

## 智旭的禪淨通和論

王進健

河南省社會科學院

**摘要：**禪淨通和論是智旭淨土思想體系中富於批判色彩的一個環節，可以歸納為“自性彌陀，唯心淨土”說、對參究念佛的批判及調整和以念自佛該攝禪宗直指法門三個層面。智旭站在淨土宗立場，對禪門“執理廢事”的弊端進行了針砭，從事理圓融角度闡述了“唯心本性”的義涵，並借機闡揚淨土念佛殊勝，將禪宗攝歸淨土，以此化解兩家的“有無之爭”。與袞宏等高僧不同，智旭更為關注參究念佛對信願念佛造成的負面影響，或者說將參究念佛引入淨土宗，勢必會破壞淨土宗的純粹性，故而他對參究念佛持批判態度。智旭倡導廣義的念佛說，用念佛三昧來統攝全體佛教。他正是在此理論框架下將禪宗直指法門納入“三種念佛”之念自佛一類的。

**關鍵詞：**蕩益智旭、唯心淨土、彌陀淨土、參究念佛、念自佛

宋代(960-1279年)以降,受法眼宗永明延壽(904-975年)思想的影響,雲門、臨濟、曹洞宗人亦倡導禪淨雙修<sup>1</sup>,禪淨合流成為中國佛教發展的基本趨勢,禪、淨二宗在持續的對話中走向深度融合。晚明(1573-1644年)佛教出現復興態勢,株宏(1535-1615年)、真可(1543-1604年)、德清(1546-1623年)、智旭(1599-1655年)等高僧皆把調和禪淨當作重振時代佛教的一種途徑,並提出各具特色的禪淨關係學說。在前人研究的基礎上,本文試對智旭融通禪淨的論述予以進一步考察。筆者認為,禪淨通和論是智旭淨土思想體系中富於批判色彩的一個環節,可以歸納為“自性彌陀,唯心淨土”說、對參究念佛的批判及調整和以念自佛該攝禪宗直指法門三個層面。

## 一、“自性彌陀,唯心淨土”說

歷史上,與淨土宗人主張“西方淨土”相對,禪宗大師們多提倡“唯心淨土”。禪宗重視“自性佛”,故又連稱“自性彌陀,唯心淨土”。唯心淨土與西方淨土的關係問題是宋代以來中國佛教內部爭議的一個焦點,直到清末(1840-1911年)尚有餘波。

在智旭話語中,“自性彌陀,唯心淨土”有時簡稱“唯心本性”。智旭《示宋養蓮》《示謝在之》《梵室偶談》《蓮漏清音》序》《重刻〈寶王三昧念佛直指〉序》《化念阿彌陀佛同生淨土疏》《淨土偈十四首(有序)》等文對“唯心本性”的內涵有所闡釋,並對一些禪者堅持“唯心本性”之言行作了分析和批評。

智旭認為,阿彌陀佛、極樂淨土二者實有(“依正二有”);世人爭傳“自性彌陀,唯心淨土”二語,其實不知“何為心性”,心

<sup>1</sup> 參見方立天《禪宗概要》,北京:中華書局,2011年,第313-317頁。

性豎窮橫遍，統具一切法，是生、佛、土的同源本體，所以彌陀不在性外，極樂實在心中，“西方極樂世界，即唯心淨土；現在樂邦教主，即自性彌陀”；離淨土而談唯心，捨彌陀而言本性，是橫隔自他、隔裂事理的惡取空見（“斷空”）。

首先，肯定彌陀、淨土二者實有。智旭主張彌陀、淨土二者實際存在的根據在《阿彌陀經》。該經云：“爾時，佛告長老舍利弗：從是西方，過十萬億佛土，有世界名曰極樂。其土有佛，號阿彌陀，今現在說法。”<sup>2</sup>對於該段經文中的“二有”，智旭《彌陀要解》解釋道：“世界及佛皆言有者，具四義：的標實境，令欣求故；誠語指示，令專一故；簡非幹城陽焰，非權現曲示，非緣影虛妄，非保真偏但，破魔邪權小故；圓彰性具，令深證故。”<sup>3</sup>不難看出，前三義中“的標實境”“誠語指示”“非幹城陽焰”等語句都在說明彌陀、淨土是實非權。又，智旭《彌陀要解》署名“西有沙門”“西有道人”，其中“西有”也意在表示“西方依正二報，的確是有，非徒論其偏理，撥其實事”<sup>4</sup>。

結合智旭《彌陀要解·自跋》“吾友去病，久事淨業，欲令此經大旨，辭不繁而炳著，請余述《要解》”、去病（生卒年不詳）《彌陀要解·原跋》“經云：‘三界唯心，萬法唯識。’古人云：‘念自性彌陀，生唯心淨土。’合觀之，是心是佛、是心作佛，心外無佛、佛外無心之義明矣。後人不達，捨西方極樂，別言唯心淨土，捨萬德慈尊，別言自性彌陀，不幾心外有佛、佛外有心耶？靈峰大師深悟心性無外之體，特為此經拈出《要解》”<sup>5</sup>等文句可知，在

<sup>2</sup> 鳩摩羅什譯《佛說阿彌陀經》，《大正藏》第366號，第12冊第346頁下欄第10-12行。

<sup>3</sup> 滿益大師著、會性法師輯《淨宗九祖靈峰滿益大師淨土集》，北京：宗教文化出版社，2016年，第33頁。

<sup>4</sup> 智旭要解、達默造鈔、達林參訂《阿彌陀經要解》便蒙鈔》卷一，《已新纂續藏經》第430號，第22冊第822頁上欄第16-18行。

某種意義上，智旭《彌陀要解》可說是為強調彌陀、淨土二者實有而作，是關於彌陀、淨土二者確實存在的詮釋學證明。

其次，心性無始無邊，統具一切法，彌陀、淨土實在心性之中，彌陀即自性，淨土即唯心。妙葉禪師（生卒年不詳）《寶王三昧念佛直指·自序》謂：“但末代淺根，因藥治病。以極樂淨土，不求之於西方，而求之於分別緣影。多流此見，內懷痛傷。”<sup>6</sup> 智旭《重刻〈寶王三昧念佛直指〉序》亦云：“世之昧者，猶以為自性彌陀，非即樂邦教主；唯心淨土，不在十萬億西。妄認六塵緣影為自心相，全不知十方世界，一一無非即心自性也。可不哀哉！元末明初，鄞江有大善知識，厥名妙葉，深憫邪見，述為《念佛直指》三十二篇。”<sup>7</sup> 據此可知，元末明初（14世紀中後期至15世紀初）時禪者偏執“自性彌陀，唯心淨土”的現象已比較嚴重，所以妙葉禪師纔特意撰寫《寶王三昧念佛直指》一書警醒世人。到了晚明，“自性彌陀，唯心淨土”二語在禪門依然流行，禪者仍常以此語抨擊淨土念佛之行。

在智旭看來，此種流弊的症結在於不知“何為心性”，其實心性並不像部分禪者所認為的那樣“局隘”，反而是無始終、無邊際的，統具一切法（生、佛、土）的，彌陀、極樂亦在心性之中，不出心性之外。如《示宋養蓮》云：“‘自性彌陀，唯心淨土’二語，世爭傳之，不知以何為心性也。夫性非道理，無所不統，故十劫久成之導師，不在性外；心非緣影，無所不具，故十萬億刹之極樂，實在心中。”<sup>8</sup> 又如《示謝在之》云：“吾人現前一念心

<sup>5</sup> 蕩益大師著、會性法師輯《淨宗九祖靈峰蕩益大師淨土集》，第65頁。

<sup>6</sup> 蕩益大師選定、印光大師增訂《淨土十要》，成都：巴蜀書社，2016年，第254頁。

<sup>7</sup> 蕩益大師著、會性法師輯《淨宗九祖靈峰蕩益大師淨土集》，第150-151頁。

<sup>8</sup> 同上，第94頁。

性，過去無始，未來無終，現在無際。覓之了不可得，而不可謂無；應用千變萬化，而不可謂有。三世諸佛，一切眾生，從無二體。十方虛空，剎塵差別，皆吾心所現之相分耳。是故四種淨土，皆不在心外，乃名唯心。謂極樂不即唯心，則西方豈在心外？而吾心豈局東方哉！”<sup>9</sup>

需要指出的是，彌陀、淨土實在心性之中與“西方極樂世界，即唯心淨土；現在樂邦教主，即自性彌陀”應分作兩層意思理解。關於前者，由於心性無始無邊、統具一切法，所以經典所言遠在西方的彌陀、淨土自然也不出心性之外，此義不難明白。至於後者，則要從“隨其心淨，則佛土淨”“心、佛、眾生，三無差別”的理念以及心性作為生、佛、土的同源本體角度，方能予以合理解讀，所謂“心既豎窮橫遍，土亦豎窮橫遍，佛亦豎窮橫遍”<sup>10</sup>。換言之，彌陀、淨土之本體即是吾人之自性、真心，所以彌陀即自性，淨土即唯心，心淨所見之自性即是彌陀之自性，心淨所現之淨土亦與極樂世界一體不二。

再次，智旭把離開“彌陀、淨土”而談“唯心、本性”判為“斷空”或“惡取空見”，認為這種知見對於世人信向淨土法門是一種很大障礙。如《梵室偶談》云：“有禪者問予：‘作何功夫？’曰：‘念佛。’曰：‘念佛何為？’曰：‘求生西方。’禪者嗤曰：‘何不薦取自性彌陀、唯心淨土，用是妄念妄求為？’予曰：‘汝謂阿彌陀佛在性外，極樂國土在心外耶？心性亦太局隘矣！即汝所謂不念不求者，非惡取空耶？’”<sup>11</sup>又如《化念阿彌陀佛同生淨土疏》云：“自唯心本性之理不明，學道者率尚玄理而薄事相，甚至認斷空為寂光，疑西方為非實，相與判作權乘，視同烏有。於是不可思議功德，

<sup>9</sup> 蕩益大師著、會性法師輯《淨宗九祖靈峰蕩益大師淨土集》，第99頁。

<sup>10</sup> 同上，第157頁。

<sup>11</sup> 同上，第114-115頁。

終成難信之法。長溺迷津，可痛傷哉！……又高稱圓頓，侈談無礙，以忻厭是迂途，取捨為兩極。然果悟圓宗，忻厭何嘗不圓？果證無礙，取捨亦豈有礙？必欲離淨土而談唯心，捨彌陀而言本性，橫隔自他，割裂事理，如實料簡，僅成惡取空見。”<sup>12</sup> 從“不求不念”“不取不捨”的詞語結構看，他們似乎堅持了中道觀原則，其實在部分禪者那裏已成為一種執著並指導自身的行為。這種偏見和行為既無益於禪門，又阻礙人們皈信彌陀淨土，有損於佛教的健康發展，因而智旭對其進行了批駁和矯正。

明清之際禪宗重興，再次出現了排斥淨土信仰的思潮，博山元來（1575-1630年）則是維護淨土信仰的代表<sup>13</sup>。作為曹洞宗高僧，博山禪師提倡“禪淨無二，當求一門深入”，並作《淨土偈》“一百八偈，以醒緇素”，每首咸以“淨心即是西方土”開頭<sup>14</sup>。智旭稱元來為“師伯”，可知二人的佛門關係親近。據《八不道人傳》“三十一歲……隨無異禪師至金陵，盤桓百有十日，盡諳宗門近時流弊，乃決意宏律”及《刻〈淨土懺〉序》“至見博山後，稔知末代禪病，索性棄禪修淨”<sup>15</sup>等記述可知，博山對智旭中年的修弘轉變，即“決意弘律”和“棄禪修淨”產生過直接影響。

當智旭得知博山《淨土偈》的“唯心淨土”思想在讀者中產生流弊時，他心生感慨，遂以“西方即是唯心土”開頭寫下《淨土偈十四首》，希望“以事扶理，聊附補偏救弊之職”<sup>16</sup>。有云：“西方即是唯心土，離土談心實倒顛”，又云：“西方即是唯心土，

<sup>12</sup> 蕩益大師著、會性法師輯《淨宗九祖靈峰蕩益大師淨土集》，第157頁、第158頁。

<sup>13</sup> 杜繼文、魏道儒《中國禪宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2007年，第575頁。

<sup>14</sup> 弘翰彙編、弘裕同集《無異元來禪師廣錄》卷二十，《己新纂續藏經》第1435號，第72冊第313頁中欄第17行至第316頁下欄第3行。

<sup>15</sup> 蕩益大師著、會性法師輯《淨宗九祖靈峰蕩益大師淨土集》，第3頁、第141頁。

<sup>16</sup> 同上，第182頁。

無相非從相外求。擬欲將心取無相，靈龜曳尾轉堪憂”，又云：“西方即是唯心土，擬撥西方理遍乖”，又云：“西方即是唯心土，莫把唯心旨趣誣”<sup>17</sup>。作為一名虔誠的佛教徒，智旭將“補偏救弊”當作分內之事，其宗教情感由此可見一斑。不過，此處他的立場也是明顯的，主要是為了弘揚淨土念佛，而非禪宗直指之道。

智旭認為，禪者若懂得“自性彌陀，唯心淨土”之真義，恰恰應該念佛求生淨土，無論開悟與否。如《示宋養蓮》云：“惟彌陀即自性彌陀，所以不可不念；淨土即唯心淨土，所以不可不生。今有譬焉：北京聖王，即惟心之北京聖王也。然行道濟時者，必北上覲王。倘囂囂吠畝，縱伊周可治天下乎？故無論已悟未悟，皆要求生淨土，求見彌陀。”<sup>18</sup>又如《示蔡二白》云：“大智慧人，深悟唯心，必勤念佛。所謂‘是心作佛，是心是佛。’”<sup>19</sup>

不僅如此，在智旭看來，如果真正明白了“西方即是唯心土”，禪者甚至可以罷參、捨禪歸淨，而學佛者祇要專心念佛即可，無須再行參禪，因為念佛亦可悟心。如《淨土偈十四首》云：“西方即是唯心土，無上深禪不用參”“西方即是唯心土，欲悟唯心但念西”，又云：“西方即是唯心土，白藕池開不用栽。一念頓教歸佛海，何勞少室與天台？”<sup>20</sup>

由上可見，針對一些禪者偏執“自性彌陀，唯心淨土”的問題，智旭的處理思路大致是這樣的：他先是依據佛教經典說明彌陀、淨土存在的事實，接著闡釋“心性”的涵義，指出彌陀、淨土亦在心性之中，以及彌陀即自性、淨土即唯心，進而由此宣講淨土念佛的殊勝性和必要性，兼對禪者片面地堅持“唯心本性”的做

<sup>17</sup> 蕩益大師著、會性法師輯《淨宗九祖靈峰蕩益大師淨土集》，第182頁、第183頁、第184頁。

<sup>18</sup> 同上，第94頁。

<sup>19</sup> 同上，第101頁。

<sup>20</sup> 同上，第182頁、第184頁。

法進行批駁。

智旭之後，禪者偏執“唯心本性”的現象依舊存在。清（1644-1911年）徹悟禪師（1741-1811年）《二有室跋》《西有解》《念佛偈》《資福寺講前示眾偈》等文對此問題又有回應。他援引《阿彌陀經》有關經文為證，強調彌陀、淨土真實存在，並用“二有”命名自己的丈室以自警，同時批評了那些認為“二有”浮淺的人，並從事理空有等角度對“西有”的含義進行了多重解析，主張“心土不二，性佛不二”<sup>21</sup>。民國（1912-1949年）印光法師（1862-1940年）對該問題也有剖析。由是可見，流弊非一時之所形成，其消除或解決也非一蹴而就。

總之，一些禪者偏執“自性彌陀，唯心淨土”之理，否認彌陀、淨土作為“有方有相”的存在，實質上是對淨土法門有效性的質疑，屬於禪淨宗派矛盾。智旭站在淨土宗立場，對禪門這種“執理廢事”的弊端進行了針砭，從事理圓融角度闡述了“唯心本性”的義涵，並借機闡揚淨土念佛殊勝，將禪宗攝歸淨土，以此化解兩家的“有無之爭”。智旭的“唯心本性”說具有一定理論價值和現實意義，對於化解禪者的偏見和弘揚淨土宗皆有幫助，但其“消禪歸淨”的傾向又可能致使禪淨之間再起干戈。

## 二、對參究念佛的批判及調整

參究念佛，又稱體究念佛，即參（體）究“念佛是誰”話頭或公案。歷史地看，參究念佛是宋代以來禪淨合流的結果，是看話禪和持名念佛相融合的產物。參究念佛實質上是一種特殊的看話

---

<sup>21</sup> 徹悟大師著、于德隆點校《徹悟大師文集》，北京：九州出版社，2013年，第93頁、第65-66頁、第134頁、第149頁、第150頁。

禪，屬於禪宗法門的範疇。參究念佛大約出現於元代（1271-1368年），流行於明初（1368-1435年）以後。晚明高僧株宏、德清皆對參究念佛推崇有加。與株宏等高僧不同，智旭更為關注參究念佛對淨土念佛（信願念佛）造成的負面影響，或者說將參究念佛引入淨土宗，勢必會破壞淨土宗的純粹性，故而他對參究念佛持批判態度。

智旭《彌陀要解》《示方爾階》《示念佛法門》《梵室偶談》《答左卓車〈彌陀疏鈔〉三十二問》《答印生問》《答卓左車茶話》《參究念佛論》《贈鄭完德念佛序》等文對參究念佛悉有論述。他總的認為，參究念佛可謂究理，兼通事、理一心；參究念佛與禪宗相濫，有大利亦有大害，必以淨土念佛為主，參究助之；淨土念佛不須參究。

首先，參究念佛可謂究理，兼通事、理一心。株宏《彌陀疏鈔》將“執持名號”分作事持、理持，視“憶念無間”為事持，以“體究無間”為理持，並把“一心不亂”分作事一心、理一心，事一心是“如前憶念，念念相續，無有二念，信力成就，屬定門攝，未有慧”，理一心是“如前體究，獲自本心”，乃“純理觀，不專事相，觀力成就，屬慧門攝，兼得定”<sup>22</sup>。有讀者誤以為“持名號是事一心，參‘誰’字是理一心”，智旭對其進行了矯正。如《梵室偶談》云：“夫事一心者，歷歷分明，不昏不散是也；理一心者，默契無生，洞明自性是也。是參時話頭純熟，猶屬事門；念時心佛兩忘，即歸理域。安得事獨指念、理獨指參也？又，參‘誰’字，謂之究理則可，謂理一心不可。然非其人，即究理亦未可輕易。何以故？事有挾理之功，理無祇立之能。”<sup>23</sup>

<sup>22</sup> 參見蓮池大師《淨宗八祖蓮池大師淨土集》上冊，北京：宗教文化出版社，2016年，第190頁、第195-196頁。

大意謂，在株宏那裏，雖說稱名念佛為事持，參究念佛為理持，但事理二持皆可通達事理一心，並非事一心獨由事持得來，理一心獨由理持得來。

關於株宏的“事理二持”說和“事理一心”說，智旭《答左卓車〈彌陀疏鈔〉三十二問》(第12組問答)亦有解釋，云：“事理二途，混不得，分不開。疏主一往以稱名為事持，體究為理持。仍云：機亦互通，不必疑阻，謂不假方便自得心開，事持能成就理一心也。又謂：體究之極，於自本心，忽然契合，名理一心；則未契時，體究無間，止名究理，正是事功。”<sup>24</sup>疏主，指株宏。比較可知，智旭對株宏“事理二持”和“事理一心”涵義的把握大體符合原意。在給事理一心下定義時，株宏“如前憶念”“如前體究”兩個用語確實容易給人留下某種印象，即事一心是由持名念佛修來，理一心是由參究念佛修來，持名念佛與理一心、參究念佛與事一心互不相通，但是持名、體究顯然不能分別與事、理一心劃等號，讀者正是因為沒能區分開何為“事理二持”和“事理一心”，所以纔有此曲解。不過，智旭在澄清知識問題後，又補充說“然非其人，即究理亦未可輕易”，這表明他與株宏一味地讚賞“體究念佛”有所差異。

其次，必以淨土念佛為主，參究助之。株宏曾將參究念佛引入淨土宗，並賦予它同持名念佛相當的地位和空間。與株宏不同，智旭《參究念佛論》《答左卓車〈彌陀疏鈔〉三十二問》(第8組問答)通過對參究念佛的歷史和價值進行梳理和研判，最終將它安放在淨土念佛的輔助位置。如《參究念佛論》云：“後世智徹禪師，複開參究一路。雲棲大師極力主張淨土，亦不廢其說。

<sup>23</sup> 蕩益大師著、會性法師輯《淨宗九祖靈峰蕩益大師淨土集》，第115-116頁。

<sup>24</sup> 同上，第124頁。

但法門雖異，同以淨土為歸。獨參究之說，既與禪宗相濫，不無淆訛可商。嘗試論之：心佛眾生，三無差別，果能諦信，斯直知歸；未了之人，不妨疑著。故‘誰’之公案，曲被時機，有大利亦有大害。言大利者：以念佛或疲緩，令彼深追力究，助發良多。又，未明念性本空，能所不二，藉此為敲門瓦子，皆有深益。必淨土為主，參究助之，徹與未徹，始不障往生。言大害者：既涉參究，便單恃己靈，不求佛力，但欲現世發明，不復願往。或因疑生障，謂不能生；甚者廢置萬行，棄捨經典。古人本意，原欲攝禪歸淨，於禪宗開此權機；今人錯會，多至捨淨從禪，於淨宗翻成破法。全乖淨業正因，安冀往生彼國？”<sup>25</sup> 在這裏，智旭對古人提出“參究念佛”及將其引入淨土宗之目的給予了解釋。

智旭認為，參究念佛與禪宗相濫，容易使人產生混淆，有必要對它進行徹底澄清。在他看來，作為一種法門，參究念佛自有它的價值所在，但同時也是一把雙刃劍；若以它作為信願持名之輔助，或者藉以發明心性並求生淨土，皆“有大利”；若單靠自力參究發明心性，而不願求生淨土，乃至因疑生障、廢置萬行，則“有大害”。換言之，有信願之參究，或作為信願持名之調節，則有大利；無信願之參究，則有大害。也就是說，是否具備“信願”將大大影響參究念佛的價值，具足信願對往生有利，則價值高，不然會失卻佛力加持和往生利益，則價值低。以是否具足“信願”或得失往生利益來判定參究念佛的價值，智旭的淨土宗立場由此可見。日本學者望月信亨（1869-1948年）在《中國淨土教理史》中說：“（智旭）以株宏之歸體究於理之一心為不可；參究念佛不過唯攝禪歸淨之一種方法。即株宏藉理之一心唱道禪淨同歸，而智旭

<sup>25</sup> 蕩益大師著、會性法師輯《淨宗九祖靈峰蕩益大師淨土集》，第136頁。

則以淨土有淨土之禪，禪有禪之淨土；禪與淨土不可混而為一。”<sup>26</sup> 這種解讀亦具有合理性，可以參考。

再次，淨土念佛不須參究。在智旭那裏，儘管說“必以淨土為主，參究助之”，但由於淨土念佛或信願持名殊勝，所以參究念佛的“輔助”作用並不那麼必要。他在著述中屢次談到這種看法。如《彌陀要解》云：“阿彌陀佛是萬德洪名，以名召德，罄無不盡，故即以執持名號為正行。不必更涉觀想、參究等行，至簡易、至直捷”，又云：“當知執持名號，既簡易直捷，仍至圓至頓。以念念即佛故，不勞觀想，不必參究，當下圓明，無餘無欠。上上根不能逾其闕，下下根亦能臻其域。其所感佛、所生土，往往勝進，亦不一概。可謂橫該八教，豎徹五時。”<sup>27</sup> 相對於信願持名功德殊勝、至簡易至直捷、至圓至頓、念念即佛而言，“然非其人，亦未可輕易”的參究念佛顯得有些遜色和多餘了。

此外，關於“事理二持”和“事理一心”的解釋，與株宏《彌陀疏鈔》有別，智旭《彌陀要解》徹底將“體究念佛”從中剔除，而專談信願持名。這也是他“淨土念佛不必參究”的觀點的一處證明。

總之，智旭對參究念佛的批判基於理性的認知，他先是肯定參究念佛作為淨土念佛助行的價值，接著又減弱它對淨土宗的必要性，最終將它排除在淨土宗之外，使參究念佛和淨土念佛各安其位，從而來恢復和保持淨土宗的本色。賴永海在《佛法真義》一書中說：“自‘四大高僧’提倡淨土歸向以後，淨土修行的地位飛躍上升，而且還取得優先發展的特權。某種意義上說，淨土宗已逐漸取代了禪宗位置，從這一角度說，‘四大高僧’基本結束了禪

<sup>26</sup> (日)望月信亨著、印海譯《中國淨土教理史》，高雄：佛光出版社，1999年，第450頁。

<sup>27</sup> 蕩益大師著、會性法師輯《淨宗九祖靈峰蕩益大師淨土集》，第50頁、第51頁。

宗思想發展的歷史，開闢了近代佛教念佛淨土實修的道路。”<sup>28</sup> 在攝禪歸淨問題上，與株宏的禪淨同歸論相比，智旭又向前邁進了一步，其“以淨代禪”的傾向更為明顯。

### 三、念自佛說及其對禪法的含攝

念自佛與念他佛、雙念自他佛（自他俱念），合稱三種念佛。三種念佛是按照行人繫念對象（自佛、他佛）的不同對念佛所作的一種區分，與唐宗密（780-841年）《華嚴經行願品疏鈔》提出的“四種念佛”，即持名念佛、觀像念佛、觀想念佛、實相念佛<sup>29</sup>，同為歷史上比較流行的念佛分類。

“三種念佛”見於明幽溪傳燈（1554-1628年）《楞嚴經圓通疏》：“是故今用三種念佛法門收盡一切諸三昧門。言三種者，一念自佛，二念他佛，三自他俱念。但念自佛，攝得今經二十四門盡，亦攝得一大藏教，並正像末法、禪教諸祖所立法門、頓漸偏圓、大乘小乘，乃至禪宗教外別傳——直指人心，見性成佛，一歸於念自本覺之佛而已。但念他佛，攝得《藥師》《彌陀》《上生》等諸經，並蓮宗法門惟以事想念佛及一切眾行盡。自他俱念，攝得《十六觀經》，如智者《疏》用微妙三觀念彌陀佛，並此圓通念佛三昧盡。”<sup>30</sup>

智旭早年拜訪過“幽溪尊者”，因當時“正墮禪病”而“未領片益”<sup>31</sup>。後來，隨著修學和弘法取向的轉變，智旭愈益重視天

<sup>28</sup> 賴永海《佛法真義》，北京：商務印書館，2019年，第319頁。

<sup>29</sup> 澄觀別行疏、宗密隨疏鈔《華嚴經行願品疏鈔》卷四，見《卍新纂續藏經》第229號，第5冊第280頁下欄第8-9行。

<sup>30</sup> 惟則會解、傳燈疏《楞嚴經圓通疏》卷五，《卍新纂續藏經》第281號，第12冊第827頁下欄第21行至第828頁上欄第6行。

<sup>31</sup> 蕩益大師著、會性法師輯《淨宗九祖靈峰蕩益大師淨土集》，第199頁。

台和淨土，遂對傳燈的著述進行了認真研讀，並給予高度評贊。如《彌陀要解》在綜述《阿彌陀經》的注疏現狀時說：“古來注疏，代不乏人；世遠就湮，所存無幾。雲棲和尚著為《疏鈔》，廣大精微；幽溪師伯述《圓中鈔》，高深洪博。蓋如日月中天，有目皆睹。特以文富義繁，邊涯莫測，或致初機淺識，信願難階。故複弗揣庸愚，再述《要解》，不敢與二翁競異，亦不必與二翁強同。譬如側看成峰，橫看成嶺，縱皆不盡廬山真境，要不失為各各親見廬山而已。”<sup>32</sup>不僅如此，智旭還善於從傳燈著述中吸取營養，並將它融入自己的佛學體系，這其中就有對傳燈“三種念佛”說的繼承和發揚。

智旭《示念佛三昧》倡導廣義念佛說，將權實四教、四種三昧、三種念佛及其念他佛之念相好、念法門、念實相等交互組合，共成 144 種念佛三昧，試圖用念佛三昧統攝全體佛教。他正是在此理論框架下將禪宗直指法門納入三種念佛之念自佛一類的。其《〈大勢至菩薩念佛圓通章〉釋》《念佛即禪觀論》《淨然沙彌化念佛疏》等文皆談到念自佛與禪宗直指法門的關係。

智旭總的認為，念自佛該攝（一切諸教與）一切禪宗直指法門，禪門所謂西天二十八祖、東土六祖（及教下南嶽慧思 [515-577 年]、天台智者 [538-597 年]）皆是例證。他在不同場合表達了這種觀點。

如《〈大勢至菩薩念佛圓通章〉釋》云：“若惟念自佛，則與二十四種圓通是同，唯須一重能所，所謂以六根為所觀，以妙觀察智相應心品為能觀。如《央掘經》云：‘所謂彼眼根，於諸如來常，具足無減修，了了分明見’，乃至‘彼意根，於諸如來常，具足無減修，了了分明知’等。此則該攝一切諸教、一切禪宗直

<sup>32</sup> 蕩益大師著、會性法師輯《淨宗九祖靈峰蕩益大師淨土集》，第 23 頁。

指法門，罄無不盡也。”<sup>33</sup>又如《念佛即禪觀論》云：“夫念自佛者，是四念處觀，所謂觀身、觀受、觀心、觀法。若一切法門不為四念處所攝，即外道法，故知與禪、觀同也。”<sup>34</sup>又如《淨然沙彌化念佛疏》云：“念自佛者：觀此現前一念介爾之心，無體無性，橫遍豎窮，離過絕非，不可思議，具足百界千如種種性相，與三世佛平等無二。如此觀察，功深力到，圓伏五住，淨於六根，豁破無明，頓入秘藏。如西天四七、東土六祖及南嶽大師、天台智者，即其證也。”<sup>35</sup>在智旭看來，禪宗“直指人心，見性成佛”及其相關禪法，皆屬於念自佛的範疇，主要是經由(自力)觀察六根、四念處或現前一念介爾之心而明心見性。在心、佛、眾生三法無差的大乘佛教理念下，念自佛也就是念自心或念自性。

智旭是如何以念自佛該攝禪宗直指法門的？並明白了。禪宗屬於念自性佛，這在禪宗理論上本身無有疑問。可是，要說禪宗直指法門，與一般觀察六根、四念處或天台止觀沒有區別，這好像又與“直指”之意相違。所以，智旭借助《楞嚴經》二十四種圓通、四念處或天台一念心作為會通的依據，似乎不太恰當。當然，猶如以念自佛該攝教下一樣，智旭以念自佛該攝禪宗直指法門的意圖是明顯的，即將全體佛法納入念佛法門之中。

總之，智旭的三種念佛說及以念自佛該攝禪宗直指法門的觀點，乃是繼承傳燈而來；智旭在廣義念佛論框架下以念自佛該攝禪宗直指法門，其目的在於攝禪歸淨，彰顯念佛法門之勝異；同時也應看到智旭相關論據之不充分性。

綜上所述：智旭站在淨土宗立場，對禪門“執理廢事”的弊

<sup>33</sup> 蕩益大師著、會性法師輯《淨宗九祖靈峰蕩益大師淨土集》，第 67 頁。

<sup>34</sup> 同上，第 138 頁。

<sup>35</sup> 同上，第 159 頁。

端進行了針砭，從事理圓融角度闡述了“唯心本性”的義涵，並借機闡揚淨土念佛殊勝，將禪宗攝歸淨土，以此化解兩家的“有無之爭”。與株宏等高僧不同，智旭更為關注參究念佛對信願念佛造成的負面影響，或者說將參究念佛引入淨土宗，勢必會破壞淨土宗的純粹性，故而他對參究念佛持批判態度。智旭倡導廣義的念佛說，用念佛三昧來統攝全體佛教。他正是在此理論框架下將禪宗直指法門納入“三種念佛”之念自佛一類的。

當代學者對於智旭的禪淨關係學說存在不同的看法，有的認為智旭（及株宏、真可、德清）屬於從理事角度出發的“理智型”的宣揚禪淨合一者<sup>36</sup>，有的則認為智旭的消禪歸淨的闡釋立場，實際表明了晚明佛教對淨土信仰的之全面皈依的歷史完成，同時智旭的消禪歸淨論無論如何是一種極端化的觀點<sup>37</sup>。如果綜合智旭的著作及上述看法，我們也許還可以說，智旭的禪淨通和論既帶有佛教理性精神，又帶有“消禪歸淨”的極端化傾向，一種理論上可能導致“消禪歸淨”的邏輯傾向。

---

<sup>36</sup> 參顧偉康《禪淨合一溯源》，上海：上海社會科學院出版社，2011年，第171-175頁。

<sup>37</sup> 參陳永革《晚明佛教思想研究》，北京：宗教文化出版社，2007年，第121頁、第123頁。