

特約稿

蕩益智旭唯識學發隱

龔鵬程

北京師範大學特聘教授

提 要

對於晚明思潮，學界大抵視為變革期。強調王學是程朱理學的反動，申張個我意識的文學和藝術又是儒學的反動，重視情欲則是講性理的反動等等。這種斷裂的、分異的歷史觀與個我意識，我以為乃現代觀念之投射，非晚明之實況。當時思潮的趨向，應是融合而非分異，不僅講三教融合，在三教內部也存在著融合的動向。本文以當時高僧蕩益智旭為例，說明這一點。

論晚明佛教，又有一傾向，即泛說其為禪，或以禪為大背景去看當時佛教及儒佛關係。不知晚明佛教甚為複雜，天台、淨土、禪、律，各有名宿，且多朝綜合的路子在走。智旭法師就是個重要的例子。他修禪、持律、宏天台、闡淨土，閱藏知津，甚至還注解過周易。他如何綜攝會通諸宗，大堪深究。

但本文並不就智旭上述各方面說。晚明佛學，雖然研究者極少，但已有一些文章道及了智旭在天台、淨土、律學等方面的貢獻，故本文專就其唯識學申論之。

唯識慈恩一宗，在窺基圓測之後，幾成絕學，晚明始復振興，智旭即為其中堅。然彼於慈恩宗旨，並不盡遵舊蹊，融合性相、法要觀心，勝義別有所在。本文略探其理論結構和立說之因緣，以供治史者參考。

關鍵詞：晚明 智旭 唯識學 佛學 禪 天台



特約稿

蕩益智旭唯識學發隱

龔鵬程

北京師範大學特聘教授

一、複雜的歷史形象

智旭（1599-1655）號稱明末四大僧之一，學問至為博雅，但定位甚難。淨土宗尊他為蓮宗九祖，天台宗則視他為最後的大師，近人弘一法師撰《蕩益大師年譜》，卻特別強調他在律學方面的貢獻。

據弘一云：智旭廿四歲出家，廿五歲拜見幽溪尊者，但當時「正墮禪病，未領片益」。廿六歲，甫受菩薩戒，即發心看《律藏》。廿七歲，閱《律藏》一遍，方知舉世積偽。錄《毗尼事義要略》，又寄剃度師書，痛陳正法衰替，戒律不明。三十歲，第二次閱《律藏》，成《毗尼事義集要》四卷，並刺舌血書大乘經律。三十一歲，為同學講四分戒本。又至金陵，「盡諳宗門近時流弊，乃決意弘律」，唯自謂「三業未淨，謬有知律之名」。三十二歲，「見聞諸律堂，亦無一處如法者」，故為諸友細講《毗尼事義集要》，並添初後二集。又擬注《梵網經》。至三十五歲，仍講《毗尼》，且「自念再三翻譯律藏，深知時弊多端，不忍隨俗淆訛」。三十九歲，述《梵網合注》。五十歲，自言：「吾昔年念念思復比丘戒法」。五十二歲，有心學律者十餘人，請大師重講《毗尼》，乃重治其書。五十七歲卒，遺著有《梵網合注》八卷，後附〈學戒法〉〈授戒法〉〈梵網懺法問辨〉共一卷；《優婆塞戒經受戒品箋要》一卷；《戒本



經箋要》一卷；《毗尼集要》十七卷；《大小持戒捷度略釋》一卷；《五戒相行經略解》一卷；《沙彌戒要》一卷等等。

依弘一法師這樣的描述，智旭顯然就應屬於律宗或是對律學深具其貢獻之人，其人之心願，也有一大部分寄託在律戒復振上。因此，弘一法師說：「時人以耳為目，皆云大師獨弘台宗，謬矣謬矣！」

一位智旭，而或以為是淨土，或謂其弘闡律學，或指其為台宗。何以如此？一是智旭本人的因素。智旭出家，是蓄疑以往，求解疑惑。故於佛教整體義理儀制，靡不銳意求索，以期證解。他是極少數通讀過大小乘經律論，且讀了好幾遍的人。如此用心、如此勤苦，適足以見其求索之殷切。這樣的人，由於通貫整個佛教，因而也就很難以某一宗派來限定他。且不說後人拿宗派之見去看他，往往不得要領，就是他自己也常搞不清楚其位置究竟應該放在哪兒。

他三十三歲時，曾作四鬮問佛，問自己應該宗哪一派，一曰宗賢首，二曰宗天台，三曰宗慈恩，四曰自立宗。結果拈得天台鬮，於是究心天台。這真是一件又嚴肅又好笑的事。平生宗趣大事，居然以拈鬮來決定，豈非兒戲？但若不是他自己徬徨難定，又怎會在佛前求鬮？此即可看出他心理上的迷惘。就其學問之博而言，泛濫旁沛，究竟該歸宗何處，確實抉擇為難。以宗教方式，請佛陀代為裁定，固然是一種法子，但事實上，專宗一家，又與他博涉全體佛教義海的情況不符，以至台宗一家雖是佛陀所定，畢竟難以令其安身立命於斯。故而智旭又總不肯為台家子孫，只說自己是私淑天台，並說：「私淑台宗，不敢冒認法派，誠恐著述偶有出入，反招山外背宗之誚」「置弟門外，不妨稱為功臣。收弟室中，不免為逆子，知我罪我，聽之而已」（〈復松溪法主書〉）。對於自己不能盡守天台矩矱，他是十分自知的。這樣一個人物，說他是台宗，就與將他斷為淨土或律宗相同，都只能是各得一偏，且必不合乎實際。智旭復生，亦必不首肯也。

另一個原因，則是觀者論者的因素。對一位歷史人物，觀者論者各以自己的眼光去看他，仁者見之謂仁，智者見之謂智，乃是歷史認知活動中常有的情況。詮釋者各據其「先見」以觀人論世，自然是「物物皆著我之色彩」。何況有些論者還要借著論述古人古事來申張自己當下的主張，於是述古之作，看起來倒像是自己在吐其塊壘。



如弘一法師鉤稽智旭生平，特別注意其與律宗之關係，一再描述智旭痛陳正法衰替，戒律不行，欲弘律以救宗門流弊。這豈不是因為那恰好就是弘一自己的見解與宏願嗎？他藉著描述智旭，同時也就在闡揚自己的主張。因此我們看《蕩益大師年譜》時，既看到了蕩益智旭的生平與志業，同時也聽到了弘一法師的心聲。^①

現在，我也要來說說智旭。可是我要說的智旭，既非禪，亦非淨，也不是律，更不是天台，而是他拈鬮求佛啟示時所列的另一個宗派：慈恩宗。他在四十九歲時曾作《唯識心要》十卷，《相宗八要直解》八卷。可見早年把慈恩宗列為平生宗趣的一個選項，雖未蒙佛祖許可，他自己卻仍念念不忘，仍要對之述要鉤玄一番。而此一闡發唯識宗旨的舉動，與其具體釋解內容，歷來學界與教界皆尚少注意，故值得略做介紹，以見智旭之學非一宗一派所能囿，其實走的是個大綜合的整體性佛教義理路向。

智旭在唯識學方面的重要著作，是《唯識心要》與《相宗八要直解》等，尤以前者為要，全名《成唯識論觀心法要》，凡十卷，乃是對《成唯識論》的疏解。這種疏解，實與弘一法師作《蕩益大師年譜》相似，也是藉著疏釋古人之言論，來表達自己的見解，既申張了慈恩宗，又體現了他的態度。^②

二、唯識復興的時代

佛教的空有兩宗，即中觀與瑜伽行兩派。傳入中國後，瑜伽一系的地論師分為南道派與北道派。南道派以真如法性生一切法，北道派以黎耶識生一切法，彼此爭鬭。南道又分四宗，北道又分五宗。至梁陳之際，復有據《攝大乘論》而說之攝論師一派，

① 當代論智旭者，除弘一外，以聖嚴法師用力最勤，其博士論文《明末中國佛教の研究》，題目雖大，實僅以智旭為主。然其論智旭，強調他是以參禪始，歸宿則在淨土。云彼二十二歲時即「專志念佛」，廿八歲大病，乃以參禪工夫求生淨土。三十一歲拜見無異元來，知禪門流弊，棄禪修淨。四十七歲時，自稱念念求西方。這種強調，與弘一相似，既都只是側重智旭的某一面。

② 今《卍續藏》所收智旭唯識學著作有《成唯識論觀心法要》《唯識三十論直解》《萬法明門論直解》《觀所緣緣論直解》《觀所緣緣論釋直解》《因明入正理論直解》《唐奘師真唯識量略解》《八識規矩直解》八種，除第一種外，均為一卷。



立第九識，以第八識阿黎耶為妄，第九識阿摩耶識為真，紛紜不定。於是玄奘西行求法，欲以佛學本來面目，定群言之是非。歸來後除譯經外，依其在印度所得，發展成慈恩宗，其主要論說，具見於《成唯識論》。一般認為這是最原汁原味的印度佛學。但也因太原汁原味，未能與本土文化結合，故數傳而絕，須待清末才又再復興。

大部分佛教史都是如此描述的，清末民初人講唯識，也自負是興復千餘年來之絕學，以繼玄奘未竟之業。而其實唯識雖中衰，卻也不是千餘年間真無嗣音。在唐到晚清中間，就還有一個晚明，是唯識學發展可觀的時代。據聖嚴法師《明末佛教研究》考證，明末講唯識者，有普泰、真界、正海、真可、德清、廣承、明昱、通潤、王肯堂、大真、大惠、廣益、智旭、王夫之等^③。其他恐怕還有許多，如黃宗羲的弟弟黃澤望，或智旭《成唯識論觀心法要》卷一序例所說的：

紹覺法師為之《音義》，一雨法師為之《集解》，宇泰居士為之《證義》，無不殫精竭思，極深研幾，……嗣有新伊法師為之《合響》，力陳五觀，籠罩諸家，以其尚未刊行流布，故僅獲染指，不克飽餐。^④

智旭曾批評這些對《成唯識論》的疏解：「諸家著述，貴在引證，以明可據。未免文義雜揉，不便初機」。但同一時代既有如此多人關注唯識，唯識亦足以稱盛矣。其中新伊法師最為重要，弘一法師《年譜》云智旭廿四歲「即與新伊法主相識，爾後為忘年交，幾三十年。自庚午歲始（三十二歲），每一聚首，輒曉夜盤桓佛法弗置。學人從大師遊者，皆全稟沙彌戒於法主」，可見二人關係深密。智旭唯識之學，不知傳自何人，或即與新伊法師切磋而來。新伊原有《成唯識論遺音合響》，智旭更作，不知

^③ 聖嚴法師：《明末佛教研究》（台北：東初出版社，1992）。

^④ 這是指紹覺廣承《成唯識論音義》、一雨通潤《成唯識論集解》、王肯堂《成唯識論證義》、新伊大真《成唯識論遺音合響》。新伊之書實未流傳，今收入《卍續藏》者，乃其弟子苕聖智素輯成之《成唯識論音響補遺》。另外，智旭〈重刻成唯識論目考錄序〉云：「萬曆初年，紫柏大師接寂音之道，盛讚此宗。爰有《俗詮》《證義》《集解》諸書，而紹法師《音義》為長。《音義》未全，故不流通。基法主續補成《疏》，亦頗簡要。惠法主謂《疏》多謬，復出此《自考錄》，述唯識學之傳承，可與《觀心法要》序例合觀。」



其宗旨是承是革。其書既未刊布，今亦不可究詰。然當時類此之例甚多，故研治唯識者雖夥，後世卻不甚知聞。加上《大藏經》缺收這一大批文獻，於是後人遂以為由唐至晚清，唯識之學中斷了千餘年，不知晚明正是中繼的一個小高峰。

三、唯識觀心之法門

智旭法師在這個晚明唯識學復興的浪潮中，講唯識而卻不盡依唯識舊蹊，這由他《成唯識論觀心法要》的書名上就可以看得出來。此書乃《成唯識論》之疏解，但特標觀心法要之名，即足以見宗旨。據其序例說：

萬法唯識，雖驅鳥（沙彌）亦能言之。逮深究旨歸，則耆宿尚多貿貿。此無他，依文解義，有教無觀故也。然觀心之法，實不在於教外。試觀十卷論文，何處不明心外無法？即心之法，是所觀境。了法唯心，非即能觀智乎？能觀智起，則二執空而真性現。所以若境、若教、若理、若行、若果，皆名唯識，而五位五觀一以貫之。

其後文又說自己這本書「不敢更衍繁文，只圖直明心觀」，顯見智旭此疏之目的，便是要強調觀心。為何他要如此強調？強調觀心之法，為何又要以疏釋《成唯識論》的方式為之？這是首先要了解的兩個問題。

第一個問題，涉及智旭對當時佛教環境的認識與批評。弘一法師《年譜》已反覆說過智旭盡諳「宗門近時流弊」，亦即對時人多宗禪悟、禪家又多流弊的狀況頗致不滿。據弘一法師說，智旭乃因此而欲從律學上救治之。此固為一端，然智旭救治時弊之法，非僅此一端。提倡「教」以矯禪門僅重觀之病，即是他努力的另一方向，故《教觀綱宗探義》云：「沒做工夫，不以教師，則盲修瞎練，未免行險徑，名之為殆，猶云思而不學也」。教，指名言文字經典。禪宗不立文字，直指心性，雖有直指之利，卻也有盲修瞎練、思而不學之病，故以「學」矯之。

智旭的言論看起來是公平的，思而不學固然不妥，學而不思，只讀文字，不解觀心，也一樣不好。可是，究其立言之情境，其說之目的並不是要各打五十大板，而是



以此先將禪宗掃開，說禪只有觀無教不好。然後說教下各宗，其實也有觀，只是歷來大家不注意，以致於讀各教之經典多未受益。因此現在我們就要注意教中之觀，知觀教不可分。前面引文說：「觀心之法，實不在於教外」或「耆宿尚多質質。此無他，依文解義，有教無觀故也」云云，都顯示著這個意思。另外如〈大佛頂經玄文後自序〉云：「痛觀末世，宗教分合，盡謂別傳實在教外，孰知教內自有真傳」，《教觀綱要》云：「佛祖之要，教觀而已矣。觀非教不正，教非觀不符，有教無觀則罔，有觀無教則殆」等，亦均是此意。^⑤

如此便將人拉回教下。而教下諸家，智旭特推天台，謂其教觀並重。這就是智旭常被人目為台宗大師的緣故。^⑥〈玄素開土結茅修正觀助緣疏〉曰：

惟台嶺一宗，始從智者、章安，中歷荊溪、四明諸老，近復得妙峰、幽溪諸大師，相繼而興。教觀雙舉，信法兩被，故能超賢首慈恩數教之觀道寥落；亦勝曹洞臨濟等宗之教法質質，東南一絲，信可繫佛法九鼎於不墜，末世津梁，捨此安從耶？

看這話，幾乎以天台為唯一教觀並舉之楷模。以智旭為天台宗師，還有什麼疑問？可是，這話也不能泥看。發言各當其機，智旭嘗言：「余二十三歲即苦志參禪，今輒自稱私淑天台者，深痛我禪門之病，非台宗不能救耳」（示如海，靈峰宗論，卷二之五）。其標舉天台，正為對治禪門之故，此其一。其次，「佛祖之要，教觀而已矣」，應是一個通則；但教應與觀並舉，「觀心之法，實不在教外」，若是通則，就不應只有天台一家具有這種性質，教下其他各家，也應該都要能符合這個命題，否則即不能說學佛就必須教觀雙舉。故智旭不說「教非觀不傳，觀非教不正」便罷，既要如此說，理論上便不能自我設限於天台一家，疏解《成唯識論》，且強調唯識亦有觀心之法，即緣於此一邏輯。

^⑤ 聖嚴《明末佛教研究》第三章第三節，說智旭之所以「捨繁從簡，捨文義而重觀行」，是因當時唯識久成絕學，古疏多缺，能採用的資料不足，故不得不如此不重資料而重實用。誤。

^⑥ 聖嚴上引書第三章第四節說智旭與紹覺、大惠、大真等均屬以天台一系之解釋唯識學者，智旭不僅釋經論均依天台方法，其唯識觀心法門，亦本天台。這也是錯的，詳下文。



依他看，唯識之觀，過去並無人強調，但那恰是昔人不明唯識之故，即所謂有教無觀。同時，唯識不像天台一樣，特主觀法，因此人不易曉，而這又恰好是唯識之特點。序例說：

文字為觀照之門，若不句句消歸自己，則說食數寶，究竟何益？故標題曰：觀心法要，以此論成，立唯識道理，即是觀心法門，不同《法華》別主觀心釋也。法華廣明跡佛法，故須更約觀心。此論直詮眾生心法，但可開粗顯妙而已。——眾生妄識本妙，由我法兩執，所以成粗。但破兩執，便顯妙理。

也就是說唯識宗把萬法唯識的道理講清楚了，讀的人明白了一切妄識皆由於我執與法執，真心自性就朗顯了。這就是唯識之觀法，故不必另立觀法。此乃總說，然細釋之，則「立唯識道理，即觀心法門」還可分為五種觀：

一、遣虛存實觀。唯遮外境非有，即遣遍計之虛，識表內心不無，是在依圓之實也。二、捨濫留存觀。若論自證分轉成見相二分，則相分內境本是依他起性，不同外境之無。應云唯見唯相，今恐相分濫同所計外境，故但去唯識，即是捨濫留純也。三、攝末歸本觀。相見二分，皆依自證分起，今攝相見之末，歸於自證之本，故直云唯識，即是自證體也。四、隱劣顯勝觀。若論心王心所，各有四分，應云唯心心所，但心所劣、心王勝，心所不能為主，心王有自在義，舉王則能攝所，如舉帝王必有臣佐。故隱心所之劣，但顯心王之勝，直名為唯識也。五、遣相證性觀。相者依他起性，如幻事等。性者，圓成實性，即二空所顯真如，……當知唯識二字，即是遣相證性（卷一）。⑦

以上五種觀，第一第二「具遣凡外法我兩執，令達二空」，後三觀「為遣細微法執，令其深達法空」。合起來說，則是：「立唯識觀，斷障證果為宗，攝之只是二妙空觀」，

⑦ 卷七又云：「是中唯遮外境非有，識表心及心所非無，即遣虛存實觀。不云唯相唯見，而云唯識，即捨濫留純觀。不云唯二分而云唯識，即攝末歸本觀。不云唯心心所，而云唯識，即隱劣顯勝觀。無為即識實性，亦不離識，乃至如前文云：俗故相有別，真故相無別等，即遣相證性觀也」。



仍只是要人觀那個去除我執與法執之妄識的道理。

如此論觀，實與天台迥異。考天台之觀，並不只是觀，而是說「止觀」。止乃止寂禪定之意；觀則是智慧。觀之所以不只是一般的觀察、觀看、觀見，是因通過了止息散念，住心於內的禪定工夫，才能觀之思之而得智慧。故無止則無觀，無定則無慧，宋釋元照智者大師《修習止觀坐禪法要》時說：「考諸佛之修證，莫若止觀，天台大師靈山親承，承止觀也。大蘇妙悟，悟止觀也。三昧所修，修止觀也。縱辯所說，說止觀也。……捨止觀不足以明天台道、不足以議天台教」，即是此理。相較之下，智旭所描述的唯一觀，就只是觀而非止觀。^⑧

再者，天台的觀心，主要是觀當下一念心。智者大師《法華玄義》說：「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」（卷二）。這當下一念之心，乃是在世間與物相汨相盪的心，所以智者說它是識陰、是惑本，教人觀而刈去之，「須伐其根，如灸病得穴」（摩訶止觀，卷五）。爾後宋知禮云：「示觀門者，所謂捨外就內，簡色取心，不假別求他法為境，唯觀當念現今剎那最促最微，且近且要，何必棄茲妄念，別想真如？」（四明尊者教行錄，卷二），即本於智者觀識陰之說。山外各家反對知禮之說，以為中道之觀，應該既不只觀妄心，也不只照真心，而是觀真妄和合心。相較於此二者，智旭所描述的唯一觀法，遺虛存實、捨濫留存、攝末歸本、隱劣顯勝、遺相證性等，均是別想真如的，而卻也不是中道觀心。

我懷疑他這是由智者大師另一段論唯識的言論中發展來的，《唯識心要》卷七：

《宗鏡錄》曰：智者大師《淨名疏》中問云：「今依龍樹之學，何用天親之義？」答：「龍樹天親，豈不同入不二法門乎？今何取捨定執也？若分別界外，結惑生死及諸行名義，當細尋天親所作，若觀門，遺盪安心入道，何過龍樹？」若不先明識論，天親護法等剖析根塵，微細生死，又焉得依龍樹觀門遺盪？……若不先診候，察其病源，何以依方施其妙藥？

《宗鏡錄》所載智者大師語，以論萬法唯識屬諸天親，以說觀心法門屬諸龍樹。智旭

^⑧ 觀此，便知聖嚴謂智旭是「以《大乘起信論》與《大乘止觀法門》為中心的唯識學」，並不準確。



引之，是用以說明性相融通，不應分別。但依智者說，乃是二路同歸，皆入不二法門。依智者說，則是二者為先後之作用。學佛者應先明識論，再遣妄執，於是明了識論，亦是工夫之一部分，可與觀法結合。繼而又說知唯識理便是遣蕩、便是觀心，則是更進一步的發揮，與智者之意甚或這裡所說均不相同。其所謂五種唯識性，其實亦類似於龍樹遣蕩之觀。

四、通別兼圓的唯識

主張修道人應先明識論，再遣妄執，所以天親之學不可廢。如此說，便涉及了對唯識學地位的判定。

眾所周知：天台判教，以五味根機說、五時說、三教相說為主。五味根機說，謂佛經如牛乳，可分乳、酪、生酥、熟酥、醍醐五種味，眾生根機不同，可享用者也不同，又或人稟一味，或一人可歷五味。以經來說，《華嚴》為乳，《阿含》如酪，《方等》如生酥，《般若》如熟酥，《法華》如醍醐。五時說，謂佛陀說法，以時而畢，一為華嚴時，如日照高山，頓教；二鹿苑時，說阿含，漸教；三方等時，說由小入大，漸教；四般若時，漸教；五法華涅槃時，非漸非頓教。三教相，謂一頓二漸三不定。另外，智者大師又有四教義之說，云佛經教法可分藏、通、別、圓。《阿含》等小乘經論為藏；通，含《般若》《方等》；別，指《維摩詰經》等；圓，二諦中道，事理具足，如《華嚴》《涅槃》《法華》。三教為權，法華為實。

智旭私淑天台，故亦屢用此天台之判教法。但他其實甚少說五味根機，也少說五時，而且他既要推舉唯識，天台的判教便不適用，須要略做改造。卷七：

《大佛頂經》雖屬方等，然是純明圓理，故得出塵，而為菩薩。《成唯識論》雖亦大乘，然是帶通明別，故入無餘（涅槃）則無心智。即今所謂大自在宮，得菩提者，亦是帶名勝應身相。以劣唯闍浮勝須華藏，今寄淨居，乃是梵網千釋迦之一耳。《起信論》中亦同此意。理雖圓別，事猶帶通，權實相須，其旨非淺。聖意難測，但應仰信。



卷九又說：「成唯識教，以別接通，以通含別，亦兼含圓。唯其帶通方便，故須立五性差別；唯其詮別理，故不斷十重障，登十真如；唯其兼含圓理，故云真如與一切法非異非不異」。原先天台智者大師判教時，慈恩宗唯識學並未出現，故在天台判教中無其位置，可是依其理論，唯識只應列在方等時、通教類。且該宗又依論不依經而立，在天台判教體系中，也不容易安置。智旭卻於此巧說以為釋，云其理圓事通，或通於通別圓三教，權實相兼。

這是為唯識爭取地位的說法。猶如他在《大乘起信論裂網疏·自序》中斥華嚴判教以《成唯識論》為立相始教，《中論》為破相始教，《大乘起信論》為終教兼頓之不當，並將《起信論》和《成唯識論》聯貫起來說，謂：「《唯識》謂真如不受熏者，譬如波動之時，濕性不動，所以破定一之執，初未嘗言別有凝然真如也。然則《唯識》所謂真，故相無別，即《起信》一心真如門也。《唯識》所謂俗，故相有別，《起信》一心生滅門也」。對於一心開二門之解釋，以後再討論，今僅就其立言方式觀之，不是與前面引文相似嗎？把《成唯識論》跟《大佛頂經》《起信論》併起來，說它們都是圓教，其中若有不圓者，乃是權實相須、兼別帶通，對於抬高《成唯識論》之地位，立說實可謂善巧矣！

卷九又說：「如來有隨性巧說，亦名隨他意語，亦名為權。……如來有隨智妙說，亦名隨自意語，亦名為實。儒云：中人以上可以語上，中人以下不可以語上。應病與藥，權實並設。病去藥忘，權實俱泯，此可意知，不可言盡」。經典的不同，被他解釋為是權實之異。因病施藥，故不得不權，此意又見於《教觀綱要》所云：

因眾生病而設藥也。是思病重，為說三藏教；見思病輕，為說通教；無明病重，為說別教；無明病輕，為說圓教。

此喻乍看之下也沒什麼特別，但應注意：天台判教，五時五味三教四法，雖說是佛陀依人之根器不同而施，猶如因病設藥。可是因病不同，藥也就有了高下。病重則深，病輕則淺，故鹿苑時，為根機較淺的初學者說法，其說便淺，乃小乘說。方等時，為較高一層人講，就析小彈偏，恥小乘而入大乘。到般若時，則去大小二偏，顯諸法皆空。同理，藏教為初機人說，通教為一般人說，別教為菩薩說，圓教則只化最上利根



之人，故圓教之經典地位也最高，義理最為究竟。在這種判教觀底下，不僅病有深淺，教法亦有高低。智旭此說，卻不如此。

他乃是說：病不同故教不同，教法不同正顯示它針對的病不一樣，因此藥本身不應論高低，猶如人蔘鹿茸對於無病之人無用，不如飲水喝粥，可是不能因而就說人蔘鹿茸劣於稀飯開水。

智旭只是私淑天台的佛教學者，所以才能如此說，不像天台宗人說五時判教、開權顯實，其心中其實隱隱然都有宗派之見。講根器、說教法，實僅是為確立《法華經》為圓教、為經王張目。故五時四教，均有貶抑他宗他經，以獨崇本宗的意味。

同時，此說亦倒轉了天台的判教。對無明病輕者才說圓教，意思當然仍是圓教只為最上利根之人之意。但就藥來說，這藥性自然就不甚強烈了。反倒是治重病之藥，恐怕才是大藥、才需好藥。教法本身的高低，評價剛好要顛倒過來，如《成唯識論》裡面那些「權說」，那些「帶通兼別」的部分，便因此而特具價值，值得一般人聽受。圓教太圓太高，一般人反而無從把握，並不適宜做為修行入手工夫。

再者，從修行人之角度說，藏通別圓也可以不是指教法，更指修行者修持之境界。因藏通別圓四教既是對應人根器不同而來的不同教法，人在修行歷程中，根器即產生了變化，故應機之教、所證之理亦必不同。此是因修而見藏通別圓四境也。卷九：

由聞唯識性相而生信解，乃發無上大菩提心。……從此熾然修集菩提資糧。資糧漸積，信解益深，即是觀行相似二位也。以定慧力加行決擇，伏除二取而引真見，即相似後心也。信解之時，先信解相隨，……既通達矣，即以所見真俗妙理數數修習，淨除習氣，即分證位也。習氣盡時，出障圓明，即究竟位也。約性則始終平等，約修則五位不同。然此五位，義兼通別，亦復含圓。……若乾慧名資糧，性地名加行，見地名通達、薄地以上名修習、佛地名究竟者，通教位也。若十信十住十行十向名資糧，十向後心名加行，初歡喜地名通達，十地等覺名修習，妙覺名究竟者，別教位也。若五品十信名資糧，十信後心名加行，初發心住名通達，住行向地等覺皆名修習，妙覺名究竟者，圓教位也。

五位，就是修行者修持所到的境地，由聞唯識而生信解，由信解而通達，由通達而分



證，由分證而究竟，是五層境界，名為五位。故云：「約修則五位不同」，因修行者有此五位之殊，相對應地也就有藏通別圓各種教法與之相應的位，此即通教位、別教位、圓教位。這些教法由於均是從修行者說，所以又並不是隔斷的、孤立的。沒有誰永遠在分證位而不能達到究竟位，故又曰：

今資糧位中不立住行向名，故非純約別教。修行位中具列歡喜地等十名，故非純約通教。又歡喜地，頓斷分別我法二執，若唯別教，不應到此方斷我執。若為通教，不應能破法執無明。故知是通含別、別接通也。然設非圓教妙覺，胡能究竟明了唯識性相，盡未來時化度含識？故云亦復含圓。

這種講法十分特殊，通別圓三者事實上業已打通，兼通含圓，既是《成唯識論》的性質，也成了修行人的原理，因此他反覆以此為《成唯識論》辯護道：

大乘種性之人，先信解此唯識理，已發起深固大菩提心，於資糧加行位中，強觀諸法，皆悉無性。令二空觀漸熏漸著，乃至通達位中，頓漸分別二障種子，方實觸證真如法界之理，遍於五位百法無所不在。故遂能得百法明門，於彼一法中具證真如無所不遍之性。……由此位，初證真如本遍之體，獨得遍行之名，以後諸位不過隨德立稱，更無有二如也，……故云初地具足一切諸地功德（卷九）。

初地人只是信解唯識理、發起菩提心，可是依智旭看，一切後來的修行果位，均由此而來，所以他特別看重這一段，說初地具足一切諸地功德。正因這一段（信解唯識理、發起菩提心）如此重要，故而《成唯識論》不可廢。卷九另一段話說：

問曰：「留煩惱障助願受生，屬何教義？」答曰：「此意不可粗浮輒判，何以言之？若藏教事度，三祇伏惑，總未先斷異生性障。若通教見地，菩薩所斷異生性障，與二乘同，曾無斷所知障之義。至菩薩地，正使斷盡扶習潤生，復無留惑種義。若別教登地，但斷所知障種，更無留煩惱義。圓教尤不必言。今約語言，則是通含於別，別入於通。若推意旨，則是密顯圓宗。……」。問曰：



「何不直言初地分得一身無量身，所謂中道，應本猶如月印千江，乃云留煩惱障助願受生耶？」答曰：「若是，則為別含於圓，圓入於別。非復別入於通，通含別圓之義矣。」問曰：「直說別圓二教，有何不可？何必帶通方便耶？」答曰：「眾生未堪徑聞別圓，安得不帶通方便？是故化法四教，併是如來權實妙智，應機施設，何容偏廢？何容偏執？此《論》與《瑜珈論》位同《方等》，正破小乘法執，旁破凡外我執。若廢通教方便，則小機絕分，曷由引入別圓耶？」

此處三問三答。第一二問，是說初地具足一切諸地功德，但畢竟仍在初地，所以《成唯識論》說：「修道位不斷煩惱，將成佛時方頓斷」。質疑者覺得強調煩惱障未除，不如直講初地具足一切諸地功德。智旭當然也講初地分得一身無量身，但他同時也要強調此說仍是兼通含圓的。後一問，則是質疑為何一定要說通教，直入別圓不是更好嗎？智旭才點出他這番理論與判教問題中如何安立《成唯識論》有關。他不反對天台宗將《方等》，及與之類等的《成唯識論》判為通教，但他認為其通是通含於別，且密顯圓教的。這幾段文字都很長，反覆析辯，適足以見其宗趣。

五、以漸修矯治禪弊

其宗趣，便是前文所說：對禪宗流弊之矯正。由今日所存文獻來看，晚明實乃禪宗大盛之時，自萬曆元年（一五七三）到明亡（一六六〇）數十年間，所出禪史、語錄、輯本、注釋、編撰，凡五十種，達三八六卷，比歷史上任何一個時期都多。且不僅著作多，著名的禪師和居士也甚多。因此看起來確乎極一時之盛。可是從當時人著作中感覺到的，卻又截然相反，普遍對此禪風流行之景況，感到憂慮，智旭即其中代表人物。他提倡「教」以矯禪門只重「觀」之弊，繼而說教下本亦有觀，唯識之觀，遣相證性，俱詳前文。他又說聞唯識理、發菩提心，便可精進以達究竟。以此為《成唯識論》爭地位固然是個原因，但他之所以如此說，亦表明了他的修行觀根本不同於禪宗。他藉《成唯識論》來闡發的這一套修行理論，即是要對治禪宗的。

智旭當時，曹洞臨濟兩宗激烈爭論法脈，智旭就不贊成，說：「大迦葉、目犍連



等皆俗氏也。阿難陀、莎伽陀、阿那律等，皆俗名也。出家證果，當時咸以此稱之，後世亦以此傳之，然則別命法名，已非律制矣，況法派乎？」（靈峰宗論·卷五·法派稱呼論）「謂之見之聞之則可，謂以是相傳，可乎哉？」（同上·儒釋宗傳竊議）不贊成禪家講法脈心傳。但這些批評尚非探本之說。探本者，謂其根本反對禪宗講頓悟也。《唯識心要》卷十有跋語云：

一心實相，悉是諸法。諸法所生，皆從現行善惡熏習，第八識含藏種子為因，發起染淨差別報應為果。若不細微剖析，問答抉疑，何由到一心總別之源、徹八識性相之際？古德謂提綱意在張網，不可去網存綱。……故知理事雙明，方通圓旨，教觀齊運，始達一乘。又云：若不因教所指，何由得識自心？設不因教發明，亦須憑教印可。若不然者，皆成自然外道、闇證禪師。

跋與序之功能類似，均有總括全書的意思。此處先是說唯識學辨析心法，可以讓人真正明白性相。再則說此種辨析非常重要，不通過它，逕去講圓說悟，就只是外道或闇證禪師。話語中，完全不承認禪家所謂的明心見性、自悟自知。卷十又藉《成論》說：

此初家答也。雖似有理而實籠統，無有的義。近時宗門及圓頓教，多墮此見。

理講得高、講的圓，在智旭看，恰好就是缺乏一番「細微剖析，問答抉疑」之力，故含混籠統，而且缺少教之發明與印證。奢言頓悟者，不但遺事去教，亦於唯識之理頗未通達。而廢修言悟，尤為他所不滿，卷九：

問曰：「上根之人，直達空有，皆不可得。當下安住唯識真勝義理，何須如此次第修習？」答曰：「汝今空有皆不可得六字，便是所取之名。妄謂我能直達，便是能取之識。煖位止觀尚未夢見，而言安住唯識勝義，夢語刀刀，此之謂也。汝若實證唯識性者，必應頓了唯識之相。如六祖雖不識字，然於性相宗旨，無不通達。觀彼轉識成智八句偈義，何等透徹？乃至《法華》、《涅槃》諸經，一入耳根，便達奧義，豈似今人妄稱悟道，乃於教法粗疎鹵莽者哉？」

也就是說，六祖之悟，實與他精熟通達於教法有關。呼應前面引文所說「若不因教所



指，何由得識自心；設不因教發明，亦須憑教印可」。講這些話目的都在勸人勿貪圖禪宗那種頓悟，一超直入如來地的便捷法門，老老實實深入教法、次第修行。

他所說的次第修行，具體言之，即前文所引「由唯識性相而生信解」論五位那一大段。卷七又以九定為說，云：

凡佛弟子，欲修滅盡定者，必依次第而修。謂先以覺觀淨除欲染，離生喜樂而入初禪，次以內淨捨離覺觀定生喜樂而入二禪。次更捨喜動喜離喜妙樂而入三禪。次更雙亡苦樂，捨念清淨而入四禪。次更滅色緣空，入無邊空處定，次更滅空緣識，入無邊四處定。次更滅識緣無所有，入無所處定。次更滅無所有，緣於非想非非想處入非想非非想定。次後了知此種極微細想，仍是有漏有為，即依此定，遊觀寂滅真無我理，伏藏第六心王心所，并伏第七識中俱生我執，令不現行，乃入此滅盡定。是故九次第定，此居最後。

四禪四空再加一滅盡定，凡九次第定。另有一無想定，亦用四禪四空為釋，云：「三禪以下想粗難斷，四空滅色存心，無想滅心存色」，也是次第修行的辦法。綜合起來，又云：

三乘聖者，或於初果位中，以根本智先證我空；或於初歡喜地，以根本智先證我法二空。然後隨彼二空之後得智，漸次伏滅三界思惑至都盡位，乃入此微妙定。是中二乘以我空後得智引發此定，但伏第七識中微細我執。故雖身心度百千劫，如彈指頃，不能現諸威儀，以未達法空故。菩薩以二空後得智引發此定，勇伏第七識中微細法執，故能不起滅定，現諸威儀，以得法自在故（卷七）

整個修行工夫，都在漸次如何如何中說。其意略謂人須先斷下四地惑，後生上五地中。由欲界五趣雜居地，到初禪離生喜樂地，再到二禪定生喜樂地，三禪離喜妙樂地，四禪捨念清淨地、空處地、識處地、無所有處地、非非想處地。如此便可頓斷下九地之末那相應俱生惑。前六識之俱生煩惱可盡，但第七識中俱生煩惱，其相微細，須再至此微妙定中才能得法自在，此即所謂三界九地種子漸漸斷盡之說。三界九地漸斷之後仍非究竟，尚須再修，其工夫之難，顯然與禪家「一超直入如來地」迥異。



但他這樣的講法，理論內部不是沒有問題的，因此卷十另做了一番解釋：

難曰：「有為之法，可有數量。真如即非有為，安得有十？」釋曰：「但隨勝德，假立十名，其實無差別也。」難曰：「真如既無差別，則初地已證無差別性，名為遍行真如，何須設立後九？若初地所證不及後九，何名遍行？若初地所證已即後九，何須再證？」

這裡的詰難，是針對智旭的論點說的，骨子裡便是頓悟說對漸修說的批評。因為智旭本來就曾說過：信解唯識理，發起菩提心，「由此位，初證真如本遍之體，獨得遍行之名，以後諸位，不過隨德立稱，更無有二如也。故云初地具足一切諸地功德」（卷九）。既然初地發心，已證真如，那不就是頓悟了嗎？此後修行，難道還另有一個真如可證？對此詰難，智旭的回答是：

「所證理體，雖已頓達，而能證事行，猶未圓滿。為滿勝行，建立十名耳」。……問曰：「能所不二，事理相即，今胡得云所證理圓，能證事行猶未滿耶？」答曰：「能所不二，亦不定一。理事相即，亦不相濫。若以事從理，以理攝事，則初地中亦能具足諸地功德而又不妨仍是初地。若以理從事，以事顯理，則後後位乃能漸顯本來法性，而又不妨仍自平等。《大佛頂經》云：『理則頓悟，乘悟並銷；事非頓除，因次第盡』，當知頓漸二悟，同名為頓。以即事之理，理仍無差別故。」

他在另一處又解釋頓與修不二，是：「不悟無性，則不能稱性以起真修。不事真修，則無以除障而顯本性」「若唯約理，則長短並空。若唯約事，則長短各異」（卷十），大抵也是辨明理雖可以頓時證悟，事卻仍需修行，二者不可偏廢。此說固然善巧，但事實上已不反對頓悟了，與前文所引，謂悟須是藉教而悟，又有所不同。蓋意在彌合，曲折地表達他重修甚於講圓講頓的立場罷了。

如此次第修行，要修到什麼地步呢？卷三說：「直修大乘者，須至八地以上，方得煩惱永伏，亦可名阿羅漢也。……阿羅漢斷盡煩惱，名證有餘涅槃。由其異熟識體仍在，能持舊有漏種，令有根身壽命不斷，直俟餘殘果報既盡，方入無餘涅槃」。



六、真常心與阿賴耶

阿羅漢斷盡煩惱，但其異熟識體仍在，即能持舊有漏種，以致有根身壽命不斷，果報未盡。此乃用唯識宗說。唯識云眼、耳、鼻、舌、身、意為六識，對此六識有所思惟有所意識則為第七末那識 (mana)，形成我執。而第八識阿賴耶識即是那個「我」，《攝論》卷一，所知依分第二之一說：「或諸有情攝藏此識為自我故，是故說名阿賴耶識」，即是此意。玄奘《八識規矩頌》云：此乃「受熏持種根身器，去後來先做主公」，便是說這個自我是受各種雜染所薰染而成的種子，而為身器之根，生之前死之後都不斷滅，因此果報也不斷。就雜染說，阿賴耶為一切因之果；就身命說，阿賴耶又為一切之因。故阿賴耶乃輪迴果報的依據，「離此命根，眾同分等恒時相續勝異熟果不可得」。

依此言，阿賴耶識類似靈魂、靈魂不滅等觀念，但佛教不信靈魂，所以說是種子。阿羅漢雖斷盡煩惱，但種子仍在，就仍會有作用、有果報。只有果報已盡，才能真正進入涅槃，蓋涅槃者：「不受諸因緣，是名為涅槃」（中論·觀涅槃品）。

但我們知道：「本識及所生果不一不異」，斷果報，事實上就是斷阿賴耶。不斷阿賴耶，其異熟識體仍在，就不能入無餘涅槃（異熟識即阿賴耶識之別名）。可是要如何才能斷呢？智旭未說明，他只講：「直俟餘殘果報既盡」。

這就有幾個問題：一是種子識仍在，因仍在，果就不會消，仍會續起作用。如何想像它像電池一樣，用久了就電力越來越弱，終至停歇？二、種子識之作用及其果報，如何能斷，此處亦未指出吾人可以修持著力之法，似乎只是等待，所謂「直俟」，待這顆電池日久自然殘餘電力既盡。三、斷阿賴耶才能入無餘涅槃，與「轉識成智」即能入無餘涅槃之說亦是不盡相符的，卷九《成論》原文說：「由數修習無分別智，斷本識中二障粗重，故得轉捨依他起上遍計所執，及能轉得依他起中圓成實性，由轉煩惱得大涅槃，轉所知障，證無上覺」，顯然是說只要能轉識成智，即能得涅槃，跟阿羅漢斷煩惱後仍不能得大涅槃之說並不相同。智旭在這裡的注解是說：

煩惱所知二障種子，皆第八識之所執持；菩提涅槃二轉依果，亦第八識之所本



具。由煩惱種，障大涅槃；由智障種，障無上覺。今二障分分轉捨，則二果分分轉證，可謂無始流轉，安樂妙常。唯此八識更非他物矣。……性宗謂……「轉煩惱成菩提」，與此言「轉所知障，證無上覺」同也。

認為煩惱與菩提的種子都在第八識中，轉染得淨就可得涅槃。而且這種轉，他認為是和性宗「轉煩惱成菩提，轉生死成涅槃」一樣的，這樣解釋，就與上文所說有差了。

為何會有此參差呢？阿賴耶識本來就是個複雜的問題，智旭攪在這裡，當然也就不易清明。首先，依斷盡有漏種子才能進入涅槃之說，阿賴耶乃種子識，其性質當然應該是雜染的。它又稱藏識，謂種種我執所積藏，不斷受薰，名為種子，謂此藏識乃一切法之種子，隨時會發芽生出果來。阿羅漢「異熟識體仍在，能持舊有漏種」，說的就是這個道理。

攝論宗即依此而說阿賴耶識是雜染，轉識成智時必須要轉阿賴耶，才能由染得淨，《攝論》彼果智分第十一之一云：「轉阿賴耶識得法身」者，即是此義。阿賴耶識被視為凡夫性及煩惱之根本。慧遠《大乘義章》卷三引《楞伽阿跋多羅寶經》說：「如來之藏，為彼無始虛偽惡習所熏，名為藏識，生無明住地，與七識俱，如海波浪」者，亦指此。

可是阿賴耶識既是染汙種子，要轉化它，得靠什麼力量呢？於是乃有其中一支另立第九識：阿摩羅識。謂此識為真如、為覺性、為無垢，靠這種覺性才能轉阿賴耶識得法身。

但立第九識之法，其他宗派並不贊成，地論宗即以為阿賴耶識就是如來藏、是真如。不過，考地論派南道之說，如法上，是以阿梨耶為第七識，真如為第八識。法上弟子慧遠則以第八識為阿梨耶，第七為阿陀那。謂阿梨耶同於如來藏心，阿陀那同於根本無明識。如此，其實與立第九識的原理仍是一樣的，只是把末那識取消了而已，或將末那與染法阿賴耶合併，稱為第七識，然後說能轉染為淨的能力即在於如來藏中。

以上二說，一以阿賴耶為染，一以為淨。《大乘起信論》則認為它既是染又是淨，迷時是阿賴耶，覺了就成了清淨如來藏。這種說法，是在識之外，另立一「心」。說阿賴耶識是心的一種狀態，「眾生依心、意、意識轉……依阿梨耶識說有無明，不覺而



起能見、能現、能取境界，起念相續，故說為意」，此意識、意及無明生滅心（即阿梨耶識），皆由心起妄念而生。故若能無心、無念、不見心即可去識，「若能觀察，知心無念，即得隨順入真如門」。這就是它所謂的一心開二門。未覺時為生滅心，覺時為真如心。此說十分善巧，亦可縮合阿賴耶是染是淨的爭執，但問題是：「若能觀察，知心無念」的那個力量由哪裡來？心既自迷，它又如何能自悟？

《成唯識論》與《大乘起信論》說阿賴耶既是染又是淨（淨時已不名阿賴耶）不同，主張它不染非淨，是無覆無記的。可是所謂無記，只是說它不能說是染也不能說是淨，是中立的中容無記性。然其實質內容，卻既是染又是淨，因為它是「種子」，一切迷覺染淨，皆收入此種子識中。故既有雜染熏成的有漏種子，也有具覺悟動力的無漏種子，修行者轉識成智的辦法則是如前所說的：「由數修習無分別智，斷本識中一切粗重，故能轉滅依如生死」。熊十力《佛家名相通釋》對此曾解釋道：「此第八識總有二位：一有漏位、二無漏位。……無漏位者，謂諸眾生若勤修學，登地以去，淨種現起，有漏種子漸次伏除。第八地去，煩惱盡故，由斯永捨阿賴耶名」（諸識條）。

智旭據《成唯識論》作疏，當然要順著玄奘的講法說。但他與玄奘並不相同，不同之處何在？

一是上面提到的阿賴耶斷不斷的問題，《成唯識論》的立場，用熊十力的話來講，最為明白。修行到八地以上就是阿羅漢，此時「既盡煩惱，即第八識唯是無漏之體，其染分已斷盡故，而賴耶遂不立，故云永捨此名也」。也就是說八地以上就已斷阿賴耶識了，不是如智旭所說的「異熟識體仍在，能持舊有漏種」。智旭在這裡，並未守住慈恩宗之矩矱，因此《成論》原文是說：

阿羅漢，斷此識中煩惱粗重，究竟盡，故不復執藏阿賴耶識為自內我。由斯永失阿賴耶名，說之為捨。非捨一切第八識體，勿阿羅漢無識持種，爾時便入無餘涅槃。

明謂阿羅漢已斷阿賴耶，但因阿賴耶是染淨俱存的種子，有漏種斷了，自然就剩下無漏種。而無漏種是不能捨的，所以說捨的是執藏、是有漏種，非捨一切第八識體。如熊十力所釋曰：「捨賴耶，唯捨第八染分，非是第八識體全捨。第八淨分不可斷故。」



不爾，便同斷滅論」。可是智旭的注卻說成是異熟識體仍在，能持有漏種，顯然與原文頗為扞隔。

推察智旭之所以如此說，是夾雜了天台性具說使然。性具說認為性具善惡，染淨同俱，佛雖斷修惡，但性中之惡不斷，「如竹中有火性，未即是火事，故有而不燒。遇緣事成，即能燒物」（法華玄義·卷五·下）。因此修行之法，也要不斷無明而證法性。智旭對阿羅漢修行的解釋，便有性具說的影子。另外，在卷九他又說：

我執即煩惱障，法執即所知障也。豈有所知障種已斷，煩惱障種猶得實存？今去留障助願，明是巧用性惡法門耳！

所謂性惡法門，就是性具說。以性具說解釋《成唯識論》是很困難的。智旭以其貌似，而云彼乃巧用性惡法門，其實巧用這個法門的，正是智旭自己。因此卷十原文說：「一切如來身土等法皆滅道攝，故唯是善。……佛識所變，有漏、不善、無記等相，皆從無漏善種所生」。這是形容佛所修至之境界，為遠離生滅之清淨法界，唯善無惡，一切有漏種皆所斷盡，唯於無漏善種中，變現出各種相來。智旭的解釋卻是：

佛識所變相，自有二種：一者，大悲願力，同流九界，變為九界蘊處界相……皆無漏善種所生，正是巧用性惡法門，故一切諸法，無非佛法也。二者，九界有漏不善無記相等以為本質，變起佛識無漏相分，所謂諸佛心內眾生，塵塵極樂者也。

原文只說佛識所變，他加上了一個變起佛識，乃是玄奘沒有的意思。有漏為本，變起無漏相，用的是天台宗「無明即法性，不二不異」之說，佛識變相九界，他也說是巧用性惡法門，可見他確是夾揉了天台的觀點。

另一個與《成唯識論》不同之處，則是他雜揉了《大乘起信論》之說。《起信論》論阿賴耶和《成唯識論》不一樣，已詳上文。它是說心的，心迷時為阿賴耶，悟了就是如來藏。《成唯識論》不然。謂萬法唯識，不另立「心」為主體。它也說心，但其心與《起信論》之心不同。云識是異熟，藏有過去善惡各種業習，發起一切現行。前者是說它是被動的，能執能受一切種子；後者說它是主動的，能了別現行；故它「常



與觸、作、意、受、想、思相應」，亦即與此五心所相應。識就是心，分說則曰心與心所，或說是心王與心所。此心自無始以來，念念生滅，故又云其「恒轉如瀑流」。《起信論》的心卻不是識，識只是心的一種狀態，是心生起妄念的狀態。可是心雖因無明而在染妄之中，心之主體並不壞滅，所以才能迷而仍能覺，可以起悟。⁹相對於《成唯識論》，這種說法並非萬法唯識，乃是萬法唯心，故曰：「三界虛偽，唯心所作」。以此一心，可開二門，真如門與生滅門，皆由心所開。智旭所作的《唯識心要》，其所謂心，大抵即用《起信論》的心去講唯識之心，如卷九：

唯識真如，即識之體性。生死如冰，涅槃如水，真如則如溼性，生死如轉，涅槃如不轉，真如則如本屋。生死如迷，涅槃如悟，真如則如本方。生死如狂走，涅槃如狂歇，真如則如本頭。迷之枉受生死，悟之便得涅槃，此不變常隨緣，體即用也。處生死而非染，在涅槃而非淨，此隨緣常不變，用即體也。

這就是一心開二門的架構。生死為生滅門、涅槃為真如門，他所說的真如，便是《起信論》說的一心，生死如冰，涅槃如水，而皆有溼性。溼性是本體，生死與涅槃是隨緣之變，所以說不變隨緣。雖然變冰變水，但溼性不改，所以說隨緣不變。這個說法，在他書中屢見，看起來與《成唯識論》說的：「唯識真如，死生涅槃之所依」，頗為相似，而其實理論結構十分不同。《起信論》屬於真常心系，《成唯識論》說的「唯識真如」則非真常心，而是說依唯識性，迷真如，即為凡夫，受生死苦；依真如，轉唯識性，即為聖者，得涅槃。¹⁰

⁹ 卷一：「或依發勝身語善惡思種子增長位立，或依定中止身語惡現行思立。故是假有」，智旭注：「發勝身語惡思，謂期心作爾許時惡律儀業，此心熏於本識，遂發爾許時無作惡律儀也。發勝身與善思，謂期心受何等善戒，此心重於本識，隨發何等無作戒也」。兩相比較，就會發現，智旭的解說中帶進了「心」。心為本識所熏，明指心為主體，跟識不是同一的。

¹⁰ 智旭另有〈重刻成唯識論自考錄序〉說：「馬鳴依一心造《起信論》，立真如生滅二門，生滅何嘗離真心別有體也？天親依八識造《三十頌》，明真如即唯識實性，與一切法不一不異，真如何嘗離妄識別有相也？龍樹《中論》指因緣生法，即空、假、中，是生滅外無真如。《楞伽》云：心、意、識八種，俗故相有別，真故相無別。相所相無故，是真如生滅非一異。而護法菩薩於《識論》（即《成唯識論》）中最出手眼，直云為遣妄執心、心所外實有境故，說唯有識。若執唯識真實有者，



七、性相融合的宗旨

雜揉了天台宗或《起信論》的講法，而對慈恩宗旨趣頗有改造的智旭，顯然是有意識如此做的。他的書也就在這一點上旗幟鮮明，主張性相融合、空有不二，走一條大綜合的路子。相關的文獻如：

1. 《宗鏡》云：「清辯為成有。故破於有；護法為成空，故破於空。菩薩造論如用藥，本為除病，而眾生執藥成病，菩薩亦奈之何？」故此空有二門，不執，則分而愈合，合則雙美。苟執，則會而愈離，離則兩傷。學者不可不慎思而明辨也。（卷三）
2. 問曰：「如有經云：我是貪欲文殊、瞋恚文殊。又云：一法不捨，名為大貪；一法不取，名為大瞋，其旨若何？」答曰：此不思議無性法門，即修惡而達性善，即性惡便是性善。如指冰即水，水現而冰自融。如指木即火，火出而木即盡。如因醜相而悟現像之鏡，知此醜像惟鏡所現。能現醜像之鏡即是能現美相之鏡，故得不離塵勞而見佛性。既見佛性，豈復滯塵勞哉？……一法不取名大瞋，即是此中所謂無貪；一法不捨名大貪，即是此中所謂無瞋，誰謂性相二家不一致也耶？（卷六）
3. 《宗鏡》云：「若不了性，亦不了相，其相即妄；若不識相，亦不識性，其性即孤。應須性相俱通，方得自他兼利。」……慈恩宗云：「識性識相皆不離心，心所心王以識為主，歸心泯相，總言唯識。唯遮境有，執有者喪其真；識簡心空，滯空者乖其實」，此之謂也。（卷七）
4. 性相二宗，同條共貫，更無兩轍。……智者、永明皆於性相融通若此，而今之學者猶復膠柱鼓瑟，不知會歸自心，不亦哀哉？（卷七）
5. 「虛妄分明有」句，明染分依，但即是「有」，即俗諦也。「於此二都無」

如執外境，亦是法執。噫！苟得此意，何至分河飲水哉？」（靈峰宗論，卷六之三）把各宗之說用佛教的「詭辭」統合起來，以免大家雖然都是佛教，卻「分河飲水」。此說把他的立場講得再清楚不過了。



句，明偏計我法本空，即真諦也。「此中唯有空」句，明依他中有圓成實。「於彼亦有此」句，明圓成實不離依他，蓋是真俗不二，即顯中道第一義諦體也。故說一切法非空非不空，則一切法無非中道。……一切法有即假也，一切法無即空也。一切法及有故，即中也，故《中論》云：「因緣所生法，即空即假即中」。……此性相兩宗血脈關通最顯著處，人都忽而不察，奈之何哉？（卷七）

6. 八識及心所，皆名俗諦。俗依真立，真依俗顯，譬如色依空住，空依色顯。又如波水依濕性立，濕性依波水顯。真俗不二之旨，復見於此，誰云性相不同轍哉？
7. 一切大乘法門，皆令眾生即於現前諸法強觀無實；既知無實，便解如幻；既解如幻，便悟實性。既悟實性，方能從體起用。夫強觀無實者，遍計也。解如幻者，觀依他也。悟實性者，根本智也。……故知《大乘止觀》《成唯識論》，觀心妙訣曾無兩途。（卷八）
8. 欲知如外無識，先觀識外無如。……識外無如者，圓成實性不離依他也。如外無識者，依他無性即圓成實也。……此與依他非異非不異。又云：「此諸法勝義，亦即是真如，常如其性故即唯識性」，而後之講者，妄謂法相宗中立凝然不變以為真如，不亦冤乎？（卷十）
9. 統論唯識修證法門，總不離此五觀。以對南嶽《大乘止觀》，如出一轍。初遣虛存實，二捨濫留純，即分別性中止觀也。三攝末歸本，即依他性中止觀也。四遣相證性，即真實性中止觀也。五隱劣顯勝，即密顯染分三性、淨分三性，皆可具前四觀。……通達三性及三無性，成就真俗不二觀門，此佛祖傳心要訣，法性法相真源。願有智者慎思明辨而篤行之，……庶不負天親護法等諸大菩薩慈力，亦不負戒賢玄奘等師資授受苦心。（卷十）

以上第一、三、四則均引永明延壽《宗鏡錄》。智旭書中引用《宗鏡錄》者極多，這幾條不過是其中一小部分。為何引用如此之多呢？一是理論攸關，二是現實需要。慈恩宗在宋元幾乎已絕，明代才奇蹟似地再傳下來，王肯堂《成唯識論集解·序》說：



「余聞紫柏大師言，相宗絕傳久矣，魯庵泰法師，行腳避雨，止一人家簷下，聞其內說法聲，聽之，則相宗也。亟入見，乃一翁為一嫗說，師遂拜請教。因留月餘，盡傳其學而去」。除了這樣神奇的口傳機緣之外，當時人對慈恩宗之學並無什麼資料可以參考。窺基、智周、慧沼之書，宋明均未入《藏》，因此《宗鏡錄》裡面引錄的一些材料，就成為他們主要的資糧，王肯堂說 he 自己是：「閱《開蒙》，及檢《宗鏡》《華嚴疏鈔》，遇談此《論》處，輒錄之簡端，於是漸有一隙之明」（成唯識論俗詮），智旭也說：「賴有《開蒙問答》，梗概僅存；《大鈔》《宗鏡》，援引可據」，可見當時人想了解《成唯識論》，大抵均取途於《宗鏡》。既取途於此，受其影響也就不免了。智旭許多性相不二的言論，都是順著《宗鏡錄》的說法說的。

第一、三則引《宗鏡》主要都是在說空有不二，既破執有又破滯空。第五、六則也近於此，但以空假中三諦為說。這也是智旭常有的說法，如卷六：「權位菩薩……以無明未伏，僅成從空入假之善。地前菩薩，欣樂中道，故能厭離兩邊。但以無明未斷，僅成相似中道之善。唯有圓人，欣樂無分別之實法，故能厭捨二邊虛妄戲論分別，於諸無明圓伏圓斷，成就無止具足妙善」，卷七：「今既云一切法非空非不空，則八識一一非空非不空，即是中道，法爾具足三諦。五十一心所，一一非空非不空，即是中道，法爾具足三諦」。把有宗所說唯識三性，跟空宗所說空假中三諦結合起來說，所以才能講性相兩宗血脈關通。

第八則，就是我們在上一節談的問題。他要以「真常唯心系」的理論去解釋「虛妄唯識」，勢必要立一真如，然後還要解釋此一真如與識心不一不二。卷十云：「既達真如，即識實性，方知真如亦即心所實性。既達識性之外別無真如，方知心所性外亦別無真如」「只一識性，由熏習力，似有四分生起不同。剋實論之，相見之末，何嘗離於識體？故《大佛頂經》云：『本是妙明無上菩提淨圓真心，妄為色空及方聞見，如第二月。誰為是月？又誰非月？』」都與第八則所說相似。實則慈恩宗既不立凝然不變之真如，¹¹《大佛頂楞嚴經》所講的與無上菩提妙明淨圓真心，也不是慈恩宗的

¹¹ 真如凝然，是窺基《法華經玄贊》中的講法，但不是說有個凝然不變的真心，如真常心系的主張。而是說真如不隨緣，不受熏，不作諸法。諸法之生起，全由阿賴耶識含藏的種子決定。



講法，智旭苦為縮合罷了。¹²

第二、第七、第九則是把天台宗和慈恩宗結合的努力。第二則說即性惡即性善，且就此云性相不二，是因《法華玄義》卷五下本來就已有「今但明凡心一念即具十法界，一一界悉有煩惱相、惡業性相、苦道性相，若有無明煩惱性相，即是智慧觀照性相」之類說法，其用天台宗義，甚為顯然。

但問題是：天台的性具說本來就是因反對緣起才提出來的。在智者大師創教時，固然尚無慈恩宗，可是地論攝論諸宗已然盛行。地論師主張諸法依法性真如而起，攝論師認為諸法依阿賴耶識妄心生起，對這些緣起說，智者均不滿意，故獨標性具，謂諸法非依緣起而生，諸法本具於一念之中，一切真心妄心，皆在此一念，故稱為一念無明法性心。於是諸法既不自生，也非他生，無須依持，不待緣起（詳見《摩訶止觀》卷五·上）。此為性具與緣起之別。智旭法師解《成唯識論》所需面對的就是這根本的差異。由他的疏解全文看，他因是隨文作疏，是以整體結構上遵守著《成唯識論》的框架，仍採緣起說。但一方面用真妄不一不二的講法去說心，一方面又用三諦去講即空即假即中，即真即妄，即真假不二中道，如此，就把緣起和性具從理論上揉合起來了。

第七、第九談的是修行觀法上的事。以《大乘止觀》的空假中三觀去解釋唯識五觀和唯識三性。謂觀幻為遍我執，知幻為依他起，悟實為圓成實等。考唯識之修行，並不如天台那樣強調觀法，其修證過程，即所謂「唯識行位」，指的是：一、資糧位，乃求住唯識性階段；二、加行位，乃初觀唯識理的階段；三、通達位，為見道真之階段；四、修習位，為步步實踐，以伏斷諸障之階段；五、究竟位，為證了菩提的成就位。故所謂唯識五觀，主要是在第一第二位時的事，跟天台論觀的作用並不相同。可是我已說過，智旭特別重視觀，強調唯識之學並非有教無觀，故他突顯觀之作用與地位，且將之與天台三觀併論。如卷九解三性三無性時說：「學者須以《大乘止觀》、

¹² 智旭盛贊《楞嚴經》，說它乃「一代時教之精髓，成佛作祖之秘要，無上圓頓之旨歸」。因為它發揮了唯心宗旨：「大佛頂者，即心自性之理體也。隨緣不變，融四科而唯是本真；不變隨緣，妙七大而各周法界。喻冰水之始終，惟是溼性，譬太虛之群相，不拒發揮」（楞嚴經玄義·卷上）。智旭許多見解都與此經有關。



三性三無性參之，必有恍然得悟者矣」，亦是著眼於可以三性三無性說觀空觀假觀中。然三性說或唯識五觀其實都與天台三觀有極大的差別，智旭說它們可「成就真俗不二法門」，是不確的。把它們和天台觀法鉤合起來，也只是如他形容的是「巧用」三諦法門。

其巧用天台者，尚有數例，可以合併討論。卷九《成論》談定學有四：一、大乘光明定；二、集福五定；三、賢守定；四、健行定。智旭解釋時，在「健行定，謂佛菩薩大健有情之所行」一句下，說：「健行定者，首楞嚴三昧也，一心三止三觀，非大健有情不能行」，把一心三觀給偷塞了進去。又卷十：「一切有情，皆有初一。二乘無學，容有前三。唯我世尊，可言具四」，智旭亦用天台解之，云：

自性清淨涅槃，一切有情皆共有之。所謂心佛眾生，三無差別。亦有謂諸法從本來者，當自寂滅相，有佛無佛，性相常住，天台依此說六而常即，約性德也。二乘，更加有餘無餘二種。然未入滅時，但有有餘而無無餘。已入滅後，但證無餘，故云容有。惟我世尊，並具無住處義，所謂一切賢聖皆以無為法而有差別，三乘因果歷然不濫。天台依此說即而常六，約修德也。

六、是指六界相性，《法華文句》卷三下：「十界相性，權實開合，差別若干，以平等大慧如實觀之，究竟皆等。若迷此境，即有六界相性。名為世諦。若解此境，即有二乘相性，名為真諦。達此非迷非解，即有菩薩佛界性相中道第一義諦。」智旭此處，即用其義。且說天台依唯識理而立義。這些都可以看出他的努力。同樣的做法，還可見卷七：

分別識者，即〈頌〉所謂非色識也。無分別識者，即〈頌〉所謂色識也。色與非色，皆名為識，識外更無他法，故稱唯識。此《成唯識論》之正旨也。……以亂體名有分別色，以亂相名無分別色。有分別無分別，皆名為色，色外更無他法，故稱唯色。此天台唯色唯香等義所由立也。

天台的唯色唯香，跟唯識的唯識本非同一件事，他是刻意藉此以顯二宗宗旨相同或相通，以見性相不二的。



八、思想史的意義

智旭闡揚慈恩宗，以矯當時禪林之病，可是又不盡守慈恩宗之立場，致力於融合性相兩宗，達成一致。這種特殊的立言方式，使他的唯識學既顯揚了慈恩旨趣，又扭曲了它，十分奇異。

由「學術」的角度看，如此勉強把原本不同的宗派、主張、理論拼合起來，必然帶來許多難解的問題。因為之所以會分成若干宗派，就是因為它們難以通融，所以才會析分開來。經由歷史上宗派間不斷地爭辯、競爭，其差異也就越來越明顯，其異遂亦不可復合。這時，反而要來說那差異都是假的、乃是大家搞錯了，它們原無二致，不免有些開歷史的玩笑。而其確然異趣之宗旨與理論，也不免會混淆。強將不可合者合為一爐、融為一治，既困難，也吃力不討好，會顯得拼湊支離。

智旭是個學問僧，這個道理他不會不懂，因此他的融合，出於誤解的情況少，大抵是刻意求合。為何他要明知故犯，為此大不諱之事呢？

我以為有兩個原因，一是宗教的，一是時代的。宗教的原因，是說智旭的工作，主要是針對教內說法。無論是欲矯禪林之弊或什麼，都是以一個教徒在為他所信奉的宗教做事的心情和立場在說話。由宗教的立場看，佛教分成這麼多系統，又是大小乘，又是性宗相宗。大小乘就不用說了，自鳩摩羅什以來，中國人就已經捨小就大，小乘都是以不對、不好、不究竟的形相出現的，因此智旭也不可能回頭過去倡申小乘，或主張大小乘歸一。可是在大乘裡面，性相兩宗壁壘也如此森嚴，對佛教的發展卻是不利的。智旭這些大和尚有必要告訴想學佛、信佛的人：性宗相宗，天台慈恩都是佛教，有其一致性，其不同只是說法教法之異。如此才能堅信受之心、省內闕之分。

當然，這也不妨礙在這番融通合會的做法中有抉擇。因為融通合會並不是和稀泥。故藉著融通合會，智旭事實上同時在做著揀擇別裁的工作。揀擇性宗相宗兩邊某些東西，或天台、慈恩、禪、淨、律各宗的某些東西出來，予以會通。這就是會通與揀擇不二。像他批評禪宗，可是同樣也會通禪，上文所引卷七「此天台唯色唯香等義所由立也」底下，接著就說：「又臨濟大師依此義而立四句，有時奪人不奪境，即一切唯色。有時奪境不奪人，即一切唯識。有時人境俱奪，則色識兩亡。有時人境俱不奪，



則色識宛爾」。這不就是嘗試著將禪與天台唯識會通起來嗎？駁與取，同時都在進行著。

這種情形，也顯示在淨土方面。智旭的台淨融合思想，已頗有人闡發，淨土與唯識的結合卻還少人關注。實則他在《觀心法要》中亦不乏論淨土者。如卷六：「厭，謂慧俱無貪一分，於所厭境不染著故」，他的注便在厭字上大做文章，說有厭欲界者，有厭生死者，有厭偏真者，有厭二邊者，而以圓厭四穢者為最差。此等人「泯絕凡聖，不歷階級，一超直入，不思議之最勝善也。是故厭離娑婆，求生淨土，為第一圓頓無上法門」。

同樣，卷十：「如來由平等智示現微妙淨功德身，居純淨土」「由成事智變現無量隨類化身，居淨穢土」，也被他逮住了說淨土：「純淨土，即實報無障礙土」「淨穢土，為方便有餘土，及凡聖同居土」。同卷論自性身依法性土、自愛用身還依自土、他受用身亦依自土，變化身依變化土等幾段，他更是大力發揮，每一則的詮釋文字都很長，不具引。

誠然這是因原文已談到淨土問題，故依文作解，不能說他是附會。但原文說淨土，只是與穢土相對的意義。佛以平等智大慈悲，利他無漏，修成的境界當然是淨土；眾生未斷煩惱，所居便是穢土。在這個意義上，淨土乃佛教各經各宗之通說，《維摩詰經》說的，就叫維摩詰淨土；《梵網經》說的，則叫梵網經淨土；天台宗講它的法華淨土，華嚴宗說它的毗盧遮那佛所居淨土。唯識宗之說淨土，即是上面所看到的那些講法，相對於其他各宗來說，講得較為簡單，也沒說什麼方便有餘土、凡聖同居土、實報無礙土。

其次，淨土既為通說，淨土宗立宗的依據又在哪裡呢？或者說各家既都言淨土，淨土何以能別開一家？這就說明了淨土宗論淨土實有迥異於其他宗的地方。其他宗都是教人修證，修到佛境界或菩薩阿羅漢地步，自然就離穢得淨。淨土宗不然，乃是教人以信仰確有此佛土的方式，求生淨土。這種信仰之力，即可幫助你到達淨土。例如心中念佛或口中持唸佛號，阿彌陀佛就會來接引你去淨土，此所以淨土宗自稱易行道，指那些靠自己努力修證的宗派都是難行道。《成唯識論》說淨土，不但無方便有餘土等細微的區分，更沒有求生淨土的講法，智旭卻說：「厭離娑婆，求生淨土，為第一



圓頓無上法門」，這便可以看到他極力鈎合唯識與淨土的痕跡。

這樣的鈎合，我說過，是有時代因素的。明代中葉以後的思潮，總的趨勢正是融合。縱使是儒家的王學，我們現在看，覺得它是由理學中分出來，與程朱分庭抗禮的，其實王陽明當時何嘗如此想？陽明作《朱子晚年定論》，便是希望為自己不悖於朱子找一個依據。今人動輒以反叛、批判、反動、取代之類詞彙或想法去形容王學及明朝中晚期思想，恰好就顯示了現代人強調的是一種分異的、斷裂的歷史觀。對每個時代每個人每個學說，都期待它與別個不同。這種歷史觀和個我意識，並不是晚明人所熟悉或追求的。他們求的是合，因此儒道釋雖亦相攻相辯相分析，但整體上是三教合一。在三教內部，同樣有求其融通合會的需求。

像淨土，與智旭熟稔的居士袁中郎就寫了一部《西方合論》，把宗派中對西方淨土各類講法綜合起來講，猶如判教一般。智旭序其書，深致推崇。可見這個方向原是智旭所心許的。¹³在當時講唯識的學者及僧人中，雖亦有明昱《成唯識論俗詮》、王肯瑩《成唯識論集解》這樣專力唯識、不涉他宗者，但大趨勢也仍是合會。如紹覺、大惠、大真皆以天台合會唯識，通潤合會楞嚴與唯識，德清合會《起信論》與唯識，憨山合會禪宗與唯識，都是這個路數。¹⁴

智旭自己的融通合會，甚至不只表現在佛學內部，他還想合會儒家哩！他於四十三歲時作《周易禪解》就是儒佛會通之力作，謂：「易即真如之性，具有隨緣不變、不變隨緣之義，密說為易。而此真如，但有性德，未有修德，故不守自性，不覺念起而有無明。此無始住地無明，正是二種生死根本，密說之為太極」云云。

融合會通，其實是非常困難的工作。把兩件不同的東西混為一談，那是沒搞懂，不是會通。會通融合，必須是在深諳雙方歧異之後，再去設法找出其可通可合之道。知其所以分，才能謀其可以合。晚明許多講三教合一的人，談不上是會通，倒是混淆，或亂點鴛鴦譜，「送作堆」的情況多些。智旭的表現，固然有時也不免牽強，但基本上可稱得是融合會通了的。試看以下這段文獻，卷九：

¹³ 詳龔鵬程〈死生情切：袁中郎的佛教與文學〉，收入《晚明思潮》（北京：商務，2005）。

¹⁴ 見注¹所引聖嚴書，第三章。



依《瑜伽師地論》等，則一切眾生定有五性差別。若依《法王經》、如來藏經等，則一切眾生定無五性差別。當知皆是悉檀益物，隨機異說。若依圓覺了義、楞伽心宗，則五性差別，歷然不亂，而仍一一無性。若遇如來，根無大小，皆能成佛。今謂五性若是定無，則如來不應為實說權，說三乘教。五性若是定別，則如來不應開權顯實，說唯一乘。若於《法華》三草二木一地一雨之喻深思細繹，則經論異說，互相影略，妙旨泠然。蓋蠢動含靈，皆有佛性；凡有心者，皆得作佛。此唯識性也。五性差別，種現不同，此唯識相也。相之與性，不一不異。……儒云：中人以上，可以語上，中人以下，不可語上。應病與藥，權實並設，病去藥忘，權實俱泯。此可意知，不可言盡。今成唯識教，以別接通，以通含別，亦兼含圓。唯其帶通方便，故須立五性差別。唯其正詮別理，故云斷十重障，證十真如。唯其兼含圓理，故云真如與一切法非異非不異。又云若執唯識真實有者，亦是法執。又云俗故相有別，真故相無別，乃至舉一煩惱心所，亦能遍緣有漏無漏事境名境等也。

這就是佛學中最複雜的佛理問題。依《解深密經》《瑜伽師地論》等之主張，有一部分人是沒有佛理也不能成佛的，如一闍提。但《法華經》《華嚴經》等認為眾生皆有佛性，皆能成佛。二者矛盾。玄奘西行求法，其中一個困惑即為此。他後來接受了勝軍的種子出於新熏說及戒賢的涅槃畢竟無性說，表現在《成唯識論》中的，便是他的五種性說。五種性，謂聲聞、獨覺、菩薩三乘、不定、無性有情。五者各有不同性質之種子，經修行可證得不同之果位。聲聞種性可證阿羅漢果，獨覺種性可證得辟支佛果，菩薩三乘可證如來佛果，不定種性則因無佛性，永受業報輪迴，修行亦無濟於事。

據宋《高僧傳》載云，玄奘曾對弟子窺基說：「五性宗法，唯汝流通」（卷四·窺基傳），可見這是慈恩宗重要觀念，也是它與其他宗派十分不同之處。智旭既要詮解《成唯識論》，就不能避開此一問題。對於兩種截然不同的佛性觀，他顯然非常明白其間的差異，而他自己主張眾生平等的，卷九云：「一切眾生平等，一切菩薩平等，一切如來平等，即是凡聖平等。因果平等、自他平等，亦所謂心佛眾生三無差別也」。站在一切平等的立場上，如何說一闍提呢？他說：



無性有情，謂一闡提，為此第八識之所漂蕩，令不出離。……闡提不起妄執，猶得暫遊人天，若起分別，必墮惡趣（卷三）

如此解釋一闡提，實與玄奘不同，可說是曲解，把眾生不平等的五種性說講成眾生平等了。《唯識心要》中如此曲解者，當然不少，但上引卷九那一大段就是會通了，他用一個理論去解釋佛學內部為何會有些矛盾，此等矛盾又應如何去看，理解它們其實並不矛盾。一是云其說話各當其機，所謂因應設藥，權實並施。二是說眾生皆有佛性，乃就性說；眾生未必均有佛性，確有五種差別，乃就相說，而性相不一卻也不異。如此兩說並存，皆得安立。即是他站在真常唯心系理論立場做的會通了。

或許站在唯識學的立場看，如此會通仍然是不能接受的。因為五性差別明明指性，怎能說是相？猶如樹木，種子本來就不一樣，所以開的花結的果才會不同。人之修行，果位不一，也即是種性不同使然，絲瓜不會結出葫蘆，一闡提又如何可以成佛？眾生平等，只是說來好聽而已，智旭既引孔子云中人以上中人以下，便當知人有上智下愚，是聖人對之也無能為力的。一闡提縱遇如來，如來也不能讓他成佛。這類反駁文章，並不難做。但問題在於：如此爭辯，無非是把雙方矛盾再突顯一次、雙方立場及理論再申述一遍罷了，不會有什麼創造性。兩方爭辯已歷千餘年，就是窺基和天台的交鋒，也歷有年所了，若能彼此說服，何需再來會通？若能消滅其中一方，也不勞再做會通。會通也者，實際上是就其可通者通之。至於它們原有的差異，智旭心知肚明，亦不用旁人再來提醒，他在《周易禪解》的序文中明說他這本書解的是易，卻也是非易；宗旨是儒，也不是儒；是禪也不是禪。然而觀者也可能批評它：「若所解亦易亦非易，則人將謂儒原非禪，禪亦非儒，成相違謗。若所解非易非非易，則人將謂儒不成儒，禪不成禪，成戲論謗」。可見他對會通之舉將遇到什麼指摘，更是心知肚明的。明知其如此，而仍執意要會而通之，這就是他的選擇。既回應了時代，也顯示了他在佛學上的取向及對佛教發展方向的想法。研究智旭的人不多，對於他的唯識學和綜合會通精神，闡發者更少，故我略為釋之如此。¹⁵

¹⁵ 舊著《晚明思潮》未及討論當時僧人之思想，屢欲補之。今旅居羈泊，無書可讀，偶過陳墨先生宅，借得蕩益智旭此書，遂略申論，以銷永晝，並補舊作之闕云。丙戌白露，寫于燕京小西天如來藏。



A Study in Vijnapti-vadin of Ou Yi Zhi Xu

Gong, Peng-cheng

Professor

Beijing Normal University

Abstract

Scholars usually regard the late Ming dynasty (1368-9644) a reformation period in thoughts, and claim the Ming neo-Confucianism being the counteraction to Song neo-Confucianism, the expansion of ego-consciousness in literature and arts being the reaction to Confucianism, and the highlighting of sexual life being the reaction to the emphasis in Confucian preaching, etc.. This kind of fragmental and diverged interpretation of history and individual consciousness, in my opinion, are the projection of modern concepts instead of the fact in the late Ming. The trend of thoughts then should not be divergence but harmonization. Not only the harmonization among Confucianism, Taosim and Buddhism were proposed, there was even a tendency of harmonization inside each religion. This article aims to elaborate this point with the example of Ou Yi Zhi Xu, an eminent Buddhist monk then.

When discussing Buddhism in the late Ming, scholar also tends to classify it as Zen as a whole, or taking Zen as the background to study Buddhism and its relations with Confucianism, and are ignorant about the fact that the situation of the late Ming Buddhism



was also complicated. In fact there were Tiantai, Pure Land, Vinaya and other Buddhist schools in the late Ming. Each school had their own prominent masters, most of whom preferred their study in a synthetic way. Master Zhi Xu was an important example who paid attention to most of the aforesaid Buddhist schools. In addition, he linked the Buddhist Tripitaka to Confucianism and even made his exegesis to the Book of Changes. It is worthwhile to study how he synthesized the various kinds of philosophy.

Nevertheless, the topics stated above are not studies in this article. Though the study of late Ming Buddhism is rare, there have been some papers which mentioned Zhi Xu's contributions to Tian Tai, Pure Land and Vinaya schools. Therefore the focus of this article is on his study in Vijnapti-vadin.

The Ci En sect of Vijnapti-vadin almost came into extinction after Kui Ji and Yuan Ce. It revived in the late Ming, and Master Zhi Xu was one of its masters. However, Zhi Xu was not only a follower of the old philosophy. A higher understanding of truth was made through his emphasis on both Nature and Appearance, and the concept of "Observing the Mind" as well. This article investigated its theory structure and background of establishment, in order to provide a reference to the historians.

Keywords: late Ming, Zhi Xu, Vijnapti-vadin, Buddhism, Zen, Tiantai

校對者：作者一校、蘇敏逸二、三校

