

南華大學人文學院宗教學研究所

碩士論文

Graduate Institute of Religious Studies

College of Humanities

Nanhua University

Master Thesis

蕩益智旭之淨土念佛思想

A Study Ouyi's Pure Land Buddhist Thought

邱美華（釋聞融）

Mei-Fua Chiu (Wen-Rong Shi)

指導教授：黃國清 博士

Advisor: Kuo-Ching Huang, Ph.D.

中華民國 109 年 7 月

July 2020

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

蕩益智旭之淨土念佛思想

A Study Ouyi's Pure Land Buddhist Thought

研究生：邱美華(釋闡融)

經考試合格特此證明

口試委員：張坤宏

趙東斌

董國清

指導教授：董國清

所長：釋覺明

口試日期：中華民國 109 年 06 月 29 日

## 摘要

蕩益智旭(1599 - 1655)是以「佛義」釋「儒」，因「儒學」是入世以「仁」為中心，仁為人所本有，為人之真性情、真生命，其中含有內在道德性，而「佛學」是出世觀求真理且講求菩薩道至菩提，真理必在入世中顯現，因而此儒釋學修行是於義理上有共通點，所以蕩益智旭是搭起儒佛會通的橋樑者。

蕩益智旭因有了儒釋學的基礎，加上欲求修行上的「性相」真理勝解，廣閱佛學各家典籍。在佛學修習過程中深受天台宗的影響，以致後來的著作中參有天台的教理，如蕩益智旭在四十九歲時撰述《阿彌陀經要解》，他對於淨土三經中最重視《阿彌陀經》，因此《阿彌陀經要解》是他在淨土教理上的重要著作。此蕩益智旭於《阿彌陀經要解》是以天台學說來詮釋淨土教理。先使用天台宗的「五重玄義」來說明此經，透過此「有秩序、有調理」的佛法架構使學佛修行者更能了解《阿彌陀經》義理的內容。其架構以能說、所說人作為對象來釋名，以「實相」為正體，「信、願、持名」三資糧為修行的宗要，以明心的「往生不退」為力用，以無問自說及大乘菩薩藏攝為教相。

修淨土法門的行者，所注重的是如何修行往生西方淨土，就是要具備三資糧信願行。三者皆息息相關。「信」，有六種信，是指信自、信他、信因、信果、信事、信理；「願」的意涵有二：厭離娑婆，欣求極樂；發願兼具信、願二資糧；所謂「行」，即是持名念佛，或專持名號，它是簡易的捷徑；能達到「至頓至圓」，且能普被三根，利鈍全教，收機最廣，下手最易的修行法門，包括二方面：三慧、念佛三昧。三慧，即是聞慧、思慧、修慧。念佛三昧，是指廣義的念佛。廣義的念佛，有三：惟念自佛、惟念他佛、惟自他具念等三種。念佛三昧是「無上寶王」，名寶王三昧，是為普攝一切的三昧中王，蕩益智旭承襲智顛的四土說，將淨土分為四種：凡聖同居土、方便有餘土、實報無障礙土、常寂光淨土。其中極樂世界，是指凡聖同居土，橫超方便有餘土、實報無障礙土、加上常寂光土等淨土，是與諸上善人的同居淨境。

**關鍵詞：**仁、蕩益智旭、信願行、持名念佛、四土、《阿彌陀經要解》

## Abstract

OuyiZhixu (1599—1655) uses Buddhism to interpret Confucianism because that Confucianism is the mundane world view centers around Benevolence. Human being has its own Benevolence which represents ones real temperament, real life and contains inner morality. Buddhism is the supra-mundane world view, is seeking of truth, and speaks up for the path of Bodhisattva to Buddhahood. Truth will certainly manifest itself in the mundane world view. Hence the practicing of Buddhism and Confucianism both theoretically based on common point. That is why QuyiZhixu is the bridge builder of intercommunication between Confucianism and Buddhism.

OuyiZhixu has fundamental learning of Confucianism and Buddhism. In addition to that he seeks truthful explanation of Essential nature and Characteristic upon practicing and variously studies all doctrines of different sects. Later his writings were mixed with Tien Tai's theory because he was deeply influenced by Tien Tai Sect on his learning course. For instance, Amitabha Sutra Yao Jie was composed when OuyiZhixu was 49 years old. Among three Pure Land's sutras, he pays much attention to Amitabha Sutra. For this reason, the Amitabha Sutra Yao Jie is the most important writing under his Pure Land theory. In Amitabha Sutra Yao Jie, OuyiZhixu interpreted Pure Land theory by the Tien Tai's thought. Firstly, he illustrated the Amitabha Sutra with Tien Tai's Five heavy-profound- meanings. Then, based on sequential and conditional structure of Buddhism, he let the Buddhist practitioner to get better understanding the content of Amitabha Sutra's theory. These structure are the one who and whom say it will explain the sutra's name, the Reality will be the Positive Substance, three endowments of Faith, Vow and Practice will be the basic doctrine of practicing, the clear mind of No Quit to Pure Land will be the giving strength, and finally the Speech without asking and the Comprehend of Bodhisattva's nurture will be the teaching structure.

The Pure Land practitioners are focused on how to practice to get there, The Western Pure Land. To answer it, the practitioner must possess three endowments of Faith, Vow and Practice. These three endowments are correlated. Faith, there are six kind of faith, self-faith, faith-other, faith-course, faith-effect, faith-matter, and faith-reality. Vow, there are two teachings of vow, disliking and detaching Saha Land then seeking after with pleasure of the Ultimate Bliss, and making a vow that contains Faith and Vow. Practice, it is chanting Buddha's name, or is chanting particular name, is a simple and easy short-cut. The most easy practicing methods

have that it can be achieved immediately and completely, can be popularized through all three categorized groups of sentient beings, can be taught either sharp or dull group, and can be spread all over to whomever get it. This easy practicing method contains two fields, the Three Kind of Wisdom and Mindfulness Chanting Buddha under a high level of meditative concentration. The Three Kind of Wisdom is Hearing Wisdom, Thinking Wisdom and Practicing Wisdom. The Mindfulness Chanting Buddha under a high level of meditative concentration is more broad sense of Mindfulness Chanting Buddha which has three kinds, Mindfulness Chanting self-Buddha, Mindfulness Chanting other-Buddha, and Mindfulness Chanting both self-Buddha, other-Buddha. The Mindfulness Chanting Buddha under a high level of meditative concentration not only is Unsurpassed Treasure of King, called the Baowang Sanmei, but also is the king of all high level of meditative concentration. OuyiZhixu inherited Zhiyi's (538-597) Four Land Theory, made four kinds of pure land, the ordinary man and sage cohabitant land, the land of expedient means with remainder, the land of real retribution without hindrance, and the land of eternal extinguished light. The Pure Land we are looking for is the ordinary man and sage cohabitant land, is transcended aside the land of expedient means with remainder, is the land of real retribution without hindrance, adds the land of eternal extinguished light, and is a pure sphere where cohabits all good person.

**Keywords:** Benevolence, OuyiZhixu, Faith, Vow and Practice, Chanting

**Buddha's Name, Four Kinds of Pure Land, Amitabha Sutra Yao Jie**

# 目錄

摘要	I
ABSTRACT	II
目錄	IV
表目錄	VII
<b>第一章 緒論</b>	<b>1</b>
第一節 研究動機	1
第二節 研究目的	4
第三節 當代研究成果之評價	4
一、 念佛思想之考察	4
二、 其他思想之考察	10
第四節 研究方法	20
一、 文獻學方法	21
二、 思想學方法	21
第五節 全文結構述要	22
<b>第二章 蕩益智旭的生平及其著作</b>	<b>24</b>
第一節 蕩益智旭的學思歷程	24
一、 出家前之學思歷程	24
二、 出家修行的三個時期	31
第二節 蕩益智旭的著作	48
一、 融通諸宗與會歸淨土	48
二、 嚴持戒律與專志求生	49
三、 重要著作	49

四、	與本論文主題相關的著作.....	50
<b>第三章</b>	<b>蕩益智旭的淨土思想與天台教理之關連</b> -----	<b>57</b>
第一節	中國淨土宗的開展-----	57
第二節	判教思想與釋經方法-----	61
一、	五時八教.....	61
二、	化法四教之義理.....	65
三、	圓教的六即.....	69
四、	五重玄義.....	74
第三節	《阿彌陀經要解》之五重玄義-----	77
一、	釋名.....	78
二、	辨體.....	79
三、	明宗.....	81
四、	論用.....	83
五、	教相.....	85
<b>第四章</b>	<b>蕩益智旭的念佛思想</b> -----	<b>87</b>
第一節	信願行三資糧-----	87
第二節	六種信-----	91
一、	信自.....	91
二、	信他.....	92
三、	信因.....	93
四、	信果.....	93
五、	信事.....	94
六、	信理.....	94

第三節 願為要務.....	95
一、 厭離娑婆與欣求極樂.....	96
二、 發願兼具信與行二資糧.....	98
第四節 持名念佛與往生.....	100
一、 三慧.....	102
二、 念佛三昧.....	106
三、 散心念佛與帶業往生及圓生四土.....	109
第五節 四土.....	111
第五章 結論.....	116
【參考書目】 .....	120



## 表目錄

表格 一 《阿彌陀經要解》與〈持名念佛歷九品淨四土說〉對照表----- 114



# 第一章 緒論

本論文的主題主要探討蕩益智旭的淨土念佛思想，本章在說明研究動機、研究目的、當代研究成果之評價、研究方法、全文結構述要。淨土的念佛思想於東漢時期就已傳入中國。<sup>1</sup>歷代祖師很多都是修行淨土法門，而且發願往生西方淨土，成就者亦很多。西方的阿彌陀佛象徵著壽命無盡，光明無限，能給予眾生拔苦與樂，帶給眾生無限的希望，是黑暗中的一盞明燈。此阿彌陀佛的光明之燈象徵著真理、智慧與信心。因此以佛為修行對象，仰慕佛的功德為修行的方法，使世人能快速達到內心的淨化而往生淨土。然而在教理的斷惑修證方面較為困難，因此淨土法門開出了簡易的方便法——念佛法門。明末蕩益智旭的念佛方法是既簡捷又方便的圓頓法門，行者普遍運用於修行上，因此本論文想要探討「蕩益蕩益智旭之淨土念佛思想」。

## 第一節 研究動機

佛教自從印度傳入中國後，與中國文化融通，發展至唐代，已形成了大乘八大宗派。佛教於中國流傳過程曾經歷過三武一宗法難，中原動盪不安，到了宋代以後禪宗與淨土宗最為盛行。淨土信仰迄至唐末五代衰微，到了宋代由於永明延壽等諸位高僧努力而將其復興，倡導禪淨雙修，弘通念佛法門。宋代三百年間，淨土教的興隆，淨土信仰漸漸深入民間。然而淨土是依附天台宗及禪宗而流行，

---

<sup>1</sup>望月信亨作·釋印海譯，《中國淨土教理史》，(台北：正聞出版社，1991年4月)，頁9。

「中國佛教是從印度及西域諸國傳來，……中國譯經事業始於後漢桓帝時代(西元一四七年至一六七年)，安世高為最初之譯經三藏。隨後桓帝末年，竺佛朔及支讖(一作支婁迦讖)來洛陽，譯出般若等多數經典，傳播大乘佛教。就中、支讖於靈帝光和二年(西元一七九年)十月與竺佛朔共譯《般舟三昧經》，由河南洛陽之孟福及張蓮筆受，此即中國彌陀經典傳譯之嚆矢。此經雖沒有敘述有關彌陀淨土之莊嚴等，然謂依此專念之法門可以得見西方阿彌陀佛，已明示三昧見佛之法而見稱，或許這是與彌陀有關係的經典中，編纂最早的一部。」

因此淨土只不過是「寓宗」而已。<sup>2</sup>又宋代時的理學，因禪宗興盛的緣故，使儒者等直承孔孟心法，並也滲入老莊思想。開始由佛教而驅入儒家，因禪宗而產生了理學，此是佛教與中國文化融會的成果。此時，佛教雖已是中國的佛教，但在儒釋道三家的學術互爭與三家同源的思想一直存有爭議。<sup>3</sup>然而由於天台、華嚴、律宗等，隨著隋唐佛教之復興，產生禪、教、律三宗對峙的時代，又從元、明、清的時代演進，深入探索到佛教之內部，也因此發展到諸宗融合的時代，與對外的儒、道、佛三教義理融合的風潮。<sup>4</sup>所以淨土宗流傳至明代萬曆時，由具有深習儒釋學「挾禪鼓吹念佛」為代表的四大師，如：憨山、紫柏、蓮池、蕩益智旭等宣揚佛教淨土的殊勝性思想。了知教理的深奧難入禪定的蕩益智旭，精進融通諸宗法義，領會心要，而提倡三根普被的「持名念佛」方法，它是最圓頓的方便法門。

依據上述，何故淨土宗能普攝眾生呢？此之緣起，因教理具有深奧的義理，必須長時間薰修，非一蹴而得。中國人一向好簡，佛教就發展成為簡易直捷的禪宗、淨土宗。從宋代、元代的風氣來看，禪宗最盛，天台次之，淨土只是寄寓於二宗之內，這種情況普遍流行於僧道間；到了明代建立佛道二教制，儒教也相當復興。明代中晚期禪宗仍是盛行的，它促使義理沒落，而偏好特殊實踐方法的禪坐，以禪為首、淨土為輔。當時各個皆欲成佛，以期成為究竟解脫者；可是「十人九蹉路」，難以成就。於明代初年就有天台鄞江妙叶等，禪宗亦有斷雲智徹等，各皆宣揚淨土，一直到嘉靖、萬曆後才頓見淨土信仰之勃興。此一時代的著作多依天台等之教旨，祖述唯心淨土說。但又深受永明以來禪、淨雙修主張之影響。而在當時又產生諸宗融合之說，如：祿宏倡禪淨同歸論，蕩益智旭力主三學一源

---

<sup>2</sup> 望月信亨作·釋印海譯：《中國淨土教理史》，(台北：正聞出版社，民國80年4月三版)，頁258。

<sup>3</sup> 南懷瑾：《中國佛教發展史略述》，(台北：老古文化事業股份有限公司)，2001年11月，頁118-119。

<sup>4</sup> 野上俊靜等著·釋聖嚴譯：《中國佛教史概說》(台北：台灣商務印書館股份有限公司，2000年11月)，頁7-8。

論，以圖禪與淨土，天台與念佛融合，而形成佛教界一大思潮。<sup>5</sup>又蕩益智旭將此理論帶入念佛中，提倡「持名」的念佛淨土法門，它是易於修行的方便法，是一部後世修行者所公認方便的法門。其特徵為體究「持名念佛」，是以淨土為主、禪宗為輔，而將此發揚光大。因此，欲研究蕩益智旭是如何提倡淨土法門使之發揚光大？這是研究的動機之一。

蕩益智旭是一位大思想家，結合了各宗派的學說，撰述許多佛學著作，如：《教觀綱宗》、《成唯識論觀心法要》、《百法明門論直解》、《大乘起信論裂網疏》、《相宗八要直解》等經典後，作了會合、融通，建立起自己的思想體系，最後提倡簡便的念佛方法為人證深理方法。如此深入經藏的祖師是用何種義理來支撐淨土念佛？所以在本文中欲探討教理與念佛如何做一整合？是為研究的動機之二。

蕩益智旭在晚年時，做了一首〈西齋淨土詩贊〉是對後人修學淨土的鼓勵，即「還攝無邊念佛人，永破事理分張惡，同居淨故四俱淨，圓融直捷超方略。」<sup>6</sup>淨土念佛法門歷史悠久，有各種念佛的方法，如：觀像念佛、觀想念佛、持名念佛、實相念佛等，其中的「實相」法是佛陀證悟的法，教導行者如何修行達到究竟解脫的真理。末世人多疑多障，難以了悟深妙的法門，今蕩益智旭著作《阿彌陀經要解》是以一念直歸佛海的「持名念佛」為第一了義故。況且蕩益智旭於晚年時專心持名念佛，他最後臨終向西舉手而歸去，永遠超越輪迴是為最好的典範，更被世人認為是一種事理「圓融」的方便法門。蕩益智旭是如此苦口婆心，殷勤慎重以身作則來「念佛」，他是以何方法念佛且對念佛方法給予什麼樣的指引？基於上述之理由，本文欲了解持名念佛修行的具體方法，此為研究的動機之三。

---

<sup>5</sup> 望月信亨作·釋印海譯，《中國淨土教理史》，(台北：正聞出版社，1991年4月)，頁313。

<sup>6</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷9，《嘉興藏》冊36，頁411下。

## 第二節 研究目的

綜合以上所述，了解到淨土的修行，眾人常讚歎蕩益智旭的「持名」念佛方法。倡導一切佛法皆歸結於念佛，視它為三根普被，往生淨土最殊勝方便的簡易奇特法門。本論文主要探討蕩益智旭的「念佛思想」，依據文本的資料分析、歸納為主，希望藉由蕩益智旭的相關著作和當代研究成果為基礎，來釐清以下問題：

- 一、探討蕩益智旭的生平與著作，來了解其與淨土間有何關聯？
- 二、探討蕩益智旭的淨土念佛思想，具有何種佛教的理論基礎？
- 三、探討蕩益智旭的「持名念佛」的具體實踐方法。

## 第三節 當代研究成果之評價

蕩益智旭是一位融攝儒道學說，對內究心台宗，外則旁攝諸家，一生克盡所能，將當時的八大宗派學說，如：禪、教、律攝盡各宗，融合各家學說匯集於一的祖師。其義理深深地影響後人，成了佛教學者、修行者等所探討的對象。以下僅探討與本研究相關的主題，茲分為「念佛思想之考察」、「其他思想之考察」兩方面來探討。

### 一、念佛思想之考察

蕩益智旭的念佛思想之考察，分為六個面向來說明：淨土念佛思想、《佛說阿彌陀經要解》之研究、信願持名、九品往生及四種淨土、念佛三昧論、理事一心修行觀。

## (一)淨土念佛思想

黃國清在〈明末蕩益智旭的淨土念佛思想〉一文中，首先說明蕩益智旭以天台義理為基礎建構，將其應用於淨土念佛上。念佛分為事持與理持兩種。蕩益智旭是以圓教義理引導念佛為理持，且以斷除惑障的層次作為判準。不管事持或理持，已斷除見思二惑，是為事一心；開始分破無明惑見中道實相，為理一心，證得無生法忍。蕩益智旭將天台教觀與淨土行法的結合，而由念佛徑路以開顯究極真理，就能快速提升菩薩道的廣泛救濟能力。

其次，此論文中提到蕩益智旭的念佛「一心不亂」觀點，與「念佛三昧」有著緊密的關聯，後者等同於「理一心」的層級。而指出通過事一心或理一心的念佛徑路，達到心性實相真理的體悟是「念佛三昧」的必要條件。且其念佛三昧具有三種進路：一、惟念外在的「他佛」；二、惟念內心的「自佛」；三、自他不二的「自他具念」。這三種進路中，蕩益智旭最推重的是「自他共念」，以智慧領解來引導持名念佛的實踐，以確保往生淨土的實現可能。縱使念佛無法達致一心不亂，仍可憑仗彌陀弘大願力而帶業往生西方淨土，最終必得理一心而證入無生法忍。<sup>7</sup>

## (二)《佛說阿彌陀經要解》之研究

余沛翹在《蕩益蕩益智旭《佛說阿彌陀經要解》之研究》一文中，闡述諸家學說攝歸於淨，是蕩益智旭具慧眼將當時的淨土法門翻轉為統攝一切的地位。其一念現前之念為攝受，念而無念，是真心的顯現。此無念是覺念無自性，不是離念，開顯出禪宗慧能學派的相而離相於一切境上離雜染。所謂真如是念之體，念是真如之用，因此蕩益智旭說持名念佛就不用參禪，直心念至落蒂結果。而殊宏

---

<sup>7</sup> 參見黃國清：〈明末蕩益智旭的淨土念佛思想〉，《人間淨土與彌陀淨土國際學術研討會》上冊(香港：香港中文大學人間佛教研究中心，2016年1月)，頁35-44。

是主張參究念佛，及參禪不礙念佛，是參禪者參究自己的本心。持名是「事」一心，「理」一心為參究念佛。若參究與持名達到諸法無生，見自性彌陀，均可說理一心。但蕩益智旭認為持名有「事、理」之分，信西方有阿彌陀佛以決志願求故，如子憶母，此是事持；「理持」則是相信彼西方阿彌陀佛，是我心具所現、而為繫心之境，令不暫忘，是名理持。其次，參究念佛，蕩益智旭認為頭上安頭，所以參究念佛不可為正行。又因眾生根器的不同，及「信願行」為資糧，所以有四種不同的「淨土」；以示三根皆能普被。<sup>8</sup>

### (三)信願持名

蔡惠明在〈信願持名——學習蕩益大師著《彌陀要解》的一些體會〉一文中，此文本指出《阿彌陀經》是淨土宗的核心，它的注解很多，其中以蓮池祿宏的《彌陀疏鈔》、幽溪傳燈的《圓中鈔》、蕩益蕩益智旭的《彌陀要解》最為殊勝精要。印光聖量讚歎此三種疏，其中以《彌陀要解》是超出此經一切注疏之上。所以蔡惠明就針對「信願持名」的一些體會做了說明。

「信、願、行」三資糧是往生西方所必備的，蕩益智旭於《阿彌陀經要解》云：「此經以信、願、持名為修行之宗要。」<sup>9</sup>由信生起願，由願起而實行，行就是持名的妙行，三資糧是往生彼國的保證。八十《華嚴》云：「信為道元功德母，長養一切諸善法。」<sup>10</sup>有了「信願」就能引起「持名」的妙行。有此「持名」的妙行，才能做到廣渡眾生的大願，自己也才能出離生死。所以於《阿彌陀經要解》云：「非持名妙行，不足以滿其所願而證所信。」<sup>11</sup>唯僅依持名的妙行，於信、願才能夠成

<sup>8</sup> 參見余沛翹：《蕩益智旭《佛說阿彌陀經要解》之研究》(屏東：屏東教育大學中國語文學系碩士論文，2011年6月)，頁1-103。

<sup>9</sup> 《阿彌陀經要解》，《大正藏》冊37，頁364中。

<sup>10</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷14，《大正藏》冊10，頁72中。

<sup>11</sup> 《阿彌陀經要解》，《大正藏》冊37，頁364中。

就，證實「是心是佛、是心作佛」的妙理。所以，念佛的人只要持守著阿彌陀佛的名號，就能得到受用，而且將來能往生西方，入阿鞞跋致。<sup>12</sup>

#### (四)九品往生及四種淨土

釋聖嚴在〈藕益大師的淨土思想〉一文中，對於「持名念佛」的九品往生說，是依各人念佛的專注深淺的程度，來決定品位的高下。〈持名念佛歷九品淨四土說〉：「深信切願念佛，而念佛時心多散亂者，即是下品下生；深信切願念佛，而念佛時散亂漸少者，即是下品中生；深信切願念佛，而念佛時便不散亂者，即是下品上生；念到事一心不亂，不起貪瞋癡者，即是中三品生；念到事一心不亂，任運先斷見思塵沙，亦能伏斷無明者，即是上三品生。故信、願、持名念佛，能歷九品，的確不謬也。」<sup>13</sup>這是蕩益智旭的淨土九品說。一心不亂，分為「事一心」、「理一心」。「事一心」，事指對現象不起妄想時的程度，呈現中品至上品的蓮位之六品，而顯出可以根除貪瞋痴三毒等的三界生死煩惱，乃至可以一分分逐漸調伏斷除修菩薩行至成佛的無明。理一心，能心開見到本性佛。蕩益智旭又將持名念佛所斷除煩惱與無明的次第，呈現於四種淨土：「信、願、持名，消伏業障，帶惑往生者，即是凡聖同居淨土；信願持名，見思斷盡而往生者，即是方便有餘淨土；信、願、持名，豁破一分無明而往生者，即是實報莊嚴淨土；信、願、持名，持到究竟之處，無明斷盡而往生者，即是常寂光淨土。」<sup>14</sup>見思二惑，就是法相宗唯識的煩惱障，是立存於三界生死中的塵垢，當斷盡見思二惑，就可出離三界欲界、

---

<sup>12</sup> 參見蔡惠明：〈信願持名——學習蕩益智大師著《彌陀要解》的一些體會〉，《內明》第 143 期，（香港：內明雜誌社，1984 年 2 月），頁 19-22。

<sup>13</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 4，《嘉興藏》冊 36，頁 327 下。

<sup>14</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 4，《嘉興藏》冊 36，頁 327 下。

色界、無色界的生死。無明，是法相宗唯識的所知障。當存有一分煩惱障我執時，人我就不能出離生死；當具有一分覆障所知見的所知障時，菩薩也就不能成佛。<sup>15</sup>

### (五)念佛三昧論

釋聖嚴在〈藕益大師的淨土思想〉一文中，蕩益智旭對於「念佛三昧論」，由文本了知蕩益智旭是位修習天台教理者，及學貫諸家理論的思想者。在理論方面是以天台為架構，而念佛三昧論是他的中心思想。在此文本中蕩益智旭指出天台智者所說的四種三昧說：一、常坐、二、常行、三、半行半坐、四、非行非坐等三昧，其行法即可正觀實相住於三昧，乃至達摩的直指心法，皆歸屬於念佛法門。又廣義的三種念佛：念他佛、念自佛、雙念自他佛等三種，運用了天台宗的一念三千配合天台的四化教藏、通、別、圓的念佛法門，無不由此念佛三昧中流出清淨的自性。修行念佛三昧者，不管其根性是上根的利根者、中根者、下根的鈍根者，三根皆能受普被。何以故？因眾生「心性歸一」，由一統攝一切佛法，專注繫念，了了分明，念至一心不亂，融攝於念佛三昧中，就是三昧定所成，而必定往生淨土。又《楞嚴經》的「本覺」的妙明覺圓心體，是與十方佛無異的「法性」平等的理念，於文中的〈示念佛三昧〉也提到「眾生心性，一而已矣；只此一心，法爾具真如、生滅二門。」<sup>16</sup>在法界中眾生由一心造二門：真如門與還滅門。一切的眾生心性，均由此一心的真如門流出；也必由此一心的生滅門而還歸。猶如烏雲遮住陽光，烏雲解除，陽光顯露，即煩惱一除真如顯現。只要念佛，念至一心不亂時，可還歸而階登淨土，頓入諸佛祕藏。所以真如與生滅有互通之義。以上

---

<sup>15</sup> 參見釋聖嚴：〈藕益大師的淨土思想〉，張曼濤主編：《淨土宗史論：淨土宗專輯之二》，《現代佛教學術叢刊》第 65 期，(台北：大乘文化出版社，1979 年 1 月)，頁 340-342。

<sup>16</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 4，《嘉興藏》冊 36，頁 322 上。

種種無不與「念心」有不可思議的聯繫著，蕩益智旭稱它為「至圓至頓」了義中的了義，即第一了義。<sup>17</sup>

#### (六)理事一心修行觀

蕭愛蓉在〈論蕩益智旭《彌陀要解》理事一心修行觀〉一文中，說明《彌陀要解》是蕩益智旭重要的代表著作，此《要解》已融合了各個學說的理念，它的「持名念佛」是其中心思想。此文本指出持名念佛的修行首要條件是在於一心不亂，此一心是專心一意的意思。此一心不亂仍是受天台學說的影響，尤其在「心」的作用上格外明顯。如在《法華經》各品一心的經文，如：一心觀佛、一心除亂、一心精進等，是屬「觀心法要」。蕩益智旭運用觀心法要與真如說，產生了持名念佛。此「持名念佛」是指「一心專念」阿彌陀佛，必能往生到無比清淨的「西方阿彌陀佛」國土。但要如何達到有事持與理持兩種，此是依個人破除惑障的深淺程度而來進行的。它是優於禪觀說，如〈彌陀要解自跋〉云：「妄謂持名，曲為中下」，<sup>18</sup>這種普遍的認知蕩益智旭是不認同的，是認為上根人參禪，鈍根人念佛，作此區分就存在一種矛盾：既然人人可以習禪，又何必非上根人修習不可呢？若念佛對上根人一點助益也沒有，又與佛典有違。所以持名念佛，只要具備三資糧：信、願、行，具足了三資糧就能萬修萬人去。此處持名修行，若鈍根人是先行事持，僅心無雜念，當心口相應念念是佛稱為事一心。理持是理建立於事上，即由事持而能達到理持，如念佛念到念即無念，能所不僅心無雜念，能所不二為理持，當能所雙亡，達至心佛一致時，就見到阿彌陀佛的法身乃是理一心。此如《阿彌陀經要解》云：「事持者，信有西方阿彌陀佛，而猶未達是心作佛、是心是佛，但

---

<sup>17</sup> 參見釋聖嚴：〈藕益大師的淨土思想〉，張曼濤主編：《淨土宗史論：淨土宗專集之二》，《現代佛教學術叢刊》第 65 期，(台北：大乘文化出版社，1979 年 1 月)，頁 333-335。

<sup>18</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 7，《嘉興藏》冊 36，頁 374 下。

以決志願求生故，如子憶母無時暫忘，名為事持。」<sup>19</sup>理持者，「信彼西方阿彌陀佛是我心具、是我心造，即以自心所具所造洪名，而為繫心之境令不暫忘，名為理持。」<sup>20</sup>由理持來看，蕩益智旭肯定「心」的大用，就是能夠「具造百界千如」。事持雖然已經深信切願，但仍然未達到「是心作佛、是心是佛」，也就是還不能體悟到「心」的大用。但在事持方面，已能伏除煩惱，不起妄念；在理持部分，由於能夠深信不疑，以此深刻信願配合持名念佛，終能心開見佛，達到「是心作佛、是心是佛」。所以從蕩益智旭對於理持、事持的論述中了知，他已融會貫通真如義涵，而著重於持名念佛。以淨土的念佛為入門而了悟解脫，可說是千年暗室一燈即明，暗室既除，無明消滅，產生光明。<sup>21</sup>

## 二、其他思想之考察

蕩益智旭的其他思想之考察，分為十個面向來說明：內在善根是往生彌陀淨土的根據、性相融通論、三學同源思想、勝義方便與圓頓法門、儒佛教判之對觀、《周易禪解》的時與位、《論語點睛》探究、儒佛會通思想、《楞嚴經》之佛性觀、思想特質及其定位問題。

### (一)內在善根是往生彌陀淨土的根據

劉峻佑在〈內在善根作為往生彌陀淨土的解脫根據〉一文中，「內在」二字是為了凸顯念佛人「本自具足」如來德性之良善根性，非由外鑠而成，依筆者之拙見此是指真如的展現。它本為空性，當第七識的依附及塵境的影響，而淨業善的真如托出不同淨土的有，非是指一般的良善而言。然此淨土是非固定的，會依修

<sup>19</sup> 《阿彌陀經要解》，《大正藏》冊 37，頁 371 中。

<sup>20</sup> 《阿彌陀經要解》，《大正藏》冊 37，頁 371 中。

<sup>21</sup> 參見蕭愛蓉：〈論蕩益智旭《彌陀要解》理事一心修行觀〉，《第二十二屆南區中文系碩博士生論文發表會論文集》（屏東：屏東教育大學中國語文學系，2009 年 11 月），頁 1-16。

行的層次而變異。作者是綜合條貫空有二觀教說，藉此發見寂靜而專念的堅毅心志所引發的內在善根，或許便是往生彌陀淨土的決定根據。又承念佛願的加持力度，與阿彌陀佛的願力加持是促成往生淨土不容忽視的重點。然而前提是「若人無善本，不得聞此經；清淨有戒者，乃獲聞正法。」<sup>22</sup>持守淨戒而積存善根，才有聽聞彌陀淨土的因緣。因此「內在善根」及十九願「發菩提心」，此二項也是相當重要的。<sup>23</sup>

## (二)性相融通論

龔曉康在《融會與貫通：藕益蕩益智旭思想研究》一文中，探討〈性相融通論〉，說明蕩益智旭的性相融通是以天台教觀為主，而理論是依據《大乘起信論》。他認為《大乘起信論》是佛祖「以心傳心」的證印，是「法性法相」的一切法門之作，它是如來藏唯識學派思想。

一心開二門是綱骨，而且二門，具有收攝於一心。一心是指真如心；二門是生滅門與還滅門，是一體兩面，此是蕩益智旭思想的聚焦。然而隋唐以後，中國都本著《起信論》的和合精神，對內調和性，對外融通三教(釋儒道)，唐·圭峰宗密採取了《起信論》的和合思想。到了明代憨山德清和藕益蕩益智旭兩位融合了各家的風氣，因此在德清的影響下，蕩益智旭也以《起信論》來融通性相。

蕩益智旭於〈重刻成唯識論自攷錄序〉云：「三界唯心，萬法唯識，此性相二宗，所由立也。說者謂一心真如，故號性宗；八識生滅，故稱相宗。」<sup>24</sup>性隨相轉，產生相的生起，一切的染淨差別相由此而知。相本性融，相是由性所顯現，若不知一性相圓融的法則，豈知諸相是事事無礙法界?是法性以法相為所依托處，欲知

<sup>22</sup> 《佛說無量壽經》卷下，《大正藏》冊 12，頁 273 上-中。

<sup>23</sup> 參見劉峻佑：〈內在善根作為往生彌陀淨土的解脫根據〉，《揭諦》第 30 期，(嘉義：南華管理學院哲學研究所，2016 年 1 月)，頁 105-144。

<sup>24</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 6，《嘉興藏》冊 36，頁 361 下。

法性所具染淨的功能，必是由法相的差別相而知；又因法相須透過法性來融通，所以一一法相具有法性。若不能通達法性的圓頓，則不能知事事無礙、理事無礙的法界。所以天台宗談諸法的實相，而唯識學說唯識無境，因此相相圓融，性相融通，此是蕩益智旭的性相融通論的代表著作。<sup>25</sup>

### (三)三學一源思想

釋聖嚴在〈藕益大師的淨土思想〉一文中，探討三學一源思想。「三學一源」，是指禪宗、教宗(包括天台賢首慈恩唯識各家)、律宗應該相互為用，不該不相往來。在當代因各自接觸際遇的不同，蓮池主張禪淨同歸，而蕩益智旭主張「三學一源」。蕩益智旭認為「禪是佛心，教是佛語，律是佛行」，因此主張以禪、教、律融攝各宗，將三宗匯歸一宗，集結於佛陀一身的行儀，這唯有大思想家，才能有此偉大的襟抱，且直到近代的太虛將它闡揚出來。太虛以八宗的源頭唱出：「此之八宗，皆實非權，皆圓非偏，皆妙非羸；皆究竟菩提故，皆同一佛乘故。」<sup>26</sup>

蕩益智旭之三學一源思想之產生，有兩條線索：一、是受到「永明延壽」與「靈芝元照」的學說影響，自五胡亂華以來，為三學各執一是，雖有兼學戒律、禪定、智慧，但尚未有三學一源之說。二、是蕩益智旭本人的經驗：他先學儒，深受理學薰陶，雖能領受其要義，但仍未能達到究竟解脫。蕩益智旭對當代的性相學說風氣未能理解，後來他參禪中得大病，而了知參禪未必能了生死，所以參禪求生西方淨土；又見《阿彌陀經》說「不可以少善根福德因緣得生彼國」，所以主張淨土行者應當不棄律儀。蕩益智旭提倡的儒釋同歸、三學一源的導向，皆歸

<sup>25</sup> 參見龔曉康：《融會與貫通：藕益智旭思想研究》(四川：巴蜀書社，2009年1月)，頁36-46。

<sup>26</sup> 釋印順：《太虛大師年譜》(新竹：正聞出版社，2000年10月)，頁80。

向於淨土法門，被讚譽為淨土宗的第九位祖師。他的念佛思想，與淨土宗初祖慧遠的般舟念佛不同，也與八祖蓮池參究念佛有別。<sup>27</sup>

#### (四)勝義方便與圓頓法門

龔曉康在《融會與貫通：藕益蕩益智旭思想研究》一文中，探討「勝義方便、圓頓法門」，此文指出淨土法門的地位，依《華嚴經》的五判教為小乘教、大乘始教、終教、頓教、圓教五教之說，以及一心法界攝四法界。五教：初、小乘教，為有外境，假立一心。二、大乘始教，以異熟阿賴耶識為一心，識外無境，是言異熟阿賴耶識一心。三、大乘終教，以真如藏性具諸功德海，故說如來藏一心。四、大乘頓教，當下頓悟，是言一心。五、大乘圓教，一切萬有，呈現「事事無礙，理事無礙」，故言萬有一心，是以一真法界的華嚴為全圓。又圓教在法界是獨具有四法界：一、事物的差別現象界，言「事法界」，二、具真如的本體，言「理法界」，三、理由事顯，言「理事無礙法界」。四、行事事互相交涉，具無礙無盡，言「事事無礙法界」。此圓教是無盡的法界「性海圓融」，因緣起、無礙「相即相入」，猶如「因陀羅網境界，相互影現，重重無邊際，大小微細相融，主伴交輝無盡」。然而蓮池在《阿彌陀經疏鈔》說明一切眾生執持名號速證阿鞞致，為利根者之頓教說。此持名也通圓、終二教。綜上可知《華嚴經》全攝《阿彌佛經》，而《阿彌陀經》雖得圓少分，所以也分屬圓教。所以一切眾生念佛，當來必定成佛是分屬「圓教」。是言「事即理，理即事」一體不二的論說。

然而此華嚴宗的這些理論不僅與祿宏略有不同，蕩益智旭也與它有異，因蕩益智旭是依天台四教說，認為淨土法門非為少圓是為最極圓頓之法，可參見《靈峰宗論》卷三參究念佛之說，<sup>28</sup>念佛念即無念，全然斷除無明、塵沙惑是妙覺究竟

<sup>27</sup> 參見釋聖嚴：〈藕益大師的淨土思想〉，《現代佛教學術叢刊》，頁 333-335。

<sup>28</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 3，《嘉興藏》冊 36，頁 302 上。

果位，為寂光之佛土，是最了義法。一稱佛號，是名無上深妙禪，它能三根普被，四土橫賅，是為圓頓、第一了義法，是為究竟解脫的法門。<sup>29</sup>

### (五)儒佛教判之對觀

施凱華在〈華嚴宗密與蕩益智旭於「儒佛教判」之對觀詮釋〉一文中，說明蕩益智旭對「儒佛教判」之詮釋。在萬法歸心於心體理之真實義趣為「相即不二」式之超越主客唯心論。進而對「儒佛教判」做一論證進路。對於融通三教與蕩益智旭判攝儒佛道的立場，乃是建立在以佛法的立場來立論的。是概括了世間法與出世間法，其中心學說是以三教合一，「以佛釋儒，誘儒知佛」，禪易互證之義理進路。建構三教會通，互攝其義理的思想體系，而開展出三教殊途同歸的思想，進而會歸於圓教一佛乘的進路。其真諦是在於道德心性思想，是作為內在心性的主體根底與其透過萬法唯心、萬法歸心的心性體認思想來詮釋三教之教理，其中有顯隱、本跡、權實之分。但於《儒釋宗傳竊議》序言中即言，明三教之理不可分別，實是開啟儒釋道三教合一，與禪教律為一體之條理。因此實體現了天台法華的一乘圓教之理，普被群根，而遍收蘊數之「三被接(別接通、圓接通、圓接別)」的精神，使運用於「圓接儒」與「圓接道」，進而鎔融並攝受為人天乘之權的儒、道家，會歸於佛理圓教之實相的終極進路，而於「會漸歸圓」的辯證路徑中，如實體證儒佛道相融妙義於其中。<sup>30</sup>

### (六)《周易禪解》的時與位

王玲月在〈從《周易禪解》看生命中的時與位〉一文中，先以《周易禪解》一書的研究現況而言，大多傾向於「易佛會通」或「儒佛會通」的研究。其次，《周

<sup>29</sup> 參見龔曉康：《融會與貫通：藕益智旭思想研究》，(四川巴蜀書社，2009年1月)，頁60-66。

<sup>30</sup> 參見施凱華：〈華嚴宗密與蕩益智旭於「儒佛教判」之對觀詮釋〉，《2012華嚴一甲子回顧學術研討會論文集》下冊(台北：華嚴蓮社，2013年3月)，頁221-250。

易禪解》的「禪」有不同的見解：夏金華將《周易禪解》一書中的界定是「以禪解易」的治學方法；而林文彬則極力澄清這種見解，認為蕩益智旭解「易」並非以「禪」宗，而是以「天台宗」的理論做為其論著的依據。日本學者亦有主張「天台宗」的思想，如岩城英規認為蕩益智旭是藉由《周易》來解說天台宗的「權實論」，其治學方法是立足於天台學，將現前的這一念心性之「隨緣不變、不變隨緣」理念與《易》學中「變易、不變」做一會通。

蕩益智旭在明末三教融合之洪流中，著有《周易禪解》十卷，他在《周易禪解·序》云：「吾所由解《易》者，無他，以禪入儒，務誘儒以知禪耳。」<sup>31</sup>以佛家之理論與實踐方式解釋《周易》，再以《周易》卦相觀其問事，探討生命中的時與位，但蕩益智旭以為皆是心的一念所變現。

蕩益智旭在此所言超越，又認為若能掌握一念彌陀之淨念，當下即可自阿鼻地獄超生至西方淨土。綜觀《周易禪解》一書，其內容雖涵蓋有天台之治學方法，以及禪學之勸心方法，但究其於世間與出世間之「時」與「位」的實踐方法，如世間法而言，趨吉避凶乃因應世間變數的君子之道；以出世間法而言，破迷啟悟乃對應世間無常，而登出世之覺悟的成聖之方，依然可於淨土一門中見其足跡。又所謂的「禪」，為佛教修持工夫「戒、定、慧」之自然發露，不應視為佛教的某一宗派，而是蕩益智旭藉由佛家的覺悟之道，來透視《易》書所隱蔽的世間之理與出世間之奧，將生命的意義與價值做一無限量地開展，而呈現它的特色。<sup>32</sup>

### (七)《論語點睛》探究

鄭雅芬在〈蕩益大師《論語點睛》探究〉一文中，說明蕩益智旭對儒佛在學理上的分析，他認為學理上的「仁」是無法於修行上達到圓滿，因儒家所說的仁

<sup>31</sup> 《周易禪解》卷1，《嘉興藏》冊20，頁395中。

<sup>32</sup> 王玲月：〈從《周易禪解》看生命中的時與位〉，《玄奘人文學報》第8期，(新竹：玄奘人文社會學院，2008年7月)，頁1-52。

是強調己欲立而先要立人，己欲達而須先達人。而佛家所說的菩提心強調無我利他是超越在我之上。此二者內容是不同的，蕩益智旭深知菩提心是修行的基礎，欲求成佛，取決於對儒佛的觀點之轉變，遂將儒的定義轉為佛之定義：以「如來藏」釋說「仁」，以「覺」釋說「學」，以「圓教義」作為理解《論語》的基礎，他是「藉儒釋佛」、「援佛入儒」的注解方式，接引世人「由儒入佛」，由世間法步入出世間法，需修菩薩行，引導他去向慈悲喜捨的大乘菩薩道直至成佛，使之發出佛海光明。<sup>33</sup>

#### (八)儒佛會通思想之一

周玟觀在〈蕩益法師儒佛會通思想之研究〉——以《學庸直指》為例——一文中，首先指出蕩益智旭注解儒經關注的焦點為何？蕩益智旭於早期對儒學相當有研究，在十二歲時，「夢與孔顏晤言」。<sup>34</sup>二十歲詮釋《論語》時，是已「大悟孔顏心法」，<sup>35</sup>後來在《四書蕩益解》《論語點睛》中，特別推重推重孔顏在心法上所展現出來的心性境界。在《論語點睛》中，「孔子了知十法界不出一心，生死那有二致。」<sup>36</sup>「(顏回)無怒無過，本覺之體；不遷不貳，始覺之功。」<sup>37</sup>此外還可從解讀《論語》的「學」是「始覺之智，念念覺於本覺。」<sup>38</sup>「仁」是「心上工夫」<sup>39</sup>等等的注解看出蕩益智旭注視的角度多是在「心性」的面向上。但在所解讀《論語》與《論語》原義、孔顏真貌並不同，是以佛教修行的出世觀點來看，其目的以「藉

<sup>33</sup> 參見鄭雅芬：〈蕩益大師《論語點睛》探究〉，《興大中文學報》第23期，(台中：中興大學中國文學系，2008年6月)，頁119-154。

<sup>34</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷1，《嘉興藏》冊36，頁253上。

<sup>35</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷1，《嘉興藏》冊36，頁253上。

<sup>36</sup> 《論語點睛》，《蕩益大師全集》冊19，(台北：佛教書局，1989年)，頁12502。

<sup>37</sup> 《論語點睛》，《蕩益大師全集》冊19，頁12458。

<sup>38</sup> 《論語點睛》，《蕩益大師全集》冊19，頁12419。

<sup>39</sup> 《論語點睛》，《蕩益大師全集》冊19，頁12421。

儒釋佛，援佛入儒」的註解方式，此一面向可作為探討蕩益智旭儒佛會通的重要指標。

其次，文本又指出《學庸直指》之要旨，對於《學庸直指》指出的心性問題，可從三方面來探討：一、「直指」函義是「現前一念」心性，於心外無一物可得。從佛的般若德、解脫德、法身德三德祕藏來詮釋「吾人現前一念心」的體用。二、闡明修道之教，一念心性雖是「性具」三千，其含攝無量無邊的性功德。三、修道下手從慎獨一心，進一步說明「修德」功夫的內涵與下手處。《大學直指》云：「正顯明明德之工夫，全在慎獨也。……是平天下要務，而皆以慎德為本。」<sup>40</sup>

由文本歸納出兩項重點：一是儒佛會通，蕩益智旭是以圓教義理為橋梁，二是蕩益智旭藉取儒家的《學》、《庸》之內涵來闡明修道之教的重要性。就前者來說，蕩益智旭不隨從世俗一般三教(儒、釋、道)合一的論點，就後者來說與當時學風針砭有密切關係。在《中庸直指》是以「修道之教」為主要，《大學直指》則解說「性修旨趣」以及「妙修次第」。《學庸直指》雖是以直指不二心源為要，但不僅僅祇談論性體性德的內涵，更注重論述藉著修德以彰顯性德的道理，此是針對著當時儒家與佛家流弊而倡說。因此蕩益智旭說不修德的弊病是「但性無修，不免妄為明覺，卻成生滅之始。」<sup>41</sup>就是在痛斥當世的學風「狂禪」之病。<sup>42</sup>

## (九)儒佛會通思想之二

習細平在〈論藕益蕩益智旭的儒佛會通思想〉一文中，說明蕩益智旭的佛學思想是圓融各家學說，尤其在佛家與儒家中作一融合的會通是歷史上的一大貢獻。此文本指出其儒佛會通是以三個點面來看：一是「心性論」的會通，關於儒學心

<sup>40</sup> 《大學直指》，《蕩益大師全集》冊 19，頁 12368。

<sup>41</sup> 《中庸直指》，《蕩益大師全集》冊 19，頁 12399。

<sup>42</sup> 參見周玟觀：〈蕩益法師儒佛會通思想之研究〉——以《學庸直指》為例，〈第四屆儒佛會通學術研討會論文集〉(台北：華梵大學哲學系，2000年5月)，頁 475-485。

性論中的多項詮釋都以佛學來陳述。二是「修養論」的會通，以五戒來論述儒家之五常的思想，如五常：拒殺即仁，拒盜即義，拒邪淫即禮，拒妄語即信，拒飲酒即智。因佛教行出世法解脫之故，所以五戒是勝於五常。三是「孝道觀」的會通，統合了世間孝與出世間孝，又進一步結合儒家的孝和佛教的戒與慈。因佛教講輪迴，每個人皆以歷劫來皆有親緣關係，與視生靈為同體四大之故。<sup>43</sup>

#### (十)《楞嚴經》之佛性觀

黃馨儀在〈蕩益智旭《楞嚴經》相關論述中的佛性觀〉一文中，在文本中首先指出蕩益智旭是用天台宗真妄相即之圓融無礙，以及《大乘起信論》的「隨緣不變，不變隨緣」，來拓展《楞嚴經》佛性說的架構，使得《楞嚴經》融通性向的特質更加彰顯，也呈現了中國佛教佛性理論，具有「返本」和「性覺」的特質。

其次，《楞嚴經》對佛性的見地，展現下列三個特點：一是佛性在破妄離相中顯現，能生諸緣，佛性不是一切法直接的創生因，而是間接的憑依因。二是佛性是一切幻妄緣起的憑依，蘊處界的五陰、六入、十二處、十八界等「四科」，和化生萬物的「七大」都是以佛性為本。三是佛性離於真妄二端，即妄名真，不二妙圓，方是究竟中道。因此《楞嚴經》的佛性說具有一種融通性相的傾向。

而蕩益智旭對佛性理論的詮釋有三種特性：一是二種根本不離一心，「三界唯心，萬法唯識」，將一切法收歸於阿賴耶識的主體，是常住真心。二是「性具」七大，是真如性中本具諸法。三是當下一念心，眾生當下一念無明妄心，亦具有真如法性之體相。<sup>44</sup>

<sup>43</sup> 參見習細平：〈論藕益智旭的儒佛會通思想〉，《世界宗教研究》（北京：中國社會科學院世界宗教研究所，2013年第3期），頁47-52。

<sup>44</sup> 參見黃馨儀：〈智旭《楞嚴經》相關論述中的佛性觀〉，《第25屆全國佛學論文聯合發表會》（桃園：佛教弘誓學院，2014年9月），頁247-264。

### (十一)思想特質及其定位問題

陳英善在〈蕩益智旭思想的特質及其定位問題〉一文中，首先介紹蕩益智旭的「思想特質」，可以區分為理體論、心性說來論述。其涵義是真如即是理，亦是一切法之體，人法二空的真如，此是法的體性。此真如體是修行體證所契入之境界，一般稱為實相。此實相是諸法的體，故稱之為理體。所以文本在論述蕩益智旭理體論時，由實相直接來切入，再進而論述理體之義理。而將理體運作於修行的體證上，例如：「現前一念」之心性，是當下剎那生滅，不存在於過去、未來；於色身中「不在內、不在外、不在中間，……覓之了不可得，而不可言其無。」<sup>45</sup>它是「隨緣不變，不變隨緣，終日隨緣」的締造百界千如，而不可言其有」，以此理體為心性。假名安立，此往往為蕩益智旭所關注之所在。故本文架構於「理體論與心性說」來表達蕩益智旭的思想，亦可言「理體論與心性說」為蕩益智旭思想之一體兩面的不二法則。同時理體論是蕩益智旭思想之理論基礎，即是所有的教理，乃至全部的觀行，皆是開顯此理體，所以，現前一念心也不除外，皆是此理體，因此，以此「一實相說」理體為現前一念心的體。

其次，「就蕩益智旭定位問題」而言，由於蕩益智旭學理上涉獵範圍極為廣泛，故本文分一般或傳統上及釋聖嚴之研究來論述，最後，才針對定位問題提出析判。一般上或傳統上，乃至學理上，多數視蕩益智旭為天台宗，因為他受天台學影響很深，於其諸論著作中，多依天台的架構，如：五重玄義、四悉檀、四教、三觀(空假中)等之骨架來論述，甚至如實相、即空即假即中等一些天台思想重要的觀念，皆為蕩益智旭所採用。在蕩益智旭之論著中皆可看出他對於天台學之廣為運用，因此近代學者將視蕩益智旭為天台宗子孫。甚至視他為第三十一代天台宗的傳人。然而蕩益智旭雖歸天台宗，卻主張戒定慧三學與念佛的關係「禪者佛心，教

---

<sup>45</sup> 《阿彌陀經要解》，《大正藏》冊 37，頁 364 上。

者佛語，律者佛行」，<sup>46</sup>三者具備，始為全一佛教，倡導禪教律三學同源、歸入持名念佛，而趣入念佛三昧，他也正是代表了明代佛教之歸結淨土的人物。<sup>47</sup>如於《靈峰宗論》內容所見到的蕩益智旭思想中，雖然他對「天台宗」的教觀非常重視，但據猜想，有可能非是以《法華經》為中心來構成其思想基礎，釋聖嚴認為蕩益思想定位-是在《楞嚴經》，且是奉守《楞嚴經》的如來禪者，換言之，就是以禪者的角色來規範蕩益智旭的定位，以反駁一般視蕩益智旭為天台宗學者的看法。然而蕩益智旭也已經明顯地表示其修行的基本立場，是以宗述《楞嚴經》為主的禪者，因此，若是從蕩益智旭的思想特質來切入，或許更可釐清出繁雜的問題，直接呈現出蕩益思想之所在，是不在於教不在於禪，亦不離教不離禪，而將其融入了念佛思想理論中。<sup>48</sup>

#### 第四節 研究方法

研究方向取決於研究方法，每一種方法都有它的獨特性，在處理文章的題材方面多少會受到影響，對於研究的重心與成果也有直接的關聯性。而研究方法也沒有一個客觀的標準，若要解決此項問題，就必須回溯到目的去，也就是要回到原來的動機上，這樣便可建立起一個客觀的標準性。吳汝鈞之《佛學研究方法論》一書中，將佛學研究方法歸納為八種：文獻學方法、考據學方法、思想史方法、哲學方法、維也納學派方法、京都學派方法、實踐修行法、白描法。<sup>49</sup>八種研究方法當中，可以運用於本論文，有二種方法：文獻學方法、思想史方法。

<sup>46</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷2，《嘉興藏》冊36，頁285中。

<sup>47</sup> 日本野上俊靜等著，聖嚴譯：《中國佛教史概說》（臺北：灣商務印書館，1984年），頁184。

<sup>48</sup> 參見陳英善：〈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227-256。

<sup>49</sup> 參見吳汝鈞：《佛學研究方法論》（台北：臺灣學生書局，2006年4月），頁93-157。

## 一、文獻學方法

文獻學是文獻研究與探討之事，在學術上研究方法甚多，從相關文獻資訊及文獻考證，藉以了解蕩益智旭著作的文義。《佛學研究方法論》云：「文獻學是文獻資料研究之事。它的一般工作項目是校訂整理資料的原典，把它出版。將原典與其他的譯本作一文字上的比較研究。……又加上詳盡的註釋，這註釋的內容，可以是多方面的，舉凡字義、文法、歷史、思想、文學等等無不可包括在內。」<sup>50</sup>甚至於文字考訂、義理闡發、篇章串講、最後作一總的探微索引等。明代蕩益智旭的著作是屬於古代的文獻資料，所以使用文獻學方法來處理其考證問題與文句的意義，再利用相關的學術資料、語言工具書來輔助，幫助了解文句的字面意義，以及更深層的義理內涵。

## 二、思想學方法

《佛學研究方法論》云：「佛學研究中的思想史的研究，範圍相當廣泛，幾乎可以無所不包。」<sup>51</sup>思想研究法，是指跟思想有關的研究，它可以跟歷史、考據、哲學結合。思想學方法，是來闡釋文本中特殊思想以及所蘊藏的更深義涵，它仍須以文獻學做為基礎，故文獻學是一切研究之基礎。本文是以文獻學的考察來辨明古代資料，再透過義理的詮釋更能掌握其特色與核心。本文有關蕩益智旭的念佛思想之考察，是引用現代學者的文獻來研究，再加入義理的詮釋，且有系統地整理出其架構，更能掌握而了解其思想特色。

---

<sup>50</sup> 吳汝鈞：《佛學研究方法論》，(台北：臺灣學生書局，2006年4月)，頁97。

<sup>51</sup> 吳汝鈞：《佛學研究方法論》，(台北：臺灣學生書局，2006年4月)，頁121。

## 第五節 全文結構述要

第一章〈緒論〉，分為五節。第一節「研究動機」，說明本論文的研究動機。第二節「研究目的」，本論文所欲達成的目的。第三節「當代研究成果之評價」，念佛思想之考察，分為六個面向來說明；其他思想之考察，分為十個面向來說明。第四節「研究方法」，透過文獻學方法、思想學方法等二種方法，幫助達到研究目的。第五節「全文結構述要」。

第二章〈蕩益智旭的生平及其著作〉，分為二節。第一節「蕩益智旭的學思歷程」，分為二個階段：一、出家前之學思歷程，包括初學儒家聖典、轉入佛門兩期；二、出家修行的三個時期，又分為出家初期、出家中期、晚年的歸向三個時期。第二節「蕩益智旭的著作」，分為四部分說明：融通諸宗，會歸淨土；嚴持戒律，專志求生；重要著作，指「釋論」，即經論的註釋書；與本論文主題相關的著作，以《阿彌陀經要解》、《教觀綱宗》為主。

第三章〈蕩益智旭的淨土思想與天台教理之關連〉，分為四節。第一節「中國淨土宗的開展」，主要介紹中國淨土宗從東晉慧遠到明末的發展過程。第二節「學習天台教理之因緣」，蕩益智旭從一開始發意西歸；之後專研天台教理；最後將天台教理融入《阿彌陀經要解》。第三節「判教思想與釋經方法」，包括四部分：五時八教、化法四教之義理、圓教的六即、五重玄義。第四節「《阿彌陀經要解》之五重玄義」，即《阿彌陀經要解》之五種釋經方法。

第四章〈蕩益智旭的念佛思想〉，分為五節。第一節「信、願、行三資糧」，信、願、行三者是互相資助，一體不可分的，它如鼎之三足，缺一不可。第二節「六種信」，是指信的內容，包括：信自、信他、信因、信果、信事、信理六義。第三節「願為要務」，信、願二前導中，發願最重要，它是往生淨土的關鍵，分為二個面向：厭離娑婆，欣求極樂；發願兼具信、行二資糧。第四節「持名念佛」，

包括二方面：三慧，聞彌陀的聞慧，執持名號的思慧，一心不亂的修慧；念佛三昧，是指廣義的念佛。第五節「四土」，即凡聖同居土、方便有餘土、實報無障礙土、常寂光土，其中極樂世界是凡聖同居土，橫具其它三種淨土，諸上善人同居境淨。

第五章〈結論〉，針對本論文的主題「蕩益智旭之淨土念佛思想」之整體研究成果做總結。



## 第二章 蕩益智旭的生平及其著作

蕩益智旭生於明末，那時適逢釋儒道交會的昌盛時期，他是一位相當博學且於修行上具有潛力的人，對教外之儒學、道教、天主教，他都有所接觸。蕩益智旭是位真誠而精進務實的修行者，帶給晚明佛教一股清流，一生解行並重的行誼為出家僧眾之典範，其選擇克己、出世離俗的戒律生活，精通教理再加上累積了閱藏二十年的經驗，著作《閱藏知津》，對後世學佛者有著重要的啟迪作用。

蕩益智旭出生的年代較晚，是在袞宏、真可、德清、傳燈的後繼晚輩，雖未能與先輩祖師相遇，被列為憨山德清的法屬，又承襲雲棲袞宏的戒法，以及六祖慧能及紫柏真可的禪法，乃至私淑天台智顛與荊溪湛然的智慧。其著作包括禪、律、教、淨，並融通性、相，大乘、小乘戒律等，可說是精通禪、淨、律，而他的思想又被讚譽為「融會諸宗，歸極淨土」<sup>1</sup>，是淨土宗的第九代祖師。蕩益智旭淨土的念佛思想影響世人甚遠，至今他的持名念佛法門仍廣為流傳。

### 第一節 蕩益智旭的學思歷程

本節探討蕩益智旭的學思歷程，分為二個階段：一、出家前之學思歷程；二、出家修行的三個時期。

#### 一、出家前之學思歷程

蕩益智旭出家前之學思歷程，指 23 歲(西元 1622 年)前。這一階段，又可分為兩期：初學儒家聖典，是指 12 歲至 16 歲。轉入佛門，是指 17 歲~23 歲。

---

<sup>1</sup> 《靈峰宗論（選錄〈蕩益大師年譜〉、〈書重刻靈峰宗論後〉、〈刻關邪集序〉）》，《大藏經補編》冊 23，頁 845 上。

### (一)初學儒家聖典

蕩益智旭生於明神宗萬曆 27 年 (西元 1599 年),是江蘇省木瀆(吳縣西南)人,俗姓鍾,名際明。父親鍾之鳳,母親金大蓮,蕩益智旭因父親岐仲公持誦白衣大悲咒十餘年,母金氏遂夢大士抱子授之而生,<sup>2</sup>故蕩益智旭從 7 歲開始就茹素。在〈八不道人傳〉中提到,蕩益智旭於 12 歲就到外地就學,初聞儒家聖學:「十二歲就外傳,聞聖學,即千古自任,誓滅釋老。開暉酒,作論數十篇闢異端,夢與孔顏晤言。」<sup>3</sup>蕩益智旭受到程朱理學的影響,就立下志願要以弘揚朱熹學說為己任,以衛道為職事,並且立誓要滅除外來的佛教及不苟同的老莊思想,不但吃葷喝酒,還寫了數十篇闢佛論來批判佛教,曾夢到與孔子、顏回會晤交談。

蕩益智旭於 12 歲就對儒家學說及基本修持功夫有深入的研究與實踐,故「於居敬慎獨之功,致知格物之要,深究之。」<sup>4</sup>亦即對「居敬慎獨」的修持功夫,與「格物致知」的道理有所體悟,他在〈與行恕〉的信中云:「天子不得臣,諸侯不得友,況今廁僧寶,豈世間宰官書帖可招致哉。」<sup>5</sup>皇帝不能請他做臣子,列國的君主不能攀附他做朋友,指他人品清高,不求功名利祿,皇帝攏絡不了他,他也不會去攀附達官顯要者,而在行事方面恭敬謙下,謹慎面對自己。蕩益智旭透過格「外在」的事物的原理,來啟發「內在」的良知,恭謹行事。此正表示蕩益智旭的內心,為了解決生死課題而拋棄功名利祿,所以程朱的儒學對胸懷大志的蕩益智旭是具有深厚的影響。

<sup>2</sup> 參見《靈峰藕益大師宗論》卷 1,《嘉興藏》冊 36,頁 253 上。

<sup>3</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 1,《嘉興藏》冊 36,頁 253 上。

<sup>4</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 7,《嘉興藏》冊 36,頁 374 中。

<sup>5</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 5,《嘉興藏》冊 36,頁 338 下。

## (二)轉入佛門

17 歲，可說是蕩益智旭思想的轉捩點，當他閱讀完袿宏《竹窗隨筆·佛經不可不讀》之佛教觀點：

予少時見前賢闢佛，主先入之言，作矮人之視，罔覺也。偶於戒壇經肆，請數卷經讀之，始大驚曰：「不讀如是書，幾虛度一生矣！」今人乃有自少而壯、而老、而死不一過目者，可謂面寶山而不入者也。又一類，雖讀之，不過採其辭，致以資談柄、助筆勢，自少而壯、而老、而死不一究其理者，可謂入寶山而不取者也。又一類，雖討論，雖講演，亦不過訓字銷文、爭新競高，自少而壯、而老、而死不一真修而實踐者，可謂取其寶把玩之、賞鑑之、懷之、袖之而復棄之者也。雖然，一染識田，終成道種，是故佛經不可不讀。<sup>6</sup>

袿宏在年輕時看到前輩們妄議駁斥佛理，因感受到自己先入為主的錯誤成見，自覺自己的見識淺薄，沒有深入觀察就輕視佛法。後來袿宏偶然在戒壇的佛經流通處，拿到幾卷佛經閱讀之後才驚覺：「不讀這樣的書，真是虛度此生！」現今的人有人終其一生，排斥佛經，從不去閱讀佛經義理，可以說是入寶山而不知取用，實在很可惜。又有一類人，即使是讀過而僅擷取片面詞句，只為了做為談話和寫作內容的引用，從少年時一直到老死，也不真正去研究其中的道理，可以說是入寶山空手而回。或有些人只依文解義，為人演說，或求標新立異，可說將它拿來欣賞罷了，最後還是捨棄了。雖然如此，所讀佛經文字還是在八識田中種下了種子，等待日後有因緣而發芽成長，所以說佛經不可不讀。

對年輕有抱負的蕩益智旭而言，17 歲是其思想的重大轉捩點，他透過廣泛閱讀佛門大德的著述，而對佛教有更深入的了解，才知謗佛的錯誤，在〈八不道人傳〉云：「十七歲，閱《自知錄·序》，及《竹窗隨筆》，乃不謗佛，取所著闢佛論

<sup>6</sup> 《雲棲法彙（選錄）（第 12 卷-第 25 卷）》卷 12，《嘉興藏》冊 33，頁 28 下。

焚之。」<sup>7</sup>蕩益智旭在閱讀完《竹窗隨筆·佛經不可不讀》後，對佛法有比較深入的了解，也慢慢導正自己對佛法的偏見；再加上閱讀了株宏自身修行的《自知錄》內的「戒律」方面功過評分，因此內心深知謗佛是罪過，而自己深深地懺悔。此後將所寫的《關佛論》二千多篇手稿焚毀，且專注於研讀佛教的教義。

當蕩益智旭懺悔謗佛後，開始逐漸深入研究佛理，此時對之前孔顏心法至得陽明真傳的理念有了不同的見解，例如：對王陽明《大學》的「格物」、「致知」、「誠意」、「正心」功夫的詮釋是不同的。茲探討王陽明與蕩益蕩益智旭對《大學》的「格物」、「致知」、「誠意」、「正心」功夫的詮釋，辯證儒佛功夫論的同異處，作一比較。從王陽明與蕩益智旭對《大學》的「格、致、誠、正」的詮釋，可知二者皆重視「內省」的功夫，儒家的良知是作為人應有的本質存在的形式，是為性德靈明之體。王陽明是著重於道德主體致知(良知)，能知善知惡，由此道出正心、誠意、致知、格物的功夫，此誠意就是未受染污的本體意向。而蕩益智旭的心法以法相宗的無漏種子來解釋之，眾生與生俱有的本覺，是與無明相互薰習，能起無漏或有漏的現行；但在意未誠(真實無妄)以前名為末那識(第七執我意識)，它是前六種轉識的染淨依，當誠意(本體意向)發動時其所發之意純粹不染，可轉識成智，破除無明。又於「格物」(事)與「致知」來說，陽明是以主體(心內)之明使事物各得其所。而蕩益智旭認為物是心識生起的虛幻之相，故格物就是唯心識觀，心外無物，而破二執(我、法)、觀二空是一事。所以儒家的「世界觀」是「實有」觀，而蕩益智旭是依佛教的「緣起」觀。<sup>8</sup>由上可知，儒家的致「知」內容，未必與佛教的「知」內容相同。所以，儒學的良知是屬於世間法，佛學的真知是屬於出世間法，它們是呈現心流的轉變。

---

<sup>7</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 1，《嘉興藏》冊 36，頁 253 上。

<sup>8</sup> 王和群：〈王陽明與蕩益智旭《大學》功夫論之研究〉，《法鼓佛學學報》第 4 期，(台北：法鼓佛學院，2009 年)，頁 147-187。

蕩益智旭與儒家典籍《論語》因緣甚深，20歲時曾為《論語》做詮解，於《論語點睛》中將此「仁體」解釋為「本覺」之體，也就是如來藏真如自性，本具足一切萬法。此天下是指十方虛空，其意義是滅塵合覺，迷返歸真。〈八不道人傳〉云：「二十歲，詮《論語》，至『天下歸仁』，不能下筆。廢寢忘餐三晝夜，大悟孔顏心法。」<sup>9</sup>蕩益智旭在詮釋「天下歸仁」處，沉思了三天三夜，悟得了「孔顏心法」。此「孔顏心法」為何？在〈示李剖藩〉一文提到，蕩益智旭20歲所悟，與王陽明相同，但王陽明是境上鍊得，力大而用廣；而蕩益智旭是看書而解悟，力微而用弱。王陽明是蕩益智旭認為可以直承孔顏心學的人，蕩益智旭20歲所悟，成為他學習佛法的階漸。<sup>10</sup>

蕩益智旭在年幼時崇尚理學，知道天地最大的功德是生養萬物，而惻隱之心(善良)是人本具有的，於〈悅初開士千人放生社序〉云：「予幼崇理學，知天地之大德曰生，惻隱為仁之端，翻疑釋氏侈談無生，不近人情。」<sup>11</sup>朱熹的詮釋，充分說明儒家的立場。在儒家思想裡，「仁心」是人天生的良知，是超越性的道德本體，所有的道德綱目由此源生而出，所以仁是五常之本。<sup>12</sup>但今佛教談的「無生」，即無實體性之生是緣生，與儒家理學所說的「生」是有實體性之生是相反義而互相抵觸，故取用「程朱」的「理一分殊」來說明，<sup>13</sup>分殊的萬事萬物皆出於理，所以「理一」思想便是「仁心」，以此來反撲佛教，此足以顯示蕩益智旭以捍衛本土之教的理念而排斥外來的教理。

蕩益智旭年紀稍長，聽到儒者說「民胞物與」，泛愛一切世人和萬物，但為了貪圖口腹之欲而殺害動物，這與儒家所說的「仁心」背道而馳，才逐漸了解佛教

<sup>9</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷1，《嘉興藏》冊36，頁253上。

<sup>10</sup> 參見《靈峰藕益大師宗論》卷2，《嘉興藏》冊36，頁291下。

<sup>11</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷6，《嘉興藏》冊36，頁357中。

<sup>12</sup> 黃光國：《盡己與天良：破解韋伯的迷陣》(新北市：心理出版社，2015年8月)，頁413。

<sup>13</sup> 「『理一』與『分殊』並不是一種對抗的關係，『理一』遍在於作為『分殊』的萬事萬物之中。」，黃俊傑：《儒家思想與中國歷史思維》，(台北：國立臺灣大學出版中心，2015年1月)，頁296。

為何戒殺(因悲憫一切眾生皆有佛性，與我無異)，不忍眾生遭受宰殺之苦而戒殺。  
於〈悅初開士千人放生社序〉云：

稍長見儒者雖言民胞物與，及其恣口肥甘，則競託遠庖廚為仁術，曾不能  
思刀砧號叫之苦也。雖不忍一念，必不可減，然為貪忍異說所蔽，終不能  
伸。而放生嘉會，每創自釋子，且推歷劫親緣，視以同體四大，究極以皆  
有佛性。其為好生懿德，必使大地含靈，盡證無生而後已。噫嘻！由此言  
之，非達無生，曷能好生，非真好生，曷證無生也哉！從此不顧名教，飄  
然薙髮，蓋誠有見於出世大慈大悲，方是大忠大孝，大仁大智，故不肯以  
夜郎自封也。<sup>14</sup>

蕩益智旭隨著年齡的增長而體會到：在傳統儒家的影響下，茹素者少。今儒家教  
義雖說生，假託行仁心仁術不殺生，卻仍貪圖口腹之欲而殺生，不能體會到被宰  
殺者的痛苦，殺業甚重。反觀佛教的無生，是能證得生而無生，視大地眾生如歷  
劫的親族，皆有同一佛性，甚至提出放生，其精神表現出同體大悲，佛教有好生  
之德，兩者截然不同。若能行大慈大悲，才能表達大忠大孝、大仁大智之精神。

由以上的論述得知，蕩益智旭有了儒家紮實的義理基礎後，又閱讀過由儒入釋  
的株宏的《竹窗隨筆》與《自知錄》等著作的指引，初由儒家理學轉入佛教後，  
就逐漸深入研讀、思考且又作一比較，所以當下的蕩益智旭修行已趨於深厚，且  
對生與無生義理的了解，一觸即悟，一念成菩提，於修行上更趨向佛道。

蕩益智旭的著作中，有探討到儒佛兩者間的關係，於〈壇中十問十答〉云：

儒佛有名同義異者，如德性、廣大、精微等，一世間道理，一出世道理也。  
有名義俱同而歸宗異者，如問學、致盡等，下手無別，到家實分世出世也。  
然為實施權，儒亦五乘中之人乘，開權顯實，則世間道理亦順實相。<sup>15</sup>

<sup>14</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 6，《嘉興藏》冊 36，頁 357 中。

<sup>15</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 3，《嘉興藏》冊 36，頁 307 上。

蕩益智旭是一位慎明辨、熱愛真理的人，基於對真理的追求，促成蕩益智旭往後更加投入於佛法的研讀。上述的種種因緣，皆有助益於蕩益智旭日後的修行，更深層認識到佛為「心」，儒為「表」，儒學是世間法而佛學是出世間法。蕩益智旭判釋儒佛二家，認為儒佛的義理不只是「名同義異者」，而且也是「名義俱同而歸宗異者」。儒佛二家之歸宗異，世間法、出世間法其懸殊甚大，儒家是五乘中的「人乘」，而佛家之出世間法若依藏、通、別、圓四教則有不同的歸趣，<sup>16</sup>皆能出離三界，超脫生死。

蕩益智旭在 20 歲冬天，父親岐仲公捨報，聽聞《地藏菩薩本願經·忉利天宮神通品》中的婆羅門女，救助母親脫離地獄苦難的因緣，由此了知地獄眾生的苦難。蕩益智旭聽聞地藏菩薩過去生之修道因緣，是由孝而發心，為了報答父恩，而發出世之志，此是後來蕩益智旭弘揚地藏法門之契機。

23 歲，當時禪風盛行，《楞嚴經》亦受到當時禪者的重視與討論，<sup>17</sup>蕩益智旭也深受影響，於〈八不道人傳〉云：「二十三歲，聽《大佛頂經》，謂『世界在空，空生大覺』，遂疑何故有此大覺，致為空界張本？悶絕無措，但昏散最重，功夫不能成片，因決意出家，體究大事。」<sup>18</sup>蕩益智旭以禪修參透「大覺」，悟入《楞嚴經》義理，但對「世界在空，空生大覺」生起疑團，禪修苦思不解，再加上禪修過程嚴重的昏沈散亂，以致不能專心參究，參禪不能成就，於是決意出家，體究大事。蕩益智旭對當時流行的空性與大覺的關係深感疑惑，乃仿效彌陀，撰寫「四十八願願文」，於是在像前發四十八願，決心出家。

---

<sup>16</sup> 四教之歸趣：藏教、通教是聲聞、緣覺、菩薩三乘，別教是「圓滿報身」，圓教是「清淨法身」。

<sup>17</sup> 《楞嚴經》會受到禪者的重視，是它闡明「根塵同源，縛脫無二」之理，並解說三摩提(正定)之法與菩薩之階次。它是開示修禪、耳根圓通、五蘊魔境等禪法要義的經典。參見釋見擘：〈以蕩益智旭為例探究晚明佛教之「復興」內涵〉，《中華佛學研究》第 3 期(新北市：中華佛學研究所，1999 年)，頁 209。

<sup>18</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 1，《嘉興藏》冊 36，頁 253 上。

## 二、出家修行的三個時期

綜觀滿益智旭出家之修行，可分為三個時期：(一)出家初期：24 歲～30 歲。(二)出家中期：31 歲～50 歲。(三)晚年的歸向：51 歲～57 歲。

### (一)出家初期

出家初期，分為二部分：一為受到憨山禪淨雙修的影響，以及三度夢到憨山的因緣，想要於其座下出家，但因路途遙遠，最後於其門人座下披剃出家。二為初出家之修行法門有三種：參禪體究生死大事、兼修律學、有禪有淨的淨土思想。

#### 1. 受到憨山之影響，於其門人座下剃度

憨山是明末四大師之一，主張禪淨雙修，修持初始於參禪而終究於念佛，以「唯心淨土」為淨土法門，歷來禪者的修行雖未明說淨土，但「悟心即出生死，出生死即歸淨土」，此說明淨土的倡導，自古以來就存在，它有著代表性。淨土法門其所含的理念，具有「融攝禪教、圓攝頓漸」的特質。所以憨山主張念佛參禪兼修是極為穩當的法門，且在思想學說上不限於一宗一派，他在〈答許鑑湖錦衣〉探討坐禪：

所云坐禪，而禪亦不屬坐。若以坐為禪，則行住四儀又是何事？殊不知禪乃心之異名，若了心體寂滅，本自不動，又何行坐之可拘？……定亦非可入，若有可入，則非大定。所謂「那伽常在定，無有不定時」，又何出入之有？<sup>19</sup>

那伽，指佛。<sup>20</sup>佛的「行、住、坐、臥」四威儀都在定中。那伽定，或稱為那伽大定，即佛之禪定，故佛常在定中。<sup>21</sup>禪是心的異名，禪即是心，不拘泥於坐。如果

<sup>19</sup> 《憨山老人夢遊集》卷 15，《卍新續藏》冊 73，頁 562 下-563 上。

<sup>20</sup> 《一切經音義》卷 50：「那伽，梵語有三義：一云龍，二云[象-(豕-一)+(焉-正)]，三云不來。《孔雀經》名佛為那伽，由佛不更來生死故者也。」《大正藏》冊 54，頁 641 中。

<sup>21</sup> 《阿毘達磨俱舍論》卷 13：「有餘部說，諸佛世尊常在定故。心唯是善，無無記心，故契經說：『那伽行在定，那伽住在定，那伽坐在定，那伽臥在定。』」《大正藏》冊 29，頁 72 上。

你心的本體寂滅不動，又有什麼可受拘束呢？定不可入，佛並無出入，若有出入，就不是大定。

憨山也因應眾生的根機，調整其教法，在〈示優婆塞結念佛社〉一文，傳授念佛三昧：

然佛者覺也，即眾生之佛性。以迷之而為眾生，悟之即名為佛。今所念之佛，即自性彌陀；所求淨土，即唯心極樂。諸人苟能念念不忘，心心彌陀出現，步步極樂家鄉，又何必遠企於十萬億國之外，別有淨土可歸耶？所以道，心淨則土亦淨，心穢則土亦穢。<sup>22</sup>

眾生與佛的差別，就在於迷與悟。憨山所教導的念佛三昧，其所念的佛是要念自性佛，徹悟自性，所要往生的淨土是唯心的極樂淨土。如果能心清淨，國土就清淨，提倡念佛與禪合而為一，淨土是在我們的心中，又何必向外追求十萬億國土外的淨土呢？

由上述的說明憨山對禪修的看法，他是以「一心」為宗之「唯心淨土」，教導信眾如何念佛導入唯心淨土，且又對傳統文化宣導儒、道、釋三教的調和；在佛法上，則提倡「教禪一致」、「性相同源」。就淨土思想而言，憨山秉承永明延壽的觀點，主張「禪淨」共修，並且以「唯心淨土」作為禪淨共修的理論基礎，是與蕩益智旭的思想相呼應的。

蕩益智旭在 24 歲時，三度夢到憨山德清，當時憨山住在曹溪，因路途遙遠不能前往，所以蕩益智旭從天台山來到雲棲寺，跟隨憨山的門人雪嶺峻法師剃度出家，正式賜法名為蕩益智旭，字蕩益。蕩益之意義有「依奉稱名念佛，求願往生極樂，期望能滋育七寶蓮池的蓮根。」<sup>23</sup>又字素華，當時的僧俗於撰述中，多稱素

---

<sup>22</sup> 《憨山老人夢遊集》卷 2，《卍新續藏》冊 73，頁 474 上。

<sup>23</sup> 釋聖嚴著·釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》（台北：法鼓文化事業股份有限公司，2009 年 12 月），頁 202。

華。<sup>24</sup> 蕩益智旭除了常使用的蕩益、素華外，尚有其它的別號：大朗優婆塞、西有、釋大朗、際明禪師、金閭逸史、方外史旭求寂、八不道人。<sup>25</sup>

## 2. 初出家之修行法門

初出家之修行法門分為三部分來說明：參禪體究生死大事、兼修律學、有禪有淨的淨土信仰。

### (1) 參禪體究生死大事

蕩益智旭出家的原因，緣於地藏菩薩的大孝、大願，以及體究生死大事。蕩益智旭出家初期，專心精進於參究宗乘，希望能證得聖果，以報答父母恩。於〈端氏往生記〉云：「予少年猛志參究，視佛祖果位，猶掇之，冀欲以此報父母不報之恩。」<sup>26</sup> 蕩益智旭初出家，以參禪為要務，而把教、律的修學先擱置一邊，故他於二十四歲時，就曾進入徑山坐禪(第一次起疑)；二十五歲夏季，前往雲棲寺聽講《成唯識論》，聽到「性相」二宗不可會通，表示疑惑，因而第二次前往徑山坐禪參究其理。這段期間一直到 28 歲，他是以參禪修行為主，其所悟的境界如下：

二十四歲，……道人流汗浹背，不能分曉，竟往徑山坐禪。次年夏，逼拶功極，身心世界，忽皆消殞。因知此身，從無始來，當處出生，隨處滅盡，但是堅固妄想所現之影，剎那剎那，念念不住，的確非從父母生也。從此性相二宗，一齊透徹，知其本無矛盾，但是交光邪說，大誤人耳。是時一切經論，一切公案無不現前，旋自覺悟，解發非為聖證，故絕不語一人。久之則胸次空空，不復留一字腳矣。<sup>27</sup>

<sup>24</sup> 《靈峰宗論（選錄〈蕩益大師年譜〉、〈書重刻靈峰宗論後〉、〈刻闢邪集序〉）》，《大藏經補編》冊 23，頁 426 上。

<sup>25</sup> 參見釋聖嚴著·釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁 202-204。

<sup>26</sup> 《靈峰蕩益大師宗論》卷 5，《嘉興藏》冊 36，頁 348 中-下。

<sup>27</sup> 《靈峰蕩益大師宗論》卷 1，《嘉興藏》冊 36，頁 253 上-中。

蕩益智旭 24 歲，第一次前往徑山坐禪；25 歲，第二次前往徑山坐禪，進入悟境，體認到「身心世界，忽皆消殞」，此時的悟境與 20 歲時詮解《論語》「天下歸仁」時「十方虛空，悉皆消殞」<sup>28</sup>是相同的。也與《楞嚴經》的思想相通：性相之義理只有一個，彼此間完全沒有矛盾，只是吾人之妄想執著罷了。了悟此理之後，一切的經論或公案，無不清楚明白，也解開了「性相」衝突的困擾。此處之「交光邪說，大誤人耳」，是指「性相二宗不可和會」，是依據交光真鑑之《楞嚴正脈》之邪說而產生之誤解。

雖然蕩益智旭對於參禪稍有所悟，但「矢志參禪，逃家行腳，雖數發悟解，剋證無期。」<sup>29</sup>可見蕩益智旭欲證得聖果，仍是遙遙無期。蕩益智旭除了參禪外，亦出入禪林，目睹當時禪門的弊病，今列舉數則說明，於〈示慈門〉云：

達磨一宗，超情離見，迥出格量。近世各立門庭，競生窠臼，認話頭為實法，以棒喝作家風，穿鑿機緣，杜撰公案，謗讟古人，增長戲論。不唯承虛接響，且類優人俳說，言之可恥，思之可傷。<sup>30</sup>

從達磨初祖以來的禪宗，不重經典文字而直傳佛心印為宗旨；到了宋代之後又視參話頭為實法，以棒打喝斥為家風，虛構祖師的公案，這些癡禪暗證，猶如樂舞藝人之戲笑嘲謔的言辭。如何扭轉當時的弊病呢？蕩益智旭於〈示智可〉一文云：「以心印教，而不為虛言；以教印心，而不為暗證。雙超禪教兩弊，為智人所可已。」<sup>31</sup>只有禪法、經教兩者互相配合，才不會淪為虛言與暗證。

此時之參禪者流於形式化，不在心上下功夫：

<sup>28</sup> 《論語點睛》，《蕩益大師全集》冊 19，頁 12507-12508。

<sup>29</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 6，《嘉興藏》冊 36，頁 355 中。

<sup>30</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 2，《嘉興藏》冊 36，頁 277 下。

<sup>31</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 2，《嘉興藏》冊 36，頁 286 上。

如來謂出家三種事業：坐禪、讀誦、營眾福業，隨修一種，皆超生脫死，成就菩提。……今時喪心病狂無恥禪和，影響竊掠，聽其言超佛祖之先，稽其行落狗彘之下。<sup>32</sup>

末世禪和，不為生死大事，裝模做樣，詐現威儀，不真實學禪、教、律，徒記兩則公案，辨幾句名相，受三衣一鉢，以為佛法盡此矣。嗚呼！此何心哉。

33

如來教導出家修行的三種方式：修習禪定明心見性、讀誦經典了知法義、僧團中多修福報，修習任何一種方法都能了生脫死，成就菩提。但現今之禪和(即參禪者)，不為生死大事而參禪，也不真實學習禪、教、律，只是記住幾則公案，學習幾句佛教名相，或受個三壇大戒，獲得三衣一鉢，修行已流於形式化，只是裝模作樣而已，佛法只剩下空殼子，就像狗、豬等低下鄙賤的行為。

修禪者對於「夾雜」的謬解，於〈示夢西〉云：

欲坐斷凡聖情解，頓明佛祖心源，不可絲毫夾雜。然所謂夾雜正不在看經尋論，乃在世間利名、煩惱、我慢、慳嫉放不下。嘗見主宗乘者，動以經論為雜毒，反置習氣於不訶，豈知古英傑凡情先盡，故但埽其聖解。今人濁智流轉，不向痛處加錐，云何出得生死？且如婆子燒菴公案，須向自己腳跟下理會。可笑世人欲代轉語，望婆子供養，面皮厚多少哉？<sup>34</sup>

修禪者想要達到明心見性，就不可以有絲毫的夾雜，此夾雜是指放下世間的名利、煩惱、我見、慳嫉等，也就是要從自身的行為、煩惱習氣的對治下手，而一些禪者，不從此處下功夫，而以讀書學論為夾雜。現代人根器較鈍，煩惱習氣深重，不在痛處求解，如何能出離生死？「婆子燒菴」是一禪宗公案名，或譯為「婆子焚庵」，主旨在說明真實的修行，不僅須壓抑一己之欲望的求取，更須明白徹見

---

<sup>32</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷2，《嘉興藏》冊36，頁277下。

<sup>33</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷2，《嘉興藏》冊36，頁275下。

<sup>34</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷2，《嘉興藏》冊36，頁275下。

一己之本來真實面目。<sup>35</sup>「婆子燒庵」公案，若只是壓伏自己的欲望求取，而終成寒巖的枯凋木，並非是真正在修行佛道，而是要解決當前的煩惱習氣，非祇做些禪機詞鋒之語的偈頌，或擺樣式的枯坐禪。

## (2)兼修律學

蕩益智旭初出家時，專心參禪，但離證得聖果，仍是遙遙無期，故數年後兼涉律、教。蕩益智旭 25 歲之十二月八日前往雲棲寺，在蓮池和尚像前自行發心受持四分戒。26 歲，受菩薩戒，撰受〈菩薩戒誓文〉。蕩益智旭出家不久，於修行上是以戒律為根基，修行戒律並企圖溝通儒佛，藉儒說佛以教化眾生。當時因為邪教滲入僧團，使得紀律敗壞，盜賊四起，於是他轉學律學，遍覽律藏。蕩益智旭認為自身持戒的力量不够，應建立如法的僧團，藉僧眾之清淨善緣，以督促自己，對治煩惱習氣，則力量更大。蕩益智旭曾在 26 歲至 27 歲，志求五比丘：即惺谷、歸一、雪航、璧如、蕩益智旭，五人如法共住，令如來正法再復興，因為業障深重終告失敗。於〈退戒緣起并囑語〉云：「予運無數苦思，發無數弘願，用無數心力，不能使五比丘如法同住，此天定也！」<sup>36</sup>蕩益智旭最初成立的五人小僧團雖告失敗，但蕩益智旭仍選擇持戒的生活，自律嚴謹不隨意為人師，且自認業障深重，希望一生之修行能得清淨相。

蕩益智旭於 27 歲，閱讀《律藏》一遍，自行錄出《毘尼事義要略》一本。蕩益智旭痛心於一些禪者不守戒律，正法淪喪，決意弘律。於〈寄剃度雪嶺師〉之信，說明今世有三種可痛，第一為「毗尼法，三學初基，出世根本，僧寶所由得名，正法賴以住世。而罕有師承，多諸訛謬，遂令正法墜地，僧倫斷絕，一可痛

<sup>35</sup> 婆子燒菴公案，出自《五燈會元》卷 6：「昔有婆子供養一庵主，經二十年，常令一二八女子送飯給侍。一日，令女子抱定曰：『正恁麼時如何？』主曰：『枯木倚寒巖，三冬無暖氣。』女子舉似婆。婆曰：『我二十年祇供養得箇俗漢。』遂遣出，燒却庵。」《卮新續藏》冊 80，頁 140 下。

<sup>36</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 6，《嘉興藏》冊 36，頁 351 上。

也。」<sup>37</sup>戒律是三學之首，蕩益智旭痛心於賴以往世的戒法錯謬，而使正法喪失，僧團的倫理斷絕。此時禪風之盛自不待言，但亦反應了一些禪門的弊病，「當時的禪者，往往執取悟解無生之理，而不守戒律，不細研教理，此形成當時禪者普遍之現象。亦此是禪者之弊。」<sup>38</sup>

於〈上闍梨古德師〉，痛陳像法的末期，正法衰替，戒律不明：

五夏以前，專精戒律。專精者，豈徒著衣持鉢而已。律中第一要務，在常一其心，念無錯亂，謂依四念處行道也。四念處慧，佛法總關。無念處慧，著袈裟如木頭幡，禮拜如碓上下。六度萬行，皆同外道苦行，無與真修。……第二要務，在洞明二百五十戒開遮持犯之致，否則二六時，既掛比丘名，當結無量罪，言之駭聞，思之喪膽。此二不明，與邪戒何異？<sup>39</sup>

比丘在受具足戒後，必須隨師五年努力精研戒律，而且依照「四念處」修行，心不錯亂，此四念處之觀法是以智慧為體，若無四念處之慧觀，只是空著袈裟身形空殼任自毀壞，猶如木頭、破幡等無用之物。<sup>40</sup>此外，要明了比丘二百五十戒的開遮持犯，建立和合僧團，建立僧制，而不只是空有比丘之虛名而已。蕩益智旭對戒律本身之難以持守，以及在修行上遇到挫折甚感慚愧，自願退比丘戒，當菩薩沙彌，因此以《梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品》(以下簡稱《梵網經》)<sup>41</sup>做為日課之修行。

30 歲夏天，第二次閱覽律藏一遍，完成《毘尼事義集要》四本及《梵室偶談》。

<sup>37</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 5，《嘉興藏》冊 36，頁 333 下。

<sup>38</sup> 陳英善：〈蕩益智旭大師修學心路歷程之探索〉(上)，《獅子吼》第 33 卷，第 1 期，(台北：獅子吼雜誌社，1994 年 1 月)，頁 12。

<sup>39</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 5，《嘉興藏》冊 36，頁 334 上。

<sup>40</sup> 《涅槃經疏私記》卷 5：「經云：『如木頭幡者』，袈裟任自毀壞，如木頭、破幡無用也。」《卍新續藏》冊 37，頁 51 下。

<sup>41</sup> 《梵網經》，全名為《梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品》第十，又稱《梵網菩薩戒經》、《梵網菩薩戒本》。後秦·鳩摩羅什譯，收入於《大正藏》冊 24，分為卷上、卷下。卷上主要在說明盧舍那佛、十發趣心、十長養心、十金剛心及十地等；卷下則敘述應說十無盡藏戒品，以及說十重、四十八輕戒。

### (3)有禪有淨的淨土信仰

蕩益智旭於 22 歲起，深受蓮宗六祖永明延壽《宗鏡錄》的「唯一真心」影響，以及承襲八祖雲棲蓮池的「性相融會論」。蕩益智旭雖然念佛，但仍以當時的禪風為主，藐視教典及持名念佛。於〈彌陀要解自跋〉云：「旭初出家，亦負宗乘而藐教典，妄謂持名，曲為中下。」<sup>42</sup>蕩益智旭剛出家時，以禪宗自負，輕視念佛法門，認為是中下之法門。

28 歲時，他的慈母過世，寫「四念處」以表哀悼，盡孝結束後，決心誓斷世緣而往松陵閉關苦修，不料關中生了一場大病，在心境上有了很大的轉變，是他修行的另一個轉捩點。蕩益智旭改「以參禪工夫，求生淨土。」<sup>43</sup>於〈彌陀要解自跋〉云：「後因大病，發意西歸。」<sup>44</sup>〈刻淨土懺序〉云：「逮一病瀕死，平日得力處，分毫俱用不著，方乃一意西歸。然猶不捨本參，擬附有禪有淨之科。」<sup>45</sup>以及雖以參禪的工夫，要求生淨土，但此時的念佛，仍然是不捨本參的「有禪有淨」的淨土信仰。

## (二)出家中期

出家中期，分為兩部分說明：深究天台教理、弘宣律學。律學的部分，在出家初期已兼修律學，到了中期，更廣為弘宣，因為三學中，戒學居於首位。

### 1.深究天台教理

蕩益智旭自 23 歲開始修禪，出家後參禪、出入禪林，看到禪門流弊後，提出只有依憑天台教觀才能拯救其弊端。於〈然香供無盡師伯文〉云：「後出入禪林，

<sup>42</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 7，《嘉興藏》冊 36，頁 374 下。

<sup>43</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 1，《嘉興藏》冊 36，頁 253 中。

<sup>44</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 7，《嘉興藏》冊 36，頁 374 下。

<sup>45</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 6，《嘉興藏》冊 36，頁 352 下。

目擊時弊，始知非台宗不能糾其紕。台教存，佛法存；台教亡，佛法亡。」<sup>46</sup>明末以公案為中心的祖師禪，只是流於外表的修行而已，實則是在敗壞佛法。要挽救此項流弊，只有援用天台教觀而已，別無他途。此外，〈示如母〉亦云：「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！柰何台家子孫，猶固拒我禪宗，豈智者大師本意哉？」<sup>47</sup>蕩益智旭不願見到禪門流弊衰敗，所以希望借助天台教觀挽救其局勢，但當時的天台學者，仍對修行禪宗之蕩益智旭排拒於外。到了 31 歲，閱讀兩種稱名念佛的著述：一為四明知禮的《觀無量壽經疏妙宗鈔》，另一為幽溪傳燈的《阿彌陀經略解圓中鈔》，皆是天台方面解疏之鈔，特別是知禮的稱名念佛，蕩益智旭因而邁入念佛三昧的稱名念佛。

又於 32 歲的蕩益智旭依天台教義為立場做章疏。於〈八不道人傳〉云：「三十二歲，擬註《梵網》，作四鬪問佛，一曰宗賢首，二曰宗天台，三曰宗慈恩，四曰自立宗。頻拈得台宗鬪，於是究心台部，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。」<sup>48</sup>蕩益智旭是於 32 歲時曾想註釋《梵網經》，但未知依向哪一宗的教義為立場，「對經教而言，大乘雖有八宗，卻只有天台、賢首、慈恩三宗有其思想體系，所以他做了四個鬪，除了上說的三宗，又加一個自立宗」，<sup>49</sup>做四鬪問佛，屢次都拈得天台宗，此後就專心研究天台的教理，在著作上皆以天台為基礎。但各家各執門庭，所以他不肯成為台家子孫。

蕩益智旭之後又私塾於天台教觀，專注於研究天台教理，在教理弘化上，是邊弘戒、修禪，也兼弘教理；在自我修行方面，兼修淨土一念佛。所以蕩益智旭畢生是以教理為中心，以心為導向。在初學佛時，各宗門戶是互相對立，有性向二宗不許和會之說，「然依蕩益智旭的看法，性宗之教理若無相宗之闡析，則理

<sup>46</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 8，《嘉興藏》冊 36，頁 396 下。

<sup>47</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 2，《嘉興藏》冊 36，頁 296 下。

<sup>48</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 1，《嘉興藏》冊 36，頁 253 中。

<sup>49</sup> 釋聖嚴：〈藕益大師的淨土思想〉，．《現代佛教學術叢刊》，頁 332。

不明，而相宗若不以性宗為所歸，則將茫無所歸。所以在蕩益智旭往後的論著中，往往兼具此兩方面之理論來闡述，此可從所注解的經論，如《楞伽經》、《楞嚴經》、《起信論》、《成唯識論》、《大乘止觀法門》等，皆兼備此性相之性質。」

50

蕩益智旭對天台智顛極其推崇，一生中投入深究其天台教理。《閱藏知津》云：「此土述作，唯肇公及南嶽、天台二師，醇乎其醇，真不愧馬鳴、龍樹、無著、天親，故特收入大乘宗論。其餘諸師，或未免大醇小疵，僅可入雜藏中。」<sup>51</sup> 蕩益智旭推崇僧肇、慧思、智顛的著作，可與馬鳴、龍樹、無著、世親媲美，而僧肇、慧思、智顛等人的思想對蕩益智旭有深厚的影響，其往後之論述皆以四教、三觀、三諦、實相、五重玄義、四悉檀等為其架構。以上是依禪、戒、教理等方面，來了解蕩益智旭的思想，因此蕩益智旭的著作與禪、戒、教理是密不可分的。蕩益智旭是一位極少數閱覽過大小乘的經、律、論者，又貫通各大宗派之理論，所以難以用某宗某派來限定他。

蕩益智旭在《教觀綱宗》言：「佛祖之要，教觀而已矣。觀非教不正，教非觀不傳，有教無觀則罔，有觀無教則殆。」<sup>52</sup> 「教、觀」「教」如五時八教，「觀」如十乘觀法等「兩者必須相資並用，才能達到「教觀雙美」。蕩益智旭將它融入他的代表作〈阿彌陀經要解〉中。然而蕩益智旭處在明末時期，佛教已發展到諸宗融合，因此他的思想不限於一宗一派，簡單地說是「三學一源論」。三學是禪(達摩禪)、教(天台法門)、律(南山律)三種。而在教學上，是「性相融會」和「禪淨一致」的思想，也就是蕩益智旭站在各宗派皆不偏頗的立場，高揭禪、教、律三學

<sup>50</sup> 陳英善：〈蕩益智旭大師修學心路歷程之探索〉(下)，《獅子吼》卷 33，第 2 期，(台北：獅子吼雜誌社，1994 年 2 月)，頁 15。

<sup>51</sup> 《閱藏知津(第 1 卷-第 5 卷)》卷 1，《嘉興藏》冊 31，頁 772 上。

<sup>52</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 936 下。

一源，最後歸結於執持名號的念佛，趣入念佛三昧。<sup>53</sup>蕩益智旭的念佛法門掌握了教理修學淨土的兩種方式：一是融通諸宗會歸淨土，二是教宗天台行歸淨土。<sup>54</sup>此顯示蕩益智旭的法理已達於顛峰造極的狀態，如「蕩益智旭主張性相融會，他認為無差別的法界，就是法性；而有差別的法界，就是法相。如果得以悟入圓融的法界，則有差別即無差別，性與相就不該分別為二。」<sup>55</sup>性相融會是蕩益智旭所推崇的，清涼澄觀的《華嚴經隨疏演義鈔》與永明延壽的《宗鏡錄》，皆有性相融會的思想，而蕩益智旭以「吾師」相稱，足見其崇敬之心。

蕩益智旭也對儒學表態，於《論語點睛》云：「以德者，以一心三觀，觀於一境三諦，知是性具三德也。」<sup>56</sup>蕩益智旭在詮釋《論語》之「為政以德」時，是以天台教理來詮釋。「一切眾生的每一念中，本來具足三諦，稱為性德，一心三觀，稱為修德。依此圓妙三諦的性德，而起一心三觀的修德，名為依性起修。……所謂一心三觀，便是照性德而成修德，依這種稱性的圓妙三諦，而修一心三觀，而成涅槃三德。」<sup>57</sup>

## 2. 弘宣律學

31 歲，「為同學比丘雪航智檝師講《四分戒本》。……在博山，遇壁如鎬師，詳論律學。……隨無異議禪師至金陵，盤桓百有十日，盡諳宗門近時流弊，乃決意弘律。……第三次閱律一徧。至除夕，第三次閱律藏畢，錄成六冊，計十八卷。」

<sup>58</sup>這一年，除了講《四分戒本》外，又詳論律學。並跟隨無異禪師前往金陵(今江

<sup>53</sup> 參見趙東明：〈蕩益智旭之天台思想——以《教觀綱宗》為基礎的探討〉，《蕩益大師與靈峰派研究》(北京：宗教文化出版社，2019年1月)，頁95。

<sup>54</sup> 參見劉富國：〈略述「教宗天台，行歸淨土」修學模式大意——蕩益大師淨土思想探究〉，《蕩益大師與靈峰派研究》，北京：宗教文化出版社，2019年1月，頁175。

<sup>55</sup> 釋聖嚴著·釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁141。

<sup>56</sup> 《論語點睛》，《蕩益大師全集》冊19，頁12383。

<sup>57</sup> 釋聖嚴：《天台心鑰—教觀綱宗貫註》(台北：法鼓文化事業股份有限公司，2003年9月)，頁295。

<sup>58</sup> 《靈峰宗論（選錄〈蕩益大師年譜〉、〈書重刻靈峰宗論後〉、〈刻關邪集序〉）》，《大藏經補編》冊23，頁427上-中。

蘇南京)參學期間，為了矯正禪宗的流弊，而提倡以「教」矯正禪門只重「觀」之弊，並決心弘揚律學。這一年冬天，第三次閱覽律藏完畢。

32 歲，為「歸一籌師作〈毘尼事義集要跋〉。……撰〈閱律禮懺總別二疏〉、〈安居論律告文〉，……結夏安居，為惺谷壽、如是昉、雪航檝三友細講《毘尼事義集要》一遍，添初後二集，共成八冊。」<sup>59</sup>這一年，作〈毘尼事義集要跋〉、〈閱律禮懺總別二疏〉、〈安居論律告文〉、細講《毘尼事義集要》。

33 歲，「是春，撰〈毘尼事義集要序〉於臯亭古永慶寺。……是冬，在靈峯講《毘尼事義集要》七卷。」<sup>60</sup>這一年，撰寫〈毘尼事義集要序〉，並講解《毘尼事義集要》七卷。

34 歲，「結夏靈峯，為自觀師秉羯磨授具戒。」<sup>61</sup>如法羯磨，傳授具足戒。

35 歲，「結夏金庭西湖寺，細講《毘尼事義集要》一徧。……撰〈前安居日供鬪文〉。前安居日，大師自念再三翻讀律藏，深知時弊多端，不忍隨俗諂訛，共蝕如來正法。而自受具，心雖殷重，佛制未周，爰作八鬪，虔問三寶。……至自恣日，更然頂香六炷，撰自恣日拈鬪文，遂拈得菩薩沙彌鬪。」<sup>62</sup>結夏期間，講解《毘尼事義集要》一遍。四月十六日前安居日再三閱讀律藏，依《占察木輪相法》及懺悔清淨法，作八鬪，並燃香十炷，九十天結夏期間持咒加被。到七月十五日自恣日，又點燃頂香六炷，撰寫〈自恣日拈鬪文〉，拈得「菩薩沙彌鬪」，誓尊養比丘，護持僧寶，於這一年七月十五日正式退為菩薩沙彌。

<sup>59</sup> 《靈峰宗論（選錄〈蕩益大師年譜〉、〈書重刻靈峰宗論後〉、〈刻關邪集序〉）》，《大藏經補編》冊 23，頁 427 中。

<sup>60</sup> 《靈峰宗論（選錄〈蕩益大師年譜〉、〈書重刻靈峰宗論後〉、〈刻關邪集序〉）》，《大藏經補編》冊 23，頁 428 上。

<sup>61</sup> 《靈峰宗論（選錄〈蕩益大師年譜〉、〈書重刻靈峰宗論後〉、〈刻關邪集序〉）》，《大藏經補編》冊 23，頁 428 上。

<sup>62</sup> 《靈峰宗論（選錄〈蕩益大師年譜〉、〈書重刻靈峰宗論後〉、〈刻關邪集序〉）》，《大藏經補編》冊 23，頁 428 上-中。

36 歲，「是冬，在吳門幻住庵，講《毘尼事義集要》一徧。」<sup>63</sup>講解《毘尼事義集要》一徧。

37 歲，「述〈戒消災略釋〉、〈持戒捷度略釋〉、〈孟蘭盆新疏〉。」<sup>64</sup>著述〈持戒捷度略釋〉。

39 歲，「是歲夏、秋之際，居九子別峯，述《梵網合註》。……大師由是力疾敷演，不覺心華開發，義泉湧湧，急秉筆而隨記之，共成《玄義》卷，《合註》七卷。」<sup>65</sup>撰寫《佛說梵網經菩薩心地品玄義》(以下簡稱《梵網經玄義》)及《佛說梵網經菩薩心地品合註》(以下簡稱《梵網經合註》)。

41 歲，「刊《佛頂玄義》，板藏大開元寺之甘露戒壇。」<sup>66</sup>參加泉州大開元寺之「甘露戒壇」。

46 歲，「是歲，大師退作但三歸依人。」<sup>67</sup>蕩益智旭精勤行懺卻不得「清淨輪相」，因煩惱習氣現起，故捨菩薩沙彌淨戒，退作「但三歸依人」，誓服役三寶間，種種方便，摧邪顯正。

47 歲，「自去歲退作但三歸人以來，勤禮千佛、萬佛及《占察行法》，於今歲元旦獲清淨輪相。」<sup>68</sup>退作「但三歸依人」之後，精勤禮諸佛及修持《占察行法》，獲清淨輪相，得比丘戒。

---

<sup>63</sup> 《靈峰宗論（選錄〈蕩益大師年譜〉、〈書重刻靈峰宗論後〉、〈刻闢邪集序〉）》，《大藏經補編》冊 23，頁 428 中。

<sup>64</sup> 《靈峰宗論（選錄〈蕩益大師年譜〉、〈書重刻靈峰宗論後〉、〈刻闢邪集序〉）》，《大藏經補編》冊 23，頁 428 中。

<sup>65</sup> 《靈峰宗論（選錄〈蕩益大師年譜〉、〈書重刻靈峰宗論後〉、〈刻闢邪集序〉）》，《大藏經補編》冊 23，頁 428 中。

<sup>66</sup> 《靈峰宗論（選錄〈蕩益大師年譜〉、〈書重刻靈峰宗論後〉、〈刻闢邪集序〉）》，《大藏經補編》冊 23，頁 429 上。

<sup>67</sup> 《靈峰宗論（選錄〈蕩益大師年譜〉、〈書重刻靈峰宗論後〉、〈刻闢邪集序〉）》，《大藏經補編》冊 23，頁 429 中。

<sup>68</sup> 《靈峰宗論（選錄〈蕩益大師年譜〉、〈書重刻靈峰宗論後〉、〈刻闢邪集序〉）》，《大藏經補編》冊 23，頁 429 中。

50 歲，蕩益智旭道出了出家初期想要恢復比丘戒法的熱忱。《蕩益大師年譜》云：

大師一日顧成時師曰：「吾昔年念念思復比丘戒法，邇年念念求西方耳！」成時師大駭，謂何不力復佛世芳規耶？久之，始知師在家發大菩提願以為之本。出家一意宗乘，徑山大悟後，徹見近世禪者之病，在絕無正知見，非在多知見。在不尊重波羅提木叉，非在著戒相也。故抹倒禪之一字，力以戒教匡救，尤志求五比丘如法共住，令正法重興。<sup>69</sup>

佛教戒律傳到明末已呈現混亂狀態，蕩益智旭在出家初期想依據《十誦律》來復興戒法：「邊地，持律第五，得受具足戒。」<sup>70</sup>在無佛法的邊地地區，只要有五位持律比丘，就可傳授具足戒，所以出家初期成立五人小僧團宣告失敗。蕩益智旭看到當時禪門的流弊，不守戒律，不研究教理，故以戒、教來匡救，但仍無法使正法重興。

蕩益智旭弘宣律學，因為「守持戒律才是保守佛身，進一步才依僧團的生活規則去實踐正法，並能加以弘揚。從而由於戒律的實行，才能使得佛法僧的存續綿延不斷。」<sup>71</sup>所以蕩益智旭是禪、教、律並重者。又因蕩益智旭個性剛猛，具有滿腔熱血、菩薩道精神，在亂世中，將其剛猛之氣，以及懺悔業障深重之心，化為一生的宗教行持上，虔誠發願以血書、燃臂、燃頂來表達虔敬之心，並依據《梵網經》：「若佛子！常應一心受持讀誦大乘經律，剝皮為紙、刺血為墨、以髓為水、析骨為筆書寫佛戒。」<sup>72</sup>《梵網經》之求法心切，為法忘驅的精神，開啟他往後學戒、持戒、弘戒的因緣。在戒律學上蕩益智旭是由小乘的意業轉為大乘的心理活動，與智顛的〈菩薩心地品〉的「心地」見解不同。蕩益智旭於《梵網經玄

<sup>69</sup> 《靈峰宗論（選錄〈蕩益大師年譜〉、〈書重刻靈峰宗論後〉、〈刻關邪集序〉）》，《大藏經補編》冊 23，頁 430 上。

<sup>70</sup> 《十誦律》卷 56，《大正藏》冊 23，頁 410 上。

<sup>71</sup> 釋聖嚴著·釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁 140。

<sup>72</sup> 《梵網經》卷下，《大正藏》冊 24，頁 1009 上。

義》云：「故(智顛《義疏》)屬事不屬理，屬修不屬性，屬宗不屬體。」<sup>73</sup>蕩益智旭於戒律思想上，是從小乘戒移向大乘戒，也就是利用大乘戒統攝小乘戒，進而再以戒律的菩薩戒經，來發展教觀思想。<sup>74</sup>

綜合以上的探討，蕩益智旭出家初期先參禪體究生死大事，離證得聖果遙遙無期，方知末世的禪病原來是「正坐無知無解，非關多學多聞」。<sup>75</sup>幾年後兼修律學、兼修淨土；出家中期，深究天台教理、弘宣律學，即轉為兼教乘的種子已開始萌芽。「這樣的認識，改變了蕩益智旭的修學觀——由猛志究禪到兼教、兼律的修學，這樣的修學觀，正是蕩益智旭出家中期的修行大觀。」<sup>76</sup>

蕩益智旭提出禪、教、律三學一源說，三學是一體的，不可各別分開來談，於〈示世聞〉云：

禪教律三，同條共貫，非但春蘭秋菊也。禪者佛心，教者佛語，律者佛行。世安有有心而無語無行，有語而無行無心者乎。今之學者，不惟分門別戶，縱發心遍學，曾不知其一以貫之。所以一入律堂，便將衣鉢錫杖為標榜；一入講席，便將消文貼句為要務；一入禪林，便將機鋒轉語為茶飯。迨行腳十、廿年，築得三種習氣飽滿。<sup>77</sup>

禪、教、律三者是三學一源，佛心、佛語、佛行亦是不可分割的。但現今之學者，各立門戶之見，不去實踐、沉思、體會，只是學個樣子。若將禪、教、律三者分開來說，就會有所偏廢，如：持律者，進入律堂，只著重外在形式的衣鉢錫杖，這些隨身攜帶的十八物之持用。進入講堂，只注重於解經文句的消文釋義。進入禪堂，也只做禪機詞鋒之語的偈頌做為茶餘飯後之閒談。這些雖學得有模有樣，

<sup>73</sup> 《梵網經玄義》，《卮新續藏》冊 38，頁 616 中。

<sup>74</sup> 參見釋聖嚴著·釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁 520。

<sup>75</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 7，《嘉興藏》冊 36，頁 381 上。

<sup>76</sup> 釋見嘩：〈以蕩益智旭為例探究晚明佛教之「復興」內涵〉，《中華佛學研究》第 3 期，(新北市：中華佛學研究所，1999 年)，頁 210。

<sup>77</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 2，《嘉興藏》冊 36，頁 285 中。

也只是在表相上，若無法一以貫之，不知三學歸於一源，縱然參遍律堂、講堂、禪堂，經過了數十年，也只是學得三種習氣而已。

### (三)晚年的歸向

蕩益智旭一生的修行法門，雖然有多種，如禪、教、律等，但他終究的實踐法門，是淨土教的念佛法門信仰。綜觀蕩益智旭一生修行淨土，可分為四個時期來說明：

第一時期，22 歲時期，是「專志念佛」的初期淨土行者。「二十二歲，專志念佛，盡焚窗稿二千餘篇。」<sup>78</sup>

第二時期，從 28 歲開始，是「有禪有淨」的禪宗淨土行者。

第三時期，自 31 歲以後，以「棄禪修淨」、「窮研教眼」、「決意弘律」的教與律為中心，實際上是持律者的淨土行者。於《靈峰藕益大師宗論》卷 6：

「至見博山後，稔知末代禪病，索性棄禪修淨。……於今專事淨業，復逾三載，熾然捨穢取淨，與不取捨元非異轍，較西來祖意，豈不更直捷邪！每痛末世狂禪，鳥空鼠即，不惟撥無淨土，亦乃謗讟宗風。」<sup>79</sup>

蕩益智旭至 31 歲，遇到無異博山，了知禪門流弊，才捨棄禪宗專修淨土，是來對治末代禪病。於〈彌陀要解自跋〉云：「後因大病，發意西歸。嗣研《妙宗》、《圓中》二鈔，始知念佛三昧，無上寶王。方肯死心執持名號，萬牛莫挽也。」<sup>80</sup>

蕩益智旭在第三時期，與其說是心向淨土，不如說是對天台更加關切，他所閱讀的兩種稱名念佛的著述：一為四明知禮的《觀無量壽經疏妙宗鈔》，另一為幽溪傳燈的《阿彌陀經略解圓中鈔》，皆是天台方面解疏之鈔，所以他所承襲的是天台之淨土思想，特別是知禮的稱名念佛，而邁入念佛三昧的稱名念佛。

<sup>78</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 1，《嘉興藏》冊 36，頁 253 上。

<sup>79</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 6，《嘉興藏》冊 36，頁 352 下。

<sup>80</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 7，《嘉興藏》冊 36，頁 374 下。

第四時期，在 47 歲以後，是「決生極樂」、「念念求西方」的專志純粹的淨土行者。<sup>81</sup>

在 46 歲夏季的兩次奇疾，也是幫助他歸向淨土的契機，於〈與了因及一切緇素〉云：「今夏感兩番奇疾，求死不得。平日慧解雖了了，實不曾得大受用。」<sup>82</sup>在罹患兩次奇疾後，才體悟到慧解的功用對生死大事無所助益。在 50 歲，弟子成時初次參謁時，蕩益智旭告訴他：「吾昔年念念思復比丘戒法，邇年念念求西方耳！」邇年，指近幾年，指 47 歲之後，念念祈願往生彌陀淨土。

56 歲時，導向仰仗他力的易行道，於〈寄錢牧齋〉云：

今夏兩番大病垂死，季秋閱藏方竟，仲冬一病更甚。七晝夜不能坐臥，不能飲食，不可療治，無術分解。唯痛哭稱佛菩薩名字，求生淨土而已。具縛凡夫，損己利人，人未必利，己之受害如此。平日實唯在心性上用力，尚不得力，況僅從文字上用力者哉？出生死，成菩提，殊非易事。非丈室，誰知此實語也？<sup>83</sup>

夏季的兩次大病已幾近死亡，到了農曆十一月更加嚴重，七天七夜都不能坐下、躺下、飲食，已到了無可救藥，不可醫治了。此時只有大聲哭喊稱念阿彌陀佛的名號，求往生彌陀淨土。經過一年三次大病之後，平常修持的禪定、觀行、慧解等功夫，都派不上用場，對於解除病痛毫無助益。還在三界生死煩惱的凡夫，實踐「損己利人」之菩薩行者的蕩益智旭，才從自力的難行道疏離，走向仰賴阿彌陀佛的他力易行道。所以 56 歲，蕩益智旭毅然決然歸向淨土，是再一次修行的轉捩點，仰仗彌陀願力的淨土法門之易行道。在這一年夏季〈病起警策偈六章〉的第一章：「幻身夢世，剎那遷逝，趨向死門，如囚赴劇。辯智神通，何能稍制？

<sup>81</sup> 參見釋聖嚴著·釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁 374。

<sup>82</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 5，《嘉興藏》冊 36，頁 341 上。

<sup>83</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 5，《嘉興藏》冊 36，頁 343 中-下。

唯有持名，斯為上計。」<sup>84</sup>夏季的兩次大病蕩益智旭體悟出，唯有持名念佛，才能減輕病痛折磨，這才是最上策。所以蕩益智旭於病痛中，更加堅定其念佛求生淨土之心。57歲，元旦做詩偈二首。正月二十日病復發，二十一日午刻，「趺坐繩床角，向西舉手而逝。」<sup>85</sup>即盤腿端坐於床角，面向西方舉手而逝世，世壽57歲。

綜觀蕩益智旭一生對於淨土的三次轉折變化：在三十年代期間，認為理持的參究念佛是觀想念佛，事持的持名念佛是稱名念佛，贊同中峰明本的「禪者淨土之禪，淨土者禪之淨土」之說。此時對蕩益智旭而言，以參究念佛為主。到了四十年代，對於參究念佛，則認為「是權非實，是助非正。」<sup>86</sup>此時他認為參究念佛是方便、助道，不是真實、正道。到了五十年代，又轉變為「淨不須禪」、「禪決須淨」的理念，而徹底否定了參究念佛。<sup>87</sup>

## 第二節 蕩益智旭的著作

蕩益智旭採取嚴謹的態度著作，非是一般抄襲義理的註經、疏論而已。他的著作由其生平之修行得知，是以「融會諸宗，歸極淨土」，並嚴守戒律，是一位博覽群書，摘其要義，思修並進；體會融通，證悟法義，後著其書，茲將其著作分為四部分來說明：

### 一、融通諸宗與會歸淨土

蕩益智旭一生注重解行並重，精進修行之餘，全部閱覽律藏三遍、大乘經兩遍、小乘經及大小論、兩土撰述各一遍，撰述《閱藏知津》、《法海觀瀾》二一書，是藏經提要、閱藏指導之指南。蕩益智旭以《華嚴經》、《法華經》、《楞嚴經》、唯識宗為方針，而要通徹這些經典，又須藉華嚴賢首、天台智顛、法

<sup>84</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷10，《嘉興藏》冊36，頁429下。

<sup>85</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷1，《嘉興藏》冊36，頁254上。

<sup>86</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷5，《嘉興藏》冊36，頁344下。

<sup>87</sup> 參見釋聖嚴著·釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁531。

相窺基之詮釋為準繩，加以融匯貫通，而會歸淨土。以此明義即以成行，教觀雙顯，禪淨一致，卓越千古。<sup>88</sup>蕩益智旭是一位大思想家，對後世的影響甚深。

## 二、嚴持戒律與專志求生

蕩益智旭看到明末禪者不守戒律，使正法喪失，僧團的倫理斷絕，於是以弘律自任。撰述《重治毘尼事義集要》、《梵網經玄義》、《梵網經合註》等。蕩益智旭對戒律的開遮持犯有甚深的理解，並力行實踐，嚴於解析自己，自謂躬行多過失，不敢為人作表率。曾經在七月十五日自恣日，點燃頂香六炷，設鬪於佛前，拈得「菩薩沙彌鬪」，退為菩薩沙彌，終身不為人授戒。志求五比丘如法共住，令正法重興，但其中一人病故，使得正法久住之事無法如願達成。因此一心求生西方，更加一心專持彌陀佛號，而成為世人的表範。<sup>89</sup>

## 三、重要著作

蕩益智旭的著述甚多，根據〈靈峰蕩益大師宗論序〉云：「今以釋論，收靈峰諸疏；而七部稿總以宗論收之，合十大卷，分三十八子卷。」<sup>90</sup>蕩益智旭的著作分為「釋論」與「宗論」兩類，其中「釋論」是指諸疏，亦即經論的註釋書；而「宗論」是指疏外的七種文集，<sup>91</sup>以及集外的單行本著述，編入於《靈峰蕩益大師宗論》（以下簡稱《宗論》）。根據釋聖嚴的研究統計，釋論與宗論「總計多達五十一種，二百二十八卷的論作。」<sup>92</sup>

<sup>88</sup> 參見釋大安：《淨土宗教程》，（台北：財團法人佛陀教育基金會，2013年4月），頁182。

<sup>89</sup> 釋大安：《淨土宗教程》，頁183。

<sup>90</sup> 《靈峰蕩益大師宗論》卷1，《嘉興藏》冊36，頁255下。

<sup>91</sup> 七種文集：《淨信堂初集》、《絕餘編》、《閩遊集》、《淨信堂續集》、《西有窺餘》、《西有窺餘續編》、《幻遊禪集》、《幻住禪編》，共有八種文集，但成時卻說「七種文集」，可能是智旭在編成其最後的遺作——《幻住禪編》後，不久即示寂，因而未能出版，以致成時未及見此既成的文集。參見釋聖嚴著·釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁442-443。

<sup>92</sup> 釋聖嚴著·釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁16。

蕩益智旭著作的「釋論」，根據釋聖嚴的統計，七十七種的著述中，實際總數量計有五十八種，其中有八種是闕本，現存有五十種，一百九十卷。<sup>93</sup>蕩益智旭的重要著作，是以 39 歲做為分水線，39 歲後著作才進入成熟期。這些重要的著作，合計有十五種，一百三十九卷，<sup>94</sup>網羅了蕩益智旭思想的整體。歸納起來，包括：《梵網經》、《楞嚴經》、《法華經》、《占察經》、《楞伽經》等五種經典的釋論，以及《唯識》、《起信》兩種論典的釋論。其宗教實踐的基礎是《重治毘尼事義集要》，教理立論的思想基礎是《大佛頂首楞嚴經》；而《唯識》、《起信》二論，則是蕩益智旭發揮性相融會論為目的的釋論。至於《閱藏知津》、《法海觀瀾》，是蕩益智旭藏經提要、閱藏指導的著作。但從蕩益智旭思想的整體而言，《阿彌陀經要解》一卷、《大乘止觀釋要》四卷，以及《教觀綱宗》一卷，也包括在他的重要著作之中。<sup>95</sup>

#### 四、與本論文主題相關的著作

蕩益智旭的著作中，與本論文主題相關的著作，包括：《阿彌陀經要解》、《教觀綱宗》、《教觀綱宗釋義》、《梵網經玄義》、《梵網經合註》、《楞嚴經玄義》、《楞嚴經文句》、《成唯識論觀心法要》、《宗論》。茲說明如下：

##### (一)《阿彌陀經要解》

蕩益智旭在 49 歲時撰述《阿彌陀經要解》，他對於淨土三經<sup>96</sup>最重視的是《阿彌陀經》，所以他的淨土教理方面的主要著書為《阿彌陀經要解》，此著書是用

<sup>93</sup> 參見釋聖嚴著·釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁 442-443。

<sup>94</sup> 智旭重要的著作，合計有十五種，一百三十九卷：《梵網經玄義》、《梵網經合註》、《大佛頂經玄義》、《大佛頂經文句》、《成唯識論觀心法要》、《相宗八要直解》、《妙法蓮華經台宗會義》、《占察善惡業報經玄義》、《占察善惡業報經義疏》、《重治毘尼事義集要》、《楞伽經玄義》、《楞伽經義疏》、《大乘起信論裂網疏》、《閱藏知津》、《法海觀瀾》。參見釋聖嚴著·釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁 427-428。

<sup>95</sup> 參見釋聖嚴著·釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁 426-428。

<sup>96</sup> 淨土三經：《無量壽經》、《觀無量壽經》、《阿彌陀經》。

天台宗的教義來詮釋淨土教義。此著作先依天台宗五重玄義的方式，來說明此經以能說、所說人來釋名，大乘經以實相為正體，信、願、持名為修行宗要，往生不退為力用，大乘菩薩藏無問自說為教相。又以《阿彌陀經》總攝一切佛教，以信、願、行總攝《阿彌陀經》一經宗旨，分別介紹信、願、行之內容。在蕩益智旭以前，宋代遵式，明代祿宏、傳燈，皆提出了信、願、行。蕩益智旭所立之信、願、行，即是承襲三位祖師之觀點，再加以闡發。又將持名分為「事持」與「理持」兩種，以及三種念佛三昧：念他佛、念自佛、自他俱念。

釋印光曾指出《阿彌陀經》的注解甚多，「極直捷要妙者，莫過於蕩益之《要解》。……《彌陀》一經，得此三疏，法無不備，機無不收。」<sup>97</sup>其中尤以蓮池的《彌陀疏鈔》、幽溪的《圓中鈔》、蕩益的《彌陀要解》三疏最為殊勝精要，並讚歎這三種疏中，以蕩益智旭的《彌陀要解》最為簡單精妙，超出其它兩者之上。

## (二)《教觀綱宗》、《教觀綱宗釋義》

《教觀綱宗》推測是蕩益智旭53歲以後的著作，<sup>98</sup>原名《一代時教權實綱要圖》，因篇幅長難讀，就改為書本。其內容概說五時八教、通別五時論、化儀四教、化法四教、附轉接同會借說，主要的重心是在「化法四教」，藏、通、別、圓四教各自配合六即與十乘觀法來加以解釋。其開卷處云：「佛祖之要，教觀而已矣。」<sup>99</sup>本書係以教觀兼備之天台教學立場闡釋教觀二門之綱要。釋聖嚴對《教觀綱宗》一書有極高的評價：「《教觀綱宗》一書，為我們重點性地介紹了天台學的理論和方法，……。縱橫全書，教不離觀，觀必合教，充分展示了天台學的獨家之說，而又整合了大小諸乘的各家之言。透過本書，可認識天台學的大綱；透過天台學，

<sup>97</sup> 釋印光：〈重刻彌陀略解圓中鈔勸持序〉，《印光法師文鈔》下冊(台中：青蓮出版社，2001年1月)，頁572。

<sup>98</sup> 參見釋聖嚴著·釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁423。

<sup>99</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊46，頁936下。

可領會全部佛法的組織體系及實踐步驟。」<sup>100</sup>

蕩益智旭在《阿彌陀經要解》中，大量引用天台的術語，也有不少與《教觀綱宗》相關的內容。雖然《教觀綱宗》可能是比《阿彌陀經要解》較晚撰述完成，由此可見蕩益智旭對天台義理的熟悉，而且《教觀綱宗》的架構已根植於其心中。在化法四教中蕩益智旭引用圓教居多，其主要原因是蕩益智旭將《阿彌陀經要解》判為圓頓之圓教，將於下文做說明。

此外，蕩益智旭還有著作《教觀綱宗釋義》，是對《教觀綱宗》的註釋，以「三十九條」<sup>101</sup>來詮釋較艱深的義理，其中有一些是過去天台祖師所未見的詮釋方法。綜觀《教觀綱宗》與《教觀綱宗釋義》之差異：「《教觀綱宗》是以天台教學的義理架構為核心，而《釋義》則融入了各家學說加以釋說，表現出明末佛教潮風的經論所互融的文化，這也是蕩益智旭的『教觀思想』所展現的特色。」<sup>102</sup>

### (三)《梵網經玄義》、《梵網經合註》

蕩益智旭最為致心傾注的著作，是他撰寫菩薩行因及菩薩十重、四十八輕戒法的《梵網經玄義》一卷、《梵網經合註》七卷。蕩益智旭從初發心到完成《梵網經玄義》、《梵網經合註》大致分為三個時期：蕩益智旭在 32 歲，曾想註釋《梵網經》，做四闡問佛，都拈得天台宗，於是專心研究天台著作；35 歲，先行編撰《梵網經懺悔行法》；在 39 歲時，完成《梵網經玄義》、《梵網經合註》。

《梵網經玄義》，是以「釋名、顯體、明宗、辨用、教相」五重玄義之體例來闡釋經義。《梵網經合註》，是之注釋，蕩益智旭為了彰顯《梵網經》之內容，於是作本書來論述「無作戒體」之性、因、緣、體、相、期、果等七句之勝義，

<sup>100</sup> 釋聖嚴：〈自序〉，《天台心鑰—教觀綱宗貫註》，頁 7。

<sup>101</sup> 《教觀綱宗釋義》有二種分法：(1)三十九條；(2)四十條，即三十九條再加上「附：三慈體相」。《卍新續藏》冊 57，頁 501 中-下。

<sup>102</sup> 釋正持：《天台化法四教之研究——以智顛、智旭的論述為主》(中壢：圓光佛學研究所畢業論文，2006 年 6 月)，頁 11。

以及略解十重、四十八輕戒，乃至《梵網經》等戒律儀與孝順等一般德目之關係，亦廣為被闡述之。同時又設立十門，用來解說重輕戒法之戒相：「一、隨文釋義；二、性遮重輕；三、七眾料簡；四、大小同異；五、善識開遮；六、異熟果報；七、觀心理解；八、懺悔行法；九、修證差別；十、性惡法門。」<sup>103</sup>

釋聖嚴曾將蕩益智旭《梵網經玄義》、《梵網經合註》歸納其特色，異於智顛的《義疏》共有三點：(1)整體上，蕩益智旭將《梵網經》上下兩卷的全書，以約教釋與觀心釋的方法，從教觀並舉的立場加以註釋。(2)將大乘戒與小乘戒加以比較。(3)用五重玄義來解釋《梵網經》，並以諸佛的「本源心地」文句，來解釋《梵網經》的經體，「心地」即是以「現前一念心」的觀念來表達。<sup>104</sup>

蕩益智旭的《梵網經玄義》、《梵網經合註》的戒律思想，是由小乘律的事相戒，發展到大乘律的心地戒之成果；更是從事相的修行，發揮到理體的境界，並且還使用天台教觀以解釋戒律條文。<sup>105</sup>

#### (四)《楞嚴經玄義》、《楞嚴經文句》

蕩益智旭思想之立足點是禪，他對禪思想的根本經典則是《楞嚴經》，撰述有《楞嚴經玄義》二卷、《楞嚴經文句》十卷。蕩益智旭從開始宣講《楞嚴經》到完成著作，可分為五個時期：蕩益智旭在 27 歲時，曾經講《大佛頂》要義二遍；<sup>106</sup>33 歲，撰寫楞嚴壇起咒及回向二偈，並於楞嚴咒壇中專持〈首楞嚴咒〉；<sup>107</sup>39 歲，在註釋《梵網經》的同時，又講說《佛頂》要旨。<sup>108</sup>當時所述作的〈壇中十

<sup>103</sup> 《梵網經合註》卷 3，《卍新續藏》冊 38，頁 647 中。

<sup>104</sup> 參見釋聖嚴著，釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁 517。

<sup>105</sup> 參見釋聖嚴著，釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁 515。

<sup>106</sup> 參見《靈峰宗論（選錄〈蕩益大師年譜〉、〈書重刻靈峰宗論後〉、〈刻闢邪集序〉）》，《大藏經補編》冊 23，頁 426 中-427 上。

<sup>107</sup> 參見《靈峰宗論（選錄〈蕩益大師年譜〉、〈書重刻靈峰宗論後〉、〈刻闢邪集序〉）》，《大藏經補編》冊 23，頁 428 上。《宗論》卷 1，《嘉興藏》冊 36，頁 262 下-263 上。

<sup>108</sup> 參見《靈峰宗論（選錄〈蕩益大師年譜〉、〈書重刻靈峰宗論後〉、〈刻闢邪集序〉）》，《大藏經補編》冊 23，頁 429 上。

問十答〉共有十問十答，第五、六、七、八之問答皆是與《楞嚴經》相關。<sup>109</sup>40歲，蕩益智旭於新安結夏安居，第四次演講《佛頂》妙義，加倍精明。<sup>110</sup>41歲，撰述完成《玄義》二卷、《文句》十卷。<sup>111</sup>

《楞嚴經玄義》，是以「釋名、顯體、明宗、辨用、教相」五重玄義之體例來闡釋經義。《楞嚴經文句》分為序分、正宗分、流通分三分，其中正宗分共分為六部分：一、顯如來藏，妙真如性，圓三諦理；二、示不生滅為本修因，妙三觀門；三、明正助行所成伏斷，圓三德位；四、結成經名，以彰圓體，圓宗圓用；五、借破戒惡法為問端，而廣示七趣差別意顯，若無出世妙戒，決無出世妙慧；六、借無聞比丘為語端，而備明五陰魔境意顯，若無中道妙慧，并失中道妙戒。<sup>112</sup>

蕩益智旭以《楞嚴經》的如來藏妙真如性為基礎，把現前一念心更加擴展，接納《起信論》、《楞伽經》、《圓覺經》、菩提達摩、《大乘止觀法門》、《成唯識論》、《摩訶止觀》的諸說融通，此一念心是第六意識的妄想心，當作現前一念心的理體，並且奉為修行實踐的基準。這一念心的隨緣不變，也稱為真如理體的常住真心，或稱為如來藏妙真如性，因此非受山外派的影響而是蕩益智旭先以禪者來看楞嚴經的教法，後受宋永明延壽《宗鏡錄》的影響，將「禪教律歸一」或「性融通」說。<sup>113</sup>

釋聖嚴提出，蕩益智旭「以《楞嚴經》為中心的佛教統一論」，包括三方面：1.具有調和天台教觀與唯識思想：調和《成唯識論》的真心觀與《大乘止觀》的妄心觀之矛盾。2.諸宗統一論：《楞嚴經》是一部統括禪、教、律、密諸宗的經典，尤其包括禪與淨土念佛，同時也是性相共通之所示。3.性相融會論：蕩益智旭著作

<sup>109</sup> 參見《靈峰藕益大師宗論》卷3，《嘉興藏》冊36，頁306中-308中。

<sup>110</sup> 參見《靈峰宗論（選錄〈蕩益大師年譜〉、〈書重刻靈峰宗論後〉、〈刻闢邪集序〉）》，《大藏經補編》冊23，頁429上。

<sup>111</sup> 參見《靈峰宗論（選錄〈蕩益大師年譜〉、〈書重刻靈峰宗論後〉、〈刻闢邪集序〉）》，《大藏經補編》冊23，頁429上。

<sup>112</sup> 參見《楞嚴經文句》，《卍新續藏》冊13，頁227下-228中。

<sup>113</sup> 參見釋聖嚴著，釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁524-525。

《楞嚴經玄義》、《楞嚴經文句》始終採取如來藏妙真如性的性宗立場，其性具七大，七大指地、水、火、風、空性、識體性圓融。七大是真如中本具諸法，先根後識，今識大後方明根大者。此都攝六根其境則通依此六根而修念佛三昧，其念佛三昧的廣義念佛方法有三種不同一者惟念自佛二者惟念他佛三者自他具念。再則依根器的不同，其能觀所觀的果境也就不同，如產生西方四淨土；<sup>114</sup>當下為法性以法相為所依托處，若欲之心性的染境功能，是由法相的差別相而知。<sup>115</sup>及《成唯識論觀心法要》相宗的論書，是蕩益智旭性相融會的註釋書，但因蕩益智旭採取性宗的立場，所以在融會上不是圓滿的解釋，難達到一致。<sup>116</sup>

#### (五)《成唯識論觀心法要》

蕩益智旭在 49 歲，著作《成唯識論觀心法要》十卷。《成唯識論觀心法要》，又稱為《唯識心要》，是闡釋《成唯識論》之註釋書，以觀心釋來註釋《成唯識論》。唐代中葉，法相宗已逐漸衰落，蕩益智旭依據雲峰之《唯識開蒙問答》二卷以研究唯識義之梗概，並援引唐末清涼澄觀之《華嚴經疏鈔》、宋初永明延壽之《宗鏡錄》等書籍；更溯及《瑜伽》、《顯揚》等諸論，且根據明代紹覺法師之《音義》、一雨法師之《集解》、宇泰居士之《證義》、新伊法師之《合響》等註釋書而著成本書。<sup>117</sup>全書之主旨在確立唯識觀之道理，故題為《觀心法要》。內容初敘緣起，並舉凡例，次述論名、造頌者、造論者、譯者，並逐次解釋本頌及長行，書末有〈跋語〉。

<sup>114</sup> 明菩薩沙彌古吳智旭 楞嚴經文句，《新纂卍續藏》冊 13，頁 309，中-下及頁 308，中及頁 615，中。

《楞嚴經文句》卷 5：「云都攝六根其境則通依此六根而修念佛三昧復有三種不同一者惟念自佛二者惟念他佛三者自他但念若惟念自佛則與二十四種圓通是同惟須一重能所所謂以六根為所觀以妙觀察智相應心品為能觀」。

<sup>115</sup> 參見龔曉康：《融會與貫通：藕益智旭思想研究》，頁 39。

<sup>116</sup> 參見釋聖嚴著，釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁 527-530。

<sup>117</sup> 參見《成唯識論觀心法要》卷 1，《卍新續藏》冊 51，頁 297 上-中。

蕩益智旭在《成唯識論觀心法要》應用「觀心」，是想要強調「隨文入觀」，也可能是用以矯正禪宗的「暗證無聞」與一般習教者的「數他家寶」兩種弊病為目的。更進一步說，他是站在現前一念心的思想，為了調和融會相宗與性宗的矛盾，以這種「心」為中心來取得平衡。相宗是心相面的，而性宗則是心性面的，現象界的心相與本體界的心性，都是不離現前的一念心。蕩益智旭為了達成性相融會論的目的，而大事援引天台教學中的「觀心」的說。<sup>118</sup>即此性相「觀心說」雖與「天台宗」教理有些差異，若證道性修不異、不一時，就是圓教的名字即，也並無相異。

#### (六)《宗論》

蕩益智旭的著作有「釋論」與「宗論」兩類，其中「釋論」已於「重要著作」中說明，這一部分主要說明「宗論」。「宗論」是指疏外的七種文集，以及集外的單行本著述，包括願文、法語、答問、普說、茶語、說、文、偶錄、書、論、辨、議、記、緣起、序、題跋、疏、傳、壽序、塔誌銘、祭文、頌、銘、箴、詞、贊、詩偈等，編入《宗論》，共十卷，蕩益智旭之弟子堅密成時編集，卷首有蕩益智旭之〈靈峰蕩益大師宗論序〉及成時之〈靈峰蕩益大師宗論序說〉。

《宗論》的組織分類，成時在〈靈峰蕩益大師宗論序說〉云：「文以類出，取便耳，非以文體也。」<sup>119</sup>說明了《宗論》的編集分式，不是依照文章的體裁來分類，而是依照文章內容類似者來分類，而且其編集的次序，未必是依照述作的年代順序為依準。《宗論》十卷、三十八子卷收錄二十八類，七百九十七篇，其中可以推定年代的，只有二百五十篇，其餘的著作年代大部分都已無法考察了。<sup>120</sup>

<sup>118</sup> 參見釋聖嚴著，釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁 548-549。

<sup>119</sup> 《靈峰蕩益大師宗論》卷 1，《嘉興藏》冊 36，頁 256 中。

<sup>120</sup> 參照釋聖嚴著，釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁 451-452。

### 第三章 蕩益智旭的淨土思想與天台教理之關連

蕩益智旭在修行過程中，因屢次生大病，於修行境界上無法以禪修獲得突破，必須藉以彌陀願力的加持。又曾閱讀過宋·四明知禮的《觀無量壽經妙宗鈔》與明·幽溪傳燈的《阿彌陀經略解圓中鈔》的影響，因此二部經是屬於天台圓教性具的教義，與他從師承憨山德清一脈的教理相同，皆以心為首要，是為觀心法門。而且智顛是天台宗的四祖，其所著的天台教義也影響著蕩益智旭。因此之故，於此探討蕩益智旭的淨土思想與天台教理之關連，其分為三節說明：第一節「中國淨土宗的開展」，介紹中國淨土宗從東晉慧遠到明末的發展過程。第二節「判教思想與釋經方法」，包括四部分：五時八教、化法四教之義理、圓教的六即、五重玄義。第三節「《阿彌陀經要解》之五重玄義」，即《阿彌陀經要解》之五種釋經方法。

#### 第一節 中國淨土宗的開展

淨土宗是中國佛教大乘八大宗派之一，<sup>1</sup>東晉慧遠(334-416)被後世稱為蓮宗初祖，從東晉到明末為止，淨土宗的流傳大約有一千二百多年的時間。淨土宗是指信仰阿彌陀佛，稱念其名號，以求死後往生西方淨土的佛教流派。東晉慧遠是以支婁迦讖所譯的《般舟三昧經》為依據，與劉遺民等緇素 123 人於廬山結白蓮社，共同修行念佛三昧，是以修持禪觀而於定中見佛的法門，他被尊為中國結社念佛的始祖。

---

<sup>1</sup> 大乘八大宗派，依宗派成立的先後順序分別為：天台宗、三論宗、法相宗、淨土宗、律宗、華嚴宗、禪宗、密宗。(《佛光教科書第四冊》...〈佛教史第十一課 中國大乘八宗的開展〉)  
佛光星雲：《佛光教科書》第四冊，(高雄:佛光出版社，1999 年 10 月)，頁 129。

到了北魏宣武帝時，菩提流支譯出世親的《無量壽經優婆提舍願生偈》(又稱《無量壽經論》、《淨土論》)；曇鸞(476-?)為此論作注解，著有《往生論註》。曇鸞又依龍樹的《十住毘婆沙論·易行品》，提出難行道與易行道二種修行法門，易行道是他力救濟，難行道是自力修證。易行道的行者是「憊弱怯劣、無有大心」，<sup>2</sup>為此類眾生開示方便易行的法門。淨土易行道是他力本願的淨土念佛法門，以持名念佛，求生淨土；以及結合空觀修學提出「生而無生」的思想。<sup>3</sup>

唐代道綽(562-645)上承曇鸞之思想，為唐代初期淨土的教開拓者。先後為信眾開講《觀無量壽經》二百餘遍，每天稱名念阿彌陀佛七萬遍。他撰述《安樂集》二卷，開示末世眾生的學佛要路；並依據曇鸞難行易行二道之說，而建立聖道、淨土二門的教相判釋。其中淨土門是末法眾生最適合的法門，稱念彌陀名號，專修念佛之行，往生淨土之後再專修菩薩行。此外，《佛說觀無量壽經》說五逆十惡之人臨終十念稱念「南無阿彌陀佛」，即得往生極樂世界，道綽認為此十念成就為「別時意說」，只是往生之因，種下種子才知今世即非得往生。道綽主張十念相續必得往生，十念為憶念相續，即以阿彌陀佛為觀想所緣，若總相若別相，無其他念想間雜，如此十念才叫十念相續。<sup>4</sup>

唐代善導(613-681)，曾赴石壁玄中寺，拜見道綽，聽講《觀無量壽經》，之後專事念佛，是淨土宗曇鸞、道綽派之集大成者。他撰述《觀無量壽佛經疏》四卷，通稱《觀經四帖疏》、《四帖疏》，內容分為玄義分、序分義、定善義、散善義等四帖，解釋他力信仰的要義，可謂善導思想體系的核心。〈《觀經》正宗分散善義〉的末尾，有「今欲出此《觀經》要義，楷定古今」之語，<sup>5</sup>世稱《楷定疏》。《觀無

<sup>2</sup> 《十住毘婆沙論》卷5，《大正藏》冊26，頁41上。

<sup>3</sup> 參見陳劍鏗：《行腳走過淨土法門——曇鸞、道綽與善導開展彌陀淨土教門之軌轍》(台北：商周出版社，2009年)，頁38-67。

<sup>4</sup> 參見望月信亨作·釋印海譯：《中國淨土教理史》，(台北：正文出版社80年4月三版)，頁101。《安樂集》卷上：「《經》云：『十念相續。』似若不難，然諸凡夫心如野馬，識劇猿猴，馳騁六塵，何曾停息？各須宜發信心，預自剋念，使積習成性，善根堅固也。」《大正藏》冊47，頁11中。

<sup>5</sup> 《觀無量壽佛經疏》卷4，《大正藏》冊37，頁278中。

量壽經》的十六觀，前三雜想觀是觀想淨土依正二報的總別相，是觀想三昧的內容，屬於定善；最後三觀是三福九品，屬於散善。這部注疏主張一切善惡凡夫。皆可依阿彌陀佛的弘大願力，往生西方極樂淨土。他主張稱名念佛為正業，以讀誦、禮拜、讚歎、觀想為助業，並強調如能一心專念阿彌陀佛名號，於行住坐臥間不問時間長短，念念不捨的話，就能夠往生淨土。

日本淨土宗開祖源空(1133-1212)，在他的著作《選擇集》中提出中國淨土宗有三流，即東晉廬山慧遠、唐代慈愍(慧日)、道綽和善導三系，這是就教義內容的不同而加以區分。其實善導的淨土學說已包括了三流，所以淨土三流應該說是由善導分出的三個流派。禪、教、戒、淨並修者，由慈愍慧日所強調，仍然稱為慈愍流，接引中根者。專修稱名念佛者，其代表人物是少康，稱為少康流，接引下根的廣大信眾。重悟解者，迦才、飛錫、法照緬懷慧遠，以慧遠為代表，稱為慧遠流，接引上根者。這三流都從不同的層面繼承善導的思想。<sup>6</sup>源空的說法表彰善導淨土的極大誠意義。然而，指出的這種思想繼承是否真的有相承關係尚待深入考察。

唐末五代永明延壽大力弘揚禪淨雙修；到了宋代，僧俗，多承襲其禪淨雙修之遺風。天台學者也有很多是信奉淨土者，以宋代四明知禮所撰述的《觀無量壽經疏妙宗鈔》最為著名。其約心觀佛說是屬於天台與淨土的融合論，受到天台宗之重視。從隋代到宋代，陸續有祖師對淨土三經進行注釋，到了宋代則有所轉變，《阿彌陀經》越來越受到關注。如明代除了無盡傳燈撰有一卷《觀無量壽佛經圖頌》、之外，其它的祖師主要都是註解《阿彌陀經》。<sup>7</sup>元代以後，也是承襲唐末五代、宋代之禪淨雙修，中峰明本、天如惟則等禪師也都歸心西方。

<sup>6</sup> 參見陳揚炯：《中國淨土宗通史》(南京：江蘇古籍出版社，2002年11月)，頁358-359。

<sup>7</sup> 參見釋聖嚴：《明末佛教研究》(台北：法鼓文化事業股份有限公司，2009年)，頁114-115。

到了明代，雖然也是承襲宋代以來的禪淨合流趨勢，但此時已是淨土宗的天下，禪宗雖還有影響力，但已經衰弱，而依附於淨土存在。<sup>8</sup> 蕩益智旭為明四大師如株宏、德清、真可、傳燈之後輩。其中此無盡傳燈是天台的學者，偏重於「性具」觀行的理觀，是著重於第一義諦，歸屬圓教的理論，其在闡揚淨土法門，以持名與觀佛相好。其著有《淨土生無論》與《觀無量壽佛經圖頌》。在明末時唯心淨土與自性彌陀的思想廣為流傳<sup>9</sup>，所以在淨土方面的著作，如明末四大師的株宏與蕩益智旭皆有《阿彌陀經》相關的注疏。株宏著作諸書論說禪淨一致；他更專弘淨土，注解《阿彌陀經疏鈔》，被尊為蓮宗第八祖。蕩益智旭主張性相融通的態度，將禪宗的參究歸納於天台教觀，又以天台教觀應用於念佛法門，因此蕩益智旭受傳燈的影響，<sup>10</sup>並撰述《阿彌陀經要解》，被尊為蓮宗第九祖。此兩位祖師對淨土方面的注疏都聚焦於《阿彌陀經》，也將其視為最核心的淨土經典。然而，兩人對此經的判教地位有所不同。株宏之《阿彌陀經疏鈔》，倣效清涼澄觀的《華嚴經疏》、《演義鈔》，以華嚴教理詮說文義，並依據華嚴宗的小、始、終、頓、圓五教判，判定此經為頓教所攝，兼通前後二教(終、圓二教)。<sup>11</sup>蕩益智旭之《阿彌陀經要解》，依據天台藏、通、別、圓四教判，判定此經為圓頓之圓教。<sup>12</sup>此外，天台家還有幽溪傳燈之《淨土生無生論》，的融會天台宗三觀的義理，闡揚淨土法門。這幾位法師都以各自所融通的義理體系來詮釋淨土法門，深化淨土的教理與實踐。

<sup>8</sup> 參見陳揚炯：《中國淨土宗通史》，(南京：江蘇古籍出版社，2002年11月)，頁491。

<sup>9</sup> 釋聖嚴：《第二章明末的淨土教人物及其思想》，(法鼓全集 數位隨身版)，第四節 明末淨土教文獻的立場。

<http://ddc.shengyen.org/mobile/toc/01/01-01/d2.php>，2020年6月

<sup>10</sup> 釋聖嚴：〈明末中國的淨土教人物及其思想〉，《華岡佛學學報第08期》，台北：中華學術院佛學研究所，1985年，頁43。

<sup>11</sup> 《阿彌陀經疏鈔》卷1：「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。」《卍新續藏》冊22，頁613上。

<sup>12</sup> 《阿彌陀經要解》：「第五教相者，此是大乘菩薩藏攝，……絕待圓融不可思議，《華嚴》之奧藏、《法華》之祕髓，一切諸佛之心要、菩薩萬行之司南。」《大正藏》冊37，頁365中。

## 第二節 判教思想與釋經方法

《阿彌陀經要解》是對「淨土三經」中之《阿彌陀經》的註釋。蕩益智旭是以天台的架構來進行此經註釋，所以《阿彌陀經要解》中有許多天台宗相關的解釋方式內容。例如：「橫該八教、豎徹五時」之五時八教判；「三十七品通於四教」之化法四教；「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」為六即之分證即；天台宗以「五重玄義」來解釋諸經的總體意趣；「百界千如、性德、修德、現前一念心」等天台特殊義理。

### 一、五時八教

「五時八教」，是天台宗智顛的判教思想，包括「五時」與「八教」兩大部分。智顛之判教思想主要見於《妙法蓮華經玄義》卷十，此卷說明五重玄義的「釋教相」，智顛提出《法華經》與其它諸經在教相上有三種差別：「教相為三：一、根性融不融相；二、化道始終不始終相；三、師弟遠近不遠近相。」<sup>13</sup>在「根性融不融相」中，智顛借用〈大般涅槃經〉的乳、酪、生酥、熟酥、醍醐五味，比喻佛陀說法的五個階段。在「化道始終不始終相」中，提及如來說法雖多，不出漸、頓、不定、祕密四種方式。<sup>14</sup>以及《四教義》評論藏、通、別、圓四教，<sup>15</sup>已包括了五時八教的內容。《妙法蓮華經玄義》雖談的是「五味」，而不是「五時」，但智顛其實也有談到「五時」的涵義。<sup>16</sup>

<sup>13</sup> 《妙法蓮華經玄義》卷 1，《大正藏》冊 33，頁 683 中。

<sup>14</sup> 參見《妙法蓮華經玄義》卷 1，《大正藏》冊 33，頁 683 中-684 上。

<sup>15</sup> 《四教義》卷 1，「第一、釋四教名，四教者：一、三藏教；二、通教；三、別教；四、圓教。」《大正藏》冊 46，頁 721 上。

<sup>16</sup> 五時：《妙法蓮華經玄義》卷 10：「至如《華嚴》，初逗圓、別之機，……若說四《阿含》、《增一》明人天因果，……若諸方等折小彈偏，歎大褒圓，……若《般若》論通，則三人同入；……若《涅槃》在後，略斥三修，粗點五味。」《大正藏》冊 33，頁 800 上-中。「約行人心者，說《華嚴》時，

蕩益智旭的《教觀綱宗》對諦觀《天台四教儀》有所批判與繼承，依智顛學說來訂正，補充諦觀的教判說。蕩益智旭於《教觀綱宗》先說明「別五時」：

且約一代，略判五時：一、華嚴時，正說圓教，兼說別教；約化儀名頓。二、阿含時，但說三藏教；約化儀名漸初。三、方等時，對三藏教半字生滅門，說通、別、圓教滿字不生不滅門；約化儀名漸中。四、般若時，帶通、別二權理，正說圓教實理；約化儀名漸後。五、法華涅槃時，法華開三藏通、別之權，唯顯圓教之實，深明如來設教之始終，具發如來本迹之廣遠；約化儀名會漸歸頓，亦名非頓非漸。<sup>17</sup>

這是「別五時」，是指釋尊說法之順序分為華嚴、阿含、方等、般若、法華涅槃等五個階段。「華嚴時」，是佛初成道時，在三七(二十一日)間，闡說《華嚴經》的時期，正說化法四教的圓教，兼說別教；約化儀四教而言，屬於頓教。「阿含時」，或稱為「鹿苑時」，佛於十二年間，在十六大國說小乘四部《阿含經》之時期，只說化法四教的三藏教；約化儀四教而言，屬於漸教之初。「方等時」，佛於八年間，說示大乘的《維摩》、《思益》、《楞伽》、《楞嚴》、《金光明》、《勝鬘》等經典的時期，此時宣說化法四教小乘三藏教的生滅門，大乘通、別、圓三教的不生不滅門；約化儀四教而言，屬於漸教之中。「般若時」，佛於二十二年間，說《摩訶般若》等諸部般若經典之時期，正說化法四教的圓教實理，兼說通、別二教的權理；約化儀四教而言，屬於漸教之後。「法華涅槃時」，佛於最後八年間，說示《法華經》，更於涅槃之際，在一日一夜間，宣說《涅槃經》。《法華經》宣說化法四教藏、通、別三教的權理，唯顯圓教的實理；為如來開三乘之方便而顯一乘之真實；佛於娑

---

凡夫見思不轉，故言如乳；說《三藏》時，斷見思惑，故言如酪；至方等時，被挫耻伏，不言真極，故如生蘇；至《般若》時，領教識法，如熟蘇；至《法華》時，破無明，開佛知見，受記作佛，心已清淨，故言如醍醐。」《大正藏》冊 33，頁 810 中。

<sup>17</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 937 上。

婆世界示現八相成道是迹，是權；佛於塵點劫前，早已成佛是本，是實；約化儀四教而言，為會漸教歸頓教，也稱為非頓教非漸教。

蕩益智旭還有通五時之說：

法華玄義云：夫五味半滿，論別，別有齊限；論通，通於初後。章安尊者云：人言第二時，十二年中說三乘別教。若爾，過十二年有宜聞四諦、十二因緣、六度，豈可不說？若說，則三乘不止在十二年中。若不說，則一段在後宜聞者，佛豈可不化也？定無此理。

經言：為聲聞說四諦，乃至說六度，不止十二年。蓋一代中，隨宜聞者即說耳，如四阿含、五部律，是為聲聞說，乃訖於聖滅，即是其事，何得言小乘悉十二年中也。

人言第三時，三十年中說空宗般若、維摩、思益，依何經文知三十年也？

《大智度論》云：「須菩提於法華中，聞說舉手低頭，皆得作佛。是以今」

問退義。」若爾，小品與法華，前後何定也？<sup>18</sup>

此意是指「別五時」是因根機的不同須依「五時」順序而教，才能逐漸而知。但「通五時」是每時期教的當下，隨時會遇到不同根機的修行者，佛陀就為他們說適合的法，如於「法華時期」遇有鈍根者則以《阿含經》以教之。《阿含經》是為以緣起的十二因緣、四諦說…等「出世解脫法」，由淺逐漸入深而教，始能知法義。或於「方等時期」遇有「阿含」的根基微薄者，因聽有關彈呵偏教，彈斥小乘，使他們心生齒小慕大，佛陀就繼續為他們教《方等》的經典；如《思益經》、《維摩經》等使「阿含」的二乘人迴小向大來學習大乘經典；除此之外，此時若遇「般若時」較利根者，需要歷經色及心等世間法與出世間法，才能會歸大乘佛道。因此佛陀則為其說《般若經》使更能知「性空」而完全去「有」的執著；或若遇「法

<sup>18</sup> 《教觀綱宗》《大正藏經》冊 46，頁 1939。

華時」的最高根機者則為其說成佛的《法華經》，甚至說最究竟的《涅槃經》，所以是通五時。<sup>19</sup>

其次，說明「八教」次「八教者：一、頓；二、漸；三、祕密；四、不定，名為化儀四教，如世藥方；五、三藏；六、通；七、別；八、圓，名為化法四教，如世藥味。」<sup>20</sup>八教，又分為兩大類：「化儀四教」，頓、漸、不定、祕密，是佛陀教化眾生所用之形式與儀則，如世間醫師所開的藥方；「化法四教」，三藏教、通教、別教、圓教，是佛陀教化眾生所採用之教法內容，如藥劑師根據處方箋給予病人藥物。

此處先說明化儀四教，化法四教將於下文專設「一項」補加說明。《教觀宗》說：

頓教部，謂初成道，為大根人之所頓說，唯局華嚴。……漸教部，謂惟局阿含為漸初、方等為漸中、般若為漸後。……祕密教，謂於前四時中，或為彼人說頓，為此人說漸等，彼此互不相知，各自得益。……不定教，謂於前四時中，或為彼人說頓，為此人說漸，彼此互知，各別得益；即是宜聞頓者聞頓，宜聞漸者聞漸也。<sup>21</sup>

頓教，是指佛對大根大機者將自己內證之方法直接教示眾生，不採用誘引方便，所以說為頓教。佛初成道時所說的《華嚴經》即是此教。漸教，謂佛對欠缺能力直接聽聞佛自己內證之法者，另施以由淺而漸深之教法，次第誘引，又分為漸初、漸中、漸後三時，即「五時」中的阿含(鹿苑)、方等、般若三時之教，故此三時之教又稱為三漸。祕密教，謂佛應眾生根機之不同，施以隱密的各別之法，即佛以一音說法，「同聽異聞，互不相知」，即同座聽法眾之所聞各異，彼此互不相知，故名祕密教。不定教，即佛以一音說法，「同聽異聞，彼彼相知」，謂根機不同之

<sup>19</sup> 王志遠釋譯：《教觀綱宗》，(台北：佛光事業有限公司，1998年2月)，頁39-40。

<sup>20</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊46，頁936下。

<sup>21</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊46，頁938上-中。

眾生，隨各自根機領解佛說，或得頓之益，或得漸之益，或證大乘，或證小乘，其所得之法並不一定，故名不定教。

## 二、化法四教之義理

蕩益智旭於《教觀綱宗釋義》云：「教網萬殊，大綱唯八，而化儀無體，全攬化法為體，則藏、通、別、圓四教，乃教之綱也。」<sup>22</sup>天台學的教觀，雖分為化儀四教、化法四教，但化儀四教無體，只有化法四教才有實質內容，所以化法四教是教相之綱領、根本。

蕩益智旭於《阿彌陀經要解》中，判定《阿彌陀經》為圓教，所以對四教之引用情形以圓教居多。化法四教中，每一教皆有的共通主題，包括三項：義理、六即、十乘觀法。又因《阿彌陀經要解》沒有引用「十乘觀法」，故此部分不加以解說。以下探討之化法四教，只介紹藏、通、別三教之義理，圓教則說明義理、六即兩部分。

### (一)三藏教之義理

三藏教的教化對象是正化二乘，兼化菩薩，所以其教理是分別為三乘人說。蕩益智旭於《教觀綱宗》云：

三藏教，四阿含為經藏，毘尼為律藏，阿毘曇為論藏。此教詮生滅四諦，亦詮思議生滅十二因緣，亦詮事六度行，亦詮實有二諦。開示界內鈍根眾生，令修析空觀，出分段生死，證偏真涅槃。正化二乘，傍化菩薩。<sup>23</sup>

三藏，包括經、律、論，分為小乘三藏、大乘三藏，其中以四阿含為經藏，五部戒律為律藏，《毘婆沙》等為論藏，稱為小乘三藏。三藏教的義理，即為三乘人分

<sup>22</sup> 《教觀綱宗釋義》，《已新續藏》冊 57，頁 501 下。

<sup>23</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 938 下。

別說生滅四諦(聲聞)、思議生滅十二因緣(緣覺)、事六度行(菩薩)、實有二諦、析空觀。三藏教是界內事教，為三乘鈍根眾生開示界內事相，如：生滅四諦、思議生滅十二因緣、事六度行，其迷真諦之理重，從事立名。實有二諦，「即陰、人、界等實法為俗，實有滅乃為真」，<sup>24</sup>是指真諦、俗諦是實有。俗諦是指五陰、十二入、十八界等法是實有；真諦是指寂滅法也是真有，俗諦滅而真諦生。析空觀，「觀於地、水、火、風、空識六界無我、我所」，<sup>25</sup>析空觀是指分析諸法而入空之觀法，分析五陰身心的色法、心法終歸於空，如此則不會有我、有所產生，觀成則能出離三界的分段生死，證得偏真涅槃。

## (二)通教之義理

通教的教化對象是正化菩薩，兼化二乘，所以其教理是分別為三乘人說。蕩益智旭於《教觀綱宗》云：

通教，鈍根通前藏教，利根通後別、圓，故名為通。又從當教得名，謂三人同以無言說道，體法入空，故名為通。此無別部，但方等、般若中，有明三乘共行者，即屬此教。詮無生四諦，亦詮思議不生滅十二因緣，亦詮理六度行，亦詮幻有空二諦，亦詮兩種含中二諦，亦詮別入通三諦，亦詮圓入通三諦。開示界內利根眾生，令修體空觀，出分段生死，證真諦涅槃。正化菩薩，傍化二乘。<sup>26</sup>

通教的「通」，具有通前、通後，能教化三種根機之人：通教的鈍根人，會通於前面的「三藏教」；通教的中根人，屬於通教當教；通教的利根人，會通於後面的別教或圓教。通教的當機眾生，是三乘人以超越於言說之道，同觀緣生無性，體色即空之理。通教並沒有特定部類的經典，凡是方等或般若經典中，闡明三乘人共

<sup>24</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 938 下。

<sup>25</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 938 下。

<sup>26</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 939 中-下。

稟共行的般若教法，皆屬於通教。通教的義理，即為三乘人分別說無生四諦(聲聞)、思議不生滅十二因緣(緣覺)、理六度行(菩薩)、幻有空二諦、兩種含中二諦、別入通三諦、圓入通三諦。通教是界內理教，為三乘利根眾生開示界內理體，如：無生四諦、思議不生滅十二因緣、理六度行，其迷真諦之理輕，而從理立名。通教所探討的二諦、三諦，歸納起來有三種二諦、二種三諦。<sup>27</sup>如果以通教的當機眾生來談二諦，此二諦是不二，即事、理相融；三諦，則又比藏教多了中諦。<sup>28</sup>體空觀，「陰、界、入皆如幻化，當體不可得」<sup>29</sup>體空觀是觀色心諸法的當體如幻即空，觀五陰、十八界、十二入當體即空，如幻如化，可破人我執，觀成則能出離三界的分段生死，證得真諦涅槃。

### (三)別教之義理

別教的教化對象是界外的鈍根菩薩。蕩益智旭於《教觀綱宗》云：

別教，謂教、理、智、斷、行、位、因、果，別前藏、通二教，別後圓教，故名別也。此教詮無量四諦，亦詮不思議生滅十二因緣，亦詮不思議六度、十度，亦詮顯中二諦，亦詮圓入別二諦，亦詮別三諦，亦詮圓入別三諦。開示界外鈍根菩薩，令修次第三觀，出分段、變易二種生死，證中道無住涅槃。<sup>30</sup>

<sup>27</sup> 通教的三種二諦、二種三諦，作一總述如下：通教的俗諦是幻有，指一切法，是非有而有，如水中月、鏡中像。通教的真諦有三種：(1)「幻有空」，指一切法，是幻有，既是幻有，幻有即是空(此乃幻有空二諦的真諦)。(2)「幻有空不空」，雖是幻有空，空中還有不空，即真如理體——但中佛性(此乃通含別二諦中的真諦)。(3)「幻有空不空」，一切法趣空不空。雖是幻有空，空中有不空，此不空即如來藏——中道佛性，一切法趣入此中(此乃通含圓二諦中的真諦)。通教的中諦有二種：(1)「不具諸法」，超出空、有，別顯一中的但中佛性(此乃別入通三諦中的中諦)。(2)「具一切法」，一切法趣入此中的中道佛性(此乃圓入通三諦中的中諦)。參見釋正持：《天台化法四教之研究——以智顛、智旭的論述為主》，頁 95。

<sup>28</sup> 參見釋正持：《天台化法四教之研究——以智顛、智旭的論述為主》，頁 84。

<sup>29</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 939 下。

<sup>30</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 940 中。

蕩益智旭對別教取「別異」之義作解釋，並舉教、理、智、斷、行、位、因、果等八法明其別相：「教則獨被菩薩；理則隔歷三諦；智則三智次第；斷則三惑前後；行則五行差別；位則位不相收；因則一因迥出，不即二邊；果則一果，不融諸位差別。」<sup>31</sup>別教之八法別異於此前的藏、通二教，也別異於此後的圓教，故稱「別教」。別教的義理，即為界外的鈍根菩薩說無量四諦、不思議生滅十二因緣、不思議六度、十度、顯中二諦、圓入別二諦、別三諦、圓入別三諦。別教是界外事教，所以為界外鈍根菩薩開示界外事相，如：無量四諦、不思議生滅十二因緣、不思議六度。別教所探討的二諦、三諦，歸納起來有二種二諦、二種三諦。<sup>32</sup>如果以別教的當機眾來談二諦，此二諦屬界外不相即。次第三觀是隔歷次第而修習從假入空觀、從空入假觀、中道第一義觀等三種觀法，依次斷除見思、塵沙、無明三惑，成就一切智、道種智、一切種智等三智，觀成則能出離分段、變易生死，證得中道的無住涅槃。

#### (四)圓教之義理

圓教的教化對象是界外的利根菩薩。蕩益智旭於《教觀綱宗》云：

圓教，謂圓妙、圓融、圓足、圓頓，故名圓教。所謂圓伏、圓信、圓斷、圓行、圓位、圓自在莊嚴、圓建立眾生。此教詮無作四諦，亦詮不思議不生滅十二因緣，亦詮稱性六度、十度，亦詮不思議二諦，亦詮圓妙三諦，開示界外利根菩薩，令修一心三觀，圓超二種生死，圓證三德涅槃。<sup>33</sup>

<sup>31</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 940 中。

<sup>32</sup> 別教的二種二諦、二種三諦，作一總述如下：別教的俗諦是幻有，幻有即空。指十法界諸法，都是幻有的，既是幻有的事物，則本身是空。別教的真諦有二種：(1)「不有不空」，超出空、有二邊的但中佛性，而為十法界迷悟所依。(此乃顯中二諦的真諦)。(2)「不有不空，一切法趣不有不空」，具足一切法性，為圓教的中道佛性。(此乃圓入別二諦中的真諦)。別教的中諦有二種：(1)「不具諸法」，超出空、有，別顯一中的但中佛性(此乃別三諦中的中諦)。(2)「具一切法」，一切法趣入此中的中道佛性(此乃圓入別三諦中的中諦)。參見釋正持：《天台化法四教之研究——以智顛、智旭的論述為主》，頁 148。

<sup>33</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 上-中。

圓教有四重意義：三諦圓融，不可思議，稱為圓妙；三一相即，無有缺減，稱為圓融；圓見事理，一念具足，稱為圓足；體非漸成，稱為圓頓。圓教有七種功用：圓伏五住，稱為圓伏；圓常正信，稱為圓信；一斷一切斷，稱為圓斷；一行一切行，稱為圓行；一位一切位，稱為圓位；一心三諦為所莊嚴，一心三觀為能莊嚴，稱為圓自在莊嚴；以四悉檀來普益眾生，稱為圓建立眾生。<sup>34</sup>圓教的義理，即為界外的利根菩薩說無作四諦、不思議不生滅十二因緣、稱性六度、十度、不思議二諦、圓妙三諦。圓教是界外理教，所以為界外利根菩薩開示界外理體，如：無作四諦、不思議不生滅十二因緣、稱性六度、十度。圓教的不思議二諦，「真即是俗，俗即是真」，真、俗二諦，二而不二，不二而二，是圓融相即而不相隔。圓妙三諦，指圓教的真諦、俗諦、中諦等三諦相即，一即三，三即一。一心三觀是於一心中修三觀，觀圓融之三諦，此三觀即三而一，即一而三，可於一心中同時得三智、開五眼，觀成則能圓超分段、變易生死，圓證三德涅槃。

### 三、圓教的六即

六即，是天台宗圓教所立的六種菩薩行位：理即、名字即、觀行即、相似即、分證即、究竟即。圓教的六即說，是以《菩薩瓔珞本業經》的十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺等五十二階位為骨幹，並以《大方廣佛華嚴經》的「初發心時，便成正覺」<sup>35</sup>為依據，將初住以上的聖者，隨所斷的無明，分為四十二品；亦以別教的妙覺位，相當於圓教十行位的第二行，是為第四十二品無明，此種論法係為智顛所獨創的特殊思想。<sup>36</sup>

智顛的著作中，約藏、通、別、圓四教來論六即的是《四念處》，而蕩益智旭約四教來論六即，是在智顛《四念處》的基礎上，再予以發揮。智顛雖然在《四

<sup>34</sup> 參見《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 上。

<sup>35</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 8，《大正藏》冊 9，頁 449 下。

<sup>36</sup> 參見釋慧岳：《天台教學史》（台北：中華佛教文獻編撰社，2003 年 11 月），頁 119-120。

念處》有談論四教的六即，但他的主要著作是就圓教來談六即。蕩益智旭在《教觀綱宗》雖就前三教來談六即，也指出前三教六即的不圓融處：「因為藏教雖有六個階段的位次，而不相融通，是六而不即；又不談本有佛性，是六而非佛。」<sup>37</sup>所以，只能仿照圓教的方式，就當教各論六即，圓教則是究竟而論。<sup>38</sup>蕩益智旭約四教來論六即，「是要強調同一『教法』亦有次第之分，有從不完善向究竟發展的過程。」<sup>39</sup>

### (一)理即

《教觀綱宗》云：「理即佛者，不思議理性也。如來之藏，不變隨緣，隨緣不變，隨拈一法，無非法界。心、佛、眾生，三無差別，在凡不減，在聖不增。」<sup>40</sup>圓教的理即，是指不思議的理性，一切眾生都具足佛性如來藏之理，只是尚未透過修行顯發佛性。於智者撰述中，尚未引用《起信論》的「不變隨緣，隨緣不變」，是後來受唐荊溪湛然的影響，在於宋·知明知禮的《十不二門指要鈔》此見此句子，「不變隨緣，隨緣不變」歸屬圓教，<sup>41</sup>以說明真如如來藏的理性、事相是相融相即。此不可思議的理性，隨時所拈的任何一法，都是法界全體。《華嚴經》所說的現前一念妄心、佛心、眾生心，皆是平等具有不可思議的理性，無論迷妄此理性不會變動，所以在凡夫位不會減少，在佛果位也不會增加。

### (二)名字即

《教觀綱宗》云：「名字即佛者，聞解也。了知一色、一香，無非中道。理具、事造兩重三千，同在一念，如一念一切諸念，亦復如是。如心法、一切佛法

<sup>37</sup> 釋靜權述：《天台宗綱要》（台北：佛陀教育基金會，2018年12月），頁52。

<sup>38</sup> 參見釋正持：《天台化法四教之研究——以智顛、智旭的論述為主》，頁36。

<sup>39</sup> 潘桂明·吳忠偉著：《中國天台宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，2001年初版），頁754。

<sup>40</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊46，頁941中。

<sup>41</sup> 《天台心鑰—教觀綱宗貫註》：「天台宗屬於如來藏系統，唯於智者的撰述中，尚未引用《起信論》隨緣不變，不變隨緣的句法，到《十不二門指要鈔》，始見此句子，《教觀綱宗》則亦採用。」釋聖嚴著，頁305。

及眾生法，亦復如是。」<sup>42</sup>行者已於善知識中所聞、經論中所見，而了知眾生都有不思議的理性。在名字即中，通達了解「一色、一香」雖是微細之物，而盡有中道實相之本體。「天台宗認為我們的一念之中，即具有十界三千諸法；也就是一念的當體，即圓具三千諸法。圓具三千諸法可分成事具、理造二種：自身本有的稱為理具三千，依迷悟之緣而成的稱為事造三千，因此而形成兩重三千，且皆在一念妄心之中。所以，現前的一念心即具有兩重三千的中道實相，而心法、佛法、眾生法亦是如此，而無差別。」<sup>43</sup>

### (三)觀行即

圓教的觀行即是五品外凡位，又稱五品弟子位，是圓教八位<sup>44</sup>的第一位。《教觀綱宗》云：「觀行即佛者，五品外凡位也。一、隨喜；二、讀誦；三、講說；四、兼行六度；五、正行六度。圓伏五住煩惱，與別十信齊，而復大勝。」<sup>45</sup>行者在名字即中，已對中道實相之理有所理解，就必須依理解而起觀行，才能達到觀行即的五品外凡位。五品，是指隨喜、讀誦、講說、兼行六度、正行六度，出自《法華經·分別功德品》。隨喜品，是指聞實相法，信解隨喜。讀誦品，是指讀誦《法華經》，以助觀解。講說品，又名說法品，說自內解，導利他人。兼行六度品，是指兼修六度，以助觀心。正行六度品，是指正行六度，自行化他，觀行轉勝。<sup>46</sup>圓教的觀行即，已能圓伏五住地煩惱——包括前四住地的見思惑與第五住地的無明惑，與別教的十信位平齊，但較別教的十信位更殊勝。

<sup>42</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 中。

<sup>43</sup> 釋正持：《天台化法四教之研究——以智顛、智旭的論述為主》，頁 214。

<sup>44</sup> 圓教八位：五品弟子位、十信位、十住位、十行位、十迴向位、十地位、等覺位、妙覺位。

<sup>45</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 中。

<sup>46</sup> 參見釋聖嚴：《天台心鑰—教觀綱宗貫註》，頁 308。

#### (四)相似即

圓教的相似即是十信內凡位，又稱六根清淨位，於五品外凡位已圓伏五住地煩惱，於此階段依稀見到圓融妙諦。《教觀綱宗》云：

相似即佛者，十信內凡位也。(名與別十信同，而義大異。)初信任運先斷見惑，證位不退，與別初住、通見地、藏初果齊。二心至七心，任運斷思惑盡，與別七住、通已辦、藏四果齊，而復大勝。故永嘉云：「同除四住，此處為齊，若伏無明，三藏則劣也。」八心至十心，任運斷界內外塵沙，行四百由旬，證行不退，與別十向齊。<sup>47</sup>

圓教的十信位與別教的十信位，名稱雖然相同，內容卻截然不同。圓教的初信位，先斷見惑，證位不退，相當於別教的初住位、通教的第四見地、藏教的初果齊。從第二信位至第七信位，斷盡思惑，相當於別教的第七住位、通教的第七已辦地、藏教的四果齊。從第八信位至第十信位，斷界內、界外的塵沙惑。《法華經·化城喻品》所說的五百由旬到達藏寶藏的處所，圓教的十信位已行四百由旬，證行不退，與別教的十迴向位平齊。唐代永嘉玄覺的《禪宗永嘉集》云：「同除四住」，是指三藏教的佛位，已斷見思惑，已除去五住地煩惱的前四住地，與圓教第七信位平齊。但圓教於五品外凡位，就能圓伏五住地煩惱，所以圓教七信位，不只是斷見思惑，更能圓伏無明惑，這是三藏教的佛位劣於圓教七信位之處。

#### (五)分證即

圓教的分證即，包括十住、十行、十迴向、十地、等覺等四十一個位次，無明分分破，三德分分證。《教觀綱宗》云：

分證即佛者，十住、十行、十向、十地、等覺聖位也。(名亦同別，而義大異。)初住斷一分無明，證一分三德。(正因理心發，名法身德；了因慧心

<sup>47</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 中。

發，名般若德；緣因善心發。名解脫德。)一心三觀，任運現前，具佛五眼，成一心三智，行五百由旬，初到寶所，初居實報淨土，亦復分證常寂光淨土。證念不退，無功用道。現身百界，八相作佛，與別初地齊。二住至十住，與別十地齊；初行與別等覺齊；二行與別妙覺齊；三行已去，所有智斷，別教之人，不知名字。<sup>48</sup>

圓教的四十一個位次的名稱，與別教雖然相同，內容卻截然不同。圓教的初住位，與別教的初地位平齊，斷一分無明，見一分佛性，初開寶藏，而顯真如，證一分三德。正因佛性，於初發心住時，理心開發，即成法身德，住於實相法身中道第一義；了因佛性，於初發心住時，慧心開發，即成般若德，住於摩訶般若畢竟之空；緣因佛性，於初發心住時，善心開發，即成解脫德，住於不可思議解脫首楞嚴定。初住的發心住是指三因佛性的開發為因，而成就三德涅槃之果。圓教的初住菩薩，得無功用心；修習一心三觀，任運現前；具足佛的五眼；三智一心中得，成就一心三智；行五百由旬，初到寶所，初證一分三德；初居實報莊嚴土，亦復分證常寂光淨土；證念不退，達到無功用道；現身百界，八相成佛。圓教的二住位至十住位，與別教二地位至十地位平齊；圓教的初行位與別教的等覺位平齊；圓教的二行位與別教的妙覺位平齊；圓教的三行位以上的位次，所有的觀智及斷惑，已超出別教的妙覺位(最高果位)，對別教的人來說，已不知其階次名稱了。

#### (六)究竟即

圓教的究竟即，是妙覺位，是究竟佛果。《教觀綱宗》云：

究竟即佛者，妙覺極果。斷四十二品微細無明永盡，究竟登涅槃山頂，以虛空為座，成清淨法身。(一一相好，等真法界。)居上上品常寂光淨土，

<sup>48</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 下。

亦名上上品實報無障礙淨土。性修不二，理事平等。<sup>49</sup>

圓教的究竟即，已斷盡四十二品微細無明，究竟登上涅槃山頂，此道場以虛空為寶座，成就清淨法身，而法身無身，以一真法界為身，故一一相好，等同於一真法界。「圓教佛所居之處為上上品的常寂光淨土，『常』指法身；『寂』指解脫；『光』指般若，此三德，如『∴』三點，不縱不橫，名秘密藏。亦即以三德為體，三身相即，故性德、修德，圓融不二，理具、事造，平等無差別。」<sup>50</sup>圓教佛所居之處為上上品常寂光淨土，又稱為上上品實報無障礙淨土，兩者有何差異呢？「常寂光淨土、實報莊嚴土兩者是名異而實同，只是所依的性、修二德，依、正不同，故名稱有所不同。『上上品常寂光淨土』，依性德究竟圓顯，所依法性，名為清淨法身。『上上品實報莊嚴淨土』，依修德究竟滿足，所依報境，名為圓滿報身。」<sup>51</sup>

#### 四、五重玄義

智顛為了闡釋各經內容之深義，所立之五種義解法，稱為五重玄義，又分為通、別二義。《妙法蓮華經玄義》云：「又通者，共義；別者，各義。如此通、別，專在一部。通則七番共解，別則五重各說。例如利鈍，須廣略二門也。」<sup>52</sup>通即「七番共解」，<sup>53</sup>別即「五重各釋」。五種玄義，即釋名、辨體、明宗、論用、教相。

在智顛的重要著作中，如：《妙法蓮華經玄義》、《金光明經玄義》、《觀音玄義》、《維摩經玄疏》、《仁王護國般若經》、《觀無量壽佛經疏》等著作，皆引用此體例

<sup>49</sup> 《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 下。

<sup>50</sup> 釋正持：《天台化法四教之研究——以智顛、智旭的論述為主》，頁 233。

<sup>51</sup> 釋正持：《天台化法四教之研究——以智顛、智旭的論述為主》，頁 234。

<sup>52</sup> 《妙法蓮華經玄義》卷 1，《大正藏》冊 33，頁 682 上。

<sup>53</sup> 七番共解，於《妙法蓮華經玄義》卷 1：「就通作七番共解：一、標章；二、引證；三、生起；四、開合；五、料簡；六、觀心；七、會異。標章令易憶持，起念心故。引證據佛語，起信心故。生起使不雜亂，起定心故。開合、料簡、會異等，起慧心故。觀心即聞、即行，起精進心故。五心立，成五根，排五障，成五力，乃至入三脫門。略說七重，共意如此。」《大正藏》冊 33，頁 682 上。以上七番共解，具信、進、念、定、慧等五心，而能成就五根、五力，破除五種障礙，入空、無相、無作三解脫門。

來闡釋經義。其後天台宗學者皆遵行此法，而成為天台宗解釋諸經的定法。

### (一)釋名

釋名，是解釋一部經之題目。《觀無量壽佛經疏》云：「第一釋名者，一切眾經皆有通、別二名。通則經之一字，別則有七：或單人、法、譬，或複，或具。」

<sup>54</sup>解釋經題，分為通、別二種。通即「經」一個字；別則分為七種：即三種單項、三種複項、一種三項皆具足者，共有七種，以區別各經經題之旨趣，又稱為七種立題名法。智顛歸納一切佛經的經題，不外乎人、法、譬三大項。其中，又由單(僅有一項)、複(具有兩項)、具足(三項皆具足)之不同而細分為七種：

1.單人立題：如《佛說阿彌陀經》，佛是能說之人，阿彌陀是所說之人，是以兩土之果人立名，經題中無法無喻。

2.單法立題：如《涅槃經》，「涅槃」是經中所說之法。

3.單譬立題：如《梵網經》，「梵網」是梵天之羅網，以譬戒律之節目交絡無盡。

4.人法立題：如《文殊問般若經》，「文殊」是人，「般若」是法。

5.法譬立題：如《妙法蓮華經》，「妙法」是法，「蓮華」是譬喻。

6.人譬立題：如《如來師子吼經》，「如來」是人，「師子吼」是譬喻。

7.具足立題(人法喻立題)：如《大方廣佛華嚴經》，「大方廣」是法，「佛」是人，「華嚴」是譬喻。

以上七種之中，前三項單人、單法、單譬，並稱為單三，意指三種中僅具有單一項目者；次之三項人法、法譬、人譬，並稱為複三，意指三種中具有兩項者；最後一項稱為具足一，意指一種三項皆具足者。總括全部七種，則稱為單三、複三、具足一。

<sup>54</sup> 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 186 下。

## (二)辨體

辨體，是辨別一部經所詮之體性。《觀無量壽佛經疏》云：「大乘經以實相為印，為經正體。」<sup>55</sup>一切經論，分為大小二乘。小乘經典，以三法印為體；大乘經典，以一法印(實相)為體，這只是一種綜合性的說法。而在《妙法蓮華經玄義》云：「一切不出法性，正指實相以為正體也。」<sup>56</sup>法性，或稱為實相、諸法實相、真如、法界、涅槃，也就是統論一切佛經所詮的體性，就是實相。如據實質的研究，每一部經論都有其獨具的理體，如《華嚴經》以一真法界為體，《楞嚴經》以如來藏妙真如性為體，《阿彌陀經》以常樂我淨為體，《法華經》以「中道實相」的不思議圓融三諦為體。<sup>57</sup>

## (三)明宗

明宗，是闡明一經之宗趣。《妙法蓮華經玄義》云：「宗者，要也。所謂佛自行因果，以為宗也。」<sup>58</sup>一切佛經的宗趣，是指修行上的因果。「明宗」，《法華經》以一乘因果為宗，則修實相行為因，證實相理為果。辨體，使行者能獲得悟理，屬於「性德」；明宗，使行者能起修，屬於「修德」，依實修證得實性，直趨涅槃寶所。一切經論各有其宗趣，如《金剛經》以發菩提心為宗，《阿彌陀經》以信、願、持名為宗，《心經》則是以性空為宗。

## (四)論用

論用，是論說一經之功用。《妙法蓮華經玄義》云：「用者，力用也。三種權實二智，皆是力用。」<sup>59</sup>「宗」是自行之因果，「用」是化他之功用。化他之功

<sup>55</sup> 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 188 上。

<sup>56</sup> 《妙法蓮華經玄義》卷 1，《大正藏》冊 33，頁 682 中。

<sup>57</sup> 參見釋慧岳：《天台教學史》，(台北：佛陀教育基金會)，1993 年 12 月，頁 200。

<sup>58</sup> 《妙法蓮華經玄義》卷 1，《大正藏》冊 33，頁 683 上。

<sup>59</sup> 《妙法蓮華經玄義》卷 1，《大正藏》冊 33，頁 683 上。

用是指經典能以權實二種智慧，產生斷疑生信。<sup>60</sup>也可以說，明宗是會歸本體的方法，論用是所得受用的果報。一切經論各有其妙用，《楞嚴經》以離愛得脫為用，《金剛經》以無住生心為用，《阿彌陀經》以往生不退為用，《心經》以破三妄除三障為成佛之妙用。

#### (五)教相

教相，即「判教」，判釋一經之教相及價值。《妙法蓮華經玄義》云：「教者，聖人被下之言也；相者，分別同異也。」<sup>61</sup>教相，指佛陀一代所說教法之相狀差別，即種種教義之特徵或差異。若就此教相加以探討、闡釋、區別者，即稱教相判釋，略稱判教、教判。「在根本佛教的時代，並無教判的需要，到了初期大乘佛教以來的聖典中，為了處理小乘教及大乘次第教和圓頓教的問題，便有了教判。」<sup>62</sup>在中國的南北朝時期，佛教盛行判教之思潮，智顛在《妙法蓮華經玄義》卷 10「第五、釋教相者」的部分，將當時具有影響力的判教歸納為十家，稱為「南三北七」。智顛認為此十家在總攝佛的法意上仍有缺失，故予以破斥，並來建立自己的五時八教之判教學說。

### 第三節 《阿彌陀經要解》之五重玄義

《阿彌陀經要解》是蕩益智旭對淨土三經中《阿彌陀經》的註釋，他是以天台的義理架構來註釋。他以五重玄義之釋名、辨體、明宗、論用、教相來解釋全經大義。茲說明如下：

<sup>60</sup> 參見郭朝順：〈智顛「五重玄義」的佛教詮釋學〉，《第四次儒佛會通學術研討會論文集》(台北：華梵大學哲學系，2000年5月)，頁280。

<sup>61</sup> 《妙法蓮華經玄義》卷1，《大正藏》冊33，頁683中。

<sup>62</sup> 釋聖嚴：《天台心鑰—教觀綱宗貫註》，(台北：法鼓文化，2003年9月)，頁26。

## 一、釋名

是對經名的解釋名。關於《阿彌陀經》的釋名如下：

第一釋名者，此經以能說、所說人為名。佛者，此土能說之教主，即釋迦牟尼如來，乘大悲願力生五濁惡世，以先覺而覺後覺，無法不知無法不見故名佛也。說者，悅所懷也，佛以度生為懷，眾生機熟，佛為應時說法令得度脫，故悅也。阿彌陀者，即所說彼土之導師，以四十八願接信願念佛眾生，令生極樂世界永階不退者也。梵語「阿彌陀」，此云「無量壽」，亦云「無量光」。以要言之，功德智慧，神通道力，依正莊嚴，說法化度，一一無量，聊舉壽命、光明二事以為言端耳。經者，訓法、訓常，一切金口所宣通名為經。今對佛說阿彌陀五字，即是通、別合為題也。教、行、理三，各論通別。廣如台藏所明，自應尋之，茲不繁述。<sup>63</sup>

在七種立題名法中，《佛說阿彌陀經》是屬於「單人立題」，以能說的釋迦牟尼佛，與所說的阿彌陀佛來立經題。二佛皆有其殊勝處，釋迦牟尼佛，以大悲願力生在娑婆世界的五濁惡世，先成就佛道而來度化眾生，是覺行圓滿者；阿彌陀佛，即無量光、無量壽，發四十八大願接引信願念佛的眾生，往生極樂世界永登不退地，具有無量的功德、智慧、神通、道力、依正莊嚴、說法化度等。一切眾經皆有通、別二名，別名是「佛說阿彌陀」，通名是「經」，這是一部佛無問自說的經，敘述阿彌陀佛淨土功德莊嚴而勸行者念佛往生的經典。「教、行、理三，各論通別」，是根據《妙法蓮華經玄義》<sup>64</sup>之說法。

由上而知此部經是為佛不請自說，表示此部經為佛所重視。筆者因此受啟發的是釋佛與阿彌陀佛同時出現於立經題中<sup>65</sup>；表示佛與佛的法性是究竟的，皆以慈悲

<sup>63</sup> 《阿彌陀經要解》，《大正藏》冊 37，頁 364 上。

<sup>64</sup> 《妙法蓮華經玄義》卷 1：「立此二名，凡約三意，謂教、行、理。從緣故教別，從說故教通；從能契故行別，從所契故行通；理從名故別，名從理故通。」《大正藏》冊 33，頁 691 上。

<sup>65</sup> 釋圓瑛：《阿彌陀經要解講義》，（台北：大乘精舍印精會），1980 年 9 月，頁 2

視眾生，三世諸佛再來也皆如此無異。在當時因眾生成佛的因緣成熟了，佛陀就顯示著「阿彌陀佛」的名號，就是大眾的本覺的理性，理體性猶如「阿彌陀佛」的「無量壽、無量光」呈現於無邊際中。此理體法界包含了佛的三身土完全顯現。但因眾生是煩惱眾生因此所顯現的果位與佛有別，不能了知佛的果覺境界，唯有在佛與佛同等果位上方能究竟了知，非成佛前的九界眾生依自力所能信解；同時也由佛所發的本願加持力而產發出眾生的自性覺較由自力易證成。筆者認為此是佛自發性來介紹的目的，同時也以能說者是佛陀、能所說的彌陀來立經題的目的。

## 二、辨體

《阿彌陀經要解》對「辨體」之詮釋：

第二，辨體者：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，不在內、不在外、不在中間；非過去、非現在、非未來；非青、黃、赤、白，非長短方圓、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。離一切緣慮分別相，而緣慮分別，亦非離此實相別有自性；離一切語言文字相，而語言文字亦非離此實相別有自性。以要言之，離一切相，即一切法。唯其離一切相故無相；惟其即一切法故無不相。無相無不相，故不得已，強名實相。實相之體，非寂非照，而復寂而恒照，照而恒寂。照而恒寂，強名為常寂光土；寂而恒照，強名清淨法身。又照而恒寂，強名法身；寂而恒照，強名報身。又性德寂照，強名法身；修德寂照，名報身。又修德照而恒寂，名為受用身。修德寂而恒照，強名應化身。當知寂照不二，性修不二、身土不二，無非實相；實相無二，亦無不二。……無非實相正印之所印也。<sup>66</sup>

<sup>66</sup> 《阿彌陀經要解》，《大正藏》冊 37，頁 364 上-中。

在辨體的部分，說明大乘經典以一法印(實相)為體。什麼是實相？就是現前一念心，即自己的一念心。心法、佛法、眾生法三法無差別，皆可作為所觀境，但因佛境界太高，非初修者得以測度；眾生法太廣，實難以全面掌握，故今只取自己的一念心作為所觀的境界。<sup>67</sup>心法當體不可得、不生不滅、無能所相、非有無相、離言說相、離名字相、離心緣相。簡而言之，心法是「離一切相，即一切法；離一切相故無相，即一切法故無不相」，是不偏於二邊之中道，稱為圓中實相。而實相無名，亦無不名，只是強名安立為實相。中道之性體，雙遮二邊，雙照二諦；眾生現前一念心，是如來身土；也是如來的法、報二身。眾生雖具有如來身土智慧德相之性德，要借後天修行之修德來顯現，才能自受用、他受用。以上雖分為寂照身土、性修真應、理具事造，都居於一念心，故稱不二。此心性，非但無有二相，阿亦無不二之相。「阿彌陀佛」是如來所證得的阿耨多羅三藐三菩提之法，所以是大乘經之體，實相正印。<sup>68</sup>

筆者由上得知此蕩益智旭認為《阿彌陀經》的最高真理圓教體是以實相為法性理體，佛的一實相體具有法身報身應化身等三身於一身，可在不動體性中發揮出一切如實的功德，顯現於報體上分有依報與正報。在西方呈現的莊嚴國土是屬於阿彌陀佛依願的依報而圓滿的正報是阿彌陀佛的無量壽無量光；即言：「實體依照、寂功能而有別」，所以它就是有「聖凡」之別。當大眾依其專注念佛的深淺，依所斷除的三惑程度的不同所顯臨命終後的淨土也不同呈有四淨報土，因此「實相」卻是不易表達，唯有在照與寂中才方知。又蕩益智旭在其著作《大乘起信論裂網疏》中提及，實相的理體性隨緣運用時，能「隨緣不變，不變隨緣」的使自性就能發揮無量的智慧，來顯現運用自如的妙用。<sup>69</sup>呈現「理事無礙，事事無礙」，而

<sup>67</sup> 參見釋正持：《天台化法四教之研究——以智顛、智旭的論述為主》，頁 239-240。

<sup>68</sup> 參見《阿彌陀經要解便蒙鈔》卷上，《卍新續藏》寂而常照冊 22，頁 884 中-896 中。

<sup>69</sup> 「靈峰蕩益沙門智旭述」《大乘起信論裂網疏》卷 2：「祇是隨緣不變。即此生滅心名真如門。不變隨緣。即此真如心名生滅門」《大正藏》冊 44，頁 428 下 26-27。

能顯出自性的四德<sup>70</sup>。而凡夫因執著煩惱心重，顯出的「事事是障礙」；所以在大乘中提到：「回歸自性的清靜，但是也不離十法界」，同時於《阿彌陀經》的極樂世界的依《大乘起信論裂網疏》卷 2：「靈峰蕩益沙門智旭述」（CBETA 2020.Q1, T44, no. 1850, p. 428c13）實報莊嚴的國土皆是「阿彌陀佛」實相的顯現，即方能知實相的樣貌。

### 三、明宗

《阿彌陀經要解》對「明宗」之詮釋：

第三，明宗者：宗是修行之要徑，會體之樞機，而萬行之綱領也。提其綱則眾目皆張，挈其領則襟袖隨至，故次體之後應須辨宗。此經以信、願、持名為修行之宗要。非信不足以啟願，非願不足以導行，非持名妙行，不足以滿其所願而證所信。……信則信自、信他、信因、信果、信事、信理，願則厭離娑婆欣求極樂，行則執持名號一心不亂。……然諸經所示淨土要行萬別千差，如觀像、觀想、禮拜、供養、五悔、六念等，一一行成皆生淨土；而惟此持名一法，收機最廣，下手最易，故釋迦慈尊於此經中無問自說，特向大智舍利弗拈出，可謂方便中之第一方便，了義中無上了義，圓頓中最極圓頓。<sup>71</sup>

明宗，是修行的途徑，會實相體之關鍵，一切修行的綱要。《阿彌陀經》以信、願、持名為修行之宗要，即以信、願、持名為宗之因，淨土為宗之果，舉因以攝果。非信心不能引發誓願，非誓願不能引導修行，非持名念佛不能圓滿所發的誓願與體證所信的真理。信的內容包括信自、信他、信因、信果、信事、信理六義：

---

<sup>70</sup> 四德：1.法身隨緣不變，照而常寂，謂常德。2.不變隨緣，寂而常照謂樂德。3.即照即寂，隨緣不變、不變隨緣，謂我德。4. 非寂非照，非照非寂，非隨緣非不變，非不變非隨緣，謂淨德。出自寶靜大師-台中蓮社：《佛說阿彌陀經要解親聞記》。

網址：<http://tclotus.net/tcbl/99move/read/Wujing/1/07/fd000007.htm>

<sup>71</sup> 《阿彌陀經要解》，《大正藏》冊 37，頁 364 中-365 上。

自心本具極樂世界、諦信佛語真實教誨、信願持名得生淨土、淨土莊嚴從念佛三昧出、實有極樂國土在十萬億土之外、西方淨土不離此心。願的內容是「厭離娑婆，欣求極樂」，念念厭離娑婆穢土而欣慕往生彼安樂淨土。行的內容是「執持名號，一心不亂。」信真願切，還要修行，以執持阿彌陀佛的名號為正行，就能歷九品生，淨四種土。諸經所開示的淨土法門眾多，有《般舟三昧經》的觀像念佛、《觀無量壽經》的觀想念佛，〈普賢行願品〉的普賢十大願之禮拜、供養、五悔(懺悔、勸請、隨喜、回向、發願)，《雜阿含經》的六隨念等不同的法門，每一種修行成就都能往生。在眾多淨土法門中，只有持名念佛一法，包括事妙、理妙兩種。事妙，「收機最廣，下手最易」，收攝上、中、下三種根機的眾生，只有稱念一句「南無阿彌陀佛」的名號最容易入門。理妙，「方便中之第一方便，了義中無上了義，圓頓中最極圓頓」，以念念即佛，不落入三乘諸行，是無上第一義諦，不是漸次修成的最極圓頓法門。

此宗要是指修行的途徑、方法，為修德。由此會歸於實體。但先識宗趣，是指著《彌陀經》中的「信願行」三資糧。筆者由此得到啟發的是此三資糧為必備的，先言此「信」為一切道之起源。無信不發願，無願修行無法向前。言此信非僅一般信仰的信，是相信自己有與佛相同的理佛性，承受佛的加持力，願僅跟隨佛的腳步如實禮佛、拜懺、供養…行六度行等修諸功德，並發願迴向生於西方淨土中，深信當來必會成佛。又此文的供養修行同於西方的「眾生常以清旦各以衣祴呈眾妙花供養他方十萬億佛，即以食時還到本國」的「供養」修行，經中又言「諸眾鳥演唱五根五力七菩提分八聖道分」<sup>72</sup>等三十七道品、此眾鳥是阿彌陀佛的法身所化的，同時表示要努力精進禮懺修諸功德。於經中言「不可以少善根福德因緣得生彼國」<sup>73</sup>所以此些修諸功德累積善根福德是重要的；才符合了生淨土的條件。今更了解到佛理真實的義理是有因緣果報、相信佛說的實相真理，所行持佛號能為。「諸佛所護念」，且其總相世俗諦與勝義諦具有「理事無礙，事事無礙」的

<sup>72</sup> 《佛說阿彌陀經》，《大正藏》冊 12，頁 347 上

<sup>73</sup>：《佛說阿彌陀經》，《大正藏》冊 12，頁 347 中。

法界圓融，此時內心清淨世界必與西方無異，是能普被三根適合大眾修行的方便圓頓的第一義法門。

#### 四、論用

《阿彌陀經要解》對「論用」之詮釋：

第四明力用者，往生不退為力用。往生有四土，各得論九品，今且略明得生四土之相。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。<sup>74</sup>

用，即「力用」，指此經的功德。《阿彌陀經》以往生不退為力用，以往生為功，不退為德。《佛說阿彌陀經》云：「眾生生者，皆是阿鞞跋致，其中多有一生補處，其數甚多，非是算數所能知之，但可以無量無邊阿僧祇劫說。」<sup>75</sup>往生到極樂世界的眾生，都已經不再退轉。這段引文包括了往生之功、不退之德，可視為《阿彌陀經》之大力用。凡聖同居土、方便有餘土、實報莊嚴土、常寂光土，是天台宗智顛所立之四種佛土。(一)凡聖同居土：執持名號尚未斷見思惑，圓教至第七信時才斷見思惑，十信位是圓教六即的相似即，所以凡聖同居土只是六即的名字即或觀行即。「隨其或散或定」，此時仍是帶業往生，散是六即的名字即，定是觀行即。<sup>76</sup>念佛達於事一心而帶業往生者，居於凡聖同居土，分為三輩九品。(二)方便有餘土：「事一心不亂」，我執已斷。「見思任運先落」，圓教第七信已斷見思惑，證入相似即。念佛達於事一心不亂，我執已斷，已斷見思惑者，居於方便有餘土。(三)實報莊嚴土：「理一心不亂」，法執已斷。「豁破無明一品乃至四十

<sup>74</sup> 《阿彌陀經要解》，《大正藏》冊 37，頁 365 上。

<sup>75</sup> 《佛說阿彌陀經》，《大正藏》冊 12，頁 347 中。

<sup>76</sup> 參見《阿彌陀經要解便蒙鈔》卷上，《卍新續藏》冊 22，頁 832 上。

一品」，圓教的分證即包括十住、十行、十迴向、十地、等覺等四十一個位次，皆名分證。亦即此四十一階位，無明分分破，三德分分證，共分破四十一品的無明惑，最後圓滿的證得中道。<sup>77</sup>念佛達於理一心不亂，法執已斷，分破四十一品無明惑，居於實報莊嚴土。(四)常寂光土：圓教的究竟即，已斷盡四十二品微細無明，登妙覺位之究竟佛果。上上實報，即實報土之上上品。究竟寂光，登圓教的妙覺位。念佛已斷盡四十二品微細無明，居於實報土之上上品，或稱究竟寂光之妙覺位。

此論用，是指往生到西方必是「往生不退」。在教理上顯示已達八地菩薩才是見道位不退轉位。而於往生極樂世界是凡聖同居土就可得往生不退轉位。此給我的啟示是必須先由十信、十住、十行、十迴向、加行位、初地…十地、等覺(一生補處)、妙覺(佛位)。這要經三大阿僧其劫才能正成果位。如今因佛的慈悲介紹西方極樂世界，只要到西方就可得不退轉，可縮短至少也有一大阿僧其劫的時間而成佛，由前項的信願行，祇要從出發心直至臨命終中的最後一向專念、或十聲的臨命中帶業的持名念佛，可由起心念佛的始覺合於所念知佛的本覺必然往生西方，入不退轉位無疑。<sup>78</sup>如疏鈔云：「其諸聖於片言，越三祇於一知祇歸念」，是為極圓頓，至簡易的法門。更何況曾經發過「菩提心」兼「專持名號」念佛者，亦必然往生，而入佛莊嚴國度的依報的環境及正報的極樂四淨土，此極樂四淨土品位是依念佛的深淺以斷除見思塵沙無名等惑來決定，甚至即生無退轉時，而且可直至一生補處、當來必定成佛。因此，論用，往生西方圓生四土，達到不退轉，直至一生補處而成佛是無礙，實為一大藏教之指歸<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> 參見釋正持：《天台化法四教之研究——以智顛、智旭的論述為主》，頁 226。

<sup>78</sup> 釋淨空：《佛說大乘無量壽莊嚴清淨平等覺經科註》上冊，((台北：財團法人華嚴是藉教育基金會，2011年9月)，頁 181。

<sup>79</sup> 釋淨空，《佛說大乘無量壽莊嚴清淨平等覺經科註》上冊，頁 182-183。

## 五、教相

《阿彌陀經要解》對「教相」之詮釋：

第五教相者，此是大乘菩薩藏攝，又是無問自說，徹底大慈之所加持，能令末法多障有情依斯徑登不退。故雖經法滅盡之後，仍以悲心弘願特留此經住世百年，廣度含識。譬如阿伽陀藥萬病總持，絕待圓融不可思議，《華嚴》之奧藏，《法華》之祕髓，一切諸佛之心要，菩薩萬行之司南，皆不出於此矣！設欲廣為歎述，窮劫莫盡，有智者自當知之。<sup>80</sup>

《阿彌陀經》這一部經典，是屬於藏通別圓四教的哪一教呢？它是「大乘菩薩藏攝」，根據《阿彌陀經要解便蒙鈔》之解說：「夫藏、通二教，不聞他方佛名，今言西方，信非藏、通。橫生四土，圓證三不退，一生成佛，又非別教，可知是圓頓大乘。」<sup>81</sup>藏、通二教，沒有提到他方世界之佛名，《阿彌陀經》則說西方極樂世界有佛，叫阿彌陀佛，所以《阿彌陀經》不是藏、通二教。此外，信、願、持名能往生四種佛土，圓教在初住位圓證三不退，<sup>82</sup>一生補處佛，是圓教大乘。《阿彌陀經》是十二部經<sup>83</sup>中之無問自說經，無人發問而佛自說的經典，為使末法多障眾生修念佛觀。一句佛號，能普治一切眾生之病，《華嚴經》所稟一生成佛，末後導歸安養(西方極樂世界)；《法華經》念佛者無一不成佛；是諸佛法門之至極；是菩薩一切修行之指南針。

天台判教是智者將繁雜的教理歸類成一有層次修行的指南。其為八教，四化教與四化儀：四化教是藏通別圓與四化儀是頓漸秘密不定等教，在《阿彌陀經》是以一切有情為對象為大乘機菩薩藏攝且為滿字教，為大乘圓頓教所攝。滿字教義

<sup>80</sup> 《阿彌陀經要解》，《大正藏》冊 37，頁 365 中。

<sup>81</sup> 《阿彌陀經要解便蒙鈔》卷上，《卍新續藏》冊 22，頁 833 下。

<sup>82</sup> 《阿彌陀經要解便蒙鈔》卷上：「藏通二教，但有位不退；別十向則證行不退，登地則證念不退；圓初住則圓證三不退。」《卍新續藏》冊 22，頁 832 中。

<sup>83</sup> 十二部經：修多羅、祇夜、記說、優陀那(或譯為自說、無問自說)、伽陀、本生、本事、未曾有、方廣、譬喻、因緣、議論。

為究竟，半字教如聲聞乘。因藏通二教是無言到他方佛名，此經有顯示彌陀正在西方說法，所以不完全歸於藏通二教。又此經「專心持名」念佛而橫生四淨土，終極一生補處直至乘佛亦非屬別教是屬頓入圓教的究竟圓滿。<sup>84</sup>所以《阿彌陀經》是四藏所攝受，三根普被的圓頓法門。



---

<sup>84</sup> 釋圓瑛：《阿彌陀經要解講義》，大乘精舍印經會，1980年9月，頁80。

## 第四章 蕩益智旭的念佛思想

蕩益智旭的念佛是一種「禪智合一」的方式，是持名可持到渾然忘我、法我二空，而入實相；如同間接一心三觀皆具有斷除三種惑障—見思、塵沙、無明等三惑，甚至可縮短天台一心三觀的三諦圓融的真理修觀法門。在二六時中可持、既方便又安全，是適用於三乘根機者。所以於此章探討蕩益智旭的念佛思想，它分為五節說明：第一節「信、願、行三資糧」，信、願、行三者是互相資助，一體不可分的，它如鼎之三足，缺一不可。第二節「六種信」，是指信的內容，包括：信自、信他、信因、信果、信事、信理六義。第三節「願為要務」，信、願二前導中，以發願最為重要，是往生淨土的關鍵，分為二個面向：厭離娑婆，欣求極樂；發願兼具信、行二資糧。第四節「持名念佛」，包括二方面：三慧，聞彌陀的聞慧，執持名號的思慧，一心不亂的修慧；念佛三昧，是指廣義的念佛。第五節「四土」，即凡聖同居土、方便有餘土、實報無障礙土、常寂光土，其中極樂世界是凡聖同居土，橫具其它三種淨土，諸上善人同居。

### 第一節 信願行三資糧

修淨土法門者，關懷的問題是如何修行才能往生西方淨土。淨土行者最重視的是要具備淨土三資糧：信、願、行，即信心、發願、修行。這三資糧，就好比遠行者，要具備資財，以及糧食，如果缺此二事，就很難到達目的地。這三資糧中，又有連帶關係，先由信生願，以願導行；信若不具，則願、行皆不成立。阿彌陀佛四十八願中的第十八願「念佛往生願」，又稱為「十念往生願」，就有提及信、願、行三者的關係：「設我得佛，十方眾生，至心信樂，欲生我國，乃至十念，

若不生者，不取正覺。唯除五逆、誹謗正法。」<sup>1</sup>至心信樂，是信心、愛樂；欲生我國，是願生西方極樂世界；乃至十念，是行，持名念佛。所以三資糧已包含於十八願中，它如鼎之三足，缺一不可。

在蕩益智旭之前，提出信、願、行三資糧者，有宋代遵式、明代祿宏、傳燈，茲說明如下。遵式之《往生淨土決疑行願二門》，已包含了信、願、行，「決疑成信，懺悔發願，十念為行」。<sup>2</sup>祿宏於《阿彌陀經疏鈔》云：「復有三義：聞說佛名，心不疑貳，是之謂信。信已而執，心起樂欲，是之謂願。願已而持，心勤精進，是之謂行。」<sup>3</sup>聽聞佛名，心不疑惑，稱為信；深信懇切，內心生起願求，稱為願；發願之後而能受持，內心勤奮精進，稱為行。祿宏又說：

信，謂信生、佛不二，眾生念佛，定得往生，究竟成佛故。如經所云：「汝等皆當信受我語」，是也。願，謂信非徒信，如子憶母，瞻依向慕，必欲往生故。如經所云：「應當發願，生彼國土」，是也。行，謂願非虛願，常行精進，念念相續，無有間斷故。如經所云：「執持名號，一心不亂」，是也。此之三事，號為資糧，資糧不充，罔克前進。又復此三，如鼎三足，或俱無，或具一缺二，或具二缺一，皆不可也。<sup>4</sup>

祿宏列出《阿彌陀經》的信、願、行之經文，又對此三資糧做出詮釋：「信」，相信眾生與諸佛的佛性是平等不二，眾生只要念佛，一定能往生極樂世界，達到究竟成佛。「願」，只有信而無願只是空信，發願要如同兒子憶念慈母般無時暫忘，必定能往生彼佛國土。「行」，只有願而無行只是虛願，要精進地持名念佛，連續不斷的稱念佛號而不間斷。並且說明信、願、行，稱為淨土三資糧，如遠行人，無充足的糧食，就無法前進到達目的地；如鼎的三足，缺一不能往生。

<sup>1</sup> 《佛說無量壽經》卷上，《大正藏》冊 12，頁 268 上。

<sup>2</sup> 陳揚炯：《中國淨土宗通史》，頁 513。

<sup>3</sup> 《阿彌陀經疏鈔》卷 3，《卍新續藏》冊 22，頁 660 上。

<sup>4</sup> 《阿彌陀經疏鈔》卷 1，《卍新續藏》冊 22，頁 616 上。

傳燈《淨土生無生論》也提出「是以求生淨土者，信、願、行缺一不可。」<sup>5</sup>以及在《幽溪無盡法師淨土法語》說：「一念之道有三：曰信、曰行、曰願。」<sup>6</sup>求生淨土之三資糧，即是信、願、行，三者相須相成。

蕩益智旭的信、願、行之思想，是在三位祖師的基礎上，再予以發揮。信、願、行三者的關係，在《阿彌陀經要解》的五重玄義之「明宗」部分已說明：「此經以信、願、持名，為修行之宗要。非信不足以啟願，非願不足以導行，非持名妙行，不足以滿其所願而證所信。」信、願、行三者是互相資助，一體不可分的，信心能引發誓願，誓願能引導修行，要持名念佛才能圓滿所發的誓願與體證所信的真理。

蕩益智旭在《持名念佛歷九品淨四土說》也說明三資糧的關係：「若欲速脫輪迴之苦，莫如持名念佛，求生極樂世界。若欲決定得生極樂世界，又莫如以信為前導，願為後鞭。信得決，願得切，雖散心念佛，亦必往生。信不真，願不猛，雖一心不亂，亦不得生。」<sup>7</sup>行者想要快速脫離六道輪迴之苦，就是要持名念佛，才能往生極樂淨土。決定往生極樂淨土的條件，就是要以信為前導，以願來鞭策。得生與否，取決於是否具足三資糧，決定的信心，深切的發願，雖然只是散心念佛，不能達到一心不亂，也能往生極樂淨土，這是殊勝的巧方便法門。至於只具足一資糧，不信西方，不發願往生淨土，即使念佛念到定或定的前奏工夫，<sup>8</sup>最多只能往生色界四禪天，不能往生極樂淨土。

蕩益智旭在正宗分說，信、願是前導，持名是助行：「信、願、持名，一經要旨。信、願為慧行，持名為行行。得生不得生，全由信、願之有無；品位高下，

<sup>5</sup> 《淨土生無生論》，《大正藏》冊 47，頁 383 中。

<sup>6</sup> 《淨土十要》卷 9，《卍新續藏》冊 61，頁 746 中。

<sup>7</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 4，《嘉興藏》冊 36，頁 327 下。

<sup>8</sup> 釋聖嚴，〈藕益大師的淨土思想〉：「此一心不亂，僅是定或定的前奏工夫。」頁 338。

全由持名之深淺。故慧行為前導，行行為正修，如目足並運也。」<sup>9</sup>蕩益智旭將信、願、持名歸於正宗分，表示這部分是全經最重要的部分，是一經之主要旨趣。能否往生西方的關鍵，在於是否真信、切願；至於往生品位的高低，則在於持名念佛程度的深淺。所以信、願是慧行是前導，就像眼睛能看到方向，是指南針；持名是行行是正修，即是助行，就像雙足必須行走才能到達目的地，必須付諸行動去實踐。慧行、行行這二行是互相依存，同時具足，才是正行。

蕩益智旭在正宗分說，信、願是前導，持名是助行，什麼是正行呢？蕩益智旭自設問答：

問：既判信、願屬慧行，持名屬行行，則執持名號應是助行，何名正行？何得一一聲中皆悉具多善根福德？

答：依一心說信、願、行，非有先後，亦非定三。蓋無願、無行不名真信，無行、無信不名真願，無信、無願不名真行，今全由信、願而持名號，故一一聲中信、願、行三皆悉圓具，所以名多善根福德因緣。<sup>10</sup>

正行，可依真諦、圓融而論。依真諦而論，依一心而說信、願、行；則信、願、行，唯是一心，不離一心。唯是一心，所以它不是先後次第之關係，也沒有限定在三項，而是一體密不可分的。依圓融而論，三資糧必須三者具足，才是圓具，缺一不可。現在由於有信、願、持名，即具足信、願、行三資糧：由真信而發切願，由切願而立實行，由實行才能顯真信、切願。具足信、願、行三者，「舉一即三，全三是一」，每念一聲佛號，佛號中即圓具信、願、行，正行、助行皆不出一心，慧行、行行也不出一心，叫做多善根福德因緣。蕩益智旭如此詮說，可從中見到天台圓容義理的影子，他為信、願、行注入了深層思想。

<sup>9</sup> 《阿彌陀經要解》，《大正藏》冊 37，頁 367 中。

<sup>10</sup> 《阿彌陀經要解》，《大正藏》冊 37，頁 371 下-372 上。

## 第二節 六種信

六種信，是指信的內容，包括：信自、信他、信因、信果、信事、信理六義，其中含容了天台圓教的精深義理，深化淨土念佛的教理與實踐。

### 一、信自

信自，以心性為自，即信自己能緣的心性，能回轉妄心為念佛心，具有自力救濟的能力。《阿彌陀經要解》云：

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。<sup>11</sup>

蕩益智旭的「現前一念之心」，是指當下第六意識的剎那變異的妄心，他是依天台圓融義理，《起信論》的「一心真如」說，與《楞嚴經》的「如來藏妙真如性」說而構成的「即真即妄、非真非妄、亦真亦妄、亦非真亦非妄」之心性論述說。因為第六意識，雖是剎那變異的妄心，它是妄心無體而體即真如，相即一切萬法。<sup>12</sup> 信自，即信自己第六意識的剎那變異的妄心，是能緣之心性，是第六意識能攀緣的心，不是凡夫肉身五臟中之心，也不是緣塵分別之影事。一念妄心生起時，於十法界內必落入一法界，這一法界具足百界千如，也就是法界全體。終日隨我法二執而認識所緣，起惑、造業、受報，故有界內分段，界外變異二種生死，但不被二種生死所變。一念迷悟之情，而顯現四土。若能念佛而回轉妄心，專持彌陀名號，開發自心極樂就能橫超西方淨土。

<sup>11</sup> 《阿彌陀經要解》，《大正藏》冊 37，頁 364 中。

<sup>12</sup> 參見釋聖嚴著·釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁 512-513。

## 二、信他

信他，以教為他，隨順諸佛之真實教誨，即依諸佛所說。也就是指信聖言量，以聖者的語言為信的根基。<sup>13</sup>蕩益智旭在〈持名念佛歷九品淨四土說〉：「云何為信？一者，信阿彌陀佛願力；二者，信釋迦文佛教語；三者，信六方諸佛讚歎。」<sup>14</sup>這是依據《阿彌陀經》的內容而做的說明，即信阿彌陀佛、釋迦如來、十方諸佛，與下文《阿彌陀經要解》的內容是相同的，所以《阿彌陀經要解》的「信他」是依據《阿彌陀經》而來，釋迦、彌陀及諸佛所言皆非虛妄，淨土確實存在，至誠念佛可得往生。

《阿彌陀經要解》云：「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。」<sup>15</sup>信《阿彌陀經》是釋迦如來親口所說，絕不打妄語。信阿彌陀佛所發的四十八大願，絕不是虛願。信《阿彌陀經》所說東方、南方、西方、北方、下方、上方等十方諸佛顯現出廣長舌相，異口同聲讚歎阿彌陀佛的不可思議功德，句句真實，絕沒有異言。所以我們應當依教奉行，隨順諸佛所說真實的教導，堅定求生西方極樂世界，不再有絲毫的疑惑。此外，信他還有另一層更深，的意涵，就是稱念一聲南無阿彌陀佛的名號，真能罪滅河沙，並非只是一種方便權說。<sup>16</sup>這裡的稱念一聲，並非泛泛的稱念，應是相應於一念淨信的稱念。

<sup>13</sup> 參見陳啟文：〈彌陀本願之理論體系及其詮釋〉，《東吳中文學報》第 14 期(台北：東吳大學中文系，2007 年 11 月)，頁 42。

<sup>14</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 4，《嘉興藏》冊 36，頁 327 下。

<sup>15</sup> 《阿彌陀經要解》，《大正藏》冊 37，頁 364 中-下。

<sup>16</sup> 參見陳啟文：〈彌陀本願之理論體系及其詮釋〉，頁 43。稱念佛號，可以罪滅河沙之經典依據：《佛說觀無量壽佛經》：「合掌叉手，稱南無阿彌陀佛。稱佛名故，除五十億劫生死之罪。……如是至心令聲不絕，具足十念，稱南無阿彌陀佛。稱佛名故，於念念中，除八十億劫生死之罪。」《大正藏》冊 12，頁 345 下-346 上。

### 三、信因

信因，以念佛為因，即是深信稱念阿彌陀佛的名號，是往生淨土之因。《阿彌陀經要解》云：「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。」<sup>17</sup>《妙法蓮華經》云：「若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛，皆已成佛道。」<sup>18</sup>散亂稱名，即是《妙法蓮華經》偈頌所說，以散亂心稱念一聲南無阿彌陀佛的名號，都是將來成佛的金剛種子。如果執持名號，達到一心不亂，哪有不往生極樂淨土的道理？蕩益智旭主張念佛能達事一心，理一心，必得往生；若不能達到念佛三昧，雖散心念佛惟因，亦可在佛力加持之下待業往生。

### 四、信果

信果，以往生為果，即是深信依念佛之因，而以往生淨土為果。《阿彌陀經要解》云：「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。」<sup>19</sup>深信西方淨土，是諸上善人俱會一處，都是依念佛三昧而得以往生。猶如種瓜必得瓜，種豆必得豆；又如同形與影相隨不離，空谷長嘯後而有回音，依因感果，果不離因。深切念佛之因，必得往生淨土之果，一定功不唐捐。信願堅定，專念彌陀名號，心不移易，日久功深，能入三昧，即得往生。念佛為因，三昧往生為果。即使未能得入三昧，亦有帶業往生之果。

---

<sup>17</sup> 《阿彌陀經要解》，《大正藏》冊 37，頁 364 下。

<sup>18</sup> 《妙法蓮華經》卷 1，《大正藏》冊 9，頁 9 上。

<sup>19</sup> 《阿彌陀經要解》，《大正藏》冊 37，頁 364 下。

## 五、信事

信事，以境為事，境是由心所顯現，深信心是無盡的，依心所顯現之境也是無盡的，指相信實有一個西方極樂世界，絕非虛構。《阿彌陀經要解》云：「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。」<sup>20</sup>現前一念心，分為我執心、善心、惡心、法執心、無執心，依心不同所現佛土不同。若依一念我執心，則現凡聖同居土；若依善心，則現三善道；若依惡心，則現三惡道。若依一念法執心，則現方便有餘土、實報莊嚴土。若依無執之心，則現常寂光淨土。<sup>21</sup>以上所說的四土，是依心所現，心能變現一切，不可思議，阿彌陀佛與西方淨土雖不可思議，不可依凡眼不見而否定其存在。確實有一個西方極樂世界，在十萬億國土外，國土清淨莊嚴，不同於莊子虛構的寓言故事。

## 六、信理

信理，以法界為理，深信極樂國土的依正、主伴不出我今現前一念心外。《阿彌陀經要解》云：「信理，又分為二部分：心性無外、事事無礙。介爾，極微弱之心、至微至小之心，指現前剎那之一念心。故天台宗使用「介爾之一念」、「一念介爾之起心」等語。深信極樂國土雖在十萬億國土外之遙遠，而我念佛之一念心，雖然極為微劣，乃是法界全體，故不超出一念心外。從「又復」以下，說明「事事無礙」，其內容包含四法界」。<sup>22</sup>「一念」，即理法界。「影」，即事法界。「全

<sup>20</sup> 《阿彌陀經要解》，《大正藏》冊 37，頁 364 下。

<sup>21</sup> 參見《阿彌陀經要解便蒙鈔》卷上，《卍新續藏》冊 22，頁 829 上。

<sup>22</sup> 《華嚴法界玄鏡》卷上：「然法界之相要唯有三，然總具四種：一、事法界；二、理法界；三、理事無礙法界；四、事事無礙法界。」《大正藏》冊 45，頁 672 下。四法界，出澄觀《法界玄鏡》卷上，指華嚴宗觀察差別無限的宇宙，所立的四種法界。世間萬法差別之相，各有其不同，不能混淆，名事法界；真如平等的理體，為萬法所依，名理法界；真如能生萬法，故萬法即是真如，理體事相，互融互具，無礙通達，理即是事，事即是理，名理事無礙法界；諸法互攝，重重無盡，不相妨礙，一多相即，大小互容，舉一全收，具足相應，名事事無礙法界。

事即理，全妄即真，全修即性，全他即自」，即理事無礙法界。「我心遍故，佛心亦遍；佛心遍故，一切眾生心性亦遍」，即事事無礙法界，亦顯心、佛、眾生三無差別。「依」，依報，即四土莊嚴。「正」，正報，即四土主伴。「主」，即彌陀三身。「伴」，即人民等。「譬一室千燈」，喻顯事事無礙。深信西方極樂世界的四土莊嚴、四土的彌陀三身與菩薩、聲聞、天人、人等，都是我現前的理法界所顯現的事法界，它是理事無礙、事事無礙法界，心、佛、眾生三無差別。猶如一間房屋內點亮千燈，燈燈之光互相遍滿，重重交相攝入，不會互相妨礙，顯現事事無礙，能夠四土同在一處。<sup>23</sup>

### 第三節 願為要務

淨土三資糧中，信、願是前導，尤以發願最為重要，是往生淨土的關鍵。藕益智旭於《佛說阿彌陀經要解》云：「若信、願堅固，臨終十念、一念，亦決得生。若無信、願，縱將名號持至風吹不入，雨打不濕，如銀牆鐵壁相似，亦無得生之理。修淨業者，不可不知也。大本《阿彌陀經》亦以發菩提願為要，正與此同。」<sup>24</sup>如果信、願堅固，雖然臨命終時只是十念或一念，也必定能往生西方淨土。主要的原因是行者念力堅固，一心不雜亂，再加上信、願之堅固力，才能有此功效。如果不信西方，也不發願往生淨土，縱使將阿彌陀號的名號持至綿綿密密，風吹不入，雨打不濕，念到如銅牆鐵壁般的定心，也不能往生西方淨土。主要的原因是只有念佛念到定心，而不信西方，不發願往生淨土，頂多到達色界四禪天而已。《無量壽經》也以發菩提願為最重要，與《阿彌陀經》相同。求生淨土，即菩提

<sup>23</sup> 參見《阿彌陀經要解便蒙鈔》卷上，《卍新續藏》冊 22，頁 829 中-下。

<sup>24</sup> 《淨土十要》卷 1，《卍新續藏》冊 61，頁 653 中。

願，求生必定要厭離。厭離，就是發四弘誓願：眾生無邊誓願度、煩惱無盡誓願斷、法門無量誓願學、佛道無上誓願成。

信與願不同，要知凡願必定有信，有信未必有願。淨土法門的願，除了願成佛道，願度眾生外，最主要的是願生彼國。所以往生淨土，要仰仗阿彌陀佛的慈悲願力攝受，尤須眾生的發願，眾生願與佛願相契合，往生淨土，才有可能。<sup>25</sup>所以，眾生要往生淨土，必須要他力與自力二力的交互作用才能達成。

### 一、厭離娑婆與欣求極樂

厭離娑婆，欣求極樂，又分為二種：即理之事、即事之理。

#### (一)即理之事

《阿彌陀經要解》云：「如此信已，則娑婆即自心所感之穢，而自心穢，理應厭離。極樂即自心所感之淨，而自心之淨，理應欣求。」<sup>26</sup>厭離與欣求二門有橫、豎二種，而淨土門屬橫論，今只介紹橫論部分。若一厭離一切厭離，則娑婆四土圓捨；一欣求一切欣求，則極樂四土圓取。能圓捨則第五住地的無明惑，不斷而斷；圓取則藏、通、別、圓四教的佛果，不成就而成就。所以說：「圓見三身，圓證三不退」，<sup>27</sup>如此之信，是依信啟願。

娑婆世界的四種穢土，是依自己本無之穢心所感，而有見思穢、塵沙穢、無明穢，既是本無之穢，應當厭離。極樂世界的四種淨土，是依自己本有之淨心所感，而有增上善業感得凡聖同居淨土、空觀之智感得方便有餘淨土、假觀之智感得實報莊嚴淨土、中觀之智感得常寂光淨土，既是本有之淨，應當欣求。<sup>28</sup>

<sup>25</sup> 參見釋印順：《淨土與禪》（新竹：正聞出版社，2000年10月），頁98-100。

<sup>26</sup> 《阿彌陀經要解》，《大正藏》冊37，頁364下。

<sup>27</sup> 《淨土十要》卷1，《卍新續藏》冊61，頁652下。

<sup>28</sup> 參見《阿彌陀經要解便蒙鈔》卷上，《卍新續藏》冊22，頁830上。

## (二)即事之理

《阿彌陀經要解》云：「厭穢，須捨至究竟，方無可捨。欣淨，須取至究竟，方無可取。故《妙宗鈔》云：『取捨若極，與不取捨，亦非異轍。』」<sup>29</sup>四教都有探討取捨，但前三教只是權(方便)，現在只約圓教論六即，所以說：捨至究竟、取至究竟。

「究竟」也有二義：豎論、橫論，而淨土門屬橫論，今只介紹橫論部分。往生淨土就叫究竟，因娑婆之穢已究竟捨，橫超三界，則永離眾苦，更無可捨；淨土之淨已究竟取，直上九蓮，但受諸樂，已是圓淨之常寂光，圓登妙覺位，更無可取。若依事論，帶業往生的眾生，於登地證念不退，不歷菩薩因位。若依理論，豈止往生而已，當在念佛時，一念相應一念究竟，念念相應念念究竟。

滿益智旭引用知禮《妙宗鈔》自設問答之引證。「問：至理微妙，不垢不淨，無取無捨，今立垢淨，令人取捨，既乖妙理，即非上乘？」答：「取捨若極，與不取捨，亦非異轍。」<sup>30</sup>知禮提出究竟取捨與不取不捨，是沒有兩樣，兩者是相同的，若約圓教義，一取一捨，無非妙理。

滿益智旭接著來破不發願之理執，《阿彌陀經要解》云：「今設不從事於取捨，但尚不取不捨，即是執理廢事，既廢於事，理亦非圓。若達全事即理，則取亦即理，捨亦即理，一取一捨，無非法界，故次信之後而明願也。」<sup>31</sup>世間有一類的修行人，雖也念佛而不從事相上發願求生淨土，只是理論上的不取不捨，是執理廢事，理亦不圓通。執理是偏取於理，不發願求生淨土是廢事是偏捨於事，取捨宛然，何謂不取捨呢？

<sup>29</sup> 《阿彌陀經要解》，《大正藏》冊 37，頁 364 下。

<sup>30</sup> 《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》卷 1，《大正藏》冊 37，頁 196 中-下。

<sup>31</sup> 《阿彌陀經要解》，《大正藏》冊 37，頁 364 下。

如果能了達全事即理的正信，則發願時取是理，捨也是理，一取一捨，無非全體法界。所以念佛捨穢取淨，是起正信；而發宏願，說明取捨之願，故於信之後而說願。

蕩益智旭再次強調願生彼國，就是欣、厭二門，是依四諦而發的四弘誓願。《佛說阿彌陀經要解》云：「復次，願生彼國，即欣、厭二門。厭離娑婆，與依苦、集二諦所發二種弘誓相應；欣求極樂，與依道滅二諦所發二種弘誓相應，故得不退轉於大菩提道。」<sup>32</sup>發願，即是發四弘誓願。菩薩的四弘誓願，是依四諦而發：依苦諦而發眾生無邊誓願度，依集諦而發煩惱無盡誓願斷，依道諦而發法門無量誓願學，依滅諦而發佛道無上誓願成。今求生淨土，總攝四弘誓願，前二誓願是厭離門，後二誓願是欣求門。行者發願求生淨土，即厭離娑婆、欣求極樂二門，四弘誓願與四諦相應，則能證得不退轉的菩提果。

## 二、發願兼具信與行二資糧

《佛說阿彌陀經》云：「舍利弗！若有人已發願、今發願、當發願，欲生阿彌陀佛國者，是諸人等，皆得不退轉於阿耨多羅三藐三菩提，於彼國土若已生、若今生、若當生。是故，舍利弗！諸善男子、善女人若有信者，應當發願，生彼國土。」<sup>33</sup>此段經文，蕩益智旭將其歸於流通分中，「約已、今、當生勸願流通」：

已發願者即已生，今發願者即今生，當發願者即當生，正顯依信所發之願，願無虛發必剋果也。非信則不能發願，雖信而不發願亦不能生，故殷勤再勸發願。願者信之券，而行之樞尤為要務，舉願則信、行在其中矣。<sup>34</sup>

蕩益智旭將此段經文分為三部分說明：(一)願不虛發。《佛說阿彌陀經》說：「若有人已發願、今發願、當發願」，於彼國土「若已生、若今生、若當生」。在三世中，

<sup>32</sup> 《淨土十要》卷1，《卍新續藏》冊61，頁657下。

<sup>33</sup> 《佛說阿彌陀經》，《大正藏》冊12，頁348上。

<sup>34</sup> 《阿彌陀經要解》，《大正藏》冊37，頁373下-374上。

「已發願者即已生，今發願者即今生，當發願者即當生」，正顯依信所發的三世願，願不虛發而得三世果，正顯一念相應一念生。(二)信願互相資助。非信不能發願，是名字信願，助成觀行信願。所以說：若有信者，應當發願；若無願，行觀、行信不能生。(三)願是三資糧中最重要者。「願者信之券」，願好比是信之券，信有願才是真信，就像契約在手，永遠不會悔改、違約。「行之樞尤為要務」，樞，門樞，門的轉軸。門的轉軸若堅固，門就不會傾倒。行有願則行有所歸，絕不傾倒。所以發願是重要的，兼具信、行二資糧，而且《阿彌陀經》中，願則殷勤三勸。<sup>35</sup> 蕩益智旭又於〈觀泉開土化萬人畢生念佛同生淨土序〉云：

出世之要，莫尚願力。願者，信所鍾，行所出也。無信則無願，不願可云信乎？無願則無行，願相續，非即行相續乎？所以法藏比丘四十八願既發，阿彌陀佛四種淨土斯嚴。從是以來，願願相續，即是燈燈無盡。蓮宗諸祖，堪為左券。<sup>36</sup>

出離世間的關鍵，在於願力。願，是信所積聚，而產生行。沒有真信就沒有真願，沒有真願可以稱為真信嗎？沒有發願就沒有行，願力相續不斷，不就是行的相續不斷嗎？法藏比丘發四十八願，才有阿彌陀佛四種莊嚴淨土。由此看來，願願之相續不斷，就是無盡燈。發願是淨土宗祖師們手中的契約，永遠不會悔改、違約。所以願是三資糧的核心，包含了信、行。

<sup>35</sup> 參見《阿彌陀經要解便蒙鈔》卷下，《卍新續藏》冊 22，頁 879 上。願則殷勤三勸：(1)又舍利弗！極樂國土眾生者，皆是阿鞞跋致。……舍利弗！眾生聞者，應當發願，願生彼國。(2)舍利弗！不可以少善根福德因緣，得生彼國。……舍利弗！我見是利，故說此言。若有眾生，聞是說者，應當發願，生彼國土。(3)舍利弗！若有人已發願、今發願、當發願，欲生阿彌陀佛國者，……是故，舍利弗！諸善男子、善女人若有信者，應當發願，生彼國土。」《大正藏》冊 12，頁 347 中、348 上。

<sup>36</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 6，《嘉興藏》冊 36，頁 359 中。

## 第四節 持名念佛與往生

信、願、行三資糧中，已介紹了「信、願」二資糧，接著說明「行」。行的部分，即是持名念佛，或執持名號。《佛說阿彌陀經》云：「不可以少善根福德因緣，得生彼國。」<sup>37</sup>要往生凡聖同居土，要持名念佛而具有多善根、多福德才能往生。<sup>38</sup>所以持名念佛具備多善根、多福德之特質。

持名念佛之起源，來自於《佛說阿彌陀佛》：「若有善男子、善女人，聞說阿彌陀佛，執持名號，若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日，一心不亂。」<sup>39</sup>執持，固執不動。宋代智圓於《佛說阿彌陀經疏》中，說明「執持名號」的意義：「執持名號者，執謂執受，持謂任持。信力故，執受在心；念力故，任持不忘。」<sup>40</sup>行者以信力、念力，領納於心，憶念不忘，即專心稱念阿彌陀佛之名號，它是往生淨土的因行。

蕩益智旭於《阿彌陀佛要解》中，一再讚歎持名念佛法門是「至直捷、至圓頓」、「簡易直捷」、「簡易直捷無上圓頓法門」：

原夫諸佛，憫念群迷，隨機施化，雖歸元無二，而方便多門。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。是故淨土三經並行於世，而古人獨以《阿彌陀經》別為日課，豈非有見於持名一法，普被三根，攝事理以無遺，統宗教而無外，尤不可思議也哉！<sup>41</sup>

<sup>37</sup> 《佛說阿彌陀經》，《大正藏》冊 12，頁 347 中。

<sup>38</sup> 《淨土十要》卷 1：「然同居眾生，以持名善根、福德同佛，故圓淨四土，圓受諸樂也。」《卍新續藏》冊 61，頁 648 中。

<sup>39</sup> 《佛說阿彌陀經》，《大正藏》冊 12，頁 347 中。

<sup>40</sup> 《佛說阿彌陀經疏》，《大正藏》冊 37，頁 355 下。

<sup>41</sup> 《阿彌陀經要解》，《大正藏》冊 37，頁 363 下。

諸佛為了教化眾生，所施設的方便法門有八萬四千種之多，其最終的目的是希望眾生能成佛，了生脫死。在眾多的方便法門中，以念佛求生淨土是最徑直不彎曲、圓滿無缺。淨土之念佛法門，分為四種：觀想念佛、觀像念佛、持名念佛、實相念佛，其中以持名念佛是最簡單易行、安穩妥當。在淨土三經中，特別推重《阿彌陀經》，它是佛門日課之一，列為早晚二課之「晚課」。持名念佛一法，「普被三根」，可以接引上根、中根、下根三種根機者，一句洪名收攝事、理四種淨土，如果行者能念阿彌陀佛，就是無上深妙的禪定，它可以橫該化儀四教、化法四教等八教，豎徹華嚴、鹿苑、方等、般若、法華涅槃等五時。<sup>42</sup>

上文說明執持名號是簡易直捷的法門，只要持念一句彌陀名號，非常簡單；只要一心去持念，即得往生，非常直捷。執持名號，它還是至頓至圓的法門，它可以橫出三界，頓超生死，圓證三不退，因為念念即佛。執持名號不必透過觀想、參究，觀想、參究皆在這一句名號中，一念當下圓明，具足無量法門。這一句佛號，即是大總相之法門。<sup>43</sup>

已介紹了持名念佛是簡易直捷、至頓至圓，普被三根，利鈍全教，收機最廣，下手最易的修行法門。藕益智旭接著勸導行者，不要因為難修、簡易、淺顯、高深而不修行，因為佛陀名號是不可思議。《阿彌陀佛要解》云：

伏願若縑、若素，若智、若愚，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；持十聲、百聲，乃至無量無數等聲，則聲聲皆悉不可思議故也。<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> 參見《阿彌陀經要解便蒙鈔》卷上，《卍新續藏》冊 22，頁 823 中。

<sup>43</sup> 參見《阿彌陀經要解》，《大正藏》冊 37，頁 371 下。

<sup>44</sup> 《阿彌陀經要解》，《大正藏》冊 37，頁 372 上-中。

持名念佛適用於上、中、下根機之人，不管是出家、在家，有智慧者、愚笨者，對於這至簡易、至直捷之無上圓頓法門，不要認為圓頓難修而心生退卻推托，而棄置不前；也不要因為直捷易行，不策勵精勤，而懈怠不精進；也不要因為簡易淺顯，而藐視輕慢；也不要因為無上高深，而不敢承擔。所持之名號，即所念之佛，以一句佛號為繫心之境。不可思議，以佛即是心。能持之心性，即能念之心，心為諸法之本。不可思議，以心即是佛。能所不二，心佛一如。聲聲不可思議，是指聲聲相續，念念相應。

## 一、三慧

蕩益智旭在正宗分之「勸立行」的部分，分為三慧：「聞說阿彌陀佛即聞慧，執持名號即思慧，一心不亂即修慧。」<sup>45</sup>聞慧，聽聞阿彌陀佛名號而生的智慧。思慧，執持阿彌陀佛名號而生的智慧。修慧，持誦阿彌陀佛名號至一心不亂而生的智慧。

### (一)聞慧

首先談論聞慧，蕩益智旭說明聞還要具足三資糧，才叫做聞慧。《阿彌陀經要解》云：「聞而信，信而願，乃肯執持。不信、不願，與不聞等，雖亦得為遠因，不名聞慧。」<sup>46</sup>聽聞阿彌陀佛的名號，還要具足信、願、執持名號三資糧，才叫做聞慧。如果不信、不願，正行無由而立，與不聽聞是沒有不同，不能產生慧解。雖然彌陀名號一歷耳根，是將來成佛的種子，但只是成佛的遠因，不叫做聞慧。

<sup>45</sup> 《阿彌陀經要解》，《大正藏》冊 37，頁 371 中。

<sup>46</sup> 《阿彌陀經要解》，《大正藏》冊 37，頁 371 中。

## (二)思慧：事持、理持

思慧包括事持、理持兩種。《阿彌陀經要解》云：「執持則念念憶佛名號，故是思慧，然有事持、理持。」<sup>47</sup>執持名號，就是念念憶念佛的名號，淨念相繼，無有間斷，叫做思慧。執持名號，依念佛程度之淺深不同，而分為事持、理持。

先說明事持，《阿彌陀經要解》云：「事持者，信有西方阿彌陀佛，而猶未達『是心作佛，是心是佛』，但以決志願求生故，如子憶母，無時暫忘，名為事持。」<sup>48</sup>「是心作佛，是心是佛」，出自《觀無量壽佛經》，<sup>49</sup>觀自己之心即阿彌陀佛，所以阿彌陀佛即自心，自心即阿彌陀佛，名為理持；與華嚴之「心佛及眾生，是三無差別」<sup>50</sup>是等同的。事持，是指有真信、切願、實行，但尚未通達唯心自性之理，也就是尚未通達心佛不二之理，而信自心之外的西方阿彌陀佛是實有的，心佛為二，但以信佛之故，決志願求往生極樂淨土，而執持名號，無有間斷，如同兒子憶念慈母般無時暫忘，此即思慧，稱為事持。

其次說明理持，理持即是唯心淨土的教義。《阿彌陀經要解》云：「理持者，信彼西方阿彌陀佛是我心具，是我心造，即以自心所具、所造洪名，而為繫心之境，令不暫忘，名為理持。」<sup>51</sup>行者已通達圓教「是心作佛，是心是佛」的唯心自性之理，此時事持就是理持。行者了達所信的西方阿彌陀佛是我自心理具、事造，就是以自心理具、事造的萬德洪名，做為繫心之境，無時或失，亦是思慧，稱為理持。

以上說明事持、理持，事持只是事相的持名念佛，理持已通達圓教實相之理觀，兩者皆可往生西方淨土，因為彌陀名號已蘊涵如來一切智慧功德，但以理持之境界更高、更妙，也是蕩益智旭比較贊同的。綜觀蕩益智旭一生的念佛行持，

<sup>47</sup> 《阿彌陀經要解》，《大正藏》冊 37，頁 371 中。

<sup>48</sup> 《阿彌陀經要解》，《大正藏》冊 37，頁 371 中。

<sup>49</sup> 《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》冊 12，頁 343 上。

<sup>50</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 10，《大正藏》冊 9，頁 465 下-466 上。

<sup>51</sup> 《阿彌陀經要解》，《大正藏》冊 37，頁 371 中。

是由事持發展到理持階段：28 歲以前是屬於事持階段；28 歲至往生，是屬於理持的實踐模式。<sup>52</sup> 蕩益智旭在 49 歲的〈祖堂幽棲寺丁亥除夕普說〉云：「吾憾障深力薄，戒品尚多缺略，持名猶屬散心。然既深知生死過患，故決不敢裝模作樣，大膽欺心。」<sup>53</sup> 蕩益智旭在除夕普說，說到自己罪障深重力量薄弱，對持戒仍有許多欠缺，持名念佛仍屬散心念佛，自己還是拙行修道者，可見得定心念佛實屬不易。他又於〈自像贊三十三首〉云：「信得是心是佛，乃信是心作佛。所以枯坐喃喃，崑念阿彌陀佛。偏要記串記千，不學瞞預鶻突。無論專心散心，聲聲滅罪八十億劫。假使眾生界盡，虛空界盡，我此持名，終無休歇。」<sup>54</sup> 蕩益智旭念佛的最終目標是達到「是心是佛，是心作佛」的理持，「他以對實相真理的確信與領解，來帶動專志的念佛，讓自己的念佛活動與如來身土相應，從事於無盡的念佛實踐。」<sup>55</sup>

### (三)修慧：事一心、理一心

念佛求生極樂世界，能不能往生的重要關鍵，就在一心不亂，已達到一心不亂，是修持淨土念佛法門者的最高理想境界。一心不亂，就是持誦「阿彌陀佛」名號之心專一不亂，三昧現前，而不動亂、不起妄念，又分為事一心、理一心，故稱為「一心」有二種。

先說明事一心，《阿彌陀經要解》云：「一心亦有二種，謂不論事持、理持，持至伏除煩惱，乃至見思先盡，皆名為事一心。」<sup>56</sup> 關於這兩種一心，蕩益智旭是以斷惑證真來判準。不論事持或理持，只要執持名號至圓教觀行即五品位伏見惑；<sup>57</sup> 或至相似即初信斷見惑、二至七信斷思惑，此時已斷見思惑，都叫做事一心。<sup>58</sup> 亦

<sup>52</sup> 參見黃國清：〈明末蕩益智旭的淨土念佛思想〉，頁 40。

<sup>53</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 4，《嘉興藏》冊 36，頁 319 中。

<sup>54</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 9，《嘉興藏》冊 36，頁 414 下。

<sup>55</sup> 黃國清：〈明末蕩益智旭的淨土念佛思想〉，頁 40。

<sup>56</sup> 《阿彌陀經要解》，《大正藏》冊 37，頁 371 中。

<sup>57</sup> 圓教觀行即五品位伏見惑，與圓教六即的「觀行即」，是五品外凡位，圓伏五住地煩惱(包括前四住地的見思惑與第五住地的無明惑)稍有不同。

即執持名號到進入禪定狀態，先伏見惑，更斷見思惑，一直到分破無明惑之前，即是事一心。

其次說明理一心，《阿彌陀經要解》云：「又不論事持、理持，持至心開，見本性佛，皆名為理一心。事一心則不為見思所亂，理一心則不為二邊所亂。」<sup>59</sup>不論事持或理持，只要執持名號從圓教相似即八信至分證即初發心住，初破一品無明，親證本性法身佛，證一分三德，叫做理一心。亦即圓教初住開始破一分無明，證一分三德，體證中道佛性，即是理一心。事一心，我執已斷，見思惑斷；理一心，法執已斷，無明亦破，雙捨空有二邊，證一分中道佛性，此為修慧。

執持名號至事一心或理一心不亂，將往生四土中的哪一土呢？《阿彌陀經要解》云：

不為見思所亂，故感變化身佛及諸聖眾現在其前，心不復起娑婆界中三有顛倒，即得往生同居、方便二種極樂世界。不為二邊所亂，故感受用身佛及諸聖眾現在其前，心不復起生死、涅槃二見顛倒，即得往生實報、寂光二種極樂世界。<sup>60</sup>

以上所介紹的聞慧、思慧、修慧這三慧屬於無上因；到了臨命終時佛與聖眾現前，蒙佛接引往生四土，則為無上果。行者生前執持名號達到事一心者，臨命終時，不為見思煩惱所亂，如入禪定，故感得變化身佛與諸聖眾顯現在其面前，行者終時，心不復起娑婆界欲有、色有、無色有這三界之我執顛倒，只伏我執，蒙佛接引，往生凡聖同居土；我執已斷，往生方便有餘土。行者生前執持名號達到理一心者，臨命終時，不為空有二邊所亂，如入禪定，故感得受用身佛與諸聖眾顯現在其面前，行者終時，心不復起生死、涅槃二見顛倒，無明分分破，蒙佛接引，往生實報莊嚴土；無明破盡，蒙佛接引，往生常寂光土。所以，事一心不亂者，

---

<sup>58</sup> 參見《阿彌陀經要解便蒙鈔》卷下，《卍新續藏》冊 22，頁 867 下。

<sup>59</sup> 《阿彌陀經要解》，《大正藏》冊 37，頁 371 中。

<sup>60</sup> 《阿彌陀經要解》，《大正藏》冊 37，頁 371 中-下。

往生四土的凡聖同居土、方便有餘土；理一心不亂者，往生實報莊嚴土、常寂光土。

## 二、念佛三昧

蕩益智旭所說的念佛，分為廣狹二義：狹義只是指持名，廣義則含攝一切佛陀的教法。此處之念佛三昧，即是指廣義的念佛。釋聖嚴提出，念佛三昧論是蕩益智旭的中心思想，他基於「心、佛、眾生，三無差別」的理念，主張一切佛法，無不歸於念佛三昧。所以念阿彌陀佛，或是天台宗的一心三觀，以及常坐、常行、半行半坐、非行非坐等四種三昧，乃至達磨所傳的直指心法，無不屬於念佛之門。

61

在蕩益智旭的《阿彌陀經要解》中，只提到「念佛三昧」二次：在六種信的「信果」中，「信果者，深信淨土，上善聚會，皆從念佛三昧得生。」深信西方淨土的諸上善人，都是依念佛三昧而得以往生。以及〈跋語〉：「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。」<sup>62</sup>〈跋語〉是放在《阿彌陀經要解》正文後面的題詞，說明一場大病，他轉向淨土的轉捩點，以及撰寫《阿彌陀經要解》的原因。所以蕩益智旭有關念佛三昧的著作，出自於《宗論》。

廣義的念佛，分為三種：念他佛、念自佛、自他俱念。念佛三昧，蕩益智旭稱它為「無上寶王」，名寶王三昧，三昧中王，普攝一切三昧。蕩益智旭於〈淨然沙彌化念佛疏〉云：

<sup>61</sup> 參見釋聖嚴：〈藕益大師的淨土思想〉，頁 335。

<sup>62</sup> 《阿彌陀經要解》，《大正藏》冊 37，頁 374 中-下。

修此三昧，凡有三種：一者，惟念他佛；二者，惟念自佛；三者，自他俱念。修雖有三，成功則一。一、念他佛者，托阿彌陀佛果德莊嚴，為我所念之境，專心注意而憶念之。或憶名號，惑想相好，或緣四十八願往昔洪因，或思力、無畏等現在勝德，或觀正報，或觀依報，總名為念他佛。貴在歷歷分明，一心不亂，則三昧功成，徑登淨域。如東林諸上善人，即其證也。二、念自佛者，觀此現前一念介爾之心，無體無性，橫遍豎窮，離過絕非，不可思議，具足百界千如，種種性相，與三世佛，平等無二。如此觀察，功深力到，圓伏五住，淨於六根，豁破無明，頓入祕藏。如西天四七，東土六祖，及南嶽大師，天台智者，即其證也。三、自他俱念者，了知心、佛、眾生，三無差別。眾生是諸佛心內眾生，諸佛是眾生心內諸佛，托彼果上依正，顯我自心理智。如《觀經》云：「是心作佛，是心是佛。」由我心性本具功德不可思議，諸佛果中威力不可思議，故感應道交，自他不隔，極果圓因，稱理映發。如永明壽，楚石琦所修法門，即其證也。<sup>63</sup>

「念他佛」，是指以阿彌陀佛的果德莊嚴為所念境，專心憶念。憶念的方法，有五種：憶名號、想相好、緣四十八願往昔洪因、思力與無畏等現在勝德、觀正報或依報。五種中不論憶念哪一種，都要專注繫念，清楚明白，一心不亂，三昧成就，才能直登淨土。廬山慧遠是修行念他佛法門，它統攝淨土宗之觀想、觀像、持名法門。「念自佛」，是吾人的自性佛，觀此現前剎那之一念心，無體無性，橫遍十方，豎窮三世，具足百界千如的種種性相，與三世佛，平等無二。如此觀修成就，於圓教觀行即五品位圓伏五住煩惱；相似即十信位得六根清淨；分證即十住等四十一階位，分破四十一品無明惑；頓入諸佛祕藏的究竟即妙覺位。如西天二十八祖，東土禪宗六祖，以及南岳慧思、天台智顛，都是修行念自佛法門；禪宗、天台宗所修行的法門，它統攝了一切參禪、止觀法門；在理持中，「事持達人理持，

<sup>63</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷7，《嘉興藏》冊36，頁384中-下。

乃名為念自佛。」<sup>64</sup>「自他俱念」，《觀無量壽佛經》的「是心作佛，是心是佛」，了知心、佛、眾生，是三無差別，用觀諸佛果位的依正莊嚴，來顯發吾人心內的理體智慧。我的心性本具不可思議的功德，諸佛果中也具有不可思議威力，彼此感應道交，自他不隔，極果與圓因，稱理而映發。如永明（延壽）、楚石（梵琦），都是修行這種自他俱念的禪淨雙修法門。

此外，蕩益智旭於〈示念佛三昧〉云：

念佛三昧，名寶王三昧，三昧中王。凡偏、圓、權、實，種種三昧，無不從此三昧流出，無不還歸此三昧門。蓋至圓頓之要旨，亦三根普利之巧便也。眾生心性，一而已矣。……權實四教，無非念佛法門，所謂念自佛、念他佛、雙念自他佛，約四教成十二種念佛三昧。又常行等四種三昧同名念佛，一一三昧，各具十二，則四十八種。復次念他佛者，或念相好、念法門、念實相，以例念自、念雙，亦可各三。廣歷四三昧，四教則一百四十四種。一一種，復有無量境觀差別，非言可宣。而持名一法，出《佛說阿彌陀經》，仍在前來種種三昧之外。《觀經》云：「汝若不能念彼佛者，應稱無量壽佛名字是也。」此持名法門，雖似曲為中下，仍復最頓最圓。<sup>65</sup>

念佛三昧又稱為寶王三昧，因為它是三昧中之至寶，是三昧之王。小乘、大乘、藏通別三教之權教、圓教之實教，這種種的三昧，都是從念佛三昧流出，最後也回歸念佛三昧。蕩益智旭提出念自佛、念他佛、雙念自他佛之三種法門，配合天台宗的藏、通、別、圓化法四教，四教各具三種念佛法門，就成了十二種念佛三昧；再將十二種念佛三昧配合《摩訶止觀》之四種三昧；<sup>66</sup>這四種三昧，又各具四教開合的十二種三昧，就成了四十八種三昧；再將四十八種三昧配合念他佛，念

<sup>64</sup> 《阿彌陀經要解便蒙鈔》卷中，《卍新續藏》冊 22，頁 872 下。

<sup>65</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 4，《嘉興藏》冊 36，頁 322 上。

<sup>66</sup> 《摩訶止觀》卷 2：「《法華》云：『又見佛子修種種行以求佛道。』行法眾多，略言其四：一、常坐；二、常行；三、半行半坐；四、非行非坐。通稱三昧者，調直定也。」《大正藏》冊 46，頁 11 上。

他佛又有念相好、念法門、念實相三種憶念，就成了一百四十四種三昧。以上三種念佛，擴大到十二種念佛三昧、四十八種三昧、一百四十四種三昧。念佛的目的是為了求解脫生死，超出三界；就脫離三界方面而言，分為豎出與橫出兩類。以上三種念佛、十二種念佛三昧、四十八種三昧、一百四十四種三昧，完全類似於禪觀的豎出三界法門；而橫出三界的勝異方便，尚未包括這三種念佛法門。<sup>67</sup>持名念佛一法，出自《佛說阿彌陀經》，仍不被納入前面所說的各種三昧之範圍內，因為蕩益智旭所處時代之人認為持名法門是屬於中下根機者所修，<sup>68</sup>故蕩益智旭引用《觀無量壽佛經》的說法，再開出執持名號之說，並說明此法門是至頓至圓之法。

橫出三界的勝異方便，就是指阿彌陀經所說的稱名念佛，是依阿彌陀佛的本誓願力，接引行者往生西方淨土。而豎出三界的念佛三昧，是依禪觀的自力修行而漸次斷除三惑煩惱，而感得三身四土。<sup>69</sup>所以仰仗他力橫出三界的法門是「事易功頓」的不思議勝異方便，依靠自力豎出三界的法門是「事難功漸」的念佛三昧。蕩益智旭曾致力於宣揚念佛三昧，把念佛的意義擴大為廣義的念佛，這與他主張禪、教、律三學一源是有關連的，禪、教、律修行的終結點是往生淨土；到了晚年，歸結於仰仗他力橫出三界之勝異方便法門。

### 三、散心念佛與帶業往生及圓生四土<sup>70</sup>

散心念佛帶業往生、是淨土宗與其他宗派所不同的殊勝處。在各宗派如禪宗的禪非久修利根者是不能入一心定的，因它須有深厚的教理配合且根機者須具敏銳定心觀察也才能剎那間契入，誠如天台的一心三觀是也、達摩禪的直指一心禪

<sup>67</sup> 參見釋聖嚴著·釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁 531。

<sup>68</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 4：「可惜今人，將念佛看做淺近勾當，謂愚夫愚婦工夫。所以信既不深，行亦不力，終日悠悠，淨功莫剋。」《嘉興藏》冊 36，頁 321 下。

<sup>69</sup> 參見釋聖嚴著·釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁 532。

<sup>70</sup> 釋淨空：《佛說大乘無量壽莊嚴清淨平等覺經科註》上冊，頁 189。

等；否則只擺樣式枯坐禪、霧裡看花，空待時機的毫無意義。蕩益智旭深知修行的禪病且融通教理後，就保留明末諸宗皆以淨土為依歸的特點後再創新三種根機者共通的「持名念佛」的權宜方便的圓頓法門，其散心兼信願念佛也歸類於此，皆以利益眾生順利往生西方莊嚴國度。

散心念佛也能帶業往生西方極樂世界確是不可思議的事，先談此帶業，帶著造作、執著的善業、惡業與煩惱習氣於無始以來皆在六道輪迴中日日不息，受愛與欲繫縛著，甚至受見思惑的我法二執的影響甚深，實是永無休止的困擾著。若以持名念佛直到禪定狀態，就能先伏住見思煩惱，次為斷除見思惑才能入初信位也才是正式起修時，而入於初果、...四果位，進而「解而伏惑，妄想破除」時為三賢位如十住十行十迴向；初地以上至十地為十聖菩薩位識破一分無明證一分法身，是相當於圓教的初住位菩薩，<sup>71</sup>是為理一心；為聖人的階段。在分破無明之前是為事一心。在事一心階段，若先深信不疑西方有一位阿彌陀佛正在說法，願往生至彼國；而身無罣礙以至誠之心念佛，縱使帶有惡業、呈消業之散心念佛，亦可蒙佛的加持力下伏住煩惱，而能迅速入彌陀的願海中，入凡聖同居土。又阿羅漢等四果人是入方便有餘土，甚至大菩薩們所呈現的是入實報莊嚴土，此皆亦具有餘習的業未消，但不障礙修行；最後所呈現的是佛的果位「常寂光淨土」。此正是蕩益智旭所提的「理事一心」的專注持名念佛，同時證實了彌陀的第十八願：「設我得佛，十方眾生聞我名號，至心信樂，欲生我國乃至十念，若不生者不取正覺，唯除五逆誹謗正法」，而來消除一般人認為是不可能帶業往生的疑慮，況且蕩益智旭也自謙仍處於散心念佛狀態，在臨終前，面向西方以站著念佛而往生，為世人表法及鼓勵，表示它較其他法門快速又安全。<sup>72</sup>此念佛是橫超三界如同天台的一心三觀，是可同時對治見思惑、塵沙惑、無明惑等三惑，可說無不是利。或

---

<sup>71</sup> 慈怡法師主編：〈菩薩階位〉，《佛光大辭典》，(台北：佛光事業文化有限公司)，1988年10月。

<sup>72</sup> 黃國清：〈明末蕩益智旭的淨土念佛思想〉，頁42。

若縱使具有深厚佛學義理者，不持佛名號亦不能往生西方。一聲念佛就含融了清淨心，更何況無數聲。或於無數劫以來或平時，已累積了無量無數的布施、持戒...種種諸功德，此些皆能與佛相應，更能保障提高「帶業」往生西方淨土的「品位」的資源來源；因《阿彌陀經》言：「不可少善根福德因緣，得生於彼國」。<sup>73</sup>

## 第五節 四土

智顛在《觀無量壽佛經疏》將淨土分為四種：凡聖同居土、方便有餘土、實報無障礙土、常寂光土。<sup>74</sup> 蕩益智旭在《阿彌陀經要解》，也承襲智顛之四土說，是以化法四教去分判其淨穢二土，茲說明如下：

然佛土有四，各分淨穢，所謂凡聖同居土，五濁重者則穢，五濁輕者則淨。

方便有餘土，析空拙度證入者穢，體空巧度證入者淨。實報無障礙土，次第三觀證入者穢，一心三觀證入者淨。常寂光土，分證者穢，究竟滿證者淨。今正指同居淨土，亦即橫具上三淨土也。<sup>75</sup>

「凡聖同居土」，是指尚未斷見思惑者之生處，隨煩惱之輕、重又分為淨、穢二種：三惡道是穢土，人道是淨土；人道是穢土，天道是淨土；欲界天是穢土，四禪天是淨土；娑婆世界是穢土，極樂世界是淨土。「方便有餘土」，已斷見思惑，出離三界生死者之生處。修小乘方便道已斷見思惑，稱為方便；無明惑未斷，稱為有餘。有九類人往生方便有餘土：藏教二乘、通教三乘、別教三賢位、圓教十信，都已斷見思惑，未破無明。藏教二乘是穢土，修析空觀，法執重，觀智拙；通教三乘是淨土，修體空觀，法執輕，觀智巧。通教是穢土，未通達中道；別教是淨

<sup>73</sup> 《佛說阿彌陀經》《大正藏》冊 12，頁 346 中。

<sup>74</sup> 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，頁 188 中。

<sup>75</sup> 《阿彌陀經要解》，《大正藏》冊 37，頁 367 上。

土，了達中道。別教是穢土，不通達即中；圓教十信是淨土，已伏無明。「實報無障礙土」，斷除一分無明之菩薩的生處，是別教的十地、等覺、妙覺，以及圓教四十一位菩薩所居。別教是穢土，修次第三觀，初地破一品無明，證一分法身，智不圓融；圓教是淨土，修一心三觀，初發心住破一品無明，證一分三德，觀智圓融。「常寂光土」，已斷除根本無明之如來所居之土。別教之妙覺是穢土，於別教之本教雖已是圓滿究竟，但只斷盡十二品無明，無明未盡，與圓教二行平齊，只是圓教的分證即；圓教之妙覺是淨土，已斷盡四十二品無明，是究竟清淨圓滿大覺。現在所說的極樂世界，指凡聖同居土，橫超方便有餘土、實報無障礙土、常寂光土三種淨土，諸上善人同居境淨，真俗圓融，不可限量。<sup>76</sup>

此外，蕩益智旭於〈持名念佛歷九品淨四土說〉云：

信願既具，則念佛方為正行，改惡修善皆為助行。隨功力之淺深，以分九品四土，纖毫不濫。只須自己簡察，不必旁問他人。謂深信、切願、念佛，而念佛時心多散亂者，即是下品下生。深信、切願、念佛，而念佛時散亂漸少者，即是下品中生。深信、切願、念佛，而念佛時便不散亂者，即是下品上生。念到事一心不亂，不起貪、瞋、癡者，即是中三品生。念到事一心不亂，任運先斷見思、塵沙，亦能伏斷無明者，即是上三品生。故信、願、持名念佛，能歷九品，的確不謬也。又信、願、持名，消伏業障，帶惑往生者，即是凡聖同居淨土。信、願、持名，見思斷盡而往生者，即是方便有餘淨土。信、願、持名，豁破一分無明而往生者，即是實報莊嚴淨土。信、願、持名，持到究竟之處，無明斷盡而往生者，即是常寂光淨土。故持名能淨四土，亦的確不謬也。<sup>77</sup>

<sup>76</sup> 參見《阿彌陀經要解便蒙鈔》卷中，《卍新續藏》冊 22，頁 843 下-844 上。

<sup>77</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 4，《嘉興藏》冊 36，頁 327 下。

九品往生說，是依據《觀無量壽佛經》的往生淨土的九等品類之框架，但蕩益智旭之九品往生與《觀無量壽佛經》的意涵差異極大。《觀無量壽佛經》的下三品多屬於造惡業、犯戒者，且業障深重者，<sup>78</sup>而蕩益智旭所論之下三品者已具備信、願、持名之三資糧的行者，但念佛時心多散亂、少散亂、不散亂，尚未達到事一心不亂者，故不可相提並論。蕩益智旭依據天台教學來談論念佛法門之事一心不亂，包括中三品、上三品。要達到中三品，必須有禪定、智慧，才能伏見思惑。要達到上三品，必須具備深定、慧觀，才能斷見思、塵沙，伏無明惑。中三品與上三品資質的行者畢竟是較少的，自力不足的下三品行者可透過持念佛號與他力的協助，依憑自他兩力的共構，開發慧解能力；再者，加上彌陀的大誓願力，使具備信願的行者在尚未得一心不亂的帶業狀況下先行往生西方淨土，在清淨環境中修學有成，得以隨其意願到其他國度落實自己所發的菩提誓願。<sup>79</sup>

蕩益智旭於其著作中，說明他往生最上品是不可能，中年時期說明他死後往生下下品、下品下生；四十七歲之後，是專志純粹的淨土行者，到了晚年五十歲之後則轉變為往生下品蓮生，茲列舉五則例子說明：

一、〈復靈隱兄〉：「生則隱居求志，死則下下品生，是弟之定局。」<sup>80</sup>這篇作品是蕩益智旭 37 歲的作品，此時說明他往生後的品位是下下品。二、〈端氏往生記〉：「中歲多障多病，今乃一意西馳，而散心弘法，計功定位，僅堪下品下生。」<sup>81</sup>這篇作品是蕩益智旭 47 歲的作品，也提及中年時期多業障多病苦，現在一心求生西方，但只能往生到下品下生。三、〈祖堂幽棲寺丁亥除夕普說〉云：「吾憾障深力薄，戒品尚多缺略，持名猶屬散心。」這篇作品是蕩益智旭四十九歲的作品，也提及此時的持名念佛仍屬於散心念佛。但到了晚年又有所轉變，於四、〈自像贊

<sup>78</sup> 《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》冊 37，頁 345 下-346 上。

<sup>79</sup> 參見黃國清：〈明末蕩益智旭的淨土念佛思想〉，頁 42。

<sup>80</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 5，《嘉興藏》冊 36，頁 336 下。

<sup>81</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 5，《嘉興藏》冊 36，頁 348 下。

三十三首〉第十首：「只圖下品蓮生，便是終身定局。」<sup>82</sup>第十九首：「獨有阿彌陀佛，藏垢納汙，金手接向下品蓮花安置。」<sup>83</sup>〈自像贊三十三首〉是蕩益智旭五十歲之後的作品，他則說明往生之品位為下品蓮生、下品蓮花。蕩益智旭於五、〈持名念佛歷九品淨四土說〉之下三品為下下品多散亂，下中品少散亂，下上品不散亂。所以蕩益智旭五十歲之前，謙稱自己的品位是下下品多散亂；50 歲之後，謙稱下品蓮生、下品蓮花，應該是指下上品不散亂。

此外，蕩益智旭於《阿彌陀經要解》五重玄義之「力用」所探討的四土，可與〈持名念佛歷九品淨四土說〉的四土，互相配合對照，詳如下表：

四土	《阿彌陀經要解》	〈持名念佛歷九品淨四土說〉
凡聖同居土	未斷見思者惑，於同居土中分三輩九品	消伏業障，帶惑往生
方便有餘土	事一心不亂，斷見思惑	見思斷盡
實報無障礙土	理一心不亂，豁破一品至四十一品無明	豁破一分無明
常寂光土	無明斷盡	無明斷盡

表格 一 《阿彌陀經要解》與〈持名念佛歷九品淨四土說〉對照表

由以上的四土作一探討，帶業往生是由業方面來看，但此四土在修行上的指導意義是由心性上來看，因外在的世界是由內心所顯化的。可分有四類層次的淨土<sup>84</sup>：  
一、凡聖同居土。二、方便有餘土。三、實報莊嚴土。四、常寂光淨土。

一、凡聖同居土：一般是指信行人。適合持名念佛帶業往者，在心性上是屬於重感情；理性較薄弱的人。中規中矩的人，相信老師的教導，善知識的指正；而非在法理上追求的人。他適合於一心不亂。於持名念佛上，他相信有佛，在佛力的加持下修行會如同佛般的莊嚴，順著佛的教導而不懷疑的照做；更

<sup>82</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 9，《嘉興藏》冊 36，頁 414 下。

<sup>83</sup> 《靈峰藕益大師宗論》卷 9，《嘉興藏》冊 36，頁 415 中。

<sup>84</sup> 釋淨空：《佛說大乘無量壽莊嚴清淨平等覺經科註》上冊，頁 184-189。

能順利往生佛的國度。所以屬於消伏業障，帶惑往生者。此時於《阿彌陀經要解》上是未斷見思惑的信行人。其所生的西方清淨國土是凡聖同居土。

二、方便有餘土：是指法行人。偏重於法理上的解脫四果二乘人，因四果二乘人在無始劫以來皆已發過菩提心，在法理上精進已達到斷五下分結、五上分結的三毒與慢疑結等見思二惑、具有深禪定等四果人且迴小向大，不入涅槃而繼續修六度行，即入方便有餘土；此是以自力的止觀證成的，是歸屬難行道，但在行「持名念佛」上藉他力行仰慕外在的佛來喚起內在的佛性，心口相應無有間斷，至定力純熟時見思二惑先後斷盡，從同居的穢土橫生於方便有餘土；言易行方便道。

三、實報莊嚴土：指行大乘菩薩的修行者。其慈心悲願心重的人，處處以菩提心、行六度，以渡眾生。修假觀破塵沙惑即破所知障，破四十一品無明，但其尚留有一分無明是為留惑任生為等覺菩薩的階位，法性上雖與佛無異，但未全圓滿。入於理一心的實報莊嚴無障礙土。然而在持名念佛上是「全性起修，全修在性」，修至「念而無念，無念而念」，與本性相應契合；破一分無明則證一分的法身，法身具有三德法身德、般若德、解脫德。其依次分破無明，生實報莊嚴土；同時分證入於常寂光淨土。

四、常寂光淨土：是指佛。於理教上破盡四十二品無明，菩提圓滿，達到究竟清淨。為妙覺佛果位，入於常寂光淨土。而在念佛上顯現事理一心無障礙，無明斷盡，絕待圓融；入常寂光淨土，顯現法身的圓滿。

因此由以上報身土可來自我檢查自我的法性身的證果。甚至得知持名念佛較義理上快速又簡便的三根普被圓頓法門。

## 第五章 結論

由本結論歸類說明蕩益智旭念佛思想分三項一、念佛法門含攝天台圓教等四教的教理與判教屬位。二、由《阿彌陀經》的實相，來實踐「持名念佛」。三、圓生四淨土。四、蕩益智旭念佛思想價值意義。

### 一、念佛法門含攝天台圓教等四教的教理與判教屬位。

蕩益智旭念佛法門是開演著天台者欲求研究易行的圓教進趣方法。蕩益智旭因熟讀三藏經典，了知各項法義，將淨土念佛法門與天台教理做一結合，而趣入天台圓教的途徑，並應用於念佛中，可為最為了義、圓頓。蕩益智旭認為念佛名號相合於一心三觀、三諦圓融、一念三千等實相真理，同為可達於實相故。<sup>1</sup>若凡夫猶弱的一心三觀時，亦是依著自力一心三觀與佛的加持力亦可往生。蕩益智旭並且使用天台的教理，如智顛的五時八教，融攝於其《阿彌陀經要解》中。判《阿彌陀經》為圓教，在文本中《阿彌陀經要解》於五重玄義為骨架，五重玄義中的「明宗」說，有如觀相、觀想、禮拜、供養、五悔、六念等法門，唯有「持名念佛」最極圓頓。又他以天台的圓教來釋義其奧旨與體用，如佛的三身皆融攝於天台的圓教義理中。而且指出了義與圓頓出自於圓教，它是斷了五上、五下分結、塵沙與無明惑盡斷，呈絕待圓融，是圓滿的顯現，所以歸屬圓教無疑。

### 二、由《阿彌陀經》的實相，來實踐「持名念佛」

彌陀經於五重玄義的辨體中屬於實相，是為圓教的中道實相。是以常樂我淨為體。是彰顯法性的理體，其理體具有體、相、用。其體中的報體起二用分有正報與依報。依報是指西方莊嚴的國土環境，正報是指業力所呈現四種佛的國土。此一切皆是於一念心起，百界千如造，一念必落於十法界中的一法界，而每法界中都具足十法界以此類推成百法界。此每界中具有十如是<sup>2</sup>，而成因緣果報，所以必須藉修德

<sup>1</sup> 黃國清:《天台與淨土的深層融會—蕩益智旭的念佛趣入圓教之道》，南華大學宗教所，頁 1。  
註：此為老師上課補充，未發表於論文中。

<sup>2</sup> 黃國清:《天台與淨土的深層融會—蕩益智旭的念佛趣入圓教之道》，頁 4。

來彰顯性德；西方四淨土是修德與性德的顯現。不論用禪觀或持名念佛終究是無明斷盡，達到究竟的實相常寂光淨土，是圓滿佛的果報。

至佛果報必須經五十二階位，其時間需三大阿僧期劫，若以念佛方法是可縮短時間，因此蕩益智旭提倡融通諸宗歸淨土的念佛法門。是以念佛三昧為其中心。信願行為其三資糧，三資量前必要先有三慧，聞慧，聞佛的名號而生智慧，思慧執持佛號而生的智慧，修慧是持佛號至一心不亂而生起的智慧。此三慧聚足，行三資糧，首先要信，信有六信，信自、信他、信因、信願、信果，信事。倘使日夜句句佛號，相繼不斷，畢此一生，直下念去與彌陀四十八願相應，則一得往生，永無退轉直至成佛。為諸佛所讚歎。

次為願持，若欲脫輪迴之苦，莫過於持名念佛為上。因有了前面如金剛般的信為前導，再以「願」為動力的啟動。使得信的決定，願的切，不再動搖。念佛雖未能三昧，亦必往生；若信不真，願不猛，當念得一心不亂，亦不得往生。信與願是相輔相成。而願切時，更要願厭離五濁娑婆生老病死的苦楚，心嚮往淨土無上菩提之樂。

進而持名是行行，是為正行；專注憶持念佛的名號是最有效的往生進路。包括散心念佛亦可帶業往生，加上繼續接受大乘菩薩道的修學，品位會不同。此是其殊妙處。此時念佛含有事修與理觀即具有事持，事一心，可見思惑；理持，理一心，可破無明惑。理一心必在事一心的基礎上建立的，來達到念佛三昧。其念佛的廣義方法具有三種念佛法為(1)念自佛者(2)念他佛者(3)自他具念佛者。此三種念佛終究是念實相，非是指呈現著口中念佛或也非僅觀莊嚴佛像，仰慕佛罷了。是如實的去行持對佛的憶念，專注於佛教導的法義，展現出無盡法義的妙智，進而念佛，淨念相續，呈現於佛號中；當它念到一心三昧的實相現前，猶如天台的圓教一心達於寂靜湛然下，同時可齊發修三觀，修成圓成實相的一心三觀。即是蕩益智旭融通諸宗，由此理解到性相的融通，進而由天台的圓教與淨土作一結合所開創出此三種念佛法門。三種念佛其中以自他具念

佛者最為殊勝。是以諸佛果來顯眾生自性體性，是雙念同舉並行；也就是以念他佛，顯現自心本性佛，同時更藉佛的願力加持，及自力的持佛之下而生。縱使具散心念佛者，依此亦可帶業往生，生於凡聖同居土。如蕩益智旭因自認定慧力弱，往後仍專著於念佛，發願迴向往生。是依著信念力來支撐直至往生，即是待業往生。

所以，此三種念佛方法是適用於普被三根機上、中、下等修行人。既簡易又方便，二六時中皆可修。

### 三、圓生四土

於文本中《其它思想考察》的「性相融通論」中，相本性融，相是由性所顯現，法性以法相為所依托處；法性所具染淨的功能，必是由法相的差別相而知。所以四淨土如下<sup>3</sup>：

其一者，一般信行人，在心性上是屬於重感情；理性較薄弱的人。是適合持名念佛帶業往者，臨命終時，將往生凡聖同居土。其二者，指法行人，是偏重於法理上的四果二乘人，其目的著重在解脫上；臨命終時，將往生方便有餘土。其三者，指行大乘菩薩的修行者，其慈心悲願心重的人，臨命終時，將往生實報莊嚴土。其四者，是指佛，於理教上破盡四十二品無明，菩提圓滿，達到究竟清淨。為妙覺佛果位，入於常寂光淨土。

### 四、蕩益智旭念佛思想價值意義。

由此蕩益智旭念佛思想義理而知，人人本具有的真如體性須加以修煉使它顯露出，猶如烏雲下的陽光，能突破烏雲展露出光芒。即「持名念佛」須結合助緣條件，如佈施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若。從五度中產生般若智慧，由般若智慧破除煩惱，猶如從烏雲中展露出光芒；它是適應各種根機的人，不論在持名念佛或前往西方淨土的捷徑上，更加具有實行立場，促使他能意向成就佛道。

又凡夫心智薄弱時而退縮，唯有此「持名念佛」，在「阿彌陀佛」加持下使我們的意志力堅定，闡發念佛的智慧，加以廣修前所提的六度，可降低「自我中心」的意識，將慈心帶給對方快樂，悲極感受對方之苦，而透視到法性是平等的，意涵到

<sup>3</sup> 釋淨空：《佛說大乘無量壽莊嚴清淨平等覺經科註》上冊，頁 184-189。

生命是相通的，而為生命輪迴問題尋求有效的出口。及能確實做到「自覺覺他」的救渡能力；為成佛而鋪路。所以淨土念佛與天台教觀的結合，是為有效的可靠修行方法。<sup>4</sup>



---

<sup>4</sup> 黃國清：〈明末蕩益智旭的淨土念佛思想〉，頁 44。

## 【參考書目】

### 一、經疏原典：(按《大正藏》經碼順序)

曹魏·康僧鎧譯，《佛說無量壽經》，《大正藏》冊 12，No.360。

後秦·鳩摩羅什譯，《梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品》，《大正藏》冊 24，No.1484。

後秦·鳩摩羅什譯，《十住毘婆沙論》，《大正藏》冊 26，No.1521。

後秦·鳩摩羅什詔譯，《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9，No.262。

後秦·弗若多羅譯，《十誦律》，《大正藏》冊 23，No.1435。

東晉·佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 9，No.278。

隋·智顛撰，《四教義》，《大正藏》冊 46，No.1929。

隋·智顛說，《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，No.1750。

隋·智顛說，《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46，No.1911。

隋·智顛說，《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊 33，No.1716。

唐·澄觀述，《華嚴法界玄鏡》，《大正藏》冊 45，No.1883。

唐·慧琳撰，《一切經音義》，《大正藏》冊 54，No.2128。

唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，No.279。

唐·道綽撰，《安樂集》，《大正藏》冊 47，No.1958。

唐·行滿集，《涅槃經疏私記》，《卍新續藏》冊 37，No.660。

唐·玄奘詔譯，《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，No.1558。

宋·晁良耶舍譯，《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》冊 12，No.365。

宋·智圓述，《佛說阿彌陀經疏》，《大正藏》冊 37，No.1760。

宋·普濟撰，《五燈會元》，《卍新續藏》冊 80，No.1565。

宋·知禮述，《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》，《大正藏》冊 37，No.1751。

明·蕩益智旭輯，《閱藏知津》，《嘉興藏》冊 31，No.B271。

- 明·蕩益智旭解，《淨土十要》，《卍新續藏》冊 61，No.1164。
- 明·蕩益智旭解，《阿彌陀經要解》，《大正藏》冊 37，No.1762。
- 明·蕩益智旭解，《佛說阿彌陀經》《大正藏》冊 12，No.346。
- 明·蕩益智旭註，道昉訂，《佛說梵網經菩薩心地品合註》，《卍新續藏》冊 38，No.694。
- 明·蕩益智旭重述，《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，No.1939。
- 明·蕩益智旭述《教觀綱宗釋義》，《卍新續藏》冊 57. No 974。
- 明·蕩益智旭述，道昉訂，《佛說梵網經菩薩心地品玄義》，《卍新續藏》冊 38，No.693。
- 明·蕩益智旭述，《成唯識論觀心法要》，《卍新續藏》冊 51，No.824。
- 明·蕩益智旭述，《大乘起信論裂網疏》，《大正藏》冊 44，No.1850。
- 明·蕩益智旭文句，道昉參訂，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經文句》，《卍新續藏》冊 13，No.285。
- 明·蕩益智旭，楞嚴經文句，《新纂卍續藏》冊 13，No.285。
- 明·憨山撰，福善日錄，通炯編輯，劉起相重校，《憨山老人夢遊集》，《卍新續藏》冊 73，No.1456。
- 明·傳燈撰，《淨土生無生論》，《大正藏》冊 47，No.1975。
- 明·株宏著，《雲棲法彙（選錄）》，《嘉興藏》冊 33，No.B277。
- 明·株宏述，《阿彌陀經疏鈔》，《卍新續藏》冊 22，No.424。
- 明·成時編輯，《靈峰蕩益大師宗論》，《嘉興藏》冊 36，No.B348。
- 明，蕩益智旭著，《周易禪解》，《嘉興藏》冊 20，No.B96。
- 清·達默造鈔，達林參訂，《阿彌陀經要解便蒙鈔》，《卍新續藏》冊 22，No.430。
- 民國·弘一等撰，《靈峰宗論（選錄）》，《大藏經補編》冊 23，No.130。
- <http://tripitaka.cbeta.org/ko/B23n0130>
- 《論語點睛》，《蕩益大師全集》冊 19，台北：佛教書局，1989 年。
- 《中庸直指》，《蕩益大師全集》冊 19，台北：佛教書局，1989 年。
- 《大學直指》，《蕩益大師全集》冊 19，台北：佛教書局，1989 年。

## 二、現代專書(依作者姓名筆劃之順序排列)

王志遠釋譯：《教觀綱宗》，台北：佛光事業有限公司，1998年2月。

佛光星雲：《佛光教科書》第四冊，高雄：佛光出版社，1999年10月。

吳汝鈞：《佛學研究方法論》，台北：臺灣學生書局，2006年4月。

南懷瑾：《中國佛教發展史略述》，台北：老古文化事業股份有限公司，2001年11月。

望月信亨作·釋印海譯，《中國淨土教理史》，台北：正聞出版社，1991年4月。

野上俊靜等著·釋聖嚴譯：《中國佛教史概說》，台北：台灣商務印書館股份有限公司，2000年11月。

陳揚炯：《中國淨土宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2002年11月。

陳劍鎧：《行腳走過淨土法門——曇鸞、道綽與善導開展彌陀淨土教門之軌轍》，台北：商周出版社，2009年。

黃光國：《盡己與天良：破解韋伯的迷陣》，新北市：心理出版社，2015年8月。

黃俊傑：《儒家思想與中國歷史思維》，台北：國立臺灣大學出版中心，2015年1月。

潘桂明·吳忠偉著：《中國天台宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2001年初版。

釋大安：《淨土宗教程》，台北：佛陀教育基金會，2013年4月。

釋印順：《太虛大師年譜》，新竹：正聞出版社，2000年10月。

釋印順：《淨土與禪》，新竹：正聞出版社，2000年10月。

釋淨空：《佛說大乘無量壽莊嚴清淨平等覺經科註》上冊，(台北：財團法人華藏世界教育會)，2011年9月。

釋圓瑛：《阿彌陀經要解講義》，(台北：大乘精舍印精會)，1980年9月

釋慈怡法師主編：《菩薩階位》《佛光大辭典》)，(台北：佛光事業文化有限公司)，1988年10月。

釋會性：《蕩益大師淨土集》，台南：和裕出版社 2005年3月

釋聖嚴：《天台心鑰—教觀綱宗貫註》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，2003年9月。

釋聖巖：《明末佛教研究》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，2009年。12月

釋聖巖著·釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，2009年12月。

釋慧岳：《天台教學史》，台北：中華佛教文獻編撰社，2003年11月。

釋靜權述：《天台宗綱要》，台北：佛陀教育基金會，2018年12月。

龔曉康：《融會與貫通：蕩益智旭思想研究》，四川：巴蜀書社，2009年1月。

### 三、期刊論文(依作者姓名筆劃之順序排列)

王和群：〈王陽明與蕩益智旭《大學》功夫論之研究〉，《法鼓佛學學報》第4期，台北：法鼓佛教學院，2009年。

王玲月：〈從《周易禪解》看生命中的時與位〉，《玄奘人文學報》第8期，新竹：玄奘人文社會學院，2008年7月。

余沛翹：《蕩益智旭《佛說阿彌陀經要解》之研究》，屏東：屏東教育大學中國語文學系碩士論文，2011年6月。

周玟觀：〈蕩益法師儒佛會通思想之研究〉——以《學庸直指》為例〉，《第四屆儒佛會通學術研討會論文集》，台北：華梵大學哲學系，2000年5月。

施凱華：〈華嚴宗密與蕩益智旭於「儒佛教判」之對觀詮釋〉，《2012華嚴一甲子回顧學術研討會論文集》，台北：華嚴蓮社，2013年3月。

習細平：〈論蕩益智旭的儒佛會通思想〉，《世界宗教研究》，北京：中國社會科學院世界宗教研究所，2013年第3期。

郭朝順：〈智顛「五重玄義」的佛教詮釋學〉，《第四次儒佛會通學術研討會論文集》，台北：華梵大學哲學系，2000年5月。

陳英善：〈蕩益智旭大師修學心路歷程之探索〉上冊，《獅子吼》第33卷，第1期，台北：獅子吼雜誌社，1994年1月。

陳英善：〈蕩益智旭大師修學心路歷程之探索〉下冊，《獅子吼》第33卷，第2期，台北：獅子吼雜誌社，1994年2月

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。

陳啟文：〈彌陀本願之理論體系及其詮釋〉，《東吳中文學報》第 14 期，台北：東吳大學中文系，2007 年 11 月。

黃國清：〈明末蕩益智旭的淨土念佛思想〉，《人間淨土與彌陀淨土國際學術研討會》，香港：香港中文大學人間佛教研究中心，2016 年 1 月。

黃國清：《天台與淨土的深層融會—蕩益智旭的念佛趣入圓教之道》，南華大學宗教所。

黃馨儀：〈蕩益智旭《楞嚴經》相關論述中的佛性觀〉，《第 25 屆全國佛學論文聯合發表會》，桃園：佛教弘誓學院，2014 年 9 月。

趙東明：〈蕩益智旭之天台思想——以《教觀綱宗》為基礎的探討〉，《蕩益大師與靈峰派研究》，北京：宗教文化出版社，2019 年 1 月。

劉峻佑：〈內在善根作為往生彌陀淨土的解脫根據〉，《揭諦》30 期，嘉義：南華管理學院哲學研究所，2016 年 1 月。

劉富國：〈略述「教宗天台，行歸淨土」修學模式大意——蕩益大師淨土思想探究〉，《蕩益大師與靈峰派研究》，北京：宗教文化出版社，2019 年 1 月。

蔡惠明：〈信願持名——學習蕩益大師著《彌陀要解》的一些體會〉，《內明》143 期，香港：內明雜誌社，1984 年 2 月。

釋印光：〈重刻彌陀略解圓中鈔勸持序〉，《印光法師文鈔》，台中：青蓮出版社，2001 年 1 月。

釋見曄：〈以蕩益智旭為例探究晚明佛教之「復興」內涵〉，《中華佛學研究》第 3 期，新北市：中華佛學研究所，1999 年。

釋聖嚴：〈明末中國的淨土教人物及其思想〉，《華岡佛學學報》第 08 期，台北：中華學術院佛學研究所，1985 年。

釋聖嚴：〈蕩益大師的淨土思想〉，張曼濤主編：《淨土宗史論：淨土宗專集之二》，《現代佛教學術叢刊》，第 65 期，台北：大乘文化出版社，1979 年 1 月。

#### 四、碩博士論文

鄭雅芬：〈蕩益大師《論語點睛》探究〉，《興大中文學報》23 期，台中：中興大學中國文學系，2008 年 6 月。

蕭愛蓉：〈論蕩益智旭《彌陀要解》理事一心修行觀〉，《第二十二屆南區中文系碩博

士生論文發表會論文集》，屏東：屏東教育大學中國語文學系，2009年11月。

釋正持：《天台化法四教之研究——以智顛、蕩益智旭的論述為主》，中壢：圓光佛學研究所畢業論文，2006年6月。

### 五、參考網站：

天台教觀略說講記（五）\_法音 <http://www.minlun.org.tw/old/445/t445/t445-4-4.htm>

釋慈怡法師主編：《菩薩階位》佛光大辭典。（台北：佛光事業文化有限公司），1988年10月。

釋聖嚴：《第二章明末的淨土教人物及其思想》，（法鼓全集 數位隨身版），網址：<http://ddc.shengyen.org/mobile/toc/01/01-01/d2.php>，2020年6月。

釋寶靜大師-台中蓮社：《佛說阿彌陀經要解親聞記》。

網址：<http://tclotus.net/tcbl/99move/read/Wujing/1/07/fd000007.htm>

---

