

論晚明佛學的性相會通與禪教合流

——以晚明佛教四大師為例

陳永革

浙江省社會科學宗教研究中心副研究員

提要：本文對晚明佛教四大師（雲棲株宏、真可紫柏、憨山德清和蕩益智旭）的性相會通思想進行了全面探究，指出其性相會通以禪教合流為歸趣，返歸佛教經論典籍，注重頓悟漸修、性悟事修，不僅回應了禪教一致的圓融取向，更迎合了儒佛會通的現實需要。晚明佛教把性相與禪教結合思考的綜合立場，直接促成了晚明佛教法相唯識學的復興。晚明唯識學者大都出自禪宗，這一史實表明了晚明叢林對佛教性相關係問題的深化理解，並與近代居士佛教對法相唯識學的關注，表現出截然不同的特點。

一、引論

晚明叢林基於佛教義學歷史演進的延續性，同樣甚為關注中國佛教義學的基本問題，如性相關係、禪教關係等問題的探討。具體言之，晚明叢林所面對的禪教關係，既屬於中國佛教獨特的歷史內容，同時更具有出於對當時禪宗本身流弊的現實反省，特別是回應於宗門以凡濫聖、儒釋相混之弊對佛教其他宗派的衝擊。在此意義上說，晚明叢林禪教合流的思考前提，是如何面對佛教中國化歷史演進過程中教、禪、淨、律的龐大遺產問題。就晚明叢林來說，禪教之間的互動關聯，既表現為禪宗對他教如天台、華嚴、淨土的影響或作用，同時也表現為天台、華嚴、唯識、淨土諸教對禪宗的影響或作用。

中國佛教義學的教判理論認為，大乘佛法可判分為性、相二宗。性宗，亦即以法性實相為宗，強調萬法本性歸於一體；相宗，亦即以法相唯識為宗，則關注諸現實法相的差別意義。因此，從哲學的意義上說，性相關係，不僅涉及到佛法的「宇宙論」，更關涉到佛法的「本體論」。在此意義上說，性相關係，成為佛教處理生成現象與存在本體（真如實相）之關係的重要範疇。性、相關係作為佛教義學辯論的基礎問題，以至於構成為性宗與相宗之間的對立關係。另一方面，由於性相關係直接關涉到佛教修證工夫論，或者說由於性相關係乃是佛教修行論的集中表達，因此而構成為與禪教關係密切相關的佛學問題。更進一步說，性相關係問題之所以成為中國佛教的基本理論問題，是因為從性相關係同時還涉及到佛教心性論中的染淨覺迷關係，佛教修持實踐論中的真妄性修關係，並藉此而對佛教理事觀、境智觀等問

題進一步展開探討。因此，探究與晚明佛教復興思潮中的性相關問題，不僅有助於究明當時佛教叢林所關注的禪教關係問題。而且晚明叢林所主的性相會通，作為晚明佛教圓融思想的具體表現，亦是中國佛教叢林對禪教關係認識進一步深化的表現，還可以有助於理解出世佛學對世間學問的觀照與回應。

晚明佛教對性相關問題的認識，不止以其禪教關係問題的認識為基點，更以禪教合流為歸趣。這就是說，性相關問題基於禪教關係而成立而探究。其中，當然也涉及到晚明佛教叢林對世界的基本認識，涉及到存在一本體論的理解，但總體而言，性相會通問題乃是晚明叢林佛教圓融思想的理論體現或具體闡述。

大致來說，晚明佛教叢林在性相關問題上，仍保持性相圓融的性相一體觀。但在晚明時期，隨著宋明新儒學對心、性、情、理問題的深入探討，也刺激著晚明叢林對於性相問題的認識得以更進一步地深化。這具體體現在晚明叢林試圖把法相唯識學引入性相關問題，加深了對佛教性相關問題的認識和理解，豐富了中國佛教心性論的思想內容。晚明叢林諸大師對佛教性相關問題都有著許多論述，這些論述成為晚明佛教叢林探討性相關問題的重要依據，在客觀上促成了晚明佛教唯識學的復興。

二、基於禪宗立場的性相會通

晚明叢林尊宿較於宗門禪師（主要是臨濟宗僧和曹洞宗僧）更為關注佛教性相關問題。這表明晚明叢林尊宿對佛學的理解更為全面、具體，而宗門禪師則拘於門戶之見而相對較為純粹、單一。如雲棲株宏的法嗣古德法師明稱：「性相二宗，不許和會」[註 1]，這種立場表態，正是出於擔心性、相和會，可能導致宗門觀念的混亂。就此而言，晚明叢林對性相和會的關注，似乎只為嗣法不詳的尊宿們的一種觀念表達。究其實，晚明佛教叢林尊宿對於性相關問題的認識與理解，主要基於各自的佛學思考立場。如雲棲株宏（一五三五—一六一五）、紫柏達觀（一五四三—一六〇三）、憨山德清（一五四六—一六二三）等人，在佛教性相關問題上，著眼於性相會通，既注重對萬法體性的存在體認，同時亦關注諸法事相的生成意義。與此相關，在禪教關係問題上，則側重於禪教並重；在修證觀念上，則更主頓漸圓修。從佛教思想史上看，正是晚明叢林對性相關問題、禪教關係等問題的重視與探討，客觀上促成了晚明時期佛教唯識學的一度再興[註 2]。

佛教義學認為，性作為宇宙萬法的存在本體，而相則是宇宙萬法的生成現象。因此，佛學中的性相關問題，其實就是存在性體與生成現象之間的關係。對此，雲棲株宏曾以本—末、根源—枝葉的關係對舉性相，他說：

性者何？相之性也；相者何？性之相也。非判然二也。……性為本而相為末，故云但得本不愁末。未嘗言末為可廢也。是故偏言性不可，而偏言相尤不可。偏言性者，急本而緩末，猶為不可中之可；務枝葉而失根源，不可中之不可者也。[註 3]

雲棲株宏指出，性相關係是一種充滿辯證的交互關係。性是相之性，離相則無以言性；而相則為性之相，離性則無相可言，性與相二者不可偏廢。株宏更進一步把性相關係轉化為本體—現象論上的本末關係，明言以性為本，而相為末，本依末而立，末賴本而存，本末相依而不相離。基於此，雲棲反對離性而言相與離相而言性二種有失偏頗的認識取向。這一立場表明，雲棲株宏不僅承認了宇宙萬法生成現象之相存在的合理性，同時也指出生成現象不可能離開本體、根源的存在之性而生成。

明末尊宿紫柏大師同時極為關注佛教的性相關係問題。他汲取唐代圭峰宗密禪教歸一，性相會通的思想觀點，基於性、相、禪三宗判教而論述性相關係。在禪教關係問題上，紫柏的主要觀點是主張性相會通而終歸禪宗。他指出：

戒賢，即唐奘師得法師也。戒賢傳彌勒之宗，其宗謂之法相宗。若天台、清涼，西土馬鳴、龍樹，皆謂之法性宗。法相如波，法性如水。後世學者，各專其門，互相排斥，故波之與水不能通而為一。此曹皆以情學法者也，非以理學法者也。殊不知凡聖精粗，情有而理無者也。凡聖精粗所不能盡者，理有而情無者也。至於甚者，斥達磨所傳之宗謂邪禪。……故曰：性宗通而相宗不通，事終不圓；相宗通而性宗不通，理終不徹。事不圓，則不能入事，不成就三昧；理不徹，則不能入理，不成就三昧。縱性相俱通，而不通禪宗，機終不活，機不活，則理事不成就三昧，雖入而不能也。 [註 4]

因此，後世學佛者當像圓明大師一樣，「出入乎性相之樊，掉臂於禪宗之域，即出世法而融攝世法，以世法而波瀾乎出世之法」[註 5]。

據此，紫柏就中印佛教史上的法相宗、法性宗之分派，認為後世學人以情識分別研習佛法，故妄執性、相二立，更有甚者指斥直悟性體之禪宗為邪禪。而紫柏本人思想立場，則就佛教理、事關係論性、相關係，並進而以機用而縱論禪法。於此可見，紫柏論究佛教義學的性相關係問題，主要著眼於理事圓通、禪教歸一的根本歸旨。這一論究性相的運思方法，源自於中國佛學傳統所固有的即體言用的運思模式。如甚為紫柏所推重的永明延壽，就曾在其佛學名著《宗鏡錄》中論性相關係說：

性相二門是自心之體用。若具用而失恒常之體，如無水有波；若得體而闕妙用之門，似無波有水。且未有無波之水，曾無不濕之波。以波徹水源，水窮波末，如性窮相表，相達性源。須知體用相成，性相互顯。[註 6]

由上可知，紫柏論說性相關係，同時也就是涉及到對佛教性宗與相宗關係。他認為，性宗（主要指天台、華嚴）不精，則易墮事障窠臼；而相宗不精，則易墮理障窠臼；禪宗不了，則如葉公畫龍，終無一用。紫柏對當時佛教義學性相分離、禪教對立的作法深表憂慮，並明確指出佛教綱宗不可紊亂。在《唯識略解》中，紫柏曾表達了與此類似的論意。他說：

故曰：性宗通相宗不通，則性宗所見猶未圓滿；通相宗而不通性宗，則相宗所見，亦未精徹。性相俱通，而未悟達磨之禪，則如葉公畫龍，頭角望之，非不宛然也，欲其濟亢旱，興雷雨，斷不能焉。是以有志於出世而擔荷法道，若性、若相、若禪宗，敢不端誠而留神哉！[註 7]

據上所述，紫柏認為佛教性相二宗互為補充，都歸於禪宗的大機大用、濟世弘道。於此可見，雲棲、紫柏等晚明叢林尊宿大都基於叢林現實而著眼於佛教修行的實際效用。這也就是說，晚明叢林主要是基於修證實用的思想立場，而強調性相互補與會通。

三、基於修證立場的性相會通

從中國佛教思想上看，性相關係作為佛教教義學的重要內容，必須涉及到中國佛教對世界存在本性與生成關係的基本理解。與性相範疇關聯的另一對重要範疇，即是理與事之間的交互關係。其實早在唐代，圭峰宗密即已論及性相、禪教與理事之間的交互關係。紫柏上述所謂入事與入理，實即關涉佛教修證思想，就此來說，紫柏所討論的性相禪教關係問題，包含二個層次的思想內容：其一是關於佛教處理存在一生成關係的理論問題；其二則涉及佛教修證的實修問題。入事之圓修與入理之徹悟的相互統一，則構成為佛教禪宗統攝性相二宗的義理根據。值得注意的是，紫柏在討論性相關係問題的同時，非常關注經教文字與禪宗修證之間的互動作用，這種觀念對於晚明居士佛教注重經教言述的思考取向，產生了重大影響。

就禪教關係而言，唐代圭峰宗密和宋代永明延壽所探討的問題，其實也可納歸為佛教修行解脫論上的悟修關係問題。而紫柏則試圖更進一步探究悟修之後的實踐運用問題。其中尚有一個極微妙卻很重要的問題，此即佛教討論禪教關係，關鍵在於藉此而解決悟修問題。另外一點，在悟修問題之中，又涉及到對悟本身的不同理解。

從歷史上看，雖然宗密和延壽在禪教關係問題上都主頓悟與圓修，但他們所理解的頓悟之悟，卻並非禪宗修證解脫論上的親證體悟，而是一種知解性的領悟。如對晚明佛學思想具有重大影響的永明延壽曾明確地說：「凡稱知識，法爾須明佛語，印可自心。若不與了義一乘圓教相應，設證聖果，亦非究竟。」[註 8]這是在引用佛教經論印證自心的意義上說。另一方面，永明延壽還大量引用歷代禪宗祖師的語錄，以表明印可知解修證的真確性，如他曾引用南陽慧忠說：「禪宗法者，應依佛語一乘了義，契取本原心地，轉相傳授，與佛道同。」[註 9]並認為，「縱依師匠領受宗旨，若與了義教相應，即可依行；若不了義教，互不相許。」[註 10]於此可見，永明延壽極重視佛教經論在印可禪悟修證中的權威性與有效性。對此，紫柏和永明延壽之間具有共通之處，並有所闡發。

在紫柏看來，「知有解悟之知，有修行之知，有證極之知。故無解悟之知，則修行之知無本矣；無修行之知，則證極之知無道矣。又證極之知，為解悟、修行之知之所歸宿也。」[註 11]紫柏對佛教之知的三種不同涵義的分疏，表明他對於知解的清醒認識，尤其是他視證極之知為解悟之知和修行之知的歸宿。知有三種類型而以證極之知為歸宿，與三種類型之知相應，佛教之悟同樣亦有解悟、修悟、證悟三種類型。紫柏說：

古德云：悟明後，方修行。然悟明之說種種不同，有解悟、有修悟，有證悟。解悟者，從經教薰聞力久，心漸開通，又謂之依通識解；修悟者，宿有聞薰，曾少開解，但未得實用，今生出頭來，或假修習，忽然疑情頓斷，受用現前；證悟者，根器猛利，不移剎那，習隨悟消，立地成佛。[註 12]

紫柏承認解悟、修悟、證悟的針對不同根性的修行者的有效性，這其實也就是承認了依通經教之解悟、漸修之證悟與頓悟一樣的修證實效。於此，可以說明確反映了晚明佛教叢林在修行觀上主頓悟漸修的思想取向。

更進一步地說，正如呂澂所指出的宗密所說的證悟，尚需要進一步的修習。[註 13]故而，宗密認為理須頓悟，而事則漸修，藉此而表達理悟與事修之間的圓徹性。在紫柏的語意中，所謂理悟與事修相結合的圓修之禪，直指達磨之禪。達磨東傳中土之禪，以禪悟為主，輔之

以性相之教，從相似般若親證真實受用之境。這其實仍不外為達磨藉教悟宗之旨。對此，紫柏曾細究性、相、禪三宗說：

凡學佛，性宗通而相宗不通，當迷於相似般若路頭：（性、相）二宗通而禪宗不通，如葉公畫龍，形容龍之態狀，宛若真者，然終不能致雷雨耳。於相似般若路頭不辨清楚，不免牽諸外典，附會佛書。且性宗一味虛豁靈徹，塵勞中人，少挹波瀾，懷抱便覺超放，即如讀《莊子》一般，令人心魂遊揚濁世之表，於此虛豁快活處受用了。若以為極則永不求進，凡見善知識敲打處，便以為生事。此病不消，到底成天然外道去也。於治習路頭罔然不辨好惡者，良以相宗不通，八識混淆，不知何識為現量，何識為比量，何識為非量，何識兼帶三量，轉何識為智，日用逆順境上何識作觀。既不知轉識成智階梯，饒備於性宗七通八達，只是畫餅充饑，安能得飽？於禪宗未能竟，則雲門打殺佛喂狗子、南泉斬貓兒等機緣，縱十地菩薩聞此等差事，亦不免生大疑怖。……又相宗之書，無有通變師承，學一分加一分繫縛，故於性宗、禪宗上和會不來；若於相宗精了，即一切外書，亦總是佛法。故古人云：若人識得心，大地無寸土。寸土尚無，外書非心而何？[註 14]

據上所引，紫柏對於性相二宗的基本認識，正是基於佛教性相的內在圓融立場，而性相圓融又歸於一心，由一心而攝融佛法與世法。因此，紫柏性相融會的佛教思想，總結地說，就是融會性相並歸於一心。

晚明叢林尊宿憨山德清對於當時禪教相非、性相相抵現象亦表現出強烈的不滿，並基於《大乘起信論》的思考立場而加以解決。德清曾在其〈起信論直解後序〉中指出，馬鳴菩薩所造的《大乘起信論》，「大開一心法界之門，攝性相而會一源，引三乘而執至極。」[註 15] 德清視《大乘起信論》為「教禪之指南」、「修行之圓鑑」，故此，可以看出晚明佛教界之所以致力探究佛教義學中的性相關係問題，實是由於性相關係直接與教禪關係相關，而教禪關係又直接關涉到佛教修證論的悟修關係問題。而憨山德清之所以重視《大成起信論》的義理旨趣，正是因為他發現《起信論》中所包含的「攝性相而會一源」的唯心論思想，對於叢林法門分立的現實局面所具有的綜攝作用。德清認為，馬鳴的《起信論》破斥了印度佛教的性相之執，圭峰宗密的《禪源諸詮集》則力主禪教一源，而永明延壽的《宗鏡錄》百卷，更是發明性相一源之旨，所謂體用相成而性相互顯也。與紫柏大師一樣，憨山德清基於性相互融而歸於一心的唯心論思想，其實仍為源自教禪一致論的思想產物，而其現實歸趣則是「直欲學者從此一門而入，則教可離言得義，而禪亦不墮邪途，是救末法之大關鍵也」[註 16]。

四、基於教家立場的性相會通

但紫柏和憨山會通性相而歸宗禪門的方法立場，卻仍未免被當時叢林中人所譏議，習講教者以為「不師古」，而參禪者則又斥之為「文字師」。為此，錢牧齋曾向蕩益請教「憨大師性相、達大師八識未了之義及關交光師邪說本末，此三段公案」[註 17]。智旭評論說：「憨大師性相通說，久為教家嗤笑，無能為害；達大師以能所八法所成釋性境二字，不過承魯菴之訛，習而不察，白璧微瑕耳。『交光用根』一語毒流天下，遺禍無窮，非一言可罄。」[註 18]智旭對憨山德清、紫柏達觀的不同意見，表明晚明佛教界對紫柏、德清等尊宿力主的性相會通而歸宗禪門，存在著相當程度的思想歧異。

對於晚明叢林存在著「性相二宗，不許和會」的保守觀念，智旭曾苦參其中玄奧，終悟「性相二宗，一齊透徹，知其本無矛盾，但是交光邪說，大誤人耳」[註 19]。智旭深感，性宗與相宗作為佛教義學的義理構成，本無矛盾，只是叢林對此分際存有成見而已。智旭深切體認到性相二歧的片面性及其負面影響，力主闡明性相之間的相互轉化關係。他說：「迷於相，全性即相；……悟其性，全相即性」[註 20]；「相外無性，棄相即棄性：性外無相，會性即會相。若棄相方得會性，此大不然。夫棄色相是空相，棄空相是色相；棄有情心相，是無情色空相，棄無情相，是有情相；棄無分別之根塵相，是有分別識相：棄分別相，是無分別相；棄根塵識妄相，是覺明真相；棄真相是妄相。畢竟何相可棄，何性可會邪？」[註 21]據此，智旭一則就迷悟關係論性相關係，認為迷相即是迷於性，悟於性即是悟相；另則表明了性與相之間的相即不二關係。異相會性之所以不可能，乃是因為存在體性於生成現象之中，無分別本於分別之中。而所謂異，則其實表明了棄與被棄者之間的分離，因此，棄相論性最終必將成為不可能達到的事情。對此，智旭在《唯識心要·凡例》中指出：

性之與相，如水與波，不一不異。故曰：性是相家之性，相是性家之相。今約不一義邊，須辨明差別，不可一概籠侷；又約不異義邊，須會歸圓融，不可終滯名相。[註 22]

明確表明了智旭基於超越性相互歧的教家成見而會通性相的思想立場。

與德清、紫柏一樣，智旭同樣或以《起信論》真如體性本具不變而隨緣二義，或以理事，來展開論析性相關係，前者與後者所不同的，只不過是智旭終不出於天台性修不二法門。由於智旭主天台宗的性相義，所以他基於天台性具論立場闡述佛教唯識學的性相關係。據智旭之見，就理事關係而言，性具可區分為理具與事造。具體言之，理具由悟，事造則修，由理事一如而達性修不二。他說：

是以不變之性，正由全具善惡，故能舉體隨緣，而善惡二修；正由全攬真性，故復舉體不變。不變舉體隨緣，故稱理具三千；隨緣舉體不變，故稱事造三千。又，理具只是具於事造，事造只是造於理具。故雖稱兩重，亦非六千；雖云兩重，即重重無盡也。
[註 23]

於此可見，智旭基於天台宗義學性修不二的思想立場理解性相關係，並以《起信論》關於真如體性本具不變隨緣二義進一步加以說明，這就充分表明了晚明佛學界對唯識學的實用的詮釋立場。智旭與紫柏等人一樣，探究性相關係問題，仍落歸於佛教實修論中的性修關係問題。智旭指出，執性廢修即成天然外道，明確表明其修即性，性即修的性修不二的思想立場，趣歸於性修交成、二而不二的性具法門。對於性修關係的論說，智旭指出：「始終理一，名之爲性；六位轉變，功在於修。修不在性外，悟性方成修。」[註 24]又說：「不悟妙性，無以成修；不事真修，無以顯性。」[註 25]這就明確表明了性與修之間相輔相成的不二關係，性相會通終歸於天台性修不二法門，同樣表達了智旭注重性修爲一的佛教圓融思想。

五、禪教合流與晚明佛教唯識學的復興

性相會通與禪教一致的相提並舉，直接促成了晚明佛教唯識學的復興一時。在此過程中，紫柏大師起著相當重要的作用。

與其關注文字般若的基本思路相一致，紫柏基於其禪宗修證的主導立場，在性相會通的立場上，主張糅合《大乘起信論》中的真如隨緣說，以闡析長時間被佛教修行者所淡忘的法相唯識學。

他明確認爲，法相唯識的綱骨在於其「八識四分」說，進而主張參悟心識本體之所在。他說：

夫八識四分，乃相宗之綱骨也。阿賴耶識、末那識、分別識、眼耳鼻舌身意五識，謂之八識。證自證分、自證分、見分、相分，謂之四分。究本言之，八識四分，初無別體，特以真如隨緣，乃成種種耳。夫真如隨緣之旨，最難明了，良以真如清淨，初無熏染，如何瞥起隨緣耶？於此參之不已，忽然悟入，所謂八識四分，不煩少檢唯識之書，便能了了矣。四分通徹，則八識之綱，思過半矣。[註 26]

據此，儘管佛教法相唯識學的八識四分理論，涉及到對宇宙存在一生成現象的生成論理解，以及與此相關的認識論問題，並且有助於對《大乘起信論》中真如不變而隨緣的領會。但紫柏試圖以禪宗參究法門加以證悟通達，表明其對唯識學的領會，並不在於法相唯識學本義上的理解或把握，而是以禪悟為本位的方法立場。因此，紫柏大師所關注的唯識學，其實乃是基於禪宗參究法門的圓融唯識學。

無論如何，紫柏大師因其「深究相宗精義」[註 27]，成為當時重視佛教義學的著名禪僧，並著眼於佛教相宗的存續問題，而勸囑、鼓勵佛教居士王肯堂等人熟究《成唯識論》，同時親自著《八識規矩頌解》、《唯識略解》（《紫柏尊者別集》中的《阿賴耶識四分略解》與此大致相同）、《前五識略解》等數種佛教唯識學著述。這些論著，雖大都出於對法相唯識思想的初淺理解，並非紫柏佛學思想之重點，但我們從中卻可看出紫柏對於法相唯識學的極大興趣與關注，並因而直接推動了晚明佛教唯識學的復興。而憨山德清亦曾親撰《百法論義》和《八識規矩頌通說》各一卷，基於其內在修證而詮釋相宗之學，「他的相宗注釋，也是以修行的立場為其著眼」[註 28]。德清在其晚年時更是認為「（《百法明門論》）乃入大乘之門，是知此乃性相二宗之關要」，並指出：「百法八識，乃相宗指南，為入大乘之門也」[註 29]，更依《大乘起信論》而會通《百法明門論》，明確主張《大乘起信論》「會相歸性，以顯一心迷悟差別」、「此論乃禪宗關鑰，為大教之宏綱也。親教者，非此無以知宗要；參禪者，非此無以開正眼。實性相二宗之指南也」[註 30]。所有這些引經教證禪的晚明叢林著述，無不說明當時佛教叢林在對性相關係的深入探討，注重經教言述以達教禪歸一的具體表現。

晚明叢林尊宿對於法相唯識學的重視，客觀上促成了當時法相唯識學的一時再興。當其時，不僅是真可紫柏、憨山德清，其他「明末的唯識學者無不出身於禪宗」[註 31]。其中，明末的佛教唯識學者較著名的有：紹學廣承（？—一六〇六？）、高原明昱（生卒不詳）、一雨通潤（一五六五—一六二四）、新伊大真、真界幻居等等。蕩益智旭在其《成唯識論觀心法要》（即《唯識心要》）中稱：

於是紹覺法師為之《音義》（即《成唯識論音義》），一雨法師為之《集解》（即《成唯識論集解》），宇泰居士為之《證義》（即《成唯識論證義》），無不殫精竭思，極深研幾。……嗣有新伊法師為之《合響》（即《成唯識論合響》），力陳五觀。[註 32]

而智旭本人則更於一六四七年撰《成唯識論觀心法要》十卷，「擬從能變所變差別之途，以開性具性遍圓融之鑰。[註 33]試圖以天台止觀法門詮析唯識法門，明確表達了智旭歸宗於天台性具法門而會通性相的思想旨趣之所在。

在此有必要提出的是，晚明叢林對法相唯識學的興趣和關注，其主要原因何在？應該說，晚明從對佛教唯識學的關注，究其實也是晚明叢林佛教圓融與佛教還源二大思想取向的具體表現。而明末禪僧對相宗唯識學說的留心與關注，同時也表明晚明叢林在返歸佛教經典義學中，在一定程度上所體現出來的學理化、知識化的方法傾向。與此同時，晚明佛教叢林對法相唯識學的重視，對於晚明居士佛學注重知性理解的方法論自覺產生了較大影響。比如，就紫柏來說，對法相唯識學的密切關注，部分地乃是出於性相會通的佛教教義學的圓融立場。但更為重要的似乎是對性情關係的佛教化理解，從而藉此主動參與晚明佛教叢林與儒家立場之間的思想對話。就此可以說，晚明佛教叢林對性相問題的關注，同樣也與當時儒佛交涉的思想環境有關。晚明叢林性相關係與儒家性情關係之間的異同問題，在某種意義上，成為晚明探究性相關係而有別於以往佛教界的新內容。不過，必須指出的是，晚明叢林尊宿，如紫柏等人，把佛學性相關係與儒學性情關係，簡單地理解成爲一種對應關係，這是一種誤解，說明當時佛儒之辨的局限性。

六、結語

據上所述，晚明叢林尊宿對於性相關係的認識與思考，不外乎三種取向：其一，標明返歸佛教經論典籍的佛教義學，體現了晚明佛教叢林的歷史還源取向；其二，表明叢林注重佛教經世的思想取向，力圖通過對佛教性相關係問題的關注，既回應叢林禪教一致的圓融取向，亦迎合儒佛會通的現實需要；其三，展現晚明叢林注重實修實證的實際效用，如憨山德清曾明確指出，他自己對於佛教義學的基本方法立場，乃是「即教乘而指歸向上一路」。

晚明叢林對於佛教義學中的性相關係問題的探討，是以當時叢林所面對的禪教關係問題爲思想基點的，同時也是當時叢林禪教圓融思想的具體表現。印順法師曾指出「中國佛教自晚唐以來，教宗台賢，行歸禪淨」[註 34]。因此，禪教關係，實爲關涉到佛教修行論的基本問題。但在晚明叢林中，並不只是著眼於佛教修行觀的反思，而是同樣關注佛教義學中性相問題的探究，從而進一步把佛學性相問題與禪教關係問題並舉同參，一方面試圖改變當時叢林仍存在的「性相二宗，不許和會」的保守觀點，另一方面則解決佛教修行論上悟與修的關係問題。因此，討論晚明叢林對性相問題的認識，必須結合當時叢林所關注的禪教關係、悟修關係問題，才能得到充分合理的說明。

正是出於把性相關係與禪教關係結合思考的綜合立場，晚明叢林一度出現了法相唯識學的復興情形，晚明唯識學者大都出自禪宗，這一史實表明了晚明叢林對佛教性相關係問題的深化理解，一改以往性相水火不容的緊張關係。晚明佛教界對唯識學的興趣，大都源自於對

佛教修行的實證體驗，最終落歸於佛教修行論上禪教一致思想，注重頓悟漸修、性悟事修，並因此而對晚明居士佛學產生了深刻影響。從佛學思想的歷史演進來看，晚明叢林論究性相，以禪教關係問題為中心而加以展開，促使歸宗禪門的尊宿，以及深受其佛教思想影響的晚明佛教居士，大都轉歸關注法相唯識學的義理探討。這種情形，與近代居士佛教對法相唯識學的關注相比較，表現出了不同的思想特點。

【註釋】

[註 1] 引見智旭，〈八不道人傳〉，見《靈峰宗論》卷首，《蕩益大師全集》第六冊，第三十頁（福建莆田廣化寺本）。

[註 2] 參見聖嚴，《明末佛教研究》，第三章，「明末的唯識學者及其思想」，第一九一頁以下，特別參見〈性相融會的佛教思潮〉一節，第二二三頁以下（台北：東初出版社，一九八七年）。

[註 3] 雲棲，《竹窗三筆·性相》，《蓮池大師全集》（福建莆田廣化寺本）第四〇四三—四〇四四頁。

[註 4] 紫柏，〈禮石門圓明禪師文〉，《紫柏老人集》卷十四，《卍續藏經》第一二六冊，第八八六頁下—八八七頁下。

[註 5] 同 [註 4]，第八八七頁下。

[註 6] 延壽，《宗境錄·序》（福建莆田廣化寺本）第四頁左。

[註 7] 紫柏，〈唯識略解〉，《紫柏老人集》卷十二，《卍續藏經》第一二六冊，第八五二頁下。

[註 8] 延壽，《宗境錄》卷一（福建莆田廣化寺本）第十四頁右。

[註 9] 同 [註 8]。

[註 10] 同 [註 8]，第十四頁左。

[註 11] 紫柏，〈法語〉，《紫柏老人集》卷八，《卍續藏經》第一二六冊，第七七七頁下。

[註 12] 紫柏，〈與王宇泰〉，《紫柏老人集》卷二十四，《卍續藏經》第一二六冊，第一〇五七頁上。

[註 13] 呂澂，《中國佛學源流略講》（北京：中華書局，一九九一年）第二五三頁。

[註 14] 紫柏，「示門人」，《紫柏老人集》卷七，〈法語〉，《卍續藏經》第一二六冊，第七五八頁上—七五九頁下。

[註 15] 德清，〈起信論直解後序〉，見《憨山老人夢游集》卷十九，第一〇二四頁。

[註 16] 同 [註 15]，第一〇二六—一〇二七頁。

[註 17] 錢謙益，〈與素華法師集〉，《牧齋有學集》卷四十（上海古籍出版社，一九九六年）第一三七三頁。

[註 18] 智旭，〈復錢牧齋〉，《靈峰宗論》卷五之二，《蕩益大師全集》第六冊，第八〇六—八〇七頁。

[註 19] 智旭，〈八不道人傳〉，《靈峰宗論》卷首，《蕩益大師全集》第六冊，第三十一頁。

[註 20] 智旭，〈壇中十問十答〉之第八問，《靈峰宗論》卷三之二，《蕩益大師全集》第六冊，第四八八頁。

[註 21] 同 [註 20]，第四八九頁。

[註 22] 智旭，《唯識心要》卷一，第四頁；另可參見上海佛學書局，一九九一年版。

[註 23] 智旭，《觀心法要》卷一。

[註 24] 智旭，《靈峰宗論》卷三之三，《蕩益大師全集》第六冊，第五四七頁。

[註 25] 同 [註 24]，第五四八頁。

[註 26] 紫柏，〈唯識略解〉，《紫柏老人集》卷十二，同上，第八五二頁下。

[註 27] 陸符，〈紫柏老人傳〉，見《紫柏尊宿別集附錄》，《卍續藏經》第一二七冊，第一四六頁上。

[註 28] 同 [註 2]，第一九八頁。

[註 29] 參見德清，〈刻百法論八識規矩跋〉，《憨山老人夢游集》卷三十二，第一六八三頁。

[註 30] 德清，〈刻起信直解題辭〉，《憨山老人夢游集》卷三十二，第一六八二頁。

[註 31] 同 [註 2]，第一九一頁。

[註 32] 智旭，《成唯識論觀心法要》卷一，《蕩益大師全集》第五冊，〈論釋〉，第二頁。

[註 33] 同 [註 22]。

[註 34] 引見印順，《諦觀全集·序》。