

以蕩益智旭為例探究晚明佛教之 「復興」內涵

釋見曄

國立中正大學歷史研究所博士

提要

比起晚明三大師而言，智旭所處的時代，其政治、經濟、社會之狀況更是混亂。智旭扮演的角色是以宗教心、行宗教行，遠離世俗，不涉入世事。面對人間苦難，是以祈求、發願等宗教力量處之，採取改善人心的唯心方式之路徑。

智旭個性頗為剛猛，將其剛猛之氣，化於一生的宗教行持中。這種「照我忠義膽，浴我法臣魂。九死心不悔，塵劫願猶存」的修行，可說是智旭一生修行最好的寫照。由於他真摯而奮力的實踐修行家之風格，帶給晚明佛教一許清流，使得它再次生輝。

綜觀智旭一生行誼，選擇克己的律師生活型態，厭棄名利而過出世離俗的生活，以閱藏、著述為業，含涉禪、律、教、淨土；遍通性、相，大、小戒律。因此，智旭集近代佛教思想之大成者。其實，智旭不只代表明末佛教思想最後之學者，甚至可以說是近代佛教思想最後之學者。

關鍵詞：1.蕩益智旭 2.行事風格 3.晚明佛教之復興 4.宗教清流 5.近代佛教思想

一、智旭的修學歷程

（一）學佛、出家的因緣

智旭古吳木瀆（江蘇省吳縣西南）人，俗姓鍾，名際明。出家後自號蕩益、八不道人等號，最為一般人所通用、熟悉是「蕩益智旭」。五十四歲（1652），自傳〈八不道人傳〉，對其學佛、出家因緣有如下的敘述：

十二歲，就外傳，聞聖學，即千古自任，誓滅釋老，開葷酒，作論數十篇闢異端，夢與孔顏晤言。十七歲，閱《自知錄序》，及《竹窗隨筆》，乃不謗佛，取所著闢佛論焚之。二十歲，詮論語，……大悟孔顏心法，冬喪父，聞地藏本願，發出世心。二十三歲，聽《大佛頂經》，謂世界在空，空生大覺。遂疑何故有此大覺，致為空界張本，悶絕無措。但昏散最重，功夫不能成片，因決意出家，體究大事。¹

由上文「十二歲就外傳，聞聖學，即千古自任」，知智旭未出家前是位儒生，以傳承千古儒學自任，誓滅釋老，頗有以「儒學傳燈者」自居之意味，從此略可管窺智旭自幼即具使命感之特質。讓他由謗佛到學佛的關鍵是，閱讀雲棲株宏《自知錄序》，及《竹窗隨筆》。於文中，智旭並未交代為何閱讀上述之文後，會改變謗佛的態度，盡焚曾經所寫的闢佛論。但我們可以由此書的性質，推測其端倪。以《竹窗隨筆》而言，是株宏對儒釋和會、出家學道等論題，作辨析、澄清，或許這些的辨析、澄清，說服智旭而改變他的闢佛觀。

至於智旭發出世心之關鍵點在其逢喪父之餘，聞地藏本願，而生出世心。何謂「地藏本願」？《地藏菩薩本願經·忉利天宮神通品第一》提及地藏菩薩為婆羅門女時，借救母親脫離地獄苦難之因緣，看到地獄

¹ 釋成時編輯：《靈峰宗論·上》（臺南：和裕出版社，1993），頁28～29。

眾生之苦難，而發弘誓願：願我盡未來劫，應有罪苦眾生，廣設方便，使令解脫。由此知之，智旭於喪父之餘，聞地藏菩薩昔因，知道地藏之修道因緣是從孝開始發心，而推及到廣度一切眾生。或許這樣由孝發跡的修行，激發了智旭想離俗染、報親恩的心。

二十歲發出世心，直到二十三歲聽《大佛頂經》，疑何故有此「大覺」又因自己嚴重地昏沈散亂，不能專注參究，故決意出家，體究己躬大事，以報親恩。²《大佛頂經》全名為《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，主要闡明「根塵同源，縛脫無二」之理，並解說三摩提（正定）之法與菩薩之階次。它是開示修禪、耳根圓通、五蘊魔境等禪法要義的經典。由此知之，引發智旭決定出家，是習禪、參禪的經典，由疑而決定出家，體究大事。綜合言之，引發智旭欲出家之基點，是緣於地藏菩薩的大孝、大願。而決定要出家的關鍵，是因為自己生死大事未明，想要體究己躬大事，所以由儒生走上外修之旅程。

（二）一生修行輪廓之綜觀

智旭二十三歲出家，五十七歲逝世，法臘三十四年。綜覽其一生修行旅程，或可分為三期：二十三歲～三十歲是出家初期；三十歲～五十歲是出家中期；五十歲～五十七歲是出家晚期。縱觀智旭修行之梗概如下：

智旭痛念生死大事，而決志出家，所以出家初期，猛志參究，希證果位，急剋聖果，以報父母恩。如他所云：「予少年猛志參究，視佛祖果位猶掇之，冀欲以此報父母不報之恩。」³ 所以初出家時，他念念趨向宗乘，矢志參禪，希能急證聖果，所以暫把教、律的修學放緩，因為他「妄謂單傳之道，實出教外，一味作蒲團活計，一切經論置諸高

² 釋滿益：〈端氏往生記〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，頁 850～851，智旭明說：「予少年猛志參究冀欲以此報父母不報之恩。」

³ 釋滿益：〈端氏往生記〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷五之三，頁 850～851。

閣。」⁴ 雖然他一心一意地專注於參究，急剋聖果，但智旭亦坦承地說道：「矢志參禪，逃家行腳，雖數發悟解，剋證無期。」⁵ 這句話說明智旭參禪的景觀，雖放下一切，心無旁騖，專注於參禪，希能急證聖果，然而卻遙不可期。

綜合言之，此時的智旭因痛念生死大事，決志出家，故志在急證聖果，了生脫死，以報親恩。但急剋聖果之志，非急功垂手可得，所以不能如智旭之所願，而是剋證無期。

上述是智旭出家初期的修行景觀，對這樣的修行景觀，他曾如是反省：少年誤中宗門惡毒。」⁶ 何謂宗門惡毒？智旭於〈靈巖寺請藏經疏〉提及：

予本棄儒學佛，亦妄謂單傳之道，實出教外，一味作蒲團活計，一切經論置諸高閣。見真寂、博山等耆宿，反照古今得失，方知末世禪病，正坐無知無解，非關多學多聞。⁷

此時的他反省地說，少年時棄儒入佛，以為直指人心，明心見性，此單傳之道，實出教外。一心一意地認為只要枯坐蒲團，即可到達明心見性之路，而把一切經論、言教義理束諸高閣。後來遇到真寂聞谷（？）、博山無異（1575～1630），方知末世禪病原來是「正坐無知無解，非關多學多聞」。這樣的認識，改變了智旭的修學觀——由猛志究禪到兼教、兼律的修學，這樣的修學觀，正是智旭出家中期的修行大觀。

〈大佛頂經玄文後自序〉智旭更明白地說：「己巳春（1629），與

⁴ 釋滿益：〈楞巖寺請藏經疏〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·下》，卷七之三，頁1138～1139。

⁵ 釋滿益：〈梵網合註自序〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·下》，卷六之二，頁912。

⁶ 釋滿益：〈復松溪法主〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷五之二，頁793。

⁷ 釋滿益：〈楞巖寺請藏經疏〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·下》，卷七之三，頁1138～1139。

博山無異師伯盤桓百日，深痛末世禪病，方一意研窮教眼，用補其偏。」⁸ 於此，他提及與博山無異禪師的會談，是其修行生涯過程中，一個衝擊性的時刻。在會談中，明瞭末世禪病為何，深痛之，方一心一意研窮教眼。

除與博山無異禪師之會談，對智旭產生衝擊之外，他於〈燃香供無盡師伯文〉亦云：「後出入禪林，目擊時弊，始知非臺宗不能糾其紕，臺教存，佛法存。臺教亡，佛法亡。」⁹ 出家後的參學，智旭曾出入於禪林，目擊時弊，有感於非天臺教觀不足以救之。到底智旭所謂「後出入禪林，目擊時弊」為何？於文集中，常見智旭之批評，略舉一二。如〈示漢目〉：

末世禪和，不為生死大事，裝模作樣，詐現威儀，不真實學禪、教、律，徒記兩則公案，辨幾句明相，受三衣一鉢，以為佛法盡此矣。」¹⁰

這些禪和子，不是為究明自己生死大事而參禪，參禪只是一個殼子，裝模作樣，詐現威儀一番。不真實地學禪、教、律，只是徒記一、兩則公案，啃咬幾句名詞解釋。上一上戒壇，受三衣一鉢，就以為浩瀚佛海，全盡於此。對這批禪和子裝模作樣的參禪行徑，智旭很不客氣地罵道：

今時喪心病狂無恥禪和，影響竊掠，聽其言超佛祖之先，稽其行落狗彘之下。¹¹

⁸ 釋滿益：〈大佛頂經玄文後自序〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·下》，卷六之二，頁 928。

⁹ 釋滿益：〈燃香供無盡師伯文〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·下》，卷八之三，頁 1278。

¹⁰ 釋滿益：〈示漢目〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷二之二，頁 250。

¹¹ 釋滿益：〈示象巖〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷二之一，頁 219。

於上文，智旭指出時弊之一，是當時的禪和子不為生死參禪，參禪只是裝模作樣，詐現威儀，修行已流於形式，佛法徒剩一具空殼。

其實，智旭與博山無異會談之前，於 1625（27 歲）、1626（28 歲）兩個夏天為友人講演《大佛頂經》兩遍時，多有會心處，本想好好加以著述闡發，但此時仍一味志在宗乘，所以無暇筆述。¹² 由此知之，智旭於三十一歲，與博山無異禪師會談之前，其修行重點由一心參究宗乘，轉為兼教乘之種子已漸萌芽。

智旭初發心便從事宗乘，數年後兼涉律、教，上文已處理他由猛志於宗到兼教之由，下文則探討智旭由專於宗轉成兼律之跡。智旭在三十八歲（1636）時曾自述其學戒之因，他說：

念念趨向宗乘，教、律咸在所緩。後因幾番逼拶，每至功夫將得力時，必被障緣侵惱。因思佛滅度後，以戒為師。然竟不知受戒事，何為如法，何為不如法。¹³

於此，他提及初出家是以念念於宗乘，而將教、律放緩。後來有幾次用功，功夫將得力時，卻被障緣所侵惱。幾次之後，使智旭去思考佛指示其弟子以戒為師之事，乃想到自身不知戒法，從而開啟學戒、受戒的機緣。

此外，智旭於〈梵網合註自序〉亦提及，當他猛圖出世，矢志參禪時，雖數發悟解，卻剋證無期。於是「念宿因力薄，應兼戒、兼教以自薰修。」¹⁴ 所謂宿因力薄，則修定仍須戒、慧以相輔相成，若宿因力強，戒、慧之薰習已有成就，則這世修定可以很快進入狀況，「宿世善

¹² 釋滿益：〈大佛頂經玄文後自序〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·下》，卷六之二，頁 928。

¹³ 釋滿益：〈退戒緣起并囑語〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·下》，卷六之一，頁 868～869。

¹⁴ 釋滿益：〈梵網合註自序〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·下》，卷六之二，頁 912。

根」即此之謂。但智旭念及自己無此福德善根，所以此生的修學仍須兼戒、兼教，而不能只是一味地矢志參禪。

除了自身因緣外，還有他痛心正法衰替，戒律不明，而有學戒的動機。如二十七歲寫〈寄剃度雪嶺師〉，文中痛陳今世有三可痛哭，其中之一是

毘尼法，三學初基，出世根本，僧寶所由得名，正法賴以住世。而罕有師承，多諸偽謬，遂令正法墜地，僧倫斷絕，一可痛也。¹⁵

此處，他痛心正法賴以住世的戒法，多諸偽謬，遂令正法墜地，僧倫斷絕。還有三十一歲，隨博山無異禪師至金陵，盤桓百日「盡諳宗門近時流弊，乃決意宏律。」¹⁶ 因此二十七歲至三十一歲之間，他曾仔細閱讀《律藏》三次之多，¹⁷ 開啟往後他學戒、持戒、弘戒的事蹟。

三十歲至五十歲之間，是智旭出家修學的中期，其修學重點除如上所述，由猛志宗乘轉到兼戒、兼教之外，另一特徵即是自述所說：「中歲多障多病」。¹⁸ 釋聖嚴曾對智旭一生的病苦，作較全面性的收集，從 28、29 歲到 57 歲逝世，他面臨瀕死的大病即有十一次之多。¹⁹ 由於中歲時的多障多病，對智旭的修學生涯構成另一種衝擊，那就是決志隱遁，他說：

予又病苦日增，死將不久。追思出家初志，分毫未酬，數年苦

¹⁵ 釋滿益：〈寄剃度雪嶺師〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷五之一，頁 719。

¹⁶ 釋滿益：〈八不道人傳〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，頁 32。

¹⁷ 釋聖嚴著，關世謙譯：《明末中國佛教之研究》（臺北，學生書局，1988），頁 412。

¹⁸ 釋滿益：〈端氏往生記〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷五之三，頁 851。

¹⁹ 釋聖嚴著，關世謙譯：《明末中國佛教之研究》，頁 295～299。

心，亦付唐喪。……故決志行遁，畢此殘生。²⁰

寫此文時，智旭才 38 歲，他就想志行隱遁，畢此殘生。只因病苦日增，覺得不久人世，想到出家初志，分毫未酬，加上數年苦心經營的事情，亦付之東流。於此，智旭未明言其數年苦心經營之事為何，但由其他線索，可追出端倪。如〈復陳旻昭二書〉他說出家 15、6 年，「欲傳得一人，勿令最後佛種從我而斷，亦竟未遇其人。」²¹ 又在 38 歲時他說：「予運無數苦思，發無數弘願，用無數心力，不能使五比丘如法同住。」²² 由上知之：智旭出家 15、6 年苦心經營之事，是促成如法的五比丘共住，以完成復興戒律之願，及找尋能傳佛慧燈者，結果二者皆不能如願。

由於多障多病，及面對這些挫折，使智旭生起決志隱遁之心，所謂借大病為良藥，方遂入山本志。由上知之，出家中期的智旭身體是多障多病，而在心靈上覺得志終不伸，及曾有決志隱遁之念。

綜合言之，出家中期的智旭修學大觀是由單究宗乘，轉而兼戒、兼教，而呈顯於身體的是多障多病，在心靈方面是曲志難伸，生起決志隱遁之念。

50～57 歲是智旭出家修學的晚期，依他自述：「今（47 歲）乃一意西馳，而散心弘法。」²³ 將近出家晚期的智旭自白：此時他已一心一意地求生西方淨土。釋弘一《蕩益大師年譜》記述編輯《靈峰宗論》的編者釋成時，於智旭 50 歲始晤智旭的一段談話，智旭說：

²⁰ 釋蕩益：〈退戒緣起并囑語〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·下》，卷六之一，頁 870。

²¹ 釋蕩益：〈復陳旻昭二書〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷五之一，頁 751。

²² 釋蕩益：〈退戒緣起并囑語〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·下》，卷六之一，頁 873。

²³ 釋蕩益：〈端氏往生記〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷五之三，頁 851。

吾昔年念念思復比丘戒法，邇年念念求西方耳。」因為智旭力以戒、教匡救近世禪者之病，尤志求五比丘如法共住，令正法重興。後決不可得，遂一意西馳。冀乘本願輪，仗諸佛力，再來與拔。²⁴

雖然一心一意西馳，依智旭自云：

戊子（50 歲）……蓋雖念念思歸樂土，而利人之夢未忘。……逮壬辰（54 歲）秋，波旬效力，助破夢中利人之想。……寢語從此息矣。²⁵

50 至 54 歲的智旭，雖念念思歸樂土，但仍未忘「利人之夢」，所謂利人之夢大概是指說法，弘法利生，但因自己尚未證悟，仍是迷中之人，所以說「利人之夢」。但 54 歲以後，不知他遇到何種挫折，只說「波旬²⁶ 效力」助破夢中利人之想，從此「寢語（夢語）息矣」。如果再對照《滿益大師年譜》：「先是秋（54 歲），大師決志肥遁。」²⁷ 二者相對，離逝世前三年的智旭，已由一意西馳，但仍未忘利人之夢，轉成利人之夢已破，而又想決志遁世。

（三）智旭的自我認知

上文從縱軸來處理智旭一生修行的輪廓，下文則要探究智旭修行生涯中的心裡世界。閱讀智旭文集時，發現他有一股對自己強烈不滿的色

²⁴ 釋弘一：《滿益大師年譜》，收於《滿益大師全集·21》（臺北，佛教書局，1989），頁 26。

²⁵ 釋滿益：〈西有寢餘自跋〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·下》，卷七之二，頁 1120。

²⁶ 波旬，為釋迦在世時之魔王名字。出自釋慈怡：《佛光大辭典·4》（高雄，佛光出版社，1988），頁 3437。

²⁷ 釋弘一：《滿益大師年譜》，收於《滿益大師全集·21》，頁 29。

彩，與其說它是智旭的謙卑，勿寧說它是對自我強烈批判的產物。首先智旭對他人讚嘆他是今世「持戒第一」、「宗說俱通」、「解行雙到」，他都感到慚愧恐懼。這樣的讚嘆，讓他一直有罪惡感，認為自己是「虛名盛而實行微」。²⁸ 這種自感虛名日盛而心虛的心理，幾乎伴隨智旭一生的修行。如 54 歲 8 月 11 日完成的〈楞伽義疏後自序〉有言：「予愧為虛名所誤，犯達磨明道而不行道之記。」²⁹ 對自己這種虛名盛而實行微的行徑，智旭批判自己犯了宋儒所說的三病：才過德者不祥，名過實者有殃，文過直者莫之與長。³⁰

其次，智旭批判自己「薄德少福」、³¹「障厚慧弱」、³²「夙生惡習」、³³「宿生業重」³⁴ 等等，像這樣不斷地自我批判，已不是他個人謙卑，口頭說說，客套一番而已。而是一番深深地、強烈的自我要求，批判自己的不足。時時自念障深，所產生的連結效應是，智旭有時會將自己不能剋證歸因於此，所謂「旭業障深纏，未登正位。」³⁵「予憾障惑重，不能剋證。」³⁶ 為甚麼智旭會有如此深的自責，認為

²⁸ 釋蕩益：〈復胡善住〉、〈復卓山車〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷五之一，頁 749~751。

²⁹ 釋蕩益：〈楞伽義疏後自序〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·下》，卷六之四，頁 1021。

³⁰ 釋蕩益：〈與了因及一切緇素〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷五之二，頁 781。

³¹ 釋蕩益：〈與見月律主〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷五之二，頁 803。

³² 釋蕩益：〈贈石淙掩關禮懺占輪相序〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·下》，卷六之三，頁 963。

³³ 釋蕩益：〈讚禮地藏菩薩懺院儀後自序〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·下》，卷六之二，頁 915。

³⁴ 釋蕩益：〈書慈濟法友托鉢養母序後〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·下》，卷七之一，頁 1090。

³⁵ 釋蕩益：〈裂網疏自跋〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·下》，卷七之二，頁 1127。

³⁶ 釋蕩益：〈唯識心要自跋〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·下》，卷七之一，頁 1088。

自己是障深惑重？依筆者推論，這是智旭一種直覺的感覺。比如敘述早年的修學參禪，智旭認為每至功夫將得力時，必被「障緣侵擾」。³⁷還有他對本身多病的體質，讓他對「罪報」或「業報。」異常敏感，³⁸常常將病苦視為事業障現行，而在描述「病」時是與「障」連結，所謂「多障多病」。

面對自己障深，智旭同時亦「復悲生晚」，³⁹悲痛生不逢時，不逢佛世，或遇前賢而生。如「予生也晚，弗及受先輩鉗錘。」⁴⁰所謂「弗及受先輩鉗錘」，智旭曾說習儒時，不能親炙陽明。後學佛，不能躬承紫柏等人。⁴¹總之，智旭憾己業障深重，復悲生晚，由此可見，他對自己出生的時機、或資質，都有遺憾。

最後，智旭批判自己個性、言行皆是違背時宜，僅可僻處深山。如他認為印度律學在中國流傳千年，但失真已久，流傳的乃是偽的律學，如果要革非矯弊，定是與時俗相違，所以智旭認為「僅可僻處深山，鳩真同志，作傳火計。即欲行之天下，以觸時諱，或且不測。」⁴²智旭不僅批判自己的學律是違背時宜，連學教亦然，所以自己的出路只有在山中苦行，代一切眾生求消夙業，去障而已。⁴³除對自己所行是違背時宜之外，智旭也認為自己「復性僻拗，不近人情，所有言句，多觸時諱。」⁴⁴總之，智旭對自己的言行、個性皆認為是與時宜相背，只適

³⁷ 釋滿益：〈退戒緣起并囑語〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·下》，卷六之一，頁869。

³⁸ 釋聖嚴著，關世謙譯：《明末中國佛教之研究》（臺北，學生書局，1988），頁299。

³⁹ 釋滿益：〈《毘泥事義集要》緣起〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·下》，卷六之一，頁862。

⁴⁰ 釋滿益：〈預祝乾明公六十壽序〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·下》，卷八之二，頁1264。

⁴¹ 釋滿益：〈贈石淙掩關禮懺占輪相序〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·下》，卷六之三，頁962。

⁴² 釋滿益：〈與胡遠志〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷五之一，頁742。

⁴³ 釋滿益：〈復胡善住〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷五之一，頁750。

⁴⁴ 釋滿益：〈閩遊集自序〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·下》，卷六之二，頁939。

合僻處深山。他這種的形事作風，可謂是曲高和寡，所以會有「宗庭獨立除荒草，教律誰能共執柯？」⁴⁵ 或「法門寥落少知音」⁴⁶ 之嘆。

二、智旭修學生涯中所關注的重點

釋聖嚴認為智旭是一位：

偏向以信仰為本色，與真誠地實踐於佛教生活的一面。……他不只是明末不出世的思想家，更是一位傑出的佛教信仰修行者。⁴⁷

這段話指出智旭一生修學的特色是在佛教思想、義理之整理、講述，與宗教實踐，所以他是一位佛教思想家，更是一位佛教信仰的修行者。如果是實踐佛教信仰與整理、講述佛教義理為修行生涯的重點，則可見智旭是較偏個人性的發展，非以團體性（如祿宏其一生的成就之一，是建立雲棲僧團，過著領眾、安眾，與眾共學的修行生涯）或社會性的關懷（如憨山、紫柏等，其一生修學的重點之一，是採取入世菩薩道的修行，關懷社會及民生苦迫）為主。

既然智旭的修學是以實踐佛教信仰與著作、講述為主，但二者實難以劃分，如「戒」可分為持戒或講戒、註釋戒經。若持戒則屬於智旭的宗教實踐層次；而講戒、註釋戒經則屬於整理、講述層次。所以在本文不以二者為分類標準，而以「發願、拈鬚及禮懺、持咒、燒身等」、「決意及誓不為之事」、「宗」、「戒」、「教」、「淨土」為分類範疇來探討智旭一生修學中所關注的重點。

⁴⁵ 釋蕩益：〈病餘寫懷四絕〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·下》，卷十之二，頁1497。

⁴⁶ 釋蕩益：〈坐狎浪樓二首〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·下》，卷十之四，頁1560。

⁴⁷ 釋聖嚴著，關世謙譯：《明末中國佛教之研究》，頁ix～xi。

(一)發願、拈鬚及禮懺、持咒、燒身等

(1)發願、拈鬚

智旭生於萬曆 27 年（1599）至順治 12 年（1655）。十六、十七世紀交替的中國，面臨改朝換代的亂世，此時社會天災人禍相逼而來，民眾淒楚無依，流離困頓。處此亂世，智旭是如何面對？在下文裡，將智旭生平大事與時代大事對照，列表如下：

智旭生平大事與時代大事對照表

時間	大事記	智旭年齡	智旭大事
萬曆 27 年 (1599)	派遣太監四處徵稅；楊應龍陷綦江，大掠殺；土蠻犯錦、義二州。	1 歲	俗姓鐘，名際明。以父持白衣大咒十年，夢大士送子而生，時父母皆年四十。
萬曆 28 年	「妖書」事起	5 歲	
萬曆 33 年 (1605)	命礦稅務歸有司，然太監並未撤回，其虐如故。	7 歲	始茹素。〈禮大悲銅殿偈〉云：「我又持齋甚嚴肅，夢感大士曾相召。」
萬曆 38 年 (1610)	山東、山西、河南、陝西、四川等省飢荒；河南陳自管等起事。	12 歲	就外傳、聞聖學，即以千古道脈為任，誓滅釋老。開葷酒、作論數十篇，闢異端，夢與孔、顏晤言。
萬曆 43 年 (1615)	「挺擊案」事起；京畿旱饑、山東旱、蝗，湖廣水、旱。	17 歲	閱《自知錄序》，及《竹窗隨筆》，乃不謗佛，取所著闢佛論焚之。
萬曆 46 年 (1618)	金帝以七大恨告天，起兵反明，取撫順。	20 歲	詮論語，至天下歸仁，不能下筆。廢寢忘食三晝夜，大悟孔顏心法。冬喪父，聞地藏本願，發出世心。
萬曆 47 年 (1619)	福建漳州民李新起事，建元洪武，旋敗死；山東蝗；再加賦，以補遼餉。	21 歲	至星家問母壽，言六十二、三必有節限。遂於佛前立深誓，唯願減我算，薄我功名，必冀母臻上壽。
萬曆 48 年 (1620)	再加賦，以補遼餉；「紅丸案」、「移宮案」事起；熹宗即位。	22 歲	專志念佛，盡焚窗稿二千餘篇。

天啟元年 (1621)	金陷沈陽、遼陽，遼民紛走山東，或赴皮島依毛文龍；永寧土司奢崇明起事，建號大梁。	23 歲	聽《大佛頂經》，謂「世界在空，空生大覺」，遂疑何故有此大覺，致為空界張本。悶絕無措，但昏散最重，功夫不能成片，因決意出家，體究大事；七月三十日，撰〈四十八願願文〉，時名大朗優婆塞。
天啟 2 年 (1622)	金陷西平堡、廣寧、義州；山東白蓮教徐鴻儒起事，號中興福烈帝。	24 歲	夢禮憨山，哭恨緣慳，相見太晚。一月中，三夢憨山。因憨山往曹谿，不能遠從。乃從雪嶺剃度，名智旭；夏、秋作務雲棲，聞古德講唯識，疑佛法性相二宗，豈有二岐。
天啟 3 年 (1623)	安南犯廣西；命魏忠賢總督東廠。	25 歲	坐禪徑山，透徹性相二宗；至杭州雲棲，苦請古德為阿闍梨，向祿宏像前，受四分戒。
天啟 4 年 (1624)	杭州、福寧兵變；河決徐州、山東飢；兩當民變，殺縣官。	26 歲	重到雲棲，受菩薩戒，發心看律藏。
天啟 5 年 (1625)	毀天下東林講學書院。	27 歲	就古吳閱律藏一遍，錄出《毘尼事義要略》；此後仍一心究宗乘；同二三法友結夏；今夏及明夏，為二三友人逼演《大佛頂經》要義二遍，實多會心，以志在宗乘，未暇筆述。
天啟 6 年 (1626)	蘇州民變；北京等地地震；河決廣武，北京大，江北、山東旱蝗；陝西民不堪虐政，紛起反抗，攻入四川；河決淮安，江北大水，河南蝗；潯州民起事，殺兵官。	28 歲	母病篤，四割肱不救；六月初一，母亡，賦〈四念處〉以寫哀；葬事畢，焚棄筆硯，掩關於吳江之松陵，關中大病，乃以參禪功夫，求生淨土。
崇禎元年 (1628)	杭州等三府大風雨，飄沒數萬人；寧遠兵以欠兵餉，兵變；陝西以連歲飢荒，官吏苛虐，飢民紛紛起事，高迎祥稱闖王，王大梁稱大梁王；固原兵變，取州庫銀，東與亂軍合。	30 歲	出關朝南海；第二次閱律藏一遍，始成《毘尼事義集要》、《梵室偶談》；遇惺谷、歸一兩友，最得交修之益；刺舌血書大乘經律，撰〈刺血書經願文〉，及書〈佛名經迴向文〉。

崇禎 2 年 (1629)	蘇州兵變；思宗中金反間計，下袁崇煥於獄。	31 歲	為同學比丘講《四分戒本》，並刺〈血書願文〉；隨無異禪師至金陵，盡諳宗門近時流弊，乃決意宏律，然律解雖精，而煩惱習強，躬行多玷，故誓不為和尚；撰〈持咒先白文〉，願持滅定業真言百萬，觀音靈感、七佛滅罪、藥師灌頂、往生淨土真言各十萬，次當結壇持大悲咒十萬；撰〈為母三周求拔濟啟〉及〈為母發願迴向文〉；至除夕，第三次閱律藏畢；撰〈禮大報恩塔偈〉〈持準提咒願文〉〈禮大悲銅殿偈〉〈起咒文〉〈除夕白三寶文〉〈尚友錄序〉。
崇禎 3 年 (1630)	金兵陷遼安等地；陝北亂軍入山西；殺袁崇煥；增田賦。	32 歲	春，病滯龍居；正月初一，燃臂香，刺舌血；經三閱律，始知受戒如法不如法事，但見聞諸律堂，並無一處如法者；撰〈閱律藏禮懺總別二疏〉〈安居論律告文〉〈為母四周願文〉〈為父十二周求薦拔啟〉；結夏安居，為惺谷、如是、雪航三友細講《毘尼事義集要》；擬註梵網，作四圖問佛，宗賢首、或天臺、慈恩、自立宗，得天臺圖。於是究心臺部，但不肯為臺家子孫，以近世臺家與禪宗等各執門庭，不能和合故；撰〈結壇水齋持大悲咒願文〉〈為父迴向文〉。
崇禎四年 (1631)	陝北民軍陷保安，結河套蒙古兵敗官軍；王自用號紫金梁，結高迎祥、張獻忠等十六家會於山西，米脂李自成亦參與策畫。	33 歲	撰〈毘尼事義集要序〉〈楞嚴壇起咒及回向二偈〉〈惺谷、壁如二友合傳〉；禮大悲懺於武林蓮居庵；惺谷病，割股救之；在靈峰講《毘尼事義集要》七卷，次夏續完；託人往雲棲請《占察經》，撰〈讀持回向偈〉。
崇禎 5 年 (1632)	亂軍破華亭等地；河決孟津口；紫金梁、高迎祥、張獻忠合兵，連破山西州縣。	34 歲	結夏靈峰，為自觀秉羯磨授具戒；撰〈龍居禮大悲懺文〉及〈禮大悲懺願文〉。

崇禎 6 年 (1633)	亂軍來往於山西、河南交界諸地；河套諸部犯寧夏；高迎祥、李自成、張獻忠等入湖廣。	35 歲	是春，為靈峰請藏至；撰〈西湖寺安居疏〉，結夏金亭西湖寺，細講《毘尼事義集要》；撰〈前安居日供圖文〉，燃香十柱，一夏持咒加被。至自恣日，更然頂香六柱，撰〈自恣日拈圖文〉，遂拈得「菩薩沙彌圖」。撰〈禮淨土懺文〉二首，述《占察行法》。
崇禎 7 年 (1634)	高迎祥等入四川；亂軍出入湖廣、陝西、河南交界諸地；河決沛縣。	36 歲	35 歲、36 歲之際，智旭匍匐苦患；是冬，在吳門幻住庵，講《毘尼事義集要》；撰〈禮金光明懺文〉。
崇禎 8 年 (1635)		37 歲	撰〈講金光明懺告文〉；夏初，住武水智月庵，講演《占察經》；述《戒消災略釋》《持戒捷度略釋》《孟蘭盆新疏》。
崇禎 9 年 (1636)	寧夏兵變，殺巡撫；山西大饑，人相食；高迎祥死，部下奉李自成為闖王。	38 歲	輯《淨信堂初集》；三月，遁跡九華，禮地藏菩薩塔，求決疑網，拈得閱藏著述一圖，續閱藏經千餘卷；撰〈九華地藏塔前願文〉〈亡母十周願文〉。
崇禎 10 年 (1637)	兩畿、山西、江西大旱，浙江大饑，至父子、兄弟、夫妻相食，山東、河南蝗。	39 歲	述《梵網合註》《梵網玄義》。
崇禎 11 年 (1638)	兩畿、山東、河南大旱蝗，山西、陝西旱、饑。	40 歲	結夏新安；輯《絕餘篇》，撰〈陳罪求哀疏〉。
崇禎 12 年 (1639)	清帝親攻明，不克，退，入明侵擾之師亦還，凡破城六十餘、凡俘四十萬餘人、掠得金、銀等；加征練餉；北畿、山東、河南、山西旱，蝗。	41 歲	述《大佛頂經玄義》《大佛頂經文句》，撰〈誦帚師往生傳〉〈為如是師六七禮懺疏〉〈輓如是師詩〉。
崇禎 13 年 (1640)	李自成至河南，飢民紛紛歸附，勢復振；增天下關稅；兩畿、山東、河南、山西、陝西大饑，人相食；河南登封民李際遇起事。	42 歲	述《金剛破空論》《滿益三頌》《齋經科註》。

崇禎 14 年 (1641)	李自成破洛陽，殺福王朱常洵，發王府金賑飢民；清兵分番攻錦州；兩畿、山東、河南、浙江、湖廣旱、蝗，飢民紛紛起事。	43 歲	結冬溫陵月臺；述《周易禪解》。
崇禎 15 年 (1642)	安慶兵變	44 歲	輯《閩遊集》，述《大乘止觀釋要》，撰〈鐵佛寺禮懺文〉。
崇禎 16 年 (1643)	張獻忠散楚王府金賑飢民；京師大疫，死者無數。	45 歲	結夏靈峰，簡閱藏經，僅千餘卷。
崇禎 17 年 順治元年 (1644)	李自成稱王，國號大順，入北京，思宗自縊死；多爾袞入北京，明福王朱由崧於南京即帝位，改元為弘光。	46 歲	撰〈遊鴛湖寶壽堂記〉；述《四十二章經解》《遺教經解》《八大人覺經解》；是歲退作但三皈依人；撰〈禮慈悲道場懺法願文〉〈佛菩薩上座懺願文〉。
順治 2 年 弘光元年 (1645)	清破揚州，大殺十日，史可法死，弘光帝被俘，唐王及位於福州，建元龍武。	47 歲	自去歲退作，但三皈依人以來，勤禮千佛、萬佛及占察行法，於今歲元旦獲清靜輪相；撰《周易禪解》竟、〈大悲行法道場懺文〉；是秋，住祖堂及石城北，共閱藏經二千餘卷。
順治 3 年 龍武 2 年 (1646)	隆武帝死於福州，丁魁楚奉桂王，改元永曆，蘇觀生另立唐王於廣州，改元紹武，兩方治兵相攻，清兵破廣州，紹武帝自殺。	48 歲	撰〈占察行法願文〉。
順治 4 年 永曆元年 (1647)		49 歲	述《唯識心要》《相宗八要直解》《彌陀要解》《四書蕩益解》，撰〈顓愚大師誌銘〉，輯《淨居堂續集》。
順治 5 年 永曆 2 年 (1648)		50 歲	一日對釋成時曰：「吾昔年念念思復比丘戒法，邇年念念求西方。」
順治 6 年 永曆 3 年 (1649)		51 歲	撰〈北天目十二景誦〉，力疾草《法華會義》，翌年正月告成。

順治 7 年 永曆 4 年 (1650)		52 歲	結夏北天目，究心毘尼，念末世欲得淨戒，捨占察輪相之法，更無別途；述《占察疏》《重治毘尼事義集要》，撰〈重治毘尼事義集要序〉〈重治毘尼事義集要跋〉；與見月律主書，談論律學。
順治 8 年 永曆 5 年 (1651)		53 歲	結夏長干，重訂《選佛圖》。
順治 9 年 永曆 6 年 (1652)	直隸、山東、河南、山西、江南北、湖廣、浙江旱。	54 歲	結夏晟谿；草《楞伽義疏》，輯《續西有寢餘》，撰《八不道人傳》；住長水，閱藏經千卷。
順治 10 年 永曆 7 年 (1653)		55 歲	結後安居於歙浦天馬院；五月著《選佛譜》；閱《宗鏡錄》，刪正法、永樂、法真諸人所纂雜說，引經論之誤，及歷來寫刻之偽；又汰袁宏道集，名《袁子》；冬，結制天馬，著《起信論裂網疏》。
順治 11 年 永曆 8 年 (1654)	河決大王廟	56 歲	輯《幻住雜編》；夏臥病，選《西齋淨土詩》，製《淨土十要》，七月述〈儒釋宗傳竊議〉，九月成《閱藏知津》《法海觀瀾》，撰〈閱藏畢願文〉；冬，病，復有〈獨坐書懷四律〉、〈病中口號偈〉、〈病間偶成一律〉，臘月初三，口授遺囑；臘月十三起淨社，撰〈大病中啟建淨社願文〉，嗣有〈求淨土偈六首〉，除夕有〈艮六居銘〉。
順治 12 年 永曆 9 年 (1655)		57 歲	元旦有偈；正月二十日，病復發，二十一日，逝。

本表依據釋弘一：《藕益大師年譜》（臺北，佛教書局，1989）；華世編輯部：《中國歷史大事年表》（臺北，華世出版社，1986）。

本表旨在說明智旭存活的時代背景，而非代表智旭曾聽聞每件天災人禍的消息。因為智旭存活的時代，其交通、資訊並不發達，所以消息

傳布有其區域性限制，並非全國性的流通，可能北方的天災人禍對南方人而言是不知情的。

由時代大事記，知道此時是政治紛擾，流賊四起，清兵入關之際。社會亦是天災人禍頻仍，旱、蝗、河決相尋，連年饑荒、兵變的時代。由上表可略窺當時的社會是苦難的，民眾淒楚、孤苦無依，甚至父子、兄弟、夫妻相食。出家為僧的智旭，面對這樣的社會，他不是直接入世，參與救度，而是選擇以宗教行持來回應時代與眾生，以滿懷的悲心、同情心相傾注。

首先可以看到智旭為國家、社會、百姓祈願常享太平豐樂，不遭離苦饑荒，如 40 歲（1638）〈陳罪求哀疏〉，44 歲（1642）〈鐵佛寺禮懺文〉，46 歲（1644）〈甲申七月三十日願文〉，47 歲（1645）〈大悲行法道場願文〉、〈禮千佛告文〉、〈祖堂結大悲壇懺文〉，48 歲（1646）〈占察行法願文〉、〈大悲壇前願文〉……等，在這些願文裡，可以看出智旭的悲天憫人，而以發願方式，祈求國泰民安。如〈鐵佛寺禮懺文〉智旭感嘆自身障重，生不逢時，目擊時艱「斗米幾及千錢」，而嘆民生之苦；面對「病死日以千記」，而驚訝眾生業報之深。以為這一切都是「良由同分惡緣，感此非常幻相，了知心外無法，何容坐視漠然。……發五種願。」⁴⁸ 在此，智旭認為眾生共同感知這份惡緣，共同感受到這分苦報，但這分苦報亦是幻相一場，如能了知心外無法，則怎能坐視不管這場的劫難呢？所以代眾生發願祈求疾疫消除，刀兵寢息，風雨順時，穀價豐稔。

此外，或許如此艱困的時局，讓人有「心有餘而力不足」之憾，如：

疾疫飢荒洊至，已足寒心。干戈兵革頻興，尤堪喪膽。……哀哉同體之痛，慘矣切膚之悲。憾道力未全，徒懷悽愴思拯援無策，祇裂肺肝。爰鳩同志，五體投誠，代為大地被難眾生，頂禮三劫

⁴⁸ 釋滿益：〈鐵佛寺禮懺文〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷一之四，頁 165。

三千諸佛……，仰願大悲拔苦，出苦海之沈淪。……即離驚竄之怖，永享太平之安。⁴⁹

當智旭面對艱困時局，思無對策以救之，而遺憾自己道力未全，此時的宗教提供人類無力時的一種希望、慰藉，所以他藉宗教行持，代大地一切苦難眾生祈願，願能超出沈淪的苦海，永享太平之安。

智旭這種以宗教祈願方式，來表達對國家、社會、人類之關懷，早在五、六世紀的北朝即已存在。盧建榮〈從造像銘記論五至六世紀北朝鄉民社會意識〉，即透過造像銘記來探討五、六世紀時，北朝鄉民的祈願。他們祈願的對象有四類：1.族的祈願，2.類全體祈福，3.家祈福，4.族、人類、國家一起祈福。⁵⁰ 上文說明智旭對國家、社會、人民的祈福，下列則敘述他另一種祈願的對象——為法門、正法的祈願。

智旭生逢世運行至盡頭，法運混亂的時代。於世運之不濟，他皆以宗教形式來面對，矧法運的混濁，當然更以宗教行儀處之。在智旭發願中，常祈願如來正法復興，末世弊端盡革。如〈持咒先白文〉、〈持準提咒願文〉、〈祖堂結大悲壇懺文〉、〈閱律禮懺總別二疏〉、〈禮大悲懺願文〉、〈西湖寺安居疏〉、〈禮金光明懺文〉……等等。智旭自念生逢法亂，但身為釋迦的追隨者，不忍聖教衰的苦心，使他藉宗教行持，以一份祈願的心，祈願正法久住，外魔不擾；自己能扶法運，密荷法門，痛懲時弊，力追古風而能紹隆僧種，使邪魔外道，遁影藏蹤，並使教、戒、禪定日昭月朗。

除上述二者之祈願外，智旭亦祈願自己道業增進，業障消除。如〈起咒文〉、〈己巳除夕白三寶文〉、〈閱律禮懺總別二疏〉、〈九華地藏塔前願文〉、〈持咒文〉、〈占察行法願文〉、〈閱藏畢願文〉、〈完梵網告文〉、〈十周願文〉、〈陳罪求哀疏〉……等等。為自己祈

⁴⁹ 釋滿益：〈禮千佛告文〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷一之四，頁175～176。

⁵⁰ 盧建榮：〈造像銘記論五至六世紀北朝鄉民社會意識〉《師大歷史學報·23》（臺北，1995），頁124。

願的內容，除消極性地祈願自己能戒根永淨，定慧圓明，滅除重罪，轉我定業，長壽無病之外，還積極地祈願自己能廣化眾生，廣作佛事，所有誓願無不圓成，所有著述允可佛意，所有佛事速辦無難，所有開化悉皆領悟，使得自己能興釋迦正法於支那，作彌陀輔弼於樂土，紹地藏家業，……以迦葉尊者結集深心護法護眾等。

由個人這些祈願，讓人覺得智旭是完美、理想主義、烏托邦式的祈願，因為這些願在人世間是難以完成，唯有在宗教領域中方可得到心靈的安頓。不只如此，還可以由願文中，知其心量廣大，如願代眾生受無量苦，並且深信願是真實不虛。⁵¹ 智旭願代眾生受無量苦，這種唯心式的心量廣大，荒木見悟提出他的質疑：

（智旭）是否會有一心的愈厚化，愈對歷史性的現實感應力感到遲鈍的危險呢？戒行精進和念佛三昧，如何與病死日以千記的現實來結合呢？⁵²

這是荒木見悟對智旭的批判，縱使智旭的願心多麼廣大，戒行、念佛多麼精進，但與病死日以千計的民生塗炭如何結合？他的宗教行持對現實苦迫有何助益？

若從宗教社會觀點言之，或許會有荒木見悟的質疑，智旭一切的宗教行持，對當時的苦難社會，可說是杯水車薪，遠水救不了近火。但是從另外角度觀之，或許未必如荒木見悟所言。因為大廈將傾，非一木能獨撐，況且非一定要直接投入，參與社會、政治活動，方名為不對現實感應力感到遲鈍。對一位宗教行者，以面對「不忍眾生苦」而言，可以有不同類型的反應，或許可如憨山、紫柏般地直接參與世事，進行以卵擊石，求仁求義的濟世濟民之方式；反之，也可以如株宏、智旭般地不是直接入世濟度，而是以虔敬的宗教心靈，精進的宗教行持，代眾生祈

⁵¹ 釋滿益：〈受菩薩戒誓文〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷一之一，頁59。

⁵² 荒木見悟：《佛教 陽明學》（東京，第三文明社，1979），頁120～121。

願。

如果以一位生於十六世紀末、十七世紀初明末僧眾的祈願，再與五世紀至六世紀北朝鄉民的祈願相對照，發現其共通處是祈願對象有國家、社會、人類、父母、歷劫親緣、自身等。於此值得一提的是，僧人雖割愛辭親，棄家而出家，但在智旭的發願文裡，祈願對象仍有父母及歷劫親緣，無異於五世紀至六世紀北朝鄉民。二者相異的是祈願的內容，而不是祈願對象。如鄉民是以「現世安穩，受（壽）命延長」、「上生天上，下生人中王，居仕富貴家產，願願從心」⁵³等。而智旭則不是為世間祿壽、富貴等內容而祈願，是以能增進其出世修道，或荷擔如來家業，使正法久住的項目而祈願。這些祈願內容的差異，反映出人生價值觀的不同，呈顯二者追求不同的人生意義。

上文介紹智旭以祈願方式來面對世運、法運的混亂，及對自己的期許、要求，為何他會採取此方式？除前文所述外緣——亂世之外，尚有內因等因素。智旭自述其力微，道力未全，無力獨撐大廈，只好哀告慈尊，祈願護佑加持。⁵⁴此外他亦自責自己業深如海，慚愧剋責，⁵⁵而認為自己一生犯六大罪，而小過無數。⁵⁶所以假借宗教行持，精勤用功，祈願諸佛菩薩，護法龍天能護持圓滿、成就其願。

總之，面對世間災亂，法門凌夷，己躬大事未成等困境，智旭以道力未全，內因力微來表示自己的無力感，而以宗教行持代眾生祈願。或許可以說，他是以懺悔、自責來合理化現實苦難的逼迫，但也可說智旭

⁵³ 盧建榮：〈造像銘記論五至六世紀北朝鄉民社會意識〉《師大歷史學報·23》，頁101～105。

⁵⁴ 釋滿益：〈龍居禮大悲懺文〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷一之二，頁91～92；〈閱藏願文〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷一之三，頁138。

⁵⁵ 釋滿益：〈佛菩薩上座懺願文〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷一之四，頁169～170；〈祖堂結大悲懺文〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷一之四，頁177。

⁵⁶ 釋滿益：〈大悲行法道場願文〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷一之四，頁172。

具強烈的道德潔癖，認為自己障深惑重，惟有所願三寶護持，洗心滌慮方能成就其所求。換言之，在宗教領域裡，他具強烈的潔癖感，慚愧自責，自感內因力微，道力未全，隻木無法獨撐大廈，而藉精勤宗教行持的力量，代眾生祈願，以改造自己、法運、世運等任務。

上述是介紹智旭的祈願，如果遇到修行上一些需要作決定時，祈願是不能滿足智旭的需求。當修行遇到困境、瓶頸時，智旭感到無適切的明師可以指引，所欽佩的明師大都已不在世上，此時單單靠自己的精勤用功，亦無濟於事。徘徊於十字路口，該何去何從呢？這時智旭就以拈鬮來解決其煩惱，決定其去路。如：

又香四柱，共法界三寶，及地藏大士，求占第三輪相。或依占察法，先悔罪障；或住阿蘭若，先修禪定；或著述弘經，先修觀智；或植諸善本，行眾三昧。懇請大慈分明指示，令我此生，不致浪死。⁵⁷

這是智旭 39 歲時，無法決定其修行去路，是要先懺悔業障；或住阿蘭若，先修禪定；或著述弘經，先修觀智；或先培福，植諸善本。這時他只好向地藏菩薩祈願、拈鬮，讓他知道何去何從。結果抽到「著述弘經，先修觀智」的鬮。⁵⁸ 除此之外，智旭曾為母親延命，為盟友的出家與參訪，為經典的註釋方法，決疑判斷身分的位置上，決定著述弘經的生存方式，甚至是否恢復比丘身分，他都藉拈鬮來決定去路。⁵⁹

佛陀時代，不許僧人占相吉凶，仰觀星宿，推步盈虛曆數算計。⁶⁰ 這段教誨出自《佛遺教經》，智旭曾為它註解，想必不可能不知道，況

⁵⁷ 釋滿益：〈滅定業咒壇懺願文〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷一之三，頁 153。

⁵⁸ 智旭 47 歲時的〈大悲壇前願文〉，記載：「智旭向於九華，拈得閱藏著述一鬮，遂復安心，重理筆硯。」出自釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷一之四，頁 184。

⁵⁹ 釋聖嚴著，關世謙譯：《明末中國佛教之研究》，頁 250。

⁶⁰ 釋滿益：《佛遺教經解》，收在《滿益大師全集·8》，頁 8。

且以精研戒律而言，更是要遵守《佛遺教經》所言：「持淨戒者，……占相吉凶，仰觀星宿，推步盈虛曆數算計，皆所不應。」既是如此，為何智旭會以卜筮來決定其去路呢？智旭註釋「持淨戒者，……占相吉凶，仰觀星宿，推步盈虛曆數算計，皆所不應。」謂此皆屬邪心求利，不達正因緣法，所以不與持淨戒者相應。⁶¹但在《占察善惡業報經玄義》認為：

依於大士所示三種輪相，至誠擲視，名之為占，審諦觀其相應與否，名之為察。或自除疑，或除他疑，但當學習此法，不得隨逐世間卜筮法也。⁶²

在此，他區分《占察善惡業報經》的卜筮是依據地藏菩薩所指示的三種輪相來決定，如果行者要自除疑，或除他疑，應當學習此法，不得隨逐世間卜筮法。由此觀之，依智旭觀點而言，《占察善惡業報經》的卜筮是依地藏菩薩指示而定，非邪心求利，所以不同於世間卜筮法。對二者的區分，智旭更進一步說明，舉永明延壽（904～975）之例，雖然永明延壽已悟證，但仍作「坐禪、萬善」二圖，所以智旭推論拈圖一法，當知出自《圓覺經》，與今日輪相（指《占察善惡業報經》），及《灌頂神策經》皆是正法，不能與世間卜筮等同而論。⁶³

上文是智旭徘徊於十字路口時，對其以拈圖來決定出路之行徑，尋找占卜信仰所根據的佛典，雖有《圓覺經》等三經，但依學者研究，此三經被推為是中國所造的「疑、偽經」。釋聖嚴依此而說，已經佛教化的卜筮信仰，未始不是中國佛教可取的特色之一。⁶⁴

⁶¹ 釋蕩益：《佛遺教經解》，收在《蕩益大師全集·8》，頁9。

⁶² 釋蕩益：《占察善惡業報經玄義》，收在《蕩益大師全集·4》，頁2a。

⁶³ 釋蕩益：《占察善惡業報經玄義》，收在《蕩益大師全集·4》，頁47b～48a。

⁶⁴ 釋聖嚴著，關世謙譯：《明末中國佛教之研究》，頁251。

(2) 禮懺、持咒，及燒身等

上文言及，智旭對自我採取批判，認為本身惑障業重，所以在其宗教生涯裡，求懺悔之心，始終陪伴著他，而以禮懺、持咒、持名，及苦行等方法來消業。釋聖嚴將智旭生涯分為 23～30 歲是參禪的階段；31～39 歲是以持咒行為中心的階段；33～48 歲是以禮懺行為中心的階段；39 歲至逝世之前，從事念佛階段。⁶⁵ 釋聖嚴更進一步查證智旭於 33～48 歲之間，所行的懺法次數及其種類，將其列成一表，並介紹智旭的懺法思想。認為其懺法除受天臺懺法影響外，尚且有獨特的孝道精神及罪報感如《占察善惡業報經行法》。⁶⁶

禮懺、持咒、持名都具有除障滅罪的功能，所以智旭在其一生的宗教修持中，都曾列為精進用功的項目，只是有時間階段的不同。依釋聖嚴所作表格得知，智旭在 31～39 歲之間的持咒行，受持的密咒約有八種之多，⁶⁷ 地藏滅定業真言共持 3968 萬遍，大悲咒 438280 遍，準提咒 150 萬遍，大佛頂首楞嚴咒（簡稱楞嚴咒）111008 遍。其中大悲咒與準提咒是以觀音菩薩為本尊之信仰，地藏滅定業真言是以地藏菩薩為本鑽之信仰，而楞嚴咒為後來叢林早課，課誦的內容之一。根本而言，智旭以地藏咒、觀音咒作為他的信仰基礎之一，並且亦以釋尊自說的楞嚴咒為其持咒思想的最高理論依據。⁶⁸

智旭不忍聖教衰，不忍眾生苦的具體表現，是以宗教行持來代之，如消災、懺悔、祈願、回向等，希望正法能住世，眾生能離苦得樂。宗教行持除上述方法外，亦以血書、燃頂、燃臂來表達祈求願的虔誠心，如 47 歲時，臂燃香柱，心發菩提，祈願「今日海內、海外，江北、江南已命過者，速脫九橫之城，徑超九蓮之土。未命過者，即離驚竄之怖，永享太平之安。」⁶⁹ 智旭 47 歲是 1645 年，思宗自縊後一年，滿

⁶⁵ 釋聖嚴著，關世謙譯：《明末中國佛教之研究》，頁 235。

⁶⁶ 釋聖嚴著，關世謙譯：《明末中國佛教之研究》，頁 217～233。

⁶⁷ 釋聖嚴著，關世謙譯：《明末中國佛教之研究》，頁 236～238。

⁶⁸ 釋聖嚴著，關世謙譯：《明末中國佛教之研究》，頁 240。

⁶⁹ 釋滿益：〈禮千佛告文〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷一之四，頁 176。

清大破楊州，大殺十日，弘光帝被俘。此時，智旭祈願已逝世者，能超越九橫之城，直昇九蓮淨土；尚未命過者，則願他們消疾疫饑荒，息干戈兵革。

釋聖嚴對智旭的血書及燒身信仰，曾詳究之，有關血書的佛教典據、佛教的捨身思想、智旭的血書行踐、智旭的燃臂與燃頂，皆有處理。⁷⁰ 智旭個性頗為剛猛，類似於紫柏達觀，但紫柏將其剛猛之氣向外發，直接投入濟世濟民之菩薩道，如同人世間一位俠僧。智旭則不然，將其剛猛之氣，化於一生的宗教行持中，虔敬的發願，精勤地禮懺、持名、持咒，甚至以血書、燃臂、燃頂來表達其虔敬發願之心。換言之，他一生修行的色彩，可說是具足滿腔熱血。所以他說：「照我忠義膽，浴我法臣魂。九死心不悔，塵劫願猶存。」⁷¹

將滿腔熱血化為血書、燃臂、燃頂等宗教行持，智旭不僅自己作，若見此行，亦為人寫跋支持、讚嘆之。對這種血書、燒身等行為，明末四大師見仁見智，如雲棲株宏則對燃香，表示其否定的見解。⁷² 但紫柏達觀、憨山德清皆曾自己發心血書，並也支持、讚嘆他人行之。⁷³

（二）決意及誓不為之事

（1）選擇出世離俗的生活方式

智旭將出家時曾發三願：1.未證無生法忍，不收徒眾；2.不登高座；3.寧凍餓死，不誦經、禮懺及化緣，以資身口。又發三拌：1.拌得餓死；2.拌得凍死；3.拌與人欺死。⁷⁴ 由此發願，知其對出家生活型態已有所抉擇，有所為有所不為。於此，看到的大多是有所不為——不收

⁷⁰ 釋聖嚴著，關世謙譯：《明末中國佛教之研究》，頁253～270。

⁷¹ 釋滿益：〈山居六十二偈〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·下》，卷十之二，頁1495～1496。

⁷² 釋株宏：《戒疏發隱》，收於《株宏大師全集·1》（臺北，東初出版社，1992），頁402。

⁷³ 釋聖嚴著，關世謙譯：《明末中國佛教之研究》，頁257～259。

⁷⁴ 釋弘一：《滿益大師年譜》，收於《滿益大師全集·21》，頁5。

徒眾、不登高座、不誦經、禮懺及化緣，以資身口。由此推之，他選擇不為人師、不為法師、不與世俗生活打轉、交涉的出世求道生活。這是出家前的抉擇，如果再深究其一生行事又如何？首先他選擇出世離俗的生活方式，如 38 歲遁跡九華時「腐滓以為饌，糠粃以為糧，忘形骸，斷世故。」⁷⁵ 此文，可能是智旭選擇出世離俗的修道生活，最好的說明之一。此外，他在空間的抉擇上，曾有幾次隱遁的紀錄，如 37 歲，於〈復靈隱兄〉，他即表示：「生則隱居求志，……是弟的定局。」⁷⁶ 38 歲「決志行遁，畢此殘生。」⁷⁷ 46 歲，他曾「誓不出山」，⁷⁸ 想以九華之隱，為終身居地，……

上述之例，說明智旭會出現希能隱遁的念頭，顯示其在修道空間的抉擇上，還是想要能與世隔絕。另外在行為上，他也強調不逐名利涉世事，但秉正法，以俟後賢出世。所以他說：「不圖熱鬧門庭，世諦流布，須為大事，念報親恩。」⁷⁹ 出家的目的不是為了裝飾、點綴熱鬧門庭，流通世俗之諦。故他一直警惕、戒慎不要為了養活身口，流通世諦，而在世俗生活上打轉。因此，他「誓不應在家人請齋」⁸⁰、「不得曲媚權貴」、「切忌餽送白衣等事」、「切忌無恥喪心，到俗人家念經、拜懺，漸成應付。」⁸¹ 上述行為，無非是要強調出世求道之行，有別世俗生活，不與俗事周旋、打轉，而是一種出世離俗生活的追求，切莫忘此目的，與世俗行徑無別。

⁷⁵ 釋滿益：〈四書滿益解自序〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·下》，卷六之一，頁 907。

⁷⁶ 釋滿益：〈復靈隱兄〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷五之一，頁 744。

⁷⁷ 釋滿益：〈退戒緣起並囑語〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·下》，卷六之一，頁 868。

⁷⁸ 釋滿益：〈與聖可〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷五之二，頁 781。

⁷⁹ 釋滿益：〈辛卯除夕茶話〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷四之一，頁 630。

⁸⁰ 釋滿益：〈大病中起建淨社願文〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷一之四，頁 191。

⁸¹ 釋滿益：〈囑徹因比丘〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷五之一，頁 748。

(2)選擇律師的生活型態

出家修學有禪、教、律、培福等多門，所以其展現的生活型態亦有多樣。在這眾多的選擇裡，智旭抉擇律師的生活方式，嚴以律己，不（隨意）為人師、希望一生之身行，能得清淨相。所以他「誓不濫度人」、「誓不違願先蓄弟子」，⁸²「誓不登壇受戒」、「誓不敢攝授徒眾」、「誓不背佛平座」，⁸³「誓不為師作範」、「誓不受人拜」。⁸⁴上述這些「誓不」，大都不離智旭不（隨意）為人師，自律嚴己，謹慎小心的表現。

此外，他念茲在茲希能得清淨相，如 46 歲「誓得清淨輪相」。⁸⁵原來智旭未出家時曾謗佛，出家後耿耿於懷，所以不斷地懺悔、發願，希能得清淨相。33 歲時從友人處得知《占察善惡業報經》，35 歲開始修《占察善惡業報經行法》。⁸⁶35 歲時，覺得雖受比丘戒，但不能清淨的持受之，所以退比丘戒，當菩薩沙彌。46 歲時又退菩薩沙彌所有淨戒，只當退作但三皈依人，之後更加精進用功，勤禮千佛、萬佛及占察行法，於是在 47 歲，元旦獲清淨輪相。⁸⁷最後於律己方面：雖然智旭出家後，一直精勤用功，念茲在茲，努力參究己躬大事。但他亦自言：「平生誓不敢稱證稱祖，犯大妄語。」⁸⁸這是一位行者對行持的自我要求，不能未得言得，未證言證，也是比丘根本戒之一的大妄語戒。

⁸² 釋蕩益：〈自恣日拈鬚文〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷一之二，頁 119。

⁸³ 釋蕩益：〈大病中起建淨社願文〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷一之四，頁 191。

⁸⁴ 釋蕩益：〈與聖可〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷五之二，頁 781。

⁸⁵ 釋蕩益：〈與聖可〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷五之二，頁 781。

⁸⁶ 釋蕩益：〈占察疏自跋〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·下》，卷七之二，頁 1105。

⁸⁷ 釋弘一：《蕩益大師年譜》，收於《蕩益大師全集·21》，頁 19。

⁸⁸ 釋蕩益：〈歛西豐南仁義院普說〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷四之一，頁 602。

智旭 27 歲開始閱藏、學律、持律，但他還是說：

（31 歲時）乃決意弘律，然律解雖精，而煩惱習強，躬行多玷，故誓不為和尚。三業未淨，謬有知律之名，名過於實，此道人生平之恥。⁸⁹

這段自白，展現他嚴謹律己的風貌，雖然通於律藏，但這只是「知」的層次，至於「行」的方面，因為煩惱習強，自己身口意三業多有玷污，徒具知律之名，未有行律之實，這種「名過於實」，實是他生平之恥。

(3) 不擇法師的生活形式

對一位佛弟子而言，續佛慧命是他職責，而其方式之一是對大眾演教說法。因為面對大眾演說佛陀教法，相對地名、利常隨之而來，此時是否能名實相符，則是值得探究。對「弘法者」這樣的角色，伴隨而來的生活形式，智旭的抉擇是不採取之。如在早年 35 歲時，即發誓未見清淨相就不講演。⁹⁰ 到晚年 56 歲，於不同文章中皆「誓不登座說法」，⁹¹ 「誓不應叢林請，開大法席。」⁹² 對不登座說法，可能是智旭對當時說法、弘法的反思與警惕。因為他說：

名為欲續如來慧命，撐如來法門，而不知痛為生死，惟積學問，廣見聞，冀可登座揮塵而已。⁹³

⁸⁹ 釋滿益：〈八不道人傳〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，頁 32。

⁹⁰ 釋滿益：〈自恣日拈文〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷一之二，頁 119。

⁹¹ 釋滿益：〈大病中起建淨社願文〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷一之四，頁 191。

⁹² 釋滿益：〈歛西豐南仁義院普說〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷四之一，頁 602。

⁹³ 釋滿益：〈示予正〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷二之四，頁 331。

今人不然，才說為生死，便置法門於度外，惟思獨善才說為法門，便置生死於度外，唯競世情。……撐法門者益多，而正法益壞。⁹⁴

名為欲續如來慧命，撐如來法門，只是堆積學問，增廣見聞而已。所謂撐法門者益多，實是正法益壞。難怪智旭拒絕應叢林請，開大法席。

上文介紹，智旭選擇出世離俗、並以律師的生活型態，作為自己修道生活之準則，嚴以律己，不（隨意）為人師，同時他亦拒絕扮演法師之角色。或許，智旭這些的抉擇，反映對當時叢林的修道生活之反思與批判。

（三）宗、戒、教、淨土

（1）宗

於上文知智旭之出家近因是聽聞《楞嚴經》文：「世界在空，空生大覺」，心生疑情，而決意出家，體究大事。出家時其剃度師雪嶺峻，令作務三年，但智旭急要功夫成片，所以未曾依訓。⁹⁵ 由此知之，智旭之要出家，是基於關懷自己生死大事，並且於初出家後，此志仍是其念茲在茲之大事，所以連剃度師之修學建議，他都不能依訓。如果再以他將出家時，與舅舅的對話，更能顯示此意。舅舅問他：「何用出家？」智旭回說：「只要復我本來面目。」⁹⁶ 所謂「復我本來面目」，及是指能明心見性，見父母未生時，我是誰的真面目。

智旭自言，其 23 歲時（24 歲出家）即苦志參禪。⁹⁷ 25 歲坐禪徑山，那年夏天：

逼拶功極，身心世界忽皆消殞。因此此身從無始來，當處出生，

⁹⁴ 釋滿益：〈示明記〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷二之五，頁 394。

⁹⁵ 釋弘一：《滿益大師年譜》，收於《滿益大師全集·21》，頁 6。

⁹⁶ 釋弘一：《滿益大師年譜》，收於《滿益大師全集·21》，頁 6。

⁹⁷ 釋弘一：《滿益大師年譜》，收於《滿益大師全集·21》，頁 11。

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。⁹⁸

這是 25 歲，他坐禪時的悟境，當用功至極時，身心世界忽然消殞不見，此時，他方驗證到此身從無始以來，就是「當處出生，隨處滅盡」。雖有 25 歲時的悟境，但 28 歲時他又掩關於松陵，不幸於關中大病，此時讓他體驗到完全依賴自力的參禪，對於今生是否能解脫，完全沒有把握，所以他「乃以參禪功夫，求生淨土」，走向禪淨雙修的階段。由出家到 30 歲左右，是智旭一心究禪的階段。之後，他的心力由參禪轉至其他的修持。如上文所述，30～39 歲是以持咒為中心；33～48 歲是以禮懺為中心；39 歲至終其一生是以念佛為中心。

不論智旭是以參禪，或其他方法的修持，其關懷點不外是藉宗教修持來完成自我解脫，或是三業（身、口、意）清淨，或是往生西方淨土，此外再藉這些修持的功德力量回向給大地苦難的眾生。

釋聖嚴研究智旭時，指出他是：

依《楞嚴經》教義，自己邁向參禪之路，而得到證悟。……唐末以後的禪宗，是以公案為中心的祖師禪；而智旭的禪，則以佛說的經典為中心，是即所謂如來禪。對於禪宗祖師，智旭固然並無反駁的意識，但對專事固執公案，而不用經典的禪者，在他整個生涯當中，都持以激烈的攻擊。……以《楞嚴經》為中心思想的智旭，是一位徹始徹終的禪者。……是即歷來祖師禪的禪者，除了從事話頭公案的禪修行以外，雖亦研讀經典，但卻只是《般若心經》、《金剛經》、《楞伽經》等極少數經典而已。至於像智旭之把天臺教觀，導入禪宗之情形，在當時傳統的禪者，確是絕不可能的。⁹⁹

⁹⁸ 釋滿益：〈八不道人傳〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，頁 31。

⁹⁹ 釋聖嚴：《明末中國佛教之研究》，頁 408～411。

上文是釋聖嚴對智旭禪思想的一段評論，他頗有見地指出智旭的參禪是依《楞嚴經》，無師指點而得到證悟，由此略知明末佛教行者於宗教行持上，有時是無明師指點，須藉經典而得到印證。如果自己又缺乏掌握經典教義的能力，則於修行路上多會有偏差，或落入魔境。這種無師可指導的修持，於明中葉羅祖身上即可發現，他自己摸索而於修行當中見光，自認為已成佛作祖，不知見光只是修行路上的一種副產品，如果執著緊持不放，反而障害修行，而落入魔境（有關羅祖的修持，請參閱筆者〈以羅祖為例管窺其對晚明佛教之衝擊〉）。

此外，釋聖嚴亦指出智旭的禪思想，不同於唐末以後的禪師，不是以祖師禪，而是以如來禪為中心，並且把天臺教觀引入禪宗。這些評論，頗能一針見血指出智旭禪思想的特質。但有一點，或許還有待商榷，即是「以《楞嚴經》為中心思想的智旭，是一位徹始徹終的禪者。」³⁰ 歲以前的智旭，或許可以如此形容他，但 30 歲以後，則難以如此簡單地描述。因為宗門時弊——在絕無正知見，非在多知見；在不尊重波羅提木叉(戒)，非在著戒相，¹⁰⁰ 所以他習教、研戒、揚淨土。如他自言：「出入禪林，目擊時弊，使知非臺宗，不能糾其紕。」¹⁰¹ 「盡諳宗門時弊，乃決意宏律。」¹⁰² 「關中大病，乃以參禪功夫，求生淨土。」¹⁰³ 由上知之，智旭為矯正宗門時弊，而習教、律等，最後亦走入教、律等世界，所以 30 歲以後的他已不只是一位單純的禪者，而是混和禪、教、律、淨的。

(2)戒

智旭出家後一直留意宗乘，但每至功夫將得力時，必被障緣侵惱。因此想到佛滅度後，交代弟子要「以戒為師」，而他本人 25 歲坐禪雙

¹⁰⁰ 釋弘一：《蕩益大師年譜》，收於《蕩益大師全集·21》，頁 20。

¹⁰¹ 釋蕩益：〈燃香供無盡師伯〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·下》，卷八之三，頁 1278。

¹⁰² 釋弘一：《蕩益大師年譜》，收於《蕩益大師全集·21》，頁 9。

¹⁰³ 釋弘一：《蕩益大師年譜》，收於《蕩益大師全集·21》，頁 8。

徑，仍不知出家受戒一事，何為如法，何為不如法。因杭州雲棲寺有學戒科，所以 25 歲冬，從天臺山躡冰冒雪來到雲棲受具足戒。¹⁰⁴ 這是智旭出家後，以受戒為基，開啟他一生復興戒律之志業。27 歲第一次閱律，30 歲第二次，32 歲第三次，這是智旭熟知戒律的基礎。32 歲開始他第一次講律，之後，有一段時間曾中斷十餘年，直到 52 歲才又重新講戒。對此事，他曾嘆道：「自癸酉（1633）迄今十餘年，毘尼之學無人過問者……真不啻滯貨矣。」¹⁰⁵

智旭希能復興戒律，除講戒之外，他亦註釋律本，如《重治毘尼事義集要》、《梵網經合註》……等。此外他為復興戒法，力求五比丘如法共住，以令正法重興。¹⁰⁶ 何謂「五比丘如法共住，令正法重興」，依釋聖嚴之研究：

在《根本薩婆多部律攝》與《十誦律》的記載，如果是處身在佛法不傳行的邊地時，假若只有五位持律的比丘，也是可以傳承戒律。¹⁰⁷

因為智旭 32 歲時，即認為戒法傳到明末已是「但見聞諸律堂，亦並無一處如法者。」¹⁰⁸ 所以才希望能有五位如法持律比丘共住，則可令正法重興。因此曾與惺谷道壽（1583～1631）、歸一受籌（？）、雲航智楫（？）、璧如廣鎬（1580～1631）結盟，可惜於智旭 33 歲時，惺谷道壽與璧如廣鎬相繼而逝，歸一受籌於 37 歲背盟而去，使得此戒律復

¹⁰⁴ 釋滿益：〈退戒緣起並囑語〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·下》，卷六之一，頁 869。

¹⁰⁵ 釋滿益：〈重治毘尼事義集要自序〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·下》，卷六之四，頁 1009。

¹⁰⁶ 釋弘一：《滿益大師年譜》，收於《滿益大師全集·21》，頁 20。

¹⁰⁷ 釋聖嚴：《明末中國佛教之研究》，頁 130。

¹⁰⁸ 釋滿益：〈退戒緣起並囑語〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·下》，卷六之一，頁 870。

興運動之志，遂不啻如槁木死灰。¹⁰⁹ 所以智旭嘆道：「予運無數苦思，發無數宏願，用無數心力，不能使五比丘如法同住，此天定也。」¹¹⁰

智旭對自己持戒、弘戒之事，不甚滿意。如 52 歲時，他本以為毘尼是過時腐貨，想不到還有人要過問，不啻冷灰豆爆。雖是如此，他仍覺得自己半世以來彷彿如一盞「孤燈」，而正法衰微的只剩一絲絲，誰來將此一線傳呢？¹¹¹ 智旭對自己弘戒心得是「半世孤燈嘆」，而對自己持戒的看法呢？他認為自己不能力行戒律、又冷門，人多無過問者、加上學戒盟友多凋零，使得智旭感嘆「毘尼之學，真不啻滯貨」。¹¹² 智旭雖嘆自己不能力行持戒，而弘戒心得是「半世孤燈嘆」，但他仍不餘力講述戒的重要性及地位，這些觀點，在其文集裡屢見不鮮，如「我念末劫苦，破戒為第一。我思救苦方，無越毘尼藏。」¹¹³ 「定慧無戒，必落魔邪。」¹¹⁴ ……等等。

如果將智旭與大略同時代弘律的祿宏祿宏、見月讀體（1602～1679）相較，發現智旭強調的是個人持戒，非以僧團清規遵守為主。清規是適應中國佛教之需而發展，多是叢林組織規程及寺眾日常生活之規則，據傳中國最早的清規是《百丈清規》。有學者指出：根據《百丈清規》，僧侶們應當受持波羅提木叉（戒）是為了個人需要有導範，而依從《百丈清規》則是為了組織僧團。¹¹⁵ 祿宏迫於時勢，組織雲棲僧團，因思：

¹⁰⁹ 釋聖嚴：《明末中國佛教之研究》，頁 137。

¹¹⁰ 釋蕩益：〈退戒緣起並囑語〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·下》，卷六之一，頁 873。

¹¹¹ 釋蕩益：〈庚寅自恣〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·下》，卷十之四，頁 1543。

¹¹² 釋蕩益：《重治毘尼事義集要序》，收於《蕩益大師全集·22》，頁 7658。

¹¹³ 釋蕩益：〈棲巖壇起咒及回向二偈〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷一之一，頁 86。

¹¹⁴ 釋蕩益：〈示廣戒〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷二之一，頁 207。

¹¹⁵ 李瑞爽：〈禪院生活和中國社會～對百丈清規的一個現象學的研究～〉，收於《佛教與中國思想及社會》（臺北，大乘出版社，1978），頁 284。

戒為基本，基不立，定慧何依。……因令眾半月半月誦《梵網戒經》，及比丘諸戒品，繇是遠近皆歸。……其設清規益嚴肅，眾有通堂，若精進，若老病，若十方，各別有堂。百執事各有寮，……各有警策語，夜有巡警，擊板念佛，聲傳山谷，即倦者，眠不安，寢不夢。布薩羯摩，舉功過，行賞罰，以進退人，凜若冰雙，威如斧越。……古今叢林，未有如今日之清肅者。具如僧規約，及諸警語，赫如也。¹¹⁶

祿宏時代，因國家禁止設戒壇傳戒，而祿宏發願振頹綱，但又不願違憲，所以令僧眾半月半月誦戒，及布薩羯摩。此外又設清規安眾，令有司各有所執，重整寺院組織及生活細行，令僧眾知所依止，所以憨山德清讚嘆祿宏時代的雲棲僧團是「古今叢林，未有如今日之清肅者。」

祿宏比智旭早幾十年，當智旭 24 歲（1622）出家時，祿宏已逝世七年，可是見月讀體則與智旭同時代，比智旭小三歲，同是當時代另一位偉大的律師。近代律師釋弘一（1880～1942）曾讚：「儒者云：『聞伯夷之風者，頑夫廉、懦夫有立志。』余於師（見月）亦云然。」¹¹⁷見月出生雲南，31 歲出家，36 歲受戒，並開始閱律，後來隨寂光三昧（1580～1645）接管寶華山。見月 39 歲參與寶華山的戒期，當戒期結束後，後來北方四人求戒，三昧和尚令香闇黎師為他們受沙彌十戒，之後，三昧隨即為他們受比丘戒。此時見月認為此舉不合律制，即挺身而出，說：

某遵佛制，十師不具，獨受大戒是關係法門。某既任教授，應當遮諫，請和尚稱量，孰是孰非。¹¹⁸

¹¹⁶ 釋祿宏：《祿宏大師全集》（臺北，東初出版社，1992），頁 5121～5124。

¹¹⁷ 釋弘一：〈《一夢漫言》序〉，收於《一夢漫言》（臺北，淨蓮印經會，1980），頁 1。

¹¹⁸ 釋見月：《一夢漫言》，頁 49。

於此，見月視當時受戒行為不合律制，即能力爭到底，而得到三昧寂光讚為：「吾老人戒幢，今得見月，方堪扶樹耳。」¹¹⁹ 但在智旭文集中，只見其言律制衰微，當時所行不合佛制，卻難以找到如見月為維持律制，而力爭到底之行，只見他道：「僻處深山，以作傳火之計。」見月 44 歲時，寂光三昧病危，將寶華山交代他負責，上任後第一件事即是「宜速力規條，先革弊端。」於是與寶華山住眾立十事為約，使寶華山能淡薄隨時，清淨傳戒。¹²⁰

上述簡述株宏、見月復興戒律之行，較以僧團為單位，以清規來檢肅僧眾，令住眾能安住律儀，構成僧團能清淨地住持正法城。可是於智旭一生，常是自己或與少數盟友、道友、弟子修學，未形成一個僧團，而有大眾共修、共學的機緣。或許同是身為當代復興戒律者，可是其行徑方式頗為不一。株宏、見月走的是以中國化佛教的清規來領眾、整肅僧團以住持正法；可是智旭卻是以較偏於規範個人戒行的印度戒，而非以清規為復興對象。或許這是與智旭個性孤峻有關，不宜過大眾共修、共學的叢林生活，而以獨修，獨學的生活為主，如同釋聖嚴研究：一生中與智旭較有來往的盟友、道友不過是八位而已。¹²¹

(3)教

智旭不只是明末一位宗教踐行者，也是位教學義理思想之研究者。於此，不是要處理他的教理思想內涵，因為智旭研究的前輩如釋聖嚴、荒木見悟都有其研究成果。如釋聖嚴對「智旭思想的形成與發展」有其詳細介紹，將其思想分為青年期、壯年期、晩年期，及其思想的總結。而內容有以楞嚴經為中心的禪與淨土思想，性宗立場的性相融會論，心體論……等。¹²² 而荒木見悟針對智旭思想與陽明學關係作一剖析，認

¹¹⁹ 釋見月：《一夢漫言》，頁 49。

¹²⁰ 釋見月：《一夢漫言》（臺北，淨蓮印經會，1980），頁 57～59。

¹²¹ 釋聖嚴：《明末中國佛教之研究》，頁 129～136。

¹²² 釋聖嚴：《明末中國佛教之研究》，頁 407～481。

為他思想的根本依據，是基於良知心學和功過格合揉而成立。¹²³ 所以本文只是概略處理智旭對「教」的觀點，由此襯托出為何他要研教，並且強調教之不可廢。

所謂教是指能詮之言教，始於佛陀一代所說之法與菩薩諸聖所垂教道之總稱。¹²⁴ 智旭因深痛末世禪病，於是一心一意研窮教眼，用補其偏。這是他由專宗到攝教之因。之後，他提出教、禪、戒三足鼎立，不可偏一而廢，因為教是佛語、禪是佛心、戒是佛身。¹²⁵ 教可為禪之印證，如智旭自言：「每遇靜中諸境，罔不藉此（指《楞嚴經》）金碑。」¹²⁶ 如果一位行者只關心禪觀，會有怎樣的後果？智旭說：「禪與教如何可分？從上諸組，未有敢離經一字。……宗意果離教意，不意同魔說乎？」¹²⁷ 智旭強調禪與教是一體兩面，如果宗意離開教意，則無異同於魔說。如此觀點，他不斷地重複，如「試觀外道，亦出家求生死，不知正法，求昇反墜，故不留心教典，饒勇猛精進，定成魔外。」¹²⁸ 欲知教法，須從教典開始，若不然，無論怎樣精進，亦只是落入魔境而已。所以他更進一步指出，欲成佛作祖，唯大乘經典可為司南。欲明佛祖心源，如果棄教參禪，則難以得道。所以當有人以「多聞第一」的阿難為例來責難智旭時，他回道：

阿難病不反聞，非病多聞。經訶一向徒聞，非教無聞。……痴禪

¹²³ 荒木見悟：《明代思想研究》（東京，創文社，1978），頁 364。

¹²⁴ 釋慈怡：《佛光大辭典》（高雄，佛光出版社，1988），頁 4595。

¹²⁵ 釋蕩益：〈示初平〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷二之一，頁 195。

¹²⁶ 釋蕩益：〈大佛頂經玄文後自序〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·下》，卷六之二，頁 928。

¹²⁷ 釋蕩益：〈偶拈問答自序〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·下》，卷六之四，頁 1011。

¹²⁸ 釋蕩益：〈示韞之〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷二之一，頁 222。

暗証，墮落何疑？……庶免無聞比丘之禍。¹²⁹

原來阿難的問題不在於多聞，而是不能反聞自性。所以經典喝斥行者的是「徒聞」，而非「無聞」，因為痴禪暗証，必墮無疑。希望學道比丘知此關係，不要落入「無聞比丘」之禍。

因為智旭一直強調觀心之法，實不出教外。如果：

離教觀心者闇，……闇則愈趨愈偽，這是末世禪、教，所以名盛而實衰之由。¹³⁰

所以在他 30 歲時第一次閱藏，到 56 歲共有六回，¹³¹ 而其研究成果，則為許多經典作註解，¹³² 成為中國近代佛教一位偉大的思想家。

(4)淨土

智旭初出家時，志在宗乘，此宗乘指的是「苦參力究」的參禪。此時雖不敢起增上慢，自謂到家，但下手功夫頗為得力，便志高意滿，認為憑自立可以完全掌握自己的解脫。可是逮一場瀕死大病之後，方知平日用功得力處，分毫用不著，這時方一心一意西歸淨土。¹³³ 這是智旭由參禪轉淨土之機，此時雖一意西歸，然仍不捨本參，擬附有禪有淨之列。等到見無異博山禪師，熟知末代禪病——空腹高心，鳥空鼠即之後，索性棄禪修淨。¹³⁴ 故知智旭捨禪專修淨土，是為對治末代禪病。

智旭求生淨土之因，除上述之外，尚有對世間、法門之無奈，心有餘而力不足。如：

¹²⁹ 釋滿益：〈答問三〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷三之三，頁 549。

¹³⁰ 釋滿益：〈示庸菴〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷二之二，頁 242。

¹³¹ 釋聖嚴：《明末中國佛教之研究》，頁 481～482。

¹³² 關於智旭之著作研究，請閱釋聖嚴：《明末中國佛教之研究》，頁 321～406。

¹³³ 釋滿益：〈刻淨土懺序〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·下》，卷六之一，頁 888。

¹³⁴ 釋滿益：〈刻淨土懺序〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·下》，卷六之一，頁 889。

劣得此人身，仍遭劫濁亂。雖獲預僧倫，未入法流水。目擊法輪壞，欲挽力未能。……今以決定心，求生極樂土。乘我本誓船，廣度沈淪眾。……猶如被溺人，先求疾到岸。乃以方便力，悉拯瀑流人。¹³⁵

「欲挽力未能」點出智旭之無奈，心有餘而力不足，所以希能先求疾到彼岸，再以「方便力」，來拯救溺水者。這種心境，在他 50 歲與釋成時初晤時，智旭亦有表白：

吾昔年念念思復比丘戒法，適年念念求西方耳。……尤志求五比丘如法共住，令正法重興，後決不可得，遂一意西馳，冀乘本願輪，仗諸佛力，再來與拔。¹³⁶

於此，對上文的「方便力」詮釋得更清楚，是指他希望乘著往西方淨土的本願輪之後，可以仗著諸佛加被之力，再回入娑婆度有情。

上文介紹智旭由參禪～禪淨雙修～修淨土之由。至於修持淨土之歷程，荒木見悟指出智旭 30 歲著《梵室偶談》時，仍認為參禪者想生西方，不一定要改為念佛，只要具足「信」、「願」，仍可往生西方。換言之，此時智旭仍主張「念佛參禪併行論」。可是後來看到禪者胡搞公案，說佛祖之語，行畜生之行，使智旭的心不得不向於重視念佛。逮 49 歲著《阿彌陀經要解》時，已不信念佛公案。¹³⁷ 釋聖嚴對此，更具體地說：智旭 30 年代主張「念佛參禪併行論」；40 年代提出「參究念佛是權非實，是助非正」；50 年代堅決地表示「淨不須禪」，但「禪決須淨」。此外，聖嚴亦分析 50 歲的智旭較重「自力的念佛三昧」，

¹³⁵ 釋滿益：〈結壇念佛回向文〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，卷一之二，頁 94。

¹³⁶ 釋成時：〈靈峰滿益大師宗論序說〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·上》，頁 9～10。

¹³⁷ 荒木見悟：《雲棲株宏の研究》（東京，大藏出版社，1985），頁 205。

之後，已轉為「他力的念佛往生」。¹³⁸ 荒木見悟、聖嚴都曾指出智旭修習淨土的心路歷程，由此歷程對比出他與祿宏的差異：一位是後來抑禪揚淨，批判祿宏的「參究念佛論」，建立淨土教獨立的姿態；¹³⁹ 一位是始終皆主張參究念佛，即可以禪淨雙修的。

至於智旭淨土思想的特色，望月信亨指出是「三學一源說」與「念佛三昧論」¹⁴⁰ 所謂三學一源是指禪、教、律三學一源；而念佛三昧論是指念佛又統一禪、教、律三學，同時亦為三學之歸結，倡導廣義之念佛論。此外智旭又鼓吹「執持名號」，執持阿彌陀佛名號以達一心不亂。此一心不亂有理持、事持之別。「事持者」未達是心作佛，是心是佛之理，但信西方阿彌陀佛，決志願求往生。「理持者」信西方阿彌陀佛即我心本具，為我心造，以自心所具所造之名號為繫心之境，暫不忘捨。總之，智旭以事一心、理一心均為憶持不忘之義。唯約知心具或不知心具而有別。此點，與祿宏的理一心、事一心有別。祿宏是以「憶念無間」為事持；「體究無間」是理持。¹⁴¹ 所謂體究無間是體察究審，獲自本心之意，此亦名達摩直指禪，倡導禪、淨二宗之融合一致。

智旭與祿宏對理一心、事一心有不同詮釋，可能是祿宏主張參究念佛，而事一心約指持名念佛，字字分明相續不斷；而理一心即由參究念佛得之，聞佛名號不只憶念，亦能反觀，而體察究審，極其根源，於自本心而契合。可是晚年的智旭已反對參究念佛，所以對事、理一心之詮釋，當然有別於祿宏，皆指憶持阿彌陀佛，不忘其名號，差別在是否知：此佛是己心具足，或不知心具。

除望月信亨如上指出，智旭淨土思想特色外，於閱其文集時，發現其彌陀信仰與彌勒信仰互不排斥。四十九歲時他寫與〈阿彌陀經要解自跋〉同年的〈唯識心要自跋〉說道：「同生極樂淨邦，先觀阿彌陀佛，

¹³⁸ 釋聖嚴：《明末中國佛教之研究》，頁 443～444。

¹³⁹ 荒木見悟：《雲棲祿宏の研究》，頁 207。

¹⁴⁰ 釋印海譯，望月信亨：《中國淨土教理史》（臺北，華宇出版社，1987），頁 342。

¹⁴¹ 釋印海譯，望月信亨：《中國淨土教理史》，頁 346～347。

還入龍華初會，影響彌勒世尊，盡未來廣度含識，眾生盡方証涅槃。」¹⁴² 寫此文時，他已經批判參究念佛，但他卻未排斥彌勒信仰，認為先生西方極樂，待龍華初會彌勒成佛時，智旭發願當影響眾，協助彌勒度眾生，同時亦學地藏菩薩之發願「眾生盡方証涅槃」。由此推知，智旭的彌陀信仰是混雜地藏、彌勒信仰。¹⁴³

是知明末二大淨土祖師祿宏、智旭對淨土思想有所不同之處。荒木見悟認為祿宏的淨土思想比智旭對後人更有影響，與其說是重視智旭的念佛法門，不如說重視祿宏的。他舉例順治年間周克復《淨土晨鐘》，和康熙年間周夢顏《西歸直指》，皆承襲祿宏「禪淨同歸，可以禪淨雙修的路線」，¹⁴⁴ 而不是智旭晚年主張的「專修念佛」。或許荒木見悟以外國學者的身分，只從理論學理去發現，祿宏對後世念佛法門的影響，而非以念佛法門實際流行狀況去理解。如陳榮捷說：「中國的佛教幾百年可以說是已經縮減為淨土一宗。」¹⁴⁵ 確實，至少從清末、民國以來，西方淨土的持名念佛法門成了主要趨勢，而非以參禪念佛為主流趨勢。¹⁴⁶

總之，此節顯示智旭修學重點有三：一是拈闍及禮懺、持咒、燒身等；二為決意要作之事——選擇出世離俗與律師的生活方式，及不擇法師的生活形式；三是對宗、戒、教、淨土之投注。由此知其關注範圍乃是非世俗的宗教領域，縱使面對苦難的社會、大眾，仍是以宗教心、宗

¹⁴² 釋蕩益：〈唯識心要自跋〉，收於釋成時編輯：《靈峰宗論·下》，卷七之一，頁1088。

¹⁴³ 因為筆者對其他淨土祖師的文集未涉獵，所以無從比較起，但至少祿宏的西方淨土信仰，即難以找出類似智旭這種帶有彌勒、地藏信仰的彌陀信仰。

¹⁴⁴ 荒木見悟：《雲棲祿宏の研究》，頁207～208。

¹⁴⁵ 陳榮傑著，廖世德譯：《現代中國的宗教趨勢》（臺北，文殊出版社，1987），頁83。

¹⁴⁶ 如淨土第十三代祖師釋印光（1861～1940）即勸人以「持名念佛」為主，而不是以「參究念佛」的。參考釋見正：《印光大師的生平與思想》（臺北，東初出版社，1989），頁57～88。

教行來處之，非以直接入世濟度，這點與祿宏頗為相似——不涉入世事。本來佛陀教法即包羅萬象，可以有「以出世心，行入世行」，但也可以「以宗教心，行宗教行」。佛教猶如一個小社會，呈多元現象，有各種修行風格，而非只限於某種格局。或專為出世、或入世，二者皆只執於一方，而明末佛教被譽為「新佛教」、「佛教復興期」，或許正是它的豐富，表現了它的多元風格，如祿宏、智旭的修行風格，及憨山、紫柏，交織成一幅色彩豐富的，多元的明末佛教之圖案。

三、智旭的貢獻

比起晚明三大師而言，智旭所處的時代，其政治、經濟、社會之狀況更是混亂，因為此時是明清鼎革、改朝換代之際。面對這種兵荒馬亂、天災人禍頻仍的時代，智旭扮演的角色頗類似祿宏，以宗教心、行宗教行，遠離世俗，不涉入世事。面對人間苦難，是以祈求、發願等宗教力量處之，採取改善人心的唯心方式之路徑。

智旭個性頗為剛猛，將其剛猛之氣，化於一生的宗教行持中，虔敬的發願，精勤地禮懺、持名、持咒，甚至以血書、燃臂、燃頂來表達其熱誠的信仰。這種「照我忠義膽，浴我法臣魂。九死心不悔，塵劫願猶存」的修行，可說是智旭一生修行最好的寫照，他以滿腔熱血化於宗教行持，呈顯出一位真摯而奮力的實踐修行家之風格。本來佛陀的教誨是依法不依人，但中國佛教不然，如能出現幾位大祖師，大家都向祖師看齊，以祖師作為佛教的中心，則佛教即榮興；反之，如果數十年間乃至數百年間，沒有一位祖師出現，則佛教亦隨之衰微。¹⁴⁷ 這是聖嚴對中國佛教興衰的看法，筆者亦認為中國佛教所謂的「興衰」，有時是繫於某位修行者身上，由於他的精進的持戒、修定、學慧，帶動此時的佛教復興，或許智旭亦是如此。由於他真摯而奮力的實踐修行家之風格，帶給晚明佛教一許清流，使得它再次生輝。

這股宗教清流除了智旭精勤的宗教行持之外，還要歸功於他嚴以律己的律師生活型態，過著出世離俗的修道生活。何謂「律師的生活型

¹⁴⁷ 釋聖嚴：《戒律學綱要》（臺北，東初出版社，1986），頁22。

態」，聖嚴點出：

律師的生活是要甘於寂寞、刻苦淡泊，他說學禪的可以不居小節，學律得事事都得謹慎。學教講經的法師，可以大座說法，可以廣收徒眾，可以名利雙收；持戒弘戒的律師，沒有大規模的僧團，講戒不必登大座，……學戒持戒的人，絕對不敢濫收徒眾，否則即是犯戒。因此，若要立志弘戒，必須先要準備甘於寂寞。……身為一個弘戒的人，他的生活必定要比一般比丘更為刻苦，他的資身用物，不敢過好，也不敢過多，否則便是犯戒。¹⁴⁸

智旭即是如此，過著嚴以律己，甘於淡泊，簡單刻苦的生活，成為明末佛教行者修行的另一個典範。

此外，智旭承祿宏遺緒，亦大力提倡西方淨土，持名念佛的信仰，使它成為近代中國佛教的信仰主流。本來祿宏以前的淨土思想是禪主淨輔的局面，但經過祿宏重新詮釋、努力倡導，使得西方淨土地位走向淨主禪輔。而智旭晚年大力排斥祿宏的「參究念佛說」，主張專心地持名念佛，鞏固淨土教一枝獨秀之態，再加上清朝雍正皇帝（1723～1735）害怕禪師們，與具反清意識的士大夫結交，而刻意地抑禪揚淨，鼓吹祿宏所倡導的西方淨土思想，使得西方淨土信仰，獨佔中國佛教。

綜觀智旭一生行誼，選擇克己的律師生活型態，厭棄名利而過出世離俗的生活，以閱藏、著述為業，終身少有放下筆硯，故其著述頗多，含涉禪、律、教、淨土；遍通性、相，大、小戒律。除內典外，亦喜歡陽明學說。因此，智旭集近代佛教思想之大成者。釋聖嚴謂：

智旭思想是性相、禪教的調和，是天臺與唯識的融通，是天臺與禪宗的折衷，也是儒教與禪的融通，進而統括律、教、禪、密以

¹⁴⁸ 釋聖嚴：《戒律學綱要》（臺北，東初出版社，1986），頁23。

歸向淨土。¹⁴⁹

確實，智旭的著作含涉如上範圍，如《成唯識論觀心法要》、《起信論裂網疏》等作品即以性宗立場調和相宗而成的；《重治毘尼事義集要》及對任何比丘戒條文的註解，主張必須與菩薩戒相對比、對釋……等。故黃懺華評「智旭者，代表明末佛教思想最後之學者。」¹⁵⁰ 其實，智旭不只代表明末佛教思想最後之學者，甚至可以說是近代佛教思想最後之學者。因為從有清一代到清末民初釋太虛（1889～1947）出現前，都無大家之出現，是由太虛再次將傳統佛學與新思潮融會，重新對教理再詮釋，使得佛教思想再度綻放光輝。

¹⁴⁹ 釋聖嚴：《明末中國佛教之研究》，頁 472～480。

¹⁵⁰ 黃懺華：《中國佛教史》（臺北，新文豐，1983 再版），頁 350。