

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

憨山德清《楞嚴經通議》一心三觀之研究

A Study of Hanshan Deqing's *Lengyanjing Tongyi* and
Threefold Contemplation in One Single Mind

何詩琦（釋知濤）

Shih-Chi He (Zhi-Tao Shih)

指導教授：釋永本 教授級專業技術人員

釋覺明 博士

Advisor: Yung-Pen Shih, Prof. Rank Specialist

Chue-Ming Shih, Ph.D.

中華民國 111 年 6 月

June 2022

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

憨山德清《楞嚴經通議》一心三觀之研究

A Study of Hanshan Deqing's *Lengyanjing Tongyi* and
Threefold Contemplation in One Single Mind

研究生：何詩琦 (釋知壽)

經考試合格特此證明

口試委員：越建東

呂凱文

釋永本

釋宣明

指導教授：釋永本 釋宣明

所 長：釋宣明

口 試 日 期：中 華 民 國 111 年 06 月 17 日

摘要

本研究從明末憨山德清所作之《楞嚴經通議》主旨一心三觀思想出發，先探討德清生平所學、明末時代背景、《楞嚴經》在當時扮演之角色，以及《楞嚴經通議》撰述因緣，進而分析中年到晚年德清兩部楞嚴著作，在心境上以及內容上的轉變。並且依照德清所做《楞嚴經通議略科》科判進行文本分析，釐清《楞嚴經通議》之內容架構，探討一心三觀思想中之佛學源流、比較天台一心三觀、圓覺三觀、楞嚴三觀之間之異同以及相連性，架構出德清所引用各宗派之思想，兼融主要的華嚴一心、大乘起信論一心開二門、般若系空假中三觀、唯識四分(見分、相分、自證分、證自證分)以解釋一心本體，也延展了《楞嚴經》中本有之空如來藏，增加不空如來藏、空不空如來藏，與楞嚴三觀、空假中三觀直接對應，一窺文本中展現之跨宗派圓融思想，同時以體、相、用角度切入，細述德清一心三觀思想主張。在文本中更發現德清認為《楞嚴經》屬於以華嚴為本之攝末歸本法輪，為其針對《楞嚴經》之獨特見解。

關鍵字：憨山德清、楞嚴經通議、一心三觀、攝末歸本

Abstract

This study has as its starting point the main idea of Threefold Contemplation in One Single Mind in *Lengyanjing tongyi* (An Exposition of the Śūraṅgama-sūtra), which was written by Hanshan Deqing in the late Ming Dynasty. The study first examines Deqing's life learnings, the historical background of the late Ming Dynasty, the role of the Śūraṅgama-sūtra at that time, and the causes and conditions for its writing. An analysis of Deqing's two works related to the Śūraṅgama-sūtra from his middle to later years, looks at the transformation in terms of his states of mind and content. A textual analysis of the textual organization in Deqing's *Lengyanjing tongyi lüeke* (An Exposition of the Śūraṅgama-sūtra: A Succinct Organization) clarifies how Deqing has compared the similarities, differences, and connections of the origin and development of Threefold Contemplation in One Single Mind among the three schools of Tiantai, Perfect Enlightenment, and Śūraṅgama in *Lengyanjing tongyi*. This analysis also structures the various schools of thought used by Deqing, and integrated the One Mind in *Avataṃsaka-sūtra*; the doctrine of the two gates of the one mind in *The Awakening of Faith* in the Mahāyāna; the threefold contemplation of emptiness, provisional existence, and the mean in the *prajñā* system; threefold cessation in Tiantai; the four-part division in *Consciousness-only* to explain the essence of the One Mind. The *tathāgatagarbha* which is itself empty in the Śūraṅgama-sūtra is extended to include non-empty *tathāgatagarbha*, empty and non-empty *tathāgatagarbha*, which has direct correspondences with the threefold contemplation in the Śūraṅgama and the threefold contemplation of emptiness, provisional existence, and the mean, hence presenting an integrated thinking across different schools of thought. Lastly, the perspective of essence, characteristics, and function is used to detail

Deqing's thought proposition on the Threefold Contemplation in One Single Mind.

This study also reveals that Deqing considered the Śūraṅgama-sūtra as a derivative assimilated into the original of the Avataṃsaka-sūtra, which is his unique insight into the Śūraṅgama-sūtra.

Keywords: Hanshan Deqing, An Exposition of the Śūraṅgama-sūtra, Threefold Contemplation in One Single Mind, Assimilating the derivative into the original



目次

摘要.....	I
Abstract.....	II
目次.....	IV
圖目次.....	VII
表目次.....	VII
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	2
第二節 前人研究成果回顧.....	4
一、憨山德清之生平背景及思想.....	5
二、《楞嚴經通議》之前人研究成果.....	9
第三節 研究方法與架構.....	10
一、文獻研究法.....	11
二、綜合分析演繹法.....	11
三、論文綱要.....	12
第二章 《楞嚴經通議》之撰述背景.....	15
第一節 明末佛教《楞嚴經》之弘傳與影響.....	15
一、明末的佛教政策.....	15
二、明末佛教復興與明末四大師.....	16
三、明末之楞嚴經學說.....	19
第二節 德清生平於《楞嚴經》之修證與應用.....	21

一、德清重要生平及修學背景.....	21
二、德清對於《楞嚴經》的修證.....	23
第三章 《楞嚴經通議》文本分析.....	29
第一節 《楞嚴經通議》之撰述因緣.....	29
一、闡明理觀.....	30
二、導正狂禪風氣.....	31
三、從《楞嚴經懸鏡》到《楞嚴經通議》.....	33
四、小結.....	36
第二節 《楞嚴經通議》之體例與架構.....	37
一、《楞嚴經通議》介紹和內容架構.....	38
(一)《楞嚴經通議》序言.....	39
(二)《首楞嚴經通議略科》—架構總說及意涵.....	39
(三)《懸判》內涵及德清之思想脈絡.....	42
(四)德清參考其他經典論述之思想脈絡.....	45
(五)《隨文論議》.....	46
二、各卷科判架構.....	47
(一)序分—說法因由.....	47
(二)正宗分—經中的宗體.....	48
(三)流通分—冀流傳於終古.....	53
三、小結.....	53
第三節 《楞嚴經通議》蘊含之各家思想.....	54

一、華嚴宗之五時、四緣起與攝末歸本法輪.....	54
二、唯識思想與攝末歸本識.....	58
第四章 憨山德清《楞嚴經通議》一心三觀之體現.....	63
第一節 一心三觀之佛學源流.....	63
一、天台一心三觀.....	64
(一)空、假、中之定義與源流.....	65
(二)一心三觀之內涵.....	68
二、《圓覺經》與《楞嚴經》中的三觀.....	73
第二節 德清之一心三觀主張.....	81
一、一心三觀之實相觀.....	84
二、一心三觀之體、相、用.....	89
(一)三觀之一心本體.....	89
(二)三觀之觀行一相.....	96
(三)三觀之觀行一用.....	101
三、小結.....	103
第五章 結論.....	107
參考書目.....	111

圖目次

圖表 1 憨山德清一心三觀架構圖.....	88
圖表 2 一心心體之分析圖.....	94

表目次

表格 1 憨山德清生平之悟境及與《楞嚴經》相關事蹟(資料來源：《憨山大師年譜註疏》) ..	24
表格 2 《楞嚴經懸鏡》與《楞嚴經通議》中的三觀(資料來源：《楞嚴經懸鏡》、《楞嚴經通議》)	34
表格 3 《楞嚴經通議》五時判教與四種緣起對應表 (資料來源：《楞嚴經通議》).....	56
表格 4 五重唯識觀之攝末歸本識 (資料來源：唐·窺基《大乘法苑義林章》).....	58
表格 5 奢摩他、三摩(鉢底)、禪那字源分析表.....	74
表格 6 《圓覺經》三觀與空假中對照表 (資料來源：《圓覺經》之《威德自在菩薩章》).....	76
表格 7 《辯音菩薩章》二十五種清淨定輪 (資料來源：《圓覺經》).....	77
表格 8 奢摩他、三摩、禪那之定義比較(資料來源：《圓覺經》《威德自在菩薩章》、《楞嚴經通議》).....	98
表格 9 楞嚴經五十七階位所契入一心三觀境界 (資料來源：《楞嚴經》、《楞嚴經通議》)...	103

第一章 緒論

中國佛教歷代研究《楞嚴經》之相關注疏或著作不少，流傳至今非常廣泛，本研究選擇憨山德清(以下簡稱德清)所著之《楞嚴經通議》為文本，其所屬的明末時代是歷經明代中期毀佛又重新復興的一個時代，儒釋道任何一家思想都產生很大變化，明末四大師：雲棲株宏、紫柏真可、憨山德清及藕益智旭為了因應佛教危機和人們需求，在關懷社會、利益眾生的菩薩行事蹟之外，也努力實踐身為出家人的個人修行，使明末佛教有一番新氣象，且皆主張儒釋道三教合一，呈現出中國佛教的新方向，錢謙益曾評論「萬曆年中，諸方有三大和尚，各樹法幢：紫柏以宗，雲棲以律，憨山以教。」¹ 萬曆三大師加上藕益智旭便是明末四大師，在明末佛教復興思想蓬勃的時代環境下，四大師雖宗派、學承各異，但皆與朝廷、士人交流，對於當時社會各界思潮影響深，德清之思想具備融合各宗派教義的特性。德清四十一歲時著作《楞嚴經懸鏡》便是其在宗教實踐方面的體悟，因門人精誠請益，晚年六十九歲又著有《楞嚴經通議》，撰寫之因緣同為再度詮釋《楞嚴經懸鏡》主旨一心三觀思想體系，可見《楞嚴經通議》之一心三觀修證門，即蘊含了德清對於《楞嚴經》終結體悟之作。

本研究主題為憨山德清《楞嚴經通議》一心三觀之研究，《楞嚴經通議》是明末憨山德清(1546-1623年)針對《楞嚴經》所寫之注疏，共十卷，收錄於《已續藏經》第12冊之大小乘釋經部，經號279，「謂迷悟不出一心究竟不離三觀以提大綱」²，以一心三觀為總綱融會《楞嚴經》之經義，指出先悟此一心而起修三觀妙行，後還證一心。

¹ 明·錢謙益：〈聞谷禪師塔銘〉，《牧齋初學集五》，卷八十一，上海市：上海古籍出版社，2002年，頁860。

² 明·德清：《楞嚴經通議》卷1：CBETA, X12, no. 279, p. 532, a20-21。

第一節 研究動機與目的

圓教「一心三觀」修證法是天台宗重要基本教義之一，最早由慧文大師提出，後經隋代智者大師加以系統性的發展完成，源自於《大品般若經》、《大智度論》、《中論》等空宗一系列經典，認為對世間萬物能以空、假、中三方面作為觀法，也就是在同一時間以一心觀空、假、中三種實相，當此觀成時，便能證得三智，具備三種智慧：道種智、一切智、一切種智的理想境界，一心可以同時圓滿空、假、中三種觀門，一切法也都不離此三觀。³

《楞嚴經》是能令人破迷轉悟、兼具義理和實踐的修行寶典，明代憨山德清也曾提到，「不知法華，則不知如來救世之苦心，不知楞嚴，則不知修心迷悟之關鍵。」⁴《楞嚴經》卷一正宗分中，阿難悲泣悔恨的向佛陀啟請欲成就菩提之最初方便—「妙奢摩他、三摩、禪那」⁵，憨山德清在《楞嚴經通議》中認為一心即是首楞嚴，「三觀者經妙奢摩他即當空觀，三摩即假觀，禪那即中道觀也」⁶並指明以體、相、用來顯此一心三觀，目的在於先悟後修，先悟到此一心體，也就是如來藏性理體，依之建立觀相，依著五蘊根身器世間的有相之法而修，正修三觀便能達到能斷證之力用。

本研究欲探討為何身為明末禪僧兼弘華嚴的憨山德清大師，在經典教義實踐上，要使用與天台宗同名之一心三觀詮解《楞嚴經》，又採用《大乘起信論》之體、相、用

³ 潘桂明、吳忠偉：《中國天台宗通史》，南京市：江蘇古籍出版社，2001年，頁125-134。

⁴ 明·德清：《憨山老人夢遊集》卷18：CBETA, X73, no. 1456, p. 590, c23-24。

⁵ 唐·般刺密諦：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷1：「阿難見佛頂禮悲泣，恨無始來一向多聞未全道力，殷勤啟請十方如來得成菩提妙奢摩他、三摩禪那最初方便」CBETA T19, no. 945, p. 106c16-18。

⁶ 明·德清：《楞嚴經通議》卷10：CBETA, X12, no. 279, p. 657, c22-23。

角度切入，憨山德清重新詮解過的「一心三觀」思想內涵為何？與天台之一心三觀又有何異同？並且欲通過《楞嚴經通議》一心三觀思想，一窺明末憨山德清其個人就《楞嚴經》之實踐體會，以提供給所有修學佛道者在教義實修上的借鏡。

本研究就研究動機和目的之上，更具體的提出以下四個問題，作為各章節之主要研究方向：

- 一、明末時代背景下德清之生平思想，及其撰述《楞嚴經通議》之因緣及歷史背景，從中看出《楞嚴經》在明末時期所扮演的角色，以顯現出德清楞嚴著作之特色，將於第二章及第三章第一節做梳理，作為後續章節之基礎。
- 二、分析德清於《楞嚴經通議》中所提「一心三觀」之內涵、一心思想、其所屬宗派判教，將於第三章第二節文本分析及第四章中作陳述。
- 三、天台宗亦有同名為「一心三觀」之基本教義觀法，清代天台宗諦閒認為，在古來數十種《楞嚴經》註釋中，「求其妙而得入、深而易悟者，無如憨山大師註釋《首楞嚴經》之《通議》也……允為教苑之司南，禪宗之正眼也。」⁷ 明末楞嚴學盛行，為何天台宗諦閒卻對德清所著《楞嚴經通議》如此推崇，其一心三觀修證體系較天台宗之一心三觀異同在何處？將於第四章中做探究。
- 四、憨山德清於四十一歲撰寫《楞嚴經懸鏡》，而在六十九歲著《楞嚴經通議》，相隔二十八年後，德清晚年為何要再度註解《楞嚴經》，是否反映出《楞嚴經通議》較《楞嚴經懸鏡》有更值得探討之處，其晚年所主要思想內容為何，是否呈現在《楞

⁷ 明·德清：《楞嚴經通議》卷1：「大哉教乎，如來金口誠言，祖師悲心詮解，求其妙而得入深而易悟者，無如憨山大師著釋首楞嚴經之通議也，宗趣昭然，言辭切約，不是離文顯妙，亦非滯句談玄，融性相二宗，徹一心三觀，符定宗旨，不遺纖毫，本末圓通，始終一貫，誠教苑之司南，禪宗之正眼也。」 CBETA, X12, no. 279, p. 532, c5-10。

嚴經通議》之中？與《楞嚴經懸鏡》之不同處為何？將在第三章第一節之撰述因緣中做說明。

當前學界針對德清《楞嚴經通議》之專門研究不多，本研究以經典研讀和文獻分析為切入點，試圖理解德清的思想脈絡，主要探討寫作的時代背景、風格特色以及思想沿革，這不只是探討《楞嚴經通議》對於《楞嚴經》經文義理的詮釋，也是對於作者憨山德清和所屬明末時代背景的深入探索。

本研究之探討分為三大主軸：首先探討《楞嚴經通議》於明末之撰述歷史背景著，及《楞嚴經》對德清生平之修證與應用，探討德清之著作動機。第二、分析《楞嚴經通議》之內容，先研究《楞嚴經通議》之撰述因緣，比較中年所作的《楞嚴經懸鏡》與晚年《楞嚴經通議》有何異同？對此文本作體例與架構分析，溯源「一心三觀」之佛學思想源流，認識德清所提之主旨一心三觀之定義。

最後針對德清之整體思想，釐清一心三觀的依據和脈絡，並以此為基礎，進一步聚焦於《楞嚴經通議》當中的一心三觀之思想內涵及特色。期藉此研究，彰顯《楞嚴經通議》對德清的生平和思想的意義，及《楞嚴經通議》對於明末佛教的歷史價值。

第二節 前人研究成果回顧

為了解德清所著《楞嚴經通議》之前人研究成果，因此從作者及文本之兩大方向作文獻回顧與探討：一、憨山德清之生平背景及思想，二、明末以來針對《楞嚴經通議》之研究現況內容。

一、憨山德清之生平背景及思想

德清之學識淵博、著作豐富，在收集資料過程中發現目前現有針對憨山德清個人生平背景及思想之學術研究不在少數，本研究試圖以生平背景及楞嚴學相關角度觀點進行點撥，包括(一)憨山德清生平及思想之整體分析，(二)一心思想及如來藏真心思想，(三)禪觀、修持法門，(四)三教合一思想。透過此四面向之研究現況藉以探究憨山德清之生平思想背景，以深入了解其楞嚴著作之詮釋角度。

(一) 德清生平及思想之整體分析

1. 釋聖嚴《明末佛教研究》⁸

書中整理出憨山德清及明末禪者的生平資料，詳細列舉德清之各項注疏、傳記、塔銘、修行及開悟經歷，對於了解德清生平背景有所助益。

2. 王紅蕾《憨山德清與晚明士林》⁹

書中探討了明末佛教在社會中扮演的角色及僧人與社會之間的互動，針對德清個人思想做完整的研究，包括其生平和各類著作，詳細整理德清與明末文人、士人交往之書信往來，能幫助了解德清生平思想及時代背景下之個人風格。

3. 江燦騰《晚明佛教叢林改革與佛學諍辯之研究：以憨山德清的改革生涯為中

⁸ 聖嚴法師：《明末佛教研究》，台北市：法鼓文化，2000年，頁22-56。

⁹ 王紅蕾：《憨山德清與晚明士林》，北京：中國科學院出版社，2010年。

心》¹⁰

書中針對明末叢林流弊以及德清改革方向作為問題意識，探討德清改革事業的開展及挫折歷程等諸多問題，並針對明末《物不遷論》爭辯中德清之佛學觀點作深入探討，能幫助理解德清思想及行事風格。

4. 徐頌鵬(Hsu Sung peng)在 1979 年所作 *A Buddhist Leader in Ming China: The life and Thought of Han Shan Te ching*¹¹

徐頌鵬(Hsu Sung peng)在 1979 年撰寫此篇博士論文，根據《憨山大師年譜疏註》及《憨山大師夢遊集》對德清之生平思想著作做了整體性的介紹，包括實相觀、一心理論、道家思想等，屬於全面性的概述，並未進一步論述著作及思路脈絡。

5. 夏清瑕的《憨山大師佛學思想研究》¹²

書中提到晚明佛學之復興與心學離不開關係，其中將憨山德清思想分為五章探討，將其思想以四個面向切入，一是心性論：包括心一元論、佛性論，二是圓融觀，包含跨宗派的判教思想、禪教一致、性相同源，也提到淨土及念佛修行，三是明末時代背景下德清之三教合一論，包括佛化儒學及佛化老莊之思想，最後以近代的人生佛教看憨山德清之濟世救民之大乘菩薩觀。對於整體各方面憨山德清之思想脈絡全面性的整理，可作為深入德清思想研究之

¹⁰ 江燦騰：《晚明佛教叢林改革與佛學爭辯之研究》，台北，新文豐出版公司，1990 年。

¹¹ Hsu Sung peng, *A Buddhist Leader in Ming China: The life and Thought of Han Shan Te ching*. New York: Penn State University Press, 1970. pp. ix x, 106 110。

¹² 夏清瑕：〈憨山大師佛學思想研究〉，南京大學哲學系博士學位論文，2000 年。

參考依據。

6. 崔森〈憨山思想研究〉¹³

文中以各宗派角度探討憨山德清之三界唯心思想，包括天台宗、華嚴宗、禪宗、淨土宗等，也試圖探析德清之佛性論，認為德清佛性論之善惡觀繼承天台性具善惡之觀點，認為「佛性未必盡善，魔性未必盡惡，隨其所習，故有異耳。」¹⁴ 最後並剖析德清思想中涵融對於唯識宗、密宗的認識，在跨宗派思想交融之下，解釋德清如何以真心一元統歸儒、釋、道三教合一，對於了解德清之圓融思想特性有所啟發，但篇幅有限對於真心一元論與三教合一較難深入。

(二) 一心思想及如來藏真心想

許志信〈憨山德清《憨山老人夢遊集》之「真心」與「圓融」思想研究〉¹⁵

文中環繞兩大主題：以「真心與圓融」兩個角度切入探討憨山德清之心性論思想，指出德清是一個真心論者，凸顯其心性本體的根源性，以其真常唯心之思想背景下，強調心的本體是清淨不染的自性，與老莊不同而擺脫識的思想的、與儒家不同而是空性的，德清下了深刻的心地功夫，將真與妄兩種境界體悟的了了分明，並以華嚴圓教之真心觀融合佛道各宗派、以真心融合三教，與筆者研究方向有相通之處，具有啟發性，將在其研究成果之上繼續深

¹³ 崔森：〈憨山思想研究〉，四川聯合大學宗教學研究所碩士學位論文，1997年。

¹⁴ 明德清：《憨山老人夢遊集》卷2：CBETA X73, no. 1456, pp. 474c24-475a1。

¹⁵ 許志信：〈憨山德清《憨山老人夢遊集》之「真心」與「圓融」思想研究〉，2008年，《圓光佛學學報》，頁112-118。

入探討《楞嚴經通議》中是否具備華嚴或者跨宗派的圓融觀。

(三) 禪觀、修持法門

陳松柏〈憨山禪學之研究-以自性為中心〉¹⁶

文中試圖系統性的彙整憨山禪學思想，指出德清曾說「禪者，心之異名也」心就是自性本體，因此憨山的禪學便是圍繞著自性、體用一如的禪學，並且認為憨山德清能游刃有餘於各宗、會通孔老無入而不自得，其背後方法及核心便是一心三觀之「中道觀」，視佛學和世間學如一、觀照於三教，正是基於「如如平等」的中道，這樣平等任運原則，便是憨山自性禪學的重要詮釋進路。周祥鈺的《憨山大師禪修思想研究》¹⁷ 整理了德清一生禪修實踐歷程，也論述以心為宗的禪修理論，包括真心論、唯心識論、頓漸相成，以及如何運用於參話頭的方法和注意事項，全文以心為中心觀念，統整出德清禪教一致、悲智雙運的禪修思想。

(四) 三教合一

蔡金昌的《憨山大師的三教會通思想》¹⁸

書中指出在中國佛教史中，能具體完整提出三教同源會通理論的，唯有唐朝宗密及明末德清，而德清的《觀老莊影響論》以華嚴為教理宗旨，楞嚴為修

¹⁶ 陳松柏：《憨山禪學之研究-以自性為中心》投於《中國佛教學術論典第 95 冊》，東海大學哲學研究所博士學位論文，1996 年，頁 1 至 328。

¹⁷ 周祥鈺：《憨山大師禪修思想研究》，成都：四川大學宗教學專業碩士論文，2005 年。

¹⁸ 蔡金昌：《憨山大師的三教會通思想》，台北市，文津出版社，2006 年。

證歸趣，以華嚴、楞嚴為教證基礎的「唯心識觀」獨特判教模式，認為儒、道都只在識心流轉，未到真心、如來藏，但真心唯人人同具，因此可匯通為一，認為德清具體闡明三教會通的緣由及實質關聯。此研究中雖以三教合一為主要研究方向，但偏重德清中年以後乃至晚年以華嚴融合楞嚴的著作特色，對於唯心識論的著墨有限，本研究將在現有華嚴結合楞嚴的唯心識論基礎之上繼續衍伸探討，完整描繪德清的心性論。

二、《楞嚴經通議》之前人研究成果

目前學界針對憨山德清楞嚴著作的研究為數不多，只有一篇碩士論文以及兩篇期刊論文，全數條列如下：

1. 王璇《憨山德清《楞嚴經通議》研究》¹⁹

同樣以憨山德清《楞嚴經通議》為文本之碩士論文，主要針對德清對於「四分心識說」的運用作探討，解讀其特色為「性相融通」，並且認為德清之楞嚴思想與儒家大易之道和道家世界觀進行融合，呈現三教合一特色，並在第四章與雲棲株宏所撰寫之《楞嚴經摸象記》做比較，與本研究雖屬同文本而具備參考性，但切入方向與本研究以「一心三觀」為主軸不同。

2. 陳松柏〈憨山《楞嚴懸鏡》思想試論－兼論其在大學通識教育的啟示〉²⁰

是針對德清同主旨「一心三觀」的另一本著作《楞嚴經懸鏡》所撰寫，文中論

¹⁹ 王璇：〈憨山德清《楞嚴經通議》研究〉，中國西北大學宗教學碩士學位論文，2019年。

²⁰ 陳松柏：〈憨山《楞嚴懸鏡》思想試論－兼論其在大學通識教育的啟示〉，《明道通識論叢》(9)，2010年，頁5-31。

點認為德清之《楞嚴經懸鏡》闡明「以禪解經」一以「如來藏自性本心」出發之基本思惟模式，「本心就是自性」本體論就是憨山大師的楞嚴義理，並發展出三觀義理(奢摩他空觀、三摩鉢提不空觀、禪那中道觀)和實踐模式，其研究範圍是對於通識教育的啟示應用，但能一窺作者對於一心三觀之詮釋。

3. 陳松柏〈德清楞嚴思想之「此在」解讀與通識智慧〉²¹

作者嘗試以歐陸存在主義本體論中，本質性的哲學方式作為一種新的詮釋方式，來試圖解讀憨山德清楞嚴思想；歐洲存在主義大師海德格論點中「此在」說明每一個時間和存在，根本上屬於一種非常強調自我心智作用的「此在」概念，在普通人的理解中，凡是透過自我所連結組織而成的緣構世界，幾乎適用於一般人感知的世界，而德清對於存在本真(真如)和獨特的詮釋顯出深層體驗，使用簡約精練的一心三觀傳達出對於生命性靈層面的絕對本體之掌握，對於另外一種心性論本體的詮釋方式具有參考價值。

其他研究憨山德清的面相除了生平背景及佛學思想之外，還有以其儒家、老莊思想、地區性弘法發展為主要切入點、乃至於生平流故事蹟之考察，與本研究相關性較低也非楞嚴義理之相關研究，便不列入文獻中。

第三節 研究方法與架構

本研究針對憨山德清著作《楞嚴經通議》為文本進行作深入探討，並檢閱《憨山老

²¹ 陳松柏：〈德清楞嚴思想之「此在」解讀與通識智慧〉，《南開學報》第十卷第二期，2013年，頁13-27。

人夢遊集》、《憨山大師年譜疏註》，包含德清之往來書信紀錄，也參考《楞嚴經》其他重要相關注疏論述，透過(一)文獻研究法，(二)綜合分析演繹法，分別從文獻和義理兩者兼而有之，探討德清在《楞嚴經通議》中所闡述之一心三觀思想體系內容，透過了解憨山德清的學習背景、生平事蹟、明末佛教復興之時代背景，以釐清其獨特思想特色。

一、文獻研究法

透過文獻的蒐集、歸納、研究來取得相關資料，對文本做有系統的分析、描述，不僅分析文本內容，更梳理文本撰述之緣起，以發掘其蘊含之思想脈絡，進而找出作者在文本闡述之獨有思想特色。本研究主要以文本《楞嚴經通議》和德清另一部楞嚴著作《楞嚴經懸鏡》，中國佛教史典籍、《憨山老人夢遊集》和由門人紀錄的《憨山大師年譜疏註》來進行交互參照。

希望透過文獻研究，與其他文獻之間對照方式，探討「一心三觀」之內涵，分析《楞嚴經通議》的分科結構、教判等，以及憨山德清之學術背景及思想特色、生平事蹟，參考相關著作資料以進行論述。

二、綜合分析演繹法

義理研究是佛教研究的主要依據，預計將在文獻考據基礎上，以文本《楞嚴經通議》作思想義理的研究，《楞嚴經》注疏眾多，且繁複精深，對於文本的解讀和釋義需要較深的佛學思想底子，這是筆者力求突破之處，並參考《楞嚴經》漢譯本、一心三觀思想相關論述及以及相關同時代背景下的注疏，以經解經加以論述，著重義理的探討，做為憨山德清詮釋「一心三觀」的依據，並比較其中異同，呈現出德清楞嚴思想之獨特特色所在。

三、論文綱要

本研究結構共分五個章節：

第一章：研究動機與目的、前人研究成果、研究方法與架構。

第二章：《楞嚴經通議》的著作背景與架構、《楞嚴經》於明末佛教之弘傳與影響、《楞嚴經》於德清生平之修證與應用、文本分析、《楞嚴經通議》之體例和科判架構。

第三章：《楞嚴經通議》之撰述因緣、《楞嚴經通議》文本分析、《楞嚴經通議》所蘊涵之各家思想，包括攝末歸本法輪及攝末歸本識。

第四章：一心三觀之佛學源流、德清一心三觀之主張及實相觀。

第五章：結論。

在第一章首先說明研究動機，透過前人研究成果，整理出目前針對憨山德清以及《楞嚴經通議》的研究現況，發現對於憨山德清生平歷史及整體思想之研究不在少數，但對於憨山德清楞嚴學說或兩部楞嚴著作之研究則少，將在現有研究基礎之下繼續作開展。第二章透過歷史文獻的爬梳，試圖了解《楞嚴經》在明末佛教之現況，與朝廷政府的宗教政策，並探討當代主要思潮，了解明末佛教的復興現狀，以及《楞嚴經》在明末的弘傳與影響，從而由大環境進入個人，梳理德清一生中對《楞嚴經》之修證與應用，緊扣住德清一生之中與《楞嚴經》有關的生平記述，以更清楚了解德清之思想背景和詮釋角度。

第三章《楞嚴經通議》文本分析中，第一節先探討德清《楞嚴經通議》之撰述因緣，第二節進入《楞嚴經通議》的體例與架構，分析其寫作體例以及文本架構。第三

節則是延伸探討文本中蘊含之各家思想。第四章就文本《楞嚴經通議》核心思想「一心三觀」做深入探討，首先在第一節中釐清一心三觀之佛學思想源流，旨在探究一心三觀之思想脈絡，第二節透過比對文本內容，並梳理相關著作或開示法語，綜合探討德清之一心三觀內涵，進一步探究德清在書中所欲闡述的實相觀為何，包含其經論依據、祖師傳承和理論系統等，乃至於跟天台宗的一心三觀思想有何同異？

第五章為結論，總述德清《楞嚴經通議》中一心三觀的思想及所依據之學說重點及研究發現。



第二章 《楞嚴經通議》之撰述背景

目前研究現況中針對憨山德清整體性生平思想的研究已有不少，本章將針對《楞嚴經》與德清之間的相關性，聚焦從兩個角度作探討：第一節從歷史爬梳《楞嚴經》於明末佛教之弘傳與影響，包括明末時代佛教政策，明末楞嚴學流傳狀況，及四大師對明末佛教復興所作的努力，第二節進一步了解德清個人生平與思想與時代背景下之交互關係，及《楞嚴經》在德清生命中所扮演的角色，以試圖理解德清對於《楞嚴經通議》中主旨一心三觀之詮釋角度。

第一節 明末佛教《楞嚴經》之弘傳與影響

本節著重於時代背景大環境的梳理，探討在明代佛教政策下對於《楞嚴經》在當時的弘傳情況與影響，以及明末四大師在當時所扮演復興佛教的角色，為當時佛教開創一番新的氣象。

一、明末的佛教政策

明末的佛教，是如何興起的呢？在明代中期，明世宗開始獨崇道教、禁佛教，毀宮中佛像、焚燒佛教文物，裁汰僧人，禁止私建寺院，當時佛教內部混亂，僧人形象不佳，明世宗雖有整肅之因由，然而清理寺院之外，嚴禁僧人設壇傳戒說法的政策直接導致明代中期佛教的困難阻滯，²² 僧人傳戒說法是中國佛教維持正法弘傳的重要儀式，佛教講求的戒定慧三學也需靠傳戒來執行，在明世宗的嘉靖年間完全的禁絕態度，某種程度上雖然是對之前的改革，卻也使得明朝中期佛教呈現衰微不振，明代佛教被稱為「衰

²² 賴永海編：《中國佛教通史》第十二卷，南京：江蘇人民出版社，2010年11月第一版，頁36~38。

微中起伏的佛教」。²³

而「明末佛教」主要指明神宗萬曆一朝(1573-1620 年)，即所謂「萬曆佛教」，根據《釋氏稽古略續集》卷二，²⁴ 明代佛教態勢一切唯朝廷之命是從，明代初期太祖朱元璋便積極對佛教僧團採取行政規範政策，包括僧官制度之確立和調整，強化寺院管制，對於僧人活動進行規範，將元朝本有「禪、講、律」三種寺院改為「禪、講、教」，「禪」指禪門各宗，「講」則注重研修講說佛教義理，如天台、華嚴諸宗，「教」則是專門念誦真言密咒，從事祈福、延命、葬儀者，前兩者需受戒，「教僧」則以度牒為憑，應付需要，常與民眾接觸，造成明末叢林風氣低下，教團素質世俗化、形式化。²⁵

明太祖採取管控政策，但整體來說是倡導佛教，曾刻《大藏經》，又命各地僧人講習《心經》、《金剛經》、《楞伽經》。由於印刷術進步，不論儒、佛、道三教的出版物數量都大為增加，伴隨政府支持而有《洪武南藏》的刊刻出版，明末民間私刻藏經也有萬曆年間的《嘉興藏》等。佛教在此政策下，多少恢復一些佛教再現的面貌。

二、明末佛教復興與明末四大師

明神宗(萬曆皇帝)在位四十八年期間成為明末佛教復興的契機，萬曆佛教代表的是從明末萬曆起至清初之百餘年間，具備佛教特質的社會現象以及綜合性的文化思潮現

²³ 何其敏：《中國明代宗教史》，北京：人民出版社，1994年，頁8。

²⁴ 明·幻輪編：《釋鑑稽古略續集》卷2：「禮部照得佛寺之設，歷代分為三等，曰禪曰講曰教，其禪不立文字，必見性者方是本宗，講者務明諸經旨義，教者演佛利濟之法，消一切現造之業，滌死者宿作之愆，以訓世人。」CBETA T49, no. 2038, p. 932a7-11。

²⁵ 明·圓澄：《慨古錄》卷1：「太祖將禪教瑜伽開為二門：禪門受戒為度、應門納牒為度。自嘉靖間，迄今五十年，不開戒壇，而禪家者流，無可憑據，散漫四方，致使玉石同焚，金鑰莫辨。」CBETA, X65, no. 1285, p. 369, a8-10 // Z 2:19, p. 365, d15-17 // R114, p. 730, b15-17。

象，有其前因、演變及發展過程，此時佛教復興的代表性標誌便是明末四大師的出現，四大師皆屬於在城市中活躍的學問僧人，從修行理論到生命實踐，都形成一股不同於以往的顯著風格，針對佛教思想也有共通性，他們與崇佛的士大夫階層結合，整體性的掀起諸宗派和文化上全面的佛教復興浪潮，佛教再度受到弘揚而深入民間。

明末萬曆年間(1573-1620)四大師，包括雲棲株宏(1535-1615)、紫柏真可(1543-1603)、憨山德清(1546-1623)和藕益智旭(1599-1655)，明朝中期是佛教的黑暗時期，政治社會雙重影響下叢林弊病叢生，明末曹洞宗僧人湛然圓澄(1561-1626)在《慨古錄》歸納有以下幾點：(一)僧眾素質參差不齊，(二)度牒降低為僧門檻，(三)寺院住持名不符實，(四)僧團本身名存實亡，(五)僧眾持戒意識淡薄，(六)依附百姓獲得齋糧。²⁶ 明末時期出家已經沒有明顯門檻，許多人無路可走而走入「禪家者流」，並非出於宗教信仰而是尋找生活出路，引發亂象多。

四大師都把振興佛教當成自己的使命，也行濟度關懷眾生之使命，他們不約而同擺脫與世隔絕的山林清修，致力重新修建寺院作為弘法講經之根據中心，帶動區域性的學佛風氣，包括株宏主持杭州雲棲寺，德清重修韶關曹溪寺，智旭重修靈峰寺等，由僧人與地方士人、民眾共同組成、互動頻繁的團體。此時僧人和居士也致力於佛教著述的編撰和刊刻流通，明代也湧現大量的佛教著述，僧俗對於佛教文化皆積極參予。

四大師也突破了宗派而展開融會的局面，重視義理講學、提倡戒律，在重振叢林制度風氣時，逐步打破三類僧人的分類，不同於隋唐各宗派互相爭鳴狀況，四大師在思想上共同推崇宋代倡導禪教淨律融合的永明延壽等人，繼承宋代以來教禪並重、三

²⁶ 明·圓澄：《慨古錄》卷1：CBETA, X65, no. 1285, p. 366, c6-p. 371, c21 // Z 2:19, p. 363, c7-p. 368, d4 // R114, p. 726, a7-p. 736, b4。

教合一主張。明末屬於統合性的佛教，諸宗融會加上儒釋道三教漸趨合一，明末的佛教呈現出的是多樣化、深入民間、現實主義的取向。

明代儒學對心性問題的深入探討，促成法相唯識的復興，淨土宗的興盛亦來自於教界以經典詮釋淨土理論，透過雲棲株宏的攝禪歸淨論，無盡傳燈的攝教歸淨論及藕益智旭的消禪歸淨論，能一窺淨土宗的全面復興，以及世俗化的完成。

明朝由於華嚴和天台皆被歸類於禪講教三類分立之「講宗」，因此僧人們具體修行和弘法上致力於華嚴和天台的融通，重視借教悟宗、以教印心，闡述經典依據做為修行參考。天台、華嚴相對於禪宗為沉寂，但仍不乏傳揚者，常見禪教兼弘之僧人，例如禪僧兼弘華嚴的包括憨山德清、雪浪宏恩，雲棲株宏之淨土兼弘華嚴也具特色，「雖崇尚淨土，而實則崇尚《華嚴》。」²⁷ 德清在年少時曾與雪浪宏恩一同在棲霞寺追隨老師無極明信學習《華嚴玄談》，後追隨雲谷法會禪師習禪，雲谷禪師本身也是習禪兼弘華嚴，從德清著作中也可看出雖屬禪僧為主的修行方式，但在年少時便學習華嚴，其唯心思想在著作及與人書信中可窺見一二。

明末居士學佛的風氣相當興盛，清代彭際清撰寫之《居士傳》²⁸ 收錄了 103 位居士佛教徒，當中在萬曆之後至於明末的高達 99 位，明末學佛居士常用的經典為《心經》、《金剛經》及《楞嚴經》，明末佛教思想中心仍以禪為主，其中不乏有飽讀詩書、有功名的士大夫，大多仍以孔孟言論來詮釋佛教經典，儒佛相融思想與禪悅之風流行，加上陽明理學與佛學彼此橫跨，江南士人普遍浸潤於興盛的禪風，某種程度上也滋長狂禪風氣。根據《居士傳》中的記載整理，禪宗雖然最盛，民眾則以彌陀信仰最多，並

²⁷ 明·株宏：《雲棲法彙（選錄）》（第 12 卷-第 25 卷）卷 19：「雖崇尚淨土，而實則崇尚華嚴不異於居士。」CBETA J33, no. B277, p. 118c1。

²⁸ 清·彭際清：《居士傳》，卅字續藏 1646 號。

以禪理為依歸，知識分子居士學佛對於禪的吸引力仍不減，淨土念佛、持咒拜懺亦為主要修行方法之一。

明代佛教整體從意義上是衰退，與隋唐各宗派百家爭鳴情景不同，思想界呈現統一融合思想，知識界醉心於佛教，有研究、有信仰，明末國運的艱難和社會轉型等等現況，擺在力圖改革振興佛教之人面前，使得多種思潮相互影響，呈現出佛教傳入中國化後再度出現的圓融特性。

三、明末之楞嚴經學說

首先探討楞嚴義理方面之影響，根據釋有暎所著〈《楞嚴經》六根互用之研究〉²⁹可知，《楞嚴經》注疏從唐朝至清朝共一百六十七家，其中唐代有三家，宋代十八家，元代五家，明代四十七家，明代四大師皆有針對《楞嚴經》之注疏或論述，清代則是十四家，近代則有六十九家，另外內容不詳或遺失之注解有三十七家。

《楞嚴經》自唐朝起漸為人所重視，到宋朝才開始盛行，明清之間其注疏之豐富，可顯示其流通之廣，奠定此經在中國佛教的重要地位，宋明以來主要思潮重視心性學，而《楞嚴經》是以如來藏思想為主的心性之說，主旨在於破妄顯真，各宗派包括禪宗、天台、華嚴、淨土等皆依己觀點對其注解，並從《楞嚴經》找到相關經義內容作佐證，汲取內涵來強化自身理論。³⁰

明代真鑑於《大佛頂首楞嚴正脈疏》歸納《楞嚴經》十條貢獻，當中五條與天台法華有關，《楞嚴經》注疏中有三分之一便屬於天台宗所著，《楞嚴經》與《華嚴經》

²⁹ 釋有暎：〈《楞嚴經》六根互用之研究〉，臺北：法鼓文理學院佛教學系碩士論文，2016年，頁214。

³⁰ 李治華：〈《楞嚴經》與中國宗派〉，《中華佛學研究》第二期，1998年，頁207~229。

也有不少相近之處，其中《楞嚴經》唯心所現與華嚴三界唯心思想相像，楞嚴大定與華嚴三昧也有相通之處，楞嚴經中「四科七大依如來藏所變現」之思想，成為後期華嚴宗論述「不變隨緣、隨緣不變」之理論依據，宋明兩代華嚴宗大師都相當重視「楞嚴經」，包括宋代戒環、子璿、淨源，明代株宏、德清等，現存楞嚴注疏以華嚴宗者最多，以華嚴解楞嚴之思想脈絡與天台解楞嚴不同，因此兩宗常為楞嚴論辯，可見楞嚴學說在明代之盛行。

《楞嚴經》即便未被太祖朱元璋訂定為指定經典，在經歷滅佛、衰敗的明代中期，明末復興之後重新屹立不搖，多位高僧、居士皆有著作、弘講，而憨山德清所學背景為禪宗兼弘華嚴，《楞嚴經通議》在明代眾多注疏中與眾不同之處，及其能反映出德清思想特色之所在，也是本研究主要開展討論之處。

而探討明末《楞嚴經》之弘傳時，根據《居士傳》記載中，影響明末居士佛教信仰且提供修持指導經驗，力量最大的主要是《金剛經》及《楞嚴經》，禪宗自五祖弘忍及六祖惠能開始以《金剛經》為依歸，從唐末宋初開始禪宗夾用教理，因此漸漸重視《楞嚴經》，經中內容本身就具備禪觀法門，回歸心源修證之道與禪宗之悟相像，也與當時的心學結合，明末居士學佛以《金剛經》及《楞嚴經》為主，天台、法華、華嚴等並非主流，當時思想中心主要仍是禪的精神為主，以淨土為目標也多以禪理作為依歸。

明末藕益智旭在《閱藏知津》中提到：「此宗教司南，性相總要，一代法門之精髓，成佛作祖之正印也。」³¹ 像《楞嚴經》如此具備深廣教理，又具體指導修行實踐之指南，又深入影響民間心理層面之經典並不多見，佛教徒持續對於《楞嚴經》的關注，

³¹ 明·智旭：《閱藏知津(第6卷-第44卷)》卷11：CBETA J32, no. B271, p. 25b14-16。

使其在中國佛教史的演進中逐步確立其歷史地位。

明代佛教在太祖的規範政策之下，佛教態勢唯朝明之命是從，教團逐漸發展，以禪、講、教僧為區別，造成不良影響，造成明末佛教教團形式化、僵硬化、職業化的僧團。明末四大師試圖改革振興叢林制度風氣的同時，漸漸形成諸宗復興、跨越宗派、思想融合的走向，居士學佛風氣興盛，不論僧俗針對《楞嚴經》之注疏豐富以及論辯盛行，可看出其在明末佛教仍然扮演重要角色。

第二節 德清生平於《楞嚴經》之修證與應用

本節對於《楞嚴經》於德清生平的修證與應用作綜合概述，以《憨山老人夢遊集》與《憨山老人自序年譜注疏》探討為主，共分兩部分，先介紹德清重要生平及所學背景，關於生平事蹟多有記載，第二部分則闡述德清對於《楞嚴經》的修證。

一、德清重要生平及修學背景

明代憨山德清，金陵全椒人，字澄印，學識淵博著作豐富，門人將其著作收編為《憨山老人夢遊集》，共五十五卷，其一生經歷坎坷不平；德清幼年即開啟學佛出家之因緣，七歲對叔父逝世不能忘懷，開始思考生死大事，九歲可背誦《普門品》，十歲因母親而立志出家，十三歲至十八歲在南京報恩寺跟隨西林大和尚學習佛、儒典籍，為儒釋道三家打下良好基礎，當時在報恩寺還包括後來同樣成為禪僧兼弘華嚴的雪浪宏恩(1545-1608)，德清與早年曾與雪浪宏恩跟從無極明信學習《華嚴玄談》，後跟隨雲谷法會習禪，使德清重視華嚴與禪的結合。

德清十四歲時可背誦流通諸經，以當時《楞嚴經》盛行的情況，德清很可能幼時

便已接觸，十八歲時曾猶豫未來佛、儒身分之抉擇而感到前途茫茫時，是雲谷法會禪師對其「力開示出世參禪，悟明心地之妙。」³² 抵定其出家之路，也受到雲古法會禪修影響，在後來選擇北上五台、遊化北方之路。德清在青年時期便以認真修道、了生脫死為目的，³³ 在著作中時常顯現出關懷自己道業是否精進的文字，出家三十年仍對生死大事念念在茲，認為若不能成就道業，則是辜負良師益友的法恩。³⁴

在二十歲時大火燒毀其所在的報恩寺，因而發起重建之願力，對其一生影響不小，開始產生修行觀改變，德清為了累積重建報恩寺之資糧，而一邊入世服務一邊等待重建時機。中年以後德清利他之心漸漸開發，隨著閱歷增長，目睹僧人素質不齊、法門宗風不振，百姓饑饉之苦，漸漸發起迴小向大之悲心，³⁵ 做為僧人本懷便從一己道業擴大至整體教界宗門興衰，進而至百姓社會之安定，也開啟追求佛道的動機：

原夫世尊唯以此一大事因緣故出現於世，所謂開示一切眾生各各本有佛之知見，令其悟入，即得現前實證，唯此一事，更無餘事，悟此知見即登佛地，故名一乘，既如來出世唯為此一大事，故所說之法唯有一乘，更無餘乘。³⁶

³² 明·福善紀錄《憨山大師年譜疏註》卷 1：CBETA, B14, no. 85, p. 464, a9-10。

³³ 明·福善紀錄《憨山老人夢遊集》卷 17：「貧道一入空門，即抱向上志，十九披緇，遂棄筆硯，單究己躬下事，荏苒十年，未有開悟，遂匿迹五臺冰雪中，刻苦身心，甚至一字不識之地。」CBETA, X73, no. 1456, p. 583, c4-6 // Z 2:32, p. 227, a10-12 // R127, p. 453, a10-12。

³⁴ 明·福善紀錄《憨山老人夢遊集》卷 13：「故自緣會三十年前，即知有向上事，二十年中，常勤除糞，此一念苦切之心，未嘗去于眉睫，但恨積習深厚，不能頓淨現業流識，有負師友法恩，大為慚愧。」CBETA, X73, no. 1456, p. 547, b17-20 // Z 2:32, p. 190, c8-11 // R127, p. 380, a8-11。

³⁵ 明·福善紀錄《憨山老人夢遊集》卷 15：「恨不能徧身毛孔，一一如空，流出利生四事耳。」CBETA, X73, no. 1456, p. 566, b4-5 // Z 2:32, p. 209, d12-13 // R127, p. 418, b12-13。

³⁶ 明·德清：《法華經擊節》卷 1：CBETA, X31, no. 610, p. 516, a6-10 // Z 1:49, p. 392, a3-7 // R49, p. 783, a3-7。

這就是德清追求實現的覺悟之路，為悲憫眾生不覺本有之佛性，追求的目標為了悟本自覺性，進而覺他。

德清詩文作品多且造詣高，五十歲時曾遭迫害下獄發遣南行，六十一歲得到恩赦，於流放時期前後致力於重建祖庭曹溪、傳戒設立僧學，訂立清規、重整禪法體制而大振祖風；臨終時預知時至，圓寂後以肉身不化之成就，於曹溪留下全身舍利，使後人得以瞻仰。

德清因仰慕唐朝華嚴宗祖師清涼澄觀之德，自己取自號「澄印」，以激勵自己效法澄觀之用心，一生中有幾次華嚴境界的夢境，也曾用血書《華嚴經》，以及最後晚年為了發揚澄觀思想而改寫其著作《華嚴經疏鈔》，名為《華嚴綱要》而成為德清最後一部著作。《華嚴經》也影響憨山整體思想，包括以《華嚴經》為本之「攝末歸本法輪」觀念，以及以「一心為本體」、眾生為因地佛，透過「真常心」（自性清淨心）建立起和果地佛之間的關係，站在果地佛的立場來看，所有現象皆為本體的一貫流露，此即華嚴「性起思想」之代表特徵。

德清在思想上透過禪教觀法的融通以禪悟體驗融合禪、華嚴、淨土，歸於一心三觀之悟，精通儒、釋、道三家之學，倡導三教融合之說，並於著作中多處提出儒佛融合之論述，提出佛教也重視忠孝。一生致力於經典著述、講經弘化，追隨學佛悟道者眾多，有強烈救世精神、菩薩情操，重視佛教叢林的興廢以及將佛教實踐於經教和濟世兩層面，隨緣教化度眾無數。

二、德清對於《楞嚴經》的修證

王紅蕾在《憨山德清與晚明士林》中指出《楞嚴經》是憨山德清一生最重視的佛

教經典之一，從《憨山大師年譜疏註》³⁷ 中也多處展現德清與士人交往書信中提到楞嚴義理及一心思想。明末禪講教三宗之界線漸漸模糊，僧人得以重新同時跨足禪教兩門，卻又因為禪門風氣不振而師資素質不高，因而出現多位高僧大德透過「藉教悟心」，以經典驗證己身悟境，《楞嚴經》對於青年時的德清便是這樣的角色。

德清七歲時因叔父死亡，觀察到生死之苦，決心出離，專心致力於追求自心，十九歲時「恍然了悟，法界圓融無盡之旨，切慕清涼之為人，因自命其字曰：澄印。」³⁸ 自此心中沒有對於俗世的貪著，建立了修行信心，經過十年仍未了悟自心，三十歲決定深居五台山冰雪山中刻苦修行，德清描述雪山閉關的心境：「雪擁千峰獨閉關，寒燈深夜照衰顏，心灰已絕紅塵夢，誰信人間有此閒。」³⁹ 山中閉關的禪修對於德清悟境開展有重要的影響。德清在修行有成時，對於身心世界、外在現象覺知經驗便有所不同，根據《憨山大師年譜註疏》所記，並參考《憨山老人夢遊集》，在德清一生中的悟境以及與《楞嚴經》有關的重要事蹟包括：

表格 1 憨山德清生平中之悟境及與《楞嚴經》相關事蹟 (資料來源：《憨山大師年譜註疏》)

年代	德清年齡	事蹟
萬曆二年	二十九歲	校閱〈物不遷論〉悟到生死之謎：「恍然了悟曰，信乎諸法本無去來也，即下禪牀禮佛，則無起動相，揭簾立階前，忽風吹庭樹，飛葉滿空，則了無動相，曰：此旋嵐偃岳而長靜也，至後出遺，則了無流相。此江河競注而不流也，於是去來生死之疑。」 ⁴⁰

³⁷ 明·福善紀錄，福徵述疏：《憨山大師年譜疏註》CBETA, B14, no. 85。

³⁸ 明·德清：《憨山老人夢遊集》卷 53：CBETA, X73, no. 1456, p. 832b14-15 // R127, p. 949b2-3 // Z 2:32, p. 475b2-3。

³⁹ 明·德清：《憨山老人夢遊集》卷 49：CBETA, X73, no. 1456, p. 807, a12-13 // Z 2:32, p. 450, a11-12 // R127, p. 899, a11-12。

⁴⁰ 明·德清：《憨山老人夢遊集》卷 53：CBETA, X73, no. 1456, p. 834c14-18 // R127, p. 954a8-12 // Z 2:32, p. 477c8-12。

萬曆三年	三十歲	上五台山苦修，冬天於冰天雪地中參禪，「刻苦身心，甚至一字不識之地，忽然四大脫落無依，回觀從前山河世界，皆夢中事，由是得大快樂，一切應緣，如鏡中像，了無滯礙。」 ⁴¹ 親證觀音圓通，因無人請益，隔年三十一歲翻閱《楞嚴經》印證，以無分別思量之閱讀並思惟經義，八個月後了然理解全經旨意。 ⁴²
萬曆十四年	四十一歲	三十六歲至四十一歲間，德清奔波忙碌於弘講與水陸佛事，四十一歲得空於禪室中安居，一日展讀《楞嚴經》觀境，頓時身心放下之樂、了然心目，隨即命人筆述《楞嚴經懸鏡》一卷，完成之後請人讀之，如同夢語。 ⁴³
萬曆十六年	四十三歲	起意再寫《通議》，以字字消歸觀心，已立主旨，但仍未動筆。 ⁴⁴
萬曆十八年	四十五歲	著作《觀老莊影響論》，便已使用《楞嚴經》無分別之空境、八識來解釋老、莊之學，認為若要真正掌握精要，需要熟覽佛法各典籍，精通《楞嚴經》，體會佛陀破斥執著之原理，才不會被老莊文字所惑，並且用功修定才能得知老學功夫之受用處，能看破世事、通達人情，逍遙自在廣大快活。此時德清對於楞嚴義理有更進一步的表述，思想上已經有儒佛會通之勢，對於老莊思想有以《楞嚴經》進行一番新的詮釋。
萬曆	五十九歲	《楞嚴經》中七趣比一般認知的六趣多了神仙道，在世間書並沒有對應解說之

⁴¹ 明·德清：《憨山老人夢遊集》卷 17：CBETA X73, no. 1456, p. 583c6-8 // R127, p. 453a12-14 // Z 2:32, p. 227a12-14。

⁴² 明·德清：《憨山老人夢遊集》卷 53：「初未聞講此經，全不解義，故今但以現量照之，少起心識，即不容思量，如是者八閱月，則全經旨趣，了然無疑。」CBETA, X73, no. 1456, p. 835c7-9 // R127, p. 956a1-3 // Z 2:32, p. 478c1-3。

⁴³ 明·德清：《憨山老人夢遊集》卷 53：「至今禪室初就，始得安居，身心放下，其樂無喻，一夕靜坐夜起，見海湛空澄，雪月交光，忽然身心世界，當下平沉，如空華影落，洞然壹大光明藏，了無一物，即說偈曰，海湛空澄雪月光，此中凡聖絕行藏，金剛眼突空華落，大地都歸寂滅場，即歸室中，取楞嚴印正，開卷即見汝身汝心，外及山河虛空大地，咸是妙明真心中物，則全經觀境，了然心目，隨命筆述楞嚴懸鏡一卷，燭才半枝，已就，時禪堂方開靜，即喚維那入室，為予讀之，自亦如聞夢語也。」CBETA, X73, no. 1456, p. 838, b22-c7 // Z 2:32, p. 481, b10-c1 // R127, p. 961, b10-p. 962, a1。

⁴⁴ 明·德清：《憨山老人夢遊集》卷 53：「此經心觀具明，第未全消文字，恐後學不易入，願字字消歸觀心，則莫大之法施也，予始創意述通議，已立大旨，然猶未屬稿。」CBETA, X73, no. 1456, p. 838c14-17 // R127, p. 962a8-11 // Z 2:32, p. 481c8-11。

三十二年		書，德清認為《春秋》是表明因果之書，且為了以世間法來闡明輪迴報應都因萬法之宗，也就是一心，因而著作《春秋左氏心法》。
萬曆 四十二年	六十九歲	五月落筆撰寫《楞嚴經通議》，五十日完成。

除此之外，德清晚年在《寄示曹溪禪堂諸弟子》提示弟子修禪方法，強調要先學習謹遵《梵網戒經》十重四十八輕戒，進行每半月誦戒並布薩，善護身口意，戒條熟後背誦《四十二章經》、《佛遺教經》、《楞嚴經》、《法華經》、《楞伽經》並以六祖開示慧明之「不思善、不思惡」以參禪究竟本來面目為何，若能遵守則如同憨山老人常住曹溪，⁴⁵ 從中強調參禪除了重持戒，也融合經教，此時《楞嚴經》屬於德清用於禪堂經教之經典之一，顯露德清禪教合一思想。

憨山德清是明末四大師之一，年輕時入報恩寺學習，中年以流放代罪之身振興禪宗祖庭，一生著作豐富，人生最後十年投入著書立說、講經遊歷，長期為眾講授，針對《法華經》、《楞嚴經》、《楞伽經》、《圓覺經》、《大乘起信論》、《肇論》都作了注疏，改寫《華嚴經疏鈔》為《華嚴綱要》，針對唯識也寫了《百法直解》和《性相通說》，另外也有《大學》、《老莊》、《中庸》、《春秋》等著作。

德清一生的修學歷程中經教之基礎扎實，各大乘經典幾乎都有涉略，青年時期跟隨雲谷法會禪修的引導，因此也重視禪法的實踐，而《楞嚴經》義理在教、禪兩方面皆可提供指引，德清在三十歲到四十歲禪修中的發悟幾次靠《楞嚴經》內容來作自身印證，也曾在開示中將《楞嚴經》定為禪堂弟子修學重要經教依據之一，對於追求解脫生死大事的青年時期德清來說，《楞嚴經》無疑說是很重要的的一部修學指南，中年

⁴⁵ 明·德清：《憨山老人夢遊集》卷 51：CBETA, X73, no. 1456, p. 822, a8-19 // Z 2:32, p. 464, d18-p. 465, a11 // R127, p. 928, b18-p. 929, a11。

以後歷經磨練，漸漸轉為對教界之關注，擁有強烈的末法憂患意識，也進一步擴充到百姓民生社會，心量不斷擴大，這樣的菩薩思想正是明代初期以來所失落的精神，而憨山德清以其行事風格重新在明末作開展，如此願心也符合其《楞嚴經通議》中透過一心三觀而自然升起大悲心之緣由，將可見於第三章。

《楞嚴經》作為明末佛教復興以及社會主要思潮影響下所形成之顯學，受到各家推崇並且為其著疏立說，解楞嚴之主要代表有三派，包括禪宗以禪解經義、華嚴以真心緣起解經、以及天台以止觀正定解經，德清屬於華嚴者，其主要楞嚴著作共兩本，包括四十一歲所著《楞嚴經懸鏡》，以及晚年六十九歲又寫《楞嚴經通議》，一生因為《楞嚴經》而自受用，晚年也致力於弘講為他人所受用。



第三章 《楞嚴經通議》文本分析

本章內容著重於文本《楞嚴經通議》之分析，共有兩節，第一節探討《楞嚴經通議》之撰述因緣，探討德清起意撰述之因由和目的，以及從《楞嚴經懸鏡》到《楞嚴經通議》，德清從中年到晚年撰述的思想和撰寫動機的不同。第二節為文本分析，介紹《楞嚴經通議》主要內容，依照文本內容的順序作鋪排，並依憨山德清之科判《楞嚴經通議略科》作文本內容架構以及分段說明，以釐清德清之思想脈絡，並了解德清所要表達的思想義理，第三節進一步探討《楞嚴經通議》中掘發到所蘊含的其他各家思想，包括以華嚴為本之攝末歸本法輪以及唯識之攝末歸本識。

第一節 《楞嚴經通議》之撰述因緣

在前一章節中提到德清《楞嚴經通議》撰述之歷史背景，以及《楞嚴經》在德清生平中所扮演的角色，以了解《楞嚴經》對於德清的重要性。在本節中將繼續探討德清撰寫《楞嚴經通議》之因緣，將整理《憨山大師年譜註疏》以及《憨山老人夢遊集》中德清學習此經的歷程，為後續章節文本義理分析作脈絡的鋪排。

在《楞嚴經通議》卷首有憨山德清於萬曆丁巳年（萬曆 45 年，1617 年）端陽日在吳門貝葉齋所寫自序《首楞嚴經通議序》，簡述撰寫因緣並說明《楞嚴經通議》與四十一歲所作的《楞嚴經懸鏡》主旨同為一心三觀思想，因門人精誠請益，而決定再度撰寫，法本離言，雖然理觀重於文字，「如華嚴法界之設，意在得義而言可忘也。」⁴⁶ 而取名通議，「蓋取春秋經世先王之法議而不辨之意，所謂議其條貫而通其大綱。」⁴⁷ 無

⁴⁶ 明德清：《楞嚴經通議》卷 1：CBETA X12, no. 279, p. 532a21-22。

⁴⁷ 明德清：《楞嚴經通議》卷 1：CBETA X12, no. 279, p. 532b5-6。

非是為了要更清楚條理的作系統性闡述，廣發一心三觀之旨。

歸納德清之撰述因緣包括：一、闡明理觀，二、導正狂禪。

一、闡明理觀

明代佛教被認為對於教義的貢獻不大，這是相對於隋唐時代來看，若以高僧整體著作內容來看，大多屬於修證體悟、與經典印心的體會。德清在《楞嚴經通議》序文中提到：「自入中土解者凡十餘家，如會解之外，近世緇白各出手眼而弘通者非一，崇尚已極，刻意已深，而披文釋義靡不參詳精確發無餘蘊，又何俟其蛇足哉？但歷覽諸說有所未愜者，獨理觀未見會通，故言句雖明而大旨未暢，是於學者未免摸象之歎。」⁴⁸ 《楞嚴經》自傳入中國之後倍受提倡，德清不只一次的認為近世不論是僧俗人相關論述中，對於《楞嚴經》大力提倡，其中消文釋義詳細精確，但歷覽各說唯獨理觀未見會通，經中主旨沒有通達，使見聞者如同盲人摸象，而德清以一心三觀來融會《楞嚴經》深義，德清在撰寫《楞嚴經通議》之前便已有一心三觀之思想：

余昔居五臺冰雪中參究向上以此經印證，堅凝正心以照矚之豁然有得，及至東海枯坐三年，偶閱此經，一夕於海湛空澄雪月光交之際恍然大悟，忽身心世界當下平沈如空華影落，是夜秉燭述懸鏡一卷，乃依一心三觀融會一經，謂迷悟不出一心，究竟不離三觀以提大綱。⁴⁹

引文出自於《楞嚴經懸鏡》，是德清在四十一歲以《楞嚴經》印證自身悟境後寫下

⁴⁸ 明·德清：《楞嚴經通議》卷1：CBETA, X12, no. 279, p. 532, a10-15 // Z 1:19, p. 43, c7-12 // R19, p. 86, a7-12。

⁴⁹ 明·德清：《楞嚴經通議》卷1：CBETA, X12, no. 279, p. 532, a15-21 // Z 1:19, p. 43, c12-18 // R19, p. 86, a12-18。

的體悟之作，指出「不論迷悟皆不離一心三觀」為總綱。《楞嚴經懸鏡》共七千餘字，文體精巧，以精簡文字展現禪者體悟，德清指出以「一真法界清淨如來藏真心」為體，是迷悟之關鍵，而欲作到《楞嚴經》中所提去妄歸真，需靠楞嚴大定之三觀妙門，也要洞觀整個法界需先回歸自身的心體，便是當中的要點總綱。

予四十三歲，時學人讀予懸鏡，請曰，此經觀心具明，第未全消文字恐後學不易，願字字消歸觀心，則莫大之法施也，予始創意述通議，已立大旨然猶未屬稟。⁵⁰

由引文可知德清於四十三歲時，因門人請益，便起意再為《楞嚴經》更清楚對經文作解釋以利後學，當時德清隱居在牢山，並開始引用「憨山」之名號，歷經三十八歲到五十歲的牢山時期，及五十歲被流放曹溪時期，六十一歲時得到朝廷大行恩赦，開始講經著作量增加，包括歷經十五年才完成的《道德經注》、《金剛決疑》，自四十三歲起經過多年終於在六十九歲五月落筆，只用了五十天便完成共十卷之《楞嚴經通議》，「較懸鏡雖多，無非廣發一心三觀之旨。」⁵¹於隔年起為眾說之，此二本楞嚴著作無非都是要釐清弘揚「一心三觀」之旨，以利學人領會其中奧妙。

二、導正狂禪風氣

唐朝末年以後的禪宗是以公案為主的「祖師禪」，而明末德清和智旭等則是以佛說經典為主，即所謂「如來禪」，祖師禪重視本體或佛性的妙用，祖師對於弟子的公案開示，通常具有「禪機」，可能棒打一頓或者宛如遊戲，本來是基於深厚的禪定基礎方能揮灑自如，應機恰到好處。祖師禪的公案「不立文字」排除了經教知見，講者自講，

⁵⁰ 明·福善紀錄 福徵述疏：《憨山大師年譜疏註》卷 1：CBETA, B14, no. 85, p. 506, a4-6。

⁵¹ 明·德清：《楞嚴經通議》卷 1：CBETA, X12, no. 279, p. 532, b3-4 // Z 1:19, p. 43, d6-7 // R19, p. 86, b6-7。

聽者自聽，長期下來演變成學禪困難，明末三教融合、諸宗融合、無師自悟現象都與當時原本祖師禪修行困難有關。

「狂禪」原本是指一種偏差的修行方式，明末則演變為一個禪學風氣的代名詞，針對狂禪的特質，明代文學家袁宏道清楚的作出說明：

禪有二種，有一種狂禪，於本體偶有所入，便一切討現成去，故大慧語李漢老云：此事極不容易，須生慚愧始得，往往利根上智者得之不費力，遂生容易心，便不修行，多被目前境界奪將去，作主宰不得，日久月深，迷而不返，道力不能勝業力，魔得其便，定為魔所攝持，臨命終時亦不得力，無盡居士云世間粗心，於本分事上不曾于十二時中，密密照管微細流注，此是業主鬼來借宅耳，此病近于高明者往往蹈之。⁵²

文中所指的是資質好、憑藉天賦利根者，以為禪修容易，對於心的本體偶爾有悟卻不肯老實修行者，沒有慚愧心的覺照，陷入當前業力境界難以主宰，忽略了禪修磨練功夫歷程，將「若有所證」的境界想像成為一種生命情調，形成一種禪學歪風，以禪門經驗認為終將走火入魔，明代在儒佛互融以及居士學佛禪悅之風的盛行，加上陽明理學思想解放的背景下，逐漸形成這樣的社會文化風潮。

德清為整頓禪門宗風，以及面對禪門及明末居士學佛的狂禪現象，在晚年《寄示曹溪禪堂諸弟子》提示禪堂弟子修禪方法，將《楞嚴經》作為禪堂經教依據內容之一；

⁵³ 德清書信中〈答段幻然給諫〉中先以《楞嚴經》中五蘊修行境界以及五十五階位各

⁵² 明·深有：《黃蘗無念禪師復問》卷5：CBETA, J20, no. B098, p. 524, a9-16。

⁵³ 明·德清：《憨山老人夢遊集》卷51：CBETA, X73, no. 1456, p. 822, a8-19 // Z 2:32, p. 464, d18-p. 465, a11 // R127, p. 928, b18-p. 929, a11。

階修行境界印證說明修禪方法，而後提到在家居士習禪不好蒲團打坐，談禪多墮入增上慢中，以世智辯聰模仿古人公案，便妄言證得聖果，德清特別透過《楞嚴經》破除其邪見，⁵⁴ 由以上兩點可知德清撰寫《楞嚴經通議》的目的有別於《楞嚴經懸鏡》之抒發體悟，而包括導正狂禪風氣。

三、從《楞嚴經懸鏡》到《楞嚴經通議》

由《憨山大師年譜疏註》可知，三十一歲的德清初次開悟便以《楞嚴經》印證悟境，當時已達「全經旨趣，了然無疑」，⁵⁵ 四十一歲的德清在撰寫《楞嚴經懸鏡》時則可以達到「全境觀經，了然於目」，⁵⁶ 除了把握經文義理主旨外，更能使用此經來觀境，當中境界便是「即見汝心汝身，外及山河虛空大地，咸是妙明真心中物。」⁵⁷ 由此可知《楞嚴經懸鏡》象徵的是由三十一歲至四十一歲悟境之提升，請人筆述時的內容便是處於所觀境的時候所體會，於是完成之後再讀才會「如同夢語」，六十九歲五月時在撰寫《楞嚴經通議》前不久的四月，李太后殯天而下恩詔復建南京大報恩寺，報

⁵⁴ 明·德清：《憨山老人夢遊集》卷 11：「今人蒲團未穩，以世智聰明，掠古人公案，自逞知見，妄言證聖，自為超佛越祖，乃是憎上慢人，未得調得，墮大妄語，可不懼哉？此輩豈可以破陰不破陰，與真修之士同日而語耶。昨東行，見禪者甚多，而墮上慢者不少，山野特舉破陰，以印正之，聞者慚服，頗折其邪，見白衣談禪。多墮此病。」CBETA, X73, no. 1456, p. 534, c1-6 // Z 2:32, p. 177, d7-12 // R127, p. 354, b7-12。

⁵⁵ 明·福善紀錄 福徵述疏：《憨山大師年譜疏註》卷 1：「予三十一歲，發悟後，無人請益，乃展楞嚴印證，初未聞講此經，全不解義，故今但以現量照之，少起心識，即不容思量，如是八閱月，則全經旨趣，了然無疑。」CBETA, B14, no. 85, p. 485, a8-9。

⁵⁶ 明·福善紀錄 福徵述疏：《憨山大師年譜疏註》卷 1：「一夕靜坐夜起，見海湛空澄，洞然一大光明藏，了無一物，即說偈曰，海湛空澄雪月光，此中凡聖絕行藏，金剛眼突空花落，大地都歸寂滅場，歸室中，案頭見楞嚴經忽展開，即見汝心汝身，外及山河虛空大地，咸是妙明真心中物，則全經觀境，了然心目，隨命筆述楞嚴懸鏡一卷，燭纔半枝已就。時禪堂方開靜，即喚維那入室，為予讀之，自亦如聞夢語也。」CBETA, B14, no. 85, p. 504, a1-5。

⁵⁷ 明·福善紀錄 福徵述疏：《憨山大師年譜疏註》卷 1：CBETA, B14, no. 85, p. 504, a3。

恩寺是德清十餘歲時成長學習之處所，德清自二十歲以來想重建因祝融而毀的報恩寺之宿願了結，隨即當年即完成了四十三歲起便起意撰寫的《楞嚴經通議》，在此之後著作大增，針對法華注疏也重新改寫，長期為眾弘講《楞嚴經》、《法華經》、《圓覺經》、《起信論》、《肇論》等，彷彿在晚年具備成熟思想的德清，在重建報恩寺的五十年心願了卻之後，開始細數將所有未盡的弘法傳承使命一一完成。

《楞嚴經懸鏡》寫法精巧、文字玄妙，以主旨一心三觀一門深入，沒有原典冗長逐句解釋，直指如來藏真心為體，抓緊心的本體論用來詮釋楞嚴，不論是在禪觀觀法或者經教部分的論述都回歸到「如來藏自心清淨心」，清代通理敘述其「詞富理圓，包羅觀網。」⁵⁸《楞嚴經通議》雖如傳統注經風格，卷數同於《楞嚴經》十卷，並依照經文分段解釋經義，但並非逐句消文而是依照架構意涵分段，闡明德清之觀點，兩本著作中對於一心三觀中的三觀用詞略有不同：

表格 2 《楞嚴經懸鏡》與《楞嚴經通議》中的三觀 (資料來源：《楞嚴經懸鏡》、《楞嚴經通議》)

	《楞嚴經懸鏡》			《楞嚴經通議》	
	觀名	能觀的如來藏體	觀體	觀名	能觀的如來藏體
奢摩他	真空觀	空如來藏	真心為觀體	空觀	空如來藏
三摩	不空觀	不空如來藏	藏性為觀體	假觀	不空如來藏
禪那	中道觀	空不空如來藏	藏性為觀體	中道觀	空不空如來藏

《楞嚴經懸鏡》中將「奢摩他、三摩、禪那」直接對應到「真空觀、不空觀、中道觀」，而《楞嚴經通議》則是將「不空觀」換為「假觀」之名，觀體為所觀之境，真

⁵⁸ 清·通理：《楞嚴經指掌疏懸示》卷 1：CBETA, X16, no. 307, p. 10, a13 // Z 1:24, p. 83, a10 // R24, p. 165, a10。

空觀是強調妄不離真，因此以真心為觀體，真妄融合才顯空如來藏理，德清在七十七歲著作的《圓覺經直解》中也曾將《圓覺經》中與楞嚴三觀同名之「奢摩他、三摩、禪那」對比為「空假中三觀」。⁵⁹ 由此可見中年時期德清對於三觀為先強調「真空」然後再以「不空」破斥執空，世尊在《楞嚴經》中便是以不空如來藏回答富樓那問題：「世尊！若復世間一切根、塵、陰、處、界等，皆如來藏清淨本然，云何忽生山河大地諸有為相，次第遷流終而復始？」⁶⁰ 強調空如來藏為真心，與妄心並非對立，而是妄依真起，同於一心開二門中真如門與生滅門之一體兩面，無明而起引發起妄心便是生滅門。

而虛妄法本不存在，非成佛始滅，靠勤修戒定慧、修德有功，直到除盡無明證得涅槃，佛性便會顯現。空如來藏周遍法界，當隨緣起萬法時，稱為不空如來藏，與德清在《楞嚴經通議》中為假觀下的定義相同：

真性(宗本)有為空(空觀)，緣生故如幻(假觀)，無為無起滅，不實如空華(中觀)。⁶¹

緣起法為因緣和合而生之理則，引文中「緣生」為代表因緣和合中具體的事相，⁶²

⁵⁹ 明·德清：《圓覺經直解》卷 2：CBETA, X10, no. 258, p. 495, b6-13 // Z 1:16, p. 58, d6-13 // R16, p. 116, b6-13。

⁶⁰ 唐·般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 4：CBETA, T19, no. 945, p. 119, c15-18。

⁶¹ 明·德清：《楞嚴經通議》卷 5：CBETA, X12, no. 279, p. 582, c13-14 // Z 1:19, p. 94, a13-14 // R19, p. 187, a13-14。

⁶² 劉宋·求那跋陀羅譯：《雜阿含經》卷 12：「云何緣生法？……此等諸法，法住、法空、法如、法爾，法不離如，法不異如，審諦真實、不顛倒，如是隨順緣起，是名緣生法。」CBETA, T02, no. 99, p. 84, b16-24。

兩者可說是理與事，⁶³ 而德清在《楞嚴經通議》偈頌中用「緣生故如幻」說明假觀，更進一步清楚的說明從空入假的回歸現象界，中年在《楞嚴經懸鏡》中採用的為《楞嚴經》中觀點，晚年改用空假中直接對應三觀，更為強調緣起的世界觀。

在《楞嚴經懸鏡》和《楞嚴經通議》中皆引奢摩它搭配天台三止中之「體真止」，為空觀之前方便，天台三止與「空假中三觀」配合以達止觀雙運。⁶⁴ 德清並非最早如此搭配者，惟則會解提到在宋代孤山智圓便曾用天台三止搭配楞嚴三觀，⁶⁵ 並進一步對應真諦、俗諦、及中道第一義諦，此處三止為三定之義。

四、小結

德清中年所著的《楞嚴經懸鏡》中引用天台三止，自定「真空觀、不空觀、中道觀」三項觀名，依照對於經文詮釋以及經中本具如來藏思想而取名，晚年《楞嚴經通議》則引用空、假、中三觀，搭配天台三止，以體真止作為奢摩他空觀之前方便，但對於空、假、中三觀並不說明源自天台。在同為晚年所作的《圓覺經直解》同樣將「奢摩他、三摩、禪那」對應空、假、中三觀。

⁶³ 釋印順：《佛法概論》：「所以緣起是因果的必然理則，緣生是因果中的具體事象。現實所知的一切，是緣生法；這緣生法中所有必然的因果理則，才是緣起法。緣起與緣生，即理與事。」CBETA Y08, no. 8, p. 152a1-3。

⁶⁴ 隋·智顗：《摩訶止觀》卷3：「一體真止者，諸法從緣生，因緣空無主，息心達本源故號為沙門。知因緣假合幻化性虛故名為體，攀緣妄想得空即息，空即是真故言體真止，二方便隨緣止者，若三乘同以無言說道斷煩惱入真，真則不異，但言煩惱與習有盡不盡，若二乘體真不須方便止，菩薩入假正應行用，知空非空故言方便，分別藥病故言隨緣，心安俗諦故名為止，經言動止心常一亦得證此意也，三息二邊分別止者，生死流動涅槃保證，皆是偏行偏用不會中道，今知俗非俗邊寂然，亦不得非俗空邊寂然，名息二邊止。」CBETA, T46, no. 1911, p. 24, a3-15。

⁶⁵ 元·惟則會解：《楞嚴經圓通疏》卷1：「奢摩他等三名乃楞嚴大定之名也，昔孤山嘗用天台三止配之，一曰體真止止於真諦，二曰方便隨緣止止於俗諦，三曰息二邊分別止止於中道第一義諦，以止屬於定故也。」CBETA, X12, no. 281, p. 701, b23-c2 // Z 1:19, p. 212, c8-11 // R19, p. 424, a8-11。

《楞嚴經通議》當中另包含《楞嚴經懸鏡》所未提及的內容，包括（一）以四分心識說明一心，破除我執和法執的方法；（二）判教及攝末歸本法輪；（三）以儒、道（易經）內容解釋世界的生成，對於一心的內容和三觀的定義也說明更清楚，《楞嚴經通議》展現出晚年德清的思想特色，包括禪教合一、性相合一、三教合一，可說是其圓融思想之作。

德清撰寫《楞嚴經通議》除了為闡明理觀外，更帶有導正狂禪風氣之目的，晚年作為思想集大成的作品，希望透過更清楚的傳達，使行者能正確將《楞嚴經》用於修行，契入本自具足的真心。

第二節 《楞嚴經通議》之體例與架構

本節主要內容為於文本分析，包括《楞嚴經通議》中之撰寫體例、科判組織架構、教相判釋觀點、教理意涵等，本節內容鋪排順序規劃如下：在簡介《楞嚴經》以及《楞嚴經通議》後，依照文本《楞嚴經通議》中內容編排順序作分析，從序言、《楞嚴經通議略科》科判架構、《懸判》、《隨文論議》、到以德清之《楞嚴經通議略科》為脈絡探討各卷架構分段說明，最後做小結。

《楞嚴經通議》又稱《首楞嚴經通議》，同於所注解的《楞嚴經》共有十卷，《楞嚴經》全名為《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，立題以「人、法、喻」立經名，譯者為唐朝中印度沙門般刺蜜帝，唐代房融筆授，編屬於《大正藏》密教部，收錄於《大正藏》第十九冊，經號第 945，本研究採取漢譯本進行研究，《楞嚴經》自中唐時期開始流傳，於宋朝開始盛行於禪、教之間，更為修禪者所推崇，逐漸成為世人認為必讀之經書。元代惟則給予至高的評價：

首楞嚴經者，諸佛之慧命、眾生之達道、教網之宏綱、禪門之要關也。世尊成道以來，五時設化無非為一大事因緣：求其總攝化機直指心體，發宣真勝義性，簡定真實圓通，使人轉物同如來彈指，超無學者，無尚楞嚴矣。⁶⁶

惟則認為《楞嚴經》是續佛慧命的佛陀教法綱要，也是禪門重要經典之一，世尊在世間攝化眾生之重點關鍵在於心的本體，以顯發勝義諦，以智慧通達真如之道理和實相，使人能心轉萬物不被萬物所轉，隨心自在，而如此重要理念在《楞嚴經》充分被顯發。

一、《楞嚴經通議》介紹和內容架構

《楞嚴經通議》是憨山德清於晚年六十九歲所作之《楞嚴經》注疏，收錄於《卍續藏》中第十二冊，主旨為一心三觀修證門，撰寫方法雖是針對《楞嚴經》十卷的消文解釋，然而在撰寫的內容中，重視經中法義及修證思想的闡述，並非針對名相一一作說明，目的是利於學人能參照修行，照破我執與法執，依此三觀還證一心，得證無上菩提。

德清在《楞嚴經通議》屬名為「明南嶽沙門憨山釋德清述」，根據《憨山大師年譜疏註》中提到，德清是在萬曆四十二年甲寅年(西元 1614 年)夏天落筆並完成《楞嚴經通議》⁶⁷，並在隔年開始為眾講說，當時德清六十九歲，居於湖南南嶽，德清在《楞嚴經通議》自序中屬名為「萬曆丁巳端陽日 憨山道人德清書於吳門之貝葉齋」，萬曆丁巳年即萬曆四十五年，德清因弔唁紫柏真可逝世十二周年，在萬曆四十四至四十五

⁶⁶ 元·惟則：《楞嚴經圓通疏》卷 1：CBETA X12, no. 281, p. 692b6-10。

⁶⁷ 明·福善紀錄 福徵述疏：《憨山大師年譜疏註》卷 2：「楞嚴經，自東海立意著通議，久蘊於懷，未暇述，今夏五月落筆，五十日稟成。」CBETA, B14, no. 85, p. 553, a3-4。

年(西元 1616-1617)間東遊，明代時期吳門是江蘇省蘇州的別稱，兩項屬名時間地點吻合於年譜之記載。

《楞嚴經通議》內容架構包含了：(一)德清自序及清代諦閑重刻之序，(二)《楞嚴經通議略科》(即科判)，(三)《懸判》一篇及隨文論議，(四)十卷主要內文，依照德清自作科判作分段，(五)《楞嚴經通議補遺》，以問答方式呈現將重要觀念再度作答釐清。

(一)《楞嚴經通議》序言

在《楞嚴經通議》自序中，德清一開始即強調《楞嚴經》為諸佛如來大總持之法門、祕密心印，以秘印來比喻一心是貫徹成佛之源，德清簡述撰寫因緣，也說明取名「通議」之意，為透過論議來理出系統性的大綱骨幹，論議為十二分教中的一種，⁶⁸ 也就是佛典的文體類別中的一種，即透過問答討論而辨明法義之方式，德清以此方式來澄清文字論議與「法本離言」之觀念並不衝突，透過議明正令才能破除邪見，闡明世尊無上正法眼藏，清朝諦閑在重刻《楞嚴經通議》時做序盛讚，置於德清自序之後。

(二)《首楞嚴經通議略科》—架構總說及意涵

憨山德清另有作《首楞嚴經通議略科》⁶⁹ 即針對《楞嚴經》之科判，置於卷一前，科判主要用於解經，將經典文字作層層結構分解，呈現出經文的主旨、邏輯、和各段重點，科判的內容往往源自於作者自身佛學思想義理根基，以及對於經典的理解及立場而成，常見於佛典註疏之中。

⁶⁸ 西晉·鳩摩羅什譯：《大智度論》卷 33〈序品 1〉：「『論議經』者，答諸問者，釋其所以，又復廣說諸義，如佛說四諦，何等是四？所謂四聖諦，何等是四？所謂苦、集、滅、道聖諦，是名『論議』。」 CBETA, T25, no. 1509, p. 308, a17-20。

⁶⁹ 明·德清：《楞嚴經通議略科》：CBETA X12, no. 278, p. 516a2。

德清並撰寫了《首楞嚴經通議略科題辭》⁷⁰ 表明《首楞嚴經通議略科》依照三分科經中序分、正宗分、流通分的順序，下分更細的科目，德清認為《楞嚴經》文義深廣，先前的注疏未能抓住經文之關鍵，為達提綱挈領之效，揭示書中要義，以利讀者理解到文字以外的妙旨，便分其段落並做層層分級的標號，讓內容井然有次，以解釋《楞嚴經通議》的篇章，方便讀者能善加利用搭配使用。

佛教在唐末開始漸漸式微，經過五代的兩次法難之後，朝代更迭戰亂頻仍，宋朝和元朝著作多為重新對經典作編排、集結成冊，明代研究《楞嚴經》者增多，單明朝《楞嚴經》注疏便有五十多本，各家科判日益繁雜，甚至良莠不齊。明代真鑑(生卒年不詳)，認為當時科判經常層次不清容易錯亂，於撰寫《楞嚴經正脉疏》時同時提出《楞嚴經正脉疏懸示》時，⁷¹ 真鑑提出一種方法，凡是大科，於結束的地方則「結云」，標示「某大科已竟」。⁷²

上述「結云」方法則可在德清的《楞嚴經通議略科》中見到，德清將一心三觀之「空如來藏」、「不空如來藏」、「空不空如來藏」三者對應章節編排後，做了層次整理並且在科目之前標號，在科判中的大科目後也有如「前開不空如來藏體竟。」⁷³ 這樣的「結云」字眼，表示「前面所敘述不空如來藏體的段落到這裡結束」，並採用父子層級的數字標號，在每個細的科目標題後加上括號附上對應《楞嚴經》段落經文起始的

⁷⁰ 明·德清：《楞嚴經通議略科》：CBETA X12, no. 278, p. 515c11。

⁷¹ 明·真鑑：《楞嚴經正脉疏懸示》卷 1：「今疏病懲此弊，所分之科，務令自大降小，從少增多，慮古科，但以疏為次第，無字號以別之，而講者多迷，乃以十千十二支，置於圈內，題於科頭，如甲為父則乙為子，丙為孫則丁為曾孫，令其行輩炳然不相僭亂，凡於大科，盡處則結云，某大科已竟，則永無迷科尋覓之勞。」 CBETA, X12, no. 274, p. 183, b23-c4 // Z 1:18, p. 151, c2-7 // R18, p. 302, a2-7。

⁷² 金濤：〈中國佛教注疏中文本結構的標序方法：以明代交光真鑑干支標科法為中心之研究〉，《中國文化研究所學報》71 期，2020 年，頁 21-45。

⁷³ 明·德清：《楞嚴經通議略科》卷 1：CBETA, X12, no. 278, p. 519, a4 // Z 1:19, p. 37, a1 // R19, p. 73, a1。

二至四字，以利辨別查找，在《楞嚴經通議略科》中真正架構出結構的是序號數字和層次別。

德清在《楞嚴經通議》中有依照略科所分的段落，在段落前後都注明科目起迄，略科中所有層次最多細分到第十三層，德清在文中所使用注解的體例有兩種，以下舉一段卷四中佛陀說明「一念無明生三細，境界為緣長六粗」原理之內文為例：

初總顯六麤—

無同異中熾然成異，(明全真起妄)異彼所異，因異立同，同異發明，因此復立無同無異，(上總出妄相下正明六麤)如是擾亂相待生勞，(智相)勞久發塵，(相續相)自相渾濁，(執取計名字相)由是引起塵勞煩惱，(起業、繫苦相、下總結妄相)起為世界，靜成虛空，虛空為同，世界為異，彼無同異真有為法。

議曰：原倒妄之由以顯六麤相也！無同異中熾然成異者—謂一真法界常住真心本無同異之相，以一念妄動則真如隨緣而有生滅遂為不覺成阿賴耶識，由此即有微細三相而六麤已兆，則世界眾生種種差別之相炳然現於藏識之中，是則本無同異而今有之，法爾齊現故曰熾然。……此上總明由一迷妄遂有三細六麤以成世界眾生業果之相；下示輪迴不斷之義，故別說三種相續之所因、四大互生之所以也！⁷⁴

以上引文使用了兩種書寫方式，包括：

1. 夾注：在經文中針對某些名相或字句意涵做解釋，夾注的數量佔全書中的比例

⁷⁴ 明·德清：《楞嚴經通議》卷 4：CBETA, X12, no. 279, p. 568, b15-c24 // Z 1:19, p. 79, d14-p. 80, b11 // R19, p. 158, b14-p. 159, b11

不高，引文中第一段括弧中文字便是夾注，包括「(明全真起妄)、(上總出妄相下正明六麤)、(智相)、(相續相)、(執取計名字相)、(起業、繫苦相、下總結妄相)」皆屬夾注。

2. 註解文字：在一段經文之後做完整的說明文字，並且在說明的內容中往往先破題，用一到兩句話「.....也」挑明前段經文中佛陀所要闡明的要義，如引文中的「原倒妄之由以顯六麤相也！」後面文字再接著詳細解釋，最後以小結語結束，如引文中最後的「故別說...四大互生之所以也！」

《楞嚴經通議》第一卷正式開始前，德清撰文一篇名為《懸判》，自古經典註疏大多會下判教，因為學者各有不同見解，為了探索眾多經典何者更能代表佛陀本懷，便對經典作分類、判釋以評斷思想內容，明白佛法真義，於是興起判教。

(三)《懸判》內涵及德清之思想脈絡

德清將此文命名為《懸判》應有取其懸而未決、懸而難判之意，德清在《懸判》文中呈現出《楞嚴經通議》以及一心三觀之幾項內涵：

第一、從華嚴五時教判帶出「從本垂末、攝末歸本」二法輪之特殊意涵

從唐代起註解論述《楞嚴經》者，各家對其教判各據不同見解，明代虞淳熙在《楞嚴經懸鏡》序文中寫道「五時四教之目攝一切經，無不各從其判者，而獨此經最為難判，環師判入般若，璿師判入方等，智圓諸師判入法華涅槃之間。」⁷⁵ 意指宋代戒環

⁷⁵ 明·德清：《楞嚴經懸鏡》：CBETA X12, no. 277, p. 509c14-17。

《楞嚴經要解》中將此經依照五時教判判為般若法華之中，⁷⁶ 而宋代子璿以華嚴宗判此經為「正唯終教，兼於頓圓」⁷⁷ 為一部大乘「終教」如來藏思想主體的經典，亦兼具華嚴圓、頓二教思想，從文獻中並未發現長水子璿將《楞嚴經》判入方等之根據，但子璿依據華嚴宗判教認為此經貫通五時。依照天台定規，當判屬「通方等時」，這或許是真淳熙居士之根據。另外判為方等的還有明代傳燈，而宋代天台宗智圓則判為法華涅槃之間。

「五時」即於佛教經典之批判上，主張釋尊四十五年之說法，乃從淺而入深，故將之分為五個階段，稱為五時教。不論以華嚴五時五教或天台五時八教為觀點，所指時段前後各有不同，德清認為《楞嚴經》非屬五時中任何一時，而為佛陀前後不同時段分別所說，由後人彙整集結而成，內涵如下：

經文卷一標題後有註明此經「別題」的文字「一名中印度那蘭陀大道場經，於灌頂部錄出別行」⁷⁸，指出此經有不同名稱為「中印度那蘭陀大道場經」，由灌頂部抽出分別獨立發行，而《楞嚴經》第八卷中，文殊菩薩問經名時，所得五名其中之一也為《灌頂章句諸菩薩萬行首楞嚴經》；⁷⁹ 華藏世界中五方佛所說之法各有一部，中央毘盧遮那佛所說之法即名灌頂部，而毘盧遮那佛為法身佛，《華嚴經》中報身佛盧舍那

⁷⁶ 宋·戒環：《楞嚴經要解》卷 1：「楞嚴即般若法華之中，實大乘終極之教。」 CBETA, X11, no. 270, p. 777, a21-22 // Z 1:17, p. 342, b3-4 // R17, p. 683, b3-4。

⁷⁷ 宋·子璿：《首楞嚴義疏注經》卷 1：CBETA, T39, no. 1799, p. 824, c8-9。

⁷⁸ 唐·般刺密諦：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 1：CBETA T19, no. 945, p. 106b3-4。

⁷⁹ 唐·般刺密諦：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 8：「佛告文殊師利：是經名『大佛頂悉怛多般怛囉無上寶印十方如來清淨海眼』；亦名『救護親因度脫阿難及此會中性比丘尼得菩提心入遍知海』；亦名『如來密因修證了義』，亦名『大方廣妙蓮華王十方佛母陀羅尼呪』；亦名『灌頂章句諸菩薩萬行首楞嚴』，汝當奉持。」 CBETA T19, no. 945, p. 143a2-8。

佛在七處九會菩提場中說法上演根本法輪。⁸⁰ 隋代吉藏曾提出三種法輪，指《華嚴經》說法為根本之教法，而無法悟入者，佛乃應機而化，另外分布於五時說法，從一佛乘分別說給三乘人，說的即為枝末法輪；會彼三乘教法同歸一乘即為攝末歸本法輪，由於灌頂部之意涵，因此德清認為毘盧遮那佛法身佛「從法垂報」，即法身佛以報身佛身分上演「根本法輪」。《楞嚴經》既然為毘盧遮那佛所說的灌頂部，由化身佛釋迦牟尼佛向楞嚴會上說法，由因此為「從本垂末」，再轉攝末歸本法輪。

德清認為《楞嚴經》中從序分至七處徵心、八還顯見之段落屬「阿含」教義，破妄見顯真見、破見精顯本覺是屬「深密」，五蘊三科會歸藏性則為「般若」真空、「法華」實相，七大徧周性真圓融同與「華嚴」的理事無礙法界，進入第四卷中則現華嚴事事無礙法界，華嚴之無礙境界雖與五時最後的涅槃不同，但是從阿含到涅槃屬於佛陀一代五時教法，因此德清認為本經為化身佛釋迦牟尼佛採取「從本垂末、攝末歸本」兩種法輪。

德清認為首楞嚴大定為一心三觀之重要內涵，先透過三昧引導五性三乘破二執、頓悟華嚴境界，而後次第觀修以證，因此德清判定此經集結並非屬世尊於五時說法時期之任何任何一時，而是散於五時，以一心三觀貫穿全經，使眾生悟入華嚴一乘莊嚴海，如懸鏡照在面前看到回家的路，一心三觀就是如來度化眾生導歸涅槃之方便，「如懸鏡智於目前，了歸家之道路，所謂一路涅槃門，豈可局定一時哉。」⁸¹

第二、「一心」呈現出華嚴真心思想

⁸⁰ 隋·吉藏：《中觀論疏》卷1〈因緣品1〉：「一根本法輪，謂一乘教也，二枝末法輪之教，眾生不堪聞一故於一佛乘分別說三，三從一起故稱枝末也，三攝末歸本，會彼三乘同歸一極，此之三門無教不收無理不攝，如空之含萬像若海之納百川。」CBETA, T42, no. 1824, p. 8, b25-29。

⁸¹ 明·德清：《楞嚴經通議》卷1：CBETA X12, no. 279, pp. 533c24-534a2。

德清解經常用華嚴思想，在著作中其中主要以賢首、清涼二師思想來解釋諸經，撰寫《楞嚴經通議》時亦不例外，當中以「一真法界如來藏清淨真心」、「一真法界不生不滅常住真心」以及「一真法界清淨妙心」、「一真法界妙圓真心」皆指一心，其「一心」用詞於其他著作書信也時有可見，在《憨山老人夢遊集》中便出現了一百九十五次。《楞嚴經通議》中引用華嚴之「一真法界」二十次，「妙莊嚴海」五次、「剎那際三昧」⁸² 三次，「事事無礙法界」二次，也用了禪宗語詞「金剛正眼」於《懸判》之尾。

(四)德清參考其他經典論述之思想脈絡

德清在《楞嚴經通議》中多次提到《楞嚴經》以外其他經典之意涵，有名相的使用也有義理上運用，《懸判》中關於世尊八相成道不出剎那際者之論述，⁸³ 出自於《宗鏡錄》，或也可納入德清思想脈絡之一，⁸⁴ 《宗鏡錄》本身為唐末五代永明延壽禪師所作，其提倡禪淨雙修，並有鑑於當時禪宗徒眾因未明佛法而起種種流弊爭端，故邀集天台、賢首、慈恩三宗比丘互相問答，並自身以禪宗心要加以折衷，全書共一百卷，以宣揚禪旨為主，揉合華嚴、天台、淨土等諸宗思想，在宗派各立的唐末時期，永明延壽為求佛學圓融，提出一心思想，目的要會歸一致，《宗鏡錄》的自序中，五代永明延壽提到：「今詳祖佛大意，經論正宗，削去繁文，唯搜要旨，假申問答，廣引證明，

⁸² 唐·澄觀：《大方廣佛華嚴經疏》卷 45〈十定品 27〉：「一入剎那際三昧者，即窮法真源，謂時之極促名曰剎那，窮彼剎那時相都寂，無際之際名剎那際，即攝二句。」CBETA, T35, no. 1735, p. 841, a12-15。

⁸³ 明·德清：《楞嚴經通議》卷 1：「故舍那世尊入剎那際三昧雙垂兩相，現應化身示生三界名釋迦牟尼，始從兜率降王宮入胎出胎，以至出家苦行八相成道，始於鹿苑說法，歷方等般若法華等四十九年入大涅槃，始終不出剎那際三昧。」CBETA X12, no. 279, p. 533a24-b4 // Z 1:19, p. 44d3-7 // R19, p. 88b3-7。

⁸⁴ 宋·延壽：《宗鏡錄》卷 16：「是故如來，於一念中，八相成道，不出剎那際者，以降生時，即是成道時，即是度人時，即是入滅時。」CBETA T48, no. 2016, p. 501a25-27。

舉一心為宗，照萬法如鏡。」⁸⁵ 《宗鏡錄》當中主旨「一心為宗，照萬法如鏡」中一心思想，以及針對禪法流弊之改革動機或有影響德清之思想內涵以及著作動機。

《楞嚴經通議》中《大乘起信論》引用了六次，提到真如、生滅二門、信成就發心，並將心真如門直接比為如來藏清淨真心也，採用體相用三相來切入分析一心。並引用盧舍那佛所說《梵網經》心地法門品，強調戒法對成就大定之重要，⁸⁶ 也採用法相宗的唯識三量、四分來解釋攀緣心和第六、第七末那、第八阿賴耶識運作原理，當中提到「現量」六次，「比量」三次，「自證分」十二次，「見分」五十次，「相分」六十七次，「證自證分」四次，提到「賴耶」共十七次。

性宗經典代表作為《楞嚴經》、《起信論》、華嚴及天台著作，而相宗的代表著作有《成唯識論》，當中說明萬法與阿賴耶識之間的關係，對於禪僧兼弘華嚴的德清來說，試圖在著作中用多種思想闡明一心三觀修證門，可見其在一心的基礎上不只如同《楞嚴經》本身結合了諸宗思想也走向性相融合。

(五)《隨文論議》

《懸判》後接著是《隨文論議》，以段落式的議論文章開始解釋經題、主旨及說明譯者，表明《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》十九字經題中，首楞嚴為「一切事究竟堅固、大定」的總名，亦為「一心」的異稱，為何說是總名呢？因此定體總合來說為「一心」，別之而為三觀，然而此三觀皆依一心而立，德清於此處引用

⁸⁵ 宋·延壽：《宗鏡錄》卷1：「今詳祖佛大意，經論正宗，削去繁文，唯搜要旨，假申問答，廣引證明，舉一心為宗，照萬法如鏡。」CBETA, T48, no. 2016, p. 417, a19-21。

⁸⁶ 明·德清：《楞嚴經通議》卷6：「梵網經說：盧舍那佛坐千華臺，一葉一釋迦，奉舍那敕以心地法門、金剛寶戒，宣傳於十方世界。」CBETA, X12, no. 279, p. 601, b19-20 // Z 1:19, p. 112, d10-11 // R19, p. 224, b10-11。

《大乘起信論》「體相用」為如來藏清淨真心下定義：

1. 依此心體三種意義—「一空如來藏、二不空如來藏、三空不空如來藏」而建立三觀，由此三觀還證一心，後面正宗分開頭即阿難啟請三觀，佛陀的回答也是直指一心，由此可知全經「總之不出三觀、究竟不離一心」。
2. 依照「體、相、用」三義因此認為一心便是大定的總名，經題中「首楞嚴」即是「體大」，心體廣博包含極法界重，「大佛頂」比喻相大，為最尊無上之頂，比喻廣大無外之心，大而不可見，所以稱為「相大」，「如來密因修正了義諸菩薩萬行」為「用大」，一切諸佛以此一心以達極果故稱「了義」，諸菩薩乘此一心以修證至如來，所以稱為「萬行」，因此經題《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》即代表體、相、用三種意義，全經主旨已在經題中。

二、各卷科判架構

《楞嚴經》全文共十卷，全經架構以主旨一心三觀來貫穿，從《楞嚴經通議略科》來看，德清同樣先使用三分科經，將《楞嚴經》分為序分、正宗分及流通分，從經首「如是我聞」至「提獎阿難及摩登伽歸來佛所」為「序分」，緊接著的則為正文「阿難見佛，頂禮悲泣，恨無始來一向多聞，未全道力」直到卷十「傳示將來末法之中諸修行者，令識虛妄，深厭自生，知有涅槃，不戀三界」為正宗分，再緊接著即是全經結語的「流通分」而至經末。

(一)序分-說法因由

介紹本經說法因由以及六成就，阿難因乞食誤中摩登伽女的幻術，幾乎毀去戒體慧命，佛陀遣文殊菩薩前往救助，引導共至佛所，阿難悔恨一向只求多聞，不肯實修，

阿難因此啟請如來宣說佛法，祈求佛陀開示十方如來得證佛果、成就菩提大定之最初方便法門。

(二)正宗分—經中的宗體

從此處開啟正宗分「阿難見佛，頂禮悲泣，恨無始來一向多聞未全道力，殷勤啟請十方如來得成菩提妙奢摩他、三摩、禪那最初方便。」⁸⁷，這句話可視為全經乃至於正宗分之總綱，阿難因誤墮而向佛陀請法：妙奢摩他、三摩、禪那此三觀的最初下手工夫從何而入？佛陀接下來隨即開展出以常住真心及如來藏心的層層方式帶出重點在於心體。

《楞嚴經通議》的主旨為「一心三觀」，德清將《楞嚴經》正宗分分為(一)初大開修證之門(二)二曲示迷悟差別兩科，其中「大開修證之門」部分是經中主要篇幅內容，依照《大乘起信論》中體、相、用，劃分為三觀之體、三觀之相、三觀之用，德清以三觀作標題即代表了「大開修證之門」之主軸特色，但三觀並不拆分，其中一心是本體，三觀是觀修內容，兩者透過體、相、用概念作開展，內容分布就在《楞嚴經》十卷各段落中。

第一、初大開修證之門(從此起至第八卷中間結經名止)

1. 初開三種如來藏已顯三觀之體

從卷一「阿難問佛」至第四卷中「尚流觀聽」體現三觀之體，在這段經文中德清透過空如來藏、不空如來藏、空不空如來藏三種如來藏以展顯一心的本體之三義：

⁸⁷ 唐·般刺密諦：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷1：CBETA T19, no. 945, p. 106c16-18。

(1) 空如來藏以示空觀之體

內容從卷一至卷三，分為兩科：

①初約生滅門中抉擇真妄以顯本覺之心(從阿難問佛至第二卷半)

包括經中七處徵心、兩種根本、八還顯見至十番顯見之段落，目的在於闡明破五蘊八識以明人空，以破執、顯發真心理體為目的。佛陀透過生滅變化的五蘊身心來開顯我們的本性，先透過七處徵心破除色蘊和受蘊，再說明兩種根本破斥妄識非心，佛並告訴阿難，世人之所以修不成無上菩提，乃因不知「二種根本」而錯亂修習，此二種根本便是「生死根本」和「無始菩提涅槃元清淨體」，而妄識便是第六意識的攀緣心，佛陀並以手拳的收縮與舒張作為譬喻，開導阿難見性是心而非眼，開示「奢摩他」乃破妄顯真之路，應速擺脫客塵悟入，以顯發本覺之空如來藏。

接續八還辨見破行蘊、明七識，十番顯見破識蘊，指出第八識修行之路。說明別業妄見、同分妄見兩種妄見以明法執，此段波斯匿王向佛陀請教「死後斷滅」之說，佛陀以「觀河」和「面皺」兩項比喻說明在生滅身中，有不生不滅之性。佛陀並透過兩種妄見「別業妄見、同分妄見」說明眾生隨業輪迴之理，是因為妄想和業感使所見不同。自此我執法執皆破才顯本覺真心，德清在此強調此處為破和合識以顯發本覺。

②二約不生不滅會妄歸真以顯真空藏性(從會五蘊至第三卷終)

從會五陰(五蘊)處至第三卷完，佛陀闡明五蘊色受想行識將真如蓋住，並分別舉實例如何依著五蘊破除境界相，強調五蘊、六入、十二處、十八界、七大

都本非因緣，也非自然，都是因為妄心而起，和合是因為因緣，不和合則是因為自然，就是「非因緣和合而成的，也非自然而成」的，而這樣無自性的本質就是真空如來藏性。

德清將前三卷皆納入空如來藏的篇幅，對應空觀，而從佛陀一一的破斥和分析諸法而入空的方法(析空觀)，目的是要建立引導徹見「當體即空」觀法，即大乘之體空觀。

(2) 不空如來藏以示假觀之體

從經文的第四卷初富樓那起至妙覺明性止，佛陀以三種顛倒相續(世界相續、眾生相續、業果相續)來解釋世間一切諸相都是妄想執著而假有，一念無明生三細，境界為緣長六粗，真心本無妄，因緣所生無明，是如來藏真心所顯，只要放棄對這三種顛倒相續的分別便可證入菩提。

一切都是真心無所妄，因緣所生法，所以是暫時的假合，因為看待世間一切法如夢幻，所以能不為一切法所動，而是開始掌握外境、轉變外境，這便是假觀的智慧。

(3) 空不空如來藏以示中道觀體

從經文的離即二章至得少為足止，佛陀在很短的篇幅內使用許多的「即」與「非」來形容如來藏本妙圓心，「即」為「是」之意，從世界諸相走入名相與概念的說明，認為世間所有概念名相都是如來藏的顯現，只靠文字思惟是不能入佛知見，要圓悟圓修才能契入如來藏本意。法界實相不落於空、有兩邊，也不離空有兩邊，此即不偏向任何一邊之中正之道，是為中道義。

2.示三觀之相(從請入華屋起至第七卷中作如是願止)

此處古德多判為修道分，也就是行門部分，德清則判為三觀之相，經過前面佛陀的開示後阿難及諸大眾悟到真心理體，而菩提涅槃尚遙遠，非真修不可得，在實踐的過程中需透過觀妄相為行，在理知五蘊身心都是虛妄，而欲會歸藏性必須從五蘊下手，眾生相續也以五蘊為苦，因此修行需要觀五蘊妄相，便在理行和觀行都有所下手之方法。

佛陀先為眾說明初發心菩薩需要具備之二決定義：1.審定因地發心 2.詳審煩惱根本，欲證得無上菩提，關鍵在於從六根中解脫。而佛陀用一華巾順次結成六個結作譬喻，六結是無始妄心累積所現的塵境，由五陰而成，五陰中的色陰分為根、塵二結，因此共六結，依著順序次第解開，先斷色、受蘊而可得人空，次斷想蘊、行蘊可得法空，兩空證成後識結便隨之而解，領會六解一亡之義後，就如同悟得實相但門未入，有了理觀後，事修便是二十五圓通，佛陀請在場諸菩薩阿羅漢各自闡述證入圓通之法門，經中以耳根為根本，德清並以偈頌明示一心三觀之相，形容奢摩他、三摩、禪那所對應空、假、中道所觀之境，依止一念心性修空假中三觀，又依止空假中三觀開顯一念心性，輾轉來回的增上，另外助行的部分有「四清淨明誨」，即嚴持四重禁戒(殺、盜、淫、妄)，並可安立壇場，誦持楞嚴神咒，協助漸漸破除五蘊身心的障礙，觀行是斷現行煩惱，密咒則斷深藏的俱生習氣，非靠禪觀可達，此為諸佛密印，經題中的「如來密因」便是指楞嚴神咒。

3.三顯三觀之用(從問四十四心起至第八卷中名邪觀止)

此處古德多判為「證道分」，阿難問眾生自凡夫至大涅槃之修行漸次以及十地

之究竟義為何，德清此處認為經中以修證位次，以顯三觀之能斷能證之力用，德清並將楞嚴經中五十七階位對應天台及華嚴之修行位階，並以眾生顛倒、世界顛倒說明有為染法之生起，說明十二類眾生之各類正報，皆因一念無明妄心而熏變業性而成，眾生世間顯示的正是熏變之相，以妄心住在妄身之中，無明內熏，憶識誦習之習氣猛發鼓動心體，則妄有緣氣於中積聚假名為心，一動念便隨習氣產生塵相、習境妄現，妄境又反熏自心，並有同業相感，一念妄顯由習氣內發為六塵，為十二類輪迴之苦因。

佛陀開示三種漸次修行方法：

- (1) 修習除其助因：要斷習氣需先去除種種助發累劫習氣的因緣。
- (2) 真修剝其正性：習氣有多種，四根本重戒中殺、盜仍是因為淫慾，其中淫慾為生死之根，剝是挖之意，比喻挖去毒箭所傷的毒肉，反而不傷性命，挖到如同毒一般的淫慾之根才能斷除煩惱顯發純正秉性。
- (3) 增進違其現業：習氣現前而不隨六根造作，心不緣塵影，為入聖位之本。

此三漸次修行法是返妄歸真之根本，若用在生活中不斷反覆熏修，六根若能不緣六塵境，心空而返歸真心，直到識陰盡便顯發諸根互用，進入菩薩金剛乾慧地，一路自五十五階位邁向如來妙莊嚴海，圓滿無上菩提。

4.四結三觀之名(文殊問結名止)

卷八中文殊菩薩向佛陀請示經名？佛陀以五個經名作答，當前流通收錄於大正藏之經題「大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經」中，便具備體相用三大，結合體用、以觀行為名。至此「大開修證之門」整科告一段落。

第二、曲示迷悟差別

此處古德多判為助道分，從經文第八卷中「說是語已」至第十卷最後，前段修證門主要內容已完，後面又補充「精研七趣」乃迷中之差別，「五十陰魔」則為悟中之差別，因佛陀未免大眾所疑又補充說明：

1.精研七趣：其中七趣是指在六道眾生又加了「仙道」，並說明迷中差別的狀況，眾生輪迴之因為十種業習，以及六根觸對六塵而產生起心動念。

2.詳辯陰魔：五十陰魔段落則針對在禪定中遇到因五蘊色受想行識所產生的魔事，佛陀不問自說，闡明諸魔境界以利分辨其中差別。

(三)流通分—冀流傳於終古

流通分卷十之部分自「阿難！若復有人，遍滿十方所有虛空盈滿七寶，持以...」至「佛說此經已，比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，一切世間天人、阿修羅，及諸他方菩薩、二乘、聖仙童子，並初發心大力鬼神，皆大歡喜，作禮而去。」德清將流通分分為四個部分：1.校量功德 2.獲福殊勝 3.總顯勝益 4.都結法會。

卷十後附有《楞嚴通議補遺》，將本書核心觀點作結語陳述，德清最後並針對書中重要觀念以及精要二十個問題作問答集要。

三、小結

德清在《楞嚴經通議略科》中便已經充分呈現其對於《楞嚴經》的理解、立場以及詮解方式，也將十卷的經文清楚的作排序，在撰寫時採用「結云」做為段落結束字句，科判架構分層最高達十三層，撰寫體例中，在內文會刮號並採用夾注、註解文字

等方式作為寫作上的方式。

在文本開頭《懸判》一文中充分說明其將《楞嚴經》不屬五時任何一時之教判觀點，認為《楞嚴經》為毘盧遮那佛以華嚴為本的「從本垂末、攝末歸本法輪」，在文本寫作架構上，德清使用一心三觀之體相用為骨幹，別立三觀，再以空如來藏、不空如來藏、空不空如來藏三科目分段來詳述，顯發經中一心之三義及分別對應段落，從心的本體、外相境界到斷惑證真的力用，層次架構清楚，只要先悟到真心理體後，便可在生活中反覆薰修，六根不緣六塵境，修習心不隨境轉，返妄歸真邁向無上菩提之路。

第三節 《楞嚴經通議》蘊含之各家思想

德清本身所學以華嚴為主，在《楞嚴經通議》中採用各宗派思想來闡述經中義理，在判教方面也以華嚴為本，將《楞嚴經》判為攝末歸本法輪，更採用唯識思想闡述一心本體以及顯發真心的方法，本節將以下兩個方向進一步探討：(一)華嚴宗五時四緣起與攝末歸本法輪，(二)唯識思想與攝末歸本識。

一、華嚴宗之五時、四緣起與攝末歸本法輪

「攝末歸本法輪」為隋代吉藏依《法華經》信解品所立三法輪之一，三法輪包括「根本法輪」、「枝末法輪」與「攝末歸本法輪」，⁸⁸ 而後華嚴四祖澄觀進一步用於建

⁸⁸ 隋·吉藏：《法華遊意》卷1：「欲說三種法輪故說此經，言三種者：一者、根本法輪，二者、枝末之教，三者、攝末歸本。根本法輪者，謂佛初成道，花嚴之會純為菩薩開一因一果法門，謂根本之教也。但薄福鈍根之流不堪於聞一因一果，故於一佛乘分別說三，謂枝末之教也。四十餘年說三乘之教陶練其心，至今《法花》始得會彼三乘歸於一道，即攝末歸本教也。」CBETA, T34, no. 1722, p. 634, c16-23。

立《法華經》與《華嚴經》的關係，認為《法華經》會三乘而歸於一佛乘，⁸⁹ 先從本垂末，即從根本延伸到枝末，而後攝末歸本之教法，所歸之本即是《華嚴經》，卻並未詳細說明如何的「攝末歸本」，因此後世各有其論點。

在《楞嚴經通議》卷一前《懸判》一文中，憨山德清對於《楞嚴經》的判教認為非屬五時判教任何一時，並且另有經題說明其來源，是出自於毘盧遮那佛(法身佛)說法之灌頂部。釋迦摩尼佛在世間初轉法輪所說的「華嚴最初三七日」便是法身佛「從法垂報」以盧舍那佛(報身佛)身分大轉菩提根本法輪，由於應機根器而有後來的「阿含十二方等八，二十二年般若談，法華涅槃共八載」等等漸次說法，目的導歸五性三乘歸於一乘「根本法輪」，因此德清認為《楞嚴經》屬於「從本垂末、攝末歸本法輪」，由毘盧遮那佛(法身佛)「從法垂報」(垂為延伸之意)，《楞嚴經》是由化身佛釋迦牟尼佛在楞嚴會上說法，因此為「從本垂末」，在釋迦摩尼佛一代時教中攝歸一心，引導菩提修證從凡至聖，「三觀妙門乃歸家之路。所謂一路涅槃門也。」⁹⁰

德清將《楞嚴經》中正宗分段落依照說法義內容及目的，以華嚴宗五時判教作分析，為攝末歸本法輪之依據，德清在《楞嚴經》中已經針對各段落做了五時判教區分，順序恰好是由阿含至深密，然後般若又至法華涅槃，五時教判只對應到經文中「四科」的段落，「七大」和「富樓那問無明起因及世界、眾生、業果相續」段落，德清則判為「華嚴理事無礙法界」和「事事無礙法界」，表示此兩處內容已經進入佛陀初轉根本法輪內容。

⁸⁹ 唐·澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷1：「故法華云，於一佛乘分別說三，一乘即三乘之本，一佛乘者即華嚴也，會三歸一即攝末歸本故。」 CBETA, T36, no. 1736, p. 7, b20-22。

⁹⁰ 明·德清：《楞嚴經通議》卷1：CBETA, X12, no. 279, p. 533, b7-8 // Z 1:19, p. 44, d10-11 // R19, p. 88, b10-11。

本研究認為可加入華嚴的五時教「小始終圓頓」以及「四種緣起」對應，如下表：

表格 3 《楞嚴經通議》五時判教與四種緣起對應表 (資料來源：《楞嚴經通議》)

《楞嚴經》中段落	內容及目的	五時	判教	四種緣起
七處徵心、匿王段落	破執身見斷見	阿含	小教	業感緣起
八還辨見、十番顯見 破見精以顯本覺	說唯識以顯妄相本空	深密	終教	真如緣起
四科(五蘊、六入、十二處、十八界) 會歸如來藏性	示真空幻有，破小乘執空	般若	始教	賴耶緣起
	法華實相 一心直顯中道，涅槃平等佛性	法華、涅槃	頓教	
七大徧周性真圓融	中道圓融無礙	華嚴理事無礙法界	圓教	法界緣起
富樓那問無明起因 世界、眾生、業果相續	法身、報身、應化身 三身一體	華嚴事事無礙法界		

華嚴宗將佛陀一生行化說法的五時教中，各教對於萬法的緣起歸納有四種不同的見解，小乘教主張業感緣起，認為一切萬法都是業力感應而起，破除虛妄之後可能偏空，不能開顯真實，因此佛陀繼續接著講大乘，大乘始教主張賴耶緣起，認為阿賴耶識含藏萬法種子，一切根身、器世間都由著而生起，種子生現行，現行熏種子，互為因果，互相依存，轉化的過程就構成了阿賴耶識緣起，大乘終教則主張真如緣起(如來藏緣起)，認為由於真如隨緣而生出萬法，為真空妙有之理，眾生的心識雖為發動一切宇宙現象的本源，但回溯其根源仍為真如如來藏心，諸法生滅是因無明而起，如同風動而海水千波萬浪，相對的只要隨時往回收攝心念，就可以回到安住的真如清淨心。一乘圓教則主張法界緣起，將說法理論範圍遍及到法界一切事物，萬物不論精神或物質都可稱為法，各有其體(自性)、用，與其他的法之間也會有分界，而可以將一個事物稱為一個「法界」，認為遍法界一切有為無為、色、心、依報、正報，過去現在未來都互相交融，萬有緣於萬有，成為一大緣起。而頓教是無相離言之宗，不涉及教相。

那麼針對攝末歸本法輪所歸的本為何呢？天台宗唐代荊溪湛然認為以佛陀說法時序上，最後為《法華經》，在義理方面其導歸的一佛乘正是指《法華經》本身，因此《法華經》同時是「攝末歸本」也是「攝末之本」，在五時中法華時也可以普收之前諸教，但華嚴宗唐代清涼澄觀認為《法華經》做為攝末歸本法輪(法輪指佛之說法)，所歸的本仍是《華嚴》，即所謂「遮那心源」⁹¹，佛陀最初所說的法仍是《華嚴經》，⁹² 此處是以教理來立所歸，澄觀觀點大致上與吉藏相同。

天台湛然與華嚴澄觀宗派不同，對於所歸的「本」認定也不同，於是令人產生疑問，是否將《華嚴經》和《法華經》兩者思想有高下之分，或者認定何者才能代表佛的究竟智慧呢？天台智顛和三論宗吉藏認為法華與華嚴兩者為「平等大慧」，澄觀則認為《華嚴經》勝於《法華經》，唯有《華嚴經》才真正透露佛的智慧，頗有與之抗衡之味道。

究竟《法華經》和《華嚴經》兩者何者高下並非本研究之主軸，《楞嚴經》不同之處的特點在於，其本身一經之內含五時說法之內容，⁹³ 難以「局定一時」，經文內涵也具備華嚴理事無礙法界、事事無礙法界，《楞嚴經》中正宗分各段落中緣起的觀念階次，顯現出漸進式的緣起觀不同，從小乘到大乘、從空到真空、從幻有到妙有，從阿賴耶識到如來藏真心，再一心直顯中道，當中不斷的使用空、假、中三觀，針對各種根機，以一心三觀破二執，在「三觀之用」中明示由迷至悟五十七階位之境界，一路走向究竟菩提，導歸三乘歸於一佛乘，法身、報身、應化身三身一體，本研究贊成

⁹¹ 唐·澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 2：CBETA, T36, no. 1736, p. 16, b16-17。

⁹² 唐·澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 1：「我今亦令得聞是經入於佛慧，即攝末歸本也，是經即是法華，法華攝於餘經，歸華嚴矣，是則法華，亦指華嚴為根本矣。」CBETA, T36, no. 1736, p. 7, b25-27。

⁹³ 判定《楞嚴經》為五時說法之緣由，請參照本研究第三章第二節（三）《懸判》內涵及德清之思想脈絡，頁 40。

德清觀點，佛陀在《楞嚴經》中鉅細靡遺的各段說法為「從本垂末」，為眾生在十卷經文中開示悟入，轉動攝末歸本法輪，度眾走向根本的成佛之道，在其中三觀為悟心之要，而一心三觀修證門便是德清為眾所製作的修行總綱。

二、唯識思想與攝末歸本識

明末唯識學復興，與當時時代環境有關，屬於相宗的唯識學領域，德清也有兩部著作，包括《百法論義》和《八識規矩通說》，德清使用相宗唯識的方法卻不執相，目的在於了然易學：

以此識有覺不覺義，其覺義者，乃一心真如，為一切眾生正因佛性，其不覺義者，乃根本無明，迷此一心而成識體，故此識有三分，謂自證分、見分、相分，又一師立四分，增證自證分，其證自證分，即不迷之真如，其自證分，乃真如一分迷中之佛性，是為本覺。

德清對於阿賴耶識的看法並非如唯識學者所說認為是純粹虛妄的，而是由不生滅心和生滅心一體兩面所組合，由見分、相分而變現百法，這樣的詮釋方式為明末各家以唯識教義來溝通全體佛教，補時代需求之不足的其中一個例子。

法相宗所修的觀行，從淺至深，共有五重，名五重唯識觀，唐朝窺基在《大乘法苑義林章》中說明五種唯識觀的內容，由淺至深分別是五種觀法：⁹⁴

表格 4 五重唯識觀之攝末歸本識 (資料來源：唐·窺基《大乘法苑義林章》)

五重唯識	說 明	五種相對	
------	-----	------	--

⁹⁴ 唐·窺基：《大乘法苑義林章》卷 1：CBETA, T45, no. 1861, p. 258, b21-p. 259, a20。

遣虛存實識	即遣除遍計所執的虛妄計度，而存依他起性及圓成實性的實體。	空有相對，遣空存有	
捨濫留純識	即捨除雜濫的外境，而存留純粹的內識	心境相對，捨境留心	唯識相
攝末歸本識	即從見相二分的枝末作用上，攝歸自證分的本體	體用相對，攝用歸體	
隱劣顯勝識	即隱心所的劣，而顯心王的勝。	王所相對，隱所顯王	
遣相證性識	即遣差別的事相，而證無差別的理性，也可以說，遣去一切法相，證入一切法性，名遣相證性。	事理相對，遣事證理	唯識性

唯識的基本結構包含了見、相二分，而自證分是二分的必然依體，五重唯識觀前兩識之「遣虛存實識」和「捨濫留純識」分別代表的是去除我執和法執，在前兩重觀法了知色心諸法不外是自證分所變現，第三重「攝末歸本識」以本末相對、體用的觀點，進一步專就自證分做較為深入的觀察，八識心王以及各相應心所皆能從自體轉變(變現)出的見、相二分，為「所變」，也就是「末」，自證分為「體」，為「能變」，稱之為「本」，若沒有本，就沒有做為末的見相二分，因此攝末歸本、攝用歸體，概念上屬於「體、用相對」的觀法。

此觀法與德清在說明一心本體實相觀時，提出顯發空如來藏體的方法有異曲同工之妙：

始從徵心辯見以來總破妄心妄見而已，然則心見乃八識之見分，諸緣乃八識之相分，是為根本無明，由此無明不了諸相本空，故從前漸揀緣塵非有妄見本無，泯見相以歸識精，破識精而歸始覺，會始覺以歸一心，而空如來藏體

於是乎顯矣。⁹⁵

針對見分、相分與自證分之間的關係相同，名稱又是「攝末歸本」是否純屬巧合？引發本研究進一步作探討，德清認為妄心妄見是「見分」，諸外緣是「相分」，也就是心體變為所緣之境相者，是為根本無明。能夠泯除見分和相分就能回歸識精，識精為自證分，識精並非八識，而是指八識之體，元明指本來俱足的本覺妙明真心，破識精即「始覺」，回歸一心，去除生滅的妄相就能進入「不生不滅會妄歸真」，顯發真空如來藏性。

三、小結

攝末歸本法輪為與攝末歸本識代表著不同的意涵，但歸屬的本是否有關連呢？攝末歸本法輪中的本是華嚴一佛乘，攝末歸本識中的本是「自證分」即識精(八識精明之體)，真如則是「證自證分」，「攝末歸本」應指本體與枝末間相對的關係，可說透過攝末歸本識的觀法可以顯發空如來藏，攝末歸本識的自證分不斷觀修，最終目的也是「證自證分」即真如，兩者雖無明確關聯，但是在「捨枝末歸本體的方式」和「追求真如佛性」之目的和義涵是相同的。

以上三節之論述中可發現，《楞嚴經》在明末時代背景下流傳廣泛，在德清生命中扮演重要角色，《楞嚴經通議》又是憨山德清晚年成熟思想之作品，但是思惟的角度下，德清認為一般對於理觀的理解仍然不足，在賦予闡明理觀和導正居士學佛狂禪風氣之

⁹⁵ 明·德清《楞嚴經通議》卷2：「心見乃八識之見分，諸緣乃八識之相分，是為根本無明，由此無明不了諸相本空，故從前漸揀緣塵非有妄見本無，泯見相以歸識精，破識精而歸始覺，會始覺以歸一心，而空如來藏體於是乎顯矣，已前破妄所顯之空名但空耳，以空而不能有故非真空，今將會五蘊根塵識界并及七大本如來藏妙真如性，是為即有之空名實相真空，方盡大乘圓融空藏之體。」CBETA, X12, no. 279, p. 555, b13-20 // Z 1:19, p. 66, d14-p. 67, a3 // R19, p. 132, b14-p. 133, a3。

目的背後，代表的是德清對於時代背景的回應期待與傳承。

《楞嚴經》在德清生命中多次用來印證自身悟境，對於修行上也提供了作為經教依據和實修指南，四十一歲時德清所作的首部楞嚴著作《楞嚴經懸鏡》象徵的是從青年至中年悟境上的提升，六十九歲時的《楞嚴經通議》則是代表其晚年細數未盡弘法使命當中之作，兩者對於三觀的觀名稍有不同，但大體來說意旨相同，德清以《楞嚴經通議》作為其晚年成熟集大成思想的作品，希望透過主旨一心三觀能更清楚傳達，使行者能正確的將《楞嚴經》使用於修行，契入本自俱足的真心。

德清透過《楞嚴經通議略科》展現其對於《楞嚴經》詮釋角度，德清華嚴唯心思想將一心作為心的本體，立定空假中三觀為梗概，並以體相用為觀修架構，依序鋪排三觀之體、相、用，跨宗派思想圓融無礙，針對個別根機闡明一乘真實相，認為《楞嚴經》為毘盧遮那佛以華嚴為本的「從本垂末、攝末歸本法輪」，用於解釋一心的唯識思想也與攝末歸本識有異曲同工之妙，文本中各宗派融合成完整一體，在《楞嚴經通議》一心三觀中，教就是觀，觀就是教，有正見才能依教起觀，在經教用心，觀修的當下就入了華嚴境界，進入真如自性，一點不帶拐彎。

第四章 憨山德清《楞嚴經通議》一心三觀之體現

《楞嚴經》本具有如來藏思想，在《楞嚴經通議》中我們看到德清也使用固有所學的華嚴立場作出詮釋。本章擬就德清在《楞嚴經通議》中一心三觀相關內文作爬梳，並參考德清相關著作，研究憨山德清在《楞嚴經通議》中主旨「一心三觀」之內涵。首先在第一節探討一心三觀之佛學思想源流，第二節中則分析德清一心三觀之主張，分別以一心、實相觀、三觀之體、三觀之相、三觀之用等面相作切入。

第一節 一心三觀之佛學源流

「一心三觀」是禪觀的觀修法門，觀法是指坐禪時所觀察的真理內容，透過禪觀找到煩惱的根源，使我們得以從煩惱中解脫。曾提出「一心三觀」的有隋代智顛和明末憨山德清，本節主要探討兩者是如何定義一心三觀以及佛學源流，曾出現「奢摩他、三摩、禪那」三觀的經典，除了《楞嚴經》外，也包括唐代翻譯傳入中國的《圓覺經》，兩者之間的定義差異為何？

類似一心三觀的概念在佛教許多經典都有提到，只是使用不同的名稱，例如：

一、天台三觀：隋代智顛提出「一心三觀」思想中「空、假、中」三觀。

二、圓覺三觀：唐代翻譯傳入中國的《圓覺經》中使用「奢摩他、三摩鉢提、禪那」為三觀。

三、楞嚴三觀：唐代翻譯傳入中國之《楞嚴經》中使用「妙奢摩他、三摩(鉢提)、禪那」為三觀。

空、假、中三諦最早源自於般若系經典，在《中論》卷4〈觀四諦品 24〉中提到：

「眾因緣生法，我說即是空，何以故？眾緣具足和合而物生，是物屬眾因緣故無自性，無自性故空，空亦復空，但為引導眾生故，以假名說，離有無二邊故名為中道。」⁹⁶ 說明一切萬法無非是眾多因緣所生，空無自性無法主宰，但「空」與其他一切事物一樣，是為了引導眾生所施設之假名，而為假有、虛妄不實，空、有兩者不可分離，非空非假即為中道。

圓覺三觀與楞嚴三觀則為「二經列三名，同一梵語，謂奢摩他、三摩鉢提、禪那。」⁹⁷ 另外還有「南山三觀」及「華嚴法界三觀」，因研究範圍聚焦，本節將就只以上三家進行釐清，目的在於界定本研究中《楞嚴經通議》一心三觀之定義及佛學思想源流。

一、天台一心三觀

天台宗一心三觀又稱圓融三觀、不可思議三觀，或不次第三觀，為天台圓教之觀法，利根菩薩所修行，原本出自於《大智度論》所謂「三智一心中得」之文，隋代智顛依照《中論》知名的三是偈：「眾因緣生法，我說即是無(空)，亦為是假名，亦是中道義，未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」⁹⁸ 而立一心三觀。

智顛所著《觀無量壽佛經疏》提到：

一心三觀者，此出《釋論》，論云「三智實在一心中」，得祇一觀而三觀，觀於一諦而三諦，故名一心三觀，類如一心而有生住滅，如此三相在一心中。

⁹⁶ 姚秦·鳩摩羅什譯：《中論》卷4〈觀四諦品 24〉：CBETA, T30, no. 1564, p. 33, b15-18。

⁹⁷ 明·德清：《圓覺經直解》卷2：CBETA, X10, no. 258, p. 495, b6-7 // Z 1:16, p. 58, d6-7 // R16, p. 116, b6-7。

⁹⁸ 姚秦·鳩摩羅什譯：《中論》：卷4〈觀四諦品 24〉：CBETA, T30, no. 1564, p. 33, b11-14。

此觀成時，證一心三智。⁹⁹

又《摩訶止觀》卷五曰：

一空一切空無假中而不空，總空觀也，一假一切假無空中而不假，總假觀也。

一中一切中無空假而不中，總中觀也，即中論所說不可思議一心三觀。¹⁰⁰

意思在闡明天台宗由《中論》空、假、中道而延伸建立的圓教一心三觀。龍樹菩薩雖提「空、假、中道」並未立三觀法門，而慧思雖明白三觀，但與一心三觀仍不同，可說是慧思之三觀思想奠定天台三觀學說基礎，真正創立天台一心三觀法門的，則是隋代智顛逐步發展至晚年定案。

《中論》對於空、假、中道的定義為何呢？龍樹菩薩藉由空假中三諦闡明佛教的世界觀看法，佛學思想在傳入中國之後，從翻譯中的文字或語言是否能夠真正清楚源頭的定義和根本立論呢？再度反思龍樹菩薩《中論》〈觀四諦品〉中偈頌：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」¹⁰¹ 若從邏輯上看，是指諸法為因緣而生，由於「空」而有假名，空就是假名，同時空也是中道，三者概念相同，那麼要理解假名和中道的前提便是需要先理解空，首先梳理空、假名、中道在印度佛教以及佛教傳入中國後的思想發展。

(一)空、假、中之定義與源流

空的梵文為 Śūnya，「空性」則為 Śūnyatā，空性是指緣起的事物在本質上是流動

⁹⁹ 隋·智顛：《觀無量壽佛經疏》：CBETA T37, no. 1750, p. 187c14-18。

¹⁰⁰ 隋·智顛：《摩訶止觀》卷 5：CBETA T46, no. 1911, p. 55b15-19。

¹⁰¹ 姚秦·鳩摩羅什譯：《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉：CBETA T30, no. 1564, p. 33b11-12。

而沒有固定體性，這樣的特質即為空性，他並非現象界中的一個「法」，用來形容因緣所生的現象界，緣起的事物並不如其所顯現，而是「動態遷流變化的存在」、暫時存在而不斷變化，因此緣起與空為一體的，緣起的當下性質即是空，以現象層面來說有其現象與作用，不能說事物是不存在的，只是以緣起方式而非實有自性方式存在，因此以真俗二諦來看，緣起是俗有，無自性是真空。

假，梵文為 *prajñapti*，原有教說、報導、訓示、約定、同意、預約等意思，音譯為波羅攝提，意譯包括「假施設、假安立、假名、假有」等，從詞根 *jña* (to know) 表示「認知」，詞義與認識作用有關，以知識論角度來看，指主觀認識者對於事物的施設、安立，概念無外乎語言、文字，或者名言，作為動詞指假借語言符號以命名的過程，即所謂「施設」之意，作為名詞則是指稱我們思惟的對象，而這些對象都是虛妄不實的。在部派佛教中的假，主要以動詞為主，為假名、假借等意思，即假借名言說法的意思，各派之間假名意思仍有不同，並未抓住緣起性空概念之般若思想，而般若中觀思想同時包含兩種意思，並以第二種為主。

大乘經典中的假名轉變為「虛妄不實」的形容詞之意，《中論》三是偈將假名放置在緣起性空的理論框架內，提升成為與緣起法不可分割的概念，假名是基於認識者對於因緣所生法的主觀虛構、安立施設之意，是基於實用目的約定俗成而來，為了方便而使用以達溝通互解的效果，產生理解及認識作用，指涉的名稱和概念非實有或真實，而是日常約定俗成的日常語言，又因為因緣所生，因緣滅時便不存在，因此虛妄不實的暫時性依附著緣而存在。

龍樹菩薩將空假中架構在緣起的世界中，三是偈中指出「假名」等於空，也等於因緣所生法之性質，空是緣起而生，並非具體實在的實有，透過空才能適切理解假，但若空與假都非實有，那在有無之間偏重落於非實有的一邊，又何來非空非有之中道

義呢？光說空就否定一切，為了不產生這樣的誤會，所以說明諸法是一種假名，因此龍樹菩薩連空都詮釋為假名：從有的角度來思考，假名是為了理解空，我們在空的觀修也是必須透過假名施設而立，說空也是為了引導眾生離諸見，說空而破有執，說有而破空執。¹⁰² 假名具備輔助工具的意義，藉此理解真理，而文字本身也是諸法之一，世間的名言施設也是緣起概念的呈現之一，中國佛教在接受假名觀念時融入自己的思想特色，當中包含了「幻有」、「緣起有」、「假名有」、「施設有」、「相待有」等概念。

中道的梵文為 *madhyama-pratipad*，字面上意思為「中間的道路」，¹⁰³ 但並非指兩者中間的中點，帶有動態的進展而稱為「道」，在排除落入兩邊、非空非有的錯誤知見之後，仍只是被動消極，而「道」強調實相中解決問題的線索和契機，是非空非假，在面對無常的世界，並非一種執取某種最好的立場，若說中是一種立場，那便是沒有立場的立場，在反對世俗二元對立的思維，表現出分別的虛妄性，但這樣的虛妄又不能極端，因此還是要借用空與有，在空有、真俗二諦之間調和矛盾。中道的「道」展現方法途徑和實踐意味，因此中道是藉由批判和破執而開展出的智慧，展現在「即空即有」的運用上，開展積極的方向。

不論是「空、假、中道」都是為了更清楚闡明世界觀中不同的認知、面向，不將他視為獨立教法，而是作為一切因緣法的基礎，透過認識因緣生法來擺脫取相與分別，突破事物的界限，這樣的智慧帶來的歷程便可稱為中道。

¹⁰² 姚秦·鳩摩羅什譯：《中論》卷 2〈13 觀行品〉：「大聖說空法，為離諸見故；若復見有空，諸佛所不化。」CBETA T30, no. 1564, p. 18c16-17。

¹⁰³ 蔡耀明，〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路：以佛法解開生命世界全面實相在思惟的導引為詮釋線索〉，《佛教視角的生命哲學與世界觀》，台北，文津出版社，2012 年，頁 227-228。

(二)一心三觀之內涵

自從隋唐以來中國佛教宗派中的天台宗和三論宗，基本上是沿著早期般若系經典的思路次第發展而成，三論宗使用二諦、空、有、中道觀念來組織教法，歸結於「無所得」，天台宗則進而把這種二諦關係發展成三諦格局，在其時代背景之下，魏晉南北朝由於南北分裂，形成北方重禪法，南方重義理，後期的南北兩地都出現將義理和實踐融合並進的傾向，這樣的趨勢使得天台宗承繼自般若的龐大哲學理論體系，解脫和慈悲精神得以發揮在其止觀並重的特色上。天台宗和三論宗對於心性、心體的觀念都不明朗，¹⁰⁴ 進入唐朝之後有華嚴宗和禪宗的興起，並有《大乘起信論》以真心、如來藏觀念說明心性問題，這些中國佛教自創的概念和名稱定義，形成中國佛教獨有的思想理論體系。

天台宗《摩訶止觀》視止觀為佛教思想的核心，¹⁰⁵ 將它發展為思辨性強的宗教哲學，智顛將重心放在觀上，認為觀有比止高的地位，¹⁰⁶ 並以「觀心」為觀的主要內容，從而建立成一種方法論，透過一系列抽象的思辨和真理的觀想，得以成就從此岸到解脫的彼岸。

止是梵語「奢摩他」的意譯，為「平靜、止寂」之意，指止息妄念，使精神集中達無念無想的精神狀態，在《一切經音義》中的解釋有：「奢摩他(梵語，此譯為止心寂靜也。)」¹⁰⁷ 或者「奢摩他(此云止息，亦曰寂靜，謂正定離沉掉也。)」¹⁰⁸。觀是梵

¹⁰⁴ 霍韜晦：《絕對與圓融》，台北：東大圖書股份有限公司，1986年4月，頁342。

¹⁰⁵ 潘桂明、吳忠偉：《中國天台宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2001年12月，頁113。

¹⁰⁶ 潘桂明、吳忠偉：《中國天台宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2001年12月，頁114。

¹⁰⁷ 唐·慧琳：《一切經音義》卷1：CBETA, T54, no. 2128, p. 315, a17。

¹⁰⁸ 唐·慧琳：《一切經音義》卷21：CBETA, T54, no. 2128, p. 439, b13。

語 vipaśyanā、「毘鉢舍那」的意譯，有觀看、觀察、觀照、作意、簡擇之意，《一切經音義》中解釋為：「毘鉢舍那(亦梵語也，此譯為觀，觀法智也。)」。¹⁰⁹《大乘義章》中則說：「於法推求簡擇名觀，觀達稱慧。」¹¹⁰，指名觀智通達，契會真如，指以智慧觀察、覺照某一特定的理趣或事物。

止屬於定，而觀屬於慧，《大乘義章》卷十又提到：「作意住緣名之為止，作止照境說名為觀。」¹¹¹將念頭停在一個特定的對象不分散注意力，在此基礎之上集中觀察特定境界中展現之原則或真理，透過止息散心、觀想檢擇而獲得般若智慧。

止觀並重或者定慧雙修是在印度佛教大小乘各派都普遍強調的修持方法，佛教傳入中國之後禪定的修習與般若學說有漸漸分離的趨勢，南北朝明顯有北方重視禪法，南方重視義理，止觀雙修並未能夠很好的貫徹。

智顛在《修習止觀坐禪法要》中提到：「**止是禪定之勝因，觀是智慧之由藉，若人成就定慧二法，斯乃自利利人，法皆具足。**」¹¹²將定慧的修習視為止觀的一部份。智顛繼承慧文和慧思的論述，確立天台宗一心三觀之禪觀法，以天台三止為攝念方法，並在此基礎上創建圓融三諦說，進而發展「一念三千」說；智顛根據《法華經》「方便通經」，將經典視為方便，找尋心法的原則，以及《中論》的「中道實相」原理，將止觀門分為「次第三觀」和「一心三觀」兩個層次，「次第三觀」是可思議的，「一心三觀」是不可思議的，同時「次第三觀」是一種「方便漸次」，其實本質上與「一心三

¹⁰⁹ 唐·慧琳：《一切經音義》卷1：CBETA, T54, no. 2128, p. 315, a18。

¹¹⁰ 隋·慧遠：《大乘義章》卷10：「於法推求簡擇名觀，觀達稱慧。」CBETA, T44, no. 1851, p. 665, c5-6。

¹¹¹ 隋·慧遠：《大乘義章》卷10：CBETA, T44, no. 1851, p. 665, c25-26。

¹¹² 隋·智顛：《修習止觀坐禪法要》卷1：「止是禪定之勝因，觀是智慧之由藉。若人成就定慧二法，斯乃自利利人，法皆具足。」CBETA, T46, no. 1915, p. 462, b10-12。

觀」並無差別，主要在頓根與利根的適應不同。

「次第三觀」分為三層次：

(一) 從假入空觀，又名二諦觀，由假（諦）入空（諦），破除世俗的認識，智顗認為現象世界並非真實的存在，眾生因為無明而產生執著，名言概念只是假名，並非真實之體，只為引導眾生進入抽相的空觀而施設，關鍵在於認清幻化、破除無明，目的在於去除眾生對於三界生死的執著。

(二) 從空入假觀，又名平等觀，由空入假，重返現實，深化對現象世界的認識，智顗認為認識到世界本質為空仍不夠，還原對現實世界的具體個別認識，如同否定之後的肯定，破除二乘人對空的執著。

(三) 中道第一義觀，又名中道觀，屬於最全面完整的認識階段，不同於前二種有偏空或偏假的兩種觀相，最後再破除不論是對空、對有的執著。¹¹³

以上三者從具體到抽象，又從現象到本質，對於世界的本質和性空的原理不斷深化，空觀和假觀只是方便，但若是沒有空觀和假觀也就沒有中道觀，次第三觀中需於空、假兩者基礎之上才能修習中道觀。

而天台一心三觀之所以是圓教觀法，在於能夠一念(或者念念)觀想「即空、即假、即中」，觀想其中之一就具備三者相通相融，在《摩訶止觀》中提到：「圓教初心即修

¹¹³ 隋·智顗：《摩訶止觀》卷3：「次明觀相，觀有三，從假入空名二諦觀，從空入假名平等觀，二觀為方便道得入中道雙照二諦，心心寂滅自然流入薩婆若海，名中道第一義諦觀。」CBETA, T46, no. 1911, p. 24, b5-8。

三觀不待二觀成。」¹¹⁴，也可直接緣中道而修，三觀同時具足。

智顗在《三觀義》撰述：「一心三觀者，此觀是深行，利根菩薩之所修習，所以者何，不思議因緣之理，甚深微妙，其觀慧門難解難入。」¹¹⁵ 由此可知一心三觀不只是「止觀雙運」的修行方法，也是止觀修行的最高層次，為利根者所修，觀慧不容易進入，並接著論述，「今明此觀亦為三意，一明所觀之境，二明能觀之觀，三證成。」¹¹⁶ 所觀之境就是一念無明而牽動十二因緣造就十法界輪迴，為因緣所生法，能觀之觀指一心，又稱「一念無明之心」，因此稱為「一念具足十法界」。觀法分兩種，包括「以心為所觀」與「以心來觀法」兩種，第一種「以心為所觀」以空假中來觀當下的一念心，在了知心的幻化不實、變幻不定，能發現其正面功能。心是多面性的，無明的一面導致負面的功能，明的一面導致正面，第二種「以心來觀法」是在清淨心的狀態下能開展出智慧，能分別以空假中三觀來觀照外境特定對象作為「所觀之境」，並提升到中道第一諦觀，透過不斷斷除種種煩惱而從外在轉移到內在主體的提升，因此三觀要觀境的目的是在於斷惑。¹¹⁷

若「以心為所觀」角度來看，我們是沒有獨立自我的，這一念心是可以變，而且是會不斷變化的，那麼在生活中都能修一心三觀，觀現前剎那這一念妄心中具足三千諸法，此心就是空、假、中，為三諦不思議之妙境，透過《摩訶止觀》中十乘觀法起

¹¹⁴ 隋·智顗：《摩訶止觀》卷 6：CBETA, T46, no. 1911, p. 81, a3-4。

¹¹⁵ 隋·智顗：《三觀義》卷 1：CBETA, X55, no. 909, p. 673, c1-3。

¹¹⁶ 隋·智顗：《三觀義》卷 1：CBETA, X55, no. 909, p. 673, c3-4。

¹¹⁷ 隋·智顗：《摩訶止觀》卷 3：「圓頓止觀相者，以止緣於諦則一諦而三諦，以諦繫於止則一止而三止，譬如三相在一念心，雖一念心而有三相，止諦亦如是，所止之法雖一而三，能止之心雖三而一也，以觀觀於境則一境而三境，以境發於觀則一觀而三觀。」CBETA, T46, no. 1911, p. 25, b8-14。

觀，¹¹⁸ 了知一切法皆是「不可思議境」，¹¹⁹ 不可思議境一發，成就智慧，方能發真正菩提心。

因為知道知眾生之苦因來自於無明，不識得不思議境而造種種業，如同先前的自己一樣，依此升起大悲誓願，仍以空、以假、以中道來修大悲誓願，¹²⁰ 是名真正發大悲菩提心，悲憫眾生，在假名施設緣起的世間，隨緣度化眾生，又因為放下自己的執取，也不執取有一眾生為我所度，透過然後十乘觀法中第三至第十觀仍不離不思議境來修止觀，例如一念進修三十七道品對治惑業，對於一切順逆苦樂境界都能安忍不動，直到第十觀「無法愛」後，能真正開啟中道智慧實相，超越凡夫地、入菩薩位，趨入如來涅槃果海。¹²¹

天台圓教一心三觀用於菩薩的修證成佛之道，需要不斷超越轉化，心若能不受限制，便能充分體會四無量心之圓滿義，以慈悲心實踐四無量行，自然引發四弘誓願之廣大誓願，成就慈悲即智慧，在終究以成就菩提、無上正等正覺為理想歸趣，則以上皆為菩薩應化過程的權巧，若不能以空假中三觀如實觀照一切法，隨緣任運，抱持執

¹¹⁸ 隋·智顓：《摩訶止觀》卷 5：「觀心具十法門：一觀不可思議境，二起慈悲心，三巧安止觀，四破法遍，五識通塞，六修道品，七對治助開，八知位次，九能安忍，十無法愛也，既自達妙境即起誓悲他，次作行填願，願行既巧破無不遍，遍破之中精識通塞，令道品進行，又用助開道，道中之位已他皆識，安忍內外榮辱莫著中道法愛，故得疾入菩薩位。」CBETA, T46, no. 1911, p. 52, b1-9。

¹¹⁹ 隋·智顓：《摩訶止觀》卷 5：「此不思議境何法不收，此境發智何智不發，依此境發誓，乃至無法愛，何誓不具何行不滿足耶。」CBETA, T46, no. 1911, p. 55, c22-24。

¹²⁰ 隋·智顓：《摩訶止觀》卷 5：「如此慈悲誓願與不可思議境智，非前非後同時俱起，慈悲即智慧，智慧即慈悲，無緣無念普覆一切，任運拔苦自然與樂，不同毒害不同但空不同愛見，是名真正發心菩提義」CBETA, T46, no. 1911, p. 56, b8-12。

¹²¹ 隋·智顓：《摩訶止觀》卷 7：「若破法愛，入三解脫發真中道，所有慧身不由他悟，自然流入薩婆若海住無生忍，亦名寂滅忍，以首楞嚴遊戲神通具大智慧，如大海水，所有功德唯佛能知。」CBETA, T46, no. 1911, p. 99, c27-p. 100, a1。

取心度眾，或者膨脹自我或者自我矛盾，則難以貫徹慈悲心行。一心三觀側重於觀，但若沒有透過這一念心來起觀，也就不能產生作用，天台宗教法以具備完整修證體系而聞名，而當中「一心三觀」則為其轉凡為聖之關鍵。

二、《圓覺經》與《楞嚴經》中的三觀

在十卷《楞嚴經》經文中，佛陀對於阿難向佛陀祈請成就菩提「奢摩他、三摩、禪那」之最初方便之後，並未立即做出定義，而是在長達數卷經文中反覆以破斥、顯體的方法做闡述。

歷代大德注疏中有不少以《圓覺經》解釋《楞嚴經》，自古許多家注釋《楞嚴經》時，常以《圓覺經》為參照，並以《圓覺經》中「奢摩他、三摩鉢提、禪那」來詮釋楞嚴經中「妙奢摩他、三摩、禪那」，兩者經文中分別有當機眾向佛陀請示成就菩提之最初方便，佛陀也以不同篇幅來形容三觀即「奢摩他、三摩、禪那」。兩者都屬於後期大乘佛教如來藏系經典，在經中都有類似如來藏或佛性之代稱，如《楞嚴經》中的「常住真心」¹²²、《圓覺經》中的「圓覺妙心」¹²³，即便妄想生滅，本具的如來藏都仍然是不動，而且都因為無明、妄想執著而不能顯發，並且兩者都明確的提出此三法門為明確成就菩提的方法，¹²⁴ 因此兩經對於三觀的修證目標和觀點可說是一致的，兩經中歸納修定的方法，依照根性不同、煩惱不同而設立種種不同方便法門，十方如來修行皆

¹²² 唐·般刺蜜帝：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 1：「一切眾生從無始來生死相續，皆由不知常住真心性淨明體，用諸妄想，此想不真故有輪轉」CBETA, T19, no. 945, p. 106, c27-29。

¹²³ 唐·佛陀多羅譯：《大方廣圓覺修多羅了義經》卷 1：「一切眾生種種幻化，皆生如來圓覺妙心，猶如空花從空而有，幻花雖滅空性不壞」CBETA, T17, no. 842, p. 914, a10-12。

¹²⁴ 唐·佛陀多羅譯：《大方廣圓覺修多羅了義經》卷 1：「一切諸菩薩，無礙清淨慧，皆依禪定生。所謂奢摩他，三摩提、禪那，三法頓漸修，有二十五種。十方諸如來，三世修行者，無不因此法，而得成菩提」CBETA, T17, no. 842, p. 919, a20-25。

因此法而得菩提，因此《圓覺經》多次於歷代注疏中以解《楞嚴經》之用，包括宋代子璿之《首楞嚴義疏注經》使用圓覺三觀對比楞嚴三觀、天台三觀，子璿之弟子懷遠亦同。¹²⁵

但是兩者三觀之定義到底是否有異同呢？首先進行字源分析，了解梵文中的原意：

表格 5 奢摩他、三摩(鉢底)、禪那字源分析表

梵文名稱	音譯	意譯
Śamatha	奢摩他	意譯為「止」，字根 √sama，原有心之平靜、沉著、寂靜、休止等意，也表示「定心、寂滅、禪定、寂靜」，漢譯稱之為寂、靜、定、制。奢摩他取「寂靜」之義，強調攝心所緣不為外境所動。
samādhi 或 Samāpatti	三摩 或 三摩鉢提	梵文 samādhi，有結合之意，能觀之心與所觀之境結合即是三摩地。 梵文 Samāpatti，有「獲得」、「聚集」等義。意譯作「等至」，指當心念持續在所緣境用功，止伏昏沉、散亂，獲得根本定，使身、心領受平等安和之狀態，較接近初入定之意，即是「三摩鉢底」。
Dhyāna	禪那	意譯作「定」、「靜慮」或「思惟修」。其字根 √ Dhyai，具有修習定、思量、沉思等意。而「禪那」的特相是 upanidhāyana，Upa-ni-有至心觀察、諦觀、思惟之意，故 upanidhāyana 漢譯作觀察、思惟、審慮、能審思惟。循此可知，「禪那」可說具有「觀照、思惟」的義涵。 《一切經音義》卷二十一說明：「禪那(此云靜慮。謂：靜心思慮也。舊翻為思惟修者，略也)。」

以上四者皆有「專注所緣」之特性，雖然一般皆將以上四者廣泛翻譯為「止、定」之意，但奢摩他、三摩、三摩鉢底在定的層次內容上略有不同，而禪那意譯中之「思

¹²⁵ 宋·懷遠：《楞嚴經義疏釋要鈔》卷 2：CBETA, X11, no. 267, p. 103, b10-c1 // Z 1:16, p. 441, b9-c6 // R16, p. 881, b9-p. 882, a6。

慮」應該非漢語中落入思惟、思慮的狀態，而是心寂靜後具備能觀察、觀照所緣境之止觀雙運、定慧兼具狀態，當中有微細差別。而「奢摩他、三摩(鉢提)、禪那」三觀在梵文中定義與圓覺三觀、楞嚴三觀有何異同呢？以下透過《圓覺經》和《楞嚴經》之經文作對照。

《圓覺經》為佛陀向十二位菩薩宣說如來圓覺妙理和方法，共分十二章，與《楞嚴經》同樣於唐代譯入中國，並且同屬如來藏系經典，佛陀為眾生提出修定法門當中，在第三章普眼菩薩章節提到「奢摩他」，第七威德自在菩薩章、第八辯音菩薩章、第十一圓覺菩薩章都分別提到「奢摩他、三摩鉢提、禪那」，以下為此四章中提及三觀內容：

(一)普眼菩薩章：

佛陀開示修習圓覺，應當正念，遠離諸幻有，依照奢摩他行，堅持淨戒，觀身心皆如幻，得人法，乃至幻滅垢盡，一切清淨，覺性平等不動。此處奢摩他為「止觀兼具」，先制心一處，依照戒定慧原理，觀幻有破人法二執而入空，知幻即離，離幻即覺，「彼之眾生幻身滅故幻心亦滅，幻心滅故幻塵亦滅，幻塵滅故幻滅亦滅，幻滅滅故非幻不滅；譬如磨鏡垢盡明現。」¹²⁶ 以入如來淨圓覺心。

此處經文符合「由假入空」之概念，觀身心外境為幻有，將現象的描述以虛幻的假有來比喻，破人法兩執，以幻有為俗諦，真空為真諦，符合大乘當體即空的「體空觀」而顯發真空心體。

(二)威德自在菩薩章：

¹²⁶ 唐·佛陀多羅譯《大方廣圓覺修多羅了義經》卷 1：CBETA, T17, no. 842, p. 914, c2-4。

佛陀開示欲成就菩提修行之一切修行方便，依著眾生的根性將所有修行成就菩提之法歸納為「奢摩他、三摩鉢提、禪那」三種，奢摩他「取靜」為行，寂靜如鏡可對應空觀，如幻三摩提觀一切幻有皆從此行起，為幻觀，對應假觀，便能內發大悲輕安，禪那唯寂滅，如彼中鎗漸次增進，雖此段經中文字未明確提及，以下為本段經文內容：

表格 6 《圓覺經》三觀與空假中對照表 (資料來源：《圓覺經》之《威德自在菩薩章》)

定義	偈語譬喻	經文引用
奢摩他： 取靜為行 (對應空觀)	寂靜奢摩他 如鏡照諸相	「善男子！若諸菩薩悟淨圓覺，以淨覺心，取靜為行；由澄諸念，覺識煩動，靜慧發生，身心客塵從此永滅，便能內發寂靜輕安；由寂靜故，十方世界諸如來心於中顯現，如鏡中像。此方便者名奢摩他。 ¹²⁷
三摩提： 知覺心性與 根塵皆因幻化 (對應假觀)	如幻三摩提 如苗漸增長	「善男子！若諸菩薩悟淨圓覺，以淨覺心，知覺心性與根塵皆因幻化，即起諸幻以除幻者，變化諸幻而開幻眾；由起幻故便能內發大悲輕安，一切菩薩從此起行，漸次增進。彼觀幻者非同幻故，非同幻觀皆是幻故，幻相永離；是諸菩薩所圓妙行，如土長苗。此方便者名三摩鉢提。 ¹²⁸
禪那： 不取幻心及 諸靜相 (對應中道觀)	禪那唯寂滅 如彼器中鎗	善男子！若諸菩薩悟淨圓覺，以淨覺心不取幻化及諸淨相，了知身心皆為罣礙；無知覺明不依諸礙，永得超過礙無礙境、受用世界及與身心，相在塵域；如器中鎗聲出於外，煩惱涅槃不相留礙，便能內發寂滅輕安、妙覺隨順、寂滅境界，自他身心所不能及，眾生壽命皆為浮想。此方便者名為禪那。 ¹²⁹

此處威德自在菩薩所問成就菩提之修行方便，與阿難尊者在《楞嚴經》正宗分開頭所問意思相同，佛陀在直接開示此三種方便，雖篇幅精簡，但佛陀以「奢摩他、三摩鉢提、禪那」的說明解釋作為直接回答，對於奢摩他強調靜行為空觀，對於三摩提除了強調幻化，更進一步「起諸幻以除幻」，因了知幻化而起大悲輕安，隨機變化度化如幻眾生，眾生如幻因為不執取有眾生為我所度，菩薩道由此起行，此處同於假觀，

¹²⁷ 唐·佛陀多羅譯：《大方廣圓覺修多羅了義經》卷 1：CBETA, T17, no. 842, p. 917, c14-19。

¹²⁸ 唐·佛陀多羅譯：《大方廣圓覺修多羅了義經》卷 1：CBETA, T17, no. 842, p. 917, c20-26。

¹²⁹ 唐·佛陀多羅譯：《大方廣圓覺修多羅了義經》卷 1：CBETA, T17, no. 842, p. 917, c27-p. 918, a4。

禪那則因「不取幻」也「不取諸淨相」，為不淨不幻之中道觀，見無常(壽者相)反觀自己和外在眾生世界，受塵勞而不被局礙，如洪鐘宏亮之聲，用來比喻觀智，鏗然聲出於外，傳送四通八達，而煩惱不能留、涅槃不能礙。文後偈誦中提到「無礙清淨慧，皆依禪定生」¹³⁰ 強調菩薩由奢摩他取靜(止)開始觀行，先悟到淨覺心，作為觀行之本，然後漸次以三摩鉢提和禪那為觀相增進。

(三) 辯音菩薩章：

佛陀進一步回答辯音菩薩，將前段威德自在菩薩章所提三觀觀相內容，進一步依照根性頓漸不同而分為二十五漸次的修行法，名為「二十五種清淨定輪」¹³¹，如下表：

表格 7 《辯音菩薩章》二十五種清淨定輪 (資料來源：《圓覺經》)

單 修	唯取極靜，由靜力故永斷煩惱究竟成就，不起于座便入涅槃	單修奢摩他
	唯觀如幻，以佛力故變化世界種種作用，備行菩薩清淨妙行，於陀羅尼不失寂念及諸靜慧，	單修三摩鉢提
	唯滅諸幻，不取作用獨斷煩惱，煩惱斷盡便證實相	單修禪那
以 止 靜 為 首	先取至靜，以靜慧心照諸幻者，便於是中起菩薩行	先修奢摩他，後修三摩鉢提
	以靜慧故證至靜性，便斷煩惱永出生死	先修奢摩他，後修禪那
	以寂靜慧，復現幻力種種變化度諸眾生，後斷煩惱而入寂滅	先修奢摩他，中修三摩鉢提，後修禪那。
	以至靜力斷煩惱已，後起菩薩清淨妙行度諸眾生	先修奢摩他，中修禪那，後修三摩鉢提。
	以至靜力心斷煩惱，復度眾生建立世界；	先修奢摩他，齊修三摩鉢提禪那。

¹³⁰ 唐·佛陀多羅譯：《大方廣圓覺修多羅了義經》卷 1：CBETA, T17, no. 842, p. 919, a21。

¹³¹ 唐·佛陀多羅譯：《大方廣圓覺修多羅了義經》卷 1：「一切如來圓覺清淨本無修習及修習者，一切菩薩及末世眾生依於未覺幻力修習，爾時便有二十五種清淨定輪」 CBETA, T17, no. 842, p. 918, b3-5。

	以至靜力資發變化，後斷煩惱；	齊修奢摩他、三摩鉢提，後修禪那。
	以至靜力用資寂滅，後起作用變化境界	齊修奢摩他、禪那，後修三摩鉢提。
以 幻 為 首	以變化力種種隨順，而取至靜	先修三摩鉢提，後修奢摩他
	以變化力種種境界，而取寂滅	先修三摩鉢提，後修禪那。
	以變化力而作佛事，安住寂靜，而斷煩惱；	先修三摩鉢提，中修奢摩他，後修禪那
	以變化力無礙作用，斷煩惱故，安住至靜；	先修三摩鉢提，中修禪那，後修奢摩他
	以變化力方便作用，至靜、寂滅二俱隨順	先修三摩鉢提，齊修奢摩他、禪那
	以變化力種種起用，資於至靜，後斷煩惱	齊修三摩鉢提、奢摩他，後修禪那
	以變化力資於寂滅，後住清淨，無作靜慮	齊修三摩鉢提、禪那，後修奢摩他
以 禪 那 為 首	以寂滅力而起至靜，住於清淨	先修禪那，後修奢摩他
	以寂滅力而起作用，於一切境寂用隨順	先修禪那，後修三摩鉢提
	以寂滅力種種自性，安於靜慮，而起變化	修禪那，中修奢摩他，後修三摩鉢提
	以寂滅力無作自性起於作用，清淨境界歸於靜慮	先修禪那，中修三摩鉢提，後修奢摩他
	以寂滅力種種清淨，而住靜慮起於變化	先修禪那，齊修奢摩他、三摩鉢提
	以寂滅力資於至靜，而起變化	齊修禪那、奢摩他，後修三摩鉢提
	以寂滅力資於變化，而起至靜清明境慧	齊修禪那、三摩鉢提，後修奢摩他
	以圓覺慧圓合一切，於諸性相無離覺性	圓修三種自性清淨隨順

此處以「靜慧、變化力、寂滅力」三力強調「奢摩他、三摩鉢提、禪那」之觀行實踐，取代威德自在章中已經定義的三觀觀相內容。仍然強調持戒梵行，收攝身心正思惟，每一觀皆可究竟成就。當中最後一項觀法便是圓修三觀，三觀一心，一念俱足，二十五輪之究竟也歸於此。

(四)圓覺菩薩章：

佛陀在此段經文中正式對「奢摩他、三摩鉢提、禪那」套用「三觀」為名，圓覺菩薩向佛陀請示眾生三觀之修學次第，及應如何安居修習以證入圓覺，佛說建立道場，分上、中、下三期，先使心安住，分別更清楚詳細提示三觀修習之觀相，令三根得益：

1.奢摩他：修學靜觀先取靜至一念不生，靜到極致便覺，凡情聖見皆悉斷盡，乃至身心與世界融為一體，自然寂照，與一切融為一體，一世界中有一眾生起一念者，皆悉能知，如鏡子照影，百千世界亦復如是，佛陀告誡此境界也不可執取。¹³²

2.三摩鉢提：意義等同幻觀，為假觀的方便，起幻為行，憶想十方如來一切菩薩，思惟諸佛菩薩在因地中修種種難行苦行，度諸眾生，內發大悲心起菩薩行，作如幻佛事，知其不可取之幻，但是變化諸幻大作佛事，同樣的對於境界也不可執取。¹³³

3.禪那：名為寂觀，靜慮，靜為止而慮為慧，止觀雙運以寂滅為行、念念分明為行，先數息攝心，如此反覆在行住坐臥之間調息清淨寂然安住，不被幻觀所礙也不被淨觀涅槃所礙，進而無法不知，無所不曉。進而百千世界中最難知者，如一滴一滴的兩滴，皆能了知，猶如眼前如觀掌中庵摩羅果。¹³⁴ 佛陀在偈頌中清楚闡明三觀之觀

¹³² 唐·佛陀多羅譯：《大方廣圓覺修多羅了義經》卷1：「善男子！若諸眾生修奢摩他，先取至靜不起思念，靜極便覺。如是初靜，從於一身至一世界，覺亦如是。善男子！若覺遍滿一世界者，一世界中有一眾生起一念者皆悉能知，百千世界亦復如是；非彼所聞一切境界終不可取。」CBETA, T17, no. 842, p. 921, b2-7。

¹³³ 唐·佛陀多羅譯：《大方廣圓覺修多羅了義經》卷1：「善男子！若諸眾生修三摩鉢提，先當憶想十方如來、十方世界一切菩薩，依種種門漸次修行勤苦三昧，廣發大願自熏成種；非彼所聞一切境界終不可取。」CBETA, T17, no. 842, p. 921, b8-11。

¹³⁴ 唐·佛陀多羅譯：《大方廣圓覺修多羅了義經》卷1：「善男子！若諸眾生修於禪那，先取數門，心中了知生住滅念，分齊頭數，如是周遍四威儀中，分別念數無不了知，漸次增進乃至得知百千世界一滴之兩，猶如目覩所受用物；非彼所聞一切境界終不可取。是名三觀初首方便。」CBETA, T17, no. 842, p. 921, b12-17。

法，「奢摩他至靜，三摩正憶持，禪那明數門，是名三淨觀。」¹³⁵

德清在其對於晚年七十七歲針對所著作《圓覺經直解》中提到：

然此三門，即楞嚴三觀，謂空假中也，且二經列三名，同一梵語，謂奢摩他、三摩鉢提、禪那，古釋奢摩他，此翻云止，以寂靜為相，義當空觀，三摩鉢提此翻云等至，亦名等持。以幻化為相，義當假觀，禪那此翻云靜慮，雙離靜幻，以寂滅為相，下義當中觀，然脩證必須三觀者，以如來藏心具三諦理，謂空、不空、空不空，此以三觀，各照一諦，圓攝一心，故曰圓照。¹³⁶

引文中對於圓覺三觀的定義同於德清之楞嚴三觀，淨覺心為如來藏心，一心三觀不只是《楞嚴經通議》的主旨，也是德清對於《圓覺經》的詮釋，包括空如來藏、不空如來藏、空不空如來藏同樣用與圓覺三觀作連結。

天台空假中三觀源自於般若系經典，開展出完整修行體系，如唐朝湛然所總結之「先依三諦(真、俗、中諦)以一心立三觀(空、假、中)、破三惑(見思惑、塵沙惑、無明惑)、證三智(一切智、道種智、一切種智)、成三德(法身、般若、解脫)」又總匯在一心之中，空假中三觀為觀行中的觀相內容，與《圓覺經》和《楞嚴經》出現之「奢摩他、三摩鉢提、禪那」三觀在定義上相似，也為成就菩提和智慧，雖歷代各有見解不一，例如圭山宗密和南宋智彬皆認為楞嚴三觀與圓覺三觀名同義異，¹³⁷南宋智彬也同解，

¹³⁵ 唐·佛陀多羅譯：《大方廣圓覺修多羅了義經》卷 1 CBETA, T17, no. 842, p. 921, b27-29。

¹³⁶ 明·德清：《圓覺經直解》卷 2：CBETA, X10, no. 258, p. 495, b6-13 // Z 1:16, p. 58, d6-13 // R16, p. 116, b6-13。

¹³⁷ 明·錢謙益：《楞嚴經疏解蒙鈔》卷 1：「(圭山)又言楞嚴之三，與涅槃名異義同，與圓覺名同義異」CBETA, X13, no. 287, p. 507, c1-2 // Z 1:21, p. 45, c1-2 // R21, p. 90, a1-2。

¹³⁸ 無論各家解釋認為兩項三觀是引用自天台或《中論》，兩經中三名與空、假、中道的聯繫是可以肯定的，或有以天台三觀解楞嚴，或者以圓覺解楞嚴，或相互比較定義異同，皆為歷來大德因自身所學背景而有互相引用來開顯自身教義之詮釋。

「奢摩他、三摩(鉢底)、禪那」原本梵文 *śamatha* 翻譯解釋上皆為止、定之義，本研究發現《圓覺經》中詳述描述圓覺三觀之觀相內容，與原本梵文中以止為主的定義不同，《圓覺經》中三觀明顯皆具備止觀兼具、定慧兼具概念，與楞嚴三觀雖同名，意思也相似，但透過般若系統空、假、中道類似扭帶之角色，更能達到以圓覺解楞嚴，將此兩經三名之間作出連結。

第二節 德清之一心三觀主張

本節預計探討德清於《楞嚴經通議》中一心三觀之主張，先透過說明德清對於一心三觀之建構與立論，以探究到底其在文本中主旨一心三觀欲闡發之理觀為何，進一步了解德清透過一心三觀思想欲闡發的就是「實相觀」，接續分別以一心三觀之體、相、用說明如何觀行、觀相內容以及力用為何，整體構成完整的思想體系。

在德清之前曾以天台「一心三觀」與《楞嚴經》作連結者包括：

一、《資中疏》：唐朝弘洸所作，已經失傳，但是宋代及元代楞嚴相關著作中多有

¹³⁸ 明·錢謙益：《楞嚴經疏解蒙鈔》卷 10：「謂妙奢摩他、三摩、禪那也，然與圓覺三觀靜幻寂者，名同義異，涅槃三相定慧捨者，名異義同，今經正顯心見性也。」CBETA, X13, no. 287, p. 843, b17-19 // Z 1:21, p. 366, d16-18 // R21, p. 732, b16-18。

引用，被認為是引天台一心三觀解楞嚴三觀之祖。¹³⁹

二、宋代長水子璿被認為是以華嚴解楞嚴，¹⁴⁰ 其著作《首楞嚴義疏注經》中也直接肯定楞嚴三觀之觀相如《圓覺經》中的三觀，且為一心所具備之三種義涵，即為天台宗之一心三觀，¹⁴¹ 子璿在觀世音菩薩耳根圓通段落也提到「生滅既滅，寂滅現前」就是圓修一心三觀之觀法。

宋代長水子璿明確的將楞嚴三觀與天台宗三觀、圓覺三觀作連結，在子璿所作之《首楞嚴義疏注經》中提到：「奢摩他云止，三摩提云觀，禪那云靜慮，釋其相者如圓覺經，此三種義。只在一心，非三而三，不一而一，舉一即具，故稱為妙，即天台一心三觀也，此觀若成，即證涅槃三德，名祕密藏。」¹⁴²

子璿對於楞嚴三觀的定義為「奢摩他云止，三摩提云觀，禪那云靜慮」但又直接與圓教天台宗「空假中」相連，明確在針對《楞嚴經》的論述中，直接對應楞嚴三觀、圓覺三觀以及天台一心三觀，認為此觀若成，便能成就涅槃果體的法身德、般若德和解脫德，並成就祕密法藏，此是唯有佛與佛之境界，非凡常可以了知的法門。德清在《楞嚴經通議》中可找到的線索發現，其聯結性略有不同。

¹³⁹ 清·通理：《楞嚴經指掌疏懸示》卷 1：「蜀資中弘沆法師疏(繼崇福而作疏，義例則取諸館陶，其解奢摩他三法大意與一心三觀相應，乃孤山等用台觀解此經之祖也)。」CBETA, X16, no. 307, p. 9, b15-16 // Z 1:24, p. 82, b18-c1 // R24, p. 163, b18-p. 164, a1。

¹⁴⁰ 明·錢謙益：《楞嚴經疏解蒙鈔》卷 10：CBETA, X13, no. 287, p. 857, c6 // Z 1:21, p. 379, c6 // R21, p. 758, a6。

¹⁴¹ 宋·子璿：《首楞嚴義疏注經》卷 1：「奢摩他云止，三摩提云觀，禪那云靜慮，釋其相者如圓覺經，此三種義，只在一心，非三而三，不一而一，舉一即具，故稱為妙，即天台一心三觀也。」CBETA, T39, no. 1799, p. 830, c25-29。

¹⁴² 宋·子璿：《首楞嚴義疏注經》卷 1，CBETA 2019.Q4, T39, no. 1799, pp. 830c25-831a1。

首先，「攝末歸本」在《楞嚴經通議》中角色重要性不低，德清認為楞嚴經的判教屬攝末歸本法輪，歸的本是華嚴經，也用唯識的攝末歸本識原理來解釋一心。多位高僧大德以天台一心三觀解楞嚴經，不過德清「一心三觀」中的一心代表的是華嚴一真法界的一心，也是《大乘起信論》「一心開二門」中的一心，架構則是《大乘起信論》中的體、相、用，以張顯一心為本體，先頓悟一心而後依著心體建立三種觀行，空、假、中三觀則是「觀相」，是在透過天台三止攝心之後，進行禪觀時實際用於觀行的真理內容，因而產生力用。德清先將《楞嚴經》中佛陀經文的各段落意涵彙整為對於空假中三觀的闡述，並賦予空假中之意涵，配合經中本具如來藏思想，而對應「空如來藏、不空如來藏、空不空如來藏」。

德清於同主旨的著作《楞嚴經懸鏡》中以天台三止作為楞嚴三觀之前行，在《圓覺經直解》說明的更清楚，「天台止有三止，謂體真止、方便隨緣止、息二邊分別止，以此三止為前導，然後可入空假中之三觀。」¹⁴³ 而德清在《楞嚴經通議》中的「空、假、中」三觀則很可能為直接引自最早的《中論》，以《中論》「空、假、中」三諦作觀修，止的部分則引用天台三止之內容，其一心與三止、三觀分立說明，而不直接套用天台一心三觀再加以區分說明，或許為了彰顯其建立一心三觀修證體系中的「一心」（一真法界如來藏清淨真心）之不同於天台的一心（一念心），以及彰顯三觀之體、相、用之間的架構關係，也為強調定力之重要，首楞嚴大定也是本經之主軸，以止為先導，止觀雙運，定才能生慧。

¹⁴³ 明·德清：《圓覺經直解》卷 1：「天台止有三止，謂體真止、方便隨緣止、息二邊分別止，以此三止，為前導，然後可入空假中之三觀。」(CBETA, X10, no. 258, p. 485, c6-8 // Z 1:16, p. 49, a15-17 // R16, p. 97, a15-17)

一、一心三觀之實相觀

回溯德清撰寫《楞嚴經通議》的因緣，在中年已寫《楞嚴經懸鏡》之後，因為各家「獨理觀未見會通，故言句雖明而大旨未暢」¹⁴⁴而起意再度撰寫《楞嚴經通議》，那麼這個尚未會通的「理觀」是什麼？「大旨」又是什麼？使得德清會引天台一心三觀這個同名觀法，要闡發在《楞嚴經》中如同「摸象未明」的主旨到底是什麼？

理觀與事觀，是來自於針對理與事兩者，而區分觀法為理觀及事觀兩種，事觀是觀因緣所生之種種事相，理觀則是觀察一切事物、萬法之實際性質，在天台宗最早有唐朝荆溪湛然在《止觀義例》中引用《占察善惡業報經》¹⁴⁵指出：「故占察經云，觀有二種，一者唯識，二者實相，實相觀理、唯識歷事，事理不二觀道稍開，能了此者可與論道。」¹⁴⁶當中以唯識觀為事觀，實相觀為理觀，並指出若能了解理觀和事觀兩者是平等無差別，則能懂得實相道理。

唯識觀（唯心識觀）是在一切時、一切處，對於身口意業的造作，能清楚都是來自於當下所起的心念，並以空、假、中三觀觀察心念的內容。也可以說是，以空、假、中三觀觀察根塵觸對外境時所起的一念心，以及心對境所生的粗猛推求的精神作用和

¹⁴⁴ 明·德清《楞嚴經通議》卷1：「但歷覽諸說有所未愜者獨理觀未見會通，故言句雖明而大旨未暢，是於學者未免摸象之歎。」CBETA, X12, no. 279, p. 532a13-15 // R19, p. 86a10-12 // Z 1:19, p. 43c10-12。

¹⁴⁵ 隋·菩提燈譯：《占察善惡業報經》卷2：「若欲依一實境界修信解者，應當學習二種觀道。何等為二？一者唯心識觀，二者真如實觀。學唯心識觀者，所謂於一切時一切處，隨身口意所有作業，悉當觀察，知唯是心，乃至一切境界，若心住念，皆當察知，勿令使心無記攀緣，不自覺知，於念念間，悉應觀察，隨心有所緣念，還當使心隨逐彼念，令心自知，知己內心自生想念，非一切境界有念有分別也。」CBETA T17, no. 839, p. 908a13-21。

¹⁴⁶ 唐·湛然：《止觀義例》卷1：CBETA, T46, no. 1913, p. 452, a25-28。

所引發的身口意三業。¹⁴⁷

實相觀（真如實觀）則是觀察心性無生無滅，即心不執著於根塵觸對外境之一切見聞覺知，在念念之間以空、假、中道觀察自心具備的實際相狀或性質。進一步解釋，是遠離一切分別，以空假中觀察自心不生不滅的特質或特性。¹⁴⁸

宋朝永明延壽在《宗鏡錄》中提到：「又占察善惡經，立二種觀門，為鈍根人，立唯心識觀，為利根人，立真如實觀。」¹⁴⁹ 當中為兩種觀法立了鈍根利根之高下，而永明延壽也提到：「應觀法界性者，即真如理觀，一切唯心造者，即唯識事觀，以理觀唯識之性，諸佛證此為成佛之體，以事觀唯識之相，眾生達此為出離之門。」¹⁵⁰ 當「諸法萬物都是為心識所變現」是事觀，能達到事觀便能出離生死，事觀是否代表著空觀呢？而事觀之特性即是真如理觀，為成佛之體，那麼要如何解釋「唯識之性」呢？

延壽同樣闡發理事不二的觀念，「心生則種種法生，心滅則種種法滅。」¹⁵¹ 心一生萬法就生，心一滅萬法就滅，萬法的相貌是來自於心識，沒有起心動念時萬法的相貌是否跟著滅呢？當透過空假中去觀察心念的生滅也都是緣起的、假有的，當生起的心念和所成的萬法都是假有的，便在各種見聞覺知之間能不執著，那麼是否在心寂滅

¹⁴⁷ 明·一如等編集：《三藏法數》卷3：「一唯識觀，謂於一切時一切處，隨身口意所有作業，知惟自心，於念念間。悉以三觀觀察所起之心，是名唯識觀。（三觀者：空觀、假觀、中觀也。）二實相觀，實相即理也，謂思惟心性，無生無滅，不住見聞覺知，於念念間，悉以三觀觀於本心所具實相之理，是名實相觀。」CBETA, B22, no. 117, p. 149, b12-18。

¹⁴⁸ 隋·菩提燈譯：《占察善惡業報經》卷2：「若學習真如實觀者，思惟心性無生無滅，不住見聞覺知，永離一切分別之想，漸漸能過空處、識處、無少處、非想非非想處等定境界相，得相似空三昧。」CBETA, T17, no. 839, p. 908, b15-19。

¹⁴⁹ 宋·延壽：《宗鏡錄》卷10：CBETA T48, no. 2016, p. 473c26-28。

¹⁵⁰ 宋·延壽：《宗鏡錄》卷9：CBETA, T48, no. 2016, p. 461, a26-29。

¹⁵¹ 宋·延壽：《宗鏡錄》卷41：CBETA, T48, no. 2016, p. 656, a7-8。

了就等於證成成佛之心體呢？

換句話說，德清透過一心三觀思想欲在《楞嚴經通議》中所闡明的理觀就是「實相觀」，也是法界的實相特性，看似簡單的緣起道理，卻隱藏著深奧的內涵，天台三觀出自於《中論》的「眾因緣生法，我說即是無(空)，亦為是假名，亦是中道義，未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」¹⁵² 天台宗理、事觀與三論宗接近，慧文從龍樹菩薩的四句偈悟出了空有不二之中道，也悟得三智於一心中得，從三諦圓融會歸一理，理就是實相，這裡的實相就是一心，做觀心的修行，又從天台的一心，看出天台的實相觀有真常的傾向，只是角度大小不同，在論據上是依著《大智度論》和《般若經》設教的，具備教觀(教理和觀法)合一的特性。

各家各宗對於實相的說法各異，都有自己的解讀詮釋，在《楞嚴經》中的真如實相之體是「常住真心」，特性「性淨明體」¹⁵³ 或著「無始菩提涅槃元清淨體」，德清的真如實相之體就是「一真法界如來藏清淨真心」，當中「一真法界」、「如來藏」、「清淨真心」都是真如實相之義，結合空、假、中道三觀(三諦)，以及《大乘止觀法門》、《大乘起信論》中以及《楞嚴經》中「奢摩他、三摩、禪那」之三觀，由德清統合以上思想互相對應，形成德清在《楞嚴經通議》中的一心三觀體系，在《楞嚴經通議》中德清採用三觀以及生滅、有無來說明他所認為的實相觀就是中道，一心三觀其實融會成獨有一觀，即「中道觀」，《楞嚴經》中常住真心作為實相觀中真常特質的代表，相對於天台一心三觀，德清的「一真法界如來藏清淨真心」又更大程度的強調真心常在，作為一心之主要觀體，同樣具備教觀合一特性。

¹⁵² 龍樹·《中論》：卷4〈觀四諦品 24〉：CBETA, T30, no. 1564, p. 33, b11-14。

¹⁵³ 唐·般刺密諦：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷1：「常住真心性淨明體」 CBETA T19, no. 945, p. 106c28-29。

對於實相最基本的認識是，實相是言語心行寂滅的體證，可以言說，不能揣測的，唯有自身透過觀行體悟，或者觀照自心以明瞭本性，又或者觀察萬法之行相性質，對於實相的體證是「言語道斷，心行處滅」的，在知識性的了解何謂實相之後，更重要的就是如何進行觀行，完整的實相觀概念在這兩層是密不可分的，以下便由一心的實相觀念和詳細的三觀觀行作探討。

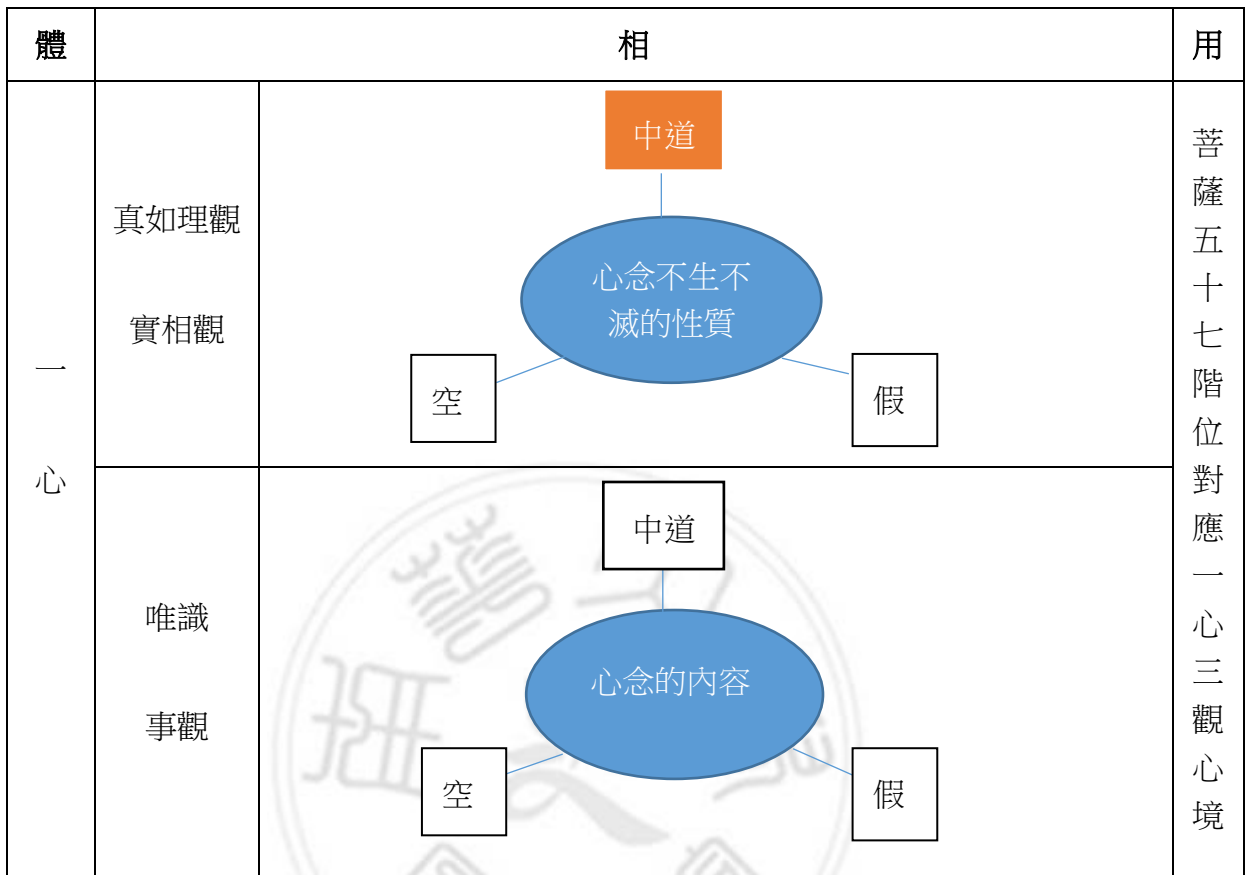
德清解經一灌常用賢首、清涼澄觀之思想，對於「理觀與事觀要如何導歸於一心」也不例外，唐朝清涼澄觀巧妙的直接運用《大乘起信論》中一心開二門的模式來解釋：

若欲了佛者應觀法界性，上一切差別皆唯心作，以見法即見佛故，二觀法界性是真如門，觀唯心造即生滅門，是雙結也，又一是真如實觀，一是唯心識觀。大乘觀要不出此二，觀此二門唯是一心，皆各總攝一切法盡，二諦雙融無礙一味，三世諸佛證此為體故。¹⁵⁴

以下本研究將德清一心三觀之架構圖整合呈現如下：

¹⁵⁴ 唐·澄觀：《大方廣佛華嚴經疏》卷 21〈夜摩宮中偈讚品 20〉：CBETA, T35, no. 1735, p. 659, a12-18。

圖表 1 憨山德清一心三觀架構圖



將華嚴偈誦「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造」，當中「應觀法界性」（真如實觀）和「一切唯心造」（唯識理觀）兩種觀門皆統合於一心，理觀和事觀兩種觀門配對了心真如門和心生滅門，德清在《楞嚴經通議》中一心三觀中含容體相用概念與澄觀思想有異曲同工之妙，《大乘起信論》也是德清晚年弘講經典中其中重要的一部，一心開二門當中「真如門」是一心之「悟」，屬心的本體，生滅門是一心之「迷」，屬心的動相（生滅增減），當中一體兩面的關係，有覺與不覺之分，也猶如海水和波浪，心的生滅如同波浪，而海水澄淨本性則不變化，海水與波浪為一體兩面。如同事觀和理觀的平等無差別之實相道理，而三觀中的中道觀就是此事理不二的實相觀，相對《大乘起信論》的一心開二門，德清以一心立三觀，三觀還證一心，結構上

保留一心心體之重要性，更強調中道實相的內容，將常住真心的本體觀、實相觀、理事二觀三項重點並陳在一心三觀體系中。起信論中一心的心體觀念在是一心、二門、三大義中的「體大」被強調，由於不生不滅的實相必須透過心來證得，這樣真如緣起的概念透過「一心」得以被展現，真如要靠緣起，當真如的體(如來藏)被起用就有生滅之相，而真如本身則是不變的，只因一念無明就千差萬別、生起萬法，因此真如要靠緣起，在德清的多部著作中，皆可看到以「一心」作為主要宗旨的做法。

二、一心三觀之體、相、用

(一)三觀之一心本體

德清一心三觀中的「一心」是什麼呢？是「一真法界如來藏清淨真心」，德清認為《楞嚴經》中佛陀對於阿難的一段話，清楚「直指一心本源」，為一心下了初步定義：

阿難，汝猶未明，一切浮塵、諸幻化相，當處出生，隨處滅盡，幻妄稱相，其性真為妙覺明體，如是乃至五陰六入從十二處至十八界，因緣和合虛妄有生，因緣別離虛妄名滅，殊不能知生滅去來，本如來藏常住妙明不動周圓妙真如性，性真常中，求於去來迷悟生死了無所得。¹⁵⁵

依照德清的《楞嚴經通議略科》這一段話位在「三觀之體」中「空如來藏示空觀之體」，而空如來藏分科段落中，分為 1. 「初約生滅門中抉擇真妄以顯本覺之心」和 2. 「二約不生不滅會妄歸真以顯真空藏性」，此段位在第二分科中的開頭，佛陀在第一分科「空如來藏示空觀之體」中透過七處徵心、兩種根本、八還辨見、十番顯見引

¹⁵⁵ 明·德清：《楞嚴經通議》卷 2：CBETA, X12, no. 279, p. 555, a22-b3 // Z 1:19, p. 66, c17-d4 // R19, p. 132, a17-b4。

導破除我執，或者德清所言的人空，接續以兩種妄見：別業妄見、同分妄見破除法執，即德清所謂法空，破除我法二執之後便進入第二分科「二約不生不滅會妄歸真以顯真空藏性」，從妄想的生滅門唯識觀正式進入不生不滅的理觀，開始「以不生不滅會妄歸真」來顯發「真空如來藏性」，也就是引文中「初直指一心」的內容。

「一心」也就是「如來藏常住妙明真心」，包含緣起法的完整內涵，上頁引文中佛陀告訴阿難：你尚未明白宇宙一切萬法是不斷動態變化的，就如同浮塵一樣的幻化，「當處出生，隨處滅盡」一切法在生起之處就是滅盡之處，我們隨著起心動念的方向產生行為造作不斷的生滅(事觀)，而一生一滅已之後就是寂滅，念頭是如此，業力輪迴也是如此，這一期的生命是暫時因緣和合而假名施設的，隨著「因緣和合虛妄有生，因緣別離虛妄名滅」，不變的只有如來藏性，具有四種功德：

- 1.常住：沒有生滅變異之意
- 2.妙明：不迷不悟，無漏的智慧
- 3.不動：涅槃之理，寂然不動
- 4.周圓：周遍法界。

因緣和合為緣起空性，幻妄成相為暫時假有，在迷與悟、念頭生滅來去之間其實都是了不可得，不會干擾到真實的清淨本性，包括輪迴生死也都是一念無明妄想造出來的，這一期生命中虛妄變化的假名能夠得到暫時的受用，但若探求本源時都是「其性真為妙覺明體」，透過相的分析顯示出本質、特性，顯發出的便是空性。當中的空性不只是超出一切色相外境的空，而是真空，真空能生幻有，真空也能滅幻有，引文後面接續段落便是以四科(五陰、六入、十二處、十八界)、七大(地水火風空識根)皆為如

來藏性，以說明圓融空如來藏藏體，四科七大皆為心的變現，真心能生萬法，佛陀透過各種譬喻來闡述四科皆是「本非因緣，非自然性」，本一虛妄了無實體，整個世界都是因為真心起妄念加上因緣而有宇宙的起源，經文中「本非因緣」為非空，「非自然性」為非有。

總結來說，那麼生滅輪迴的到底是誰？事實上沒有一個我在輪迴，因為常住清淨的本性沒有生滅也沒有來去，於是也沒有生死，生滅輪轉的是一念無明妄想，當妄想消失了，生滅也就消失了，不變的是如來藏性，德清認為這段話直指不生不滅的如來藏性就是「一心」。破妄所顯的「空」並不包含「有」，而「如是乃至五陰六入從十二處至十八界，因緣和合虛妄有生，因緣別離虛妄名滅。」，經文中包含了五蘊、十二入、十八界併七大皆俱「如來藏妙真如性」，便是即有之空，為實相真空。

德清進一步解釋，一念心迷了則生滅因緣和合而形成阿賴耶識，變起見分、相分為色心二法，內成五蘊眾生、外變虛空世界，阿難就是因為妄認五蘊六識，了別外界諸塵境界所緣，而心因為所緣而形成種種諸境相，因此在正宗分一開始，當阿難向佛陀請示十方如來得成菩提之最初方便，世尊便以七處徵心作回應，目的在破除妄心妄見，妄心妄見是「見分」，諸外緣是「相分」，也就是心體變為所緣之境相者，是為根本無明，能夠泯除見分和相分就能回歸識精。¹⁵⁶ 由此可見識精為自證分，識精為八識之體，元明指本來俱足的本覺妙明真心，破識精即「始覺」，回歸一心，於是可以顯

¹⁵⁶ 唐·般刺密諦：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 1：「無始菩提涅槃元清淨體，則汝今者識精元明，能生諸緣緣所遺者。」 CBETA, T19, no. 945, p. 108, c5-7。

發空如來藏體。¹⁵⁷

進一步探討不空如來藏對應假觀、在理解到空如來藏其體本空無一法可得，破除我法二執後，明白五蘊、身心世界本空，富樓那卻產生疑情，對於一心如何生萬法、萬法又如何回歸一心有疑惑，既然本性清淨又怎會產生一切山河大地呢？佛陀以「一念不覺生三細，境界為緣長六粗」來做說明，而心迷或者悟的體性畢竟是空的，因為一念的無明產生三種顛倒，即三種相續：1.世界相續 2.眾生相續 3.業果相續，來說明愛取而六根接觸六塵產生貪愛染心，而導致世界四科七大的組成，對於依報、正報的組成有困惑，起源從何處來？事實上仍然屬於「當處出生，隨處滅盡」的因緣和合假相，都是虛妄相沒有真實體性，因緣業力存在，就看得假相，就「當處出生」，因緣業力消失，相便不在，就「隨處滅盡」，因此只要肯一念迴光返照，相便隨著「能變現」的心性去開演各種「所變現」地萬法，即經中所說「觀相元妄，觀性元真。」¹⁵⁸

當我們用空觀破除假相之後，再建立一個彷彿「清淨的假相」，以顯發自性，指出真、妄並非對立，說明從空出假觀，雖然隨緣應現但不離真心的特性，真空能隨緣顯

¹⁵⁷ 明·德清：《楞嚴經通議》卷 10：「此識具有四分：謂一證自證分即一心真如，二自證分即迷中本覺，當論中覺不覺義，三見分即前七轉識，四相分即外器界，經中地水火風虛空乃外五大為世界，內之根身即五蘊眾生。以眾生既迷此真心，但認五蘊幻妄身為己身心妄執為我名分別我執，外世界五塵為我所受用名分別法執，此分別二執皆六識所計，以七識乃六識之根，依內外門轉，其實二識通計也，又有俱生我法二執此單屬七識，計八識見分為自內名我執，修行妄有證得為法執，此二微細名俱生二執，若二種二執破盡乃可證入一心之源是名為佛，阿難既迷真心正為二障所纏，必須破盡乃是真菩提路，故此三觀乃破羶細二執之具也，其經文徵心辨見乃通破羶細二種我執、二種妄見，及後破和合乃通破羶細二種法執，以此楞嚴大定，乃圓斷五住煩惱，齊了二種生死，不比諸經有先後也，以統收五教頓證一心故不證先後耳。」CBETA, X12, no. 279, p. 658, b14-c7 // Z 1:19, p. 169, d11-p. 170, a10 // R19, p. 338, b11-p. 339, a10。

¹⁵⁸ 明·德清：《楞嚴經通議》卷 4：CBETA, X12, no. 279, p. 572, a13-14 // Z 1:19, p. 83, c6-7 // R19, p. 166, a6-7。

現十法界依報、正報之相，這樣隨緣顯相的特性就是「不真空」。

在進入空不空如來藏的段落時，佛陀進一步使用很多「非」來形容如來藏本妙元心，非一切心法，非虛空，也非四科七大之相，再使用很多「即」(是)來說明心體具足一切染淨諸法，¹⁵⁹ 德清進一步認為「離即離非」同時具足世間法，也具足出世間法，只是假借外在因緣顯現這些法，真正離一切相、離一切法的即空、即假、即中便是圓融三諦一心三觀之空不空如來藏體，也可理解為心的境界，理事不二、空有不二，空與不空也不二，離開一切名言種子方能疑惑消除，心悟實相。

德清以華嚴立場認為不空如來藏以及空不空如來藏之段落可說明法界緣起，而法界緣起有兩個要點：

第一是世出世間，一切現象，均由法界清淨心隨緣生起，離開法界一心更無別物。此即佛陀回答富樓那之「一念無明生三細，境界為緣長六粗」之理。

第二是在此法界一心作用下，各種現象無不處於你中有我，我中有你，你即是我，我即是你的法界，「圓融無礙」、「重重無盡」的聯繫中，此即「離即離非」、理事不二的空不空如來藏實相中道之理。

以下為一心心體之分析圖：

¹⁵⁹ 明·德清：《楞嚴經通議》卷4：「而如來藏本妙圓心，非心非空，非地非水，非風非火，非眼非耳鼻舌身意，非色非聲香味觸法，非眼識界如是乃至非意識界，非明無明明無明盡如是乃至非老非死非老死盡，……以是俱非世出世故，即如來藏元明心妙，即心即空，即地即水即風即火，即眼即耳鼻舌身意，即色即聲香味觸法，即眼識界如是乃至即意識界，即明無明明無明盡如是乃至即老即死即老死盡，……即大涅槃，即常即樂，即我即淨。」CBETA, X12, no. 279, p. 572, b16-c8 // Z 1:19, p. 83, d15-p. 84, a13 // R19, p. 166, b15-p. 167, a13。

圖表 2 一心心體之分析圖



德清指出以「一真法界清淨如來藏真心」為體，是迷悟之關鍵，而欲作到《楞嚴經》中所提去妄歸真，需靠楞嚴大定之三觀妙門，要洞觀整個法界需先回歸自身的心體，便是當中的要點總綱。這裡「一真法界清淨如來藏真心」也稱「一心」，作為世間、出世間諸法的絕對本體而言，當中的「一」並非指數字，而是唯一之意思，這裡的「心」則是真如心、本體心，為絕對平等的，側重於統一的本性，德清利用《大乘起信論》一心開二門中「真如門、還滅門」來說明一心本體的性質和現象界因無明之所以生成的根據，一念回歸真如門，因此一心便是世間法之所依止，總攝一切佛法，成為眾生欲成佛之根本，這樣真如、還滅和一心的結合，展現出心性合一的理論模式。

然而此仍未能解釋世間有漏法如何能夠依止於「一心」而生的問題，一心既然是一真法界清淨如來藏真心，也是真如、佛性的代稱，其性質是無漏的、清淨的，那麼又如何能夠生出不同性質的有漏乃至於染的世間法或者是對於染法、染境的觀修呢？

對於「一心」清淨的特質當中，真如門與還滅門之不同在於覺與不覺，所謂不覺相對於覺的意涵便在於，不覺是依附在覺而有，眾生本來是覺悟的，但是不知自心體性而呈現出「不覺」的狀態，現象上來看雖分為「不覺」與「覺」，但實質仍是「覺」的，且覺與不覺兩種狀態，都是以一心(真心)為體。

又雖本體相同，但依各種情況不同，而有染淨之分，其中業相即世界相續，經中「一念無明生三細，境界為緣長六粗」，即因為一念妄動而產生生滅，變成不覺成為阿賴耶識，成為世界、眾生、業果之相。禪宗六祖惠能也說「何期自性，能生萬法」，¹⁶⁰同樣說明了本性與現象，兩者是不可分的，現象是本性所顯，所生起的。

真如是完美統一、不生不滅的，生滅則被認為是不究竟的、不圓滿的，若客觀來看真如與生滅都屬心體的性質、業相之一，具備因為心體而生起的現象，而真心本來就不具妄心，是因為一念迷了所以產生。

謂一真法界常住真心本無同異之相，以一念妄動則真如隨緣而有生滅，遂為不覺成阿賴耶識，由此即有微細三相而六麤已兆，則世界眾生種種差別之相炳然現於藏識之中，是則本無同異而今有之。¹⁶¹

真如也是無形無相的，眾生卻誤認為真實的實體存在去修證，這也是一種迷妄與二元對立，舉例來說，修行人修行上認為我們有病，然後努力對治，但是其實應該是我們本來沒有病，病是虛妄的，用虛妄的藥來對治虛妄的病，不覺是因為不了解真如本體的清淨而忽生妄念，念頭便轉成無明，而有主客之分，由細轉粗千變萬化，顯現出世間一切染法現象。

¹⁶⁰ 元·宗寶：《六祖大師法寶壇經》卷1：CBETA, T48, no. 2008, p. 349, a20-21。

¹⁶¹ 明·德清：《楞嚴經通議》卷4：CBETA, X12, no. 279, p. 568, b21-c1 // Z 1:19, p. 80, a2-6 // R19, p. 159, a2-6。

因為有假觀，建構假名施設的世界觀，更為強調相與用的積極改變作用，雖然相與用未達真如之前並不夠清淨，且有看似善惡、真妄、染淨的二元現象，但是修行體證的關鍵，在於斷除不需要的分別、去除不需要的心思活動，從根本上伏滅心的妄用，《楞嚴經通議》當中稱為「證自證分」，結合心的體相用為一，以心的本體統合相與用，將三者證得真如實相時，便可以使心相、心用還清淨，進而升起純淨無染、隨心任運自在的大機大用，這是各宗心性論的要旨及引導眾生之目的，雖有細微不同，中國佛教各家受到體相用影響的程度不一，但中國所發展的真常唯心系經典，側重在統一的、不生不滅本性，包括禪宗、華嚴、天臺，也都符合大乘體空觀之空觀思想。

緣起法是佛教核心思想，然而對於緣起義理的不同理解、掌握與實踐，引導了對於佛法不同的詮釋和應用，實相的內涵扮演重要的位置，由三法印「諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜」中得出其空性特質，三法印的統合為一實相印，使得三法印都可印證實相，同時實相的內涵又蘊含著三法印的內容，三印即一印，一印即三印，以三法印來解釋空性的內涵，一切法無有自性、一切法畢竟空寂，這是世間的實相，實相非有非無、離於兩邊又穿透空有兩邊，是無法言說的。對於實相的說明詮釋是以「導正眾生錯誤的認知取向」為目的。

(二)三觀之觀行一相

觀法是透過凝神靜心追求智慧達境的解脫方法之一，中道的實相需要透過自身觀行觀照自心觀察萬法才能體悟，德清在《楞嚴經通議》中認為「一心即是首楞嚴」，¹⁶²

¹⁶² 明·德清：《楞嚴經通議》卷 10：CBETA, X12, no. 279, p. 657, c22-23。

「妙奢摩他、三摩、禪那」即三觀，¹⁶³ 指明以體、相、用來顯此一心三觀，目的在於先悟後修，先悟到此一心體，也就是如來藏性理體，依之建立觀相，依著五蘊根身器世間的「有相之法」而修，正修三觀便能達到能斷證之力用，也正是因為依著五蘊是間有相，而三觀便是觀行中的觀相內容。德清於經中卷一至卷四詳述三觀一路破妄顯真達一心，顯發大定之空體，圓融三諦，在阿難心悟實相之後，由於累劫習氣菩提之路尚在遙遠，再度向佛陀請示「得陀羅尼入佛知見」之法，從第四卷起便開示觀相，在前面顯理作為觀體，此處開始說明三觀之相。

空如來藏、不空如來藏和空不空如來藏都是顯理以做為觀體，但阿難悟得心體之後欲修行往菩提之路，非觀行不能入，而以觀妄相為行，德清此處分科為「第二詳陳眾行以示三觀之相分」，詳細說明三觀觀行和修行方法，佛陀為眾等聲聞緣覺以及當來後世眾生於修行「妙三摩提」度眾菩提之路不生疲倦，佛陀首先開示二決定義，應以不生滅心為本修因，並詳審煩惱根本，初學時要先觀察這兩種道理，首先發心修學菩薩乘，審視自己因地發心是否與諸佛果地覺悟相同，發心的因地是否清淨不生滅的？不追求有為的事相才能獲得相應的果德。詳審煩惱根本即對治煩惱，心開始趨向佛道之後，煩惱便是很現實的問題，煩惱的根本就在六根，因為煩惱無始以來因「發業、潤生」，而發業是根本無明，潤生是愛取二惑，此兩種皆依六識妄想為用，於六根門頭緣塵取境，於是佛陀告訴阿難尊者應該在六根之中選擇一根做為修行的所觀境，一心為能觀之心，透過「捨識用根」在煩惱生起的第一時間對治，二決定義當中不生滅心為理，詳審煩惱根本為事，理事並行才能開始修學。

¹⁶³ 明·德清：《楞嚴經通議》卷 10：「三觀者經妙奢摩他即當空觀，三摩即假觀，禪那即中道觀也，皆云妙者，意顯圓融三觀妙契一心，舉一即三言三即一。」CBETA, X12, no. 279, p. 657, c22-p. 658, a1 // Z 1:19, p. 169, b7-10 // R19, p. 337, b7-10。

德清繼續說明觀相，因世間解結之人若不知道所結之根本內容，終究是無法解結，在觀相方面，德清透過偈頌來正示三觀之相及三觀之用：

真性(宗本)有為空，(空觀)緣生故如幻。(假觀)無為無起滅。不實如空華(中觀)。¹⁶⁴

當中「真如妙性」為萬法之宗，「有為空」為空觀，「緣生故如幻」為假觀，「無為無起滅，不實如空華」為中道觀：1.因為諸法因緣和合依心體而立，空觀則唯一真如了無一法，寂滅湛然，即「奢摩他」。2.真如心體為空，恆久不變隨緣而成就諸法，而萬法本無，因緣而生、緣滅而無，這樣因緣所生、如幻不實的特性為假觀，即「三摩」。3.真如無為法本來無生滅，雖著因緣幻有成相彷彿看起來有生滅，但其幻有不實，如空華雪月，空、有不二無礙隨緣，雖隨緣而真心本體湛然寂照，空有齊彰，中道頓顯，即為「中道」之義。

三觀依著一心才能顯示其相，此為三觀三相歸總起來依其相，「首楞嚴大定」為破除煩惱之秘訣，以一心建立三觀，以此三觀還照一心，解結秘訣在於真與妄對立消弭，便能理知能所雙忘，煩惱也是虛妄不實的，明與無明也是一體兩面的，有何好去除的？

《楞嚴經通議》中三觀與《圓覺經》威德自在菩薩章中三觀觀相做對比後以列表顯示：
表格 8 奢摩他、三摩、禪那之定義比較 (資料來源：《圓覺經》《威德自在菩薩章》、《楞嚴經通議》)

《楞嚴經通議》			
名稱	偈頌說明	內容說明	引文內容

¹⁶⁴ 明·德清：《楞嚴經通議》卷 5：CBETA, X12, no. 279, p. 582, c13-14 // Z 1:19, p. 94, a13-14 // R19, p. 187, a13-14。

妙奢摩他	真性有為空	因為諸法因緣和合依心體而立，空觀則唯一真如了無一法，寂滅湛然	有為法依真而立，雖有而性常自空，即此為空觀，以空則唯一真如，了無一法，寂滅湛然，故當奢摩他義。 ¹⁶⁵
三摩 (三摩提)	緣生故如幻	萬法本無，因緣而生，如幻不實	緣生故如幻此示假觀也，謂真如體空以不變而隨緣故成諸法，以諸法本無，但以緣會而生，緣會而生，則未生無有，有而性常自空，故如幻耳，明照諸法當體如幻故當三摩義也。 ¹⁶⁶
禪那	無為無起滅 不實如空華	跳脫空有、事理， 不生不滅，湛然不動	無為無起滅，不實如空華，此示中觀也。謂真如無為本無起滅，今既隨緣成事似有起滅，以幻體不實了無起處，故如空華，以空華本無起滅，而空體體一向寂然，謂真性寂然不礙隨緣，雖任隨緣而真源湛寂，斯則空有齊彰中道頓顯，故當禪那義也。 ¹⁶⁷
《圓覺經》威德自在菩薩章			
名稱	偈頌說明	內容說明	引文內容
奢摩他	寂靜奢摩他 如鏡照諸像	定之異名，寂靜義也， 謂於染淨等境心不妄緣故	善男子！若諸菩薩悟淨圓覺，以淨覺心，取靜為行；由澄諸念，覺識煩動，靜慧發生，身心客塵從此永滅，便能內發寂靜輕安；由寂靜故，十方世界諸如來心於中顯現，如鏡中像。此方便者名奢摩他。 ¹⁶⁸
三摩鉢提	如幻三摩提 如苗漸增長	知覺心性與根塵皆因幻化，透過起幻行菩薩行，漸次修得幻相永離	若諸菩薩悟淨圓覺，以淨覺心，知覺心性及與根塵皆因幻化，即起諸幻以除幻者，變化諸幻而開幻眾；由起幻故便能內發大悲輕安，一切菩薩從此起行，漸次增進。彼觀幻者非同幻故，非同幻觀皆是幻故，幻相永離；是諸菩薩所圓妙行，如土長苗。此方便者名三摩鉢提。 ¹⁶⁹

¹⁶⁵ 明·德清《楞嚴經通議》卷 5：CBETA, X12, no. 279, p. 583, a8-10 // Z 1:19, p. 94, b14-16 // R19, p. 187, b14-16。

¹⁶⁶ 明·德清：《楞嚴經通議》卷 5：CBETA, X12, no. 279, p. 583, a10-14 // Z 1:19, p. 94, b16-c2 // R19, p. 187, b16-p. 188, a2。

¹⁶⁷ 明·德清：《楞嚴經通議》卷 5：CBETA, X12, no. 279, p. 583, a14-19 // Z 1:19, p. 94, c2-7 // R19, p. 188, a2-7。

¹⁶⁸ 唐·佛陀多羅譯：《大方廣圓覺修多羅了義經》卷 1：CBETA, T17, no. 842, p. 917, c14-19。

¹⁶⁹ 唐·佛陀多羅譯：《大方廣圓覺修多羅了義經》卷 1：CBETA, T17, no. 842, p. 917, c20-26。

禪那	禪那唯寂滅 如彼器中鎗 (稱為寂觀)	以不取為行，以靜幻雙融(定慧雙融)為作用，寂滅輕安為相茂，因滅諸幻而不取作用，獨斷煩惱便證實相	若諸菩薩悟淨圓覺，以淨覺心不取幻化及諸淨相，了知身心皆為罣礙；無知覺明不依諸礙，永得超過礙無礙境、受用世界及與身心，相在塵域；如器中鎗聲出於外，煩惱涅槃不相留礙，便能內發寂滅輕安、妙覺隨順、寂滅境界，自他身心所不能及，眾生壽命皆為浮想。此方便者名為禪那。 ¹⁷⁰
----	------------------------------	---	--

1.空觀：兩經中的奢摩他在定義上略有不同，《圓覺經》中的奢摩他更強調心的寂靜，為「止」之義，《楞嚴經通議》則說明觀相真理，由定生慧內發寂靜輕安，而《楞嚴經通議》中的奢摩他加上了「妙」字，目的在顯示德清的「圓融三觀妙契一心，舉一即三言三即一。」¹⁷¹ 並強調緣起性空而真如本體常在之真空之理，有為諸法皆是自性空，法本空寂，但仍須表達出來，六根六塵虛妄生滅之相，也是用以開顯不變的理體是真的。

2.假觀：兩處意涵相同，但名稱不同，分別是「三摩」，以及「三摩鉢提」，兩者皆是梵文 Samādhi 的通譯。

「如幻三摩提」之智慧靠著觀照外在環境、三摩提本身有正定之意，唯有透過正定觀察內在煩惱和六識都是如夢如幻，才能不迷不取，假觀一成自然顯發菩提心，在《圓覺經》中描述的較為清楚，《楞嚴經》中則是透過阿難心悟實相自然生起大悲心為實例，佛陀在後續經文中主動為眾等聲聞緣覺以及當來後世眾生於修行「妙三摩提」度眾菩提之路不生疲倦而開示，十方佛陀都是依此法門悟入大般涅槃。

¹⁷⁰ 唐·佛陀多羅譯：《大方廣圓覺修多羅了義經》卷 1：CBETA, T17, no. 842, p. 917, c27-p. 918, a4。

¹⁷¹ 明·德清：《楞嚴經通議》卷 10：「三觀者經妙奢摩他即當空觀，三摩即假觀，禪那即中道觀也，皆云妙者，意顯圓融三觀妙契一心，舉一即三言三即一。」CBETA, X12, no. 279, p. 657, c22-p. 658, a1 // Z 1:19, p. 169, b7-10 // R19, p. 337, b7-10。

3.中道觀：禪那在兩經之中皆為空有不二、無生滅之意。

真如之體沒有生滅相，也無真實的實體可得，就如空中之華，本自不生，真實的心性不論其不變之體，或者隨緣妙用，都是畢竟空、本自空寂，仍然用文字表達出來，目的為使人理解。

(三)三觀之觀行一用

《楞嚴經通議》中一心三觀之用目的在於轉染為淨，染用為眾生顛倒與世界顛倒，非一心三觀之目的，淨用為菩薩修行五十七階位，染與淨之間的關係為一體之兩面，那麼如何轉染為淨？《楞嚴經》中以一真法界如來藏心為迷悟、聖凡之本，迷悟不出一心，凡聖本乎一念，以其此心本無迷悟，不分聖凡，又有何修證？只因最初一念妄動，而有無明所薰變，其中兩種顛倒之因：眾生顛倒、世界顛倒。

眾生顛倒因無明薰成業性，發業潤生，同業相感，同樣一心便在凡聖之間，心產生的妄念起能見之妄見，便有所發的妄相，所見的眾生世界因而成立，同樣依著中道實相之理去解釋，本來沒有一念也本無眾生世間，假如能理解無明也是本空，那麼生死輪迴就能斷絕，此處觀行的重點在於「妄元無因」就是妄想無明本無原因。世界顛倒則是無明妄心所產生的根身，分段妄生，妄心生滅遷流不止，形成三世妄相。

如來藏系的思想從一開始就具備染、淨二種性質，天台宗智顛也認為佛性本具善惡，體性仍是真如理體，性具思想最早由慧思所創，由智顛加以發揮，性具思想中的染淨引起宋代天台宗內部論爭，而後試圖於「一念心」的層面當中做整合，以一念心詮釋一心，也用一念心來融合因緣所生法的性空義涵，心即實相，實相即心。

《楞嚴經通議》和天台宗思想都使用一心三觀，天台一心三觀的真常唯心傾向角

度不強，天台主張性具，在一心即有二元分別的傾向，德清在「一心」心體的看法認為只有「起用」有一體兩面之染淨之別，但其本體唯一不二，以華嚴為主要所學的德清在《楞嚴經通議》中對於一心的本體則是徹底的一元論。德清一心三觀完整修證法至一心三觀之「用」才有染淨之分，分別在於一念無明產生輪迴即為染用，一心三觀之目的則為淨用。

當無明熏真如時為染用，即十二類化生之因，真如薰無明則是轉為淨用，為五十七階位菩薩之因，修道法先從三漸次修道行：**(1)除助因**：即祛除眾生助惡之因，例如韭、薤、蒜、興渠五種辛菜，食之易引發婬恚，為邪魅所著。**(2)剷正性**：欲修菩提當破除淫、殺。**(3)違現業**：在去除殺、淫兩性之後，則能修習止觀，反聞聞性；如是根塵回脫，惑業不起，直至根塵脫落、真心顯現獲得智慧。

在淨用的部分「次別明圓依一心三觀之相漸斷無明為轉凡成聖之因」科目中，德清以修行位階次第以顯示三觀具有能夠斷證之力用，當能夠達到以不生滅心伏住「發業」和「潤生」兩種無明不起，離欲無煩惱而入流亡所之境界，此時觀慧圓明未見真理，乾有其慧故名「乾慧地」。

德清透過斷無明證菩提的力用，清楚的說明五十七個修證階位分別達到心境上的成就，以及契入空如來藏、不空如來藏和空不空如來藏三種心境，如下表所示：

表格 9 楞嚴經五十七階位所契入一心三觀境界 (資料來源：《楞嚴經》、《楞嚴經通議》)

《楞嚴經》菩薩階位	契入一心三觀心境	成就
三漸次		除其助因、剝其正性、違其現業
乾慧地 外凡位	以不生滅心伏「發業」和「潤生」兩種無明不起	入流亡所，達到離欲 觀慧圓明未見真理
「十信位」外凡位	以中道直觀八識漸漸研窮(深入鑽研)	自心發悟，真心忽現
「十住位」(本覺乃顯) 內凡位	初由中道妙觀攝假入真證空如來藏	見惑已盡 思惑漸斷
「十行位」內凡位	二由中道妙觀帶真涉假證不空如來藏	事理無礙，一切諸法會歸藏性
「十迴向位」內凡位	三由中道妙觀空假互入證空不空如來藏	三觀歷然中道已顯 猶存歷別未極一心之源
初煖地、二頂地、三忍地、世第一地 四加行位	「中道觀智」總照無明任運淺深而顯	忘掉觀智，一切俱泯
十地位、等覺、妙覺 聖位		會入圓覺，寂滅一心

德清建構的三觀之體、相、用並不是被分割割裂的，而是一個整體，從一開始觀察諸法實相，認識兩種顛倒起因，理知到心的不生滅，並斷欲發悟，真心乎現獲得智慧進入乾慧地，在十信位中「以中道直觀八識漸漸研窮」，攝假入真於十住位進入空如來藏的真如境界，再返回帶真涉假於十行位證得不空如來藏、並以中道妙觀空假互入證得空不空如來藏，在四加行(煖、頂、忍、世第一)繼續以中道觀智來照破無明修行，當連三觀之智也忘記，一切俱泯的境界時，便正式會入圓覺，寂滅一心，成為登地菩薩。在五十七階位中反覆以三觀觀修漸次提升心的境界一步一步證得自性中的清淨如來法身，最後三觀其實只是一觀—即中道觀，進而連觀智和所觀都泯除，達到斷惑證真。

三、小結

德清認為《楞嚴經》闡明的是「一乘真實相」，萬法包括自己的心念都是空、假、

中，透過空假中三觀次第解悟，當見分相分、能觀所觀都泯除，顯現常住真心性淨明體，菩提心湛然而生。

天台宗智顛認為透過一心三觀空假中次第觀修，一旦達到「不思議境界」，因為知道眾生苦而起大悲心，更知眾生之苦因來自於無明而造種種業，如同先前的自己一樣，繼續以空、假、中來修大悲誓願，是名真正發大悲菩提心，悲憫眾生，發起四弘誓願，在假名施設緣起的世間，隨緣度化眾生，又因為放下自己的執取，也不執取有一眾生為我所度，不斷持續觀修，能真正開啟中道智慧實相，超越凡夫地、入菩薩位。

德清的一心三觀觀法，第一步先開解引導解悟一切法中的空、假、中圓融三諦理，第二部分觀行部分，先持戒清淨開始修習圓妙止觀：(1)觀空如來藏成就奢摩他空觀(2)觀不空如來藏成就三摩鉢提假觀(3)觀空不空如來藏成就禪那中道觀，可一超頓入，三觀就是一觀—中道觀，所謂狂心即歇，歇即菩提，也可次第以一心三觀做觀修，分證漸次深入，是為正觀。

由以上兩節內容可知，本研究認為德清一心三觀中空假中三觀源自於般若系經典，龍樹菩薩所說的「三智實在一心中得」由各家各自發展闡述，當中天台宗一心三觀及天台三止架構出完整的修證體系，在《圓覺經》以及《楞嚴經》中「奢摩他、三摩(鉢提)、禪那」兩經中同樣出現此三名，在經典中的敘述接近於空假中三觀，兩經同為如來藏系經典，佛陀也以此三名闡述成就菩提之方便觀法，因而歷來多為高僧大德以圓覺三觀對比楞嚴三觀互相作解釋，也多有以天台三觀解楞嚴，不論何種實為各家依照自身宗派背景為切入角度，以彰顯本身立論。

從《楞嚴經通議》之撰述因緣可知，德清認為《楞嚴經》欲闡發的其實是一乘真實相，認為萬法以及包括自己的心念都可透過空假中三觀觀修其不生不滅之本質，心

的生滅如同海水起波浪或者澄淨，為一體之兩面，強調心體之重要性，將常住真心之本體觀、實相觀、理觀、事觀並陳於一心三觀體系之中。

德清一心三觀之架構和立論構成了其一心三觀主張，德清之一心為華嚴一心，也是大乘起信論的一心。本研究認為德清之三觀直接引用自《中論》之空假中三觀，搭配天台三止為前導，以強調定力、定能生慧，《楞嚴經》之說經緣起象徵著定力之不可或缺，德清並以體相用角度切入分析統整楞嚴經文為三觀之體、三觀之相、三觀之用內容，從一心本體開顯三觀，依之建立觀相，透過五蘊根身器世間有相而修，賦與經中本有之如來藏思想，將三觀對應空如來藏、不空如來藏、空不空如來藏以顯理：**(1) 觀空如來藏成就奢摩他空觀(2) 觀不空如來藏成就三摩鉢提假觀(3) 觀空不空如來藏成就禪那中道觀。**

本研究並對三觀觀相內容與圓覺經之描述作比較，止觀雙運便能見到心中之妄見，可透過一心三觀轉染為淨，走向菩薩階位之路。

第五章 結論

本研究文本為明末憨山德清為注解《楞嚴經》而著作之《楞嚴經通議》，研究主要針對當中主旨「一心三觀」思想之研究，《楞嚴經》於唐朝時翻譯傳入中國，當中具備如來藏思想，指出眾生因為不認識常住真心，被無明包覆，錯認虛妄為真而不斷生死流轉，在明末時期楞嚴屬於顯學，各家注疏眾多，《楞嚴經》本身也是憨山德清一生最重視的經典。

身為明末四大師之一的憨山德清，本身為禪僧兼弘華嚴，學識淵博，儒釋道三學以及各大乘經典皆有廣涉，經教方面主學為華嚴，在青年時期便精進於修道，四十一歲時以七千多字之《楞嚴經懸鏡》作為其悟境體會之作，首次提出一心三觀思想，因門人精誠請益，感於楞嚴注疏理觀未明，於晚年六十九歲再次撰寫《楞嚴經通議》完整十卷消文釋義之作，作為其針對時代大環境的回應，並圓滿晚年弘法濟世之使命，以下為各章節內容陳述：

本研究透過分析《楞嚴經通議》以反映出德清個人以及對於《楞嚴經》詮解的思想特色，並且梳理形成這些特色的背景脈絡，從緒論開始，透過探討《楞嚴經通議》之著作背景、文本分析、體例架構、蘊涵之各家思想，以及一心三觀之體現、德清一心三觀之主張來架構全研究內容。

第一章簡述研究動機和目的，從現今憨山德清生平背景思想及文本《楞嚴經通議》相關文獻作重點回顧，包含學術論文、期刊、專書等，作為本研究之基礎。

第二章爬梳《楞嚴經通議》之著作背景，從時代大環境探討明末的佛教政策、明末四大師扮演復興佛教的角色，以及明末楞嚴學流傳情況，進一步走入作者個人的生平背景以及對於《楞嚴經》之修證與應用。

第三章正式進入文本分析，首先說明《楞嚴經通議》之撰述因緣為闡明理觀、導正狂禪風氣，並且一窺從中年的《楞嚴經懸鏡》到晚年《楞嚴經通議》德清心境上及內容思想上的轉變，青年的德清重視了生脫死，《楞嚴經懸鏡》象徵悟境的提升，代表德清達到能夠「以經觀境」，晚年的德清則以弘法菩薩濟世為使命，《楞嚴經通議》代表其圓滿一生弘法傳承使命之作品之一。在《楞嚴經通議》之體例與架構中透過其科判梳理文本，德清使用一心三觀之體相用為骨幹，別立空假中三觀，再以空如來藏、不空如來藏、空不空如來藏三科目分段詳述，顯發《楞嚴經通議》一心三觀及分別對應段落。

德清在《楞嚴經通議略科》中便已經充分呈現其對於《楞嚴經》的詮釋方式，將十卷的經文清楚的作排序，提出以華嚴為本的「從本垂末、攝末歸本法輪」，在文本寫作架構上，從心的本體、外相境界到斷惑證真的力用，層次架構清楚，只要先悟到真心理體後，便可在生活中反覆薰修，六根不緣六塵境，修習心不隨境轉，返妄歸真邁向無上菩提之路。

第四章透過爬梳一心三觀佛學源流，定義出空假中三觀、圓覺三觀、楞嚴三觀、天台一心三觀之間的連結和關係，德清其實欲透過一心三觀主張在《楞嚴經通議》中闡發的理觀就是實相觀，而完整的實相觀包含了知識性的實相概念及觀行、觀相內容。因而歷來各家有以圓覺三觀對比楞嚴三觀互相作解釋，也多有以天台三觀解楞嚴，不論何種實為各家依照自身宗派背景為切入角度，以彰顯本身立論。

德清並採用《大乘起信論》一心開二門真如門與生滅門一體兩面之概念，有覺與不覺之分，一心之悟與迷猶如海水和波浪，是一體兩面，相對於一心開二門，德清以一心立三觀，三觀還證一心，結構上保留一心心體之重要性，更強調中道實相的內容，將常住真心的本體觀、實相觀、理事二觀三項重點並陳在一心三觀體系中。

《楞嚴經》於唐朝傳入中國之後，其注疏數量眾多，本研究在選擇和編排之間難免會有取捨，主要選擇與研究範圍相關性高，包括華嚴、天台、如來藏系思想相關的作為參考，本研究發現為以下三點：

一、德清認為《楞嚴經》其實欲闡明的為一乘真實相，認為萬法包括自己的心念都是空、假、中，透過空假中三觀次第解悟，當見分、相分，能觀、所觀都泯除，顯現常住真心性淨明體，便見諸法實相，菩提心湛然而生，發起大悲心悲憫眾生，在假名施設緣起的世間，隨緣度化眾生，又因為放下自己的執取，也不執取有一眾生為我所度，不斷持續觀修，能真正開啟中道智慧實相，超越凡夫地、入菩薩位乃至佛果地。

二、德清以華嚴唯心思想將一心作為心的本體，立定空假中三觀為梗概，並以體相用為觀修架構，跨宗派思想圓融無礙，針對個別根機闡明一乘真實相，各宗派融合成完整一體，既能保持原有的立場與本色，又能相互交融，全無衝突與隔閡的痕跡。

三、德清提出認為《楞嚴經》是以華嚴為本的「從本垂末、攝末歸本法輪」，在文本中也有採用唯識思想於解釋一心，其內涵與攝末歸本識有異曲同工之妙，攝末歸本識中的本是「自證分」即識精(八識精明之體)，最終目的為「證自證分」即真如，「攝末歸本」應指本體與枝末間相對的關係，攝末歸本法輪與攝末歸本識雖無明確關聯，但是在「捨枝末歸本體的方式」和「追求真如佛性」之目的和義涵是相同的。

筆者在研究過程中試圖實踐一心三觀於生活中，心是生滅變化的，依止攀緣心修行，會產生很多對立面，例如使用不淨觀對治貪欲等等，這樣局部的修學可能產生疲於應付，因為局部的修學沒有掌握心的整體，這裡修好了，那裡又出問題，一心三觀之理觀就是「把心帶回家」，先找到一念不生不滅的清淨本性，然後觀照一切皆空假中再隨緣去對治，最後又回到本性，所謂的「稱性起修，全修在性」，向內觀、將內心的

功德開顯出來，例如為何要對治貪愛呢？因為清淨本性中並沒有貪愛，貪愛也是我們捏造出來的，所以應該捨棄，又為何要修布施呢？因為我們本性具足布施，只是透過外在的因緣而現，隨順我們的本性、當下的一念心，所以應該開顯出來，一心三觀透過完整的理觀、觀行在五蘊器世間透過觀照一切遇緣妄相來修心，稱性修空假中三觀，開發清淨本性，也是首楞嚴王三昧的修行方法，當這樣的方法啟動後，我們的修學才會全面性。

一心三觀的理觀是觀察心性無生無滅，不執著於根塵觸對外境一切的見聞覺知，念念之間以空假中三觀觀察自心相狀或性質；若是能進一步理知，連自己的念頭也是萬法之一，也是即空、即假、即中的，知道念頭的生滅都是因緣空、虛幻有，那麼便能夠做念頭的主人，將能生起的妄念斷掉(見分)，便不再攀緣所緣的境界(相分)，在每一個當下用心時，都要做空假中三觀，不管觸境面對快樂或痛苦，符合或違背我想像的，都能一心三觀，在轉念上下功夫，養成這樣修心習慣就能創造積極的態度，得到圓融的智慧。

參考書目

一、經藏典籍

姚秦·鳩摩羅什譯：《中論》卷 4〈觀四諦品 24〉，CBETA, T30, no. 1564。

西晉·鳩摩羅什譯：《大智度論》卷 33〈序品 1〉，CBETA, T25, no. 1509。

陳·慧思：《大乘止觀法門》，CBETA, T46, no. 1924。

隋·菩提燈譯：《占察善惡業報經》，CBETA, T17, no. 839。

隋·吉藏：《中觀論疏》卷 1〈因緣品 1〉，CBETA, T42, no. 1824。

隋·吉藏：《法華遊意》，CBETA, T34, no. 1722。

隋·智顓：《三觀義》，CBETA, X55, no. 909。

隋·智顓：《修習止觀坐禪法要》，CBETA, T46, no. 1915。

隋·智顓：《摩訶止觀》，CBETA, T46, no. 1911。

隋·智顓：《觀無量壽佛經疏》，CBETA T37, no. 1750。

隋·慧遠：《大乘義章》卷 10：CBETA, T44, no. 1851。

唐·佛陀多羅譯：《大方廣圓覺修多羅了義經》卷 1 CBETA, T17, no. 842。

唐·般刺密諦：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，CBETA T19, no. 945。

唐·湛然：《止觀義例》，CBETA, T46, no. 1913。

唐·慧琳：《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128。

唐·澄觀：《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735。

唐·澄觀：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736。

- 唐·窺基：《大乘法苑義林章》，CBETA, T45, no. 1861。
- 宋·子璿：《首楞嚴義疏注經》，CBETA 2019.Q4, T39, no. 1799。
- 宋·延壽：《宗鏡錄》，CBETA T48, no. 2016。
- 宋·戒環：《楞嚴經要解》，CBETA, X11, no. 270。
- 宋·懷遠：《楞嚴經義疏釋要鈔》卷 2：CBETA, X11, no. 267。
- 元·宗寶：《六祖大師法寶壇經》卷 1：CBETA, T48, no. 2008。
- 元·惟則會解：《楞嚴經圓通疏》，CBETA, X12, no. 281。
- 明·一如等編集：《三藏法數》，CBETA, B22, no. 117。
- 明·幻輪編：《釋鑑稽古略續集》卷 2：CBETA T49, no. 2038。
- 明·真鑑：《楞嚴經正脈疏懸示》，CBETA, X12, no. 274。
- 明·深有：《黃蘗無念禪師復問》，CBETA, J20, no. B098。
- 明·株宏：《雲棲法彙（選錄）（第 12 卷-第 25 卷）》，CBETA J33, no. B277。
- 明·圓澄：《慨古錄》卷 1，CBETA, X65, no. 1285。
- 明·福善紀錄 福徵述疏：《憨山大師年譜疏註》，CBETA, B14, no. 85。
- 明·德清：《圓覺經直解》，CBETA, X10, no. 258。
- 明·德清：《楞嚴經通議》，CBETA, X12, no. 279。
- 明·德清：《楞嚴經通議略科》，CBETA X12, no. 278。
- 明·德清：《楞嚴經懸鏡》，CBETA X12, no. 277。
- 明·德清：《憨山老人夢遊集》，CBETA, X73, no. 1456。
- 明·錢謙益：《楞嚴經疏解蒙鈔》，CBETA, X13, no. 287

清·通理：《楞嚴經指掌疏懸示》，CBETA, X16, no. 307。

二、專書

王紅蕾：《憨山德清與晚明士林》，北京市：中國科學院出版社，2010年。

江燦騰：《晚明佛教叢林改革與佛學爭辯之研究》，台北市：新文豐出版公司，1990年。

何其敏：《中國明代宗教史》，北京市：人民出版社，1994年。

潘桂明、吳忠偉：《中國天台宗通史》，南京市：江蘇古籍出版社，2001年。

蔡金昌：《憨山大師的三教會通思想》，台北市：文津出版社，2006年。

蔡耀明，〈佛教視角的生命哲學與世界觀〉，台北，文津出版社，2012年，頁227-228。

賴永海編：《中國佛教通史》第十二卷，南京市：江蘇人民出版社，2010年11月第一版。

錢謙益：〈聞谷禪師塔銘〉，《牧齋初學集五》，卷八十一，上海市：上海古籍出版社，2002年。

霍韜晦：《絕對與圓融》，台北：東大圖書股份有限公司，1986年4月。

釋聖巖：《明末佛教研究》，台北市：法鼓文化，2000年。

三、期刊論文

李治華：〈《楞嚴經》與中國宗派〉，《中華佛學研究》第二期，1998年。

金濤：〈中國佛教注疏中文本結構的標序方法：以明代交光真鑑千支標科法為中心之研究〉，《中

國文化研究所學報》71 期，2020 年，頁 21-45。

許志信：〈憨山德清《憨山老人夢遊集》之「真心」與「圓融」思想研究〉，2008 年，《圓光佛學學報》，頁 112-118。

陳松柏：〈德清楞嚴思想之「此在」解讀與通識智慧〉，《南開學報第十卷第二期》，2013 年。

陳松柏：〈憨山《楞嚴懸鏡》思想試論—兼論其在大學通識教育的啟示〉，《明道通識論叢》(9)，2010 年，頁 5-31。

陳松柏：《憨山禪學之研究-以自性為中心》投於《中國佛教學術論典第 95 冊》，東海大學哲學研究所博士學位論文，1996 年，頁 1 至 328。

四、博碩士論文

Hsu Sung peng, A Buddhist Leader in Ming China: The life and Thought of Han Shan Te ching . New York: Penn State University Press, 1970. pp. ix x, 106 110 .

王璇：〈憨山德清《楞嚴經通議》研究〉中國西北大學宗教學碩士學位論文，2019 年。

周祥鈺：〈憨山大師禪修思想研究〉，成都：四川大學宗教學專業碩士論文，2005 年。

夏清瑕：〈憨山大師佛學思想研究〉，南京大學哲學系博士學位論文，2000 年。

崔森：〈憨山思想研究〉，四川聯合大學宗教學研究所碩士學位論文，1997 年。

釋有暎：〈《楞嚴經》六根互用之研究〉，臺北：法鼓文理學院佛教學系碩士論文，2016 年。