本迹皆不捨眾生；「消歸自己，領納家珍」則指圓理雖妙，猶待眾生的觀心實踐，才能圓滿中道法身。然透過「四釋消文」的鋪陳，正是為了說明淨土法門與娑婆有緣，仗佛慈力往生西方凡聖同居土，即能橫具上三土，一生補處，由此透澈諸佛從本垂迹、開迹顯本、廢迹立本之本懷。而此殊勝中之殊勝的法門，卻是透過淨土信願持名，只要老實念佛，無不往生極樂，得以圓滿佛果。

¹²⁷ 《淨土十要》卷1，《卍續藏》冊61，頁642下。

2. 〈十要重刻序〉法界緣起說的演變

智旭學有非常強烈的會通色彩，除了處理傳統台淨融合思想之外，《歙浦本》文句增訂的目的，無非是企圖融攝諸宗導歸極樂。如前文所探討，「五重玄義」的增刪只反應了部分天台與淨土義理，然大部分修改則隨文逐句地引用唯識、華嚴、淨土、天台、禪宗的思想。因此，成時引用「四釋消文」詮釋何謂淨土法門，應是著眼於《歙浦本》內文強調淨土法門為第一義，就彌陀與此土有因緣而可說悉檀益。以下再分成一念心詮釋的異同、法界緣起的側重、實事求是的工夫論等三點，歸納成時與智旭的詮釋異同：

(1) 一念心詮釋的異同

如同《歙浦本》以大乘經皆以中道實相為體，繼而以四句、三法辯證「一念心即實相」；〈十要重刻序〉則以「一念心即法界」論述一念無相無不相，皆是以心為體所顯現一切法，不得已強名為「一念無相真心」¹²⁸，說明一切諸法不出於心外，隨舉一塵皆屬法界。本文認為智旭對於理體與心性之間的表述仍有兼容二者的傾向，相較於成時「皆以自心為體」、「罔非自心之全體大用」¹²⁹，「攝色入心」的側重有相當濃厚的從體起用的華嚴思想。然這並不背離智旭的兼容主張，從《宗論》的實相有諸多異名之引文：「有名異實同者，如台宗謂之一心三觀，賢首謂之一真法界，相宗謂之勝義唯識，禪宗謂之向上一

¹²⁸ 參看《淨土十要》卷1，《卍續藏》冊61，頁641上。

¹²⁹ 《卍續藏》冊61，頁641上。

著，未始少異也。」¹³⁰如同天台宗以空假中三者如伊字三目，不縱不橫、相即互具辯證中道實相；華嚴宗以一總相大法界為體，心從一真法界體能起種種妙用；法相宗轉依阿賴耶識之雜染種子盡，唯識真如之清淨種子方得現行；禪宗離言絕句於一事中表無相無不相。性宗之間、乃至性相之間，第一義有諸多異名，智旭將之皆視為「未始少異」。如此，成時的一念心詮釋內涵，仍應視為智旭學的一環。

(2) 法界緣起的側重

《歙浦本》相當強調彌陀與此土有緣，並且廣引諸宗義理同入淨土，如：彌陀大悲增上即法界緣起；心作心是，此之法門全在了他即自；帶業往生橫出三界，同居橫具四土。然而成時為何傾向華嚴的說法？本文提出另一種看法：從《淨土聖賢錄》關於成時的記載：「年二十八出家，於禪教二宗，參訪略徧，及見蕩益法師，遂終身依止。」¹³¹以及〈裂網疏自跋〉云：「至於性相關頭，種種問辯，則戒子堅密時公之啟予者多矣。」¹³²兩文證說明成時依止智旭之前，已遍參禪教二宗，又依《起信疏》之跋文，成時對於《起信論》性相之間的融攝問題給予智旭相當的啟發。由此，成時對於華嚴學應當在依止之前已有相當成就，況且〈十要重刻序〉引用「無不從此法界流，無不還歸此法界」¹³³，選擇以賢首宗的說法為契入，有其理路。

¹³⁰ 《宗論》卷4，《嘉興藏》冊36，頁332中。

¹³¹ 《淨土聖賢錄》卷6，《卍續藏》冊78，頁275下。

¹³² 《宗論》卷7，《嘉興藏》冊36，頁379中。

¹³³ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷1，《大正藏》冊36，頁7中。

(3) 實事求是的工夫論

「棒打石人頭曝曝論實事」的俚語引用，說明成時特別點出淨土行門並無特別，貴在一心持名，專修淨業。由此節略之結語，可見成時更強調實踐行門的重要性。

總而言之，〈十要重刻序〉與《歙浦本》的增訂側重大致一致（如表三），相較智旭傾向諸宗融攝，成時著重華嚴法界緣起，反而是傳統天台三法辯證中道的論述，不見成時有進一步的著墨，這也許是智旭以「理具事造、現前一念」會通「從體起用、唯一真心」所使然。此外，智旭晚年是否有「攝末歸本」的看法，進而影響成時，則需另譬專文討論，此處不再深入。

表三、《歙浦本》、〈十要重刻序〉義理詮釋與「四釋消文」對照表

宗派	《歙浦本》增訂文句之義理	〈十要重刻序〉文句之義理	四釋消文
天台	一念心即實相	一念心即法界	本迹釋
唯識	六識陰、 等無間、 一念、念念	一念無明業識之心、 無間一心	觀心釋
華嚴	法界緣起、 生佛不二、 始覺四行相	求生淨土為法界第一緣起	因緣釋
禪宗	心作心是	-	-
淨土	四悉檀、 性具唯心土、 橫具三界四土、 一生補處、 果覺全體授與濁惡眾生	橫具三界四土、 一生補處	約教釋

五、結論

智旭學有一定的複雜性，從《草堂本》到《歙浦本》的文句更動，其帶有強烈的會通諸宗義理，進而導歸淨土的企圖。在教理上，智旭透過融攝諸宗義理，輝映圓教圓融不捨諸法的特質，一色一香無非中道，法法皆圓、當體即是，藉此彰顯《彌陀經》的圓頓教義；在行持上，以四悉檀益普勸以信願持名為實踐方法，《歙浦本》開演的重要改變，實本著悲憫末法眾生，兼收利鈍為之提供一盞解脫明燈。

根據本文的研究發現，《歙浦本》增引文句所展現的義理含括天台、華嚴、唯識、禪門、淨土五大宗派的融攝，共分三大部分、五方面如下：一者、在天台心識觀方面，對於宋代色具三千、攝色入心的論證，智旭以理體與心性混用的觀點，雙收天台山外、山家而有主張色心不二的唯心實相之傾向；二者、在諸宗融攝方面，(1)攝相歸性的唯識融攝，智旭引入同重妄心觀的唯識學，從「一界十如」之五位百法事相、「十界互具的百界千如」之理具，擴及到三世間「理具事造」之三千諸法實相，透過等無間及六識陰之念念相續彌陀聖號，其實正是從「唯識無境」到「一念三千」的展現；(2)法界緣起的華嚴融攝，《起信論》有相當濃厚「從體起用」的真心思想，智旭引用了「始覺四行相」，並於其後加入「生佛不二」的判階，「增上緣即法界緣起」的主張會通賢宗「性起、緣起」，亦是以「遮那本源」彰顯淨土圓頓義；(3)念佛即禪觀的禪門融攝，智旭以「心作心是」，欲明心見性，不勞觀想、無須參究，持續以「一行三昧」的修證方式，久之自然純熟，不假方便自得心開；三者、在性具唯心的淨土融攝，智旭以西方淨土為性具唯心土，

然眾生心不信「西方實有」仍無法成就，他引入四悉檀為淨土另類的教判，並以歡喜益解釋唯有西方的凡聖同居土才有豎橫兼具之殊勝，了此得以起信、發菩提願、行持名行。

此外，在天台釋經論的傳統下，《草堂本》與《歙浦本》皆以「五重玄義」提綱挈領《彌陀經》之要義，又《歙浦本》隱晦地、有意圖地，以「四釋消文」逐文點出智旭獨特的融合色彩。「五重玄義」玄旨之修訂，目的在於架構出性具唯心的西方淨土學；「四釋消文」疏釋之增刪，則意在會諸宗歸淨土於本經之始末。然成時注意到此一改變，他直接在〈十要重刻序〉文中，提出「先聖以四釋闡明，而必以因緣居首」，並以彌陀與此娑婆有緣的論點，展開淨土法門即法界緣起的主張。此一改變，本文認為與成時依止智旭之前，遍訪教禪二宗、熟稔華嚴學有相當大的關係。對於色心的看法，成時有以心為體、從體起用的華嚴色彩，但卻少了三法辯證的天台手法，但這並不能說其背離了智旭學，因為智旭主張是兼容並蓄的。再者，「現前一念無明業識之心，令其專稱阿彌陀佛名號，無間一心未有不親證親到者。」觀心實踐的強調，可以發現成時對於實事求是的工夫論之重視。

(收稿日期：民國109年12月1日；結審日期：民國110年3月1日)

引用文獻

一、原典文獻

1. 劉宋·曇良耶舍譯，《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》冊12。
2. 姚秦·鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》，《大正藏》冊12。
3. 北周·闍那耶舍譯，《大乘同性經》，《大正藏》冊16。
4. 龍樹造，姚秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊25。
5. 龍樹造，姚秦·鳩摩羅什譯，《十住毗婆沙論》，《大正藏》冊26。
6. 護法等菩薩造，唐·玄奘譯，《成唯識論》，《大正藏》冊31。
7. 梁·真諦譯，《大乘起信論》，《大正藏》冊32。
8. 隋·智顛說，《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊33。
9. 唐·湛然述，《法華玄義釋籤》，《大正藏》冊33。
10. 唐·法藏述，《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊35。
11. 唐·澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊36。
12. 宋·知禮述，《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》，《大正藏》冊37。
13. 隋·智顛說，《佛說觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊37。
14. 唐·善導集記，《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊37。
15. 明·智旭解，《佛說阿彌陀經要解》，《大正藏》冊37。
16. 明·智旭述，《大乘起信論裂網疏》，《大正藏》冊44。
17. 唐·法藏述，《華嚴經旨歸》，《大正藏》冊45。
18. 隋·智顛說，《摩訶止觀》，《大正藏》冊46。
19. 唐·湛然述，《十不二門》，《大正藏》冊46。

20. 唐·湛然述，《金剛錍》，《大正藏》冊46。
21. 唐·道綽撰，《安樂集》，《大正藏》冊47。
22. 宋·志磐撰，《佛祖統記》，《大正藏》冊49。
23. 唐·李通玄造論，志寧釐經合論，《大方廣佛新華嚴經合論》，《卍續藏》冊4。
24. 明·智旭述，《占察善惡業報經玄義》，《卍續藏》冊21。
25. 明·智旭述，《占察善惡業報經義疏》，《卍續藏》冊21。
26. 明·智旭選定，成時節要，《淨土十要》，《卍續藏》冊61。
27. 清·彭希涑述，《淨土聖賢錄》，《卍續藏》冊78。
28. 明·智旭著，成時編輯，《靈峰蕩益大師宗論》，《嘉興藏》冊36。

二、近代論著

(一) 專書及論文集

1. 陳英善，《天台性具思想》，台北：東大圖書，1997年8月。
2. 黃國清，〈明末蕩益智旭的唯識思想〉，釋光泉編，《唯識研究》第4輯，北京：中國社會科學出版社，2016年9月。
3. 釋智旭，《蕩益大師全集》，台北：法輪佛經流通社，2014年1月。
4. 釋圓瑛，《彌陀要解講義》，台北：佛陀教育基金會，2003年8月。
5. 釋聖嚴，《明末中國佛教之研究》，台北：法鼓文化，2009年12月。

(二) 期刊論文

1. 李治華，〈智儼的緣起思想——從唯心到法界緣起〉，「華嚴

專宗國際學術研討會」，2017年4月。

2. 陳英善，〈從湛然《十不二門》論天台思想之發展演變〉，《中華佛學學報》第9期，1996年7月。
3. 陳英善，〈蕩益智旭思想的特質及其定位問題〉，《中國文哲研究集刊》第8期，1996年3月。
4. 郭朝順，〈智顛「四意消文」的解經方法論〉，《華梵人文學報》第1期，2003年7月。
5. 郭朝順，〈論天台、華嚴觀心思想之交涉與轉變——以《華嚴經》及《大乘起信論》的詮釋為中心〉，《法鼓佛學學報》第10期，2012年6月。
6. 楊維中，〈幽溪傳燈嫡孫天溪受登行歷考述——明清時期天台宗“桐溪法系”考述之二〉，《西南民族大學學報：人文社會科學版》第5期，2017年5月。
7. 董平，〈論宋代天台山家山外之爭〉，《普門學報》第3期，2001年5月。
8. 釋悟殷，〈記《中國佛教史略》之特見——真空妙有與真常唯心〉，「印順長老與人間佛教」海峽兩岸學術研討會」，2004年4月。