

明代佛教中的《起信論》

張文良

中國人民大學佛教與宗教學理論研究所教授

一、《起信論》與明代佛教

《大乘起信論》在明代受到重視，與明代華嚴宗的某種程度的復興有一定關聯。據清代乾隆年間的弘方所著《賢首宗乘》的記載，明朝末年至清初，最活躍的華嚴宗派別是雪浪洪恩一系的活動。雪浪洪恩（1545-1608），同憨山德清一樣，在南京的大報恩寺講授華嚴教理和唯識學，培養了眾多的弟子。當時的文化界領袖錢謙益在提到當時雪浪系的盛況時云「賢首宗派，得法弟子數百人，依法傳教者數千人。無論南北，不復有宗派如此者」。明末華嚴宗的盛況，由此可見一斑。按照《賢首宗乘》的說法，雪浪洪恩門下有巢松慧浸（1566-1621）、一雨通潤（1565-1624）、高原明昱等，之後則是蒼雪讀徹（1586-1656）、汰如明河（1588-1640）等。雖然《賢首宗乘》的記載，具有明顯的宗派意識，不能當成信史來看，但它至少反映了雪浪一系在明末清初的佛教界確實流傳較廣的事實。

在明代，關於《大乘起信論》的註釋書，除了蕩益智旭的《裂網疏》，還有以下幾部：1. 真海的《大乘起信論纂注》（1599年）；2. 正遠的《大乘起信論捷要》二卷（1614年）；3. 德清的《起信論略疏》四卷（1615年）、《起信論直解》二卷（1620年）；4. 通潤（1565-1624）的《起信論續疏》。其中，真海的《大乘起信論

纂注》是對法藏的《大乘起信論義記》和宗密的《大乘起信論疏》加以整理、更便於閱讀的著作，而正遠的《大乘起信論捷要》是鑑於歷來的註疏內容過於繁複，將《起信論》的綱要加以提煉的著作。兩書在思想上缺少新意，存而不論。

憨山德清是明末四大高僧之一，一生對《起信論》多有講說，¹曾先後著《起信論略疏》和《起信論直解》。前者是法藏的《大乘起信論義記》的縮略版。鑑於《義記》內容過於繁瑣而科判亦有未當之處，德清在 1615 年做《略疏》，對其做了刪減。但德清後來意識到這種刪減有不合法藏《義記》原意之處，於是在 1620 年著《直解》，在尊重《義記》思想的基礎上，在形式上做了調整，以便於初學者掌握。

在《直解》的正文之前，附有〈刻起信論直解題辭〉和〈華嚴宗法界緣起綱要〉二文，其中〈華嚴宗法界緣起綱要〉似乎顯示出德清以華嚴思想解說《起信論》的思想立場。但德清在解釋真如之

明曹溪憨山德清禪師



憨山德清禪師像

1. 德清在《自傳》中記載「十七年己丑，予年四十四，是年閱藏，為眾講《法華經》、《起信論》」、「四十年壬子，予年六十七，居長春庵，為弟子講《起信論》」、「四十七年己未，予年七十四。春正月，粵弟子通炯至，遂開堂啟諷《華嚴》。長期為眾講《法華》、《楞嚴》、《金剛》、《起信》、《唯識》諸經論」。弟子所記「天啟三年」條：「四月，為眾說戒，講《楞嚴》、《起信》等經論。」直到臨終，德清還在為弟子講《楞嚴經》、《起信論》等。

《人間佛教》學報·藝文 | 第二十五期

「真實空」、「真實不空」時卻云：

只此眾生現前介爾心性，本無實我實法，亦無五位百法百界千如差別幻相。故云「究竟遠離不實之相」。由此顯示心性全妄即真，真常獨露，故云顯實體也。既顯實體，則知此心本性，法爾具足，無邊功德。所謂理具三千，事造三千。一切德相，一切業用。同真如體，無分別故。²

在這裡，德清提到的「理具三千」和「事造三千」的說法屬天台宗的教義。先天具有之真如本性圓滿具足萬有，稱為理具三千；此本有之性，隨因緣顯現而造諸現象，則稱為事造三千。被尊為天台九祖的湛然首先提到「理具三千」的概念，以闡釋智者大師的「一念三千」說。後來的四明知禮在《四明十義書》中，則將「理具」和「事造」對舉，於是有了「理具三千」和「事造三千」的說法。³德清一方面認為《起信論》與華嚴宗的「法界緣起」說有密切連繫，另一方面，在對《起信論》的內容進行註釋時又不排斥天台宗的說法。這說明，在德清的心目中，華嚴宗的教義與天台宗的教義並不是絕對矛盾對立的，而是可以相互說明的。這可以說是德清《起信論》註釋的一個重要特徵。

又如解釋真如在什麼意義上「生一切法」，又在什麼意義上「攝一切法」時，有以下問答：

問。真如既不得雲生一切法，賴耶亦不得云攝一切法。

答。賴耶全攬真如為體，非是真如少分，故能攝一切法也。

2. 《大正藏》第44冊，頁431上。

3. 《四明十義書》卷1，「理則本具三千，性善性惡也；事則變造三千，修善修惡也」。《大正藏》第46冊，頁841上。

攝一切法，即是理具三千；生一切法，即是事造三千。由有理具，方有事造；由有事造，方顯理具。若不攝一切法，安能生一切法？若非生一切法，安顯攝一切法。⁴

這裡涉及到真如、賴耶與萬法之間的關係問題。一般說來，真如與萬法之間是「能依」和「所依」的關係，即真如是萬法存在的根據，而非所萬法所生出的種子；而賴耶作為種子識，與萬法之間的關係則是「能生」和「所生」的關係，即賴耶作為種子直接生出萬法。德清用「理具三千」和「事造三千」之間的互融互涉的關係，說明真如「攝」一切法與賴耶「生」一切法，也是互融互涉的關係。

按照華嚴宗的傳統理解，真如與萬法之間的關係屬「法性論」的範疇，而賴耶與萬法之間的關係則是「法相宗」的範疇。華嚴宗的教判說的宗旨，除了彰顯華嚴「圓教」的究竟性，就是對相當於「法相宗」的唯識說與相當於「法性宗」的如來藏說之間的判析。而在明末佛教中，「性相融通」說占據佛教思想的主流，「法性宗」與「法相宗」之間的壁壘被突破。在說明萬法的生成機制和存在樣式時，真如緣起和賴耶緣起被融為一爐。這一思想特徵，我們在德清的《起信論》註釋中可以清晰看到。

《起信論續疏》的作者通潤，字一雨，明代後期浙江虞山秋水庵僧。俗姓鄭，西洞庭山（今屬江蘇省蘇州市）人。與法杲、慧浸同參華嚴宗大家雪浪洪恩，得法為嗣。洪恩逝後，繼續弘揚其學，精於著述。曾卜居鐵山，獨隱五載，為《楞伽經》、《楞嚴經》做註疏，故名所居茅舍為「二楞庵」。⁵

4. 《大正藏》第44冊，頁431下。

5. 通潤還是明代著名詩人，人稱其詩「格調高古，直追唐人」。如〈早梅〉云：「萬樹寒無色，南枝獨有花。香聞流水處，影落野人家。」

《人間佛教》學報·藝文 | 第二十五期

通潤在其所撰《大乘起信論續疏》中，將大乘教義判為三宗「法相宗」、「破相宗」與「法性宗」。按照通潤的解釋，三宗的內涵如下：

宗法相者，謂真如不變，不許隨緣，但說萬法皆從識變，而事事俱有。其弊也，流而為常、為執著。宗破相者，謂緣生之法不入法性，故說三界唯是一心，而法法皆空。其弊也，流而為斷、為莽蕩。宗法性者，謂真如不變隨緣，而能成一切法，故無法法俱空之弊；由真如隨緣不變而能泯一切法，故無事事俱有之偏。此則空有迭彰，執蕩雙遣。故知即萬法以顯有者為妙有，離萬法以顯空者為真空。不即不離以顯中者，即真空以顯妙有，故雖空而不空；即妙有以顯真空，故雖有而不有。然前之二宗，雖建立不同，各有妙旨，而馬鳴總以一心九識統之。若鼎之三足，伊之三點。……此馬鳴一論，尤為圓通無礙，獨出無對者也。⁶

通潤的判教說承襲了淨影寺慧遠的判教說，而與法藏在《起信論義記》中的說法不同。如上所述，在法藏的《起信論義記》之後，「四宗」判教成為《起信論》註釋書的主流判教，《起信論》也被定位於「如來藏緣起宗」。但通潤的說法表明，在明代佛教中，法藏的《起信論義記》的權威性受到質疑。這一點在蕩益智旭的《起信論裂網疏》中表現得更為明顯。

6. 《大乘起信論續疏》卷1，《卍續藏經》第45冊，頁402中。

二、蕩益智旭的《大乘起信論裂網疏》

《大乘起信論》自公元 550 年左右問世⁷之後，就在南北朝佛教界引起廣泛關注，出現了諸多關於此論的註釋書，其中，法藏的《義記》又具有特別重要的意義。學術界的研究已經表明，法藏的《義記》在思想上不僅受到新羅元曉的《疏》的影響，而且受到淨影寺慧遠乃至更早期的曇延《疏》的影響，可以說是歷代《起信論疏》的集大成之作，同時，它在思想上又多有創新，特別是以「如來藏緣起宗」來概括《起信論》的宗旨，不僅奠定了後來相關註釋書的思想基礎，而且規範了後來註釋書的註釋路徑。如唐代後期宗密的《疏》、宋代子璿的《疏》等，莫不受到法藏疏的深刻影響。



法藏大師像

華嚴三祖賢首法藏法師

但法藏的《義記》並沒有終結中國佛教思想家對《起信論》的再詮釋。實際上，宗密和子璿的《疏》雖然總體上受到法藏《義記》的深刻影響，但在理論細節上還是與《義記》有很大不同，如宗密強調《起信論》所包含的「頓教」的要素，而子璿則受到天台宗的

7. 關於《大乘起信論》是由印度論書翻譯還是中國人撰述，學術界有諸多爭論，現在學術界傾向於認為該書為中國人撰述。關於這一問題，最新的研究成果是日本學者大竹晉的《《大乘起信論》成立問題的研究》（『大乘起信論成立問題の研究—漢文仏教文献からのパッチワーク』，国書刊行会，2017年）。

影響，將《起信論》與「圓教」連繫在一起等。不過，無論是宗密還是子璿，雖然對法藏的《義記》有所修正，但對《義記》的思想立場仍然持肯定態度，法藏的《起信論》觀、即建立在華嚴宗「五教」判教說基礎上的《起信論》觀，仍然是他們思考和定位《起信論》的基本範式。

法藏開創的《大乘起信論》的闡釋模式，到明代末期，發生了根本性變化。這種變化的背後是中國佛教思想界出現了新的動向，此即諸宗融合的思想潮流。不僅禪宗和教門（華嚴、天台、唯識）走向「禪教一致」，而且教門之中的華嚴、天台、唯識等也在「一心」的基礎上走向融合。法藏《義記》的闡釋模式是建立在「五教」各別思想基礎之上的，強調作為「大乘始教」的唯識思想與作為「大乘終教」的《起信論》思想，以及作為「圓教」的華嚴思想之間的差異。明代末期出現的諸宗融合思潮是對法藏的「五教」判教的解構。這種顛覆性的思潮，自然也對法藏以來的《起信論》觀帶來極大的思想衝擊。

明末出現的佛教思想的轉向和範式轉換，在明代知名思想家、明末四大高僧之一的蕩益大師那裡可以清楚地看到。蕩益大師學識淵博，對唯識、天台、華嚴、淨土等皆有很深造詣。蕩益大師的這種博采眾宗的立場，也體現在他對《大乘起信論》的詮釋中。蕩益關於《起信論》的代表性著作就是晚年所著的《大乘起信論裂網疏》（以下簡稱《裂網疏》）。在此書中，蕩益通過對法藏以來的《起信論》註釋範式的批判，從性相圓融的立場對《起信論》做了全新的闡釋。以下，以《裂網疏》為中心，對其《起信論》觀的內涵、特點和思想史意義略作考察。

（一）蕩益智旭的性相融合思想

蕩益智旭（1599-1655）與雲棲祿宏（1535-1615）、紫柏真可（1543-1603）、憨山德清（1546-1623）並稱明末四大高僧。由於一生服膺和弘揚淨土教義，故被後世尊為中國淨土宗第九祖。吳縣木瀆人，字蕩益，號八不道人。⁸ 由於晚年居靈峰（今浙江安吉縣）著書立說，從事弘法活動，故世稱靈峰蕩益大師。

蕩益智旭 7 歲茹素，12 歲學習儒家經典，對佛教和道教持排斥態度，曾作論數十篇，批判釋道。17 歲，閱雲棲祿宏的《自知錄序》及《竹窗隨筆》，乃不謗佛，取所著辟佛論焚之。22 歲，專志念佛，盡焚窗稿二千餘篇。24 歲，夢禮憨山德清，從雪嶺剃度，得名智旭。32 歲，擬註《梵網經》，



蕩益大師法相

8. 關於「八不道人」之號的由來和含義，蕩益智旭曾在《八不道人傳》中云：「古者有儒、有禪、有律、有教，蹴然不敢；今亦有儒、有禪、有律、有教，艷然不屑。」《宗論》卷首，頁 1。

《人間佛教》學報 · 藝文 | 第二十五期

為了諮決以何宗的立場來註釋此經，蕩益智旭作四鬪問佛，⁹一曰宗賢首，二曰宗天台，三曰宗慈恩，四曰自立宗。最終拈得台宗鬪，於是究心台部。但在蕩益智旭看來，近世天台宗人，已經不復古代天台宗先哲的宏大氣象，而是與禪宗、華嚴宗、法相法相宗等各執門庭，互較長短，不能和會，所以並不能讓人信服。於是，他雖然服膺智者大師、荊溪湛然等天台宗大德，但終其一生並不獨尊天台宗一家教說。¹⁰44歲，住湖州，述《大乘止觀釋要》。54歲，住晟溪，草《楞伽義疏》。55歲，著《起信論裂網疏》。一生著作達五十種，百九十卷。¹¹

蕩益智旭鄙薄當時佛教界的人物，認為當時的人物沒有可堪為師者，所以他「師于古，不師於今（示蒼云《宗論》2-5，頁3）」。當然，這種說法有些極端。實際上，他對明代的著名高僧也是推崇的。如在其著作中，他提到自己所服膺的佛教人物，包括廬山慧遠、智者大師、六祖惠能、荊溪湛然、祿宏、真可、德清、洪恩、

9. 在明末佛教中，占卜信仰滲入佛教，當時流行利用藏傳佛教徒創作的《選佛圖》來占卜，蕩益智旭本人還親自撰述《選佛譜》6卷，將這種占卜方法與佛教教義進一步結合起來。在其人生的許多關鍵節點，蕩益智旭都通過佛前占卜而做出決定。如35歲時，應為是在雲棲祿宏的像前自誓受戒，對是否得到戒體沒有把握，乃「爰作八鬪，虔問三寶」，得「菩薩沙彌鬪」。又如38歲時，由於對於自己未來的修行方向舉棋不定，又利用《占察經》的第三種輪相占卜，得「著述宏經，先修觀智」。在《占察善惡業報經玄義》中，蕩益智旭認為佛教占卜的經典依據是《圓覺經》、《占察善惡業報經》、《梵天神策經》，但這些經典，據學術界的研究，都是在中國成立的經典。

10. 智旭嘗云：「故私淑台宗，不敢冒認法派，誠恐著述偶有出入，反招山外背宗之誚。」（《宗論》5-2卷，頁14）

11. 其代表性著作，根據其〈大悲壇前願文〉等的說法，主要是《梵網經玄義》、《大佛頂經玄義》、《楞伽經玄義》、《妙法蓮花經台宗會義》、《占察善惡業報經玄義》，以及《成唯識論觀心法要》、《大乘起信論裂網疏》等。另外，《閱藏知津》、《法海觀瀾》、《阿彌陀經要解》、《大乘止觀釋要》、《教觀綱宗》也是其重要著作。

慧經、傳燈、廣印、元來、觀衡、古德、雪嶺、湛明、戒宗。在這十七人之中，他尤其對明代的紫柏真可¹²和唐末五代時期的永明延壽（904-975）情有獨鍾，自視為這兩位思想家的私淑弟子。其晚年的〈自像贊〉云「憲章紫柏可，祖述永明壽」（《宗論》），將紫柏真可、永明延壽視為自己的精神導師。

在其晚年所著的〈白法老尊宿八秩壽序〉中，蕩益智旭說明了他之所以崇敬紫柏真可的理由：

紫柏大師，重繼永明芳軌，宗說俱通，解行具足。撒性相之藩籬，指歸一轍；懲禪講之流弊，導使尋源。……今天下宗主，能如紫柏之徹法源底乎？今天下法主，能如紫柏之會通差別乎？今天下律主，能如紫柏之頭陀勝行乎？¹³

可見，蕩益智旭對紫柏真可是無條件地服膺。當時的佛教主要分為禪、教、律三派，而蕩益智旭認為無論從禪、教的立場還是從律宗的立場看，紫柏真可的悟境、見識、修行都可以說卓然不群，無出其右者。

蕩益智旭在〈閱藏畢偶成〉一詩中云「馬鳴龍樹雖難企，智覺芳蹤庶可尋」。可見，智覺（永明延壽）是他追慕的先哲。佛教發

12. 紫柏真可早年在蘇州虎丘明覺禪師座下出家，參古人詩「斷除妄想徒增病，趨向真如即是邪」句而開悟。有鑑於當時禪宗宗風不振的現狀，主張禪教合一、禪淨不二。如在〈石門文字禪序〉中云：「夫自晉宋齊梁學道者，爭以金屑翳眼。而初祖東來，應病投劑，直指人心，不立文字。後之承虛接響、不識藥忌者，遂一切峻其垣，而築文字於禪之外。由是分疆列界，剖判虛空。學禪者不務精義，學文字者不務了心。夫義不精，則心了而不光大；義精而不了心，則文字終不入神。」他重視唯識學，是明末唯識學復興的重要推動者。

13. 《宗論》8-2卷，頁14。

展到唐末五代時期，出現了諸宗融合的趨勢。最能體現這一思想趨勢的是永明延壽所著《宗鏡錄》。《宗鏡錄》這部煌煌百卷的大著中，永明延壽力圖以「心」的概念為機軸，建立禪教一致、諸宗融通和性相融會的思想體系。如在《宗鏡錄》的序文中云：

唯一真心，達之，名見道之人；昧之，號生死之始。……
性相二門，是自心之體用。若具用而失恒常之體，如無水有波；若得體而缺妙用之門，似無波之水。且未有無波之水，曾無不濕之波。以波徹水源，水窮波末。如性窮相表，相達性源。須知體用相成，性相互顯。¹⁴

由於永明延壽首開綜合佛教之先河，對宋之後中國佛教走向影響至深，蕩益智旭對其尊崇備至。在蕩益智旭 55 歲時所著的〈校訂《宗鏡錄》跋〉一文中，關於《宗鏡錄》的意義和思想史地位云：



永明延壽大師對宋代之後中國佛教走向影響至深。
(任新宇 / 繪)

集三宗義學沙門，於宗鏡堂，廣辨台賢、性相旨趣，而衡以心宗，輯為《宗鏡錄》百卷，不異孔子之集大成了。¹⁵

14. 《大正藏》第 48 冊，頁 416 中。

15. 《宗論》7-2 卷，頁 16-17。

將永明延壽編輯《宗鏡錄》的歷史功績，與孔子之集湯武文王三聖之大成相比擬。甚至將永明延壽視為在佛教末法時代振衰起弊的第一功臣。¹⁶

智旭之所以尊崇永明延壽，根本原因在於永明延壽的「性相融會」的立場。〈八不道人傳〉（《宗論》卷首第2頁）中記載，在他24歲時，曾向某古德問「性宗」與「相宗」之間的關係，得到「性相二宗，不許和會」的回答。但智旭本人當時已經認定，所有的佛法都是相互通融的，所謂不同理論之間的矛盾，不過是人為的知見和執著所造成的假象而已。為了印證自己的見解，智旭就必然到古代先德那裡尋找知音。永明延壽的《宗鏡錄》似乎讓他找到了「性相融通」的理論源頭。

「性宗」和「相宗」的概念，可以追溯到華嚴宗四祖清涼澄觀的「法性宗」和「法相宗」概念。澄觀在《華嚴經疏》中，從十個方面對兩個概念做了區分。¹⁷按照澄觀的理解，「法相宗」和「法性宗」的根本區別在於，前者判「性」與「相」為二，而後者則主張「性」、「相」不二。這裡的「性」指本源性的、不生不滅的真如、法界、法性、如來藏等；而「相」則指緣生的、有生有滅的現象界諸法。蕩益智旭基本上是在同樣的意義上理解「性宗」和「相宗」。在智旭的心目中，「性宗」的代表性著作就是《楞嚴經》、《起信論》以及華嚴宗、天台宗的著作，而「相宗」的代表性著作則是《成

16. 「細讀《宗鏡》問答、引證，謂非釋迦末法第一功臣可乎。」

17. 這十個方面包括：一乘三乘別、一性五性別、唯心但真含妄別、真如隨緣凝然別、三性空有即離別、佛有無增減別、二諦空有即離別、四相同時前後別、能所斷證即離別、佛身有為無為別。《普賢菩薩行願品疏》卷1、《卍續藏經》1-7-3冊，頁241-243。另，上述部分內容也見於《華嚴經疏》卷2、《大正藏》第35冊，頁512下。

唯識論》。智旭的「性相融會」的理論目標，就是將「性宗」的如來藏思想與「相宗」的唯識思想相融合。

與對紫柏真可、永明延壽的尊崇形成對比的，是蕩益智旭對天台宗的傳燈（1554-1627）、法相宗的窺基（632-682）、華嚴宗的法藏（643-712）、李通玄（635-730）、宗密（780-841）等五人的批判。特別是通過對歷史上的法相宗和華嚴宗人的批判，彰顯了其「性相融會」、「大乘皆圓」的思想立場。

眾所周知，窺基是中國法相宗的實際創始人，在中國唯識學的理論建構方面貢獻巨大。但在〈儒釋宗傳竊議〉一文中，蕩益智旭認為窺基雖然繼承了玄奘大師之學，「然觀所撰《法華玄贊》，則靈山法道，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」。¹⁸即玄奘大師的《成唯識論》宗旨是破除我執、法執，而到窺基的《法華玄贊》中，獨倡法相宗之說，排斥法性宗之說。在主張性相二宗融會不二的蕩益智旭看來，窺基的立場當然是不可接受的。

而在華嚴宗的諸祖師中，蕩益智旭對三祖澄觀評價較高，認為他雖然遠紹法藏，但在理論上青出於藍而勝於藍。同時，對法藏、李通玄和宗密持批判的態度。之所以對以上三人不滿，主要是三人在判教上將性宗和相宗分割開來，如在法藏的判教中，法相宗的教義被視為「大乘始教」，而《大乘起信論》等所主張的真如緣起說則被視為「大乘終教」的教義。它們在位階上有高下之分。後來的華嚴宗的思想家也大多關注兩者之間的不同，而很少關注兩者之間的融合。蕩益智旭還撰述《成唯識論觀心要》、

18. 《宗論》5-3 卷，頁 16-18。

《金剛經破空論》、《起信論裂網疏》等一系列著作，皆在反駁法藏以來的判教理論，並提出一切大乘經典皆為「圓極一乘」的全新判教理論。

（二）蕩益智旭撰述《大乘起信論裂網疏》的動機

蕩益智旭之所以關注《起信論》，主要與他的「性相融通」的立場有關，也與他對《起信論》的思想定位有關。

對蕩益智旭來說，對其一生的思想影響最大的經典當推《楞嚴經》和《梵網經》，特別是作為「性宗」代表性經典之一的《楞嚴經》，在智旭的思想形成方面影響甚巨。根據〈八不道人傳〉的記載，蕩益智旭最早接觸《楞嚴經》是在23歲時。當時，他尚未出家，曾期望通過坐禪而體悟《楞嚴經》的境界，但沒有成功。於是蕩益智旭下決心出家。24歲時出家，並在雲棲寺聽古德法師講《成唯識論》。他感到作為「相宗」著作的《成唯識論》的立場與《楞嚴經》有矛盾，於是向古德法師提出疑問，沒想到得到「性相二宗，不許和會」的回答。

蕩益智旭失望之餘，離開雲棲寺，參訪紫柏真可墓地所在的徑山，並按照《楞嚴經》的說法坐禪。翌年，蕩益智旭終於大悟《楞嚴經》的宗旨。關於這段開悟經歷，蕩益智旭在〈八不道人傳〉中有如下記載：

竟往徑山坐禪。次年夏，逼拶功極，身心世界，忽皆消殞。因知此身，從無始來，當處出生，隨處滅盡。但是堅固妄想，所現之影。剎那剎那，念念不住，的確非從父母生也。從此，性相二宗，一齊透徹，知其本無矛盾，但是交光邪

說，大誤人耳。¹⁹

可見，正是在徑山通過坐禪而得到的修行體驗，才使蕩益智旭徹底證悟到法性宗與法相宗原本沒有矛盾，兩者可以融會起來。這種「性相融會」的立場，遂成為貫穿蕩益智旭一生關於佛教的基本立場。

由於蕩益智旭是藉《楞嚴經》而獲得開悟，並最終確立了「性相融會」的思想立場，故一生講說《楞嚴經》不輟。²⁰41歲時，著《楞嚴經玄義》和《楞嚴經文句》。這兩部著作的問世，標誌著其「性相融會」思想體系的正式成型。

據學術界的研究，《楞嚴經》是中唐時代在中國出現的經典，具有融合華嚴、天台、密教、禪宗諸宗思想的特徵。²¹由於這樣的思想特徵契合了



《楞嚴經》是唐末宋初最流行的佛教經典之一。

19. 《宗論》卷首，頁 2-3。

20. 據《八不道人傳》等記載，智旭 27 歲時分兩次講《楞嚴經》；33 歲時，結楞嚴咒壇，專持〈首楞嚴咒〉；39 歲時，在註釋《梵網經》的同時，講《楞嚴經》的要旨；四十歲時，於新安陽山的止觀山房再講《楞嚴經》。

21. 根據日本學者常盤大定的研究，《楞嚴經》是問世於中唐之後的中國撰述經典。由於其在思想上融匯了華嚴、天台、密教、禪宗的思想，而在行文和結構上又嚴謹齊整，故甫一問世，即流行開來。在唐代有三種註釋，到宋代註釋更多。值得注意的是，除了佛教界之外，此書在宋代儒學界也受到重視。《復性書》的作者李翱，以及張載、程頤、蘇軾、王安石、張商英等皆鑽研此書。王安石和張商英還刪定、註釋此書。常盤大定：《中國佛教與儒教道教》（『支那における仏教と儒教』，1926 年初版，1962 年東洋文庫再版，頁 194）。

中唐以後中國佛教諸宗融合的潮流，故在唐末和宋初受到佛教界乃至儒教界的關注，成為當時最流行的佛教經典之一。

值得注意的是，《楞嚴經》與《起信論》在思想上淵源很深，如《楞嚴經》的「如來藏妙真如性」與《起信論》的如來藏 = 真如的立場相契合；《楞嚴經》的「現前生滅與不生滅」與《起信論》的「心生滅門者，謂依如來藏，有生滅心轉。不生滅與生滅和合，非一非異，名阿賴耶識」一脈相承。蕩益智旭在對《楞嚴經》進行註釋時，將「現前一念心」視為此經的核心概念，並吸收《起信論》的真如緣起說，將「現前一念心」解釋為如來藏性的隨緣。由此可見，蕩益智旭很早就注意到《楞嚴經》與「起信論」之間的內在關係，並以《起信論》的概念和邏輯來對《楞嚴經》進行詮釋。

在蕩益智旭的思想成熟期（40歲之後），其代表性著作，除了關於《楞嚴經》的《玄義》和《文句》之外，還有《大乘止觀釋要》。這是蕩益智旭對《大乘止觀法門》一書所作的註釋。《大乘止觀法門》雖然署名天台宗的慧思所作，但根據學術界的研究，此書多受《起信論》的影響，應該是後人假託慧思之名所作，也有人認為此書是華嚴宗人的作品。²²

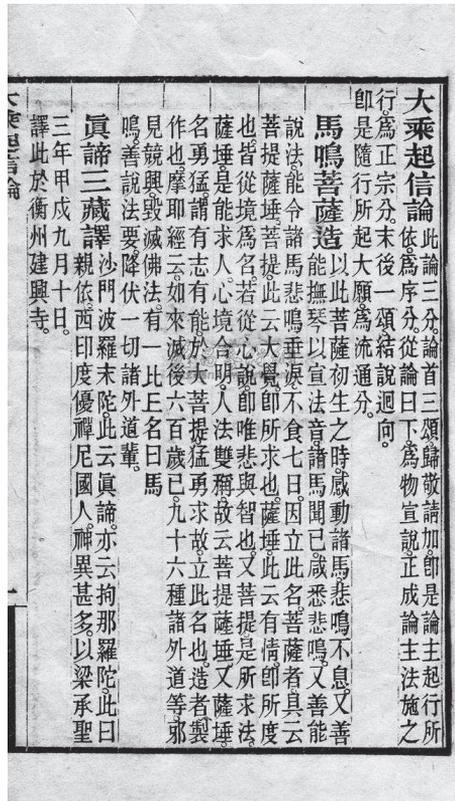
蕩益智旭之所以重視《大乘止觀法門》，與本書的思想特質有很大關係。由於其中既包含如來藏思想，同時也包含唯識學的三性三無性之說，所以，蕩益智旭認為「《大乘止觀》，性相總持」，將其視為體現「性相融會」理念的著作。實際上，此書雖然吸收了《攝大乘論》的三性三無性之說，但從根本立場來看，與《起信論》之間的關係更為密切。如關於如來藏和心意識的解釋，此書的說法

22. 關於學術界特別是日本學術界對《大乘止觀法門》的研究，參見張文良：《日本當代佛教》，北京：宗教文化出版社，2015年。

就與《起信論》一脈相承。可以說，《大乘止觀法門》是佛教史上第一部明確提出融合「性宗」和「相宗」的著作。由於蕩益智旭認為《大乘止觀法門》與《楞嚴經》、《成唯識論》一樣，都是彰顯「性相融會」的著作，所以蕩益智旭甚至認為，只要細心體證《大乘止觀法門》和《楞嚴經》、《成唯識論》，那麼「一代時教，思過半矣」。

值得注意的是，蕩益智旭在對《大乘止觀法門》註釋時，往往引《起信論》之文來加以詮釋。如關於《大乘止觀法門》之「大乘」，蕩益智旭釋云，「梵語名摩訶衍，即是眾生自性清淨心」。²³將「摩訶衍」定義為「眾生心」，顯然是《起信論》的立場。

由於《起信論》與《楞嚴經》、《大乘止觀法門》無論在文本上還是在思想上皆有著密切關係，三者蕩益智旭看來都是彰顯「性相融會」的代表性著作，所以，蕩益智旭在完成《楞嚴經》和《大乘止觀法門》的註釋之後，選擇《起信論》做註釋，就是一



真諦三藏的《大乘起信論》譯本流通較廣。

23. 《大乘止觀法門釋要》卷1，《卍續藏經》第55冊，頁590下。

種自然的選擇，也是蕩益智旭思想邏輯展開的必然。而促使他在晚年為《起信論》作註釋的另一個動機，是他對自法藏以來歷代註釋家對《起信論》的思想定位的不滿，認為他們都沒有認識到《起信論》是一部融會性相的著作，而是單純把它視為「性宗」的著作，並將它與中觀、唯識等「相宗」割裂、對立起來。關於這一點，我們在下面討論《裂網疏》的判教思想時還會詳加考察。

眾所周知，圍繞《大乘起信論》是印度論書的翻譯還是在中土撰述的偽論，中日學術界自上世紀初開始就爭論不休、聚訟不已，迄今也未有明確的結論。讓這一問題變得更加複雜的是，《大乘起信論》竟然有兩個譯本出現，即公元 550 年真諦三藏的譯本（舊譯）和公元 700 年實叉難陀所譯的譯本（新譯）。但歷代的《大乘起信論》註釋書，除了唐代的曇曠所著的《大乘起信論廣釋》（773）部分地使用了新譯《大乘起信論》之外，幾乎被歷代註釋家所忽略。

如法藏與新譯《大乘起信論》的譯者實叉難陀關係密切，他親自參加了實叉難陀主持的八十卷《華嚴經》的翻譯，並且擔任「證義」的職務，這說明法藏在實叉難陀的譯場中發揮了重要作用。但有些令人意外的是，法藏在其所有著作中引用到的《起信論》都是舊譯，而對新譯未有一處言及。同樣是在公元 700 年，實叉難陀譯出《七卷楞伽經》之後，法藏隨後就撰述了《入楞伽心玄記》一卷，概述此經的大意。法藏在《心玄記》中所引用的《起信論》也全是來自舊譯而非新譯。雖然沒有記載表明法藏參與了新版《起信論》的翻譯，但如果新譯真是如其序言所說問世於公元 700 年，那麼，自新譯問世到法藏圓寂（712），中間有 12 年的時間，法

《人間佛教》學報·藝文 | 第二十五期

藏能夠看到新譯《起信論》應該是沒有問題的。²⁴

關於歷史上的《起信論》兩個譯本，蕩益智旭在《裂網疏》中有如下說明：

藏有二本，一是梁真諦譯；一是唐實叉難陀譯。二譯對閱，唐本更為文顯義順。但舊既流通梁本，私心弗敢自專。敬以鬪決於佛，拈得宜解唐本。²⁵

由這段文字可以看出，在如何抉擇《起信論》兩個譯本問題上，蕩益智旭實際上是猶豫的。在蕩益智旭看來，雖然唐譯本在文字上更為曉暢，但梁譯本畢竟流傳已廣，而且是歷代註疏家普遍採用的底本。由於在新舊兩個譯本之間難以定奪，他又如以往一樣，通過占鬪，諮問佛陀，最終決定採用唐譯本。

當然，如果我們仔細推究，蕩益智旭之所以選擇唐譯本，也許還有其他原因，即他意識到了唐譯本與梁譯本在思想內容上的微妙差異。早有學者注意到，相較於梁譯本與舊譯唯識的連繫，唐譯本

24. 法藏何以用舊譯而不用新譯，是一個令人費解的問題。因為法藏實際參加了實叉難陀主持的譯場，從法藏對實叉難陀主持翻譯的《八十華嚴經》和《七卷楞伽經》的態度看，法藏對實叉難陀的翻譯應該是認可和推崇的。按照法藏對實叉難陀譯經的這種立場推論，一直以來重視《大乘起信論》的法藏看到新譯本之後，應該給予足夠重視才對。但事實是我們在其著作中找不到關於新譯的任何蛛絲馬跡。一個最大膽的假設是，實叉難陀根本就沒有翻譯《大乘起信論》，是後人為了證明真諦三藏的譯本為真，而假託實叉難陀「再譯」了《大乘起信論》，如此一來，似乎就真的存在梵文本的《大乘起信論》。如果新譯《大乘起信論》原本就是子虛烏有，法藏自然不可能引用其文。根據高崎直道的研究，所傳真諦譯《起信論》借用了勒那摩提譯《寶性論》的譯文，與現存《寶性論》的梵文能夠對應，而新譯《起信論》與梵文《寶性論》相關內容不能對應。新譯內容上與曇延的《起信論義疏》關係密切，所以基本上可以斷定，唐譯《起信論》是中國人參考曇延的《起信論義疏》而撰述的，而不是實叉難陀翻譯的論書。

25. 《大乘起信論裂網疏》卷1，《大正藏》第44冊，頁423上。

在思想上受到玄奘新譯唯識的影響。²⁶ 代表「性宗」的《起信論》如果原本就與代表「相宗」的新譯唯識關係密切，那麼，對於從「性相圓融」的立場來解釋《起信論》的智旭來說，唐譯本就是自然的選擇了。

（三）作為「圓極一乘」的《大乘起信論》

關於《大乘起信論》在判教理論中的定位，最典型的說法是法藏在《義記》中的說法。在《義記》中，法藏提出「四宗」教判說，即將佛教的教說分為「隨相法執宗」、「真空無相宗」、「唯識法相宗」、「如來藏緣起宗」。其中的「隨相法執宗」指小乘諸部之論書，如《發智論》、《大毗婆沙論》等所說教義；「真空無相宗」指《般若經》及龍樹的《中論》等所闡發的「空」的教義；「唯識法相宗」則是《解深密經》、《瑜伽師地論》及玄奘所傳的《成唯識論》等所說的唯識學說；「如來藏緣起宗」則是《楞伽經》、《密嚴經》、《寶性論》、《大乘起信論》等如來藏系經典所說的如來藏緣起說。

法藏除了在《義記》中所立「四宗」說，關於判教，還有在《五教章》中提到的「五教」說。此即小乘教（《阿含經》、《俱舍論》、《大毗婆沙論》等經論中的教義）、大乘始教（包括兩部分即「相始教」和「空始教」，前者指大乘瑜伽行派的教義，如《解深密經》、

26. 如「舊譯」的「顯示正義者：依一心法，有二種門。云何為二？一者、心真如門；二者、心生滅門。是二種門，皆各總攝一切法。此義云何？以是二門不相離故」，在「新譯」中譯為「此中顯示實義者：依于一心，有二種門。所謂心真如門、心生滅門。是二種門，各攝一切法。以此展轉不相離故」。新譯的「展轉」一詞，也出現在「第八識與前七識，展轉相依，互為因果」中，表達第八識與前七識之間的互為因果關係。這種說法體現了玄奘新譯唯識的立場。參見柏木弘雄：《大乘起信論研究》。

《人間佛教》學報·藝文 | 第二十五期

《瑜伽師地論》、《成唯識論》所說；後者則指中觀學派的教義，如《般若經》、《中論》、《十二門論》所說）、大乘終教（指佛性、如來藏思想，如《涅槃經》、《勝鬘經》、《楞伽經》、《寶性論》、《起信論》所說）、頓教（指超言絕相之教，如《維摩經》的「維摩一默」、《起信論》的「離言真如」等）、圓教（指《華嚴經》所說）。如果將《義記》中的「四宗」說，與他在《五教章》等著作中所立的「五教」說相對照的話，「真空無相宗」和「唯識法相宗」相當於「五教」中的「大乘始教」，而「如來藏緣起宗」則相當於「大乘終教」。

在「五教」的判教體系中，「大乘終教」的位階高於「大乘始教」，二者在關於「真如」和「佛性」等概念的理解上不相一致，甚至說是完全對立的。這種判教思想，在蕩益智旭看來，顯然是難以接受的。在《裂網疏》中，蕩益智旭云「《大乘起信論》，佛祖傳心之正印，法性法相之總持」，認為《起信論》不僅僅是「性宗」的著作，而是融會性相二宗的著作。又云「般若破執有而顯妙有；毗曇破惡空而顯真空。一音所宣，曾無異旨」，即不僅性相二宗相融合，而且法藏所說的「相始教」和「空始教」也是一體不二的。正是從這種諸宗、諸教皆一體不二的立場出發，蕩益智旭對法藏將《起信論》判為「如來藏緣起宗」，又將其教義與中觀、唯識等加以區分的作法不以為然。在《宗論》中，蕩益智旭評法藏的《義記》云，「所傳《起信論疏》，淺陋支離甚矣。失馬鳴大士之宗旨，殊不足觀」。即認為法藏對《起信論》的解讀，完全沒有把握《起信論》作者馬鳴的思想實質。這無疑是對法藏的《義記》的全面否定。

如上所述，法藏的《起信論義記》雖然在唐末失傳，但宗密的《起信論疏》祖述法藏的《義記》之說，流傳甚廣。法藏在《起信

論義記》中對《起信論》的解讀也一直被視為權威的見解，未遇到正面的挑戰。而蕩益智旭對法藏《起信論疏》的評價，顯示出智旭在對《起信論》的思想定位方面已經完全背離法藏的立場。如果說法藏是站在「五教」各別的立場而判析《起信論》，從而將《起信論》單純定位於「性宗」，那麼，智旭則是站在「五教」融合的立場把握《起信論》，將《起信論》視為融合「性」、「相」二宗的著作。這可以看作是中國佛教徒對《起信論》思想地位方面的巨大轉折。

關於《起信論》的思想定位，在法藏之後，宗密在《起信論疏》中做了進一步發揮。關於《起信論》在「五教」中的定位，宗密在《起信論疏》中云，「若於五中，顯此論之分齊，正唯終教，亦兼於頓」，即明確《起信論》整體上屬「終教」，但在內容上又涉及「頓教」的內容。與法藏將《起信論》定位於「大乘終教」略有不同的是，宗密認為《起信論》兼具「頓教」的教義。實際上，宗密的這種立場也是受到法藏的啟發，因為法藏雖然強調《起信論》屬於「終教」，但又認為《起信論》中所說的「離言真如」與《維摩詰經》的「維摩一默」一樣屬於「頓教」的範疇。宗密不過是將法藏的這種思想進一步明確化了。

但蕩益智旭對此並不認可，「乃後世講師，輒妄判曰，天親《識



宗密禪師

《人間佛教》學報·藝文 | 第二十五期

論》，立相始教；龍樹《中論》，破相始教。馬鳴《起信》，終教兼頓，並未為圓」。這裡，蕩益智旭所批判的對象，顯然既包括法藏的「相始教」和「終始教」說，也包括宗密的「終教兼頓」說。

在《起信論義記》中，法藏認為《起信論》所說以「理事無礙」為宗，而《華嚴經》則是以「事事無礙」為宗。宗密在說明《起信論》的宗旨時，在法藏的「隨相法執宗」、「真空無相宗」、「唯識法相宗」、「如來藏緣起宗」之外，另立「圓融具德宗」，形成「五宗」說，並明確指出《起信論》的「如來藏緣起宗」與《華嚴經》的事事無礙、主伴具足、重重無盡的「圓教」宗旨不同。宋代的子璿在《筆削記》中亦云，《起信論》之所以不攝「圓教」，是因為它不明「事事無礙」之義，而「圓教」恰恰是以「事事無礙」為宗。²⁷

蕩益智旭則通過對《起信論》的「一心二門」說的再解釋，認為不僅龍樹的般若思想與世親的唯識思想無二無別，而且《起信論》的思想本質上也與龍樹、世親的思想無二無別，《起信論》與《中論》、《成唯識論》一樣，都是「圓極一乘」之教：

馬鳴以一心真如門，顯甚深般若隨智說；以一心生滅門，顯瑜伽八識隨情說。真如，即一真法界，統事理而泯絕事理者也；生滅，即全理所成之事，全事無性之理也。二門不離一心，則無一生滅而非全體真如，無一真如而不全具生滅。即事事無礙法界也。今乃謂其不同《唯識》《中論》，仍非圓極一乘，可乎？²⁸

在這裡，蕩益智旭提出「隨智說」和「隨情說」，分別定位龍

27. 《大正藏》第44冊，頁308上。

28. 《大乘起信論裂網疏》卷1，《大正藏》第44冊，頁422下。

樹的般若思想和世親的唯識思想，認為《起信論》的「心真如門」相當於「隨智說」，而「心生滅門」相當於「隨情說」。由於「二門」不離「一心」，故般若與唯識不二。同時，「真如」代表「理法界」，「生滅」代表「事法界」。「真如」、「生滅」不二，意味著理事無礙，也意味著事事無礙。正是在這個意義上，蕩益智旭認為《起信論》不僅兼備性宗和相宗的思想，而且彰顯了「事事無礙」的宗旨，屬於「圓極一乘」之教。

（四）以法相宗、天台宗教義詮釋《大乘起信論》

如上所述，智旭基本的佛教立場是「性相融通」。他在接觸到永明延壽的《宗鏡錄》後就確立了這一立場，但他系統地闡釋這一思想卻是晚年的事情。出現這一情況的原因之一，是由於窺基的《成唯識論述記》在唐末散逸，蕩益智旭只能間接通過澄觀的《華嚴經疏》、《演義鈔》以及永明延壽的《宗鏡錄》來理解法相宗的思想。而他讀到澄觀的《華嚴經疏》和《演義鈔》也是 47 歲時的事情。正因為如此，直到 49 歲時，智旭才完成關於《成唯識論》的註釋書《成唯識論觀心法要》。這部著作與《楞嚴經玄文》一起，充分彰顯了其「性相融會」的思想立場，故成為其思想成熟期的代表作。²⁹

29. 如關於「性宗」的「一性皆成」與「相宗」的「五性各別」之間的關係，智旭在《成唯識論觀心法要》中云：「然依《瑜伽師地論》等，則一切眾生，定有五性差別。若依《法王經》、《如來藏經》等，則一切眾生，定無五性差別。當知皆是悉檀益物，隨機異說。若依《圓覺》了義、《楞伽》心宗，則五性差別，歷然不亂，而仍一一無性。若遇如來，根無大小，皆得成佛。今謂五性若是定無，則如來不應為實施權，說三乘教。五性若是定別，則如來不應開權顯實，說唯一乘。」即無論是「五性各別」還是「一性皆成」，都是佛陀教化眾生的隨機說法。因此，既不能將二種說法絕對化，也不能將二者對立起來。

「性宗」和「相宗」之間在理論上的一個重要區別是「真如隨緣」還是「真如凝然」，即真如是如如不動的呢，還是隨緣而成一切法。「真如隨緣」是《起信論》等的說法，指真如受到無明或智慧的熏習而生染淨諸法。「真如凝然」則是《成唯識論》等的說法，指真如作為無為法，不受熏習。智旭在《成唯識論觀心法要》的卷八，對《起信論》的真如受熏說和《成唯識論》的真如不受熏說進行了調和。這種調和的努力，同樣見之於《裂網疏》中：

故《起信》謂真如受熏者，譬如觸波之時，即觸於水，所以破定異之執，初未嘗言真如變也；《唯識》謂真如不受熏者，譬如波動之時，濕性不動，所以破定一之執，初未嘗言別有凝然真如也。³⁰



蕩益大師認為，性相不一不異，如同水與波，相不同，性是一樣的。

按照一般的理解，《起信論》和《成唯識論》分別屬於「性宗」和「相宗」，前者主張「真如受熏」，而後者主張「真如不受熏」。但在智旭看來，這種認識是對《起信論》和《成唯識論》的誤解。實際上，二者是從不同角度描摹同樣的真理，強調的是同一真理的不同側面。如水動而波生，對於

30. 《大乘起信論裂網疏》卷1，《大正藏》第44冊，頁422下。

這一現象，《起信論》強調的是水與波之間的「不異」，而《成唯識論》則強調波與水之濕性之間的「不一」。《起信論》強調「不異」，是為了破除眾生對真如與萬法之間差別性的執著，而《成唯識論》強調「不一」，則是為了破除眾生對真如與萬法之間同一性的執著。如此一來，無論是「真如受熏」還是「真如不受熏」都是一種施設方便，都不具有絕對的意義。兩者不是對立的關係，也沒有價值上、位階上的高低之分。

如上所述，智旭早年在註釋《梵網經》時，對於以何宗立場來註釋難以定奪，最後在佛前抓鬪，得到「天台宗」之鬪，遂究心天台宗教義。但從其思想整體來看，對其影響最大的還是《宗鏡錄》、《楞嚴經》、《大乘止觀法門》等。其思想特徵是性相融合、諸宗融合，而非天台宗的思想。在後世，智旭被稱為淨土宗的祖師，也不是以天台宗的傳人而聞名。儘管如此，智旭對天台宗的著作很熟悉，晚年著《教觀綱宗》和《法華會議》，對智者大師和湛然的思想進行解說和新的闡釋。天台宗的思想在其思想體系中也占有重要地位。智旭在註釋《起信論》時，天台宗的思想影響也處處可見。

如在註釋《大乘起信論》中的「正直心」、「深重心」、「大悲心」時云：

正直心，即正因理心發，成法身德；深重心，即了因慧心發，成般若德；大悲心，即緣因善心發，成解脫德。三心圓發，不縱橫，不並別，不可思議。故曰，「初發心時，便成正覺」。³¹

這裡提到的「正因」、「了因」、「緣因」三因佛性說，原本出自

31. 《大乘起信論裂網疏》卷5，《大正藏》第44冊，頁453下。

《人間佛教》學報·藝文 | 第二十五期

《涅槃經》，在天台宗中得到進一步闡釋，稱為天台宗佛性說的核心內容。而「法身」、「般若」、「解脫」被天台宗人視為「涅槃」三德。三者之間的關係如《涅槃經》中所出現的「伊字三點」，三者不縱不橫，也不並列，而是三位一體，不可思議。智旭用天台宗的「三因佛性」說和「般若三德」說來解釋《起信論》的三種發心，別有新意。

又如關於《起信論》中的「修諸善行」，智旭解釋云：

「修諸善行」者，通則六度四攝，別則四種三昧。所謂常行三昧，如《般舟》等；常坐三昧，如《一行》等；半行半坐三昧，如《法華》等；非行非坐三昧，如《覺意》等也。³²

考諸《起信論》的原文，關於「修諸善行」，僅僅限於一般性論述，並沒有言及具體的修行方式和修行方法。而智旭則認為，一般意義上的「善行」就是佛教所說的六度（忍辱、布施、精進、持戒、般若、禪定）、四攝（布施、愛語、利行、同事），而具體說來，就是四種三昧（常行三昧、常坐三昧、半行半坐三昧、非行非坐三昧）。四種三昧的說法，也出自天台宗，是天台宗修行止觀的基本方式。由這種解釋，我們可以看出智旭對天台宗修行理念和修行方式的認同與推崇。

《起信論》中還涉及修行「止觀」的內容。關於《起信論》的「止觀」與天台宗的「止觀」之間的關係，唐代的法藏在《起信論義記》中就注意到。智旭在註釋《起信論》的「其修止者，住寂靜處，結跏趺坐，端身正意」一文時云：

32. 《大乘起信論裂網疏》卷6，《大正藏》第44冊，頁458中。

此文雖略，已含二十五前方便。「住寂靜處」，即是阿蘭若處，即攝具五緣也。「結跏趺坐」，必調五事。「端身正意」，即訶五欲棄五蓋行五法也。具如大小《止觀》，須者尋之。³³

智旭在這裡所說的「二十五方便」出自智者大師的《摩訶止觀》卷四。智者大師看來，止觀修行分為修行分為「方便」與「正修」兩種。「方便」指正修正觀法門之前的預備功夫，共有二十五項，故云「二十五方便」。具體內容就是具五緣、呵五欲、棄五蓋、調五事、行五法等。智旭與法藏等前代註釋家一樣，用天台宗的止觀法門來解釋《起信論》的止觀，使得《起信論》的止觀更具有可操作性。

《裂網疏》作為蕩益智旭晚年思想成熟期的著作，集中體現了其「性相融會」的思想立場，其最顯著的理論特色就是將《起信論》視為兼具唯識、中觀、如來藏思想，同時與華嚴、天台皆不相違背的大乘佛教思想的綜合體。其「裂網」二字，來自《摩訶止觀》中的「五略」之第四「裂大網」，意指打破是非、高下等相對性思維的慣性，從綜合性的、統一性的立場來理解一切經論。具體到對《大乘起信論》的詮釋，就是不能把《大乘起信論》定位於「終教」或「頓教」，而應該從綜合佛教的立場，將其視為體現大乘佛教所有核心教義的文本。只有從這一立場對它進行詮釋，才不會發生以偏概全的錯誤，才能準確把握其內涵。這種理解顯然是《大乘起信論》詮釋史上的一大理論創新，也可以視之為對法藏以來的詮釋範式的顛覆和轉換。

33. 《大乘起信論裂網疏》卷6，《大正藏》第44冊，頁459上。