「攝禪歸淨」對晚明佛教的革新意義——以蕩益智旭為

核心

蕭愛蓉

成功大學中文所博士班三年級

摘要

蕩益智旭（1599—1655）晚明傑出的高僧，他不僅著述頗豐，其淨土思想也頗有特色。本文從智旭的修學歷程及晚明佛教發展的概況開始談起，隨著晚明佛教風氣衰頹，禪宗不振，淨土宗也在這時候得到發展的新契機。禪淨兼修的呼聲雖從宋代萌芽，但長期以來，禪宗始終凌駕於淨土之上。到了晚明，「參究念佛」依然流行，引起智旭的批判。智旭認為參究念佛缺乏信願，不能與強調彌陀信仰的淨土宗融通。因此，智旭提出「攝禪歸淨」，夾帶天台思想，且以淨土宗為主軸融攝禪宗，有別於以往「禪主淨從」的模式，這也在禪淨之間強化了淨土的主體性。要注意的是：第一，「攝禪歸淨」所以能夠成功，與晚明的佛教發展及禪宗不振相關；第二，淨土宗得到民眾以及知識份子的認同，也是很大的助力。總而言之，智旭「攝禪歸淨」的主張不僅影響晚明以後的修行模式，更彰顯他個人的悲願，同時也符合晚明時期各宗歸淨的潮流。

關鍵字：蕩益智旭、攝禪歸淨、禪宗、淨土宗

Abstract

Master Ouyi Zhixu(1599-1655) is distinguished for his buddhist writings . In Ming Dynasty , the development of buddhism is corrupt . whether is thinking or religious practice , Zen occurred many problems. Another aspect , it provides the opportunity to developed pure- land sect . Though "zen and pure-land sect in religious practice " had been advocated in Song Dynasty, but. Zen has been transcended to pure- land sect for a long time. Master Ouyi Zhixu criticized retaining buddha in mind of Zen because it's lack of faith and intense desire to pure-land . He advocated " incorporated zen in pure-land sect " different form " incorporated pure-land sect in zen " . It is noteworthy that " incorporated zen in pure-land sect " related to development of buddhism in Ming Dynasty and zen 's decline , and community and intellectuals provided assistance and support. In brief , master Ouyi Zhixu's theory contain his sympathy and it's also conform to trend of the times.

Key word : Ouyi Zhixu 、 incorporated zen in pure-land sect 、 Zen 、 pure-land sect

一、前言

晚明高僧蕩益智旭（1599—1655）曾說：「古人本意，原欲攝禪歸淨」¹，在晚明，禪與淨土是較為興盛的兩大宗派，然而兩宗如何交涉以至於融合，實是一大課題。據研究，禪淨一致論的提倡是明末佛教對時代要求的一項回應，²因此，如何建構「禪淨一致」的模式值得關注，這與晚明時期宗教融合的思潮密切相關。江燦騰指出晚明的叢林問題就是佛教朝向「世俗化」引起的現象。³那麼，在晚明盛行的禪、淨二宗自然也面臨世俗化帶來的種種問題，既然禪淨兼修是趨勢，那兩者如何融通，在修行與義理上要怎麼建構、改革，自然也是一大議題，這就值得吾人探究。但目前談論智旭禪淨的思想，或以「消禪歸淨」、「捨禪歸淨」言之，「消禪」、「捨禪」都有排除禪宗的意味在，但這樣的說法是否得宜，是否符合智旭禪淨思想的本懷，此是筆者欲探究之處。據此，本文擬以蕩益智旭之禪淨思想為核心，探究「攝禪歸淨」之意涵。

自宋代永明延壽（904—975）高唱禪淨融合，呼應者不乏其人，然在禪淨之間，大約都是以禪宗為主而調合淨土。但晚明時期，以禪宗為主流的佛教問題叢生，引發智旭的不滿與批評；他除了提出批判外，也以淨土宗融攝禪宗，扭轉兩者的主客角色，前人對此議題亦有相關意見，然專論者不多，〈攝淨歸禪與攝禪歸淨——中國淨土宗發展歷程探析〉將禪淨交涉之歷程劃為三階段，第一階段是淨土念佛法門被其他宗派所融攝，第二階段是禪淨雙修，代表人物是宋代永明延壽，第三階段就是攝禪歸淨，代表人物是蕩益智旭，⁴這樣的分期雖符合發展概況，但對於第三階段「攝禪歸淨」就著墨不多。顧偉康《禪淨合一流略》論述了禪淨二宗交涉之歷程，至宋明以後的趨勢則以概述的方式呈現；望月信亨《淨土教理史》則指出智旭以念佛法門歸結禪、教、律三學，關於智旭的禪淨思想，則略論智旭不同於雲棲株宏肯認參究念佛，⁵關於智旭批判參究的緣由與著重執持名號的原因，是本文欲論述之處。再者，陳永革《晚明佛教思想》將智旭的主張判定為「消禪歸淨」，筆者認為此一論點尚可斟酌，智旭對禪宗的批判雖多，但是否「消禪」之企圖則有待商榷。

總而言之，目前有關「攝禪歸淨」之論述均認可智旭是關鍵人物，這不僅是出於他對佛學全面且深入之研究，⁶更因智旭豐厚淨土教學的義理，本文擬從「攝禪歸淨」開始論起，接著瞰視智旭的修學歷程與生平活動，從中論述智旭對禪宗的意見與歸心淨土之緣由，並就「攝禪歸淨」的時代意義進行探討，期望能夠闡

¹ 《靈峰蕩益大師宗論》，J 36, no.B348, pp.344c04。

² 〔日〕荒木見悟著、周賢博譯：《近世中國佛教的曙光：雲棲株宏之研究》，頁 35。

³ 江燦騰《晚明佛教叢林改革與佛學淨辯之研究——以憨山德清的改革生涯為中心》，頁 4。

⁴ 王公偉：〈攝淨歸禪與攝禪歸淨——中國淨土宗發展歷程探析〉，收入釋根通主編：《中國淨土宗研究》，頁 13-18。

⁵ 〔日〕望月信亨著、釋印海譯：《淨土教理史》，頁 344-347。

⁶ 聖嚴法師指出，智旭的著作有《教觀綱宗》、《大乘止觀釋要》，此外尚有《阿彌陀經要解》、《楞伽經義疏》、《占察經義疏》、《梵網經合註》、《閱藏知津》等，達四十部。釋聖嚴：《中國佛教史概說》，頁 215。本文引用聖嚴法師之研究，均出自《法鼓全集》，網址：

<http://ddc.shengyen.org/pc.htm>，查閱日期：2013 年 5 月 20 日。以下為修潔註腳，不另加註。

明「攝禪歸淨」在禪淨交涉歷程中的意義，以突顯智旭禪淨思想的要旨所在。

二、攝禪歸淨是「禪從淨主」的模式

「攝禪歸淨」是禪淨合流的方式之一，關於禪淨發展的流程，王公偉分成三階段，第三階段是攝禪歸淨，淨土與禪在這階段徹底合流，這與禪宗的衰頹有關。其實明代僧人對禪宗的衰頹並非毫無意識，禪宗長期居佛教主流，但是僧眾品行敗壞，亂象叢生，許多人喊出「教禪一致」，就是期望矯治不重經典的禪風，希望藉由對經典的重視、研讀提升僧人的品質，重振禪宗，但在晚明時期已很難收效，尤其是因為朝廷的政策，使得禪師無法如前人一樣升座講法，講經論典，⁷僧人的素質更加低落，這可從江燦騰根據《慨古錄》所歸納的朝廷佛教不當之處來瞭解：

- (一) 官方久不開戒壇，僧品檢別無由。
- (二) 官方以收銀代替考試度僧，造成僧品蕪雜汨濫。
- (三) 官方禁講經論，使非法之徒得以惑眾。
- (四) 僧官制度受制於儒，而使僧官和住持人選不當。
- (五) 官府違規課稅、勒索。
- (六) 寺產被侵占、僧人被辱，而官方未盡保護之責。⁸

這些政策問題使得佛教叢林問題重重，對禪宗的打擊相當大，但禪門的衰微卻給淨土念佛法門帶了新的契機。回顧前人禪淨融合的主張，雖然檢討了禪門衍生的種種問題，也認可禪淨兼修，但大都以禪為主進行融攝，例如元代天如惟則（?—1354）的禪淨主張代表當時學人對禪門的墮落與亂象有了深刻的反省，⁹不過當時禪宗的門戶仍然嚴格，禪宗還是守住主導的地位，因此惟則處理禪淨的對策是以禪為主體的前提，以唯心淨土建構「禪淨一致論」，主要是將「淨土」與「彌陀」收攝到禪的心量。¹⁰但在晚明，以禪為主軸的禪淨融合模式也到了修整的時刻，禪宗的力量減弱，抬高淨土的呼聲也越來越大。

再從禪淨二宗的關係來看，晚明之前的禪淨兼修是禪法高於念佛法門，修行以修禪為主，念佛為輔。禪宗將西方極樂淨土判成是唯心淨土，認為他方淨土不離此心。這樣的主張雖然也是調和禪淨的一種方式，但淨土法門由於簡易所以易遭輕視，不少禪師也主張彌陀淨土是權非實、上根者須修禪等意見，¹¹這些偏見到晚明依然存在。荒木見悟談論雲棲株宏的淨土思想時提到：淨土念佛法門流佈雖

⁷執政者禁講經論道，而資彼無名者流，狂悖懶惰。以為是者，期猶返戈倒授而養成其惡也。《慨古錄》，X65, no.1285, pp.366c06。

⁸參見江燦騰《晚明佛教叢林改革與佛學淨辯之研究——以憨山德清的改革生涯為中心》，頁 11-12。又如陳玉女〈明中葉以前禪教學佛模式之得失〉探討了明太祖的佛教政策對佛教發展的影響，該文指出明太祖的三經政策無法達到提升僧人素質的效果，限制佛較充分發揮自由思考的寬度，使義理流於形式化的八股詮釋。可見晚明佛教的種種問題與朝廷政策息息相關，以上，參見陳玉女：《明代佛門內外僧俗交涉的場域》，頁 33-88。

⁹〔日〕荒木見悟著、周賢博譯：《近世中國佛教的曙光：雲棲株宏之研究》，頁 200。

¹⁰參見〔日〕荒木見悟著、周賢博譯：《近世中國佛教的曙光：雲棲株宏之研究》，頁 77。荒木見悟也指出，依照惟則的理論，那麼淨土思想在禪之中只佔了微小的部分，參見〔日〕荒木見悟著、廖肇亨譯：《明末清初的思想與佛教》，頁 234。

¹¹參見〔日〕荒木見悟著、廖肇亨譯：《明末清初的思想與佛教》，頁 224。

廣，但佛教的主流仍在禪門，「淨土」只是傍流或「權說」，¹²而晚明時期「良知說」與「禪門」結合，促成虛狂尊大的風氣，時人抨擊不少，所以雲棲所以打造淨土的意義與此狂禪之風甚為相關。¹³從這段論述就可發現，在晚明時期禪淨的主客關係也同時鬆動，禪宗的主流地位也受到挑戰，例如雲棲主張「淨主禪從」¹⁴，智旭也如是主張，且更加強淨土的主體性。

智旭與雲棲最大的差異就在於前者否定禪宗參究之說，不似雲棲予以保留。這種修行方式是以看話禪為基礎，將「阿彌陀佛」當作話頭進行體究。在株宏的《佛說阿彌陀經疏鈔》裡仍將參究念佛納入範疇，且加以肯定；但智旭的《彌陀要解》卻明確地反對參究念佛，甚至多次在自己的著作中提出反對的意見。智旭認為許多修持參究念佛者，仍是主張唯心淨土，缺乏對彌陀淨土的信願；因此最好的改善方法就是以念佛法門作為修行的主體，參禪等都是助行，在具足對西方淨土的信願行三資糧的條件下，就成為修行的保證。可以這麼說：智旭倡導的攝禪歸淨與雲棲一樣是「淨主禪從」，但智旭更強調淨土法門高於參禪，將禪宗收攝於淨土之下，使兩宗更徹底地主客易位。而不能忽略的是：促成以「淨主禪從」為底蘊的「攝禪歸淨」與當時的政策及叢林問題有關；又如江燦騰所言，晚明時期倡導的「禪淨兼修」、「各宗融合」等主張，都是為了解決禪宗種種弊病，¹⁵這也是攝禪歸淨何以發生在晚明的因素之一。

三、智旭對禪宗的批判

（一）智旭的修學與禪的關係

此處就智旭生活的時代背景與他的修學歷程，從智旭的研究範疇來看，他幾乎探討佛教各宗派的主要理論，而且著作內容相當可觀。但他最終以淨土法門為依歸，這種選擇不只是出於他對淨土法門的認同，與他的修學歷程與生活背景更息息相關，可以說智旭抬高淨土法門，更是出於他的悲願，此是本節著重探討之處。

智旭二十四歲出家，即發三願：

一、未證無生法忍，不收徒眾；二、不登高座；三、寧凍餓死，不誦經禮懺及化緣。¹⁶

當時的禪宗雖稱不立文字，但不肖禪徒卻喜好玩弄公案文字，參禪流於形式；同時，禪宗之內也有法脈爭議，彼此爭鬥，這些亂象都深深影響智旭。弘一大師

¹²參見〔日〕荒木見悟著、周賢博譯：《近世中國佛教的曙光：雲棲株宏之研究》，頁 71-75。

¹³參見〔日〕荒木見悟著、周賢博譯：《近世中國佛教的曙光：雲棲株宏之研究》，頁 71-75。

¹⁴〔日〕荒木見悟著、周賢博譯：《近世中國佛教的曙光：雲棲株宏之研究》，頁 89。

¹⁵江燦騰《晚明佛教叢林改革與佛學爭辯之研究——以憨山德清的改革生涯為中心》，頁 57。

¹⁶釋弘一：〈蕩益大師年譜〉，網址：<http://www.ouyi.mymailer.com.tw/ouyihm/000/000-1.htm>，查閱日期：2013 年 5 月 22 日。以下所援引蕩益智旭之著作，均參見《蕩益大師全集》，網址：<http://www.ouyi.mymailer.com.tw/ouyihm/index2.htm>，查閱日期：2013 年 5 月 22 日。為修潔註腳，不另加註。

(1880—1942) 在智旭的年譜中註明智旭「究心台部，而不肯為台家子孫；以近世台家與禪宗、賢首、慈恩，各執門庭，不能和合故也。時人以耳為目，皆云大師獨宏台宗，謬矣謬矣。」¹⁷從智旭的立願與這段文字來看，都可以察見智旭對當時佛教的亂象感受深刻，甚至影響自己修學的志願與方式，他也決意不托名山大剎，決意獨立學習佛法。

智旭首先選擇的法門即是禪宗，而且他非常景仰憨山。據載，智旭二十四歲時「夢禮憨山大師」，且「一月中三夢憨師」，可見他對憨山的景仰之深，也因此請憨山的弟子雪嶺禪師為他剃度，其後至徑山坐禪。在修禪之中，他有一番體悟，「從此性相二宗，一齊透徹」。大約在二十四至二十八歲，智旭主要修禪，而且用功頗深；但在二十八歲那年，母親病逝加上生重病，他竟發現平時修禪工夫派不上用場，自此「以參禪工夫求生淨土」。¹⁸其實，除了二十八歲這年的大病外，智旭曾拜見也曾經拜見曹洞宗青原之下三十五世的無異元來（1575—1630），但未能相契，反而因之而「盡諳宗門近時流弊，乃決意宏律」，¹⁹智旭雖尊敬無異禪師，然而禪宗的種種弊病讓他卻步，這也是他改變修行取向的因素之一。

（二）反對參究念佛

晚明禪宗不重經教是一大問題，萬曆年間的于慎行（1545—1608）就說「近世經教、禪宗分為二途」是當時禪宗的一大謬誤，²⁰圓澄（1561—1626）也以生動的文字批判禪宗走向偏鋒，廢棄經教，束書不觀：

今之宗師依本談禪，惟講評唱，大似戲場優人，雖本欲加半字不得。學者不審皂白，聽了一遍，已謂通宗，宗果如是易者？古人三二十年參學，竟為何事？豈今人之根，利於古人耶？由是而推，今之談宗者，寔魔所持耳。²¹

這段話透露禪宗教法僵化的現象，不過是學著古人的樣子談禪而已。智旭對於禪門種種衰象感觸良深，他深究天台也是為了矯治禪病，他曾說：「予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。」²²當時禪宗門徒以「不重文字」自居，輕蔑經典，不重佛教教義的研究，智旭批評：

今之文字阿師，拍盲禪侶，竟何如哉？初祖大迦葉白眾云：『如來舍利，非我等事。我等宜先結集三藏，勿令佛法速滅。』嗟嗟，儻三藏果不足傳佛心，初祖何以結集為急務耶？……夫三藏不可棄，猶

¹⁷釋弘一：〈蕩益大師年譜〉。

¹⁸參見〈蕩益大師略傳〉，收入釋會性編集：《蕩益大師淨土集》，頁 5-6。

¹⁹釋聖嚴：《明末佛教研究》，頁 17。

²⁰〔明〕于慎行撰、呂景琳點校：《穀山筆塵》，頁 202。

²¹《慨古錄》，X65, no.1285, pp.366c06。

²²釋弘一：〈蕩益大師年譜〉。

飲食之不可廢也。不調飲食，則病患必生；不閑三藏。則智眼必昧。

23

予本棄儒學佛，亦妄謂單傳之道，實出教外，一味作蒲團活計，一切經論，置諸高閣。後見真寂、博山等耆宿，反照古今得失，方知末世禪病，正坐無知無解，非關多學多聞，與唐宋學人，厥證相反。

24

他認為重視經典應該是禪宗本懷，但當時禪宗人士不重經教，素質低落，阻礙佛教發展。除了批評禪門人士不重經教外，他最主要批評的就是參究念佛。

「參究」屬於禪宗的一種修行方式，亦即把「念佛」當作公案參究，據荒木見悟的考察，念佛公案是由斷雲智徹禪師開始，將「念佛者是誰」這個話頭作為一項公案參究。²⁵ 釋印謙法師考證念佛公案時，解釋了何謂念佛公案：「但『參究念佛』意在妙悟，是以一聲『阿彌陀佛』當話頭來參究，藉以截斷意根，使妄想不起，就在妄想不起處審問：『是誰？』、『這一聲佛號從何處起？』、『念的畢竟是誰？』等疑情，緊抓疑情不放，疑來疑去，參之又參，參到一念不生為淨念，淨念不昧為相繼，絕不是緊抱佛號，聲聲相繼不斷就叫參究淨念。可見『參究念佛』並不能說是揉合禪宗參話頭法與淨土念佛法於一身，一邊念佛，一邊參禪。或一邊參禪一邊念佛的相互兼帶，腳踏二船，而是把『阿彌陀佛』當作話頭起疑參究（不是當佛號來念誦），主要是起『念佛的是誰？』的疑情。」²⁶參究念佛可說是臨濟宗「參話頭」的演變，例如南宋真歇清了（1089~1151）說：

一心不亂，兼含理事。若事一心，人皆可以行之，由持名號，心不亂故。如龍得水，似虎靠山，此即《楞嚴》「憶佛念佛，現前當來，必定見佛，去佛不遠，不假方便，自得心開。」連攝中下二根之義也。若理一心，亦非他法，但將「阿彌陀佛」四字，做箇話頭，二六時中，直下提撕。不以有心念，不以無心念，不以亦有亦無心念，不以非有非無心念。前後際斷，一念不生；不涉階梯，徑超佛地。²⁷

這是從理事一心的境界講述念佛方法，真歇認為大勢至菩薩說的憶念方法是收攝中下二根眾生，藉由憶持佛號而證得事一心的境界；若要證得更高的理一心就要透過禪宗「參話頭」作為修行途徑，後來元代天如惟則禪師說：「念佛者只是靠取

²³〔明〕釋智旭：〈閱藏知津·序〉。

²⁴〔明〕釋智旭：〈靈巖寺請藏經疏〉。

²⁵參見荒木見悟著，周賢博譯：《近世中國佛教的曙光——雲棲株宏之研究》，頁172。

²⁶參見釋印謙：〈禪宗「念佛者是誰」公案起源考〉，頁114。

²⁷《淨土或問》，收入〔元〕天如惟則撰、〔日〕荒木見悟、岡田武同主編：《天如和尚語錄》，頁1926-1927。

阿彌陀佛四字話頭，別無他說。」²⁸也是延續以佛號當話頭的修行。但不論是把佛號當成話頭或是參究佛號，其目的在於「起疑情」，在反覆的疑情與深究之間求得大悟，這還是「自力」為主，與淨土以「他力」作為修行前提完全不同。「他力」，即依靠阿彌陀佛的願力而得生西方極樂淨土，而往生西方極樂淨土的條件有：「應當發願生彼國土」、「執持名號」、「不可以少善根、福德、因緣」。²⁹又因釋迦牟尼佛說西方極樂淨土是「一切世間難信之法」³⁰ 所以眾生若要往生極樂淨土，就必須具足「信願行」三資糧；也就是說，淨土宗主張「他力」，禪宗主張「自力」，兩宗在這方面就產生矛盾。又如六祖惠能認為，所謂的「淨土」，對下根愚昧眾生而言是遙不可及；但是對利根眾生來說，只要「自淨其心」，自然能作到「隨其心淨而佛土淨」，那麼就不一定要教導眾生求生西方；如果不知自性清淨，一味念佛，也不能奏效。再者，六祖主張把握禪宗頓悟的途徑，自證其心，則西方淨土就在當下。³¹後人總是就六祖這些話將淨土法門當作是中下根人的修行，禪宗則專屬利根人士；又引申出「唯心淨土，自性彌陀」，說淨土不必去。之後，禪門人士又將彌陀名號當話頭參究，如同真歇清了的見解，念佛還是中下根人的修行法門。如此一來，淨土法門雖然號稱「三根普被」，但在現實上卻得不到禪門人士一致的認可。

參究念佛甚為流行，雲棲株宏與智旭對此有截然不同的態度，荒木見悟(1919—)指出：

株宏雖然很嚴厲地批判禪門的頹敗，然而他卻意圖儘可能地將「禪」攝入其宗教體驗中，且這種意圖是藉由「念佛公案」的形式，而為其展現出來。³²

他(株宏)為了避免「禪」與「淨土」的直接對決，因而在淨土教學中，保留了一條「禪」、「淨土」雙方都可以互通的「管道」，這條道路就是「念佛公案」，但是如同前述，「念佛公案」並不具有「一定能夠獲得禪門行者所認可的絕對性保證」……而敏銳察覺到這個問題的焦點的人，就是智旭大師。³³

雲棲株宏對於參究念佛與執持名號兩種修行方法持並存態度，認為「但欲存此廢彼，則不可」，批判了「只要念佛，不需要念佛公案」的見解。不過智旭則強力反對參究念佛，他說：「若更問念佛是誰，頭上安頭，騎驢覓驢，明眼為之噴飯。而近代無知狂悖之徒，反以話頭為奇特，名號為尋常，棄如意珠王，競取瓦礫，可

²⁸〔元〕天如惟則撰、〔日〕荒木見悟、岡田武同主編：《天如和尚語錄》，頁 1729。

²⁹《佛說阿彌陀經》，T 12，no.0366，pp.0347b09。

³⁰《佛說阿彌陀經》，T 12，no.0366，pp.03480a18。

³¹〔元〕釋宗寶編：《六祖大師法寶壇經》，T48，no.2008，pp.0352a15。

³²荒木見悟著，周賢博譯：《近世中國佛教的曙光——雲棲株宏之研究》，頁 172。

³³〔日〕荒木見悟著，周賢博譯：《近世中國佛教的曙光——雲棲株宏之研究》，頁 196。

哀矣！」³⁴足見他的不滿。關於智旭對參究念佛的見解，在他的著作處處可見，例如〈參究念佛論〉說道：

獨參究之說，既與禪宗相濫，不無淆偽可商；嘗試論之：「心佛眾生，三無差別」，果能諦信，斯直知歸；未了之人，不妨疑著。故「誰」字公案，曲被時機，有大利、亦有大害。言大利者：以念佛或疲緩，令彼深追力究，助發良多；又、未明念性本空，能所不二，藉此為敲門瓦子，皆有深益。必淨土為主，參究助之，徹與未徹，始不障往生。言大害者：既涉參究，便單恃己靈，不求佛力，但欲現世發明，不復願往。或因疑生障，謂不能生；甚則廢置萬行，棄捨經典。古人本意，原欲攝禪歸淨，於禪宗開此權機，今人錯會，多至捨淨從禪，於淨宗翻成破法。全乖淨業正因，安冀往生彼國？³⁵

這段話有幾個意思：首先，智旭認為「參究」應與「禪宗」脫鉤，不可相濫，而「攝禪歸淨」才是符合古人原意的「禪宗」教法，參究念佛不過是禪宗開出的權法，不能因此而捨淨從禪。再者，智旭主張淨土念佛才是參究念佛的大前提，如果具有信願基礎而參究，就有助於解決念佛疲累的狀況，有助於修行人發明心性，尤其是能幫助修行者進入空觀的境界。總之，參究念佛有利，必須是「淨土為主，參究助之」。如果是參究為主，就會引起種種害處，最大的害處就是妨礙修行者的信願，既不信淨土實有，也不發願往生，更不知仰仗佛力，進而生出迷障，廢棄經教。據此，智旭並非是完全掃除禪宗，而是將淨土法門融攝禪宗，使念佛成為主行，參禪轉為助行，達到他「攝禪歸淨」的目的。

（三）念佛法門，普被三根

此外，智旭亦批判參禪是專屬上根人的修行法門，隨著淨土念佛法門受到重視，念佛法門專屬中下根人的意見也開始受到質疑，例如袁宏道在《西方合論》列舉十七位禪師發揚淨土的實例後，便批判禪者鄙棄淨土法門，他甚至表示修淨土者應遠離禪者，³⁶此語雖不免偏激，卻也顯示禪淨之間有些偏見到了該檢討的時候。智旭批判當時的弘法方式：

今之知識，每於利者令參禪，鈍者令念佛；是參禪惟被上機，念佛惟為中下也。夫禪不曲被中下，則謗禪；念佛不被上機，則謗教。禪教俱謗，扇以成風，遂令禪作虛名，念無實行，可悲也！³⁷

這就是當時佛教的狀況，雖然從宋代就有「禪淨兼修」的主張，但在實際的教導

³⁴〔明〕釋智旭：〈示念佛社〉。

³⁵〔明〕釋智旭：〈答印生問〉。

³⁶邱敏捷：《參禪與念佛：晚明袁宏道的佛教思想》，頁 73-76。

³⁷〔明〕釋智旭：〈梵室偶談〉。

上，淨土法門卻未徹底的「普被三根」，智旭指出其中矛盾：如果中下根人不能修禪，就是毀謗宗門；假使念佛法門無助上根人士，就是謗佛謗教。所以智旭多次說「若人但念彌陀佛，是名無上深妙禪。」³⁸除了溝通禪淨外，也是突顯淨土法門「普被三根」的殊勝。

由於智旭強化淨土法門的地位與理論，在排除參究的部分，他比雲棲更徹底的「攝禪歸淨」。因此荒木見悟說：「智旭進一步堅固了淨土法門的獨立性」，³⁹是很貼切的評價。總而言之。智旭主張的「攝禪歸淨」即是以淨土法門融攝禪宗，在修行中強調信願的重要，又將執持名號的修行方式當作是正行，參禪反轉為助行，此是他「攝禪歸淨」的原則下，提出的理想修行方式。

四、念佛法門的圓頓與融攝

在明代，對淨土法門進行教判者不少，例如明初的大佑（1334~1407）說：「部屬大乘方等教攝，二藏明義，菩薩藏收，漸頓分之，此屬頓教。」⁴⁰雲棲株宏判《阿彌陀經疏鈔》判淨土法門是頓教所攝，兼通大乘終教與圓教，⁴¹智旭則把握天台教義以及彌陀名號的殊勝，判淨土法門為「至圓極頓」。以智旭《彌陀要解》推崇的執持名號來說：

然於一切方便之中，求其至直捷至圓頓者，則莫若念佛求生淨土。

又於一切念佛法門之中，求其至簡易至穩當者，則莫若信願專持名號。⁴²

他主張以深信切願⁴³執持明彌陀名號是最為穩妥，此法門也最為圓頓。「今既得聞彌陀名號，信願往生，總屬別、圓二教之所攝矣。」⁴⁴那麼淨土法門必然在藏、通

³⁸例如〈示念佛法門〉、〈參究念佛論〉、〈示證心〉等篇。

³⁹〔日〕荒木見悟著，周賢博譯：《近世中國佛教的曙光——雲棲株宏之研究》，頁280。

⁴⁰〔明〕釋大佑：《阿彌陀經略解》，X22, no.0422, pp.550c12。

⁴¹「教者，依賢首判教分五：謂小、始、終、頓、圓。今此經者，頓教所攝，亦復兼通前後二教。」

〔明〕釋株宏：《阿彌陀經疏鈔》，X22, no.0424, pp.613a20。

⁴²〔明〕釋智旭：《阿彌陀經要解》。

⁴³智旭將「信」歸為六種：即信自、信他、信因、信果、信事、信理。「願」即是「厭離娑婆，欣求極樂」。「信自者，信我現前一念之心本非肉團，亦非緣影。豎無初後，橫絕邊涯，終日隨緣，終日不變。十方虛空，微塵國土，元我一念心中所現之物。我今雖復昏迷倒惑，苟能一念回心，決定得生。自己心中本具極樂，更無疑慮，是名信自。信他者，信彼釋迦如來決無誑語，彌陀世尊決無虛願，六方諸佛廣長舌決無二言。隨順諸佛真實教誨，決志求生更無疑惑，是名信他。信因者，深信散亂稱名猶為成佛種子，何況一心不亂，安得不非生淨土因？是名信因。信果者，深信淨土上善聚會皆從念佛三昧得生，譬如種瓜得瓜，種豆得豆。亦如影必隨形，響必應聲，決無虛棄，是名信果。信事者，深信只今現前一念不可盡故，所以依心所現，一切十方世界亦不可盡。實有極樂國土，在十萬億土之外，最極清淨莊嚴，不同莊生寓言，是名信事。信理者，深信極樂國土雖在十萬億土之遠，而實不出我只今現前介爾一念心外，以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。全事即理，全妄即真，全修即性，全他即自。我心遍故，佛心亦遍；佛心遍故，一切眾生心性亦遍。譬一室千燈光互遍，重重交攝不相妨礙，是名信理。」〔明〕釋智旭：《阿彌陀經要解》。

⁴⁴〔明〕釋智旭：《阿彌陀經要解》。

二教之上，而屬別圓二教，而他又特別強調淨土法門之「圓頓」，所以他依《佛說阿彌陀經》舉出淨土法門的不思議：

- 一、橫超三界，不俟斷惑故。
- 二、即於西方橫具四土，非由漸證故。
- 三、但持名號，不假禪觀諸方便故。
- 四、一七為期，不藉多劫多生多年月故。
- 五、持一佛名即為諸佛護念，不異持一切佛名故。⁴⁵

這五大不思議正是淨土法門圓頓的表現：一，眾生可藉由信願行三資糧，仗彌陀願力而往生，且是帶業往生，無須完全斷惑消業。二，西方極樂淨土即具備四種層次的淨土：凡聖同居土、方便有餘土、實報無障礙土、常寂光土。⁴⁶往生者可從凡聖同居土與諸上善人同會，聞佛說法，他日必能得生常寂光土，蒙佛授記。三，智旭推崇阿彌陀佛之名號，故說修行者可不需禪觀等等方法，只需執持名號即可往生。四，釋迦牟尼說眾生若能一心不亂，執持名號七日，臨終前必能得彌陀與諸善眾前來接引，且往生者「皆是阿鞞跋致」⁴⁷，跳脫輪迴，永不退轉。第五，因為極樂淨土是六方諸佛共讚，釋迦牟尼更稱《佛說阿彌陀經》可名為「稱讚不思議功德一切諸佛所護念經」。⁴⁸

從智旭標出的淨土法門五大不思議，可以發現有一些特點：首先，智旭格外地推重彌陀名號本具的功德圓滿，所以他認為淨土修行不一定要靠禪觀。再者，彌陀攝受帶業眾生前往淨土，使眾生能夠跳脫輪迴，這不僅是出於彌陀的悲願，更指引眾生一條明快的修行道路。最後，智旭在行文之中也針對禪宗而論，他在《彌陀要解》細述「信願」的意涵與內容，即是批評參究念佛缺乏信願的前提，「若無信願，縱使將此名號作個語頭，持至風吹不入，雨打不濕，如銀牆鐵壁一般，亦萬無一得生淨土之理。」⁴⁹那麼，只要禪者具備信願行，以禪修為助行，也能夠成就淨業。智旭解釋禪門要旨「即心即佛」：

故曰：「諸佛正遍知海，從心想生。眾生心想佛時，是心即是三十二相，八十種好。是心作佛，是心是佛。」是故一切法門，無不從此念佛法門流出，無不攝入念佛法門中。一念相應一念佛，一日相應一日佛。直捷圓頓，離見超情。馬祖即心即佛，蓋深得乎此也。夫知即心即佛，斷無不念佛時矣。⁵⁰

⁴⁵ [明] 釋智旭：《阿彌陀經要解》。

⁴⁶ 若執持名號未斷見、思者，隨其或散或定，自於同居土中分三輩九品。若執持名號至於事一心不亂，見思任運先落者，則生方便有餘淨土。若執持名號至於理一心不亂，豁破無明一品乃至四十一品，則生實報莊嚴淨土，亦名分證常寂光土。若無明斷盡，則是上上實報，亦是究竟寂光也。
[明] 釋智旭：《阿彌陀經要解》，《大正藏》第 37 冊，頁 365。

⁴⁷ 《佛說阿彌陀經》，T 12, no.0366, pp.0347b04。

⁴⁸ 《佛說阿彌陀經》，T 12, no.0366, pp.0347b24。

⁴⁹ [明] 釋智旭：《阿彌陀經要解》。

⁵⁰ 《靈峰蕩益大師宗論》，J 36, no.B348, pp.362c08。

智旭將馬祖（709～788）以來的禪宗要旨「即心即佛」與念佛法門作一融通，可見智旭是在理上強調禪淨交融，在事上將淨土念佛修行作為主要修行，而禪觀等修行途徑都是助行，甚至單單執持名號也可以成就。此外，他在《楞嚴經文句》解釋大勢至菩薩的念佛法門，也讚譽：「此則該攝一切諸教，一切禪宗直指法門，罄無不盡也。」⁵¹雖然這是扭轉前人以禪作為主修的見解，但並非全然排除禪的地位，應該說智旭著重在境界上兩者的齊等，這樣才能真正實踐淨土法門的圓頓，實現淨土法門的「普被三根」。

此外，在智旭「攝禪歸淨」的內蘊中，天台教義扮演重要的角色。從「攝」字來看，則見智旭將禪宗涵納於淨土之內的立意，智旭是以性具為基礎，將吾人現前一念心作為禪淨二宗溝通的橋樑，在兼具對西方淨土的信願之下，涵納自心淨土。

智旭說：「夫心佛眾生三無差別，但以生法太廣，佛法太高，初心之人惟觀心為易。」⁵²觀心，即先從觀自心作起；欲觀自心，則先從觀現前一念心為始。吾人現前一念心實是實相之體，雖不易把捉，卻是應最先入手之途徑。⁵³因此，智旭講述淨土三資糧之一的「信」時，首先就言「信自」：

信我現前一念之心，本非肉團，亦非緣影。豎無初後，橫絕邊涯。
終日隨緣，終日不變。十方虛空微塵國土，元我一念心中所現物。
我雖昏迷倒惑，苟一念回心，決定得生自心本具極樂，更無疑慮。
是名信自。⁵⁴

吾人雖昏迷倒惑，若能信此心廣大無窮，具無限妙用，則決定往生。因眾生在佛心之中，眾生亦有佛心，故得生淨土，即是生「自心本具之極樂」。「信自」，除了強調一念心的廣大無窮，同時也表彰極樂淨土與自心不二，不可誤隔自他。故智旭說「信理」：「信理者，深信十萬億土，實不出我今現前介爾一念心外。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。」⁵⁵再次強調了自心與他方淨土之密切，也是性具思想的發揮。既然肯定吾人現前一念心性之廣大，那麼西方極樂淨土的種種施設，種種殊勝亦是吾人心性之體現。

回到「攝」字來考量，即可說智旭將雖也是認同西方淨土是吾人心性之內，卻也強調吾人也在佛土之中，這是把握了三無差別，自他不二的意義；也正是在這方面，智旭駁斥高抬「唯心淨土」，謂西方淨土不必生的偏見；在他看來，求生西方正是成就唯心淨土的途徑，這就將唯心淨土收攝於西方淨土之中。又，仰仗

⁵¹〔明〕釋智旭：《楞嚴經文句》。

⁵²〔明〕釋智旭：《般若波羅蜜多心經釋要》，

⁵³吾人現前一念心性，不在內，不在外，不在中間。非過去，非現在，非未來。非青黃赤白，長短方圓。非香，非味，非觸，非法。覓之了不可得，而不可言其無；具造百界千如，而不可言其有。離一切緣慮分別，語言文字相。而緣慮分別，語言文字，非離此別有自性。要之，離一切相，即一切法。離故無相，即故無不相。不得已強名實相，實相之體。〔明〕釋智旭：《彌陀要解》。

⁵⁴〔明〕釋智旭：《彌陀要解》。

⁵⁵〔明〕釋智旭：《彌陀要解》。

阿彌陀佛（他佛）的願力，可引領吾人離苦得樂，也使修行更有保障；而吾人現前一念心正是與彌陀名號、西方淨土契合的入手處，所以智旭說：

當知離卻現前一念無量光壽之心，何處有阿彌陀佛名號？而離卻阿彌陀佛名號，何由徹證現前一念無量光壽之心？願深思之。願深思之。⁵⁶

這段話就將現前一念心與彌陀名號畫上等號，欲仗彌陀名號而往生，當從現前一念心闡發；欲生無量光壽淨土，則現前一念心即淨土，西方淨土即我心淨土，既是我心之淨土，那麼更需求生：

「自性彌陀，惟心淨土」二語，世爭傳之，不知以何為心性也。夫性非道理無所不統，故十劫久成之導師。不在性外，心非緣影，無所不具，故十萬億剎之極樂，實在心中。惟彌陀即自性彌陀，所以不可不念；淨土即惟心淨土，所以不可不生。⁵⁷

他秉持「心非緣影，無所不具」的基礎，糾正眾人因「自性彌陀，惟心淨土」而不願生、又誤將自心與西方淨土二分的錯誤見解。既然彌陀是自性彌陀，西方淨土是唯心淨土，這就達成他溝通禪淨，以淨攝禪的目的。且智旭認為吾人現前一念心即可圓該佛教各派，他曾說：「須知一切了義大乘，諸祖公案，皆我現前一念註腳。說來說去，總不離我一心。」⁵⁸又以智旭〈念佛即禪觀〉一文作為探討：

若單念自佛，與參禪止觀全同；若單念他佛，與參禪止觀亦異亦同。若雙念自他佛，與參禪止觀非異非同。夫念自佛者，是四念處觀。所謂觀身、觀受、觀心、觀法。若一切法門，不為四念處所攝，即外道法，故知與禪觀同也。夫念他佛者，或念相好，或法門，或實相；或不能作此三種念者，則但持名號。若念相好，一往似與禪觀異。然必止息異緣，專觀彼佛，則仍與止觀同，亦仍與靜慮同也，念法門者例此可知。若念實相，雖托他果佛為異，然終無兩種實相，究竟是同。若持名號，一往亦與禪觀異，然無論解與不解，而所持之名，當體無非一境三諦；能持之心，當體無非一心三觀。⁵⁹

該處說法是智旭禪淨思想的重要表述之一，他首先將念佛分為「念自佛」、「念他佛」、「雙念自他佛」，禪宗主要就是念自佛。「念他佛」，可由佛之相好、施設法門、或直入實相而念，不依這三條途徑，也可執持名號而契入。當修行者選擇觀佛之

⁵⁶〔明〕釋智旭：《彌陀要解》。

⁵⁷〔明〕釋智旭：〈示宋養蓮〉。

⁵⁸〔明〕釋智旭：〈示庸菴〉。

⁵⁹〔明〕釋智旭：〈念佛即禪觀論〉。

相好修行，則能達到「專觀」，就與修正觀一樣了。然而，當修行者選擇實相念佛，雖然是「念他佛」，然追根究柢，他佛即自佛，即自他不二，實相不二，那麼念他佛即念自佛。假若是選擇執持名號的修行，那麼不論修行者得證與否，名號與自心念念相應，那麼修行者所持的名號本身就具足一境三諦；而修行者願持且能持之心，就是一心三觀。智旭這段話指出念他佛與念自佛在體證上是取得一致，且在自他不二，實相不二的原則之上，念他佛又能依託佛力，也是增加助益，兩者無高下之別。同時，念他佛一樣也需要自心「能持」，所以最好能夠「雙念自他佛」：

夫雙念自他佛者，了知心佛眾生三無差別，乃托他佛，助顯本性。
由悟本性，故與禪觀非異；由托他佛，故與禪觀非同，是謂勝異方便，無上法門。⁶⁰

兼念自佛與他佛，即是把握三無差別之要旨。念他佛，則藉佛力加被，使修行者更快證得自心之佛，這與禪觀的宗旨一樣，但因為是依託他佛，又不同於禪觀，這可以說是勝方便、無上法門。智旭這段話即用淨土念佛法門收攝禪觀，一是單念自佛的禪觀未如雙念自他佛的念佛法門來得穩當，且後者更能把握三無差別的意旨；二是在雙念自他佛的修行中，能作到禪淨一致，突顯依託他佛對修行者的重要。又如上文所言，自他不二，實相不二，故雙念自他佛實無二別，不必將阿彌陀佛視為「他佛」，應著眼於「他力」對證自心佛性的意義與助益；也正是基於這點，智旭方才說：「一念相應一念佛，一日相應一日佛。直捷圓頓，離見超情。馬祖即心即佛，蓋深得乎此也。夫知即心即佛，斷無不念佛時矣。」⁶¹則即心即佛，就是自佛與他佛彼此相應以至不二，證得此境界，同樣也是深得念佛三昧，吾人若肯認心佛眾生三無差別，若是肯定心佛相應，那麼以淨土法門收攝禪與各宗派也是情理之中，故智旭說「是故一切法門，無不從此念佛法門流出，無不攝入念佛法門中」⁶²自然也就意蘊頗深。

智旭以天台教義調和禪淨是其來有自，望月信亨《淨土教理史》設有「明代天台諸家之宣揚淨土」，明初的大佑（1334—1407）著有《阿彌陀經略解》、《淨土指歸集》、妙葉(?)《寶王三昧念佛直指》；嘉靖、萬曆年間有一元宗本（1020—1099）作《歸元直指集》、幽溪傳燈（1554-1628）著《淨土生無生論》，其他天台宗人修持、弘揚淨土者不計其數。⁶³從此處就可發現天台與淨土的交涉歷程中是較積極、阻力較少。而智旭的淨土思想也是延續這條途徑，他雖非台家子孫，卻將台家思想發揮在淨土理論，促成「禪、教、淨」合一，這當然也表現在調合禪淨之中，此即：「究此現前一念心性，名為參禪；達此現前一念心性，名為止觀」⁶⁴所以他

⁶⁰〔明〕釋智旭：〈念佛即禪觀論〉。

⁶¹〔明〕釋智旭：〈勸念豆兒佛序〉。

⁶²〔明〕釋智旭：〈勸念豆兒佛序〉。

⁶³〔日〕望月信亨著、釋印海譯：《淨土教理史》，頁313-320。

⁶⁴〔明〕釋智旭：〈念佛即禪觀〉。

在《彌陀要解》說「次第三觀證入者穢，一心三觀證入者淨。」⁶⁵則得證淨土即一心三觀所證之境界，且「能持之心，當體無非一心三觀。」⁶⁶此皆是他以天台談淨土之語。

智旭不認同禪門標舉「唯心淨土」，不願生西方，甚至輕看淨土法門；所以他作一問答：

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，卻成我見顛倒。又悉檀四益，後三益事不孤起。倘不從世界深發慶信，則欣厭二益尚不能生，何況悟入理佛？唯即事持達理持，所以彌陀聖眾現前，即是本性明顯。往生彼土，見佛聞法，即是成就慧身，不由他悟，法門深妙，破盡一切戲論，斬盡一切意見。唯馬鳴、龍樹、智者、永明之流，徹底擔荷得去。其餘世智辯聰，通儒禪客，盡思度量，愈推愈遠；又不若愚夫婦老實念佛者，為能潛通佛智，暗合道妙也。⁶⁷

此問是說，既然自心是佛，為什麼又要以阿彌陀佛為勝？智旭認為這是妄加分別，強分自他。如果彌陀聖眾現前接引，這不就是顯揚自心佛性？往生極樂淨土，聽佛說法，這不是成就自我？智旭要說明的是，西方淨土是唯心淨土的大前提，既然是心佛不二，就沒有「自佛」、「他佛」的差別，智旭說：「末世執迷，不達心性本來無外，說唯心，便撥淨土；說淨土，便昧唯心。安知西方極樂，廣徹華藏；華藏莊嚴，不出心性也哉！」、「必欲離淨土而談唯心，捨彌陀而言本性；橫隔自他，割裂事理；如實料簡，僅成惡取空見。」⁶⁸既然心性廣大無邊，那麼極樂淨土也就是唯心淨土；而佛與眾生佛性無別，又怎麼能割裂彌陀而說「自性彌陀」？禪門子弟不明此理，就不若老實念佛的一般信眾能夠暗契念佛法門。此外，智旭又說：

令深信一切莊嚴，皆導師願行所成，種智所現，皆吾人淨業所感，唯識所變。佛心生心，互為影質，如眾燈明，各遍似一。全理成事，全事即理，全性起修，全修在性，亦可深長思矣！奈何離此淨土，別談唯心淨土，甘墮鼠即鳥空之誚也哉！⁶⁹

上段說明，是取消唯心淨土與西方淨土的隔閡；而此處的論證就將唯心淨土收攝

⁶⁵〔明〕釋智旭：《阿彌陀經要解》。

⁶⁶〔明〕釋智旭：《念佛即禪觀》。

⁶⁷〔明〕釋智旭：《阿彌陀經要解》。

⁶⁸〔明〕釋智旭：《合刻彌陀金剛二經序》。

⁶⁹《淨土十要》，X61，no.1164，pp.651b07。

於西方淨土之中。依據《阿彌陀經》，西方淨土種種施設都是彌陀願力所成，其本懷即是成就吾人他日成佛，所以吾人修持淨業，自然也能得此殊勝，可見自心淨業與西方淨土實為不二，所以智旭批評，以唯心淨土排斥西方淨土是可笑之事。禪家總說「唯心淨土，自性彌陀」，吾人之心性不也同彌陀一般無量光壽？而要證此心之佛，當然要信願持名。由此說來，欲證唯心淨土，就不能排除西方淨土。智旭的論述的內容與禪宗人士以禪的心量攝受西方淨土的途徑截然不同，「禪主淨從」對西方淨土與念佛法門的肯認不足，修行者也不一定具足信願；而「攝禪歸淨」的調和方式則著眼於以念佛法門的信願行作為修行之保證，轉用西方淨土攝受禪宗之心性。尤其是智旭論「理持」時說：「信西方阿彌陀佛，是我心具，是我心造。即以自心所具所造洪名，為繫心之境，令不暫忘也。」⁷⁰此是把握天台性具之原理說明，也是強調心佛不二，肯定吾人可由現前一念心性得生淨土。

智旭雖非以天台溝通禪淨的第一人，但他以圓頓的判教義彰顯了淨土法門的簡易直截，致力倡導「淨土法門，本該一切宗教，普收一切群機」⁷¹延續雲棲株宏「一句阿彌陀佛，該羅八教，圓攝五宗。」⁷²的見解，影響後人，而且確立晚明以後攝禪歸淨的大勢。而智旭的天台背景也影響《淨土十要》的編纂，聖嚴法師指出該書編纂的兩個要點：一是《淨土十要》⁷³著重天臺的淨土兼收禪宗的淨土；二是智旭對淨土法門至圓至頓的判定，影響淨土十要的編纂。⁷⁴在《淨土十要》之中，元代的惟則有援用天台、華嚴進行論述；而明代的妙葉、傳燈也都以天台教義進行闡釋。因此，在智旭的禪淨思想中，天台的教義是不可或缺的部分，它有兩種功效：一是豐厚淨土念佛法門的底蘊；二是從體證上論證禪淨兩者在境界上的齊等，強化兩者融合的條件，使天台與禪都歸於淨土之內，其影響之大，清代以後天台宗講學都以智旭的注疏為主，延續至今。

此外，晚明居士佛教的發展成熟，不少知識份子兼有居士身份，且對當時的佛教概況加以檢討，也表現高度的關心，⁷⁵此亦是促成攝禪歸淨的原因之一。隨著淨土宗逐漸風行，修行淨土法門甚至加以研究的居士越來越多，較知名的居士就是袁宏道（1568~1610），他的《西方合論》甚至被智旭列為《淨土十要》之一；還有李卓吾（1527~1602），亦有《淨土訣》。從雲棲株宏的弘法來看，就知道淨土盛行與這群居士非常相關，⁷⁶據載，他的弟子不下數千人，其中在俗弟子居大多數，

⁷⁰ 《淨土十要》，X61, no.1164, pp.674a08。

⁷¹ 〔明〕釋智旭：〈復淨禪書〉。

⁷² 〔明〕釋智旭：〈示念佛法門〉。

⁷³ 《淨土十要》是智旭選定十部闡述淨土法門的著作，分別是：《佛說阿彌陀經要解》、宋代慈雲遵式（964—1032）的《往生淨土懺願儀》和《往生淨土決疑》、成時（？—1678）編纂的《觀無量壽佛經初心三昧門》與《阿彌陀經行願儀》、隋代智顛（538—597）的《淨土十疑論》、唐代飛錫（？）《念佛三昧寶王論》、元代天如惟則的《淨土或問》、明代楚石禪師（1296—1370）的《西齋淨土詩》、明代妙葉法師的《寶王三昧念佛直指》、明代幽溪傳燈（？）的《淨土生無生論》、明代袁宏道的《西方合論》。

⁷⁴ 釋聖嚴：《明末佛教之研究》，頁 112。

⁷⁵ 〔日〕中村元著、余萬居譯：《中國佛教發展史（上）》，頁 486。

⁷⁶ 參見〔日〕荒木見悟著，周賢博譯：《近世中國佛教的曙光——雲棲株宏之研究》，頁 255-269。

其中又以士大夫為主體，⁷⁷而智旭門下也有些俗家弟子，與智旭往來的士大夫中，最著名的是錢謙益，他稱讚智旭：「此師律儀清肅，心眼孤明，著作專勤，未見其止。」⁷⁸智旭也曾修書告知錢謙益自己的病況，說自己「唯痛哭稱佛菩薩名字，求生淨土而已」⁷⁹。雲棲與智旭的淨土教學深刻影響居士的修行，在他們門下的居士大多遵行禪淨融合的原則以及淨土念佛的修行，尤其晚明居士的結社活動以念佛放生為主要活動，⁸⁰歸心淨土，禪淨兼修，⁸¹這些活動當然影響民眾，是佛教落實在民眾生活之中的一大助力，也有助於念佛法門的弘揚。

五、智旭的悲願與攝禪歸淨的時代意義

在明代，僧人素質低落是佛教各宗一致的問題，例如晚明李詡（1505~1593）曾記述某僧與友人欲參訪無量壽佛道場，到了當地發現此地僧人竟然都娶妻生子，與常人無異，⁸²可見戒律不彰，敗壞至如此境地，念佛修行對於提升僧人素質效果也有待商榷；但智旭選擇依然歸心淨土，將念佛法門融貫各宗，這是出於智旭的悲願以及著重念佛法門易於推行的特點。

智旭是用嚴格的戒律自我要求，以質量並重的著述影響時人與後世；但智旭也自知僅憑一己，力量有限，他完成戒律方面的著作後，發出感嘆：「教道禪宗，尤為混亂。予數年苦心，未能砥狂瀾於萬一。」⁸³此外，當時佛教產生的種種問題也讓他憂心忡忡，在他生活的年代時局更加動盪，如前所提；而他生活在明末清初，改朝換代，戰亂頻仍，都讓他頗有感觸，⁸⁴因此期望他日乘願再來，所以歸心淨土可說是智旭悲願的體現：

尤志求五比丘如法共住，令正法重興。後決不可得，遂一意西馳，冀乘本願輪，仗諸佛力，再來與拔。至於隨時著述，竭力講演，皆聊與有緣，下圓頓種，非法界眾生一時成佛，直下相應，太平無事之初志矣。⁸⁵

伏願緇素智愚，於此簡易直捷無上圓頓法門，勿視為難而輒生退諉，勿視為易而漫不策勤。勿視為淺而妄致藐輕，勿視為深而弗敢承任。蓋所持之名號，真實不可思議。能持之心性，亦真實不可思議。持一聲，則一聲不可思議。持十百千萬無量無數聲，聲聲皆不可思議。

⁷⁷ 潘桂明：《中國居士佛教史》，頁 777。

⁷⁸ 《楞嚴經疏解蒙鈔》，X13, no.0287, 505c20。

⁷⁹ 〔明〕釋智旭：〈寄錢牧齋〉。

⁸⁰ 潘桂明：《中國居士佛教史》，頁 796。

⁸¹ 晚明士大夫好禪與陽明學的流行有關；此外，居士們也不排斥禪與淨土兼修。而對當時居士影響最深者，當推雲棲株宏。參見邱敏捷：《參禪與念佛：晚明袁宏道的佛教思想》，頁 21-26。

⁸² 〔明〕李詡撰、魏進科點校：《戒庵老人漫筆》，頁 65。

⁸³ 〔明〕釋智旭：〈退戒緣起并囑語〉。

⁸⁴ 據釋見暉所製的智旭生平活動與時代大事對照表，可清楚地了解智旭所處的時局動盪不安，百姓流離失所，天災人禍頻仍。參見釋見暉：《明末佛教之發展》，頁 154-161。

⁸⁵ 釋弘一：〈蕩益年譜〉。

也。⁸⁶

所以智旭倡導淨土法門也透露著某種無力感，在這亂世之中，很難期待再憑己力重振佛教，革除制度的問題。那麼，一心求生淨土，寄望他日再行渡眾，實透顯智旭內心的悲願與感傷。除了歸心淨土外，據釋見暉的研究，智旭也常常國家、社會、民眾祈願，期望能夠復興正法，盡革末世弊端，這種為大眾祈願、祈願自己道業增進的宗教行持不一定是消極，虔誠的宗教心靈，精進的宗教行持也是一種入世濟渡。⁸⁷從這個觀點來看，智旭在修持中體現個人的悲願，並在寄望他日「乘本願輪，再來與拔」的自我期許之中表現其積極性，這正是他表現的改革意義，也是「攝禪歸淨」的底蘊。

又如前文所述，念佛的修行方式當然也有問題，也容易落入形式化。但是智旭看中淨土法門簡截易行，易於推廣的特性，例如在他之前的宗本肯定念佛法門符合廣大庶民的需求，可以配合民眾的日常生活作息，倡導念佛生活化，強調念佛法門的穩健與踏實，⁸⁸可見念佛法門易於推動、操持，是智旭與弘揚念佛法門者推崇之處。智旭期望大眾皆能專志念佛，一心求生，這也是他渡眾的途徑。他說：

極聰明人，反被聰明誤，所以不能念佛求生西方；而愚人女子，反肯心厭娑婆苦，深求出離。當知彼是真愚癡，此乃大智慧。⁸⁹

末法億億人修行，罕一得道，唯依念佛得度。嗚呼！今正是其時矣。捨此不思議法門，其何能淑。⁹⁰

對常人來說，只要能具足信願，一心念佛，反而有跳脫輪迴，往生西方的契機。即使推崇念佛未必能除去當時佛教的弊病，但只要讓大眾實踐淨土法門，「令末法多障有情，依斯徑登不退」，⁹¹那麼可渡脫的眾生就更多了。從這裡也可以評價智旭的攝禪歸淨論，在教理方面確實如同智旭所言，彌陀名號功德具足，若眾生能夠以名召德，則淨業成就指日可待。所以智旭認為執持名號，不需其他方便助行，雖然將念佛法門抬升至佛門修行的主軸，且在其中蘊涵了豐厚的教義，但常人是否察覺就有待商榷，對於禪宗不重經教的弊病也不一定有效。

智旭期望自己他日能乘願再來，渡世濟民，這不僅是出於對社會的無力，更是出於一己之悲願，他攝禪歸淨的主張正是有這樣的意涵，而不只是出於對禪門的失望而已。此外，當我們說晚明以後的佛教走向攝禪歸淨，形成世俗化，甚至是普世化的特色，那麼就代表取得社會各階層的共識。但在傳播上，是否每個人

⁸⁶〔明〕釋智旭：《阿彌陀經要解》。

⁸⁷釋見暉：《明末佛教之發展》，頁 165。

⁸⁸參見陳玉女：《明代佛門內外僧俗交涉的場域》，頁 102—103。

⁸⁹〔明〕釋智旭：《示淨堅優婆夷》。

⁹⁰《淨土十要》，X61，no.1164，pp.658c10。

⁹¹《淨土十要》，X61，no.1164，pp.646a01。

都能理解彌陀名號所代表的願力與悲心，那就見仁見智。尤其是修行簡化後，對於戒律、體制並未能起振衰起敝之效，潘桂明說「這究竟是廣大信眾的福祉或不幸，可以說是見仁見智的問題。」⁹²可供吾人深刻省思攝禪歸淨的效應。但不能否定的是，智旭的確是集大成者，總結了各宗匯流的思潮，完成淨土「圓該八教」的使命，此是智旭最大的功績。

六、結語

本文就智旭的生平活動與相關著作等資料，兼從時代背景省視「攝禪歸淨」的意涵。首先，智旭的淨土思想應當以「攝禪歸淨」名之，不應以「消禪」、「捨禪」⁹³指稱，且「攝禪」較能突顯智旭以淨土念佛法門融貫各宗的特點。再者，智旭對禪宗的批評，集中在禪宗不重經教、戒律不彰，以及參究念佛缺乏信願基礎；這些對禪宗的批判也可說是他對禪宗改革的方針，將淨土的信願行融通於禪修，奉行戒律，提升僧人素質與修行的嚴謹，此是智旭「攝禪歸淨」對禪宗的改革意義。而智旭主要在境界上融通禪淨，強調兩宗在境界上的齊等；反對時人認定上根修禪、下根念佛的行徑，加上居士與大眾的支持，淨土宗方能真正在現實生活中「三根普被」，而智旭的禪淨思想納入天臺，也同時豐厚淨土的義理，讓淨土宗在禪淨之間取得優勢，這對淨土宗的發展顯然是具有指標意義。在智旭看來，念佛一聲不只是求得個人的解脫，更是期望更多人能依循念佛法門而離苦得樂，他日方能倒駕慈航，再來渡眾。這種企盼不只是出於智旭一己悲願與對時局的無可奈何而已。他倡導的攝禪歸淨在修行模式與義理發展均產生相當的影響，繼承了宋代以來禪淨交涉的成果，並在禪淨之中強化了淨土宗的主體性，影響佛教走入普世化、世俗化的庶民佛教型態，是各宗歸流淨土的一大推手。

⁹²潘桂明：《中國佛教思想史稿·第三卷下》，頁 643。

⁹³黃鴻文《蕩益智旭「現前一念心」研究》，頁 131。

參考文獻

一、原典文獻

- 《六祖大師法寶壇經》。T48, no.2008。
《佛說阿彌陀經》。T12, no.0366。
《佛說無量壽經》。T48, no.0360。
《阿彌陀經略解》。X22, no.0422。
《阿彌陀經疏鈔》。X22, no.0424。
《慨古錄》。X65, no.1285。
《雲棲淨土彙語》。X62, no.1170。
《楞嚴經文句》。X13, no.0285。
《楞嚴經疏解蒙鈔》。X13, no.0287。
《靈峰蕩益大師宗論》。J36, no.B348。

二、中日文專書、論文、網路資源等

- 〔日〕中村元著、余萬居譯（1993）。《中國佛教發展史（上）》。（臺北：天華出版事業股份有限公司。）
- 〔日〕荒木見悟著、周賢博譯（2001）。《近世中國佛教的曙光：雲棲株宏之研究》。（臺北：慧明文化事業有限公司。）
- 〔日〕荒木見悟著、廖肇亨譯（2006）。《明末清初的思想與佛教》。（臺北：聯經出版事業股份有限公司。）
- 〔日〕望月信亨著、釋印海譯（1987）。《淨土教理史》。（臺北：華宇出版社。）
- 〔日〕荒木見悟、岡田武同主編（1984）。《天如和尚語錄》。（東京：中文出版社。）
- 〔明〕于慎行著、呂景琳點校（1997）。《穀山筆塵》。（北京：中華書局。）
- 〔明〕李詡著、魏進科點校（1997）。《戒庵老人漫筆》。（北京：中華書局。）
- 江燦騰（1980）。《晚明佛教叢林改革與佛學淨辯之研究——以憨山德清的改革生涯為中心》。（臺北：新文豐出版股份有限公司。）
- 邱敏捷（1993）。《參禪與念佛：晚明袁宏道的佛教思想》。（臺北：商鼎文化。）
- 陳玉女（2010）。《明代佛門內外僧俗交涉的場域》。（臺北：稻鄉出版社。）
- 陳揚炯（2002）。《淨土宗通史》。（江蘇：鳳凰出版社。）
- 黃鴻文（2009）。《蕩益智旭「現前一念心」研究》。臺中：中興大學中國文學系研究所畢業論文。
- 潘桂明（2000）。《中國居士佛教史》。（北京：中國社會科學出版。）
- 潘桂明（2010）。《中國佛教思想史稿·第三卷下》。（江蘇：江蘇人民出版社。）
- 釋印順（2011）。《中國禪宗史》。（湖南：湘潭大學出版社。）
- 釋印謙（1999）。〈禪宗「念佛者是誰」公案起源考〉。《圓光佛教學報》4。頁 107-139。
- 釋見擘（2007）。《明末佛教之發展》。（臺北：法鼓文化事業股份有限公司。）

釋根通主編（2008）。《中國淨土宗研究》。（北京：宗教文化出版。）

釋會性編集（2008）。《蕩益大師淨土集》。（臺中：臺中市佛教蓮社。）

《法鼓全集》，2013.05.20，<http://ddc.shengyen.org/pc.htm>。

《佛光大辭典》，2013.05.22，http://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx。

《蕩益大師全集》，2013.05.22，

<http://www.ouyi.mymailer.com.tw/ouyihtm/index2.htm>，