

中華佛學學報第 1 期 (pp.1-41) : (民國 76 年),  
臺北 : 中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>  
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 1, (1987)  
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies  
ISSN: 1017—7132

## 明末的唯識學者及其思想

釋聖嚴  
中華佛學研究所創辦人

### 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」[1]，又說：「此無故彼無，此滅故彼滅」[2]。世間一切現象，無一不在緣生緣滅的軌則之中。

p.2 ↗

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 [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」[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。[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」[6]之說，心的本性，即是識的本性，心有不淨與淨的兩面，由於無明的煩惱感染，心便成為不淨，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，也可稱它為佛性、法性、法界、真如、法身等。

p. 3

因此，這三系的大乘佛教之間，雖有究竟法和方便法的諍議，卻均被認為是正統的佛教。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。唯識學派分為兩流，一者由真諦（Paramārtha）譯出，將識分為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。因為除了如來藏的專書[7]之外，凡為天台、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」[8]，華嚴宗主張「性起」[9]，禪宗主張「見性成佛」[10]，淨土宗主張「一心」[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為主。華嚴接受唯識，畢竟是以淨心的性起為主，故又可稱為淨心緣起的唯心論。華嚴的唯心是指的真心。如以起信論為主的諸家，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為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[12]，因為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[13]，基師傳弟子慧沼（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。

#### p. 4

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[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[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」[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』、『觀所緣緣論』、

p. 5

『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[17]。他另外一部『百法明門論解』，自序亦於同一年作成。

又據王肯堂為通潤的『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，乃一翁為一嫗說。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」[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：「為註之人，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。

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」[19]。可見他是雲棲株宏(一五三五—一六一五)的弟子。又在顧若群為『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」[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」[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, 尚有新伊大真、辨音大基、玄筭、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。」[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, 所以他的弘揚唯識, 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。」[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『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, 近冢嗣新師, 始托素師訂定。」[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：「自奘而後，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，奘師之後，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[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「嘗掩關閱起信論疏，

p. 8

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。[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，獨會祖意而為之註，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。」[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。[28]可徵其非專以唯識為研究對象的學者。

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識詮釋書，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[29]。也許他的思想是以相宗為本位的緣故[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，見到明显的名字，在明显的作述之中，也絕無僅有地提及王肯堂，而此兩人在見解上仍大有出入[31]。有關明显的事蹟，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，清跣絕俗，靈悟鮮倫。……以宇泰先生之請，詮釋此論。」[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學僧，

p. 9

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，明显與當時的僧界，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，卻未見其述及明显的人名[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，被收於卍續藏一二七冊[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。」[35]
- (二) 「余始聞唯識宗旨於紫柏大師，授以此論，命之熟究。」[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。」[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，又將因明喻為深汎教海的舟航。

p. 10

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？」[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[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，對於為作『補疏』的事，則皆以非得請到通潤不可[40]。通潤的唯識學淵，則如王肯堂為『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。」[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，稱為「慈恩再來」[42]。雖然他的著述被流傳下來的不多[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[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，也自號為「二楞菴」，註釋楞嚴及楞伽二經，以會通性相二宗為其宗旨。[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。」[46]他從自內證的經驗，

p. 11

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。」[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。」[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。」[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[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」[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。可是在他同時代的蕩益智旭，

p. 12

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[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」[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』則由大真的弟子苕聖智素，合輯為『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，述為『音義』八卷，一篲功虧，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」[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，智旭獨推大真方為「嫡胤」、為「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，後被任命為南京行人司副，最後任官為福建參政。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。」[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：

⊖ 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，

p. 13

肯堂因此而有正誤標義之刻，四方學者，始有此論可究。

- ⊖ 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。[56]
- ⊖ 由巢松及緣督二師之推薦，肯堂遣使迎一雨通潤，令為成論作補疏，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[57]。
- ⊖ 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[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。[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[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，為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[61]。在嶺南仲安劉起相為『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[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[63]。

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：

- ⊖ 『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』」[64]。
- ⊖ 『成唯識論遺音合響序』有云：「有紹覺承師，具無師智，聞而知之。」[65]
- ⊖ 『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。」[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。」[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。

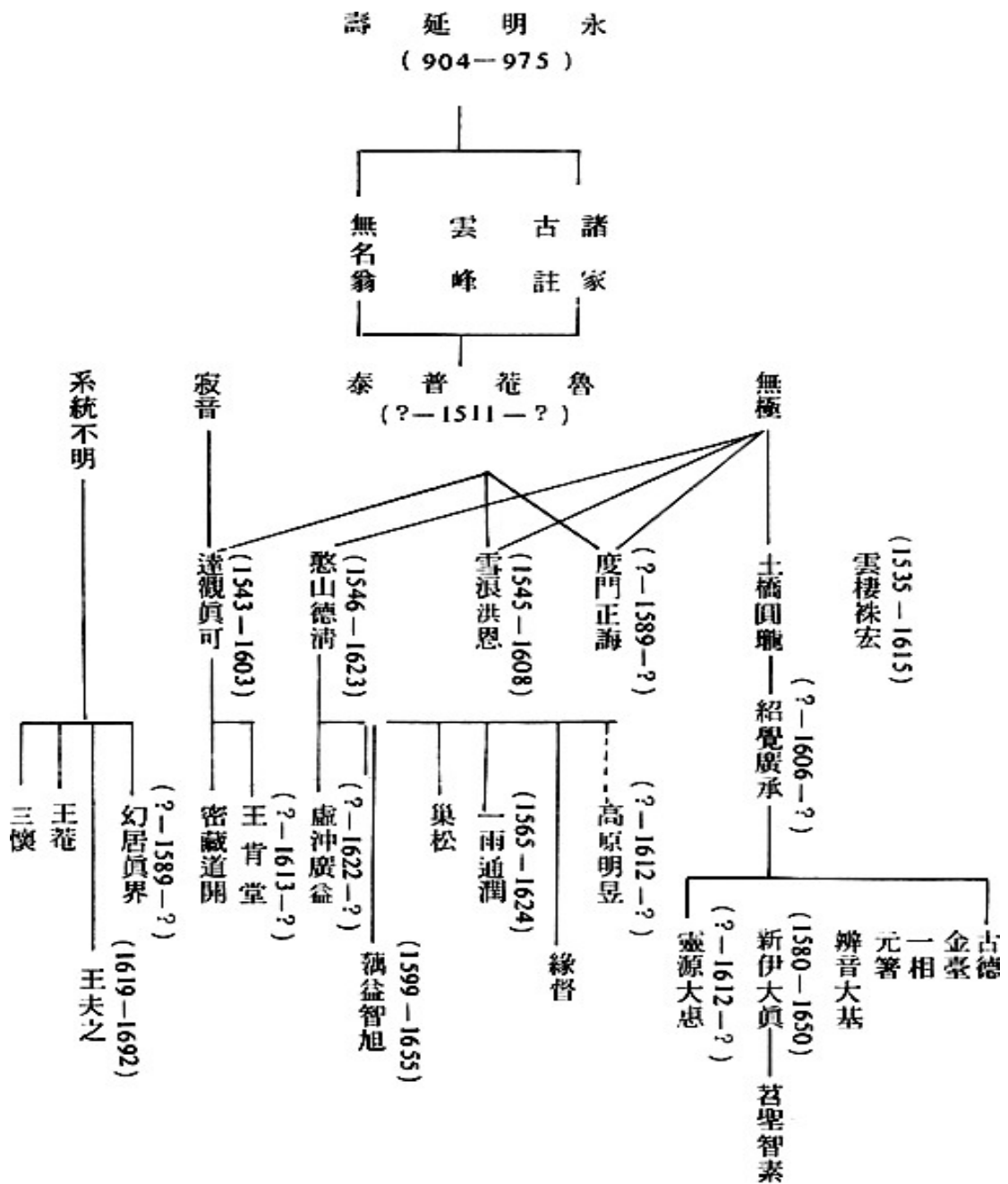
智旭另有『相宗八要直解』，書目的選定，是根據雪浪洪恩所指定，已如前述。「直解」二字，則是受了憨山德清的影響。德清嘗有『百法直解』[68]及『八識規矩直解』，然未見入藏，推想在智旭時代，已只知其名而未見其書，所以因襲「直解」，否則他豈敢採用與德清著作的同一書名？

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[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：

p. 16



p. 17



### 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：法性空慧宗，法相唯識宗，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[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。」[71]他又說：「故學道者不明唯識之旨，則雖聰明辯才，籠蓋一世，而終不免為儻侗真如，瞞預佛性。」[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：

- ⊖ 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。」[73]
- ⊖ 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，學唯識者俛俛乎莫知所從而作也。」又說：「吾猶冀古疏之萬一復出云爾。」[74]
- ⊖ 大真作『重刻唯識開蒙跋語』有「時運遷訛，古疏湮沒」之句。[75]
- ⊖ 智旭序重刻『自考錄』

p. 18

有「惜慈恩沒，疏復失傳」[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。」[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，另有窺基的『掌中樞要』四卷，慧沼的『了義燈』十四卷，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。

- ⊖ 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』[78]。
- ⊖ 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。」
- ⊖ (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。」[79](b)智旭序重刻『自考錄』又云：「僅散現『大鈔』、『宗鏡』及『開蒙』

p. 19

二卷，稍存線索」[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」[81]。

- ④ 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」[82]
- ⑤ 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卍續藏第八十六冊。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，散見於諸處，猶足發明」，而寫成的。[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，「兼之彙摭『清涼疏鈔』、『宗鏡』諸書，集為此解。」[84]

(c)武林大善為明显的『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。」[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，

p. 20

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：

- ⊖ 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。」[86]
- ⊖ 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，以為言端，破之以顯二空真理而已。」更云：「文字為觀照之門，若不句句消歸自己，說食數寶，究竟何益？故標題曰：觀心法要。」[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，因為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為用的，到了中國，僅是奘師，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，為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。

p. 21

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	成唯識論俗詮	十卷	明昱	一六一一	卮續八一
	成唯識論集解	十卷	通潤	一六一一	卮續八一
	成唯識論證義	十卷	王肯堂	一六一三	卮續八一
	成唯識論音義	八卷	廣承	不明	未傳
	成唯識論自考錄	十卷	大惠	一六二六	卮續八二
	成唯識論合響	十卷	大真	一六四二	卮續八二
	成唯識論觀心法要	十卷	智旭	一六四七	卮續八二
唯識三十論	成唯識論遺音合響 補遺	十卷	智素	不明	卮續八二三
	唯識三十論約意	一卷	明昱	一六〇二頃	卮續八三
	唯識三十論直解	一卷	智旭	一六四七	卮續八三

p. 22

百法明門論	百法明門論解	二卷	普泰	一五一一	大正四四 卮續七六
	百法明門論贅言	一卷	明昱	不明	卮續七六
	百法明門論論義	一卷	德清	一六一二	卮續七六
	百法明門論纂釋	一卷	廣益	一六二二	卮續七六
	百法明門論直解	一卷	智旭	一六四七	卮續七六
觀所緣緣論	觀所緣緣論會釋	一卷	明昱	不明	卮續八三
	觀所緣緣論直解	一卷	智旭	一六四七	卮續八三
觀所緣緣論釋	觀所緣緣論釋記附問答 釋疑	一卷	明昱	不明	卮續八三
	觀所緣緣論釋直解	一卷	智旭	一六四七	卮續八三



因明入正理論	因明入正理論解	一卷	真界	一五八九	已續八七
	因明入正理論集解	一卷	王肯堂	一六一二	已續八七
	因明入正理論直疏	一卷	明昱	一六一二	已續八七
	因明入正理論直解	一卷	智旭	一六四七	已續八七
	因明論解	一卷	王菴	不明	未入藏
p. 23					
	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
奘師真唯識量	三支比量義鈔	一卷	明昱	不明	已續八七
	唐奘師真唯識量略解	一卷	智旭	一六四七	已續八七
八識規矩頌	八識規矩補註	二卷	普泰	一五一一	已續九八
	八識規矩略說	一卷	正海	一五八九	已續九八
	八識規矩頌補註證義	一卷	明昱	一五〇九	已續九八
	八識規矩頌解	一卷	真可	不明	已續九八
	八識規矩通說	一卷	德清	一六一二	已續九八
	八識規矩頌纂釋	一卷	廣益	一六二二	已續九八
	八識規矩頌直解	一卷	智旭	一六四七	已續九八
統計	八種	三十五種	一〇七卷	一七一人	一五一一 一六四七

#### p. 24

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？

- ⊖ 『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。」[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：眾生心中有佛成正覺。」[89]雖然明知唯識學中，以八識為生滅及涅槃之因，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，以為八識通於如來藏，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，而稱為大乘始教，性宗是第三，稱為大乘終教，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。[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，根本原是一法界體性，合則互成，分則雙乖。
- ⊖ 『宗鏡錄』的楊傑序云：「諸佛真語，以心為宗，眾生信道，以宗為鏡，眾生界即諸佛界，因迷而為眾生，

p. 25

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：「佛語心為宗」，乃製『宗鏡錄』。……所謂舉一心為宗，照萬法為鑑矣。」[91]

- ⊖ 『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，磨礱理窟，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。」[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。

- ④ 『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，三教同異等問題。

p. 26

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：怎麼也不得，不怎麼也不得，怎麼不怎麼總不明，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。」[93]

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，以心為宗，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。」[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，以心為宗，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，可為代表。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[95]，他們已盡量以唯識的立場，採用唯識系的經論，作為註釋的依據。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』，最為傑出，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。

- ⊖ 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為目標，祇是希望把唯識學的勝義闡揚出來，

p. 27

為學佛修行者造福。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。

- ⊖ 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：

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。」[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」[97]句。海幢居士廣顧的『自考錄』後跋，亦說大惠「遍閱台案」[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，

p. 28

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？」[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。

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，適無錫華藏啟楞嚴講期，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。」

[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。

[101]

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。

(a)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』

p. 29

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。」[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。」[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[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[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，總為一念。……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。」

p. 30

(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，方為真修。楞嚴經云『如澄濁水，沙土自沉，清水現前，名為初伏客塵煩惱，去泥純水，名為永斷根本無明。』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。況未得禪定而便自為悟道耳。」此條他是以心所法作為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。」[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，都是為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，雖有染淨之諍論，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，

p. 31

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，修行的結果變為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、一兩通潤的『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。」[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。」[108]此中的「真如隨緣」，是性宗的立場，「即相即性」

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！」[\[109\]](#)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。」[\[110\]](#)
- 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。」[\[111\]](#)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。」[\[112\]](#)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，不可一概僂侷；又約不異義邊，須會歸圓融，不可終滯名相。」[\[113\]](#)

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。視相為事而視性為理。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。

一九八二年五月廿九日完稿於紐約禪中心

- [1] 『雜阿含經』卷十二。大正藏二，八五頁下。
- [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。」。
- [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。
- [4] 『雜阿含經』卷十二。大正藏二，八五頁中。
- [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。
- [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。
- [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。
- [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。
- [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，又名為如。（大正藏三十五，四〇五頁上一下）

[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。」存存知見，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，所以此語已成為禪宗標誌。此「性」，即是佛性、真如、一真法界。

[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。

[12] (a)天台宗講的空假中的三觀，以空為基礎。如來藏系統的諸家，稱真空妙有。故但講空時，即被視為方便說。

(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。

[13] 由窺基大師註釋的則為：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。

[14] 收於卍續藏九八冊，四一五一—五一二頁。

[15] 王肯堂序『成唯識論集解』。卍續藏八一，三〇三頁上。

[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。

[17] 卍續藏九八，五一三頁。

[18] 卍續藏八一，三〇三頁上。

- [19] 卍續藏八二，七〇九頁上。
- [20] 卍續藏八二，九一至九二頁。
- [21] 同上九二頁。
- [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。
- [23] 前書卷七，六頁。
- [24] 卍續藏六一，五五九頁上。
- [25] 卍續藏八九，一〇五頁上。
- [26] 卍續藏八七，一〇三頁下。
- [27] 『新續僧傳』卷六，「圓瓏傳」。
- [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。
- [29] 卍續藏八一，六頁上。
- [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。
- [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。
- [32] 卍續藏八一，一頁上。
- [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。
- [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。

- [35] 『集解序』。卍續藏八一，三〇三頁上。
- [36] 『俗詮序』。卍續藏八一，二頁下。
- [37] 『因明入正理論集解』自序，卍續藏八七，一〇五頁。
- [38] 『唯識略解』。卍續藏九八，五八一頁上。
- [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。
- [40] 王肯堂作『集解』序，卍續藏八一，三〇三頁下。
- [41] 卍續藏八一，三〇四頁上。
- [42] 『靈峰宗論』五之三卷三四頁。
- [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。
- [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。
- [45] 見卍續藏十六冊及三十六冊。
- [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。
- [47] 卍續藏九八，五八三頁上。
- [48] 卍續藏七六，八六〇頁上。
- [49] 卍續藏八二，九二頁上。
- [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)。

- [51] 『新續僧傳』卷七，六頁 B。
- [52] 『靈峰宗論』卷八之一。
- [53] 『靈峰宗論』卷八之二。
- [54] 智旭著『成唯識論遺音合響序』。『靈峰宗論』卷六之三。
- [55] 『成唯識論證義』自序，卍續藏八一，六四六頁下。
- [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。
- [57] 『成唯識論集解』之王肯堂序。
- [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。
- [59] 『因明入正理論集解』王自序。卍續藏八七，一〇五頁。
- [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，與吾合處為多，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。
- [61] 『憨大師夢遊集』卷五十四，卍續藏一二七冊。
- [62] 卍續藏七六，八六〇頁下。
- [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。
- [64] 『靈峰宗論』卷六之三。
- [65] 見本文第五四註。
- [66] 卍續藏八二，三九三頁上。
- [67] 『觀心法要』緣起。卍續藏八二，三九三--四頁。
- [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。

[69] 周敦頤、程頤、程灝、張載、朱熹等五人，合稱為宋之五子。

[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。

[71] 王肯堂序『唯識集解』。卍續藏八一，三〇二頁下。

[72] 王肯堂『唯識證義』自序。卍續藏八一，六四六頁上。

[73] 卍續藏八一，二頁下。

[74] 卍續藏八一，六四五頁上。

[75] 卍續藏九八，四一五頁上。

[76] 『靈峰宗論』卷六之三，十七頁。

[77] 卍續藏八二，三九三頁上。

[78] 卍續藏八一，六四五頁上。

[79] 卍續藏八二，三九三頁上。

[80] 『宗論』卷六之三，一七頁。

[81] 『宗論』卷六之三，二三頁。

[82] 卍續藏八一，三〇六頁上。

[83] 卍續藏八七，一〇五頁上及下。

[84] 卍續藏八七，一〇四頁上。

[85] 卍續藏八七，一三五頁上。

[86] 卍續藏九八，五八三頁上。

[87] 卍續藏八二，三九三頁下及三九四頁上。



[88] 卍續藏八，三九六頁下。

[89] 卍續藏八，四一九頁下。

[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。

[91] 大正藏四八，四一五頁上。

[92] 大正藏四八，四一五頁下至四一七頁上。

[93] 卍續藏九八，四二二頁下至四二三頁上。

[94] 卍續藏九一，四二三頁上至下。

[95] 『俗詮』卷一及『證義』卷一，均照抄『開蒙』所說：「我佛法中，以心為宗，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，「以心為宗」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。……故此即以唯識為宗。」卍續藏七七，三頁下。

[96] 卍續藏八二，九三頁上。

[97] 卍續藏八二，三八九頁下及三九〇頁上。

[98] 卍續藏八二，三九二頁上。

[99] 卍續藏八二，三九三頁上。

[100] 卍續藏二二，二七二頁上至下。

[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。

[102] 卍續藏九八，五八三頁上。

[103] 卍續藏七六，八五一頁下。

[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。

[105] 大正藏四四，四二二頁下。

[106] 以上五例均見於『百法明門論論義』。卍續藏七六，八五三頁一八五七頁。

[107] 卍續藏八一，三〇四頁下及三〇五頁下。

[108] 卍續藏八一，六四五頁上至下。

[109] 卍續藏九八，五八〇頁下及五八一頁上。

[110] 卍續藏一二七，九一頁下。

[111] 『宗論』卷三之三。

[112] 『宗論』卷七之三。

[113] 卍續藏八二，三九二頁下。