

# 明末的唯識學者及其思想

釋聖嚴

中華佛學研究所所長

中華佛學學報第一期

頁 1-41

---

1 頁

提要

唯識學在中國，唐玄宗開元以後，即成絕響。到明末為止約八百年間，除了《華嚴經疏鈔》及《宗鏡錄》二書中可見到唯識大意之外，別無著作。明末一百數十年間，竟有十七位有唯識著作的學者，三十五種計一〇七卷的唯識註解。他們雖未見到唐代的述記及三疏，卻從清涼澄觀及永明延壽的二書中，探索出研究的脈絡。明末的唯識思想，可分兩流，一是專攻唯識而不涉餘宗者，一是本係餘宗學者而兼弘唯識者，前者是唯識的唯識學，僅得二人，後者是唯心的唯識學，包括其餘諸人。而後者之中，又分別各依天台教觀、楞嚴經義、起信論旨、禪宗功夫為其背景者。此時期唯識學的最大特色，則為普遍強調性相融會的佛教思潮。

一、緒論

印度的大乘佛教，共有三大流，即是中觀(空)、如來藏、唯識的三系。其源頭，當然都與早期的佛經有關。佛教的根本思想是緣生觀或緣起論，緣起與緣滅是分不開的，說到緣起，必也連帶著緣滅。故如『雜阿含經』所說：「此有故彼有，此起故彼起」(註1)，又說：「此無故彼無，此滅故彼滅」(註2)。世間一切現象，無一不在

緣生緣滅的軌則之中。凡由因緣生起的，亦必仍由因緣而消失，此一現象的消失，必然引發其他現象的生起，所以不論是心理、生理、物理的，不論是抽象或具體的，乃至也不用分別形而下的現象界或形而上的理念界，無不如此。沒有永恆的現象，沒有不變的真理，它的定律，便是緣生無自性，故稱為空 [\(註 3\)](#)。此空乃是不執有也不著空的空，故稱中道或中觀。

佛教的緣起論，主要是在說明人生生命的現象，宇宙是人生所處的環境，對於環境的感受是由於有了人生而產生的，人生的問題解決了，宇宙的問題便會跟著解決。人生的發生與繼續，是從無明開始，也由無明繼續，有無明即會造作善業與惡業，有業行即構成稱為識的生命之流的主體，此識雖因人的繼續造業而經常不斷地在變更內容和性質，但它確是主導著生命活動的唯一中心，如果不知修行而離開無明，便會執著身心和世界，便是苦海中的凡夫。所以『雜阿含經』中說：「緣無明行，乃至純大苦聚集。」如果依照佛法修行而斷除了無明，便會從身心世界的執著得到解脫，便是親證涅槃的聖者，所以『雜阿含經』中說：「彼無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅」 [\(註 4\)](#)。由業而構成識，識是構成人生和宇宙的原因，所以發展成為唯識思想。 [\(註 5\)](#)

此無明既可以由於修道而被消滅，無明消滅之後，識也同時消滅，當識消滅之後，生命是否不再繼續了？此在小乘佛教的立場，認為證得阿羅漢果之後的聖者，絕不可能再來世間受生，可是證得阿羅漢果的聖者，並不會立即離開世間，甚至更活躍地從事教化的工作，可見識滅之後並不等於生命的終結，乃是從執著苦惱的生命進化為解脫、安樂的生命，由不淨的心，變成了清淨的心，因此到了大眾部便主張「心性本淨」 [\(註 6\)](#)之說，心的本性，即是識的本性，心有不清淨與清淨的兩面，由於無明的煩惱感染，心便成為不清淨，名為八識，無明的煩惱感染消滅之後，心便成為清淨，唯有清淨才是心的本性。嗣後，即由於心有此本性而名為如來藏，也

可稱它爲佛性、法性、法界、真如、法身等。

3 頁

因此，這三系的大乘佛教之間，雖有究竟法和方便法的爭議，卻均被認爲是正統的佛教。佛教傳入中國的過程，相當長久，也相當複雜，除了印度晚期大乘密教之外，經過九百年的移譯，已將大小乘各派的教典，大致都譯成了漢文。空宗的四部論，由鳩摩羅什譯出。唯識學派分爲兩流，一者由真諦(Paramartha)譯出，將識分爲染污的八識及清淨的第九識，故從如來藏系的立場而言，唯識思想是能與如來藏的思想混融；一者則由玄奘譯出，只有第八識，不許第九識。至於如來藏系教典的傳譯，時代極長，人數極多。因爲除了如來藏的專書 [\(註 7\)](#) 之外，凡爲天台、華嚴、禪、淨土等諸宗學者，所依的經論中，多少皆含有如來藏思想的色彩，例如天台宗主張「性具」[\(註 8\)](#)，華嚴宗主張「性起」[\(註 9\)](#)，禪宗主張「見性成佛」[\(註 10\)](#)，淨土宗主張「一心」[\(註 11\)](#)，均與清淨的如來藏心有關。

當然，這三系的大乘佛教思想，既是同出一源，也必有其相互影響的作用，到了中國，空宗與唯識，未能持久發展。天台接受空義，畢竟是以禪觀及性具爲主。華嚴接受唯識，畢竟是以淨心的性起爲主，故又可稱爲淨心緣起的唯心論。華嚴的唯心是指的真心。如以起信論爲主的諸家，所稱的唯心，是指如來藏緣起的真妄和合心，畢竟不同於以虛妄心爲阿賴耶識緣起的唯識思想。但在中國各宗之中，均用了空思想及唯識思想 [\(註 12\)](#)，因爲空是根本佛法中的緣起觀，唯識是說明根本佛法中的業感緣起的。

唯識思想在中國，主要是指玄奘(六〇二--六六四)譯出了彌勒、無著、世親的諸書，特別是護法系統的成唯識論，由窺基(六三二--六八二)一一加以註釋，完成了中國唯識學的體系 [\(註 13\)](#)，基師傅弟子慧沼(六五〇--七一四)，稍後又有智周(六六八--七二三)，均對中國唯識學的建立與宏揚，

有大貢獻，所以後人以窺基的『成唯識論述記』為中心，又將窺基的『掌中樞要』、慧沼的『了義燈』、智周的『演秘』，合稱為唯識三箇疏，是研究唯識不可缺少的依據。

4 頁

以後，直到明末時代為止的大約八百年間，除了在華嚴宗四祖澄觀(七三八--八三九)的『華嚴經疏鈔』，以及華嚴思想的擁護者永明延壽(九〇四--九七五)的『宗鏡錄』之中，引用的唯識思想之外，僅見到元人雲峰的『唯識開蒙問答』二卷(註14)。故到明代，已無人研究唯識，甚至被視為唯識要典的唐代唯識述記及三疏，既未編入藏經，也不流傳於當時的中國，即使有心研究唯識，也均無門可入。幸有魯菴普泰法師，於明武宗正德年間(一五〇六--一五二一)，從一位無名老翁處，以月餘的時間，盡傳其唯識學之後(註15)，便為『八識規矩頌』及『百法明門論』作註。即此二書，推動了明末諸家研究並宏揚唯識學的熱潮。

以年代的先後次序，他們的名字是普泰、真界、正誨、真可、德清、廣承、明昱、通潤、王肯堂、大真、大惠、廣益、智旭、王夫之等，均有唯識的著述，傳至現代，單從人數而言，明末的唯識風潮，遠盛於唐代。此一風氣的形成，可能與禪宗的式微及其自覺有關，自唐宋以下的禪宗，多以不立文字，輕忽義學為風尚，以致形成沒有指標也沒有規式的盲修瞎煉，甚至徒逞口舌之能，模擬祖師的作略，自心一團漆黑，卻偽造公案、呵佛罵祖。所以有心振興法運的大師們，揭出了「禪教一致」的主張，而此思潮的源頭，則為永明延壽的『宗鏡錄』，延壽以禪宗法眼系的身份，接受華嚴思想，融會性相，統攝禪教，集各宗之說，撰成『宗鏡錄』百卷，對於明末佛教，影響極大。他在『宗鏡錄序』中說：「剔禪宗之骨髓，標教綱之紀綱」，又說：「性相二門，是自心之體用」(註16)。

因此，明末的唯識思想，雖係傳自玄奘所譯諸論，但確

已非窺基時代的面貌，一則古疏失傳，無以為考，再則時代佛教的要求，不同於窺基的思想，窺基建立的是以唯識的一家之說來闡明全體的佛法，明末的諸家，則是以唯識教義來溝通全體佛教而補時代需求之不足。故在元代的雲峰、明末的真可、德清、智旭等諸師的唯識著述之中，都很明顯的，說是為了禪的修行而來學習唯識，並以唯識配合著禪宗的觀念作解釋。可見，明末的唯識學是偏重於實用的。在唯識諸書之中，明末諸家所註釋的，是『成唯識論』、『唯識三十論』、『百法明門論』、『觀所緣緣

5 頁

論』、『八識規矩頌』，以及方法論書『因明入正理論』。

此下，對明末的唯識學風，從其學者、著作思想等各方面，作較為詳細的介紹和分析。

## 二、明末的唯識學者

明末的唯識學者，無不出身於禪宗，但是也有以宏揚唯識為其專職的人，可惜其中的若干位，已無傳記資料可考，現依喻味菴編『新續高僧傳四集』（以下簡稱新續僧傳）以及卍續藏所收有關唯識著述的資料所見者，為主要根據介紹如下：

一、魯菴普泰：不知何許人也，據他所作『八識規矩頌補註』的自序所述：「龍華金碧峰，圓通常無塵」，聽說他完成了該書，便「過舍索稿，板行之」。作序的年代是明武宗正德辛未（一五一一年），書於大興隆官舍（註17）。他另外一部『百法明門論解』，自序亦於同一年作成。

又據王肯堂爲通潤的『成唯識論集解』寫的序中說：

「余聞紫柏大師言，相宗絕傳久矣。魯菴泰法師，行腳避雨止一人家簷下，聞其內說法聲，聽之則相宗也。亟入見，乃一翁爲一嫗說。師遂拜請教，因留月餘，盡傳其學而去。疑翁嫗非凡人，蓋聖人應化而現者」[\(註 18\)](#)。

由於不知普泰的學統淵源，所以有此傳說。頗與無著菩薩夜請彌勒菩薩下來說法，誦出十七地經，唯無著得近彌勒，餘人但得遙聞的傳說相似。不過在普泰的前述自序中，也提到了他曾目睹古人的好多關於唯識的註釋，只是：「爲註之人，不書其名，往往皆鈔錄之本」。可知他對唯識，早就留心。又知在他的時代，唯識學也能受到若干人的歡迎，所以當他的『補註』一脫稿，便被人求去出版了。

6 頁

二、紹覺廣承(? --一六〇六--?): 他對明末唯識學的推動，有極大的功績，他的門下，出了好幾位重視唯識且有著述傳世的弟子。根據『成唯識論音響補遺科』卷首，董漢策寫於康熙戊午年(一六七八)的序文說：「古杭紹覺老人，乃雲棲蓮大師嫡裔也」[\(註 19\)](#)。可見他是雲棲株宏(一五三五--一六一五)的弟子。又在顧若群爲『成唯識論自考錄』所寫的序中，也早提到：「於唯識之旨，當於此事，不得不推我雲棲座下，紹覺法師，而靈源獨得其傳」[\(註 20\)](#)。此序寫於崇禎元年(一六二八)，寫此序時，紹覺法師已「歿又幾二十年」[\(註 21\)](#)，可見紹覺歿於萬曆三十年代(一六〇八年之前)。除了靈源大惠，尙有新伊大真、辨音大基、玄箸、一相等人，都是他門下的唯識學者。他的第三代，則有『成

唯識論音響補遺』的作者苕聖智素，此時已入清代。

另在『新續僧傳』卷六的『圓瓏傳』中，有如此的記載：

「釋圓瓏，字大覺，姓鄭氏，武林人也，往來無極講席間，與雪浪、度門，相友善，而紹覺承，執弟子禮唯謹。……嘗讀『宗鏡』有省，與其徒承，手錄百卷，示鄰居士虞長孺曰：吾得掃除宗鏡堂，為壽師役，足可無憾。」[\(註 22\)](#)

以此可知，廣承也是圓瓏的弟子，圓瓏又是無極的學生，無極(一三三三--一四〇六)是明初的高僧，常講華嚴經及法華諸經。廣承又因其師，囑其與師共錄『宗鏡錄』百卷。其師又與重視唯識的雪浪洪恩及度門正誨相友善，所以他之弘揚唯識，乃是意料中事了。

又在『新續僧傳』卷七『大惠傳』中提及：

「時蓮居紹覺，從雲棲分席土橋，惠以白衣參叩，問『觀經』上品上生章，夙通頓發，慨然遂稟歸戒，詢及法要，覺為首舉台相二宗，惠即銳心研習，多所詮解，覺深器之。」[\(註 23\)](#)

從這段資料，得知廣承親近的大善知識，至少有兩位，一是雲棲株宏，一是土橋圓瓏，他所教授弟子的，則以

彌陀淨土及天台法相的三宗為範圍。

又從卍續藏六一冊收有『毗尼珍敬錄』一書二卷，據其卷首的序中敘述：「雲棲大師發天台之隱，扶律輔教，為萬世規第，亟於梵網而未遑四分，……蓮居紹公，精徹台宗，取四分，手自輯錄，以就茲篇，真妙補祖闕而善繼師志者。公往而書塵襲，已十餘年，近豕嗣新師，始托素師訂定。」

（註 24）此段文字不僅肯認了廣承是雲棲的弟子，而且克紹其裘，不但精於天台，尤其長於四分律學。不過，他的『毗尼珍敬錄』，要待他的弟子新伊大真，請智旭素華代為訂定並作了戒相攝頌之後，始在教界流通。一如他的『成唯識論音義』，並未完稿，待其弟子辨音大基作疏之後，方能流通。

三、度門正誨（？ --一五八九--？）：關於此人資料極少，從前舉『新續僧傳』的圓瓏傳所見，他是與雪浪洪恩同時，可能也曾往來於無極的講席。從其『八識規矩頌略說』的自序，劈頭便引『雜華』的「心佛眾生三無差別」，而云：「移塵沙劫於食頃，布華藏於毛端。」的思想看來，他與華嚴、楞嚴的背景有密切關係。又說到唯識學：「自焚而後，亦有釋其文而明也者，顧非所明而明之，彌不明也。我朝正德間，有大法師泰公，起而明之，於是探玄之士，始有明其明者。」可知他對唯識的先輩古德，焚師之後，只推普泰。此序寫於萬曆己丑（一五八九），地點是在衡陽華藥山大藏閣。說明他曾駐錫湖南，但卻不知他是何許人氏。又從浙江樵李的一心居士朱衷純於萬曆癸巳（一五九三）所寫『八識規矩頌略說跋』中，見到如此敘述：「幸有度門禪師，戒景夜淨，空華曉揚，思風發於清襟，言泉流于玄吻，飲靈三藏，倫采群宗。」可知他既精於義學的思辯，又是一位戒行高潔的禪師。

四、真界幻居：根據王肯堂的記述，金陵攝山的素菴法師，有法嗣名幻齋，嘗講因明，是故紫柏大師令其為王肯堂

等講解；又在紫柏大師弟子密藏禪師僧舍，見到幻居法師的『因明入正理論解』較幻齋所講者明晰 (註 25)。疑此二人，同出於素菴之門下，同時也曾親近紫柏大師。又從真界『因明解』的自跋中，自述其「嘗掩關閱起信論

8 頁

疏，至因明三支比量之說，若蚊蚋嚙巨石，毫無所入。」後於挂錫海虞的中峰，聽說有三懷座主在金陵瓦官寺，講因明，前往請益，又至燕山，親近玉菴座主，學因明論解。(註 26)

然於『新續僧傳』卷六，則有如下的記載：

「真界字幻居，樵李人，亦來吳中，棲止南屏松壽堂，註金剛經，視古今百家註無當旨者，獨會祖意而爲之註，直指人心而不襲舊語。……註成，六夢居士序之，去隱西溪，無何端坐而化生。」(註 27)

真界乃是一位禪者，故以自己的修證體驗來註金剛經，可惜此註未被收入藏經，他以閱起信論至因明的方法論而發心研究因明，於一五八九年完成『因明解』，後來於一五九九年完成了(a)『大乘起信論纂註』二卷。(b)『楞嚴經纂註』十卷。(c)『物不遷論辯解』一卷。(註 28)可徵其非專以唯識爲研究對象的學者。

五、高原明昱：此人事蹟不詳，但從被收於卅續藏經的八種他所寫的唯一詮釋書，知道他是明末專志於研究法相及弘揚唯識的人，似乎他也很少與當時的諸大師來往，他的諸種著述的撰成，大概是在一六〇〇年至一六一二年之間，他

與紹覺廣承、雲棲株宏、紫柏真可、憨山德清等同一時輩，故在他的『成唯識論俗詮』完成之後，雲棲大師也是捐資助刻者之一 (註 29)。也許他的思想是以相宗為本位的緣故 (註 30)，當時諸師之中，甚少有人於著述間，提及此人，唯識學者之中，亦僅王肯堂的文字中，見到明昱的名字，在明昱的作述之中，也絕無僅有地提及王肯堂，而此兩人在見解上仍大有出入 (註 31)。有關明昱的事蹟，僅見於江寧寶林居士顧起元為『俗詮』所寫的序中提到：

「今何幸有高原昱公，開此線徑，使人人涉羊腸之詰曲，頑履康壯哉！公起自潼川，掛錫吳越，清時絕俗，靈悟鮮倫。……以宇泰先生之請，詮釋此論。」 (註 32)

『俗詮』既成，自序則寫於「南屏松壽堂」，自稱為「西蜀輔慈沙門」。此書是由王肯堂請這位來自西蜀的義

9 頁

學僧，以一年的時間，在為「東禪」及「南屏」兩處的學者演講之下完成。而此「松壽堂」，也是真界幻居於「吳中棲止」時的同一道場。『新續僧傳』圓瓏傳說：圓瓏始將宗鏡錄傳寫於吳，吳中士人多喜讀之，當時「妙峰並駐南屏，與筠泉蓮為友，皆遠嗣永明延壽」。可徵吳中的松壽堂，是當時佛教界的縑素人文的會萃之所，以『宗鏡錄』為研究的中心，而對唯識的興趣亦濃，廣承亦可能隨圓瓏到過南屏，明昱與當時的僧界，亦非沒有來往，然其『俗詮』問世之際，請了八人寫序，竟無一位僧人與焉。居士中的王肯堂(? -- 一六一三--?)、顧元起(一五六五--一六二八)、黃汝亭(一五五八--一六二六)、吳用先等，均係名公巨卿。智旭是明末諸師中註解唯識的後起之秀，而且也是吳人，在其作述中

，雖曾一度提到『俗詮』的書名，卻未見其述及明昱的人名(註 33)。

六、達觀真可(一五四三--一六〇三)：自號紫柏，為明末四大師之一，在『新續僧傳』卷七，有其傳記，更早則有其私淑弟子甬東陸符所撰的傳記，尤為詳細，作為『紫柏大師別集』的附錄，被收於卅續藏一二七冊(註 34)。於其傳記中有關唯識法相的記述，僅得「因遊匡山，深究相宗精義」之句，那時他才二十多歲，已在開悟之後。

有王肯堂的作述中，則有三次提到紫柏大師與唯識法相的關係：

(一)「余聞紫柏大師言，相宗絕傳久矣。」(註 35)

(二)「余始聞唯識宗旨於紫柏大師，授以此論，命之熟究。」(註 36)

(三)「余與董玄宰，侍紫柏大師於金陵之攝山中，日相與縱談無生，且謂枯坐默照為邪禪，非深汎教海不可。一日於素菴法師閣上，得一小梵冊，有喜色，授予二人曰：「若欲深汎教海，則此其舟航維楫乎。」觀之則『因明入正理論』也。(註 37)

紫柏大師以一位傑出的禪僧而重視義學，並著眼於唯識的存續問題，勤囑王肯堂等熟究成唯識論，又將因明喻

爲深汎教海的舟航。他自己也寫了一卷『八識規矩頌解』以及一篇短文『唯識略解』。他強調：「有志於出世而荷擔道法，若性、若相、若禪宗，敢不竭誠而留神(於唯識之書)哉？」(註 38)

七、一雨通潤(一五六五--一六二四)：他是明末佛教界的一位極有成就的著述家。他的著作被收入卍續藏的即有六種(註 39)，無怪乎他對唯識的研究，極富心得，當王肯堂聽說有巢松及緣督諸師，結侶於焦山，遍檢大藏，將譯『成唯識論』，便派人迎到家裏，二師雖先後到了，對於爲作『補疏』的事，則皆以非得請到通潤不可(註 40)。通潤的唯識學淵，則如王肯堂爲『集解』作的序中所說：

「雪浪法師，即魯菴之孫也，緣督又雪浪之孫，而一雨、松巢二師，皆得法雪浪，稱高弟子。」(註 41)

通潤是雪浪的法子，亦即是魯菴的法重孫。雪浪洪恩在明末佛教界，也是一大重鎮，『新續僧傳』第七卷有他的傳。智旭推崇他，稱爲「慈恩再來」(註 42)。雖然他的著述被流傳下來的不多(註 43)，可是明昱及智旭註的『相宗八要』的八種唯識學的書目，即是根據洪恩從大藏之中錄出來的(註 44)。從『新續僧傳』所載，得知洪恩是無極的學生，善講楞嚴、圓覺、般若。因而他的法子通潤，也自號爲「二楞菴」，註釋楞嚴及楞伽二經，以會通性相二宗爲其宗旨。(註 45)

八、憨山德清(一五四六--一六二三)：也是明末四大師之一，他有『自敘年譜』二卷，收於『憨山大師夢遊集』卷五十三及五十四，是故他的傳記資料，是明末諸高僧中最完整的一位。他是一位有修有證的禪僧，也是一位重視義學並且有大量著述傳世的高僧。他與相宗有關的著述，僅是『百

法論義』及『八識規矩頌通說』的兩種各一卷，被收入卍續藏。他曾親近無極、遍融諸師，與雪浪、紫柏為善友。在其生命史上與相宗最有關的，是三十三歲那年，進入彌勒樓閣的一個夢境，由於在夢中聽了彌勒菩薩對他講說：「分別是識，無分別是智。依識染、依智淨。染有生死，淨無諸佛。……及覺，恍然言猶在耳也。自此識智之分，了然心目矣。」(註 46)他從自內證的經

11 頁

驗，明瞭智與識的不同，他的相宗註釋，也是以修行的立場為其著眼。例如他在『八識規矩頌通說』的文前說：「此書乃為一大藏教之關鑰，不唯講者不明難通教綱，即參禪之士若不明此，亦不知自心起滅頭數。(註 47)同書之末，他又表明：「正要因此(『通說』使學者)悟心，不是專為分別名相也。」在他晚年，手批其侍者廣益纂釋的『百法明門論』時，則說：「此百法論，以門稱者，乃入大乘之門，是知此乃性相二宗之關要。凡義學者，未有不明此法而能窮諸法門者。」(註 48)可知他將百法明門論，視為性相二宗的入門書，而鼓勵弟子們學習它。據『憨山大師自敘年譜』稱，他到七十一歲那年，因澹居鎧公請益性相宗旨，故依『起信』會通『百法明門』。他本身不是相宗的唯識學者，已很明顯。

九、靈源大惠(? --一六二六--?)：他自稱「蓮居弟子」，足徵他對於紹覺廣承的崇敬。『新續僧傳』卷七有他的傳記，同時在「雲棲學菩薩戒弟子大瓊顧若群」為『成唯識論自考錄』所寫的序中，也作了若干介紹：

「當今此(唯識學的)事，不得不推我雲棲座下紹覺法師，而靈源獨得其傳。靈源師者，勾餘仕族，年未壯室，以優婆塞，入土橋覺師二十年，口輪未嘗

停轉，源師入耳輒服膺，朝往暮歸，中途尋記其師說，必如昔人所稱，分水瀉瓶而後已，故師歿又幾二十年，其所傳習，獨不謬海昌。」(註 49)

又從『新續僧傳』得知，大惠出家時，已五十七歲，然在白衣時代，早以仕人身份，親近善知識，受廣承的十年薰沐之後，嘗於京師慈慧寺聞其開山比丘愚菴真貴(註 50)，講八識標指，而微參疑義，為貴師歎服，故邀其登座，以未出家為辭，強而後可，所宣皆是蓮居廣承的唯識宗旨。出家受具之後，因辨音大基於補充廣承的唯識論之疏，刻板於海昌。大惠以為廣承之旨頗有出入，故撰『成唯識論自考錄』問世，同門的新伊、古德、金台、元著(玄箸)諸上座，讀畢咸謂「儼若蓮居講筵未散」(註 51)。

十、新伊大真(一五八〇--一六五〇)：與大惠同門。『新續僧傳』未見其傳。可是在他同時代的滿益智旭，

12 頁

對他備極稱讚，見於『靈峰宗論』卷八者，特為大真所寫的文章，即有五篇之多，說他年十五從廣承為沙彌，習師所演教法，夜以繼日，慈恩、台岳宗旨，每多遊刃而心益虛。後繼廣承而主持蓮居，力宏紹覺之道，著『唯識合響』，兼授金剛寶戒，而教觀並舉(註 52)。他不是專宏唯識的學者，卻是唯識學的探究者。旭師又說：「師童真入道，為紹公長子，性相二宗，無不克受其傳，服習毗尼，視紹公尤加焉」(註 53)。可知大真對於天台智顛、南岳慧思，唯識、戒律都很重視。他著有一部『成唯識論遺音合響』，此書是繼紹覺廣承未完的『音義』而作，正如大基之作『海昌疏』。只是海昌疏遭大惠批評而未流傳，『合響』則由大真的弟子茗聖

智素，合輯爲『成唯識論音響補遺』，現被收入卍續藏。智旭給大真的『合響』，所作評價極高：

「有紹覺承師，具無師智，聞而知之，述爲『音義』八卷，一簣功虧，忽爾西邁。於是及門高士，各出手眼，如辨音基師之『疏』，靈源惠師之『自考錄』，亦既各竭精思、殫才力，然皆升堂有餘，入室未足，故使學斯宗者，無由詣極。唯新伊真師，紹師嫡胤，執侍最久，聞薰獨深，遂能繼志述事」(註 54)。

紹師門下，人才出眾，有成就於唯識學的而著書立說者，即有三家，智旭獨推大真方爲「嫡胤」、爲「長子」，其中原因，乃在於思想的投契吧。

十一、王肯堂(? --一六一三--?): 自號樵子，字宇泰，江蘇人，萬曆年間進士，倭寇犯朝鮮，疏陳十議，後被任命爲南京行人司副，最後任官爲福建參政。好讀書，尤精於醫，所著『證治準繩』，該博精粹，世說競傳。晚年學佛，而「以老病一措大，博得會禪之名滿天下。」(註 55)以學禪而與董玄宰等，同去親近紫柏大師，也許紫柏大師見他博學深思，精於考究分析，故以熟究唯識相囑。因此使他接觸到了當時有志於唯識的諸僧，例如：

(一)聞巢松及緣督諸師，結侶於焦山。研究『成唯識論』，肯堂移書招之，二師各出其所標點之本，互相印證，

肯堂因此而有正誤標義之刻，四方學者，始有此論可究。

(二)聞王太吉言，相宗之精，無如高原法師者，『觀所緣緣論釋』，曾不可以句，而師釋之如指諸掌，則其他可知也。時東禪無主，肯堂遂虛席以延明昱，師率徒至，因囑其略釋此論。[\(註 56\)](#)

(三)由巢松及緣督二師之推薦，肯堂遣使迎一雨通潤，令爲成論作補疏，通潤當時雖以他事所羈未至，約十年後，緣督已作古，肯堂亦老病，通潤的『成唯識論集解』則完成了[\(註 57\)](#)。

(四)因親近紫柏大師囑究因明而向幻齋學。訪真可的弟子密藏道開，得幻居的因明解。又在何矩所齋中，讀到師子窩鎮澄法師[\(註 58\)](#)的因明解。又於萬曆壬子夏，請蘊璞法師結制於肯堂的拙隱園中，撰出因明解。[\(註 59\)](#)

他由於紫柏大師囑其留神唯識及因明，所以認識了雪浪及紫柏兩系的唯識學者，也促成了明昱、通潤、蘊璞等人，寫出了唯識及因明的註釋。最後，因他自己無法全部認同諸師的論點[\(註 60\)](#)，故於一六一二及一六一三年，完成了『因明集解』及『唯識證義』二書。

十二、虛中廣益：他是憨山大師晚年的弟子，教以研究唯識的下手處，後來稟承大師的指示，作成『八識規矩頌纂釋』及『百法明門論纂釋』兩書，均經大師手批，當時(一六二二)大師已是七十七歲。於德清的『自序年譜』中見到，在他六十七歲時，爲弟子講起信論及八識規矩，述百法直解。七十四歲又講一次唯識論，可知廣益是他晚年的弟子，到了七十五歲那年春天，廣益請大師重述起信及圓覺直解等[\(註 61\)](#)。在嶺南仲安劉起相爲『百法纂釋』所寫的序文中，也說廣益是德清座下諸上足之中，年紀最小的一位[\(註 62\)](#)。

十三、蕩益智旭(一五九九--一六五五)：早年的智旭，人稱素華，年齡小於廣益。依德清的弟子雪嶺為剃度師，被公認為明末四大師之中的最後一位，他的傳記資料相當豐富，見於『靈峰宗論』的「八不道人傳」，『新續僧傳』的「智旭傳」，弘一演音編訂的「蕩益大師年譜」等，均係研究智旭傳記的資料 [\(註 63\)](#)。

14 頁

智旭是明末佛教界的大著作家，總計寫了五十一種不同的專作，共有二百二十八卷之多。有關唯識的著述，即達九種一十八卷，堪與另一位明末的唯識大家高原明昱，互為伯仲。明昱除了專攻唯識之外，並未留下任何其他著作，智旭則縱橫教海，舉凡天台、法相、戒律、淨土、禪，無不著有專書遺世。所以他也不是以繼承相宗的陳說為宗旨的人，倒是站在性宗的立場，作著會相歸性，相為性用的努力。從智旭的作述之中，提到明末唯識研究的動態者，有三處：

(一)『重刻成唯識論自考錄序』有云：「萬曆初，紫柏大師接寂音之道，盛讚此宗。爰有『俗詮』、『證義』、『集解』諸書，而紹法師『音義』為長，『音義』未全故不流通，基法主續補成『疏』，亦頗簡要，惠法主謂疏多偽。復出此『自考錄』」 [\(註 64\)](#)。

(二)『成唯識論遺音合響序』有云：「有紹覺承師，具無師智，聞而知之。」 [\(註 65\)](#)

(三)『成唯識論觀心法要緣起』有云：「紹覺法師為之『音義』，一雨法師為之『集解』，宇泰居士為之『證義』，無不殫精竭思，極深研幾。然教道已明，觀道未顯。嗣有新伊法師為之『合響』，力陳五觀，冠罩諸家。」 [\(註 66\)](#)

從以上的敘述，可知智旭對於明末唯識學者的態度，推重紹覺廣承一系。由紫柏大師的盛讚，引出俗詮、證義、集解，此三人均在廣承的系統之外，唯有廣承的音義，大惠的自考錄，大真的合響。受到智旭的稱讚。特別是大真的合響，以「觀道」為主眼，所以歎為「冠罩諸家」。而智旭自己之註解唯識，「不敢更衍繁文，祇圖直明心觀」，他以重視實修的立場，不作繁複的徵引，也不細究外道的計執，令使讀者將文字句句消歸自己。他雖是模擬天台家註釋經論，而稱「觀心」。但他「以此論成立唯識道理，即是觀心法門，不同法華別立觀心釋也。」(註 67)故將他的註解稱為『觀心法要』，在所有的唯識註釋書中，這是非常特別的一部。

15 頁

智旭另有『相宗八要直解』，書目的選定，是根據雪浪洪恩所指定，已如前述。「直解」二字，則是受了憨山德清的影響。德清嘗有『百法直解』(註 68)及『八識規矩直解』，然未見入藏，推想在智旭時代，已只知其名而未見其書，所以因襲「直解」，否則他豈敢採用與德清著作的同一書名？

十四、王夫之（一六一九--一六九二）：字而農，號船山，湖南衡陽人，崇禎年間舉於鄉，瞿式耜薦於桂王，授行人，不久歸居衡陽之石船山。先後有張獻忠及吳三桂，逼請其出山，均未赴命。夫之論學，以漢儒為門戶，以宋五子(註 69)為堂奧，尤其服膺張載而力闢陽明致良知之說。他的佛學淵源不明，然而筆者最近由一位韓國的法師處，見到一冊木刻本的『相宗絡索』題謂「衡陽王夫之撰」，計二十五紙，共列二十九個唯識學的名相，作簡明介紹，未雜性相融會的觀念，亦未見以儒釋佛或以佛釋儒的論調。其目的顯然

僅在明瞭相宗的名相，未有其他企圖。

綜合以上的分析介紹，對於明末諸家的唯識學者，及其系統關係，可以列表說明如下：

16 頁

(表略)

17 頁

### 三、明末的唯識著述

在明代後半期的一百五十年間，能有如許緇素大德，重視唯識以及因明方法論的研究，於中國佛教史上，實在算得輝煌的時代。可是近代研究唯識的學者們，甚少注意到明末的唯識著作，甚至根本是故意忽略了他們努力的成果。唯一例外是太虛大師(一八八九--一九四七)，他把中國的大乘佛教分成三大系：一、法性空慧宗，二、法相唯識宗，三、法界圓覺宗。他以法界圓覺宗為立場，統攝一切佛法，所謂法界圓覺，是從圓覺經、楞嚴經、起信論為依據而構成的圓融思想（註 70）。因此，太虛大師也提倡唯識法相，他的態度，是與明末諸家相應的。

現在，且來考查一下，明末諸師研究唯識學的依據，是些什麼經論？

一、明末時代，唯識章疏均已散失：研究唯識學，必須有資料根據，否則便是師心自用，向壁虛構，正如王肯堂說：「性宗理圓，作聰明註釋，亦無大礙；相宗理方，一字出入，便謬以千里矣。」[\(註 71\)](#)他又說：「故學道者不明唯識之旨，則雖聰明辯才，籠蓋一世，而終不免為僮侗真如，瞞預佛性。」[\(註 72\)](#)唯識是極注重方法論的分析哲學，所以極其重視研究的資料。但在明末時代，唯識學上最重要的幾部章疏，已在中國失傳了。例如：

(一)王肯堂序『俗詮』時說：「自基師以來，有『疏』有『鈔』之外，又有『掌中樞要』、『唯識鏡』等著述，不知何緣，不入藏中。宋南度後，禪宗極盛，空談者多，實踐者少，排擯義學，輕蔑相宗，前舉諸典，漸以散失。」[\(註 73\)](#)

(二)王肯堂『證義』自序又云：「唯識證義為何而作也？為慈恩之疏亡失無存，學唯識者徭徭乎莫知所從而作也。」又說：「吾猶冀古疏之萬一復出云爾。」[\(註 74\)](#)

(三)大真作『重刻唯識開蒙跋語』有「時運遷訛，古疏湮沒」之句。[\(註 75\)](#)

18 頁

(四)智旭序重刻『自考錄』有「惜慈恩沒，疏復失傳」[\(註 76\)](#)之句。他又於『觀心法要』緣起中說：「慨自古疏失傳，人師異解，文義尚訛，理觀奚賴。」[\(註 77\)](#)

以上所說的古疏，究竟是指那幾部書而言？依據日本的資料所記，除了以窺基的『唯識述記』二十卷是相宗著作的肝要之外，另有夕窺基的『掌中樞要』四卷，多慧沼的『了義燈』十四卷，如智周的『演秘』十四卷，合稱為唯識三箇疏，東京中山書房出版的『會本成唯識論』，即是以述記及三箇疏，會集刊行的一部書。這幾部書未入宋藏、明藏，乃

至磧砂藏，而已編入日本大正藏經四十三冊。王肯堂所說的「有疏有鈔」，是不錯的，窺基除了述記之外，尚有『別鈔』十卷，現僅其中的一、五、九、十的四卷，存於卍續藏第七十七冊之中。至於『唯識鏡』究係何書，現仍不知道。

二、明末唯識學者所用的參考資料：唐代的唯識疏鈔，究於何時在中國湮沒？不能確知，至少，唐末五代之世，『宗鏡錄』編成之時，那些書籍尚在中國流傳。此後由於何種因素，突然不見了，則亦不能確知。致使明末的學者們無從探索唐代的唯識之學了。是則，明末的唯識學者們，所依據的線索，就非常貧乏了。

(一)王肯堂的『證義』自序云：「取大藏中大小乘經論，及『華嚴疏鈔』、『宗鏡錄』諸典，正釋唯識之文，以證唯識之義」。所以他不敢自信他的『證義』沒有與慈恩之疏牴牾之處，故不稱『補疏』而名『證義』[\(註 78\)](#)。

(二)王肯堂序『俗詮』云：「然『開蒙』之作，出於元人，爾時慈恩疏鈔，似猶在也。……(如今)求古疏鈔，已不可得，後閱『開蒙』，及檢『宗鏡』、『華嚴疏鈔』，遇談此論處，輒錄之簡端，於是漸有一隙之明。」

(三)(a)智旭的『觀心法要』緣起云：「賴有『開蒙問答』，梗概僅存，『大鈔』、『宗鏡』，援引可據，而溯源流，則『瑜伽』、『顯揚』諸論。」[\(註 79\)](#) (b)智旭序重刻『自考錄』又云：「僅散現『大鈔』、『宗鏡』及『

19 頁

開蒙』二卷，稍存線索」[\(註 80\)](#)。(c)智旭序『合響』亦云：「依『開蒙』為指南，搜『宗鏡』、『大鈔』為證據，溯源『瑜伽』、『顯揚』諸論而成合響」[\(註 81\)](#)。

(四)通潤的『集解』自序云：「後披『宗鏡』，始得斬其疑關，抽其暗鑰。從是遍探『楞伽』、『深密』等經，『瑜伽』、『顯揚』、『廣百』、『雜集』、『俱舍』、『因明』等論，及『大經疏鈔』。其中凡與此論相應者輒手錄之」[\(註 82\)](#)

(五)唯識學的方法論書『因明』，也有窺基、慧沼、智周等的唐代古疏，現被編入大正藏第四十四冊及卅續藏第八十六冊。可惜在明末之世，卻與唯識古疏一樣地亡失了。例如：

(a)王肯堂的『因明直解』自序云：「僉曰：此論自奘師以來，稱最奧難曉，況古疏亡失，講下又無傳派，今欲臆決良難」。又云：當時有鎮澄及蘊璞等人的『解』，以之與「龍樹論與清涼、永明所引『因明疏鈔』語，參互考訂，則所牴牾，亦復有之。」所以他自己的『集解』，是將古疏之被「散見於諸處，收合餘燼，猶足發明」，而寫成的。[\(註 83\)](#)

(b)真界的『因明解』自序，也是他先向金陵的三懷座主請益，又去諮詢燕山的王菴座主，「兼之□摭『清涼疏鈔』、『宗鏡』諸書，集爲此解。」[\(註 84\)](#)

(c)武林大善爲明昱的『因明直疏』作的序中說：「自奘師始譯，永明繼陳，漸爾鮮聞，邈焉垂絕。」[\(註 85\)](#)

從以上所引諸文，可以明白明末諸家唯識學者，殊足敬佩讚歎，他們不像窺基時代之尚有梵文原典可資參考，並且直接參加過奘師的譯場，論旨文義，較易掌握，而明末諸師，僅憑滿腔悲願，參考搜索，散見於少數典籍中的引文，便從事於註釋的工作，特別像王肯堂的態度，非常謹嚴，決不作臆測方式的所謂聰明解釋。而他們的主要依據，僅是元人雲峰的『唯識開蒙問答』二卷，五代永明的『宗鏡錄』百卷，唐代清涼國師澄觀的『華嚴疏鈔』八十

卷，以及『楞伽』、『深密』等經，『瑜伽』、『顯揚』等論。

三、不重資料而重實用：正由於能被採用的資料不足，德清與智旭等人，便捨繁從簡，捨文義而重觀行了。例如：

(一)德清的『八識規矩頌通說』，文前有云：「但窺基舊註，以論釋之，學者難明，故但執相，不能會歸唯心之旨」。所以德清「以此方文勢，消歸於頌，使學者一覽了然易見。而參禪之士，不暇廣涉教義，即此可以印心，以證悟入之淺深。至於日用，見聞覺知，亦能洞參生滅心數。」[\(註 86\)](#)

(二)智旭的『觀心法要』凡例有云：「諸家著述，貴在引證以明可據，未免文義雜糅，不便初機。今領會諸家之旨，自抒淺顯之文，不令句讀艱澀。」又云：「西域外道，實繁有徒，故破之不得不詳，今彼黨既無，何勞細究？不過借彼，我法二執，以爲言端，破之以顯二空真理而已。」更云：「文字爲觀照之門，若不句句消歸自己，說食數寶，究竟何益？故標題曰：觀心法要。」[\(註 87\)](#)

若從唯識的研究態度而言，德清與智旭的方式是不當的，因他們未見印度唯識學的依據，也不能導使讀者們對印度的唯識學得到正確的認識。若從唯識學的創始目的而言，他們又是對的，因爲唯識導源於瑜伽行者，通過定境的認識，對於心及心所法等的分析檢查，以確定修行者的功力深淺。凡是一門知識或學問，演變成繁複的思辨而與實際的生活產生脫節現象時，便會呆滯，或受淘汰。唯識學在印度，曾於西元四至七世紀之間大行其道，想必與修證經驗是相互爲用的，到了中國，僅是瑛師，基師等的時代，如曇花一現，即歸沈寂；民初數十年中，以唯識注重方法，爲迎合西方的新科學風潮，又受到不少學者的發掘，不久仍歸於消沈。大概是與學理及實用之間有著若干距離的關係所致。因此，站在

純粹唯識學的立場，德清與智旭的作風是應該受批評的，站在唯識出於瑜伽，目的在於修證的觀點而言，不論法相唯識能否與真常的唯心完全配合，像德清、智旭、太虛等的新嘗試，應該是值得鼓勵的。

21 頁

四、明末唯識著作一覽表：法相唯識學所依的典籍，雖有六部經典及十一部論典，然在中國唯識學的本身，所重視者則為『成唯識論』、『三十唯識頌』、『二十唯識頌』、『百法明門論』、『觀所緣緣論』、『八識規矩頌』、『因明入正理論』。明末諸師，便沿襲著這樣的路線而寫作。

原書名 | 註釋書名 | 卷數 | 著作者 | 作成年代 | 現存處所 |

成唯識論俗詮 十卷 | 明昱 | 一六一一 | 卮續八一 |

成 成唯識論集解 十卷 | 通潤 | 一六一一 | 卮續八一 |

唯 成唯識論證義 十卷 | 王肯堂 | 一六一三 | 卮續八一 |

識 成唯識論音義 八卷 | 廣承 | 不明 | 未傳 |

論 成唯識論 十卷 | 大惠 | 一六二六 | 卮續八二 |

自考錄

成唯識論合響 十卷 | 大真 | 一六四二 | 卅續八二 ||

成唯識論觀 十卷 | 智旭 | 一六四七 | 卅續八二 ||

心法要

遺音

成唯識論 十卷 | 智素 | 不明 | 卅續八二 ||  
合響補遺 三 ||

唯 唯識三十論 一卷 | 明昱 | 一六〇二頃 | 卅續八三

識 約意

三 唯識三十論 一卷 | 智旭 | 一六四七 | 卅續八三 ||  
十 直解

論

22 頁

百法明門論釋 二卷 | 普泰 | 一五一一 | 大正四四 ||

百 卅續七六 ||

法 百法明門論 一卷 | 明昱 | 不明 | 卅續七六 ||

明 贅言

門 百法明門論 一卷 | 德清 | 一六一二 | 卅續七六 ||

論 論義

百法明門論 一卷 | 廣益 | 一六二二 | 卅續七六 ||

纂釋

百法明門論 一卷 | 智旭 | 一六四七 | 卅續七六 ||

直解

---

觀

所 觀所緣緣論 一卷 | 明昱 | 不明 | 卅續八三 ||

緣 會釋  
緣

論 觀所緣緣論 一卷 | 智旭 | 一六四七 | 卅續八三 ||  
直解 ||

---

觀 觀所緣緣論 一卷 | 明昱 | 不明 | 卅續八三 ||  
所 釋記附問答  
緣 釋疑

緣 觀所緣緣論 一卷 | 智旭 | 一六四七 | 卅續八三 ||  
釋 直解

釋

---

因 因明入正理 一卷 | 真界 | 一五八九 | 卅續八七 ||  
明 論解  
入

正 因明入正理 一卷 | 王肯堂 | 一六一二 | 卅續八七 ||  
理 論集解

論 因明入正理 一卷 | 明昱 | 一六一二 | 卅續八七 ||  
論直疏

因明入正理 一卷 | 智旭 | 一六四七 | 卅續八七 ||  
論直解

因明論解 一卷 | 王菴 | 不明 | 未入藏 ||

23 頁

因明解 一卷 | 鎮澄 | 不明 | 未入藏 ||

因明論解 一卷 | 蘊璞 | 不明 | 未入藏 ||

---

奘師 三支比量義鈔 一卷 | 明昱 | 不明 | 卅續八七 ||

真 唐奘師真唯 一卷 | 智旭 | 一六四七 |  
卅續八七 |

唯 識量略解

識

量

八識規矩補註 二卷 | 普泰 | 一五一一 | 卅續九八 ||

八識 八識規矩略說 一卷 | 正誨 | 一五八九 | 卅續九八 ||

規矩 八識規矩頌補註證義 一卷 | 明昱 | 一五〇九 | 卅續九八 ||

頌 八識規矩頌解 一卷 | 真可 | 不明 | 卅續九八 ||

八識規矩通說 一卷 | 德清 | 一六一二 | 卅續九八 ||

八識規矩頌纂釋 一卷 | 廣益 | 一六二二 | 卅續九八 ||

八識規矩頌 一卷 | 智旭 | 一六四七 | 卅續九八 ||  
直解

---

統 八 三十五種 一〇七卷 | 一七一人 | 一五一一~  
計 种 一六四七

---

24 頁

其中的『音義』未完成，『合響』現不單行，然此二書，可從『遺音合響補遺』之中看到其梗概。另有三種未入藏的因明註解，也未見流傳。縱然如此，尚有三十種書計八十六卷的唯識著作，人數之眾多，著作量之豐富如此，後之佛教學者，豈能不加以認真的研究。

#### 四、明末的唯識思想

一、溯源：要了解明末的唯識思想，應先了解『華嚴疏鈔』及『宗鏡錄』兩部書的中心思想。以及元人雲峰的『唯識開蒙』究係說了什麼？

(一)『華嚴疏鈔玄談』卷二說：「相是即性之相，故行布不礙圓融；性是即相之性，故圓融不礙行布。」[\(註 88\)](#)卷三又說：「如如來藏，雖作眾生，不失佛性故。(華嚴經)出現品云：佛智潛入眾生心。又云：眾生心中有佛成等正覺。」

」(註 89)雖然明知唯識學中，以八識爲生滅及涅槃之因，法爾種子，有無不同，故說五性差別，既立識唯惑所生，故立真如常恆不變，不許隨緣。也知楞伽經及起信論等的主張，與唯識家不同，以爲八識通於如來藏，隨緣成立，生滅與不生滅，和合而成，非一非異，一切眾生，平等一性，所以真如隨緣。這是性相二宗的矛盾處，可是依照華嚴宗教判立場，建立五教差別，唯識是僅高於小乘，而稱爲大乘始教，性宗是第三，稱爲大乘終教，到了第四，大乘頓教如維摩等經，即已不說法相，唯辨真性，訶教勸離，毀相泯心。而此四教，均非究竟，到了第五，大乘圓教，即是華嚴宗的立場，則唯是無盡法界，性淨圓融，緣起無礙。(註 90)故說法相法性，無不從此法界流，無不還歸此法界，真心與妄心，八識與真如，隨緣不隨緣，根本原是同一法界體性，合則互成，分則雙乖。

(二)『宗鏡錄』的楊傑序云：「諸佛真語，以心爲宗，眾生信道，以宗爲鏡，眾生界即諸佛界，因迷而爲眾生，

25 頁

諸佛心是眾生心，因悟而成諸佛」。這是把真心、妄心合起來看的論調，亦即以圓教的立場，分析無差別中的有差別，有差別實即無差別。該序文又說：「國初吳越永明智覺壽禪師，證最上乘，了第一義，洞究教典，深達禪宗，稟奉律儀，廣行利益，因讀『楞伽經』云「佛語心爲宗」，乃製『宗鏡錄』。……所謂舉一心爲宗，照萬法爲鑑矣。」(註 91)

(三)『宗鏡錄』永明自序有云：「約根利鈍不同，於一真如(法)界中，開三乘五性。或見空而證果，或了緣而入真；或三祇薰鍊，漸具行門；或一念圓修，頓成佛道。斯則剋證有異，一性非殊。……唯一真心，達之名見道之人，昧之號生死之始。」又云：「物我遇智火之焰，融唯心之爐，名相臨慧日之光，釋一真之海。」又云：「遂使離心之境，文理俱虛，即識之塵，詮量有據，一心之海印，楷定圓宗，八

識之智燈，照開邪闇。……但以根羸靡鑑，學寡難周，不知性相二門，是自心之體用。……如性窮相表，相達性源。須知體用相成，性相互顯。」這些，無非說明了永明的立場，是華嚴圓融觀而以一心統攝性相為主眼的。序中又說到他編『宗鏡錄』的用心及方式：「可謂搜抉玄根，磨礪理窟，剔禪宗之骨髓，標教網之紀綱。」又說：「今詳祖佛意，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，編聯古製之深義，攝略寶藏之圓詮，同此顯揚，稱之曰錄。」(註92)

可見『宗鏡錄』乃是繼承華嚴宗的思想，主唱以一心為終始，以一心圓攝一切法，兼容禪教，融會性相。以一心為宗，統收一切經教，不論生死或涅槃，八識或四智、妄境與真如，均在唯一真心之內，所謂心、佛、眾生，三無差別，僅是為了眾生的根性有利有鈍，所以分別說出相和性。

(四)『唯識開蒙問答』：此書共二卷，由「宣授懷益路義臺寺住持宗法圓明通濟大師雲峰集」，共計一百四十九題，以問答方式，介紹唯識，復以唯識為中心，介紹通常的佛教教義，乃至討論禪教一致，性相無別，三教同異等

26 頁

問題。既稱為「集」，表示係集前人著述而未申己見。但他所用資料，未必皆出於唯識系統，例如多次引用楞嚴經，華嚴疏鈔，禪宗語錄，以及維摩、勝鬘等經。以是此書立場，雖在唯識，其體裁以及思想指導，似仍不出『宗鏡錄』的影響。

在上卷的「成唯識義」條下，有如下的問答：(a)「問：行其中道為極則否？答：未必。問：何以故？答：若執依圓，還同遍計。……問：如性宗云：二邊莫立，中道不須，安同此義否？答：同。如禪宗云：有佛處不得住，無佛處急走過，三千里外逢人不得錯舉，似此義否？答：似。又云

：恁麼也不得，不恁麼也不得，恁麼不恁麼總不明，此亦似否？答：亦似。」(b)「問：禪是佛心，教是佛語，焉得同也？答：佛心傳佛語，佛語說佛心，焉得不同。」[\(註 93\)](#)

多上卷的「能所成義」條下，又有如下的問答：(a)「問：成立唯識，有何義利？答：我佛法中，以心爲宗，凡夫外道，背覺合塵，馳流生死，菩薩改之，故造此論，成立唯識，令歸本源，解脫生死。」(b)「問：論者何義？答：教誡學徒，抉擇性相，激揚宗極。」[\(註 94\)](#)

凡此，皆在表明『開蒙』一書的思想背景，是因襲永明，朔源楞伽，以心爲宗，敷衍性相而會法性。

二、明末兩流：明末的唯識諸家之中，大致可分二流。一是專攻唯識而不涉餘宗的，例如明昱及王肯堂二人，可爲代表。另一是本係他宗的學者，兼涉唯識的研究者，則其他諸師皆是。雖然明昱及王肯堂，仍不能擺脫宗鏡錄及唯識的影響[\(註 95\)](#)，他們已儘量以唯識的立場，採用唯識系的經論，作爲註釋的依據。從功力及內容而言，明末諸家的唯識著述，應以王肯堂的『證義』，最爲傑出，無論組織、說明、文辭、尤其是探索義理方面，極富於學術的研究價值。

(一)唯識的唯識學：即是以唯識研究唯識的學者，他們未以圓融性相二宗爲目標，祇是希望把唯識學的勝義闡揚

27 頁

出來，爲學佛修行者造福。唯識學主旨在以精闢的論理方法，謹嚴的組織分析，說明內在不動的識性以及外在變異的識相。菩薩即從識相而作重重分析，令眾生按圖索驥，轉識成智，泯相歸性。故說唯識，即是唯心。心有真妄，性有虛實，識有染淨。性宗如果一味重視圓修圓悟，易於形成不知心

及心所污染程度，不識心性的真妄虛實，不別自身修證的確切層次，相宗則將心心所法的活動情況，心性的真妄虛實交代清楚，修證層次歷歷分明。若以『俗詮』及『證義』作比較，前者的依據較少，故偶有臆測之見。後者廣讀大小乘經論，雖亦有與窺基等之唐疏有出入之處，大致說來，已經盡了不違唯識之說的全力，乃是一部值得學者們細加研究的好書。

(二)唯心的唯識學：即是以華嚴、天台、或禪宗的立場，來研究唯識，雖然同樣竭盡心力，解明唯識的論書，也用唯識系的經論，作為解明唯識論書中的問題，但是他們的目的是以唯識學作為他們某一層次上的橋梁或工具，此在明末的諸家中，又可分為四類：

ㄨ以天台宗為基礎的學者：紹覺廣承一系的諸人，皆以天台為背景。例如大惠『自考錄』自序有云：「(廣承)師三際敷揚，二時慈注，性相台宗，一一傳習，尤慨台相兩宗，久沒其傳。」[\(註 96\)](#)因此，在他之後，至少有三位與天台有關：

(a)大惠於『自考錄』卷十，說明三身三土之處，即用天台的四判教，謂：「橫論四教，豎則三土，同居四教，方便二教，實報一圓。」又引法華經壽量品句「大火所燒時，我此土安隱」，來說明唯識論的「利他無漏淨穢佛土」[\(註 97\)](#)句。[海幢居士廣顧的『自考錄』後跋，亦說大惠「遍閱台案」\(註 98\)。](#)

(b)大真的思想背景，於智旭的『靈峰宗論』卷八之一，說他學習其師廣承的教法，於慈恩、智顛、慧思的宗旨，每多遊刃有餘。

(c)智旭不屬於天台子孫，但他凡釋經論，均依天台的方法，畢生主張教觀並重。例如『觀心法要』的緣起文，

劈頭便說：「夫萬法唯識，雖驅烏(沙彌)亦能言之，逮深究其旨歸，則耆宿尚多貿貿，此無他，依文解義，有教無觀故也。然觀心之心，實在於教外，試觀十卷(成唯識論)論文，何處不明心外無法，即心之法，是所觀境，了法唯心，非即能觀智乎？」(註 99)智旭曾作『教觀綱宗』，為後來台宗的入門書。法華廣明本跡，故須立「觀心釋」一科，識論直詮心法，成立唯識道理，即是觀心法門，所以他的註釋，名為『觀心法要』。他的立場已極顯明。

多以楞嚴經為基礎的學者：宋以後的性宗諸家，所依主要經論，大致不出圓覺、楞嚴二經及起信論。明末諸唯識學者，除了明昱及王肯堂之外，無不引用此等性宗經論。而以通潤對於『大佛頂首楞嚴經』特具因緣，例如他在『楞嚴合輒』的自序中說：「予少孤，生於貧里。……爾時乃屬意楞嚴，且私淑天如會解。……丙戌，適無錫華藏啓楞嚴講期，主法者為先大師雪浪。……予始得看經法，自是以後，唯獨坐靜處，案上唯置楞嚴，即胸中、眼角、口吻邊，亦唯置楞嚴，且讀且思……積數年而楞嚴一貫之旨，字字皆契佛心。」(註 100)然在集解之中，所引楞嚴經文不多，倒是常見起信論的生滅與不生滅和合非一非異義，隨緣義、真如心即是一法界大總相法門體義等。(註 101)

如以起信論為基礎的學者：凡是以性宗為立場的，無不重視起信論，起信論與唯識的觀點不同之處，主要在於唯識論卷九的真如被八識依，既為生死依，亦為涅槃依，但其性淨不受薰，離雜染不隨緣，故待八識轉成四智，方與真如合一。至於起信論的第八識，是生滅與不生滅的和合識，即是如來藏，又名真如隨染緣而入生死，隨淨緣則住涅槃，所以真如是可受薰的。研究唯識的人，當然都知道這點，但他們仍以圓融的觀點，將此兩流，合而為一。此在明末諸師之中。可舉二例如下。

(c)德清曾將唯識系的『百法明門論』、『八識規矩頌』，與『大乘起信論』相提並論。他在『八識規矩頌通說』

』的前言中說：「予不揣固陋，先取起信，會通百法，復據論義，以此方文勢，消歸於頌。」[\(註 102\)](#)又於『百法論義』前言中，盛讚：「唯馬鳴大師作起信論，會相歸性，以顯一心迷悟差別。」又說：「其唯識所說十種真如，正是對(起信論之)生滅所立之真如耳。是知相宗唯識，定要會歸一心為極。此唯楞嚴所說，一路涅槃門，乃二宗之究竟也。」[\(註 103\)](#)

(b)智旭的思想，看似非常廣博，實則，其重心亦以楞嚴經及起信論為依歸，尤其對於起信論的推崇，甚至不惜批評了窺基，也指責了宗密[\(註 104\)](#)。在其所作『起信論裂網疏』的自序中，先斥華嚴宗判唯識論為立相始教，又判中論為破相始教，起信論為終教兼頓之不當。又將起信與唯識的觀點連接起來而主張：「唯識謂真如不受薰者，譬如波動之時，濕性不動，所以破定之執，初未嘗言有凝然真如也。然則，唯識所謂真，故相無別，即起信一心真如門也；唯識所謂俗，故相有別，即起信生滅門也[\(註 105\)](#)。」又以起信論與『大乘止觀法門』一書，在思想系統上，頗有淵源，所以智旭的天台宗，每以南嶽慧思及天台智顛並舉，毋寧說他是起信論與大乘止觀為中心的天台學，故也是以起信論與大乘止觀為中心的唯識學。在『觀心法要』之中，屢以起信論與大乘止觀，作為論證或對比的說明。由此便可了解智旭的思想背景了。

⊕以禪修為基礎的唯識學：宋以後的中國佛教，不論僧俗，亦不論其以任何一宗的研修為專長，他們的出身，大概都與禪寺的禪僧有深厚的淵源。故也可說，明末的唯識學者，均有禪宗的背景，其中最突出的，是憨山大師，所以他的『百法論義』，不為解釋法相，旨在便利參禪用功夫，現舉數例如次：

(a)釋「作意」條下，他說：「故今參禪看話頭，堵截意識不行，便是不容作意耳。」

(b)釋「五遍行」條下，他說：「其實五法圓滿，方成微細善惡，總爲一念。……參禪只要斷此一念，若離此一念，即是真如心，故起信云，離念境界，唯證相應故。」

30 頁

(c)釋「行捨」條下，他說「以有此捨。令心不昏掉。行蘊中捨者，以行蘊念念遷流者，乃三毒習氣，薰發妄想，不覺令心昏沈掉舉。……故予教人參禪做功夫，但妄想起時，莫與作對，亦不要斷，亦不可隨，蓋撇去不顧自然心安。蓋撇即行捨耳。」

(d)釋「心所」條下，他說：「此心所法，亦名心數，亦名心跡，亦名心路。謂心行處，總名妄想，又名客塵，又名染心，又名煩惱。……今修行人，專要斷此煩惱，方爲真修。楞嚴經云『如澄濁水，沙土自沉，清水現前，名爲初伏客塵煩惱，去泥純水，名爲永斷根本無明。』故修行人，縱得禪定，未斷煩惱，但名清水現前，而沙土沉底，攪之又濁。況未得禪定而便自爲悟道耳。」此條他是以心所法作爲考察禪定功夫的依準，而且主張，悟道須假禪定功夫。

(e)釋「色法」條下，他說：「內五根，外六塵，通屬八識相分。故參禪必先內脫身心，外遺世界者，正要泯此相、見二分。……故身心世界不清，總是生死之障礙耳。」(註 106)

另外，紫柏大師真可曾說：「性相俱通而未悟達磨之禪，則如葉公畫龍頭角，望之非而宛然也。」(卍續藏一二七，九一頁)

## 五、性相融會的佛教思想

明末的唯識學，既然不能脫出華嚴四祖的清涼疏鈔，以及永明延壽的宗鏡錄的思想影響，也就不能沒有性相融會論的傾向了。從根本佛教或者佛陀的本懷而言，一切的經教理論和生活的律儀，都是爲了消解眾生的煩惱而作的方便設施，應病予藥。病有種種，方亦種種，沒有病即不須藥及藥方，也不可執死方而治變病，更不可執一藥方而治眾病。唯識唯性，雖有染淨之爭論，沒有內外之差別。一類人的根性好思辨樂分析，故用唯心識觀，逐層剝落，

31 頁

轉識成智。又一類人的根性好簡潔善直入，故用真如實觀，不用攀緣，直指心源，明心見性。所以唯識偏於相，唯心偏於性，是一體兩面，不是背道而馳。這是性相融會論者的看法，當然不能算不對，釋迦世尊，根本未曾分別性相的不同，性相的分流，是由於後來的祖師們，從對佛法的修證經驗，以及對於經教的認識而作的說明，佛說法門無量，門門皆通涅槃，法法皆是正法，金棒切成數段，段段皆是真金，佛法宜從基礎紮根，再向縱與橫的全面發展，如果強調發展某一種特定的法門，這是宗師的責任，如果能夠顧及全面佛法的普遍發展，那才是大師的胸襟。所以明末諸師中，不乏有遠見的大師，希望佛法不要被宗派的門戶所侷限，而主張禪淨雙修、禪教一致、顯密圓通、性相融會、禪教淨律密並重。這種見解是對的。唯其也有不少紕漏，其流弊所至，乃是雜學、雜修、不知本末、不分先後、不識輕重，故將佛教的正法，弄成支離破碎，修行的結果變爲擬神擬鬼的外道邪魔。所以大師不常出世，如果不是大師，但能專弘他的所長的一種正統的法門，比較安全。

現在，將明末諸師的性相融會之說，例舉數條如次：

一、一雨通潤的『集解』自序，開頭就說如來的一代時教，雖然由於適應不同的根機而設不同的法門，歸結亦不出性相二字。性是不生滅、無來去、離四句、絕百非，即是楞伽經的「寂滅一心」，也是楞嚴經的「清淨覺性」。所謂相，即是此一清淨覺性中的瞥爾不覺，流而為識，結而為色。又說：「見性雖不在相，實由徹相以見性，是則相宗為見性之明燈。」[\(註 107\)](#)

二、我雖將王肯堂列為唯識的唯識學者，但他畢竟是紫柏大師的弟子，故其『證義』自序中，也說：「曰一心之德名為真如，真如具有不變隨緣二義，心不變之心，言一不可得，況有八(識)乎？言隨緣之心，言八萬四千不足以盡之，乃以八(識)為支離哉？夫真心即事即理，即相即性，即空即色，即智即如，即圓融即行布，即真如即生滅，所謂一法界也。迷一法界而宛然成(性相之)二矣。」[\(註 108\)](#)此中的「真如隨緣」，是性宗的立場，「即

32 頁

相即性」的「圓融行布」，也是性宗立場的融會論調。

三、憨山德清的『百法論義』中說：「嗟今學者，但只分別名相，不達即相即性歸源之旨，致使聖教不明。」

四、達觀真可的『唯識略解』中說：「八識四分，初無別體，特以真如隨緣，乃成種種耳，夫真如隨緣之旨，最難明了，良以真如清淨，初無薰染，如何瞥起隨緣耶？於此參之不已，忽然悟入，所謂八識四分，不煩少檢，唯識之書，便能了了。……是以有志於出世而荷擔法道，若性、若相、若禪宗，敢不竭誠而留神哉！」[\(註 109\)](#)又於『紫柏尊者別集』卷一所見，他說：「性宗通而相宗不通，則性宗所見猶未圓滿；通相宗而不通性宗，則相宗所見亦未精徹。」[\(註 110\)](#)

五、雲棲株宏的『竹窗隨筆』論「性相」條下，曾說：

「相傳佛滅後，性相二宗學者，各執所見，至分河飲水，其爭如是。……性者何？相之性也，相者何？性之相也，非判然二也。」

六、蕩益智旭在二十五歲時代，即已悟得性相融會的道理，他的理論根據，是從『占察善惡業報經』發現的，唯心識觀及真如實觀的兩種觀法。故在「教觀要旨答問十三則」一文中，他說：「唯心是性宗義，依此立真如實觀。唯識是相宗義，依此立唯心識觀，料簡二觀，須尋占察行法。」[\(註111\)](#)又在他的「刻占察行法助緣疏」中說：「此二卷(占察善惡業報)經，已收括一代時教之大綱，提挈性相禪宗之要領。」[\(註112\)](#)又在『觀心法要』的凡例之中，聲稱：「性之與相，如水與波，不一不異，故曰性是相家之性，相是性家之相。今約不一義邊，須辨明差別，不可一概僮侗；又約不異義邊，須會歸圓融，不可終滯名相。」[\(註113\)](#)

性相二字，本無定界，以此二字，可表同一意義，例如解深密經說的遍計所執相、依他起相、圓成實相，在楞伽經則稱為遍計所執性、依他起性、圓成實性，所以性相不妨互用。圓成實相或圓成實性，都是指的清淨不變的道理真實或真如，遍計所執相或遍計所執性，都是指的虛幻雜染的妄見，依他起相或依他起性，都是指的世俗真實或

33 頁

認識。可見不用鼓吹性相融會，性相本來無別。不過唯心論者主張的性相融會，是以性為諸法實體，相係諸法現象而言。性宗的唯心論者的立場，實相無相，故空，相宗唯識論者的立場，三性三無性，故亦空。楞嚴經的徵心不見心是空，唯識三十頌的不住唯識性也是空。可是，性宗的真空是在肯定妙有，護法系的唯識宗，親證法性無所得時，是無疏所緣緣的影像相，仍有親所緣緣的真如體相。結果，不論說性說相，最後還不是沒有。所以性相二系有其共通之點，融會之說當然可以成立。雖然性相融會論者的著眼點，不在於此，而

在先把性相當作一內一外，一真一妄，一實一虛地對立起來，然後泯相歸性，導相入性。視相爲事而視性爲理。在圓教的立場，事理圓融，乃至事事無礙，所以性相融會。

## 六、結論

本文的最早寫作動機，是在筆者撰作博士論文的時代，於卍續藏中接觸到了不少有關明末諸學者的唯識觀點及其著述，當時因非論文的主題範圍，所以擱置下來，一九八二年八月國際佛學研究會(The International Association Buddhist Studies)在倫敦召開，要我去發表論文，所以花了半個多月的時間，先以中文撰成此稿，正好可供我佛學研究所『華岡佛學學報』刊用，英文譯稿則交國際佛學研究會。筆者未有任何創見，只是將資料研究整理，提出一個概要，以備他日再作進一步的探索。

## 註解

(註 1) 『雜阿含經』卷十二。大正藏二，八五頁下。

34 頁

(註 2) 『雜阿含經』卷十二。大正藏二，八四頁中云：「謂此無故，六識身無，六觸身、六受身、六想身、六思身無。此無故，無有當來生、老、病、死、憂、悲、苦、惱。」。

(註 3) 另參考印順法師的『性空學探源』第二章「阿含之

空」。中華民國三十九年初版，六十二年重版，編入『妙雲集』中編第四冊。

- (註 4) 『雜阿含經』卷十二。大正藏二，八五頁中。
- (註 5) 另參考印順法師的『唯識學探源』上編「原始佛教的唯識思想」。民國三十三年初版，五十九年重版，編入『妙雲集』中編第三冊。
- (註 6) 『異部宗輪論』介紹大眾部及其分支中的一說部、說出世部、雞胤部的四部的共同觀點內，曾說到：「心性本淨，客塵煩惱之所雜染，說為不染。」大正藏四九，一五頁下。
- (註 7) 聖嚴的『世界佛教通史』上冊一七一頁所舉，有：如來藏經、不增不減經、大法鼓經、勝鬘經、無上依經、大乘涅槃經、解深密經、入楞伽經、以及未曾譯成漢文的大乘阿毘達磨經等。論書則有：佛性論、寶性論、起信論。大佛頂首楞嚴經、圓覺經亦可列入。
- (註 8) 天台圓教的立場，以為真如的理性，本來具足迷悟諸法，稱為理具；又因為真如有隨染緣的可能，故也本來同時具足一切法相，稱為事造。故在眾生的一念妄心之中，也即具足凡聖諸法。因為妄心無自性，以理性為性，故名性具。
- (註 9) 法藏的『華嚴探玄記』卷十六，釋本經「寶王如來性起品」時，有云：「初相分者，性有三種，謂理、行、果。起亦有三，初謂理待，了因顯現，名起；二行性，由待聞薰資發，生果名起；三果性起者謂此果性，更無別體，即彼理行兼具修生，至果位時，合為果性，應機化用，名之為起。是故三位，各性各起，故云性起。」又說：「染淨等法，雖同依真，但違順異故，染屬無明，淨歸性起。問：染非性起，應離於真？答：以違真故，不得離真。」又說：「以染不離真體，故說眾生即如等也。……若約留惑而有淨用，亦入性起收。問：眾生及煩惱

，皆是性起否？答：是。」又說：「此圓教中，盧舍那果法，該眾生界，是故眾生身中，亦有果相，若不爾者，但是性而無起義。」故知性起是華嚴宗圓教立場看一切染淨凡聖諸法，無一不從性起，性即真理，又名爲如。(大正藏三十五，四〇五頁上-下)

- (註 10) 「見性成佛」一語，見於六祖壇經的「機緣」章，介紹大通和尚所示的意見謂：「汝之本性，猶如虛空，了無一物可見，是名正

35 頁

見；無一物可知，是名真知。無有青黃長短，但見本源清淨，覺體圓明，即名見性成佛，亦名如來知見。」六祖慧能對於大通和尚的批評是：「彼師所說，猶存知見，故令汝未了。」存有知見，所以未得究竟，「見性成佛」這樁事的本身，仍是有的，在六祖之前已有人用，六祖之後，仍有人用，所以此語已成爲禪宗標誌。此「性」，即是佛性、真如、一真法界。

- (註 11) 雲棲株宏『彌陀疏鈔』卷三云：「一心不亂，亦有事理。」又云：「執持名號，還歸一心，即理一心。」卍續藏經三三，四四一頁下至四四二頁上。
- (註 12) (a) 天台宗講的空假中的三觀，以空爲基礎。如來藏系統的諸家，稱真空妙有。故但講空時，即被視爲方便說。
- (b) 參考法舫法師的『唯識史觀及其哲學』第三章。香港大乘法寶出版社，一九六〇年。
- (註 13) 由窺基大師註釋的則爲：成唯識論、百法明門論、唯識三十論、瑜伽師地論、攝大乘論、阿毘達磨集論、辨中邊論、觀所緣緣論、顯揚聖教論、異部宗

輪論，以及因明入正理論。而基師的全部著述，共有四十一種百六十六卷，範圍極廣，然以唯識為主。

(註 14) 收於卍續藏九八冊，四一五--五一二頁。

(註 15) 王肯堂序『成唯識論集解』。卍續藏八一，三〇三頁上。

(註 16) (a) 大正藏四八，四一六頁下。

(b) 中國大乘佛教之中，雖三系皆備，通常都以法相宗稱唯識，以法性宗稱三論宗以外的其餘諸家。

(註 17) 卍續藏九八，五一三頁。

(註 18) 卍續藏八一，三〇三頁上。

(註 19) 卍續藏八二，七〇九頁上。

(註 20) 卍續藏八二，九一至九二頁。

(註 21) 同上九二頁。

(註 22) 『新續高僧傳第四集』(以下簡稱新續僧傳)卷六，九至十頁。此書係為喻味菴編，臺灣琉璃經房中華民國五十六年重版。

(註 23) 前書卷七，六頁。

(註 24) 卍續藏六一，五五九頁上。

- (註 25) 卍續藏八九，一〇五頁上。
- (註 26) 卍續藏八七，一〇三頁下。
- (註 27) 『新續僧傳』卷六，「圓瓏傳」。
- (註 28) (a) 現被收於卍續藏第七一冊。  
(b) 現被收於卍續藏第九〇冊。  
(c) 現被收於卍續藏第九七冊。
- (註 29) 卍續藏八一，六頁上。
- (註 30) 『成唯識論俗詮』自序云：「成立宗因，精研相性，導引多方，終歸唯識，漸亡百計，始悟玄猷，即彰五位，使知趨進。」卍續藏八一，七頁上。
- (註 31) (a) 王肯堂序『俗詮』，卍續藏八一，三頁。  
(b) 明昱自序『俗詮』，卍續藏八一，七頁。  
(c) 『成唯識論證義』王肯堂自序云：「俗詮之作，吾嘗預商訂焉，及其刻，則從與不從，蓋參半焉也。」，卍續藏八一，六四六頁下。
- (註 32) 卍續藏八一，一頁上。
- (註 33) (a) 『成唯識論觀心法要』首卷，卍續藏八二，三九三頁上。  
(b) 『重刻成唯識論自考錄序』，靈峰宗論卷六之三。
- (註 34) (a) 『別集附錄』撰於紫柏大師寂後三十二年，即是一六三五年。  
(b) 『新續僧傳』撰於一五二三年。

(註 35) 『集解序』。卍續藏八一，三〇三頁上。

(註 36) 『俗詮序』。卍續藏八一，二頁下。

(註 37) 『因明入正理論集解』自序，卍續藏八七，一〇五頁。

37 頁

(註 38) 『唯識略解』。卍續藏九八，五八一頁上。

(註 39) (a) 『圓覺經近釋』六卷，卍續藏十六冊。

(b) 『楞嚴經合轍』十卷，卍續藏廿二冊。

(c) 『楞伽經合轍』八卷，卍續藏廿六冊。

(d) 『法華經大竅』八卷，卍續藏五十冊。

(e) 『起信論續疏』二卷，卍續藏七十二冊。

(f) 『成唯識論集解』十卷，卍續藏八一冊。

(註 40) 王肯堂作『集解』序，卍續藏八一，三〇三頁下。

(註 41) 卍續藏八一，三〇四頁上。

(註 42) 『靈峰宗論』五之三卷三四頁。

(註 43) 卍續藏僅收洪恩的著述『般若心經註』一種，卍續藏四十一冊。

- (註 44) 玉溪菩提菴聖行『敘高原大師相宗八要解』云：「余因憶昔白下雪浪恩公，演說宗教，特從大藏中錄出八種示人。」卍續藏九八，六八五頁上。
- (註 45) 見卍續藏十六冊及三十六冊。
- (註 46) 『憨山大師夢遊集』卷五十三，『自序年譜實錄』卷下。卍續藏一二七，九五八頁上。
- (註 47) 卍續藏九八，五八三頁上。
- (註 48) 卍續藏七六，八六〇頁上。
- (註 49) 卍續藏八二，九二頁上。
- (註 50) 真貴作有『仁王經』科疏、懸譚等，收於卍續藏九四冊，自稱為『賜紫玉環比丘蜀東普真貴』，又稱『嗣賢首宗第二十五代』(卍續藏九四，八五七頁)。另著有楞伽、唯識、藥師、圓覺等註。(卍續藏九四，一〇七三頁)。
- (註 51) 『新續僧傳』卷七，六頁B。

38 頁

- (註 52) 『靈峰宗論』卷八之一。
- (註 53) 『靈峰宗論』卷八之二。
- (註 54) 智旭著『成唯識論遺音合響序』。『靈峰宗論』卷六之三。
- (註 55) 『成唯識論證義』自序，卍續藏八一，六四六頁下

。

- (註 56) 以上兩則取自『成唯識論俗詮』之王肯堂序。卍續藏八一，二頁下及三頁上。
- (註 57) 『成唯識論集解』之王肯堂序。
- (註 58) 『新續僧傳』卷七有鎮澄傳，曾與憨山，妙峰結隱五台，有因明、起信、永嘉集諸解，行於世，萬曆丁巳寂，世壽七十有一。
- (註 59) 『因明入正理論集解』王自序。卍續藏八七，一〇五頁。
- (註 60) 『證義』自序云：「俗詮之作，吾嘗預商訂焉，及其刻，則從與不從，蓋參半也。『集解』之見，與吾合處爲多，而不合處亦時有之。吾見之未定者，不敢不捨而從，而吾見之已定者，亦不敢以苟同也，此『證義』之所以刻也。」卍續藏八一，六四六頁下。
- (註 61) 『憨大師夢遊集』卷五十四，卍續藏一二七冊。
- (註 62) 卍續藏七六，八六〇頁下。
- (註 63) 參考聖嚴著日文本『明末中國佛教之研究』一三二-一四〇頁。
- (註 64) 『靈峰宗論』卷六之三。
- (註 65) 見本文第五四註。
- (註 66) 卍續藏八二，三九三頁上。
- (註 67) 『觀心法要』緣起。卍續藏八二，三九三--四頁。
- (註 68) (a) 『夢遊集』卷五十四，有「述百法直解」。卍續藏一二七冊。

(b) 憨山老人手批『百法纂釋』，有「則取直解」句。卍續藏七六，八六〇頁上。

(c) 憨山老人手批『八識規矩頌纂釋』，有「參以直解」句。卍續藏九八，五九三頁上。

(註 69) 周敦頤、程頤、程灝、張載、朱熹等五人，合稱為宋之五子。

39 頁

(註 70) (a) 起信論說：「心真如即是一法界大總相法門體」。以心本性，是不生不滅相，一切諸法皆由妄念而有差別。大正藏，三二、五八四頁下。

(b) 圓覺經說：「無上法王，有大陀羅尼門，名為圓覺，流出一切清淨真如菩提涅槃及波羅密。」大正藏一七、九一三頁中。

(c) 楞嚴經卷三說：「本如來藏常住妙明，不動周圓」。大正藏十九，一一四頁上。卷四又說：「富樓那，汝以色空相傾相奪，於如來藏，而如來藏隨為色空，週遍法界。」大正藏十九，一二〇頁下至一二一頁上。

(註 71) 王肯堂序『唯識集解』。卍續藏八一，三〇二頁下。

(註 72) 王肯堂『唯識證義』自序。卍續藏八一，六四六頁上。

(註 73) 卍續藏八一，二頁下。

- (註 74) 卍續藏八一，六四五頁上。
- (註 75) 卍續藏九八，四一五頁上。
- (註 76) 『靈峰宗論』卷六之三，十七頁。
- (註 77) 卍續藏八二，三九三頁上。
- (註 78) 卍續藏八一，六四五頁上。
- (註 79) 卍續藏八二，三九三頁上。
- (註 80) 『宗論』卷六之三，一七頁。
- (註 81) 『宗論』卷六之三，二三頁。
- (註 82) 卍續藏八一，三〇六頁上。
- (註 83) 卍續藏八七，一〇五頁上及下。
- (註 84) 卍續藏八七，一〇四頁上。
- (註 85) 卍續藏八七，一三五頁上。
- (註 86) 卍續藏九八，五八三頁上。

40 頁

- (註 87) 卍續藏八二，三九三頁下及三九四頁上。
- (註 88) 卍續藏八，三九六頁下。
- (註 89) 卍續藏八，四一九頁下。

- (註 90) 參考『華嚴經疏玄談』卷五。卍續藏八，五〇五頁上至五一七頁下。
- (註 91) 大正藏四八，四一五頁上。
- (註 92) 大正藏四八，四一五頁下至四一七頁上。
- (註 93) 卍續藏九八，四二二頁下至四二三頁上。
- (註 94) 卍續藏九一，四二三頁上至下。
- (註 95) 『俗詮』卷一及『證義』卷一，均照抄『開蒙』所說：「我佛法中，以心爲宗，凡夫外道背覺合塵，馳流生死，菩薩改之故造此論」。以說明唯識論的成立宗旨。其實，「以心爲宗」是宗鏡錄的立場，「背塵合覺」則出於楞嚴經卷四。而至於窺基的『述記』卷一，乃謂：「諸愚夫類，從無始來，虛妄分別因緣力故，執離心外定有真實，能取所取。如來大悲，以甘露法授彼令服，斷妄狂心，棄執空有，證實了義。華嚴等中說一切法，皆唯有識。……故此即以唯識爲宗。」卍續藏七七，三頁下。
- (註 96) 卍續藏八二，九三頁上。
- (註 97) 卍續藏八二，三八九頁下及三九〇頁上。
- (註 98) 卍續藏八二，三九二頁上。
- (註 99) 卍續藏八二，三九三頁上。
- (註 100) 卍續藏二二，二七二頁上至下。
- (註 101) (a) 『集解』卷三，卍續藏八一，三九九頁上。  
(b) 『集解』卷十，卍續藏八一，六三六頁下。
- (註 102) 卍續藏九八，五八三頁上。

(註 103) 卍續藏七六，八五一頁下。

(註 104) 智旭的『儒釋宗傳竊議』：

(a) 評窺基曰：「靈山道法，恐未全知，無怪乎唯識一書本是破二執神劍，反流為名相之學。」

(b) 評宗密曰：「則是荷澤知見宗徒，支離矛盾，安能光顯清涼之道。」宗論卷五之三。

(註 105) 大正藏四四，四二二頁下。

(註 106) 以上五例均見於『百法明門論論義』。卍續藏七六，八五三頁--八五七頁。

(註 107) 卍續藏八一，三〇四頁下及三〇五頁下。

(註 108) 卍續藏八一，六四五頁上至下。

(註 109) 卍續藏九八，五八〇頁下及五八一頁上。

(註 110) 卍續藏一二七，九一頁下。

(註 111) 『宗論』卷三之三。

(註 112) 『宗論』卷七之三。

(註 113) 卍續藏八二，三九二頁下。

