

## 「契理契機」的概念史考索

宣方

中國人民大學佛教與宗教學理論研究所副教授

### 摘要

本文對「契理契機」做了簡要的概念史考察。首先考察了這一概念的形史，指出其起源於對 Sūtra 中文譯名「契經」一詞的解釋，其觀念在東晉末年已有之；然後考察自南北朝至唐代理機共存、理機對舉、最後形成「契理契機」這個詞彙的過程，指出它與華嚴宗的釋經學傳統有密切關係，並隨著華嚴教義的推展而趨於流行。本文進而勾勒了這一概念的推展史。宋代禪宗將這一概念從釋經學拓展到教學法領域，明代佛教則在這兩個領域都進一步擴展、泛化，釋經學領域的應用從契經擴展到三藏乃至泛化到中國傳統典籍，禪宗教學法領域的應用範圍則從古德擴展到同時代名德。本文最後考察了這一概念在現代佛教著述中的不同詮釋和應用。

**關鍵字：**契經 契理契機 概念史 釋經學 教學法

「契理契機」是現代佛教論述當中頻繁出現的一個概念，甚至被視為佛教的基本原則。<sup>1</sup>它在現當代佛教論述中的重要性已引起學界的關注，並有不少研究成果。<sup>2</sup>然而對這個概念本身的專門研究似乎尚未曾見。這個概念始於何時？是怎樣產生的？其後又如何演變？本文擬採取概念史研究進路，對這些問題予以考察，論域收斂在「契理契機」這個概念的形成與演變過程，聚焦於這一詞彙的應用範圍和使用方式。

## 一、「契理契機」概念的形成史——前史、出現與定型

通檢大藏經，不難發現「契理契機」一詞最常見的應用場景，是出現在對「契經」一詞作解釋的語境中，如懷素《四分律開宗記》云：

梵云素咀纜，此曰契經。謂佛說法，契理契機，故名為契；經者即是貫攝之義。（CBETA 2023. Q1, X42, no.735, p.335b1-3）

1. 例如太虛在〈人生佛學的說明〉中稱：「佛學有三大原則：一曰契真理，二曰協時機。」（CBETA2023.Q1, TX03, no.2, p.a206a3-4）再如中國佛教協會在〈堅持佛教中國化方向五年工作規劃綱要（2019-2023）〉中稱：「契理契機是佛教弘法利生的根本原則。」參見《中國佛教協會新修訂規章制度彙編》，北京：宗教文化出版社，2021年，頁82。
2. 例如，周學農1996年的博士論文《出世入世與契理契機：太虛法師的人間佛教思想研究》（《法藏文庫》第1輯第8冊，高雄：佛光山文教基金會，2001年），較早對此展開深入研究。洪修平對此問題有持續的關注，氏著〈對當前人間佛教發展的若干問題之反思〉（《宗教學研究》2001年第1期）、〈從三教關係與契理契機談隋唐佛教宗派〉（《世界宗教研究》2014年第5期）、〈太虛大師與當代的人間佛教〉（《佛學研究》2017年第2期）、〈中國佛教文化的獨特性——兼論中國佛教的契理與契機〉（《人間佛教學報》2018年第15期）等文，以佛教中國化為核心問題意識，對契理契機原則及其內在緊張展開論述。最新的研究成果參見俞學明：〈契理契機：佛教中國化的內在機理〉（《青海民族研究》2023年第34卷第2期）。本文與前行研究取徑不同，論旨有別，故各方論點未在文中論列。

法藏《入楞伽心玄義》云：

修多羅，此云契經，謂契理契機。（CBETA 2023. Q3, T39, no.179, p.426a24-25）

澄觀《大方廣佛華嚴經疏》云：

修多羅……亦名修妒路，亦名素怛纜，此皆梵音楚夏。古譯為契經……契謂契理契機，經謂貫穿攝化，即契理合機之經，依主受名。（CBETA 2023. Q1, T35, no.1735, p.507a1-5）

所謂「修多羅」「修妒路」「素怛纜」「素怛纜」，都是梵文 Sūtra 一詞的音譯，而「契經」是 Sūtra 一詞的意譯，「契理契機」則是對譯名中「契」字的解釋。顯然，「契經」這個譯名是「契理契機」一詞賴以產生的前提。

以「契經」譯 Sūtra，在漢譯佛經中出現很早，是鳩摩羅什（344-413）以前的古譯，在東晉時期十分普遍。這一譯名雖然為鳩摩羅什所不取（他改譯為「經」「經藏」），<sup>3</sup>但在後代仍被保留和繼承，包括玄奘譯經和更晚的宋代譯經。甚至一向被視為鳩摩羅什思想最忠實、最重要的繼承者，被合稱為「什肇山門」的僧肇（384-414），其著作中也保留了這一譯名。

東晉時期雖然尚無「契理」「契機」這樣的詞彙，但是與之一

3. Sūtra 字義中沒有「契」的含義，因此「契經」不是一個字面上完全對應的譯語，而是帶有詮釋意味的創造性術語，屬於「增字解經」，這可能是鳩摩羅什譯場不採用「契經」這個譯名的原因。又，鳩摩羅什著作中唯一一處使用「契經」一詞，是他在翻譯《維摩詰經》時，向譯場成員口述的注釋中說：「（迦旃延）善解契經者也。」這清楚地表明，他知道長安僧團習慣使用「契經」，在解釋經義時也不排斥用這個詞彙，但他自己在翻譯時則有意識地放棄了這個譯名。

致的觀念已經出現在本土佛教著述中。仍以僧肇為例，他的著作中出現了「理契」（《答劉遺民書》）、「理無不契」（《涅槃無名論》）<sup>4</sup>、「應機」（《注維摩詰經》、《般若無知論》）等用法。不過，這時候「理」和「機」尚未作為一組密切關聯的概念同時出現。

南北朝時期，已有很多「理」和「機」同時出現在同一語境中的用例，但早期往往是在更大的一個框架中共存，而不是單獨把兩者對舉。例如，在光宅法雲（467-529）的著作中，可以看到將「教、理、機、人」並舉的釋經學框架（《法華經義記》），即使在嘉祥吉藏（549-623）的著作中，也仍然可以看到「教、理、人、法、機、境、智」的釋經學框架（《法華玄論》）。到了南北朝末期和隋代，單獨將理機對舉的用例逐漸增多，在智顛（538-597）和吉藏的著作中可以明顯看出這種趨勢。智顛著作中出現了「契理」（《法華玄義》）一詞，雖沒有出現「契機」，但有與此高度接近的用法；<sup>5</sup>理機對舉的用例也有4例。<sup>6</sup>吉藏著作中同樣只有「契理」沒有「契機」，但「x理x機」的用例（19例）<sup>7</sup>是智顛著作的數倍。

唐代諸宗將理機對舉的用例已司空見慣，只是具體用詞各有不同。



玄奘大師譯經使用的用例，提升了理機對舉在教理學上的正統性。

4. 《涅槃無名論》是否為僧肇作品有爭議，此處姑取傳統觀點。
5. 如「隨機」「對機」「會機」「當機」「鑒機」「稱機」等。
6. 「當理會機」「達理稱機」「見理照機」「契理應機」。此外還有「契理契緣」這樣與「契理契機」十分相似的用例。
7. 「顯理順機」「符理稱機」「順理應機」「會理應機」「稱理合機」「會理稱機」「合理稱（秤）機」「乖理失機」「違理傷機」「違理差機」「違理暗機」。

在法相唯識宗的傳統中，玄奘（600-664）譯籍中多次出現理機並舉的用例，如「應理稱機」（《大般若經》）、「如理應機」「違理失機」等（《大毗婆沙論》）。他最重要的弟子窺基（632-682）的著作中則有「觀理知機」這樣的用例。需要強調的是，玄奘在翻譯經論時使用這些理機對舉的片語，使這類用法不再局限於原先本土釋經學的範圍；更為重要的是，玄奘的用例使得理機對舉獲得了印度佛典的依據，從而提升了它在教理學上的正統性。這對於理機對舉的用法趨於凝定，是十分重要的推動。

在天台宗的著述中，理機對舉的用例也很多，例如唐代天台宗最重要的人物、被後世尊為九祖的湛然（711-782）的著作中，有「稱理當機」「見理照機」「應理稱機」等用法。

「契理契機」這個後世頻繁使用的術語，第一次正式亮相，是在七世紀後半葉。我們在律宗東塔宗創始人懷素（634-707）的《四分律開宗記》中看到以「契理契機」解釋契經的用例，<sup>8</sup>該書的撰作始於咸亨元年（670），到永淳元年（682）才完成。隨後，「契理契機」出現在華嚴宗創始人法藏（643-712）的著作《入楞伽心玄義》中<sup>9</sup>（成書於704年之後）。法藏在解釋契經時，「契理契機」和「契理合機」並用。緊接著，成書於太極元年（712）的大覺《四分律鈔批》中，也出現了以「契理契機」解釋契經的2個用例。<sup>10</sup>

8. 《四分律開宗記》卷1：「梵云素咀纜，此曰契經。謂佛說法，契理契機，故名為契；經者即是貫攝之義。」（CBETA 2023. Q1, X42, no.735, p.335b1-3）

9. 《入楞伽心玄義》：「修多羅，此云契經，謂契理契機。」（CBETA 2023. Q3, T39, no.179, p.426a24-25）

10. 《四分律行事鈔批》卷10：「言契經者，契謂契當，謂佛說此法，契理契機，故曰契經也。」（CBETA 2023. Q4, X42, no.736, p.913a3-4）；卷13：「律中令說契經者，以經契理契機，故曰契經也。」（CBETA 2023. Q4, X42, no.736, p.1029c18）

此後，它在華嚴宗著述傳統中穩定下來，並且隨著時間的推移，出現的頻率越來越高。法藏弟子慧苑（673-743？）的《續華嚴經略疏刊定記》中，使用了「契理契機」和「契理合機」。華嚴宗四祖澄觀（737-838）著名的《華嚴經疏》中也有「契理契機」的用例（1次），不過他更經常使用的是「契理合機」（9次）。在澄觀的繼承者宗密（780-841）這裡，我們看到了這種使用慣例的逆轉。宗密著作中「契理合機」的用例只有2次，而「契理契機」則有7次。<sup>11</sup>

此外值得一提的是，「契理」一詞出現在唐代譯經中共有三例，且三位譯家均與華嚴宗頗有淵源，特別是與法藏有關涉。最早的一例出現在地婆訶羅（613-687）於永淳二年（683）譯出的《金剛般若波羅蜜經破取著不壞假名論》，其次是實叉難陀（652-710）翻譯的《十善業道經》，<sup>12</sup>第三例是義淨（635-713）於景龍四年（710）翻譯的《成唯識寶生論》。法藏曾從地婆訶羅處獲得《入法界品》以補《華嚴經》之闕，他也深度參與了實叉難陀、義淨譯場，而且三人曾共同翻譯《華嚴經》。譯經中採用「契理」一詞，當然強化了這一表述的正典性和權威性。而它出現在與華嚴學關係密切的譯場中，恐怕也不是偶然的巧合。

綜上所述，我們可以推測，「契理契機」這一概念的出現與定型，大約是在七世紀後半葉到八世紀初。除了懷素和大覺的用例之外，其他的早期用例、定型和推廣，都與華嚴宗的釋經學傳統密切相關，特別是與宗密這位具有跨宗派影響力的大師有關。作為華嚴宗與禪宗的雙料祖師，宗密對這個概念的推廣起了十分重要的作用。進一步分析與宗密著作相關的「契理契機」用例也能佐證這一

11. 若將後世編撰的宗密著作及相關注疏也列入，則達16次。

12. 這部經的翻譯時間大約在武周證聖元年到長安四年（695-704）之間。

點。這些用例很多出現在後世編撰的宗密著述及相關注疏中，說明它們受到後世持續的重視。另外，這些用例出現在華嚴宗宗經《華嚴經》注疏中只有 1 例，更多則出現在《金剛經》《圓覺經》《盂蘭盆經》的注疏中。《金剛經》《圓覺經》是很受後世佛教尤其是禪宗重視的兩部佛典，而《盂蘭盆經》則在儀式佛教中極為重要。從這些用例的分布也可以看出，宗密在後世「契理契機」概念傳承中所發揮的作用，並沒有局限在華嚴宗內部或《華嚴經》的釋經學傳統中。

## 二、「契理契機」概念的推展史——傳承與衍變

隨著華嚴宗所代表的真常唯心系成為中國佛教思想的主流，中唐以後，華嚴宗人所慣用的「契理契機」概念逐漸超出自宗的範圍，被更多的人所使用，其應用場景也不再局限於釋經學。

我們在敦煌僧人曇曠的《百法明門論開宗義記》（約成書於 774 年之前不久）中看到了「契理契機」的用例。曇曠是唯識學的大家，也熟諳真常系要典《大乘起信論》。這處用例雖然出現在注解唯識要典的作品中，但他在文中隨後明確說「此義廣如《起信疏》述」。同樣在八世紀下半葉，天台宗湛然門人道暹的《法華文句輔正記》中也出現了「契理契機」的用例。

入宋以後，佛教各宗「契理契機」的用例都陸續增多。以華嚴宗而論，宋初華嚴學深受宗密影響，其著作有很多名家宣講，其中的「契理契機」用例因而得以進一步推展。長水子璿（965-1038）弘傳宗密之學甚力，他在釋經時以「契理契機」解釋「如是」，<sup>13</sup>

13. 子璿：《首楞嚴義疏注經》卷 1：「契理契機曰如，永離過非曰是。如理而說，如理而信，故言如是。」（CBETA 2023. Q4, T39, no.1799, p.827b10-11）

饒有新意，拓寬了這一概念在釋經學內部的應用範圍。至於其他宗派，在天台宗當中，深受華嚴宗影響的山外派領袖智圓（976-1022）採用了這一概念；<sup>14</sup>再往後，天台宗人無論山家派還是山外派都用得越來越多。在律宗和淨土宗當中，除了自宗教典相關注疏中的用例之外，同時被這兩宗視為大師的元照（1048-1116）的著作中也沿襲了宗密的用例，有助於這一概念的推展。

宋代禪宗由於標榜「教外別傳」，整體上對於釋經學不甚措意，相應地也就較少使用「契理契機」一詞。不過，北宋徽宗宣和初年，臨濟宗禪師繼成與華嚴宗僧人有一場著名的辯論，其中使用了「契理契機」一詞。根據曉瑩《羅湖野錄》的描述，在太尉陳良弼發起的一場供僧齋會上，華嚴宗的善法師發難，質疑「禪宗以一喝轉凡成聖，考諸經論，似相違背」，並提出挑戰：「今一喝若能入五教，是為正說；若不能入五教，是為邪說。」在場的繼成雖資歷較淺，但挺身而出，圓滿地演示、解說了宗門的一喝如何契入教下的小、始、終、頓、圓五教，贏得滿堂讚歎。繼成進而對善法師說：

乃至一語一默，一動一靜，從古至今，十方虛空，萬象森羅，六趣四生，三世諸佛，一切聖賢，八萬四千法門，百千三昧，無量妙義，契理契機……事理無邊，周遍無餘，參而不雜，混而不一，於此一喝中皆悉具足。猶是建化門庭，隨機方便，謂之小歇場，未至寶所。殊不知吾祖師門下，以心傳心，以法印法，不立文字，見性成佛，有千聖不傳底向上一路在。（CBETA 2023. Q1, X83, no.1577, pp.376c20-377a6）

14. 智圓的《阿彌陀經疏》、《涅槃經疏三德指歸》中均有「契理契機」的用例。



如此，則宗門一喝不僅契入華嚴五教，而且總攝一切法門。進而言之，宗門勝義不止於此，猶有向上一路，非教下所能思議。

這場辯論由於繼成完美地展現了禪宗「教外別傳」的優越性，即使在華嚴宗最為擅長的華嚴五教教判問題上也是如此，因而被收入後世很多重要的公案選集和禪宗入門教材（如南宋時期的《五燈會元》《聯燈會要》《人天眼目》，金、元時期的《禪苑蒙求瑤林》，明清時期的《指月錄》《祖庭鉗錘錄》《御選語錄》等），從而獲得了極廣泛的傳播。這個用例堪稱是「契理契機」最廣為人知的用例之一。

同一時期，另一位更具影響的臨濟宗祖師圓悟克勤（1063-1135）<sup>15</sup> 也在《碧巖錄》（成書於 1111-1117 年間）中使用了「契理契機」一詞。圓悟克勤在評唱蓮花峰庵主示眾公案<sup>16</sup> 時說：

只這一問，也有權有實、有照有用……所以驗人端的處，下口便知音。古人垂一言半句，亦無他，只要見爾知有不知有。他見人不會，所以自代云：為他途路不得力。看他道得自然，契理契機，幾曾失卻宗旨。（CBETA 2023. Q1, T48, no.2003, pp.165c21-166a4）

克勤贊許蓮花峰庵主看似尋常的一問當中，就「有權有實、有照有用」，教學手法十分高明，而在自問自答之間「契理契機」，不失宗旨。

15. 克勤也是一位精通華嚴學的大師，這與繼成的例子一樣，都體現了當時禪宗大師對於華嚴學的廣泛汲取。事實上，就宋代的整體傾向而論，禪宗更多地體現為與華嚴宗結盟，對抗與淨土宗結盟的天台宗。

16. 《碧巖錄》卷3：「舉蓮花峰庵主拈拄杖示眾云：古人到這裡，為什麼不肯住？眾無語。自代云：為他途路不得力。復云：畢竟如何？又自代云：柳橫擔不顧人，直入千峰萬峰去。」（CBETA 2023. Q4, T48, no.2003, p.165c8-14）



圓悟克勤禪師用「契理契機」來評點禪門的師徒接引，大大拓展了「契理契機」的應用場域。

克勤以「契理契機」來嘉美禪宗古德的教學法，推崇前輩禪匠所具備的能力，這一用例意義重大。繼成的用例仍然主要是在釋經學特別是判教學的脈絡中使用「契理契機」，而克勤的用例則徹底擺脫了釋經學的束縛，用「契理契機」來評點宗門當中鮮活靈動的師徒接引，大大拓展了「契理契機」的應用場域。原本在釋經學的脈絡中，「契理契機」是契經的特質，因此只有宣說契經的佛陀才能具備這種能力，但經克勤的詮釋之後，優入聖域的宗門古德亦可臻此境界，他們的教學法也堪稱「契理契機」。《碧巖錄》被譽為「宗門第一書」，它深刻改變了宋代禪風，對後世中日韓在內的整個東北亞禪宗都有深遠影響，因此這一用例對後世類似用例的示範效應自不待言。

綜上所述，我們可以大致推斷，最遲到北宋時期，「契理契機」已經超出華嚴宗的傳統，成為佛教界不分宗派普遍使用的一個術語；而且因為禪宗對這一術語的靈活應用，其內涵逐漸超出了傳統釋經學的範圍，從一個面向過去、解釋聖典的術語，擴展為一個衡斷當下、評價宗門教學接引的術語。<sup>17</sup>

17. 當然，我們必須承認，對於禪宗而言，由於釋經學特別是判教學的問題不是它的核心關切，因此從釋經學的問題意識中衍生出來的「契理契機」一詞，總體上並沒有那麼重要。師徒接引的教學法才是禪宗更為核心的關切，因此關於「機」的單獨討論，遠遠超過理機對舉的用例。例如南宋時期最重要的禪宗祖師大慧宗杲，他宏富的著作中關於機的討論達兩百多處，但我們找不到「契理契機」或是單獨的「契理」「契機」的用例，頻頻出現的是「投機」「當機」「應機」「機鋒」「機宜」等詞彙，且都用在師徒接引的教學法語境中。由此反觀圓悟克勤的用例，饒有意味的一點，正在於他將一個釋經學術語跨界使用到教學法領域。這兩個領域，說起來理論上密切相關，但實際上隱然相隔，克勤的用法打破了兩者之間的壁壘。

南宋以降，「契理契機」一詞在釋經學範圍內的應用仍是主流，但隨著中國佛教趨於禪淨合流，上述禪宗式的偏重教學法的使用方式也越來越普遍。

明代佛教在「契理契機」概念的普及推廣和意涵拓展方面，都有長足的進展。在普及推廣方面，值得重視的一個管道是，國家權力的加持使它能廣泛流通，成為佛教界的常識。例如，洪武十年（1377）朱元璋詔令「天下僧徒習通《心經》《金剛》《楞伽》三經」，<sup>18</sup> 當時天界善世禪寺住持宗泐（1318-1391）與演福講寺住持如玘（1320-1385），奉詔同注《金剛經》，開篇即說明：

經者，訓法、訓常。梵語修多羅，此翻契經，謂契理契機故也。（《金剛般若波羅蜜經注解》，CBETA 2023. Q1, T33, no.1703, p.228a21-22）

這類經注因帝王權力意志介入而流通全國，成為「契理契機」概念被普通僧徒廣泛接受的重要管道。

就「契理契機」的意涵拓展而論，一些有廣泛影響的典範性人物的用例，尤其值得關注。下文以雲棲株宏和蕩益智旭的著作為例，來檢討「契理契機」的用法。

雲棲株宏（1535-1615）有力地推進了禪淨合流，並被後世尊為淨土宗第八祖。他著作中「契理契機」的用例僅有一處，但出現在一個對後世有很大影響的核心文本中：

此戒非但名律，上符千佛傳心之妙，下合群生制心之宜，契理契機，戒即大乘經故。（《梵網菩薩戒經義疏發隱》

18. 《金剛般若波羅蜜經注解》「附記」，CBETA 2023. Q1, T33, no.1703, p.238c7-8。

卷 5，CBETA 2023. Q1, X38, no.679, p.204a6-7)

祿宏的用例沒有局限在狹義的契經，而是擴大到了戒律。梵網菩薩戒是明代以後中國佛教最廣泛採用的大乘戒法，祿宏的注釋（經智旭的修訂）又頗受後世推崇，因此這一用例對於「契理契機」含義的增廣、使用語境和接受範圍的擴展，都值得重視。

最值得關注的是蕩益智旭（1599-1655）著作中對「契理契機」的應用和詮釋。全部用例十餘處，大都不是狹義釋經學上的用法，但多數仍可視為經典詮釋學脈絡下的拓展和發揮，還有 4 例是解釋律學，<sup>19</sup> 另有 2 例則運用在對中國本土經典的詮釋中（《周易禪解》），進一步拓展了這個術語的適用範圍。尤其值得注意的是，智旭在《梵室偶談》中的一個用例：

憨大師《方便語》，曲為末世開助道門，契理契機，善之又善者也。或非之曰：「正道不得力，更修助道，教門則可，宗乘斷不可。」噫，若論向上一著，話頭亦用不著。既許話頭，已屬方便，安得獨廢助道。必不許持咒為助，先不許提持話頭。以話頭為宗而許，是謗宗；以持咒等為教而不許，是輕教。輕教謗宗，何止得罪憨師，三世佛冤耳。<sup>20</sup>

這裡稱讚憨山德清《方便語》中為參禪悟道提供輔助方法，智旭對此評價極高，稱許其「契理契機，善之又善」。從智旭對非難者的反駁來看，這裡的助道門應該是指德清會通教、宗，以持咒作為參禪的輔助手段。這一點，我們可以從德清著作中找到佐證：他在《夢

19. 參見智旭：《梵網經合注》《四分律藏大小持戒犍度略釋》《律要後集》。

20. 《靈峰蕩益大師宗論》卷 4，CBETA 2023. Q3, J36, no.B348, p.330b7-13。

遊錄》中提倡，當參話頭遇到障礙，修行者自己又無法解決時，不妨通過持咒，仰仗佛力加持來消除；<sup>21</sup> 他也告誡在家居士有心參禪就不要流於口頭禪，不如以持咒入門，切實有力。<sup>22</sup> 德清將持咒這個輔助手段用得十分靈活，既可以作為初學者參禪的前方便，也可以作為久學者參話頭受困時的對治法門，難怪會贏得智旭「契理契機」的讚歎。這一用例，將「契理契機」應用於同時代大德的著作和具體教法，拓展了其適用範圍，對後來此術語使用的泛化有深遠影響。

蕩益智旭對「契理契機」的用法，可謂集傳統佛教宗門與教下用例之大成：一方面，就教下釋經學領域而言，他將「契理契機」的應用範圍從契經擴展到三藏，進而擴展到對中國傳統文化典籍的詮釋；另一方面，他繼承了宋以來禪宗在教學法領域應用此詞的慣例，並推陳出新，以此論衡同代宗門大德的著作和修道方法。

### 三、「契理契機」概念的現代詮釋

智旭對傳統佛教義學的涉獵既深且廣，對晚明以降的佛教有全域性的影響，清末民初無論是保守派還是革新派，都處於他的籠罩

21. 《憨山老人夢遊全集》卷1：「至若藏識中習氣愛根種子堅固深潛，話頭用力不得處，觀心照不及處，自己下手不得，須禮佛誦經懺悔，又要持楞嚴咒心，仗佛密印以消除之。」（CBETA 2023. Q3, J22, no.B116, p.729c18-20）卷3：「在昔佛有明誨，若修行人習氣不除，應當一心誦我無為心佛所說心咒，此實格外方便也。」（CBETA 2023. Q3, J22, no.B116, p.759c22-24）

22. 《憨山老人夢遊全集》卷3：「今有一等好高慕異的，聞參禪頓悟，就以上根自負，不要修行，恐落漸次，在古德機緣上記幾則合頭語，稱口亂談，只圖快便為機鋒，此等最可憐愍者。看來若是真實發心，怕生死的，不若持咒入門，以先用一片肯切心，故易得力耳。」（CBETA 2023. Q3, J22, no.B116, p.767c29-768a3）

之下，<sup>23</sup> 其「契理契機」用例，自然也為當時佛教界所熟知。

以使用頻次而論，民國佛教保守派的兩位中堅人物——印光（1862-1940）和圓瑛（1878-1953），在他們的著作中都頻繁提到「契理契機」。《印光法師文鈔》（初、續、三編）中使用「契理契機」用例達 50 次，<sup>24</sup> 圓瑛著作中也有 15 次之多。<sup>25</sup> 圓瑛基本上是在傳統釋經學的範圍內使用這個術語，被尊為淨土宗第十三祖的印光則是在一種嚴格限定的判教意義上使用，他認為只有淨土法門才稱得上契理契機，例如他說：

所謂契理契機之法，無過信願持佛名號，求生西方。<sup>26</sup>

都攝六根，淨念相繼……較彼修別種觀法，為最穩當、最省力、最契理契機也。<sup>27</sup>

唯此念佛一法，最為契理契機。<sup>28</sup>

求其至圓至頓，最簡最易，契理契機，即修即性，三根普被，利鈍全收，為律教禪密諸宗之歸宿，作人天凡聖證真

23. 守舊派領袖印光對於智旭及其淨土著作極為推崇，稱其所著《彌陀要解》為「千古絕無而僅有之良導」，所編《淨土十要》「妙契時機，最為第一」；革新派首領太虛第二期思想的核心「八宗並宏」也是上承智旭而來。

24. 此據《增廣印光法師文鈔》（蘇州：弘化社，2014 年新校本）統計。

25. 此據《近代大師全集書匯》電子資料庫中《圓瑛大師全集》統計，資料庫作者及製作時間不詳。

26. 印光：《增廣印光法師文鈔》（上），蘇州：弘化社，2014 年新校本，頁 43。

27. 印光：《增廣印光法師文鈔續編》（上），蘇州：弘化社，2014 年新校本，頁 303。

28. 印光：《增廣印光法師文鈔續編》（下），蘇州：弘化社，2014 年新校本，頁 63。

之捷徑者，無如信願念佛求生西方一法也。<sup>29</sup>

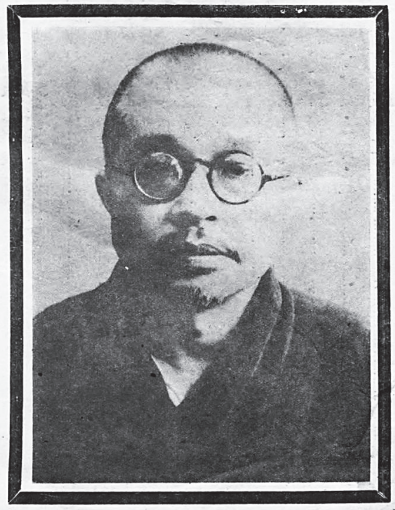
念佛一法，因該果海，果徹因源，最為契理契機。今人俱宜修持。<sup>30</sup>

印光視淨土法門為至圓至頓、最簡最易之法，這也是直承智旭的論述。<sup>31</sup> 與宋明以來「契理契機」用法越來越寬泛的趨勢截然不同，印光是反其道而用之，將「契理契機」收斂和錨定在淨土經典和淨土法門上。當時中國佛教界正處在劇烈變革的時代，內外交困，印

光的論述提供了一個難得的範例，讓我們得以一窺近現代中國佛教回應現代性危機的一個特殊面向，即以不變應萬變，用基要主義立場來回應一切危機。

相形之下，真正讓「契理契機」一詞獲得更多鮮活含義的，是積極融入現代社會的革新派僧人，尤其是人間佛教的宣導者太虛（1890-1947）。

《太虛大師全書》中「契理契機」的用例達 36 次，大多出現在傳



人間佛教的宣導者太虛大師，真正讓「契理契機」一詞獲得更多鮮活含義。

29. 印光：《增廣印光法師文鈔續編》（下），頁 148。又，這段文字在《文鈔》各編諸文中頻頻出現（另見《三編·下》，頁 366；《三編·補》，頁 129；《續編·下》，頁 281），可見這是印光特別強調的觀念。

30. 印光：《增廣印光法師文鈔三編》（下），頁 433。

31. 智旭：《阿彌陀經要解》：「然於一切方便中求其至直捷至圓頓者，莫若念佛求生淨土。又於一切念佛法門之中，求其至簡易至穩當者，莫若信願專持名號。」（CBETA 2023. Q3, T37, no.1762, p.363c22-25）

統釋經學中（27次），尤其是「教釋」部分。對太虛而言，「契理契機」首先是一個釋經學概念。當他在釋經學的脈絡中詮釋契理契機時，用法非常傳統，對兩者同等重視，且注意平衡。如《藥師琉璃光如來本願功德經講記》：

契經者，佛所說法，皆契理機，不契理則失法之體，不契機則失法之用。（CBETA 2023. Q1, TX14, no.7, p.2378a7-8）

太虛著作中還有另一類用例，即以契理契機來解釋和證成自己思想的正當性。他把「契理契機」提升到佛法基本原則的高度，<sup>32</sup>並以此來為其根本思想——人生佛教張本。如《人生佛教開題》一開篇就強調：

佛法是佛所證的一切法實相，及眾生可以由之證到諸法實相的方法。同時，在佛親證的方面為證法，就佛對眾生說的方面為教法；前者是契理的，後者亦兼契機的，這是佛法大概的性質。（CBETA 2023. Q1, TX03, no.2, p.a217a3-5）

太虛雖然在談人生佛教的教理基礎時契理契機並舉，但在進一步具體闡釋其思想時，重點就完全落在契機的一面。例如同一時期的〈佛教徒應參預中國和世界的新文化建設〉中，契理只是虛懸一格，實際行文完全側重從契機來展開，並且對契機作了兩方面的分疏，一是千差萬別的眾生根機，二是共同的時代境遇：

32. 太虛：《十善業道經講要》：「一切經皆謂之契經：一契理，二契機；一切佛法皆從此原則而建立。」（CBETA 2023. Q3, TX03, no.2, p.a003a3-4）



「佛法在世間，不離世間覺」，即是說佛的教法雖是佛智證明的真理，而存在世間則是觀察眾生之機宜事實而施設的，所以佛經是「契理契機」的法。不僅合乎個別的千差萬別之機，另外還有時代機境，要針對當時一般的思潮而隨順攝受或破斥，這才有佛法。（CBETA 2023. Q1, TX18, no.10, p.a304a3-6）

這種對契機的明顯偏重，在他直抒胸臆的詩詞中有更直白的流露，如：

報恩佛學勤傳習，應是僧伽善合時；  
佛法契機方契理，隨宜設化更何疑！<sup>33</sup>

「隨宜設化」，即隨順眾生機宜和時宜弘化佛法，也就是契機。詩中斷言只有契機才能契理，斷然駁斥對「隨宜設化」的質疑，充分彰顯了他對契機的偏重。太虛著作中相關論述甚繁，茲不一一列舉。一言以蔽之，高度重視契機，是太虛用「契理契機」來闡述自家思想時十分突出的一個特點。

對比印光和太虛對「契理契機」的詮釋不難發現：一方面，太虛以「契理契機」原則為自己構建的人生佛教理論張本，隱然標榜人生佛教才契理契機。這與印光標榜念佛才是唯一契理契機的法門形成強烈反差。實際上，人生佛教批判傳統佛教為「死鬼的佛教」時，也波及當時流傳最廣的淨土宗。另一方面，保守派和革新派雙方都重視對「契理契機」的詮釋和應用，也折射出共同的時代意識，即都急於在無邊的佛法中抉擇出最適應時代的法門。這種對契機特

33. 太虛：《川東雜詠·報恩寺佛學傳習所》，CBETA 2023. Q1, TX32, no.20, p.148a9。

別是時代適應性的極度強調，充分突顯了現代性課題給當時中國佛教帶來的壓力，以及漢傳佛教高僧（無論其立場是保守還是革新）面對這種壓力時的焦慮和回應方式。

## 四、結語

本文對「契理契機」這一概念做了簡要的概念史考察。首先從詞源學的考索指出其起源於對 Sūtra 中文譯名「契經」一詞的解釋，其觀念在東晉末年已有之，但尚未形成固定的用語。在同一語境中理機並論的用例，在南北朝時已比較普遍，但單獨將理機對舉的用法，直到南北朝末期吉藏、智顛的著作中才頻繁使用。而「契理契機」這個詞彙本身，則是到唐代才出現，它的定型與華嚴宗的釋經學傳統有密切關係，並隨著以華嚴宗為代表的真常唯心系思想的推展而趨於流行。本文隨後勾勒了宋以降直至近代「契理契機」這一概念傳承流變的歷史，最後考察了它在現代佛教著述中的不同詮釋和應用。

本文的簡略考察表明，「契理契機」的內涵和外延，隨著時代的變遷不斷在調整。最初嚴格限定在釋經學的領域中，特指佛陀及其宣說的經典所具有的特質；宋代禪宗將這一概念從釋經學拓展到教學法領域；明代佛教則在這兩個領域都進一步擴展、泛化，釋經學領域的應用從契經擴展到三藏乃至泛化到中國傳統典籍，禪宗教學法領域的應用範圍則從古德擴展到當代名德。在現代語境中，對契理契機的詮釋更加多元化，保守派和革新派都以「契理契機」為名作出不同的判教；以整體趨勢而論，注重「契機」的面向越來越成為主流。

\* 本文原載於《世界宗教研究》2023 年第 12 期