

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

智旭《周易禪解》之研究

A Study of Zhi-Xu's Zhou-yi-chan-jie

研 究 生：趙 太 極

指 導 教 授：黃 國 清 博 士

胡 瀚 平 博 士

中 華 民 國 一 〇 一 年 七 月

南 華 大 學

宗教學研究所

碩 士 學 位 論 文

智旭《周易禪解》之研究

The study of ZHI-XU's ZHOU YI CHAN JIE

研究生：趙太極

經考試合格特此證明

口試委員：陳劍韜

尤惠貞

董國清

指導教授：董國清
胡翰亭

系主任(所長)：陳美華

口試日期：中華民國 101 年 6 月 22 日

【一念三千——謝誌】

在詩人的筆下

一念三千成了宇宙美景

而在智者與智旭大師的哲思中

即空即假即中的諸法實相隱然現前

心佛眾生三無差別

一念即具三千

一念心造十法界

十法界各具十法界即成百法界

五陰眾生國土三種世間

乘上相性體力作因緣果報本末究竟十如是

宛如數學演算式般呈顯真如

釋胡黃尤蔡何呂陳諸師的智慧縈繞著學海堂而通向三千

席間授受金句皆成一乘的資糧

感念師長無私教導同學和樂檀越吉祥希冀隨念圓滿

大圓滿光明心印

同皈本元證悉地

書蘊法爾無盡藏

院闡法界一真諦

一心三觀不思議境

一念三千悉皆如來

趙太極 謹誌

時維壬辰年荔月吉旦書於大同書院



【摘要】

智旭所撰《周易禪解》一書，是中國歷代試圖以佛法思想精蘊來詮釋《易經》的僅有專著。作者廣引孔孟思想、漢宋元明易學諸家之說，並以儒家的處世之道、佛教法相唯識思想、《楞嚴經》義理、華嚴與天台思想等向度詮解《易經》。其論舉世無雙，其行獨步法界。

本論文立足於前賢所呈現的研究成果上，透過歸納整理、考證辨謬、分析演繹、闡明思想等工夫，力圖探求深義、釐清脈絡，以建構趨於完善的詮釋系統，彌補當前在研究上見樹不見林的不足之處。研究主軸有三：第一、《周易禪解》成書的思想背景與儒佛會通之依據。第二、智旭《周易禪解》所引諸家易說之考據。第三、解明智旭的詮釋《周易》進路及闡揚《周易禪解》的思想底蘊。除了首章為緒論，說明研究動機、當代研究成果評介及確立研究目的與方法，以及末章總結本論文的研究成果、研究創見與展望之外，論文主體共有五章。論文主體分由三大面向論述：其一、第二至第三章，主要是探討智旭生平、著作與《周易禪解》之結構，以及對《周易禪解》之引據與時代背景、思想源流加以考證。其二、第四章則就智旭「現前一念心」的思想精義加以探微，解明儒家先秦以降至宋明和中國佛教的心性思想脈絡，作為通前達後、貫串本論文的最為核心部分。其三、第五至第六章，闡明《周易禪解》之「真理觀」與「方法論」，申論兩者相資相成之交會處，將理論與實踐冶於一爐。全文三路分進，力求通貫，闡明智旭以其所獨創的「現前一念心」思想為經，及以天台圓教六即思想的「真理觀」與天台圓教十乘觀法的「方法論」為緯之詮釋進路與底蘊，旨歸《周易禪解》所揭顯的一心三觀、一念三千、易即吾人不思議之心體，同證諸法實相之微言大義。

關鍵詞：智旭、智顓、周易禪解、易經、現前一念心、儒佛會通

【目錄】

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	1
一、研究動機	1
二、研究目的	3
第二節 當代研究成果之評介	4
一、《周易禪解》義理之研究	4
二、智旭生平思想之研究	8
第三節 研究方法	11
一、語言文獻學方法	12
二、史學研究法	14
三、思想研究法	15
四、佛典詮釋學研究法	16
第四節 全文結構述要	18
第二章 智旭生平、著作與《周易禪解》之結構	21
第一節 智旭生平事跡略述	21
一、夙緣感召，佛頂起疑	23
二、剃度出家，究心台宗	24
三、請藏著述，孑然長往	30
四、成時續紹，五七圓寂	31
第二節 智旭之著述理念及其見存著作	32
一、智旭著述理念	32
二、智旭見存著作	35
第三節 《周易禪解》的結構說明	37

一、《周易》文本的結構與內涵	37
二、《周易禪解》的結構分析	40
三、《周易禪解》的體例與詮釋模式	45
第三章 《周易禪解》之引據與思想源流	55
第一節 《周易禪解》所引諸家論述的考證	55
第二節 《周易禪解》成書的時代背景	64
一、《周易禪解》思想淵源自禪宗與其義理核心	65
二、私淑天台以救禪	66
三、儒佛會通之契機	69
第三節 《周易禪解》撰著的思想源流	75
一、智旭以「心性」為儒佛思想會通的平台	76
二、智旭循楊簡、王宗傳以「心性說」解《易》的演進脈絡	81
第四章 智旭「現前一念心」思想探微	86
第一節 智旭「現前一念心」的源流、意涵與核心要義	86
一、智旭「現前一念心」探源	86
二、《周易禪解》之「現前一念心」意涵	92
三、智旭「現前一念心」之核心要義	102
第二節 從《周易禪解》觀「現前一念心」	109
一、《周易禪解·上經》中的「觀心釋」	110
二、《周易禪解·下經》中的「觀心釋」	139
第三節 「心」、「易」之「無住」理析論	145
一、「一念無明法性心」之蘊涵	146
二、「現前一念心」與「一念無明法性心」之關涉	153
第四節 智旭以「現前一念心」為儒佛會通進路的依據	158

一、「現前一念心」會通儒佛思想之立論憑藉	159
二、凡所論說，旨歸一心	166
第五章 《周易禪解》之「真理觀」	169
第一節 「天台圓教六即」思想之淵源與意涵	170
一、「天台圓教六即思想」之淵源	170
二、「天台圓教六即思想」之意涵	172
第二節 智旭以「六即」分釋《周易》	176
一、理 即	181
二、名字即	187
三、觀行即	189
四、相似即	191
五、分證即	193
六、究竟即	196
第三節 智旭以「六即」合釋《周易》	198
一、《乾文言》	198
二、《需》	199
三、《泰》	200
四、《觀》	201
五、《賁》	202
六、《井》	203
第六章 《周易禪解》之「方法論」	207
第一節 《周易禪解》與「天台圓教十乘觀法」之關涉	207
一、天台「十乘觀法」大要	208
二、化法四教——藏、通、別、圓教「十乘觀法」的內涵	212

三、天台圓頓止觀之十乘觀法析論·····	215
第二節 智旭以「十乘觀法」詮釋《周易》的內涵·····	221
一、觀不思議境·····	228
二、真正發菩提心·····	234
三、以「善巧安心止觀」會通《需》卦·····	238
四、以「破法遍」會通《訟》卦·····	240
五、識通塞·····	242
六、道品調適·····	246
七、以「對治助開」會通《小畜》卦·····	252
八、以「知次位」會通《履》卦·····	254
九、以「能安忍」會通《泰》卦·····	256
十、以「離法愛」會通《否》卦·····	259
第三節 「十乘觀法」與「三陳九卦」之會通·····	261
一、《周易禪解》中的「三陳九卦」·····	261
二、智旭以「十乘觀法」詮釋「三陳九卦」的內涵·····	267
第四節 十乘觀法的核心——「一念三千」與「一心三觀」·····	272
一、「一念三千」的意涵·····	273
二、「一心三觀」的實踐方法·····	284
三、直闡「易念三千」——「易即不思議心」之會通·····	296
第七章 結論·····	301
第一節 研究成果——《周易禪解》掌中觀·····	302
第二節 研究反思——觀心即佛，止於至善·····	308
【參考文獻】 ·····	309
【附錄】智旭年表 ·····	322

第一章 緒論

蕩益智旭與雲棲株宏、紫柏真可、憨山德清，後人敬稱為明末四大高僧。¹智旭所撰著的《周易禪解》一書，被收錄於《蕩益大師全集》²及《嘉興藏》中；它是智旭唯一一部與《易經》關涉的著作，除了闡發《易經》之精義以外，更是中國歷代試圖以佛法思想精蘊來詮釋《易經》的僅有專著。智旭以儒家的處世之道、佛教法相唯識思想、《楞嚴經》義理、華嚴與天台思想等向度注解《易經》，藉以達到「以禪入儒」、「誘儒知禪」、「儒佛會通」的著述目的。

本章是全篇論文的導論，共分四節：第一節「研究動機與目的」，說明研究智旭《周易禪解》思想之因緣和研究發現，以及欲達成的研究目標。第二節「當代研究成果之評介」，說明目前學界對於《周易禪解》研究之概況，並加以評論。第三節「研究方法」，說明對於選定的研究題材所採取的研究進路。第四節「全文結構述要」，標舉各章論述重點，俾利鳥瞰各章內容，以收全文前後貫通之效。

第一節 研究動機與目的

一、研究動機

偶讀《靈峰蕩益大師宗論》，蕩益智旭有言：「儒以之保民，道以之不疵厲於物，釋以之度盡眾生。如不龜手藥，所用有大小耳。故吾謂求道者，求之三教，不若求於自心。自心者，三教之源。三教皆從此心施設。苟無自心，三教俱無；苟昧自心，三教俱昧。苟知此心而擴充之，何患三教不總歸陶鑄也哉。」³智旭分析三教各自的大用所在，直指三教之源為吾人自心，此言深獲我心，自從觀此文句以來，即私引智旭為良師益友，從此遊心於智旭所引導的廣大無際之法海。

筆者早年即留心於各教化世之精妙義理，並觀察世界各地時勢之變化，以及當自身身處其境時的因應之道，經覽智旭「自心者，三教之源」一語，益堅定吾念，發現「萬法一心」之妙蘊，只一「心」字，盡洩天機造化真詮與治世靈箋。自此，

¹ 明末佛門四大高僧的生卒年代如下：蕩益智旭（1599–1655 A.D.）與雲棲株宏（1535–1615 A.D.）、紫柏真可（1543–1603 A.D.）、憨山德清（1546–1623 A.D.）參見任宜敏：《中國佛教史·明代》（北京：人民出版社，2009年），頁276–371。

² 釋智旭：《周易禪解》，《蕩益大師全集》（台北：佛教書局，1989年），第20冊，頁12569–13168。《蕩益大師全集》所收錄的《周易禪解》版本與1915年金陵刻經處版本同。

³ 參見智旭：《靈峰蕩益大師宗論》卷第7之4，《嘉興藏》冊36，頁386中。

即興發研究滿益智旭思想之念頭。只是智旭大師一生充滿著神異色彩，早年立志闢佛、滅佛，直到披覽雲棲株宏（蓮池大師）的《竹窗隨筆》，才幡然醒悟、痛改前非，甚至出家學道、遍閱三藏、挽救佛教、會通三教，成為晚明的四大高僧之一。他的一生充滿著傳奇，有如戲劇般高潮迭起，欲趣入其廣闊義理之堂奧，實非易事。適閱其所撰《周易禪解》一書，紹繼伏羲、文王、周公、孔子四聖心法，融儒、佛義理於一爐，究天人之際，發心性之妙，實為把握其全體思想之良好憑藉。

如果說，智者大師是「東土小釋迦」，那麼，讚譽智旭大師為「東土小文殊」，則屬實至名歸。何以見得呢？智旭認為：六十四卦裡面的《大象傳》，都可說是就「觀心」來加以解釋；沒有一事一物不會歸於吾人的心自性。⁴他在《周易禪解》中，常以比附的手法來闡釋《周易》，譬如他常將「天」（乾卦）比附為佛性，因此才有「法天行之健而自強不息」之說，透過乾卦的義理揭示「以修合性」的道理，使吾人能藉由體察乾卦的卦德而起修。⁵綜觀智旭對於將一切事物會歸自心的說法有如綱舉目張，不但切中《易經》不易、簡易、變易之特質，更引導執於理、象、數的儒者，進入了廣大無際、圓融無礙的思想境界。其著作等身，於晚明時際，無人能出其右；其行持，更是念茲在茲、戮力以赴，時時以振興佛教戒律、拯救眾生於倒懸為念；同時，也因其具明心見性的實踐歷程，因此其所撰述的著作，對於亟欲趣入正道者，具有引導與啟發之效果。基於上述緣起，筆者以智旭《周易禪解》為研究文本，作為探索智旭思想的試金石與敲門磚。

基於上述之動機，筆者乃思索智旭苦心孤詣撰著《周易禪解》，其深層的目的何在？除了直指心法之外，發現有個較不為人知的向度亟需解明，雖有少數研究者已稍言及，如釋正持所撰〈智旭《周易禪解》的天台禪觀思想〉一文所提及的觀點，⁶

⁴ 參見智旭：《周易禪解》卷1，《嘉興藏》冊20，頁398上。

⁵ 上言「法性不息」應與佛性具無窮無盡的功德有關，誠如釋聖嚴所言：「《勝鬘經》所說的如來藏，有兩類不同性質的功能：空與不空是跟理體及功德有關，如來藏的體性是空，如來藏的功德不空；空是空諸煩惱，不空是過於恆河沙數的不思議佛法。」參見釋聖嚴：《天台心鑰——教觀綱宗貫註》（台北：法鼓文化事業公司，2005年），頁304-305。

此處所言與《大乘起信論》：「真如者，依言說分別有二種義。云何為二？一者、如實空，以能究竟顯實故。二者、如實不空，以有自體，具足無漏性功德故。所言空者，從本已來一切染法不相應故，謂離一切法差別之相，以無虛妄心念故。當知真如自性，非有相、非無相、非非有相、非非無相、非有無俱相，非一相、非異相、非非一相、非非異相、非一異俱相。乃至總說，依一切眾生以有妄心念念分別，皆不相應故說為空，若離妄心實無可空故。所言不空者，已顯法體空無妄故，即是真心常恆不變淨法滿足，故名不空，亦無有相可取，以離念境界唯證相應故。」實有異曲同工之妙，空如來藏能夠遠離虛妄心而照徹一切事物，而不空如來藏則能具足本自具有的無漏性功德。參見馬鳴造，梁西印度·真諦譯：《大乘起信論》，《大正藏》冊32，頁576上。

⁶ 參見釋正持：〈智旭《周易禪解》的天台禪觀思想〉《弘光人文社會學報第14期》（台中：弘光科

以及陳彥戎撰述《蕩益智旭《周易禪解》儒佛會通思想研究》的論述，顯然地，對於天台圓教六即與天台圓教十乘觀法的面向，已被點出，但尚有深層法義待吾人探討的空間。關於《周易禪解》中的天台六即、十乘觀法如何與《易經》會通的深層意涵，以及智旭的詮釋模式為何？其思想內容的精要又為何？他如何廣集眾家易學者的學說，而將它們消融於佛法之中？又如何以「現前一念心」貫穿全書論旨？諸如這些重要面向，尚有很大的研究空間，此為本文主要所欲處理與關懷的向度。

承上所述，筆者反思當代對於《周易禪解》的研究，或從現代哲學角度探討佛學易，或僅見「現前一念心」便以此為智旭之思想全貌，對於肇自智者大師判教後確立吾人對心靈層次賴以正確認識之真理觀及邁向體證真理的實踐方法論，真理觀與方法論間相資相成的向度予以忽略；或進一步發現智旭廣引天台義理詮釋《易經》而未能深入探討。凡此種種皆顯示研究者普遍對智旭儒佛融通及天台義理存在著見樹不見林的研究不足之處；筆者深覺對於散於《周易禪解》各處的天台義理，若不能深入理解其義，而想一窺智旭的思想精蘊，無異於緣木求魚。基於此論點，本論文的研究，益顯其重要性，揭顯以智旭的「現前一念心」為經、「天台圓教六即思想」（真理觀）與「天台圓教十乘觀法」（方法論）等為緯之研究進路，⁷分章獨立論述，藉以解明《周易禪解》的思想底蘊，無論儒、釋、道，允宜辨明，方契智旭撰著此書之本懷。

二、研究目的

本論文旨在對智旭《周易禪解》一書做義理（思想）上的研究，透過當代學界的現有研究成果之爬梳與消化，進行縝密的闡發智旭《周易禪解》之文獻、考據及思想等研究，以期經由智旭的生平與時代環境，以及《周易禪解》中所引諸家論說之考察，得以使吾人對其思想形成與著述要義能有更深層的探討。《周易》本具廣大深邃之義理內涵，歷久不衰，智旭詮解《周易》的目的何在？而其詮釋進路與策略又是如何？智旭如何掌握「現前一念心」的思想精蘊貫串全經，以及運用天台圓教

技大學，2011年5月），頁1-32。

⁷ 「經緯」猶如織物的縱線和橫線，藉此比喻事物或思想的條理、秩序。「經」指縱線，「緯」指橫線；當織布機在織布時，縱線恆不動，而隨著橫線的織理移動。此語最早見於《左傳·昭公二十五年》上言：「禮，上下之紀，天地之經緯也。」經孔穎達注疏進一步說明：「言禮之於天地，猶織之有經緯，得經緯相錯乃成文，如天地得禮始成就。」另有指文章結構的縱橫條理之意，如晉·陸云《與平原書》之十一所言：「文章當貴經緯。」參見羅竹風主編：《漢語大詞典》（上海：漢語大詞典出版社，1994年），第9冊，頁859。如上義，本論文採以智旭的「現前一念心」為經、「天台圓教六即思想」的真理觀與「天台圓教十乘觀法」的方法論為緯之研究進路，詮釋智旭《周易禪解》思想的精要所在。

思想中的六即階位與十乘觀法等來詮釋《周易》？又，《周易禪解》之問世，無論與智旭所預期的著書效果是否有落差，於明末清初之際，如何為儒、釋、道三教開啓一道會通之路？希冀透過研究釐清上述諸問題，正是本文研究的目的。

為使本論文的義理抒發能夠貫串無礙，茲將以下所論子題臚列如下：

- (一) 智旭早年謗佛，後來出家修道參禪，為何又私淑天台？儒家對他有何影響？明末的動盪不安，戒律廢弛，智旭如何苦心孤詣地上求佛道、下化眾生？
- (二) 儒佛會通的時代背景與思想背景及其目的何在？會通的依據與可能性為何？《周易禪解》中的引用文句有哪些？有何特色？智旭對《周易禪解》所採取的詮釋進路為何？
- (三) 經由智旭撰述《周易禪解》，它對《周易》產生的怎樣的影響？能為世人帶來甚麼樣的啟發？透過《周易禪解》之詮釋，所展現的《周易》與原本的《周易》異同之處為何？
- (四) 天台圓教思想為何能救禪修之弊病？其殊勝之處為何？智旭如何遊刃於儒佛之間？智旭詮解《周易》是否掌握了樞要，藉以貫串全書旨要？《周易禪解》如何與天台圓教思想產生關涉？智旭創闡的現前一念心，所指為何？它與天台智者大師有差異嗎？《周易禪解》如何巧妙運用天台圓教六即及十乘觀法來詮釋《周易》？

第二節 當代研究成果之評介

筆者竭盡所能地廣為蒐羅一切與本論文研究主題相關的資料，經由閱讀分類、消化吸收之後，發現目前學術界對於智旭《周易禪解》之相關研究，可依據研究的不同向度與成果來加以區分，大約可將研究成果分為兩類來加以評介：

一、《周易禪解》義理之研究：

(一) 謝金良所著《周易禪解》一書，⁸對於《周易禪解》文本的思想脈絡有著通盤的梳理與創見，主要論題重點為：《周易禪解》的作者概況與考辨、《周易禪解》的成書過程與流傳、《周易禪解》的文本內容與特點、《周易禪解》的思想來源與蘊涵、《周易禪解》的思想傾向與創新、《周易禪解》的思想成就與影響等六個。對於文獻研究面向有詳實的處理，例如在首二章中，對於《周易禪解》的作者概況與考

⁸ 謝金良：《《周易禪解》研究》（四川：巴蜀書社，2006年），頁1-328。

辨、《周易禪解》的成書過程與流傳，以及第三章第一節中甚為詳盡地將《周易禪解》的結構體例加以分析；不論就宏觀的史論研究與微觀的原典著作研究的層面，大致上已對《周易禪解》文本做了詳盡的考究，而且對於儒佛之間的義理會通多所著墨；然而，在深層的天台圓教思想方面，未見其深入討論，因此仍有相當大的闡發空間。

（二）陳彥戎撰述《蕩益智旭《周易禪解》儒佛會通思想研究》一書，⁹為台灣第一部以《周易禪解》為題的博士學位論文，旨在探討晚明三教合一思想之流行，間接開啓以佛解儒的鼎盛風潮，透過《周易禪解》來探討佛教與《周易》間的思想融合。全文共分成七章，分別為：緒論、以禪解《易》的方法和論題、對《周易》世界觀的解釋、以十乘觀法解釋六十四卦之功夫論（上）（下）、境界觀之會通、結論。在各章節的鋪陳，以哲學的認識論、方法論、本體論、宇宙論、道德論、方法論等思考模式貫串全文，旁徵博引詳為論述，頗多可取之處。然而，或許是為了結構上的安排與強行配伍，反而讓《周易禪解》的詮釋在整體性的思想核心上模糊焦點。該文在思想部分的研究成果上，堪稱已做到多面照顧，但仍然有不盡理想之處，智旭畢竟不熟悉當代的哲學手法，作者的思辯推演未必符契智旭本意。當然，吾人身處現代，在研究上自然會運用現代的學術方法，但切割式或見樹不見林的研究進路，確有商榷的必要。筆者以為，唯有還原明末的時代背景與智旭的學思、實修歷程，並清楚認知《周易禪解》的撰著目的為「以禪入儒」、「誘儒知禪」、「儒佛會通」，方能較適切地呈現智旭撰述《周易禪解》的本懷與通達《周易禪解》的深邃義理。

（三）林文彬所撰述的〈《易經》與佛學的交會——智旭《周易禪解》試析〉一文，從「《周易》經、傳、學之發展」談到「佛家易之概況」；再申論「智旭《周易禪解》對儒家易之改造」，主要是從「一念三千」的宇宙觀、「性具善惡」的人性論、「流轉」、「還滅」的兩重世界等三個面向切入探討。作者指出，天台宗的「一念三千」之「一念心」是指凡夫的肉團心、妄心，是雜染淨的心。¹⁰此處的詮解方式，明顯與天台宗的說法有出入，事實上，天台智顛所指涉的「一念心」即「一念無明法性心」，意即此一念當中同時具有「無明」與「法性」的特質，雖以第六意識的妄心為所觀境，然而絕無指涉實質的「肉團心」之意。吾人對於「一念三千」的詮釋上，若能對智旭常於《周易禪解》中論及的「理具三千」與「事造三千」之性、修

⁹ 陳彥戎：《蕩益智旭《周易禪解》儒佛會通思想研究》（台北：輔仁大學中國文學研究所博士論文，2007年），頁1-331。

¹⁰ 林文彬：〈《易經》與佛學的交會——智旭《周易禪解》試析〉，《興大中文學報》第19期（台中：中興大學，2006年6月），頁217-230。

內涵加以論述，當較能暢申其義。

(四) 王玲月所撰〈從《周易禪解》看生命中的時與位〉一文，全文共分六節：一、前言；二、生命中的時機；三、生命中的位置；四、逆轉時位的關鍵——「修德」；五、修養「德性」的關鍵：「修心」；六、結語。作者於前言處說明其研究的動機，認為「時」與「位」乃是《易》學的核心思想，無論是《周易》或《周易禪解》二書皆以極多的篇幅來探討生命歷程中，有關「時」與「位」的種種困境，以及面對此困境的解決之道。以《周易》一書而言，即在教人趨吉避凶之道，而趨吉避凶之方，即不超出「時」與「位」的範圍；以《周易禪解》一書而言，以佛學思想論之，所謂「佛法在世間，不離世間覺」，在證得佛果之前，必須先於人間修練方得成就，爲了因應「世間無常」之變數，趨吉避凶的處世之道，亦爲修行者所不容忽視，因此激發筆者研究的動機。¹¹觀其立論，全文立足於趨吉避凶的向度申論，旁徵博引以支持其論述觀點，固然有助於吾人從不同視域去解讀《周易禪解》，然而就其論述內容，明顯與智旭「以禪入儒」、「誘儒知禪」、「儒佛會通」的著書目的相左；且佛陀教化開導眾生的目標爲成佛，成佛只是不吉不凶、法爾如是的境界，吉凶又何足論道？況且《易》本卜筮之書，爲學界所共許，趨吉避凶爲其所欲達到的效果之一，而非其全貌，尤其當孔子爲《易》作傳以爲輔翼之後，《易》已晉升至修齊治平、內聖外王的哲學義理層次，不再僅具趨吉避凶的功能，且先賢有「善易者不卜」之名言；更何況智旭撰著《周易禪解》的目的是在廣弘佛法，透過「現前一念心」的指月來完成性相圓融、三教同源與天台觀心的實踐以圓成佛道，才是《周易禪解》的核心要義所在。作者在結語處說道，綜觀《周易禪解》一書，其內容雖涵蓋有天台之治學方法，以及禪學之觀心方法，但究其於世間與出世間之「時」與「位」的實踐方法，依然可於淨土一門中見其足跡。大師曾自謂「不參禪，不學教」，又嘗譏諷「禪門如炭，教如冰」，兩者皆是娑婆的邪見，不足以爲學問之依歸。由此可知，禪宗與天台宗皆非大師心中理想之學，則《周易禪解》一書不應以此兩宗之論爲其治學方法。……此書論及生命中的時與位，能不昧富貴利祿的追逐，於俗世中跳脫開來，而登出世之覺悟，將生命的意義與價值做一無限量地開展，此其論說之特色與價值。¹²就其所論，筆者認爲相當有再商榷的必要，原因有二：其一，從本文的

¹¹ 王玲月：〈從《周易禪解》看生命中的時與位〉，《玄奘人文學報》第8期（新竹：玄奘大學，2008年7月），頁4。

¹² 王玲月：〈從《周易禪解》看生命中的時與位〉，《玄奘人文學報》第8期，頁51。

章節結構上看來，四、五這兩節當為其論述重點，《周易禪解》中廣談性德、修德、一心三觀、三德、三諦，近百處之多，智旭的詮解全用天台的觀點去解，因此作者上說，不攻自破。其二，又從《周易禪解》廣以「佛法釋」、「觀心釋」、「約六度」、「約六即」及天台圓教十乘觀法來詮釋《易經》的角度來看，及從《教觀綱宗》、《靈峰宗論》等內容所言，在在證明智旭精通天台禪觀與義理，若僅以「大師曾自謂『不參禪，不學教』，又嘗譏諷『禪門如炭，教如冰』」等語即妄加評斷禪宗、天台宗『皆是娑婆的邪見，不足以為學問之依歸』，恐非智旭本意，甚至有以盲導盲的危險；況且，智者大師遠在一千多年前即判天台宗為圓教，指摘「天台宗『皆是娑婆的邪見，不足以為學問之依歸』」一語，豈非等同置佛法於邪見之地？更坎陷智旭為不仁不義之輩！筆者以為，作者對於上述觀點，若能再加以深入審思，則其全文價值仍不可輕易抹滅。

（五）釋正持所撰〈智旭《周易禪解》的天台禪觀思想〉一文論及「智旭的天台著作《教觀綱宗》與《周易禪解》的『禪』一樣，明處是介紹天台學，骨子裡卻含有禪宗的思想，可將其稱為『天台的禪觀思想』」，又言：「在《周易禪解》中，廣泛運用天台的化法四教思想，本文則將重心放在『六即與六爻的會通』以及『十乘觀法與十卦的會通』。」¹³如上節所述，對於天台六即與十乘觀法的面向，雖已被點出，但可能是囿於單篇論文的篇幅限制，而尚未獲得深入的討論，因此本論文將進一步深入論述《周易禪解》中的天台六即、十乘觀法與《易經》會通的深層意涵，及智旭的詮釋策略、思想內容的精要所在。

（六）黃鴻文所撰《蕩益智旭「現前一念心」研究》之碩士學位論文，共有十章，分別為：緒論、智旭與天台宗、智旭著作分說、天台宗「現前一念心」之源流、智旭「現前一念心」析論、「現前一念心」與「三學一源」、「現前一念心」與「捨禪歸淨」、「現前一念心」與「性相分河」、智旭「儒佛會通」的內部問題、結論。全文就智旭「現前一念心」之源流、內涵與禪教律三學、捨禪歸淨、性相分河等展開論述，文中對於部份天台宗義理的理解似有商榷之處，如作者言：「以凡夫識陰之心為本體，這是從天台智顛到蕩益智旭一脈相承的妄心思想…」¹⁴，依筆者所見，實則

¹³ 參見釋正持：〈智旭《周易禪解》的天台禪觀思想〉，《弘光人文社會學報》第14期（台中：弘光科技大學，2011年5月），頁1-32。

¹⁴ 黃鴻文：《蕩益智旭「現前一念心」研究》（台中：中興大學中國文學系碩士論文，2009年），頁80。

智顛所開創的天台思想，並非僅指涉妄心思想；¹⁵而且智旭對於「一念心」的論議皆本於妄心系絡一語，亦須再斟酌。又，作者於文中時而混淆華嚴、淨土、天台、唯識各宗間的觀點，對於「如來藏」未能明確界定意義申論，以及天台核心義理「一心三觀」等，或許囿於篇幅所限，而未能深入論述，殊屬可惜。歷史上不乏鼎鼎有名、對後人產生巨大影響的思想家，他們的思想斷然不會忽東忽西，既不成片，亦缺乏系統性；智旭乃不世出的高僧，怎麼有可能立場飄然不定，豈非等同戲論，徒逞口舌之快感世，又豈會有什麼思想價值呢？筆者以為，唯有讓「現前一念心」立基於「性具思想」，而縱橫馳聘於天台的「一心三觀」、「一念三千」，方見其舒展開闊、任運自在之天台圓頓思想的精彩之處；也唯有透過天台圓教六即及十乘觀法的闡述，方能看出「現前一念心」的實踐方法進路。換言之，若能以本文對「現前一念心」之源流與禪教律間之關涉等知見的梳理為基礎，而進一步對佛法的實踐面（即作者指稱的方法論）加以深究，則對於「現前一念心」的論述，將更加趨近完善。

（七）張韶宇所撰《智旭佛學易哲學研究》，¹⁶意在為智旭佛學易做系統性研究，共分六章，主要探討：智旭佛學易產生的思想背景、智旭及其心路歷程、所泄妙機的「密說」、乾元佛性說、佛化中正說、從「尊德性而道問學」到「性修不二」的功夫哲學等向度。首章歸納智旭佛學易產生的思想背景有四點：一、衰微的道學與禪化的王學末流，二、宗派模糊的晚明佛教，三、儒佛合一的晚明思潮，四、以佛釋易的晚明易學。上述內容對於吾人解明《周易禪解》的時代思想背景，有所裨益。然而，作為開啓智旭儒佛會通與佛家性相融合的金鑰之「現前一念心」思想著墨甚少；對於天台六即及十乘觀法等賴以解易的佛學義理，亦未見深度的申論。

二、智旭生平思想之研究

（一）釋聖嚴著有《明末中國佛教之研究》¹⁷一書，該書共分五章，分別為：智旭的時代背景、智旭的生涯、智旭的宗教實踐、智旭的著作、智旭思想的形成與發展等。誠如譯者釋會靖所言，就義理研究的觀點來看，於第五章和盤托出智旭大師的整體思想理趣，並就佛儒、禪教、性相、律密、天台、唯識，乃至《楞嚴經》與大乘止觀等的思想調融、理念的匯通、教義的統攝、宗派的整合等，都逐一擷錄

¹⁵ 根據筆者的研究結果，比較認同牟宗三所說的：「天台既非唯妄識（八識之妄識），亦非唯真心，而是開決了妄識與真心，就圓說的一念無明法性心而說迷中的法性具或中道實相理具之實相學也。」參見牟宗三：《佛性與般若》（台北：台灣學生書局，2004年），下冊，頁787。

¹⁶ 張韶宇：《智旭佛學易哲學研究》（山東：山東大學中國哲學系博士論文），2011年4月。

¹⁷ 釋聖嚴著·釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》（台北：法鼓文化事業公司，2009年），頁1-595。

其精義，以之兩相比對，著者又表達出其個人的見地，以爲論述的旨趣。這是本書的精華所在。釋會靖又言：「論著的研究領域，在參考文獻方面，運用多達五十一種，共二百二十八卷的龐大典籍群，其中僅是一部《靈峰宗論》，即精閱細讀了二十餘遍，不憚繁瑣，反覆琢磨之後，從中樹立起自己的創見，爲其立論的準據。」本書在縝密而精當的文獻考據上，爲本論文提供了有力的參考依據，在思想面上也提供了相當寶貴的研究基礎。

(二) 潘桂明、吳忠偉合著的《中國天台宗通史》一書，讚譽智旭爲天台學的終結性人物，且爲「幽溪傳燈以後，力弘天台且成果最大者」，因爲明末後「直至近代，天台宗未再湧現出重量級的大師」。¹⁸由此可見，智旭在天台宗居於舉足輕重的地位，雖然他謙稱「私淑台宗，不敢冒認法脈」，實則對天台義理融貫通達，以其撰述《教觀綱宗》闡揚天台學觀之，可得明證。全書共分十九章：一、天台宗思想淵源——大乘觀中學說，二、天台宗所依經典——《法華經》，三、天台宗的先驅者——慧文、慧思禪師，四、天台宗的創建者——智顛大師，五、智顛事業的繼承者——灌頂，六、天台的「中興」功臣——湛然，七、梁肅、柳宗元的天台居士佛教，八、玉泉寺系統的天台宗，九、唐末五代的天台佛教，十、宋代天台佛教的復興——山家山外之爭，十一、山家山外之爭——義理分歧述論，十二、宋代天台懺法的興盛，十三、宋代天台與淨土的合流，十四、孤山智圓與儒佛關係論，十五、《佛祖統紀》與天台史學，十六、虎溪懷則與元代天台佛教，十七、幽溪傳燈的性善惡論，十八、蕩益智旭與天台佛教的終結，十九、近代天台佛教概述。本書是以史學的方法論來綜述天台宗，使讀者能有一完整的脈絡可循，而得到明晰的概念。第十八章〈蕩益智旭與天台佛教的終結〉爲描述蕩益智旭生平思想的主要篇章，智旭嘗言：「教觀之道不明，天下無真釋。如學思之致不講，天下無真儒也」，藉弘天台以挽救佛教頹勢，並調和、圓融禪教之爭。基本上，智旭的天台學主要是對智者大師的判教體系作了再詮釋，此一部分詳如《教觀綱宗》所述，而「『六即』的提出是天台宗爲平衡『性具』的橫義，而從縱向角度對修行所作的說明」。¹⁹此章爲智旭天台思想的特色做了

¹⁸ 潘桂明、吳忠偉：《中國天台宗通史》（南京：鳳凰出版社，2008年），下冊，頁695。

¹⁹ 「智旭的天台思想是對元明以後天台教義的總結。元代以後，天台山家極端的性惡思想並未得到自宗多數人的響應，強調諸宗融合、尤其是調和台賢已成爲天台教學的主導趨勢。其間雖有虎溪懷則以『傳佛心印』確定『性惡』之旨的地位，亦有幽溪傳燈以『性善惡論』彰顯天台性惡之意義，均無法改變天台宗的這一發展方向。智旭天台學的總結性意義體現在：一方面，他在吸收元明天台思想的基礎上，試圖通過重新回到智者的教觀體系，將天台教義進一步推進；另一方面，基於淨土本位，將天台教義與淨土法門融合，從而完成北宋以後台淨交融的發展邏輯。」參見潘

最好的註腳，堪稱欲瞭解智旭天台思想的重要參考文獻。

(三) 荒木見悟著，廖肇亨譯：《明末清初的思想與佛教》的〈中國佛教基本性格的演變〉一文強調：「欲知中國佛教的本質，必須先知道中國思想的本質。中國思想的主流，不用說，當然是儒教。儒家學說，雖然有與時俱進的部份，但其主幹為『人性本善』，也就是性善說，幾乎是不證自明的。儒教以性善說為根據的文字俯拾即是……。」²⁰本文詳述儒家所推崇的《易經》與佛法融合的演變歷程，雖儒佛間有爭執之處，但大體上經明末諸大師的努力之下，有了嶄新的發展局面。本文的主要的研究成果，應可讓後來的研究者瞭解到儒佛與佛教諸教派之間的融合歷程，也有助於釐清對智旭時代背景的深入瞭解。

(四) 陳永革著有《晚明佛教思想研究》一書，作者本人專攻中國佛教思想傳統，兼及思想文化史研究。全書共分成九個章節：一、緒論——圓融與還源，介紹晚明佛教的思想主題及其復興特質；二、佛教綱宗與晚明的禪學中興；三、淨土信仰的全面皈依與晚明佛教的普世性；四、晚明佛教的戒律復興及其倫理詮釋；五、禪教歸淨與晚明居士佛教的思想特質；六、佛儒交涉與晚明佛教的經世思潮；七、心學流變與晚明佛教的復興思潮；八、晚明佛教與道教、天主教之交涉；九、結語——救世與解脫，聚焦於晚明佛教的復興困境。作者憑藉其思想文化史研究的專長，清楚描繪晚明佛法式微、叢林凋敝的景況，分析晚明因政教策略使得佛教為挽救末法危機，而具有多元圓融的特色。與《周易禪解》相關的主要內容在本書的第六章——佛儒交涉與晚明佛教的經世思潮，作者認為在正面的三教會通成果上，智旭圓滿地化解了朱陸「尊德性」與「道問學」之爭，從根本上杜絕朱陸之流弊；宋代儒學朱陸之爭的另一重大問題，即是關於太極無極之辨問題，並進而涉及理氣之辨問題，在這個問題上，智旭甚為認同周濂溪的太極本無極之說。至於負面的評價，作者認為，晚明佛教界判析儒學種種義理，不時表現出某種牽強附會的傾向；如智旭把宋儒的太極解釋為「本源佛性」、把「易」解釋為「真如之性」，就是甚為典型的一例，無甚可取可言之處。筆者則認為，作者如上所作的負面評價之言，並未站在同理的立場，且缺乏對「心性」一詞的源頭語義及先秦儒家以迄宋明理學與佛學心性義，致生誤解；而且既是援佛解儒的義理上會通，當然免不了用上彼此熟悉的概念與表達，怎能說是「無甚可取可言之處」呢？此言未免不解智旭本意。誠如夏金華

桂明、吳忠偉：《中國天台宗通史》，下冊，頁 706。

²⁰ 荒木見悟著，廖肇亨譯：《明末清初的思想與佛教》（台北：聯經出版社，2006年），頁 215。

所言：「佛教，作為一種外來的宗教，要想在中國獲得生存、傳播和發展，就必須與本土固有之思想取得相互溝通和聯繫，以求得進一步深化之契機。為此，佛教自覺主動地改造自身的形式和內容，主要通過『格義』的手法（有時甚至不惜編造佛經），以適應中土民族原有的思維模式、接受習慣和風土人情，同時借助時代因緣之增上，以達到預期目的。」²¹佛教想要在中國落地生根，當然得用中國人熟悉的思維模式傳揚佛法教義，同理可推，吾人可對比智旭將宋儒的太極解釋為「本源佛性」、「易」解釋為「真如之性」，使儒學者能夠以他們能夠理解《易經》本有的詮解方式來接受佛法教義，與夏金華所言的格義有何差異？智旭解《易》與格義之立意當同，而且以比附詮釋，將減少隨格義所之而生的副作用。第七章談「心學流變與晚明佛教的復興思潮」，為《周易禪解》的研究提供了甚為詳盡的時代背景資料，取材宏廣，對三教對心性上的闡述頗具參考價值，可幫助解明易學流變始末與三教的心性表述所側重的面向。

（五）龔曉康所撰《融會與貫通：蕩益智旭思想研究》，²² 全書分九章：緒論、蕩益智旭生平及著述、抉擇諸宗，會歸淨土、淨土思想的演變與發展、淨土行門之一：念自佛、淨土行門之二：念他佛、淨土行門之三：雙念自他佛、淨土果門：三身四土、影響與流變，最後附錄了佛教的「中道」語言觀及弘一大師所撰述的〈蕩益大師年譜〉。本書的特點在於，作者將智旭的思想加以融會與貫通，明明通本在談淨土思想，卻能巧妙地將天台、唯識、華嚴、淨土等多重義理層面的資料予以貫串、討論，原因在於作者完全掌握了智旭以「現前一念心」貫通整體思想的關鍵，所有的論述皆圍繞著「現前一念心」，在論文的整體思惟建構方法上，頗多值得借鑑之處。

第三節 研究方法

湯用彤²³在其所撰述的《漢魏兩晉南北朝佛教史》一書中說道：「佛法，亦宗教，

²¹ 參見夏金華：《佛學與易學》（台北：新文豐出版公司，1997年），頁15。

²² 龔曉康：《融會與貫通：蕩益智旭思想研究》（四川：巴蜀書社，2009年），頁1-417。

²³ 湯用彤（1892-1965）甘肅人（一說湖北黃梅人），字錫予。為學術界研究中國佛教史學之泰斗。曾留學美國哈佛大學。歷任北京、中央、西南聯大等大學教授，及北京大學文學院院長、中央研究院院士等職。精通梵文、巴利文、英文、日文，熟諳東西哲學與文學，曾在南京支那內學院親近唯識學大師歐陽漸。其佛學造詣深湛，義理、史學皆通達。又所著漢魏兩晉南北朝佛教史、往日雜稿、魏晉玄學論稿、印度哲學史略等書，皆為學術界之上乘作品。其中，尤以漢魏兩晉南北朝佛教史取材豐富，方法嚴謹，在考證、義理上頗多創見，極受國際學界重視。參見佛光大辭典編修委員會編：《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社，1988年），頁5063。

亦哲學。」²⁴如其所言，既然佛法具有宗教注重解行雙軌的特質，同時又蘊含著深邃的哲學思想。若將佛學當作一種專門學問來治學，自不能捨運用學術方法之途而欲達將研究成果呈顯在佛教學術研究的活動中之目的。「工欲善其事，必先利其器。」在研究佛學時，若能善於運用學術研究的方法，不但能激盪出更多、更佳的學術思辯火花，更能達到預期的研究目的與成果呈現；相反地，若不得其門而入，非但無法建立起縝密的思想架構，而且必然因欠缺整治之工而顯得雜亂無章，徒費時間和心力。

本文藉由探討《周易禪解》文本的形成、文化的背景與思想內涵，在《周易禪解》獨特的文本遞嬗演變脈絡中，期望能夠體解《周易禪解》之整體與深層的思想意涵。本論文從三個面向來探討《周易禪解》：首先，探討在《周易禪解》裡，對諸多經典和各宗派學說的引述，瞭解其與當時的時代背景及思潮所形成激盪、融合的關係。其次，考察《周易禪解》通釋經題與註釋，藉以掌握《周易禪解》之要義。最後，透過文本全面性的瞭解，探討《周易禪解》之態度與特色。如上所述，由於研究內容涉及多個面向，為因應實際研究的需要，將採用多樣化的研究方法。誠如劉兆祐所主張：「研治任何學科，都要有適合該學科性質的科學方法，才能收事半功倍的效果。……如何從浩如煙海的文獻中，掌握要點，從初學到研究，進而提出創見，則有賴正確而嚴謹的治學方法。」²⁵學者吳汝鈞亦於其《佛學研究方法論》的著作中談到，「整理歐美和日本通行的佛學研究方法，有文獻學方法、考據學方法、思想史方法、哲學方法等。」²⁶在這些研究方法中，適用於本論文，而且有助於達成研究目的，主要的研究方法有四種，即：語言文獻學方法、史學研究法、思想研究法、佛典詮釋學。本論文的研究法以思想研究法及佛典詮釋學研究法為主，輔以語言文獻學方法及史學研究法。以下將就上述四種主要的研究方法，加以說明其內容。

一、語言文獻學方法

文獻學，又稱為語言文獻學，既可作為獨立的研究進路，同時也是思想研究的基礎。吳汝鈞指出，「文獻學是文獻資料研究之事，舉凡校訂、整理、翻譯、注釋資

²⁴ 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史·跋》，收錄於藍吉富《現代佛學大系》27，台北縣：彌勒出版社，1982年。

²⁵ 劉兆祐：《治學方法》（台北：三民書局，2004年），頁1。

²⁶ 吳汝鈞：《佛學研究方法論》（台北：台灣學生書局，1989年），頁93-157。

料的原典及原典與譯文的字彙對照等都可屬於其中。對於注釋的內容是多面向，包含字義、文法、歷史、思想、文學等。他認為這些方法中，以語言學和目錄學為基柱，而語言學，更是佛教典籍研究的根本。」²⁷由上述可見語言文獻學的運用範圍非常廣泛，而且是佛學研究所不可或缺的方法與步驟。若能在掌握眾多文獻資料的基礎上，進而加以分析、比較、梳理、會通，必能釐清研究內容的來龍去脈，並對文本語義獲得第一層的理解。

至於如何進行研究，筆者認為應依照個人研究的主題內容，先找出相關的全部文獻資料，先進行基本的比對、校勘等整理工作，其次從事細密的研考與分析，進一步對這些文獻資料有效運用與掌握，使其作為研究者的最佳材料，是典籍文獻研究的重要目的。誠如杜澤遜指出，「文獻學主要包括研究文獻的形態、文獻的整理方法等等。目的在於全面認識文獻，在最短的時間，找到自己所需要的文獻資料，有能力對這些資料進行鑒別，進而對原始文獻整理、研究，不僅自己使用，還可以提供更多運用。」²⁸此言洵非虛語，若能依此發展研究內容，相信在研究工作上得到不少裨益。

「他山之石，可以攻錯」，今日學術研究應更具開放性，若能懂得學習西方學術界的研究方法與吸收其研究成果，將不致浪費過多心神於摸索的過程。李四龍在《歐美佛教學術史》中指出，對於西方人來說，佛教完全是異質的宗教信仰或知識體系，所以他們的研究必然地始於收集足夠的文獻資料，然後才有可能編撰語法書、詞典，最後進行校勘與翻譯，並把東方的佛教經典翻譯成西方人能夠閱讀的語言。總的來看，歐美佛教文獻學研究的長處，是在基於比較語言學的文獻學研究，它的特點有兩個方面：一是訓詁考據重於義理，一是校勘重於翻譯。²⁹ 由此可見，可藉由文獻學研究法獲致研究的基礎，據此再加以深化。當代佛教學術研究起源自歐洲，最初採用的就是語言文獻學的進路，而奠定後來在世界各地的澎湃發展，他們在文獻研究上的研究，非常值得吾人效法學習。

本論文運用文獻學方法之處，約略說明如下：對於《周易禪解》的卷數與版本，將透過目錄學、版本學的考察來廣蒐文本。以《周易禪解》文本為中心，透過文句

²⁷ 吳汝鈞：《佛學研究方法論》，頁 97。

²⁸ 杜澤遜：《文獻學概要》（北京：中華書局，2005 年），頁 5。

²⁹ 比較語言學，又稱「比較語法」，19 世紀初在歐洲學術界很盛行，梵語研究則是這個學科極重要的部門，有的學者甚至把梵語看作印歐系語言的「母語」。這種研究還延伸到巴利語、藏語，乃至漢語等各個語種。歐美學者因此以比較語言學為工具，展開佛典的校勘整理。參見李四龍：《歐美佛教學術史》（北京：北京大學出版社，2009 年），頁 13。

詳密的反覆閱讀與訓詁分析，藉以掌握《周易禪解》整體的文脈，並配合智旭《靈峰宗論》等著作的詮釋，幫助對《周易禪解》文本文句的理解，進而精確掌握智旭《周易禪解》文本的精要所在。

運用文獻學方法研究，其目的不外乎解明思想精髓所在，以析理脈絡，從而產生創見。有時候對於思想的開顯，往往借助於關於文獻學方法，沒有文獻學之助也很難釐清真正語意，譬如筆者在解明《周易禪解》文本文句的部份，便運用了歷代典籍的查考、CBETA 電子佛典與《大正藏》、《嘉興藏》、《卍續藏》等實體文本的搜尋，匯整相關資料，將《周易禪解》的文句與可能引用文獻資料來源對照，加以整理歸納，以瞭解本書引用資料的情況。關於《周易》與「天台義理」等相關文句與名相的解釋，透過《周易》及天台思想的歷代祖師與當代學者各自的解釋，加以會通、整合，藉以形成完整脈絡。最後，匯集智旭《周易禪解》文本中特別重要或具獨特論說的文本題材，並觀照當代思潮，以正確地詮釋智旭《周易禪解》文本。

二、史學研究法

在運用史學研究法時，首重所篩選史料的考證，史料的考證則分為外部考證（external criticism）與內部考證（internal criticism）：外部考證，係從外表來衡量史料，著重於辨析其真偽及其產生的時空等問題；至於內部考證，則側重考證史料的內容是否與客觀的事實相契合，或它們間符合的程度。³⁰因此，所選用的史料經由考證、收集、歸納、比較、綜合等方法之運用，讓史料更具嚴謹性與精確性，以此為基礎，進行史料的解釋。

在研究歷史人物的著作時，若能進一步瞭解作者當時所處的時代背景，對於文本的研究應該會有所助益，觀照不同的歷史階段，往往能發現不同時代特質的差異所在；而且任何一部著作通常會關連到與前期、同期整體思想文化的背景。誠如方天立所言：「中國佛教思想有其內在的歷史演變過程，不同的歷史階段有其獨自的特點。研究中國佛教發展史中不同階段的哲學思想演變、理論創見、發展趨勢等，有助於揭示中國佛教哲學思想的前進過程和嬗變規律。」³¹易言之，除了思想史具有歷史的演變性外，佛教史、文化史、各宗發展史等方面，也蘊含著「史」的意義。

本論文中所涉及史學研究法之部分，約略可分成「歷史考證」與「思想史」兩

³⁰ 杜維運：《史學方法論》（台北：三民書局，1995年），頁153。

³¹ 方立天：〈中國佛教哲學研究的方法論問題〉，收錄於《中國哲學史》，2003年第2期，頁15-16。

部分。歷史考證方面，蒐集《周易禪解》相關史料，加以考證、判斷，立足於學界對《周易禪解》的現有研究成果與智旭相關著述內容，對比明末中國佛教之發展情況，以作為探索智旭《周易禪解》的背景知識。至於思想史的部分，則比較分析古今佛教界對《周易》認知與運用之差異與思想演變過程，並糅合當今學術界的易經研究成果，自思想流變的語境來觀看《周易禪解》一書。此外，亦從中國佛教思想流變及明末佛教思想環境的角度，探索智旭易學思想的相承相涉關係。

三、思想研究法

思想的研究，應要求對文本內容有全面通透的瞭解，若僅根據隻字片語來作論斷，則易流於武斷的結果，如周桂鈿指出：「雖然這一點思想片斷對某些人，可能產生啓發，但不能充分體現整個思想體系的價值。」³²可見從事思想詮釋時，必具前瞻性的宏觀視野及充分瞭解研究範圍的全面性，藉以完全掌握著作中所具有的特色及其思想核心。對於思想研究有其治學方法與步驟方面，徐復觀則指出：「古人的思想保留在遺留的文獻裡面，要瞭解這些的文獻需有訓詁考據的工夫，但僅靠訓詁考據並不能把握到古人的思考。所以，讀古人的書，應由各字以通一句之義，積句成章；由各句以通一章之義，以此積章成書，貫通一書之義。因此，由局部積累到全體，由全體落實到局部，反覆印證，以發現其超乎言外的抽象思想。」³³據上言，則可明欲觀明文句語意，必植基於語言文獻學解明文句意義的基礎之上，思索文本的底蘊，以全盤洞觀其中寓含的思想意蘊。

考察思想及其特色，則立足於語言文獻學的基礎上，細論智旭《周易禪解》思想，方法的運用與實際操作之程式如下：筆者擬先行廣為蒐羅諸多學者的專書著作與論文期刊等文本，詳加研讀，並縝密地加以歸納、比較、分析、會通出智旭《周易禪解》思想的理論與實踐的重要論述，隨即加以整合、融貫其內容大要，以供撰述論文時能充分地應用、參考，務期能深入探索智旭《周易禪解》思想的真諦。首先在智旭《周易禪解》的各章編撰大要中，掌握《周易禪解》的論述精華。其次，透過《周易禪解》的校勘、各家注釋來瞭解智旭詮釋《周易》的特殊觀點及對《周易禪解》中有關天台圓教六即思想與十乘觀法的脈絡之梳理與理解，以期貫串其真義。

³² 周桂鈿：《中國哲學研究方法論》（太原：山西教育出版社，2006年），頁286。

³³ 徐復觀：〈有關思想史的若干問題〉，收錄於《中國思想史論集》（台北：台灣學生，1993年），頁113-116。

四、佛典詮釋學研究法

本研究法主要是依據天台智者大師的創見，為研究佛學時所採用的特殊研究方法，首見於《法華玄義》所述及的「五重玄義」與「七番共解」的詮釋方法。智者大師於解說《法華玄義》的卷首，以近一萬七千字的篇幅來解說，其重要性可見一斑。五重玄義即：「釋名第一。辨體第二。明宗第三。論用第四。判教第五。」³⁴安藤俊雄於其所著的《天台學——根本思想及其開展》中說道：「綜觀智顛生平的著作與講說，可知其講經說法，自始不離『五重玄義』；亦即分為五個主題作為經典講解的中心。所謂『五重玄義』者，即釋名、顯體、明宗、論用、判教之謂。釋名者，即直接解釋經題的含義；顯體者，探究經名的實體正義；明宗者，闡示依體起修之旨趣；論用者，說明經教之功用；判教者，判斷一經的地位或教相是也；如《金光明經玄義》、《仁王統疏》、《金剛般若經疏》、《觀音玄義》、《維摩經玄疏》等，莫不皆在闡示『五重玄義』。」³⁵「五重玄義」主要用於經題的解釋，而在解釋經題的同時，也常運用七番共解³⁶來靈活解釋五重玄義；換言之，「五重玄義」為第一層詮釋方法，於五重玄義的方法之上別立七番共解之詮釋法，藉以解明全經經義。誠如郭朝順於《天台智顛的詮釋理論》中所指出：「智顛是在《法華玄義》中解經題之時，又再將釋名等五重玄義之下處處隨機使用這七番共解，因此這七番共解可謂是較五重玄義更次一層的方法，為一具體的分析方法。就內容而言，從標章到觀心這七種方法，幾乎就是現代學術研究及論文寫作方法的古代版：定標題（標章）、引用參考資料（引證）、安排章節架構（生起）、組織論證系統（開合）、澄清曖昧不清之處（料簡）、與心中既有之知識體系相印證（觀心）、對於所有的衝突矛盾加以解決（會異）。」又言：「觀心法門不僅具有上述之解脫學與存有論的意義，觀心還具有理解、詮釋實相真如法性的意義。安藤俊雄對於「七番共解」、「五重玄義」有著詳盡的說明：

³⁴ 「釋此五章有通有別。通是同義別是異義。如此五章遍解眾經故言同也。釋名名異乃至判教教異。故言別也。例眾經之初皆安五事則同義也。如是詮異。我聞人異。一時感應異。佛住處所異。若干人聽眾異。則別義也。又通者共義。別者各義。如此通別專在一部。通則七番共解。別則五重各說。例如利鈍須廣略二門也。眾教通別今所不論。一經通別今當辨。」參見智顛：《法華玄義》，《大正藏》33冊，頁681下。

³⁵ 參見安藤俊雄著，蘇榮焜譯：《天台學——根本思想及其展開》（台北：慧炬出版社，2004年），頁50。

³⁶ 「就通作七番共解：一標章、二引證、三生起、四開合、五料簡、六觀心、七會異。標章令易憶持起念心故；引證據佛語起信心故；生起使不雜亂起定心故；開合、料簡、會異等起慧心故；觀心即聞即行起精進心故，五心立成五根，排五障成五力，乃至入三脫門。略說七重共意如此。廣解五章者，一一廣起五心五根，令開示悟入佛之知見耳。」參見智顛：《法華玄義》，《大正藏》33冊，頁682上。

「七番」者係指標章、引證、生起、開合、料簡、觀心、會異等七科目而言。如標示《妙法蓮華經》的經名，為圓融不二之妙法，又喻之謂華果同時之蓮華，再就該經的經體說是實相，又謂宗為一乘之因果，用為斷疑生信，教為究竟無上之圓教，以上的解說與標示，謂之「標章」。另援引種種經文，就「五重玄義」的順序一一予以立證，謂之「引證」。次就行的立場，表詮五重的前後關係，並以禪定為最後目標者，謂之「生起」。再就「五重玄義」分為五種、十種之譬喻，將其分開綜合，以示其互相脈絡貫連者，謂之「開合」。又以假設問答，俾進一步說明「五重玄義」的內容者，謂之「料簡」。嗣以上上述文句或義理作為觀心的標的，專就實踐的觀點說明者，謂之「觀心」。最後所謂的「會異」，乃將一切異名，以「五重玄義」為之歸納統一是也。³⁷

郭朝順於《天台智顛的詮釋理論》中，亦進一步指出：「一般而言，釋經的目的，是用以掌握對於經典義涵的理解，但是觀諸智顛上述觀心的說法，我們可以意會到，智顛所關心的不是經典文字（或文本）所欲表達之意涵，智顛更關心的是面對經典文本之詮釋者，於詮釋經典之際，內心所進行的『聞思修』的活動，因為聽聞、思惟、修行實踐經義之目的，乃為開顯實相。是以若將聞思修自限於對經典文義的掌握，乃是捨本逐末而喪失讀經、釋經活動之真正意義。」³⁸智顛經常採用「四釋法」來解釋《法華經》文句，「四釋法」，即：因緣釋、約教釋、本跡釋、觀心釋。「因緣釋」，主要敘述說法的緣起；「約教釋」，則將經文含義釐清，約，約藏、通、別、圓四教來加以判別，以四教所見來說明；「本跡釋」，即藉著本跡所顯現的實相，以闡發其在幽遠本地的解釋；「觀心釋」，即以如來所說之法義或經文中的一字一句為觀心的對境，開示四教觀心之要領，使自心能夠昇華，進而實證體悟、契入實相。³⁹

因此吾人於從事佛典詮釋時，允宜效法智顛用心致力於印證既有的佛學知識體系，於任一細微相似之處，皆可尋獲與經典符應之處，使吾人對於經文能有更深廣的詮釋。據上論，若不能觀心來對佛經詮釋，便無法學習佛陀覺觀、慧行、緣理活動的歷程，因此觀心詮釋實為解明經義的重要方法。

³⁷ 參見安藤俊雄著，蘇榮焜譯：《天台學——根本思想及其展開》（台北：慧炬出版社，2004年），頁55-56。

³⁸ 「然而除了應知觀心釋經，並非以文字句讀之疏解為目的之外，亦當明瞭從事聞思修活動之一念心，其自身之不自生、不他生、不共生、不無因生的無自性狀態，唯有基於無自性的立場來從事觀心的活動，觀心才能真正掌握圓融中道的實相，而不致落於一般意義下的唯心。」參見郭朝順：《天台智顛的詮釋理論》（台北：里仁書局，2004年），頁154-155。

³⁹ 「觀心釋者，觀前悉檀教跡等諸如是義，悉是因緣生法，即通觀也；因緣即空即假者，別觀也；二觀為方便道，得入中道第一義。」參見《妙法蓮華經文句》，《大正藏》冊34，頁3下。

筆者以爲，本研究法甚爲合適《周易禪解》文本之研究，由於該書中智旭常以用來解釋經文的「四釋法」中的「觀心釋」之詮釋手法來詮釋《周易》，若能兼採佛典詮釋學研究法，不但能以天台慣用的方法來詮釋《周易禪解》文本中的天台義理，也使得本研究成爲觀心活動而內化成爲觀心之實踐來貫串整個《周易禪解》文本，使《周易禪解》的蘊涵益增充實豐富，同時闡揚《周易禪解》廣博深邃的思想境界能夠賦與研究成果新生命，以提升整體研究價值與內涵。

第四節 全文結構述要

本論文之結構分爲七章：第一章「緒論」；第二章「智旭生平、著作與《周易禪解》之結構」；第三章「《周易禪解》之引據與時代背景、思想源流」；第四章「智旭『現前一念心』思想探微」；第五章「《周易禪解》之『真理觀』——以『天台圓教六即思想』爲論述核心」；第六章「《周易禪解》之『方法論』——以『天台圓教十乘觀法』爲論述核心」；第七章爲「結論」。

第一章「緒論」，共分四節：第一節「研究動機與目的」，略述問題意識的產生及引導筆者研究的動機與目的。第二節「當代研究成果之評介」，評介當代學界有關《周易禪解》義理與智旭生平思想的研究成果。第三節「研究方法」，主要透過佛典詮釋學、思想研究法、文獻學方法、史學方法等四種進路，幫助達成研究目的。第四節則爲「全文結構述要」。

第二章「智旭生平、著作與《周易禪解》之結構」，共分三節：第一節「智旭生平事跡略述」，分四階段略爲敘述智旭的生平事跡。第二節「智旭見存著作及其著述理念」，強調欲深研《周易禪解》，必須參看《宗論》、《四書蕩益解》、《教觀綱宗》等書，才能瞭解來龍去脈，而深得其精髓。第三節「《周易禪解》的架構說明」，分成三部分加以論述：一、《周易》文本的結構與內涵，二、《周易禪解》的結構分析，三、《周易禪解》的體例與詮釋模式。

第三章「《周易禪解》之引據與思想源流」，本章共分成三節：第一節「《周易禪解》所引諸家論述的考證」，此爲《周易禪解》最易被忽略與最難考證的部份，通過本節的考察與梳理，使吾人能對於《周易禪解》有著更深的理解。第二節「《周易禪解》成書的時代背景」，擬就《周易禪解》思想淵源自禪宗與其義理核心、私淑天台以救禪、儒佛會通之契機等向度分析，藉以解明《周易禪解》成書的時代背景。第三節「《周易禪解》撰著的思想源流」，此處聚焦於智旭在會通儒佛上所憑藉的「現

前一念心」的思想背景作深入探討。

第四章「《周易禪解》之『現前一念心』思想探微」，全章共分四節：一、「智旭『現前一念心』的源流、意涵與核心要義」，從智旭《周易禪解》、《教觀綱宗》、《靈峰宗論》、《四書蕩益解》等與本章題旨相關的著作中耙梳，詳述藉以釐清智旭「現前一念心」思想的形成歷程及其意涵，使得以「現前一念心」為經來詮釋《周易》的立論根據朗然畢現。再就「現前一念心」是否為智旭所獨創的說法，進行考證。二、「從《周易禪解》觀『現前一念心』」，將《周易禪解》中關涉『現前一念心』的部分詳為析論。三、「『心』、『易』之「無住」理析論」，對「現前一念心」與「一念無明法性心」之關涉詳加辨析，以剖析兩者的異同之處。四、「智旭以『現前一念心』為儒佛會通進路的依據」，筆者擬從時代的思想背景的向度解析，以證成「現前一念心」足以作為支撐儒佛間溝通平台的要素，並進一步探究儒佛如何會通？而其會通的成效又是如何？對於後來的儒佛的發展有何影響？結證凡所論說，旨歸一心。

第五章「《周易禪解》之『真理觀』」，本章結構共分成三節：首先，解明「『天台六即』思想的淵源與意涵」，論述天台智顛教觀並重的六即思想的精蘊所在，以及探討智旭在《教觀綱宗》中的六即思想為何。其次，闡述「智旭以『六即』分釋《周易》」的內涵。再者，探討「智旭以『六即』合釋《周易》」的詮釋內涵，列舉《周易禪解》與「天台六即思想」之關涉內容，從中掌握義理詮釋的脈絡，展現易經卦爻時位與六即巧妙聯繫、呼應來顯揚佛法的堂奧，結證「天台圓教六即思想」在智旭《周易禪解》的重要性與智旭詮釋思想之特色。

第六章「《周易禪解》之「方法論——以『天台圓教十乘觀法』為論述核心」，本章共分成四節討論：第一、「《周易禪解》與『天台圓教十乘觀法』之關涉」，首先解明天台圓教「十乘觀法」意義與內涵，進而論述天台智顛教觀並重的「十乘觀法」之精蘊所在及智旭在《教觀綱宗》中的「十乘觀法」。第二、「智旭以『十乘觀法』詮釋《周易》的內涵」，闡釋對《周易》之詮釋進路，展現易經卦爻時位與十乘觀法巧妙聯繫、比附、對應來顯揚佛法的堂奧，揭顯智旭詮釋思想之特色。第三、「『十乘觀法』與『三陳九卦』之會通」，詳論智旭對「十乘觀法」與「三陳九卦」的詮解。第四、「十乘觀法的核心——『一念三千』與『一心三觀』」，以「一念三千」與「一心三觀」結證「現前一念心」的論述，會歸「易即吾人不思議心體」之旨趣，將實踐觀照「現前一念心」的工夫落實於一切時空之中，以提升吾人的心靈層次。

第七章「結論」，總結本論文各章論述重點，共分二節：第一節「研究成果——

《周易禪解》掌中觀」，經由本研究解明智旭之儒佛會通的幾項特色：(一)以「現前一念心」為哲學思想基礎，統攝《周易》整體，作為詮釋的立足點；(二)運用天台六即思想及十乘觀法詮釋《周易》「現前一念心」之殊妙與實踐進路；(三)透過天台圓教止觀與儒家思想的對顯，彰顯佛教思想之深邃；(四)達到「以禪誘儒」與「引儒入禪」之著書目的；(五)消弭儒佛對立，功參造化。並探求智旭《周易禪解》的思想特質：盡闡四聖思想精華、儒佛會通事事無礙、知行合一畢竟成佛，而其詮釋典範，永垂萬世。第二節「研究反思——觀心即佛，止於至善」，回顧本論文的撰寫過程，藉以反省，提出自我期許，以作為本論文研究之總結。



第二章 智旭生平、著作與《周易禪解》之結構

智旭係明末時代的四大高僧之一，最初醉心於儒家典籍及《易》學之研究，嗣後因讀雲棲株宏（蓮池大師）所著的《自知錄》序文及《竹窗隨筆》受到相當大的啓示，因而轉治佛學，⁴⁰此期間經歷了禪宗修學、私淑天台、歸心淨土等歷程，曾遍覽三藏而著述《閱藏知津》，並以弘揚地藏法門及力行禪淨著稱，著有《占察經行法》、《法華玄義節要》、《周易禪解》等 58 種著作（含八種闕本），盡闡佛法精髓與三教會通之要義。

本章共分為三節論述：首先，於第一節「智旭生平事跡略述」，透過本節的論述藉以幫助吾人瞭解智旭生平事蹟。其次，在第二節「智旭見存著作及其著述理念」中，則就其現存著作略為簡介，以呈顯《周易禪解》在智旭著作中所處的位置及與其他著作之關涉，作為《周易禪解》之理解的重要背景資料。最後，則於第三節中論述「《周易禪解》成書之時代背景」，作為吾人在深層解讀或研究《周易禪解》時的必備前理解，俾利吾人深入其義。

第一節 智旭生平事跡略述

智旭生平與《周易禪解》的研究者不在少數，舉其要者如釋聖嚴所著《明末中國佛教之研究》一書為研究蕩益智旭的專門著作，⁴¹針對智旭的時代背景、生涯、宗教實踐、著作，以及思想的形成與發展等面向已作深入探討。其後又著有《明末佛教研究》一書，基本上已對智旭生平著作作了完整的介紹，按理說，本

⁴⁰ 見釋聖嚴著·釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁 60-61。

⁴¹ 金倉圓照：「聖嚴博士綜合智旭的著作加以深入地研究，不只證實了學術界歷來作成評定的正確性；其考證所及，證實蕩益大師確是明末年間一位不世出的佛教集大成者，也是一位真摯而奮勵的實踐修行家。從此一立場觀點，亦就其時代背景、生平行藏、師資系統、生活環境等作了深入的研究，其筆觸所及，從各方面去刻意描繪智旭的形象，使之躍然紙上。…。此書的完成，不僅徹底闡述智旭個人的事蹟與思想，也於中國近代佛教史上尚未研究周全之處，投下一道強大的光柱，這正是應該向學術界鄭重推薦的優秀著述。」參見釋聖嚴著·釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁 13。

章應可被忽略處理。然而，筆者以為，對於智旭的思想與著作之研究，若能直接以曾經親受智旭批閱過的《靈峰宗論》的第一手文本為主，輔以弘一法師所編撰的《蕩益大師年譜》所論述的智旭生平資料，析縷其脈絡，再參酌學界的現有研究成果，適時將智旭的時代背景放入《周易禪解》的文脈中，將可以幫助吾人理解與體會智旭的撰述旨趣。如此的研究進路，似乎更具說服力與系統性；而且，可以省去讓讀者自行去參閱龐雜資料，待消化吸收後，才能將智旭的生平與思想做連結的麻煩。因此，筆者於本節擬依智旭的傳略、智旭著述理念與文集等項目，引據論證，去蕪存菁，分述於後。

根據智旭《自傳》的記載：智旭（1599–1655）俗姓鍾，名際明，又名聲，字振之，又字素華，別號八不道人，晚稱蕩益老人。先世汴梁人，始祖南渡，居古吳木瀆。生於明神宗萬曆二十七年己亥（1599年）五月三日亥時，卒於明末乙未（西元1655年），享年五十七歲。

智旭師承憨山德清門下雪嶺禪師，為明末四大高僧之一，對於振興佛教戒律與釐清經論訛誤等，具有重大貢獻。

《論語·子路》有云：「名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。」⁴²上語雖談為政之道，「名正才能言順」實則已為世人所肯認的共同法則。因此，於本論文伊始，先將蕩益智旭的名號加以釐清，務正其名，以完成本論文。欲探其源，需藉文獻之助，雖然《蕩益大師年譜》在釋聖嚴看來頂多算是智旭的簡歷或是履歷書，⁴³但對吾人欲瞭解智旭生平，則為不可或缺的文獻。四字僧名，前兩字為「字」，後兩字為「名」，「名」中兩字的第一個通常是派輩用字；⁴⁴例如：蕩益智旭，蕩益為字，智旭為名，而「智」則為派輩用字。「智旭」得名的原由容易考察，此為二十四歲時認禮雪嶺峻師時，由峻師所授予的法名。「蕩益」，釋

⁴² 參見釋智旭：《論語點睛補註》，《蕩益大師全集》（台北：佛教書局，1989年），第20冊，頁12515。

⁴³ 參見釋聖嚴著·釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁198。

⁴⁴ 張雪松：〈晚明以來僧人名號及譜系研究〉，《玄奘佛學研究》第15期（新竹：玄奘大學宗教學研究所，2011年3月），頁247–271。

聖嚴解釋說：「這是智旭的自號，另外也常用蕩益子、蕩益道人、蕩益沙門，示意依奉稱名念佛，求願往生極樂，期望能滋育七寶蓮池的蓮根。」除了蕩益智旭外，釋聖嚴已將智旭曾經使用過的別號整理出來，計有：大朗優婆塞、西有、釋大朗、際明禪師、金閻逸史、方外史旭求寂、素華、八不道人，釋聖嚴已詳解其意，於此不再贅言。⁴⁵

續上所述，本節以〈靈峰蕩益大師自傳〉為主要參考文本，經閱讀理解、消化吸收之後，茲將其一生區分成四大時期加以論述，其中的前三期根據智旭親筆傳記節要敘述，第四時期則為智旭弟子成時所撰述，略述如下：

一、夙緣感召，佛頂起疑

智旭之母金氏，因為父親岐仲公持誦了白衣大悲咒十餘年，遂夢大士送子而生智旭。或許因為這層因緣的關係，智旭從七歲就開始茹素，到了十二歲就到外地私塾接受老師的教導，初聞儒家聖學，⁴⁶便欲扛起千古以來的重責大任，立誓滅釋、老。不但開了暉酒，而且作了十數篇論闢異端，曾夢到與孔子、顏回會晤言談。

十七歲，這一年是智旭思想的分水嶺，當他閱讀完雲棲株宏所著的《自知錄·序》⁴⁷及《竹窗隨筆》⁴⁸之後，就不再謗佛，而且將先前所撰著的闢佛論焚燒掉。

⁴⁵ 參見釋聖嚴著，釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁 202-204。

⁴⁶ 「聖學究竟處，決無滿足下手處，決不委靡。孔子十五志學，此即不可奪之志也。志立然後以無厭足心，期盡性命之源。蓋自期遠大，簡點必嚴。簡點嚴則惟日不足，不肯半途自安。堯舜猶病，禹拜善言。湯有慚德，望道未見，寡過未能。聖仁豈敢，皆深知性命源底，非大覺不能究竟也。一究竟一切究竟，子臣弟友，丘未能一，愈不能愈無息肩地。不然，夜郎自封，區區自得。如貧獲一金，志驕意滿，何以階大道哉！」參見蕩益智旭：《靈峰蕩益大師宗論》卷第 2 之 1，《嘉興藏》冊 36，頁 280 上。

⁴⁷ 參見《自知錄》，《雲棲法彙》卷 1-卷 11，《嘉興藏》冊 32，頁 681 上-683 下。根據李雅雯的研究指出：「明末四大師之一的雲棲株宏仿效《太微仙君功過格》撰寫《自知錄》，以功過格的量化形式勸導人民為善去惡，擴張《太微仙君功過格》的勸善內容，加入佛教倫理的內涵，表現出釋道合一的倫理精神。從佛教史的意義看來，《自知錄》將佛教以團體制約達到倫理秩序的模式加入新的實踐路徑；而量化、易於瞭解、具體的實踐方式，為在家眾消弭經濟活動與宗教活動間的矛盾，提供自助式的實踐法門，進一步促進在家眾的宗教活動。從道教史的意義看來，《自知錄》融會釋、道的倫理內容，為大眾提供雙行的宗教實踐道路，在聲望隆盛法師的倡導撰寫下，道教與佛教倫理統一融合，吸收佛教信徒更廣大的深入民間。」參見李雅雯：〈由道入佛——《自知錄》功過格研究〉，《成大宗教與文化學報》第 1 期（台南：成功大學中國文學系宗教與文化研究室，2001 年 12 月），頁 183 - 198。

二十歲，爲《論語》作詮解，當寫到「天下歸仁」處，便不能下筆。經過了廢寢忘餐三晝夜後，大悟孔顏心法。這一年的冬天，岐仲公捨報，智旭聽聞到地藏本願，便發出世心，這段經歷爲智旭後來廣弘地藏法門的契機。二十二歲，專志念佛，將昔日舊作燒燬，「盡焚窗稿二千餘篇」。二十三歲，聽《大佛頂首楞嚴經》言：「世界在空，空生大覺」，⁴⁹因此遂懷疑爲何有此大覺，以致爲推究追溯空界之本源，而感到悶絕無措。不但陷入嚴重的昏散狀態，而且自覺功夫不能成片，因此決意出家，以體究生死大事。

二、剃度出家，究心台宗

二十四歲，師承憨山大師法嗣雪嶺師剃度出家，法名智旭。關於出家因緣，在〈靈峰蕩益大師自傳·八不道人傳〉裡描述甚詳，⁵⁰可知智旭在內心深處非常敬重憨山德清大師，因此才有憨山三次入夢之機緣，夢裡主要訴說與憨山緣慳、志求大乘、指引剃度等三事。由於與憨山的這段緣，也影響了智旭對三教同源觀點上的認同，種下了後來撰述《周易禪解》的因緣。此時，紫柏尊者已圓寂，雲棲老人亦遷安養，憨山大師遠遊曹溪，因爲資糧時節因緣不足而無法前往親

⁴⁸ 雲棲株宏主張，儒與佛應相資，而應不相病，智旭顯然受其影響甚深，如〈儒佛交非〉一文云：「自昔儒者非佛，佛者復非儒。予以爲佛法初入中國，崇佛者衆。儒者爲世道計，非之未爲過。儒既非佛，疑佛者衆。佛者爲出世道計，反非之亦未爲過。迨夫傅、韓非佛之後，後人又彷彿而非，則過矣！何以故？雲既掩日，不須更作煙霾故。迨夫明教空穀非儒之後，後人又彷彿而非，則過矣！何以故？日既破暗，不須更作燈火故。覈實而論，則儒與佛不相病而相資。試舉其略：凡人爲惡，有逃憲典於生前，而恐墮地獄於身後，乃改惡修善，是陰助王化之所不及者，佛也。僧之不可以清規約束者，畏刑罰而弗敢肆，是顯助佛法之所不及者，儒也。今僧唯慮佛法不盛，不知佛法太盛，非僧之福；稍制之、抑之，佛法之得久存於世者，正在此也。知此，則不當兩相非，而當交相贊也。」參見雲棲株宏：《竹窗隨筆》，《雲棲法彙》卷 12-卷 25，《嘉興藏》冊 33，頁 24 下-39 下。

⁴⁹ 「覺海性澄圓，圓澄覺元妙；元明照生所，所立照性亡。迷妄有虛空，依空立世界，想澄成國土，知覺乃眾生。空生大覺中，如海一漚發，有漏微塵國，皆從空所生；漚滅空本無，況復諸三有？歸元性無二，方便有多門。聖性無不通，順逆皆方便；初心入三昧，遲速不同倫。色想結成塵，精了不能徹；如何不明徹，於是獲圓通？」參見《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 6，《大正藏》冊 19，頁 130 上。

⁵⁰ 「夢禮憨山大師，哭恨緣慳，相見太晚。師云，此是苦果，應知苦因，語未竟，遽請曰，弟子志求上乘，不願聞四諦法。師云，且喜居士有向上志，雖然不能如黃蘗臨濟，但可如巖頭德山。心又未足，擬再問，觸聲而醒。因思古人安有高下，夢想妄分別耳。一月中，三夢憨師，師往曹谿，不能遠從。乃從雪嶺師剃度，命名智旭。」參見智旭：《靈峰宗論·八不道人傳》，《嘉興藏》冊 36，頁 253 上。

近，至於其餘的知識，則非智旭所好；⁵¹ 因此最後認禮雪嶺師為剃度師，智旭在雪嶺山下親受犀利的禪鋒棒喝，致生疑團不得解，於是就到山中去坐禪參悟。⁵²智旭二十四歲出家，作何行持？智旭自言：「父未葬，母乏養，毅然薙髮染衣，作務雲棲，坐禪雙徑，住靜天台，心真正，志遠大，誓勇猛。將出家，先發三願：一、未證無生法忍，不收徒眾；二、不登高座，三、寧凍餓死，不誦經禮懺，及化緣以資身口。又發三拌：拌得餓死，拌得凍死，拌與人欺死。終不出一言理是非，競得失，何況有報怨復仇之事。故數年行腳，不敢亂走一步，輕發一言，動大眾念頭。」⁵³由上言不難看出智旭為法忘軀，以及剛毅果決、勇猛精進的精神，在明末岌岌可危的處境裡，既不從事誦經禮懺的外緣之事，也不透過化緣來維持生活所需，如果沒有異於常人的決心與勇氣，斷不可能有甚麼大作為；歷來的大修行家幾乎都具有這種特質，無怪乎智旭能在後來的修持能有大成就。此時的智旭不但是真正發菩提心，而且志願遠大、誓力勇猛，他主張非真實發大菩提心，一切盡成虛解。證諸《靈峰宗論》所言：

法身之性，本無差別，佛異眾生，修德有功而已。修德亦皆性具，眾生日用不知者，癡愛異見，為之障也。欲彰修德，莫先除障。修德有二，一般若，二解脫。欲證般若，須勤聞思修三慧。欲證解脫，須勤施戒心三福。

⁵¹ 「二十四歲壬戌，為天啓二年，痛念生死事大，父未葬，母不養，決志出家。時紫柏尊者已寂園中，雲棲老人亦遷安養，憨山大師遠遊曹溪，力不能往，其餘知識，非予所好。乃作務雲棲，坐禪雙徑，訪友天台，念念趨向宗乘，教律咸在所緩。後因幾番逼拶，每至工夫將得力時，必被障緣侵擾。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，但以雲棲有學戒科，遂從天台躡冰冒雪，來趨五雲，苦到懇古德法師為阿闍梨，向蓮池和尚像前，頂受四分戒本。」參見智旭：《靈峰宗論》卷第 6 之 1，《嘉興藏》冊 36，頁 350 中。

⁵² 「雪師，憨翁門人也。夏秋作務雲棲，聞古德法師講唯識論，一聽了了，疑與佛頂宗旨矛盾。請問，師云，性相二宗，不許和會。甚怪之，佛法豈有二岐邪。一日問古師云，不怕念起，只怕覺遲。且如中陰入胎，念起受生，縱令速覺，如何得脫。師云，汝今入胎也未。道人微笑。師云，入胎了也。道人無語。師云，汝謂只今此身，果從受胎時得來者邪。道人流汗浹背，不能分曉，竟往徑山坐禪。」參見智旭：《靈峰宗論·八不道人傳》，《嘉興藏》冊 36，頁 253 上—中。

⁵³ 「特因少年，稍通文墨，未幾為道友所逼，輒為商究佛法，遂致虛名日彰，於三願中違卻不高座願。又因初出家時，急要工夫成片，不曾依薙度師作務三年之訓，始意工夫成片，仍可作務，豈料虛名所誤，竟無處可討務單。一蹉百蹉，福輪欠缺。三十年來，自利既不究竟，利他又無所成，雖種種著述，僅與天下後世結般若緣，而重興正法之志，付諸無可奈何矣！豈不大可慟哉！」參見智旭：《靈峰宗論》卷第 2 之 5，《嘉興藏》冊 36，頁 296 下。

施除貧乏，得大助道，戒除垢染，成就法器，心除散亂，能引實慧。所以福慧二輪，不可暫廢，廢則法身流轉五道，名曰眾生矣。⁵⁴

由上顯然易見，智旭強調福慧雙修的重要性，主張佛與眾生在本性上並無二致，差別只在佛修德有功而已。眾生的修德實踐進路，必以清除修德的障礙為先，然後修學般若、解脫的德目。在般若的修證上，必須勤聞思修三慧；欲證解脫，則須在佈施、持戒、觀心上下工夫，才能確保修行的資糧不虞匱乏，及保持清淨戒行，並透過觀心來照見本性而引發實慧。智旭感慨末世求真修福慧者弊病叢生，有的師心任意；有的縱恣宿習，有的精勤不得其門，而唐捐苦行；有的知路卻不肯舉足前進，坐著等待日暮；有的甫欲入路，便遇著外魔內障，不但順逆境緣紛遯而至，使得有志未伸。智旭認為這一切，都歸諸於發心不真正、志願不遠大、誓力不勇猛；因此，他格外地惕勵精進的原因在此。

時至二十五歲夏天，智旭自覺「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。」坐禪功深，所參「世界在空，空生大覺」話頭朗朗分明，「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。是時一切經論，一切公案無不現前，旋自覺悟，解發非為聖證，故絕不語一人。久之則胸次空空，不復留一字腳矣。」智旭自況「性相二宗，一齊透徹」，他對於性相之說到底參透了些什麼？如其在《成唯識論觀心法要》的凡例所言：「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，不可一概籠侗；又約不異義邊，須會歸圓融，不可終滯名相。」⁵⁵一切法無不從種種因緣而生，並沒有永恆不變的；如水因風起波浪而成泡沫，雖短暫見得到泡沫相，但隨即消逝無蹤。對於上說，釋聖嚴解析道：「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

⁵⁴ 參見智旭：《靈峰宗論》卷第2之5，《嘉興藏》冊36，頁296下。

⁵⁵ 參見智旭《成唯識論觀心法要》，《卍續藏》冊51，頁297中。

相爲事而視性爲理，在圓教的立場，事理圓融，乃至事事無礙，所以性相融會。」⁵⁶透過釋聖嚴解智旭性相不二之言，理事不二之理自明。

由此可見，自智旭二十五歲明心見性之後，其悟境已大勝於前，嗣後的撰述也以此悟境爲本，一掃邪說群迷，同時爲明末禪宗的凋敝作了有效的引導與拯救。當時禪宗的腐敗，如智旭言：「禪門流弊久矣，未可力爭也。賴有識之士，用其法不染其病，鑒其失不廢其法耳。凡鍼灸藥石可起病者，無論君臣佐使，皆心上化工也。古人訶坐禪，勸坐禪，勸提話，訶提話，各逗機宜。善用之無非是藥，不善用無不增病。必執訶坐爲是，何異執話頭者訶放下也。真到參無可參處，教外別傳，正法眼藏，……。」⁵⁷此爲智旭思想的殊勝之處。畢竟佛教爲實證的宗教，凡所著述必以實證爲憑，在未證悟前宜多參經論，庶免自誤誤人。釋聖嚴留日攻讀碩士時，亦有此感。⁵⁸《周易禪解》正是立基於證悟的基礎之上所撰著，因此可等同聖賢著作，值得吾人一讀再讀，以爲修持津要。

智旭二十六歲受菩薩戒。二十七歲遍閱律藏，方知舉世對於性相之說等積非成是。二十八歲母親病篤，經過四次割取手臂的肉來救治其母亦不得痊癒，在心境上痛切肺肝。⁵⁹當智旭之母的葬事完畢後，這時對於著述之事頗爲意興闌珊而焚棄筆硯，一心矢志嚮往到深山修行。在山居精進的修持生活中，受到道友鑿空的邀請，而掩關於松陵，在閉關中生了大病，此時便以參禪工夫，一心求生淨土。「以參禪工夫，一心求生淨土」一語，可由《宗論》中的問答得到佐證：

問：參究念佛之說，當得話頭否？既恐今生不悟，來生難保，故用此法，以攝往生。然又恐為參禪開一退步，當作何融通邪？一生參禪，臨終發願何如？

⁵⁶ 參見釋聖嚴：《明末佛教研究》（台北：法鼓文化事業公司，2009年），頁259。

⁵⁷ 參見智旭：《靈峰宗論》卷第3之1，《嘉興藏》冊36，頁304下。

⁵⁸ 「東老人也嘗以寧做宗教家而勿做研究宗教的學者期勉。而在今天的日本，就是把佛陀的教義當作了學術化，把《大藏經》看作研究用的資料，所謂學以致用，他們僅把自己的研究考證的論文，作為謀取職業地位以及生活之資的工具，並非拿來作為自己修證的指針。實則，若不實修實證，根本談不上對於佛法的理解，這一點在日本的現代學者們也不否認。」參見釋聖嚴：《大乘止觀法門之研究》（台北：法鼓文化事業公司，2005年），頁5-6。

⁵⁹ 智旭於此處批閱：「既悟此身非父母生，何故又割肱救母，參。」為後來的修行人立下了一個話頭。參見智旭：《靈峰宗論·八不道人傳》，《嘉興藏》冊36，頁253中。

答：眾生顛倒，轉說轉疑。吾今徹底道破，亦令當來諸有志者，毋泣歧路。既一門深入，何須疊床架屋，更涉參究。但觀蓮宗諸祖，便知淨不須禪。若為大事因緣，有疑未破，欲罷不能，而行參究，正應殷勤回向西方。但觀永明等諸大祖師，便知禪決須淨。本分中事了然可辨，何須曲為融通也。信則便信，疑則別參。⁶⁰

上言的論述重點在於「淨不須禪」及「禪決須淨」，如果能夠一門深入的話，又何須疊床架屋，更涉獵參究的工夫；如果爲了生死的一大事因緣，有疑竇而未參破，欲罷不能，而行參究，則將參禪的功德一心殷勤回向西方。此爲上言智旭歸心淨土的明證。

智旭三十歲，出關朝海，準備前往終南山，去會見道友雪航，希望他能傳授律學。在龍居停留居住的歲月裡，開始著述《毘尼事義集要》，及《梵室偶談》。這一年遇見了惺谷、歸一兩位道友，彼此勉勵護持，在修持上得到很大的益處。三十一歲，送惺谷到博山薙髮出家，隨無異禪師至金陵，徘徊逗留了一百一十日，熟悉整個宗門近時的流弊，乃下定決心弘揚戒律之學。智旭自揣對於戒律條文的理解雖然甚爲精當，然而對於自身的煩惱、習氣尙強，在實際的行持上有很多缺失，因此立誓不當和尚。⁶¹三十二歲，智旭自言：「擬註《梵網》，作四闡問佛，一曰宗賢首，二曰宗天台，三曰宗慈恩，四曰自立宗。頻拈得台宗闡。於是究心台部，而不肯爲台家子孫。以近世台家，與禪宗賢首慈恩各執門庭，不能和合故也。」透過拈闡決疑之舉，筆者認爲這和他二十五歲明心見性後深刻體解「現前一念心」，以及他在宗教實踐上的真誠信心有關，可見當時他因時節因緣已無法從所心儀的師長處得到教誨，只好親自叩問佛祖，若非用心至誠，對於佛祖的啓示又如何信得過呢？這一拈，便與天台結下了悠遠的因緣。

智旭於《靈峰蕩益大師宗論·示巨方》中說道：

天台接龍樹聞知之傳，闡鷲峰開顯之妙，權實同彰，教觀並舉，如三代禮

⁶⁰ 參見智旭：《靈峰宗論》卷第3之1，《嘉興藏》冊36，頁302上。

⁶¹ 智旭自認「三業未淨，謬有知律之名，名過於實，此道人生平之恥。」參見智旭：《靈峰宗論·八不道人傳》，《嘉興藏》冊36，頁253中。

樂，超卓萬古，非漢唐雜霸雜夷之治，能彷彿萬一也。後世逐流忘源，漸成繁蕪。而矯枉過正者，又復束置高閣，適令諸侯之惡其害己者，益無忌憚，公然以疏抗經，祖抗佛。噫，可悲甚矣。妙峰老人，出月亭之門，而力弘台旨。紹覺老人，私讀大覺遺籍，而遍演三宗。紹師雜無的傳，妙師專傳無盡師。於是世間復知有台宗名字，逮今日又未免名盛實衰矣。⁶²

智旭大力提倡天台思想的高妙之處，並分析其當時所處的文化思想背景，盛讚妙峰老人與紹覺老人對於天台的造詣與對天台的傳揚，尤為推崇妙峰老人傳予無盡師，使得天台名字普為世人耳聞，只是當時天台的名號雖響，卻流弊叢生。其實，智旭早在他二十三歲時就想要拯救禪宗，苦心思索對策，直到三十二歲才拈鬮問佛，而確立以天台教觀思想來除弊。證諸智旭於《靈峰蕩益大師宗論·示如母》所言：

道不在文字，亦不在離文字。執文字為道，講師所以有說食數寶之譏也。執離文字為道，禪士所以有暗證生盲之禍也。達磨大師以心傳心，必藉楞伽為印，誠恐離經一字，即同魔說。智者大師九旬談妙，隨處結歸止觀，誠恐依文解義，反成佛冤。少室天台，本無兩致，後世禪既謗教，教亦謗禪，良可悲矣。⁶³

上舉「達磨大師以心傳心，必藉楞伽為印，誠恐離經一字，即同魔說」及「智者大師九旬談妙，隨處結歸止觀，誠恐依文解義，反成佛冤」為例，標舉印心必以《楞伽經》、說法須以止觀結證，庶免背負「離經一字，即同魔說」及「依文解義，反成佛冤」的罪名。他謙稱修為有限，僅得天台六即「名字位中圓融佛眼」，

⁶² 智旭續言：「予本宗門種草，因感法道陵夷，鑒近時禪病，思所以救療之者，請決於佛，拈得依台宗註梵網闡，始肯究心三大五小，愧無實德，不克以身弘道，然於古之妙，今之弊，頗辨端的。蓋台宗發源法華，法華開權顯實，則無所不簡，無所不收。今之弘台宗者，既不能遍收禪律法相，又何以成絕待之妙。既獨負一台宗為勝，又豈不成對待之羸。是故台既拒禪宗法相於山外，禪亦拒台於單傳直指之外矣。夫拒台者，固不止於不知台者也，拒禪與法相者，又豈止於不知禪與法相而已哉。寧學聖人未至，不願以一善成名。噫，果不以一善成名，聖人亦無不可學至之理矣。」參見智旭：《靈峰宗論·八不道人傳》，《嘉興藏》冊 36，頁 294 上。

⁶³ 參見智旭：《靈峰宗論·八不道人傳》，《嘉興藏》冊 36，頁 294 上。

無力同時拯救天台與禪宗兩家的互謗過失，只好各取天台、禪宗之長來補彼此之短。智旭續言：

予二十三歲，即苦志參禪，今輒自稱私淑天台者，深痛我禪門之病，非天台宗不能救耳。奈何台家子孫，猶固拒我禪宗，豈智者大師本意哉。憾予為虛名所累，力用未充，不能徹救兩家之失。但所得名字位中圓融佛眼，的可考古佛不謬，俟百世不惑。願如母但學予解，勿學予之早為人師，庶法門有賴乎。⁶⁴

智旭指出：唯有以天台的思想才能對治禪門的諸多弊病，同時勉勵後輩，切莫在修學尙無大成就前為人師，而為虛名所累；寄望後來者，能徹底拯救天台宗與禪宗的流弊。

三、請藏著述，孑然長往

在智旭親撰的〈八不道人傳〉裡提到：「時人以耳為目皆云道人獨宏台宗，謬矣！謬矣！」已申明他不僅是弘揚天台而已，詳如下述。在智旭三十三歲那年的秋天，惺谷、壁如二友去世，便開始進入靈峰過冬，開啓了請藏的因緣。三十五歲，造西湖寺，著述「占察行法」。三十七歲，住在武水，著述《戒消災略釋》，以及《持戒韃度略釋》、《盂蘭盆新疏》。三十八歲，住錫在九華山。次年著述《梵網合註》。四十一歲，住在溫陵，著述《大佛頂玄義文句》。四十二歲，住漳州，著述《金剛破空論》、《蕩益三頌》、《齋經科註》。四十四歲，住在湖州，著述《大乘止觀釋要》。四十六歲，住在靈峰，著述《四十二章經遺教經》、《八大人覺解》。四十七歲，住在石城，著述《周易禪解》。這一年的秋天，住在祖堂。四十九歲，著述了《唯識心要相宗八要直解》、《彌陀要解》、《四書蕩益解》等書。五十一歲冬天返回靈峰著述《法華會義》。次年著述《占察疏》、《重治律要》。五十四歲，住在晟谿，草擬《楞伽義疏》，等到了遷住長水後才完成，此時尚有《閱藏知津》、《法海觀瀾》、《圓覺維摩起信》等疏的撰述尙

⁶⁴ 參見智旭：《靈峰宗論》卷第2之5，《嘉興藏》冊36，頁294上。

未完成。此時的智旭雖然著述成果豐盛，但他同時也憂慮這些著作是否會造成一些後遺症，如其所言「四教儀流傳，而台宗昧，如執死方醫變證也」等語，⁶⁵在提醒吾人在讀這些書時需獨具慧眼，否則執泥文句，不解其意，反而讓智旭覺得他自己是罪人，此等悲心、胸懷是何等的寬廣。

四、成時續貂，五七圓寂

此處引述自智旭弟子堅密成時所撰述，茲引其言，以竟〈八不道人自傳〉遺緒，成時言：「靈峰滿益大師自傳，成於壬辰臘月。次年癸巳，老人五十五歲，夏四月入新安，結後安居，於歙浦天馬院，著選佛譜，閱《宗鏡錄》，刪正法湧，永樂法真諸人所竄雜說引經論之誤，及歷來寫刻之訛，於三百六十餘問答，一一定其大義，標其起盡。閱完，作〈校定宗鏡錄跋〉四則。又汰集，存一冊，名袁子。秋八月，遊黃山白嶽諸處。冬復結制天馬，著《起信裂網疏》。次年五十六歲甲午，於正月應豐南仁義院請，法施畢，出新安。二月後褒灑陀日，還靈峰，夏臥病，選《西齋淨土詩》，製贊補入淨土九要，名淨土十要。夏竟，病癒。七月述儒釋宗傳竊議。八月續閱大藏竟。九月成《閱藏知津》、《法海觀瀾》二書。冬十月病，復有獨坐書懷四律。中有庶幾二三子，慰我一生思之句。十一月十八日，有病中口號偈。臘月初三，有病閒偶成一律。中有名字位中真佛眼，未知畢竟付何人之句。是日口授遺囑，立四誓，命以照南等慈二子傳五戒。菩薩戒，命以照南靈晟性且三子代座代應請。命闍維後，磨骨和粉麵，分作二分，一分施鳥獸，一分施鱗介，普結法喜，同生西方。十三起淨社，有願文。嗣有〈求生淨土偈〉六首。除夕有良六居銘，有偈。乙未元旦有偈二首。二十日病復發，二十一日晨起病止。午刻，趺坐繩床角，向西舉手而逝。時生年五十七歲，法臘三十四。僧夏從癸亥臘月，至癸酉自恣日，又從乙酉春，至今乙未正月，共計夏十有九。

⁶⁵ 「生平嘗有言曰，漢宋註疏盛，而聖賢心法晦，如方木入圓竅也。隨機羯磨出，而律學衰，如水添乳也。指月錄盛行，而禪道壞，如鑿混沌竅也。四教儀流傳，而台宗昧，如執死方醫變證也。是故舉世若儒若禪若律若教，無不目為異物，疾若寇讎。道人笑曰，知我者，唯釋迦地藏乎。罪我者，亦唯釋迦地藏乎。孑然長往，不知所終。」參見智旭：《靈峰宗論》，〈八不道人傳〉，《嘉興藏》冊 36，頁 253 下。

丁酉冬，門人如法茶毗，髮長覆耳，面貌如生，趺坐巍然，牙齒俱不壞，因不敢從粉毘遺囑，奉骨塔於靈峰之大殿右。」⁶⁶

如上所述，智旭親撰的〈八不道人傳〉只寫到五十四歲為止，五十五歲至五十七歲圓寂的這段期間是由成時所撰述。在智旭五十七歲那年的十一月十八日在病中所寫的一首律詩中透露其心聲，並預知活存世上的時日不久，詩言：「中有名字位中真佛眼，未知畢竟付何人之句」，十一月十八日當日便口授遺囑，立下四種誓願，並交待照南、等慈二子傳五戒、菩薩戒，照南、靈晟、性旦三子代座代應請，及在臨終佛事（闍維）後，將他的遺骨磨成粉後與麵粉參雜在一起，然後分作二分，一分施飛鳥走獸，一分施有鱗和介甲的水生動物，普結法喜，同生西方。二十一日晨起病止。南明乙未（1655年），⁶⁷十一月二十一日午刻，趺坐在床上，四個角落都結上繩子，然後悠然地向西方舉手而逝。翌年丁酉冬，門人遵囑如法茶毗，頭髮長到覆蓋住耳，面貌栩栩如生，趺坐巍然，牙齒俱不壞，因此不敢從粉毘的遺囑，而奉骨塔於靈峰之大殿右。

以上只是就智旭親撰的〈八不道人傳〉為主要內容，有關智旭事蹟的地域分佈、智旭事蹟的歷史地理學考證及智旭生涯的環境意義等面向的問題，釋聖嚴已有完善的研究成果，此略。⁶⁸

第二節 智旭之著述理念及其見存著作

一、智旭之著述理念

誠如釋聖嚴所言：「智旭的著述態度，確是非常嚴謹。他不是一般的註經與

⁶⁶ 參見智旭：《靈峰宗論》，〈八不道人傳〉，《嘉興藏》冊36，頁253下。

⁶⁷ 1655年隸屬南明（1644年–1662年，亦稱後明），是李自成攻陷北京後，明朝皇族與官員在南方建立的若干政權的統稱。1655年之際，智旭活動於安徽歙浦天馬院，並遊黃山，根據史載於1645–1651年間，南明軍與清軍作戰中，敗多勝少，大批南明的軍隊先後降清。先後丟失了江蘇、安徽、浙江、江西、福建、兩廣、兩湖等等領地，地盤盡失。按理說，智旭的活動區域在安徽，1655年應屬南明桂王永曆九年、清順治十二年。此處記載南明，為順著釋聖嚴的說法。弘一大師的〈蕩益大師年譜〉及《靈峰宗論》中的〈八不道人傳〉均未標示朝代。參見任宜敏：《中國佛教史·明代》（北京：人民出版社，2009年），頁714。

⁶⁸ 參見釋聖嚴著，釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁204–243。

疏論的佛教學者，我認爲他是思想的集大成者，也是一位獨立創發的思想家。」

⁶⁹茲引《宗論》的兩段極具指標性的文句來說明智旭著述的態度，如《宗論》上言：

聖賢著述亦最富博，欲摘其精要，利益群品，須備採眾長，證以心悟，方可流傳。若此門未遵堂奧，宜事力修，無急急以著述為事也。度人要務，以智慧方便為本，有智慧則能究權實理，稱理而說，義無不周。有方便則能莊嚴文章，文如於義，觀者咸悅。今周集理致僅七八分，文章僅五六分，似宜邃養，更加錘鍊為妙。⁷⁰

智旭自陳本身對於著作所抱持的態度，認爲：當吾人當心有所感而欲著述前，不但需要採擷往聖先賢廣博而豐富的著述精要，以及博覽群書及聚集諸家之長外，更需透過個人實踐後所透顯的心髓悟境，而後著筆為文，才能夠流通傳世。當對於所著述的精髓尚未完全心領神會之前，允宜加強努力實修，千萬不能草率行事，急著想要提筆為文。智旭著作的態度與度化眾生的理念是一致的，他強調以智慧方便為本，若能具備智慧則能通達權實的義理，則能在理上的表達非常合宜，而且在義理的詮解上非常周全完備。有了智慧方便為基礎，自然能夠使文章更加莊嚴，文章也才能夠將深層義理完全闡發，讓閱讀者都能夠心生歡喜。他甚至謙虛地認爲自己本身的著作在義理上的表達僅達到十分之七、八，而文章的風采僅有十分之五、六而已，勉勵自己似乎更宜深邃地涵養義理，而後更加使文章更為精要、錘鍊為妙。可見智旭的著述態度是植基於實踐的心要流露，他規誡缺乏實踐的領悟者，慎勿草率執筆為文，甚至梓印流通，或許是如此堅持的態度使然，才能夠讓智旭的著作流傳了四百餘年，而廣受研究、備極讚嘆，這是當代吾人在研究智旭思想所需具備的前理解，如此才能深刻體解智旭廣博深邃的思想精蘊。

除了上述所言，智旭自許自身的文章千古事必須取法乎上，權立太極於千

⁶⁹ 參見釋聖嚴著，釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁 405。

⁷⁰ 參見智旭：《靈峰宗論》卷第 5 之 1，《嘉興藏》冊 36，頁 253 上-254 下。

古，如智旭在〈復錢牧齋〉書簡中言：

著述須實從自己胸中流出，方可光前絕後；設非居安資深，左右逢源，縱博極群書，偏採眾長，終是義襲而取，不可謂集大成也。大菩薩乘願力闡正法，須如馬鳴龍樹，智者清涼，立極千古。

此書簡充分說明了智旭對於著述這件事的基本態度與要求，並在著述上提供吾人更寬廣幽深的視野。智旭主張寫文章的見解，必須從自己的胸中流溢而出，才能夠獨樹一格、言人所未言，對於不肯居安實修者，縱然是窮極博覽群書，也不過是義理上的抄襲、拾人牙慧而已，實不可取。智旭進一步認為，著述弘法這件事，必須具備如馬鳴大士、龍樹菩薩、智者大師、清涼澄觀大師等具備磅礴氣勢與胸懷，凡有著述，必然已對經論融會貫通，然後才下筆為文，闡述宗旨、顯明綱要、直指門徑，方足以澤潤蒼生於千古。

淨土宗第十三祖——印光大師對於蓮宗九祖智旭的著作有著非常高的評價，對智旭的淨土二著：《彌陀要解》、《淨土十要》，可說是讚譽有加，甚至將智旭視同古佛。⁷¹至於釋聖嚴對於智旭的著述態度方面做了剖析與評論，認為：「智旭的著述態度，明顯地與一般世間學者的立場相異。廣讀群書，摘出其一切優點，更須憑著修行的功力來體會貫通，在自己胸中加以培育，然後再將之發揮出來，這才是著述的開始。如此的歷程，才能算是集大成者。例如印度的馬鳴和龍樹、中國的智顓和澄觀，這些聖哲所以能遺留下千古不朽的著作，其原因也就是『備採眾長，證以心悟』的緣故，否則只是義理的抄襲而已，稱不上是集思想的大成。」⁷²準是而觀，愈加證明智旭的特立獨行，其來有自，他不但是思想的領航者，更是明末佛教界的一座思想燈塔，洞燭先機地引領佛教走出日漸頹敗的幽谷。

⁷¹ 印光對《阿彌陀經要解》評述：「《彌陀要解》一書，為蕩益最精妙之註。自佛說此經以來之註，當推第一。即令古佛再出於世，現廣長舌相，重註此經，當亦不能超出其上。」又，評《淨土十要》：「蕩益大師以金剛眼，于闡揚淨土諸書中，選其契理契機，至極無加者」。參見陳劍鏗：《圓通證道——印光的淨土啓化》（台北：東大圖書公司，2002年），頁127-141。

⁷² 參見釋聖嚴著，釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁405。

二、智旭見存著作

基於上述的著述理念，智旭到底在有生之年完成了哪些著作呢？於此處探討智旭《周易禪解》之外的著作，看似偏離論述核心，實則若對智旭其他著作不加以瞭解，也必然看不出《周易禪解》的重要性及其重要關鍵所在。根據智旭的弟子堅密成時的分類法，可將智旭的著作分成《釋論》與《宗論》兩種。釋聖嚴認為其分類不夠精當，但為了處理資料的方便，暫時採取了成時的分類方式，如此亦可避免陷入論考的混亂，於是依照著作年代、書名、卷數、著作地點及其署名等項，以表格的方式，並以存闕及現今藏書的歸屬，列表加以介紹，《釋論》的部分詳如釋聖嚴所整理的著作年代明確者、不明者一覽表所列，請讀者自行參閱。⁷³釋聖嚴進一步指出：「智旭著作的實際總數量計有五十八種。這五十八種之中，有八種是闕本。」⁷⁴其中最為重要的著作有：《梵網經玄義》、《梵網經合註》、《大佛頂經玄義》、《大佛頂經文句》、《成唯識論觀心法要》、《相宗八要直解》、《妙法蓮華經台宗會義》、《占察善惡業報經玄義》、《占察善惡業報經義疏》、《重治毘尼事義集要》、《楞伽經玄義》、《楞伽經義疏》、《大乘起信論裂網疏》、《閱藏知津》、《法海觀瀾》，釋聖嚴認為以上十五種著作最為重要。⁷⁵當然，釋聖嚴後來也認為就智旭整體思想而言，應該將《教觀綱宗》等書列入智旭的重要著作之列。關於此論點，筆者以為此與釋聖嚴的學思歷程有關，依筆者的研究所見，理應將《周易禪解》一併列入智旭的重要著作才是，若缺少了《周易禪解》這部書，便看不見明末三教的激盪與融合，也看不到佛教復興的契機，更看不到當代寺院林立的演進脈絡，職是之故，《周易禪解》應與智旭其他重要著作等量齊觀，尤

⁷³ 釋聖嚴著·釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁 410-420。

⁷⁴ 釋聖嚴著·釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁 421。

⁷⁵ 釋聖嚴：「上述三種資料中所記載的智旭重要著作，合計有十五種、一百三十九卷。這些文獻，實際上已經網羅了智旭思想的整體。歸納起來，有《梵網經》、《楞嚴經》、《法華經》、《占察經》、《楞伽經》等五種經典的釋論，以及《唯識》、《起信》兩種論典的釋論。其宗教實踐的基礎是《重治毘尼事義集要》，教理立論的思想基礎則是《大佛頂首楞嚴經》；而《唯識》與《起信》二論，則是智旭發揮性相融會論為目的而撰著的釋論。至於《閱藏知津》和《法海觀瀾》二書，是智旭貢獻畢生的藏經提要與閱藏指導的著作。但從智旭思想的整體而言，應該把《阿彌陀經要解》一卷、《大乘止觀釋要》四卷，以及《教觀綱宗》一卷，也包括在他的重要著作之中。」釋聖嚴著·釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁 428。

其值此宗教漸漸趨向多元化與融合的時代，益顯此書的重要性，因此值得深入研究。進一步而言，如果沒有《教觀綱宗》的詮解，舉世欲觀《周易禪解》的精華所在，實屬不易之事，因此《教觀綱宗》亦可被視為《周易禪解》的注釋書，殆無疑義。《四書蕩益解》則允宜參閱，藉以得詮解《周易禪解》之助，洞觀儒佛思想會通之底蘊。

至於針對《宗論》所錄文獻的分類，釋聖嚴則說道：「關於《靈峰蕩益大師宗論》的組織分類，其編集者成時在〈宗論序說〉曾有『文以類出，取便耳，非以文體』的說明。這是說《宗論》的編集組織，不是依文章的體裁分類，而是以文章內容的類似而分類的證據。因此，在願文之類也包括偈、啓、疏等，在法語之類有《唯識心要》的語錄，在茶話之類則有示念佛三昧和念佛法門等的論文。而且這些文獻的先後編集次序，未必就是以述作的年代順序為依準。」又說：「《宗論》的整體，約有二十八類，七百九十七篇。其中可以推定年代的，只有二百五十篇。智旭作品的年代及其思想發展過程，具有非常密切的關係。時至今日，最易推定其年代的，就是『願文』類的五十七篇，都是已經完成的；最困難的，則是『法語』類的一百六十六篇，這一部分，可能已是渺無指望了。」⁷⁶由以上的研究成果闡述，便知《宗論》之梗概。根據《宗論》的編輯者成時所述：

諸疏外，稿有七部，今輯為全書，以文為類。原在稿外別行者，亦以次收入。按三藏，凡高僧撰述，悉入阿毘曇論藏，而有二種：專釋一經者，曰釋論；概宗十二部經，自成名句文者，曰宗論。今以釋論，收靈峰諸疏；而七部稿總以宗論收之，合十大卷，分三十八子卷。⁷⁷

《釋論》的部分如前所述，此處將詳論《宗論》的內涵，如上引所言：「概宗十二部經，自成名句文者，曰《宗論》」，換句話說，成時將智旭的著作歸納為兩類：諸疏的部份歸屬於《釋論》，而其餘諸疏外的七部文稿，以及七部文稿外的單行本著述，依序編入《靈峰蕩益大師宗論》，簡稱之為《宗論》。

⁷⁶ 釋聖嚴著·釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁 451-453。

⁷⁷ 參見智旭：《靈峰宗論·序》，《嘉興藏》冊 36，頁 255 中-下。

透過上述討論，吾人可以得知《周易禪解》係處於智旭著作中的《釋論》與《宗論》兩大系絡中列入諸疏的《釋論》部分；由於《周易禪解》係智旭就《周易》文本加以詮釋而成，是屬於解釋《周易》文本類，因此被歸類在《釋論》。欲深研《周易禪解》，必須參看《宗論》、《四書蕩益解》、《教觀綱宗》等書，才能瞭解來龍去脈，而得其精髓。

第三節 《周易禪解》的結構說明

本節主要對《周易禪解》的文本結構加以說明，透過智旭所選定的《周易》底本進行考察，以瞭解智旭對於《周易禪解》結構和體例的安排動機、意義與目的，並闡明其詮釋模式。本節擬分為三部分加以論述：一、《周易》文本的結構與內涵，二、《周易禪解》的結構分析，三、《周易禪解》的體例與詮釋模式。

一、《周易》文本的結構與內涵

如前所述，《周易禪解》是以《周易》為文本與詮釋對象，因此在尚未進入《周易禪解》文本結構的探討前，有必要釐清《周易》的作者、流傳始末，以及結構等內容，然後進一步探討智旭究竟採取哪一本《周易》的版本為底本來作詮釋，俾使吾人對於《周易禪解》的理解能夠更為精當。

《易經》的性質與內涵為何？其源流與衍變又為何？據班固《漢書藝文志》所載：「《易經》十二篇，施、孟、梁丘三家。」顏師古補述說，上下經及十翼，故十二篇。施讐、梁丘賀二家的書，遭西晉永嘉之亂，早已亡佚。而孟喜之書，後亦因沒有師說而不傳，唐代以後即失傳。⁷⁸易學學者胡瀚平進一步指出：

《周易》的形式，（本文特指它的卦爻象數系統）和內容（本文特指它的卦名爻辭的意蘊），是在卜筮的基礎上逐步形成起來的。卦爻辭的積累和編排，與卦爻辭定形以後，卦爻象數系統還有過單獨的發展，這一本質特徵便成了易學史上產生如《四庫全書總目提要》所說的兩派六宗的客觀基

⁷⁸ 陳國慶 編：《漢書藝文志注釋彙編》（北京：中華書局，1983年），頁9-11。

礎。歷代說《易》者，不外乎義理、象數兩途。皮錫瑞《經學通論》嘗謂：

「《易》為卜筮作，實為義理作。」⁷⁹

據上言，胡氏主張，舉凡《易經》八卦、六十四卦的符號及卦、爻辭的文字，皆富蘊內在的義理；通過《易傳》的轉述，益加彰顯其義理。《周易》既以「象數」示人，而通過「象數」的展示，所表露的乃是寓有精義的「義理」內容（即幾近當代詮釋宇宙觀、人生觀等特殊概念的「哲學思想」）。上述諸言標舉《周易》之義蘊，當有助於吾人對《周易》的前理解。

當代指涉之《周易》，其實應該包含《易經》、《易傳》兩部分，如高亨所言：

《周易》之卦辭（包括卦形、卦名）、爻辭（包括爻題）為經，《彖》、《象》、《文言》、《繫辭》、《說卦》、《序卦》、《雜卦》為傳。傳乃經之最古注解。西漢人已稱之為《易大傳》。《史記·太史公自序》載司馬談《論六家要指》曰：「《易大傳》：『天下一致而百慮，同歸而殊途。』，……」（《漢書·司馬遷傳》亦載此文）所引二句見《繫辭》。按司馬談所謂《易大傳》當為《易傳》總稱，非《繫辭》之專稱也。⁸⁰

透過上述高亨的分析，吾人已明《周易》之結構梗概，《易經》為先形成的文本，而《易傳》則為對《易經》所做的最早注解。《易傳》具體說來，包括《彖》、《象》、《文言》、《繫辭》、《說卦》、《序卦》、《雜卦》等七種，其中《彖》、《象》、《繫辭》各分為上、下篇，《文言》、《說卦》、《序卦》、《雜卦》則獨立成篇，如此一來，《易傳》合計為十篇，漢人稱之為《十翼》（見《易乾鑿度》），猶如輔弼《易經》之羽翼，得以令《易經》窮盡時空地詮釋真理的法則。

「純粹意義上的《易經》（不含《易傳》部分）只是六十四卦中的經文部分。」

⁸¹ 《易經》本身包括卦辭（包括卦形、卦名）、爻辭（包括爻題），卦辭在形式結構上主要劃分為上經三十卦、下經三十四卦，合為六十四卦，六十四卦為《周易》

⁷⁹ 胡瀚平：《周易思想探微》（台北：商鼎文化出版社，1997年），頁2。易學學者胡瀚平教授，原姓名劉瀚平，於本論文所引用的文獻一律以胡瀚平教授稱呼，以求統一。

⁸⁰ 高亨：《周易大傳今注》（濟南：齊魯書社，2008年），頁1-12。

⁸¹ 胡瀚平：《周易思想探微》，頁7。

的結構中心。根據上、下卦合成一卦；一卦則分六爻，各爻的爻辭，為爻辭彖辭者據傳係由文王被紂王囚禁羑裡時所完成，⁸²但牟宗三則引證認為《周易》成於漢朝。⁸³姑且不論《周易》確切的成書年代，吾人可見《周易》之結構井然有序，不但具有系統性，而且其內容廣博豐富，甚至支配整個中國的思想界，誠如牟宗三所言：

八卦又可以攝諸乾坤兩卦之中，乾坤表像陰陽。陰陽是兩種不同的氣，相反而相成的氣。故八卦所表像的八種原素，又都可以歸諸陰陽兩氣之中。以陰陽兩概念統馭一切現象；所以陰陽就是終極原則。…六十四卦皆由陰陽之參伍錯綜而成，故有一錯綜之相即有一卦之成。錯綜變，卦亦變，而其所象所表者亦變。有一卦即有一卦之特殊表意，亦即有一卦之特殊品性。一個卦即是一幅圖象，它表像一定的事實之結聚。…解析此圖象所昭示的意義者為〈象傳〉。…「象」以斷卦象之表意，「象」以徵卦之所之。解說卦象之所之者為〈象傳〉。「象」可說是斷其「內在品德」；象可說是徵其「外在品德」。「象」是「界說」或「定義」；「象」是其「暗示」、「表徵」、「類推」、或「舉例」。有了「象」與「象」，則世界始可解說，知識始可能。⁸⁴

牟氏所言，甚為精當，他將卦看成是一幅畫，藉以表徵所蘊藏的意義，吾人透過《彖》、《象》所傳達的義界與表徵，使得世界為人所理解，知識才得以傳衍。《易傳》中的《彖》、《象》、《文言》、《繫辭》、《說卦》、《序卦》、《雜卦》等七種，原本是各自獨立，不與《易經》本文相雜，如今的版本已經歷代編輯過，而混融於

⁸² 智旭：「六十四卦皆伏羲所畫。夏經以艮居首，名曰《連山》。商經以坤居首，名曰《歸藏》。各有爻辭以斷吉凶。文王囚羑裡時，繫今《彖》辭。以乾坤二卦居首，名之曰易。周公被流言時，復繫爻辭。孔子又為之傳，以輔翼之，故名周易。」參見智旭：《周易禪解》卷1，《嘉興藏》冊20，頁396上。

⁸³ 「我以為解析世界的起於漢，邏輯地、系統地述敘亦始於漢。科學的開始、哲學的發端亦始於漢；中國民間的思想之形成亦種因於漢，漢人是繼往開來的總關鍵，中國之所以為中國者定於此。傅斯年先生以為『漢朝人的東西多半可說是思想，而晚周的東西總應該是方術，這話大半是對的。』」參見牟宗三：《周易的自然哲學與道德函義》（台北：文津出版社，1988年），頁7-12。

⁸⁴ 參見牟宗三：《周易的自然哲學與道德函義》（台北：文津出版社，1988年），頁1-6。

《周易》之中。⁸⁵至於《易傳》各篇在《周易》的安排內容，根據高亨的研究指出：「《彖傳》：隨經分上、下兩篇，共六十四條，釋六十四卦之卦名（包括卦義，全書同此）及卦辭，未釋爻辭。…《象傳》：隨經分爲上、下兩篇，共四百五十條。其釋六十四卦卦名卦義者六十四條，未釋卦辭。其釋三百八十六爻爻辭者三百八十六條。其釋卦名卦義也，皆以卦象爲根據；其釋爻辭也，亦多以爻象（包括爻位元）爲根據。故題其篇曰《象》。…《文言》：是《乾》《坤》兩卦之解說，只有兩章，解《乾》卦之卦辭與爻辭者通稱《乾文言》，解《坤》卦之卦辭與爻辭者通稱《坤文言》。…《繫辭》：是《易經》之通論，因篇幅較長，分爲上下兩篇。以論述《易經》之義蘊與功用爲主，亦談及《周易》筮法、八卦起源等等，並選釋《易經》爻辭十九條。其名爲《繫辭》者，謂作者繫其論述之辭於《易經》之下也。…《說卦》：主要是記述乾、坤、震、巽、坎、離、艮、兌八經卦所象之事物，故名《說卦》。《說卦》者，說八經卦之象也，非說六十四卦也。用八卦以象事物，含有分析事物之性質之意，則誠然矣。…《序卦》：乃解說《易經》六十四卦之順序，故名《序卦》。…《雜卦》：解說六十四卦之卦義，不依《易經》六十四卦之順序，錯雜而述之，故名《雜卦》。…。」⁸⁶上述已對《易傳》之內容做了綱要式的說明，以下則續論《周易禪解》文本之結構分析。

二、《周易禪解》的結構分析

在探討《周易禪解》文本結構之前，若能先對智旭所採用的《周易》版本有所瞭解，再進行分析，應該會更具說服力，更能彰顯智旭選用《周易》文本的慧眼獨具之處。謝金良的研究指出：「智旭所選用的《周易》經傳合編本與王弼參

⁸⁵ 《周易大傳》十篇原皆單行，列於經後，不與經文相雜。今本《周易》，《彖傳》、《象傳》皆分列於六十四卦，《文言》分列於《乾》《坤》兩卦，《繫辭》、《說卦》、《序卦》、《雜卦》仍獨立爲篇，列於經後。此種編法，或曰：「始于東漢鄭玄。」（見《三國志·魏志·高貴鄉公傳》）或曰：「始於西漢費直。」（見顏師古《漢書·藝文志》注、晁公武《郡齋讀書志》、馬端臨《文獻通考》）未知孰是。參見高亨：《周易大傳今注》（濟南：齊魯書社，2008年），頁1-2。

⁸⁶ 爲何說有三百八十六爻？高亨：「六十四卦每卦六爻，共三百八十四爻，再加《乾》卦之『用九』及《坤》卦之『用六』，爲三百八十六爻。《乾》卦之『用九』及《坤》卦之『用六』本非爻也，爲便於稱舉，故亦視爲爻。」參見高亨：《周易大傳今注》（濟南：齊魯書社，2008年），頁2-5。

合本、孔穎達《周易正義》本、朱熹《周易本義》通行本大致相同。因為孔本是以王本為底本，所以一般是視為同一版本。朱本參合的形式雖然是沿襲王本，但在文字內容結構方面仍與王本有細微的差別。通過進一步仔細比較與王本、朱本的異同後發現，智旭所用的文本既參考了王本，也借鑒了朱本，可以說是對王本、朱本的改裝本。之所以說是改裝本，是因為其與王本、朱本之間都是大同小異。」⁸⁷謝氏在比較歷代各主要《周易》版本發現後，智旭選用版本方面更有可能是直接以朱本作為底本，然後再參考王本和其他本，所以說是改裝本。謝氏於此處言「以朱本作為底本」，但於後又言「傳自王弼的合編本確實有很多優點：不但是流傳最久遠、最全面、最權威的合編本，而且確實合編得相當全面、合理，既方便研習也便於解說；另外，合編本還是王弼援道注《易》的範本，可以說是援異說解《易》的成功嘗試；……所以，智旭選用王本，並模擬王弼解《易》的風格，既較好借題發揮《易》中之禪，又容易為廣大學者所接受。」⁸⁸

斟酌上論，吾人或許只能從智旭在《周易禪解》卷一所述，得到其引用的《周易》文本之根據，大體上智旭只說明瞭其所採用的底本為「後人以孔子前之五傳，會入上下兩經。而《繫辭》等五傳不可會入，附後別行。即今經也。」⁸⁹此處所論意指此底本之編序結構，至於到底是採用王本或朱本，無法從《周易禪解》的文句中考證得知。根據筆者的研究發現，謝氏斷言：「智旭選用王本，並模擬王弼解《易》的風格，既較好借題發揮《易》中之禪，又容易為廣大學者所接受。」此推論是否與事實相符，仍有值得商榷之處，以智旭博覽群籍的學思歷程及深厚的學術造詣，有必要「模擬王弼解《易》的風格」嗎？筆者認為，與其說智旭是模仿王弼，勿寧說智旭融會三教精髓、深諳《易經》內蘊，並採擷王弼、孔穎達、朱熹等版本之長，別出心裁而自成一家之言，更來得貼切。

⁸⁷ 參見謝金良：《《周易禪解》研究》，頁 113。

⁸⁸ 參見謝金良：《《周易禪解》研究》，頁 113。

⁸⁹ 「古本文王、周公《象》、爻二辭，自分上下兩經。孔子則有《上經《象》傳》、《下經《象》傳》、《上經象傳》、《下經象傳》、乾坤二卦《文言》、《繫辭上傳》、《繫辭下傳》、《說卦傳》、《序卦傳》、《雜卦傳》，共名「十翼」。後人以孔子前之五傳，會入上下兩經。而《繫辭》等五傳不可會入，附後別行。即今經也。」參見智旭：《周易禪解》卷 1，《嘉興藏》冊 20，頁 396 上。

筆者爲求嚴謹起見，詳爲比對《四庫全書·易類》中〔魏〕王弼〔晉〕韓康伯的《周易註》版本，全書共十卷，王弼撰寫了《周易註》的前六卷，第七至十卷則由韓康伯所撰。《周易禪解》共十卷，《周易註》亦十卷，兩者的差異在於：其一、《周易禪解》的第一卷僅論乾、坤二卦，而《周易註》則論乾、坤、屯、蒙、需、訟、師、比、小畜、履等十卦，《周易禪解》的第二卷才進展到履卦，因此在開頭的配置有所不同。其二、《周易禪解》的第九卷〈繫辭下傳〉相當於《周易註》的第八卷，而且到了第九卷已將已將《周易註》的全部內容論述完畢，《周易註》的第九卷至〈雜卦傳〉止。其三、《周易禪解》第十卷附錄圖目，而《周易註》的第十卷爲王弼撰〈周易略例〉。綜上所述，筆者推論智旭所採用的文本爲〔魏〕王弼〔晉〕韓康伯的《周易註》，⁹⁰《周易禪解》第十卷附錄圖目則引用朱熹所撰《周易本義原本》的圖目，殆無疑義。

上述已明《周易禪解》文本依據之梗概，此處則續論《周易禪解》文本之結構。《周易禪解》目前在市面上流通及國家圖書館的版本共有四種：其一，爲明崇禎間刊本，十卷。⁹¹其二，爲清初刻本釋通瑞刻本，據上海圖書館藏清初刻本釋通瑞刻本影印原書版框高二〇八毫米寬三五八毫米，皆在於書眉處題上「易禪」，直指其核心爲「禪」；而陳氏所言此書首頁下方鈐有「福緣精社藏經」朱方、「佛弟子陳廷題璽錄藏印」白方，筆者親至國家圖書館印回的《續修四庫全書》版本，雖無法辨識，但它則與陳進益所描述的前一種版本大致相同，因此很可能爲根據同一底本，而分由不同單位所刊行。⁹²其三，則爲民國四年南京金陵刻經

⁹⁰ 《四庫全書總目提要》有云：「《周易註》·十卷（浙江巡撫采進本）《上、下經》注及《略例》，魏王弼撰。《繫辭傳》、《說卦傳》、《序卦傳》、《雜卦傳》注，晉韓康伯撰。《隋書·經籍志》以王、韓之書各著錄，故《易注》作六卷，《略例》作一卷，《繫辭注》作三卷。《舊唐書·經籍志》、《新唐書·藝文志》皆載弼注七卷，蓋合《略例》計之。今本作十卷，則並韓書計之也。……弼之說《易》，源出費直。直《易》今不可見，然荀爽《易》即費氏學，李鼎祚書尚頗載其遺說。大抵究爻位之上下，辨卦德之剛柔，已與弼注略近。但弼全廢象數，又變本加厲耳。平心而論，闡明義理，使《易》不雜於術數者，弼與康伯深爲有功。祖尚虛無，使《易》竟入於老莊者，弼與康伯亦不能無過。瑕瑜不掩，是其定評。諸儒偏好偏惡，皆門戶之見，不足據也。」參見〔清〕紀昀 總纂：《四庫全書總目提要》（石家莊：河北人民出版社，2000年），頁54-55。

⁹¹ 參見陳進益：《瀉益智旭「易佛會通」研究》（台北：東吳大學中國文學研究所博士論文，2004年），頁180-182。

⁹² 參見〔明〕智旭：《周易禪解》，《續修四庫全書·經部·易類》（上海：上海古籍出版社，2002

處刊本，十卷，共三冊。江蘇廣陵古籍刻印社及台灣新文豐出版社、無求備齋易經集成本所出版的版本，即據此版本翻印而成。根據江蘇廣陵古籍刻印社的版本為底本，由周易工作室從事標點、文字處理、校勘工作而成的新式標點版，以及與此整理、標點性質相近的《禪解周易四書》，對於所據底本並未交代，不得而知。⁹³至於本論文，則以第四種——《嘉興藏》為底本，它的好處在於校對精嚴，且收入於《嘉興藏》傳世，更提高其可信度，因此筆者以此為研究底本，有疑義或必要時則參考其他版本，以資確認。吾人可以從《周易禪解》文本的目錄，⁹⁴得知全書之結構：全書共十卷，序文與《易解》跋分列最前與最後，卷一至卷四解《周易》上經（依卦序由乾至離），卷五至卷七解下經（依卦序由咸至未濟），卷八為《繫辭上傳》，卷九為《繫辭下傳》、《說卦傳》、《序卦傳》與《雜卦傳》，卷十則為《圖說》。各卷之詳細內容分述如下：卷一解《乾》、《坤》兩卦，卷二解《屯》、《蒙》、《需》、《訟》、《師》、《比》、《小畜》、《履》等八卦，卷三解《泰》、《否》、《同人》、《大有》、《謙》、《豫》、《隨》、《蠱》、《臨》、《觀》等十卦，卷四解《噬嗑》、《賁》、《剝》、《復》、《無妄》、《大畜》、《頤》、《大過》、《坎》、《離》等十卦，卷五解《咸》、《恒》、《遯》、《大壯》、《晉》、《明夷》、《家人》、《睽》、《蹇》、《解》、《損》、《益》等十二卦，卷六解《夬》、《姤》、《萃》、《升》、《困》、《井》、《革》、《鼎》、《震》、《艮》、《漸》、《歸妹》等十二卦，卷七解《豐》、《旅》、《巽》、《兌》、《渙》、《節》、《中孚》、《小過》、《既濟》、《未濟》等十卦，卷八解《繫辭上傳》，卷九解《繫辭下傳》、《說卦傳》、《序卦傳》、《雜卦傳》，卷十則解《河圖》、《洛書》、《伏羲八卦次序》、《伏羲八卦方位》、《六十四卦次序》、《六十四卦方位》、《文王八卦次序》、《文王八卦方位》等八種圖說。

上言僅就《周易禪解》文本自身的結構作一說明，筆者不擬對於結構本身作

年)，第15冊，頁621-786。

⁹³ 歸屬民國四年南京金陵刻經處刊本之衍生版本，約有四種，統括成同一類。參見釋智旭：《周易禪解》，江蘇：廣陵古籍刻印社，1998年。釋智旭：《周易禪解》，台北：新文豐出版社，1994年。釋智旭著，周易工作室點校：《周易禪解》，北京：九州出版社，2004年。釋智旭撰，釋延佛整理：《禪解周易四書》，北京：九州出版社，2011年。

⁹⁴ 參見智旭：《周易禪解》，《嘉興藏》冊20，頁395中-下。

過多的臆測與評論，一來可以忠於文本本身所呈現的樣貌，二者則可避免論難而蒙受詰問。由於智旭在撰述《周易禪解》時受到相當多的質疑，相信者不到十分之一，懷疑者則超過十分之九，最常受到質疑的地方在於「儒自儒，佛自佛，欲明佛理佛經可解，何亂我儒宗？易果有禪乎？」智旭對此提出了他的見解，如言：

周易亦權亦實，亦兼權實，亦非權實。又聞現前一念心性，不變隨緣，隨緣不變之妙，方知不易之為變易，變易之終不易。夫所謂不易者，惟無方無體故耳。使有方有體，則是器非道，何名神，何名易哉。又不達無方無體，不惟陰陽是器，太極亦器也。苟達無方無體，不惟太極非器，陰陽乃至萬物亦非器也。周子曰，太極本無極也。亦可曰，陽本無陽也，陰本無陰也，八卦本無卦也，六爻本無爻也。故曰，陰陽不測之謂神也。陰陽設有方體，安得名不測也。論云，諸法無自性，無他性，無共性，無無因性，無性亦無性。無性之性，乃名諸法實性。噫！此易邪？禪邪？亦易亦禪邪？非易非禪邪？居士必能默識之矣。⁹⁵

智旭基於上述的考量，爲了避免時人的譏嫌與疑謗，因此在《周易禪解》適當之處，以天台思想來加以詮釋《易經》，環環相扣，暢演義理，自成一格。智旭對於上述的問難，提出他的見解，主張《周易》與「現前一念心性」有暗合之處。譬如：《周易》兼具亦權亦實，亦兼權實，亦非權實的特質；而「現前一念心性」也則具有不變隨緣，隨緣不變之妙；如此，「不易之為變易」與「變易之終不易」之理易於曉悟。《周易》所謂的不易，正因它不受方、體帶來侷限性；一旦落入方、體，即淪為器物之屬，與道頓隔，既非道，又如何顯現其神奇妙用，又如何以易相稱。正因為易無方無體，方能冥契《大智度論》上所說的「諸法無自性，無他性，無共性，無無因性，無性亦無性。無性之性，乃名諸法實性」之理。依智旭之意，易、禪無非皆能闡發諸法實相，又何須問難。

⁹⁵ 智旭：《靈峰蕩益大師宗論·示馬太昭》卷第2之5，《嘉興藏》冊36，頁297中。

三、《周易禪解》的體例與詮釋模式

(一)《周易禪解》的體例

王弼注《易》，⁹⁶他爲了說明詮釋《易》的體例時，於該書最後附上了他親自撰寫的《周易略例》；⁹⁷然而，智旭在撰寫《周易禪解》時，他本人並未撰寫有關該書體例的文章。因此，只有透過全面性的考察，才能得知其詮釋的體例。根據陳進益的研究指出，《周易禪解》的寫作形式可由《周易禪解》的基本形式及《周易禪解》詮解《易經》的三種模式得知。他認爲《周易禪解》的基本形式有三種：(一)經傳原文頂格，智旭註解則低一格；(二)先經、後傳、後圖說；(三)上經、下經、傳文前，皆有總論文字，唯〈圖說〉無。而《周易禪解》詮解《易經》也有三種模式：(一)將爻辭與小象連而並釋者；(二)將爻辭與小象分而釋之者；(三)先將爻辭與小象並置，再統一以一大段文字注釋者。⁹⁸大體上，上言謹止於對《周易禪解》的形式結構做出簡單的觀察結論。

爲了使《周易禪解》的體例能夠清楚地呈現，筆者參考了謝金良的現有研究成果，並重新比對全書，歸結其說，繪製「《周易禪解》體例表解」，加以分析，具體說明如下：

分類	項目	主要內容	舉例說明
壹、 解說 文字 的段	一、常態	分成九段，依照解：①卦辭②《彖》③《象》④至⑨初爻至六爻的爻辭及爻《象》。	
	二、特例	1.分成四段。	《小畜》
		2.分成八段。	《剝》

⁹⁶ 王弼以老莊觀點解易，其易學特點主要有五個：一、取義不取象，對卦爻辭的解釋，王弼主張取義說，不採取象說，而與漢易學象派採取對立的態度。他認爲象生於義，先有某卦的卦爻義，才有某卦的卦爻象。二、一爻爲主說，全卦的意義主要由六爻中其中一爻之義來決定。三、爻變說，人們的行動應以爻變作爲指南。四、適時說，吉凶隨卦爻所處的時機或時位不同而改變。五、辨位說，由於陰陽不定，因此他認爲「初」與「上」不應有「位」。參見閔建蜀：《《易經》解析：方法與哲理》（香港：中文大學出版社，2011年），頁158-160。

⁹⁷ [魏]王弼、[晉]韓康伯注：《周易註》10卷，《景印文淵閣四庫全書·經部·易類》，台北：台灣商務印書館，第7冊，1983年。

⁹⁸ 參見陳進益：《瀋益智旭「易佛會通」研究》（台北：東吳大學中國文學研究所博士學位論文，2004年），頁237-321。

落分佈		3.分成十五段。將六爻爻辭及《象》分開解。	《屯》、《蒙》
		4.分成十二段。	《需》、《訟》、《比》 ⁹⁹
		5.分成十段。	《師》、《坤》 ¹⁰⁰
		6.分成十四段。	《乾》
貳、 解說 表達 形式	一、解卦辭	1.先疏釋經文義理，後援引他說再闡釋，末以「佛法釋者」疏釋。	《屯》卦辭。
		2. 禪易合解，不另標註。	《乾》、《坤》、《需》卦辭。
		3. 先對經文疏釋，次以「約世道」、「約佛法」、「約觀心」分釋。	《泰》、《蠱》、《離》、《大畜》。
		4. 以「約世道」、「約佛法」、「約觀心」直解。	《履》、《否》、《謙》、《大有》、《隨》、《臨》、《觀》、《賁》、《復》、《噬嗑》、《無妄》、《頤》、《坎》等卦辭。
		5. 先以「約世道」、「約佛法」、「約觀心」解，後引他說，並作「觀心釋者」。	《同人》。
		6. 先以「約世道」、「約佛法」、「約觀心」解，後加疏釋。	《豫》、《大過》。
	二、解《象》辭	1.以佛法直解。	《乾》、《蒙》、《訟》、《小畜》、《隨》、《蠱》、《臨》、《噬嗑》、《賁》、《無妄》、《大畜》、《頤》、《大過》、《坎》。
		2.先解原文，後以「佛法釋者」疏釋。	《坤》、《屯》、《需》、《師》、《比》、《履》、《泰》、《豫》、《觀》。
		3. 以「佛法釋者」或「觀心釋者」直接疏釋。	《否》、《同人》、《大有》、《復》。

⁹⁹ 「如解《需》依次解卦辭、《象》、《象》、初九爻辭、九二爻辭、九三爻辭、九三《象》、六四爻辭、六四《象》、九五爻辭、上六爻辭、上六《象》，而對初九、九二、九五這三爻辭的《象》都只列原文，不作解說；又如解《訟》也有類似情況，但此卦是初六、九四、九五的《象》不解；再如解《比》，其中初六、六二、六三、九五的《象》不解。」參見謝金良：《周易禪解研究》，頁 120-121。

¹⁰⁰ 「如解《師》，其中初六、六三、六四、六五、上六的《象》不解；又如解《坤》（不包括解《坤·文言》），因多了『用六』爻，故比一般的多一段解說詞。」參見謝金良：《周易禪解研究》，頁 121。

		4.合解，但暫不標註，後援他說。	《謙》、《離》。
		5.先與卦辭合解，再以「約世道」、「約佛法」、「約觀心」解。	《剝》
三、解卦辭《象》		1.直解。	《乾》、《坤》、《小畜》、《蠱》、《噬嗑》、《頤》、《大過》、《坎》、《離》。
		2.先合解，再以「佛法釋者」或「觀心釋者」解。	《屯》、《蒙》、《需》、《訟》、《師》、《比》、《同人》、《謙》、《臨》、《賁》、《剝》。
		3.以「佛法釋者」或「觀心釋者」直解。	《履》、《泰》、《否》、《大有》、《豫》、《隨》、《觀》、《無妄》。
		4.先引他說，再以「觀心釋者」解。	《復》。
		5.先合解，後引他說。	《大畜》。
四、解爻辭、爻《象》 (以合併形式為主要的舉例對象)		1.依文直解。	《否》六二爻、《同人》六二爻。
		2.禪易合解，不另標註。	《大畜》六爻皆作此解。
		3.先合解，再以「佛法釋者」或「觀心釋者」解。	《坤》六二爻。
		4.先引他說，再以「佛法釋者」解。	《坤》六三爻。
		5.先合解，後引他說。	《大有》六五爻。
		6.直引他說解。	《謙》前五爻。
		7.廣解(「約世法」、「約佛法」、「於觀心」、「別約得者」解)。	《剝》六爻皆作此解。
		8.六爻解畢，再以「統論大爻表法」或「約佛法釋六爻者」小結全卦。	《乾》、《小畜》、《泰》、《同人》、《大有》、《謙》、《豫》、《隨》、《蠱》、《觀》、《噬嗑》、《賁》、《無妄》等。

透過上表的說明，吾人可以獲知《周易禪解》的詮釋體例，可分成兩大類：

第一、若依解說文字的段落分佈來加以區分的話，可劃分為兩大類：

一、常態上，依照解①卦辭②《彖》③《象》④至⑨初爻至六爻的爻辭及爻《象》等，可分成九段。

二、特例，則可分成六種形式，分別為：1.分成四段。2.分成八段。3.分成十五段。將六爻爻辭及《象》分開解。4.分成十二段。5.分成十段。6.分成十四段。

第二、若依解說文字的表達形式來區分的話，則可劃分為四大類：

一、解卦辭，分成六種形式，即：1.先疏釋經文義理，後援引他說再闡釋，末以「佛法釋者」疏釋。2. 禪易合解，不另標註。3. 先對經文疏釋，次以「約世道」、「約佛法」、「約觀心」分釋。4. 以「約世道」、「約佛法」、「約觀心」直解。5. 先以「約世道」、「約佛法」、「約觀心」解，後引他說，並作「觀心釋者」。6. 先以「約世道」、「約佛法」、「約觀心」解，後加疏釋。

二、解《象》辭，分成五種形式，即：1.以佛法直解。2.先解原文，後以「佛法釋者」疏釋。3. 以「佛法釋者」或「觀心釋者」直接疏釋。4.合解，但暫不標註，後援他說。5.先與卦辭合解，再以「約世道」、「約佛法」、「約觀心」解。

三、解卦辭《象》，分成五種形式，即：1.直解。2.先合解，再以「佛法釋者」或「觀心釋者」解。3. 以「佛法釋者」或「觀心釋者」直解。4.先引他說，再以「觀心釋者」解。5.先合解，後引他說。

四、解爻辭、爻《象》（以合併形式為主要的舉例對象），分成五種形式，即：1. 依文直解。2.禪易合解，不另標註。3. 先合解，再以「佛法釋者」或「觀心釋者」解。4. 先引他說，再以「佛法釋者」解。5. 先合解，後引他說。6. 直引他說解。7.廣解（「約世法」、「約佛法」、「於觀心」、「別約得者」解）。8.六爻解畢，再以「統論大爻表法」或「約佛法釋六爻者」小結全卦。

以上所舉例說明的卦爻，詳如上表。大致說來，智旭的詮解《周易》的方法，相當靈活變化，不拘泥於刻板的形式；正因如此，在詮釋上，得以充分地將佛法的義理巧妙地貫注在《周易》裡。

筆者認為，以上的表列分析說明，固然對吾人解讀《周易禪解》的內涵有幫助，但是畢竟只是「筌」而已，魚還在「筌」外自由自在地優遊；探究其思想、義理的底蘊所在，才是更為重要的部分。

(二)《周易禪解》的詮釋模式

以上所論為其體例，而陳進益更將《周易禪解》注《易》的語言模式歸納為七種：①卦辭以「約世道」「約佛法（化）」「約觀心」注之者；②卦辭以「觀心」釋之，再於全卦最後統論六爻；③全卦在以世法疏釋後，再幾全以「佛法釋」釋之；④全卦僅卦辭以「佛法釋」釋之，其餘無「佛法釋」者；⑤全卦似無佛教相關字眼，然實仍引佛學概念釋之者；⑥以佛法釋而無可歸類者；⑦全卦皆未以佛教教義釋之者。以上陳氏已將《周易禪解》的詮釋模式說明得相當完備，他做出了結語說道：

總的來說，智旭在《周易禪解》中所呈現出的各種書寫形式與語言模式，如去掉其因全書非於一時一地完成，故有多種模式出出現的環境干擾因素，而專以其於此書中所呈現的，以「一念心」之變化做為全書中心觀念，又隨機的融以「約觀心」、「隨機施設」、「六即」、「四悉檀」等佛教概念，且以「陽爻表慧、觀、性，陰爻表定、止、修」，上卦表出世間，下卦表世間的方法論，詮釋整部《易經》，卦爻變化，以論斷其吉、凶、悔、吝的方式為佛門《易》學的血肉，在加之以本章所分析出的「以爻辭與小象連而並釋」主要注《易》書寫模式，及以「約世道、約佛法（化）、約觀心」釋卦辭後，再於全卦最後統論六爻的理想佛門《易》學語言模式為骨架，則可謂智旭已為後人建立起一套可行的、完整的、有骨架的、有血肉的「以佛解《易》」的佛門《易》學方法論，並在僧人會通《易》學史上達到了前所未有的巔峰。¹⁰¹

上述所言基本上已對《周易禪解》的詮釋體例與模式，有著相當完善的歸納、整理、分析。考察作者的博士論文全文共 344 頁，而針對「《周易禪解》寫作形式、語言模式分析」的部分就占了 84 頁之多，篇幅幾近全文的四分之一，可見其用

¹⁰¹ 在《周易禪解》注《易》的語言模式項下所論及的卦辭以「約世道」「約佛法（化）」「約觀心」注之者的部分，又可細分為四項：於全卦最後有統論六爻之語者、爻辭以「於佛法中」（約佛法）注之者、六爻皆引他人注《易》語或引歷史人物以比附者、無其他特殊可分類者。參見陳進益：《溝益智旭「易佛會通」研究》（台北：東吳大學中國文學研究所博士論文，2004 年），頁 237-321。

力之深，頗值得參考。筆者於此，不擬贅述，請逕參閱該著作。

雖然智旭在《周易禪解》中援用「觀心釋」的詮釋模式來解《周易》不算很多，如統計而得的結果：於卷1使用了2次、卷2用了4次、卷3用了10次、卷4用了10次、卷5用了7次、卷6用了3次、卷7用了3次，合計使用過39次。比起「約佛法釋」與「約世道」的運用頻率，相較之下，少很多。但是，因智旭主張觀心釋來串解六十四卦《大象傳》，將宇宙間的任何事物盡皆歸攝於吾人的心自性之中。¹⁰² 由此可見「觀心釋」之於《周易禪解》的重要性。

誠如智旭在《成唯識論觀心法要》的凡例所言：「文字為觀照之門，若不句句消歸自己，則說食數寶，究竟何益！故標題曰『觀心法要』，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。法華廣明本跡佛法，故須更約觀心；此論直詮眾生心法。但可開顯顯妙而已。」¹⁰³

《靈峰宗論·教觀要旨答問十三則》有言：

問：三界唯心，萬法唯識，二義同邪？異邪？

答：心識通有真妄，局則心約真，識約妄。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，方知同而異，異而同矣。¹⁰⁴

「教觀要旨」向為天台的用詞，今於此設問以答，無非欲辨明心、識之別，以顯現前一念心奧旨。智旭言：心、識大抵上可區分成真妄，若進一步簡別的話，則以真心、妄識而論。性宗以真常唯心來立其真如實觀，而相宗則以唯識來立唯心識觀。據智旭之意，若欲詳細了解的話，則要透過《占察善惡業報經》闡釋其義，方知兩者同而異、異而同之處。

《靈峰宗論·重刻成唯識論自考錄序》又言：

三界唯心，萬法唯識，此性相二宗，所由立也。說者謂：一心真如，故號性宗；八識生滅，故稱相宗。獨不曰：心有真心、妄心，識有真識、妄

¹⁰² 智旭：《周易禪解》卷1，《嘉興藏》冊20，頁398上。

¹⁰³ 參見智旭《成唯識論觀心法要》，《卍續藏》冊51，頁392下。

¹⁰⁴ 智旭：《靈峰宗論》，《嘉興藏》冊36，頁314下。

識乎？馬鳴依一心造《起信論》，立真如、生滅二門，生滅何嘗離真心別有體也。天親依八識造《三十頌》，明真如即識實性，與一切法不一不異，真如何嘗離妄識別有相也。龍樹《中論》，指因緣生法，即空假中，是生滅外無真如。《楞伽》云：心、意、識八種，俗故，相有別；真故，相無別。相所相無故，是真如生滅非一異。¹⁰⁵

上言指出，性宗以一心立真如觀，相宗則專論八識的生滅以推究真理，而不獨論心、識的真、妄。智旭舉了馬鳴依一心造《大乘起信論》，而權立真如、生滅二門，智旭認為生滅何嘗離開真心而別有體呢？意即相的生滅現象與性的真心為一體無分的，從生滅中了悟諸法緣起及諸法無自性而證真心，知本具真心雖生滅亦不滅其真如性。證諸馬鳴《大乘起信論》所言：「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。心真如者，即是一法界大總相法門體。所謂心性不生不滅，一切諸法唯依妄念而有差別，若離妄念則無一切境界之相。是故一切法從本已來，離言說相、離名字相、離心緣相，畢竟平等、無有變異、不可破壞。唯是一心故名真如，以一切言說假名無實，但隨妄念不可得故。言真如者，亦無有相。謂言說之極因言遣言，此真如體無有可遣，以一切法悉皆真故；亦無可立，以一切法皆同如故。當知一切法不可說、不可念故，名為真如。」¹⁰⁶此處一再強調「心性不生不滅，一切諸法唯依妄念而有差別，若離妄念則無一切境界之相」之旨趣，一切諸法的生滅狀態，因妄心所見，而見不到諸法緣起、諸法無自性的真理，隨之生滅不見真心，一旦妄心歸正即見法界大總相法門的真如體。換言之，此真如體由於「一切法皆同如」，因此「一切法悉皆真無有可遣」，職是之故，無法遮遣與摧破此心之真，故不可說、不可念故，名為真如。由此可見，真妄是一體的，諸法本來皆空如無自性，只因妄想執著而見不到真理，並非離開妄想之外，別有一個真理存在（真如何嘗離妄識別有相）。上已舉馬鳴為例，次

¹⁰⁵ 智旭：《靈峰宗論》，《嘉興藏》冊 36，頁 361 下-362 中。

¹⁰⁶ 馬鳴造，梁·真諦譯：《大乘起信論》，《大正藏》冊 32，頁 576 上。

標天親菩薩所造的《唯識三十頌》之旨，說明真如即八識中的圓成實性，而此圓成實性與一切法不一不異，同為無有自性，如此一來，真如又何嘗離開識所見的虛妄相，於虛妄相外別有一個圓成實性的相呢？繼言龍樹《中論》，所指因緣所生法，即空即假即中，於生滅外，更無真如的存在。再者，又舉《入楞伽經》所說的：將心、意、識分成八種，約俗論，在相說來有所分別；但若約真而論，則在相上沒有分別。因為心意識執取而成的能相與所見之相俱無的緣故，因此知道是真如與生滅兩者不一不異。智旭最為推崇護法菩薩於《成唯識論》直論核心要義，上列引文證諸護法於《成唯識論》卷2所言：

諸心、心所依他起故，亦如幻事，非真實有。為遣妄執心、心所外實有境故，說唯有識。若執唯識真實有者，如執外境，亦是法執。¹⁰⁷

上句意指，一切心與心所，都是依他起，亦如同幻術中所幻變而現的事物般，並不真實存在著。為了破除因妄見而執著心和心所外真實存在著事物，因此才說唯有識。然而，若執著此唯識為真實存在的話，那麼與因認識不真而執著外部事物真實地存在一樣，不也是一種法執嗎？智旭所引《成唯識論》這段經文，筆者認為，實為唯識學之真實總口訣，直指精義之所在。

茲錄智旭甚為緊要的見解如下。智旭言：

真學以解行雙到為宗趣，非開解無以趨道，非力行無以證道。而解行又有大小、漸頓不同。……圓頓行人，通達萬法，圓悟一心，自行則無惑不破，化他則無機不接。今欲遍通一切法門，雖三藏十二部，言言互攝互融，然必得其要緒，方能勢如破竹。為聖賢者，以六經為楷模，而通六經，必藉註疏開關鑰。為佛祖者，以華嚴、法華、楞嚴、唯識為司南，而通此諸典，又藉天台、賢首、慈恩為準繩。蓋悉教網幽致，莫善玄義，而釋籤輔之。闡圓觀真修，莫善止觀，而輔行成之。極性體雄詮，莫善雜華，而疏鈔懸談悉之。辦法相差別，莫善唯識，而相宗八要佐之。然後融入宗鏡，變極

¹⁰⁷ 護法等造，唐·玄奘譯：《成唯識論》卷2，《大正藏》冊31，頁6下。

諸宗，並會歸於淨土。以此開解，即以此成行，教觀齊彰，禪淨一致，遠離擔板之病，不墮數寶之譏，可謂慶快生平，卓絕千古者矣。¹⁰⁸

上語不外強調解行並重的重要性，智旭舉修圓教者，若能掌握現前一念心則於自行化他上無往不利，亦能貫通三藏十二部，使之互融互攝而無礙，於成聖成賢上助通六經，於成佛上能通達諸宗要義，終歸禪淨合一而卓絕千古。上述所言，可說是解一切佛法的總持金鑰，將它解讀成《周易禪解》的詮釋進路，允為精當，觀諸《周易禪解》中的佛法內涵，一一皆如上揭綱要所述。此為解構《周易禪解》所不可忽略的向度，如此才能掌握其精蘊。在智旭的眼中看來，廣閱諸藏，力行實踐，諸宗所論，圓融無礙，其來有自。

以上已對「觀心釋」的部分詳加說明，以下續對「約佛法」、「約世道」略述。智旭在《周易禪解》中廣用「約佛法釋」的詮釋模式來解《周易》，經統計的結果顯示：「約佛法釋」於卷1使用了24次、卷2用了56次、卷3用了23次、卷4用了4次、卷5用了2次、卷6用了6次、卷7用了2次、卷9用了1次，合計使用了128次之多，使用上算是相當頻繁。歷來，以「約佛法釋」的模式來詮解《周易》者，智旭拔得頭籌、為率先使用者；但在佛法的詮解上，則為宋代的釋從義於《金光明經文句新記》一書中使用了四次，開啓了先例，如云：

次依佛法釋中言，為破弟子著常等者，具如下文。

次依佛法釋中皆言，十六日為始者，以西域用十六日為朔故也。

次依佛法釋者，以秋之三月，各配入三時。

次依佛法釋而言，秋時發病者，上文說時，既乃有四。¹⁰⁹

若依上引文的文脈來看，這四段話的意思皆同，即「依照佛法的解釋當中所說的意思是…」或「依照佛法的解釋來說的話…」之意，其意相當淺顯，容易明白。換言之，在解釋文本時，以佛法的視野去詮釋它時，所相應的涵意，即為作者藉著「約佛法釋」（「依佛法釋」）的角度傳達其所欲呈顯的旨趣所在。

¹⁰⁸ 智旭：〈示真學〉《靈峰蕩益大師宗論》卷第2之1，《嘉興藏》冊36，頁296上。

¹⁰⁹ 宋·釋從義撰：《金光明經文句新記》，《卍續藏》冊20，頁469中-470下。

上已說明約佛法釋之意涵，今解「約世道」。智旭在《周易禪解》中運用「約世道」的方式來詮釋《周易》，其使用狀況，經統計的結果顯示：「約世道」於卷 2 用了 1 次、卷 3 用了 13 次、卷 4 用了 11 次、卷 5 用了 1 次、卷 6 用了 2 次，合計使用了 28 次之多；但，比起「約佛法釋」的使用則少了 100 次。「約世道」的用法，除見於《周易禪解》外，另見於：

《阿毘達磨俱舍釋論》：「若約世道論，下分惑及色界惑滅離，此二永斷智。」¹¹⁰

《瑜伽論記》：「前約世道，離欲界欲入初靜慮，七種作意順次而說。」¹¹¹

《俱舍論頌疏記》：「釋世道，…次約世道引無漏得所持尋章可解。」¹¹²
「約世道」無論是在《周易禪解》或上引文之意，皆為「就世間所依循的常道來說…」之意，茲不贅述。

上述已略為析論智旭的詮釋模式，筆者於此申明一事，《周易》博大精深，眾所皆知，解析《周易》向來有其法則，於此略述一二。當吾人欲解析卦時，不外須注意到：卦象、卦辭、卦的結構、爻辭與爻象、卦象含義的引申象、靜卦與動卦、卦爻象解析、哲理解析、卦爻象與哲理的結合解析、八卦的基本象與引伸象的特性等基本知識；然後，對於爻性、位性、爻位的當位與不當位、中位、剛中、柔中、爻位之間的關係（承、據、乘、比、應）、本卦與卦變（錯卦、綜卦、交易卦、交互卦）、本卦與衍生卦的關係、爻辭、影響爻位的判辭（吉、凶、悔、吝、無咎、元、亨、利、貞）等¹¹³，應先具備這些概念，才能有機會讀懂它。由於本論文不是教科書，無法於此細論上述法則，僅為詮釋《周易禪解》前的概念說明而已。

¹¹⁰ 婆藪槃豆造，陳·真諦譯：《阿毘達磨俱舍釋論》，《大正藏》冊 29，頁 265 中。

¹¹¹ 唐·釋道倫集撰：《瑜伽論記》，《大正藏》冊 42，頁 481 下。

¹¹² 唐·釋道麟述：《俱舍論頌疏記》，《卍續藏》冊 53，頁 499 下。

¹¹³ 參見閔建蜀：《《易經》解析：方法與哲理》，頁 1-661。

第三章 《周易禪解》之引據與思想源流

智旭撰述《周易禪解》，係以《周易》為主要文本根據，廣採儒、佛二家的義理對《周易》加以詮義疏釋而成。本章旨在探討對《周易禪解》所引諸家論述進行考證，藉以瞭解智旭撰文立論之所據，進而分析其時代背景與思想源流，以增進對《周易禪解》整體理解的深度與廣度。本章的內容，共分成三節論述：首先，對《周易禪解》所引諸家論述進行考證，歷來《周易禪解》的研究者對此節的論述內容付之闕如，或有探討亦未盡完善，¹¹⁴由於考察不易，益顯其珍貴。其次，擬就《周易禪解》思想淵源自禪宗與其義理核心、私淑天台以救禪、儒佛會通之契機等向度，藉以解明《周易禪解》成書的時代背景。最後，則對《周易禪解》的思想源流加以分析。

第一節 《周易禪解》所引諸家論述的考證

《周易禪解》除了引用儒家的孔子、孟子、《四書》之外，廣為援引諸家之說，例如：漢代以荀爽為主的《九家易》、京氏（京房），及宋代的蘇眉山（《東坡易傳》）、楊龜山（時）、溫陵郭氏（雍）、張九成（子韶）、楊慈湖（《楊氏易傳》）、楊萬里（字誠齋，撰有《誠齋易傳》）、項氏（安世）、吳幼清（字澄，後人尊稱草廬先生）、俞玉吾（琰），和明代的王陽明、李贄（卓吾）、洪覺山、洪化昭、孫聞斯（慎行）、錢啓新、李衷一、潘士藻（號雪松，撰《讀易述》等）、張振淵（撰《周易說統》）、鄭孩如、陸庸成、張慎甫（撰著《易解》）、馮文所、季彭己、陳旻昭、陳非白等 27 家之說，為數可觀的易學思想蘊藏其中。

根據上述，經歸納統計的結果為：漢代 2 家，宋代 9 家，明代 16 家；宋、明合計 25 家之多，占全部引據家數的 93%。無古不成今，舉凡學術必有所本，作者所引用的資料，往往反映了作者本人的思想傾向與立論之所據。誠如胡適在感慨中國有系統的著作不到十本時，談到做學問要系統的研究，說道：「我們研

¹¹⁴ 謝金良所撰《《周易禪解》研究》一書，對此曾有過考察，但作者自言尚難完全確定者有 8 家之多，另經筆者考察發現錯置者 1 家，若以 26 家計，可議之處竟約占三分之一，因此有重新考究的必要。參見謝金良：《《周易禪解》研究》，頁 231-237。

究無論什麼書籍，應該要尋出彼底脈絡，研究彼底系統。所以我們無論研究什麼東西，就須從歷史方面著手。」¹¹⁵換言之，吾人可以透過《周易禪解》的引據來源，並考察其說之出處，加以整理、分析，藉以討論智旭對所援引的引據所作的詮釋模式與內涵；順此即可獲知其立論的源流，並得以瞭解其立論的轉折與簡別之過程，反映出他對於某家思想的認同與支持。筆者原擬對各家先行製表分類，逐類加以論述，但顧及分塊切割後，影響表格的完整性，而造成閱讀理解上的不便，因此在所引諸家逐條分釋後，於最後再予以分類。現將所整理的資料，先依朝代的順序，表述如下：

編號	朝代	姓名	略傳	出處
1	漢	荀爽等 《九家易》	《九家易》：《隋志》有《九家易解》。陸德明曰：「荀爽《九家集注》十卷，不知何人集。所稱荀爽者，以為主故也。其序有荀爽、京房、馬融、鄭玄、宋衷、虞翻、陸績、姚信、翟子元。注內又有張氏、朱子，並不詳何人。」 ¹¹⁶	《四庫全書》、李道平：《周易集解纂疏》 ¹¹⁷
2	漢	京房	在漢朝有兩位京房，其一為梁丘賀之師，其二則為焦延壽的弟子，而焦延壽的弟子方為正宗。京房（西元前 77 - 前 37 年），字君明，原本姓李，吹律自定為京氏。東郡頓丘（即今河南省清豐縣西南）人。受《易》於焦延壽。元帝時，以言災異得幸，為石顯等所嫉，出為魏郡太守，卒以譖誅，事蹟具《漢書》本傳。著有《京氏易傳》、《周易章句》十卷、《周易錯卦》七卷、《周易妖占》十二卷、《周易占事》十二卷、《周易守林》三卷、《周易飛候》等十三種，僅《京氏易傳》傳世，餘皆亡佚。《漢書·五行志》所引《京	《四庫提要》等 ¹¹⁸

¹¹⁵ 參見章太炎等：〈治學的方法與材料〉，《國學研究法》（台北：西南書局，1982年），頁90。

¹¹⁶ 荀爽：《後漢書》「爽字慈明，潁川潁陰人。著《禮》、《易傳》、《詩傳》、《尚書正經》、《春秋條例》」。《隋志》有「荀爽《周易注》十卷」。馬融：《後漢書》「馬融字季長，扶風茂陵人。注《孝經》、《論語》、《易》、《三禮》、《尚書》」。

¹¹⁷ 參見〔唐〕李鼎祚：《周易集解》2卷，景印文淵閣四庫全書·經部·易類（台北：台灣商務印書館，1983年），頁7-607。〔清〕李道平：《周易集解纂疏》（北京：中央編譯出版社，2011年），頁5。

¹¹⁸ 參見〔清〕紀昀總纂：《京氏易傳》，《四庫全書總目提要·卷109·子部19·術數類2》（石家莊：河北人民出版社，2000年），頁65。鄧積意：〈論三卷本之《京氏易傳》，兼及京房的六日七分說〉，《中國文哲研究集刊》第33期（台北：中央研究院中國文哲研究所，2008年9月），頁205-251。郭彧編著：《京氏易源流》（北京：華夏出版社，2007年），頁1-7。安平秋、張傳璽主編：《漢書》（上海：漢語大詞典出版社，2004年），第3冊，頁1541。

			氏易傳》皆言災異，今世所行《易傳》（吳陸績注），則唐一行所集者。	
3	宋	蘇軾 (眉山)	父蘇洵（字允明，號老泉，眉州眉山人。年二十七始大發憤閉戶讀書是年子軾生。）蘇軾（1036 - 1101），字子瞻，號東坡。母親程氏親自教授經書，歷任朝官，著有《東坡易傳》 ¹¹⁹ 等書。	《宋元學案·蘇氏蜀學略》 ¹²⁰
4	宋	楊龜山	楊時，字中立，南劍將樂人。熙寧九年（1076）進士。調官不赴，以師禮見明道於穎昌，明道甚喜，每言「楊君會得最容易」。明道歿後，至洛事伊川，深得「精義入神，乃所以致用；利用安身，乃所以崇德，此合內外之道也。天下之物，理一而分殊。知其理一，所以為仁；知其分殊，所以為義。權其分之輕重，無銖分之差，則精矣。」的「理一分殊」之理。全祖望批判其學夾雜異學。朱熹為其三傳弟子。	《宋元學案·龜山學案》 ¹²¹
5	南宋	郭雍	溫陵郭雍，（1088—1183）南宋道學家。字子和。隱居峽州（今湖北宜昌縣境），放蕩長陽山谷間，自號白雲先生。父名忠孝，師事程頤，著有《易說》。稟承家學，研易功深。孝宗淳熙初，學者綜合道學家中對《易》有研究者共七家，即程頤、程頤、張載、遊酢、楊時、郭忠孝、郭雍。併合七家書籍，命名為《大易粹言》，刊行於世。著有《郭氏傳家易說》、《兼山易解》等。	《宋元學案·兼山學案》、《四庫全書總目提要》 ¹²²
6	南宋	張九成	張九成（1092 - 1159），字子韶，錢塘人。從學楊時（龜山），自號橫浦居士，亦稱無垢居士，六歲即能默誦六經，通大旨。著有《尚書》、《大學》、《孝經》、《論語》、《孟子說》《橫浦心傳考》等。早年與大慧宗杲往來，朱熹批評他陽儒陰釋；然而其風節光顯，羽翼聖門之功甚大。 ¹²³	《宋元學案·橫浦學案》 ¹²⁴

¹¹⁹ 參見〔清〕紀昀 總纂：《四庫全書總目提要》，頁 65。

¹²⁰ 〔清〕黃宗羲：《宋元學案·蘇氏蜀學略》，《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1999 年），第 6 冊，頁 849-851。

¹²¹ 楊龜山強調：「人性上不可添一物，堯舜所以為萬世法，亦只是率性而已。所謂率性，循天理是也。外邊用計用數，假饒立得功業，只是人欲之私，與聖賢作處，天地懸隔。」參見〔清〕黃宗羲：《宋元學案·龜山學案》，《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1999 年），第 4 冊，頁 188-211。

¹²² 〔清〕黃宗羲：《宋元學案·兼山學案》，《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1999 年），第 4 冊，頁 282-306。參見〔清〕紀昀 總纂：《四庫全書總目提要》，頁 84-85。

¹²³ 〔元〕脫脫等撰：《二十五史·宋史》（上海：開明書店，1937 年），列傳，總頁 5461。

¹²⁴ 〔清〕黃宗羲：《宋元學案·橫浦學案》，《黃宗羲全集》，第 4 冊，頁 596-638。

7	南宋	楊簡	楊簡（1141 - 1226），字敬仲，慈溪人，築室於德潤湖上，遂更名慈湖，學者稱慈湖先生，與舒璘、沈煥、袁燮並稱明州四先生。乾道五年（1169年）進士，乙太中大夫致仕，謚文元。受陸象山啓迪而悟本心之旨，嘗「以心言《易》」，力倡「此心即道」，被視為象山心學之嫡傳。纂有《楊氏易傳》、《己易》、《先聖大訓》、《五誥解》、《慈湖詩集》、《家記》等著作。楊簡解易有別於王宗傳輒引諸家之說解易，不具系統性；惟以人心為主，而象數事物皆在所略。	《宋元學案·慈湖學案》、《四庫全書總目提要》 ¹²⁵ 、《易學哲學史》、《四庫全書》
8	宋	楊萬里	楊萬里（1127 - 1206），字廷秀，自號誠齋，吉水（今江西吉安）人，歷經南宋四朝（高宗、孝宗、光宗、寧宗）。官至寶謨閣學士，致仕。撰著《誠齋易傳》二十卷，本書之大旨本乎程氏，多引史傳以證之。初名《易外傳》，後乃改定今名。為宋廬陵五傑之一，與歐陽修、楊邦義、胡銓、文天祥齊名。對於建構援史證易的史事宗易學系統不遺餘力，與李光構形成易學兩派一宗中的一宗。	《宋元學案·趙張諸儒學案》、《四庫全書》等 ¹²⁶
9	宋	項安世	項安世，字平甫，松陽人，撰有《周易玩辭》。《館閣續錄》載其淳熙二年同進士出身。…《自述》曰：「安世之所學，蓋伊川程子之書也。今以其所得於《易傳》者，述為此書，而其文無與《易傳》合者，合則無用述此書矣。」蓋伊川《易傳》惟闡義理，安世則兼象數而求之。其意欲於《程傳》之外補所不及，所謂各明一義者也。…安世又有《項氏家說》，其第一卷亦解《易》。合觀兩書，安世之經學深矣，何可輕詆也。	《宋元學案·晦翁學案》、《四庫全書總目提要》 ¹²⁷
10	宋	俞琰	俞琰（1253-1314）字玉吾，吳郡人。生宋寶祐間，以辭賦稱。宋亡，隱居著書，自號林屋山人。精于《易》。世之言〈圖〉、〈書〉	《宋元學案·晦翁學案

¹²⁵ [清]黃宗羲：《宋元學案·慈湖學案》，《黃宗羲全集》，第4冊，頁949-1008。參見朱伯崑：《易學哲學史》（北京：華夏出版社，1995年），第2卷，頁507-546。[宋]楊簡：《楊氏易傳·卷1-3》，《景印文淵閣四庫全書·經部·易類》，台北：台灣商務印書館，1983年。參見[清]紀昀總纂：《四庫全書總目提要》，頁83-84。

¹²⁶ [清]黃宗羲：《宋元學案·趙張諸儒學案》，《黃宗羲全集》，第4冊，頁738-747。參見[明]胡廣等撰：《閩中理學淵源考》，《景印文淵閣四庫全書·史部·傳記類·總錄之屬》，卷70，台北：台灣商務印書館，1983年。參見[清]紀昀總纂：《四庫全書總目提要》，頁86-87。[宋]楊萬里：《誠齋易傳》20卷，景印文淵閣四庫全書·經部·易類》，台北：台灣商務印書館，1983年。曾華東：《以史證易——楊萬里易學哲學研究》（北京：人民出版社，2011年），頁68-104。

¹²⁷ [清]黃宗羲：《宋元學案·晦翁學案·晦翁學侶》，《黃宗羲全集》，第4冊，頁928-929。參見[清]紀昀總纂：《四庫全書總目提要》，頁84-85。

			者，類以馬毛之旋、龜文之坼。獨先生持論謂《尚書》〈顧命〉「天球、河圖在東序」，河圖、天球並列，則「河圖」亦玉也，玉之有文者爾。崑崙產玉，河源出崑崙，故河亦有玉。洛水至今有白石，「洛書」蓋石而白有文者。其立說頗異。嘗著《讀易學要》 ¹²⁸ 《經傳考證》、《讀易須知》、《六十四卦圖》、《古占法》、《卦爻象占分類》、《易圖合璧連珠》等書，潛心三十餘年，惜其書無存。惟《周易集說》十三卷，而以《易圖纂要》、《易外別傳》附焉，武宗至大二年，門人王都中爲之刊行。所居傍石澗，學者稱爲石澗先生。	下》 ¹²⁹
11	元	吳澄	吳澄（1249 – 1333），字幼清，撫州崇仁人。年二十，應鄉試中選，春省下第。越五載而元革命，程鉅夫求賢江南，起先生至京師，以母老辭歸。…至大元年，召爲國子監丞，陞司業，爲學者言：「朱子於道問學之功居多，而陸子以尊德性爲主。問學不本於德性，則其蔽必偏於語言訓釋之末，故學必以德性爲本，庶幾得之。」議者遂以先生爲陸氏之學，非許氏崇信朱子本意，然亦莫知朱、陸之爲何如也。元統元年卒，年八十五，追封臨川郡公，諡文正。初，先生所居草屋數間，鉅夫題曰「草廬」，故學者稱爲草廬先生。	《宋元學案·草廬學案》 ¹³⁰
12	明	王陽明	王守仁（1472 – 1528），字伯安，學者稱爲陽明先生，餘姚人也。父華，成化辛丑進士第一人。仕至南京吏部尙書。先生娠十四月而生，祖祖母岑夫人夢神人送兒自雲中至，因命名爲雲。五歲不能言，有異僧過之，曰：「可惜道破。」始改今名。豪邁不羈，十五歲縱觀塞外，經月始返。十八歲，過廣信，謁婁一齋，慨然以聖人可學而至。登弘治己未進士第，授刑部主事，改兵部。逆瑾矯旨逮南京科道官，先生抗疏救之，下詔獄，廷杖四十，謫貴州龍場驛丞。……先生幼夢謁馬伏波廟，題詩於壁。至是，道出祠下，恍如夢中。時先生已病，疏請告。至南安，門	《明儒學案·姚江學案》 ¹³¹

¹²⁸ 參見〔清〕紀昀 總纂：《四庫全書總目提要》，頁 106。

¹²⁹ 〔清〕黃宗羲：《宋元學案·晦翁學案下》，《黃宗羲全集》，第4冊，頁940–942。南宋·俞琰：《俞氏易集說》，收錄於嚴靈峰編《無求備齋易經集成》冊32，台北：成文出版社，1976年，影印清康熙十九年通志堂原刊本。

¹³⁰ 〔清〕黃宗羲：《宋元學案·草廬學案》，《黃宗羲全集》，第6冊，頁572–573。

¹³¹ 〔清〕黃宗羲：《明儒學案·姚江學案》，《黃宗羲全集》，第7冊，頁200–201。

			人周積侍疾，問遺言。先生曰：「此心光明，亦復何言？」頃之而逝，七年戊子十一月二十九日也，年五十七。	
13	明	李贄	李贄（1527 - 1602），初名載贄，號卓吾，又號篤吾，因出生地與溫陵禪師住錫地同為泉州，故號溫陵居士。曾薙髮，號禿翁。福建晉江人。撰著《九正易因》 ¹³² 等書。以倡導「童心說」聞名。	《明李卓吾先生贄年譜》、《晚明思潮》 ¹³³
14	明	洪垣	洪垣，字峻之，號覺山，徽之婺源人。嘉靖壬辰進士。以永康知縣入為御史，轉溫州知府。閒住歸，凡四十六年而後卒，年近九十。先生為弟子時，族叔熺從學文成，歸而述所得，先生頗致疑與精一博約之說不似。其後執贄甘泉，甘泉曰：「是可傳吾釣台風月者。」……先生謂體認天理是不離根之體認，蓋以救師門隨處之失，故其工夫全在幾上用。幾有可見，未幾則無見也，以幾為有無接續之交，此即不睹不聞為未動念時，獨為初動念時之舊說也。……先生調停王（陽明）、湛（甘泉）二家之學，以隨處體認，恐求理於善惡是非之端，未免倚之於顯，是矣。	《明儒學案·甘泉學案》 ¹³⁴
15	明	洪化昭	洪化昭，自號曰北居士，新都人。《經義考》則稱其為天啓、崇禎間人。《周易獨坐談·五卷》（兩淮馬裕家藏本）於《明史·藝文志》著錄，然無卷數。今本五卷，不知何人所分。其說以《說卦》、《序卦》、《雜卦》三傳皆為漢儒所增入，故置而不言，惟說《上、下經》、《繫辭》。然雜引古事，語皆粗鄙。	《四庫全書總目提要》 ¹³⁵
16	明	孫慎行	孫慎行（1566—1636年），明理學家，字聞	《明儒

¹³² 參見張建業主編，邱少華注：《九正易因注》，《李贄全集注》（北京：社會科學文獻出版社，2010年），第15冊，頁1-376。

¹³³ 容肇祖：《明李卓吾先生贄年譜》（台北：台灣商務印書館，1982年），頁1-82。龔鵬程叮嚀大家，萬勿聽信對於時人予以李贄等人所作的妄斷之語，龔氏舉成復旺等人在《中國文學理論史》中談到：「明後期的文學解放思潮……李贄深刻揭露了所謂『政刑禮德』即封建政治與封建道德的反人道的本質……」的例子，批判道：「這樣的論述，大概也充斥在各式晚明文學史、思想史中，洋洋乎盈溢耳目。但是，你如果真的相信其中任何一句話，你就完蛋了，你就再也不可能瞭解晚明思想發展的實況啦。」在龔鵬程的認知裡，「李贄等人根本不反對禮，甚至可以說他們非常強調禮法。」參見龔鵬程：《晚明思潮》（宜蘭：佛光人文社會學院編譯出版中心，2001年），頁1。

¹³⁴ 〔清〕黃宗羲：《明儒學案·甘泉學案》，《黃宗羲全集》，第8冊，頁200-201。

¹³⁵ 參見〔清〕紀昀總纂：《四庫全書總目提要》，頁243。

			斯，號淇澳，常州武進（今江蘇常州市）人。萬曆二十三年（1595年）進士。歷任翰林院編修、禮部侍郎、禮部尚書等職。認為儒者之道，不從悟入，終日學、問、思、辨、行，便是終日戒懼、慎獨，何得更有虛閒求一漠然無心光景？所以捨棄學、問、思、辨、行，而另求一種靜存動察工夫，以養中和者，其結果未有不流於禪學者。認為人性善，而氣質之性亦善；人心、道心兩者無法強行切割，「人之為人者心，心之為心者道。人心之中，只有這一些理義之道心，非道心之外，別有一種形氣之人心」。凡此皆與宋儒所說不盡一致。劉戡山（宗周）說：「近看孫淇澳書，覺更嚴密，謂自幼至老，無一事不合於義，方養得浩然之氣，苟有不慊則餒矣。」黃宗羲直指：「東林之學，涇陽（顧憲成）導其源，景逸（高攀龍）始入細，至先生而集其成矣。」	學案·東林學案二》 ¹³⁶
17	明	錢啓新	御史錢啓新先生一本。錢一本，字國端，別號啓新，常州武進人。萬曆癸未進士，授廬陵知縣。……歸築經正堂以講學。東林書院成，與顧端文分主講席。黨禍起，小人以東林為正鵠，端文謠詆無虛日，而先生不為弋者所篡。先生之將歿也，豫營窀穸，掘地得錢，兆在庚戌。賦詩曰：「庚戌年遙月易逢，今年九月便相衝。」……先生深於易學，所著有《像象管見》、《象鈔》、《續鈔》；演九疇為四千六百八爻，有辭有象，占驗吉凶，名《範衍類》；儒學正脈，名《源編匯編》；錄時政，名《邸鈔》；語錄名《黽記》。	《明儒學案·東林學案二》、《四庫全書總目提要》 ¹³⁷
18	明	李衷一	李光縉，字宗謙，號衷一，晉江人。父仁舉，光縉四歲而見背，稍長受業外傳，寓目輒誦，舉筆成章，為諸生厭。薄舉子業，閱覽博物，為古文辭，師事蘇紫溪先生，濬每嘉歎，異	《四庫全書》 ¹³⁸

¹³⁶ [清]黃宗羲：《明儒學案·東林學案二》，《黃宗羲全集》，第8冊，頁811-814。

¹³⁷ [清]黃宗羲：《明儒學案·東林學案二》，《黃宗羲全集》，第8冊，頁798-810。另於《四庫全書總目提要》言：「一本研究六經，尤邃於《易》。是書不取京、焦、管、郭之說，亦不取陳搏、李之才之義，惟即卦爻以求象，即象以明人事，故曰像象。象者天道，像其象者盡人合天之道也。大旨謂由辭得象而後無虛懸說理之病，知象為像而後有神明默成之學，而深辟言象遺理，言理遺象，仿佛其象而仍不知所以為象之弊。雖間有支蔓而篤實近理者為多。自稱用力幾二十年，亦可謂篤志矣。」參見[清]紀昀總纂：《四庫全書總目提要》，頁138。

¹³⁸ 參見[明]胡廣等撰：《閩中理學淵源考》，《景印文淵閣四庫全書·史部·傳記類·總錄之屬》，卷70，台北：台灣商務印書館，1983年。

			日必爲閩大儒。萬曆十三年鄉薦第一，偕計後，不問家人生產，不溷有司，日研經史及朝章民隱，以備經濟，尤喜敘述節烈忠義事。著有《易經潛解》《四書要旨》（新志作臆說）《中庸臆說》及《景璧集》二十餘卷。卒年七十五，卒之前十日爲銘授，其子曰：「文之不用，道之不行，不處不去，總以成仁。」（京山李氏維楨撰墓誌·新郡志·道南原委）	
19	明	潘士藻	潘士藻，字去華，號雪松，徽之婺源人。萬曆癸未進士，司理溫州。入爲監察御史。歷任碭廣東照磨、南京吏部主事、尙寶司丞、少卿。卒年六十四。曾師事耿天台（定向）、李卓吾等。撰著《洗心齋讀易述》等。隸屬姚江陽明學派。	《明儒學案·泰州學案四》、《四庫全書總目提要》 ¹³⁹
20	明	張振淵	張振淵，字彥陵，仁和人。撰著《周易說統·十二卷》，其大旨宗程朱《傳》、《義》，凡諸儒說理可互證者，亦旁采並存，標爲四例。其與《本義》相左而理有闡發者，曰附異；其互有異同與《傳》、《義》相發明者，曰附參；其出自獨見者，曰附別；其可以觸類旁通者，曰附餘。凡所援引，各標姓氏，間或附以己意，則以「彥陵氏」別之。	《四庫全書存目叢書》 ¹⁴⁰
21	明	鄭孩如	鄭維嶽，字申甫，別號孩如，南安人。萬曆丙子，經魁銓遂昌教，轉五河知縣，立方田法濬淮河，督役平均，陞曲靖府同知，以母老歸養，維嶽究心聖學，兼通禪理，每講經論辨無窮，又於天文樂律，無不究心。有《知新錄》、《四書正脈》、《易經密義意言》、《禮記解》諸書。（《通志參閱書處州府志》）	《四庫全書》 ¹⁴¹
22	明	陸庸成	陸振奇，字庸成，仁和人。萬曆丙午舉人。撰著《易芥·八卷》（浙江吳玉墀家藏本），書中不載經文。其訓詁專主義理，每卦多論反對之意。其論「用九」謂非六爻皆變，與《左傳》蔡墨所稱《乾》之《坤》者顯相乖刺，知其不以古義爲宗矣。	《四庫全書總目提要》 ¹⁴²

¹³⁹ 參見〔清〕黃宗羲：《明儒學案·泰州學案四》，《黃宗羲全集》，第8冊，頁90-91。〔清〕紀昀總纂：《四庫全書總目提要》，頁137-138。

¹⁴⁰ 〔明〕張振淵：《石鏡山房周易說統》，《四庫全書存目叢書·經部26》，濟南：齊魯書社，1997年。

¹⁴¹ 參見〔明〕胡廣等撰：《閩中理學淵源考》，《景印文淵閣四庫全書·史部·傳記類·總錄之屬》，卷70。

¹⁴² 參見〔清〕紀昀總纂：《四庫全書總目提要》，頁231。

23	明	張慎甫	撰著《四書解》，友劉戡山爲之作序。 〈張慎甫《四書解》序〉：「所好者道也，而古人其階梯云。後儒之言曰：「古人往矣，《六經》注我耳。吾將反而求之吾心。」夫吾之心未始非聖人之心也，而未嘗學問之心，容有不合於聖人之心者，將遂以之自信曰：「道在是。」不已過乎？夫求心之過，未有不流爲猖狂而賊道者也。」又著《易解》，劉戡山亦爲之作序。	《劉戡山全集》 ¹⁴³
24	明	馮時可	馮時可撰《馮文所詩稿（巖棲稿）·三卷》，明萬曆年間本。 ¹⁴⁴	《四庫全書提要稿輯存》
25	明	陳旻昭	生平不詳，江寧人，與智旭亦師亦友。智旭曾爲其撰像贊曰：「願廣悲深，心靈語豁。以法門之憂爲憂，以群生之脫爲脫。盡未來際，誓居學地。遙承壽昌，不肯二字真正衣鉢，見人一味合掌低頭，便是今時常不輕菩薩。」	出現於《靈峰宗論》凡七次 ¹⁴⁵
26	明	陳非白	生平不詳。智旭曾作〈和陳非白三首〉，於〈自觀印闍梨傳〉一文中提及。	出現於《靈峰宗論》凡二次 ¹⁴⁶
27	明	季彭己	生平不詳。待查。	

透過上表的臚列敘述，吾人可獲至智旭引據的幾個特點：其一，所引諸家言說之中，不但學問淵博，而且都有其可觀的特殊之處，如李贄晚年荒誕不經，出入花街柳巷，以嘲諷假道學之流，爲當時的人所詬病而議論紛紛，但從智旭《周易禪解》與《四書蕩益解》廣引其說的狀況看來，智旭激賞其說，絲毫不畏世所譏嫌。從這一狀況看來，同時也反映出智旭特立獨行、不與時世同流的人格特質。其二，引據中不乏義薄雲天、憂國憂民的忠臣孝子，例如蘇軾（東坡）受父蘇洵囑命，與其弟蘇轍在父親著《易》的基礎上，兩人合力完成了《東坡易傳》，傳誦至今，頗受世人稱譽，而樂於研究。又，蘇軾當官時直諫當朝，不畏權勢壓迫，遭貶官流放海南島等地，亦甘之如飴。其三，所引諸家之中，大都具有宋明理學

¹⁴³ 參見戴璉璋、吳光主編：《劉宗周全集》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997年），第3冊下，頁712。

¹⁴⁴ 參見國家圖書館古籍影檢系統。

¹⁴⁵ 像贊參見智旭：《靈峰蕩益大師宗論》，《嘉興藏》冊36，頁410中。其餘六次，見《靈峰宗論》335下、337中、341下、386下、390上、392中。

¹⁴⁶ 參見智旭：《靈峰蕩益大師宗論》，《嘉興藏》冊36，頁390上、〈和陳非白三首〉。

中的心學傾向，智旭甚為同情與理解心學及支持三教合一論者，例如楊簡、王陽明、鄭孩如等人。其四，善用諸書，資成其說。例如在《周易禪解》所引的《說統》，乍觀「說統」二字，不知所以然，待遍蒐羣籍，得觀此書，驚覺非同小可，為之振奮。怎麼說呢？原來筆者發現在《說統》裡，引了在《周易禪解》出現過的：潘雪松、鄭孩如、蘇子瞻（軾）、李衷一、馮文所、陸庸成、楊誠齋、洪覺山等人的論述；此外，以義理闡明經學的開山祖師王弼（輔嗣）、開創心學支脈的蘇紫溪，智旭雖無直接引用，但其精神早已滲入其中，因此也算在內。由上述的現象看來，智旭當年應該是隨身攜帶並熟讀此書，藉此可管窺其善用著作加以引證來支撐其立論的情況。其五，廣納眾說，旨歸一心。智旭擅長揉合諸家之說，與道合流，橫說縱說皆不離心，在《周易禪解》中，以其獨創的「現前一念心」思想於外貫串儒、佛思想，於內則打破性相分河而飲的思想糾葛。以上所見諸點，只是筆者個人在現階段的一些觀察結果，期待日後能經由上表按圖索驥，而得到更多的研究成果。

第二節 《周易禪解》成書的時代背景

《周易禪解》一書完成於崇禎年（辛巳）冬仲，當時智旭自稱為旭道人，本書的序文是寫於溫陵的毫餘樓。誠如釋聖嚴所言：「我們探討智旭的生寂年代，正當明末萬曆二十七年（1599）到永明王永曆九年（1655）的時期。明室王朝，實際上是從毅（思）宗崇禎皇帝在煤山自縊身亡，即已終止了正統，但在南方的明室後裔諸王，卻因而紛起爭相獨立。當時大約有十五年的時間，南京的福王（1644–1645），以及福州的唐王（1645–1646）、肇慶（廣東）的桂王即永明王（1646–1662），分別爭取獨立政權。南京的福王與福州的唐王，都是不到兩年的短命政府而已。據守在廣東的永明王，後來在永曆十三年（1659）流亡到緬甸，事實上其政權至此可以說已經滅亡。這時候與智旭歿年的1655年，只相隔四年而已。因此，智旭的生平，可以說與明末的朱氏王統，在時期上是相彷彿的。」

¹⁴⁷本節擬就《周易禪解》思想淵源自禪宗與其義理核心、儒佛會通之契機、私淑天台以救禪等向度分析，藉以解明《周易禪解》的成書時代背景。有關撰著《周易禪解》時作為儒佛會通平台的「現前一念心」之思想背景，本節會稍加涉及論述，僅屬泛論的層次；至於深入的析論部分，將留待本論文第三章第三節「《周易禪解》撰著的心性思想背景」再作研討。

對於援佛解儒之風，歷史淵源久遠，誠如釋印光於《四書蕩益解重刻序》所言：「如來大法，自東漢傳來，至唐而各宗悉備，禪道大興，高人林立，隨機接物。由是濂、洛、關、閩，以迄元明諸儒，各取佛法要義以發揮儒宗，俾孔顏心法，絕而復續……。」¹⁴⁸印光之言，適足以說明元代、明代諸儒廣引佛法以發揚儒家思想的盛況，如上言濂、洛、關、閩分指周敦頤、二程子（程顥、程頤）、張載、朱熹，各有不同的思想主張；然而，來自佛家以佛解儒者有之，但以佛解《易》者，歷史上絕無僅有，只此智旭而已。如上述，以下將分成三部分來加以探討《周易禪解》的成書時代背景。

一、《周易禪解》思想淵源自禪宗與其義理核心

根據釋聖嚴的研究指出：「以《楞嚴經》為中心思想的智旭，是一位徹始徹終的禪者。他最尊敬的永明延壽與紫柏真可二人，都是禪宗系統的人物。他雖於三十二歲私淑天台教觀，但他私淑天台而致學的目的，是為了想矯正禪宗的時弊。」¹⁴⁹由此可知，智旭的宗教實踐進路為究心禪宗、私淑天台、歸心淨土，雖為挽救當時禪宗的流弊，而廣弘天台教觀思想，對天台教觀思想的流佈，實在功不可沒。

承第二章第一節所述，智旭在聽講《楞嚴經》時對「世界在空，空生大覺」一語不解而生疑，為此悶絕無措，自覺功夫不能成片，因此決意出家，以體究生死大事。此為智旭入道的因緣。到了二十五歲參「世界在空，空生大覺」的話頭

¹⁴⁷ 釋聖嚴著，釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁 34-35。

¹⁴⁸ 釋智旭：《四書蕩益解》，《蕩益大師全集》（台北：佛教書局，1989年），第 19 冊，頁 3-5。

¹⁴⁹ 參見釋聖嚴著，釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁 498-499。

時天機乍現、朗朗分明，「從此性相二宗，一齊透徹，」此又因參禪而悟道。後來由於深入經藏，深知佛門積弊已深，因此戮力著述、力挽狂瀾，為的也是振興禪宗。如果說智旭從頭到尾，根本是個禪門中人，應該也不會有人懷疑。

觀照智旭在三教會通，以及在「性相禪教的調融」上所做的努力，究實而論，他的詮釋與會通的基底建立於真妄不二的「現前一念心」思想，正是《楞嚴經》所主張的義理。證諸《靈峰宗論》上言：

善學佛法者，不難通文難達義，不難達義難入理，又不難入理難忘情。夫情苟未忘，所入理決不瑩徹。理不瑩徹，所達義，決不無礙。義未無礙，所通文決非總持。是以性相分河，宗教別戶，末法之蔽，非情為之累乎。然情非僅色聲香味觸法牽動六根已也，非僅富貴功名道德羈繫生平已也。縱全體放下，渾身撈入，而學天台者，有天台當情，學賢首慈恩者，有賢首慈恩當情，參曹洞者，有曹洞當情，參臨濟者，有臨濟當情。一法當情，便成理障，理障則義局，義局則文脈死矣。文脈死尚不可為文宣子孫，況迦文真胤乎。故吾每謂真不負己靈者，須盡翻近時宗教窠臼，方可遍入古來宗教堂奧。¹⁵⁰

上言直指「性相分河，宗教別戶，末法之蔽」，全是為情所困。智旭主張，善學佛法者唯有忘情才能夠徹底通文總持、達義無礙，而達到「性相融合無礙」的入理瑩徹之境界。基於對佛法的融通無礙，他便提出了與禪宗不立文字以入理證悟有關的現前一念心性之說。「現前一念心」之說，可說是智旭思想之精華與洞見，但由於是融攝多家思想，若要辨明底蘊，需旁徵博引相關文獻加以論證，必然占據相當篇幅，因此留待本論文第四章專章詳述。

二、私淑天台以救禪

明末四大高僧之中，僅智旭力挽狂瀾、積極護教嗎？難道真可紫柏、憨山德清、雲棲株宏沒有曾經有過要救禪的念頭或舉措嗎？還是因時光遞嬗而使局勢不

¹⁵⁰ 參見智旭：《靈峰宗論》，《嘉興藏》冊 36，頁 295 上。

同，在智旭之前的禪門並沒有如此頹敗到要拯救的地步？或者明末四大名師皆具有佛教敗壞的危機意識，只是各自努力的方向不同而已，其目的皆同。來日若能對此辨明，或許連同為何蕩益智旭有強烈的使命感原因何在等，將可一併釐清，甚至得以進一步揭顯智旭撰著《周易禪解》的目的。

智旭於其自傳中言：

三十二歲，擬註《梵網》，作四鬪問佛，一曰宗賢首，二曰宗天台，三曰宗慈恩，四曰自立宗。頻拈得台宗鬪。於是究心台部，而不肯為台家子孫。以近世台家，與禪宗賢首慈恩各執門庭，不能和合故也。¹⁵¹

何謂「鬪」？《廣韻》：「居求切。」《說文》：「鬪取也。」《玉篇》：「手取也。」「鬪」音「糾」，即指「拈鬪」時所任取事先做好記號的紙片或紙團，「拈鬪」則是以鬪決定得什麼或做什麼。¹⁵²「拈鬪」由來已久，在唐、宋之際文人筆下偶有提及，可說是得自《易經》占卜的陰陽概念，「拈鬪」與儒家所傳衍已久的利用五十根蓍草來揲蓍、藉「四營之數」以成卦的方法，¹⁵³相較之下，僅可說是一種簡易的決疑法。有關「智旭的卜筮信仰與行事」，事詳釋聖嚴的考察。¹⁵⁴承上言，智旭自作四鬪，分別是：宗賢首、宗天台、宗慈恩、自立宗，由於頻得「宗天台」之鬪，從此堅定信心，與天台宗結下不解之緣。為何頻得「宗天台」之鬪即「究心台部」，但卻不肯為台家子孫？其實，智旭透露其中一個重要原因就是，因為近世天台宗徒與禪宗、賢首宗、慈恩宗等各執門庭，不能和合的緣故。

由於智旭（1599 – 1655）出身禪宗，自始至終與禪宗的淵源甚深，前已述及，在二十三歲決意出家時，紫柏尊者（1543 – 1603）已圓寂，雲棲老人（1535 – 1615）亦遷安養，而憨山大師（1546 – 1623）遠遊曹溪，無法前往親近，至於其餘的知識，則非智旭所好，因此選擇拜入雪嶺座下，認禮雪嶺禪師為師，顯然此與

¹⁵¹ 參見智旭：《靈峰宗論》，《嘉興藏》冊36，頁253中。

¹⁵² 唐·唐彥謙《遊南明山》詩：「鬪令促傳觴，投壺更聯句。」宋·梅堯臣《依韻和偶書相留》：「出奇吳國將能戰，探隱漢宮人戲鬪。」參見羅竹風主編：《漢語大詞典》，第12冊，頁727。

¹⁵³ [清]黃宗羲：《易學象數論（外二種）》（北京：中華書店，2011年），頁108–116。

¹⁵⁴ 釋聖嚴著·釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁307–314。

當年初聞佛法即首次聆聽《楞嚴經》的因緣有關；而私淑天台而致學的目的，無非是爲了想矯正禪宗的時弊而已，¹⁵⁵如智旭言：「予二十三歲，即苦志參禪，今輒自稱私淑天台者，深痛我禪門之病，非台宗不能救耳。奈何台家子孫，猶固拒我禪宗，豈智者大師本意哉。憾予爲虛名所累，力用未充，不能徹救兩家之失。但所得名字位中圓融佛眼，的可考古佛不謬，俟百世不惑。願如母但學予解，勿學予之早爲人師，庶法門有賴乎。」¹⁵⁶事實上，智旭在二十五歲時即已證悟性相不二之旨，他早已有自己的思想見地，不隨波逐流，透過拈鬮只是更加印證自己的想法罷了。

在智旭身處的時代，佛教的亂局如麻，在權衡了當時的情勢，不得不汲引天台的靈藥來加以救治，如智旭分析道：「教觀之道不明，天下無真釋。如學思之致不講，天下無真儒也。儒之道在盡心知性，故篤行一事，必在學問思辯之終。佛道以見性明心爲指歸，以信行法行爲方便。信行秉教，豈廢觀心。法行觀心，豈容離教。是以西天諸祖，無不貫通三藏，深入諸禪。」¹⁵⁷強調儒重篤行盡心以知性，而佛則實修觀心、以達見性明心爲指歸，兩者皆注重觀心的實踐方法。

智旭又言：「南嶽天台，弘通般若法華，亦未嘗不以觀心爲要。目足並運，入清涼池，否則鑽他故紙，終招說食數寶之譏。冷坐蒲團，未免暗證無聞之禍。學不思則罔，思不學則殆也。」智旭於此處，再次揭舉觀心的重要性，離開了觀心的實踐，必然無所剋獲。誠如智旭所言：

法流東土，門庭漸岐。立法者本屬一時救病權宜。展轉相傳，遂成水火。宗教相非，性相相角，台賢相排。原其故則各是，執其辭則並非。而又教下之人，罔思修證。宗乘之士，多落險塗。致令行果無成，教道幾熄。惟台嶺一宗，始從智者章安，中歷荊溪四明諸老，近復得妙峰幽溪諸大師，相繼而興，教觀雙舉，信法兩被，故能超賢首慈恩諸教之觀道寥寥，亦勝

¹⁵⁵ 智旭：《靈峰宗論》，《嘉興藏》冊 36，頁 286 中。

¹⁵⁶ 智旭：《靈峰宗論》，《嘉興藏》冊 36，頁 296 中-下。

¹⁵⁷ 智旭：〈玄素開士結茅修正觀助緣疏〉，《靈峰宗論》卷第 7 之 4，《嘉興藏》冊 36，頁 382 中-下。

曹洞、臨濟等宗之教法質質。¹⁵⁸

觀諸上語，即知智旭之所以私淑天台以救禪的原因所在。在智旭的心目中，面臨了門庭因對於法的知見之歧異，導致宗門與教門之間格格不入的狀況頻仍，時為性相見解的差異形成對峙互斥，唯有天台自天台智顛、章安灌頂、荆溪湛然、四明知禮、幽溪傳燈等一脈相傳、教觀雙舉的天台宗獨步教界，堪能擔負救禪之重責大任。¹⁵⁹

三、儒佛會通之契機

明末三教會通之風頗為盛行，在明末四大高僧之中，紫柏尊者、憨山德清、蕩益智旭都在其著作中，提及關涉儒、釋、道三家會通的見解。茲舉紫柏尊者在《紫柏尊者全集》卷3〈法語〉中所言為證：

修行易而悟心難，悟心易而治心難，治心易而無心難，無心易而用心難；如倚門傍戶者，不可與語此也。學佛者，倚傍釋迦；學儒者，倚傍孔子；學道者，倚傍老子。離卻倚傍，露地上立腳，如師子王往返遊行，跳躑自在，了無依倚，唯悟徹心光者，信手使用。…如是之用，出世即名為佛，經世即名為儒，養生即名為老。彼倚門傍戶者，譬猶賈舟，自無勢力，假冒他勢，扁其額曰：某翰閣、某部寺、某台諫，以欺誑一切不知者，鮮不望風而靡；若彼真主卒然相值，則所冒扁，不唯不敢炫耀，而且覆藏之不暇矣。…如是而安望其能知四難之旨乎。¹⁶⁰

在達觀真可（紫柏老人）的自內證境界裡，強調「唯悟徹心光者，信手使用。……如是之用，出世即名為佛，經世即名為儒，養生即名為老。」換句話說，能徹見本地風光，令心光朗照十方，無所障礙，才是儒、道、釋的徹證境界，其餘不悟悟心、治心、無心、用心之旨的倚傍者，到頭來只是自取其辱而已，與儒、道、

¹⁵⁸ 智旭：〈玄素開士結茅修正觀助緣疏〉，《靈峰宗論》卷第7之4，《嘉興藏》冊36，頁382中-下。

¹⁵⁹ 智旭：〈玄素開士結茅修正觀助緣疏〉，《靈峰宗論》卷第7之4，《嘉興藏》冊36，頁382中。

¹⁶⁰ 參見《紫柏尊者全集》，《叢書集成》冊73，頁170上。

釋何干？此處已明顯指涉三教會通之共同為「心」。

再引一證說明明末三教會通之盛，如憨山德清大師於其所著《憨山老人夢遊集》卷第四十五〈論心法〉中言：

余幼師孔不知孔，師老不知老；既壯，師佛不知佛，退而入於深山大澤，習靜以觀心焉。由是而知三界唯心，萬法唯識。既唯心識觀，則一切形，心之影也；一切聲，心之響也。是則一切聖人，乃影之端者；一切言教，乃響之順者。由萬法唯心所現，故治世語言資生業等，皆順正法。以心外無法，故法法皆真。迷者執之而不妙，若悟自心，則法無不妙。心法俱妙，唯聖者能之。¹⁶¹

憨山德清的三教學思歷程具如上述，在遍歷三教後，最終則藉由習靜觀心而明心法旨要，不外乎三界唯心、萬法唯識的體證，了知心意識為萬法之所本，唯識無境，主張若能領悟自心之含藏萬法、能顯妙用，則法法皆妙，自然漸漸契入聖者的境界。憨山德清自言：「予著經，必是凝神入觀，體契佛心，機倪忽自迸出者，方副之紙；若涉思議，即不中用。」¹⁶²由此可見其著書時的苦心孤詣之至，他曾經花了十三年的工夫為老子《道德經》注釋，如其所言：

讀書不細心體認，不得其用。予註老子，至天之道其猶張弓乎，更數日，思其合處不可得，乃從他借一弓並弦，張而懸之壁間，坐臥視之。又二日，忽悟張字對弛字說。弓弛時，弣高而有餘，弣下而不足，則無用也。及張而用之，則抑高舉下，損弣補弣，上下均停，可以命中。天道全以動為用，主施而不主受，適合之也。重為輕根二句，亦稽數年，不敢草草解。正當南行之日，孤坐舟中，情景無聊，輕重靜躁之解，恍然目前，始悟太上語旨。蓋身試之而後見，未可謂紙上陳言無真味也。故道德一註，歷十三年乃脫稿，非草草也。¹⁶³

可見憨山德清花了十三年注解《道德經》的苦心，洵非虛語。憨山德清也曾以佛

¹⁶¹ 參見《憨山老人夢遊集》，《卍續藏》冊 73，頁 766 下。

¹⁶² 參見《憨山老人夢遊集》，《卍續藏》冊 73，頁 778 上。

¹⁶³ 參見《憨山老人夢遊集》，《卍續藏》冊 73，頁 777 下。

教中的十善法來比附 儒家的修、齊、治、平之道，他說：「如上十惡，乃常人日用而不知者。今若能斷此十惡，則名十善，為生天之因，是為純善之人。此十善法，即 儒門正心誠意修身之道也。若果能修此，則現世為聖為賢，則定感來世生在天宮，受勝妙樂。此萬萬真實之行，世人何故愚迷不知，而專向邪道為得，豈不辜負此心哉！」如上言將佛教中的十善法比況為 儒門正心、誠意、修身之道，¹⁶⁴諸如此類見解甚多，皆足資證明明末三教會通蔚為風潮。

至於智旭在儒佛思想的會通上，其情況又是如何呢？誠如智旭於《靈峰宗論》所述，若就「約跡約權」的層面，佛、儒對顯以觀，當然有所不同。智旭認為：儒為世間法，而佛為出世間法；儒每談「天命為性」，《易經》亦嘗言「太極生兩儀」，屬於非因計因；而老子「天法道，道法自然」，是無因論，儒道二家皆尚不知正因緣法；儒家崇尚的夫婦父子等倫理為恩愛牽連。若以境界而論，儒屬五乘法門中的人乘，五常可與五戒相通；老子屬天乘，未盡天中之致。在智旭的觀點看來，儒道二家的層次不及藏教出生死的位階，更遑論通、別、圓。但是，若就「實」、「本」來加以融會的話，則能知曉：

此方聖人，是菩薩化現，如來所使。《大灌頂經》云：佛先遣三聖，往化支那，所立葬法，南洲中最。三聖法化若在，如來正教亦賴以行。而列子具明孔子讚佛之語，老子騎牛出關，欲訪大覺，既聞示寂，歎息而返。經史所載，彰明若此，後人不達，紛紛起諍，豈理也哉。然三聖不略說出世教法，蓋機緣未至，不得不然。且如五天機熟，佛乃示生，而初倡華嚴，在會聾啞，不惟須說阿含以為漸始，兼立人天戒善，以作先容。況此地機緣，遠在千年之後，縱說出世法，誰能信之！故權智垂跡，不得不示同凡外。然即此儒典，亦未嘗不洩妙機，後儒自莫能察，及門亦所未窺。故孔子再歎顏回好學，今也則亡，深顯曾子以下，皆知跡而不知本，知權而不知實者也。¹⁶⁵

¹⁶⁴ 參見《憨山老人夢遊集》，《卍續藏》冊 73，頁 779 上。

¹⁶⁵ 參見智旭：〈性學開蒙答問〉，《靈峰宗論》卷第 3 之 3，《嘉興藏》冊 36，頁 311 上。東晉帛

上述引《大灌頂經》所言，佛先派遣孔子、老子、釋迦牟尼佛等三位聖人到中國教化眾生，如上引所言此徵《列子》「孔子讚佛之語」可得證，史籍上也有載述，後人不察，而交相攻訐。上言「三聖法化若在，如來正教亦賴以行」，那麼三聖為何不略說出世教法呢？智旭言，機緣未至之故，他舉了「佛待眾生機緣成熟，始示生開演《華嚴經》因為在座聽法者不明究竟，才退而開示《阿含經》，兼立人天戒善」之例來加以說明。換言之，若佛法遽然傳到中國，必然對佛法誤解而排斥，因此儒道二家成了開路先鋒，先建構好人天善法的根基，好為將來印度佛法傳到中國時，能夠揭示更高層的法義之傳揚鋪路。當然，以上的說法，或許未必能得到儒、道二家的共許，凡此誠屬另一問題，不在此論。

眾所周知，《易經》為儒家群經之首，亦是道家發軔之所本，更是文化之源，誠如牟宗三所說：「中國思想，自非一支，然最佔勢者，厥為《周易》。」¹⁶⁶又如易學學者胡瀚平所言：「易學的主要作用是修身齊家治國平天下，是內聖外王之道。」¹⁶⁷此經對中國佛教亦有重要影響，遠在唐代的學者李通玄便已用《周易》解釋中展開的附會（象徵）來類比闡釋《華嚴經》，得出許多與傳統文化、儒家人文精神相適應的結論。¹⁶⁸謝金良亦指出，「從東漢『以易理解佛』到隋唐『以佛理解易』，乃至宋明以來『易與佛互證』，易學與佛學之間的關係若明若暗地交涉了近兩千年。」¹⁶⁹準是而觀，儒佛間的對話關係早已存在。迨至明末，如陳永革言：「『佛法者，心學也。』這是晚明佛教界在儒佛交涉現實中對佛法認識的一大新見，同時也是佛教圓融思想的重要內容。」¹⁷⁰明末可說是儒、佛間互涉甚深

屍梨蜜多羅所譯之《灌頂經》，又作《大灌頂經》，全稱《大灌頂神咒經》，共十二卷。收入於《大正藏》第 21 冊。本經由《灌頂三歸五戒帶佩護身咒經》乃至《灌頂拔除過罪生死得度經》等十二部小經所成，此十二經各就其功德而有「佛說灌頂」四字，故稱《灌頂經》。其中，《拔除過罪生死得度經》與達摩笈多所譯之《藥師如來本願經》、玄奘所譯之《藥師琉璃光如來本願功德經》為同本異譯。本經被疑為我國梁代以前所作之偽經。參見佛光大辭典編修委員會編：《佛光大辭典》，頁 6855。

¹⁶⁶ 牟宗三：《周易的自然哲學與道德函義》（台北：文津出版社，1988 年），頁 1。

¹⁶⁷ 胡瀚平：《周易思想探微》，頁 6。

¹⁶⁸ 潘桂明：〈李通玄的東方智慧論——《新華嚴經論》劄記〉，《中華佛學學報》，第 12 期（1999 年），頁 377-391。

¹⁶⁹ 謝金良：《周易禪解研究》，頁 5。

¹⁷⁰ 陳永革：《晚明佛教思想研究》（北京：宗教文化出版，2007 年），頁 280-311。

的時代，佛家爲了弘傳佛法，在鑽研內典之餘亦旁涉有外學之稱的儒典；儒家輒採佛法的論述觀點，以擴大其義理層次的深度與廣度，並將之納爲「心學」的範疇；儒、佛間相資相成，蔚爲時代潮流。針對上述特殊的時代現象，釋聖嚴指出：「明末佛教，在中國近代的佛教思想史上，有其重要的地位，上承宋元，下啓清民，由宗派分張，而匯爲全面的統一，不僅對教內主張『性相融會』、『禪教合一』以及禪淨律密的不可分割，也對教外的儒道二教，採取融通的疏導態度。……到了明末的諸大師，都有敞開胸襟，容受一切佛法，等視各宗各派的偉大心量，姑不論性相能否融會，顯密是否一源，台賢可否合流，儒、釋、道三教宜否同解，而時代潮流之要求彼此容忍，相互尊重，乃是事實。是故明末諸大師在這一方面的努力，確有先驅思想的功勞。」¹⁷¹綜上所述，明末確實居於歷史上三教會通的樞紐，處於具有承上啓下、蛻變改革的特殊時空位置，而明末清初諸大師費盡心神地護教、弘法，以及儒、釋、道三教於此時空環境之中如何交涉、會通等課題，在在值得吾人深入探究。

明末，儒家繼承了宋明理學，對於《易經》的詮解由尊崇朱熹，而改尊王陽明，陽明學說中時引佛法以融合心學，藉以拓展與深入儒學義理。相較於中國佛教際此政治動盪不安，佛教戒律廢弛不彰，以及儒家闢佛、謗佛等困局，正處於危急存亡之秋，誠如陳永革所言：

晚明佛教本身正面臨如何克服朱熹指責陸象山流於狂禪的現實難題。當時的佛教與儒家學說之間的交涉具有明顯的交互性，就佛教而言，宋明儒學的充分展開使佛教能夠較為明顯地意識到佛儒異同之所在，從而能夠自覺地基於心性——本體論立場，展開對儒家宇宙——本體論的論辯。另一方面，隨著明代儒學宗主地位的完全確立，以及明代佛教政策的影響，使佛教不得不迴避儒學作為正統學術的鋒芒，轉向廣大民眾，以淨土信仰的普及方式滲透晚明的日常生活。儒佛二家在心性義學上的貫通相容，表明佛教試圖在義理層面上辨析儒佛二學的理论差異。基於此，以憨山德清與蕩

¹⁷¹ 釋聖嚴：《明末佛教研究》，頁 1-5。

益智旭為代表的晚明佛教諸高僧大德，甚為關注從佛教立場對儒家經典的詮釋工作。晚明佛教思想中每言性學、心法，高談格知之道，都明顯地表明以佛解儒、儒佛俱顯的思想傾向。這種以佛解儒、援佛入儒的方法立場，與晚明居士的儒佛調和論思潮交相呼應，從而擴展了佛教思想的思考視野，深化其理論探討，客觀上擴大晚明佛教的社會影響，成為佛教復興的具體表現。¹⁷²

如上所述，智旭慧眼獨具地結合同道以振興戒律來拯救日漸式微的佛教，並隨順當時三教同源思潮，主張「自心者，三教之源。三教皆從此心施設。苟無自心，三教俱無；苟昧自心，三教俱昧。苟知此心而擴充之，何患三教不總歸陶鑄也哉」。¹⁷³將儒、道、釋三教會歸自心，建構獨特的「現前一念心」之哲學思想基礎，¹⁷⁴藉此與儒道對話，並透過天台圓教十乘觀法、六即思想等闡釋《易經》，藉以詮釋佛法心要，並扭轉佛教禪宗的頹風，復興日趨頹落的佛教。

相較於佛教的「內學」而言，儒家所宗的《易經》被佛教視之為「外學」，而智旭自言私淑天台，欲以天台教義拯救禪宗之流弊，可見天台思想必有其獨到之處。¹⁷⁵察其著述《周易禪解》的動機，不外：

其一，在明末禪宗徒漸入偏執之境，侈言口頭禪，未證言證、未得言得之歪風甚盛，殆因躡等行持、不務實踐次第之故，藉詮解《易經》闡發內學解行相須的要義。

其二，《易經》既普受儒、道的崇仰，在明末《易經》被視為等同佛典，三教群相研究、廣傳，而天台宗又在中國佛學中被判為圓教的代表，因此透過天台圓教六即與十乘觀法的觀行修證次第來闡揚《易經》奧義，不但能避免當時佛教教風日下、修證次第紛亂或落入狂禪、逃禪的流弊，俾使讓當時儒、道二教能對

¹⁷² 參見陳永革：《晚明佛教思想研究》，頁 319。

¹⁷³ 智旭：《靈峰宗論》，《嘉興藏》冊 36，頁 386 中。

¹⁷⁴ 參見釋聖嚴著·釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁 68-70。

¹⁷⁵ 「予二十三歲，即苦志參禪，今輒自稱私淑天台者，深痛我禪門之病，非台宗不能救耳。奈何台家子孫，猶固拒我禪宗，豈智者大師本意哉。」參見智旭：《靈峰宗論》卷 2 之 5，《嘉興藏》冊 36，頁 296 中。

佛教內學奧蘊有所理解。

其三，引導世學者進入佛學的領域。基於上述原因，使得天台圓教十乘觀法、六即思想等與《易經》間的會通更形重要，為以佛詮易的會通之路開啓一條道路，彼此交相輝映著智慧的光芒。

智旭為了對教內挽救禪宗流弊，對外傳揚佛學旨要，因此苦心思索對策，為瞭解決以上內、外的問題，於是他把所有的問題聚焦於「心性」上的探究，如此便有了對話的共同基礎。如智旭言：

三教聖人，不昧本心而已。本心不昧，儒老釋皆可也。若昧此心，儒非真儒，老非真老，釋非真釋矣。且喚甚麼作本心，在內外中間邪，過去現在未來邪，有無亦有亦無非有非無邪。果直知下落，百千三昧，恒沙法門，不啻眾星拱月。如或不然，堅持三歸五戒，以為緣因，時節若到，其理自彰。¹⁷⁶

依照智旭的詮解，「不昧本心」的重要性遠遠超越儒、釋、道三家的分別，本心即智旭所闡揚的「現前一念心」；若本心一昧，則三家俱面目全非。易言之，若能識自本心，嚴持三歸五戒等德目，使之成為本心朗現的緣因之一，只待時節因緣成熟，便得本詮。觀諸上段引文，無非標舉「現前一念心」之旨，若忽略了它，便無法將《周易禪解》義理貫串起來，亦無法遂行私淑天台以救禪的心願及展開其儒佛會通之舉；換句話說，智旭正是以「現前一念心」作為儒、佛間共同對話的語言基礎，因此若能對此深入理解，則無異於驪珠在握而洞徹全書要旨。

第三節 《周易禪解》撰著的思想源流

筆者於本論文第二章「智旭生平與《周易禪解》成書時代背景」的第三節「《周易禪解》成書的時代背景」，已就智旭《周易禪解》思想淵源自禪宗與其義理核心、儒佛會通的契機、私淑天台以救禪等三方面就其時代背景加以討論，所論述的層面涵蓋思想、文化、政治等面向；乍看之下，此處的討論似與上論有重複之

¹⁷⁶ 參見智旭：《靈峰宗論》卷2之1，《嘉興藏》冊36，頁283中。

處，其實不然，此處聚焦於智旭在會通儒佛上所憑藉的「現前一念心」的思想背景作深入探討，可視為「《周易禪解》成書的時代背景」的延伸討論與聚焦於以心性思想為核心之論述。

智旭於《周易禪解》之中，屢屢述及「現前一念心」思想，以茲作為儒、佛思想會通的平台，並據此融合禪、教、律三者對於性相的不同見解。筆者於本論文首章第一節已直指智旭是以「現前一念心」為經、以「天台圓教六即思想」與「天台圓教十乘觀法」等為緯，來闡釋《周易》。因此，若對智旭的「現前一念心」的思想背景缺乏深層的瞭解，必然無法洞悉《周易禪解》的底蘊，而有不知其門而入的感嘆。由於智旭撰述《周易禪解》係以「現前一念心」貫串全書為詮釋進路，對於「現前一念心」在中國佛教內部心性思想分系及儒家的交涉、會通等問題，必須先加以釐清，才能進一步深入探討其核心要義。在本章第一節「《周易禪解》所引諸家論述的考證」裡，已對《周易禪解》的引據做過歸納統計，其結果為：漢朝兩家，宋朝 9 家，明朝 16 家；宋、明合計 25 家之多，占全部引據家數的 93%。

一、智旭以「心性」為儒佛思想會通的平台

《周易禪解》中，對於心性的論述，時而談「心」，或「性」，或「心性」，或「一念心」，或「一念菩提心」，或「現前一念心」等。然而，何謂「心」？何謂「性」？又何謂「心性」等？其意涵，吾人可先從《漢語大辭典》的解說粗知其梗概，以漸次鋪陳文獻、引證申論，方能見其全貌；否則，驟然對《周易禪解》心性的闡述進行討論，難以貫串全旨。

如《漢語大辭典》所言：

「心性」屬於中國古典哲學範疇，指「心」和「性」。戰國時孟子有「盡心知性」之說。其後佛教各宗盛談心性，禪宗認為心即是性，倡明心見性，頓悟成佛。宋儒亦喜談心性，但各家解說亦不一。程頤、朱熹等以為「性」即「天理」，「心者，人之神明，所以具眾理而應萬事者也。」故「心」「性」

有別。陸九淵則主張「心即理也」，認為「心」「性」無別。其說雖不同，而均屬唯心主義。……後人亦以「心性之學」稱宋明理學。「理學」為宋明儒家周敦頤、邵雍、張載、程顥、程頤、朱熹、陸九淵、王守仁等的哲學思想。宋儒致力闡釋義理，兼談性命，認定「理」先天地而存在。明儒則斷言「心」是宇宙萬物的根源。¹⁷⁷

上述所引文獻最早及於戰國時代的孟子「盡心知性」之說，事實上，根據傅斯年撰著《性命古訓辨證》的文獻指出：「性」字始自西周至春秋中葉的《詩經》中的《大雅·卷阿》，但此一時期「性」字的意義等同「生」字。而「《呂氏春秋》乃戰國時最晚之書，呂書中無生、性二字之分，則戰國時無此二字之分明矣。其分之者，漢儒所作為也。」傅斯年主張：「獨立之性字為先秦遺文所無，先秦遺文中皆用生字為之。至於生字之含義，在金文及《詩》、《書》中，並無後人所謂『性』之一義，而皆屬於生之本義。後人所謂性者，其字義自《論語》始有之，然猶去生之本義為近。至《孟子》，此一新義始充分發展。」¹⁷⁸準是而觀，中國古典哲學中的「心性」義，係由孟子始賦予新義，殆無疑慮之處；但是，若論及孟子性善說的淵源，則不得不上溯《詩》、《書》、孔子，方能探其淵源。

易學學者胡瀚平所撰《儒家心性與天道》一書有言：「《論語》二十篇，論及『心』字者，共有六處，亦極少言『性』字，何以罕言心性？我們知道孔子為道德實踐家，而非道德理論家。重在能以身示教。」對於孟子思想的淵源，胡瀚平說道：「今考察性善之說之淵源，殆始於詩書而述於孔子。《孟子》中引《尚書》凡三十五條，篇目十三，計〈堯典〉、〈皋陶謨〉、〈說命〉、〈胤征〉、〈湯誓〉……。孟子又屢稱道堯舜之善，下迄禹、湯、文、武之亡，以迄於孔子，則孟子性善說，蓋有師承，自孔子發之，而究其本源，則始於《詩》、《書》，試舉下文以證之。」又言：

宋明理學家，雖欲跨越漢唐，亦上溯孔孟，追本先秦，古聖先賢，莫不在

¹⁷⁷ 參見羅竹風主編：《漢語大詞典》，第7冊，頁369。

¹⁷⁸ 參見傅斯年：《性命古訓辨證》（廣西：廣西師範大學出版社出版，2006年），頁34、58。

心上花工夫，孔子論學言仁，皆罕言心，唯皆以人心為切要工夫。……程明道、伊川兄弟，十五歲許，去見周敦頤（濂溪），濂溪教他們「尋孔顏樂處」，此語一針見血，這一則有名的故事，實是宋明理學生命的大動脈所在。……開啟宋明理學的關鍵，其主要宗旨，就是要認取孔顏之心，其所樂何在？不在外界事物，所樂在心而已。……，亦通貫宋明兩代之心性之學也。¹⁷⁹

上述已將中國心性學說的淵源釐清，亦點出「樂在明心」為宋明理學思想（心性之學）的核心所在，至於其支流派別之說，仍須細辨方明。誠如胡瀚平所言：「人性論為一命義豐富，包羅萬象，奧妙蘊藏的龐大題材，諸儒之學術思想又各具一格，風貌各異，其間多涉及其對人性問題的探究……。」經胡氏鉅細靡遺地勤加考證，發現中國的人性說歸納為十一種之多：1.性善說、2.性惡說、3.性無善不善說、4.性可以為善，可以為惡、5.性善惡混說、6.性三品說、7.性善情惡說、8.理之二元論、9.理氣一元、10.性情一元論、11.唯心論。此外，胡氏主張：「孔孟中庸易傳乃至宋明儒，皆是以理言性。此亦為儒家人性論之正宗主流。『性』字於是不僅為外在超越義，又是內在生體義，主客一貫；……故可以言盡心知性以知天，亦可以言天命之謂性；是有普遍之義，人皆有之，我固有之。」¹⁸⁰通過上述引論，吾人對於儒家心性之學已知其梗概，於此不再加以贅述，欲深研者請逕參胡著《儒家心性與天道》。

如前所述，中國儒家重視心性的概念由來已久，遠溯先秦即有遺文及經籍等文獻記載，對於儒家的心性之學，韋政通於《中國思想史》中強調：「儒學的精義在心性論，人本主義理論的開發有賴於此，內聖外王之道亦賴於此。先秦儒家中，這方面貢獻最大的是孟子。漢儒在性的問題上，略有進展，然對道德意義的心缺乏相應的體會。漢儒根本沒有認識到心性論是儒學的中心問題。宋、明時代所以能稱為儒學的復興，最重要的原因之一，是因為心性論在這一時期獲得最大

¹⁷⁹ 參見胡瀚平：《儒家心性與天道》（台北：商鼎文化出版社，1996年），頁15-17。

¹⁸⁰ 參見胡瀚平：《儒家心性與天道》，頁18-65。

的發展。儒學到了這個時代，才算建立了心性之學，被朱熹推崇為理學開山者周敦頤……他對心性問題還未能正視，他在這方面遠不及王安石，王安石這方面的思想，近人有認為足以開陸、王之先河者。……朱熹對橫渠的宇宙論，有不相契處，對他的心性論，可謂推崇備至。毫無疑問，在這一點上，橫渠才是理學真正的開山人物。」又言：「先秦儒家，孟子首建心性之學，對修養工夫，論之亦最詳備，諸如求放心、養氣、寡欲、存夜氣、毋自欺等，但皆直就心性而言工夫，窮理與學沒有受到重視。特別強調學的重要的，是荀子，橫渠的變化氣質說，可謂兼挑孟、荀，使內心的修養與經驗之學並重。」¹⁸¹據上析論得知，心性論為儒學精義之所在，亦為儒學的核心命題，而張載才是理學（心性之學）真正的開山祖師（另一說，朱熹推崇周敦頤，主張周敦頤才是開山祖師），¹⁸²其傳世的千古名句：「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平。」時至今日，猶廣為人所樂予稱頌，啓迪中國儒者的心性智慧層次與陶鑄儒者的胸襟氣度之功甚大，更由於宋、明時期諸儒創闡「心性之學」，而使得儒學賴以復興，儒家的哲學基底建構方得以漸趨完備。

佛教從印度傳入中國，自東漢末年，¹⁸³以迄明末，已歷時千餘年，此期間中國本有儒、道家兩家，儒、佛二家互為激盪、影響。王陽明、朱熹等宋明理學儒者或佛教高僧亦互相交涉，儒、佛思想會通之學於焉展開。換言之，中國本土的儒家與傳自印度的佛家，經過長時間的交融，互取養分以滋長自家內涵，為不爭的事實，而其間的相互融通現象，由上言可見一斑。儒佛間的會通，儒欲體證道

¹⁸¹ 韋政通：《中國思想史》（台北：水牛圖書出版事業公司，1998年），下冊，頁1104。

¹⁸² 馮友蘭認為，張載和二程都是道學的奠基人，但他們的哲學思想又各不相同。他們代表道學中的三個主要派別。程顥代表道學中「心學」的一派。程頤代表道學中「理學」的一派。「心學」和「理學」是傳統的名詞，如果以這兩個名詞為例，立一個新名詞，那就可以說張載的一派是「氣學」。「心學」和「理學」是道學中的「唯心主義」，「氣學」是道學中的「唯物主義」。參見馮友蘭：《中國哲學史新編》（台北：藍燈文化事業公司，1981年），第5冊，頁135-166。

¹⁸³ 《佛教史年表》：「漢哀帝元壽元年（西元前2年）大月氏王之使節伊存口授浮屠經予博士弟子景廬，為中國佛教之始。」參見慈怡主編：《佛教史年表》（高雄：佛光出版社，1987年），頁7。上說經日本學者藤堂恭俊、塩入良道證實為符合史實之說。參見藤堂恭俊、塩入良道著，余萬居譯：《中國佛教史》（台北：華宇出版社，1985年），上冊，頁24-26。

體，而佛卻如實了悟「諸法無自性，一切依因待緣」的法則而以，彼此間各自保有自己的思想體系，無庸置疑。

儒、佛會通，歷來有多種不同的看法。在當代學者之中，對此持反對看法者有學者吳汝鈞，他認為：「儒家與佛教思想相差更遠。如果把哲學區分為實體主義與非實體主義兩種，東方哲學和西方哲學也都涵蓋其中。儒家是實體主義，孔子講仁，孟子講心、性、天，陸九淵的本心，王陽明的良知，周濂溪講誠體，張載說太虛，都是實體義。明道的天理，說其學問有所承，唯有天理是自己的體證，他講的天理是實體主義的觀念。佛教是典型的非實體主義。儒佛的距離很遠，儒家是在絕對有的觀念下表現，般若文獻說空、真如，禪宗說無，都是非實體主義的絕對無。儒家與佛家在立場上不同，是對反的關係。」¹⁸⁴吳汝鈞的說法，也不無道理，只是佛法在東漢末年傳來中國之後，便與這塊土地產生緊密而不可分割的關係，隋代智者以降，儒、佛二家在不斷的激盪中融合，此一現象證諸明末四大高僧的行誼，對於儒、佛會通確實產生了難以估算的效果，也不是單就學理所能以偏概全。從智旭的儒、佛見解上看來，根本的問題在於能否對自己的「心」認識清楚，否則就算是會通了，恐怕對彼此也沒有什麼好處。另一問題所在，或許是來自於宗教上的實修體驗，所體悟到的層次不同，當然會抱持著不同的見解。

對於上述儒、佛能否會通的問題，吾人可以透過智旭實際的例證來深入加以瞭解。智旭自幼即承私塾老師教導儒家聖學與典籍，考察其所著《蕩益四書解》便知其對儒家義理相當嫻熟與通透，正因如此，當長久跟隨在智旭身邊修學的徹因比丘在禪觀的修證上一直未能更上一層樓時，智旭爲了幫助徹因比丘能夠豁然破膜而證禪果，而「至誠請命於佛，卜以數闡」，佛諭「須藉四書，助顯第一義諦。」智旭於《蕩益四書解·大學直指》中，亦開門見山地說：

大者，當體得名，常遍為義，即指吾人現前一念之心。心外更無一物可得，無可對待，故名當體。此心前際無始，後際無終，生而無生，死而不死，故名為常；此心包容一切家國天下，無所不在，無有分際方隅，故名為徧。

¹⁸⁴ 吳汝鈞：《當代新儒學的深層反思與對話詮釋》（台北：學生書局，2009年），頁326。

學者，覺也。自覺覺他，覺行圓滿，故名大學。大字，即標本覺之體。學字，即彰始覺之功。本覺是性，始覺是修。稱性起修，全修在性，性修不二，故稱大學。¹⁸⁵

智旭藉「現前一念心」的進路，以融通儒佛間的心性概念，昭然若揭、不言自明。撰述《蕩益四書解》以助顯第一義諦，顯發佛學奧旨，而撰述《周易禪解》的目的則在於「以禪入儒，誘儒知禪」，智旭撰述二書的目的容或有別，然而以「現前一念心」為融通儒佛的進路，實無二致。

二、智旭循楊簡、王宗傳以「心性說」解《易》的演進脈絡

透過上述的申論，已明心性思想在儒家內部上溯先秦以迄明末的傳衍狀況，以下將進一步對以心性之說詮《易》之思想演變背景作分析。眾所周知，《易》本卜筮之書，具如《周易·繫辭上傳》所言：

聖人設卦觀象，繫辭焉而明吉凶。

易有聖人之道四焉：以言者尚其辭，以動者尚其變，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。是以君子將有為也，將有行也，問焉而以言，其受命也如嚮，無有遠近幽深，遂知來物。非天下之至精，其孰能與於此？¹⁸⁶

智旭對於上言的看法：「君子觀象、玩辭、觀變、玩占，今言此四，即《易》所有聖人之道也。夫玩辭則能言，觀變則能動，觀象則可以制器，玩占則可以卜筮決疑。言也，動也，制器也，卜筮也。聖人修身治人之事，豈有外於此四者哉？」又言：「君子，學聖人者也。學聖人者必學《易》。善學《易》者，舉凡有為有行，必玩辭而玩占。果能玩辭玩占，則《易》之至精，遂為我之至精矣！」¹⁸⁷林麗真於《義理易學鉤玄》中指出：「自朱熹提出『《易》本卜筮之書』的見解以後，卦爻辭是西周初葉卜筮官的占筮紀錄，已成定讞。」¹⁸⁸《易》既本卜筮之書，

¹⁸⁵ 參見釋智旭：《蕩益大師全集》（台北：佛教書局，1989年），第19冊，頁1-7。

¹⁸⁶ [宋]朱熹：《周易本義》（北京：中華書店，2009年），頁223-237。

¹⁸⁷ 智旭：《周易禪解》卷8，《嘉興大藏經》冊20，頁456下-457上。

¹⁸⁸ 參見林麗真：《義理易學鉤玄》（台北：大安出版社，2004年），頁38。

如何支撐起與心性之學互相對話的關鍵平台呢？智旭分析道：「六十四卦皆伏羲所畫。夏經以艮居，名曰連山；商經以坤居首，名曰歸藏；各有爻辭，以斷吉凶。文王囚羑裡時，繫今彖辭，以乾、坤二卦居首，名之曰《易》。周公被流言時，復繫爻辭；孔子又爲之傳，以輔翼之，故名周易。……伏羲但有畫而無辭，設陰陽之象，隨人作何等解，世界悉檀也。文王彖辭，吉多而凶少，舉大綱以生善，爲人悉檀也。周公爻辭，誠多而吉少，盡變態以勸懲，對治悉檀也。孔子十傳，會歸內聖外王之學，第一義悉檀也。」¹⁸⁹依智旭上言之意，《易》經伏羲畫卦、文王繫彖辭、周公繫爻辭，至孔子爲《易》作十傳以輔翼，會歸內聖外王之學，而顯發第一義悉檀。¹⁹⁰雖然《易傳》的作者，經現代學者考證的結果，咸認非孔子所作，¹⁹¹當然也有力主《十翼》確爲本孔子之意，而爲孔子弟子或再傳弟子結集而成；¹⁹²無論無何的主張，皆亦無損於易學大興的歷史洪流。總之，《易傳》出現於世後，使得《易經》由原本的卜筮之書躍升爲體用兼備的哲學層次，不但

¹⁸⁹ 智旭：《周易禪解》卷 8，《嘉興大藏經》冊 20，頁 396 上。

¹⁹⁰ 「悉檀（Siddhanta）意爲成就或說法的方式。佛之說法不出四悉檀，謂世界悉檀（佛先順凡情用人我等假名，隨順眾生所樂而說世界之法，令聞者歡喜適悅），各各爲人悉檀（佛說法鑿眾生之機，隨機宜之大小，宿種之淺深，說各人所應之法，令彼發起正信，增長善根），對治悉檀（貪欲多者教以不淨觀，瞋恚者教以慈心觀，愚癡者多教以因緣觀，如是施種種法藥，除遣眾生惡病）以及第一義悉檀（佛見眾生機緣既熟，說諸法實相，令彼入於真證）。四悉檀理論是對佛化導眾生教法所總結出的四個不同範疇，以解決不同說教之間看似矛盾之處以及真理之可說和不可說之進退維谷的問題。」參見沈海燕：《法華玄義探微》（高雄：佛光文化事業有限公司，2011 年），頁 92。

¹⁹¹ 現世通行的《易經》版本，實由《易經》及《易傳》組合而成。《易經》指《易》的卦象和卦爻辭或經文部份，而《易傳》則指戰國時代所創作的有關解釋《易經》的十篇文章，又稱「十翼」，藉以輔助瞭解《易經》的意思，又稱《易大傳》，相傳是孔子所作，因此《易傳》被認爲是傳統儒家思想的經典之一。不過這一說法並不可靠，孔子本人就很坦誠的說過「述而不作」（《論語·述而》）的話，後人對《易傳》著者爲誰有不同的看法，較爲肯定的是戰國時代的作品。《易傳》（「十翼」）的內容，詳見第三章第一節「《周易禪解》的架構分析」所述。以上參見閔建蜀：《《易經》解析：方法與哲理》，頁 4-6。戴璉璋亦指出：「歐陽修以後，關於《易傳》作者的問題，陸續有人提出來討論。近人如錢穆、馮友蘭、顧頡剛、李鏡池、高亨、戴君仁諸位先生都加入了討論的行列。他們一致否定孔子作《十翼》的說法，所持的理由中，最值得注意的是《易傳》與《論語》在思想上有顯著的差距。…」參見戴璉璋：《易傳之形成及其思想》（台北：文津出版社，1997 年），頁 2-14。

¹⁹² 經學大師李威熊主張：「論語說孔子述而不作，但孔子教易經，絕對不是只教弟子們讀讀經文而已；一定對易理會有所解說、引申、發揮，或歸納、分析、演繹，但於當時未必有書，可是很有可能已有彖、象、繫……等名稱，弟子們乃就夫子所言，而有零星之記錄，甚至由於弟子們的根器、環境各有所不同，又依自己的體認，增益一二，並分門別類加以歸納、整理，才形成了易傳。所以十翼的成書，應該是出自弟子或再傳弟子之手；因爲他們是本孔子之意，故司馬遷說是孔子作……。」參見李威熊：《中國經學發展史論》（台北：文史哲出版社，1988 年），上冊，頁 108-110。

被援引來解兵法、醫學等，¹⁹³甚至成功地建構了儒家與佛家分從心性之學的向度加以詮釋的基底，為不爭的事實。

就援佛解易的可行性，智旭主張由於《易經》具備不易、簡易、變易的三種特性，因此：「可上可下，可內可外…故名交易。能動能靜，…故名變易。雖無死局，而就事論事，則上下內外仍自歷然。雖無死法，而即象言象，則動靜剛柔仍自燦然。此所謂萬古不易之常經也。」智旭又言：

若以事物言之，可以一事一物各對一卦一爻。亦可於一事一物之中，具有六十四卦三百八十四爻。若以卦爻言之，可以一卦一爻各對一事一物。亦可於一卦一爻之中，具斷萬事萬物，乃至世出世間一切事物。又一切事物即一事一物，一事一物即一切事物。一切卦爻即一卦一爻，一卦一爻即一切卦爻。故名交易變易。實即不變隨緣，隨緣不變，互具互造，互入互融之法界耳。¹⁹⁴

智旭在闡釋《易經》時，常以心能造一切法、一切法不離心來說明《易》即吾人的不思議心，因此亦具有交易、變易的特色，與他於《大乘起信論裂網疏》所說的「不變隨緣，隨緣不變，互具互造，互入互融」¹⁹⁵之義理相會通，此為以特色相近而加以比附的說法；事實上，進而言之，更因《易經》與十方縱橫的森羅萬象相即的特色，而令事物具有無限的可能性，立基於此觀點，《易經》所闡述的精神與佛法的教義中所強調的無限可能性更加貼近，無論是天台圓教或華嚴宗引《大乘起信論》的「不變隨緣，隨緣不變」之義理皆然，因此智旭以佛闡易的立場相當穩固，其理甚明。

¹⁹³ 誠如洪梅珍所言：「《周易》經傳原來以八卦、六十四卦、卜筮、陰陽、理象數為主體以窮究天人的思想、性質與特色，在易道廣大悉備的特質下，易學的內涵在與中土其他不同體系的思想不斷交流匯容下，其外延不斷擴大，陰陽、五行、圖書、天文、星相、爻辰、律曆、納甲、丹道、風水、命相、數術、地理、醫學、兵法、韻學……，無所不包，皆可援《易》以為說。」參見洪梅珍：《李通玄及其華嚴學之研究》（高雄：高雄師範大學國文學系博士學位論文，2010年6月），頁145。

¹⁹⁴ 智旭：《周易禪解》卷1，《嘉興大藏經》冊20，頁396上。

¹⁹⁵ 參見明·智旭撰：《大乘起信論裂網疏》，《大正藏》冊44，頁423上-中。

再者，筆者於本章第二節「《周易禪解》所引諸家論述的考證」中，已論及智旭《周易禪解》援引楊慈湖（撰著《楊氏易傳》）、楊誠齋（撰著《誠齋易傳》）等人的論述，智旭之所以引用彼等之言，實非隨機或偶然之作，藉此擴大融攝儒者的層面。誠如《四庫全書總目提要》所言：

考自漢以來，以老莊說《易》始魏王弼，以心性說《易》始王宗傳及簡。宗傳淳熙中進士，簡乾道中進士，皆孝宗時人也。顧宗傳人微言輕，其書僅存，不甚為學者所誦習。簡則為象山弟子之冠，如朱門之有黃幹。又歷官中外，政績可觀，在南宋為名臣，尤足以籠罩一世。故至於明季，其說大行。紫溪蘇濬解《易》，遂以《冥冥篇》為名，而《易》全入禪矣。夫《易》之為書，廣大悉備，聖人之為教，精粗本末兼該，心性之理未嘗不蘊《易》中，特簡等專明此義，遂流於恍惚虛無耳。¹⁹⁶

據上所述得知，自漢朝以來，以老莊說《易》始自魏時王弼，而以心性說《易》則始自王宗傳及楊簡。王宗傳，在當時被視為南宋以心解《易》的開啓者之一，其易學觀為「重義理而不廢象數」。¹⁹⁷至於楊簡，他則師承陸九淵，當其師駕鶴西歸後，嘗撰〈象山先生行狀〉¹⁹⁸，於文末凸顯「本心」的重要性；在楊簡的心目中，陸九淵與宇宙本體合一，一切天地鬼神與四時變化皆與其不相違背。陸九淵繼承了孟子學說，¹⁹⁹遵循孟子「學問之道無他，求其放心而已矣」之教，其後

¹⁹⁶ 參見〔清〕紀昀 總纂：《四庫全書總目提要》，頁 84。

¹⁹⁷ 王宗傳，南宋人，曾中進士，官韶州教授，著有《童溪易傳》，其學說繼承王弼義理派學統，主張「《易》乃假蓍龜之神發明入心之神」、「理即象」、「理寓數顯」、「數依理生」等重要觀念，中國學者姜穎總結其易學觀為：「王宗傳主張《易》之象與數都是理的展現、以理為根，突出了《易》之義理的優先性與根本性。《易》之理與儒家的德義之理是一脈相通的，《易》的占筮體系以告人吉凶為原初功能，而以開顯人的德義之理為終極目標。王宗傳的易學觀體現了當時儒者傳承華夏文明正統的學術旨歸。」參見姜穎：〈論王宗傳的易學觀〉，《周易研究》2010 年第 6 期，頁 49-53。

¹⁹⁸ 「偶一夕，簡發本心之問，先生舉是日扇訟是非以答，簡忽省此心之清明，忽省此心之無始末，忽省此心之無所不通。簡雖凡下，不足以識先生，而於是亦知先生之心，非口說所能贊述。所略可得而言者：日月之明，先生之明也；四時之變化，先生之變化也；天地之廣大，先生之廣大也；鬼神之不可測，先生之不可測也。欲盡言之，雖窮萬古，不可得而盡也。雖然，先生之心與萬古之人心一貫無二致，學者不可自棄。謹狀。……楊簡狀」。參見〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》（北京：中華書局，2010 年），頁 387-395。

¹⁹⁹ 牟宗三認為東西方文化的差異之關鍵在於，儒家的「極高明而道中庸」，不但以道德的自覺心為主體，更將天與主體結合在一起；儒家講形而上學，是基於道德。「在理學家，朱子就把仁看成只是理、道，他不喜歡拿心來說仁。但是孔子明明是從心來說仁，講仁而不牽涉到心

發明以仁義爲「本心」之說，將人心的位置等同天理，遂爲心學主流。《陸九淵語錄》有言：「學苟知本，《六經》皆我註腳。」²⁰⁰上言「《易》之爲書，廣大悉備，聖人之爲教，精粗本末兼該，心性之理未嘗不蘊《易》中」，已充分說明瞭爲何可以心性之理來詮釋《易》，可從三方面來說：其一，《易》包羅宇宙一切事物，「心性」自然被包括涵蓋其中。其二，依陸九淵的本心之說，宇宙一切森羅萬象皆爲吾心之所化，《易》自亦成爲吾心之注腳，²⁰¹吾心無有始終與邊際，而以心學旨趣來詮解《易》，又有何不可之處？其三，如前述二論點得知，心與《易》皆具有與諸法相即的特徵；因此，以心解易或以易解心，爲圓詮心性之學方法論的可行進路，甚爲諦當，殆無疑義。換言之，「心即是《易》、《易》即是心，心不異《易》，《易》不異心」。

智旭以心性闡《易經》，良有以也，從他在《周易禪解》所引楊簡諸言得知其實循著楊簡以心性說《易》的腳步，再以天台圓教注重禪觀修證的進路提升方法論上的詮釋，賦與《易》新生命，實則亦提升一切有情的心靈層次。進而言之，智旭以天台圓教理圓詮《易》，揭顯吾人的「現前一念心」之中，其體具足了三千諸法，圓具即空、即假、即中的圓妙三諦。使《易》如日月昭著煥然、亦如覺者之智光普照於世，誠非虛語；有緣覽閱《周易禪解》者，而更能善觀此心不可思議，則《易》通部盡爲佛典精髓矣！職是之故，《周易禪解》亦不可思議！

是不可能。……孔子從心之安不安來指點仁就是要人從心這個地方要有『覺』，安不安是心覺。仁心沒有了，理、道也就沒有了。因此仁就不只是理、道，仁也是心。…孟子就以心講性。孟子講性就是重視主體這個觀念。……除了《論語》、孟子以外，《中庸》、《易傳》也一樣講主體，《大學》也講主體。《中庸》講「慎獨」就是講主體，是從工夫上開主體。…這個慎獨是通過『天命之謂性』這個性體這個工夫來呈現。」參見牟宗三：〈第四講·儒家系統之性格〉，《中國哲學十九講》（台北：台灣學生書局，2002年），頁69-85。

²⁰⁰ 參見〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》（北京：中華書局，2010年），頁387-395。

²⁰¹ 陸九淵：「萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理。孟子就四端上指示人，豈是人心只有此四端而已？又就乍見孺子入井皆有怵惕惻隱之心一端示人，又得此心昭然，但能充此心足矣。」「或問先生何不著書？對曰：『六經註我，我註六經。』」見〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》（北京：中華書局，2010年），頁423、399。

第四章 智旭「現前一念心」思想探微

本章旨在釐清智旭於《周易禪解》所欲闡揚的「現前一念心」思想內涵，以《周易禪解》文本為主，《靈峰宗論》等為輔，將涉及「現前一念心」的論述內容進行耙梳、考察，並分析智旭「現前一念心」思想與中國佛教心性思想之關涉，進而證成智旭的「現前一念心」思想確實受到智顛創立的天台圓教「一念無明法性心」思想、法相唯識宗「虛妄唯識系」及華嚴宗「性起真常唯心」等思想的影響；但又有別於天台、華嚴、唯識、禪的本說，主張性相圓融，以打破各家藩籬。

第一節 智旭「現前一念心」的源流、意涵與核心要義

智旭於《周易禪解》對「現前一念心」作如是解：

易書雖具陳天地事物之理，而其實切近于日用之間，故不為遠。雖近在日用之間，而初無死法，故為道屢遷。隨吾人一位一事中，具有十法界之變化，故變動不拘，周流六虛，界界互具，法法互融。故上下無常，剛柔相易。所以法法不容執著而唯變所適，唯其一界出生十界。十界趣入一界，雖至變而各有其度。故深明外內之機，使知競業于一念之微。²⁰²

在《周易禪解》裡，智旭常將吾人隨著一念心的生起而趣入十法界中的一界，從吾人的一位一事中，又具有十法界的變化，因此使吾人所處的境界變動不拘，周流六虛，而界界互具、法法互融。換言之，吾人若能掌握自心幽微變化的原理，即能通達一心具十法界，乃至一念三千之諸法實相的境界。

一、「現前一念心」探源

釋聖嚴曾於《明末中國佛教之研究》就智旭「現前一念心」的根源加以探究，他舉出五種資料來考究其源，分別是：

《大佛頂首楞嚴經》卷2的「現前生滅與不生滅。」及「我觀現前，念念

²⁰² 智旭：《周易禪解》卷9，《嘉興藏》冊20，頁461下。

遷謝，新新不住。」

逕觀《大佛頂首楞嚴經》卷 2 所言：「爾時，阿難及諸大眾聞佛示誨身心泰然，念無始來失却本心，妄認緣塵分別影事，今日開悟如失乳兒忽遇慈母，合掌禮佛，願聞如來顯出身心真妄虛實現前生滅與不生滅二發明性。」以及《大佛頂首楞嚴經》卷 2：「世尊！我此無常變壞之身，雖未曾滅，我觀現前，念念遷謝，新新不住，如火成灰，漸漸銷殞殞亡不息，決知此身，當從滅盡。」²⁰³察此兩段引文，皆為指涉「現前」的時空概念，專指此時此刻、當下之意，強調就時間而言為現在，就方所而言則指眼前所現，與時人常稱的「當下」之概念並無差異。釋聖嚴舉《大佛頂首楞嚴經》僅示 2 例，實則在《大佛頂首楞嚴經》裡，尚有 47 個例句，譬如《大佛頂首楞嚴經》卷 10：「阿難！如是十種禪那狂解，皆是行陰、用心交互故現斯悟，眾生頑迷不自忖量，逢此現前以迷為解自言登聖，大妄語成墮無間獄。」及《大佛頂首楞嚴經》卷 10：「此是過去先佛世尊，奢摩他中毘婆舍那，覺明分析微細魔事，魔境現前汝能諳識，心垢洗除不落邪見，陰魔銷滅天魔摧碎，大力鬼神褫魄逃逝，魑魅魍魎無復出生，直至菩提無諸少乏下劣增進，於大涅槃心不迷悶。」²⁰⁴如前所述，整部《大佛頂首楞嚴經》的「現前」，俱指「現在眼前」之意。據上考察，智旭「現前一念心」的用法，確實受到《楞嚴經》的影響。

據釋聖嚴所說「現前一念心」的第二種來源為：

《達摩大師悟性論》所言：「若一念心起，則有善惡二業，有天堂地獄；

若一念心不起，即無善惡二業，亦無天堂地獄。」

《達磨大師悟性論》卷 1：

無妄想時，一心是一佛國；有妄想時，一心是一地獄。眾生造作妄想，以心生心，故常在地獄。菩薩觀察妄想，不以心生心，常在佛國。若不以心生心，則心心入空，念念歸靜，從一佛國，至一佛國。若以心生心，則心

²⁰³ 以上引文俱參見唐·般刺蜜帝譯：《大佛頂首楞嚴經》卷 2，《大正藏》冊 19，頁 110 上。

²⁰⁴ 參見唐·般刺蜜帝譯：《大佛頂首楞嚴經》卷 10，《大正藏》冊 19，頁 153 上、154 中。

心不靜，念念歸動，從一地獄，歷一地獄。若一念心起，則有善惡二業，有天堂地獄；若一念心不起，即無善惡二業，亦無天堂地獄。

《達磨大師悟性論》卷1 又言：

貪為欲界，嗔為色界，癡為無色界。若一念心生，即入三界；一念心滅，即出三界。是知三界生滅，萬法有無，皆由一心。凡言一法者，似破瓦石、竹木、無情之物。若知心是假名，無有實體，即知自家之心亦是非有，亦是非無。何以故？凡夫一向生心，名為有；小乘一向滅心，名為無；菩薩與佛，未曾生心，未曾滅心，名為非有非無心。非有非無心，此名為中道。是知持心學法，則心法俱迷；不持心學法，則心法俱悟。凡迷者迷於悟，悟者悟於迷。正見之人，知心空無，即超迷悟。無有迷悟，始名正解正見。

205

以上兩段文句，主要是申明「一念心」的生滅、迷悟與入出三界的關涉，進而對凡夫、小乘、菩薩與佛對一念心的見解與行為造作不同，於是有了凡聖之別。大致說來，智旭對於「現前一念心」的闡釋內涵，與《達磨大師悟性論》所說的相當吻合，因此釋聖嚴認為智旭的「現前一念心」用法，與它有關，也是合理的推論。

釋聖嚴所說「現前一念心」的第三種來源為：

《摩訶止觀》卷5 之上說道：「若無心而已，介爾有心，即具三千，亦不言一心在前，一切法在後；亦不言一切法在前，一心在後。」

根據《摩訶止觀》卷5 所言：

夫一心具十法界，一法界又具十法界(成)百法界，一界具三十種世間，百法界即具三千種世間，此三千在一念心，若無心而已，介爾有心，即具三千，亦不言一心在前一法在後，亦不言一切法在後。……今心亦如是。若從一心生一切法者。此則是縱。若心一時含一切法者。此即是橫。縱亦不可橫亦不可。祇心是一切法。一切法是心故。非縱非橫非一非異玄妙深絕。

²⁰⁵ 參見《達磨大師悟性論》，《卍續藏》，冊63，頁6下-7上、頁6上-中。

非識所識。非言所言。所以稱為不可思議境意在於此（云云）。²⁰⁶

釋聖嚴所例示的前兩種「現前一念心」的來源，第一種重點在於智旭承襲了《楞嚴經》的「現前」之用法，強調眼前所現、當下即是的概念；至於第二種重點在於智旭可能運用了《達磨大師悟性論》對於一念心的詮解方式。此處，則援引了《摩訶止觀》的「一念心」概念，來強化前兩種的說法，其立意相當明顯。

續分析釋聖嚴所說「現前一念心」的第四種來源為：

《新華嚴經合論》卷1：「隱隱無邊刹境，自他不隔於毫端，十世古今，始終不移於當念。」

徵諸《華嚴經合論》卷1所言：「靈用普眼之法門，觀塵中之刹海，依正二報身土，交參因果兩門，體用相徹。以釋天之寶網彰十刹，以重重取離垢之摩尼明十身，而隱隱無邊刹境，自他不隔於毫端，十世古今，始終不移於當念。其為廣也，以虛空；而為量，其為小也。」²⁰⁷筆者以為，聖嚴法師之所以認為《華嚴經合論》的這段文句可能是「現前一念心」的來源之一，主要應是取其意境，若單從經文看來，並沒有明顯的線索，可資證成其推論。

以下所析論者，為釋聖嚴認為的「現前一念心」之第五種來源：

《宗鏡錄·序文》：「編羅廣義，撮略要文，鋪舒於百卷之中，卷攝在一心之內，能使難思教海，指掌而念念圓明，無盡真宗，目睹而心心契合。」²⁰⁸

徵諸《宗鏡錄》卷1所言：

然雖標法界之總門，須辯一乘之別旨，種種性相之義。在大覺以圓通，重重即入之門，唯種智而妙達。但以根羸靡鑿，學寡難周，不知性、相二門，是自心之體用。若具用而失恒常之體，如無水有波；若得體而闕妙用之門，似無波有水。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，相達性原。須知體用相成，性相互顯。今則細明總別，廣辯

²⁰⁶ 隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》，《大正藏》第46冊，頁54上。

²⁰⁷ 唐·實叉難陀譯經，李通玄造論，志寧釐經合論：《華嚴經合論》，《卍續藏》冊4，頁12上。

²⁰⁸ 參見釋聖嚴著·釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁509-512。

異同，研一法之根元，搜諸緣之本末，則可稱宗鏡。以鑒幽微，無一法以逃形，則千差而普會，遂則編羅廣義。撮略要文，鋪舒於百卷之中，卷攝在一心之內，能使難思教海，指掌而念念圓明，無盡真宗，目覩而心心契合。若神珠在手，永息馳求。猶覺樹垂陰，全消影跡。獲真寶於春池之內，拾礫渾非。得本頭於古鏡之前，狂心頓歇，可以深挑見刺，永截疑根。不運一毫之功，全開寶藏；匪用剎那之力，頓獲玄珠；名為一乘大寂滅場，真阿蘭若正修行處，此是如來自到境界，諸佛本住法門。」²⁰⁹

由於智旭曾對《宗鏡錄》做過整理、校勘的工作，因此引上永明延壽所述諸言，關涉到吾人一念心之性相的體用關係，說明得相當清楚，大抵上，智旭的說法與其並無差異。或許因為此緣故，所以釋聖嚴才會認為智旭的「現前一念心」思想明顯受到《宗鏡錄》的影響。²¹⁰

釋聖嚴在列舉了上述五個文句推論現前一念心的來源之後，作出了結語：

此一思想的源流，是以《法華經》和《華嚴經》為中心的。而智旭的「現前一念心」，固然是繼承天台大師之說，卻是依《起信論》的「一心真如」說，甚至《楞嚴經》的「如來藏妙真如性」說而構成的「即真即妄、非真非妄、亦真亦妄、亦非真亦非妄」之心說。這是因為我們的第六意識，雖是剎那變異的妄心，正是妄心無體而體即真如的。²¹¹

透過釋聖嚴對於「現前一念心」的詮釋，吾人可以了解它的內涵與源流之梗概。

²¹²智旭的「現前一念心」，除了繼承天台智者大師的論說內涵之外，亦依《大乘

²⁰⁹ 參見宋·吳越永明延壽集：《宗鏡錄》，《大正藏》冊 48，頁 416 下-上。

²¹⁰ 《靈峰蕩益大師宗論》卷 1：「靈峰蕩益大師自傳，成於壬辰臘月。次年癸巳，老人五十五歲，夏四月入新安，結後安居，於歙浦天馬院，著選佛譜，閱宗鏡錄，刪正法涌，永樂法真諸人所竄雜說引經論之誤，及歷來寫刻之訛，於三百六十餘問答，一一定其大義，標其起盡。閱完，作校定宗鏡錄跋四則。」參見智旭：《周易禪解》卷 1，《嘉興藏》冊 20，頁 461 下。

²¹¹ 參見釋聖嚴著·釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁 512-513。

²¹² 由於釋聖嚴舉了有關智旭「現前一念心」可能的來源，只舉了五個例子，因此筆者嘗試以電子佛典（CBETA 2011 版）來搜尋「現前一念心」的關鍵字，藉以釐清釋聖嚴說法的正確性。以不同的關鍵字搜尋，得到的結果分別為：「念」為關鍵字，計得 306476 筆資料；「一念」為關鍵字，計得 30184 筆資料；「心」為關鍵字，計得 989454 筆資料；「一心」為關鍵字，計得 37371 筆資料；「一念心」為關鍵字，計得 1697 筆資料；「現前一念」為關鍵字，計得 486 筆資料，「現前一念心」為關鍵字，計得 119 筆資料。再細將「現前一念心」的 119 條資料逐一

起信論》的「一心真如」之說，甚至也揉合了《楞嚴經》的「如來藏妙真如性」說法而構成其說。此處說明吾人的第六意識，雖為剎那變異的妄心；此妄心雖無體，然而其體即真如。徵諸智旭《靈峰宗論》卷第 3 之 1 所言：

台宗觀一念識心，即不思議境者。以圓解之人，既達如來藏性，故即流是源也。若謂專用六識，是以攀緣為自性，乃生死根本，正《楞嚴》所訶。猥云懸合，不幾謗止觀邪。……台宗云，觀心若起，本跡俱絕。從此方能斷惑證理，安立位次。若六識明知位次，便屬法塵分別影事，何名圓頓法門。既留心台教，藉為保人，未識保人作何面孔，能決定相保邪。果然識得保人，管取亦能自保。²¹³

智旭於上語說明：天台宗係以觀吾人的一念陰妄之心即不思議境為作觀的方法，若能圓解此理，便知曉如來藏性，得而就路還家，知此一念識心之流與源頭並無二致，同屬如來藏性之法流。智旭以保人作保譬喻，吾人藉一念識心為保人，若能識得保人的廬山真面目，怎能輕易將寶物委託保人作保呢？若一旦識得保人，才能決定要他人作保或自己保管取用。

由於智旭撰有《妙法蓮華經玄義節要》，而「現前」一詞出現於《妙法蓮華經玄義》計有 7 次，出現於《妙法蓮華經玄義節要》則有 3 次，因此筆者以為，若將《妙法蓮華經玄義》的例句作為「現前一念心」的來源之一，似更為恰當。誠如《妙法蓮華經玄義》所言：

《華嚴》云：「初住菩薩所有功德，三世諸佛歎不能盡。若具足說，凡人聞，迷亂心發狂。」私謂：初住成就十德，應是十信中十法，轉似為真，一住具十。細意尋之，對當相應。何者？十信百法為一切法本，豈不得作

檢閱，經筆者的考察發現，只有如上已引述的幽溪沙門傳燈和南撰的《淨土生無生論會集》所出現過的僅有 1 項為非智旭所援引的資料，其餘的 118 次言說皆出自智旭。《淨土生無生論會集》為「明天台山幽溪沙門傳燈和南撰，清紅螺山資福比丘達默和南集，清紅螺山資福沙門達林和南訂」，為求謹慎，再取幽溪所撰《淨土生無生論》，查閱的結果僅得《淨土生無生論》卷 1 言：「法界圓融體，作我一念心，故我念佛心，全體是法界。」經再三檢索的結果並無「現前一念心」一詞完整的出現，因此推論《淨土生無生論會集》雖署名為〔明〕天台山幽溪沙門傳燈和南撰，事實上，會集中所出現過的「現前一念心」一詞當為編輯校訂者所加上的，於是可證實「現前一念心」確為智旭所獨創，至此真相大白。

²¹³ 參見智旭：《靈峰宗論》卷第 3 之 1，《嘉興藏》冊 36，頁 302 中。

此釋耶？初住既爾，三觀現前，無功用心，斷法界無量品無明，不可稱計。上引諸言中的「初住既爾，三觀現前，無功用心，斷法界無量品無明」語句，強調吾人能觀的心對所觀境作觀為「現前」的狀態，與「現前一念心」所要凸顯的「現前」概念，兩者並無差別。

綜上所述，智旭「現前一念心」思想之所本，固然承傳自天台，但其後說與天台本說有出入之處，甚至智旭自己不敢冒認天台師承，而只是私淑天台而已，他本身也相當憂慮其「現前一念心」的內涵被視為與山外派同屬一丘之貉，必然引來天台山家派基於守護祖庭的立場之下大加鞭撻，而飽受責難與質疑。

二、《周易禪解》之「現前一念心」意涵

在《周易禪解》中雖提及「現前一念心」不多，然而智旭以「現前一念心」貫串全書論旨之意甚明。智旭以「現前一念心」作為全書所出現的「心性」、「心心」、「一念心」、「心體」、「一念菩提心」等詞的中心思想，證諸《周易禪解》與《靈峰宗論》等書所論尤能呈顯此旨。舉其要者，臚列如下，並就其對「現前一念心」所賦予的詮釋意義加以分類，從「聚類以觀」的分析進路，以獲知智旭「現前一念心」的意涵。

《周易禪解》卷 1：

生生之謂易，指本性易理言也。依易理作易書，故易書則同理性之廣大矣。

言遠不禦，雖六合之外，可以一理而通知也。邇靜而正，曾不離我現前一

念心性也。天地之間則備，所謂徹乎遠邇，該乎事理，統乎凡聖者也。²¹⁴

智旭主張：由於吾人的現前一念心性冥符本性中的易理，此易理從效法天地萬物而建立，藉卦爻陰陽的易書來闡釋它（易理）。易知簡能的易學，可透過玩味卦爻的陰陽而通達其理，進一步經由對易理的體悟而了解天地萬物生成變化之道。

²¹⁴ 續言：「易書不出乾坤，乾坤各有動靜，動靜無非法界，故得大生廣生而配于天地。既有動靜，便有變通以配四時。隨其動靜，便為陰陽以配日月。乾易坤簡以配至德，是知天人性修境觀因果無不具在易書中矣。」參見智旭：《周易禪解》卷 8，《嘉興藏》冊 20，頁 454 下。

智旭揭示「由天地萬物而為易書，由易書而成易學，由易學而契易理。」²¹⁵若依天地萬物→易書→易學→易理的順序而言，吾人可理解此為解釋宇宙生成的原理；換言之，易理為造化之源，有了易理才有鑽研此理之學，也才有闡釋此學理之書——《易經》，透過《易經》可逆推天地萬物生、住、異、滅的法則。以佛理而言，吾人的現前一念心具十法界，界界互具互造，互入互融，猶如易理生化宇宙萬物般，天地之間的萬事萬物皆備於易理之間，貫徹遠近，該羅一切事理，統攝一切凡夫與聖者；很明顯地，智旭確實將吾人的現前一念心等同吾人本性之中本具之易理。筆者以為，由於「現前一念心」與「易理」同為生化的樞機，智旭將「現前一念心」等同「易理」，如此的詮解方式，並無不當之處，且確實有相通之處。

據上論，智旭認為「現前一念心」具有等同「易理」的內涵，由此意延伸的意蘊，可見於《周易禪解》卷9：

此直明聖人作《易》，包天地萬物之理，而為內聖外王之學也。蓋自八卦成列，而天地萬物之象已皆在其中矣。……夫吉凶悔吝，皆由一念之動而生者也。一念之動，必有剛柔以立其本。一剛一柔，必有變通以趨于時。得其變通之正者則勝，不得變通之正者則負。故吉之與凶，唯以貞勝者也。此《易》中示人以聖賢學問，全體皆法天地事理，非有一毫勉強。……此易簡之理，正所謂千變萬化而貞夫一者也。爻即效此易簡，象即像此易簡。苟吾心之爻象一動乎內，則事物之吉凶即現乎外。吉可變凶，凶可變吉。得此善變之方，乃見裁成輔相功業。而聖人所以教人之真情，則全見乎卦爻之辭，所應深玩細觀者也。是故生生之謂易。而天地之大德，不過此無盡之生理耳！²¹⁶

上述可視為對易理的補充註解，強調聖人作《易》與八卦，實已包括天地萬物之理，而吉凶悔吝，往往皆由一念之動而產生。當吾人心之爻象一動乎內，則事物

²¹⁵ 參見智旭：《周易禪解》卷8，《嘉興藏》冊20，頁452下。

²¹⁶ 參見智旭：《周易禪解》卷9，《嘉興藏》冊20，頁459上。

之吉凶即現乎外，此即陰陽交感的原理；內在的心念一動，即感召了外在事物的吉凶。又，一念之動，必有剛柔以立其本；所謂的剛、柔正是陽、陰的表徵。換言之，由卦爻辭可以逆推而知吾人的心念變化。《周易禪解》卷 8 亦言：

夫爻也者，不過是聖人見天下之動，而觀其會通，以行其典禮，繫辭焉以斷其吉凶者也。是以卦可極天下之蹟，辭可鼓天下之動，變可盡化裁之功，通可極推行之妙。此終非書之所能盡言，亦非言之所能盡意也。神而明之，必存乎其人。而默而成之，不言而信，又必存乎德行耳。德行者，體乾坤之道而修定慧，由定慧而徹見自心之易理者也。²¹⁷

上言《易》無法道盡一切，因此古聖人才透過觀爻而後繫辭，以斷吉凶。《易》欲達神而明之的境界，必端賴人的發揚光大，方見底蘊；能默而成之，不言而信的要素，則在於德性的涵養。智旭認為，所謂的有德行者，須憑藉著體悟乾坤陰陽之道而修定慧，由定慧而徹見自心之易理者。換言之，此處所說的具德性者，正是指涉天地之大德，使無窮無盡的生生不息之理得以闡明而已，最終還是無所得，方名大德。

在《周易禪解》裡，「現前一念心」等同「易理」的說法，除了上述之外，又見於：《周易禪解》卷 8：「夫期歲之日、萬物之數，總惟大衍之數所表。大衍不離河圖，河圖不離吾人一念妄動。則時劫萬物，又豈離吾人一念妄動所幻現哉？」²¹⁸ 以及《周易禪解》卷 9 所言：「本法天地身物以作八卦，既作八卦，遂能通神明之德于一念，類萬物之情于一身。」²¹⁹和《周易禪解》卷 8：「一變必從四營而成。以表一念一法之中，必有生住異滅四相。三變成爻，以表爻爻各具三才之道。六爻以表三才各有陰陽。十八變以表三才各各互具而無差別。」²²⁰ 此處所徵引自《周易禪解》的文句，其共同點皆在於闡發現前一念心的義理，例如藉以推演吉凶禍福的大衍之數不離河圖，而河圖與時劫萬物則不離吾人的現前

²¹⁷ 參見智旭：《周易禪解》卷 8，《嘉興藏》冊 20，頁 458 下。

²¹⁸ 參見智旭：《周易禪解》卷 8，《嘉興藏》冊 20，頁 456 中。

²¹⁹ 參見智旭：《周易禪解》卷 9，《嘉興藏》冊 20，頁 459 中。

²²⁰ 參見智旭：《周易禪解》卷 8，《嘉興藏》冊 20，頁 456 中。

一念心；上古聖人師法天地、身物以作八卦，八卦既成，則能通神明之德於吾人的現前一念心。再者，當以蓍草卜筮以求得四營之數成卦時，因吾人一念之中必有生住異滅四相，故以四營表法。智旭在解釋山天大畜卦時，主張一山之中具有天之全體，從而詮解吾人的一念心之中無不涵攝十世古今，在在將現前一念心與本具之易理相互呼應。因此智旭強調：「易理不亂，太極不亂，陰陽不亂，則天下之至動亦何可亂乎？」²²¹之理，呼籲吾人必須珍視太極陰陽之本具易理，捨棄它，無異於自我放棄、自甘墮落。

智旭在《周易禪解》裡，對於卜筮原理的析理甚為明朗，並將卜筮之所以能準確地洞悉事件的來龍去脈，其關鍵正是「現前一念心」，誠如《周易禪解》卷8所言：

夫觀象玩辭觀變玩占者，正以辭能指示究竟所趨之理故也。易辭所以能指示極理者，以聖人作《易》，本自與天地準，故能彌合經綸天地之道也。聖人之作《易》也，仰觀天文，俯察地理。知天文地理之可見者，皆是形下之器，其事甚明。而天文地理所以然之故，皆不出于自心一念之妄動妄靜。動靜無性，即是形上之道。其理甚幽。此幽明事理，不二而二，二而不二。惟深觀細察乃知之也。²²²

²²¹ 「夫天下之物雖至蹟，總不過陰陽所成。則今雖言天下之至蹟，而安可惡。若惡其蹟，則是惡陰陽。惡陰陽，則是惡太極。惡太極，則是惡吾自心本具之易理矣！易理不可惡，太極不可惡，陰陽不可惡，則天下之至蹟亦安可惡乎？夫天下之事雖至動，總不出陰陽之動靜所為。則今雖言天下之至動，而何嘗亂？若謂其亂，則是陰陽有亂，太極有亂，吾心之易理有亂矣！易理不亂，太極不亂，陰陽不亂，則天下之至動亦何可亂乎？是以君子當至蹟至動中，能善用其擬議。擬議以成變化，遂能操至蹟至動之權。」參見智旭：《周易禪解》卷8，《嘉興藏》冊20，頁454下。夫天下之物雖至蹟，總不過陰陽所成。

²²² 續言：「原其所自始，則六十四始于八，八始于四，四始于二，二始于一。一何始乎？一既無始，則二乃至六十四皆無始也。無始之始，假名為生。反其所以終，則六十四終只是八，八終是四，四終是二，二終是一，一終是無。無何終乎？無既無終，則一乃至六十四亦無終也。無終之終，假名為死。由迷此終始死生無性之理，故妄于天地間攬精氣以為物，游魂靈以輪迴六道而為變。是故知鬼神之情狀也。聖人既如此仰觀俯察，乃至鬼神之情狀皆備知已，然後作《易》。所以《易》則與天地相似，故不違也。依《易》起知，知乃周乎萬物，而道濟天下，故不過也。依《易》起行，行乃旁行而不流，樂天知命，故不憂也。」此段文句旨在說明陰陽鬼神變化之道與易數原始返終之理，智旭巧妙地以佛法詮釋易理，做了一番精彩的闡釋，將一→二→四→八→六十四→三八四→無窮無盡的生化原理闡明殆盡；若明此理，依《易》起知而行，自然能夠寡過無憂。參見智旭：《周易禪解》卷8，《嘉興藏》冊20，頁453下。

上段文句，重點在於：聖人仰觀天文，俯察地理以作《易》，天文、地理人人得而見之，乃屬形下之器，因此其事理甚為明朗；然而，推究天文、地理之所以然，實則皆不出于吾人自心一念與妄動、妄靜所觀察而得。誠哉斯言！誠如永明延壽禪師《心賦注》卷4所述：「《唯識論》云：且如一水，四見成差；天見是寶巖地，人見是水，餓鬼見是火，魚見是窟宅。」²²³同樣的水，天人所見猶如珍寶莊嚴之地，人眼所見為水，餓鬼所見為火，魚兒所見則為可供棲息、優游的洞窟。此處適足以說明天文、地理亦不出「現前一念心」的範疇，一切境界無非唯心所現。

在《周易禪解》之中，揭示現前一念心的意涵者，另可見於卷9所言：

萬物皆出乎震，況為聖為賢，成佛作祖，獨不出乎震邪？萬物皆齊乎巽，而三業可弗齊邪？萬物皆相見乎離，而智慧可弗明邪？萬物皆養于坤，而躬行可弗履踐實地邪？萬物皆說乎兌，而可無法喜以自娛，可無法音以令他喜悅邪？陰陽相薄，即表魔佛攸分。萬物所歸，正是勞賞有功之意。自既成終，則能成物之始，自覺覺他之謂也。約觀心者，一念發心為帝，一切諸心心所隨之。乃至三千性相，百界千如，無不隨現前一念之心而出入也。²²⁴

據上引文句所述，若能一念發心為帝、成就無上正等正覺，則一切諸心與心所必

²²³ 續言：「故知前塵無定相，轉變由人。如云：境隨業識轉，是故說唯心。《識論》云：『身不定如鬼者，或見猛火，或見膿河等，實是清河，無外異境；然諸餓鬼，悉皆同見膿滿河而流，乃至慳悋業熟同見此。若由昔同業，各熏自體，此時異熟，皆並現前。彼多有情，同見斯事，實無外境，為思憶故。』準其道理，世間亦然。共同造作，所有熏習成熟之時，更無別相，色等相，分從識而生。是故定知，不由外境，識方得起。現見有良家、賤室、貧富等異，如是便成見其色等，應有差別。同彼餓鬼見成非等，然諸餓鬼雖同一趣，見亦差別，由業異故，所見亦然。彼或有見，大熱鐵圍，融糞迸灑；或時見有屎尿橫流，非相似故。或有雖同人趣，薄福之人，金帶現時，見為鐵鎖；或見是蛇，吐其毒火。是故定知，雖在人趣，亦非同見；但唯識變，法無差別。如先德云：人水鬼火，豈在異方，毛海芥山，誰論巨細，一塵一識，萬境萬心矣！又襄邑縣有賴鄉，鄉中有廟，廟有九井。若齋潔入祠者，汲水則溫清；若濫濁入祠者，汲水則混濁。又漢時鄭弘，夜宿郊外一川澤，忽逢故友，四顧荒榛，沽酒無處，因投錢水中，各飲水而醉。故知：境隨業識而轉，物逐情感而生；若離於心，萬法何有？」筆者以為，此處所申論之理，充分說明了萬法唯心造與唯識無境之理。同一物，各界、甚至同界，所見殊異，此亦關涉到業力因果牽纏所致。參見宋·永明延壽述：《心賦注》卷4，《卍續藏》冊63，頁143中-下。

²²⁴ 參見智旭：《周易禪解》卷9，《嘉興藏》冊20，頁463下。

然隨之而起妙用，乃至三千性相、百界千如，無不隨吾人的現前一念之心而出入其間。

上言提及吾人現前一念心所具之諸「心」與「心所」，略解如下。眾所周知，智旭的「現前一念心」思想，存在著濃濃的性相融合的興味，廣引眾說以證成其圓融思想。智旭深深以為性相不應互斥、分河飲水，因為妙性具足染淨功能，所以能隨諸相轉而遍達諸相，諸相皆與本來心性具有空如無自性的特質，因此諸相即成事事無礙法界。智旭認為，天台宗遠談實相，每每從必百界千如而談，然而，五位百法不就是百界千如的性相嗎？百界千如，既然皆為實相，難道五位百法獨被排除於實相之列？如果能夠透過五位百法鉅細靡遺地分析，真、俗、假、實之相及種子、現行的差別所在，徒論一假一切假的話，不免陷入儻侗的思維方式。智旭引《成唯識論》卷 2 中的護法四分說：「又心、心所，若細分別，應有四分。三分如前，復有第四證自證分。此若無者，誰證第三？心分既同，應皆證故。又自證分，應無有果，諸能量者，必有果故。不應見分是第三果，見分或時非量攝故，由此見分不證第三。證自體者必現量故。」²²⁵唯識學對於心識與心所的結構，有難陀的二分說、陳那的三分說及護法的四分說。現以護法的四分說為例說明，何謂四分？即見分、相分、自證分、證自證分。心識與心所的認識作用（即能緣，又稱作見分）與認識對象（所緣，又稱作相分），當「見分」與「相分」起作用時，以「自證分」為主體，以記憶自己的現行活動，透過直覺認識方式的「證自證分」能夠證知作為主體的自證分。茲將上論，圖示如下：

護法界定心識與心所結構的「四分說」			
相分 A	見分 B	自證分 C	證自證分 D
識與心所的認識對象（所緣）	心識與心所的認識作用（能緣）	「見分」與「相分」的主體，可記憶自己的現行活動。	透過直覺認識方式證知自證分。
外在的應用		內部的主體	

²²⁵ 護法等造，唐·玄奘譯：《成唯識論》卷 2，《大正藏》冊 31，頁 10 中。

被認取的對象	既是被認取的對象，亦為能認取的主體。		
A 只能作為被認取的對象	B 只認取 A 方法：①正確②錯誤③直覺④邏輯	C 能認取 B、D	D 只能認取 C，其餘不可。
被認識的對象	能認識的作用	直覺認識	直覺認識

智旭舉一看花之例說明：「……於百萬人天中，隨拈一人相分時，必攝一切諸人相分。於眼等識中，隨拈一識相分時，必攝餘諸識相分。重重無盡，無盡重重，是可思議邪？不可思議邪？一華既爾，物物皆然，色塵既爾，六塵皆然。相分有質尚爾，見分寧獨不然？見分通三量尚爾，自證證自證分唯現量，豈反不然？後世弘相宗者，何為自設藩域，曾弗一深思也。」²²⁶上文主要在說明《入楞伽經》：「由自心執著，心似外境轉，彼所見非有，是故說唯心。」²²⁷意即：「由於自心的執著，心中因受外境的影響而生起實在的相，實際上所見的相並不存在，因此說境非有，而唯有心的作用。」智旭峰迴路轉地廣說唯識，不外想要證成一切法不離吾人的「現前一念心」，強調修習性宗而不修習相宗者，必然瞞盱；而修習相宗卻不修習性宗者，必然膠滯。天台南嶽慧思大禪師得無師智，著有《大乘止觀》一書，闡揚性相的幽微祕密。智旭主張，若欲一窺「現前一念心」的堂奧，當知《成唯識論》，如此對於性學當有大裨益，得探性相源頭，實不離吾人的「現前一念心」，不但三乘十二分教，皆為吾心識的註腳，更與馬鳴菩薩、天親菩薩同一鼻孔出氣，觀心要訣無異盡在掌中。²²⁸智旭分析唯識學的「三性」，將觀心要訣運用在隨文會理，先將無始以來的名言、戲論、我法等習氣鏟除，則真空之理自顯，如此則能了悟遍計所執性為無，依他起性及圓成實性則有。智旭言：「圓成實者，唯識實性，名中道第一義諦。依他起者，唯識假相，名為俗諦，此二皆非實我實法，但眾生遍計執情名為我法，我法本空，名為真諦。三諦不一異，不縱橫。真中為理如水，俗諦為事如波。藏通二教，僅詮真理，以六凡為俗。別

²²⁶ 參見智旭：《靈峰宗論》，《嘉興藏》冊 36，頁 362 上。

²²⁷ 參見智旭：《成唯識論觀心法要》，《卍續藏》冊 51，頁 327 上。

²²⁸ 參見智旭：《靈峰宗論》，《嘉興藏》冊 36，頁 361 下-363 下。

圓二教，正詮中理，以十界爲俗。先於現前一念心性，達三諦已，則知一代教法或頓詮此心性，或漸詮此心性，或詮心性少分，或詮心性全體，不啻持一鑰開眾鎖也，豈於千經萬論興望洋之歎哉。」²²⁹筆者試將上語圖示如下：

唯識三性		
遍計所執性	依他起性	圓成實性
我法本空	假相	唯識實性
真諦	俗諦	中道第一義諦
理，如水	事，如波	理，如水
藏通二教，僅詮真理，以六凡爲俗	別圓二教，正詮中理，以十界爲俗	
現前一念心性		

據上意，無論藏通別圓化法四教，有的以頓悟的方式來詮解此心性，有的以漸悟的方式來詮解此心性，也有的只詮解了心性的一小部分，有的則詮解了心性的全體，若能如此整體來理解這現前一念心，不啻持有了一把能開眾鎖的寶鑰，千經萬論的義理自明。

透過上論，既知現前一念心的妙用，又要如何下手呢？智旭詮解《中孚》卦時，論曰：

初九。虞吉。有他不燕。

《象》曰：初九虞吉，志未變也。

君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞，皆是向一念未生前下手，即本體即功夫，即功夫即本體。故能遯世不見知而不悔，而天地位焉，萬物育焉。所謂聞然而日章者也。纔起一念，則名為他，則志變而不燕矣。小人而無忌憚，行險徼倖，皆從此一念構出，可不虞之于初也哉？中孚以天地萬物為公。若專應六四，便名有他。²³⁰

²²⁹ 參見智旭：《靈峰宗論》，《嘉興藏》冊 36，頁 295 中。

²³⁰ 參見智旭：《周易禪解》卷 7，《嘉興藏》冊 20，頁 449 中。

智旭主張：君子戒慎恐懼的慎獨功夫，若能從吾人現前一念將生未生前下手，則此舉「即本體即功夫，即功夫即本體」，換言之，以吾人的現前一念心為能觀的心與所觀的境。大人與小人，豈能離開現前一念心的織造？因此，所思所念，必以契符天地萬物之中道，方能親炙真理的境界，而成就君子的品味。

智旭於《周易禪解》中續對現前一念心的意涵分析言：

吾人現在一念心性亦復如是，不在內、不在外，不在中間，不在過去、不在現在、不在未來，覓之了不可得，可謂至虛。……夫十方三世之情執本虛，而心體真實，決不可謂之虛。天地萬物之理體本實，而相同幻夢，決不可謂之實。是故柔與剛非二物，內與中非二處也。知乎此者，方可名貞，方可涉川，方信及豚魚而吉矣。²³¹

依智旭的見解看來，一切之情執本虛，猶如幻夢，自然為虛；而人的心體與天地萬物的理體則為真實。智旭如此詮解心體與理體，很自然地讓人聯想到《楞嚴經》關於心性的論述。如《楞嚴經》所言：

佛言：「善哉，阿難！汝等當知，一切眾生從無始來生死相續，皆由不知常住真心性淨明體，用諸妄想，此想不真故有輪轉。」²³²

《楞嚴經》所謂的「心體」是指「常住真心性淨明體」，是屬於佛性思想中的真常唯心系，但智旭所指涉的「現前一念心」又不完全與之相同，有時會讓人家覺得他比較傾向主張這個說法。

釋聖嚴曾對「現前一念心」下了定義：

原則上，智旭的現前一念心與《摩訶止觀》的介爾一心，同樣是當下第六意識的剎那變異妄念心。天台大師的介爾心，是當下一念心之中，具足十法界的性質。這就是所謂十界互具之心，又是具足三千性相之心。²³³

據上言所述，其意為智旭的「現前一念心」與智顛的「介爾一心」所指涉皆為「當下第六意識的剎那變異妄念心」，此為相同的部分。在《佛說仁王般若波羅蜜經》

²³¹ 智旭：《周易禪解》卷1，《嘉興藏》冊20，頁449上。

²³² 唐·般刺蜜帝譯：《大佛頂首楞嚴經》，《大正藏》冊19，頁106下。

²³³ 參見釋聖嚴著·釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁512-513。

中提到，「九十剎那爲一念，一念中一剎那經九百生滅，乃至色一切法亦如是。」又強調到達了初地的一念心，具足了八萬四千般若波羅蜜，即與摩訶衍（大乘）之名相符、能夠運載無量使令眾生成佛。²³⁴據上義，一念心便有了「在極爲短暫的時間生滅」的特性。

智旭於《教觀綱宗》曾提及，「名字即佛者，聞解也；了知：一色一香，無非中道。理具、事造，兩重三千，同在一念；如一念、一切諸念，亦復如是；如心法、一切佛法及眾生法。亦復如是。」²³⁵此處所論及的觀點，著重於「一念一切諸念」的遍在性特性，因此對於以上智旭的「現前一念心」是否具「十界互具」、「一念三千」的特性的設問，應可得到肯定的答案。

經由上述的討論，吾人可以獲知「現前一念心」具有三義：一、剎那變異的妄念心，二、在極爲短暫的時間生滅，三、具有「一念三千」的遍在性。除此之外，智旭更具體地對現前一念心提出說明。他說，透過觀照「現前一念心」的真諦，才能使慈悲與智慧恒相感應。又言：

此一念心，不在內外中間，不在去來現在，非青黃赤白，非長短方圓，欲言其有，毫無朕跡，欲言其無，不可斷滅。三世諸佛所證，證此也，一切眾生所迷，迷此也。證時不增，迷時不減。故曰，心佛眾生，三無差別。……佛及眾生，總不出我現前一念心性。……一切時中觀心為主，讀誦了義大乘而助顯之，勤修種種福德而資發之。勿令此心墮在無記不善境界，勿貪世間文字詩詞而礙正法，……百劫千生，大事因緣，只在現前一念。此念若正，無不是正。此念若邪，無不是邪也。²³⁶

²³⁴ 「大王！摩訶衍見非非法，法若法非非法，是名非非法空。法性空，色、受、想、行、識空，十二入、十八界空，六大法空，四諦、十二緣空。是法即生即住即滅，即有即空，剎那剎那亦如是法生法住法滅。何以故？九十剎那爲一念，一念中一剎那經九百生滅，乃至色一切法亦如是。以般若波羅蜜空故，不見緣，不見諦，乃至一切法空，內空、外空、內外空、有爲空、無爲空、無始空、性空、第一義空、般若波羅蜜空、因空、佛果空、空空故空。但法集故有，受集故有，名集故有，因集故有，果集故有，十行故有，佛果故有，乃至六道一切有。善男子！若有菩薩見法眾生我人知見者，斯人行世間，不異於世間。於諸法而不動不到不滅，無相無無相，一相法亦如也，諸佛法僧亦如也，是即初地一念心，具足八萬四千般若波羅蜜，即載名摩訶衍，即滅爲金剛，亦名定，亦名一切行。如光讚般若波羅蜜中說。」參見後秦·鳩摩羅什譯：《佛說仁王般若波羅蜜經卷上》，《大正藏》冊 8，頁 826 上。

²³⁵ 智旭述：《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 941 中

²³⁶ 參見智旭：《靈峰宗論》卷 2 之 5，《嘉興藏》冊 36，頁 296 上-中。

智旭說明此「現前一念心」就有形體的色及無形體的性，皆無其存在的方所。若言有，其蹤跡何在？若言無，又無法斷除、消滅。以時間而論，既不存在於過去，也不存在現在，在未來亦不見其蹤影；以顏色而論，非青、黃、赤、白；以形體論，則非長、短、方、圓所能比況。三世諸佛所體證與一切眾生所迷失的，取決於此一念心的迷悟之間，既然如此，悟此現前一念心性即成佛、迷此現前一念心性即成眾生，其理甚明。

三、智旭「現前一念心」之核心要義

智旭對於「現前一念心」精義的掌握要領，證諸其言：

佛法貴精不貴多。精貫多，多不能專精，故提綱挈領之道，不可不急講也。

綱領者，現前一念心性而已。心性不在內外中間，不屬過現未來，不可以

色聲香味觸法求，不可以有無雙亦雙非取。心性既爾，一切法性亦如是。

237

據上言之意，此現前一念心性即為一切佛法的綱骨、要領，由於心性與法性皆具有需依因待緣、空如無自性的特性，因此若知兩者的要義，即明白現前一念心性的重要性。智旭進一步分析：

故曰，因緣所生法，即空即假即中。中者性體，空者性量，假者性具也。

迷此性量，名見思惑，迷此性具，名塵沙惑，迷此性體，名無明惑。三惑

皆迷中翳妄，非有實體，故三觀起，三惑隨消。由吾人迷有厚薄，致如來

教有頓漸。是知頓漸諸教，皆為了悟心性而設，若了心性，教綱在我不在

佛矣。²³⁸

筆者試將上語，以表列的形式加以輔助說明：

因緣所生法		
即空	即假	即中

²³⁷ 參見智旭：《靈峰宗論》卷2之5，《嘉興藏》冊36，頁295中。

²³⁸ 參見智旭：〈示閔六飛二則〉，《靈峰宗論》卷第2之5，《嘉興藏》冊36，頁295中。

性量	性具	性體
迷爲見思惑	迷爲塵沙惑	迷爲無明惑

智旭於《靈峰宗論》中，對於上述空、假、中三諦及見思惑、塵沙惑、無明惑三惑，以唯心淨土來說明，如言：「經云，若欲淨土，先淨其心，隨其心淨，則佛土淨。此事理因果並彰之旨，自他權實不二之談也。而昧者一迷緣影爲心，決定惑爲色身之內，不知色身外洎山河虛空大地，咸是妙明真心中所現物。是故西方極樂世界，即唯心淨土，現在樂邦教主，即自性彌陀。」智旭所引經證言「心淨即佛土淨」，此具見於《維摩詰所說經》所言：「是故寶積！若菩薩欲得淨土，當淨其心；隨其心淨，則佛土淨。」²³⁹上述諸言皆明白指出，三諦及三惑的關鍵在於心的迷悟。智旭對此，別有一番見解：

《四明妙宗鈔》云，應佛顯，本性明。托外義成，唯心觀立。豈似愚人，妄認六塵緣影爲自心相，遂置十萬億剎於心性之外哉。顧惟現前一念心性，覓不可得，是即空義。炳現萬法，是即假義。心外無法，法外無心，是即中義。迷心即空，名見思惑，迷心即假，號塵沙惑，迷心即中，稱無明惑。三惑既熾，四土斯穢。今一心念佛，不計我我所，即空義顯。隨念佛時，佛隨心現，便知十界皆惟心造，即假義顯。不惟是心作佛，亦且是心是佛，即中義顯。一心三義既顯，便能圓破三惑，圓淨四土，仍於無次第中，假說次第。觀行破惑，同居土淨。相似破惑，方便土淨。分證破惑，實報土淨。究竟破惑，常寂光土永得清淨。即中故常，即假故寂，即空故光。又復三諦皆常，三惑皆寂，三智皆光。此一非一，舉一即三。此三非三，言三即一。不縱橫，不並別，不可思議，名祕密藏。阿彌陀佛先證此也，一切眾生久迷此也，吾人現前注念此也，是謂念佛三昧，是謂心淨土淨。²⁴⁰

上語所述，筆者透過圖表來加以說明，更能使吾人掌握上義，圖解上義如下：

²³⁹ 後秦·鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，《大正藏》冊 14，頁 538 中-下。

²⁴⁰ 參見智旭：《靈峰宗論》，《嘉興藏》冊 36，頁 361 中-下。

「現前一念心性」——「祕密藏」——「念佛三昧」		
即空	即假	即中
覓不可得	炳現萬法	心外無法，法外無心
迷心即空，名見思惑	迷心即假，號塵沙惑	迷心即中，稱無明惑
不計我我所，即空義顯	隨念佛時，佛隨心現，知十界皆唯心造，即假義顯	是心作佛，是心是佛，即中義顯
觀行即	相似即	分證即
凡聖同居土淨	方便有餘土淨	實報莊嚴土淨
究竟即		
光	寂	常
三智皆光	三惑皆寂	三諦皆常
性量	性具	性體
般若德	解脫德	法身德
真諦	俗諦	中諦

對於上述思想的釐清，釋聖嚴提供了吾人一個思考觀察竅門，依其意當從佛教的認識論著手，他認為佛教的認識論，大致上可分成凡夫的認識與佛陀的認識。凡夫至菩薩的認識，由於受環境及教育、努力程度等因素影響，其價值觀及理念尚未達絕對的境界，因此具有可塑性，為相對的；然而佛陀由於已實證諸法實相的真理，因此其認識已達絕對的境界。²⁴¹由於凡夫在認識上，妄認六塵緣影為自心的相貌，遂將十萬億刹置於心性之外，而錯認心外無佛國刹土的存在。此一念心所具的空、假、中三義既已開顯，如此便能圓滿地摧破三惑，而圓滿了四種淨土，雖然就究竟論而論，實無次第可言，但為顯明真理而權宜假說次第。當修證到六即中的觀行即的階段，則能破除見思惑，而證得凡聖同居的淨土；當修證到六即中的相似即的階段，則能破除破塵沙惑，而證得方便有餘的淨土；當修證到六即

²⁴¹ 釋聖嚴：《大乘止觀法門之研究》，頁 124。

中的分證即的階位，則能破除破無明惑，而證得實報莊嚴的淨土。當修證到六即中的究竟即的階位，三惑已除盡，而證得常寂光淨土，永得清淨的境界，即中故常，即假故寂，即空故光。

針對上說，證諸幽溪傳燈《淨土生無生論會集》強調：

常寂光土者，乃諸佛所住，三德秘藏也，而分性、修二德。言性德者，乃眾生本具之心性也。《梵網玄義》云，常即法身，寂即解脫，光即般若。又三德皆常，性無遷故；三德皆寂，離塵勞故；三德皆光，極明淨故。如此三法，不縱不橫，名秘密藏。²⁴²

將這段幽溪語，對顯上述智旭之言，在解說上可權藉幽溪語來釐清智旭之意，由於文句相當淺白，且幽溪的語義亦融攝於上列表中；然而，慮及智旭在《周易禪解》之中論及性德、修德、性修不二之旨，計近百處，於此先以圖述方式予以辨明。茲將上述性德、修德等語義，列表如下：

「現前一念心性」——「清淨法身佛所住」——「常寂光土」——「三德秘藏」					
所遊居之土			所遊居之身		
身土一如，非二相					
性德			修德		
眾生本具之心性			稱性照了即修德		
光	寂	常	空	假	中
般若德	解脫德	法身德	破見思惑	破塵沙或	破無明惑
性量 (本具般若德)	性具 (本具解脫德)	性體 (本具法身德)	顯真諦性	顯俗諦性	顯中諦性
真諦	俗諦	中諦	泯一切法	立一切法	統一切法

²⁴² 續上言：「此即下文論中所謂性體、性量、性具。性體，乃本具法身德；性量，乃本具般若德；性具，乃本具解脫德。亦即三諦，常即中諦，寂即俗諦，光即真諦。即一而論三，故非縱；即三而論一，故非橫。非縱非橫，不可思議，故名秘密藏也。此乃性德。言修德者，後文云，修之者，稱性照了也。謂修空觀，破見思，稱真諦性，成般若德；修假觀，破塵沙，稱俗諦性，成解脫德；修中觀，破無明，稱中諦性，成法身德也。性修合論，乃清淨法身之所遊居，約性德理名土，約修德智名身；身土一如，非二相也，此無各各別異之致，而實徧周別異界中，以別異界，離此別無安立處故。」明·幽溪傳燈撰：《淨土生無生論會集》，《卍續藏》，冊 61，頁 872 上。

若將幽溪語與智旭言圖示做比較，當能看出智旭運用天台思想中的性德、修德、性修不二等詞的詮釋內涵，亦即：「現前一念心性」——「清淨法身佛所住」——「常寂光土」——「三德秘藏」之思想貫串模式，由於語意已甚明，於此不再加以贅述。另據《淨土神珠》所言：「淨土神珠者何？現前一念心性，靈妙莫測之謂也。《彌陀經》稱讚不可思議功德，一切諸佛，所護念者，蓋爲此也。」²⁴³智旭在《靈峰宗論》亦言：

吾人現前一念心性，原與阿彌陀佛同體。……故圓頓直捷而至高。無所不收，故三根普被而至廣，此念佛三昧所以為橫超勝異也。²⁴⁴

可見智旭將現前一念心等同與阿彌陀佛同體看待，為何會有此種趨勢？實肇因於北宋以後，中國佛教宗派中的禪宗與淨土宗儼然成爲主流，天台宗基於教門的危機意識使然，企圖將當時本身缺乏完善的教義體系和獨立的傳承法統之淨土宗納入其自宗理論及修行實踐的版圖之中，藉以與禪宗抗衡。²⁴⁵職是之故，自北宋以降，台淨合流已成了勢不可擋的潮流，加上淨土法門之中不乏易行道，唱和者眾；迨至明末，淨土宗的發展神速，其勢已如日正當中。因此，智旭雖身在禪宗，亦無可避免盛談淨土，更將各宗派的教義與實踐方法盡薈萃於「現前一念心」。

在《周易禪解》之中，對於一念心之論述，尚有：

若志在天下，不顧身家，則吉。若志在利名，不顧心性，則可羞矣。²⁴⁶

強調君子應志懷天下，而不應志在名聞利養上，而且要以照顧到心性比照顧到身家的次序優先。

又，智旭在《周易禪解》解大畜卦時，說道：

一山之中，具有天之全體；一念心中，具攝十世古今。攬五時八教之前言，該六度萬德之往行，以成我自心之德。以此自畜，即以此畜天下矣。²⁴⁷

「一念心中，具攝十世古今」一語直指心性能超越時空的藩籬，而陰陽皆源自於

²⁴³ 明·古崑集：《淨土神珠》《卍續藏》，冊 62，頁 609 下。

²⁴⁴ 智旭：《靈峰蕩益大師宗論》卷第 9 之 4，《嘉興藏》冊 36，頁 410 中。

²⁴⁵ 潘桂明、吳忠偉：《中國天台宗通史》（南京：鳳凰出版社，2008 年），下冊，頁 543-553。

²⁴⁶ 智旭：《周易禪解》卷 5，《嘉興藏》冊 20，頁 427 中。

²⁴⁷ 智旭：《周易禪解》，《嘉興藏》冊 20，頁 423 下。

太極，且陰陽本歸太極之體。²⁴⁸經過了先聖先賢們仰觀諸天、俯察諸地、中察天地間的萬物，並加以擬物效法其情狀，漸次製作成乾、兌、離、震、巽、坎、艮、坤等八卦的符號，八卦的符號既成，則能憑藉它在一念間通達神明的德性，類比萬物的情狀於一身之中。²⁴⁹這當中有個甚為關鍵之處即是，陰陽之根源會歸於太極之體，大至天地須彌、小至毫端芥子，莫不具有陰陽的本性，因此天下萬事萬物皆具此理，自然能於現前一念心之中通達無礙。證諸易象，誠如《周易禪解》所言：

夫神不即萬物，亦不離萬物，故曰妙萬物也。一念菩提心，能動無邊生死大海，震之象也。三觀破惑無不遍，巽之象也。慧火乾枯惑業苦水，離之象也。法喜辨才自利利他，兌之象也。法性理水潤澤一切，坎之象也。首楞嚴三昧究竟堅固，艮之象也。凡此皆乾坤之妙用也，即八卦而非八卦，故曰神也。²⁵⁰

上述所強調的是吾人的現前一念心具有「菩提」的覺知功用，一念覺悟，八卦俱興妙用，譬如：震能動無邊生死大海，巽以三觀破惑無不遍，離卦慧火能使惑業苦水乾枯，兌具法喜辨才以自利利他，坎之法性理水能潤澤一切，艮之象猶如首楞嚴三昧究竟堅固。以上八卦之妙用，皆基於乾坤陰陽變化之妙用所致，即八卦而非八卦，因此稱之為「神」。換言之，吾人的現前一念心之妙用，證諸易象，如震之象有如一念菩提心，此成佛成聖的潛能一震動，即能撼動無邊的生死大海；巽之象則如一心三觀達三諦、破三惑，即運用空觀遍破見思惑、假觀遍破塵沙惑、中觀遍破無明惑；離之象，綻放智慧之光（乾之先天為離，離為火，火聚集成光之象）以乾涸足以起惑造業的苦水，即得道體、佛性（乾）之智慧德相；至於兌，則具有透過智慧顯現辯才無礙來自利利他的法喜之象；而坎則有如法性理水潤澤一切情與無情、同圓種智之象；首楞嚴三昧之象，究竟堅固，猶如艮象。以上所說的八卦，皆為乾（陽）、坤（陰）之妙用，因此說即八卦而非八卦，即

²⁴⁸ 智旭：《周易禪解》，《嘉興藏》冊 20，頁 403 上。

²⁴⁹ 智旭：《周易禪解》，《嘉興藏》冊 20，頁 459 中。

²⁵⁰ 參見智旭：《周易禪解》，《嘉興藏》冊 20，頁 464 上。

稱之爲神。

智旭對於現前一念心的精義之掌握非常精當，具見其所言：

世間學問，義理淺，頭緒多，故似易反難。出世學問，義理深，線索一，故雖難仍易。線索非他，現前一念心性而已。古云，立一心為宗，照萬法如鏡，能觀心性，則具一切佛法。²⁵¹

究實而論，智旭的思想皆以現前一念心統領諸說，無論怎麼說，最終都會歸結於現前一念心這個「龍穴」。順著上語的文脈繼續看，便能掌握其論述法則，諸如：一、即空——此心不在內、外、中間諸處，亦非過去、現在、未來，亦非自生、他生、共生、無因緣生；二、即假——十界十如，三千性相，炳然齊現，無欠無餘；三、即中——心外無法，法外無心，於其中間，無是非是。換言之，對於法性迷茫，則墮空假的坑洞裡；若能了悟明白法性，自能契入中道真理。任何眾生只要迷此一念即空，則退墮爲六道凡夫；而迷於即假，則淪爲二乘；迷即中，則僅能位證別教。唯有深刻而真實地了悟此現前一念，當下即空、假中，則十界無非即空、假中，不攀執佛界之理而斷除九界的成佛正因，意即不緣理斷九，自絕於九法界外欲趨向佛界，也不認爲於佛界外，還有其他九界的存在，若能悟此，則三千功、八百果自然圓成，如此則登咸稱常樂的境界。如果能得此法要，自然得知千經萬論皆爲吾心的註腳，而不自外於心施設。²⁵²據智旭之意，旨在揭顯此「現前一念心」實爲迷悟之本與開啓眾多法門的金鑰，能識自本心，則不啻金鑰在握，能啓眾鎖，千經萬論皆不逾越於此。若以觀心來論的話，此一念發起誓證菩提來統帥身心，則一切諸心、心所必隨這現前一念心而見諸法實相；乃至三千性相、百界千如，無不隨現前一念之心而出入。²⁵³

²⁵¹ 智旭：《靈峰宗論》，《嘉興藏》冊 36，頁 283 下。

²⁵² 智旭：《靈峰宗論》，《嘉興藏》冊 36，頁 283 下。

²⁵³ 智旭：《周易禪解》，《嘉興藏》冊 20，頁 463 下。

第二節 從《周易禪解》觀「現前一念心」

上節已對智旭「現前一念心」的源流、《周易禪解》之「現前一念心」意涵與智旭「現前一念心」的核心要義，作了充分的討論。本節擬就《周易禪解》中有關智旭如何運用了天台智顛在詮釋《法華經》所採用的「觀心釋」來詮解《周易禪解》的部分，透過歸納、整理、分析、演繹，來探討智旭如何掌握「現前一念心」這把金鑰來詮釋《周易禪解》。

根據學者郭朝順的研究指出：在《法華玄義》中，智顛提出七番共解五重玄義的第六法即是觀心；在《法華文句》的四意消文中，最終的方法也是觀心；還有在智顛的所有作品之中，「觀心釋」下的內容，都是智顛個人獨特的詮釋；這便證明「觀心」實為智顛佛教詮釋理論的重要方法。是以，「觀心法門」除瞭解脫學與存有論之外，尚有觀心詮釋的詮釋學意涵。」²⁵⁴

何為觀心？誠如智顛《法華玄義》所言：

觀心者，本妙長遠，豈可觀心？雖不即是，亦不離心。何者？佛如眾生如，一如無二如。佛既觀心，得此本妙，跡用廣大，不可稱說。我如如佛如，亦當觀心，出此大利；亦願我如，速如佛如。故文云：「聞佛壽無量，深心須臾信，其福過於彼。願我於未來，長壽度眾生，如今日世尊，諸釋中之王。道場師子吼，說法無所畏。我等於未來，一切所尊敬，坐於道場時，說壽亦如是。」此即觀心本妙。得六即利益之相。²⁵⁵

上言之旨趣在於，眾生與佛的心性本源並無二致，佛既觀心，得此本妙，而令跡用廣大，不可稱說，為何吾等不起而效法之呢？「觀心釋」既是詮解經典的方式之一，同時，吾人亦可藉由詮解《周易禪解》的過程之中來觀照自心，使聞思修活動的關鍵——「現前一念心」，能漸漸地了悟這「現前一念心」的本身為不自生、不他生、不共生、不無因生的無自性狀態，而得以趣入中道，彰顯吾人本具之佛性。甚至吾人可如此解讀，整本《周易禪解》的撰述內涵即智旭的觀心成果，

²⁵⁴ 參見郭朝順：《天台智顛的詮釋理論》（台北：里仁書局，2004年），頁132-133。

²⁵⁵ 參見智顛：《法華玄義》卷7下，《大正藏》33冊，頁771中。

吾人研閱《周易禪解》即得智旭之思想精華，並以如來所說之法義，為觀心之對境，由觀己心之深廣而徹證本源與實相之妙理，如此才能領略《周易禪解》所欲揭顯圓證「現前一念心」的旨趣，圓悟自心即佛之真旨。²⁵⁶換句話說，吾人由於觀心的緣故，將得到體證六即本妙的利益；因此，智旭亦常以「約六即」來詮解《周易》，如智旭言：「若約六即：則初理；二名字；三觀行；四相似；五分證；上究竟。以要言之，世出世法，若大若小，若依若正，若善若惡，皆可以六爻作表法。有何一爻不攝一切法？有何一法不攝一切六爻哉？」²⁵⁷由此語可得知「觀心釋」之於《周易禪解》的重要性。

以下依《周易禪解》的上、下經的次序，就智旭運用「觀心釋」來詮解《周易》的實際情形，作分析與討論：

一、《周易禪解·上經》中的「觀心釋」

智旭在《周易禪解·上經》裡，上經自《乾》至《離》共 30 卦，而以「觀心釋」來詮解《周易》卦爻者，計有：《乾》、《坤》、《訟》、《比》、《小畜》、《履》、《泰》、《否》、《同人》、《大有》、《謙》、《豫》、《隨》、《蠱》、《臨》、《觀》、《噬嗑》、《賁》、《剝》、《復》、《無妄》、《大畜》、《頤》、《大過》、《坎》、《離》等 26 卦。智旭在上經裡，以「觀心釋」來解釋《周易》，幾近占了整部上經的 90%，此一現象適足以說明《周易禪解》中的「觀心釋」，非常重要；甚至可以下斷言：不洞悉「現前一念心」的意涵與核心要義，便不能獲知「觀心釋」的來龍去脈與精髓所在，而僅能對通部《周易禪解》採取支離破碎、斷章取義、見樹不見林的方式作理解或詮釋。

（一）《乾》卦《大象》辭

²⁵⁶ 郭朝順主張：「讀者在閱讀佛經當中，其實是在自心（眾生心）中與自己對談，對經典的理解，實際上乃是發現自心即是佛心之歷程。」參見參見郭朝順：《天台智顛的詮釋理論》（台北：里仁書局，2004 年），頁 45。

²⁵⁷ 智旭：《周易禪解》卷 1，《嘉興藏》冊 20，頁 397 中。

智旭運用「觀心釋」來解卦，首見於《周易禪解》之《乾》卦《大象》辭上言：

六十四卦《大象傳》，皆是約觀心釋。所謂無有一事一物而不會歸於即心自性也。本由法性不息，所以天行常健。今法天行之健而自強不息，則以修合性矣。²⁵⁸

智旭認為：「無有一事一物而不會歸於即心自性」，此處所說的「心自性」，即其所獨創的「現前一念心」，殆無疑義。既然「六十四卦《大象傳》，皆是約觀心釋」，那麼智旭係以「現前一念心」來貫串整本《周易禪解》，便屬事實。準是而觀，如果對於「現前一念心」的認識、了別，將它歸屬於吾人對於真理內涵之掌握的話，那麼「觀心」便成了實現體證真理的方法。換言之，若以中國人熟悉的概念來詮解的話，吾人的真理觀即屬「知」的層面，而體現真理的方法即是「行」。對於真理不明而行，雖有片益，終屬盲修瞎煉，未能登聖境；既對真理有所認識，卻不付諸實踐，豈異黃梁一夢，終日說食難療飢。由此可見，不論是儒、道、釋三教等，必先以真理（知）為前導，再將所知道的部分加以實行（行），唯有透過「知行合一」，才能徹底了悟真理的底蘊。今智旭大師集佛家三藏十二部之大成，權藉「觀心釋」詮解《周易》，正是將他所體會到的真理內涵一語道破，使吾人能知所觀自己的「現前一念心」，進而不斷地修正錯誤與不當的觀念，自能日臻聖境。

（二）《坤》卦《文言》

《周易禪解》之《坤》卦《文言》有言：

陰疑于陽必戰。為其嫌于無陽也，故稱龍焉。猶未離其類也，故稱血焉。

夫玄黃者，天地之雜也，天玄而地黃。²⁵⁹

智旭以「觀心釋」詮解上語為：

²⁵⁸ 智旭：《周易禪解》卷1，《嘉興藏》冊20，頁398上。

²⁵⁹ 智旭：《周易禪解》卷1，《嘉興藏》冊20，頁403上。

陰陽各論善惡。今且以陰為惡。以陽為善。善惡無性，同一如來藏性。何疑何戰？惟不達性善性惡者，則有無相傾。起輪迴見而必戰，戰則埋沒無性之妙性。似乎無陽，故稱龍以顯性善之不斷焉。既以善惡相抗則二俱有漏，故稱血以顯未離生死類焉。夫善惡相傾奪者，由未達妙性體一，而徒見幻妄事相之相雜也。實則天玄地黃，性不可改。何嫌何疑？何法可相戰耶？善惡不同，而同是一性。如玄黃不同，而同是眼識相分。天地不同，而同一太極。又如妍媸影像不同，而同在一鏡也。若知不同而同，則決不敵對相除而成戰。若知同而不同，則決應熏習無漏善種以轉惡矣。²⁶⁰

「如來藏」的內涵歸屬於佛教的心性思想範疇，亦可稱之為「佛性」思想，誠如學者吳汝鈞所言：「所謂佛性，即令眾生成為覺悟者的性格或能力。」又言：「佛性思想是要說明：無論眾生所作的業有多惡，就其生命的本質來說，都平等地具有一種潛藏的成佛的能力。…佛性是先天地潛藏於眾生的生命之中…。總之，佛性說的成立確立了成佛的可能性，並為眾生成佛的理想提供了一形而上的基礎。只要眾生能將佛性由潛藏的狀態提升到實現的境界，便可得到覺悟。」²⁶¹以上對於佛性的說法相當直截了當，令人易於知曉。另據林朝成、郭朝順合著的《佛學概論》所言：

「佛性」一語是漢譯佛典的譯名，若考諸梵語原文，根據一九五〇年出版的《究竟一乘寶性論》的梵文抄本，則「佛性」一詞的梵語原文應該是：佛陀(buddha)及如來(tathagata)各自分別加上界性(dhatu)，胎藏(garbha)及種姓(gotra)的複合字。這也就是說，漢譯「佛性」一詞其實帶有多層含義的。²⁶²

周貴華對此提出他的看法，他認為「單獨看佛性的『性』，可有性質、本性、體性等義，總略而言，是某種一直不變的東西。作為佛性，更強調本性之義。……

²⁶⁰ 智旭：《周易禪解》卷1，《嘉興藏》冊20，頁403上。

²⁶¹ 吳汝鈞：《中國佛學的現代詮釋》（台北：文津出版社，1998年），頁29-30。

²⁶² 林朝成、郭朝順：《佛學概論》（台北：三民書局，2007年），頁185-186。

佛性可說為佛本性、佛體性，或者佛因性、佛果性。」筆者擬採其說，此處的討論著重於眾生成佛的先天超越根據與可能的因性，至於在果位具有實現或顯現之義的果性部分將予以忽略。綜上所言，佛性說旨在確立成佛的可能性，中國佛教為了建構自宗的佛性思想體系，藉以臻至上乘的境界，由於對作為成佛的依據與保障的佛性思想之詮釋不同，而形成了主要的四大系統：一、法相唯識宗的「虛妄唯識系」；二、華嚴宗「性起」真常唯心系；三、禪宗「自心」本淨系；四、天台宗「性具」圓教「一念無明法性心」系。上述分系與名稱之訂定，主要是參考楊維中《心性與佛性》的觀點。²⁶³

從智旭《周易禪解》的文獻看來，智旭在詮解「現前一念心」時，他似乎鮮少直接以華嚴宗的「如來藏自性清淨心」去解。當代學者的研究，如何看待華嚴宗的佛性論？誠如學者胡順萍所言：

在《華嚴經》中，所言之心是「一心」，此一心即真心，亦即如來藏自性清淨心，此清淨心即一切眾生之心體，故又稱其為「自性清淨圓明體」，此「體」即一切眾生與宇宙萬物之本體，而《華嚴經》即依此「本體」而建構整個法界圓融無礙之理論，亦依之而建立「十方成佛」論。²⁶⁴

華嚴宗由一真法界性起唯是一心的說法，具見於華嚴三祖法藏所撰《華嚴一乘教義分齊章》所云：

又如《十地經》云，三界虛妄唯一心作。攝論等約始教義釋。諸賴耶識等也。十地論約終教釋。為第一義真心也。又如《達磨經頌》、《攝論》等釋云。此界等者，界謂因義，即種子識，如是等。《寶性論》約終教釋云，此性者，即如來藏性，依此有諸趣等者。如《勝鬘經》說，依如來藏有生死，依如來藏有涅槃等，乃至廣說。是故當知二門別也。若依頓教，即一切法唯一真如心。差別相盡，離言絕慮，不可說也。如《維摩經》中三十二菩薩所說不二法門者。是前終教中染淨鎔融無二之義。《淨名》所顯離

²⁶³ 楊維中：《心性與佛性》，《中國佛教學術論典》（高雄：佛光山文教基金會，2001年），第12冊，頁482-525。

²⁶⁴ 胡順萍：《《華嚴經》之「成佛」論》（台北：萬卷樓圖書公司，2006年），頁158。

言不二，是此門也。以其一切染淨相盡，無有二法可以融會故。不可說為不二也。²⁶⁵

透過法藏對於如來對於不同根器的眾生所施與不同教化的方式，可獲得層次概念上的釐清，進而了解華嚴的稱性而起的性起之說的內涵。據法藏所述，可分為兩個層次來說：第一，是根據《十地經》所說的「三界虛妄唯一心作」、以及《攝論》等的言說內容識就華嚴宗所立五教（小乘教、大乘始教、大乘終教、頓教、圓教）中的始教意義來加以闡釋「阿賴耶識」等內涵。第二，《十地論》則是就終教來闡釋其「第一義真心」之義。法藏又舉《達磨經頌》、《攝論》等的說法，所說「此界等者」，其中的「界」表徵「因」義，即種子識等。《寶性論》則針對終教來詮釋所謂的「性」，即指如來藏性，法界一切千差萬別的現象全是因它而起。又如《勝鬘經》所說的，則是生死、涅槃等，全皆憑藉如來藏而生起。以上是專就始教與終教所施予佛性的不同詮解方式。胡順萍所說「自性清淨圓明體」，即是法藏說的頓教教化內容，即一切法的生起全藉此唯一的真如心（如來藏自性清淨心）。由於一切諸法全因此如來藏自性清淨心而生起，因此諸法千差萬別的相可盡而泯之，不再起矛盾爭執，同時也遠離斷絕言說思慮來曲解佛性的狀況，佛性本就無法以言說來加以指涉，證諸《維摩經》中三十二菩薩就各所了悟而說不二法門，無不如此，華嚴主張吾人佛性全是因此如來藏自性清淨心而生起，如此的說法的作用在於能夠鎔融前教（小乘）、始教、終教的矛盾，以闡釋如來藏自性清淨心的染性與淨性，僅是作用與時間順序所產生的差別認識而已，其實兩者並無不同；《淨名》（《維摩詰經》）所揭顯的，若離開言語上的詮解，則無論染污性與清淨性全歸此如來藏自性清淨心，何有差別？唯一真心是根本無法一分為二的，可以參酌賢首法藏《華嚴金師子章》的論述，於此有詳論，以助釐清。

（三）《訟》卦《象》辭

²⁶⁵ 唐·法藏述：《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊 45，頁 485 上-中。

《訟》卦《象》辭曰：訟。上剛下險。險而健，訟。訟有孚窒惕中吉，剛來而得中也。終凶，訟不可成也。利見大人，尚中正也。²⁶⁶

《訟》卦《象》辭所言：「訟。上剛下險。險而健，訟。」《訟》上乾下坎，依《說卦傳》所說，乾卦為剛、坎卦為險，內既逢險境，外又逞剛勇，必然會有招來是非，而需公正之言以斷。智旭：「今處煩惱險惡窟中，而慧性勇健，所以有自訟改過之心也。所謂有孚窒惕中吉者，以剛德來復于無過之體。僅取滅罪即止，不過悔以成蓋也。所謂終凶者，悔箭入心，則成大失。故不可使其成也。所謂利見大人者，中正之德，有以決疑，而出罪也。所謂不利涉大川者，心垢未淨，而入生死海中，必至墮落而不出也。」智旭又言：「約觀心者，修慧行名見大人，修禪定名涉大川。需約無過之人，故可習定。訟約有過之人，習定則發魔事也。」²⁶⁷對於有心覺證真理者，智旭肺腑之言以告，當吾人有過之時，必先發露懺悔罪業，染污還淨之後，才能修習禪定，不致魔事競發，弊病叢生。一旦心靈澄明，即能習定而涉大川，進而面謁大人，得以親自領悟智慧境界。

（四）《比》卦

《比》卦之中，有提及「觀心釋」者，共有五處，分述如下：

1. 《比》卦卦辭：

比，吉。原筮元永貞，無咎。不寧方來。後夫凶。

佛法釋者：善用對破法門，則成佛作祖，九界歸依，名比。又觀心釋者，既知對破通塞，要須道品調適。七科三十七品相屬相連名比，仍須觀所修行，要與不生不滅本性相應，名原筮元永貞無咎。所謂圓四念處，全修在性者也。一切正勤根力等，無不次第相從。名不寧方來。一切愛見煩惱不順正法門者，則永被摧壞而凶矣。²⁶⁸

智旭於此處，將以十乘觀法中第四觀「破法遍」會通《比》卦，以佛法解釋吾人

²⁶⁶ 智旭：《周易禪解》卷2，《嘉興藏》冊20，頁407上。

²⁶⁷ 智旭：《周易禪解》卷2，《嘉興藏》冊20，頁407上。

²⁶⁸ 智旭：《周易禪解》卷2，《嘉興藏》冊20，頁408下。

若能善用破法遍法門，則能親證不思議心境界而成佛作祖，使九法界盡歸依，名之為「比」。又另以「觀心釋」進一步闡明「破法遍」的內容，將七科三十七品相屬相連稱之為「比」，更強調雖以善用「破法遍」的觀法目標而行，但仍然必須觀所修行的，需要與不生不滅的本性相應，如此方名之為「原筮元永貞無咎」。此處強調圓教的四念處所揭示的旨鑰在於「全修在性」，當吾人依圓教的修持方式觀心，則一切正勤根力等修持內涵，無不次第相從，此則名之為「不寧方來」。若起一切愛、見、煩惱等，不順正法門者，則永被不正知念摧壞而導致陷入凶象。

2. 《比》卦《大象》辭：

《象》曰：地上有水，比。先王以建萬國親諸侯。

建萬國親諸侯，即所謂開國承家者也。

佛法釋者：地如境諦，水如觀慧。地如寂光，水如三土差別。皆比之象也。

約化他，則建三土剎網，令諸菩薩轉相傳化。約觀心，則立陰界入等一切境以為發起觀慧之地。觀慧名諸侯也。此是道品調適，謂七科三十七品相比無間。²⁶⁹

以觀心釋的內容而論，權立陰界入境、煩惱境、病患境、業相境、魔事境、禪定境、諸見境、增上慢境、二乘境、菩薩境等十境為所觀境，以此十境為發起觀慧之地，而將因觀境所發之慧比擬成諸侯，或可解為藉觀十境得慧以成就如來家業。智旭將《比》的觀心釋詮解為，《比》為道品調適的現象，正所如七科、三十七道品相比無間。

3. 《比》卦初六爻辭：

初六。有孚比之，無咎。有孚盈缶。終來有他吉。

柔順之民，率先歸附，有孚而無咎矣。下賤之位，雖如缶器，而居陽位，有君子之德焉。故為有孚盈缶。將來必得徵庸，有他吉也。約佛法者：初六如人道，六二如欲天，六三如魔天，六四如禪天，九五如佛為法王，上

²⁶⁹ 智旭：《周易禪解》卷2，《嘉興藏》冊20，頁409上。

六如無想及非非想天。今人道易趣菩提，故有他吉。約觀心者：初六如藏教法門，六二如通教法門，六三如愛見法門，六四如別教法門，九五如圓教真正法門，上六如撥無因果邪空法門。今藏教正因緣境，開之即是妙諦，故有他吉。²⁷⁰

若將《比》卦之六爻辭，以觀心釋解，可歸納為：

初六——藏教法門——觀正因緣境，破邪因緣、無因緣二種顛倒。開之即是妙諦。

六二——通教法門——明觀境，六道陰入，能觀所觀，皆如幻化。

六三——愛見法門——迷於愛見，不入聖流。

六四——別教法門——緣於登地中道之境，而為所觀，迴出空有之表。

九五——圓教真正法門——觀不思議境，其車高廣。

上六——撥無因果邪空法門——自斷慧命，墮入邪空，出塵了不可期。

4. 《比》卦九五爻辭：

九五。顯比。王用三驅。失前禽。邑人不誠。吉。

佛法釋者：法王出世，如杲日當空，名顯比。三輪施化，又初中後三語誘度，又令種熟脫三世得益。名王用三驅，于無緣人善用大捨三昧。即諸佛弟子，亦不強化無緣之人。名失前禽邑人不誠。

上語若以觀心釋詮解的話，意指當吾人的實慧一旦被開發，則有如赫日麗天，此名之為「顯比」。若修持「一心三觀」，又轉接會前三教，則名「王用三驅」。若能處於非行非坐時修持覺意三昧，²⁷¹能做到隨起隨觀；不怕念起，只怕覺遲，只要一念覺悟則歸於正念，不以前念所造之非而於心中感到介意，名之為「失前禽邑人不誠」。²⁷²

²⁷⁰ 智旭：《周易禪解》卷2，《嘉興藏》冊20，頁409上。

²⁷¹ 《觀心論疏》卷3：「第四明非行非坐三昧者。上一向用行坐。此既異上。為成四句故名非行非坐。實通行坐及一切事。南嶽師呼為隨自意。意起即修三昧。大品稱覺意三昧。意之趣向皆能覺識明了。雖復三名實是一法。今依經釋。名覺者，照了也；意者，心數也。三昧如前釋。行者觀一念自生心，心數起時反照觀察，不見動轉根源、終末，來處、去處，故名『覺意三昧』也。隨自意非行非坐。准此可解（云云）。」參見隋·灌頂撰：《觀心論疏》，《大正藏》冊46。

²⁷² 智旭：《周易禪解》卷2，《嘉興藏》冊20，頁409中。

5. 《比》卦上六爻辭：

上六。比之無首。凶。

陰柔無德，反據聖主之上，眾叛親離，不足以為人首矣。²⁷³

上句以「佛法釋」來解的話，縱使窮空輪轉，也不能得見佛聞法；縱經八萬劫，亦不免落空亡。以「觀心釋」可詮釋為：撥無因果，墮入邪空，自誇毘盧頂上行，亦悟得威音王那畔又那畔之真旨，²⁷⁴實不與真實宗乘相應。由於對因果法則缺乏正確的認識，以至於業識茫茫，無本可據。生死大現一到來，便有如落湯螃蟹，受盡煎熬，卒至命終。

(五) 《小畜》卦

1. 《小畜》卦卦辭：

小畜，亨。密雲不雨。自我西郊。

畜，阻滯也。又讀如蓄，養也。遇阻滯之境，不怨不尤，惟自養以消之，故亨。然不可求速效也。

《小畜》卦為一陰畜五陽，在《易經》裡向來以陰為小，以陽為大，陰以小畜大之故，所以稱之為「小畜」。六四陰爻居柔位，為恰當的正位，上下五個陽爻皆與之呼應。《小畜》上巽下乾，依《說卦傳》言，以乾為健，巽為入，為順，既健行又順利；二、五陽爻，既剛且中，可以「志行」，故亨。言「密雲不雨」，意指上巽下乾乃風在天上吹之象。「尚往也」，尚者「上」之意。「施未行」，

²⁷³ 智旭：《周易禪解》卷2，《嘉興藏》冊20，頁409下。

²⁷⁴ 威音王，梵名 *Bhīṣma-garjitasvara-rāja*。又作寂趣音王佛。乃過去莊嚴劫最初之佛名。《法華經》卷六〈常不輕菩薩品〉：「乃往古昔，過無量無邊不可思議阿僧祇劫，有佛名威音王如來、應供、正遍知、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊，劫名離衰（梵 *Vinirbhoga*），國名大成（梵 *Mahāsajbhāva*）。其威音王佛於彼世中，為天人、阿修羅說法。（中略）是威音王佛壽四十萬億那由他恆河沙劫，正法住世，劫數如一閻浮提微塵；像法住世，劫數如四天下微塵。其佛饒益眾生已，然後滅度。正法、像法滅盡之後，於此國土復有佛出，亦號威音王如來、應供、正遍知、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊。如是次第有二萬億佛，皆同一號。」可知威音王佛乃多數佛之佛名。另據妙法蓮華經玄贊卷十本載，諸佛同名為威音王者，即顯說法華之音聲，如王之尊勝，有大威勢，能令眾生獲大利樂。其後禪宗以此佛表示遙遠之古代，以「威音王佛已前」比喻人類本有的純正之精神境界。〔《大佛頂首楞嚴經》卷五、《正法華經》卷九〈常被輕慢品〉、《天台法華疏義決》卷六本、《五燈會元》卷十九、《祖庭事苑》卷五、《法華開示抄》卷二十三〕參見佛光大辭典編修委員會編：《佛光大辭典》，頁3770。

即言《小畜》所積之恩澤尙小，因此不足以潤澤遍及天下。約世間法而言，則有如黃帝堯舜太平之世，垂衣裳而天下治，使「有苗弗格」²⁷⁵，國家呈太平之象。約佛法而言，則如大集會中魔王未順，干擾修行的正念。約觀心而言，則如十乘觀法的「道品調適」之後，無始以來的事障明顯偏強，而阻滯了觀慧的開發，以致不能克證正果。然而聖人御世，不頑民忌。如來化度，不嫌魔侶。觀心的功夫日益勝進，自然對於夙昔的業障現前，就不會心生畏懼；譬如像那些如拳頭般大的石頭，怎麼會妨礙車輪的前進呢？又譬如像鐘一經撞擊則鳴聲大作，至於刀子磨了則利。²⁷⁶

2. 《小畜》卦《大象》辭：

《象》曰：風行天上，小畜。君子以懿文德。

鼓萬物者莫妙于風。懿文德，猶所謂遠人不服，則修文德以來之。舞干羽于兩階而有苗格，即是其驗。故曰君子之德風也。觀心，則遍用事六度等對治助開，名懿文德。²⁷⁷

《象傳》說：「風在天上吹行，這就是小畜卦。君子由此領悟，要美化自己的文采與道德。」²⁷⁸此句藉《尚書》史事，以「舞干羽于兩階」詮解修文德而使苗族來歸順，²⁷⁹比喻君子的德風盛行。就觀心而言，遍用事六度以對治助開，即等同彰顯文德，使歸趣一佛乘的諸法實相。

3. 《小畜》卦上九爻辭及《小象》辭：

²⁷⁵ 《尚書·皋陶謨》：「竄三苗于三危」「有苗」，種族名，亦稱「三苗」，為堯、舜、禹時代，中國南方較強大的部族，傳說舜時迫使逃匿到三危這座山，相傳在今甘肅敦煌縣南。「有」，詞頭。以上參見屈萬里：《尚書今註今譯》（台北：臺灣商務印書館，1984年），頁13。《書·大禹謨》：「帝曰：咨禹，惟時有苗弗率，汝徂征。」《孔傳》：「三苗之民，數干王誅。」「格」，來，至。《書·舜典》：「帝曰：格汝舜，詢事考言，乃言底可績。三載汝陟帝位。」參見曾運乾：《尚書正讀》（台北：華正書局，1982年），頁17。《孔傳》：「格，來。」《周易禪解》之中，談到「有苗」的典故，共有四例，均同此解。

²⁷⁶ 智旭：《周易禪解》卷2，《嘉興藏》冊20，頁409下。

²⁷⁷ 智旭：《周易禪解》卷2，《嘉興藏》冊20，頁410上。

²⁷⁸ 傅佩榮：《易經解讀》（台北：立緒文化事業有限公司，2012年），頁79。

²⁷⁹ 語出唐·石倚《舞干羽兩階》：「干羽能柔遠，前階舞正陳。欲稱文德盛，先表樂聲新。肅肅行初列，森森氣益振。動容和律呂，變曲靜風塵。化美超千古，恩波及七旬。已知天下服，不獨有苗人。」參見中華書局編輯部點校：《全唐詩》卷781之8（北京：中華書局，1999年），第11冊，頁8196。

上九。既雨既處。尚德載。婦貞厲。月幾望。君子征凶。

《象》曰：既雨既處，德積載也。君子征凶，有所疑也。

時當小畜，六爻皆有修文德以來遠人之任者也。……佛法觀心釋者，修正道時，或有事障力強，須用對治助開。雖用助開，仍以正道觀慧為主。初九正智力強，故事障不能為害，而復自道。九二定慧得中，故能化彼事障反為我助而不自失。九三恃其乾慧，故為事障所礙，而定慧兩傷。六四善用正定以發巧慧，故血去而惕出。九五中正妙慧，體障即德，故能富以其鄰。上九定慧平等，故事障釋然解脫，如既雨既處而修德有功。夫事障因對助而排脫，必有一番輕安境界現前，名之為婦。而此輕安不可味著，味著則生上慢。自謂上同極聖，為月幾望。若信此以往，則反成大妄語之凶矣。可不戒乎！²⁸⁰

上句指各爻各具修文德以使來趣之意，若以觀心釋，各爻亦各具妙用，據智旭言：初九——能觀心起正智，遇事作障無害，能歸中道。

九二——定慧等持契入中道，逆增上緣。

九三——空有乾慧，為事障所礙，而使定慧兩傷。

六四——藉正定發巧慧，故血去而惕出。²⁸¹

九五——妙慧居中正之位，即障即德，允成資糧，故能因鄰而富。

上九——定慧等持，究竟平等，無礙解脫，事障因對治助開而遣除，而得如婦之輕安境界現前，名之為婦。而此不可味著，倘貪著輕安之味則心生上慢，以卑俗混濫極聖。

（六）《履》卦

履虎尾，不咥人，亨。

²⁸⁰ 智旭：《周易禪解》卷2，《嘉興藏》冊20，頁410中。

²⁸¹ 「六四。有孚，血去惕出，无咎。」六四以一柔面對五剛，須藉誠信（正定）以發巧慧因應，否則後果不堪設想。《小畜》卦的上互卦為離，離為戈兵，又下互卦為兌，兌為毀折，「血」與「惕」皆源於此。既有正定（誠信），能發巧慧，則能遠禍（血去），亦能不再戒慎恐懼（惕出）。又，六四乃全卦主爻，由於本身居正位，雖能與初九符應，及與九五相比，但僅能「无咎」，究其因乃柔寡剛眾，但求無過而已。

約世道，則頑民既格，上下定而為履。以說應乾，故不啞人。約佛法，則魔王歸順，化道行而可履。以慈攝暴，故不啞人。約觀心，則對治之後，須明識次位，而成真造實履。觀心即佛，如履虎尾。不起上慢，如不啞人亨也。²⁸²

此句續承《小畜》卦「有苗格」而來，約世道而言，喻指頑民如猛虎來歸順，不再危害百姓，而舉國上下得以安定。約佛法而論，則有如一且魔王歸順，化正道而行，踐履其道不受害，音佛祖以慈悲攝受兇暴的佛王，故魔王履正道不害人。約觀心而言，經各種善巧的對治之後，繼而明識次位，所作所為皆真實不欺，觀心即佛，如履虎尾，則不起上慢，猶如虎不啞人，故亨。

（七）《泰》卦

泰。小往大來，吉亨。

夫為下者每難于上達，而為上者每難于下交。今小往而達于上，大來而交于下。此所以為泰而吉亨也。約世道，則上下分定之後，情得相通，而天下泰寧。約佛法，則化道已行，而法門通泰。約觀心，則深明六即，不起上慢，而修證可期。又是安忍強軟二魔，則魔退而道亨也。強軟二魔不能為患是小往，忍力成就是大來。²⁸³

上句約觀心而論，通指吾人的修行功夫，若能深明六即知哩，則不但起上慢，更修證可期。由於能進而修持十乘觀法中的「安忍」，能安忍強軟二魔，故魔自退而道自亨。智旭言：「強軟二魔不能為患是小往，忍力成就是大來。」

（八）《否》卦

否之匪人。不利君子貞，大往小來。

約世道，則承平日久，君民逸德，而氣運衰頹。約佛法，則化道流行，出家者多，而有漏法起。約觀心，則安忍二魔之後，得相似證，每每起于似

²⁸² 智旭：《周易禪解》卷2，《嘉興藏》冊20，頁410中-下。

²⁸³ 智旭：《周易禪解》卷3，《嘉興藏》冊20，頁411中。

道法愛而不前進。若起法愛，則非出世正忍正智法門，故為匪人，而不利君子貞。以其背大乘道，退墮權小境界故也。²⁸⁴

《序卦》有言：「物不可終通，故受之以否。」此指事物欲永保通達是很困難的，因此會有阻塞。《否》卦卦爻上乾下坤，各居本位，互不往來，乃沉滯不通之象；陰陽二炁既不交，則萬物無法生長，而威脅到人類求生存，因此此卦象違背人們的需求。又，乾卦三陽爻在上，陽尊，為「大往」；坤卦三陰爻在下，陰卑，乃「小來」。此卦之義理指涉君子要順應趨勢而退隱，不宜堅守崗位不變。以觀心詮解此卦，不應貪著相似證的法愛而使一佛乘的進程受阻，甘墮劣境。

（九）《同人》卦

1. 《同人》卦卦辭：

同人，于野亨。利涉大川。利君子貞。

約世道，則傾否必與人同心協力。約佛法，則因犯結制之後，同法者同受持。約觀心，則既離順道法愛，初入同生性。上合諸佛慈力，下同眾生悲仰，故曰同人。蘇眉山曰：「野者，無求之地。立于無求之地，則凡從我者皆誠同也。彼非誠同，而能從我于野哉！……苟不得其誠同，與之居安則合，與之涉川則潰矣。」觀心釋者，野是三界之外，又寂光無障礙境也。既出生死，宜還涉生死大川以度眾生。惟以佛知佛見示悟眾生，名為利君子貞。²⁸⁵

約觀心而言，吾人既離順道法愛，則初入同生性；既已入同生性，則能上合諸佛慈力，下同眾生悲仰，故曰同人。智旭進一步以觀心來解釋《同人》卦辭，此處的野解為寂光無障礙境的三界之外。既已出生死，宜發菩提心還涉生死大川以廣度眾生。若能以佛陀的正知見來示悟眾生，則名之為利君子貞。

2. 《同人》卦《象》辭：

《象》曰：同人。柔得位得中，而應乎乾。曰同人。

²⁸⁴ 智旭：《周易禪解》卷3，《嘉興藏》冊20，頁412上。

²⁸⁵ 智旭：《周易禪解》卷3，《嘉興藏》冊20，頁413上。

(蘇眉山曰：此專言二。)同人曰：同人于野亨。(蘇眉山曰：此言五也。故別之。)利涉大川，乾行也。文明以健，中正而應，君子正也。唯君子為能通天下之志。

觀心釋者，本在凡夫，未證法身，名之為柔。今得入正位，得證中道，遂與諸佛法身乾健之體相應，故曰同人。此直以同證佛性為同人也。既證佛體，必行佛德以度眾生。名為乾行。文明以健，中正而應。如日月麗天，清水則影自印現。乃君子之正也。惟君子已斷無明，得法身中道。應本具二十五王三昧，故能通天下之志。而下合一切眾生，與諸眾生同悲仰耳。

286

智旭以柔、剛、凡夫、法身、眾生、佛體等《易》的陰陽概念來詮釋《同人》卦，並以卦位的感應原理來解釋眾生所處二爻柔位，但因已悟佛旨，故而迅即登佛位。智旭言：「既證佛體，必行佛德以度眾生。名為乾行。文明以健，中正而應。如日月麗天，清水則影自印現。乃君子之正也。」此處的君子即為登佛位的眾生，既登佛位實已成佛，既成佛矣，則斷無明，得中道之法身。諸佛本具二十五王三昧，²⁸⁷故能通天下之志，契合一切眾生的心念，而與諸眾生同一悲仰。

3. 《同人》卦上九爻辭及《小象》辭：

上九。同人于郊，無悔。

《象》曰：同人于郊，志未得也。

蘇眉山曰：「無所苟同，故無悔。莫與共立，故志未得。」觀心釋者，六爻皆重明欲證同人之功夫也。夫欲證入同人法性，須藉定慧之力。又復不

²⁸⁶ 智旭：《周易禪解》卷3，《嘉興藏》冊20，頁413上-中。

²⁸⁷ 「二十五王三昧」，意謂破三界二十五有之二十五種三昧。亦稱三昧之王。即：1.以無垢三昧能壞地獄有，2.以不退三昧能壞畜牲有，3.以心樂三昧能壞餓鬼有，4.以歡喜三昧能壞阿修羅有，5.以日光三昧能斷東弗婆提有，6.以月光三昧能斷西瞿耶尼有，7.以熱燄三昧能斷北鬱單越有，8.以如幻三昧能斷南閻浮提有，9.以不動三昧能斷四天處有，10.以難伏三昧能斷三十三天處有，11.以悅意三昧能斷炎摩天有，12.以青色三昧能斷兜率天有，13.以黃色三昧能斷化樂天有，14.以赤色三昧能斷他化自在天有，15.以白色三昧能斷初禪有，16.以種種三昧能斷大梵天有，17.以雙三昧能斷二禪有，18.以雷音三昧能斷三禪有，19.以注雨三昧能斷四禪有，20.以如虛空三昧能斷無想有，21.以照鏡三昧能斷淨居阿那含有，22.以無礙三昧能斷空處有，23.以常三昧能斷識處有，24.以樂三昧能斷不用處有，25.以我三昧能斷非想非非想處有。參見佛光大辭典編修委員會編：《佛光大辭典》，頁174。

可以有心想，不可以無心得。所謂時節若到，其理自彰。此修心者勿忘勿助之要訣也。²⁸⁸

據上以觀心詮釋者，六爻本身即已本具修證同人的功夫。欲證入同人法性，必須憑藉定慧之力；不可以有心求，亦不可以無心得。換言之，「時節若到，其理自彰。」此乃修心者勿忘勿助的真要訣。各爻之修證內容如下：

初九——正慧現前，不費吹灰之力，便能出生死門。

六二——雖有正定，慧力太微，未免被禪所牽，不出三界舊宗。

九三——偏用其慧，雖云得正，而居離之上，毫無定水所資。故如升于高陵，而為頂墮菩薩，三歲不興。

九四——定慧均調，始雖有期必之心，後乃知期必之不能合道，卒以無心契入而吉。

九五——剛健中正，而定力不足。雖見佛性，而不了了。所以先須具修眾行，積集菩提資糧。藉萬善之力，而後開發正道。蓋是直緣中道佛性，以為迴出二諦之外，所以先號咷而後笑也。

上九——定慧雖復平等，而居乾體之上，僅取涅槃空證，不能入廬垂手。故志未得。²⁸⁹

（十）《大有》卦

大有，元亨。

約世道，則同心傾否之後，富有四海。約佛法，則結戒說戒之後，化道大行。約觀心，則證入同體法性之後，功德智慧以自莊嚴。皆元亨之道也。

290

據上就「觀心釋」而言，當吾人證入同體法性之後，則以功德智慧來莊嚴自身，使佛法大興，以化導更多的眾生成佛。

（十一）《謙》卦

²⁸⁸ 智旭：《周易禪解》卷3，《嘉興藏》冊20，頁413下。

²⁸⁹ 智旭：《周易禪解》卷3，《嘉興藏》冊20，頁413下。

²⁹⁰ 智旭：《周易禪解》卷3，《嘉興藏》冊20，頁414上。

謙，亨。君子有終。

約世道，則地平天成，不自滿假。約佛化，則法道大行之後，仍等視眾生。

先意問訊，不輕一切。約觀心，則圓滿菩提，歸無所得。凡此皆亨道也。

君子以此而終如其始，可謂果徹因源矣。²⁹¹

《易經》六十四卦當中，僅有《謙》卦六爻皆吉，此就觀心詮釋，無非象徵著圓滿菩提，因謙卑之故，最終歸無所得。若能做到這樣的話，凡所施為，無不亨通而契入中道。君子（諸佛）以謙一以貫之，始終如一，自然由果可以徹通因源。

（十二）《豫》卦

豫。利建侯行師。

約世道，則聖德之君，以謙臨民，而上下胥悅。約佛化，則道法流行，而

人天胥慶。約觀心，則證無相法，受無相之法樂也。世道既豫，不可忘于

文事武備，故宜建侯以宣德化，行師以備不虞。道法既行，不可失于訓導

警策。故宜建侯以主道化，行師以防弊端。自證法喜，不可不行化導。故

宜建侯以攝受眾生，行師以折伏眾生也。又慧行如建侯，行行如行師。又

生善如建侯，滅惡如行師。初得法喜樂者，皆應為之。²⁹²

就「觀心釋」而言，《豫》卦卦辭可詮解為已證無相法，而領受無相之法樂。此句重點在於：

建侯——主道化——道法既行——自證法喜——攝受眾生——慧行——生善

行師——防弊端——訓導警策——自受法樂——折伏眾生——行行——滅惡

初得法喜樂者，皆應為之。

（十三）《隨》卦卦辭與《大象》辭

隨，元亨利貞。無咎。

……約觀心，則既得法喜，便能隨順諸法實相。皆元亨之道也。然必利于

貞，乃得無咎。不然，將為蠱矣。

²⁹¹ 智旭：《周易禪解》卷3，《嘉興藏》冊20，頁414下。

²⁹² 智旭：《周易禪解》卷3，《嘉興藏》冊20，頁415下。

《象》曰：澤中有雷，隨。君子以嚮晦入宴息。

觀心釋者，既合本源自性，上同往古諸佛，則必冥乎三德秘藏而入大涅槃也。²⁹³

以觀心釋《隨》卦卦辭，為順承《豫》卦而來，《豫》既得法喜，《隨》則能隨順諸法實相。又，以觀心釋《隨》卦《大象》辭，意謂眾生既合本源自性，則能上同往古諸佛，冥符三德秘藏而得以入大涅槃的佛果。

（十四）《蠱》卦

1. 《蠱》卦卦辭：

蠱。元亨，利涉大川。先甲三日，後甲三日。

蠱者，器久不用而蟲生。人久宴溺而疾生，天下久安無為而弊生之謂也。……約觀心究竟隨者，則示現病行而為蠱。約觀心初得小隨順者，既未斷惑，或起順道法愛，或于禪中發起夙習而為蠱。然治既為亂階，亂亦可以致治，故有元亨之理。但非發大勇猛如涉大川，決不足以救弊而起衰也。故須先甲三日以自新，後甲三日以丁寧，方可挽回積弊，而終保其善圖耳。

294

就「觀心釋」而言，初得小隨順時，因為尚未斷除疑惑，有時生起了順道法愛，有時則於禪定之中發起夙昔業習而積聚流弊。整治既為紛亂的階梯，紛亂自然可以因而整治，此大通之理。「先甲三日，後甲三日」：古人以天干紀日，亦即甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸。甲乃十天干一周期伊始，在甲的前三日要革除積弊，在甲後的三日則要整頓修改，經過去除弊害、建立新貌的過程，始能克竟其功。

2. 《蠱》卦《象》辭：

《象》曰：蠱。剛上而柔下。巽而止，蠱。蠱元亨，而天下治也。利涉大川，往有事也。先甲三日。後甲三日。終則有始天行也。

²⁹³ 智旭：《周易禪解》卷3，《嘉興藏》冊20，頁416下。

²⁹⁴ 智旭：《周易禪解》卷3，《嘉興藏》冊20，頁417中。

艮剛在上，止于上而無下濟之光。巽柔在下，安于下而無上行之德。上下互相偷安，惟以目前無事為快。曾不知遠憂之漸釀也。惟知此積弊之漸，則能設拯救之方，而天下可治。然豈當袖手無為而聽其治哉。必須往有事如涉大川，又必體天行之有終有始然後可耳。世法佛法，垂化觀心，無不皆然。²⁹⁵

蠱之所以能「元亨」，其關鍵在於拯救積弊，使天下大治。要整頓亂象，必須終止漸釀之遠憂，不以未見重大弊端而苟且偷安；必須師法天的德行有始有終。上言「先甲三日」之意，即終止紛亂；「後甲三日」，則是去舊弊迎新機。此理實通貫於世道、佛法、觀心。

3. 《蠱》卦統論六爻辭：

統論六爻。……約觀心，則初六本是定勝，為父之蠱。但居陽位，則仍有慧子，而無咎。然必精厲一番，方使慧與定等而終吉。九二是慧勝，為母之蠱。但居陰位，則仍有定。然所以取定者，為欲助慧而已。豈可終守此定哉？九三過剛不中，慧反成蠱，故小有悔。然出世救弊之要，終藉慧力。故無大咎。六四過于柔弱，不能發慧。以此而往，未免隨味禪生上慢，所以可羞。六五柔而得中，定有其慧，必能見道。上九慧有其定，頓入無功用道，故為不事王侯而高尚其事之象。所謂佛祖位中留不住者，故志可則。²⁹⁶

據上言，以觀心釋詮解《蠱》卦六爻，整理如下：

初六——本是定勝——父之蠱——居陽位，有慧子——無咎——精進慧定等持。

九二——本是慧勝——母之蠱——居陰位，仍有定——定助慧——不終守定。

九三——過剛不中——慧反成蠱，小悔——出世救弊須藉慧力，無大咎。

六四——過于柔弱——不能發慧——隨味禪生上慢——可羞。

六五——柔而得中——定有其慧，終必見道。

²⁹⁵ 智旭：《周易禪解》卷3，《嘉興藏》冊20，頁417中。

²⁹⁶ 智旭：《周易禪解》卷3，《嘉興藏》冊20，頁418上。

上九——慧有其定——頓入無功用道——不事王侯而高尚其事——佛祖位中留
不住者——志可則。

(十五)《臨》卦

臨，元亨利貞。至于八月有凶。

……約觀心，則去其禪病，進斷諸惑。故元亨也。世法、佛法，觀心之法，始終須利于貞。若乘勢而不知返，直至八月，則盛極必衰，決有凶矣。八月為遯，與臨相反。謂不宜任其至于相反，而不早為防閑也。²⁹⁷

上言世法、佛法，觀心之法，始終須利于貞，由於正當、貞固，故能大而久通。就觀心而言，務期以心觀境，去除禪病，斷諸疑惑。此處特別提到要未雨綢繆，以免到了八月，盛極必衰之後遭凶事。²⁹⁸

初九。咸臨，貞吉。

《象》曰：咸臨貞吉，志行正也。

……約觀心，則去惡宜用慧力，入理宜用定力。初九剛浸而長，故為咸臨。恐其任剛過進，故誠以貞則吉。²⁹⁹

以觀心釋解釋上句，強調：去除惡業宜用智慧力，至於悟入真理，則須巧用定力。由於初九性剛受浸而長，故為咸臨。唯恐其聽任剛強過度，因此告誡須真正則吉。

(十五)《觀》卦

1. 《觀》卦卦辭：

觀。盥而不薦，有孚顒若。

……約觀心，則進修斷惑，必假妙觀也。但使吾之精神意志，常如盥而不薦之時。則世法佛法，自利利他，皆有孚而顒然可尊仰矣。³⁰⁰

²⁹⁷ 智旭：《周易禪解》卷3，《嘉興藏》冊20，頁418上。

²⁹⁸ 「八月有凶」意指十二消息卦與夏曆的對照關係，依序為：復為十一月，臨為十二月，泰為正月，大壯為二月，夬為三月，乾為四月，姤為五月，遯為六月，否為七月，觀為八月，剝為九月，坤為十月。臨卦為十二月，經過八個月，正好是八月的觀，成為臨的覆卦，並且顯然是陽消陰長，所以說「有凶」。由於夏曆八月多雨，最易洪水氾濫，針對此卦（澤在地下），會形成相反的局面（澤在地上），故言「有凶」。參見傅佩榮：《易經解讀》，頁141。

²⁹⁹ 智旭：《周易禪解》卷3，《嘉興藏》冊20，頁418中。

³⁰⁰ 智旭：《周易禪解》卷3，《嘉興藏》冊20，頁418下。

《觀》卦之人事意象爲：當吾人於祭祀儀式開始之前先洗淨雙手，雖未進行到進獻祭品的程序，然而心中的誠信已肅穆地顯露。以觀心釋《觀》卦卦辭，說明想要進修斷惑，須藉妙觀，而進行妙觀之際，必須使吾人的精神意志，經常保持如盥而不薦之時般。

2. 《觀》卦《象》辭：

《象》曰：大觀在上。順而巽。中正以觀天下。觀。盥而不薦。有孚顒若。下觀而化也。觀天之神道而四時不忒。聖人以神道設教。而天下服矣。陽剛在上，示天下以中正之德。順而不逆，巽而不忤，故如祭之盥手未薦物時。孚誠積于中，而形于外，不言而人自喻之也。聖而不可知之之謂神。天何言哉！四時行焉。不可測知，故名神道。聖人設為綱常禮樂之教。民皆由之，而莫知其所以然。獨非神道乎哉！神者，誠也。誠者，孚也。孚者，人之心也。人心本順本巽，本中本正。以心印心，所以不假薦物而自服矣。

佛法釋：大觀者，絕待妙觀也。在上者，高超九界也。順者，不與性相違也。巽者，遍于九界一切諸法也。中者，不墮生死涅槃二邊也。正者，雙照二諦，無減缺也。以觀天下者，十界所朝宗也。世法則臣民為下，佛法則九界為下，觀心則一切助道法門等為下。天之神道即是性德，性德具有常樂我淨四德而不忒。以神道設教，即為稱性圓教。故十界同歸服也。³⁰¹

以觀心釋而論《觀》卦《象》辭，舉凡一切助道法門等僅為輔助而已；而天之神道即是性德，此性德具有常樂我淨四德而沒有差錯。以神道設教之理，即為稱性圓教，因此十界同來歸服。

（十六）《噬嗑》卦

1. 《噬嗑》卦卦辭：

噬嗑，亨。利用獄。

³⁰¹ 智旭：《周易禪解》卷3，《嘉興藏》冊20，頁418下。

……約觀心，則妙觀現前。隨其所發煩惱、業病魔、禪慢見等境，即以妙觀治之。皆所謂亨而利用獄也。³⁰²

《噬嗑》卦的原意，是指對於判決訴訟宜適當，如此自可通達。以觀心而論，引申自上意，則於觀心時，對於所發的煩惱境、業病魔、禪慢見等境，必須加以判斷之後，勤加對治，才能因觀境而發智。

2.《噬嗑》卦《象》辭：

《象》曰：頤中有物，曰噬嗑。噬嗑而亨。剛柔分。動而明。雷電合而章。柔得中而上行。雖不當位。利用獄也。

王道以正法養天下，佛法以正教養僧伽，觀心以妙慧養法身。皆頤之象也。頑民梗化而須治，比丘破戒而須治，止觀境發而須觀。皆有物之象也。剛柔分，則定慧平等。動而明，則振作而智照不昏。雷電合而章，則說默互資。雷如說法，電如入定放光也。二五皆柔，故柔得中，即中道妙定也。上行者，震有奮發之象，離有麗天之象。雖不當位者，六五以陰居陽，如未入菩薩正位之象。然觀行中定慧得所，故于所發之境，善用不思議觀以治之也。³⁰³

據《象》曰：「頤中有物，曰噬嗑。」一般人是以咀嚼食物以養命，而吾人觀心時，則以妙慧養法身。當修持止觀時，一旦所觀境發生，則必須加以觀照，譬如：頑民梗化、比丘破戒等，此等皆具物的表徵意象。若能將剛柔加以對治，則定慧能平等。《噬嗑》卦上離下震。離為火，為目，為明；震為足，為行，為動；所故言「動而明」。又，離為電，震為雷，雷電交加必然打雷閃電，非但聲勢驚人，更可照見一切，以資明察秋毫，判斷訴訟案件。由於二爻、五爻其性皆屬柔，柔得中，故喻為中道妙定。由於震有奮發之象，因此稱為「上行」，離雖有麗天之象，但因陰居陽位，故不當位，有如未入菩薩正位之象。由於在觀行之中，定慧適得其所，因此每每能於所發之境，善用不思議觀來加以對治。

³⁰² 智旭：《周易禪解》卷4，《嘉興藏》冊20，頁419下。

³⁰³ 智旭：《周易禪解》卷4，《嘉興藏》冊20，頁419下。

3. 《噬嗑》卦上九爻辭及《小象》辭：

上九。何校滅耳，凶。

《象》曰：何校滅耳，聰不明也。

……觀心釋者，初九境界一發，即以正慧治之，如滅趾而令其不行。六二境發未深，即以正定治之，所噬雖不堅硬，未免打失巴鼻。六三境發漸甚，定慧又不純正，未免為境擾亂，但不至于墮落。九四境發夾雜善惡，定慧亦不純正，縱得小小法利，未證深法。六五純發善境，所得法利亦大，然猶未入正位，仍須貞厲乃得無咎。上九境發極深，似有定慧，實則不中不正，反取邪事而作聖解，永墮無聞之禍也。³⁰⁴

以觀心釋《噬嗑》卦上九爻辭及《小象》辭，則可歸納為：

初九——境界一發——以正慧對治——如滅趾而令其不行。

六二——境發未深——以正定對治——所噬雖不堅硬，未免打失巴鼻。

六三——境發漸甚——定慧不純正——為境擾亂，不至墮落。

九四——境發夾雜善惡——定慧不純正——縱得些微法利，法未深證。

六五——純發善境——所得法利亦大——未入正位，守正精進庶免過失。

上九——境發極深——似有定慧——不中正，以邪事作聖解，永墮無聞禍。

(十七) 《賁》卦

賁，亨。小利有攸往。

……約佛法，則治罰惡僧之後，增設規約。約觀心，則境發觀成之後，定慧莊嚴。凡此皆亨道也。然世法佛法，當此之時，皆不必大有作為。但須小加整飾而已。³⁰⁵

《序卦》有言：「物不可以苟合而已，故受之以賁。賁者，飾也。」意指世間的一切，若能透過吾人適當的安排，使事物被安排在合適的位置，如此則能使人性得朝順利正常面發展。就觀心而論，當境界產生、作觀而成之後，必須以定慧來

³⁰⁴ 智旭：《周易禪解》卷4，《嘉興藏》冊20，頁420上。

³⁰⁵ 智旭：《周易禪解》卷4，《嘉興藏》冊20，頁420中。

莊嚴自身，若能如此，則必然亨通。依世道及佛法而論，當此之際，不必有大作為，只需要稍加整飾即可。

（十八）《剝》卦

1. 《剝》卦卦辭：

剝，不利有攸往。

《象》曰：剝，剝也。柔變剛也。不利有攸往，小人長也。順而止之，觀象也。君子尚消息盈虛，天行也。

約世道，則偃武修文之後，人情侈樂，國家元氣必從此剝。約佛法，則規約繁興之後真修必從此剝。約觀心有二義：一約得邊，則定慧莊嚴之後，皮膚脫盡，真實獨存，名之為剝；一約失邊，則世間相似定慧，能發世間辯才文彩，而于真修之要反受剝矣。³⁰⁶

《剝》卦上艮下坤，據《序卦》所言：「致飾，然後亨則盡矣，故受之以剝。剝者，剝也。」意即經過賁卦的文飾之後，已通達到了盡頭，緊接著就剝蝕了。此乃物極必反之法則。剝卦為消息卦之一，代表夏曆九月，只剩上九一個一凶剝卦是五陰一陽的局面，再往前推進就成為全陰的坤卦了。³⁰⁷《易經》以陽爻為君子，陰爻為小人，故言「不利有攸往」，免陷困境。

2. 《剝》卦《大象》辭：

《象》曰：山附于地，剝。

上以厚下安宅。山附于地，所謂得乎丘民而為天子也。百姓足君孰與不足？故厚下乃可安宅。此剝之妙策也。觀心釋者，向上事，須從腳跟下會取，正是此意。³⁰⁸

3. 《剝》卦六爻之「觀心釋」：

³⁰⁶ 智旭：《周易禪解》卷4，《嘉興藏》冊20，頁421上。

³⁰⁷ 《易繫辭》曰：「變通配四時。」仲翔曰：「變通趣時，謂十二月消息也。」泰、大壯、夬配春；乾、姤、遯配夏；否、觀、剝配秋；坤、復、臨配冬；謂十二月消息，相變通而周於四時也。……荀爽曰：「謂一冬一夏，陰陽相變易也。十二消息陰陽往來無窮已，故通也。」參見〔清〕惠棟：《易例》（上海：商務印書館，1936年），頁58。

³⁰⁸ 智旭：《周易禪解》卷4，《嘉興藏》冊20，頁421上。

六爻約世道，則朝野無非陰柔小人，惟一君子高居塵外。約佛化，則在家出家，皆以名利相縻，惟一聖賢遠在蘭若。約觀心，則修善斷盡，惟一性善從來不斷。

初六。剝床以足。蔑貞凶。《象》曰：剝床以足，以滅下也。……于觀心為剝損戒足也。別約得者，是剝去四惡趣因。然設無四惡趣，則大悲無所緣境。故誠以蔑貞凶。

六二。剝床以辨。蔑貞凶。《象》曰：剝床以辨，未有與也。……于觀心為剝損禪定。無定，則散亂不能辨理，故未有與。

六三。剝之無咎。《象》曰：剝之無咎，失上下也。……于觀心，為剝損智慧。剝慧則不著于慧，故能因敗致功，坐斷兩頭而失上下。又別約得者，是剝去色無色界味禪暗定。故得無咎。

六四。剝床以膚，凶。《象》曰：剝床以膚，切近災也。……于觀心為剝無一切因果……。

六五。貫魚。以宮人寵，無不利。《象》曰：以宮人寵，終無尤也。于觀心，為即修惡以達性惡。性惡融通，任運攝得佛地性善功德。故無不利。又別約得者，從空入假。剝二邊以歸中道，故須達中道統一切法。如貫魚以宮人寵，使法法皆成摩訶衍道。則無不利。

上九。碩果不食。君子得輿，小人剝廬。《象》曰：君子得輿。民所載也。小人剝廬，終不可用也。……于觀心為性善終不可剝，故如碩果不食。君子悟之以成道，小人恃之而生濫聖之慢者也。別約得者，亦指性德從來不變不壞。能悟性德，則當下滿足一切佛法。故君子得輿，執性廢修，則墮落惡趣，故小人剝廬。³⁰⁹

智旭對此卦的觀心釋部份，解釋得相當清楚。茲將上述觀心釋的部份，歸納如下：

初六——初爻為足，故言剝損戒足。

六二——剝損禪定。若無禪定，則散亂不能分辨事理，故不能沒有禪定支持智慧。

³⁰⁹ 智旭：《周易禪解》卷4，《嘉興藏》冊20，頁421上-下。

六三——剝損智慧。剝慧則不著于慧，故能因敗致功，坐斷兩頭而失上下。

六四——剝無一切因果。

六五——即修惡以達性惡。性惡融通，任運攝得佛地性善功德。故無不利。

上九——性善終不可剝，故如碩果不食。君子悟之以成道，小人恃之而生濫聖之慢者也。

（十九）《復》卦

1. 《復》卦卦辭：

復，亨。出入無疾。朋來無咎。反復其道。七日來復。利有攸往。

約世道，則衰剝之後，必有明主中興而為復。約佛化，則淪替之後，必有聖賢應現，重振作之而為復。約觀心又二義：一者承上卦約失言之，剝而必復。如平旦之氣，好惡與人相近。又如調達得無根信也。二者承上卦約得言之。剝是蕩一切情執，復是立一切法體也。若次第三觀，則從假入空名剝，從空入假名復。若一心三觀，則以修吻性名剝。稱性垂化名復。復則必亨。陽剛之德為主，故出入可以無疾。以善化惡，故朋來可以無咎。一復便當使之永復，故反復其道，至于七日之久。則有始有終，可以自利利他而有攸往也。³¹⁰

上文承自上卦而來，對舉《剝》、《復》二卦就得、失兩方面加以說明。依「觀心釋」而言：

「失」——《剝》而必《復》。平旦之氣，好惡與人相近。調達得無根信也。³¹¹

「得」——《剝》是蕩一切情執，《復》是立一切法體也。

2. 《復》卦《象》辭：

³¹⁰ 智旭：《周易禪解》卷4，《嘉興藏》冊20，頁421下。

³¹¹ 「平旦」，指清晨。《孟子·告子上》：「其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希。」參見羅竹風主編：《漢語大詞典》，第2冊，頁921。「調達」，人名，deva-datta；係提婆達多的異名。參見平川彰編：《佛教漢梵大辭典》（東京：いんなあとつぶ社，1997年），頁1084。「無根信」，語見於《大般涅槃經》：「我見世間從伊蘭子生伊蘭樹，不見伊蘭生梅檀樹。我今始見從伊蘭子生梅檀樹，伊蘭子者我身是也，梅檀樹者即是我心無根信也。無根者，我初不知恭敬如來不信法僧，是名無根。世尊，我若不遇如來世尊，當於無量阿僧祇劫在大地獄受無量苦。」參見北涼·曇無讖譯：《大般涅槃經》，《大正藏》冊12，頁484中-下。

《象》曰：復，亨。剛反。動而以順行。是以出入無疾，朋來無咎。反復其道，七日來復。天行也。利有攸往。剛長也。復，其見天地之心乎？觀心釋者，佛性名為天地之心，雖闡提終不能斷，但被惡所覆而不能自見耳。苦海無邊，回頭是岸。一念菩提心，能動無邊生死大海。復之所以得亨者，以剛德稱性而發，遂有逆反生死之勢故也。此菩提心一動，則是順修。依此行去，則出入皆無疾，朋來皆無咎矣。然必反復其道七日來復者，體天行之健而為自強不息之功當如是也。充此一念菩提之心，則便利有攸往。以剛雖至微，而增長之勢已自不可禦也。故從此可以見吾本具之佛性矣。又出謂從空出假，入謂從假入空。既順中道法性，則不住生死，不住涅槃，而能遊戲于生死涅槃。故無疾也。朋謂九界性相。開九界之性相，咸成佛界性相。故無咎也。³¹²

上句重點在於：天地之心即佛性，雖一闡提也不能斷佛性，若一念生起菩提心，則能撼動無邊的生死大海。《復》之所以能亨通，只因吾人的剛強之德稱性而發，因此具有逆反生死洪流之勢。此菩提心一動，則是順修。一旦復見吾人本具之佛性，即具從空出假，從假入空，而終順於中道法性，既不住生死，也不住涅槃，能遊戲於生死涅槃之間。

3. 《復》卦《大象》辭：

《象》曰：雷在地中，復。先王以至日閉關。商旅不行。后不省方。

楊慈湖曰：舜禹十有一月朔巡狩，但于冬至日則不行耳。觀心釋者，復雖有剛長之勢，而利有攸往。然必靜以養其機，故觀行即佛之先王。既大悟藏性之至日，必關閉六根，脫粘內伏，暫止六度萬行商旅之事。但觀現前一念之心，而未可遍歷陰界入等諸境以省觀也。³¹³

上意指涉先王於冬至一陽生之日閉關，修養生息，使自身能與大宇宙的陽炁初蒙方綻之際相應，因此息諸外緣，以利生機之炁布滿全身。就觀心的角度來解釋，

³¹² 智旭：《周易禪解》卷4，《嘉興藏》冊20，頁422上。

³¹³ 智旭：《周易禪解》卷4，《嘉興藏》冊20，頁422上。

修證佛果，必致力於觀行的功夫，以觀行當前導；一旦大悟吾人本具的如來藏時，則必關閉六根，藉以脫粘內伏，暫時停止六度萬行等商旅之事。此時，只要直接觀吾人的現前一念之心本具不思議妙境，而不必在觀修十乘觀法中的第二到第十個觀法。

（二十）《无妄》卦

无妄，元亨利貞。其匪正有眚。不利有攸往。

約世道，則中興之治，合于天道而無妄。約佛法，則中興之化，同于正法而無妄。約觀心，則復其本性，真窮惑盡而無妄。皆元亨而利于正者也。

然世出世法，自利利他，皆須深自省察，不可夾一念之邪，不可有一言一行之眚。倘內匪正而外有眚，則決不可行矣。聖人持滿之戒如此。³¹⁴

《无妄》卦卦辭言：「《无妄》卦，最爲通達，最適合堅守正道，若不守正則會有危難，且不利於有所前往。」以觀心來詮釋《无妄》卦，重點在於當回復如如的本性之後，則能通達真源、斷盡疑惑而達无妄之境界。若能一切符合正道，則所行皆能廣大通達。換言之，不論世出世法，皆應以自利利他爲重，凡事深自省察，萬勿夾雜一念之邪，亦不可有一言一行的過錯。上述無非強調持守戒律的重要。

（二十一）《大畜》卦

大畜，利貞。不家食吉。利涉大川。

畜，蓄積也。蓄積其無妄之道以養育天下者也。約世道，則中興之主，復于無妄之道，而厚蓄國家元氣。約佛化，則四依大士，復其正法之統，而深養法門龍象。約觀心，則從迷得悟。復于無妄之性，而廣積菩提資糧。皆所謂大畜也。世出世法，弘化進修，皆必以正爲利。以物我同養爲公，以歷境練心爲要。故不家食吉，而利涉大川也。³¹⁵

³¹⁴ 智旭：《周易禪解》卷4，《嘉興藏》冊20，頁422下。

³¹⁵ 智旭：《周易禪解》卷4，《嘉興藏》冊20，頁423中。

就觀心而言，承復卦歸於無妄之性，可說是從迷得悟，進而廣積菩提資糧。此即所謂大畜之意。舉凡世出、世法，於內進修或弘化於外，皆必以正為適宜的行為。對於一切以平等心觀待，不分物我，凡事敬謹誠信為公，並以歷境練心為要。簡言之，若能屏除私心，凡所行動皆為適宜之舉。

（二十二）《頤》卦

頤，貞吉。觀頤。自求口實。

約世道，則畜德以養天下。約佛化，則畜德以利群生。約觀心，則菩提資糧既積，而長養聖胎也。自利利他，皆正則吉。皆須視從來聖賢之所為頤者何如，皆須自視其所以為口實者何如。³¹⁶

以觀心釋《頤》卦，指既積聚了菩提資糧，便可長養聖胎，以自利利他，只要所行皆符合正道則吉。力行《頤》卦的精神，可以一方面觀察古來聖賢如何踐履《頤》卦的內涵，另一方面則反躬自省實踐的層面如何。

（二十四）《大過》卦

大過。棟撓。利有攸往。亨。

約世道，則賢君以道養天下，而治平日久。約佛化，則四依以道化群生，而佛法大行。約觀心，則功夫勝進而將破無明也。夫治平既久，則亂階必萌，所宜防微杜漸。化道既盛，則有漏易生，所宜陳規立矩。功夫既進，則無明將破，所宜善巧用心也。³¹⁷

據上《大過》卦卦辭之意，上兌下巽，陽盛陰衰，兌卦上交與巽卦初爻皆為陰爻，從自然意象而觀，有如房屋棟樑的燕尾兩端都不牢靠，恐有崩塌之虞，因此以「棟撓」來加以形容。又，陽爻為君子的表徵，卦中陽爻居多，因此君子勢盛而「利有攸往」，並且能夠亨通。以觀心釋《大過》卦，正當無明將破之際，宜善巧用心，縱使功夫勝進、治平既久，亦不致於蒙生亂階，因此要做到防微杜漸。

（二十五）《坎》卦

1. 《坎》卦卦辭：

³¹⁶ 智旭：《周易禪解》卷4，《嘉興藏》冊20，頁424上-中。

³¹⁷ 智旭：《周易禪解》卷4，《嘉興藏》冊20，頁425上。

習坎，有孚。維心亨。行有尚。

……約觀心，則慧力勝而夙習動，夙習動而境發必強。皆習坎之象也。然世出世法，不患有重沓之險難，但患無出險之良圖。誠能如此卦之中實有孚，深信一切境界皆唯心所現，則亨而行有尚矣。又何險之不可濟哉？³¹⁸

《序卦》有言：「物不可以終過，故受之以坎。坎者，陷也。」³¹⁹程頤道：「習謂重習，它卦雖重，不加其名，獨坎加習者，見其重險，險中復有險，其義大也。」³²⁰觀心釋《坎》卦強調，若能深信一切境界皆唯心所現而通達，在行動呈現了上進的精神，一切險難均可得濟而亨通。

2. 《坎》卦《象》辭：

《象》曰：習坎，重險也。水流而不盈。行險而不失其信。維心亨，乃以剛中也。行有尚，往有功也。天險不可升也。地險山川丘陵也。王公設險以守其國。險之時用大矣哉。

善觀心者，每即塞以成通。夫習坎雖云重險，然流而不盈，潮不失信。何非吾人修道之要術。所貴深信維心之亨，猶如坎卦之剛中一般。則以此而往，必有功矣。且險之名雖似不美，而險之義實未嘗不美。天不可升，天非險乎？山川丘陵，地不險乎？城池之險以守其國，王公何嘗不用險乎？惟在吾人善用險，而不為險所用。則以此治世，以此出世以此觀心，無不可矣。³²¹

善於觀心的人，每每在閉塞時能加以對治使之通達。雖說雙重的坎具重險，然而汨汨流水卻不會盈滿而出，潮水的到來亦從不失信。上述所言，無不允為吾人修

³¹⁸ 智旭：《周易禪解》卷4，《嘉興藏》冊20，頁425中。

³¹⁹ 虞《歸妹》注云「乾主壬，坤主癸，日月會北。天地以離坎戰陰陽」。謂《易》出乾入坤，離坎之神也。故「乾二五之坤」成坎，蓋乾歸大有，坤二五乃交乾而為離，離息成坎，故「與離旁通」。若從四陰二陽之例，則「觀上之二」也。八純卦唯坎加「習」者，嫌陽陷險非正，故明之。言陽息陰中，是其常也。重亦常義，故云「習，常也」，《象》曰「重險」是也。「孚，信」，《釋詁》文。二五剛中，故「孚謂二五」。坎在天為月，在地為水。水之往來朝宗，潮汐不失其時，如月之行天，盈虧不失其常，故以明習坎之「有孚」也。「朝宗於海」，《禹貢》文。參見〔清〕李道平：《周易集解纂疏》，頁219。

³²⁰ 〔宋〕程頤撰：《伊川易傳》，《景印文淵閣四庫全書》，第9冊，頁9-264。

³²¹ 智旭：《周易禪解》卷4，《嘉興藏》冊20，頁425下。

道之要術。最難能可貴的，無非是深信內心足以亨通，猶如坎卦的剛中一般。

（二十六）《離》卦

離，利貞亨。畜牝牛吉。

火性無我，麗附草木而後可見。故名為離。約世道，則重險之時，必麗正法以御世。約佛法，則魔擾之時，必麗正教以除邪。約觀心，則境發之時，必麗正觀以銷陰。故皆利貞則亨也。牝牛柔順而多力，又能生育犢子，喻正定能生妙慧。³²²

以觀心釋《離》卦，當境界現前之時，必須運用對治的觀法，藉著光大正念的觀行以銷陰，使修持能夠亨通無礙。

二、《周易禪解·下經》中的「觀心釋」

在《周易禪解·下經》之中，有「觀心釋」者，計有《咸》、《晉》、《明夷》、《睽》、《解》、《損》、《益》、《萃》、《震》、《歸妹》、《豐》、《旅》、《巽》等 13 卦，臚列如下：

（一）《咸》卦

咸，亨，利貞。取女吉。

艮得乾之上爻而為少男，如初心有定之慧，慧不失定者也。兌得坤之上爻而為少女，如初心有慧之定，定不失慧者也。互為能所，互為感應。故名為咸。約世道，則上下之相交。約佛法，則眾生諸佛之相扣。約觀心，則境智之相發。夫有感應，必有所通。但感之與應皆必以正。如世之取女，必以其禮，則正而吉矣。³²³

定慧等持，感應道交，以能觀之心觀境而發智，眾生欲與諸佛感應，務期以出發心正念為感應之立足點，方能證得諸法實相。

（二）《晉》卦

³²² 智旭：《周易禪解》卷 4，《嘉興藏》冊 20，頁 426 上。

³²³ 智旭：《周易禪解》卷 4，《嘉興藏》冊 20，頁 427 上。

1. 《晉》卦卦辭：

晉。康侯用錫馬蕃庶。晝日三接。

大壯而能貞，則可進于自利利他之域矣。當此平康之世，賢侯得寵于聖君。

錫馬蕃庶，錫之厚也。晝日三接，接之勤也。觀心釋者，妙觀察智為康侯，

增長稱性功德為錫馬蕃庶，證見法身理體為晝日三接。³²⁴

依卦序，由《大壯》卦進到《晉》卦，由於《大壯》已具基礎而穩固，因此能自利利他。智旭比附《晉》卦卦辭，以觀心釋詮解：妙觀察智為康侯，增長稱性功德為錫馬蕃庶，證見法身理體為晝日三接。上意以妙觀察智為修行入手處，才能親承佛祖授記，而體證真理。

2. 《晉》卦《象》辭：

《象》曰：晉，進也。明出地上。順而麗乎大明。柔進而上行。是以康侯用錫馬蕃庶，晝日三接也。

智旭以觀心解釋上《象》辭時認為：火地晉卦，即以根本實智光明之火，來打破無明住地之地而出，使光明出於地上。當定與慧能俱修時，即符止觀不二之旨，如此則能順，而大放光明。由於無明的實性即佛性，因此當無明一轉，即變成為明。因此若能柔進而上行，則能使功德智慧重重增勝。³²⁵

（三）《明夷》卦

明夷，利艱貞。

知進而不知退，則必有傷。夷者，傷也。明入地中。其光不耀。知艱貞之為利，乃所謂用晦而明，合于文王箕子之德矣。

《象》曰：明入地中，明夷。內文明而外柔順。以蒙大難。文王以之。利艱貞。晦其明也。內難而能正其志。箕子以之。

³²⁴ 智旭：《周易禪解》卷5，《嘉興藏》冊20，頁429下。

³²⁵ 智旭：《周易禪解》卷5，《嘉興藏》冊20，頁429下。

文明柔順，雖通指一卦之德，意在六二。內難正志，專指六五。艱貞晦明，則文王箕子所同也。觀心釋者，煩惱惡業，病患魔事，上慢邪見，無非圓頓止觀所行妙境。³²⁶

就觀心釋而言，煩惱惡業、病患魔事、上慢邪見等等，無非都是圓頓止觀所行的妙境。換言之，十乘觀法中的任何一法，其目的皆不外於了悟吾人的心不可思議而已；當觀煩惱惡業、病患魔事、上慢邪見時，能如實領悟道諸法實相，此三種境又何嘗不能作為圓頓止觀的玄妙所觀境呢？

（四）《睽》卦

睽，小事吉。

夫善修身以齊家者，則六合可為一家。苟齊之不得其道，則一家之中睽隔生焉。如火與澤，同在天地之間，而上下情異。又如二女，同一父母所生，而志不同行。是豈可以成大事乎？姑任其火作火用，澤作澤用。中女適張，小女適李可耳。觀心者亦復如是。出世禪定，世間禪定，一上一下。所趣各自不同，圓融之解未開，僅可取小證也。³²⁷

以觀心釋《睽》卦，旨在釐清世間與出世間的禪定功夫內涵，由於兩者所歸趣的境界不同，因此對於修證真理的方法自亦有別，辨識不清即著手修行，終得小小證驗罷了。

（五）《解》卦

解利西南。无所往，其來復吉。有攸往，夙吉。

世間之局，未有久蹇窒而不釋散者。方其欲解，則貴剛柔相濟。故利西南。及其既解，則大局已定，更何所往？唯來復于常道而已。設有所往，皆當審之于早。不審輒往，凶且隨之。寧得吉乎？此如良將用兵，只期歸順。良醫用藥，只期病除。觀心修證，只期復性。別無一法可取著也。³²⁸

³²⁶ 智旭：《周易禪解》卷5，《嘉興藏》冊20，頁430中。

³²⁷ 智旭：《周易禪解》卷5，《嘉興藏》冊20，頁431中—下。

³²⁸ 智旭：《周易禪解》卷5，《嘉興藏》冊20，頁433中。

以世間的興衰亂治而言，一切的努力在於回歸常道；又，如良將運籌帷幄、排兵部鎮，志在敵方歸順；而良醫用藥，豈有所圖，只在藥到病除而已。就觀心修證的功夫而言，只期恢復如如的佛性而已，不著任何一法，方為《解》之精義，一如《金剛經》所言：「汝等比丘，知我說法，如筏喻者，法應尚捨，何況非法。」

329

（六）《損》卦

損，有孚。元吉。無咎。可貞。利有攸往。曷之用，二簋可用享。

……此觀心言損也。且以世道言之，凡為上者，必其勞而不怨，欲而不貪。……凡為下者，必以可貞之事益上。勿貢諛，勿獻異，勿開勞民傷財種種弊端，則利有攸往。蓋下事上，猶人事天地鬼神祖宗也。享以其誠，不以其物。雖二簋便可用享，豈以多物為敬哉？觀心者，信佛界即九界，故元吉無咎。知九界即佛界，故不動九界而利往佛界，不壞二諦而享于中道也。³³⁰

以觀心釋《損》卦的重點在於，能夠全然相信佛界即九界，如此則元吉無咎；又，能如實了知九界即佛界，則九界眾生能得往佛界之利，不壞空、假二諦而享于中道。

（七）《益》卦

益，利有攸往。利涉大川。

損而有孚，則與時偕行，可以致益。此世間盈虛消息之理也。增道損生，則日進于自利利他之域。此觀心成益也。攸往以處常，涉川以處變。苟得其益之道，則無不利矣。³³¹

《雜卦》有言：「損益，盛衰之始也。」《損》卦，上艮下兌，為損下益上，有如損民利君，乃衰退之始；《益》卦，上巽下震，為損上利下，則為興盛之始。既「觀心成益」，得增益的法則，凡攸往、涉川等，無往不利。

³²⁹ 後秦·鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜多經》，《大正藏》冊8，頁749中。

³³⁰ 智旭：《周易禪解》卷5，《嘉興藏》冊20，頁434中。

³³¹ 智旭：《周易禪解》卷5，《嘉興藏》冊20，頁435上。

（八）《萃》卦

《象》曰：澤上于地，萃。君子以除戎器戒不虞。

楊慈湖曰：澤所以能瀦水而高上于地者，以有坊也。民所以得安居而聚者，不可無武備也。除治戎器，戒備不虞，皆大易之道也。

萬益子曰。約佛法，則毘尼內禁。約觀心，則密咒治習。³³²

此句重在「對治」，據智旭所言，以觀心釋《萃》卦《大象》辭的精神，則為「密咒治習」，作為修行當中的對治之用。

（九）《震》卦

震，亨。震來虩虩。笑言啞啞。震驚百里。不喪匕鬯。……佛法釋者：一念初動，即以四性四運而推簡之，名為虩虩。知其無性無生，名為笑言啞啞。煩惱業境種種魔事橫發，名為震驚百里。不失定慧方便，名為不喪匕鬯也。³³³

《止觀義例》有言：「觀心法有事有理，從理唯達法性更不餘塗，從事則專照起心四性叵得。」³³⁴四性即四運推檢所指涉的四種心念的狀態：①未念——心未起。②欲念——心欲起。③念——正緣境住。④念已——緣境謝。一悟此念既無性亦無生，則心生法喜，而開懷言笑。

（十）《歸妹》卦《象》辭

歸妹，征凶。無攸利。

《象》曰：歸妹，天地之大義也。天地不交，而萬物不興。歸妹，人之終始也。說以動，所歸妹也。征凶，位不當也。無攸利，柔乘剛也。

如人有正配而不育，則必取少女以育子。此亦天地之大義。……觀心名為助道，實在味禪。故所歸者名為妹也。女捨夫而他適，臣捨君而他往。定捨慧而獨行，則必得凶。以卦中陰爻之位皆不當故。女恃愛而司晨，臣恃

³³² 智旭：《周易禪解》卷5，《嘉興藏》冊20，頁437下。

³³³ 智旭：《周易禪解》卷6，《嘉興藏》冊20，頁441中。

³³⁴ 唐·湛然述：《止觀義例》，《大正藏》冊46，頁452中。

寵而竊柄，定久習而耽著，則無攸利。以卦中六三之柔，乘九二初九之剛。

六五上六之柔，乘九四之剛故。³³⁵

「歸妹」爲人倫之終始、天地之大義，而「女恃愛而司晨」、「臣恃寵而竊柄」，皆指僭越分際，婦不婦、臣不臣，終無善終。上言要義在於定慧等持，方證聖果；偏定、偏慧，必無攸利。

（十一）《豐》卦

豐，亨。王假之。勿憂。宜日中。

家有妻妾則豐，國有多士則豐。觀心有事禪助道則豐。豐則必亨。然非王不足以致豐。豐則可憂，而勿徒憂，但宜如日之明照萬彙可也。³³⁶

就觀心釋而論，凡是對於從事禪定功夫，足資助道的法門則稱之爲豐；一旦廣學諸助道法門，則在修持方面必然亨通無礙。

（十二）《旅》卦《大象》辭

《象》曰：山上有火，旅。君子以明慎用刑而不留獄。

山如亭舍，火如過客。君子之省方巡狩也，法離之明，法艮之慎。故刑可用而獄不可留。蓋設使留獄不決，則不惟失離之明，亦且失艮之慎矣。觀心釋者，念起即覺，覺即推破，不墮掉悔也。³³⁷

《說卦傳》有言：「離，麗也。艮，止也。」又言：「離爲火。爲日。」《旅》卦上離下艮，爲「山上有火」之象。由於火在高處照耀，而山在底下，立即阻止行動，爲明慎之舉；果若不如此，火性炎上，向上延燒，恐折損留獄的囚犯。藉此引申在觀心方面，不怕念起、只怕覺遲，若觀心念已起即覺察，當覺察之際即推破念頭，不至於墮落掉悔之中。

（十三）《巽》卦《大象》辭

巽，小亨。利有攸往。利見大人。

³³⁵ 智旭：《周易禪解》卷6，《嘉興藏》冊20，頁443下-444上。

³³⁶ 智旭：《周易禪解》卷6，《嘉興藏》冊20，頁445上。

³³⁷ 智旭：《周易禪解》卷6，《嘉興藏》冊20，頁445下。

善處旅者，無入而不自得，不巽則無以自容矣。巽以一陰入于二陽之下，陰有能而順乎陽以致用，故小亨而利有攸往利見大人也。觀心釋者，增上定學，宜順于實慧以見理。³³⁸

上句所指，說明卦序由《旅》卦至《巽》卦時，一陰須順乎二陽方以致用，如此則有利於真理的實踐。換言之，禪定的修持，必以智慧為前導，才能體證真理。

第三節 「心」、「易」之「無住」理析論

根據筆者對於《周易禪解》的研究過程中發現，智旭「現前一念心」思想固然受到唯識、華嚴、禪等影響，但它與天台思想中「一念無明法性心」的義理關涉甚深，又從上節的討論中可以獲悉智旭所採用的「觀心釋」幾乎都是援引天台思想；因此，筆者闡此專節論述，以茲辨明「現前一念心」與「一念無明法性心」的異同之處。

證諸智旭於《周易禪解》所申論：

是故德既神明，方知易理無所不在。且如闔戶即謂之坤，闢戶即謂之乾。一闔一闢即是變，往來不窮即是通。見即是象，形即是器。隨所制用即是法，隨其民用出入即是神。則乾坤乃至神明，何嘗不即在日用動靜間哉？凡此皆易理之固然。而易書所因作也。是故易者，無住之理也。從無住本，立一切法。所以易即為一切事理本源，有太極之義焉。³³⁹

智旭以乾坤的一闔一闢來解釋吾人心念的變化作用，藉由乾坤的不斷變化，不至於壅塞凝滯，而得以亨通，使德性神而明之。智旭將吾人德性的神明與乾坤的妙用，實隱含於日用動靜間之理闡明，他甚至將智顛於天台思想中的「以無住本立一切法」之理等同「易者，無住之理也。從無住本，立一切法。」從而主張「易即為一切事理本源，有太極之義焉。」若能堅信吾人之心本具無住之理，則「夫天無私情，所助者不過順理而已。人亦無私好，所助者不過信自心

³³⁸ 智旭：《周易禪解》卷6，《嘉興藏》冊20，頁446中。

³³⁹ 智旭：《周易禪解》卷8，《嘉興藏》冊20，頁457下。

本具之易理而已。誠能真操實履，信自心本具之易理，思順乎上天所助，則便真能崇尚聖賢之書矣！安得不為天所祐，而吉無不利哉？」³⁴⁰若從此處所引智顛的說法與智旭於《周易禪解》所言，頗為符應。由此可見，智旭已然掌握了「現前一念心」這把金鑰，藉以開啓《周易》的重重關卡。

一、「一念無明法性心」之蘊涵

智顛(智者)大師(538 - 597 A.D.)創立了天台宗，其思想特質係以龍樹《中論·觀四諦品》的一首偈：

因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。³⁴¹

為基礎進而研求深義所成的「實相論」，藉著「一念無明法性心」直指「諸法實相」（一切事物的本來面目）。智顛據龍樹偈，將龍樹的「空假二諦」一轉而成「空假中三諦」的中道實相觀，主張諸法實相為空、假、中三諦圓融的實相，而非唯空、或唯假、或唯中的實相。智顛獨創「三因佛性說」的見解，藉以闡釋眾生成佛的可能性與先天上的依據。何謂「三因佛性」？「三因佛性」即「正因佛性」、「緣因佛性」、「了因佛性」，分述如下：

1. 「正因佛性」——正因即能生成本性的主要原因，為成佛的主因。
2. 「緣因佛性」——舉凡一切生成的助緣及資成佛道的因緣都可歸納為緣因佛性的範疇。
3. 「了因佛性」——指比緣因更為直接的成佛因素，泛指能夠開顯明瞭佛性的主動能力。

智顛主張，一切諸法自身之中，無不具有空、假、中三諦，他將「三諦」與「三因佛性」加以對應，「正因佛性」對應「中道」諦，「了因佛性」對應「空」

³⁴⁰ 吾人可藉智旭之言，進一步深解其理：「是故易象也者，不過是聖人見天下之蹟，而擬其形容，象其物宜者耳。易爻也者，不過是聖人見天下之動，而觀其會通，以行其典禮，繫辭焉以斷其吉凶者耳。夫天下之物雖至蹟，總不過陰陽所成。則今雖言天下之至蹟，而安可惡。若惡其蹟，則是惡陰陽。惡陰陽，則是惡太極。惡太極，則是惡吾自心本具之易理矣！易理不可惡，太極不可惡，陰陽不可惡，則天下之至蹟亦安可惡乎？夫天下之事雖至動，總不出陰陽之動靜所為。」以上參見智旭：《周易禪解》卷8，《嘉興藏》冊20，頁454下。

³⁴¹ 參見龍樹造，清目釋，後秦·鳩摩羅什譯：《中論》，《大正藏》冊30，頁33中。

諦，「緣因佛性」對應「假」諦。藉立此論，圓融一切諸法，以支撐「一色一香莫非中道」的天台圓教性具思想的根基。對於「眾生本性同於佛性」的概念提出質疑而加以重新詮解，將一切與成佛相關的因緣盡皆納入「佛性」的概念之中，藉此展開「以無住本立一切法」的「性具思想」之論證，來說明一切諸法本身即具空、假、中三諦，一切諸法之間盡皆圓融無礙，同為諸法實相的展現。³⁴²換句話說，一一事法之中，本來即已圓滿地具足其他一切諸法，諸法之間互涉互入、互為緣起、互相滲透，諸法的共相即為空、假、中三諦，藉著諸法無言的說法來作為覺悟之緣起，使成佛的潛力得以彰顯，不必離群索居或隱於林間才能覺悟，若能把握「諸法即心，心即諸法」的「法爾如是」法則，深信並體認三千世界與吾人的一念心相即，非前非後、非一非異，不離諸法、不落入語言上得執取，「介爾有心即具三千」；朗現能觀的一心與所觀三千世間的境之互具互即關係，使理具與事造的兩重三千，盡皆收攝入吾人的現前一念之中。由前述的「以無住本立一切法」開展為「性具思想」，進而證成「一念三千」的立論，由茲建構成天台圓教獨特的「一心三觀」的實踐方法論。證諸智顛在《摩訶止觀》所言：

夫一心具十法界，一法界又具十法界(成)百法界，一界具三十種世間，百法界即具三千種世間，此三千在一念心，若無心而已，介爾有心，即具三千，亦不言一心在前一法在後，亦不言一切法在後。³⁴³

上語雖精簡，卻為天台宗義的立基點，須特別留心。當心與緣和合時，才有所觀的境出現，境即心、心即境，並沒有心在法前或法在心前，心當體即是境，無法分割。吾人常習而不察地以分析的思惟進路認為先有所觀境，才能觀之；實則諸法無有自性，全是依因待緣而起的不可思議境界，「一色一香，無非中道」、「遍歷一切法無非不思議的空、假、中三諦」，此即智者大師不斷強調的「三千在一念心」之旨趣。依上言延伸研求深義，誠如釋聖嚴所言：「圓教令界外利根，修一心三觀，即是圓人於因地依性德而起修德。在吾人的現前介爾一念六識妄心之

³⁴² 參見林朝成、郭朝順：《佛學概論》（台北：三民書局，2007年），頁202-208。

³⁴³ 隋·智顛說，灌頂記：：《摩訶止觀》，《大正藏》第46冊，頁54上。

中，體具三千諸法，即空、即假、即中的圓妙三諦。也就是一切眾生的每一念中，本來具足三諦，稱為性德，一心三觀，稱為修德。依此圓妙三諦的性德，而起一心三觀的修德，名為依性起修；修德功深，性德便顯。所謂一心三觀，便是照性德而成修德，依這種稱性的圓妙三諦，而修一心三觀，而成涅槃三德。」³⁴⁴此適足以充分說明智旭於《周易禪解》所言「開圓解以顯性德名為天施，立圓行以成修德名為地生。」³⁴⁵以及《周易禪解》又言：

震之初爻，全攬乾德為體。故曰自外來為主於內也。性德雖人人本具，然在迷情，反為分外。今從性起修，了知性德是我固有。故名為主於內。夫既稱性起修，必須事事隨順法性。倘三業未純，縱有妙悟，不可自利利他。既不合於性德，則十方諸佛不護念之，安能有所行哉？³⁴⁶

之深義。此處「稱性起修」的說法，明顯援引了華嚴宗的「性起」之說，雖有別於天台的「性具」思想，但對於基於性德的開顯以圓滿修德，而自利利他，並不違背兩者的論點。

在《周易禪解》中，述及「性德」之言，計有 40 處，述及「修德」之言，亦有 40 處，述及「性修不二」之言，則有 10 處。大抵皆並舉而論，以申明「性修不二」之理，如智旭於《周易禪解》開頭解乾卦時所言：「統論一傳宗旨。乃孔子借釋《象》爻之辭，而深明性修不二之學。以乾表雄猛不可沮壞之佛性，以元亨利貞表佛性本具常樂我淨之四德。」³⁴⁷凡《周易禪解》述及「性德」、「修德」之言，皆如天台圓教義解，無不貫達其義。

「一念無明法性心」為智顛之創見，始見於《四念處》論圓教處，如智顛言：如學問人多向外解。若約識為唯識，論者破外向內，今觀明白十法界法，皆是一識。識空，十法界空；識假，十法界假；識中，十法界亦中。專以內心破一切法，若外觀十法界即見內心，當知若色、若識，皆是唯識；若

³⁴⁴ 參見釋聖嚴：《天台心鑰——教觀綱宗貫註》，頁 294-295。

³⁴⁵ 智旭：《周易禪解》，《嘉興大藏經》冊 20，頁 435 上。

³⁴⁶ 智旭：《周易禪解》，《嘉興大藏經》冊 20，頁 422 下。

³⁴⁷ 智旭：《周易禪解》，《嘉興大藏經》冊 20，頁 398 上。

色、若識，皆是唯色。今雖說色心兩名，其實只「一念無明法性十法界即是不可思議一心具一切因緣所生法」，一句名為「一念無明法性心」；若廣說四句成一偈，即「因緣所生心。即空即假即中。」³⁴⁸

智顗說《四念處》是分從天台化法四教——藏、通、別、圓的進路層層剖析，此處先以唯識無境之理來摧破對外境的錯誤執取，再顯十法界皆歸攝於吾人的「識」，循此「識空，十法界空；識假，十法界假；識中，十法界亦中。」的思路，再以空、假、中三諦來貫通十法界，於外透過對十法界的觀照來照見內心，十法界中形形色色的事物可統括為諸法，諸法雖有色、心的名相，實則為「一念無明法性十法界即是不可思議一心具一切因緣所生法」。換言之，諸法與心同具空、假、中三種真理，諸法可助吾人佛性的開顯，藉著對因心念的執取而形成的十法界進行觀照，以明「十法界即是不可思議一心」具足了「一切因緣所生法」，此一念同時具有明「法性」³⁴⁹及對法性「無明」的特質，不明「法性無住」之時即處於「無明」的狀態，若明白「無明無住」，則「法性」自顯。由於吾人的一念之中同時具有「法性」與「無明」的特質，所以簡稱為「一念無明法性心」。心與法一時具存之理，詳如智顗所言：

若從一心生一切法者，此則是縱，若心一時含一切法者，此即是橫。縱亦不可，橫亦不可，祇心是一切法，一切法是心故，非縱非橫非一非異玄妙深絕，非識所識非言所言，所以稱為不可思議境意在於此。³⁵⁰

上語已再次強調理具與事造的兩重三千同居於現前一念，此即天台的「一念三千」

³⁴⁸ 隋·智顗說，灌頂記：《四念處》，《大正藏》冊46，頁578下。

³⁴⁹ 法性之梵文為 dharmatā，陰性詞，具有本質，根本的理法，法的本質之意；為法，法性，法爾，法體，法然，法如，法爾如，法性自爾，常法，正法，本性及諸法實相的同義詞。參見荻原雲來編：《漢譯對照梵和大辭典》（台北：新文豐出版社，2003年），上冊，頁632。對於真理有不同的見解，而產生對法性詮解上的差異，約有四家之言：法相唯識宗、三論宗、華嚴宗、天台宗，請逕參見丁福保編：《佛學大辭典》（台北：新文豐出版公司，1981年），卷中，頁1388-1389。《占察善惡業報經玄義》卷1：「一法異名者，或名法界·法住·法位·法性·真如·實際·本際·實相·如來藏性·菴摩羅識·唯識性·自性清淨心·本源心地·正因佛性·菩提·涅槃·不可思議解脫·自覺聖智境界·無戲論·無顛倒·圓成實性·無漏界·清淨法身·大圓鏡智·中實理心·一切種智·不共般若·正徧知海·大佛頂·大方廣·圓覺·妙覺·究竟覺等。皆是一實境界異名。但可意知。不可言盡也。」參見明·智旭述：《占察善惡業報經玄義》，《卍續藏》冊21，頁419中。

³⁵⁰ 隋·智顗說，灌頂記：《摩訶止觀》，《大正藏》第46冊，頁54上。

之根據。筆者以爲，若能掌握「心是一切法，一切法是心」的要旨，較能體解吾人的不可思議心。

「一念無明法性心」爲天台義理的至爲關鍵處，此理明，則天台思想的樞紐自明。牟宗三於《佛性與般若》對此論述甚爲周備，足助吾人釐清此思想之所由。

誠如牟宗三所言：

天台家說「一念心即具十法界」，一念心既是陰識心，煩惱心，剎那心，則由此語說「性具」或「理具」，好像性字理字無著，蓋一念心並非是性或理也。此明是心具，而非性具或理具。……「一念無明法性心」表面上是一念心，而底子卻是「法性無住，法性即無明。」「從無住住本立一切法」等於說由「法性無住，法性即無明」而成為「一念無明法性心」，以此爲本而立一切法也。蓋法性即無明，即成爲心也。是故心是無明心，同時亦是法性心。從「無明心」可以說一切法；從「法性心」則示具一切法之無明心當體即是空如之法性也。³⁵¹

牟宗三強調，天台智者大師所說之法界即「一念無明法性心如具十法界」之法界，有別於《攝論》所說之「最清淨法界」及華嚴宗所說立之「法界緣起」之法界；在不斷斷中，十界互融而爲佛，即於九界而成佛，此即智旭所言之「深明性具圓宗，直指人心，見性成佛，不同餘宗緣理斷九」³⁵²。山外派諸師誤將「一念」解爲靈知真性、真常心，此舉將使圓教頓降爲別教，因此知禮喝斥彼等違文違義、墜陷本宗；嗣後，遂引發山家、山外兩長久的論戰。爲何要從無明心來說明一切法？只因「法不孤起，仗緣方生」，而緣起自心始有造作；法性本身不具緣起的作用，也無法造作。

續上，牟宗三對「一念無明法性心如具十法界」詮解：

法性無住，法性即無明，始有一切法。若以此「即無明」之法性為主而言

³⁵¹ 牟宗三：《佛性與般若》，下冊，頁 785。

³⁵² 明·智旭撰：《閱藏知津》，《嘉興藏》冊 32，頁 169 上。

性具或理具，則法性之具一切法本只是法性之即於一切法而為法性。「即於一切法」即是不離一切法。即由此「即而不離」而說性具。此法性是就圓一念而見，故此法性亦即是中道實相理，因此而曰「理具」。此理之具一切法亦是由「即而不離」而說具。真正具體地緣起造作地具是在心處（圓說，心就是一切法，亦無所謂具或起）。而心是無明法性心，故「法性無住，法性即無明」即是心也。³⁵³

「法性無住，法性即無明」，何謂「住」？依照《漢語大詞典》的相近義，約有三種，即：「停留」、「停止」、「居住」³⁵⁴，再依文脈及語意反覆推敲，則「住」的意義比較趨近「停留」、「停止」之意。如此一來，「法性無住，法性即無明」之意即為「不安住在法性這一面時，這時的法性即處於無明的狀態」。當處於「法性無住，法性即無明」的無明狀態時，一切法由此而生。「法性即無明」的「即」字又該當作何解？《漢語大詞典》上的解釋不下二十種，今臚列與文脈語意相近者四種，即：①就；接近；靠近。②尋求。③依附；附。④就是。³⁵⁵針對「法性無住，法性即無明」的意義，《法華玄義釋籤》卷15說道：

從無住本立一切法者，無明為一切法作本，無明即法性，無明復以法性為本，當知諸法亦以法性為本；法性即無明，法性復以無明為本，法性即無明。法性無住處，無明即法性；無明無住處，無明法性雖皆無住，而與一切諸法為本。故云從無住本立一切法。³⁵⁶

對於上語，牟宗三的見解主張：

天台既非唯妄識（八識之妄識），亦非唯具心，而是開決了妄識與真心，

³⁵³ 牟宗三：《佛性與般若》，下冊，頁785-786。

³⁵⁴ ①停留；留。《後漢書·薊子訓傳》：「見者呼之曰：『薊先生小住。』」宋·張元幹《漁家傲》詞：「春光已向梅梢住。」②停止；停住。北魏·賈思勰《齊民要術·種紅花藍花梔子》：「乃至粉乾足，手痛按勿住。」宋·李清照《漁家傲》詞：「風休住，蓬舟吹取三山去。」③居住。《南齊書·張融傳》：「世祖問融住在何處？」融答曰：「臣陸處無屋，舟居非水。」參見羅竹風主編：《漢語大詞典》，第1冊，頁1276。

³⁵⁵ ①就；接近；靠近。《詩·衛風·氓》：「匪來貿絲，來即我謀。」②尋求。清·徐增《而庵詩話》卷二：「摩詰純乎妙語，絕無跡象可即。」③依附；附。南朝·梁·范縝《神滅論》：「神即形也，形即神也，是以形存則神存，形謝則神滅也。」④就是。《左傳·襄公八年》：「民死亡者，非其父兄，即其子弟。」參見羅竹風主編：《漢語大詞典》，第2冊，頁540。

³⁵⁶ 唐·湛然述：《法華玄義釋籤》，《大正藏》冊33，頁920上-中。

就圓說的一念無明法性心而說迷中的法性具或中道實相理具之實相學也。唯妄識並非不對，唯真心亦非不對，不過不是圓教，乃只是權說之始別教與終別教耳。故一念性具與真心性起，不只是一起一具之相對，乃根本是層次不同，而心與性亦俱隨之而不同也。³⁵⁷

又言：

智者所說之「一念心」，雖是陰識心、煩惱心、剎那心，卻是一念心即具十法界而為不可思議境之一念心，故決不是唯識宗之分解說的識心，故必曰「一念無明法性心」。它雖是無明識心，卻即是法性；它雖是煩惱，卻即是菩提；它雖是剎那，卻即是常住（不是心理學的時間中之一心態）。此其所以為不思議境也。它是決了唯識宗權說的八識，相應法華圓教，在「不斷斷」中，依詭譎的方式，而圓說的一念心，作為「無住本」的一念心，亦即可以視作一「存有論的圓具」之一念心。若依迹門權教之分解的方式視之則悖。蓋若如此，則必視之為大混亂。是以圓說不能與權說為同一層次也。同理，此「一念心」亦不能視之為超越分解下所預設之真心。此亦是決了此分解方式下的真心，而在詭譎的方式下，在即于煩惱中，在不斷斷中，令其在「一念心即具十法界」中呈現，因此之故，不先預設真心，而只說「一念無明法性心」，此純是圓說下的一念心也。³⁵⁸

牟氏以上兩段話，不但明顯阻絕了在詮解「法性無住，法性即無明」時，對於此「一念」的曲解，圓滿呈現了智者大師的本意；更將唯妄識與唯真心的層次，界定得相當清楚。此說，既為《法華玄義釋籤》的解釋提供了見地上的取捨關鍵，亦避免吾人落入對天台一念偏執唯妄識與唯真心的危險。

綜上所述，一念心同時具有「無明」與「法性」的無住性，「無明」本身並沒有自己的存在體，它來自於無始以來對「法性」的迷惑，它的本質是依他而起，且空無自性；一旦明「法性」之際，即轉迷成悟，「無明」頓時即成了空、如、

³⁵⁷ 牟宗三：《佛性與般若》，下冊，頁 787。

³⁵⁸ 參見牟宗三：《佛性與般若》，下冊，頁 614-615。

無性的「法性」。換句話說，諸法本身無性，而以空如為性；從無住本的空如無自性來立一切法，一切法頓時即空，而無始無明亦當體即空，盡成了法性。易言之，「從無住本，立一切法」等於是說為「當法性無住時，法性即成了無明的狀態」，相對地「當無明無住時，無明頓成了法性」，「無明」與「法性」自身並沒有固定的存在樣貌，當吾人認識到諸法的法性為空如無有自性時，無明自然也跟法性一樣被完全認識到它本身也是空如無有自性，而將無明整個反轉成法性，其實也沒有經過反轉這一道程序才能將無明變成法性，只是在解說上的一種權宜方便之說；究實而論，吾人真正認識到法性時，「無明、法性」即全歸「法性」，反過來說，對「法性」無法完全了解領悟時，「法性」也是處於「無明」的狀態，這時的法性成了「一念法性無明心」，其結果為對法性的認識全被無明所遮掩，而無法認識到法性的空如無有自性的本性。

二、「現前一念心」與「一念無明法性心」之關涉

智旭援引了相當多的天台圓教義理來闡釋《周易禪解》，對於現前一念心中的「法性」義，散見於《周易禪解》各處，共有十五處之多，臚列於此，析明其義。如智旭於《周易禪解》所言，筆者擬隨文句略加申論：

「庸言」「庸行」，只是身口七支。以知法性無染汙故，隨順修行施波羅蜜。從此閑九界之邪，而存佛性之誠。初心一念圓解善根，已超三乘權學塵劫功德，而不自滿假。故其德雖博，亦不存德博之想，以成我慢也。³⁵⁹

當圓教學人發起覺悟的初心一念時，如實圓滿地認識到吾人具有覺悟的潛能，一切言行舉止均符合常道，不以常行布施而生起我慢，平常所作的只是透過所觀境來觀照自心，了知心、佛、眾生皆具有覺悟的潛能，盡皆契入諸法空如、無有自性的諸法實相境界（不生不滅的真如法性）。《周易禪解》又言：

一念初動之屯，今當說之。蓋乾坤二卦，表妙明明妙之性覺。性覺必明。妄為明覺，所謂真如不守自性。無明初動，動則必至因明立所而生妄能。

³⁵⁹ 參見智旭：《周易禪解》，《嘉興大藏經》冊 20，頁 398 上。

成異立同，紛然難起，故名為屯。然不因妄動，何有修德？故曰：無明動而種智生，妄想興而涅槃現。此所以元亨而利貞也。但一念初生，既為流轉根本，故「勿用有所往」。有所往，則是順無明而背法性矣！惟利即於此處用智慧深觀察之，名為建侯。若以智慧觀察，則知念無生相，而當下得太平矣！觀心妙訣孰過於此。³⁶⁰

智旭說乾、坤兩卦，談的無非是具有成佛的潛能與覺悟的能力，當對法性的真旨有所了悟，則其智慧的洞察力將如陽光普照，所有的無始無明都能被照見。真如的法性本身並非固守在同一狀態，它隨著因緣的生起而流轉，雖在外呈現不同的樣貌，然其本來以空如無自性為性的真如法性卻絲毫而不增不減、不生不滅、不垢不淨地保持其真如法性。此處可參照釋聖嚴的說法：「本來清淨、圓滿實在的如來藏妙真如性，就是智旭的現前一念心的性體；也就是說，現前一念心就是在纏的妙真如性，或與前六識相應的隨緣如來藏。從凡夫的立場看來，這在纏的如來藏，其實就是不變隨緣的真如；而這不變的真如體，也就是《華嚴經》的一真法界、《法華經》的一乘實相、《維摩經》的不思議解脫、《般若經》的一切種智、《涅槃經》的常住佛性。總之，就是諸經之體、諸法之體。所以，智旭對於《法華經》的『開示悟入佛之知見』，明白地說成是證悟到此現前一念心的體性。」³⁶¹透過釋聖嚴的詮解智旭之「現前一念心」，再比對「一念無明法性心」的詮釋內容，其實，兩者有差別嗎？以無住本立一切法，吾人性具「一念無明法性心」，在無量的「現前一念心」對法性作如實的觀照、了悟交織下，心、佛、眾生本具此真如法性，不必去斷除無明、不必去隔斷尚未究竟成佛的九界眾生，無明即法性、法性即無明；再據此天台「不斷斷」心法，除去對所觀境錯誤的認識所產生的「病」，重新對法性的內涵加以正確認知，而不必將法性去除才能得到解脫，即是天台所說的「除病不去法」的旨趣。

以下的引文，筆者就不再加以論述了，遇到比較特別的文句時再加以論述；

³⁶⁰ 參見智旭：《周易禪解》，《嘉興大藏經》冊 20，頁 403 下。

³⁶¹ 參見釋聖嚴著·釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁 525-526。

由於是智旭金句，又是天台關鍵義理所在，因此全部臚列於此，以供深層思考時，作為隨文作觀的所觀境，透過反覆閱讀的觀心活動來深入內化以提升至實踐方法的範疇，亦甚具意義；間及「天台六即」與「十乘觀法」的部分，則留待第五章再予以詳論。

無明初動為剛；因明立所為柔。既有能所，便為三種相續之因，是難生也。然此一念妄動，既是流轉初門，又即還滅關竅，惟視其所動何如耳！當此際也，三細方生，六麤頓具，故為雷雨滿盈天造草昧之象。宜急以妙觀察智重重推簡，不可坐在滅相無明窠臼之中。³⁶²

先以定動猶如雷，後以慧拔猶如風。法性之水如雨，智慧之照如日。妙三昧為艮止，妙總持為兌悅。果上智德為乾君，果上斷德為坤藏。³⁶³

約自新論經綸者：豎觀此心不在過現未來，出入無時，名為經；橫觀此心不在內外中間，莫知其鄉，名為綸也。佛法釋者：迷于妙明明妙真性，一念無明動相即為雷，所現晦昧境界之相即為雲；從此便有三種相續，名之為屯。然善修圓頓止觀者，只須就路還家。當知一念動相即了因智慧性，其境界相即緣因福德性。於此緣了二因，豎論三止三觀名經，橫論十界百界千如名綸也。此是第一觀不思議境。³⁶⁴

觀此「現前一念心」將時間當成縱軸豎著看的話，不會定在過去、現在、未來三際的某一個時間點上，將空間當成橫軸橫著看的話，它並不在內、外、中間，證諸《大佛頂首楞嚴經》：「由是七處徵心，全是妄性淨元明；八還顯見，本來真覺圓常住。」之語，實為同意。³⁶⁵以水在上、雷在下的水雷屯的卦象而論，雷表無明、晦昧為雲，而「千江有水千江月，萬里無雲萬里天」豈非直指妙明真心（真如法性）。以上涉及自然意象的表述。三止三觀、十界百界千如，將留待第六章第二節再論述。《周易禪解》又言：

³⁶² 參見智旭：《周易禪解》，《嘉興大藏經》冊 20，頁 404 上。

³⁶³ 參見智旭：《周易禪解》，《嘉興大藏經》冊 20，頁 463 中。

³⁶⁴ 參見智旭：《周易禪解》，《嘉興大藏經》冊 20，頁 404 上。

³⁶⁵ 唐·般刺蜜帝譯：《大佛頂首楞嚴經》，《大正藏》冊 19，頁 106 上。

佛法釋者：不隨生死流，乃其隨順法性流而行於正者也。雖復頓悟法性之貴，又能不廢事功之賤。所謂以中道妙觀遍入因緣事境，故正助法門並得成就，而大得民。³⁶⁶

佛法釋者：乘剛即是煩惱障重，故非次第深修諸禪，不足以斷惑而反歸法性之常。³⁶⁷

第一句，主要說明若對法性有正確認識，則稱之為正；雖悟法性，而不廢事功，則能得到民眾的擁戴，與般若的領悟必植基於布施、持戒、忍辱、精進、禪定等五度的積聚資糧以得智慧之理同。第二句，在詮解《易經》時，常將陰爻在陽爻之上的關係稱之為「乘」，常指涉柔上剛下，或能力弱者反居上風，而能力強者卻屈居在下，亦可說成邪逆者在上，而正直的人居下。上句之意，與「欲窮高高山頂立，須先深深海底行」、「登高必自卑，行遠必自邇」的道理相近，若非實際依照次第去修習禪定，獲得深沉的禪定境界，則不足以斷除見思、塵沙、無明三惑，而讓煩惱壓制自身。究實而論，煩惱還是起於對法性迷茫的認知錯誤。

《周易禪解》上說：

蘇眉山曰：「無所苟同，故無悔。莫與共立，故志未得。」觀心釋者，六爻皆重明欲證同人之功夫也。夫欲證入同人法性，須藉定慧之力。又復不可以有心求，不可以無心得。所謂時節若到，其理自彰。此修心者勿忘勿助之要訣也。³⁶⁸

蘇眉山即指蘇軾，上語引自蘇軾《東坡易傳》，經查《景印摘藻堂四庫全書》與《景印文淵閣四庫全書》之內容相同，只是刻版的位置有異，且頁碼的編次不同，今以《景印摘藻堂四庫全書》版說明智旭所引與原文有出入之處，原文：「(物之同於乾者，已寡矣！今又處乾之上，則同之者尤難。)以其無所苟同，則可以無悔，以其莫與共立，則志未得也。」引文雖與原文文義相同，但經增刪，讀《周

³⁶⁶ 參見智旭：《周易禪解》，《嘉興大藏經》冊 20，頁 404 中。

³⁶⁷ 參見智旭：《周易禪解》，《嘉興大藏經》冊 20，頁 404 中。

³⁶⁸ 參見智旭：《周易禪解》，《嘉興大藏經》冊 20，頁 413 下。

易禪解》時須廣開慧眼，才能注意到與文本的差異性。³⁶⁹「欲證入同人法性」，同人法性為何？依智旭解：「上九定慧雖復平等，而居乾體之上，僅取涅槃空證，不能入廬垂手。故志未得。」大陸學者曾其海於所撰《《周易禪解》疏論》：「上九爻定慧雖復平等，位居乾體之上，僅取涅槃空證，不能入屋垂手，故志未得。」³⁷⁰「入廬垂手」與「入屋垂手」何干？智旭的意思是說，上九居乾卦就像聲聞、緣覺二乘證了人空、法空的如來藏大光明體（真如法性不可思議，此僅為方便解說之說）之中，僅僅得到如來藏在纏的境界，尚未體證出纏的如來藏境界；僅得片悟，誤已全證，而獨自離群索居，深懼受眾生干擾而影響道體，不思度眾，因不度眾的緣故，所以無法廣行六度、積聚功德資糧，又因尚未圓滿福德、智慧而不得真智，自然與希冀成佛之志相違背。又上九自得法樂，離前三爻的眾生距離較遠，不異處於郊？

《周易禪解》續言：

約世道，則同心傾否之後，富有四海。約佛法，則結戒說戒之後，化道大行。約觀心，則證入同體法性之後，功德智慧以自莊嚴。皆元亨之道也。

³⁷¹

佛法釋者：修惡須斷盡，修善須滿足，方是隨順法性第一義天之休命也。

休命者，十界皆是性具性造。但九界為咎，佛界為休。九界為逆，佛界為順。³⁷²

智旭將「法性」等同「第一義天」，又常將乾為天解為佛性，而在有情了悟法性真詮時即得佛性，具無可變遷之義。《周易禪解》又言：

若約位象人者：初六是破戒僧，六二是菩薩聖僧，六三是凡夫僧，九四是紹祖位人，六五是生年上座，上六是法性上座也。³⁷³

³⁶⁹ 參見〔宋〕蘇軾撰：《東坡易傳》，《景印摛藻堂四庫全書·經部·易類》，第2冊（台北：世界書局，1986年），頁3-59上。

³⁷⁰ 〔明〕釋智旭著·曾其海疏論：《周易禪解疏論》（上海：上海古籍出版社，2006年），頁70。

³⁷¹ 參見智旭：《周易禪解》，《嘉興大藏經》冊20，頁414上。

³⁷² 參見智旭：《周易禪解》，《嘉興大藏經》冊20，頁414上。

³⁷³ 參見智旭：《周易禪解》，《嘉興大藏經》冊20，頁416下。

在智旭的理解當中，法性在一卦六爻的爲皆當中，是處於最高的階位，也成現出法性具有廓清羣象使之自明的作用。

綜上所述，筆者以爲：由於智旭的思想屬於集大成者，他將思想精華全攝歸於「現前一念心」上，但於其著作的字裡行間所流露的，乍觀之下屬偏向真常唯心系的詮解方式，因此要將智旭的「現前一念心」完全歸屬於妄心系統，頗有爭議之處。應回到《周易禪解》文本的論述內涵，重新審視智旭立足於「無住本立一切法的一念無明法性心」思想系統之中，再進行對《周易禪解》詮解，彌不貫串全書真旨。再者，智顓及智旭對「如來藏」的詮釋上也有明顯的差異，智顓係以無住本立一切法來建構三因佛性，到了荆溪再開展出性具思想，以「一念無明法性心」詮解「介爾一念心」，而「一念無明法性心」既非真常唯心、亦非虛妄唯識，只是將「如來藏」對應空、假、中三觀；智旭則在注解經論時，常將如來藏指涉爲等同佛性思想的「如來藏自性清淨心」，此細微處不可不察。另就智旭常說的「如來藏性」而言，它應該還是撮取自《大佛頂經》中的「如來藏妙真如性」而來，而該經在義理上屬真心系統，它的「如來藏性」也有「會一切法」的論述，故智旭以「現前一念心」的妄心系對它進行改造。據上所論，愈加呈顯出智旭與智顓的詮解上略有不同，因此智顓、智旭一脈相傳之說仍需再審思以辨；況且智旭亦援引《大乘起信論》的一心開二門（還滅的心真如門、流轉的心生滅門）來詮解天台義理，似與當年智顓所傳的天台思想有異，反而讓人家質疑智旭的思想是否偏向山外派的真常唯心的系統。因此，吾人僅能說智旭大多承襲智顓的思想，但未竟全同，此處若不加以明辨，則會對天台思想產生誤解。

第四節 智旭以「現前一念心」為儒佛會通進路的依據

梁隱龔於〈儒佛兩家思想的異同〉：「我國自明及清，秉政者為消除教派之爭，並欲與人為善，遂有儒釋道三教同源之論。」他舉出儒家為中國本土文化，而其代表為孔子；釋迦牟尼則代表印度佛家思想。儒佛兩家思想概約如上，則其相異可知，犖犖大者，如下五點：（一）現世與無窮——宇宙和生命看法不同，儒家

只談人生，不談宇宙論；而佛家則談認識論並及宇宙論。儒家對生命體，獨尊人類；佛家所謂「眾生」、「有情」，一切有生命的東西均屬之，情識與生命，不獨人類獨有。(二) 苦與樂——人生價值看法不同，儒家從觀感上邊看，說人生是樂。佛家從本質上邊看，說人生是苦。(三) 中庸與徹底——解決方法之不同，儒家「中庸」之中，與佛家「中道」之中，各有不同涵義。(四) 入世與出世——修養方向不同。儒家為治身之學，涉世之學；佛家出世之學，殆不為過。(五) 生生與無生——終極目的不同。儒家主張道不窮、性無盡，形氣之遞嬗，便是天理之流行；佛家則主張無復更生與離續生為無生旨趣。作者進一步對儒佛的相同之處歸納為四點：(一) 無神論，(二) 人本說，(三) 從實際生活去求解決，(四) 求知方法同。即佛家的觀點與儒家的體認，佛家的行證與儒家的實踐同。³⁷⁴上述分析大體上已點出儒佛兩者的異同之處；但，究竟儒佛可以會通否？如何會通？其成效如何？才是吾人更為關心的核心命題。

以下，將就智旭如何會通儒佛，及其進路等，進行討論。

一、「現前一念心」會通儒佛思想之立論憑藉

透過第三章、第三節「《周易禪解》撰著的心性思想背景」的詳細申論，吾人已知：(一) 儒、佛二家「心性說」的源流與特點，以及(二) 在儒家早有以心性解《易》的先例；以上兩種論述，比較上較屬於「現前一念心」的外層源流及其流變；以下將側重在探討智旭如何以「現前一念心」會通儒、佛二家的直接因素，以彰顯其立論的根據所在。

明末清初，心學大盛，繼承陸象山學說的王陽明，可說是心學的指標性人物，而且智旭在《周易禪解》中亦曾援引其說，吾人透過對王陽明的瞭解，必然有助於解明智旭以「現前一念心」會通儒、佛二家的立論根據。誠如黃宗羲於《明儒學案·姚江學案》所言：

³⁷⁴ 梁隱齋：〈儒佛兩家思想的異同〉，收錄於《普門學報》第 50 期（高雄：普門學報社，2009 年 3 月），頁 157-175。

先生憫宋儒之後學者以知識為知，謂「人心之所有者不過明覺，而理為天地萬物之所公共，故必窮盡天地萬物之理，然後吾心之明覺與之渾合而無間。」說是無內外，其實全靠外來聞見以填補其靈明者也。……本心之明即知，不欺本心之明即行也，不得不言「知行合一」。此其立言之大旨，不出於是。而或者以釋氏本心之說，頗近於心學，不知儒、釋界限只一理字。釋氏於天地萬物之理，一切置之度外，更不復講，而止守此明覺。世儒則不恃此明覺，而求理於天地萬物之間，所為絕異。然其歸理於天地萬物，歸明覺於吾心，則一也。向外尋理，終是無源之水，無根之木，……先生點出心之所以為心不在明覺，而在天理，金鏡已墜而復收，遂使儒、釋疆界渺若山河，此有目者所睹也。試以孔、孟之言證之：致吾良知於事物，事物皆得其理，非所謂「人能弘道」乎！³⁷⁵

王陽明認為聖人之學為「心學」也。堯舜禹之相授受曰：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」此心學之源也。³⁷⁶黃宗羲分析王陽明先生力倡「知行合一」的原因，在於憐憫宋儒之後的甚多學者以知識為知，而有輕浮而不實的傾向，普遍陷入「道問學」（其論旨為：行的先決條件為知）與「尊德性」（論旨為：行的先決條件未必為知）的迷思之中。王陽明主張「以知識為知」的知必落實於力行的實踐功夫，他認為良知感應非常神速，而不必經過思慮的過程；換句話說，本心即具有明覺的作用即為「知」，能夠不欺瞞本心所具明覺的作用即是「行」，能夠做到如此的「知」與「行」即為「知行合一」。王陽明主張，儒、佛之間，應歸理於天地萬物，而歸明覺於吾心，如此一來，則化解了彼此間的鴻溝與歧見。

³⁷⁵ 〔清〕黃宗羲：《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1999年），第7冊，頁201-202。

³⁷⁶ 聖人之學，心學也。堯舜禹之相授受曰：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」此心學之源也。中也者，道心之謂也。道心精一之謂仁，所謂中也。孔孟之學，惟務求仁，蓋精一之傳也。而當時之弊，固已有外求之者。故子貢致疑於多學而識，而以博施濟眾為仁；夫子告之以「一貫」，而教以「能近取譬」，蓋使之求諸其心也。迨於孟氏之時，墨氏之言仁，至於摩頂放踵；而告子之徒，又有仁內義外之說，心學大壞。孟子闢義外之說，而曰：「仁，人心也。」「學問之道無他，求其放心而已矣。」又曰：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之，弗思耳矣。」蓋王道息而伯術行，功利之徒，外假天理之近似以濟其私，而以欺於人曰：「天理固如是。不知既無其心矣，而尚何有所謂天理者乎？」參見〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》（北京：中華書局，2010年），頁537。

³⁷⁷如上述，在明末，禪學與心學時常被相提並論，可見一斑。智旭在闡釋《易經》時，亦嘗對心學做詮釋，如約秉教進修解大有卦時言：「九二秉增上心學。故於禪中具一切法而不敗。」³⁷⁸此處已嘗試以心學與禪學作對比來加以詮釋。

智旭對於儒佛間的異同及兩者的性體、心體皆有發人深省的見解，如其所言：「儒典亦未嘗不洩妙機，後儒自莫能察，及門亦所未窺。故孔子再歎顏回好學，今也則亡，深顯曾子以下，皆知跡而不知本，知權而不知實者也。」³⁷⁹至於儒典所洩之妙機洩為何？智旭續言：

何謂所洩妙機？如《易經·繫辭傳》云：「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」此語最可參詳。夫既云易有太極，則太極乃易之所有，畢竟易是何物有此太極。儻以畫辭為易，應云太極生天地，天地生萬物，然後伏羲因之畫卦，文周因之繫辭，何反云「易有太極」？易有太極，易理固在太極之先矣。設非吾人本源佛性，更是何物。既本源佛性，尚在太極先，豈得漫云天之所賦。然不明言即心自性，但言易者，以凡夫久執四大為自身相，六塵緣影為自心相，斷斷不能理會此事，故悉檀善巧，聊寄微辭。³⁸⁰

上詮太極之義，所言「易有太極，易理固在太極之先矣。設非吾人本源佛性，更是何物。既本源佛性，尚在太極先，豈得漫云天之所賦。」一語，與《中庸》開宗明義所言：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」在論述觀點上，明顯歧異，智旭認為易理即一切有情的本源佛性，非待天命賦與才有。執地、水、火、風四大為自身，將六塵幻影看成自心，因此未能領悟易即吾人的心性。易即太極即心性之說，散見《周易禪解》所言：「陰陽皆本於太極，則本一體。」「天地

³⁷⁷ 蔡仁厚：「儒家的義理思想，總是落實在道德實踐上，以成德性成人格為本旨；因而亦常常直探心性之源，而有其奧旨微義。宋明儒之所以注重講習，注重工夫指點，正是由於於這些道理，必須在師友的親炙薰習之中，才更能貼切而不走，才更能真實受用。這是『生命的學問』，不是單純的讀書講文或解釋字義之事……陽明之學，風行天下，而弊亦隨之。何以正學而會有弊？弟子不善紹述而已。」上語提供了吾人對心學盛衰原因的認知。參見蔡仁厚：《王陽明哲學》（台北：三民書局，1983年），頁100-101。

³⁷⁸ 智旭：《周易禪解》卷3，《嘉興大藏經》冊20，頁414中。

³⁷⁹ 參見智旭：《靈峰蕩益大師宗論》卷第3之3，《嘉興藏》冊36，頁311上-中。

³⁸⁰ 參見智旭：《靈峰蕩益大師宗論》卷第3之1，《嘉興藏》冊36，頁311上-中。

不同，而同一太極。」「乾坤全體太極，則屯亦全體太極也。」等語。智旭明顯以「現前一念心」來解易卦，如解《訟》卦時言：「天亦太極，水亦太極，性本無違。天一生水，亦未嘗違。而今隨虛妄相，則一上一下，其行相違。所謂意欲潔而偏染者也。只因介爾一念不能慎始，致使從性所起煩惱，其習漸強而違於性。故君子必慎其獨。謹於一事一念之始，而不使其滋延難治。」³⁸¹上述之意，將乾坤、天地、天、水、屯皆解為易即太極即心性，混融一體，直闡易鑰。

徵諸宋·胡方平通釋之《易學啓蒙通釋》所言：「天地定位，山澤通氣，雷風相薄，水火不相射，八卦相錯，數往者順，知來者逆；是故，易逆數也。……又曰：先天學心法也。故圖皆自中起，萬化萬事生於心也。又曰：圖雖無文，吾終日言而未嘗離乎是；蓋天地萬物之理，盡在其中矣。」³⁸²所謂「太極」，即指伏羲八卦圖及六十四卦圖中的中宮之位，一切數無不從中而起，此乃心法；據上意，以吾人的心為太極，則萬化萬事彌不生於心圖之中。由此可見，以吾人的心為易理之太極，由茲生化萬事萬物，體心即悟《易》。智旭將《易》包含心性之理的論述，屢見於各處，如其於《周易禪解》所言：

生生之謂易，指本性易理言也。依易理作易書，故易書則同理性之廣大矣。

言遠不御，雖六合之外，可以一理而通知也。邇靜而正，曾不離我現前一

念心性也。天地之間則備，所謂徹乎遠邇，該乎事理，統乎凡聖者也。³⁸³

又言：「易書不出乾坤，乾坤各有動靜，動靜無非法界，故得大生廣生而配於天地。既有動靜，便有變通以配四時。隨其動靜，便為陰陽以配日月。乾易坤簡以配至德，是知天人性修境觀因果無不具在易書中矣。」³⁸⁴將《易》與心性之間，詮解得淋漓盡致，充分說明了兩者相即的關係，換言之，不論是天界或人間的心性上藉境觀行的意涵，全部都可涵攝入《易》之中。

智旭就上述之理，續論「易即真如」，如言：

³⁸¹ 參見智旭：《周易禪解》卷 1，《嘉興大藏經》冊 20，頁 407 上。

³⁸² 宋·胡方平：《易學啓蒙通釋》（台北：廣文書局，1992 年），頁 28-37。

³⁸³ 參見智旭：《周易禪解》卷 8，《嘉興大藏經》冊 20，頁 454 下。

³⁸⁴ 參見智旭：《周易禪解》卷 8，《嘉興大藏經》冊 20，頁 454 下。

當知易即真如之性，具有隨緣不變，不變隨緣之義，密說為易。而此真如，但有性德，未有修德，故不守自性，不覺念起而有無明。此無始住地無明，正是二種生死根本，密說之為太極。因明立所，晦昧為空。相待成搖之風輪，即所謂動而生陽。堅明立礙之金輪，即所謂靜而生陰。風金相摩，火光出現，寶明生潤，水輪下合，即所謂兩儀生四象也。火騰水降，交發立堅，為海為洲，為山為木，即所謂四象生八卦，乃至生萬物也。名相稍異，大體宛同，順之則生死始，逆之則輪迴息。故又云，易逆數也。亦既微示人以出世要旨矣。³⁸⁵

此處對於佛性的論點，須注意到與以如來藏為主的真常唯心系及以妄識為主的唯識宗系統的異同之處，進而釐清天台宗的性具思想，在會通《易經》時才能清楚呈現各自的思想體系，例如智旭認為：「當知易即真如之性，具有隨緣不變，不變隨緣之義，密說為易。而此真如，但有性德，未有修德，故不守自性，不覺念起而有無明。此無始住地無明，正是二種生死根本，密說之為太極。」經其詮解，《易》等同真如，具有華嚴宗受《大乘起信論》的影響，而主張真如「隨緣不變，不變隨緣」的特質，

《易經》有言：「易為君子謀，不為小人謀。」何謂君子？誠如孫星衍所言：「《易》者，聖人效天法地之書，人與天地參，則易與天地準。通天地人之謂儒，天大地大人亦大，故《易》稱大人，亦稱君子。」³⁸⁶如上言，《易》與儒家之間的關係昭然若揭，儒者的自我期許甚高，在儒者的見地裡，似乎只有他們才能夠貫通天、地、人的三才之理。由於《易經》為儒家羣經之首，亦為中國文化之源，在《易經》經孔子作《易傳》後，使得原本已相當重視心性思想的中國人益加關懷個人的心性與天地間的關係，徵諸《易經·咸卦彖辭》所言：「聖人感人心而天下和平。觀其所感，而天地萬物之情可見矣。」及智旭解中孚卦的彖辭時有言：「蓋人心巧智多而機械熟，失無心之感應，不及豚魚之拜風者多矣。」而解否卦

³⁸⁵ 參見智旭：〈示沈驚百〉《靈峰蕩益大師宗論》卷第2之5，《嘉興藏》冊36，頁313上-中。

³⁸⁶ 參見〔清〕孫星衍：《孫氏周易集解》卷1，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002年），頁129。

六二爻辭時亦言：「柔順中正上應九五陽剛中正之君。惟以仁慈培植人心，挽回天運。」又言：「可見一切吉凶禍福無不出於自心，心外更無別法。此易理所以雖至幽深，實不出於百姓日用事物之間。故亦可與能也。」如上諸言，不但反映了中國人的心性與天地的緊密連結，更攸關小至個人的吉凶禍福及大至國家的治亂興衰。對於三教的成就依憑與實踐進路，智旭則指出：

老子道生天地，意亦相同，但亦不明言即心自性，皆機緣未熟耳。且易傳寂然不動，感而遂通一語，即寂照無二之體。而乾坤其易之門一語，即流轉還滅逆順二修之關。以性覺妙明，本覺明妙，非干修證，不屬迷悟。而迷則照體成散，寂體成昏，逆涅槃城，順生死路，全由此動靜兩門，是名逆修，亦名修惡。悟則借動以覺其昏，名之為觀，借靜以攝其散，名之為止，逆生死流，順涅槃海，亦由此動靜兩門，是名順修，亦名修善。然修分順逆，性無增減，又雖善惡皆本於性，而道必昇沈。如斯祕旨，豈異圓宗。菩薩現身，信非虛倡，習而不察，過在後儒。³⁸⁷

又既知宣聖祕密微談，兼乘法華開顯妙旨，即此中庸，便可作圓頓佛法解釋。天命之謂性者，天非望而蒼蒼之天，亦非忉利夜摩等天，即涅槃經第一義天也。命非命令之解，即第八識執持色身相續不斷之妄情也。謂生滅與不生滅和合，而成阿賴耶識，此識即有生之性，以全真起妄，天復稱命，以全妄是真，命復稱天。全真起妄，即不變而隨緣，全妄是真，即隨緣而不變也。率性之謂道者，此藏性中具染淨善惡一切種子，若率染惡種子而起現行，即小人之道，亦名逆修。若率淨善種子，而起現行，即君子之道，亦名順修。道二，仁與不仁而已矣，正合此意，亦合台家性具宗旨。修道之謂教者，小人之道，修除令盡，君子之道，修習令滿，此則聖賢教法，惟欲人返逆修而歸順修，即隨緣而悟不變也。三句合宗，頭正尾正，凡一文一字，皆可消歸至理矣。³⁸⁸

³⁸⁷ 參見智旭：〈性學開蒙答問〉《靈峰蕩益大師宗論》卷第3之2，《嘉興藏》冊36，頁311中。

³⁸⁸ 參見智旭：〈性學開蒙答問〉《靈峰蕩益大師宗論》卷第2之2，《嘉興藏》冊36，頁311中。

上述諸言已將《易經·繫辭傳》所言的「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」之義理以佛家思想闡明。智旭從「易有太極，易理固在太極之先矣。設非吾人本源佛性，更是何物」為立論基點，進而解明「易即真如之性。而此真如，但有性德，未有修德，故不守自性，不覺念起而有無明。此無始住地無明，正是二種生死根本，密說之為太極」之理，其詮釋已達出神入化之境，具如上言。

經過了一番的義理闡發之後，智旭認為：

上古儒宗，皆佛菩薩示現，為師為導，接引迷流。所立世教，無非佛法。後儒拘虛，不能引伸觸長，遂有門庭之隔。剋實思之，聖人先得我心同然，寧非三無差別之旨。樂堯舜之道，若己推而納諸溝中，寧非上求下化之懷，但犬牛人性皆同，告子自不敢承當耳。孟子又謂人禽幾希，豈非習雖遠性仍近之證邪。³⁸⁹

智旭上論，對顯遠自宋代名僧契嵩所言：「儒、佛者，聖人之教也。其所出雖不同，而同歸乎治。儒者，聖人之大有為者也。佛者，聖人之大無為者也。有為者，以治世；無為者，以治心。」³⁹⁰益見契嵩、智旭三教會通之論，交相輝映，亦可謂吾道不孤之寫照，而智旭的論議更是切中時弊、鞭辟入裡，暢示其清明通達的思路，並適時拯濟腐儒的僵化思想，開拓吾人廣大遼闊的思想天地。對於三教的特色與融通現象，智旭進一步提出他的看法：

大道之在人心，古今唯此一理，非佛祖聖賢所得私也。統乎至異，匪乎至同，非儒釋老所能局也。……特以真俗之跡，姑妄擬焉，則儒與老，皆乘真以御俗，令俗不逆真者也。釋乃即俗以明真，真不混俗者也。故儒與老主治世，而密為出世階，釋主出世，而明為世間祐。至於內丹外丹，本非老氏宗旨，不足辯。然則，言儒，而老與孔皆在其中矣。言釋而禪與教皆在其中矣。故但云儒釋宗傳竊議。³⁹¹

³⁸⁹ 智旭：〈答準提持法三問〉《靈峰宗論》卷第3之3，《嘉興藏》冊36，頁318下。

³⁹⁰ 宋·契嵩：《鐔津文集》，《大正藏》冊52，頁868中。

³⁹¹ 明·成時輯：〈儒釋宗傳竊議〉，《靈峰宗論》卷第5之3，《嘉興藏》冊36，頁346下。

智旭之意，重在「舜何人也，予何人也？有爲者亦若是！」之理，點撥人人具有覺悟以成聖、成佛的潛力，三教度世各秉其旨，不應囿於傳衍的跡相，而誤解三教之本懷。智旭主張，儒家與道家主要重在治世，而隱密爲出世的階梯，佛家主要重在出世，而明處成爲世間的依怙；因此，儒家包含佛、道的內涵，禪與教則皆屬於佛家的範疇。

在詮釋所採取的進路上，對於異質文化思想的包容力，往往影響其深遠的發展，誠如潘桂明、吳忠偉合著的《中國天台宗通史》中所言：

天台宗之所以取得中國化的重大成就，是因為它具有廣泛的思想文化的融合能力。天台宗學說中的「性具善惡」理論是它與儒學協調的產物。智顛曾準確無誤地認識到，儒家和佛教在很多領域有著共同點，其中心性論是核心部分。他通過對兩家心性理論的融合貫通，大談人性的善惡本具，並以修習善惡來解釋人的各種社會表現。智顛以後的所有天台學者，普遍繼承這一傳統，將儒家心性理論納入佛家考察範圍。³⁹²

潘桂明、吳忠偉說智顛的「性具善惡」理論是天台與儒學協調的產物，筆者以爲，智顛的性具學說乃得自慧文禪師、慧思禪師的真傳，糅合自身的修行體驗而提出的思想見地，在隋代智者還沒講開性具說，等到唐代荆溪湛然才據「以無住本立一切法的一念無明法性心」加以發揮成性具說，法華三大部中根本尚未提出此說。此處，須加以辨明。不過，上段引文所述，也點出一些值得吾人注視的視野，即對於精通天台與儒學義理的智旭來說，智旭睿智地掌握中國儒家所關懷的心性論，藉以擴大天台思想的影響與傳揚，來挽救積弊已深的禪宗；同樣地，智旭掌握了儒家重視心性論的向度，而將天台圓教等義理運用在對《周易》的詮解，自然也是一種甚爲理想的詮釋進路。

二、凡所論說，旨歸一心

透過本論文第三、四章的眾多討論，逐漸揭開「現前一念心」的神秘面紗，

³⁹² 潘桂明、吳忠偉：《中國天台宗通史》（南京：鳳凰出版社，2008年），上冊，頁5-6。

從《周易禪解》中談論吾人的心性本具有「覺照空如、無有自性的法性」之潛能（即成佛成聖的潛在力量），證諸《靈峰宗論·答準提持法三問》卷第中言：

夫堂奧豈有他哉，不過發明吾人本有心性而已。心性無法不具，無法不造。而所具所造一切諸法，皆悉無性。明此無性之法，一一皆非實我實法者，謂之慈恩宗。明此諸法無性，一一皆能遍具遍造者，謂之法性宗。直指現前妄法妄心，悉皆無性，令見性成佛者，謂之禪宗。是故臨濟痛快直捷，未嘗不精微。曹洞精細嚴密，未嘗不簡切。唯識存依圓，未嘗不破遍計。般若破情執，未嘗不立諦理。護法明真如不受熏，未嘗謂與諸法定異。馬鳴明真如無明互熏，未嘗謂其定一。乃至教乘，雖借語言，未嘗不契實相之體。禪宗雖埽文字，未嘗或墮暗證之愆。良由古人真能忘情，所以入理。今人多分泥理，所以添情也。³⁹³

誠如釋聖嚴所言：

所謂「心性」，就是《楞嚴經》的「如來藏妙真如性」或現前一念的實性。性具其三千或事造三千，都包含在「心性」之中，是由「心性」所衍生；而且其所具所造的一切諸法，都是虛妄無自性的。在「無性」之說這方面，有相宗的無性說，或性宗的無性說，以及禪宗的無性說。相宗對於偏計、依他、圓成的三性，建立了相無性、生無性、勝義無性。…而禪宗的無性說，就是《楞伽經》卷二所說的『妄想無性』。如此一來，智旭是把慈恩系的相宗與《中論》般若系的性宗教理加以統合，進而想把曹洞宗與臨濟宗乃至禪宗也予以統一。至於禪與教的宗旨，都是令人悟入諸法無自性之理的。³⁹⁴

明末的佛教界，於「教」，是慈恩、天台、賢首相互論諍；於「禪」，則是曹洞與臨濟互諍的局面。智旭在天台與唯識、禪及儒佛的融和上，歸結出「現前一念心」為思想核心。

³⁹³ 智旭：《靈峰蕩益大師宗論》卷第2之5，《嘉興藏》冊36，頁295上。

³⁹⁴ 參見釋聖嚴著·釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，頁559-564。

證諸《周易禪解》所言：

易書雖具陳天地事物之理，而其實切近於日用之間，故不為遠。雖近在日用之間，而初無死法。故為道屢遷。隨吾人一位一事中，具有十法界之變化。故變動不拘，周流六虛。界界互具，法法互融。故上下無常，剛柔相易。所以法法不容執著而唯變所適，唯其一界出生十界。十界趣入一界，雖至變而各有其度。故深明外內之機，使知競業於一念之微。³⁹⁵

透過吾人尋常日用的任何一事一物，對內收攝則可對應十法界中的一法界，亦可對應到《易經》六十四卦中的三百八十四爻；對外放射則可據易理推衍至無窮無盡的時空、事物。十法界的一切變化，無不盡歸掌握之中，而此中的樞要則在於吾人的「一念之微」。誠如《周易禪解》所言：

夫易道雖甚大，而乾坤足以盡之。乾易而知險，坤簡而知阻。……舉凡吉事無不有祥。聖人于此，即象事而可以知器，即占事而可以知來矣。由此觀之，天地一設其位，易理即已昭著于中。聖人不過即此以成能耳。然其易理甚深奧，亦甚平常。以言其深奧，則神謀鬼謀，終不能測。……此百姓之情，即《易》中卦爻之情也。³⁹⁶

據上所述，根源於易理，而透過《易》所呈顯之情，假若近而相得者則吉；不相得則凶，甚至有害處，或釀生災禍。《易》所呈顯之相得、不相得之情，能導致吉凶悔吝者，豈是他人強加給與的呢？可見一切吉凶禍福，實根源於吾人自心，心外更無別法。易理雖然甚為幽深，究其原理，實不出於吾人尋常日用與舉手投足之間。

³⁹⁵ 智旭：《周易禪解》卷9，《嘉興藏》冊20，頁461下。

³⁹⁶ 參見智旭：《周易禪解》卷9，《嘉興大藏經》冊20，頁462下。

第五章 《周易禪解》之「真理觀」

本章結構共分成三節：首先，解明「天台六即」思想的淵源與意涵，論述天台智顛教觀並重的六即思想的精蘊所在，以及探討智旭在《教觀綱宗》中的六即思想為何。其次，闡述「智旭以『六即』分釋《周易》」的內涵。再者，探討「智旭以『六即』合釋《周易》」的詮釋內涵，列舉《周易禪解》與「天台六即思想」之關涉內容，從中掌握義理詮釋的脈絡，展現易經卦爻時位與六即巧妙聯繫、呼應來顯揚佛法的堂奧，結證「天台圓教六即思想」在智旭《周易禪解》的重要性與智旭詮釋思想之特色。

由於《易經》為儒家的羣經之首，在尚未進入討論主題前，吾人可以先來關懷一下儒家在理論與實踐之間如何平衡運用，再回頭探究《周易禪解》中的「真理觀」與「方法論」，當有更深層的體悟。誠如蔡仁厚在《王陽明哲學》一書中論及：「儒家的義理思想，總是落實在道德實踐上，以成德性成人格為本旨；因而亦常常直探心性之源，而有其奧旨微義。宋明儒之所以注重講習，注重工夫指點，正是由於這些道理，必須在師友的親炙薰習之中，才更能貼切而不走作，才更能真實受用。這是『生命的學問』，不是單純的讀書講文或解釋字義之事，書講錯了，字義解釋錯了，改正一下下即可；而在生命的學問中，若有走作，有乖舛，那就是德性生命生死交關的事。所以陸象山常說『這裡是刀鋸鼎鑊的學問』。不但差之毫釐，謬以千里，而且會誤妄一生的。」³⁹⁷而在佛家幾以「佛性」與「般若」可概括佛家整體的思想內涵，三藏十二部及現在、未來無數的學術研究、講經說法、著書立說……，這一切無非欲藉生命的學問之開顯，以達到知而行、行致知，知即對真理的認識、行則為對知的實際踐履的工夫，知、行相資相成，儒、佛同論。若明此理，於第六章之論述將貫串無礙，直指一念三千、一心三觀真詮，旨歸諸法實相。

³⁹⁷ 蔡仁厚：《王陽明哲學》（台北：三民書局，1983年），頁91。

第一節 「天台圓教六即思想」之淵源與意涵

當吾人欲探究一思想之精義，必先掌握其思想淵源與脈絡，俾利思想義理上的辨明，以達登堂入室之功。何謂天台六即？其思想淵源為何？天台六即能表徵禪觀實踐階位的原因何在？天台六即又稱之為「六即佛」，此論說主要立基於智顛所獨創「正因佛性」、「緣因佛性」、「了因佛性」的「三因佛性說」的見解，藉以闡釋眾生成佛的可能性與先天上的依據。智顛透過「三因佛性」的證成來圓融一切諸法，以支撐「一色一香，莫非中道」的天台圓教性具思想的根基。

一、「天台圓教六即思想」之淵源

如上所述，「六即佛」的思想實淵源自佛性思想，殆無疑義，此徵引由智者大師的五時判教，可得明確佐證。王邦雄等如是說：「五時者，將佛陀成道後說法之經過分為五階段（當然此是一種按義理說的邏輯的次序，並非歷史的事實）。智顛又取《涅槃經·聖行品》所云：『譬如，從牛出乳，從乳出酪，從酪生酥，從生酥出熟酥，從熟酥出醍醐』之喻，而將『五味』配五時……。』³⁹⁸釋迦說法可分成五個階段：華嚴時、鹿苑時、方等時、般若時及法華涅槃時，如智旭在《教觀綱宗》中言：

且約一代，略判五時：一華嚴時，正說圓教，兼說別教，約化儀名頓。二阿含時，但說三藏教，約化儀名漸初。三方等時，對三藏教半字生滅門，說通別圓教滿字不生不滅門，約化儀名漸中。四般若時，帶通別二權理，正說圓教實理，約化儀名漸後。五法華涅槃時，法華開三藏通別之權，唯顯圓教之實，深明如來設教之始終，具發如來本跡之廣遠，……。³⁹⁹

如上五時八教之內涵，可由下列表述得到清晰的概念，亦方便於以下析論藏、通、別、圓等化法四教時能瞭解其基本背景：

³⁹⁸ 王邦雄、岑溢成等：《中國哲學史》，下冊，頁 405—407。

³⁹⁹ 智旭：《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 936 下。

分期	五 時	表 徵	化儀四教	化法四教
一	華嚴	兼（兼說別教）	頓	圓別
二	阿含	但（但說三藏）	漸初	藏
三	方等	對（對小明大）	漸中	「藏」半字生滅門；「通別圓」滿字不生不滅門。
四	般若	帶（帶通別說圓）	漸後	通別圓
五	法華涅槃	唯（純說圓教）	會漸歸頓 非漸非頓	圓

智顛既取《涅槃經》作為判教之所本，可見《涅槃經》必然有其特殊的意涵，根據釋恆清的研究指出：「佛性思想是《涅槃經》的精髓」，⁴⁰⁰又言：「《涅槃經》的中心議題是『如來常住』、『涅槃四德』、『悉有佛性』、『一闡提成佛』，而貫穿這些議題的是它的佛性觀。」⁴⁰¹續言：「高舉『如來藏自性清淨心』的真常系思想，則宣揚人性中本有佛性的存在。《如來藏經》、《勝鬘夫人經》、《大般涅槃經》、《楞伽經》等是其主要的經典依據。」⁴⁰²智顛天台思想判教的主要依據，實植基於中國佛性思想的闡揚之上，智顛依開顯佛性與度化眾生的層面廣狹、深淺作為教理是否圓滿的判定標準；甚至智顛繼承南北朝末葉和隋朝當時佛性思潮的優點，進而將《涅槃經》闡述眾生如何成就佛性的兩種原因（「正因」、「緣因」兩種佛性的因），開展出三因佛性之義理，智顛如是說：

云何三佛性？佛名為覺，性名不改。不改即非常非無常，如土內金藏，天魔外道所不能壞，名正因佛性。了因佛性者，覺智非常非無常。智與理相應，如人善知金藏。此智不可破壞，名了因佛性。緣因佛性者，一切非常非無常。功德善根，資助覺智，開顯正性，如耘除草穢，掘出金藏，名緣因佛性。⁴⁰³

⁴⁰⁰ 釋恆清：《佛性思想》（台北：東大圖書公司，1997年），頁19。

⁴⁰¹ 參見釋恆清：《佛性思想》（台北：東大圖書公司，1997年），頁39。

⁴⁰² 參見釋恆清：《佛性思想》（台北：東大圖書公司，1997年），頁73-74。

⁴⁰³ 智顛：《金光明經玄義》卷上，《大正藏》卷39，頁4上。

在《涅槃經》裡處處揭櫫「一切眾生悉有佛性」的佛性思想，透過智顛的三因佛性則更能令人領悟眾生之所以能夠成就佛性的原因。智顛認為，眾生的覺性是永不變遷、在任何狀況下也無法被摧壞，眾生本具，此為成佛正因。其次，當眾生起智慧去如理觀照所觀境時，則能顯了佛性的存在，因此，智慧便被稱之為了因佛性。功德善根則為緣因佛性，它不但可以來資助覺悟的智慧，更可藉以開顯佛性。析論至此，智顛的天台六即思想淵源於佛性思想的論證，呼之欲出、躍然紙上，甚至可以這麼說，沒有佛性思想的義理支撐，便沒有五時八教的判教活動，更沒有天台六即的義理存在；解明天台六即思想淵源於佛性思想，則能釐清智旭思想之所由與義理之舒展，進而幫助吾人對於全文的梳理與融貫。

二、「天台圓教六即思想」之意涵

承上論，已明天台六即思想淵源於佛性思想，以下續論天台六即之意涵。如《論語》所言：「君子務本，本立而道生」，意謂君子若能凡事專用力於根本，根本既立，則其道自生；同樣地，既已解明天台六即之所由，自能繼而通曉六即所蘊含的義理。

簡言之，天台圓教所指涉的「六即」，又稱之為「六即佛」，何謂「六即」？根據創立「六即」理論者——智顛說：「三界無別法，唯是一心，作心能地獄，心能天堂，心能凡夫，心能賢聖。覺觀心是語本，以心分別於心，證心是教相也；觀心生起者，以心觀心，由能觀心，有所觀境，以觀契境故，從心得解脫故。」⁴⁰⁴此言心、佛、眾生，三無差別之理，藉由以心觀心，由能觀之心來觀境，進而以觀心契入所觀之境，由觀心的修行進路達到修行的成果——涅槃、解脫。遠在隋朝的智者大師即已洞知如人說食終不飽之缺陷，知觀心妙理卻徒侈言悟境，卻不致力於實踐觀心工夫的流弊，因此他在《妙法蓮華經玄義》述及創立「六即」的原因，智顛言：

⁴⁰⁴ 《妙法蓮華經玄義》卷1，《大正藏》冊33，頁685下。

未得謂得、未證謂證，偏觀之失也！何者？視聽馳散，如風中燈照物不了，但貴耳入口出，都不治心。自是陵人，增見長非；把刃自傷，解牽惡道。由其不習觀也。若觀心人謂，即心而是，已則均佛，都不尋經論，墮增上慢。此則抱炬自燒，行牽惡道，由不習聞也。若欲免貧窮，當勤三觀；欲免上慢，當聞六即。世間相常住，理即也；於諸過去佛，若有聞一句，名字即也；深信隨喜，觀行即也；六根清淨，相似即也；安住實智中，分證即也；唯佛與佛究盡實相，究竟即也。修心內觀，則有法財；正信外聞，無復上慢。眼慧明聞，具足利益，何得不觀解耶？⁴⁰⁵

可見智顛首創六即在於強調，如果想要免去修行資糧上的貧窮所產生的困窘，則應當勤息空、假、中三觀；相對地，如果想要免去增上慢的過失，則應當聽聞六即的教法。換句話說，六即的禪觀可以：「修心內觀，則有法財；正信外聞，無復上慢。」引導修習禪觀者觀心，以救「但貴耳入口出，都不治心」的時弊，如修觀心的人所說的，以為即心是佛，不必經過修觀的過程，動輒妄認自己已成就佛果，也不管經論上如何論說，於是墮入了未得謂得、未證謂證的增上慢中，而不自知。因此，六即正是為免去增上慢所獲致的種種過失而設，使觀心、觀境的歷程更為具體，更利於禪觀的實踐。智旭在《靈峰宗論》亦說道：「圓頓行人，春夏秋冬，無非觀心之期，晝夜六時，無非觀心之會，行住坐臥，無非觀心之事，說法聽法，無非觀心之緣。若必待冬期結制，而後觀心，則三時講演，仍說食數寶矣。講聽時不與心觀相應，觀心時亦決不與教理相應。若是縱百春夏秋冬講經，百冬觀心，到底是兩樞事。書生羸浮領略，無超方出格知見，出言鄙陋，從來可歎。」⁴⁰⁶智顛將觀心者與所觀境（真理）相即、混融一體的過程，分為六個階段，亦即藉由六即的階次來表示由凡夫修行，乃至佛果的位次，分別為：

- ①理 即——世間相常住。
- ②名字即——於諸過去佛，若有聞一句。

⁴⁰⁵ 參見《妙法蓮華經玄義》卷1，《大正藏》冊33，頁685下。

⁴⁰⁶ 智旭：《靈峰宗論》，《嘉興藏》冊36，頁340下。

- ③觀行即——深信隨喜。
- ④相似即——六根清淨。
- ⑤分證即——安住實智中。
- ⑥究竟即——唯佛與佛究竟實相。

上述為智顛六即之說的最早文獻根據之一，此處勾勒出體證佛性的階位地圖，說明佛性常住於世間，但不易為人所察覺，因此須透過理上的認可外，更須透過聞佛說法、深信隨喜，使得六根清淨，進而安住實智中，獲得唯佛與佛才能證得的究竟實相。此處所論過於簡略，不易全盤瞭解，吾人可參看智顛在《摩訶止觀》之中如何來進一步詮釋六即的義理，以獲得對六即的正確無誤的理解。

智旭的六即觀點如何？智旭與智顛對於六即的論述差異何在？智旭於《教觀綱宗》開門見山地說：

佛祖之要，教觀而已矣。觀非教不正，教非觀不傳；有教無觀則罔，有觀無教則殆。然統論時教，大綱有八，依教設觀，數亦略同。八教者。一頓、二漸、三祕密、四不定，名為化儀四教，如世藥方。五三藏、六通、七別、八圓，名為化法四教，如世藥味。當知頓等所用，總不出藏等四味。藏以析空為觀，通以體空為觀，別以次第為觀，圓以一心為觀。四觀各用十法成乘，能運行人，至涅槃地。藏通二種教觀，運至真諦涅槃；別圓二種教觀，運至中諦大般涅槃。藏、通、別三，皆名為權，唯圓教觀乃名真實。就圓觀中，復有三類：一頓、二漸、三不定也。為實施權，則權含於實；開權顯實，則實融於權。良由眾生根性不一，致使如來巧說不同。⁴⁰⁷

由上引文得知，智旭的判教思想基本上是繼承了智顛的判教系絡，不論如何分判教義，皆為如來為根性不同的眾生所作的權宜施教。智旭統整心要，直指「佛祖之要，教觀而已矣。觀非教不正，教非觀不傳；有教無觀則罔，有觀無教則殆。」此處充分說明瞭佛陀教化眾生的本懷是為了讓眾生成佛，根據不同根器的眾生施以不同的教化內容，於是藉著化儀四教（一頓、二漸、三祕密、四不定，如世藥

⁴⁰⁷ 智旭：《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 936 下。

方)與化法四教(三藏、通、別、圓,名為化法,如世藥味),來指導禪觀(藏以析空為觀,通以體空為觀,別以次第為觀,圓以一心為觀)以契入佛境,達到開顯覺智、達到涅槃的目的。換言之,佛陀為醫治眾生八萬四千種病的大醫王,他依眾生領悟真理程度的差異性,猶如中醫師透過望、聞、問、切四診來診療眾生病,依據病情、病況來開藥方(化儀四教),每一帖藥方則含藏不同的藥味(化法四教),逐步來治癒眾生病。

綜觀整部《教觀綱宗》,論述化法四教——藏、通、別、圓各教的「六即」部分就超過了全書一半的篇幅,而且智旭巧妙地藉由六即與天台化法四教中對六即的各別見解,予以對應並貫串修證禪觀時所達到的五十二階位,將能斷滅與所修證的內涵加以對照,織列真理階位之清與經緯法界層次之明,令人嘖嘖稱奇、嘆為觀止;使得後來的修禪觀者,能依天台六即之理,循序漸修,以臻究竟圓滿。

智旭在《教觀綱宗》中言:

正約此教,方論六即(前三雖約當教,各論六即,咸未究竟;以藏通極果,僅同此教相似即佛;別教妙覺,僅同此教分證即佛。又就彼當教,但有六義,未有即義。以未知心、佛、眾生三無差別故也。是故奪而言之,藏通極果、別十迴向,皆名理即,以未解圓中故;登地同圓,方成分證) ⁴⁰⁸

上引所言意指,藏、通、別三教的六即立論,皆尚未達如圓教修證究竟圓滿的層次,換言之,如聖嚴法師所言:「真正的六即,其實是就圓教而說的。因為此前的三教,雖就其各自的當教,也各自都說了六即,然都未算究竟;藏、通二教的最高佛果位,僅同於此圓教的相似即佛位;別教的妙覺佛果位,也僅同此圓教的分證即佛果位。再說,就彼三教自身而言,但有六的意思,尚未有即的意思,以其尚不知如《華嚴經·夜摩天宮品》所說『心、佛、眾生,三無差別』之故。今以圓教的究竟義而言,藏通二教的佛果位,以及別教的十迴向位,皆算是理即佛,以彼等尚未瞭解圓滿中道是什麼哩!別教登了初地,才算是成了圓教的分證即

⁴⁰⁸ 智旭:《教觀綱宗》,《大正藏》冊46,頁941上-中。

佛。」⁴⁰⁹智旭所論「天台圓教六即」之內容，筆者擬順著《周易禪解》的內容直接入題敘議，採夾議夾敘的方式論述，藉以彰顯其核心思想。

第二節 智旭以「六即」分釋《周易》

在研究智旭如何運用「天台六即」對《周易禪解》之詮釋之前，吾人可深入析探天台六即是如何與《易經》產生關涉？兩者的共同點何在？差異處何在？它們又如何各自以本身的思維模式詮釋自己的思想體系？除了在前言所述及的面向外，筆者發現天台六即與《易經》間有個非常共通的基礎論點，如《易經》上有言：「是故易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。八卦定吉凶，吉凶生大業。」⁴¹⁰宇宙森然萬象的結構井然有序，藉生化的法則，可以洞觀吉凶悔吝之道。《易經》上又言：「聖人設卦觀象，繫辭焉而明吉凶。剛柔相推，而生變化。是故吉凶者，失得之象也；悔吝者，憂虞之象也。變化者，進退之象也；剛柔者，晝夜之象也。六爻之動，三極之道也。」⁴¹¹由此可明聖人之所以設卦來觀象的原因，以卦辭來聯綴經揲著成卦之象，藉以明白吉凶之道。從陰陽二氣的迭相推盪而產生變化，形成了失得、悔吝、進退、晝夜的吉凶現象，同時透過觀察內外卦六爻的卦象，便能體察天、地、人三才（極）的變化規律與法則。

天台六即則藉由五時八教之內涵，依教起觀，來觀照自己心念所處之階位，用以判定自己修行所達的層次，進而在禪觀之中修正、調整自己的心念幽微變化，然後再將它運用到實踐上；佛家雖不似《易經》談論吉凶，但在實踐面的修正與引導作用上，實無二致。這是初步在六即與六爻的功用上的相近論點，至於為何《易經》透過著草可以知吉凶，而天台能以六即來明禪觀所達至之階位？其理論的共通基礎點何在？這是吾人應首當辨明的，否則驟論智旭以六即來詮釋《周易》之內涵，終難貫通兩者間的深邃義理。

智旭言：「可上可下，可內可外，易地皆然。初無死局，故名交易。能動能

⁴⁰⁹ 釋聖嚴：《天台心鑰——教觀綱宗貫註》，頁 299-301。

⁴¹⁰ 〔宋〕朱熹：《周易本義》，頁 240。

⁴¹¹ 〔宋〕朱熹：《周易本義》，頁 223-226。

靜，能柔能剛，陰陽不測，初無死法，故名變易。雖無死局，而就事論事，則上下內外仍自歷然。雖無死法，而即象言象，則動靜剛柔仍自燦然。此所謂萬古不易之常經也。」⁴¹²由於易本身涵括了不易、簡易、變易的性質，因此可以將宇宙萬象加以類化，而能成為萬古不易的常經。智旭又言：

若以事物言之，可以一事一物各對一卦一爻。亦可於一事一物之中，具有六十四卦三百八十四爻。若以卦爻言之，可以一卦一爻各對一事一物。亦可於一卦一爻之中，具斷萬事萬物，乃至世出世間一切事物。又一切事物即一事一物，一事一物即一切事物。一切卦爻即一卦一爻，一卦一爻即一切卦爻。故名交易變易。實即不變隨緣，隨緣不變，互具互造，互入互融之法界耳。⁴¹³

上述已將事物與卦爻間作了連結，若曾有過占筮的經驗，對此概念則更能理解。在占筮時，往往透過取相類比的方法，因為具有同質性，所以可以類化比擬，將所有事物對應到六十四卦、三百八十四爻之中，易理存在於天地之先，天地的形成又在萬事萬物之先，萬事萬物係由陰（坤）陽（乾）所構成，換言之，在任何萬事萬物之中皆具備乾坤的卦德，自然也就被融攝入易理之中。智旭在詮釋「一陰一陽之為道」時亦言：

凡德業之成乎法象者皆名為乾，不止六陽一卦為乾。凡效法而成其德業者皆名為坤，不止六陰一卦為坤。極陰陽之數，而知數本無數。從無數中建立諸數，便能知來，即謂之占。非俟揲著而後為占。既知來者，數必有窮。窮則必變，變則通，通則久，即是學易之事。非俟已亂而後治已危而求安之謂事。終日在陰陽數中，而能制造陰陽，不被陰陽所測，故謂之神。⁴¹⁴

此語已將理、象、數的原理說明得很清楚，尤以「數本無數，從無數中建立諸數，便能知來，即謂之占；非俟揲著，而後為占。」一語更道破易卦之所以靈驗的原因。《周易禪解》卷 10 亦言：「隨拈一陰一陽，必還具一陰一陽，故六重之而成

⁴¹² 智旭：《周易禪解》卷 1，《嘉興藏》冊 20，頁 396 上。

⁴¹³ 智旭：《周易禪解》卷 1，《嘉興藏》冊 20，頁 396 上。

⁴¹⁴ 智旭：《周易禪解》卷 8，《嘉興藏》冊 20，頁 454 中。

六十四卦；其實卦卦無非太極全體，故得為四千九十六卦也。」⁴¹⁵又，《周易禪解》卷9有言：「卦卦有太極全德，則體體亦各有太極全德矣。又體體各有太極全德，則亦各有八卦全能也。」⁴¹⁶因此，吾人透過占筮就能夠知道萬事萬物的過去現在未來的演變狀況，一事一物的個體與乾坤整體，是無法被分割隔離的，此與中醫運用《黃帝內經》的宇宙信息全息思想，所建構而成的中醫診治理論相同。

《黃帝內經》主張，在人這個有機體的系統之中，不論個別的部分及各層次，以及它們與其整體之間，其信息都是對應相通的；⁴¹⁷因此，只要透過望、聞、問、切四診，即能正確地診斷病情，其原理即在於「宇宙信息全息」的思想概念。另外，學者成中英對於易的涵義由原來的三項擴展為五項，即：「生生源發義（彰顯不易性），變異多元義（彰顯變易性），秩序自然義（彰顯簡易性），交易互補義（彰顯交易性），以及和諧相成義（彰顯和易性）。」亦為吾人拓展視野，而深入思惟《易》的特質。⁴¹⁸

高亨言：「何謂象數？簡言之，象有兩種：一曰卦象，包括卦位，即八卦與六十四卦所象之事物及其位置關係。二曰爻象，即陰陽兩爻所象之事物。數有兩種：一曰陰陽數，如奇數為陽數，偶數為陰數等是。二曰爻數，即爻位，以爻之位次表明事物之位置關係。此是象數之主要內容。」⁴¹⁹易學家胡瀚平則言：「這個生變進程（APPROACH）是動態的，它不是個簡單的象徵作用，也不是個簡單的意符（實象—天）和意指（假像—父）一等於一，一對一的僵化關係，而是實象出現在某一個境遇中的進程。」⁴²⁰傅佩榮亦言：「『爻』這個字代表『效』，在

⁴¹⁵ 智旭：《周易禪解》卷10，《嘉興藏》冊20，頁468上。

⁴¹⁶ 智旭：《周易禪解》卷9，《嘉興藏》冊20，頁464上。

⁴¹⁷ 《靈樞·脈度》：「五臟常內閱于上七竅也。故肺氣通于鼻，肺和則鼻能知香臭矣；心氣通于舌，心和則舌能五味矣；肝氣通于目，肝和則目能辨五色矣；脾氣通于口，脾和則口能知五穀矣；腎氣通于耳，腎和則耳能知五音矣；五臟不和，則七竅不通。」參見《黃帝內經》，中華書局，2009年，43頁。

⁴¹⁸ 他主張，透過此五種涵義可掌握易的本體哲學，藉以說明宋明理學中的心性的本體結構，並探討此一結構所開拓與顯示出來的本體世界的五個層面的分別性與統合性，使我們對易的本體有更深入的理解，對知易行易，建立易的倫理學與管理學，發展本體詮釋學，以及詮釋易的文本與易的應用有根本性的啟發與轉化作用。參見成中英：〈論易之五義與易的本體世界〉，《台北大學中文學報》創刊號，台北：台北大學，2006年。

⁴¹⁹ 高亨：《周易大傳今注》（山東：齊魯書社，2008年4月），頁12-41。

⁴²⁰ 胡瀚平：《話解易經·上經》（台北：五南圖書，1996年5月），頁10。

仿效或描述變化時，陽與陰不可或缺。至於『卦』，則是指『掛』，有如掛在我們眼前的自然現象。當大自然出現變化時，人類要如何因應？如何趨吉避凶？如何修養自己以求安居樂業？這些都是《易經》所要答覆的難題。」⁴²¹以上諸家之言，無疑地為智旭的論述，提供了一強而有力的註腳。《易經》所詮釋之動態中的平衡概念，為宇宙間的種種人事物變化，預留了不少不受命定的空間，正因為充滿著可塑性與創造性，不但使儒家的修齊治平與趨吉避凶成為可能，也使得透過道德的實踐而得以成賢成聖的可能性大大提高。筆者以為，這正是智旭能夠以六即來比附、詮釋六爻的重要理論基礎。

大體上說來，智旭的詮釋進路，除了參考經典論述與古德所言之外，大多來自他本身對易學精湛潛研所致。在《周易禪解》裡的佛性（心性）思想立論，隨手摭拾可及，舉其要者如：「首出庶物，萬國咸寧。此一節，是顯聖人修德功圓，而利他自在也。統論一傳宗旨，乃孔子借釋彖爻之辭，而深明性修不二之學。」又言：

以乾表雄猛不可沮壞之佛性，以元亨利貞表佛性本具常樂我淨之四德。佛性必常，常必備乎四德。豎窮橫遍，當體絕待，故曰『大哉乾元』。試觀世間萬物，何一不從真常佛性建立？設無佛性，則亦無三千性相，百界千如。故舉一常住佛性，而世間果報天、方便淨天、實報義天、寂光大涅槃天，無不統攝之矣。⁴²²

據上論可知，世間萬物皆從真常佛性而建立，假若無佛性之存在，則所謂三千性相、百界千如之說的建構基礎，亦蕩然無存；正因為佛性常住，所以能夠涵括、統攝世間果報天、方便淨天、實報義天、寂光大涅槃天…等法界。藉上所述的佛性思想為基礎，遂進一步開展出天台六即與易卦六爻間的比附與關涉，如智旭在《周易禪解》所論：

依此佛性常住法身，遂有應身之雲，八教之雨，能令三草二木各稱種性而

⁴²¹ 傅佩榮：《不可思議的易經占卜》（台北：時報文化，2010年9月），頁12-13。

⁴²² 智旭：《周易禪解》，《嘉興藏》冊20，頁398上。

得生長，而聖人則於諸法實相究盡明瞭。所謂實相非始非終，但約究竟徹證名之為終，眾生理本名之為始。知其始亦佛性。終亦佛性。⁴²³

這一段話為順承智旭上論，以真常佛性為世間萬物存在的根據，於人於物皆然，從理即到究竟即為表徵諸法實相的說法，雖有六即的階次概念，實則皆表佛性。只不過是因為對於佛性體悟的迷悟與時節因緣，權且假立六種階位的差別。在階位上雖區分成六個層次，實際上位位皆為龍（佛性）的表徵。在天台圓教所謂的理即佛，乃至究竟即佛。若能乘此「即而常六」的修德，以揭顯「六而常即」的性德，正符合《易經》上所說的「乘六龍以御天」。根據智旭的詮釋方式，他常將乾的德行譬喻成常住佛性，形容它雖然在時間上互歷古今，但其德性卻不變不壞，而且具足了一切變化的功用，縱使在根器上有三草二木的差別，⁴²⁴也能夠各隨其位，而體證佛性本具。一旦體證了佛性，則六個階位皆通達法界，能統攝一切法，盡歸太極，而契入「保合太和」的境界。因此可以說，當如來成道時，不但作為九界的表率，而且無量無邊的刹海眾生，皆得以安住於佛性之中。⁴²⁵

智旭以「大」、「剛」、「健」、「中」、「正」、「純」、「粹」、「精」等八個精要的字眼來比況佛性，⁴²⁶進一步透過「佛性乾體，法爾具足六爻始終修證之相」，來旁通十法界的迷悟之情，藉以強調「性必具修」的道理。說明聖人藉由乘此「即而常六」之龍，以統御融合「六而常即」之天。所有的眾生都能夠通過修德的努

⁴²³ 智旭：《周易禪解》，《嘉興藏》冊 20，頁 398 上。

⁴²⁴ 三草二木的典故源自《妙法蓮華經》卷 3〈藥草喻品〉：「或處人天，轉輪聖王，釋梵諸王，是小藥草。知無漏法，能得涅槃，起六神通，及得三明，獨處山林，常行禪定，得緣覺證，是中藥草。求世尊處，我當作佛，行精進定，是上藥草。又諸佛子，專心佛道，常行慈悲，自知作佛，決定無疑，是名小樹。安住神通，轉不退輪，度無量億、百千眾生，如是菩薩，名為大樹。佛平等說，如一味雨；隨眾生性，所受不同，如彼草木，所稟各異。佛以此喻，方便開示，種種言辭，演說一法，於佛智慧，如海一滂。我雨法雨，充滿世間，一味之法，隨力修行。如彼叢林，藥草諸樹，隨其大小，漸增茂好。」以上為佛陀將各種不同根器的修行者譬喻小、中、上藥草及小、大樹木，藉以說明各據其稟性聞思修，而漸次體悟本具佛性，以達究竟。參見後秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9，頁 20 上-中。

⁴²⁵ 智旭：《周易禪解》，《嘉興藏》冊 20，頁 398 上。

⁴²⁶ 以要言之，即不變而隨緣，即隨緣而不變。豎窮橫遍，絕待難思，但可強名之曰：「大」耳！其性雄猛物莫能壞，故名「剛」。依此性而發菩提心，能動無邊生死大海，故名「健」。非有無真俗之二邊，故名「中」。非斷常空假之偏法，故名「正」。佛性更無少法相雜，故名「純」。是萬法之體要，故名「粹」。無有一微塵處，而非佛性之充遍貫徹者，故名「精」。以上參見智旭：《周易禪解》，《嘉興藏》冊 20，頁 400 上。

力過程而體證佛性；一旦證悟佛性，即能根據眾生稟性的不同而化身雲、雨令眾生雨露均霑，而使一切眾生皆同成正覺、天下太平。此正是「全修在性」的道理。⁴²⁷由於佛陀親證佛性常住法身，明瞭諸法究竟實相，知悉眾生佛性本具，只是各人的迷悟與時節因緣的差異，而權巧施設，假立修證佛性歷程的六個階位。階位雖然區分為六個，但位位皆表銓佛性本自具足、佛性不二；藉由禪觀的實踐，便能夠逐漸提高對佛性的體解與證悟，在《法華經》中甚至以三草二木來譬喻眾生的根器，各隨其稟性而證得佛性。

在《周易禪解》之中，以天台圓教六即的真理觀來詮釋卦爻辭的部分，舉其要者，共有乾、需、泰、觀、賁、井等六個卦，表面上看來僅為《易經》六十四卦中的六十四分之六，僅占了不到 10% 的比例，但事實上，若對天台圓教六即不能如實了解，必然對《周易禪解》不能得窺全貌。以下先以六即為單位，將各卦辭臚列在前，逐卦論述，再依據智顓《摩訶止觀》與智旭《教觀綱宗》中所論六即的內容，順著文脈分段詮解，以闡明其義。

一、理 即：

（一）乾卦

首先，乾卦各爻辭關涉天台六即的部分為：

王陽明曰：乾六爻作一人看，有顯晦，無優劣；作六人看，有貴賤，無優劣。⁴²⁸

智旭引王陽明之語來輔助說明六即，依王陽明之詮解，若吾人將乾卦六爻看成同一個人，六爻皆具龍德，因此沒有優劣之判，但卻能看出本身的卦位爻情所顯示幽暗與明顯的狀態，此即智旭所說的「即而常六」，強調修行體悟境界的階位概念；相反地，若吾人將乾卦六爻看成不同的六個人，則與他人因比較而有了尊貴與卑賤的位階分別，而採取進退的措施，但乾卦六爻皆具乾剛健的德性，因此沒有所謂的優劣，此則為智旭所說的「六而常即」，表徵了眾生本具的佛性，雖階

⁴²⁷ 智旭：《周易禪解》，《嘉興藏》冊 20，頁 400 上。

⁴²⁸ 智旭：《周易禪解》，《嘉興藏》冊 20，頁 397 上。

位有別，但位位皆佛，佛性（龍德）實為平等。

其次，智旭將人事意象與自然意象等類化於一卦六爻之中，吾人可藉圖表說明，清楚地呈現六爻所表徵之意象，表列如下：

六爻表徵	初爻	二爻	三爻	四爻	五爻	上爻
三才	天	天	人	人	地	地
天時	冬至後	立春後	清明後	夏	秋	九月後
乾(乾坤合論)	十一月	十二月	正月	二月	三月	四月
坤(乾坤合論)	五月	六月	七月	八月	九月	十月
欲天	四王	忉利	夜摩	兜率	化樂	他化
三界	欲界	色界	色界	色界	色界	無色界
地理	淵底	田	高原	山谷	山之正基	山頂
方位	東	中	南	西	中	北
家	門外	家庭	家庭	家庭	家庭	後園
國	郊野	城內	城內	城內	城內	郊野
人類	民	士	官長	宰輔	君主	太皇祖廟
一身	足	腓	股、限	胸、身	口、膻	首、口
一世	孩童	少	壯	強	艾	老
六道	天	人	阿修羅	地獄	餓鬼	畜生
十界	四惡道	人天	色無色界	二乘	菩薩	佛
六即	理即	名字即	觀行即	相似即	分證即	究竟即

透過上表內容的呈現，⁴²⁹吾人可以清楚了解智旭將天台六即安置在卦爻中的依據，舉凡人事、自然等種種意象，皆能被類化於六爻之中。誠如智旭於《周易禪解》所言：

⁴²⁹ 以上表列的內容，參見智旭：《周易禪解》，《嘉興藏》冊 20，頁 17-19。

以要言之：世出世法，若大若小，若依若正，若善若惡，皆可以六爻作表法。有何一爻不攝一切法，有何一法不攝一切六爻哉！⁴³⁰

依據智旭的說法，任何的意象皆能被攝入一卦六爻之中，對天台六即的真理觀有了深刻認識後，便能著力於天台一心三觀的實踐方法，對於六即處於不同的爻位，在實踐的層面即會有不同的抉擇，如下表所述：⁴³¹

六爻表徵	初爻	二爻	三爻	四爻	五爻	上爻
佛法釋乾六爻（龍乃神通變化之物。喻佛性）兼論性修，原始要終。	理即位中，佛性為煩惱所覆，故勿用。	名字位中，宜參見師友，故利見大人。	觀行位中，宜精進不息，故日乾夕惕。	相似位中，不著似道法愛，故或躍在淵。	分證位中，八相成道，利益群品，故為人所利見。	究竟位中，不入涅槃，同流九界，故云有悔。
約修德（陽為智德、慧行）	初心乾慧，宜以定水濟之，不宜偏用。	二居陰位，定慧調適，能見佛性，故云「利見大人」。	以慧性遍觀諸法。	以定水善養其機。	中道正慧，證實相理。	覓智慧相，了不可得。
約通塞	淺慧，故不可用。	開佛知見	示佛知見	悟佛知見	入佛知見	慧過于定，故不可用。

在《乾》卦的六爻爻辭之中，明顯呈現了與天台六即會通之斧鑿痕跡，今引《周易禪解》原文臚列如下，若能參照本章所述天台六即之相關論述，則自能詮解文義。智旭詮釋《乾文言》之六爻爻辭之內容如下：

初九曰：潛龍勿用，何謂也？子曰：龍德而隱者也。不易乎世。不成乎名。遯世無悶。不見是而無悶。樂則行之。憂則違之。確乎其不可拔。潛龍也。若約理即釋者：龍德而隱，即所謂隱名如來藏也。昏迷倒惑，其理常存，故「不易乎世」。佛性之名未彰，故「不成乎名」。終日行而不自覺，枉入諸趣，然畢竟在凡不減，故「遯世無悶」，不見是而無悶。「樂則行之」，

⁴³⁰ 智旭：《周易禪解》，《嘉興藏》冊 20，頁 19-21。

⁴³¹ 以下表列的內容，參見智旭：《周易禪解》，《嘉興藏》冊 20，頁 20-21。

而行者亦是佛性。「憂則違之」，而違者亦是佛性。終日隨緣，終日不變，故「確乎其不可拔也」。⁴³²

以天台六即的位階而言，智旭將初爻定為「理即」位，由於是位處初爻潛伏位，因此稱之為潛龍，此時的龍德（佛性）尚被隱藏而不顯，智旭稱之為「隱名如來藏」，此時吾人即便是處於昏迷倒惑的狀態，然而其本具佛性之理卻是常存的，且龍德終日行而不自覺，縱使枉入諸趣，畢竟佛性在凡不減。

（二）需卦

初九：需于郊，利用恒，無咎。

溫陵郭氏云：此如顏子之需。佛法釋者：理即位中，不足以言需。名字位中，且宜恒以聞熏之力資其慧性，未與煩惱魔軍相戰也。

象曰：需于郊，不犯難行也。利用恒無咎，未失常也。

智顓《摩訶止觀》：

理即者，一念心即如來藏理。如故即空，藏故即假，理故即中；三智一心中，具不可思議。如上說，三諦、一諦，非三、非一。一色、一香、一切法，一切心亦復如是，是名理即是菩提心，亦是理即止觀，即寂名止，即照名觀。⁴³³

據上言，很容易直接將這幾段文句，直解為：「所謂的理即，即『一念心即如來藏理』，於理上，一切眾生悉住於佛性如來藏理之中。」智旭是這麼解的，但特別要注意的是，智者大師在字裡行間所指的「如來藏」非彼「如來藏自性清淨心」所強調自性清淨面向的說法，智者大師只是說：「如故即空，藏故即假，理故即中；三智一心中，具不可思議。」⁴³⁴意即諸法的法性如其所來具有空如無自性的

⁴³² 智旭：《周易禪解》，《嘉興藏》冊 20，頁 398 下。

⁴³³ 隋·智顓說，灌頂記：《摩訶止觀》卷 1，《大正藏》冊 46，頁 10 中。

⁴³⁴ 圓教在觀法上，為一心三觀，由此而開出三眼、三智與三諦。此中，所謂「三觀」是指從假入空觀、從空入假觀及中道第一義觀。依「空觀」而斷見思二惑，得「慧眼」，生「一切智」（即是了知諸法皆空之智），明「空諦」（空性之真理）；依「假觀」而斷塵沙惑（塵沙喻多數，為差別法所惑，則不得踐利他之行），得「法眼」，生「道種智」（即是了知各種法門之差別性），明「假諦」（假名之真理或空而不空，即空而有）；依「中觀」而斷無明惑（此惑障中道實相），得「佛眼」，生「一切種智」（即是了知諸法皆空及諸法之差別相），明「中諦」（亦即中道第一

特質，智顛強調的是開顯諸法實相，而非在自性清淨上多所著墨，原因無他，因為智顛向來在解吾人的一念心時，都以相當弔詭的思辨與表達方式在指涉它。筆者以為，此為釋迦、龍樹以降，一直到慧文、慧思、智顛的大智慧與大慈悲的指月方式，惟恐眾生一聽聞「如來藏自性清淨心」時，自矜密意、起傲慢心，未得絲毫法益，即墮險坑、喪失慧命。「一念無明法性心」不就蘊藏著迷惑與覺悟的成分嗎？無明，為何會無明？當無法洞穿無明無住的實相時，就會暫為無明所惑，一旦了悟無明無住之理，無明頓時全成了法性。再談法性，法性本來它就是空如無有自性，豈有能染污它與被它所染污的任何事物呢？剛才提到智者大師的睿智過人、心地非常柔軟慈悲；難道智旭就不睿智過人、心地不柔軟慈悲嗎？智旭偶解經文時，強調如來藏是自性清淨的大光明體，如智旭所言：「夫十方三世之情執本虛，而心體真實，決不可謂之虛。」⁴³⁵如此詮解若遇上智慧力被蒙蔽而尚未開顯的眾生，若認為它是真實的，那無異即將陷入萬劫不復的大執著之中，若祖上有德、有幸遇到能者解粘去縛，或許尚有清醒了悟的一天。利之所在，往往禍亦如影隨形而來，或許宋代後來大興淨土宗，亦與此有關也說不定，大文豪蘇東坡不也聰明過人嗎？到頭來還是勤念彌陀聖號。⁴³⁶續論「藏」字，因法界諸法理體本來空寂，因此為空；而有如實體物指涉寶藏之藏，與諸法一樣，莫不由眾多因緣和合而成，故為假；非空非假則為絕對之「理」，即為中。佛陀在修證中發現，諸法無不具緣起性空之理體，當佛性尚未被開顯之時，便假名稱之為「如來藏」，等到如來藏中的佛性被開顯而出，則稱之為「真如」或「佛」。「理即是菩提心」、「理即止觀，即寂名止，即照名觀。」這是屬於理上對真理的領悟，

義空)。總而言之，說空假為方便，說中為圓實；而「中」不離空假以為中，故曰「即空即假即中」，此謂「圓融三諦」。參見王邦雄、岑溢成等：《中國哲學史》（台北：里仁書局，2009年），下冊，頁407-409。

⁴³⁵ 智旭：《周易禪解》卷1，《嘉興藏》冊20，頁449上。

⁴³⁶ 《樂邦遺稿》卷2：「蘇東坡前身五祖戒禪師，《龍舒淨土文》曰：五祖戒禪師乃東坡前身，應驗非一，以前世修行故，今世聰明過人。以其習氣未除。致今生多緣詩語意外受竄謫。生此世界多受苦如是。聞東坡南行唯帶阿彌陀佛一軸。人問其故。答云。此軾生西方公據也。若果如是。則東坡今生得計矣。」宋·宗曉編：《樂邦遺稿》，《大正藏》冊47，頁247下。

瞭解一切眾生皆有佛性的道理，但尚未完全契入真理。透過天台一心三觀，智顛分析道：

若法性無明，合有一切法，陰界入等，即是俗諦；一切界、入，是一法界，即是真諦；非一非一切，即是中道第一義諦。如是遍歷一切法，無非不思議三諦(云云)。若一法一切法，即是『因緣所生法』，是為假名假觀也；若一切法即一法，『我說即是空』空觀也；若非一非一切者，即是中道觀。一空一切空，無假、中而不空，總空觀也。一假一切假，無空、中而不假，總假觀也；一中一切中，無空、假而不中，總中觀也；即中論所說不可思議一心三觀。⁴³⁷

若就「一法一切法」而論，一切法皆為因緣所生，盡皆假名施設，此即假觀；若就「一切法即一法」而論，諸法的本來存在樣貌為空如無有自性，此即空觀；若就「非一非一切」而論，如此即能契入既不偏空亦不偏有的中道實相觀。易言之，如實了知究竟實相，修止以明法性本來空寂，修禪觀以照見諸法因緣而成的假相，既不偏空，也不偏假，最終安住於中道實相的真理之中。

智旭《教觀綱宗》：

理即佛者，不思議理性也。如來之藏，不變隨緣，隨緣不變；隨拈一法，無非法界，心、佛、眾生三無差別；在凡不減，在聖不增。⁴³⁸

什麼叫「理即」？「理即」就是「不可思議的理性」，一切眾生本自具足佛的理性。如來藏，於理性上而言，此不可思議的理性，雖觸所緣而現萬有，然其理性

⁴³⁷ 隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷5，《大正藏》冊46，頁55中。此處的陰界入，分釋如下：①陰，有二義，一為「蔭覆」之義，指色聲等之有為法蔭覆真理。其次為「積聚」之義，謂色聲等之有為法積聚生死之苦果。參見陳義孝編，竺摩法師鑑定：《佛學常見辭彙》（台北：財團法人佛陀教育基金會，2000年），頁11。②界，梵語 dhātu 之意譯。音譯為馱都，含有層、根基、要素、基礎、種族諸義。界為各種分類範疇之稱呼，如：眼、耳、鼻、舌、身、意等六根，對色、聲、香、味、觸、法等六境，而產生眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識等六識，合稱為十八界。又如地、水、火、風、空、識稱為六界。此外，欲界、色界、無色界稱為三界；此「界」有接近於「境界」之意。唯識宗即將一切法之種子稱為「界」，有要素、因之意。參見佛光大辭典編修委員會編：《佛光大辭典》，頁3889。③入，心或心作用之根據或端緒之意。維摩經卷上（大14·539中）：「是身如毒蛇、如怨賊、如空聚，陰界諸入所共合成。」同經卷中（大14·546上）：「求法者，非有色受想行識之求，非有界入之求。」參見佛光大辭典編修委員會編：《佛光大辭典》，頁258。

⁴³⁸ 智旭：《教觀綱宗》，《大正藏》冊46，頁941上。

不會改變；於事相上，雖隨著千差萬別的機感因緣，但理性不變。⁴³⁹由於理無礙、事無礙、理事無礙、事事無礙，理事上能夠相融相即，自然能夠隨時拈取一項事物加以證明「心、佛、眾生三無差別」之理性；此理性，在凡夫位時分毫不減，到佛果位時也分毫不增。上言證諸《維摩經玄疏》云：「理即者，此經（《維摩詰所說經》）云：『淫、怒、癡性，即是解脫。』此是理即義也。』」⁴⁴⁰智旭《教觀綱宗》所論理即，可說是與《維摩經玄疏》所言不謀而合。

二、名字即

（一）乾卦

九二曰：見龍在田，利見大人，何謂也。子曰：龍德而正中者也。庸言之信。庸行之謹。閑邪存其誠。善世而不伐。德博而化。《易》曰：見龍在田，利見大人。君德也。

若約名字即佛釋者：「庸言」「庸行」，只是身口七支。以知法性無染汙故，隨順修行尸波羅蜜。從此閑九界之邪，而存佛性之誠。初心一念圓解善根，已超三乘權學塵劫功德，而不自滿假。故其德雖博，亦不存德博之想，以成我慢也。發心畢竟二不別，如是二心先心難。故雖名字初心，已具佛知佛見而為君德。⁴⁴¹

《乾文言》之乾卦爻位上升至第二爻，天台六即的階位亦隨之而上升至「名字即」，此時藉由語言文字漸識吾人之佛性，因隨著認識與知見的擴展，已知法性無有染汙的道理，且能隨順修行戒律。雖以初心一念來圓解善根，實具無量塵劫功德，而不自以此自滿，並且具足佛的正知見，得以彰顯龍德（佛性）。

（二）需卦

⁴³⁹ 永明延壽：「非一非異，得此識名，不合而合，成其藏義。此阿賴耶識，即是真心不守自性，隨染淨緣，不合而合，能含藏一切真俗境界，故名藏識。如明鏡不與影像合，而含影像，此約有和合義邊說；若不和合義者，即體常不變，故號真如。因合不合，分其二義，本一真心，湛然不動，若有不信阿賴耶識，即是如來藏；別求真如理者，如離像覓鏡，即是惡慧。以未了不變隨緣隨緣不變之義，而生二執。」參見《宗鏡錄》卷 47，《大正藏》冊 48，頁 694 下。

⁴⁴⁰ 參見隋·智顗撰：《維摩經玄疏》卷 1，《大正藏》冊 38，頁 520 上。

⁴⁴¹ 智旭：《周易禪解》卷 1，《嘉興藏》冊 20，頁 398 下。

九二：需于沙，小有言，終吉。

郭氏云：此如孔子之需。佛法釋者：觀行位中，既已伏惑，則魔軍動矣。

故小有言。

象曰：需于沙，衍在中也。雖小有言，以吉終也。

智顛《摩訶止觀》：

名字即者，理雖即是日用不知，以未聞三諦全不識佛法，如牛羊眼不解方隅。或從知識或從經卷，聞上所說一實菩提，於名字中通達解了，知一切法皆是佛法，是為名字即菩提，亦是名字止觀。⁴⁴²

名字即，一切眾生於理上雖然具足「如來藏理」，但於尋常日用間卻渾然不知，因為尚未聽聞空、假、中三諦，不識佛法深義，就像牛和羊的眼睛無法分辨邊和角的區別。有的從知識或從經卷，聽聞到如上所說的「一實菩提」，於名字中通達解了「知一切法皆是佛法」，此即「名字即菩提」之義。換句話說，此指聽聞一實菩提之說，而於名字（名言概念）之中通達解了之階位。此階位的行者，必須憑藉著透過名言概念的言詮方得以領悟。

智旭《教觀綱宗》：

名字即佛者，聞解也。了知一色一香無非中道，理具事造兩重三千，同在一念。如一念一切諸念，亦復如是。如心法，一切佛法及眾生法，亦復如是。⁴⁴³

圓教的名字即佛，指聞解一切眾生皆有不思議的理性，深明「繫緣法界，一念法界，一色一香無非中道，己界及佛界，眾生界亦然」⁴⁴⁴奧旨，亦即了知，理具三千的性相及事造三千的性相，同在現前一念的妄心之中；一念如此，具足兩重三千，一切諸念，亦復如此，念念具足理具、事造的兩重三千。現前一念的心法，是如此的具足理具事造兩重三千，一切諸佛之法以及一切眾生之法，亦復如是，

⁴⁴² 隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷1，《大正藏》冊46，頁10中。

⁴⁴³ 智旭：《教觀綱宗》，《大正藏》冊46，頁941中。

⁴⁴⁴ 隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷1，《大正藏》冊46，頁1上。

同樣具足理具事造的兩重三千。若於聞佛說法，能作如此瞭解者，便得稱為名字即佛。

三、觀行即

(一)《乾》卦

九三曰：君子終日乾乾，夕惕若厲無咎，何謂也。子曰：君子進德修業。忠信所以進德也。修辭立其誠，所以居業也。如至至之，可與幾也。知終終之，可與存義也。是故居上位而不驕，在下位而不憂。故乾乾因其時而惕。雖危無咎矣。

《乾文言》之九三爻，若依智旭約佛法六即釋來詮解爻辭的話，「觀行即」正處於觀行位中，而其工夫則屬圓妙的範疇。由於「觀行即」具有「以慧性遍觀諸法」的特性，吾人若能以直心來保持正念而體證真如，便名之為儒家所言的「忠信」，此乃進德修業之正行。至於進德修業的助行有哪些呢？舉凡修辭立誠、隨說法淨，令智慧清淨開顯，或藉著前人的引導獲益，使成德的工夫內化等皆屬之。對於觀行的目的與內涵，能夠「知至至之」、「知終終之」，便是妙觀、妙止；進一步若能實踐止觀雙運，使定慧具足，則能「上合諸佛慈力而不驕，下合眾生悲仰而不憂矣。」⁴⁴⁵

(二)《需》卦

九三：需于泥，致寇至。

郭氏云：此如周公之需。佛法釋者：相似位中，將渡生死大河。故有以致魔軍之來而後降之。

象曰：需于泥，災在外也。自我致寇，敬慎不敗也。災既在外，故主人不迷，客不得便。但以願力，使其來戰，以顯降魔成道之力。而三觀之功，敬而且慎，決無敗也。

智顓《摩訶止觀》：

⁴⁴⁵ 智旭：《周易禪解》卷1，《嘉興藏》冊20，頁399上。

若未聞時，處處馳求；既得聞已，攀覓心息名止，但信法性不信其諸名為觀。觀行即是者，若但聞名口說，如蟲食木偶得成字，是蟲不知是字非字。既不通達，寧是菩提？必須心觀明瞭，理慧相應；所行如所言，所言如所行。……雖未契理觀心不息，如首楞嚴中射的喻，是名觀行菩提，亦名觀行止觀。恒作此想名觀，餘想息名止(云云)。⁴⁴⁶

觀行即，若只滿足於聽聞或口說真理，好比蟲去咬食木屑，偶然間排列成字，這隻蟲哪裡知道什麼是字？什麼不是字？於事上既然尚未通達實相，怎麼能說與菩提相契合呢？因此必須於心上觀得明瞭，於理慧上與真理相應，如此才能「所行如所言，所言如所行。」謂既知名字而起觀行，心觀明瞭，理慧相應之位。此位分隨喜、讀誦、說法、兼行六度、正行六度等五品之深淺次第，稱為五品弟子位。即圓教外凡之位，與別教十信位相同。有關五品弟子位的詳細內容，可逕參閱釋正持所撰《天台化法四教之研究——以智顛、智旭的論述為主》，⁴⁴⁷此略。

智旭《教觀綱宗》：

觀行即佛者，五品外凡位也。一隨喜，二讀誦，三講說，四兼行六度，五正行六度。圓伏五住煩惱，與別十信齊，而復大勝。⁴⁴⁸

所謂圓教的觀行即佛，雖然是即佛，仍須修行，此在圓教是外凡的五品弟子位，是圓教八位的第一位。所謂五品，見於《法華經卷五·分別功德品》，那便是：

1. 隨喜品——聞實相法，信解隨喜。
2. 讀誦品——讀誦《法華經》，以助觀解。
3. 講說品——又名說法品，說自內解，導利他人。
4. 兼行六度品——兼修六度，以助觀心。
5. 正行大度品——正行六度，自行化他，觀行轉勝。⁴⁴⁹

⁴⁴⁶ 隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷1，《大正藏》冊46，頁10中。

⁴⁴⁷ 釋正持：《天台化法四教之研究——以智顛、智旭的論述為主》，圓光佛學研究所畢業論文，(中壢：圓光佛學院，2006年6月)，頁216-221。

⁴⁴⁸ 智旭：《教觀綱宗》，《大正藏》冊46，頁941中。

⁴⁴⁹ 「阿逸多！若我滅後，聞是經典，有能受持……是故我說：『如來滅後，若有受持、讀誦、為他人說，若自書、若教人書，供養經卷，不須復起塔寺，及造僧坊、供養眾僧。』」沉復有

在此觀行即佛位中，便能圓伏五住煩惱，不伏而伏。此位是與別教的十信位齊，唯於別教的十信位中，僅伏見思二惑，與藏教的世第一位齊，圓教的五品弟子位，則能不伏而伏，圓伏五住煩惱，見思二惑僅是五住之中的前四住地，即是枝末煩惱，圓教五品弟子位的觀行位中，已也能圓伏枝末煩惱，以及第五無明住地的根本煩惱，所以較之別教的十信位，殊勝得多了。

四、相似即

(一)《乾》卦

九四曰：或躍在淵無咎。何謂也。子曰：上下無常，非為邪也。進退無恒，非離群也。君子進德修業，欲及時也。故無咎。

若約佛法者，直觀不思議境為上，用餘九法助成為下。心心欲趨薩婆若海為進，深觀六即不起上慢為退。欲及時者，欲于此生了辦大事也。此身不向今生度，更向何生度此身？設不證入圓住正位，不名度二死海。⁴⁵⁰

依佛法來解釋《乾文言》九四爻的話，九四爻位處天台六即的第四個階段，即「相似即」的觀行位，「相似即」主要是強調一切的修行須先「悟佛知見」，一心體證佛智，在深觀六即之後知未達究竟而不起增上慢為退，若不能修證到圓位初住位，則猶載浮載沉於分段生死和變易生死之中。

(二)《需》卦

六四：需于血，出自穴。

郭氏云：此如文王之需。佛法釋者：魔軍敗衄，超然從三界穴出而成正覺矣。

象曰：需于血，順以聽也。

人能持是經，兼行佈施、持戒、忍辱、精進、一心、智慧，其德最勝，無量無邊。譬如虛空，東西南北、四維上下無量無邊；是人功德，亦復如是無量無邊，疾至一切種智。若人讀誦受持是經，為他人說，若自書、若教人書，復能起塔，及造僧坊、供養讚歎聲聞眾僧，亦以百千萬億讚歎之法讚歎菩薩功德，又為他人，種種因緣隨義解說此法華經，復能清淨持戒，與柔和者而共同止，忍辱無瞋，志念堅固，常貴坐禪得諸深定，精進勇猛攝諸善法，利根智慧善答問難。」參見《妙法蓮華經》卷5，《大正藏》冊9，頁45下。

⁴⁵⁰ 智旭：《周易禪解》卷1，《嘉興藏》冊20，頁399上-中。

未嘗用力降魔，止是慈心三昧之力，魔軍自退，而菩提自成耳。

智顛《摩訶止觀》：

相似即是菩提者，以其逾觀、逾明、逾止、逾寂，如勤射隣的名相似觀慧，一切世間治生產業不相違背。所有思想籌量皆是先佛經中所說，如六根清淨中說，圓伏無明名止，似中道慧名觀(云云)。⁴⁵¹

所謂的「相似即菩提心」，即是吾人透過止觀的修習，能使吾人的心靈愈來愈趨向清明、寂靜的境界，就如同若能勤練射箭，那麼命中靶心的準度則會不斷提升，而更接近於中道實相智慧的「相似觀慧」。一旦吾人達到了「相似即菩提心」的境界時，所有一切世間治生產業，都不會與佛法相違背，且此時心中所有的思想籌量的運作，會對佛典所述說的內容產生似曾相似之感。「相似即菩提心」的階位，即大乘菩薩行位的「六根淨位」了，又稱作「相似即止觀」。習氣將近清淨，能圓滿降伏無明之惑，即是「止」；而與中道實相智慧相似，即是「觀」。

智旭《教觀綱宗》：

相似即佛者，十信內凡位也（名與別十信同。而義大異）初信，任運先斷見惑，證位不退，與別初住、通見地、藏初果齊。二心至七心，任運斷思惑盡，與別七住、通已辦、藏四果齊，而復大勝。故永嘉云：『同除四住，此處為齊；若伏無明，三藏則劣也。』八心至十心，任運斷界內外塵沙，行四百由旬，證行不退，與別十向齊。⁴⁵²

所謂圓教的相似即佛，即指大乘圓教的十信內凡位。聖嚴法師解釋：「以下別教的十信，是外凡位，圓教的十信是從別教的初住至十迴向的三十心，即是別教三賢位，包括習種性、性種性、道種性。故其內涵與別教大異。何況別教的十信位，僅伏見思二惑，圓教的十信位，不唯已斷盡三界的見思二惑，也斷塵沙惑，並伏無明惑。圓教初信位，任運自然，先斷見惑，證位不退，相當別教的初住位、通教第四見地，與藏教的初果齊。

⁴⁵¹ 隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷1，《大正藏》冊46，頁10中。

⁴⁵² 智旭：《教觀綱宗》，《大正藏》冊46，頁941中。

從第二信位至第七信位，任運自然，斷盡思惑，即與別教第七住、通教第七已辦地、藏教四果齊。而以圓教界內，位位圓伏圓斷三惑，比起前面的三教，僅斷見思、習氣，未及塵沙、無明，所以圓教大勝藏、通、別的三教。玄覺禪師的《永嘉集》所云：「同除四住」，即在圓教的十信位中，藏、通、別、圓的化法四教，便共同斷除五住地煩惱中的前四住地，尚有第五無明住地，要待到了圓教等覺位時斷除方盡。若以圓教圓伏無明惑而言，藏教四果、通教已辦地、別教七住，就遠遠不及圓教七信位了。

在圓教十信的第八信至第十信位，任運自然，斷除界內及界外的塵沙惑。以《法華經》〈化城喻品〉所說，行五百由旬到達藏寶處所而言，圓教十信位，已行四百由旬。證行不退，與別教的十迴向位齊。」⁴⁵³

筆者綜結上說，並參考聖嚴法師「四教行位除惑同異」的說法，⁴⁵⁴整理成圖表說明如下：

圓教	別教	通教	藏教	斷惑	四住地
初信	初住	四見地	初果	三界見惑	見一處住地
二信	二住	五薄地	二果	欲界前六品思惑	欲愛住地
三信	三住	六離欲地	三果	欲界後三品思惑	欲愛住地
四信	四住	七已辦地	四果	見思盡	色愛、有愛住地
五信	五住	八支佛地	辟支佛	侵習氣	
六信	六住	九菩薩地	菩薩	伏界內塵沙	
七信	七住	十佛地	佛	正習俱斷	

五、分證即

(一) 《乾》卦

⁴⁵³ 參見釋聖嚴：《天台心鑰——教觀綱宗貫註》，頁 310-315。

⁴⁵⁴ 參見釋聖嚴：《天台心鑰——教觀綱宗貫註》，頁 389。

九五曰：飛龍在天，利見大人，何謂也。子曰：同聲相應，同氣相求。水流濕，火就燥，雲從龍，風從虎。聖人作，而萬物睹，本乎天者親上，本乎地者親下，則各從其類也。

此明聖人垂衣裳而天下治，初非有意有造作也。佛法釋者：如來成正覺時，悉見一切眾生成正覺。初地離異生性，⁴⁵⁵入同生性，大樂歡喜，悉是此意。乃至證法身已，入普現色身三昧。在天同天，在人同人。皆所謂「利見大人」，法界六道所同仰也。⁴⁵⁶

五爻爲分證位「分真即」，對於「如來成正覺時，悉見一切眾生成正覺」已有所體悟，不但已證初地，離開了使成凡夫眾生的本性，且證入法性；乃至體證法身，而入普現色身三昧，在天同天，在人同人，普受法界六道所欽仰。

（二）《需》卦

九五：需于酒食，貞吉。

郭氏云：此如帝堯館甥之需。佛法釋者：魔界如即佛界如，惟以定慧力莊嚴而度眾生。故為需于酒食。

智顛《摩訶止觀》：

分真即者，因相似觀力入銅輪位，初破無明見佛性，開寶藏顯真如，名發心住，乃至等覺，無明微薄智慧轉著，如從初日至十四日，月光垂圓闇垂盡。若人應以佛身得度者，即八相成道；應以九法界身得度者，以普門示現。如經廣說，是名分真菩提，亦名分真止觀分真智斷。」⁴⁵⁷

分證即，又作分真即；當修行到達「分真即」的果位時，則會產生相似觀慧的力量，入於菩薩十住位中的「銅輪位」，斷一分無明，證見一分佛性，漸漸開顯吾人自身本具的真如寶藏，此即「發心住」。透過漸次修行，則能漸登「等覺位」，

⁴⁵⁵ 異生性舊譯爲凡夫性。凡夫者，乃指六道之中未得佛法之有情眾生。異生性，即眾生成爲凡夫之依據或原因在於不得佛法。意指凡夫之愚異生性。異生，即凡夫；異，含有別異、變異二義。因凡夫輪迴五趣（或六道），受種種別異之果報；又凡夫由種種變異而生邪見、造諸惡，故稱異生。準此，異生性即指使眾生成爲凡夫之本性，亦即通常所謂「見惑」之煩惱種子。參見佛光大辭典編修委員會編：《佛光大辭典》，頁5151。

⁴⁵⁶ 智旭：《周易禪解》卷1，《嘉興藏》冊20，頁399中。

⁴⁵⁷ 隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷1，《大正藏》冊46，頁10中。

此時內心的無明漸趨微薄，而智慧亦漸趨朗然昭著，好比從初一至十四日，接近滿月，光明漸增，而黑暗漸漸將退盡。此際，若行者應以佛身而得解脫，即呈現八相而成道作佛；又，行者若應以菩薩以下九法界身而得度脫，則呈現九界中種種形象來予以說法，以無量法門從事利他濟度的事業。詳如《法華經·普門品》、《往生論》等經論所說，此即「分真即菩提心」，亦稱作「分真即止觀」，當達此階位時即獲分真位上的「菩提智德」和「涅槃斷德」。易言之，從分斷無明道證中道實相之位，必經由十住、十行、十迴向、十地、等覺等位，漸次破除一品之無明而證得一分之中道實相。

智旭《教觀綱宗》：

分證即佛者，十住、十行、十向、十地、等覺聖位也；(名亦同別，而義大異)初住斷一分無明，證一分三德(正因理心發，名法身德；了因慧心發，名般若德；緣因善心發，名解脫德)一心三觀，任運現前，具佛五眼，成一心三智，行五百由旬，初到寶所，初居實報淨土，亦復分證常寂光淨土。證念不退，無功用道。現身百界，八相作佛，與別初地齊。二住至十住，與別十地齊；初行與別等覺齊；二行與別妙覺齊；三行已去，所有智斷，別教之人，不知名字。⁴⁵⁸

「分證即佛」，包括十住、十行、十向、十地、等覺聖位等四十一個階位。當證得圓教初住時，「斷一分無明，證一分三德」，亦即三因佛性中，所指稱的：

①正因佛性——當入初發心住時，理心開發，即成法身德，而住於實相法身中道第一義。②了因佛性——當處於初發心住時，慧心開發，即成般若德，住於摩訶般若畢竟之空。③緣因佛性——於初發心住時，善心開發，即成解脫德，而住於不可思議解脫首楞嚴定。上述即指：此三因佛性，住於三德秘密藏之一切佛法。換句話說，發正因理心，名之為法身德；發了因慧心，名之為般若德；發緣因善心，則名解脫德。若行人修持一心三觀，則一切殊妙境界任運自然地現前，而具足了佛的五眼，成就一心三智；猶如《法華經》所言：「行五百由旬，初到寶所，

⁴⁵⁸ 智旭：《教觀綱宗》，《大正藏》冊46，頁941下。

初居實報淨土，亦復分證常寂光淨土。證念不退，無功用道。現身百界，八相作佛，而與別初地齊。至於圓教的二住至十住，則與別教十地齊；而圓教初行與別教等覺齊；圓教二行與別教妙覺齊；圓教三行以上，所有的觀智及斷惑，對於別教之人來說，他們便不知其名字了。⁴⁵⁹

六、究竟即

（一）《乾》卦

上九曰：亢龍有悔，何謂也。子曰：貴而無位。高而無民。賢人在下位而無輔。是以動而有悔也。

佛法釋者：法身不墮諸數，故「貴而無位」。佛果出九界表，故「高而無民」。寂光非等覺以下境界，故「賢人在下位而無輔」。是以究竟位中，必逆流而出；示同九界，還現嬰兒行及病行也。⁴⁶⁰

到了上爻，以天台六即表示的話，稱為「究竟即」。據智旭所言，「究竟即」位以證法身佛果，故不墮諸數之中，雖尊貴而無位，又佛果雖已超越九界，但位高而無民。佛位為常寂光境界，非等覺以下的聖者所能臆測，因此才說「賢人在下位而無輔」。是以究竟位中，必逆流而出；為了顯非緣理斷九之見而示同九界，猶示現了嬰兒行及病行以實踐菩薩道，⁴⁶¹深知進退存亡之道。⁴⁶²

（二）《需》卦

⁴⁵⁹ 參見釋聖嚴：《天台心鑰——教觀綱宗貫註》，頁 318。

⁴⁶⁰ 智旭：《周易禪解》卷 1，《嘉興藏》冊 20，頁 399 中。

⁴⁶¹ 「病行」，為菩薩五種行法之一。謂菩薩以無緣大慈，同體大悲之平等心，拔眾生煩惱，治眾生罪業之大行。病者喻眾生之罪業。罪業是病；治病之行，故稱病行。「嬰兒行」，為《涅槃經》列舉菩薩所修五種行法之一，多為天台宗所用。據《大乘義章》卷十二載，嬰兒行有自利、利他二義。就自利而釋，菩薩之所行，為遠離分別之大行，猶如嬰兒之所作，故稱嬰兒行；就利他而釋，則人、天、聲聞、緣覺等諸乘，猶如嬰兒，菩薩為化度彼等，起大悲心而化度之，故稱嬰兒行。參見佛光大辭典編修委員會編：《佛光大辭典》，頁 4190、6415。

⁴⁶² 凡有慧無定者，惟知佛性之可尚，而不知法身之能流轉五道也。惟知佛性之無所不在，而不知背覺合塵之不亡而亡也。惟知高談理性之為得，而不知撥無修證之為喪也。惟聖人能知進退存亡之差別，而進亦佛性，退亦佛性，存亦佛性，亡亦佛性。進退存亡不曾增減佛性，佛性不礙進退存亡，故全性起修。全修在性，而不失其正也。若徒恃佛性，不幾亢而非龍乎？又約究竟位中解者，示現成佛是知「進」，示現九界是知「退」，示現聖行梵行嬰兒行是知「存」，示現病行是知「亡」。而于佛果智斷無所缺減，是不失其正也。參見智旭：《周易禪解》，《嘉興藏》冊 20，頁 400 下。

上六：入于穴。有不速之客三人來。敬之，終吉。

象曰：酒食貞吉。以中正也。

智顛《摩訶止觀》：

究竟即菩提者。等覺一轉入於妙覺。智光圓滿不復可增。名菩提果。大涅槃斷更無可斷。名果果。等覺不通唯佛能通。過茶無道可說。故名究竟菩提。亦名究竟止觀。⁴⁶³

所謂「究竟即」，即是斷除了第四十二品之無明，而究竟諸法實相之位，此即妙覺位，為圓教究竟之極果。易言之，當到達「究竟即菩提心」的階位時，修持菩薩道的行者，由於覺行已圓滿，因此從「等覺位」轉出之後，入於最後成佛的「妙覺位」，此際的菩提智慧圓滿，成就智德已究竟圓滿，稱之為「菩提之果」。在大涅槃位上永斷無明煩惱，更無煩惱可斷，涅槃為菩提之果，故稱作果中之果。等覺位菩薩尚未通達此位，唯佛能通達此妙覺位。到此階段，已臻最高位，因此名之為「究竟即菩提心」，亦稱作「究竟即止觀」。

《教觀綱宗》：「究竟即佛者，妙覺極果，斷四十二品微細無明永盡，究竟登涅槃山頂，以虛空為座，成清淨法身(一一相好，等真法界)居上上品常寂光淨土，亦名上上品實報無障礙淨土。性修不二，理事平等。」⁴⁶⁴

所謂圓教的究竟即佛，《觀無量壽佛經疏》云：「究竟佛者……唯佛與佛乃能究盡諸法實相，邊際智滿。」便是無上土的妙覺佛果位，已斷盡四十二品微細無明，究竟登上了涅槃山頂。誠如《法華玄義》所言：「《普賢觀》云：『釋迦牟尼名毘盧遮那』，此即圓佛果成相也。」⁴⁶⁵以虛空為寶座，已成清淨法身，法身無身，以遍在遍不在的一真法界為身，故其一一如好，也等同一真法界。居住於上上品的常寂光淨土，亦名上上品實報無障礙淨土。性德與修德，圓融不二，理具與事造，平等無差別。茲將天台六即之內涵，整理如下圖所示：⁴⁶⁶

⁴⁶³ 隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷1，《大正藏》冊46，頁10中。

⁴⁶⁴ 智旭：《教觀綱宗》，《大正藏》冊46，頁941下。

⁴⁶⁵ 隋·智顛說，灌頂記：《法華玄義》卷7上，《大正藏》冊33，頁766下。

⁴⁶⁶ 參見鎌田茂雄著·韓瑜譯：《天台思想入門》（高雄：佛光文化事業公司，1993年），頁160。

天台圓教六即	①理即			
	②名字即			
	③觀行即	外凡位		
	④相似即	十信（鐵輪）	初信——斷三界見惑	內凡位
			次六信——斷三界思惑	
			後三信——斷習氣並界外塵沙	
⑤分真即	十住（銅輪）	分證位		
	十行（銀輪）			
	十回向（金輪）			
	十地（琉璃輪）			
	等覺（摩尼輪）			
⑥究竟即	妙覺（佛果）	佛位		

上表所示如《觀心論疏》所言：「事約六即明之。若一切眾生心神冥妙不可執持，但有名字，名為理即也。若更讀誦等，是名字即也。又加觀行明淨、心無纖芥疑闕，名觀行即也。若得六根清淨互用，是相似即也。亦對十信位，若十住位一發一切發，開佛知見，是分真即也。到妙覺地，是名究竟即也。」⁴⁶⁷

綜上所論，智顛與智旭對於天台六即的看法，如前已述，最主要的差異在於對「理即」的解法不同，其餘大致上相同。

第三節 智旭以「六即」合釋《周易》

以上為分述六爻與六即的對應內涵，以下所述，則為將六爻歸納齊論。

一、《乾文言》：

潛龍勿用，下也。見龍在田，時舍也。終日乾乾，行事也。或躍在淵，自試也。飛龍在天，上治也。亢龍有悔，窮之災也。乾元用九，天下治也。此以時位重釋六爻之義也。用九而曰「乾元」，正顯乾卦全體大用；亦顯「潛」「見」「惕」「躍」「飛」「亢」，皆無首而皆吉。

⁴⁶⁷ 灌頂：《觀心論疏》，《大正藏》冊46，頁614下。

佛法釋者：理即佛，為貶之極，故下。名字即佛，未有功夫，故時舍。五品位正修觀行，故行事。相似位，擬欲證真，故自試。分證位，八相成道，故上治。究竟位，不住涅槃，故窮之災。用九，則以修合性，故天下治也。

468

《乾文言》綜述乾卦所象徵的龍象，乾卦常被以龍來代表，而在《周易禪解》裡則將佛性比附為乾卦，透過六個不同的階位概念，來指涉不同的時勢、位置、形態所蘊藏的人、事、物的意象內涵。今以對應的方式來作為歸納，列表呈顯上義：

爻位	爻辭	狀態	天台六即	智旭釋義	今義
初九	潛龍勿用	潛	理即佛，為貶之極	下也	培養正氣，勿自恃其健。
九二	見龍在田	見	名字即佛，未有功夫	時舍也	健而得中，不偏不倚，利見大人。
九三	終日乾乾	惕	五品位，正修觀行	行事也	日勉於行，夕察其過，雖有危厲，能無咎。
九四	或躍在淵	躍	相似位，擬欲證真	自試也	待時脫化，或躍而起，或在於淵，防危慮險。
九五	飛龍在天	飛	分證位，八相成道	上治也	隱顯不測，隨時濟物。
上九	亢龍有悔	亢	究竟位，不住涅槃	窮之災也	進健太過，必敗其事。 ⁴⁶⁹

上言以用九表「乾元」，正揭顯乾卦之全體大用；亦顯示出「潛」、「見」、「惕」、「躍」、「飛」、「亢」的六爻狀態，皆以群龍無首為吉，力行剛健之道，貴在隨時，須體察自身所處的時機、位置而採取不同爻位的剛健特性，猶如天台六即的修證階位。吾人若能透過道德修養來契合本具的性德，則天下必能得治而太平。

二、《需》

郭氏曰：此如仁傑之結交五虎。佛法釋者：不惟入佛境界，亦可入魔境界。還來三界，廣度眾生。觀三界依正因果諸法，無不現現成成即是一心三觀。故常為三界不請之友，而三界眾生有敬之者必終吉也。⁴⁷⁰

⁴⁶⁸ 智旭：《周易禪解》卷1，《嘉興藏》冊20，頁399中。

⁴⁶⁹ 參見胡瀚平：《話解易經·上經》，頁10。

上述需卦的六即內涵，參照乾卦六即之例解，即可依此類推。智旭藉溫陵郭氏之言，以助釋六即深義，溫陵郭氏舉歷史人物來比附需卦，為上語的特色，從初爻至上爻分指：顏子、孔子、周公、文王、帝堯館甥、狄仁傑之結交五虎之需。需卦之本義為必需等待。胡瀚平有言：「等待是因坎險橫互在前，待時而後進，入險才能出險。六爻之義，初九待于郊，不犯難而進，九二待於水邊的流沙，雖有小小言語之傷，也不害其為吉；九三待於泥水之間，也並未觸犯坎險，說明乾體三爻知險而皆能待。到六四，三陽入險而能出乎險，到九五，三陽出險與九五相合會，需待之道已成。到了上六，「不速之客三人來」指明需極當變，卦體反轉而成下面的訟卦，通觀前後六爻，一卦的卦義非常明白。」⁴⁷¹據此可助吾人釐清需卦六爻義，對讀上引智旭釋義，當能明白需卦與天台六即會通之義。

三、《泰》

泰：小往大來。吉亨。

聖人見萬物之資始，便能即始見終。知其由終有始，始終止是一理。但約時節因緣假分六位，達此六位無非一理。則位位皆具龍德，而可以御天矣。天即性德也。修德有功，性德方顯，故名御天。⁴⁷²

夫為下者每難于上達，而為上者每難于下交。今小往而達于上，大來而交于下。此所以為泰而吉亨也。約世道，則上下分定之後，情得相通，而天下泰寧。約佛法，則化道已行，而法門通泰。約觀心，則深明六即，不起上慢，而修證可期。又是安忍強軟二魔，則魔退而道亨也。強軟二魔不能為患是小往，忍力成就是大來。⁴⁷³

《泰》：「小往大來。吉亨。」上卦坤、下卦乾，三陰、三陽，泰卦取法「陰氣下降，陽氣上升」之自然意象，如智旭所言「今小往而達于上，大來而交于下」，若能安忍強、軟二魔，則魔自退卻而道亨，即強、軟二魔不能為患是小往，忍力

⁴⁷⁰ 智旭：《周易禪解》卷2，《嘉興藏》冊20，頁402中-下。

⁴⁷¹ 參見胡瀚平：《話解易經·上經》，頁60。

⁴⁷² 智旭：《周易禪解》卷1，《嘉興藏》冊20，頁397下。

⁴⁷³ 智旭：《周易禪解》卷3，《嘉興藏》冊20，頁411中。

成就是大來。。由於天地交泰而生育，萬物和合、欣欣向榮，因此能夠既吉利又亨通。約世道而言，當上下得以分定之後，上下之情亦得以相通，而天下泰寧。約佛法而言，則化道已行，而法門通泰。約觀心而言，若能深明六即，則不起上慢心，而修證可期。聖人深明緣起甚深之理，初見萬物資生伊始，便能就緣起而見因果的流轉，徹見始終皆為諸法實相之理。證真的過程因時節因緣不同而假分六位，六即的設立實為究竟證悟諸法實相之理。六即階位的每個位置皆具龍德(佛性)，若能知此，則以六即闡佛性之理自明；質言之，天即性德，唯有廣行六度萬行積累修行的功德，才能使本具的性德顯現，此即御天之義。

四、《觀》

約佛法釋六爻者：初是外道，為童觀。有邪慧故。二是凡夫，為闕觀。耽味禪故。三是藏教之機。進為事度，退為二乘。四是通教大乘初門，可以接入別圓。故利用賓于王。五是圓教之機。故觀我即是觀民。所謂心佛眾生三無差別。上是別教之機，以中道出二諦外。真如高居果頭，不達平等法性。故志未平。又約觀心釋六爻者：初是理即，如童無所知。二是名字即，如女無實慧。三是觀行即，但觀自心。四是相似即，鄰於真位。五是分證即，自利利他。六是究竟即，不取涅槃。遍觀法界眾生。示現病行，及嬰兒行。⁴⁷⁴

《觀》卦，上巽下坤，其本義為諦視，即仔細審視之意。觀之六爻分指：童觀、闕觀、觀我生、觀國之光、觀我生、觀其生。意指：①童蒙無知之見；②如車內闕觀，其觀不遠；③觀照自心，知所進退；④喻指親近道德涵養高深者；⑤善察民德之善惡，以資自利利他。⑥不取涅槃，遍觀法界眾生，廣度眾生，以證平等性智。

據上言，可以透過分析智旭的語意，來釐清智旭對於觀卦與天台六即之關涉內涵：

⁴⁷⁴ 智旭：《周易禪解》卷3，《嘉興藏》冊20，頁419上-中。

- ①初是理即，如童無所知——外道，爲童觀。有邪慧故。
- ②二是名字即，如女無實慧——凡夫，爲闕觀。耽味禪故。
- ③三是觀行即，但觀自心——藏教之機。進爲事度，退爲二乘。
- ④四是相似即，鄰於真位——通教大乘初門，可以接入別圓。故利用賓于王。
- ⑤五是分證即，自利利他——圓教之機。故觀我即是觀民。所謂心佛眾生三無差別。
- ⑥六是究竟即，不取涅槃。遍觀法界眾生。示現病行，及嬰兒行——別教之機，以中道出二諦外。真如高居果頭，不達平等法性。故志未平。

五、《賁》

佛法釋者：初九以施自賁，六二以戒自賁，九三以忍自賁，六四以進自賁，六五以定自賁，上九以慧自賁。又初九為理賁，不以性德濫修德故。六二為名字賁，從此發心向上故。九三為觀行賁，不可暫忘故。六四為相似賁，不住法愛故。六五為分證賁，于三諦不漏失故。上九為究竟賁，復于本性，無纖瑕故。⁴⁷⁵

朱熹《周易本義》釋《賁》卦：「賁，飾也。卦自《損》來者，柔自三來而文二，剛自二上而文三。自《既濟》而來者，柔自上來而文五，剛自五上而文上。又內離而外艮，有文明而各得其分之象，故爲『賁』。」依上義，「賁」具裝飾之義，如《周易》所言：「觀乎天文，以察時變；觀乎人文，以化成天下。」⁴⁷⁶此即爲「文化」之原始義，以文化成天下，使百姓得以移風易俗，道德日臻上乘，四海咸登太平之境。同理，吾人藉六即佛之浸潤，能導引吾人漸入體證法性之究竟。智旭將賁卦六爻與六即會通的義理如下：

初九：施自賁——理 賁——不以性德濫修德故。

六二：戒自賁——名字賁——從此發心向上故。

九三：忍自賁——觀行賁——不可暫忘故。

⁴⁷⁵ 智旭：《周易禪解》卷4，《嘉興藏》冊20，頁421上。

⁴⁷⁶ 〔宋〕朱熹：《周易本義》，頁103-106。

六四：進自賁——相似賁——不住法愛故。

六五：定自賁——分證賁——于三諦不漏失故。

上九：慧自賁——究竟賁——復于本性，無纖瑕故。

六、《井》

初六。井泥不食。舊井無禽。

《象》曰：井泥不食，下也。舊井無禽。時舍也。

井之六爻：三陰為井，三陽為泉。初居最下，故象如泥。不惟人不食之，禽亦不顧之矣。理即佛也。

九二。井谷射鮒。甕敝漏。

《象》曰：井谷射鮒，無與也。

在下之中，故為井谷。有泉可以射鮒，而上無應與。如甕既敝漏，不能相汲也。魚之至小者名鮒。蓋指初六，此是名字即佛。薄有聞熏，未成法器。

九三。井渫不食。為我心恻。可用汲。王明，並受其福。

《象》曰：井渫不食，行恻也。求王明，受福也。

以陽居陽，其泉潔矣。猶居下卦，不為人食，是可恻也。上六應之，故可用汲。蓋王既明而用賢，則賢者之福非止獨受而已。此是觀行即佛。圓伏五住故井渫，未證理水故不食。宜求諸佛加被，則可自利利他也。

六四。井甃無咎。

《象》曰：井甃無咎，修井也。

甃者，以磚石包砌其傍，所以禦汙而潔泉者也。故曰修井。此是相似即佛，從思慧入修慧，禦二邊之汙，而潔中道之泉。

九五。井冽寒泉食。

《象》曰：寒泉之食，中正也。

陽剛中正，泉之至潔而冷然者也。功及于物，故得食之。此是分證即佛。中道理水，自利利他。

上六。井收勿幕，有孚元吉。

《象》曰：元吉在上，大成也。

以陰居上，如井之收。收，即井欄。常露之而勿幕。眾皆汲之，而所養無窮矣。此是究竟即佛，功德滿足，盡未來際恒潤眾生。⁴⁷⁷

初六：井泥不食。舊井無禽——理即佛——初居最下。

九二：井谷射鮒。⁴⁷⁸甕敝漏——名字即佛——薄有聞熏，未成法器。

九三：井渫不食。爲我心恻。可用汲。王明，並受其福——觀行即佛。圓伏五住故井渫，未證理水故不食。宜求諸佛加被，則可自利利他也。

六四：井甃無咎——相似即佛——從思慧入修慧，禦二邊之汙，而潔中道之泉。

九五：井冽寒泉食——分證即佛——中道理水，自利利他。

上六：井收勿幕，有孚元吉——究竟即佛——功德滿足，盡未來際恒潤眾生。

智旭將井卦六爻與六即會通的義理具如上述。

《易經》包羅萬象、博大精深，涵攝宇宙萬相，雖難探其奧義，但若能掌握它的三大法則：不易、簡易、變易，深明天（大宇宙）人（小宇宙）合一、乾元剛健的一炁（佛性）流行十法界之道，則能藉由日常生活當中去觀照自己的起心動念之幽微變化，深信如智旭所言：

十法界不出一心，名之為幾。知此妙幾，則上合十方諸佛本妙覺心，與佛如來同一慈力，故上交不諂；下合十方六道一切眾生，與諸眾生同一悲仰，故下交不瀆。稱性所起始覺，必能合乎本覺，故為吉之先見。⁴⁷⁹

又言：

爻即效此易簡，象即像此易簡。苟吾心之爻象一動乎內，則事物之吉凶即現乎外。吉可變凶，凶可變吉。得此善變之方，乃見裁成輔相功業。而聖人所以教人之真情，則全見乎卦爻之辭，所應深玩細觀者也。是故生生之

⁴⁷⁷ 智旭：《周易禪解》卷6，《嘉興藏》冊20，頁439下-440上。

⁴⁷⁸ 智旭：「魚之至小者名鮒。」參見智旭：《周易禪解》卷6，《嘉興藏》冊20，頁439下-440上。

⁴⁷⁹ 智旭：《周易禪解》卷9，《嘉興藏》冊20，頁460下。

謂易。而天地之大德，不過此無盡之生理耳。聖人體天立極，其所以濟民無疆者則在位耳。何以守位？則必全體天地之德，純一不已之仁耳。仁則物我一體矣。庶必加之以富，故曰財。富必加之以教，故曰義。此內聖外王之學，一取法於天地事物者也。⁴⁸⁰

一切吉凶禍福無不出於自心，心外更無別法。此易理所以雖至幽深，實不出於百姓日用事物之間，因而具有此能力。⁴⁸¹假使吾心之爻象一動乎內，則事物之吉凶即現乎外。藉此內心感應外物之理，遂能將吉變凶，凶變吉。一旦吾人得此善變之妙方，乃得見裁成輔相之功業。而聖人教導世人之真情，隱然全見於卦爻之辭，此乃所應深玩細觀者。⁴⁸²此理於《周易禪解》俯拾可得，令人驚嘆智旭之高見與智慧。

綜結天台圓教六即的論述，若能明白兩層意涵，則能掌握其論旨：其一、「六而常即」，六即分成六位，此六即位雖分成六個階位之別，從外層結構看來是有差別；然而其體性是沒有差別的，六即之間彼此互即。所謂的「即」，就是「是」的意思，有「等同」之意。換句話說，理即即是名字即（理位即是名字位），乃以「六即」階位的施設，可以讓吾人在體證真理的過程中，不生起傲慢心而遮蔽住真理。其二、「即而常六」，意即雖然一切眾生皆具與如來相同的佛性，但若不身體力行去體證真理，奢言自己與佛祖同一鼻孔出氣，未免惹來一陣訕笑。根據《華嚴經》所安立的大乘菩薩修行過程中，領悟真理的程度可分成十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺等五十二位；而天台宗主張，這只是別教菩薩之實踐階位，而非屬於圓教；因此智者大師另立圓教菩薩的六個實踐階位，稱之為「六即」。

天台六即混融於《易》中，藉由天台化法四教——藏、通、別、圓教中對六即的各別見解，予以對應修證五十二階位，而禪觀時所達到的修證階位與《易經》仰觀於天、俯察於地、近取諸物所觀察歸納得出的大自然法則，似乎有冥符之處，

⁴⁸⁰ 智旭：《周易禪解》卷9，《嘉興藏》冊20，頁459上。

⁴⁸¹ 智旭：《周易禪解》卷9，《嘉興藏》冊20，頁462下。

⁴⁸² 智旭：《周易禪解》，《嘉興藏》冊20，頁459上。

在思想的形成與實踐進路上的雙層相符，使得智旭得以運用天台六即來詮釋易理，得到全面性的符應與貫串，成就了此智旭妙拈佛法之花，而令三教微笑的代表作。綜上論述，智旭不但在治易學養臻至上乘，已達爐火純青的境界，更對儒釋道三家融貫無礙，得以縱橫自在地暢演心要。

第六章 《周易禪解》之「方法論」

本章共分成四節討論：第一、「《周易禪解》與『天台圓教十乘觀法』之關涉」，首先解明天台圓教十乘觀法意義與內涵，進而論述天台智顛教觀並重的十乘觀法之精蘊所在及智旭在《教觀綱宗》中的十乘觀法。第二、「智旭以『十乘觀法』詮釋《周易》的內涵」，直探智旭運用「天台十乘觀法」對《周易》之詮釋進路，展現易經卦爻時位與十乘觀法巧妙聯繫、比附、對應來顯揚佛法的堂奧，揭顯智旭詮釋思想之特色。第三、「『十乘觀法』與『三陳九卦』之會通」，詳論智旭對「十乘觀法」與「三陳九卦」的詮解。第四、「十乘觀法的核心——『一念三千』」與『一心三觀』」，以「一念三千」與「一心三觀」結證「現前一念心」的論述，會歸「易即吾人不思議心體」之旨趣，將實踐觀照「現前一念心」的工夫落實於一切時空之中，以提升吾人的心靈層次。

第一節 《周易禪解》與「天台圓教十乘觀法」之關涉

何謂「天台圓教十乘觀法」？天台圓教的十乘觀法與天台化法四教中的藏、通、別教的「十乘觀法」有何差別？「天台圓教十乘觀法」的完整內容，主要見於天台智者大師將整個佛法的實踐內涵盡統攝在晚年口述、灌頂記錄的《摩訶止觀》之中，而《摩訶止觀》之核心要義則在「十乘觀法」。何謂「止觀」？以依慧作觀、依止力行持為要旨之實踐內涵即是「止觀」。止觀法門之所觀境（對象）為十境，能觀的觀法（方法）則為十乘觀法。「十乘觀法」即是：1.觀不思議境，2.發菩提心，3.巧安止觀，4.破法遍，5.識通塞，6.修道品，7.對治助開，8.知次位，9.能安忍，10.無法愛。十乘觀法非常重要，可說是天台實踐真理的方法之核心命題。

智旭撰有《教觀綱宗》，對天台化法四教中的藏、通、別、圓教的「十乘觀法」有著詳細的闡釋，他如何運用「天台圓教十乘觀法」對《周易》進行詮釋？從《周易禪解》的文獻耙梳得知：原則上，智旭係採取一個觀法與一個卦會通的

方式，來對《周易》進行詮釋，譬如在《周易禪解》裡，智旭將《易經》卦序的第三卦（屯卦）至第十二卦比卦，共十個卦比附十乘觀法；此外，將《易》視同十乘觀法的第一觀——「觀不思議境」，並將孔子著名的三陳九卦與十乘觀法的第二觀至第十觀會通。但，有時候的比附方式，並不具規則性，譬如在《周易禪解》中，有關「觀不思議境」的論述，共有三處：（一）智旭解《乾》卦卦辭與爻辭者之《乾文言》；（二）智旭解《屯》卦大象辭；（三）《隨》卦。

智旭從「觀心」的角度來解釋六十四卦《大象傳》，所有任何事物都可攝歸於吾人的心性之中。他舉了《乾》卦天行常健而法性不息為例，來說明吾人只要能效法天行之健而自強不息，則可以修合性。⁴⁸³如何修，才能合性？智旭於解釋《乾》卦《大象》辭中提到「法身流轉五道名曰眾生，故為『潛龍』。理即法身，不可用也。具縛凡夫，能知如來秘密之藏，故『德施普』」。強調人人雖本具佛性，但由於是處於潛藏的狀態，有待經由修行的過程而開顯，因此藉由「十乘妙觀」來念念熏修，以「反復道」⁴⁸⁴的實踐進路，格外重要。

一、天台「十乘觀法」大要

天台智者大師將整個佛法的實踐內涵盡統攝在晚年口述、灌頂記錄的《摩訶止觀》之中，而《摩訶止觀》之核心要義則在「十乘觀法」。何謂「止觀」？以依慧作觀、依止力行持為要旨之實踐內涵即是「止觀」。止觀法門之所觀境（對象）為十境，能觀的觀法（方法）則為十乘觀法。

誠如學者吳汝鈞所言：「對比著天台學來說，直接的和自然的成素可比配智顛常說的無明、一念惑心和我見。而本質方面的精神的、理性的面向，則可比配法性(dhamata)。依智顛，人常有一念惑心，生起我見，壞的行為便出來了，因此需要修行，要有止、觀的工夫，以恢復原有的法性的光明。」⁴⁸⁵可見「止觀」屬於佛法實踐次第的方法論之範疇。「觀心」的工夫內涵，雖早見於大乘初期佛

⁴⁸³ 參見智旭：《周易禪解》，《嘉興藏》冊 20，頁 398 上。

⁴⁸⁴ 參見智旭：《周易禪解》，《嘉興藏》冊 20，頁 398 中。

⁴⁸⁵ 吳汝鈞：《《法華玄義》的哲學與綱領》（台北：文津出版，2002 年 1 月），頁 1-12。

教，如《長阿含經》等經典，⁴⁸⁶但「一心三觀」則為天台智者順承金口祖承、今師祖承（慧文、慧思）所付法傳承的禪法與自身實際修持所大力開創、提倡的天台不共法門。聖嚴法師亦言：「天台的一念三千，是受自南岳的一心三觀；南岳的此一思想，是來自北齊慧文的三智一心；北齊又是淵源於《大智度論》第二十七卷的『三智實在一心中得』。可見此一禪法為中心的三位中國祖師之能開展成天台學派，源頭是出於印度的龍樹菩薩。」⁴⁸⁷

天台宗開山祖師智者大師（智顛）的《摩訶止觀》與《法華玄義》《法華文句》並列為「天台三大部」之一，益見止觀之重要性。若捨「止觀」而論天台教義，則天台思想必失去其湛然精粹的光彩。

關於止觀之義，詳見於《摩訶止觀》，如智者所言：「天台傳南岳三種止觀：一、漸次，二、不定，三、圓頓，皆是大乘，俱緣實相，同名止觀。」⁴⁸⁸又言：

一切聖人，皆以無為法，而有差別，即其義也。圓頓者，初緣實相，造境即中，無不真實。繫緣法界，一念法界，一色一香，無非中道。己界及佛界、眾生界亦然，陰入皆如，無苦可捨；無明塵勞，即是菩提，無集可斷；邊邪皆中正，無道可修；生死即涅槃，無滅可證。無苦、無集故，無世間；無道無滅故，無出世間；純一實相，實相外，更無別法。法性寂然名「止」，寂而常照名「觀」。雖言初後，無二無別，是名「圓頓止觀」；漸與不定，置而不論。⁴⁸⁹

天台智者大師談論漸次的止觀法門之內容，主要見於智者大師所述著的《釋禪波羅蜜次第法門》，⁴⁹⁰而不定的止觀法門之內容，則見於智者大師所述著的《六妙

⁴⁸⁶ 《長阿含經》卷 13：「比丘觀心依此身住，至彼化身亦復如是，此是比丘第二勝法。所以者何？斯由精勤，念不錯亂，樂獨閑居之所得也。」參見後秦·佛陀耶舍、竺佛念譯：《長阿含經》，《大正藏》冊 1，頁 86 上。

⁴⁸⁷ 釋聖嚴：〈天台思想的一念三千〉，《現代佛教學術叢刊》第 57 期（台北：大乘文化出版社，1979 年），頁 208-209。

⁴⁸⁸ 隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷 1 上，《大正藏》冊 46，頁 1 下。

⁴⁸⁹ 隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷 1 上，《大正藏》冊 46，頁 1 下-2 上。

⁴⁹⁰ 隋·智顛撰：《釋禪波羅蜜次第法門》，《大正藏》冊 46。

法門》⁴⁹¹，然而依皈戒、禪定、無漏、慈悲、實相而修的「漸次止觀」與更前更後、互淺互深的「不定止觀」，這兩種止觀可說是僅為天台純圓獨妙的圓頓止觀提供了建構修證原理的基礎；易言之，《摩訶止觀》旨在論證圓頓止觀，圓頓止觀才是智者大師著力最深之所在。《摩訶止觀》對於菩薩聞圓法、起圓信、立圓行、住圓位及以圓功德而自在莊嚴、以圓力用建眾生等論述甚詳，可逕參閱。⁴⁹²

如上所述，「法性寂然名『止』，寂而常照名『觀』」；智者於《摩訶止觀》卷1亦說道：「發菩提心即是『觀』，邪僻心息即是『止』。」⁴⁹³智者主張：「當知止觀、諸佛之師。以法常故，諸佛亦常，樂、我、淨等，亦復如是。」⁴⁹⁴上述所論，在在強調：「止觀」於佛法實踐的重要性。根據《摩訶止觀》所述，四種三昧由於根據不同經典來成立包括《法華》以外諸經三昧法門的般舟三昧等緣故，因此可以將它歸屬為修持純粹法華圓教十乘觀法的外緣。而十乘觀法相對於四種三昧，實乃構成四種三昧的正因觀法，可說是法華圓教三昧所不可缺的內涵。進一步而言，十境十乘的正修觀法，更構成開發解脫智之正因。⁴⁹⁵《摩訶止觀》中，對於四種三昧的論述如下：⁴⁹⁶

止觀內涵	常坐三昧	常行三昧	半行半坐(方等)	半行半坐(法華)
所依經	文殊說經 文殊問經	般舟三昧經	方等經	法華經
身開遮	常坐	常行	旋百二十匝 卻坐思惟	行、立讀誦是經 坐思惟是經
口說默	專稱一佛名字	唱阿彌陀佛名	誦陀羅尼咒	兼說、默
意止觀	專繫緣法界 一念法界	念西方阿彌陀佛	思惟摩訶袒持陀羅尼	事：專誦大乘， 懺六根。理：於 諸法無所行，不 分別。
一期時間	九十日	九十日	七日	二十一日

四種三昧，具如上表所述，對於天台圓頓止觀進行對十境行十乘觀法前，依

⁴⁹¹ 隋·智顛說：《六妙法門》，《大正藏》冊46。

⁴⁹² 隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷1，《大正藏》冊46，頁2上-中。

⁴⁹³ 隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷1，《大正藏》冊46，頁5中。

⁴⁹⁴ 隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷1，《大正藏》冊46，頁3上。

⁴⁹⁵ 參見安藤俊雄著，蘇榮焜譯：《天台學——根本思想及其展開》，頁222-224。

⁴⁹⁶ 參見李志夫編著：《摩訶止觀之研究》（台北：法鼓文化事業公司，2007年），上冊，頁147。

規定須具足前方便的二十五法（又稱之為二十五方便），分為具五緣、呵五欲、棄五蓋、調五事、行五法等五科，此為實踐十境十乘觀法之不可輕忽的前行部分，誠如《天台四教儀集註》所言：「此二十五法，為四教前方便，故應須具足。若無此方便者，世間禪定，尚不可得，豈況出世妙理乎！」⁴⁹⁷「二十五法」的內容詳見《摩訶止觀》，⁴⁹⁸十境十乘觀法與二十五法的關係，如《摩訶止觀》卷4所言：「圓教以假名五品觀行等位，去真猶遙，名遠方便；六根清淨相似隣真，名近方便。今就五品之前假名位中，復論遠近，二十五法為遠方便，十種境界為近方便，橫豎該羅十觀具足，成觀行位能發真似，名近方便。……故歷二十五法約事為觀，調麤入細，檢散令靜，故為止觀遠方便也。」⁴⁹⁹上言強調「十種境界為近方便，橫豎該羅十觀具足，成觀行位能發真似，名近方便。」無疑地，就圓頓止觀而論，十境十乘觀法遠比二十五法更趨近論述核心。

「十乘觀法」的完整論述，主要見於《摩訶止觀》，而《摩訶止觀》五略十廣的組織結構相當縝密，⁵⁰⁰對於止觀正行的論述廣大圓滿，展現教觀雙美的完備，表列說明如下：

發大心	1.大意	發菩提心	發大心	發大心、修大行、感大果、裂大網、歸大處
	2.釋名			
	3.體相			
	4.攝法			

⁴⁹⁷ 釋諦觀著·蒙潤註·從義解·元粹釋，釋慧嶽概說：《天台四教儀集註·集解·備釋合刊》（台北，中華佛教文獻編撰社，1997年），頁404。

⁴⁹⁸ 參見隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷4，《大正藏》冊46，頁35下-48下。具修五緣：所謂五緣係分為持戒清淨、衣食具足、閑居靜處、息諸緣務、得善知識等五科。呵五欲：即呵斥色聲香味觸等五種塵欲。棄五蓋：即捨棄貪欲、瞋恚、睡眠、掉悔、疑等五蓋。調五事：為調食、調眠、調身、調息、調心等五事宜調和得所。行五法：依據毘曇及《大智度論》的說法，認為行五法宜按欲、精進、念、慧、一心等五行分別付諸實踐。而「觀心五法」則主張，不即二邊而歸入中道者為欲法，不雜兩邊者為精，歸於任運者為進，繫念法界者為念，修中觀方便門者為巧慧，心水澄清，了知諸法及實相相即者為一心，此皆行修五法的規定。參見安藤俊雄著，蘇榮焜譯：《天台學——根本思想及其展開》，頁246-254。

⁴⁹⁹ 參見隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷4，《大正藏》冊46，頁35下-36上。

⁵⁰⁰ 《摩訶止觀》卷1：「今當開章為十：一、大意，二、釋名，三、體相，四、攝法，五、偏圓，六、方便，七、正觀，八、果報，九、起教，十、旨歸。」參見隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷1，《大正藏》冊46，頁3中。

	5.偏圓			
修大行	6.方便	四種三昧		常坐、常行、半行半坐、非行非坐三昧
	7.正修	十境	十乘觀法	
感大果	8.果報	證真果		
裂大網	9.起教	化他		
歸大處	10.旨歸	涅槃秘藏		

二、化法四教——藏、通、別、圓教「十乘觀法」的內涵

智旭大師對於「十乘觀法」推崇備至，見於《靈峰蕩益大師宗論》卷5：

（復張中柱）儒釋二學，到家雖別，入門大同。若云尊德性而道問學，即全性起修之謂也，若云下學而上達，即全修顯性之謂也，未有不圓悟心佛眾生三無差別。可言修證工夫者，亦未有不深修十乘妙觀，可階究竟極果者。是故近世苟簡法門，最易湊泊，最難到家，佛祖無上心印，最難入手，最易成辦。滄山云，此宗難得其妙，切須仔細用心。可中頓悟正因，便是出塵階漸。生生若能不退，佛階決定可期。……小止觀，可依行持。摩訶止觀，淵深宏博，須輔行並觀。禪波羅密門，所詮禪法，工夫稍得力，即取看之可也。六妙門，維摩疏二書，久錮海東。儻仗鼎力，復照此地，乃千古奇事，日夜祝之。⁵⁰¹

智旭簡要說明前章已略述的尊德性與道問學之進路歸趣，強調透過深修十乘觀法，可獲致究竟極果，舉揚十乘觀法為頓悟正因，實非尚簡躐等的糟粕禪者所能望其項背，申明「佛祖無上心印，最難入手，最易成辦」之極則，又苦口婆心地叮嚀止觀要義與實修入手處，直指經典特色與禪門旨要，允為吾人研究十乘觀法的座右金句。

「十乘觀法」於智旭所撰的《教觀綱宗》之化法四教——藏、通、別、圓教中，雖各有不同的內容，但究其於《周易禪解》所論述的旨趣，則專就天台圓教

⁵⁰¹ 參見智旭：《靈峰宗論》，《嘉興藏》冊36，頁341下。

的十乘觀法而論。爲使藏、通、別、圓教的「十乘觀法」能完整呈現，以資對顯分判，筆者擬列表說明《教觀綱宗》之化法四教內容如下：⁵⁰²

十乘觀法	藏	通	別	圓
1.觀不思議境	觀正因緣境，破邪因緣、無因緣二種顛倒。	明觀境，六道陰入，能觀所觀，皆如幻化。	緣於登地中道之境，而爲所觀，迴出空有之表。	其車高廣。觀一切諸法皆是即空即假即中的中道實相之不思議境。
2.發菩提心	真正發心，不要名利，惟求涅槃。(二乘志出苦輪，菩薩兼憫一切。)	二乘緣真自行，菩薩體幻兼人，與樂拔苦，譬於鏡像。	真正發心，普爲法界。	又於其上，張設幢蓋。由觀不思議境，得知眾生皆是涅槃相、菩提相，因無明顛倒造業而不知，故起四弘誓願大慈悲心。
3.巧安止觀	遵修止觀，謂五停名止，四念名觀。	安心如空之止觀。	安心止觀，定愛慧策。	車內安置丹枕。體生死即涅槃爲定，違煩惱即菩提爲慧。如此須定慧均等。
4.破法遍	遍破見愛煩惱。	以幻化慧，破幻化見思。	次第遍破三惑。	其疾如風。以圓三觀破三惑遍。
5.識通塞	識道滅、還滅、六度，是通；苦集流轉六蔽，是塞。	雖知苦、集、流轉、六蔽等，皆如幻化，亦以幻化道滅，還滅六度等通之。	識次第三觀爲通，見思、塵沙、無明爲塞，傳傳檢校，是塞令通。	如車外枕，亦作軫。善識通塞。
6.修道品	調適三十七品，入三脫門。	以不可得心，修三十七道品。	調適三十七道品，是菩薩寶炬	有大白牛，肥壯多力等。

⁵⁰² 參見智旭：《教觀綱宗》，《大正藏》冊46，頁939中。

			陀羅尼，入三解脫門，證中無漏。	調適無作道品、七科三十七分。
7.對治助開	若根鈍不入，應修對治事禪等。	體三藏法，無常苦空，如幻而治。	用前藏通法門，助開實相。	又多僕從而侍衛之。以藏通別等事相法門，助開圓理。
8.知次位	正助合行，或有薄益，須識次位，凡聖不濫。	識乾慧等如幻次位，而不謬濫。	善知信、住、行、向、地、等、妙，七位差別，終不謂我叨極上聖。	知次位，令不生增上慢。
9.能安忍	安忍內外諸障。	安忍乾慧位，內外諸障，而入性地。	離違順強軟二賊，策十信位，入於十住。	能安忍，策進五品，而入十信。
10.無法愛	不於似道而生法愛。是為要意，利人節節得入，鈍者具十法方悟。	不著性地相似法愛，而入八人見地證真。利鈍分別如前說。	離相似法愛，策三十心，令入十地。	乘是寶乘，遊於四方，直至道場。離法愛，策於十信，令入十住，乃至等妙。

上述為智旭於《教觀綱宗》闡釋「十乘觀法」的內容，他將「十乘觀法」比配猶如古代的馬車，使眾生乘此馬車，而載運眾生抵達涅槃彼岸。譬如：「十乘觀法」的第一觀「觀不思議境」，被形容為「其車高廣」，指涉這輛載運眾生的車體非常高大、廣闊，可以運載無量無盡的眾生。而第二觀「發菩提心」被指為「又於其上，張設幃蓋」，在高廣的車加裝了幃蓋，形容因廣發菩提心，而普覆法界，使更多眾生得到庇蔭。第三觀「巧安止觀」為車內安置丹枕，除了前兩者的設備外，更在車內安置了枕頭，形容在到達彼岸的過程之中，對於任何境界，因為能夠巧妙地藉著止觀的修行，而令身心安頓。第四觀「破法遍」，由於能以空假中三觀破三惑（迷心即空，名見思惑；迷心即假，名塵沙惑；迷心即中，名無明惑），於驅馳馬車的途中，由於已掃除障礙，所以馬車行進的速度像風一樣地快。第五

觀「識通塞」，有如「車外枕」（亦作軫），即馬車行進時，供馬車暫停時，於前後輪放置枕木，使馬車進退得宜，形容吾人須以智慧判斷如何做才能亨通，而如何做則會阻塞，使令常通勿塞，早日抵達涅槃彼岸的目的地。第六觀「修道品」，在各種法門的幫助之下，使得運載馬車的工具，有如肥壯多力的大白牛般，氣力碩大，能輕易地拖動度眾的馬車；此處的大白牛，其典故出自於《妙法蓮華經》的三車喻。⁵⁰³第七觀「對治助開」，由於各人根器不同，因此遇到的問題也有所不同，若能運用藏、通、別教的法門，來助開圓教理，則自然「又多僕從而侍衛之」。智旭並沒有為第八觀「知次位」、第九觀「能安忍」比配這台馬車，直到第十觀「無法愛」，由於對一切法已無執，因此被形容為「乘是寶乘，遊於四方，直至道場。」

綜上所述，智旭將十種觀法譬喻成度眾的馬車，車上的設備與功能等描述，實出自《妙法蓮華經》，各個觀法各具不同作用，然而其目的只有一個，即幫助吾人體證到自心不可思議之諸法實相。

三、天台圓頓止觀之十乘觀法析論

十乘觀法中，是以觀不思議境為觀法之正觀，分之為十，乃是針對不同根性的眾生而設，而有上、中、下三品之別。何種根性修何種法？智顛於《摩訶止觀》「觀陰入界境的十乘觀法」中說道：「上根須修一至三法，中根須修一至六法，下根則須修十法。」智旭《教觀綱宗》云：「上根觀境，即於境中，具足十法；

⁵⁰³ 《妙法蓮華經·譬喻品》卷2：「爾時長者即作是念：『此舍已為大火所燒，我及諸子若不時出，必為所焚。我今當設方便，令諸子等得免斯害。』父知諸子先心各有所好種種珍玩奇異之物，情必樂著，而告之言：『汝等所可玩好，希有難得，汝若不取，後必憂悔。如此種種羊車、鹿車、牛車，今在門外，可以遊戲。汝等於此火宅、宜速出來，隨汝所欲，皆當與汝。』爾時諸子聞父所說珍玩之物，適其願故，心各勇銳，互相推排，競共馳走，爭出火宅。是時長者見諸子等安隱得出，皆於四衢道中露地而坐，無復障礙，其心泰然，歡喜踊躍。時諸子等各白父言：『父先所許玩好之具，羊車、鹿車、牛車，願時賜與。』」「舍利弗！爾時長者各賜諸子等一大車，其車高廣，眾寶莊校，周匝欄楯，四面懸鈴；又於其上張設幃蓋，亦以珍奇雜寶而嚴飾之，寶繩絞絡，垂諸華纓，重敷統綆，安置丹枕。駕以白牛，膚色充潔，形體姝好，有大筋力，行步平正，其疾如風；又多僕從而侍衛之。」參見後秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，《大正藏》冊9，頁12下。

又如《妙法蓮華經·譬喻品》卷2所言：「有大白牛，肥壯多力，形體姝好，以駕寶車。多諸僕從，而侍衛之。以是妙車，等賜諸子。諸子是時，歡喜踊躍，乘是寶車，遊於四方，嬉戲快樂，自在無礙。」參見後秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，《大正藏》冊9，頁14下。

中根從二，展轉至六，隨一一中，得具十法；下根須具用十也。」⁵⁰⁴智旭則是參考《天台四教儀》，歸納出：「上根人，只要修觀不思議境；中根人，則須修一至六法；下根人，則須修十法」的說法。

智顛將修習天台止觀的方法區分成兩種，即坐中修（端坐觀陰入界境）與坐禪中（歷緣對境陰入界），藉以區分的原因與理由何在？這兩種的差別有何異同之處？此為探討十乘觀法所無可迴避的論題。首先，對於智者大師坐中修與坐禪中修止觀的分野，見於智者大師《修習止觀坐禪法要·正修行第六》：

端身常坐，乃為入道之勝要，而有累之身，必涉事緣；若隨緣對境而不修習止觀，是則修心有間絕，結業觸處而起，豈得疾與佛法相應？若於一切時中，常修定慧方便，當知是人必能通達一切佛法。⁵⁰⁵

「端身常坐」固為「入道之勝要」，但吾人於二六時中，舉凡關涉身心之事必然與事物本身的因緣生滅有關；畢竟坐中修的時間有限，如果能隨緣對境而修習止觀，則能保持心對於所觀境的觀照，不使修行的心念有所間絕，致令因心缺乏觀照而結下業因，若能於一切時中，時常修定慧方便，則是人必能通達一切佛法。

十乘觀法的主要論述見於《摩訶止觀》及《教觀綱宗》等，因此筆者擬以《摩訶止觀》及《教觀綱宗》為論述十乘觀法的核心，透過智顛與智旭的思想對顯的方式，勾勒出十乘觀法的關鍵所在。在《摩訶止觀》裡，對於十乘觀法的闡述，比較起來，對於第一觀——「觀心是不思議境」的論述明顯佔了相當大的篇幅，因此筆者於下節在論述各個觀法時，藉觀陰入界境（初所觀境）為例，說明十乘觀法對所觀境（陰入界境）如何作觀，以彰顯十乘觀法的實際運用方法及其內容精要。

智者大師盛讚此十乘觀法，多方引經句證以上十法為「大乘觀」，具如《摩訶止觀》所言：

⁵⁰⁴ 智旭：《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46，頁 942 上。

⁵⁰⁵ 智顛述：《修習止觀坐禪法要·正修行第六》，《大正藏》冊 46，頁 467 下。

是十種法，名「大乘觀」；學是乘者，名「摩訶衍」。云何大乘？如《法華》云：「各賜諸子等一大車。其車高廣，眾寶莊校，周匝欄楯，四面懸鈴。又於其上張設幪蓋，亦以珍奇雜寶而嚴飾之。寶繩交絡，垂諸華纓，重敷紈筵，安置丹枕。駕以白牛，肥壯多力，膚色充潔，形體姝好，有大筋力，行步平正，其疾如風。又多僕從而侍衛之。」止觀大乘亦如是。觀念心無非法性實相，是名「等一大車」。於一一心，即空即假即中，是名「各賜大車」。徹三諦之源，名為「高」。收十法界，名為「廣」。無量道品，名「眾寶莊校」。四勤遮惡持善，又願來持行，釘鑄牢固，名「周匝欄楯」。法義辭辯，宣暢開覺，名「四面懸鈴」。慈悲普覆，無有遺限，名「張設幪蓋」。道品所攝，十力、無畏、十八不共之法，不與他共，名「珍奇嚴飾」。四弘誓願，要心不退，名「寶繩交絡」。四攝攝物，物無不悅，名「垂諸華纓」。諸禪三昧，起六神通，名「重敷紈筵」。四門歸宗，休息諸行，名「安置丹枕」。四念處慧，破除八倒之黑，名「駕以白牛」。四正勤增長二善，名「肥壯多力」。遮斷二惡，二惡盡淨，故言「膚色充潔」。四如意足，四辯自在，名「形體姝好」。五根盤固，不可移動，名為「筋」。五力增長，遮諸惡法，名為「力」。七覺簡擇，名為「行步」。八道安隱，名為「平正」。對治助道，廣攝諸法，名「又多僕從而侍衛之」。破法愛無明，入薩婆若海，發真速疾，名「其疾如風」。運載諸子，嬉戲快樂。此大乘觀，法門具度，與彼經合，故名「大乘觀」也。

上述所引，已該羅十乘觀法的全部內容與修證工夫，為智者大師引《法華經》文句以證成十乘觀法為大乘法的主要法源依據，若能完全理解，則能掌握十乘觀法之精髓。由於《摩訶止觀》並未對上語句說明，為釐清上段語句的精確語意，筆者參考了蒙潤所撰《天台四教儀集註》、智旭親撰的《教觀綱宗》，以及聖嚴法師《天台心鑰》對於十乘觀法的分析，筆者統括諸言，列表加以說明如下：

十乘觀法	《摩訶止觀》	《四教儀集註》	《教觀綱宗》	《天台心鑰》
1.觀不可思議	如《法華》云：各賜諸子等一大車。其車高廣，眾寶莊校，周匝欄楯，四面懸鈴。觀念念心無非法性實相，是名「等一大車」。於一一心，即空即假即中，是名「各賜大車」。徹三諦之源，名為「高」。收十法界，名為「廣」。無量道品，名「眾寶莊校」。四勤遮惡持善，又願來持行，釘鑄牢固，名「周匝欄楯」。法義辭辯，宣暢開覺，名「四面懸鈴」。	謂觀一念心具足無減，三千性相百界千如，即此之境，即空即假即中，更不前後，廣大圓滿，橫豎自在，故《法華經》云：其車高廣。	（觀不思議境）其車高廣。	如《法華經·譬喻品》所說的「其車高廣」，《法華文句》卷五下云：「譬如來知見深遠，橫周法界之邊際，豎徹三諦之源底」。
2.起慈悲心	又於其上張設幢蓋，亦以珍奇雜寶而嚴飾之。	謂依妙境，發無作四弘誓願，憫己憫他，上求下化，故經云：又於其上，張設幢蓋。	（真正發菩提心）又於其上，張設幢蓋。	如《法華經·譬喻品》所說的「又於其上，張設幢蓋」，《法華文句》卷五下釋云：「譬四無量，眾德之中，慈悲最高，普覆一切也。」
3.巧安止觀		謂體前妙理，常恆寂然，名為定，寂而常照，名為慧，故經云：安置丹枕（車內枕）。	（善巧安心止觀）車內安置丹枕。	如《法華經·譬喻品》所說的的車內「安置丹枕」，《法華文句》卷五下釋云：「譬一行三昧，息一切智、一切行也」，丹喻無分別法也。
4.破法遍		謂以三觀破三惑，三觀一心，無惑不破，故經云：其疾如風。	（以圓三觀破三惑遍）其疾如風。	如《法華經·譬喻品》云「其疾如風」。《法華文句》卷五下釋云：「八正道中行，速疾到薩婆若（一切智）」。
5.識通塞		謂苦、集十二因緣，六弊、塵沙、無明為塞，道、滅，滅因緣智，六度、一心三觀為通，若通須護，有塞須破，於通起塞，能破如所破，節節檢	「車外枕，亦作軫。」	如「車外枕，亦作軫」，此非經文，《法華文句》卷五云：「車若駕運，隨所到處，須此支昂，譬即動而靜，即靜而動。」喻為若塞須破，若通須

		校，名識通塞。經云：安置丹枕（車外枕）		護，但除其病，不除其法。
6.修道品	四念處慧，破除八倒之黑，名「駕以白牛」。四正勤增長二善，名「肥壯多力」。遮斷二惡，二惡盡淨，故言「膚色充潔」。四如意足，四辯自在，名「形體姝好」。五根盤固，不可移動，名為「筋」。五力增長，遮諸惡法，名為「力」。七覺簡擇，名為「行步」。八道安隱，名為「平正」。	謂無作道品，一一調停，隨宜而入。經云：有大白牛等。（以上五為中根）	（調適無作道品）有大白牛，肥壯多力等。	調適無作道品，有七科計三十七菩提分。如〈譬喻品〉云「有大白牛，肥壯多力等」，原經文是「駕以白牛，膚色充潔，形體姝好，有大筋力，行步平正」。《四教儀集註》云，此喻以實相為車體，道品為白牛作前導。也就是以無作道品，牽引不思議觀境之車。
7.對治助開	對治助道，廣攝諸法，名「又多僕從而侍衛之」。	謂若正道多障，圓理不開，須修事助，謂五停心及六度等，經云：又多僕從（此下為下根）。	又多僕從，而侍衛之。	以藏、通、別等三教的事相法門，助開圓理，如〈譬喻品〉云：「又多僕從而侍衛之」，《法華文句》卷五五下釋云：「譬方便波羅蜜，能屈曲隨人，給侍使令，（乃至）眾魔外道、二乘小行，皆隨方便智用。」《四教儀》則云「若正道多障，圓理不開，須修事助，謂五停心及六度等。」
8.知次位		謂修行之人，免增上慢故。		《四教儀》云：「謂修行之人，免增上慢故。」旭師的《釋義》第三十九條有云：「倘不知次位，起增上慢，以凡濫聖，招過不輕，故須深自簡察，為究竟耶？為分證耶？為相似耶？抑亦僅僅小輕安耶？既知次位，不起增上慢。」
9.能安忍		謂於逆順，安然不動，策進五品，而入六根。		《釋義》第三十九條云：「有強軟諸魔惱亂真修，須加安忍不動不退，策

				進進五品(弟子位)而階十信。」
10.無法愛	破法愛無明，入薩婆若海，發真速疾，名「其疾如風」。	謂莫著十信相似之道，須入初住真實之理。經云：乘是寶乘，游於四方(游四十位)，直至道場(妙覺位)。	策於十信，令入十住，乃至等妙：乘是寶乘，遊於四方，直至道場。	《釋義》云：既階十信，六根清淨，得順道法，易生法愛，須離法愛，而入分真的十住，乃至等覺、妙覺。猶如《法華經·譬喻品》的偈頌云「乘是寶車，遊於，……直至道場。」經文原句是「乘此乘，直至道場，以是因緣，十方諦求，更無餘乘，除佛方便。」遊四方之句，乃是出於《四教儀》，意謂遊四十個位次。《釋義》云：在六根清淨的十信位之後，即入分真即佛位，「入分真已，分得大理、大誓願、大莊嚴、大智斷、大徧知、大道、大用、大權實、大利益、大無住。」

《天台四教儀集註》：「觀不思議境，謂觀一念心具足無減，三千性相百界千如，即此之境，即空即假即中，更不前後，廣大圓滿，橫豎自在……。」蒙潤大師註曰：「此初、乘觀忘能所故，從境受名。又為『九乘本』，稱『本修九』，方堪入位。謂觀一念心等者，即現前陰妄，一剎那心，稱性而觀，具三千法，不唯三科揀境，明一念心，正當於此揀思議心，取不思議心也。故《妙樂》一云：揀境及心。」⁵⁰⁶慧嶽法師則指出：在十乘中的最初「觀不思議境」，是依境得名，「起慈悲心」以下的九乘，是依行從名。又初一乘是九乘之根本——觀道常軌，且是觀之總體，上中下三根普被共修的真相，餘九乘是別相，如應病之輕重投藥。即從第二「起慈悲心」乃至第七「對治助開」的六法，是輔助修觀的巧術，第八「知次位」以下的三法，是表明進趣的方法，即是專為針對下根者的便宜而設。再以

⁵⁰⁶ 釋諦觀著·蒙潤註·從義解·元粹釋，釋慧嶽概說：《天台四教儀集註·集解·備釋合刊》(台北，中華佛教文獻編撰社，1997年)，頁406。

行相而論：初四項是行門正軌，次三是隨宜的方便，後三是進趣的用意，故後三不能稱為觀法，唯作前七之修觀的成就後，所經過程的位次之表明而已。⁵⁰⁷

《摩訶止觀》有言：

復次，一切法悉一乘故，夫有心者，無不具足如此妙法，是名「理乘」。如來不說，則不能知；以聞教，歡喜頂受，即「名字乘」。因聞名故，依教修行，入五品位，名「觀行乘」。得六根清淨，名「相似乘」。從三界出，到薩婆若中住，是亦不住；若入初住，乃至十住，得「真實乘」，遊於東方。十行遊南方；十向遊西方；十地遊北方。輪環無際，得空而止，止於中央，即妙覺。直至道場，是此意也。⁵⁰⁸

梳理智顛之言，便得其貫串十乘觀法與六即之論述，內容如下：

「理即」——「理乘」——一切法悉一乘故，夫有心者，無不具足如此妙法。

「名字即」——「名字乘」——如來不說，則不能知；以聞教，歡喜頂受。

「觀行即」——「觀行乘」——因聞名故，依教修行，入五品位。

「相似即」——「相似乘」——得六根清淨。

「分證即」——「真實乘」——從三界出，到薩婆若中住，是亦不住；若入初住，乃至十住，遊於東方。

「究竟即」——「究竟乘」——十行遊南方；十向遊西方；十地遊北方。輪環無際，得空而止，止於中央，即妙覺。直至道場，是此意也。

第二節 智旭以「十乘觀法」詮釋《周易》的內涵

天台圓頓止觀的十乘觀法為正修止觀時，對於止觀十種所觀境作觀的十種法門。當正修止觀時，其所觀境共有十種境界，如《摩訶止觀》言：

開止觀為十：一、陰、界、入，二、煩惱，三、病患，四、業相，五、魔事，六、禪定，七、諸見，八、增上慢，九、二乘，十、菩薩。⁵⁰⁹

⁵⁰⁷ 慧嶽法師：《天台教學史》（台北：彌勒出版社，1983年3月），頁139-147。

⁵⁰⁸ 隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷7下，《大正藏》冊46，頁100上。

⁵⁰⁹ 隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷5，《大正藏》冊46，頁49上。

爲何將所觀境定爲十種？根據智顛的說法，當吾人作觀時，必有所緣之觀境，十境乃智顛本人親身修行所體驗者而設定，依經義所釋，係根據吾人切身遠近爲取捨法則，並因十境互具、互發不可思議，宛如心靈地圖般，導引吾人體證諸法實相之本然。不明十境，不但不知作觀下手處，更不知體系完備的十乘觀法內蘊。

觀不思議境，是以「一心三觀」爲本質的觀法，亦爲其他九乘觀法的觀體，且所觀之對境，舉出有十種。此十境是出自《涅槃經》、《維摩經》、《大智度論》、《究竟一乘寶性論》等，此十境特別是智者大師自身體驗之根本內容。⁵¹⁰十乘觀法皆以此十境爲所觀境，由於個人的資質稟賦與因緣果報有異，因此十乘觀法當中，以能清楚觀成自心不可思議爲終極目標。以觀不思議境爲例，任何十境皆可觀，因人而異，在實際的觀修上，並沒有一定的規律。筆者根據《摩訶止觀》所述，將十境安立的原因與其經典出處之依據，析論如下：

1. 觀陰界入境：

大品（《大品般若經》）云：「聲聞乘人依四念處法門而行道，菩薩乘修行者亦從最初觀色陰開始，乃至最後成就一切種智。」⁵¹¹

安立之理由有二：第一、現前，第二、依據經典。佛經闡述修行法門，皆從觀五陰開始，此乃經而立。究論現前，吾人因業報所受的身心，無不由五陰、十二入等構成。因五陰熾盛的重擔現於眼前，易於顯現，因此將它列入首位，作爲止觀的對象。《天台四教儀》：「指陰入界三科。陰，指色、受、想、行、識的五陰，入是六根對六境的十二入，界是六根六境六識。從三科揀境，唯取捷徑，故取識陰爲觀境。依經所說，陰入界皆在日常中現前，最接近且一時無法脫離；介爾陰妄的一念心，又具三千三諦，觀陰入界境的實相，能觀得不思議境，故此陰入境界是最具體、現實的對境，這是以它爲最初觀境的目的。且十境的陰境常現，是凡夫之正報根本，其他九種是隨之而生的餘報——副受報而已。」⁵¹²

⁵¹⁰ 釋永本釋譯：《天台四教儀》（台北：佛光文化事業有限公司，1997年），頁276。

⁵¹¹ 參見隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷5，《大正藏》冊46，頁49中。

⁵¹² 《天台四教儀》對於十境的解說相當清楚，筆者採用了釋永本法師的譯文，隨錄於說明《摩訶止觀》的文句之後，以資參照於前所列《摩訶止觀》的文句，幫助吾人正確地理解。以下第

2.煩惱境：

《摩訶止觀》：「夫五陰與四大合，若不照察，不覺紛馳。如閉舟順水，寧知奔迸？若其迴泝，始覺馳流。既觀陰果，則動煩惱因。故次五陰而論四分也。」⁵¹³

安立之理由爲：當五陰與四大合時，若不以止觀照察，則不覺內心紛馳，好比閉舟順水，又怎麼知道煩惱如狂流奔騰飛迸，而障礙善因？當吾人想要修行時，便如逆流而上，當觀此一念心時，始覺馳流。吾人既於上觀照由五陰構成的眾生之業果，則必然觸動造成業報的煩惱之因。《天台四教儀》：「指觀陰境中，激發無始劫來所積聚之煩惱惑現前，即諦觀此境予以對治。」

3.病患境：

《摩訶止觀》：「四大是身病，三毒是心病，以其等故，情中不覺。今大分俱觀，衝擊脈臟，故四蛇偏起，致有患生。」⁵¹⁴

意即：眾生對於地、水、火、風四大引起的身病，與貪、瞋、癡三毒引起的是心病，無始以來即身心交病，無所知覺。現在通過觀陰界入境、煩惱境，對四大構成的色陰，以及受、想、行、識等四陰轉成的四分煩惱，都已加以觀察，於是衝擊身內的經脈臟腑。《天台四教儀》：「原本失調的地、水、火、風四大，此時猶如四條毒蛇，導致病患境的產生。因身體四大所引發，能妨礙聖道，故須觀病源以法對治爲旨趣。」

4.業相境：

《摩訶止觀》：「無量諸業不可稱計，散善微弱不能令動。今修正觀，健病不虧，動生死輪，或善萌故動，惡壞故動。善示受報故動，惡來責報故動。故次病說業也。」⁵¹⁵

二至第十境皆同此。參見釋參見釋永本釋譯：《天台四教儀》，頁 276-278。

⁵¹³ 參見隋·智顗說，灌頂記：《摩訶止觀》卷 5，《大正藏》冊 46，頁 49 中。

⁵¹⁴ 參見隋·智顗說，灌頂記：《摩訶止觀》卷 5，《大正藏》冊 46，頁 49 中。

⁵¹⁵ 參見隋·智顗說，灌頂記：《摩訶止觀》卷 5，《大正藏》冊 46，頁 49 中。

眾生無始以來所造之業難以數計，對不修禪定者而言，以散亂心所修的善業，因力量微弱，不能發動業相境的顯現。現在，通過修習止觀而發動業相境。由於曾歷觀陰界入境、煩惱境、病患境，已然明白業力根由，遂於因業受報如生死輪之轉動，當心一靜，倏忽如影顯現。有的因過去世的善因而萌生善業之相，有的因過去世的善因而萌生善業之相，也有的因過去世的惡因而導致壞滅之相；由善因而顯示受善報的果相，由惡因而顯示受惡報的果相。《天台四教儀》：「無始劫以來所作之善惡業，於定中顯現，善不喜、惡不怖，仗觀察力精進，達一心不亂，業相自然消除。」

5. 魔事境：

《摩訶止觀》：「以惡動故惡欲滅，善動故善欲生。魔遽出境，作諸留難，或壞其道。故次業說魔。」⁵¹⁶

當吾人觀業相境之際，若見到惡相發動，便欲滅惡而順於涅槃；而當見善相發動，則欲生善而順於菩提。魔因為畏懼修行者的滅惡生善，將會把它驅逐出其盤踞的勢力範圍，便製造種種魔境進行騷擾，以破壞修行者的道業。所以，接著業相境而論說魔事境。《天台四教儀》：「實踐修持中，未破業惑，所引發之魔相，以妨礙修道。智者大師列舉魔相有：有、無、明、闇、定、亂、愚、智、悲、喜、苦、樂、禍、福、善、惡、憎、愛、強、軟二十種。可誦戒、呵棄、諦觀實相，予以怯退。」

6. 禪定境：

《摩訶止觀》：「若過魔事，則功德生，或過去習因，或現在行力，諸禪競起，或味或淨，或橫或豎。故次魔說禪。」⁵¹⁷

若在止觀中通過種種魔事境的考驗，則會生發禪定功德，使得修行者貪著禪味，反而陷入禪定的束縛。有的因過去世修禪的「習因」，有的則因現在的修行之力，使得各種禪定境界競相生起。有的生起外道與凡夫所著的「味定」，有的生起凡

⁵¹⁶ 參見隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷5，《大正藏》冊46，頁49中。

⁵¹⁷ 參見隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷5，《大正藏》冊46，頁49中。

夫相應於有漏善心所起的「淨定」。更有人在各種禪境中，若非停留於橫向的某一境界，即進入豎向的某一深度中。故在魔事境之後，論及各種禪定境。《天台四教儀》：「禪定中，雖無魔事，但未達真觀，因宿習而耽著喜好禪味，應速離此縛，以如理如法之禪境作觀為旨趣。」

7.諸見境：

《摩訶止觀》：「禪有觀支，因生邪慧，逸觀於法，僻起諸倒，邪辨猛利。

故次禪說見。」⁵¹⁸

當吾人進入初禪時，會產生有別於以往的「觀支」經驗，更由於心定發慧而對事物產生相似的悟境，若以此自滿，不再精進，則易生偏邪的智慧，沉湎於相似悟境，甚至生起種種顛倒的見解，或以世智辨聰自滿。因此，緊接著禪定境而析論諸見境。《天台四教儀》：「邪見可由聞法、禪定而生。禪定中，因心靜明朗，易於通達妙悟而生執；過於聰敏、雄辯，也易墮入邪見。此兩種皆為修行上之障礙，應依正觀去除而入正道。」

8.增上慢境：

《摩訶止觀》：「若識見為非，息其妄著貪瞋，利鈍二俱不起，無智者謂證涅槃。小乘亦有橫計四禪為四果，大乘亦有魔來與記，並是未得謂得，增上慢人。故次見說慢。」⁵¹⁹

若能認識上述各種邪見為非，並止息其妄執及貪瞋心，則能降伏「五利使」與「五鈍使」這兩類煩惱。①對無真實智慧者來說，就認為此時已證得涅槃。②在小乘修行者中，有的把尚在色界的四禪境界妄執為已超出三界的第四阿羅漢異果；③在大乘修行者中，亦有魔對其授記已證無上菩提，④此皆未證言證、未得言得，起高傲憍慢心的「增上慢」人。因此，論畢諸見境，而進一步對增上慢境加以分析。《天台四教儀》：「吾人觀諸見境脫離邪見時，會妄想自己已證悟最高窮極的定境，即易生起憍慢，而廢棄精進致使退道。故應謹慎為要。」

⁵¹⁸ 參見隋·智顗說，灌頂記：《摩訶止觀》卷5，《大正藏》冊46，頁49中。

⁵¹⁹ 參見隋·智顗說，灌頂記：《摩訶止觀》卷5，《大正藏》冊46，頁49中。

9.二乘境：

《摩訶止觀》：見慢既靜，先世小習因靜而生，身子捨眼即其事也。《大品》云：「恆沙菩薩發大心，若一若二入菩薩位，多墮二乘。」故次慢說二乘。⁵²⁰

當諸見境和增上慢境捐除殆盡，心境益加澄淨，過去世所修習的道業，往往於靜心中自顯，此時須提防耽溺於空寂之境。此如舍利弗在過去世不願施捨己眼，而退墮菩薩道，迴向小乘，即說明這一道理。《大品般若經》所言：「有恆河沙數的菩薩發大心，但真正入菩薩果位的不過百人中之一、二，其餘多墮入聲聞、緣覺二乘。」所以，緊接著增上慢境，而論說這二乘境。《天台四教儀》：「棄除慢心後，過去所習，能於靜中顯現，但容易耽溺於空寂，而喪失進趨大乘的機緣。故應時觀不墮二乘，努力向上為旨趣。」

10.菩薩境：

《摩訶止觀》：若憶本願，故不墮空者，諸方便道菩薩境界即起也。《大品》云：有菩薩不久行六波羅蜜，若聞深法，即起誹謗，墮泥犁中。此是六度菩薩耳。通教方便位亦有謗義，入真道不謗也。別教初心知有深法，是則不謗。此等悉是諸權善根，故次二乘後說。⁵²¹

若能憶念菩薩的初發菩提心的本願，而不墮落於頑空的境界者，即呈現出藏、通、別教等權教的境界。《大品般若經》有言：有一種行菩薩道者，不願久行六度菩薩行，若聽聞甚深的般若法，即起誹謗，此種人將累世墮落於地獄之中。此指藏教的六度菩薩。而在通教的方便位上，亦有誹謗之舉，直到悟入了真道時，才不會再誹謗。至於別教菩薩，則要到達十住的初發心住時，才知有深法，而不加以誹謗。上述皆指各類權教菩薩的善根，因此在順序上，要討論完二乘境之後才予以析論。《天台四教儀》：「息止見慢後，呈現藏教等菩薩境，尚須善觀察心境，修持圓頓止觀方不會墮滯此境。」

⁵²⁰ 參見隋·智顗說，灌頂記：《摩訶止觀》卷5，《大正藏》冊46，頁49中。

⁵²¹ 參見隋·智顗說，灌頂記：《摩訶止觀》卷5，《大正藏》冊46，頁49中-下。

如上所述，針對不同的病症（所觀境）施與不同的藥（能觀法）加以診治，其中的十乘觀法貫串《摩訶止觀》全書旨要，全書共十卷，而十乘觀法的論述佔了相當大的篇幅，因此「十乘觀法」為智者大師《摩訶止觀》之核心要義，殆無疑義。誠如慧嶽法師所言：「智者大師之實踐門的巨著——《摩訶止觀》的思想，是以十乘觀法為中心，這種思想，係由《金光明經》、《大智度論》等大小乘經論中所採取而來的綜合觀法，旨在俾行者們的心念中，能觀實相，而體證三諦圓融的原理，故凡是能依此法而實踐行持，可以說是捷徑中之捷徑，邁進寶所的觀法。」

522

上述十境會有互發的情形產生，如《摩訶止觀》所言：

又，若不解諸境互發，大起疑網；如在岐道，不知所從。先若聞之，恣其變怪，心安若空。互發有十，謂：次第、不次第，雜、不雜，具、不具，作意、不作意，成、不成，益、不益，久、不久，難、不難，更、不更，三障、四魔，九雙、七隻。⁵²³

上舉十境互發的情況，為十種組合，各有正反，於是共計二十種情況。「在禪定時即容易發生的十種正、反不同之境界；此正、反十境不是絕對二分，亦是漸次的；而且，此十境正、反之漸次又是互發。所以『諸境互發』之禪境是極端複雜的。」⁵²⁴《摩訶止觀》解釋道：次第者，有三義，謂：法、修、發。法者，次第淺、深法也；修者，先世已曾研習次第，或此世次第修也；發者，依次修而次發也。不次亦三義，謂：法、修、發。發則不定，或前發菩薩境，後發陰入。雖不次第，十數宛足。修者：若四大違返，則先修病患；若四分增多，則先修煩惱。如是，一一隨強者先修。法者：眼、耳、鼻、舌，陰、入、界等，皆是寂靜門，亦是法界，何須捨此就彼？出《寶篋經》云云。當知法界外，更無復有法而為次第也。煩惱即法界：如《無行經》云：「貪欲即是道」。《淨名》云：「行於非道，通達佛道」。佛道既通，無復次第也。病患是法界者：《淨名》云：「今我病者，

⁵²² 慧嶽法師：《天台教學史》（台北：彌勒出版社，1983年3月），頁139-147。

⁵²³ 參見隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷5，《大正藏》冊46，頁49下。

⁵²⁴ 參見李志夫編著：《摩訶止觀之研究》（台北：法鼓文化事業公司，2007年），上冊，頁448。

非真、非有；眾生病，亦非真、非有。」以此自調，亦度眾生。方丈託疾，雙林病行，即其義也。業相為法界者：業是行陰。《法華》云：「深達罪福相，遍照於十方。微妙淨法身，具相三十二。」達業從緣生，不自在故空，此業能破業。若眾生應以此業得度，示現諸業，以此業立業。業與不業，縛、脫叵得。普門示現，雙照縛、脫，故名「深達」，何畜堪為方等師耶？⁵²⁵以上，筆者僅引《摩訶止觀》，以經解經，由於篇幅冗長，僅僅解釋十境互發中的第一種組合：次第、不次第，其餘九種，請逕參考《摩訶止觀》釋文。《天台四教儀》：「上述十境，只觀一陰境即能遂現其他九境，即一念能相扶相成而生起，而聚成十境。後九境是互發不定的，如生起時，須以十乘觀法修持，使其境不生。禪定中，此十境非整然有順序的出現，但對於每一境內容的說明，於下根行者的宿昔機緣不定，於對治上是必要的。」⁵²⁶

以下標舉觀法與卦對應的方式，逐卦說明智旭運用「十乘觀法」對《周易》進行比附與會通的內容。

一、觀不思議境

在《周易禪解》中，有關「觀不思議境」的論述，共有三處：（一）智旭解《乾》卦卦辭與爻辭者之《乾文言》；（二）智旭解《屯》卦大象辭；（三）《隨》卦。

（一）以「觀不思議境」會通《乾》卦《乾》卦卦辭與爻辭者之《乾文言》：

⁵²⁵ 參見隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷5，《大正藏》冊46，頁49下。

⁵²⁶ 《摩訶止觀》論十境互發，第一境是順次生，第二境以下的九境，是前後交互或單或複的互發。《摩訶止觀》舉出十種互發之情況如下：1.次第、不次第：有些順序生，有些不順序生起。2.雜、不雜：只發一境即謝為不雜，一境後復發他境為雜。3.具、不具：十境全部生為具，不足十境生為不具。4.作意、不作意：有故意作特定境起作意，有些境相是自然生起名不作意。5.成、不成：有觀一境即成，而次觀他境亦為成，有轉換觀諸境皆不成。6.益、不益：對境修持止觀利益之分別。7.難發、不難發：指善惡法之難易。8.久、不久：持續性之長短。9.更、不更：對境沒有間隔的轉換，是為更；有持續性為不更。10.三障、四魔：對境的種類、性格，將十境區分為：業障、報障、煩惱障等三障；及陰魔、煩惱魔、死魔、天子魔四種。參見釋永本釋譯：《天台四教儀》，頁278-279。

如《乾文言》九四曰：「或躍在淵，無咎。何謂也？子曰：上下無常，非為邪也。進退無恒，非離群也。君子進德修業，欲及時也。故無咎。」智旭對此詮釋言：

此正闡明舜禹避位，仍即登位之心事也。若約佛法者，直觀不思議境為上，用餘九法助成為下。心心欲趨薩婆若海為進，深觀六即不起上慢為退。欲及時者，欲于此生了辦大事也。此身不向今生度，更向何生度此身？設不證入圓住正位，不名度二死海。⁵²⁷

智旭援引史事易來解釋《乾文言》九四爻辭，藉「舜禹避位，仍即登位」之史事，來說明乾卦九四爻在晉登九五帝位之前，以社稷為重而登位；另以佛法來詮釋《乾文言》九四爻，在佛法的實踐上，以直觀吾人的第六意識識陰現前一念心即空即假即中之不思議境為津要，再以天台圓教十乘觀法的第二到第九觀法為輔助，心心念念以趨入薩婆若（梵文為sarvajña□），薩婆若意即一切智，意即諸佛究竟圓滿果位的大智慧，以薩婆若海為進，在深觀六即之後知未達究竟而不起增上慢為退，若不能修證到圓住正位，⁵²⁸則猶載浮載沉於分段生死和變易生死之中。⁵²⁹

何謂「觀不思議境」？在十乘觀法之中，當吾人進行觀不思議境的觀修之際，以觀十境中的第一境——觀陰入界境為例，可分成坐中修（端坐觀陰入界境）及坐禪中（歷緣對境陰入界）兩種修法，茲將「坐中修」、「坐禪中修」對「陰入界境」作「觀不思議境」的觀法內容，分述如下：

《摩訶止觀》論及以坐中修的方式，以十乘觀法的第一觀——「觀不可思議境」，端坐以觀「陰入界境」為所觀境，其內容為：

若解一心一切心，一切心一心，非一非一切；一陰一切陰，一切陰一陰，非一非一切；一入一切入，一切入一入，非一非一切；一界一切界，一切

⁵²⁷ 參見智旭：《周易禪解》卷1，《嘉興藏》冊20，頁399上。

⁵²⁸ 《摩訶止觀》卷1：「云何入圓位？入初住時，一住一切住，一切究竟、一切清淨、一切自在，是名圓位。」參見隋·智顗說，灌頂記：《摩訶止觀》卷1，《大正藏》冊46，頁2上。

⁵²⁹ 分段生死和變易生死：「一切眾生，在三界六道中，由於善惡業所感，其壽命皆有分限，其身形皆有段別，故其生死，名分段生死；三乘聖者，已斷見思惑，了分段生死，但因修道的結果，迷想漸滅，證悟漸增，此迷悟的遷移，每一期皆不同，其中由前期移入後期，恰如一度生死，其變化神妙莫測，不可思議，故名變易生死，或不思議變易生死。」參見陳義孝編，竺摩法師鑑定：《佛學常見辭彙》，頁11。

界一界，非一非一切；一眾生一切眾生，一切眾生一眾生，非一非一切；一國土一切國土，一切國土一國土，非一非一切；一相一切相，一切相一相，非一非一切；乃至一究竟一切究竟，一切究竟一究竟；非一非一切，遍歷一切皆是不可思議境。若法性無明合，有一切法，陰界入等，即是俗諦；一切界入是一法界，即是真諦；非一非一切，即是中道第一義諦，如是遍歷一切法，無非不思議三諦。⁵³⁰

上句揭示若法性與無明相合之際，則有一切法產生，如五陰、十八界、十二入等，即是俗諦；而一切界入是一法界，體悟此一法界為空性，即是真諦；非一非一切，不落空有等二元對力的概念，即是中道第一義諦。若能如是以不思議心觀察遍歷一切法，則知一切法無非為空、假、中之不思議三諦。

而以坐禪中，歷緣對境陰入界來「觀不可思議境」的內容則為：

緣謂六作；境謂六塵。若舉足下足，足是色法；色由心運，從此全彼，此心依色，即是「色陰」；領受此行，即「受陰」；於行計我，即「想陰」；或善行、惡行，即「行陰」；行中之心，即「識陰」；行塵對意，則有界、入；乃至眼色、意法，亦如是。是陰界入於舉、下間，悉皆具足。如此陰入，即是無明與行緣合，生行中陰、界、入。陰、界、入不異無明，無明即是法性，法性即是法界；一切法趣行中，是趣不過，一陰、界、入一切陰、界、入，一、多，不一、不多，不相妨礙，是名「行中不思議境」。⁵³¹

上言解析六根、六塵、六識之理，由於行塵對應到意，因此有了界、入；乃至眼色、意法等等，皆是如此。陰界入於吾人之上舉、下放間的動作，實已悉皆具足陰界入。當陰入時，即是因無明與行緣和合而生起行中的陰、界、入。陰、界、入即是無明，此處強調「無明即是法性，法性即是法界」之行中不思議境。

除了上述智旭以觀不思議境會通《乾》卦卦辭與爻辭者之《乾文言》外，亦見於九三爻辭，如《周易禪解》所言：

⁵³⁰ 參見隋·智顱說，灌頂記：《摩訶止觀》卷5，《大正藏》冊46，頁55上-中。

⁵³¹ 參見隋·智顱說，灌頂記：《摩訶止觀》卷7，《大正藏》冊46，頁100中-下。

九三：重剛而不中。上不在天。下不在田。故乾乾因其時而惕。雖危無咎矣。

重剛者，自強不息，有進而無退也。不中者，不著中道而匆匆取證也。上不在天者，未登十地，入佛知見也。下不在田者，已超十住。開佛知見，因時而惕，正是不思議十行法門。遍入法界，而能行于非道，通達佛道，故「雖危無咎」。⁵³²

九三上下皆為剛爻，又未居中位（二、五爻），往上沒有達到天位，向下又已離開了地位，所以要勤奮不休，按所處的時勢來警惕自己，這樣即使有危險也不會有災難。

（二）以「觀不思議境」會通《屯》卦大象辭

屯。元亨利貞。勿用有攸往。利建侯。

乾坤全體太極，則屯亦全體太極也。而或謂乾坤二卦大，餘卦小，不亦惑乎！……蓋乾坤二卦，表妙明明妙之性覺。性覺必明。妄為明覺，所謂真如不守自性。無明初動，動則必至因明立所而生妄能。成異立同，紛然難起，故名為屯。然不因妄動，何有修德？故曰：無明動而種智生，妄想興而涅槃現。此所以元亨而利貞也。但一念初生，既為流轉根本，故「勿用有所往」。有所往，則是順無明而背法性矣！惟利即于此處用智慧深觀察之，名為建侯。若以智慧觀察，則知念無生相，而當下得太平矣！觀心妙訣孰過于此。⁵³³

上語精要處在於，吾人的念頭初起即是生命流轉的根本，在紛亂之際不宜執取境界，否則動輒得咎，若順無明而背法性則無法體悟此不思議心。換言之，若能如實了悟吾人此初萌乍起的一念本是空無自性，深明此一念妄動，既是流轉初門，又即還滅關竅之所在，猶如《屯》卦《象》辭所說的雷雨滿盈天造草昧之象。此時宜急以妙觀察智重重推簡此念本無生，而不至於落在滅相無明的窠臼之中。打

⁵³² 參見智旭：《周易禪解》卷1，《嘉興藏》冊20，頁399上。

⁵³³ 參見智旭：《周易禪解》卷2，《嘉興藏》冊20，頁403下。

坐參禪修定之人，往往見雜念暫時不起，便妄認自己的修行功夫已得力，尚不知滅乃生之窟宅。因此絕不可死守此境界，尚須以四念推簡推破之。⁵³⁴觀心妙訣實盡萃於斯。

其次，《屯》卦大象辭有言：「象雲雷屯。君子以經綸。」智旭於《周易禪解》，對此詮釋道：

在器界，則有雲雷以生草木。在君子，則有經綸以自新新民。約新民論經綸，古人言之詳矣。約自新論經綸者：豎觀此心不在過現未來，出入無時，名為經；橫觀此心不在內外中間，莫知其鄉，名為綸也。佛法釋者：迷于妙明明妙真性，一念無明動相即為雷，所現晦昧境界之相即為雲；從此便有三種相續，名之為屯。然善修圓頓止觀者，只須就路還家。當知一念動相即了因智慧性，其境界相即緣因福德性。于此緣了二因，豎論三止三觀名經，橫論十界百界千如名綸也。此是第一觀不思議境。⁵³⁵

智旭藉經綸⁵³⁶之意，引《書·康誥》：「亦惟助王宅天命，作新民。」說明新民具有「使民更新」及「教民向善」之意。此就自然意象解釋雲雷以生草木的利他而言，若約自我心靈境界的提升（自新）來論經綸的話，則豎觀此心於時間的縱軸上，無法被侷限在過去、現在、未來，念念無住、出入無時，因此名之為經；而在橫軸的空間上，觀照此心不在內、外、中間，神出鬼沒、莫知其鄉，遂名之為綸。智旭進一步闡明，當吾人對於妙明明妙真性（法性）有所迷昧的話，現前一念趨向無明，此際的無明發動所現之相即為雷，而因無明所現晦昧境界之相即為雲；從此便有了《楞嚴經》上所說的世界相續、業果相續、眾生相續的三種相續，而名之為屯。然而善於修持實踐圓頓止觀者，只須就路還家。當知一切法皆是佛法，縱使吾人的一念無明產生，但若能觀照無明無住之理，而生起對法性有

⁵³⁴ 參見智旭：《周易禪解》卷2，《嘉興藏》冊20，頁404上。

⁵³⁵ 《周易禪解》卷1，《嘉興大藏經》冊20，頁404上。

⁵³⁶ 經綸的主要意思為，整理絲縷、理出絲緒和編絲成繩，統稱經綸。引申為籌劃治理國家大事。《易·屯》：「雲雷屯，君子以經綸。」孔穎達疏：「經謂經緯，綸謂綱綸，言君子法此屯象有為之時，以經綸天下，約束於物。」《禮記·中庸》：「唯天下至誠，為能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。」參見參見羅竹風主編：《漢語大詞典》，第9冊，頁859。

了正確認知的智慧，則此無明動相即成了智顛所說的三因佛性中的「了因佛性」，它具有智慧的特性；因無明而產生的雲之境界相，適足以興雲佈雨廣澤潤群黎草木而積累福德資糧，成就三因佛性中的「緣因佛性」，⁵³⁷助以圓成佛道。就緣因、了因來論實踐方法，則在時間的縱軸上豎論三止三觀名經，⁵³⁸而在橫軸的空間來論十界百界千如之一念三千，則名之為綸。上述所論即是十乘觀法中的第一種觀法——「觀不思議境」之內涵。

（三）以觀不思議境會通《隨》卦

約世道，則上下相悅，必相隨順。約佛化，則人天胥悅，受化者多。約觀心，則既得法喜，便能隨順諸法實相。皆元亨之道也。然必利于貞，乃得無咎。不然，將為蠱矣。……故為天下隨時。猶儒者所謂時習時中，亦佛法中所謂時節若到，其理自彰。機感相合，名為一時。故隨時之義稱大。

539

智旭解《隨》卦彖辭時言：「震為剛，兌為柔。今震反居兌下，故名剛來下柔也。內動外悅，與時偕行，故為天下隨時。」以此推論儒者所謂的時習時中，與佛法的開悟所講究的時節因緣相近，倘若在領略法喜之餘，能夠隨順諸法實相，那麼

⁵³⁷ 「當眾生起智慧去如理觀照所觀境時，則能顯了佛性的存在，因此，智慧便被稱之為了因佛性。功德善根則為緣因佛性，它不但可以來資助覺悟的智慧，更可藉以開顯佛性。」參見本論文第五章第一節智顛對於三因佛性之論述。

⁵³⁸ 天台宗所立的三止三觀，通常是三止與三觀並舉對說。三止：①體真止，覺悟到一切的事物都由因緣和合而成，其本性為空，因而止息一切妄想。這是把握作為普遍之理的空諦的層面，其智慧的表現，是一切智。②方便隨緣止，或稱繫緣守境止。菩薩本著空理，進入緣起的現象世界，觀察其中種種差別相，善用方便，以教化利益眾生。這是把握具體之理的俗諦層面，其智慧的表現，是道種智。③息二邊分別止；又稱制心止、離兩邊分別止。前二種止，都不免有所偏，一偏於真，一偏于俗；這種止的境界，則遠離真俗二邊的偏，同時又能綜合這二邊。這是同時把握具體之理與普遍之理的中諦層面，其智慧的表現，是一切種智。智顛《修習止觀坐禪法要》：「能了知一切諸法皆由心生，因緣虛假不實故空，以知空故，即不得一切諸法名字相，則體真止也。爾時上不見佛果可求，下不見眾生可度，是名從假入空觀，亦名二諦觀，亦名慧眼，亦名一切智。……若菩薩為一切眾生，成就一切佛法，不應取著無為，而自寂滅。爾時應從空入假觀，則當諦觀心性雖空，緣對之時，亦能生出一切諸法，猶如幻化，雖無定實，亦有見聞覺知等相，差別不同。……若能成就無礙辯才，則能利益六道眾生，是名方便隨緣止。乃是從空入假觀，亦名平等觀，亦名法眼，亦名道種智。……若菩薩欲於一念中具足一切佛法，應修息二邊分別止，行於中道正觀。……心性非空非假，而不壞空假之法。若能如是照了，則於心性，通達中道，圓照二諦。」參見吳汝鈞：《佛教大辭典》（北京：商務印書館，1995年），頁64。

⁵³⁹ 《象》曰：隨。剛來而下柔。動而說，隨。大亨貞無咎。而天下隨時。隨時之義大矣哉。參見智旭：《周易禪解》卷3，《嘉興藏》冊20，頁416下。

時節因緣一到，則其理自彰。可見《隨》卦相當重視吾人的觀心活動等，須隨著時節因緣的變化而調整。

二、真正發菩提心

在十乘觀法之中，當吾人進行「起慈悲心」（「發菩提心」）的觀修之際，以觀十境中的第一境——觀陰入界境為例，亦可分成坐中修（端坐觀陰入界境）及坐禪中（歷緣對境陰入界）兩種修法，茲將「坐中修」、「坐禪中修」對「陰入界境」作「起慈悲心」（「發菩提心」）的觀法內容，分述如下：

《摩訶止觀》論及以坐中修的方式，端坐觀陰入界境，來作「起慈悲心」（「發菩提心」）的觀法內容為：

思惟彼我，鯁痛自他，即起大悲；興兩誓願，眾生無邊誓願度，煩惱無數誓願斷。眾生雖如虛空，誓度如空之眾生；雖知煩惱無所有，誓斷無所有之煩惱；雖知眾生數甚多，而度甚多之眾生；雖知煩惱無邊底，而斷無底之煩惱；雖知眾生如如佛如，而度如佛如之眾生；雖知煩惱如實相，而斷如實相之煩惱。……如此慈悲誓願與不可思議境智，非前非後，同時俱起，慈悲即智慧，智慧即慈悲，無緣無念，普覆一切，任運拔苦，自然與樂，不同毒害，不同但空，不同愛見。⁵⁴⁰

佛法有言：「無緣大慈，同體大悲。」《華嚴經》亦云：「心、佛、眾生，三無差別。」吾人的心實為向上提升以成佛或向下沉淪墮眾生的樞紐，職是之故，心、佛、眾生本是一體，無有差別；何況諸佛為一大事因緣而宣說的諸法實相彰顯了吾人的心具不思議境界。如此說來，慈悲的目的僅在拔苦與樂而無所求，不分彼此，任運拔苦，自然與樂。當究極慈悲誓願的深義，觀境所生之甚深智慧便同時俱起；意即同時體悟吾人的心具不思議境界之真旨。如上析論得知：慈悲誓願與不可思議境智，兩者在時間上是非前、非後，而是同時俱起；換言之，慈悲即智慧，智慧即慈悲，兩者同為無緣、無念，而普覆一切。

⁵⁴⁰ 參見隋·智顗說，灌頂記：《摩訶止觀》卷5，《大正藏》冊46，頁56上。

而以坐禪中，歷緣對陰入界境來觀「起慈悲心」（「發菩提心」）的內容則為：

達此境時，與慈悲俱起。傷己昏沈，無量劫來，常為陰入迷惑欺誑，今始覺知一切眾生悉是一乘。昏醉倒解，甚可憐愍；誓破無明，作眾依止！⁵⁴¹

上句重申「一切眾生悉是一乘」之旨，藉以強化發菩提心的理由，從而歷緣對陰入界境來觀「起慈悲心」，而了悟吾人的心本不思議。

（一）以「真正發菩提心」會通《蒙》卦

《周易禪解》有言：

象山下出泉，蒙。君子以果行育德。

溪澗不能留，故為果行之象。盈科而後進，故為育德之象。自既果行育德，便可為師作範矣。

佛法釋者：此依不思議境而發真正菩提心也。菩提之心不可沮壞，如泉之必行。四弘廣被，如泉之潤物。⁵⁴²

以「真正發菩提心」會通《蒙》卦的先決條件在於，必須依不思議境而發真正菩提心，換言之，藉由發真正菩提心來觀境，以了悟吾人本具不思議智。進一步而論，若已如實了悟吾人本具不思議智，則必然同時湧現菩提心以拔苦與樂，無怨無悔，亦無所求。此時真正菩提之心必然不會沮壞，而且有如源頭活泉般行之甚遠，以「眾生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成」之四弘誓願廣被眾生，一如泉水潤物，一無所求，一派天真，純任自然。

（二）以「真正發菩提心」會通《乾》卦

《周易禪解》有言：

時乘六龍，以御天也。雲行雨施，天下平也。

上明乾德體必具用，此明聖人因用以得體也。佛法釋者：此章申明性必具修，修全在性也。佛性常住之理名為乾元。無一法不從此法界而始，無一法不由此法界而建立生長，亦無有一法而不即以此法界為其性情。所以佛

⁵⁴¹ 參見隋·智顗說，灌頂記：《摩訶止觀》卷7，《大正藏》冊46，頁100下。

⁵⁴² 參見智旭：《周易禪解》卷2，《嘉興藏》冊20，頁405中。

性常住之理，遍能出生成就百界千如之法；而實無能生所生，能利所利。以要言之，即不變而隨緣，即隨緣而不變。豎窮橫遍，絕待難思，但可強名之曰：「大」耳！……所以只此佛性乾體，法爾具足六爻始終修證之相，以旁通乎十界迷悟之情，此所謂性必具修也。聖人乘此即而常六之龍，以御合于六而常即之天。自既以修合性，遂能稱性起于身雲、施于法雨，悉使一切眾生同成正覺而天下平。此所謂全修在性也。⁵⁴³

上述「悉使一切眾生同成正覺而天下平」一語，乃真正發菩提心的精神體現。梵語菩提，華言道或覺，就能覺法性的智慧而言，菩提亦即煩惱漏盡之人的智慧，亦即諸佛所得清淨究竟之理；因為菩提本身無滅無生，不變不遷，因此為常住果。換言之，所謂的菩提心乃求取正覺成佛的心。上言揭示佛性乃常住不滅之乾體、常住之理名為乾元，法爾本來具足六爻始終修證之相，用以旁通乎十界迷悟之情，此即所謂「性必具修，修全在性」之理。智旭分析道：佛性常住之理→遍能出生成就百界千如之法→無一法不從此法界而始→無一法不由此法界而建立生長→實無能生所生，能利所利。此即究竟覺悟的聖者所體悟的智慧結晶。由乾卦的智慧啓示，便能生起大慈大悲，同時具足無上智慧。

（三）以「真正發菩提心」會通《比》卦

《周易禪解》有言：

六四。外比之。貞吉。

柔而得正，近于聖君，吉之道也。但非其應，故名外比，誠之以貞。

佛法釋者：色界具諸禪定，但須發菩提心，外修一切差別智門。又別教為界外拙度，宜以圓融正觀接之。

《象》曰：外比于賢。以從上也。

九五既有賢德，又居君位。四外比之，理所當然，亦分所當然矣。⁵⁴⁴

⁵⁴³ 參見智旭：《周易禪解》卷1，《嘉興藏》冊20，頁400上。

⁵⁴⁴ 參見智旭：《周易禪解》卷2，《嘉興藏》冊20，頁409中。

據智旭之意，色界眾生雖然具諸禪定的功力，但仍須真正發菩提心，外修一切差別智法門；又，別教僅為界外拙度，因此適宜以圓融正觀來接引入不思議境智。

（四）以「真正發菩提心」會通《復》卦

《周易禪解》有言：

復，亨。出入無疾。朋來無咎。反復其道。七日來復。利有攸往。

……約觀心又二義：一者承上卦約失言之，剝而必復。如平旦之氣，好惡與人相近。又如調達得無根信也。二者承上卦約得言之。剝是蕩一切情執，復是立一切法體也。若次第三觀，則從假入空名剝，從空入假名復。若一心三觀，則以修叻性名剝。稱性垂化名復。復則必亨。陽剛之德為主，故出入可以無疾。以善化惡，故朋來可以無咎。一復便當使之永復，故反復其道，至于七日之久。則有始有終，可以自利利他而有攸往也。⁵⁴⁵

依卦序，復卦緊接剝卦而來；剝是蕩盡一切情執，復則是建立一切法體也。若以次第修三觀而言，則從假入空名剝，從空入假名復；又，若能以一心作三觀，則以修叻性名剝，稱性垂化名復。一旦回復如如的本具具足之法性則必然亨通，而能利益無量眾生。

《周易禪解》又言：

《象》曰：復，亨。剛反。動而以順行。是以出入無疾，朋來無咎。反復其道，七日來復。天行也。利有攸往。剛長也。復，其見天地之心乎？觀心釋者，佛性名為天地之心，雖闡提終不能斷，但被惡所覆而不能自見耳。苦海無邊，回頭是岸。一念菩提心，能動無邊生死大海。復之所以得亨者，以剛德稱性而發，遂有逆反生死之勢故也。此菩提心一動，則是順修。依此行去，則出入皆無疾，朋來皆無咎矣。然必反復其道七日來復者，體天行之健而為自強不息之功當如是也。充此一念菩提之心，則便利有攸往。以剛雖至微，而增長之勢已自不可禦也。故從此可以見吾本具之佛性矣。又出謂從空出假，入謂從假入空。既順中道法性，則不住生死，不住

⁵⁴⁵ 參見智旭：《周易禪解》卷4，《嘉興藏》冊20，頁421下。

涅槃，而能遊戲于生死涅槃。故無疾也。朋謂九界性相。開九界之性相，咸成佛界性相。故無咎也。

《象》曰：雷在地中，復。先王以至日閉關。商旅不行。后不省方。

楊慈湖曰：舜禹十有一月朔巡狩，但于冬至日則不行耳。觀心釋者，復雖有剛長之勢，而利有攸往。然必靜以養其機，故觀行即佛之先王。既大悟藏性之至日，必關閉六根，脫粘內伏，暫止六度萬行商旅之事。但觀現前一念之心，而未可遍歷陰界入等諸境以省觀也。⁵⁴⁶

上言佛性乃天地之心，雖惡性滿貫的闡提終不能斷其本具之佛性，只是被惡業所覆蔽而不能自見罷了。吾人若能一念生起菩提心，則能撼動無邊生死大海。只要一念菩提之心生起，則無往不利，甚至從此可以見吾本具之佛性；從空出假，從假入空，順中道法性，而不住生死、不住涅槃，如此則能遊戲於生死、涅槃之中，開顯九界之性相，使盡皆成佛界之性相。

（五）以「真正發菩提心」會通《說卦傳·震卦》

陰陽相薄，即表魔佛攸分。萬物所歸，正是勞賞有功之意。自既成終，則能成物之始，自覺覺他之謂也。約觀心者，一念發心為帝，一切諸心心所隨之。乃至三千性相，百界千如，無不隨現前一念之心而出入也。⁵⁴⁷

《說卦傳》釋《震卦》言，《震卦》具有生化萬物的能力，同時也令萬物有所歸，此與自覺覺他之意旨相近。若吾人一念發心成佛，則一切諸心、心所必然隨之體證諸法實相；乃至三千性相，百界千如，亦無不隨現前一念之心而出入十法界。

三、以「善巧安心止觀」會通《需》卦

在十乘觀法之中，當吾人進行「善巧安心止觀」的觀修之際，以觀十境中的第一境——觀陰入界境為例，亦可分成坐中修（端坐觀陰入界境）及坐禪中（歷

⁵⁴⁶ 參見智旭：《周易禪解》卷4，《嘉興藏》冊20，頁422上。

⁵⁴⁷ 參見智旭：《周易禪解》卷9，《嘉興藏》冊20，頁463下。

緣對境陰入界)兩種修法,茲將「坐中修」、「坐禪中修」對「陰入界境」作「善巧安心止觀」的觀法內容,分述如下:

《摩訶止觀》論及以坐中修的方式,端坐觀陰入界境,來作「善巧安心止觀」的觀法內容為:

教他,眾生心行不定,或須臾而鈍,須臾而利,任運自爾,非關根轉,亦不數習;或作觀不徹,因聽即悟;或久聽不解,暫思即決。是故更論轉根安心,若法行轉為信行,逐其根轉,用八番悉檀,而授安心;若信行轉成法行,亦逐根轉,用八番悉檀,而授安心。……自行安心者,當觀察此心,欲何所樂?若欲息妄,令念想寂然,是樂法行,若樂聽聞,徹無明底,是樂信行。⁵⁴⁸

當吾人修觀時,一時之間無法修證不思議境界,則可退而修「發真正菩提心」,若無法修「發真正菩提心」而證不思議境界,則須在退至修「善巧安心止觀」,以證不思議境界。在教導引領眾生自證佛性之不思議境時,由於眾生的心行不定,有的根性鈍拙,有的根性猛利,自然而然,與根性的轉變或修習的多寡無關。譬如說,有的作觀不徹底,但一聽即悟;有得久久聽聞卻不得解悟,但只要暫歇片刻思考即能決疑。因此必須憑藉轉根來安心,如果能夠將法行轉為信行,逐漸使其根性轉變,則用八番悉檀,使之安心;當信行轉成法行時,亦須逐根轉變,一樣使用八番悉檀,而使其安心。若吾人自行安心的話,則當仔細觀察此心,有什麼樂值得去追求?若想息滅妄想執著,使每個念頭寂靜,此便是樂法行;若樂意聽聞佛法,洞徹無明的底蘊,此即是樂信行。

而以坐禪中,歷緣對境陰入界來進行「善巧安心止觀」的內容則為:「安心定慧,而寂照之。」⁵⁴⁹

《周易禪解》:

《需》卦《象》辭曰:雲上於天,需。君子以飲食宴樂。

果行育德之後,更無餘事。但飲食宴樂,任夫雲行雨施而已。

⁵⁴⁸ 參見隋·智顛說,灌頂記:《摩訶止觀》卷5,《大正藏》冊46,頁58中。

⁵⁴⁹ 參見隋·智顛說,灌頂記:《摩訶止觀》卷7,《大正藏》冊46,頁100下。

佛法釋者：助道行行為飲，正道慧行為食。以稱性所起緣了二因莊嚴一性，如雲上于天之象。全性起修，全修在性，不藉劬勞肯綮修證，故名宴樂。此是善巧安心止觀。止觀不二，如飲食調適。⁵⁵⁰

智旭解《需》卦的《象》時說：「果行育德之後，更無餘事。但飲食宴樂，任夫雲行雨施而已。」《需》卦，上坎、下乾，需、須立也，遇雨不進，止而少須，即少待之意。⁵⁵¹又如《象》曰：「需，須也。險在前也。剛健而不陷。其義不困窮矣。」⁵⁵² 修習善巧安心止觀，正是使止觀調為不二，有如調合飲食，以利吾人之養生般。

四、以「破法遍」會通《訟》卦

在十乘觀法之中，當吾人進行「破法遍」的觀修之際，以觀十境中的第一境——觀陰入界境為例，亦可分成坐中修（端坐觀陰入界境）及坐禪中（歷緣對境陰入界）兩種修法，茲將「坐中修」、「坐禪中修」對「陰入界境」作十乘觀法第四觀「破法遍」的觀法內容，分述如下：

《摩訶止觀》論及以坐中修的方式，端坐觀陰入界境，來作「破法遍」的觀法內容為：

總者，祇曰無明一念心，此心具三諦，體達一觀，此觀具三觀。……今聞一心因緣生法者，即懸超前來一切次第因緣生法，懸識不可思議因緣生法。……今聞一心即是空，懸超前來次第諸空，懸識不可思議畢竟妙空。……今聞一心即假，懸超前來次第之假，懸識雙照二諦之假。今聞非空非假者，懸超前來諸空皆非空諸假皆非假。……今聞非有非無，懸超前來

⁵⁵⁰ 智旭：《周易禪解》卷2，《嘉興大藏經》冊20，頁406中。《需》卦的《象》時說：「雲上於天，需。君子以飲食宴樂。」

⁵⁵¹ 需字從雨、從而；而字，自甲骨文以至篆文都是須（鬚的本字）。「而」字僅象鬚的形狀，「須」字則象鬚在面旁（頁是面的本字）的樣子，而和須兩字同。後來「須」字借為須待之義，須、需同音。因此釋需為須是一種假借。《說文》說：需、須立也，遇雨不進，止而少須，即少待之意。《需卦·象傳》以「須」釋需，須是等待之義，《雜卦傳》釋為「不進」，也是有所等待之義，從此以後孔穎達《正義》、程氏《易傳》及朱子《本義》均從其說。參見胡瀚平：《話解易經·上經》（台北：五南圖書，1996年5月），頁51。

⁵⁵² 智旭：《周易禪解》卷2，《嘉興大藏經》冊20，頁406上。

諸非有非無，懸識中道不可思議非有非無。……若論道理祇在一心，即空、即假、即中，如一剎那而有三相，三相不同生、住、滅、異。一心三觀亦如是，生喻假有，滅喻空無，住喻非空非有，三諦不同而祇一念，如生、住、滅、異祇一剎那。⁵⁵³

上言無明一念心具空、假、中三諦，雖此觀具空、假、中三觀，而實同一心體通達中觀。若論道理祇在一心，即空、即假、即中，如一剎那而有空、假、中三相，空、假、中三相不同生、住、滅、異。一心三觀亦如是，生喻假有，滅喻空無，住喻非空非有，三諦不同而祇一念，如生、住、滅、異祇一剎那。

而以坐禪中，歷緣對境陰入界來進行觀「破法遍」的內容則為：「心既得安，遍破見思、無知、無明，三諦之障，橫豎皆盡。」⁵⁵⁴

智旭《周易禪解》《訟》卦：

《象》曰：天與水違行，訟。君子以作事謀始。

天亦太極，水亦太極，性本無違。天一生水，亦未嘗違。而今隨虛妄相，則一上一下，其行相違。所謂意欲潔而偏染者也。只因介爾一念不能慎始，致使從性所起煩惱，其習漸強而違于性。故君子必慎其獨。謹于一事一念之始，而不使其滋延難治。夫是之謂善于自訟者也。

佛法釋者：是破法遍。謂四性簡責，知本無生。⁵⁵⁵

《訟》卦上乾下坎，乾為天，坎為水。以自然意象而觀，天原本居於上方，而水則在下方，兩者背道而馳，以至於無法相互交流，致生爭訟。天與水皆為大自然的現象之一，其根源皆不離道，以河圖天一生水，地六成之，一六共宗水之理而言，水來自於天，此與大自然意象亦相符。天水之所以成訟，實肇於吾人隨虛妄相而起妄念，使天水原本合於太極者，由此引申為人事意象中的慎獨，透過四性

⁵⁵³ 參見隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷6，《大正藏》冊46，頁84下-85上。

⁵⁵⁴ 參見隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷7，《大正藏》冊46，頁100下。

⁵⁵⁵ 智旭：《周易禪解》卷2，《嘉興大藏經》冊20，頁407上。

(生、住、異、滅)推簡的功夫，了悟一切事物本無自性，皆為依因待緣，自能遍破法礙，訟自平息。

五、識通塞

在十乘觀法之中，當吾人進行「識通塞」的觀修之際，以觀十境中的第一境——觀陰入界境為例，亦可分成坐中修（端坐觀陰入界境）及坐禪中（歷緣對境陰入界）兩種修法，茲將「坐中修」、「坐禪中修」對「陰入界境」作十乘觀法第五觀「識通塞」的觀法內容，分述如下：

《摩訶止觀》論及以坐中修的方式，端坐觀陰入界境，來作「識通塞」的觀法內容為：

若一心三觀法相，即破豎中之通塞；三觀一心，破橫中之通塞；空即三觀，故破步涉山壁，三百之通塞；假即三觀，破乘馬，四百之通塞；中即三觀，破神通之通塞。……若於一一法、一一能、一一所，皆即空即假即中，具諦緣度，是名無通、無塞，雙照通塞。⁵⁵⁶

上言破通塞，分縱橫而破，一心三觀破縱之通塞，三觀一心破橫之通塞。縱橫兩條路徑有何不同之處？一心三觀與三觀一心又有何差別？若以心向境觀空假中三諦，係以一心為不變的主軸，因此可說是「經」，亦即屬於縱向；另一橫向破通塞的路徑，係透過對諸法進行空假中三觀的觀照，來體悟到一念心的不思議境智，由於經由一色一香的觀照，得以了悟中道實相，因此可歸屬為「緯」，亦即屬於橫向；經緯分明，縱橫之塞盡破而通，無異於紡織機杼織就三千境智，一心中朗照三千，諸法實相通明現前。據上論，三觀的作用與效力如下：

空即三觀——故破步涉山壁，三百之通塞；
假即三觀——破乘馬，四百之通塞；
中即三觀——破神通之通塞。

三觀為相互依待的關係，三者無法分割。換言之，於空，已涵攝假、中；於假，

⁵⁵⁶ 參見隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷7，《大正藏》冊46，頁87中。

已涵攝空、中；於中，已涵攝空、假。三者為相即的關係，一時之中，三觀並起。透過三觀，便能領悟無通、無塞，以及雙照通塞的真理境界。

而以坐禪中，歷緣對境陰入界來進行觀「識通塞」的內容則為：「善識通、塞，終不於中取藥成病。」⁵⁵⁷

(一) 以「識通塞」會通《師》卦

《周易禪解》：

《象》曰：地中有水，師。君子以容民畜眾。

地中有水，水載地也。君子之德猶如水，故能容陰民而畜坤眾。容民即所以畜眾，未有戕民以養兵者也。為君將者奈何弗深思哉？

佛法釋者：一切諸法中，悉有安樂性，亦悉具對治法。如地中有水之象。故君子了知八萬四千塵勞門，即是八萬四千法門。而不執一法，不廢一法也。此是善識通塞，如撫之則即民即兵，失之則為賊為寇。⁵⁵⁸

《師》卦大《象》辭，很明顯地是以自然意象來解釋卦象，《師》卦由上坤下坎所組合而成；坤為地，坎為水，所以說「地中有水」。水聚集在地下，正如兵藏民中，組織眾人即成軍隊。又，《老子》有言：「上善若水，水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。」⁵⁵⁹《師》卦的水被比喻成君子的德性，可使眾志成城；而自然之中，水為動植物及自然界的生存必備元素，缺乏水的潤澤，容民畜眾即成空談。水本身並沒有其固定的形體，遇圓器則成圓，遇方器則成方，因此被引申具有不執一法，不廢一法的德性，若能善加利用水能破閉塞的妙用，則因德水的沁潤而即民即兵，若不能善加利用水能破閉塞的妙用，即失去德水的陶鑄之功，民眾反淪為賊為寇亂世。

除了上述以「識通塞」會通《師》卦大《象》辭，另會通《師》卦上六爻：

上六。大君有命，開國承家，小人勿用。

⁵⁵⁷ 參見隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷7，《大正藏》冊46，頁100下。

⁵⁵⁸ 智旭：《周易禪解》卷1，《嘉興大藏經》冊20，頁408上。

⁵⁵⁹ 陳鼓應註譯：《老子今註今譯及評介》（台北：臺灣商務印書館，1991年），頁66。

方師之始，即以失律凶為誠矣。今師終定功，又誠小人勿用。夫小人必徼倖以取功者耳。蘇氏云：「聖人用師，其始不求苟勝，故其終可以正功。」佛法釋者：正當用對治時，或順治，或逆治。于通起塞，即塞成通，事非一概。今對治功畢，入第一義悉檀，將欲開國承家。設大小兩乘教法以化眾生，止用善法，不用惡法。倘不簡邪存正，簡愛見而示三印一印，則佛法與外道幾無辨矣。⁵⁶⁰

據上六爻辭所言，大君（天子）的天命為開國承家，而小人覬覦大君寶位、徼倖取功以圖謀私利，故勿用。上言以佛法釋上六爻辭，提到「對治悉檀」與「第一義悉檀」，所謂的「對治悉檀」意指對不同根契的眾生施與不同法門的教導，譬如：遇到嗜欲深者教他不淨觀，遇到瞋恚旺盛者教他慈心觀，遇到愚癡無智者教他因緣觀；換言之，以種種不同的法藥來對治除遣眾生的種種病，如上所言「于通起塞，即塞成通，事非一概」之理。當對治法門已起效用，緊接著施與「第一義悉檀」的教導，意即眾生的機緣既已成熟，則當為彼宣說諸法實相，使彼等能證悟真理。智旭針對上六爻辭的佛法釋強調：假使大、小兩乘教法度化眾生時，僅止於使用善法，而不用惡法。若不加以簡別邪正，僻邪存正，並且簡別愛見而示三法印、一法印，如此一來，佛法與外道又有什麼差別呢！

（二）以「識通塞」會通《乾》卦

此下六爻，皆但約修德，兼約通塞言之。佛法釋者：「成德為行」，謂依本自天成之性德而起行也。既全以性德為行，則狂心頓歇，歇即菩提，故為「日可見之行」也。然猶云潛者，以其雖則開悟，習漏未除，故佛性猶為虛妄煩惱所「隱而未現」。而正助二行，尚在觀行相似，未成般若解脫二德；是以君子必以修德成之，而弗專用此虛解也。⁵⁶¹

上約修德以論通塞，若依本自天成之性德而起行，則狂心頓歇，歇即菩提。以天台六即中的觀行即與相似即而言，尙未能成就般若德與解脫德，因此透過對治法

⁵⁶⁰ 智旭：《周易禪解》卷2，《嘉興大藏經》冊20，頁408中。

⁵⁶¹ 智旭：《周易禪解》卷1，《嘉興大藏經》冊20，頁400上。

門來提高對真理的認知程度，並進一步體證。

(三) 以「識通塞」會通《坎》卦

習坎，有孚。維心亨。行有尚。

約世道，則太平久而放逸生，放逸生而患難洊至。約佛法，則從化多而有漏起，有漏起而魔事必作。約觀心，則慧力勝而夙習動，夙習動而境發必強。皆習坎之象也。然世出世法，不患有重沓之險難，但患無出險之良圖。誠能如此卦之中實有孚，深信一切境界皆唯心所現，則亨而行有尚矣。又何險之不可濟哉？

《象》曰：習坎，重險也。水流而不盈。行險而不失其信。維心亨，乃以剛中也。行有尚，往有功也。天險不可升也。地險山川丘陵也。王公設險以守其國。險之時用大矣哉。

善觀心者，每即塞以成通。夫習坎雖云重險，然流而不盈，潮不失信。何非吾人修道之要術。所貴深信維心之亨，猶如坎卦之剛中一般。則以此而往，必有功矣。且險之名雖似不美，而險之義實未嘗不美。天不可升，天非險乎？山川丘陵，地不險乎？城池之險以守其國，王公何嘗不用險乎？惟在吾人善用險，而不為險所用。則以此治世，以此出世以此觀心，無不可矣。

《象》曰：水洊至，習坎。君子以常德行，習教事。

常德行，即學而不厭也。習教事，即誨人不倦也。習坎之象，乃萬古聖賢心法。奚險之可畏哉？此正合台宗善識通塞，即塞成通之法。亦是巧用性惡法門。⁵⁶²

上述文句的重點在於：「善觀心者，每即塞以成通。夫習坎雖云重險，然流而不盈，潮不失信。」意即坎雖因重剛而有重重艱險，然而若能深體坎卦的卦德則知水雖歷諸行程，但其始終在流過溪壑坑谷之後毫不執取諸境；而潮水有信，亦不

⁵⁶² 智旭：《周易禪解》卷4，《嘉興大藏經》冊20，頁425中-下。

耽誤來潮的時候，來潮後亦必退潮。以上所言，皆指涉君子雖具如水的德性，用以疏通溝渠等，僅善用其疏通的作用，而不執著其功，正為上意。

六、道品調適

在十乘觀法之中，當吾人進行「道品調適」的觀修之際，以觀十境中的第一境——觀陰入界境為例，亦可分成坐中修（端坐觀陰入界境）及坐禪中（歷緣對境陰入界）兩種修法，茲將「坐中修」、「坐禪中修」對「陰入界境」作十乘觀法第六觀「道品調適」的觀法內容，分述如下：

《摩訶止觀》論及以坐中修的方式，端坐觀陰入界境，來作「道品調適」的觀法內容為：

一、明當分者，未必具品，方能得道。二、明相攝者，如念處一法，皆攝諸品。三、約位者，如念處當其位，正勤是煖位，如意足是頂位，五根是忍位，五力是世第一位，八正是見諦位，七覺是修道位。四、相生者，如修念處，能生正勤，正勤發如意足，如意足生五根，五根生五力，五力生七覺，七覺入八正道，是為善巧調適。戒、定、慧等，皆名為正。清淨心常一，則能見般若。是為「相生」，亦是「調適」。⁵⁶³

上述出自三十七道品之說，⁵⁶⁴旨在釐清「道品調適」的重要觀念，可分成四點：

⁵⁶³ 參見隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷7，《大正藏》冊46，頁87下。

⁵⁶⁴ 三十七道品，解釋如下：道品，為梵語 bodhi-pāksika 之意譯，又作菩提分、覺支，即為追求智慧，進入涅槃境界之三十七種修行方法。又稱三十七覺支、三十七菩提分、三十七助道法、三十七品道法。循此三十七法而修，即可次第趨於菩提，故稱為菩提分法。三十七道品可分七科如下：（一）四念處，又作四念住。（1）身念處，即觀此色身皆是不淨。（2）受念處，觀苦樂等感受悉皆是苦。（3）心念處，觀此識心念念生滅，更無常住。（4）法念處，觀諸法因緣生，無自主自在之性，是為諸法無我。（二）四正勤，又作四正斷。（1）已生惡令永斷。（2）未生惡令不生。（3）未生善令生。（4）已生善令增長。（三）四如意足，又作四神足。（1）欲如意足，希慕所修之法能如願滿足。（2）精進如意足，於所修之法，專注一心，無有間雜，而能如願滿足。（3）念如意足，於所修之法，記憶不忘，如願滿足。（4）思惟如意足，心思所修之法，不令忘失，如願滿足。（四）五根，根，即能生之意，此五根能生一切善法。（1）信根，篤信正道及助道法，則能生出一切無漏禪定解脫。（2）精進根，修於正法，無間無雜。（3）念根，乃於正法記憶不忘。（4）定根，攝心不散，一心寂定，是為定根。（5）慧根，對於諸法觀照明了，是為慧根。（五）五力，力即力用，能破惡成善。（1）信力，信根增長，能破諸疑惑。（2）精進力，精進根增長，能破身心懈怠。（3）念力，念根增長，能破諸邪念，成就出世正念功德。（4）定力，定根增長，能破諸亂想，發諸禪定。（5）慧力，慧根增長，能遮止三界見思之惑。（六）七覺分，又作七覺支、七

其一、未必具全三十七道品，才能證悟諸法實相；此語強調各法的靈活運用，不明乎此，恐成僵滯之法。其二、諸法具相攝的特性，上述舉單就四念處一法，即能涵攝三十七道品諸法。其三、約位者，如念處當其位，正勤是煖位，如意足是頂位，五根是忍位，五力是世第一位，⁵⁶⁵八正是見諦位，七覺是修道位。其四、各法相資相生的情形，如：修四念處能生四正勤→四正勤發四如意足→四如意足生五根→五根生五力→五力生七覺支→七覺支入八正道，此即為道品善巧調適的內容。

《摩訶止觀》進一步析論調適道品的重要性為：

所以須此者，上來雖破法遍、識通塞，若不調停道品，何能疾與真法相應？

真法名無漏，道品是有漏。有漏能作無漏方便，方便失所，真理難會。如釀酒法，酵煖得宜，變水成酒；麴蘖失度，味則不成。《大論》云：「三十七品是行道法。涅槃城有三門。」三門是近因；道品是遠因。為是義故，

覺意。(1)擇法覺分，能揀擇諸法之真偽。(2)精進覺分，修諸道法，無有間雜。(3)喜覺分，契悟真法，心得歡喜。(4)除覺分，能斷除諸見煩惱。(5)捨覺分，能捨離所見念著之境。(6)定覺分，能覺了所發之禪定。(7)念覺分，能思惟所修之道法。(七)八正道，又作八聖道、八道諦。(1)正見，能見真理。(2)正思惟，心無邪念。(3)正語，言無虛妄。(4)正業，住於清淨善業。(5)正命，依法乞食活命。(6)正精進，修諸道行，能無間雜。(7)正念，能專心憶念善法。(8)正定，身心寂靜，正住真空之理。〔《雜阿含經》卷26、卷27、卷28、《俱舍論》卷25、《大毘婆沙論》卷96、《法界次第初門》卷中之下〕參見佛光大辭典編修委員會編：《佛光大辭典》，頁506。

⁵⁶⁵ 《大毗婆沙論》五卷十三頁云：問：因論生論，何故此忍、獨名順諦；非煖頂耶？答：亦應說順諦煖，順諦頂；而不說者，當知此是有餘之說。義皆有故。復次言順諦者，謂極隨順聖諦現觀忍，極隨順聖諦現觀。煖頂不爾，故遍說忍。復次忍鄰近見道。煖頂不爾故。復次忍與見道相似。煖頂不爾故。謂見道位，唯法念住，恆現在前。忍位亦爾。煖、頂、不然。謂彼初位、雖但起法念住；而增進位、亦得起餘三念住故。復次忍位、必有不出意樂，趣入聖道。煖頂不爾故。復次修觀行者、於忍位中，樂別觀諦。於頂位中，樂別觀寶。於煖位中，樂別觀蘊故。復次煖、止緣諦下愚；頂、止緣諦中愚。忍、止緣諦上愚故。復次煖、止緣諦麤愚；頂、止緣諦中愚；忍、止緣諦細愚故。復次煖、起緣諦下明；頂、起緣諦中明；忍、起緣諦上明故。復次煖、起緣諦麤明；頂、起緣諦中明；忍、起緣諦細明故。復次煖、得緣諦下信；頂、得緣諦中信；忍、得緣諦上信故。復次煖、得緣諦麤信；頂、得緣諦中信；忍、得緣諦細信故。復次以忍位中，或時以十六行相、觀察聖諦；或時以十二行相、觀察聖諦；或時以八行相、觀察聖諦；或時以四行相、觀察聖諦。煖頂位中，但以十六行相、觀察聖諦故。復次以忍位中，無雜作意。煖頂位中，有雜作意故。謂煖頂位、數數復起欲界善心、觀欲界苦。為間雜已；復能引此善根現前。忍位不爾。復次以忍位中，唯別作意、別觀諸諦。煖頂位中，不如是故。謂煖頂位、雖別作意，別觀諸諦；而於中間、修總行相，總觀諸諦。謂觀一切有漏皆苦；觀一切行、皆是無常；觀一切法、皆空無我；唯觀涅槃、是真寂靜。復次以忍位中，有時相續、有一刹那、觀察聖諦。煖頂位中，唯有相續觀聖諦故。復次以忍位中，漸略觀諦，極能隨順趣向涅槃。如適他方，以多質少。煖頂位中，不如是故。以如是等種種因緣，忍、名順諦；煖、頂、不爾。參見朱芾煌編：《法相辭典》（長沙：商務印書館，1939年），頁1243。

應須道品調停也。⁵⁶⁶

上言當吾人修行十乘觀法第四觀破法遍及第五觀識通塞，仍然無法與真理相應，觀證吾人之不思議心時，則須輔以十乘觀法第六觀調適道品，使能將一切修行歸證於透過一心三觀以證悟諸法實相之旨。誠如《摩訶止觀》所言：

法性觀智，名之為「念」；一諦三諦，名之為「處」。一切即空，諸倒榮枯，無不空寂。一切即假，二邊雙樹，無不成立。一切即中，無非法界。祇一念心，廣遠若此。若能深觀念處，是坐道場，是摩訶衍，是雙樹間入般涅槃，始終具足，不須更修餘法。若不入者，更研餘品。⁵⁶⁷

對於能觀法性的智慧即為念，所觀真理的歸趣之處即為一諦三諦，若能透過一念心作觀，則諸法要義，本自具足。

以坐禪中，歷緣對境陰入界來進行觀「道品調適」的內容則為：「善知道品，榮、枯念處，雙樹中間入般涅槃。」⁵⁶⁸易言之，透過三七七道品的調適，可俱破凡夫與二乘對於法性偏頗的認知，使之歸於中道實相。若能見佛性，則能莊嚴雙樹，於其雙樹中間入涅槃。

以下就《周易禪解》中關涉「道品調適」的部分，析論如下：

(一) 以「道品調適」會通《比》卦

《周易禪解》有言：

比，吉。原筮元永貞，無咎。不寧方來。後夫凶。

用師既畢，踐天位而天下歸之，名比。比未有不吉者也。然聖人用師之初心，但為救民于水火，非貪天下之富貴。今功成眾服，原須細自筮審。果與元初心相合而永貞，乃無咎耳。夫如是，則萬國歸化，而不寧方來。彼負固不服者，但自取其凶矣。

佛法釋者：善用對破法門，則成佛作祖，九界歸依，名比。又觀心釋者，既知對破通塞，要須道品調適。七科三十七品相屬相連名比，仍須觀

⁵⁶⁶ 參見隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷7，《大正藏》冊46，頁87下-88上。

⁵⁶⁷ 參見隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷7，《大正藏》冊46，頁89中。

⁵⁶⁸ 參見隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷7，《大正藏》冊46，頁100下。

所修行，要與不生不滅本性相應，名原筮元永貞無咎。所謂圓四念處，全修在性者也。一切正勤根力等，無不次第相從。名不寧方來。一切愛見煩惱不順正法門者，則永被摧壞而凶矣。⁵⁶⁹

智者大師述著之《摩訶止觀》對三十七道品的修行次第解說甚詳，直指吾人若能修四念處者，由於念處即是法界，故能涵攝一切法之旨，以及「三十七品，成於一心三觀」之義，⁵⁷⁰此說正可印證智旭所言「七科三十七品相屬相連名比，仍須觀所修行，要與不生不滅本性相應」之旨趣；又，智旭強調圓教的四念處，其核心要義在於全修在性。

另見《周易禪解》對於「道品調適」的論述：

《象》曰：比，吉也。比，輔也。下順從也。原筮元永貞無咎，以剛中也。不寧方來，上下應也。後夫凶，其道窮也。

比則必吉，故非衍文。餘皆可知。

佛法釋者：約人，則九界為下，順從佛界為輔。約法，則行行為下，順從慧行為輔。剛中，故能全性起修、全修在性。上下應者：約人，則十界同

⁵⁶⁹ 智旭：《周易禪解》卷2，《嘉興大藏經》冊20，頁408下。

⁵⁷⁰ 《大品》云：「欲以一切種修四念處者，念處是法界，攝一切法；一切法趣念處，是趣不過。」《華嚴》云：「譬如大地一，能生種種芽。」地是諸芽種也。《法華》云：「一切種相、體、性，皆是一種相、體、性。何謂一種？即佛種相、體、性也。」常途云：《法華》不明佛性。經明一種，是何一種？卉木叢林種種，喻七方便；大地一種，即是實事，名「佛種」也。今一念心起不思議，即一切種，十界陰入不相妨礙。若觀法性因緣生故，一種、一切種，則一色、一切色。若法性空故，一切色、一色，則一空、一切空。法性假故，一色、一切色，一假一切假。法性中故，非一非一切，雙照一、一切，亦名非空、非假，雙照空、假；則一切非空、非假，雙照空假。九法界色即空即假即中，亦復如是，是名「身念處」。若觀法性受，法性因緣生故，一種、一切種，一受、一切受。法性受空故，一切受、一受，一空、一切空。法性受假名故，一受、一切受，一假、一切假。法性受中故，非一受、非一切受；非空、非假，雙照空、假；則一切非空、非假，雙照空、假。九法界受即空即假即中，亦復如是，是名「受念處」。若觀法性心因緣生法，一種、一切種，一心、一切心。法性空故，一切心、一心，一空、一切空。法性假故，一心、一切心，一假、一切假。法性中故，非一、非一切，非空、非假，雙照空、假。九法界心，亦復如是，是名「心念處」。若觀法性「想、行」兩陰因緣生法，一種、一切種，一行、無量行。法性空故，一切行、一行，一空、一切空。法性假故，一行、一切行，一假、一切假。法性中故，非一、非一切，非空、非假，雙照空、假。一切非空、非假，雙照空、假。九法界行皆即空、即假、即中，亦復如是，是名「法念處」。如是念處，力用廣博，義兼大小；俱破八倒，雙顯榮枯，雙非榮枯，即於中間，入般涅槃，亦名「坐道場」，亦名「摩訶衍」，亦名「法界」。參見隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷7，《大正藏》冊46，頁88中-89上。

稟道化；約法，則七科皆會圓慧也，其道窮者；約人，則魔外不順佛化而墮落；約法，則愛見不順正法而被簡也。

上約法言「七科皆會圓慧」之意，即指（一）四念處；（二）四正勤，又作四正斷；（三）四如意足，又作四神足；（四）五根；（五）五力；（六）七覺分，又作七覺支、七覺意；（七）八正道，又作八聖道、八道諦；等七科，若以圓教的真理觀去正確認識的話，自能進而體悟中道實相之旨。

又，《周易禪解》對於「道品調適」的論述：

《象》曰：地上有水，比。先王以建萬國親諸侯。

建萬國親諸侯，即所謂開國承家者也。

佛法釋者：地如境諦，水如觀慧。地如寂光，水如三土差別。皆比之象也。

約化他，則建三土剎網，令諸菩薩轉相傳化。約觀心，則立陰界入等一切境以為發起觀慧之地。觀慧名諸侯也。此是道品調適，謂七科三十七品相比無間。⁵⁷¹

「七科三十七品相比無間」之意，即上引《摩訶止觀》三十七道品的修行次第：修四念處能生四正勤→四正勤發四如意足→四如意足生五根→五根生五力→五力生七覺支→七覺支入八正道，藉「道品調適」的修行，了悟諸法實相。⁵⁷²《摩訶止觀》引《大智度論》所言：

⁵⁷¹ 智旭：《周易禪解》卷2，《嘉興大藏經》冊20，頁409上。

⁵⁷² 《摩訶止觀》對此次第著墨甚多，諸如：

勤觀念處，名「正勤」。見、思本起，名「已生惡」；觀於即空，令已生不生，故勤精進。塵沙、無明，名「未生惡」；觀即假、即中，令未生不生，故勤精進。竭力盡誠，行四三昧，遮此二惡。一切智名「已生善」；此善易生，故言「泥洹道易得」也。道種智、一切種智，名「未生善」；此分別智難生。空智已生，勤加增長；中智未生，令得開發。三觀無間，祇為生此二智耳。是四正勤，亦能悟道，故言一心勤精進故，得三菩提，不須餘法。若不入者，當是不勤，心過散動；須入善寂，審觀心性，名為「上定」；於上定中，修如意足；欲、精進、心、思惟。……能如此修定心而入，不須餘法。若不入者，當修「五根」。信三諦理是三世佛母，能生一切十力、無畏、解脫三昧。但念處修，不求餘法，是名「信根」。……若不入者，進修「五力」令根增長，遮諸煩惱，名之為「力」。……若不入者，用「七覺」均調。心浮動時，以「除覺」除身、口之塵；以「捨覺」捨於觀智；以「定」心入禪。若心沈時，「精進」、「擇」、「喜」起之。「念」通緣兩處。修此七覺，即得入道。《大論》云：「若離五蓋，專修七覺，不得入者，無有是處。」若不入者，修「八正道」。更以出世、上上「正見」，觀三諦理。如是道品，非是對位；但於初心觀法性理，即得具足。

參見智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷7，《大正藏》冊46，頁89下。

四念處中，四種精進，名「四正勤」；四種定心，名「四如意足」；五善根生，名為「根」；根增長，名為「力」；分別四念處道用，名為「覺」；四念處安隱道中行，名「八正道」。故知初心行道，用三十七品調養止觀，四種三昧入菩薩位。如此道品，是大涅槃近因；餘諸道品，名為遠因（云云）。

今以譬顯此義：植種於地，芽嘴初開，生根下向，枝葉上布，其花敷榮，結果成實。法性、法界為大地；念處觀為種子；四正勤如抽芽；五根如生根；五力如莖葉增長；七覺如開花；八正如結果。結果者，即是入銅輪位，證無生忍，亦名「至寶所」，亦名「入祕藏」，亦名「得醍醐」，亦名「見佛性」，亦名「法身顯，八相作佛」。道品善知識，由是成正覺。此之謂也。

573

上言以三十七道品為吾人的善知識，譬喻：念處觀為種子；四正勤如抽芽；五根如生根；五力如莖葉增長；七覺如開花；八正如結果；上述可說是為調適道品作了最佳注解。

（二）以「道品調適」會通《小畜》卦

小畜，亨。密雲不雨，自我西郊。

畜，阻滯也。又讀如蓄，養也。遇阻滯之境，不怨不尤，惟自養以消之，故亨。然不可求速效也。約世法，則如垂衣裳而天下治，有苗弗格。約佛法，則如大集會中魔王未順。約觀心，則如道品調適之後，無始事障偏強。阻滯觀慧，不能克證。然聖人御世，不忌頑民。如來化度，不嫌魔侶。觀心勝進，豈畏夙障？譬諸拳石，不礙車輪。又譬鐘擊則鳴，刀磨則利。豬揩金山，益其光彩。霜雪相加，松柏增秀，故亨也。然當此時雖不足畏，亦不可輕于取功。須如密雲不雨自我西郊，直俟陰陽之和而後雨耳。⁵⁷⁴

⁵⁷³ 參見隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷7，《大正藏》冊46，頁90上。

⁵⁷⁴ 智旭：《周易禪解》卷2，《嘉興大藏經》冊20，頁409下。

《小畜》卦卦辭：：「《小畜》卦，通達。濃雲雖然密布但雨降不下，從我西邊的郊野飄聚過去。」《小畜》卦是上巽下乾，亦即「風天小畜」。「雲」乃陰陽二氣互動所形成，為尚未凝結為雨的狀態。若依後天八卦圖而論，乾位居西北，巽位居東南，由於畫卦之爻畫乃由下而上，因此可以解讀為風雨（巽為風）由西北吹向東南，使濃雲未及下雨就飄聚過去，所以說「自我西郊」。⁵⁷⁵小畜正是蓄積較少之意，雖已成雲但下雨，直到上九「既雨」。智旭大師以觀心詮釋上引文，說明在道品調適之後，由於吾人無始事障偏強，而阻滯觀慧，不能克證中道實相。聖人御世，重在調和，因此並不顧忌頑劣的子民；而如來化度，亦不嫌憎魔界道侶，吾人觀心的功夫日益勝進，自然就不怕夙昔的業障現前。

七、以「對治助開」會通《小畜》卦

在十乘觀法之中，當吾人進行「對治助開」的觀修之際，以觀十境中的第一境——觀陰入界境為例，亦可分成坐中修（端坐觀陰入界境）及坐禪中（歷緣對境陰入界）兩種修法，茲將「坐中修」、「坐禪中修」對「陰入界境」作十乘觀法第七觀「對治助開」的觀法內容，分述如下：

《摩訶止觀》論及以坐中修的方式，端坐觀陰入界境，來進行「對治助開」的觀法內容為：

根鈍遮重者，以根鈍故，不能即開三解脫門，以遮重故，牽破觀心，為是義故，應須冶道，對破遮障，則得安隱，入三解脫門。⁵⁷⁶

三解脫門，⁵⁷⁷可說是涅槃的指標。當吾人修行十乘觀法第五觀識通塞及第六觀調

⁵⁷⁵ 學者傅佩榮對此有妙解：如果扣緊「西風」一詞，則可說：本卦以六四為主爻，六四在上巽（風）與互兌（九二、九三、六四）中，兌之位在西，所以合為「西風」。參見傅佩榮：《易經解讀》，頁 78。

⁵⁷⁶ 參見隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷 7，《大正藏》冊 46，頁 91 上。

⁵⁷⁷ 復次，行三十七道品，將到無漏城。域有三門，若入此門，即得發真，謂：空、無相、無作門，亦名「三解脫門」，亦名「三三昧」。若從正見、正思惟入定，從定發無漏，是時正見智名「大臣」，正定為「大王」，從此得名，名「三三昧」。非智不禪，即此意也。若由正定生正見，從正見發無漏，是時正定為大臣，智慧為大王，從此得名，名「三解脫」。非禪不智，即此意也。

或可三昧是伏道；解脫是斷道、證道。或可定、慧合故，三昧即解脫，解脫即三昧。

若三藏：以苦下空、無我，是「空門」；滅下四行是「無相門」；集、道下八行，苦下兩行，

適道品，仍然無法與真理相應，觀吾人之不思議心爲境證中道智時，則須輔以十乘觀法第七觀「對治助開」，使能將一切修行歸證於透過一心三觀以證悟諸法實相之旨。

而以坐禪中，歷緣對境陰入界來進行觀「對治助開」的內容則爲：「善知行中對治六度，助開涅槃門。」⁵⁷⁸

徵諸《周易禪解》所言：

《象》曰：風行天上，小畜。君子以懿文德。

鼓萬物者莫妙于風。懿文德，猶所謂遠人不服，則修文德以來之。舞千羽于兩階而有苗格，即是其驗。故曰君子之德風也。觀心，則遍用事六度等對治助開，名懿文德。

佛法觀心釋者，修正道時，或有事障力強，須用對治助開。雖用助開，仍以正道觀慧為主。初九正智力強，故事障不能爲害，而復自道。九二定慧得中，故能化彼事障反爲我助而不自失。九三恃其乾慧，故爲事障所礙，而定慧兩傷。六四善用正定以發巧慧，故血去而惕出。九五中正妙慧，體障即德，故能富以其鄰。上九定慧平等，故事障釋然解脫，如既雨既處而修德有功。夫事障因對助而排脫，必有一番輕安境界現前，

是「無作門」。此十六行，王臣等（云云）。

若通教：明苦、集皆如幻化，即「空門」。古《釋論》本云：「若觀極微色，則有十八空。」今本云：「若觀一端疊，則有十八空。」疊是假名，極微是實法，以此爲異。若得意者，假、實皆空耳。若未入空，情想戲論，計有空相；知空無空相，名「無相門」。空相雖空，猶計觀智；既無能所，誰作空觀？是名「無作門」。既無作者，誰起願求？亦名「無願」。此三三昧王、臣（云云）。

若別教：明從假入空，證真諦，名「空三昧」。二乘但證此空，猶有空相；菩薩知空非空，出假化物，無復空相，是名「無相三昧」。進修中道，無中、邊相，亦不求中邊，名「無作三昧」。此三觀智王、臣（云云）。復次，別約出假意者：分別無量藥、病，悉是假名；假名無實，無實故空，是名「空門」。空尙無空相，況有假相？故名「無相門」。空、假無相，亦不願求知病、識藥，故名「無願」。此出假智王、臣（云云）。

別約圓者：名雖同前，意義大異。《大論》云：「聲聞緣空，修三解脫；菩薩緣諸法實相，修三解脫。」智者見空及與不空。此空、不空，亦名「中道」。若見此空，即見佛性。

參見隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷7，《大正藏》冊46，頁90上-下。

⁵⁷⁸ 參見隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷7，《大正藏》冊46，頁100下。

名之為婦。而此輕安不可味著，味著則生上慢。自謂上同極聖，為月幾望。若信此以往，則反成大妄語之凶矣。可不戒乎！⁵⁷⁹

歸納上語要點為：

若能善用觀心法門，則能遍用事六度等來對治助開，以體證諸法實相。各爻之位須對治的內容為：

初九——由於正觀的智慧力強，因此夙障無害，能復自道。

九二——象徵定慧的乾卦二爻為陽爻得中，因此能生智化障而不自失。

九三——缺乏理水滋潤的乾慧，每為事障所礙，而使定慧兩傷。

六四——若能善用正定，則能發巧慧。

九五——中正妙慧，體悟一切障礙成道之境即為德性的資糧，因此能遇障增智。

上九——定慧平等，修德有功，障成道助。

八、以「知次位」會通《履》卦

在十乘觀法之中，當吾人進行「知次位」的觀修之際，以觀十境中的第一境——觀陰入界境為例，亦可分成坐中修（端坐觀陰入界境）及坐禪中（歷緣對境陰入界）兩種修法，茲將「坐中修」、「坐禪中修」對「陰入界境」作十乘觀法第八觀「知次位」的觀法內容，分述如下：

《摩訶止觀》論及以坐中修的方式，端坐觀陰入界境，來進行「知次位」的觀法內容為：

今有十意，融通佛法：

一、明道理，寂絕亡離，不可思議。即是四諦，三、二、一、無、隨情、智等，或開或合，若識此意，權實道理，冷然自照。

二、教門網格，匡骨盤峙，包括密露，涇渭大小，即是漸、頓、不定、祕密、藏、通、別、圓，若得此意，聲教開合，化道可知。

三、經論矛盾，言義相乖，不可以情通，不可以博解，古來執諍，連代不

⁵⁷⁹ 智旭：《周易禪解》卷2，《嘉興大藏經》冊20，頁410上-中。

消，若得四悉檀意，則結滯開融，懷抱瑣析，拔擲自在，不惑此疑彼也。

四、若知謬執，而生塞著，巧破盡淨，單複具足，無言窮逐，能破如所破，有何所得耶？

五、結正法門，對當行位，修有方便，證有階差，權實大小，賢聖不濫，增上慢罪，從何而生？

六、於一法門，縱橫無礙，綸緒次第，疊疊成章。

七、開章科段，鈎鎖相承，生起可愛。

八、帖釋經文，婉轉繡媚，總用上諸方法，隨語消釋，義順而文當。

九、翻譯梵漢，名數兼通，使方言不壅。

十、一一句偈，如聞而修，入心成觀，觀與經合，觀則有印，印心作觀，非數他寶。……次位者，十意之一也。⁵⁸⁰

上開十意，重點在於：「如聞而修，入心成觀，觀與經合，觀則有印，印心作觀，非數他寶。」換言之，透過聞思的熏習，以對境修觀顯智，一切的觀行必須符應經典所說，以為印證，歷次以能觀的心修所觀的六意識境，觀心實證真理的境界。

而以坐禪中，歷緣對境陰入界來進行觀「知次位」的內容則為：「深識次位，知我此行，未同上聖，慚愧進修，無有休已。」⁵⁸¹

徵諸《周易禪解》所言：

履虎尾。不啞人。亨。

約世道，則頑民既格，上下定而為履。以說應乾，故不啞人。約佛法，則魔王歸順，化道行而可履。以慈攝暴，故不啞人。約觀心，則對治之後，須明識次位，而成真造實履。觀心即佛，如履虎尾。不起上慢，如不啞人亨也。

《象》曰：履，柔履剛也。說而應乎乾。是以履虎尾不啞人亨。剛中正。

履帝位而不疚。光明也。

⁵⁸⁰ 參見隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷7，《大正藏》冊46，頁97下-98上。

⁵⁸¹ 參見隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷7，《大正藏》冊46，頁100下。

履之道莫善于柔。柔能勝剛，弱能勝強。故善履者，雖履虎尾，亦不啞人。不善履者，雖履平地，猶傷其足。此卦以說應乾。說即柔順之謂。臣有柔順之德，乃能使彼剛健之主，中正光明，履帝位而不疚。否則不免于夬履貞厲矣。

佛法釋者：以定發慧，以修合性，以始覺而欲上契本覺。以凡學聖，皆名為柔履剛。得法喜名說，悟理性名應乾不起上慢。進趣正位，則能以修合性。處于法王尊位如九五也。

《象》曰：上天下澤履。君子以辯上下，定民志。

佛法釋者：深知即而常六，道不浪階，是為辯上下定民志。⁵⁸²

智旭大師對於以「知次位」會通《履》卦六爻的內容為：

初九——以正慧力，深知無位次之位次。以此而往，則不起上慢矣。

九二——中道定慧，進趣佛果，而不自滿足。潛修密證，不求人知。故吉。

六三——知性德而不知修德，如眇其一目。尚慧行而不尚行行，如跛其一足。自謂能視，而實不見正法身也。自謂能履，而實不能到彼岸也。高談佛性，反被佛性二字所害。本是鹵莽武人，妄稱祖師，其不至于墮地獄者鮮矣。

九四——定慧相濟。雖未即證中道，然有進而無退矣。

九五——剛健中正，決定證于佛性，從此增道損生。出沒化物，不取涅槃以自安隱矣。

上九——果徹因源，萬善圓滿。復吾本有之性，稱吾發覺初心。故大吉也。⁵⁸³

九、以「能安忍」會通《泰》卦

在十乘觀法之中，當吾人進行「能安忍」的觀修之際，以觀十境中的第一境——觀陰入界境為例，亦可分成坐中修（端坐觀陰入界境）及坐禪中（歷緣對境陰入界）兩種修法，茲將「坐中修」、「坐禪中修」對「陰入界境」作十乘觀法第

⁵⁸² 智旭：《周易禪解》卷2，《嘉興大藏經》冊20，頁410中-下。

⁵⁸³ 智旭：《周易禪解》卷2，《嘉興大藏經》冊20，頁410下。

九觀「能安忍」的觀法內容，分述如下：

《摩訶止觀》論及以坐中修的方式，端坐觀陰入界境，來進行「能安忍」的觀法內容為：

能忍成道事，不動亦不退，是心名薩埵。始觀陰界，至識次位，八法障轉慧開，或未入品，或入初品，神智爽利，若鋒刃飛霜，觸物斯斷。初心聰睿，有逾於此，本不聽學，能解經論，覽他義疏，洞識宗途。……為辦大事，彌須安忍。⁵⁸⁴

當吾人修行十乘觀法第七觀「對治助開」及第八觀「知次位」，仍然無法與真理相應，觀吾人之不思議心為境證中道智時，則須輔以十乘觀法第九觀「能安忍」，使能將一切修行歸證於透過一心三觀以證悟諸法實相之旨。上言吾人從觀陰界入始，以至於第八觀「識次位」，以八正道法門轉化障礙令智慧開啓，⁵⁸⁵有的尚未進入初品，有的已經進入初品，得到神智爽利的覺受，有如鋒利的刀刀與飛霜濺飛般，任何障道因緣一接觸到此物（八正道法）即予阻斷。凡具有追求與體證真理的心念者，即是「菩提薩埵」、「薩埵」，⁵⁸⁶菩薩在體證真理的過程之中，必然充滿著各種嚴厲的考驗與挑戰，因此必須要能做到能安忍，才能夠成就道業之事，達到不動、不退的境界。換言之，在歷經十乘觀法中的前二到八種觀法，還是不能契入第一觀觀不思議境時，即須鏗而不捨地進入第九觀「能安忍」，以早證聖

⁵⁸⁴ 參見隋·智顗說，灌頂記：《摩訶止觀》卷7，《大正藏》冊46，頁99上。

⁵⁸⁵ 所謂的八法，見於《摩訶止觀》卷6：「又如諸經中，或一道為藥：如一行三昧。如『佛告比丘：他物莫取。一切法皆是他物；於一切法不受，成羅漢。』如前所明，單、複諸見，皆悉不受。或二道為藥：定愛、智策，二輪平等。或三法為藥，謂戒、定、慧；或四法為藥，謂四念處；或五法為藥，謂五力；或六法，謂六念；七覺、八正道、九想、十智，如是等增數明道，乃至八萬四千，不可稱數。或眾多一法，乃至無量一法，不可說一法。或眾多十法，無量十法，不可說十法。是一一法，有種種名、種種相、種種治，出假菩薩皆須識知。為眾生故，集眾法藥，如海導師。若不知者，不能利物。為欲知故，一心通修止觀。」據上言，智者大師依據法義之闡述內容，繫上法數，八法所指即為八正道之法。參見隋·智顗說，灌頂記：《摩訶止觀》卷6，《大正藏》冊46，頁77中-下。

⁵⁸⁶ 「薩埵」梵語 *sattva*，巴利語 *satta*。又作薩多婆、薩和薩、薩婆薩埵、薩怛嚩、索埵。含有存在、生、實、真、善、美、賢等義。於《成唯識論述記》卷一本，稱薩埵為有情，即有情意之義；《佛地經論》卷二則作勇猛之義。另有心力、有、有相、含識、眾生等諸義。薩埵亦指菩薩，即菩提薩埵之略稱。於密宗，則指金剛薩埵。此外，印度數論派以薩埵乃自性（梵 *prakṛti*）所具三德之一。以上參見佛光大辭典編修委員會編：《佛光大辭典》，頁5209、6602。

境。

而以坐禪中，歷緣對境陰入界來進行觀「能安忍」的內容則為：「能於行中，外降名利，內伏三障，安忍不動。」⁵⁸⁷在歷緣對境陰入界觀「能安忍」時，必須於外克服對於名聞利養的貪著，於內

《周易禪解》中關涉「能安忍」的部分有言：

泰，小往大來。吉亨。

夫為下者每難于上達，而為上者每難于下交。今小往而達于上，大來而交于下。此所以為泰而吉亨也。約世道，則上下分定之後，情得相通，而天下泰寧。約佛法，則化道已行，而法門通泰。約觀心，則深明六即，不起上慢，而修證可期。又是安忍強軟二魔，則魔退而道亨也。強軟二魔不能為患是小往，忍力成就是大來。⁵⁸⁸

《泰》卦是上坤下乾，即「地天泰」。《序卦》有言：「履而泰然後安，故受之以泰。泰者，通也。」此意即吾人行事若能按禮儀去行動，即可通達，且平安順遂。在易經的詮釋法則當中，通常將爻由下向上定義為「往」，爻由上向下則定義為「來」。《泰》卦坤上乾下，其卦象顯示陽爻群集下卦，而陰爻皆會聚前往上卦，陽爻多陰爻少，此正小往而大來的象徵，因此得多失少，吉利而亨通。智旭大師便將強軟二魔不能為患比況「小往」，而將忍力成擬狀為「大來」。此詮解方式亦暗合《彖》言：「泰，小往大來，吉亨。則是天地交而萬物通也。上下交而其志同也。內陽而外陰。內健而外順。內君子而外小人。君子道長，小人道消也」⁵⁸⁹之意。

智旭解《泰》卦的詳細內涵時，說道：《泰》卦以四時而論的話，則有如春天時，天地之氣交，而萬物咸通。以世道而論，則如政事初步治理階段，上、下之情交，而志同道合般美好。以體質而論，《泰》表示內陽而外陰，以陽剛為主。以德性而論，則內在剛健而表現於外能順暢，無私合理。以進退取捨而論，則代

⁵⁸⁷ 參見隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷7，《大正藏》冊46，頁100下。

⁵⁸⁸ 智旭：《周易禪解》卷3，《嘉興大藏經》冊20，頁411中。

⁵⁸⁹ 智旭：《周易禪解》卷3，《嘉興大藏經》冊20，頁411中。

表內乾君子而外坤小人，若能見賢思齊，則見惡自省，因此君子之道能日長，則六爻皆有君子之道；小人道消，則六爻皆有保泰防否之功也。另以佛法來詮釋的話：「若得小往大來，則性德之天與修德之地相交，而萬行俱通也。……內合佛道之君子，而外同流于九界之小人，能化九界俱成佛界，故君子道長而小人道消也。」⁵⁹⁰上言歸結乾卦性德與坤卦修德相需相成之理，俱闡陰陽之道，凡所施為，與九界眾生，同歸一佛乘。

《周易禪解》《泰》卦《象》言：「城復于隍。其命亂也。」

泰極必否，時勢固然。陰柔又無撥亂之才，故誠以勿復用師。上既失權，下必擅命，故有自邑告命者。邑非出命之所，而今妄自出命，亦可羞矣。然上六只是無才，而以陰居陰，仍得其正，非是全無德也。但遇此時勢，故命亂而出自邑人耳。⁵⁹¹

「欲安忍強軟二魔，須藉定慧之力。」智旭就佛法解釋《泰》卦六爻為：

初九——剛正——故內魔既降，外魔亦伏。

九二——剛中——外魔既化，內魔不起，崇尚中道之行而光大性德。

九三——過剛——須艱貞，方得無咎。天地相際，故正慧賴定取。

六四——正定孚于正慧——不富有鄰，知魔實空性，則魔反為吾侍而如鄰。

六五——定有其慧——了知魔界為佛界，具足福慧二種莊嚴。

上六——守其劣定——業魔競發而擾亂。⁵⁹²

從上分析可知：陰陽、剛柔，皆須符合爻的時位，才符合中道。

十、以「離法愛」會通《否》卦

在十乘觀法之中，當吾人進行「離法愛」的觀修之際，以觀十境中的第一境——觀陰入界境為例，亦可分成坐中修（端坐觀陰入界境）及坐禪中（歷緣對境陰入界）兩種修法，茲將「坐中修」、「坐禪中修」對「陰入界境」作十乘觀法第

⁵⁹⁰ 智旭：《周易禪解》卷3，《嘉興大藏經》冊20，頁411中。

⁵⁹¹ 智旭：《周易禪解》卷3，《嘉興大藏經》冊20，頁412上。

⁵⁹² 智旭：《周易禪解》卷3，《嘉興大藏經》冊20，頁412上。

十觀「離法愛」的觀法內容，分述如下：

《摩訶止觀》論及以坐中修的方式，端坐觀陰入界境，來進行「離法愛」的觀法內容為：

唯有法愛，法愛難斷，若有稽留，此非小事。……不進不退，名為頂墮。若破法愛，入三解脫，發真中道，所有慧身，不由他悟，自然流入薩婆若海，住無生忍，亦名寂滅忍，以首楞嚴遊戲神通具大智慧，如大海水，所有功德，唯佛能知。⁵⁹³

而以坐禪中，歷緣對境陰入界來進行觀「離法愛」的內容則為：「法愛滯著，莫令頂墮。」⁵⁹⁴

《周易禪解》中關涉《否》卦「離法愛」的內容有：

否之匪人。不利君子貞。大往小來。

約世道，則承平日久，君民逸德，而氣運衰頹。約佛法，則化道流行，出家者多，而有漏法起。約觀心，則安忍二魔之後，得相似證，每每起于似道法愛而不前進。若起法愛，則非出世正忍正智法門，故為匪人，而不利君子貞。以其背大乘道，退墮權小境界故也。⁵⁹⁵

《否》卦《象》象有言：「否之匪人。不利君子貞。大往小來。則是天地不交，而萬物不通也。上下不交，而天下無邦也。內陰而外陽，內柔而外剛，內小人而外君子。小人道長，君子道消也。」⁵⁹⁶以佛法解釋者為：若起似道法愛，則因生起貪念，已違天地自然正道，因此修德不合性德之天，使得萬行俱不通。

誠如智旭所言：

向上不與向下合一，而不能從寂光垂三土之邦國也。內證陰柔順忍，而置陽剛佛性于分外。內同二乘之小人，而置佛果君子于分外。自不成佛，不能化他成佛。故小人道長，君子道消也。強軟二魔，人每畏懼。故泰傳極

⁵⁹³ 參見隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷7，《大正藏》冊46，頁99下-100上。

⁵⁹⁴ 參見隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷7，《大正藏》冊46，頁100下。

⁵⁹⁵ 參見智旭：《周易禪解》卷3，《嘉興大藏經》冊20，頁412上。

⁵⁹⁶ 參見智旭：《周易禪解》卷3，《嘉興大藏經》冊20，頁412中。

慶快之辭以安慰之，令無退怯。順道法愛，人每貪戀。故否傳極嗟歎之辭以警策之，令無取著。⁵⁹⁷

上言《否》卦與《泰》卦為反對卦，當人生處境相當順遂時，就是另一個艱困的旅程正開始，當能安忍有得之際，也會忘記修證歷程的艱辛，而對於法有所貪愛，故於《否》卦每多警策，意即在此。

第三節 「十乘觀法」與「三陳九卦」之會通

在《周易禪解》中，十乘觀法與《易經》卦爻的會通，除了上述所論的卦爻與觀法對應之外，最典型而有系統者，當屬十乘觀法與《易經》中著名的孔子三陳的憂患九卦之會通。

一、《周易禪解》中的「三陳九卦」

《易》本「憂患」之書，旨在指涉吾人對於進德修業必須兢兢業業，從著草占筮與《易》之義理研究，莫不蘊藏此意。誠如智旭於《周易禪解·繫辭下》卷9所言：「其實六十四卦，無非與民同患，內聖外王之學。且就九卦指點者，以其尤為明顯故也。」續言：「《易》之為書也不可遠。為道也屢遷。變動不居，周流六虛。上下無常，剛柔相易，不可為典要，唯變所適。其出入以度，外內使知懼，又明于憂患與故。無有師保，如臨父母。初率其辭，而揆其方。既有典常，苟非其人，道不虛行。」⁵⁹⁸強調吾人應以《易》書為典要，若能善加運用，雖無師保常臨教導，卻有如師保時時啓迪聖智，亦有如父母時加呵護般，能夠知所進退，明哲保身。智旭進一步闡《易》書之妙理，說道：

夫著圓而神，卦方以知，爻易以貢皆所謂寂然不動感而遂通者也。聖人即以此洗心退藏于密，所謂自明誠謂之教，能盡其性，則能盡人之性，故吉凶與民同患。神以知來，知以藏往，不俟問于著龜而後知吉凶也。此惟古之聰明睿知，斷惑而無惑可斷者，乃能與于此耳。⁵⁹⁹

⁵⁹⁷

⁵⁹⁸ 智旭：《周易禪解》卷9，《嘉興藏》冊20，頁461下。

⁵⁹⁹ 子曰：夫《易》，何為者也？夫易，開物成務，冒天下之道，如斯而已者也。是故聖人以通天

智旭：「因蓍有數，因數立卦，因卦有爻。」蓍草的起源，實源於聖人幽贊神明。而數倚重於參天兩地，觀陰陽變化以立卦，剛柔之道賴爻顯，藉以和順道德，使令百姓在進修上具章法條理，進而窮理盡性，天命由我不由天。⁶⁰⁰自古傳說神龜與蓍草皆為聖物，而聖人每每藉之卜筮，以斷吉凶。《易》明聖人之道有四：①以言者尚其辭，②以動者尚其變，③以制器者尚其象，④以卜筮者尚其占。君子觀象玩辭觀變玩占。此四者，即《易》所有聖人之道。玩辭能言，觀變能動，觀象以制器，玩占以卜筮決疑。聖人修身治人之事，不外「言」、「動」、「制器」、「卜筮」。每當君子將有為、有所行之際，必藉蓍草卜問而以言，其受命如嚮，無論遠近幽深，都能預先測知將來的事物變化，若非《易》乃天下之至精至神至微至妙，孰能達到這種境界。⁶⁰¹所謂的君子，即是效法學習作聖人者。誠如智旭《周易禪解》所言：

學聖人者必學《易》。善學《易》者，舉凡有為有行，必玩辭而玩占。果能玩辭玩占，則《易》之至精，遂為我之至精矣！⁶⁰²

據上言，古之君子，必精於卜筮之道。而卜筮之道，深明「天一地二。天三地四。天五地六。天七地八。天九地十。天數五。地數五。五位相得而各有合。天數二十有五。地數三十。凡天地之數五十有五。此所以成變化而行鬼神也。」之理。誠如智旭所言：「此明河圖之數，即天地之數，即所以成變化而行鬼神者也。太極無極，只因無始不覺妄動強名為一。……故河圖止有十數。然此十數總不出于天地，除天地外別無有數，除數之外亦別無天地可見矣！……凡天地之數五十有五，而變化皆以此成，鬼神皆以此行矣。有陰陽乃有變化，有變

下之志，以定天下之業，以斷天下之疑。是故蓍之德圓而神，卦之德方以知，六爻之義易以貢。聖人以此洗心，退藏于密。吉凶與民同患。神以知來，知以藏往，其孰能與于此哉？古之聰明睿知，神武而不殺者夫！「此欲明易書之妙，而先示易理之大也。夫所謂易，果何義哉？蓋是開一切物，成一切務，包盡天下之道者也。是故聖人依易理而成易書，以通天下之志，使人即物而悟理；以定天下之業，使人素位而務本；以斷天下之疑，使人不泣岐而徼倖。是故蓍之德，極其變化而不可測也。卦之德，有其定理而不可昧也。爻之義，盡其變通而未嘗隱也。」參見智旭：《周易禪解》卷 8，《嘉興藏》冊 20，頁 457 中。

⁶⁰⁰ 智旭：《周易禪解》卷 9，《嘉興藏》冊 20，頁 463 上。

⁶⁰¹ 智旭：《周易禪解》卷 8，《嘉興藏》冊 20，頁 456 下-457 上。

⁶⁰² 智旭：《周易禪解》卷 8，《嘉興藏》冊 20，頁 457 上。

化乃有鬼神。變化者，水火木金土，生成萬物也。鬼神者，能生所生，能成所成，各有精靈以爲之主宰也。變化即依正幻相。鬼神，即器世間主，及眾生世間主耳。」

《周易禪解》有言：

《象》曰：比之無首。無所終也。

從屯至此六卦，皆有坎焉。坎得乾之中爻，蓋中道妙慧也。其德為陷為險。夫煩惱大海，與薩婆若海，豈真有二性哉？且從古及今，無不生於憂患，死于安樂。故四諦以苦居初，佛稱八苦為師。苦則悚惕而不安。悚惕不安，則煩惱海動，而種智現前矣。聖人《序卦》之旨，不亦甚深也與！⁶⁰³

智旭又言：「《易》之興也，其于中古乎？作《易》者，其有憂患乎？」

是故履，德之基也。謙，德之柄也。復，德之本也。恒，德之固也。損，德之修也。益，德之裕也。困，德之辯也。井，德之地也。巽，德之制也。

604

智旭認為《易經》的作者深具「與民同患」之感懷，因此才會不厭其煩地透過卦象與爻辭來揭示憂患意識的重要性，而在《易經·繫辭下》裡，最為彰著憂患之道者，莫過於孔子的三陳九卦之說。智旭對三陳九卦賦予天台圓教十乘觀法之詮釋，見於智旭《周易禪解·繫辭下》所闡釋：

心慈而力健，故為德基。內止而外順，故為德柄。天君為主，故是德本。動而深入，故德可固。譬如為山，故為德修。鼓舞振作，故為德裕。積而能流，故為德辯。入而能出，故為德地。遍入一切，故為德制。

素位而行之謂履，蘊高于卑之謂謙，為仁由己之謂復，動而有常之謂恒，去惡淨盡之謂損，積善圓滿之謂益，歷境鍊心之謂困，有源不窮之謂井，無入不得之謂巽。⁶⁰⁵

智旭大抵從易學義理的角度作詮釋，譬如據《說卦傳》所言天澤履卦之卦德，外

⁶⁰³ 智旭：《周易禪解》卷2，《嘉興藏》冊20，頁409下。

⁶⁰⁴ 智旭：《周易禪解》卷9，《嘉興藏》冊20，頁461中。

⁶⁰⁵ 智旭：《周易禪解》卷9，《嘉興藏》冊20，頁461中。

卦（上卦）乾具「健」之卦德，內卦（下卦）兌具「悅」之卦德；⁶⁰⁶智旭：「素位而行之謂履」，並對「履和而至」詮解為「和即兌慈，至即乾健」；綜上所述，履卦便有了「心慈而力健，故為德基」之說。

地山謙卦，據《說卦傳》所言，上卦為坤，不但具有「順」之卦德，且能表徵「柄」之意，下卦艮，則具「止」之卦德；智旭指出，「蘊高于卑之謂謙」，又可運用謙卦來制作禮儀」；綜上所述，謙卦便有了「內止而外順，故為德柄」之說。

地雷復卦，上坤下震，全卦五陰一陽，因此復卦之卦主為震卦初九爻，震卦如《說卦傳》所言：「帝出乎震。」智旭解釋道：「帝者，吾人一念之天君也。不憤不啓，不悱不發，故出乎震。」又言：「萬物皆出乎震，況為聖為賢，成佛作祖，獨不出乎震邪？」⁶⁰⁷智旭指出「為仁由己之謂復」，透過以上的串解，便得出復卦係以「天君為主」，因此為「德之本」。胡瀚平指出：「復，復歸，復原。執禮謙恭進其德，進而復歸人性善之本。」他引了陸九淵的見解：「復者，陽復，為復善之義」；「知物之為害而能自反，則知善者乃吾性之固有，循吾固有而進德，則沛然無它適矣。故曰『《復》，德之本』也。」胡氏對於陸九淵之見，評曰：「這算是深明三陳九卦《復》卦的精微了。」⁶⁰⁸誠哉斯言！《復》之大義大明！

三陳九卦中的第四卦為恒卦，雷風恒，上震下風，據《說卦傳》所言，震具有「動」的意涵，而巽則有「入」之作用，因此智旭：「動而有常之謂恒」，進而推展出「動而深入，故德可固」之義理內涵。《恒》卦卦辭上說：「恒，亨。」

⁶⁰⁶ 智旭對易經中的《說卦傳》，具有獨特的詮釋方式，透過其詮釋內容，則能進一步了解其思維模式，對其以禪解儒的詮釋進路獲得更深的體會。例如《說卦傳》：「乾為馬。坤為牛。震為龍。巽為雞。坎為豕。離為雉。艮為狗。兌為羊。」智旭解釋：「讀此方知蠢動含靈皆有佛性。雖一物各象一卦，而卦卦各有太極全德，則馬牛等亦各有太極全德矣。」又《說卦傳》：「乾為首。坤為腹。震為足。巽為股。坎為耳。離為目。艮為手。兌為口。」智旭詮解：「若約我一身言之，則八體各象一卦。然卦卦有太極全德，則體體亦各有太極全德矣。又體體各有太極全德，則亦各有八卦全能也。又馬牛等各有首腹及與口等，則馬牛等各具八卦全能尤可知也。」參見智旭：《周易禪解》卷9，《嘉興藏》冊20，頁463下。

⁶⁰⁷ 智旭：《周易禪解》卷9，《嘉興藏》冊20，頁463下。

⁶⁰⁸ 參見胡瀚平：《周易思想探微》，頁123-125。

無咎。利貞。利有攸往。」⁶⁰⁹揭顯唯有恒常守住正道，才是堅持、固守道德涵養的表現。

續論第五卦《損》卦，智旭：「去惡淨盡之謂損」，「譬如爲山，故爲德修。」今就損卦分析，山澤損，上艮下兌，誠如《程傳》：「《損》，《序卦》：解者緩也，緩必有所失，故受之以損。縱緩則必有所失，失則損也，損所以繼解也。爲卦，艮上兌下。山體高，澤體深，下深則上益高，爲損下益上之義；又澤在山下，其氣上通，潤及草聲木百物，是損下而益上也；又下爲兌說，三爻皆上應，是說以奉上，亦損下益上之義；又下兌之成兌，由六三之變也，上艮之成艮，自上九之變也，三本剛而成柔，上本柔而成剛，亦損下益上之義。損上而益於下則爲益，取下而益於上則爲損。在人，上者施其澤以及下則益也，取其下以自厚則損也。譬諸壘土，損於上以培厚其基本，則上下安固矣，豈非益乎？取於下以增上之高小則危墜至矣，豈非損乎？故損者損下益上之義，益則反是。」⁶¹⁰綜說《損》卦，循孔子三陳九卦的順序，初陳《損》卦卦德爲德之修，再陳《損》卦卦性爲先難後易，三陳《損》卦之卦用爲「遠害」。

第六卦《益》卦，其卦德爲「益，德之裕也」；卦性爲「長裕而不設」；卦用爲「興利」。智旭：「積善圓滿之謂益」，對於《益》卦解釋，詳如上解《損》卦時，反義即是《益》，即完善了道德層面之內涵，此略。

第七卦《困》卦，澤水《困》，上兌下坎，其卦德爲「德之辨」，即對吾人道德修養的檢驗之意；卦性爲「窮而通」；卦用爲「寡怨」。智旭：「積而能流，故爲德辨。」又言：「歷境鍊心之謂困」，爲何《困》卦具有檢驗道德修養的作用？學者胡瀚平：「《困》卦大義，正是表明在困苦窮厄之際，最能檢驗道德修養的品質。」⁶¹¹徵諸困卦卦辭所言：「《困》，亨。貞大人吉無咎。有言不信。」《困》卦《象》曰：「困。剛揜也。險以說。困而不失其所亨。其惟君子乎？貞

⁶⁰⁹ 智旭：《周易禪解》卷5，《嘉興藏》冊20，頁427下。

⁶¹⁰ 參見〔清〕李光地撰，馮雷益、鐘友文整理：《御纂周易折中》（北京：中央編譯出版社，2011年），上冊，頁189。

⁶¹¹ 參見胡瀚平：《周易思想探微》（台北：商鼎文化出版社，1997年），頁128-129。

大人吉，以剛中也。有言不信，尙口乃窮也。」⁶¹²智旭：「坎剛在下，而爲兌柔所揜。剛既被揜，水漏澤枯，困之象也。處險而說，素患難行乎患難，遯世無悶，不改其樂，非君子其孰能之？九二、九五，皆以剛而得中。此大人之貞，吉之道也。苟不守此貞，而徒尙口，適足以取窮而已矣。」窮、困是一對寶，既困則漸窮，人處於逆境之中，常常禍不單行，在人情上往往是患難見真情，而在砥礪與檢驗志節上，也是時窮節乃見，因此《孟子》提出：「天將降大任於斯人也，必先勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，增益其所不能」的見解勉勵世人，不啻充分說明了智旭所言「處險而說，素患難行乎患難，遯世無悶，不改其樂，非君子其孰能之？」之旨趣。

第八卦《井》卦，水風《井》，上坎下巽，其卦德爲「德之地」，即道德修養的居所之意；卦性爲居其所而遷；卦用爲「辨義」。智旭：「有源不窮之謂井」、「入而能出，故爲德地」，《井》卦卦辭有言：「井，改邑不改井，無喪無得，往來井井。汔至，亦未繙井，羸其瓶，凶。」當吾人窮困之際，乾涸逼人，一旦知道何處有井，而隨之遷徙居所到有井水的位置生活，將一改窮困缺水爲遇井水而亨通。再者，吾人的村邑居住地可以改變，但井卻不可以遷移。凡是可以改動的，必然有失有得；既然不會改變，何嘗又有失與得呢？需要食用水的人自然會前往井處汲水而飲，未食者也會趨之若鶩而來。人有往來，但是井何曾有往來的現象？「下瓶將及于水曰汔至，得水收繩未盡曰未繙井。」⁶¹³智旭解釋：「繙井則有功，未繙羸其瓶則凶。」藉繙井之事暗喻吾人成德的工夫不應半途而廢，若德未成則凶，凡此種種得失之象，皆取決於人的造化，而非井的得失。井無得失之意象，適足以說明吾人的性德雖有六個階位之別，然而其德性（佛性）卻本

⁶¹² 智旭：《周易禪解》卷6，《嘉興藏》冊20，頁438下。

⁶¹³ 「繙」，指井上汲水用的繩索。《禮記·喪大記》：「管人汲，不說繙，屈之，盡階不升堂，授御者。」孔穎達疏：「繙，汲水瓶索也。」以上參見羅竹風主編：《漢語大詞典》，第9冊，頁1024。「羸」，通「儻」，意爲喪敗；損毀。《易·井》：「羸其瓶，凶。」高亨注：「此羸字疑借爲儻……《說文》：『儻，相敗也。』敗、毀，義相近，則儻可訓毀，儻其瓶謂毀其甕也。」「繙井」，用繩汲取井水。《易·井》：「汔至，亦未繙井，羸其瓶，凶。」孔穎達疏：「汲水未出而覆，喻修德未成而止，所以致凶也。」參見羅竹風主編：《漢語大詞典》，第11冊，頁1418。

具；了知吾人雖德性本具，但卻有進退得失的可能性，如此則能進一步修養德性以達究竟圓滿。故曰井德之地也，又曰井以辨義，⁶¹⁴如智旭言：「困似專指修德，其實發明全修在性。今似專指性德，其實要人全性起修。故隨明未有功而羸瓶則凶。其重修德甚矣。」

第九卦《巽》卦，巽爲風，上巽下巽，據《說卦傳》所言，《巽》具有「入」的特性，其卦德爲「德之制」，即道德修養的居所之意；卦性爲「稱而隱」；卦用爲「行權」。智旭指出，「無入不得之謂《巽》」，由於《巽》卦具有「遍入一切」的特性，因此在道德修養上，能夠根據不同的狀況，而採取相應的權宜措施。

二、智旭以「十乘觀法」詮釋「三陳九卦」的內涵

智旭對三陳九卦各卦的作用（卦用），提出他的見解：

履以和行。謙以制禮。復以自知。恒以一德。損以遠害。益以興利。困以寡怨。井以辨義。巽以行權。此正明九卦之用如此。以此而爲內聖外王之學，所以能歸非善非惡之至善，非邪非正之至正。而聖人與民同患之線索，亦盡露于此矣。⁶¹⁵

進一步指出：

按此九卦，亦即是以餘九法助成不思議觀之旨。蓋《易》即不思議境之與觀也。作《易》者有與民同患之心，更設九法以接三根。⁶¹⁶

很明顯地，智旭將十乘觀法中的第一觀——「能觀不思議境的心」與「所觀的不思議心的境界」等同《易》，在他看來，《易經》的作者不但與百姓共同具有防危慮險的憂患意識與同理心，更具有大智慧，如同天台智者大師巧立十乘觀法來普爲化導上、中、下三種不同根器的眾生，同歸於善，至於至善，使吾人與生俱有的德性得以昭著。智旭巧妙地將十乘觀法中的第二觀至第十觀，分別對應到孔

⁶¹⁴ 智旭：《周易禪解》卷6，《嘉興藏》冊20，頁439中。

⁶¹⁵ 智旭：《周易禪解》卷9，《嘉興藏》冊20，頁461下。

⁶¹⁶ 智旭：《周易禪解》卷9，《嘉興藏》冊20，頁461下。

子大力闡揚的三陳九卦，透過上述緊密地對應與連結，彼此便在形式與義理上，能夠圓融地會通。誠如智旭所言：

履是真正發菩提心，上求下化。謙是善巧安心止觀。地中有山，止中有觀也。復是破法遍，一陽動于五陰之下也。恒是識通塞，能動能入也。損是道品調適，能除惑也。益是對治助開，成事理二善也。困是知次位，如水有流止，不可執性廢修也。井是能安忍，謂不動而潤物也。巽是離法愛，謂深入于正性也。⁶¹⁷

又言：

履和而至。謙尊而光。復小而辯于物。恒雜而不厭。損先難而後易。益長裕而不設。困窮而通。井居其所而遷。巽稱而隱。

和即兌慈，至即乾健。尊即山高，光即坤順。小即一陽而為眾陰之主。入于群動，故雜而不厭。譬如為山，方覆一簣，故先難而後易。鼓舞振作，則自然長裕。窮即澤之止水，通即坎之流水。由積故流，猶所謂隱居求志而行義達道也。井不動而澤及于物，巽能遍入一切事理深奧之域，故稱而隱。⁶¹⁸

筆者以智旭《周易禪解》的內容為主，參酌易學學者胡瀚平撰著的《周易思想探微》對於三陳九卦的縝密分析，並援引相關文獻，將三陳九卦與十乘觀法之關涉整理表解如下：

卦序	卦名	三 陳			九卦與十乘觀法之關涉
		卦德	卦性	卦用	
10	履	德之基 (基礎)	心慈而力健，故為德基。 和而至	履以和行。	真正發菩提心。上求下化。
15	謙	德之柄 (柯柄)	內止而外順，故為德柄。 尊而光	謙以制禮。	善巧安心止觀。地中有山，止中有觀。
24	復	德之本 (本源)	天君為主，故是德本。	復以自知。	破法遍。一陽動于五陰之下。

⁶¹⁷ 智旭：《周易禪解》卷9，《嘉興藏》冊20，頁461下。

⁶¹⁸ 智旭：《周易禪解》卷9，《嘉興藏》冊20，頁461中-下。

			小而辨於物		
32	恒	德之固 (堅持)	動而深入，故 德可固。 雜而不厭	恒以一德。	識通塞。能動能入。
41	損	德之修 (完善)	譬如爲山，故 爲德修。 先難後易	損以遠害。	道品調適。能除惑。
42	益	德之裕 (充實)	鼓舞振作，故 爲德裕。 長裕而不設	益以興利。	對治助開。成事理二善。
47	困	德之辨 (檢驗)	積而能流，故 爲德辨。 窮而通	困以寡怨。	知次位。如水有流止， 不可執性廢修。
48	井	德之地 (居所)	入而能出，故 爲德地。 居其所而遷	井以辨義。	能安忍。不動而潤物。
57	巽	德之制 (權宜)	遍入一切，故 爲德制。 稱而隱	巽以行權。	離法愛。深入于正性。

綜上所述，誠如智旭於《周易禪解》上所言：「六十四卦〈大象傳〉，皆是約觀心釋，所謂無有一事一物而不會歸于即心自性也。」⁶¹⁹除上述所列文句，茲引其餘《周易禪解》中與天台圓教十乘觀法關涉之內容臚列如下，聚類以觀：

統論乾坤二義。約性則寂照之體，約修則明靜之德，約因則止觀之功，約果則定慧之嚴也。⁶²⁰

上意爲：

乾—約性爲照之體—約修爲明之德—約因爲觀之功—約果爲智慧之莊嚴。
坤—約性爲寂之體—約修爲靜之德—約因爲止之功—約果爲禪定之莊嚴。

《周易禪解》：

一山之中具有天之全體，一念心中具攝十世古今。攬五時八教之前言，該六度萬德之往行，以成我自心之德。以此自畜，即以此畜天下矣。⁶²¹

⁶¹⁹ 智旭：《周易禪解》卷1，《嘉興大藏經》冊20，頁398上。

⁶²⁰ 智旭：《周易禪解》卷1，《嘉興藏》冊20，頁398下。

⁶²¹ 智旭：《周易禪解》卷4，《嘉興藏》冊20，頁423下。

上語首先以自然意象來說明山天大畜卦，山雖屈居天下，卻具天德之全；藉以指涉人事意象中吾人的一念心中具攝十世古今，透過久遠劫來廣行六度萬德，以圓成吾人自心之德。由涵養一身心念，即能推而廣納天下之萬德。

《周易禪解》：

人之柔在內如虛舟，剛得中如堅木，斯可歷萬變而無敗也。……吾人現在一念心性亦復如是，不在內、不在外，不在中間，不在過去、不在現在、不在未來，覓之了不可得，可謂至虛。天非此無以為覆，地非此無以為載，日月非此無以為明，鬼神非此無以為靈，萬物非此無以生育，聖賢非此無以為道。體物而不可遺，可謂至實。夫十方三世之情執本虛，而心體真實，決不可謂之虛。天地萬物之理體本實，而相同幻夢，決不可謂之實。是故柔與剛非二物，內與中非二處也。知乎此者，方可名貞，方可涉川，方信及豚魚而吉矣。⁶²²

上引諸語，重點在於將吾人的真實心體與本虛情執對顯，強調天地萬物之理體本實，卻如幻如夢，因此決不可以將它看成是真實的。而吾人現在一念心性，覓之了不可得，既不在內、不在外，也不在中間，亦不在過去、不在現在、不在未來，看似至虛，卻非虛。此即吾人自心的不思議境界。智旭續以「易即吾人不思議之心體」為金鑰，詮釋上語之理如下：

聖意雖多，而動靜二機足以該之。故乾坤二象即可以盡聖人之意也。又復設卦以盡情偽。動靜雖只有二，而其中變態，或情或偽，不一而足。故六十四卦乃能盡萬物之情偽也。又復繫辭焉以盡其言。蓋舉天下事物一一言之，則勞而難遍。今借六十四卦而繫以辭，則簡而可周也。雖六十四卦已足收天下事物之大全，而不知事事物物中又各互具一切事物也。故變而通之，每卦皆可為六十四，而天下之利斯盡矣。雖有三百八十四爻動靜陳設，若不于中善用鼓舞，使吾人隨處得見易理，則亦不足以盡神，而聖人又觸處指點以盡神矣！雖復觸處指點，然收彼三百八十四爻大綱，總不出乾坤

⁶²² 智旭：《周易禪解》卷7，《嘉興藏》冊20，頁449上-中。

二法。故乾坤即《易》之蘊藏也。夫本因易理而有乾坤。既有乾坤，易即立乎其中。設毀此乾坤二法，則易理亦不可見。設不見易理本體，則乾坤依何而有？不幾至于息滅哉！此甚言易外無乾坤，乾坤之外亦無易也。蓋易即吾人不思議之心體。乾即照，坤即寂。乾即慧，坤即定。乾即觀，坤即止。若非止觀定慧，不見心體，若不見心體，安有止觀定慧。是故即形而非形者，向上一著即謂之道。無形而成形者，向下施設即謂之器。道可成器，器可表道，即謂之變。從道垂器，從器入道，即謂之通。自既悟道與器之一如，以此化天下之民，即謂之事業矣！⁶²³

若能梳理出智旭所指乾坤之義，則上述諸言之義盡洩。乾——照；慧；觀。坤——寂；定；止。乾坤合用，方能止觀定慧雙運，得見心體，追溯出「即形而非形」的先天之道，而不受器界所拘執；而「道可成器，器可表道」不啻為「心可成境，境可表心」之同義詞。智旭上論，已然標舉出「心易不二」之理。若舉天下萬事萬物一一而言，則勞而難遍。今權藉六十四卦而繫以辭，則簡而可周。雖六十四卦已足收天下事物之大全，然而不能不知事事物物中又各互具一切事物；因此變而通之，每卦皆可為六十四，則天下之利不逾越此。雖有三百八十四爻動靜的陳設，但是若不於中善用鼓舞，使吾人隨處得見易理，則亦不足以盡易之神，而聖人又觸處指點以盡其神。雖然又觸處指點，然而能涵蓋三百八十四爻之大綱者，總不出乾坤二法。因此，乾坤即《易》之蘊藏也。從根本上來說，因易理而有乾坤；既有乾坤，則易即立乎其中。假若毀此乾坤二法，則易理亦不可見；設不見易理本體，則乾坤依何而有？如此一來，與息滅有何兩樣。換言之，易外無乾坤，乾坤之外亦無易也。易即吾人不思議之心體。智旭大師直指：

乾——即照——即慧——即觀

坤——即寂——即定——即止

⁶²³ 智旭：《周易禪解》卷8，《嘉興藏》冊20，頁458中-下。

上意須透過止觀定慧，方能見到心體；假如不見心體，豈有止觀定慧的存在。因此，即形而非形者，向上一著即是「道」；無形而成形者，向下施設即為「器」。「道可成器，器可表道」，即稱之為「變」；「從道垂器，從器入道」，即稱之為「通」。若能體悟「道」與「器」本自不二之理，而以此來化導天下之民，便稱之為「事業」。所謂的「象」，不過是聖人見天下之蹟，而形擬諸其形容像其物合宜者。「爻」，則是聖人見天下之動，而觀其會通之道，以行其典禮，一如以繫辭焉來斷其吉凶。因此，「卦」可究極天下之幽深奧妙，「辭」則可鼓天下之動，「變」可盡化裁之功，「通」可極推行之妙。上述妙用之處，終究不是書所能盡言，也不是言語所能盡推其意。唯有透過人的神而明之，才能隱然以成；不必以言語而能使人信服，則僅能憑藉人們的德行。所謂的「德行」，正是體悟乾坤之道而修持定慧，由定慧而徹見自心之易理。由上論述可知，研習易學反推易理，藉以實踐，圓成德性，成就乾道，無始無終，此在儒佛，究其極境，頗有相通之處。

第四節 十乘觀法的核心——「一念三千」與「一心三觀」

「觀心」對於《周易禪解》而言，可說是居於相當重要的核心論題，既然如是重要，又如何去實踐呢？誠如釋性廣所言：

智顛重視「心」的覺知能力與涵攝一切法的特性，故說「一念三千」；依此，從能觀之心開始，以「一心三觀」的「觀心」修行，契入即三即一，微妙難思的中道實相觀智。⁶²⁴

據上所述，吾人若能對「一念三千」與「一心三觀」有深入而正確的理解，則能掌握天台圓教的核心思想與實踐方法樞紐。本節所論述的內容相當重要，可視為溯往的延伸討論，並歸證出本論文對智旭《周易禪解》天台思想的關鍵所在。

誠如尤惠貞所言：「繫緣實相法界之義理根據究竟為何？由智者大師臨終仍為弟子宣說十如、四不生、十法界、三觀、四悉檀、四諦、六度、十二因緣等一

⁶²⁴ 釋性廣：〈《圓頓止觀探微》摘要〉，《弘誓月刊》111期，2011年6月，頁6。

一法門攝一切法，足見此等義理實為建構天台圓頓教觀不可或缺之內容。」又言：

綜攝而言，可歸屬為一心三觀之圓頓觀行，以及如實觀照一念即具十法界一切法而證顯之圓融三諦不思議境。……依智顛《摩訶止觀》闡釋「正修止觀」之內容而言，其重要之義理不外乎說明依于十法以觀照十境，亦即依于一心三止三觀（即一心即空即假即中之圓頓止觀）以觀照一念即具三千之不思議境，以趣進于不思議圓融三諦之究極境界。所謂依十法觀十境，乃是詳細而具體地就諸境所可能產生之執障與蔽病，一一加以對治、觀照覺了，此即充分顯示圓頓止觀修證必即于現實生命之如實境界，由念念圓伏、圓斷，經由圓聞、圓信、圓行、圓位，而終至以圓功德自在莊嚴，同時以圓力用建立一切眾生。⁶²⁵

上語已然揭顯天台圓頓止觀之心要，適足以勾勒要義，助明其旨；尤以「依于一心三止三觀（即一心即空即假即中之圓頓止觀）以觀照一念即具三千之不思議境，以趣進于不思議圓融三諦之究極境界」、「圓頓止觀修證必即于現實生命之如實境界」等語，曲盡天台圓頓止觀的蘊涵，指授核心要義之所在。

一、「一念三千」的意涵

關於「一念三千」與「一心三觀」的「一念」與「一心」之義界，筆者已於本論文第四章「智旭《周易禪解》『現前一念心』思想探微」申明其義，此不再贅述，僅以十乘觀法對所觀十境中的「觀不思議境」之探討為論述核心，藉以揭顯天台圓教實踐方法的內涵。

天台圓教乃佛陀一代教法之最高層次，以純圓獨妙、教觀雙美著稱，其圓融原理融攝諸根，主張諸法實相為本來恒有的狀態，不但是迷悟無別、因果不二、舉一全收、真即是俗、俗即是真、生死即涅槃、煩惱即菩提，更能當體融攝自在。

十乘觀法的實踐方法，具有循環套路的特性，如同智者大師於《摩訶止觀》卷5：

⁶²⁵ 參見尤惠貞：《天台哲學與佛教實踐》（嘉義：南華大學，1999年），頁49-50。

觀心具十法門：一、觀不可思議境，二、起慈悲心，三、巧安止觀，四、破法遍，五、識通塞，六、修道品，七、對治助開，八、知次位，九、能安忍，十、無法愛也。既自達妙境，即起誓悲他，次作行填願；願行既巧，破無不遍；遍破之中，精識通塞；令道品進行；又用助開道；道中之位，己、他皆識；安忍內外榮辱；莫著中道法愛。故得疾入菩薩位。譬如毘首羯磨，造得勝堂，不疎不密，間隙容縫；巍巍昂昂，峙於上天，非拙匠所能揆則。又如善畫，圖其匡郭，寫像徧真，骨法精靈，生氣飛動，豈填彩人所能點綴？此十重觀法，橫、豎收束，微妙精巧。初則簡境真偽，中則正助相添，後則安忍無著。意圓法巧，該括周備。規矩初心，將送行者到彼薩雲。非闇證禪師、誦文法師所能知也。蓋由如來積劫之所勤求，道場之所妙悟，身子之所三請，法譬之所三說，正在茲乎。⁶²⁶

上開觀心十法門即十乘觀法，十種觀法相資相成，以第一境——觀不可思議境為終極目標，當達此境之後，九種觀法自然被涵蓋在內，上述文句主要強調吾人欲證觀不可思議境，必須歷劫精進修持，才能證得。

續見《摩訶止觀》卷5闡釋「觀心是不可思議境者」時說道：「此境難說，先明思議境，令不思議境易顯。」又言：

思議法者：小乘亦說心生一切法，謂六道因果，三界輪環。若去凡欣聖，則棄下上出，灰身滅智，乃是有作四諦，蓋思議法也。大乘亦明心生一切法，謂十法界也。若觀心是有，有善有惡。惡則三品，三途因果也；善則三品，脩羅、人、天因果。觀此六品，無常生滅；能觀之心，亦念念不住。又，能觀、所觀，悉是緣生；緣生即空，並是二乘因果法也。若觀此空、有，墮落二邊，沈空滯有，而起大慈悲，入假化物。實無身，假作身；實無空，假說空而化導之，即菩薩因果法也。觀此法能度、所度，皆是中道實相之法，畢竟清淨。誰善、誰惡？誰有、誰無？誰度、誰不度？一切法

⁶²⁶ 參見隋·智顗說，灌頂記：《摩訶止觀》卷5，《大正藏》冊46，頁52中。

悉如是，是佛因果法也。此之十法，邈地淺深，皆從心出。雖是大乘無量四諦所攝，猶是思議之境，非今止觀所觀也。⁶²⁷

智者大師的邏輯分析能力相當出色，在析論「觀心不思議境」之前，首先說明「不思議境」的反義——「思議境」，遮遣以語言文字詮解「不思議境」的難處。上述「思議境」的內涵，一言以蔽之，可歸納其論述之內容為「因果法則」，其中包含了四聖、六凡的十法界之因果法。為何說因果法為思議法？其理相當淺顯，因為由因推向果，具有其邏輯演變過程，容易推想而知，故為可思議的範疇。

智顛以「十乘觀法」中的第一觀「觀心不思議境」，來說明如《摩訶止觀》卷5上言：

夫一心具十法界，一法界又具十法界、百法界，一界具三十種世間，百法界即具三千種世間，此三千在一念心，若無心而已，介爾有心即具三千。

⁶²⁸亦不言一心在前，一切法在後；亦不言一切法在前，一心在後。⁶²⁹

⁶²⁷ 隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷5，《大正藏》冊46，頁52中-下。

⁶²⁸ 筆者在研究《周易禪解》與天台圓教思想之關涉時，每每看到「介爾一念心」，總對「介爾」的意義產生困惑，於是遍覽註釋，欲求正解。觀諸丁福保《佛學大辭典》上說：「介爾」，形容極微弱之心也。《止觀》五上曰：「此三千在一念心，若無心而已，介爾有心即具三千。」《輔行》五之三曰：「言介爾者，謂剎那心，無間相續，未曾斷絕。纔一剎那，三千具足。又介爾者，介者弱也，謂細念也。」（參見丁福保編：《佛學大辭典》（台北：新文豐出版公司，1981年），卷上，頁743。）吳汝鈞所撰《佛教大辭典》對「介爾陰妄心」詞條則解釋：「『介爾』即極微弱之意。日常所起的心念，一剎那的心念。這是天台宗所言的一念妄心，又稱介爾一念陰妄心、介爾、介爾心。」（參見吳汝鈞：《佛教大辭典》（北京：商務印書館，1995年），頁160。）望月信亨主編的《望月佛教大辭典》解釋「介爾」言：「介者，小又弱之意；爾為助辭。介爾，即至小至微的形容詞。」（參見望月信亨主編：《望月佛教大辭典》（東京：世界聖典刊行協會，1954年），頁916中。）又見釋聖嚴於《明末佛教研究》所言：「念自佛：即是觀此極微弱極陋劣的介爾現前一念之心，無體無性，橫遍豎窮。具足百界千如種種性相，與三世佛，平等無二。觀至功深力到，圓伏五住，淨於六根，豁破無明，頓入祕藏，即與禪宗諸祖相等。」（參見釋聖嚴：《明末佛教研究》，頁179。）很明顯地，聖嚴法師將「介爾現前一念之心」比況為「極微弱極陋劣」，如此的解法，頗有商榷之處。筆者於此處指證湛然對「介爾」的解釋有誤之處，為歷來文獻所未嘗提及與發現者，由於傳衍了千餘年，以訛傳訛，不以為意，今作正解，以利學人。唐毘陵沙門湛然述《止觀輔行傳弘決》卷5對「若無心而已，介爾有心即具三千」詮解為：「言無心而已者，顯心不無。言介爾者，謂剎那心，無間相續，未曾斷絕，纔一剎那，三千具足。……又介爾者，介者，弱也。《詩》云：「介爾景福」，謂細念也。」（唐·湛然述：《止觀輔行傳弘決》，《大正藏》冊46，頁295下-296上。）湛然將「介爾」解成二義：①謂剎那心，無間相續，未曾斷絕，纔一剎那，三千具足。②介者，弱也。湛然甚至引了《詩經》中的文句來加以說明，經筆者考證得知湛然得引據出自《詩經》中的〈大雅·生民之什·既醉〉：「既醉以酒，既飽以德，君子萬年，介爾景福！既醉以酒，爾殷既將，君子萬年，介爾昭明！」（參見〔宋〕朱熹集註：《詩集傳》（北京：中華書局，1978年），頁193。）朱熹解「介爾景福」句義，明言：介、景，皆大也。（參見〔宋〕朱熹集註：《詩集傳》（北京：中華書局，1978年），

以上的語句，若以數學演算式來呈顯其意涵的話，則可書寫成：

$$1 \times 10 \times 10 \times 3 \times 10 = 3000$$

一心×十法界×十法界×十如是×三種世間（五蘊、眾生、國土世間）＝三千諸法
並加以解構為：

1：一念心

10：十法界

10：十法界當中，各個法界有各具十法界

3：三種世間

10：十如是

3000：三千

以下將就上列加以析論，以彰顯智者大師之諸法中道實相思想。

（一）「1：一念心」——此一念心，有時簡稱「一念」或「一心」，或合稱為「一念心」。就天台圓頓止觀思想而言，「一念心」既是能觀者，也是所觀之境。吾人一心中，含真妄二心，能所二觀，故能於一念心中，具足三千諸法。智顛：「理即者，一念心即如來藏理。如故即空，藏故即假，理故即中；三智一心中，具不可思議。」⁶³⁰此句之意涵，已於第五章第二節詳論過，此處省略不論。《天台四教儀集註·集解·備釋合刊》：「此不思議境，在《止觀》中，具明三境：一、性德境，觀一念心具三千法。二、修德境，推本具心，離四性計。三、化他境，解離四性，無妨四說。蓋即性德，而為修德，如《輔行》云：其實但推，本具理心。當修德時，而有化他之解，非即說法也。」⁶³¹作為所觀之境的「一念心」，

頁 152。) 湛然的引據與詮解失當，此為明證。

⁶²⁹ 隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷 5，《大正藏》冊 46，頁 54 上。

⁶³⁰ 隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷 1，《大正藏》冊 46，頁 10 中。

⁶³¹ 釋諦觀著·蒙潤註·從義解·元粹釋，釋慧嶽概說：《天台四教儀集註·集解·備釋合刊》（台北，中華佛教文獻編撰社，1997 年），頁 407。另據李志夫編著：《摩訶止觀之研究》上冊所言不可思議境之義有二：「一、心之性德不可思議境：1.釋『法界』名，2.『境』所攝之『法相』；三種世間、十如，3.結成理境。二、修性德不可思議境：1.自行不可思議，2.化他不可思議。此是所思議之心之性德，及修心之性德不可思議。將二者作為所思之客體言。就『不思議』之語意言，係指超越思維、邏輯、語言、文字之思辨。現代科學家想研究愛因斯坦的心（大腦），究竟有何不同於常人之處，結果僅見其大腦稍大於常人。但是仍不能找出其『智

在解讀上有多種不同的理解，最常見的是將所觀的「一念心」解為五蘊（五陰）中的識陰之心，如《摩訶止觀》卷5上所言：

然界內、外，一切陰入，皆由心起。佛告比丘：一法攝一切法，所謂心是。

《論》云：一切世間中，但有名與色，若欲如實觀，但當觀名色。心是惑本，其義如是，若欲觀察，須伐其根，如灸病得穴，今當去丈就尺，去尺就寸，置色等四陰，但觀識陰，識陰者，心是也。⁶³²

上語是以「觀陰、界、入境」為中心，說明一切的界內、外與陰、入，都緣起於心；且心法能攝一切法，藉以證成「十乘觀法」為具體可行的依據。根據智者大師的分析，他將現象界的一切統攝為「名色」與「心」，而五陰（色、受、想、行、識）當中的「色、受、想、行」四者可歸入「名色」，「識」則歸屬「心」。

《摩訶止觀》卷5有言：

第一觀陰入境界者，謂五陰、十二入、十八界也。陰者，陰蓋善法，此就因得名；又陰是積聚，生死重沓，此就果得名。入者，涉入，亦名輪門。界名，界別，亦名性分。……若依《華嚴》云：心如工畫師，畫種種五陰。界內、界外，一切世間中，莫不從心造。世間色心，尚叵窮盡，況復出世！寧可凡心知，凡眼翳尚不見近，那得見遠。彌生曠劫，不觀界內一隅，況復界外邊衣！如渴鹿逐炎，狂狗齧雷，何有得理。縱令解悟小乘，終非大道。⁶³³

五陰主要是以陰蓋善法及積聚業因而生死輪迴不已得名。五陰為何可以被當成境來觀？如《摩訶止觀》卷5所言：

五陰俱是境，色心外別有觀耶？答：不思議境智，即陰是觀。亦可分別，不善無記陰是境，善五陰是觀。觀既純熟，無惡無無記，唯有善陰。善陰轉成方便陰，方便陰轉成無漏陰，無漏陰轉成法性陰，謂無等等陰，豈非

慧存大腦中之何處』。可見心之為用，或稱之為智慧是不可思議的。」參見李志夫編著：《摩訶止觀之研究》，上冊，頁484。

⁶³² 參見隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷5，《大正藏》冊46，頁51下-52中。

⁶³³ 參見隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷5，《大正藏》冊46，頁51下-52中。

陰外別有觀耶！⁶³⁴

上已申明，將「不善」、「無記」這兩種陰當成是境，而以善五陰為觀。以「不善」陰、「無記」陰為境，從觀善五陰為入手，當觀純熟時，進一步將「不善」陰、「無記」陰全轉化成為「善」陰，然後依「善陰→方便陰→無漏陰→法性陰→無等等陰」之轉化過程，來達到藉由觀吾人的五陰，而體會到心的不可思議。不同的心靈境界，其五陰的內涵，各有不同，具已如經言。⁶³⁵

(二)「10：十法界」——根據智者大師對於「法界」的詮解，「法界」具有三種意義：

- 1.十數是能依，法界是所依，能、所合稱，故言「十法界」。
- 2.因為這十法具各各因、各各果，不交相混濫，故言「十法界」。

3.由於此十法，其一一當體皆是法界，所以稱之為「十時（法）界」。十法界即為四聖六凡的統稱，何謂四聖？四聖境界即佛、菩薩、聲聞、緣覺；六凡又指涉何者呢？六凡為與四聖的對比，六凡即指天、人、阿修羅、地獄、餓鬼、畜生。《摩訶止觀》提到「十法界通稱陰、入、界」，其實十法界之中的陰、入、界組成之內涵有所差別，譬如說三惡道是屬於有漏惡的陰、界、入，而三善道則是屬於有漏善的陰、界、入；另外，二乘是無漏的陰、界、入，而菩薩是亦有漏亦無漏的陰、界、入；至於佛則是非有漏非無漏的陰、界、入。⁶³⁶

智顛藉「一念三千」來開顯《法華經》諸法實相的核心要義之所在。湛然於《金剛錍》卷1嘗言：

客曰：云何三千？余曰：實相必諸法，諸法必十如，十如必十界，十界必

⁶³⁴ 參見隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷5，《大正藏》冊46，頁51中。

⁶³⁵ 《摩訶止觀》卷5：「一期色心，名果報五陰，平平想受無記五陰。起見起愛者，兩污穢五陰。動身口業，善、惡兩五陰。變化示現工巧五陰。五善根人，方便五陰；證四果者，無漏五陰。如是種種源從心出。」參見隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷5，《大正藏》冊46，頁52上。

⁶³⁶ 隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷5，《大正藏》冊46，頁52下。《摩訶止觀》卷5：「十法界通稱陰入界。其實不同。三途是有漏惡陰界入。三善是有漏善陰界入。二乘是無漏陰界入。菩薩是亦有漏亦無漏陰界入。佛是非有漏非無漏陰界入。釋論云。法無上者涅槃是。即非有漏非無漏法也。無量義經云。佛無諸大陰界入者。無前九陰界入也。今言有者有涅槃常住陰界入也。」

身土。又依大經及以大論，立三世界，故有三千。具如《止觀》及《廣記》中。故知，因果凡聖，恒具三千。是故歎云，唯佛與佛乃能究盡。十方世界，稻麻二乘，如恒河沙。不退菩薩，並不能知斯義少分，即指前之七種人也。是故身子三請慇懃，十方三世諸佛開顯，釋迦仰同無復異趣，大車譬此，宿世示此；壽量久本，唯證於此；根敗適復，獲記由此。菩薩疑除，損生增道。始初發心，終訖補處，豈有餘途，並託於此。由前四時，兼但對帶，部非究竟，故推功《法華》。《涅槃》兼權，意如前說。當知：一乘十觀，即法華三昧之正體也；普現色身之所依也。正因佛性，由之果用；緣了行性，由之能顯；性德緣了，所開發也。《涅槃》真伊之所喻也，法華大車之所至也。諸大乘意，準例可知。子得聞之，可謂久種，勤而習之，無使焦敗。願未來世，諸佛會中，與子相遇。⁶³⁷

知禮亦言：「當知《止觀》一部，即法華三昧之荃蹄；一乘十觀，即法華三昧之正體；圓頓大乘，究竟於此。」⁶³⁸湛然言「一乘十觀，即法華三昧之正體」與知禮說的「一乘十觀，即法華三昧之正體；圓頓大乘，究竟於此。」等觀點，實已為十乘觀法作了甚好的說明。⁶³⁹

(三)「10：十法界又各具十法界」——

《摩訶止觀》卷5：「問：一念具十法界，為作念具？為任運具？答：法性自爾，非作所成，如一微塵具十方分（云云）。」⁶⁴⁰智旭：「此所謂德厚而位自尊者也。十法界不出一心，名之為幾。知此妙幾，則上合十方諸佛本妙覺心，與佛如來同一慈力，故上交不諂；下合十方六道一切眾生，與諸眾生同一悲仰，故下交不瀆。稱性所起始覺，必能合乎本覺，故為吉之先見。」⁶⁴¹

⁶³⁷ 唐·湛然述：《金剛錚》，《大正藏》冊46，頁785下。

⁶³⁸ 參見宋·宗曉編：《四明尊者教行錄》卷2，《大正藏》冊46，頁870中。

⁶³⁹ 《妙法蓮華經玄義》卷7：「聖人觀理準則作名，如蛛羅引絲，倣之結網；蓬飛獨運依而造車；浮槎汎流而立舟；鳥跡成文而寫字；皆法理而制事耳。今蓮華之稱非是假喻，乃是法華法門；法華法門清淨，因果微妙，名此法門為蓮華。即是『法華三昧』當體之名。」參見《妙法蓮華經玄義》卷7下，《大正藏》冊33，頁771下。

⁶⁴⁰ 參見隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷5，《大正藏》冊46，頁51下。

⁶⁴¹ 智旭：《周易禪解》卷9，《嘉興藏》冊20，頁460下。

從《摩訶止觀》與智旭對心與十法界之間存在關係的詮解，可得知「十法界不出一心」及「一念具十法界」之理。然而，為何「十法界又各具十法界」？智旭於《周易禪解》中引《同人·象》曰：「天與火，同人，君子以類族辨物。」來說明之。根據智旭的解釋：「不有其異，安顯其同？使異者，不失其為異；則同乃得安于大同矣！佛法釋者：如天之與火，同而不同，不同而同。十法界各有其族，各為一物，而惟是一心。一心具足十界，十界互具，便有百界千如之異；而百界千如，究竟原只一心；此同而不同、不同而同之極致也。」⁶⁴²智旭指出「一心具足十界，十界互具，便有百界千如之異；而百界千如，究竟原只一心。」十界互具、百界千如已俱顯。

若從天台性具思想的角度而論，由於佛不斷性惡，方得以遊歷十界廣度眾生，而佛以外的九界眾生，在任何時節因緣，若能透過一心三觀契入空、假、中圓融三諦照見諸法實相，則能成就佛果，任何眾生在任何十法界之中，同時也有趣入其他九法界的可能，隨之而升沉流轉，並非僵化地固守一界，為任何眾生的成佛侷限性，擴展為成佛的潛能皆可隨時隨地開顯而成佛，提供了無限的可能性。誠如安藤俊雄所言：

所謂的性惡說，乃主張在如來之性中，亦有性惡存在的思想。因此，將惡作修惡與性惡之劃分。修為修治造作義，性為本有不改義。……身為如來自必已斷一般所謂的經驗惡，但其先天秉賦之性惡，卻依然本具存在。唯其先天本具性惡故，乃其於拔度眾生時，方能以其神通力而任意運作，了無窒礙。反之，假設如來並不具性惡者，即如來於拔度眾生時，將處處感到不自在。

又言：「所謂的性惡說，蓋欲促使修行者，皆能了知各自本具性德之三因佛性，是一切自行化他之本而說示的。是以如從《觀音玄義》之旨趣而言，要以人開會

⁶⁴² 智旭：《周易禪解》卷3，《嘉興藏》冊20，頁413中。

爲主要目的。易言之，如說一闡提固不能爲善，但闡提本具性善，猶可成佛，凡此思想可謂設定性惡法門的根本動機。」⁶⁴³

(四)「3：三種世間」——指三種世界。又作三世間。根據《大智度論》卷47〈摩訶衍品〉所言：「能照一切世間三昧者，得是三昧故，能照三種世間；眾生世間，住處世間，五眾世間。」⁶⁴⁴智者大師據《大智度論》所述，而對三種世間作出詮釋，分別爲：

①五蘊世間：

《摩訶止觀》有言：

十法界通稱陰界入。其實不同，三途是有漏惡陰界入；三善是有漏善陰界入；二乘是無漏陰界入；菩薩是亦有漏亦無漏陰界入；佛是非有漏非無漏陰界入。……以十種陰界不同故，故名五陰世間也。⁶⁴⁵

五蘊世間又作五陰世間，五陰即指色、受、想、行、識，十法界眾生各有五陰、六入、十八界。三惡道爲「有漏惡陰界入」，三善道爲「有漏善陰界入」，二乘者是「無漏陰界入」，菩薩是「亦有漏亦無漏陰界入」，佛的陰界入則爲「非有漏非無漏陰界入」。十界眾生各有不同層次之陰界入，組成了五陰世間。

②國土世間：

《摩訶止觀》言：

十種所居，通稱國土世間者，地獄依赤鐵住，畜生依地水空住，修羅依海畔海底住，人依地住，天依宮殿住，六度菩薩同人依地住，通教菩薩惑未盡，同人天依住，斷惑盡者，依方便土住，別圓菩薩惑未盡者，同人天方便等住，斷惑盡者依實報土住，如來依常寂光土住。……土土不同故名國土世間也。⁶⁴⁶

國土世間，即器世間，指有情所居之國土，如山河大地等，爲所居之依報。不同

⁶⁴³ 參見安藤俊雄著，蘇榮焜譯：《天台學——根本思想及其展開》，頁197-198。

⁶⁴⁴ 參見鳩摩羅什譯：《大智度論》卷47，《大正藏》冊25，頁402上。

⁶⁴⁵ 參見隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷5，《大正藏》冊46，頁52中。

⁶⁴⁶ 參見隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷5，《大正藏》冊46，頁53上。

的心靈境界，有著不同的生存空間，不但六道不同，連天台化法四教的菩薩也因所體悟的諸法實相的不同而有差別，只有如來了悟已諸法實相而依常寂光土住。

③眾生世間：

《摩訶止觀》言：

攬五陰通稱眾生，眾生不同，攬三途陰罪苦眾生，攬人天陰受樂眾生，攬無漏陰真聖眾生，攬慈悲陰大士眾生，攬常住陰尊極眾生。……況十界眾生寧得不異，故名眾生世間也。⁶⁴⁷

指五陰所成的一切，通稱眾生。眾生世間，為能居之正報。又作假名世間，於十界、五陰等法之上，假立名字，各各不同，故稱假名世間，譬如：地獄餓鬼畜生三途陰為罪苦眾生，三善道人天陰為受樂眾生，無漏解脫陰則為聲聞緣覺等二種真聖眾生，而具慈悲陰的度眾特質者為菩薩眾生，凡是涅槃常住陰者則屬尊極的佛，因為十法界眾生各個不同，因此稱之為眾生世間。

綜上所述三種世間的內涵，五陰世間——五陰、十二入、十八界，眾生世間——正報，國土世間——依報，因各個對諸法實相的領悟差別，而有不同的苦樂受報狀況。

(五)「10：十如是」——智者引《妙法蓮華經·方便品》所言：

佛所成就第一希有難解之法。唯佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂諸法如是相，如是性，如是體，如是力，如是作，如是因，如是緣，如是果，如是報，如是本末究竟等。⁶⁴⁸

吾人藉由諸法的顯現，從外在的形相開始接觸，並理解它的存在狀態樣貌或形狀等（如是相），繼而觀察到它內部的本體結構與內涵（如是體），更進一步了解它的潛在能力與功能（如是力）與所顯現的動作者（如是作），再思索它存在的來源與依據，而得到某事某物存在的主要原因（如是因）、次要原因（如是緣），以及由因、緣和合所生之結果（如是果）與果報（如是報）。經由以上之因緣果，

⁶⁴⁷ 參見隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷5，《大正藏》冊46，頁52下。

⁶⁴⁸ 參見《妙法蓮華經》卷5，《大正藏》冊9，頁5下。

而形成了後世的報果，於「本末究竟等」句中，指涉了開始的相（本）、最終的報（末）皆是平等的（等）。換言之，即以上之從一開始的「如是相」一直到「如是報」，最終皆歸趣於諸法緣起、依因待緣、空無自性的同一實相，而究竟平等，因此說本末究竟等。智者大師將十如是加以發揮，便成了天台思想中的「一念三千」說，更揭顯《法華經》使令眾生皆歸一佛乘的釋迦開示悟入引導眾生皆能成佛的一大事因緣之初衷本懷。茲將「十如是」表列說明如下：

十界 十法	四趣	人天界	二乘	六度 菩薩	通教 菩薩	別教 菩薩	佛界
如是相	惡相	清淨	涅槃	約福 德論	約無 漏論	約修中 道行次 第觀而 論十法	一切眾 生皆菩 提即緣 因為佛 相
如是性	黑自 分性	白法	非白非 黑法	約福 德論	約無 漏論		智願猶 在不失 即了因 為佛性
如是體	摧折粗 惡色心	安樂 色心	五分 法身	約福 德論			自性清 淨心 即正因 為佛體
如是力	惡功用	堪任 善器	能動能 出堪任 道器	約福 德論			初發菩 提心超 二乘上
如是作	構造經 營運動 三業建 創諸惡	造止行 二善	精進 勤策				四弘誓 願要期
如是因	惡習因	白業	無漏 正智	善業			智慧 莊嚴
如是緣	惡我我 所所有 具度	善我我 所所有 具度	行行 助道	煩惱			福德 莊嚴
如是果	習果	任運籌 善心生	四果	三十 四心 斷結	無上菩提		
如是報	報果	自然 受樂	無報	佛則 無報 菩薩	六地之前 ，殘思受報 ；六地思盡	具十法	大般涅 槃果亦 九亦十

				即具十	，不受後身，唯九無十		
本末究竟等							649

一念三千的重要思想源流與要義為何？「觀不思議境」一詞，源自《金光明經·散脂鬼神品》所言的「我見不可思議智定」、「不可思議智聚」、「不可思議智境」等語，見於《涅槃經》、《請觀音經》所說。何謂「不思議境」？藉由觀察吾人的陰妄一念，具三千諸法，所觀察到的狀態與相貌超越了思議分別，因此稱之為不思議境。湛然大師曾將「觀不思議境」劃分三境來析論，分別為：①「性德境」，係指上根行人，由觀一念三千不思議而得的止觀成就。易言之，即了悟「一念即三千，三千即一念」之理性本具的觀法。②「修德境」，行者若於性德境中，妄生四計執（生起自生計、他生計、離生計、共生計之四執），而自障了悟諸法實相的因緣，此時須速觀捨四計，以去除進入三千實相妙境的障礙，此時作觀去障的觀境，即稱之為修德境。③「化他境」，當行者在踐履觀行中，不但能遠離四性計，而且能夠積極化他，在觀心工夫的進行上，時對三千諸法的觀境觀照，使悟實相，自度度他，普為隨順眾生根機，名為化他境。⁶⁵⁰此與智旭常言的性德與修德，實有異曲同工之妙。

二、「一心三觀」的實踐方法

在論及一心三觀時，可先從兩個向度去探討：第一、承上所述，聚焦於觀心如何成為可能的依據，先證成此說；第二、析論如何觀心？釐清觀心的工夫為何？依此思路，便能精簡地直探一心三觀的旨趣所在。

呂澂於〈觀行與轉依〉一文中指出：

佛家實踐的總內容，可用「觀行與轉依」來加以概括。佛家實踐全程所經的各階段，都和智慧分不開來。像它開始的「勝解」，相繼的「加行」，一概由智慧來指導、推進，乃至最後究竟的「正覺」，也以智慧的圓滿為

⁶⁴⁹ 不同的心靈境界，對於十如是的解讀，自然也有不同的看法，此表的内容主要是根據沈海燕所言。參見沈海燕：《法華玄義探微》（高雄：佛光文化事業有限公司，2011年），頁130。

⁶⁵⁰ 參見釋永本釋譯：《天台四教儀》，頁276。

標準。…這樣由智慧構成的見解所謂「觀」，便始終和「行」聯繫著，並稱為「觀行」。觀行的效果在於內而身心，外而事象（在認識上作為對象的事物），從煩惱的雜染趨向離垢的純淨，又從知見的偏蔽趨向悟解的圓明，隨著觀行開展，提高程度，終至本質上徹底轉變，這便是「轉依」，它又是和觀行密切相關的。所以，現在說「觀行與轉依」，便可概括了佛家實踐的全體內容。⁶⁵¹

據上言，所謂的「觀行」，所指涉的正是包括能觀的心與所觀的境。透過觀行，能提升吾人的智慧與心靈層次，使具雜染的煩惱性趨向純淨的離垢性，以漸次解脫。換言之，掌握了觀行的竅訣，不啻為通往覺證諸法實相的捷徑，而「一心三觀」更是佛法實踐中的翹楚。

（一）觀心如何成為實踐進路的可能依據

天台圓教為何非常注重「觀心」的工夫？「觀心」的依據為何？透過佛典的引述，可得到觀心確為實踐進路的可能依據，如《摩訶止觀》卷1所言：

《華嚴》云；心佛及眾生是三無差別，當知己心具一切佛法矣。

從《華嚴》所言的「心佛及眾生是三無差別」，得知吾人的一念心不但通貫一切眾生與佛的心，而且吾人的心具足一切眾生與佛的心，因此可以以小觀大、推己心及一切眾生心與佛心，觀己心即具足一切佛法，並進而知道一切佛心、眾生心。進一步析論，如《思益》所說：

愚於陰、界、入而欲求菩提。陰、界、入即是，離是無菩提。

《思益經》說道愚人想在陰、界、入之中探求真理，殊不知陰、界、入本身即具足令啟發吾人覺知的真理，非探索而得；再者，雖如上說，不於陰、界、入中得到對真理的體會，但是離開陰界入也無法對真理有所體會。透過如上的兩個重要概念的釐清，智者大師在《摩訶止觀》中續引《維摩詰經》的論述觀點：

《淨名》曰：「如來解脫，當於眾生心行中求。眾生即菩提，不可復得；

⁶⁵¹ 呂澂：〈觀行與轉依〉，《呂澂佛學論著選集》卷5（中國：齊魯書社，1996年），頁1369-1380。

眾生即涅槃，不可復滅。」一心既然，諸心亦爾，一切法亦爾。」⁶⁵²

《淨名》即《維摩詰經》的另一種稱呼，據《維摩詰經》所主張，一切如來要成就佛果前，莫不由眾生心探究而得，《妙法蓮華經玄義》卷2有言：

心法者，前所明法，豈得異心？但眾生法太廣，佛法太高，於初學為難；然心、佛及眾生，是三無別者，但自觀己心則為易。」《涅槃經》云：「一切眾生，具足三定，上定者，謂佛性也，能觀心性。名為上定；上能兼下，即攝得眾生法也。」

《華嚴經》云：「遊心法界如虛空，則知諸佛之境界，法界即中也，虛空即空也，心佛即假也；三種即佛境界也，是為觀心，仍具佛法。……」⁶⁵³

由於「眾生法太廣，佛法太高」，而且心、佛及眾生，三無別者，因此智者於《法華玄義》才明言「但自觀己心則為易」，易言之，吾人透過觀己心即能通達諸法實相而了悟自心不思議。上所徵引之經論內容，在在凸顯觀心的重要性，藉由觀心來攝化眾生轉歸佛境，不啻為前所論述的天台六即提供了強而有力的註腳，更強化了六即與六爻間互通的理論觀點。尤以「遊心法界如虛空，則知諸佛之境界，法界即中也，虛空即空也，心佛即假也；三種即佛境界也，是為觀心，仍具佛法。……」之文句，頗具畫龍點睛的效果，令人心領神會之餘，直趨一心三觀之妙諦。

以上所述，三種具（法界即、虛空即、心佛即）即佛境界，因此觀心仍具佛法。又遊心法界者，觀根、塵相對，一念心起，於十界中必屬一界，若屬一界即具百界千法，於一念中悉皆備足，此心猶如擅長魔術的幻師，於一日夜常造種種眾生、種種五陰、種種國土。所謂地獄，假實國土；乃至佛界，假實國土。行人當自選擇，何道可從。又如虛空者，觀心自生心，不須藉緣；藉緣有心。心無生力，心無生力，緣亦無生。心緣各無，合云何有？合尚叵得，離則不生。尚無一生，況有百界千法耶！以心空故，從心所生，一切皆空，此空亦空；若空非空，點空設假；假亦非假，無假無空，畢竟清淨。又復佛境界者，上等佛法，下等眾

⁶⁵² 參見隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷1下，《大正藏》冊46，頁9上。

⁶⁵³ 《妙法蓮華經玄義》卷2，《大正藏》冊33，頁696上。

生法。又心法者，心、佛及眾生，是三無差別，是名心法也。⁶⁵⁴

智者大師《妙法蓮華經玄義》卷2：

復次觀心釋：若觀己心不具眾生心、佛心者，是體狹；具者，是體廣。若己心不等佛心，是位下；若等佛心，是位高。若己心、眾生心、佛心，不即空即假即中者，是用短；即空、即假、即中者，是用長。

透過對觀心的簡擇，說明自心體的廣狹與用的長短，遮遣觀己心不具眾生心、佛心者及己心不等佛心而自屈下，以凸顯若觀己心具眾生心、佛心，則此心之體廣；若觀己心、眾生心、佛心即空、即假、即中者，則此心之用長。《妙法蓮華經玄義》卷2又言：

復次於一法界通達十法界六即位者，亦是體廣，亦是位高，亦是用長。初約十法界是顯理一，次約五味是約教一，⁶⁵⁵次約觀心是約行一，次約六即是約人一。略示妙義竟。廣說者，先法、次妙。

由於十法界互具，因此在一法界之中，就能夠通達十法界的六即位，若能如此，即稱之為體廣、位高、用長。觀心法之妙，就十法界而言，其理一也；就教相分判而言，雖有五味之分，其妙一也；觀心之行與六即位階位，無不具妙理。

智者大師在《妙法蓮華經玄義》裡提到南岳慧思禪師曾列舉了三種法，即：眾生法、佛法、心法。慧思禪師主張，《法華經》為了幫助眾生開、示、悟、入佛的知見，而佛的知見，即蘊藏在眾生之中；慧思解釋說，《法華經》中以父母所生眼稱之為肉眼；能夠徹見內外彌樓山稱之為天眼；若能洞見諸形形色色的事物而無染著，則稱之為慧眼；見到了種種色，無錯謬，便稱之為法眼；吾人雖尚未證得無漏的境界，然而吾人得眼根清淨，若能如此，則僅此一眼，便具足了肉眼、天眼、慧眼、法眼等諸眼用，如此辯稱之為佛眼。此即經中所欲闡明「眾生法妙」之文。慧思禪師進一步徵引《大般涅槃經》所說：「學大乘者，雖有肉眼，

⁶⁵⁴ 參見智顛：《法華玄義》，《大正藏》33冊，頁696上-中。

⁶⁵⁵ 智顛又取《涅槃經·聖行品》所云：「『譬如，從牛出乳，從乳出酪，從酪生酥，從生酥出熟酥，從熟酥出醍醐』之喻，而將『五味』配五時…。」王邦雄、岑溢成等：《中國哲學史》，下冊，頁405-407。

名為佛眼；耳、鼻五根，例亦如是。」及《央掘魔羅經》所說：「所謂彼眼根，於諸如來常具足無減，修了了分明見，乃至意根亦如是。」《摩訶般若波羅蜜經》：「六自在王，性清淨故。」又言：「一切法趣眼，是趣不過，眼尚不可得，何況有趣、有非趣，乃至一切法趣意亦如是。」以上所引諸經文，旨在闡明「眾生法妙」。「佛法妙」，可就一切眾生類無法能知曉佛境界的實智妙及無法臆度佛的種種法權智妙來加以說明，佛的權實智，「唯佛與佛，乃能究盡諸法實相」，因此名之為「佛法妙」。

智者大師於《妙法蓮華經玄義》已申明為何要以心來觀心的理由，舉其要言有引自《安樂行》之言，「修攝其心，觀一切法，不動不退；又，一念隨喜等。」又如《普賢觀》云：「我心自空，罪福無主；觀心無心，法不住法；又，心純是法。」《淨名》亦強調「觀身實相，觀佛亦然；諸佛解脫，當於眾生心行中求」之理。換言之，成佛必於眾生心行中求，透過觀心的工夫，才能不斷地提高自己的心靈層次，進而印證《華嚴經》所宣說：「心、佛及眾生是三無差別，破心微塵，出大千經卷，是名心法妙也。」的境界。⁶⁵⁶

（二）觀心的實踐方法

據經典所言，「一心三觀」源自慧文、慧思、智顓擷取《瓔珞經·聖賢學觀品》：「三觀者；從假入空，名二諦觀；從空入假，名平等觀；是二觀方便道，因是二空觀，得入中道第一義諦觀。」⁶⁵⁷的精神，再引用龍樹《大智度論》對「一心三觀」的詮釋，而融會而成圓熟的天台「一心三觀」思想。

為何一心三觀需要藉境來觀？既言以心觀心，何不直接觀心證果，何須待境以觀，而開顯諸法實相？觀諸《摩訶止觀》卷3：

《釋論》云：三智在一心中……佛智照空如二乘所見，名一切智；佛智照假如菩薩所見，名道種智；佛智照空假中皆見實相，名一切種智。故言三智，一心中得。故知一心三止所成三眼見不思議三諦。此見從止得故受眼

⁶⁵⁶ 隋·智顓說：《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊33，頁693中。

⁶⁵⁷ 後秦·竺佛念譯：《菩薩瓔珞本業經》，《大正藏》冊24，頁1014中。

名。一心三觀所成三智知不思議三境，此智從觀得故受智名。境之與諦，左右異耳！見之與知，眼目殊稱，不應別說。今將境來顯智，令三觀易明。用諦來目眼，使三止可解。雖作三說，實是不可思議一法耳！用此一法，眼智得圓頓止觀體也。⁶⁵⁸

《大智度論》闡明「三智在一心中得」之理：

- ①佛智照空——如二乘所見，名一切智；
- ②佛智照假——如菩薩所見，名道種智；
- ③佛智照空假中——皆見實相，名一切種智。

《大智度論》主張：三智（一切智、道種智、一切種智）於一心中得；藉由一心三止所成的三眼，見到了不思議三諦。由於不思議三諦被看見是從止而得，因此以眼來定名。再者，由於一心三觀所成三智，能了知不思議的空、假、中三境，因為此智是從觀而得的緣故，因此以智為名。由上述所說的止、觀與眼、智的對應關係得知：「境」與「諦」，實為一體兩面、不分彼此。所見與能知二者，其實與眼、目的不同稱呼一樣，名稱雖異，但所指涉則同，因此不應說所見的「境」與能知的「諦」有所不同。透過所觀境來開顯智慧，使空、假、中三觀易於明了。用三諦來目眼，使三止可解；然而雖作三說，實為以不可思議一法已涵蓋三諦；若能用此一法，則吾人的眼智即得圓頓止觀之正體。

一心三觀的實踐，係以吾人的心為能觀的心，同時以吾人的心為不思議境為所觀境，如《摩訶止觀》卷5所言：

心與緣合，則三種世間，三千相性，皆從心起。一性雖少而不無，無明雖多而不有。何者？指一為多，多非多；指多為一，一非少。故名此心為不思議境也。若解一心一切心，一切心一心，非一非一切；一陰一切陰，一切陰一陰，非一非一切；一入一切入，一切入一入，非一非一切；一界一切界，一切界一界，非一非一切；一眾生一切眾生，一切眾生一眾生，非一非一切；一國土一切國土，一切國土一國土，非一非一切；一相一切相，

⁶⁵⁸ 隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷3，《大正藏》冊46，頁26上-中。

一切相一相，非一非一切；乃至一究竟一切究竟，一切究竟一究竟，非一非一切。遍歷一切，皆是不可思議境。若法性、無明合，有一切法陰界入等，即是俗諦；一切界入是一法界，即是真諦；非一非一切，即是中道第一義諦。如是遍歷一切法，無非不思議三諦（云云）。⁶⁵⁹

不可思議境本非語言、文字所能比況，上述旨在透過「心與緣合，則三種世間，三千相性，皆從心起」來說明世間一切現象皆源自於吾人的心與因緣和合而成，揭顯「無境不顯心」、「境即是心」、「心境不二」之旨；進而析論出一念實具法性、無明的可能，並指出俗諦、真諦、中道第一義諦，而上述遍歷一切法，則無非是不思議三諦。《摩訶止觀》卷5又言：

若一法一切法，即是因緣所生法，是為假名，假觀也。若一切法即一法，我說即是空，空觀也。若非一非一切者，即是中道觀。一空一切空，無假、中而不空，總空觀也。一假一切假，無空、中而不假，總假觀也。一中一切中，無空、假而不中，總中觀也。即《中論》所說不可思議一心三觀。歷一切法亦如是。⁶⁶⁰

根據上言，可整理歸納出：

- ①假觀：若一法一切法，即是因緣所生法，是為假名。總假觀：一假一切假，無空、中而不假。
- ②空觀：若一切法即一法，我說即是空。總空觀：一空一切空，無假、中而不空。
- ③中觀：若非一非一切者，即是中道觀。總中觀：一中一切中，無空、假而不中。

此即《中論》所說的「不可思議一心三觀」的內涵，⁶⁶¹縱歷一切法亦如是。

對於上述引言，學者吳汝鈞有著甚為通透的見解，他說道：

智顛在這裡分別以「一法」和「一切法」來說空和假名。「一法」代表一切事物的普遍的空的性格，即是空。「一切法」代表經驗存在事物的多樣

⁶⁵⁹ 隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷5，《大正藏》冊46，頁55上-下。

⁶⁶⁰ 隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷5，《大正藏》冊46，頁55上-下。

⁶⁶¹ 《中論》言：「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」參見龍樹造，清目釋，後秦·鳩摩羅什譯：《中論》，《大正藏》冊30，頁33中。

性，因而是假名。一法和一切法的等同，表示智顛沒有把空和假名各自孤立，而是把它們的意思視為互相承接的，如不以其中一個為參照，則不能正確了解另一個。空和假名的這種關係，讓我們想起《中論》裡所說的空和緣起的關係。以上第一段引文的後半部分很有意思，因為它透露了智顛對空、假名和中道三方面的觀的和諧理解。這種理解包含了一個想法，就是其中任何一方面的觀，必定具備其餘兩方面。即是說，個別的空觀、假觀或中道觀，同時亦是空、假名和中道作為一個統一整體的觀。個別三種觀的差異只在於重點的不同。即是說，空觀強調空，如此類推。基於空、假名和中道的同時照見，這種觀稱為「三觀」。⁶⁶²

根據學者吳汝鈞的論述，旨在強調三觀的證成繫乎一瞬間，它並非是有個逐漸達成的過程，因此才稱之為「一心三觀」。究實而論，此三觀並非各自獨立存在，因為空、假、中三觀是一時並起的；三觀實際上只有一觀，換言之，空、假、中三觀是同時起作用而實現。智顛所說的「即空即假即中」，正是指涉空、假、中三觀的實現，在時間上，是沒有一剎那的間隔。「即」的意義，正傳示了同時性，或者否定掉時間上的間隔。⁶⁶³他又引了《維摩經略疏》所言：「但以一觀當名，解心皆通。」⁶⁶⁴來加以補充說明論旨。上述諸語，大抵上已對一心三觀之「即空即假即中」，闡釋得相當周備。

《摩訶止觀》卷5續言：

若因緣所生一切法者，即方便隨情，道種權智；若一切法一法，我說即是空，即隨智一切智；若非一非一切，亦名中道義者，即非權非實，一切種智。例上，一權一切權；一實一切實；一切非權非實，遍歷一切是不思議三智也。若隨情，即隨他意語；若隨智，即隨自意語；若非權非實，即非自非他意語。遍歷一切法，無非漸、頓、不定不思議教門也。若解頓，即

⁶⁶² 吳汝鈞著，陳森田譯：《中道佛性詮釋學——天台與中觀》（台北：學生書局，2010年），頁210-211。

⁶⁶³ 吳汝鈞著，陳森田譯：《中道佛性詮釋學——天台與中觀》，頁210-211。

⁶⁶⁴ 隋·智顛說，灌頂記：《維摩經略疏》，《大正藏》，冊38，頁661下-662上。

解心。心尚不可得，云何當有趣、非趣？若解漸，即解一切法趣心。若解不定，即解是趣不過。此等，名異義同：軌則行人，呼為三法；所照為三諦；所發為三觀；觀成為三智；教他呼為「三語」；歸宗呼為「三趣」。得斯意類，一切皆成法門。種種味，勿嫌煩（云云）。⁶⁶⁵

《摩訶止觀》進一步析論，經由觀所得的權實之智，分別是：

- ①道種權智——若因緣所生一切法者，即方便隨情——隨他意語。
- ②隨智一切智——若一切法一法，我說即是空——隨自意語。
- ③非權非實，一切種智——若非一非一切，亦名中道義者——非自非他意語。

智者大師強調：「一權一切權；一實一切實；一切非權非實，遍歷一切是不思議三智也。」「遍歷一切法，無非漸、頓、不定不思議教門也。」隨著吾人的解頓、解漸、解不定，遂知解心，心尚不可得，云何當有趣、非趣？、解一切法趣心、及趣不過之理，舉凡「軌則行人，呼為三法；所照為三諦；所發為三觀；觀成為三智；教他呼為『三語』；歸宗呼為『三趣』」，皆名異義同。若能深體此意，則一色一香無非中道，凡所見聞覺知的一切皆成法門。智者大師告誡吾人對於上述諸言及種種味，切勿生嫌煩之意。《摩訶止觀》對於不思議境界，作了三種譬喻：第一、「如如意珠，天上勝寶，狀如芥粟，有大功能。淨妙五欲，七寶琳琅；非內畜，非外入；不謀前後，不擇多少；不作麤妙，稱意豐儉；降雨穰穰，不添不盡。蓋是色法，尚能如此，況心神靈妙，寧不具一切法耶？」第二、「又，三毒惑心，一念心起，尚復身、邊、利、鈍八十八使，⁶⁶⁶乃至八萬四千煩惱。若言先有，那忽待緣？若言本無，緣對即應，不有不無，定有即邪，定無即妄。當知有而不有，不有而有。惑心尚爾，況不思議一心耶？」第三、「又如眠夢，見百千萬事；豁寤無一，況復百千？未眠，不夢，不覺，不多、不一。眠力，

⁶⁶⁵ 隋·智顗說，灌頂記：《摩訶止觀》卷5，《大正藏》冊46，頁55上-下。

⁶⁶⁶ 使，煩惱的異名，世間的公差，常隨逐犯人，而繫縛之。煩惱亦如是，常隨逐犯行人，繫縛之，使不得出離三界，不得自在。九十八使，又稱九十八隨眠，使又稱隨眠，是煩惱的異名。三界的見惑有八十八使，思惑（修惑）有十使，合共是九十八使。青目《中論釋》：「諸煩惱者，名為三毒，分別有九十八使、九結、十纏、六垢等無量諸煩惱。」參見吳汝鈞：《佛教大辭典》（北京：商務印書館，1995年），頁308a、36b。

故謂多；覺力，故謂少。莊周夢爲蝴蝶，翺翔百年；寤知非蝶，亦非積歲。無明法性，一心一切心；如彼昏眠，達無明即法性，一切心一心；如彼醒寤（云云）。又，行安樂行人，一眠夢；初發心；乃至作佛、坐道場、轉法輪、度眾生、入涅槃。豁寤，祇是一夢事。」智者大師透過上述三喻，作出結語說道：「若信三喻，則信一心，非口所宣，非情所測。此不思議境，何法不收？此境發智，何智不發？依此境發誓，乃至無法愛，何誓不具？何行不滿足耶？說時，如上次第；行時，一心中具一切心（云云）。」⁶⁶⁷ 不思議境豈能以語言、文字指涉，引述諸言，無非是透過智者大師金口所宣說的法語，導引吾人體會不思議境界，運用於日常生活之中，不斷地透過觀心活動，來提升吾人的心靈層次，日久功深，成就有望。下續引述《摩訶止觀》直指一心三觀的內蘊，作爲本小節的結語。

《摩訶止觀》卷1有言：

一念心起，即空、即假、即中者，若根、若塵，並是法界，並是畢竟空，並是如來藏，並是中道。云何即空？並從緣生，緣生即無主，無主即空。云何即假？無主而生，即是假。云何即中？不出法性，並皆即中。當知一念即空、即假、即中，並畢竟空，並如來藏，並實相。非三而三，三而不三。非合、非散、而合而散、非非合、非非散。不可一、異、而一異。譬如明鏡，明喻即空；像喻即假；鏡喻即中。不合、不散，合、散宛然；不一、二、三，二、三無妨。此一念心，不縱、不橫，不可思議。非但己爾，佛及眾生亦復如是。《華嚴》云：「心佛及眾生是三無差別，當知己心具一切佛法矣！」⁶⁶⁸

當吾人的一念心起，舉凡所對應到的根、塵，以及法界，皆爲畢竟空、如來藏、中道，即空、假、中三諦。屢列分析如下：

- ①即空——皆從因緣而生，緣生即無主，無主即空。
- ②即假——無主而生，即是假。

⁶⁶⁷ 隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷5，《大正藏》冊46，頁55上-下。

⁶⁶⁸ 參見隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷1下，《大正藏》冊46，頁8下-9上。

③即中——不出法性，並皆即中

當知吾人現前一念即空、即假、即中，畢竟空、如來藏、實相，三者皆共同指涉「諸法實相」；易言之，可以諸法實相指稱畢竟空、如來藏、實相。「即空、即假、即中」三者，「非三而三，三而不三。非合、非散、而合而散、非非合、非非散。不可一、異、而一異。」《摩訶止觀》舉明鏡為例來說明，以鏡子明亮時，比喻即空之狀態：藉人物所呈顯的像，被比喻即假之狀態；鏡子本身，指是如實呈現它自己，物來則應，物去不留，具諸法實相之特質，因此被比喻為即中之狀態。鏡喻既明，「不合、不散，合、散宛然；不一、二、三，二、三無妨。此一念心，不縱、不橫，不可思議。非但己爾，佛及眾生亦復如是。」亦將隨之法義朗現。上引歸證於《華嚴》所云：「心、佛及眾生是三無差別，當知己心具一切佛法矣！」

透過上述的充分討論，已得知吾人的心念在一念心之中具有「即空即假即中」的三諦圓融特性，至於吾人心念的生滅的狀態，則可由智顛對「四運推檢」觀心的解說得其精要。

《周易禪解》有言：

震，亨。震來虩虩。笑言啞啞。震驚百里。不喪匕鬯。

主重器者莫若長子，長子未有不奮動以出者也。故震則必亨。然其亨也，必有道以致之。方其初動而來，虩虩乎，如蠅虎之周環顧慮。仍不失其和，而笑言啞啞。夫惟存于己者既嚴且和，以此守重器而為祭主，縱遇震驚百里之大變，能不喪其匕鬯矣。

佛法釋者：一念初動，即以四性四運而推簡之，名為虩虩。知其無性無生，名為笑言啞啞。煩惱業境種種魔事橫發，名為震驚百里。不失定慧方便，名為不喪匕鬯也。⁶⁶⁹

「虩虩」為「恐懼貌」。王弼注：「震之為義，威至而後乃懼也。故曰，震來虩虩，恐懼之貌也。」；又有一說，「虩虩」是壁虎，但仍然引申為恐懼貌。「啞啞」

⁶⁶⁹ 智旭：《周易禪解》卷6，《嘉興藏》冊20，頁441中。

爲笑聲。「匕」爲匙，「鬯」即黍米酒，浸泡鬱金草，灑在地土，用馨香之氣迎神。當雷鳴響亮之際，令人恐懼不已，待雷震一過，便各個相視而笑，恢復平日的情景。意謂著：只要能夠慎重謹慎，幸福指日可待。當雷聲震驚百里時，主持祭祀者卻精誠專一，彷彿沒聽見雷聲，持續使用著匕匙取酒奉獻神靈，神態舉止依舊祥和，而不爲所動。若能以嚴謹平和的態度來從事祭祀，如此便能繼承大統出任祭主，來守護宗廟社稷之重器。智旭在「佛法釋」的部分，將吾人一念初動之際，即以四性四運而推理簡擇心念，名之爲「兢兢」，其意爲恐懼的樣子。一旦經過「四運推檢」的觀心過程，知道吾人的心念根源爲無性無生，此時便法喜充滿而啞啞地笑。對於能夠干擾吾人一念天君的煩惱、業境等種種的魔事橫發，便名爲震驚百里。若能不失定慧方便，則名之爲不喪匕鬯（彳尤、）。

《摩訶止觀》卷2有言：

初明四運者：夫心識無形，不可見；約四相分別，謂：未念、欲念、念、念已。未念，名心未起；欲念，名心欲起；念，名正緣境住；念已，名緣境謝。若能了達此四，即入一相無相。⁶⁷⁰

根據上引經言，心識雖然無形無相，既不可捉摸，亦無從見聞，但吾人透過智顛的分析，即可知吾人心念的推移變化的情狀；換言之，所謂的四運，即是描述心念的四種狀態：

- ①未念——心未起——指吾人心念未起之際。
- ②欲念——心欲起——指吾人心念將起之際。
- ③念——正緣境住——指吾人正對所緣境生起念頭之際。
- ④念已——緣境謝——指吾人對所緣境曾生起的念頭已逝去之際。

智顛爲了詮解「四運推檢」之旨，權設數問，採自問自答的方式解析。首先，第一問：「未念、未起，已念、已謝，此二皆無心，無心則無相，云何可觀？」智顛答道：「未念雖未起，非畢竟無。如人未作作，後便作作；不可以未作作故，

⁶⁷⁰ 參見隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷2上，《大正藏》冊46，頁15中-下。

便言無人。若定無人，後誰作作？以有未作作人，則將有作作。心亦如是：因未念故，得有欲念；若無未念，何得有欲念？是故未念雖未有，不得畢竟無念也。念已雖滅，亦可觀察。如人作竟，不得言無；若定無人，前誰作作？念已心滅，亦復如是，不得言永滅；若永滅者，則是斷見，無因無果。是故念已雖滅，亦可得觀。」智顛在一問一答之中，言簡意賅，解消了群疑。

智顛續上再設問：「過去已去，未來未至，現在不住；若離三世，則無別心，觀何等心？」答：

汝問非也。若過去永滅，畢竟不可知；未來未起，不可知；現在無住，不可知，云何諸聖人知三世心？鬼神尚知自、他三世，云何佛法行人，起斷滅，龜毛、兔角見。當知三世心雖無定實，亦可得知。故偈云：『諸佛之所說，雖空亦不斷，相續亦不常，罪福亦不失。』若起斷滅，如盲對色，於佛法中無正觀眼，空無所獲。行者既知心有四相。隨心所起善惡諸念。以無住著智反照觀察也。⁶⁷¹

上述諸語，以智顛所引「諸佛之所說，雖空亦不斷，相續亦不常，罪福亦不失」之偈語，最爲重要，不但遮遣了執於空、有兩邊之見，亦彰顯了中道實相之旨。既明「四運推檢」，於一切時中，能於所觀境以一心三觀空假中圓融三諦，則能領略並體證圓頓止觀心要。

三、直闡「易念三千」——「易即不思議心」之會通

承上所述，了知吾人心性之妙，可藉對於一念三千之真理觀的認識，進而透過修持一心三觀而盡達諸法實相。智旭《周易禪解》中，除了揭顯上意之外，更對於《易》之生化本源與順逆造化之理，剖析甚爲精當，如其所言：

吾人自無始以來，迷性命而順生死。所以從一生二，從二生四。乃至萬有之不同。今聖人作《易》，將以逆生死流，而順性命之理。是以即彼自心

⁶⁷¹ 以上的兩段問答的原典，參見隋·智顛說，灌頂記：《摩訶止觀》卷2上，《大正藏》冊46，頁15中-下。

妄現之天，立其道曰陰與陽。可見天不偏于陽，還具易之全理。所謂隨緣不變也，即彼自心妄現之地，立其道曰柔與剛。可見地不偏于柔，亦具易之全理，亦隨緣不變也。即彼自心妄計之人，立其道曰仁與義。仁則同地，義則同天。可見人非天地所生，亦具《易》之全理，而隨緣常不變也。

上言道破吾人生死輪迴之因，不但對於生命的本源缺乏正確的認識，更常迷失自心，妄作妄為，不知性命根源而昏眩於生死洪流之中。聖人作《易》，假吾人自心之所妄現而權立天道為陰陽、地道為剛柔、人道為仁義，直指吾人自心的變化不實，師法三才之道，還皈性命本源，縱令吾人非天地所生，然亦具《易》之全理。

天具地人之兩，地具天人之兩，人具天地之兩。故《易》書中以六畫成卦而表示之。于陰陽中又分陰陽，于柔剛中互用柔剛。故《易》書中以六位成章而昭顯之也。何謂六位成章？謂天地以定其位，則凡陽皆屬天，凡陰皆屬地矣。然山澤未始不通氣，雷風未始不相薄。水火相反，而又未始相射也。是以八卦相錯，而世間文章成矣。即此八卦相錯之文章若從其從一生二，從二生四，從四生八之往事者，則是順生死流。若知其八止是四，四止是二，二止是一，一本無一之來事者，則是逆生死流。逆生死流，則是順性命理。是故作《易》之本意，其妙在逆數也。謂起震至乾，乾惟一陽，即表反本還源之象耳。⁶⁷²

智旭所言，無非陰陽五行八卦的生化法則，太極本吾人本具如如之佛性，然因一念無明而織就幻化生命的繭網以自縛，於是陷入了二元對立的陰陽概念之中，進而因四時的變化生起時間概念與受乾坤陰陽二炁交感而生乾、兌、離、震、巽、坎、艮、坤的方位概念，此為順生；若能逆知本源為八卦（8）、四象（4）、陰陽（2）、太極（1），則能領悟天台思想中「一念無明法性心」之奧旨，就路還家，盡皈吾人心性之本源。

⁶⁷² 智旭：《周易禪解》卷9，《嘉興藏》冊20，頁463中。

上理已明，又如何進道？《周易禪解》有言：「欲居尊位，莫若培德。欲作大謀，莫若拓知。欲任重事，莫若充力。德是法身，知是般若，力是解脫。三者缺一，決不可以自利利他。」⁶⁷³又言，「子曰：知幾其神乎？……君子知微知彰，知柔知剛，萬夫之望。」⁶⁷⁴上述諸語，歸結於「十法界不出一心」之理，唯有謙謙君子知此妙幾，若能掌握陰陽樞要，則能盡得法身之德、般若之知，解脫之力，而上合十方諸佛本妙覺心，與佛如來同一慈力；下合十方六道一切眾生，與諸眾生同一悲仰。「稱性所起始覺，必能合乎本覺，故為吉之先見。」⁶⁷⁵

智旭《周易禪解》：「《易》，無思也。無為也。寂然不動。感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能與於此！夫易雖至精至變，豈有思慮作為于其間哉！惟其寂然不動，所以感而遂通。誠能于觀象玩辭觀變玩占之中，而契合其無思無為之妙。則易之至神，遂為我之至神矣！」⁶⁷⁶由此而觀，《易》書不啻為聖人極深研幾之作，假若吾人能研極至深，則至精者盡萃吾身，必能通天下之志。又，假若吾人能研求妙幾，則至變之策盡歸吾人的掌握之中，遂能成就利益天下之大務。進而言之，假若吾人能從極深研幾處了悟《易》書所指涉的吾人「無思無為寂然不二之體」，則操至神者，盡其在我，因此能夠不疾而速、不行而至，還歸吾人不思議心之妙用。職是之故，聖人之道已全寄詮于《易》書中，今人若有讀《易》而不知聖人之道者，與捨醇醲之味而趨糟粕者，又有什麼不同之處。⁶⁷⁷

智顛《妙法蓮華經玄義》卷5有言：

若人宿殖深厚，或值善知識，或從經卷，圓聞妙理，謂一法一切法，一切法一法，非一非一切，不可思議，如前所說，起圓信解，信一心中具十法界，如一微塵有大千經卷。欲開此心，而修圓行。圓行者，一行一切行。略言為十：謂識一念，平等具足，不可思議。傷己昏沈，慈及一切。又知

⁶⁷³ 智旭：《周易禪解》卷9，《嘉興藏》冊20，頁460下。

⁶⁷⁴ 智旭：《周易禪解》卷9，《嘉興藏》冊20，頁460下。

⁶⁷⁵ 智旭：《周易禪解》卷9，《嘉興藏》冊20，頁460下。

⁶⁷⁶ 智旭：《周易禪解》卷8，《嘉興藏》冊20，頁457上。

⁶⁷⁷ 夫《易》，聖人之所以極深而研幾也。唯深也，故能通天下之志。唯幾也，故能成天下之務。唯神也，故不疾而速，不行而至。子曰「易有聖人之道四焉」者，此之謂也。參見智旭：《周易禪解》卷8，《嘉興藏》冊20，頁457中。

此心常寂常照。用寂照心，破一切法，即空、即假、即中。又識一心、諸心，若通、若塞。能於此心具足道品，向菩提路。又解此心正、助之法。又識己，心及凡聖心。又安心不動、不墮、不退、不散。雖識一心無量功德，不生染著，十首成就。舉要言之，其心念念悉與諸波羅蜜相應，是名圓教初隨喜品位。行者圓信始生，善須將養。若涉事紛動，令道芽破敗。唯得內修理觀，外則受持、讀誦大乘經典，聞有助觀之力。內外相藉，圓信轉明，十心堅固。⁶⁷⁸

若將智旭《周易禪解》上語對顯智顛《妙法蓮華經玄義》所論，其理一也。吾人若能生起圓信解，相信吾人的一心之中具十法界，則有如一微塵之中即有大千經卷般。縱知妙理，亦賴行持以開顯，因此能修圓行者，一行一切行。圓行之內涵即十乘觀法的修持內涵：①觀不思議境：識一念，平等具足，不可思議。②真正發菩提心：傷己昏沈，慈及一切。③善巧安心：又知此心常寂常照。④破法遍：用寂照心，破一切法，即空、即假、即中。⑤識通塞：又識一心、諸心，若通、若塞。⑥道品調適：能於此心具足道品，向菩提路。⑦對治助開：又解此心正、助之法。⑧知次位：又識己心及凡聖心。⑨能安忍：又安心不動、不墮、不退、不散。⑩無法愛：雖識一心無量功德，不生染著。綜上所述，若吾人的心能念念悉與諸波羅蜜相應，即名之為「圓教初隨喜品位」。當行者圓信開始生起之際，善須保持養護此圓信之心。倘若涉事紛動，則易令道芽破敗。若能於內修理觀，於外受持、讀誦大乘經典，或聽聞到對吾人有的觀行功力有幫助的話；使得內外相藉，讓圓信之心轉增明著，使得十心能更為堅固，得以進入十信階位，循十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺等七重階位，而領略、體證諸法實相。

續上論，《周易禪解》亦言：

上云生生之謂易，指本性易理言也。依易理作易書，故易書則同理性之廣大矣。言遠不御，雖六合之外，可以一理而通知也。邇靜而正，曾不離我現前一念心性也。天地之間則備，所謂徹乎遠邇，該乎事理，統乎凡聖者

⁶⁷⁸ 《妙法蓮華經玄義》卷5，《大正藏》冊33，頁733上-中。

也。易書不出乾坤，乾坤各有動靜，動靜無非法界，故得大生廣生而配于天地。既有動靜，便有變通以配四時。隨其動靜，便為陰陽以配日月。乾易坤簡以配至德，是知天人性修境觀因果無不具在易書中矣。⁶⁷⁹

約觀心者，一念發心為帝，一切諸心心所隨之。乃至三千性相，百界千如，無不隨現前一念之心而出入也。⁶⁸⁰

易理既在天而天，在地而地，在人而人。是故隨所居處無非《易》之次序，只須隨位而安。只此所安之位，雖僅六十四卦中之一位，便是全體三極，全體易理，不須更向外求。而就此一位中，具足無量無邊變化，統攝三百八十四種爻辭，無有不盡，此即「可樂而玩」之意。平日善能樂玩，因此隨著動態皆暗合易理。縱使值遇變故，吾人的心神能長久保持不散亂，而自能趨吉避凶。此此無它，實因自心契合於天理，因此冥冥之中受到天理之所陰祐，豈能存著僥倖的心態，想要藉著術數來扭轉命運。

智旭《周易禪解》有言：「善讀《易》者，初但循其卦爻之辭，而深度其所示之法。雖云不可為典要，實有一定不易之典常也。然苟非其人，安能讀《易》即悟易理，全以易理而為躬行實踐自利利他之妙行哉！」⁶⁸¹又言：「趨吉避凶裁成輔相于天地者。則其權獨歸于學易之君子矣。」⁶⁸²上述諸言，可說究極《易》道，窮盡易理，足式天下。若能寶而懷之，勤加研究，真理朗然現前。

⁶⁷⁹ 智旭：《周易禪解》卷8，《嘉興藏》冊20，頁454下。

⁶⁸⁰ 智旭：《周易禪解》卷9，《嘉興藏》冊20，頁463下。

⁶⁸¹ 智旭：《周易禪解》卷9，《嘉興藏》冊20，頁461下。

⁶⁸² 智旭：《周易禪解》卷9，《嘉興藏》冊20，頁460下。

第七章 結論

本論文共分成七章，全篇論文大致上分為三大部分論述：第一、主要是探討智旭生平、著作與《周易禪解》之結構，以及對《周易禪解》之引據與時代背景、思想源流的考證。第二、則就智旭「現前一念心」的思想加以探微，解明先秦以降至明末的心性思想脈絡，以及探討「現前一念心」與中國佛教心性思想的關涉，作為通前達後、貫串本論文的最為核心部分。第三、透過《周易禪解》中關涉到天台圓教六即思想的真理觀部分，詮釋其義理；此外，則就《周易禪解》中關涉到天台圓教十乘觀法思想的方法論範疇，深究其蘊涵。貫通智旭以其獨創的「現前一念心」思想為經、真理觀（「天台圓教六即思想」）及方法論（「天台圓教十乘觀法」）等為緯的詮釋進路與內涵之微言大義。

智旭乃不世出之佛學集大成者，他不僅閱藏已知津，更將其一生的實踐方法與經典融合致用，使得明末奄奄一息的佛教命脈得以續存，功居厥偉。《周易》與佛學，堪稱是世界上最難搞懂的兩門學問，其共同點為：易學難精、博大精深，欲治《周易》與佛學於一爐，豈為易事。在足足兩年的研究撰寫過程中，遇上了不少瓶頸待突破，所幸在一開始即掌握了研究路徑與要領，才不至於迷失於研究叢林之中。

以下所要談的研究成果與創見，植基於研究方向之確立與掌握，那就是：以智旭現前一念心為經、天台圓教六即的真理觀與天台圓教十乘觀法的方法論等為緯的詮釋進路與內涵。論文整體，基本上為上揭進路之呈現，本論文雖以智旭《周易禪解》的研究為主，然而因其旁涉甚廣，幾與印度及中國的思想有相當大的關涉面，因此透過《靈峰宗論》、《教觀綱宗》、《摩訶止觀》、《蕩益大師全集》及相關研究成果的耙梳之助，方得以持續進行研究；正因本論文的研究具有多面向，為能貫串各章論述重點，筆者採經緯分明的方式，結證「易即吾人不思議之心體」，為《周易禪解》之義理核心所在。

第一節 研究成果——《周易禪解》掌中觀

《周易禪解》為中國歷代試圖以佛法思想精蘊來詮釋《易經》的僅有專著，不但紹繼伏羲、文王、周公、孔子四聖心法，融儒、佛義理於一爐，且究天人之際，發心性之妙，實為把握智旭之全體思想的良好憑藉。

綜觀當代《周易禪解》的研究，或從現代哲學角度探討佛學易，或僅見「現前一念心」便以此為智旭之思想全貌，對於肇自智者大師判教後確立吾人對心靈層次賴以正確認識之真理觀及邁向體證真理的實踐方法論，真理觀與方法論間相資相成的向度予以忽略；或進一步發現智旭廣引天台義理詮釋《易經》而未能深入探討。凡此種種皆顯示研究者普遍對智旭儒佛融通及天台義理存在著見樹不見林的研究不足之處；本論文之撰述，正可補足上述缺憾，而達到見樹又見林的境界，更闡明了智旭《周易禪解》的思想精蘊。

以下將上述各章的論述重點，依智旭思想形成的源頭活水脈絡及其闡釋《周易》的經緯，綜述本論文之論述要義：

一、為有源頭活水來——智旭《周易禪解》引據與思想探源

(一) 智旭《周易禪解》引據

無古不成今，舉凡學術必有所本，作者所引用的資料，往往反映了作者本人的思想傾向與立論之所據。本論文透過《周易禪解》的引據來源，並考察其說之出處，加以整理、分析，藉以討論智旭對所援引的引據所作的詮釋模式與內涵；順此即可獲知其立論的源流，並得以瞭解其立論的轉折與簡別之過程，反映出智旭對於某家思想的認同與支持。

對《周易禪解》所引諸家論述進行考證，歷來《周易禪解》的研究者對此節的論述內容付之闕如，或有探討亦未盡完善，由於考察不易，益顯其珍貴。根據本論文的研究發現，《周易禪解》除了引用儒家的孔子、孟子、《四書》之外，廣為援引了漢、宋、明歷代諸家之說，計有：漢代以荀爽為主的《九家易》、京氏

(京房)，及宋代的蘇眉山(《東坡易傳》)、楊龜山(時)、溫陵郭氏(雍)、張九成(子韶)、楊慈湖(《楊氏易傳》)、楊萬里(字誠齋，撰有《誠齋易傳》)、項氏(安世)、吳幼清(字澄，後人尊稱草廬先生)、俞玉吾(琰)，和明代的王陽明、李贄(卓吾)、洪覺山、洪化昭、孫聞斯(慎行)、錢啓新、李衷一、潘士藻(號雪松，撰《讀易述》等)、張振淵(撰《周易說統》)、鄭孩如、陸庸成、張慎甫(撰著《易解》)、馮文所、季彭己、陳旻昭、陳非白等二十七家之說，詳見本論文第 56 至 63 頁。智旭取諸家易學思想之長，再以禪詮解，實已該羅歷代易學菁華。智旭引據，具有五大特點，詳見本論文第 63 至 64 頁。

(二)《周易禪解》成書的時代背景有三：其一、《周易禪解》思想淵源自禪宗與其義理核心——智旭基於對佛法的融通無礙，他提出了與禪宗不立文字以入理證悟有關的現前一念心性之說，此為智旭融攝多家思想後的精華與洞見之展現。其二、私淑天台以救禪——強調儒重篤行盡心以知性，而佛則實修觀心、以達見性明心為指歸，兩者皆注重觀心的實踐方法。在在揭舉觀心的重要性，離開了觀心的實踐，必然於禪修上一無所獲。其三、儒佛會通之契機——從東漢「以易理解佛」到隋唐「以佛理解易」，乃至宋、明以來「易與佛互證」，易佛交涉由來已久，而明末可說是儒、佛間互涉甚深的時代，佛家為了弘傳佛法，在鑽研內典之餘亦旁涉有外學之稱的儒典；儒家輒採佛法的論述觀點，以擴大其義理層次的深度與廣度，並將之納為「心學」的範疇；儒、佛間相資相成，蔚為時代潮流。

二、「經」——「現前一念心」

智旭主張，若能掌握現前一念心則於自行化他上無往不利，亦能貫通三藏十二部，使之互融互攝而無礙，於成聖成賢上助通六經，於成佛上能通達諸宗要義，終歸禪淨合一而卓絕千古。現前一念心實乃解一切佛法的總持金鑰，亦是《周易禪解》的詮釋捷徑中之捷徑。

(一)以「現前一念心」會通儒、佛二家的成為可能的依據

1.儒、佛二家「心性說」的源流與特點：智旭以《易經》具交易、變易的特

色，與他於《大乘起信論裂網疏》所說的「不變隨緣，隨緣不變，互具互造，互入互融」⁶⁸³之義理相會通，此為以特色相近而加以比附的說法；事實上，進而言之，更因《易經》與十方縱橫的森羅萬象相即的特色，而令事物具有無限的可能性，立基於此觀點，《易經》所闡述的精神與佛法的教義中所強調的無限可能性更加貼近，無論是天台圓教或華嚴宗引《大乘起信論》的「不變隨緣，隨緣不變」之義理皆然，因此智旭以佛闡易的立場相當穩固，其理甚明。

2. 在儒家早有以心性解《易》的先例：《易》之為書，廣大悉備，聖人之為教，精粗本末兼該，心性之理未嘗不蘊《易》中，已充分說明瞭為何可以心性之理來詮釋《易》，可從三方面來說：其一，《易》包羅宇宙一切事物，「心性」自然被包括涵蓋其中。其二，依陸九淵的本心之說，宇宙一切森羅萬象皆為吾心之所化，《易》自亦成為吾心之注腳，吾心無有始終與邊際，而以心學旨趣來詮解《易》，又有何不可之處？其三，如前述二論點得知，心與《易》皆具有與諸法相即的特徵；因此，以心解易或以易解心，為圓詮心性之學方法論的可行進路，甚為諦當，殆無疑義。換言之，「心即是《易》、《易》即是心，心不異《易》，《易》不異心」。智旭以心性闡《易經》，良有以也，實循著楊簡以心性說《易》的腳步，再以天台圓教注重禪觀修證的進路提升方法論上的詮釋，賦與《易》新生命，實則亦提升一切有情的心靈層次。

3. 智旭以「現前一念心」會通儒、佛二家的直接因素：明末王陽明主張，儒、佛之間，應歸理於天地萬物，而歸明覺於吾心，如此一來，則化解了彼此間的鴻溝與歧見。如上述，在明末，禪學與心學時常被相提並論，可見一斑。智旭在闡釋《易經》時，亦嘗對心學做詮釋，如約秉教進修解大有卦時言：「九二秉增上心學。故於禪中具一切法而不敗。」此處已嘗試以心學與禪學作對比來加以詮釋。

（二）智旭「現前一念心」的精華所在

⁶⁸³ 參見明·智旭撰：《大乘起信論裂網疏》，《大正藏》冊44，頁423上-中。

「現前一念心」具有三義：一、剎那變異的妄念心，二、在極為短暫的時間生滅，三、具有遍在性。除此之外，智旭更具體地對現前一念心提出說明。他說，透過觀照「現前一念心」的真諦，才能使慈悲與智慧恆相感應。

「現前一念心性」為思想核心綱要，《周易禪解》思想淵源直承禪宗，禪宗與教門的宗旨，都是令人了悟諸法空如無自性的道理，而其義理詮釋係以「現前一念心性」為核心，透過真理觀——「天台圓教六即思想」與方法論——「天台圓教十乘觀法」闡明其義。

以現前一念心為哲學思想基礎，統攝《周易》整體，作為詮釋的立足點。運用天台六即思想及十乘觀法詮釋《周易》「現前一念心」之殊妙與實踐進路。透過天台圓教止觀與儒家思想的對顯，彰顯佛教思想之深邃。達到以禪誘儒與引儒入禪之著書目的。消弭儒佛對立，功參造化。

智旭認為易理即一切有情的本源佛性，非待天命賦與才有。執地、水、火、風四大為自身，將六塵幻影看成自心，因此未能領悟易即吾人的心性。易即太極即心性之說，散見《周易禪解》所言：「陰陽皆本於太極，則本一體。」「天地不同，而同一太極。」「乾坤全體太極，則屯亦全體太極也。」等語。智旭明顯以「現前一念心」來解易卦，將乾坤、天地、天、水、屯皆解為易即太極即心性，混融一體，直闡易鑰。

智旭將「法性」等同「第一義天」，又常將乾為天解為佛性，而在有情了悟法性真詮時即得佛性，具無可變遷之義。智旭援引了相當多的天台圓教義理來闡釋《周易禪解》，對於現前一念心中的「法性」義，散見於《周易禪解》各處，共有十五處之多，以無住本立一切法，吾人性具「一念無明法性心」，在無量的「現前一念心」對法性作如實的觀照、了悟交織下，心、佛、眾生本具此真如法性，不必去斷除無明、不必去隔斷尚未究竟成佛的九界眾生，無明即法性、法性即無明；再據此天台「不斷斷」心法，除去對所觀境錯誤的認識所產生的「病」，重新對法性的內涵加以正確認知，而不必將法性去除才能得到解脫，即是天台所說的「除病不去法」的旨趣。

三、「緯」——「六即思想」的真理觀與「十乘觀法」的方法論

（一）《周易禪解》的真理觀

智旭以「大」、「剛」、「健」、「中」、「正」、「純」、「粹」、「精」等八個精要的字眼來比況佛性，⁶⁸⁴進一步透過「佛性乾體，法爾具足六爻始終修證之相」，來旁通十法界的迷悟之情，藉以強調「性必具修」的道理。說明聖人藉由乘此「即而常六」之龍，以統御融合「六而常即」之天。所有的眾生都能夠通過修德的努力過程而體證佛性；一旦證悟佛性，即能根據眾生稟性的不同而化身雲、雨令眾生雨露均霑，而使一切眾生皆同成正覺、天下太平。此正是「全修在性」的道理。⁶⁸⁵由於佛陀親證佛性常住法身，明瞭諸法究竟實相，知悉眾生佛性本具，只是各人的迷悟與時節因緣的差異，而權巧施設，假立修證佛性歷程的六個階位。階位雖然區分為六個，但位位皆表銓佛性本自具足、佛性不二；藉由禪觀的實踐，便能夠逐漸提高對佛性的體解與證悟，在《法華經》中甚至以三草二木來譬喻眾生的根器，各隨其稟性而證得佛性。

《周易禪解》中廣談性德、修德、一心三觀、三德、三諦，近百處之多。《周易禪解》有言：「不以性德濫修德，時節因緣假分六位，達此六位無非一理。則位位皆具龍德，而可以御天矣。天即性德也。修德有功，性德方顯，故名御天。」吾人的性德雖有六個階位之別，然而其德性（佛性）卻本具；了知吾人雖德性本具，但卻有進退得失的可能性，如此則能進一步修養德性以達究竟圓滿。在天台圓教所謂的理即佛，乃至究竟即佛。若能乘此「即而常六」的修德，以揭顯「六而常即」的性德，正符合《易經》上所說的「乘六龍以御天」。

（二）《周易禪解》的方法論

在《周易禪解》裡，智旭將《易經》卦序的第三卦（屯卦）至第十二卦比卦，

⁶⁸⁴ 以要言之，即不變而隨緣，即隨緣而不變。豎窮橫遍，絕待難思，但可強名之曰：「大」耳！其性雄猛物莫能壞，故名「剛」。依此性而發菩提心，能動無邊生死大海，故名「健」。非有無真俗之二邊，故名「中」。非斷常空假之偏法，故名「正」。佛性更無少法相雜，故名「純」。是萬法之體要，故名「粹」。無有一微塵處，而非佛性之充遍貫徹者，故名「精」。以上參見智旭：《周易禪解》，《嘉興藏》冊 20，頁 400 上。

⁶⁸⁵ 智旭：《周易禪解》，《嘉興藏》冊 20，頁 400 上。

共十個卦比附十乘觀法；此外，將《易》視同十乘觀法的第一觀——「觀不思議境」，並將孔子著名的三陳九卦與十乘觀法的第二觀至第十觀會通。在佛法的實踐上，以直觀吾人的第六意識識陰現前一念心即空即假即中之不思議境為津要，再以天台圓教十乘觀法的第二到第九觀法為輔助。在《周易禪解》中，十乘觀法與《易經》卦爻的會通，除了上述所論的卦爻與觀法對應之外，最典型而有系統者，當屬十乘觀法與《易經》中著名的孔子三陳的憂患九卦之會通。

善於修持實踐圓頓止觀者，只須就路還家。當知一切法皆是佛法，縱使吾人的一念無明產生，但若能觀照無明無住之理，而生起對法性有了正確認知的智慧，則此無明動相即成了智顛所說的三因佛性中的「了因佛性」，它具有智慧的特性；因無明而產生的雲之境界相，適足以興雲佈雨廣澤潤群黎草木而積累福德資糧，成就三因佛性中的「緣因佛性」，助以圓成佛道。就緣因、了因來論實踐方法，則在時間的縱軸上豎論三止三觀名經，而在橫軸的空間來論十界百界千如之一念三千，則名之為綸。上述所論即是十乘觀法中的第一種觀法——「觀不思議境」之內涵。

四、心易不二，不可思議

綜上所述，智旭無不以「現前一念心」貫串《周易禪解》之全書旨要，揭顯心與易之特質，經智旭詮釋會通之後，使兩者的場域擴大到無窮無盡，且能隨時隨地進德修業。筆者以為，智旭《周易禪解》的思想特質：（一）四聖思想，闡盡精華。（二）儒佛會通，事事無礙。（三）知行合一，畢竟成佛。（四）詮釋典範，永垂萬世。智旭以天台圓教理圓詮《易》，揭顯吾人的「現前介爾一念心（六識妄心）」之中，其體具足了三千諸法，圓具即空、即假、即中的圓妙三諦。使《易》如日月昭著煥然、亦如覺者之智光普照於世，誠非虛語；有緣覽閱《周易禪解》者，而更能善觀此心不可思議，則《易》通部盡為佛典精髓矣！職是之故，《周易禪解》亦不可思議！

第二節 研究反思——觀心即佛，止於至善

筆者立足於研究先進們的研究成果基礎上，完成了本論文的撰著，在撰畢本論文後，於此提出反思，藉以突破在未來可能遭逢的困境。

雖然，本論文的研究彌補了當前《周易禪解》研究成果上見樹不見林的不足之處，揭顯智旭以其獨創的「現前一念心」思想為經、真理觀（天台圓教六即思想）及方法論（天台圓教十乘觀法）等為緯的詮釋進路與內涵，以及對於智旭所引諸家之說的來源依據，詳加考證，進而釐清其思想脈絡，對於吾人一探智旭思想源頭具有莫大的幫助，從此不必再囫圇吞棗地等閒觀諸家之言。然而，筆者以為，不應以此為滿足，衷心感謝學術界先進們的辛勞付出，筆者才能聳立於巨人的肩膀上，而望向無盡的真理境界。

在歷經諸師口考、修改完畢之際，筆者告訴自己：要繼續涵養寬闊的胸襟，充實學問，才能廣納各種不同的見解，趨證真理的堂奧。感恩在撰寫本論文的過程中，給予多方協助的師友們，有了您們的鼓勵與傾囊相授，才使得本論文能如期完成。當然，好的文章除了必須生命真實的全力以赴之外，經過時間的沉澱與思想潛沉，也很重要。或許本論文因基於生涯規劃而倉促完成，因此粗疏之處，定然有之。然而，「文章千古事，得失寸心知」，作品有它自己的生命與因緣，它的好壞就任由人們去評論吧。撰畢此文，頗有似曾相識之感；彷彿在某個不確定的時間，就在此處，彷彿《智旭《周易禪解》之研究》這本論文同一題名、同一內容，筆者早已寫過了，只是原文再重現一次，再作一次觀心活動，藉以明白「易即吾人的不思議心體」，展開「觀己心即佛心」之歷程而已。希冀未來能繼續研幾易佛之學，對於本論文未盡完善之處，勤加完璧，掩瑕顯瑜，介吾慧光。

【參考文獻】

一、古代典籍

(一) 中國典籍: (按姓氏升冪及年代遠近順序排列, 古籍經今人標點者亦列於此)

〔魏〕王 弼:《周易注》, 北京: 中華書局, 2011 年。

〔魏〕王 弼、〔晉〕韓康伯注, 〔唐〕孔穎達正義:《宋本周易注疏》, 北京: 中華書局, 1988 年。

〔魏〕王 弼、〔晉〕韓康伯注:《周易註》10 卷,《景印文淵閣四庫全書·經部·易類》, 台北: 台灣商務印書館, 第 7 冊, 1983 年。

中華書局編輯部點校:《全唐詩》, 北京: 中華書局, 全 15 冊, 1999 年。

〔唐〕孔穎達著, 余培德點校:《周易正義》, 北京: 九州出版社, 2004 年 4 月。

〔宋〕朱熹:《四書章句集注》, 北京: 中華書局, 2010 年。

_____ :《周易本義》, 北京: 中華書局, 2009 年。

_____ :《周易本義》, 南京: 鳳凰出版社, 2011 年 1 月。

〔宋〕朱熹集註:《詩集傳》, 北京: 中華書局, 1978 年。

〔清〕朱駿聲:《六十四卦經解》, 北京: 中華書局, 2009 年。

〔清〕李光地撰, 馮雷益、鐘友文整理:《御纂周易折中》, 北京: 中央編譯出版社, 全 3 冊, 2011 年。

〔清〕李道平:《周易集解纂疏》, 北京: 中央編譯出版社, 2011 年。

〔唐〕李鼎祚:《周易集解》, 北京: 中央編譯出版社, 2011 年。

〔元〕保巴 撰, 陳少彤點校:《周易原旨·易源奧義》, 北京: 中華書局, 2010 年。

〔清〕紀昀 總纂:《四庫全書總目提要》, 石家莊: 河北人民出版社, 2000 年。

〔清〕孫星衍:《孫氏周易集解》,《續修四庫全書》, 上海: 上海古籍出版社, 2002 年。

〔清〕納蘭性德輯:《通志堂經解》, 揚州: 江蘇廣陵古籍刻印社, 1996 年。

- 〔明〕胡廣等撰：《周易傳義大全》，《景印文淵閣四庫全書·經部·易類》，台北：台灣商務印書館，第 90 冊，1983 年。
- 〔清〕胡渭撰，鄭萬耕點校：《易圖明辨》，北京：中華書局，2009 年。
- 〔清〕章學誠：《文史通義》，上海：上海書店，1998 年。
- 〔元〕脫脫等撰：《二十五史·宋史》，上海：開明書店，1937 年。
- 〔明〕張振淵：《石鏡山房周易說統》，《四庫全書存目叢書·經部》，濟南：齊魯書社，第 26 冊，1997 年。
- 〔清〕惠棟：《易例》，上海：商務印書館，1936 年。
- 〔明〕黃道周：《易象正》，北京：中華書局，2011 年。
- 〔清〕黃宗羲：《易學象數論（外二種）》，北京：中華書局，2011 年。
- 〔清〕黃宗羲：《黃宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，全 8 冊，1999 年。
- 〔宋〕楊簡：《楊氏易傳》，《景印文淵閣四庫全書·經部·易類》，台北：台灣商務印書館，全 3 卷，1983 年。
- 〔宋〕楊萬里：《誠齋易傳》，景印文淵閣四庫全書·經部·易類》，台北：台灣商務印書館，第 14 冊，1983 年。
- 〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，北京：中華書局，2010 年。
- 〔清〕萬斯同撰，《續修四庫全書》編撰委員會編：《續修四庫全書·324·史部·別史類·明史》，上海：上海古籍出版社，2002 年。
- 〔明〕釋智旭著，曾其海疏論：《周易禪解疏論》，上海：上海古籍出版社，2006 年。
- 〔明〕釋智旭著，周易工作室點校：《周易禪解》，北京：九州出版社，2004 年。
- 〔明〕釋智旭撰，釋延佛整理：《禪解周易四書》，北京：九州出版社，2011 年。
- 〔明〕釋智旭著，方向東、謝秉洪校注：《周易禪解》，揚州：廣陵書社，2006 年。
- 釋智旭：《蕩益大師全集》，台北：佛教書局，全 20 冊，1989 年。
- _____：《周易禪解》，《無求備齋易經集成本》，台北：成文出版社，1976 年。

_____：《周易禪解》，台北：新文豐出版社，1994年。

_____：《周易禪解》，江蘇：廣陵古籍刻印社，1998年。

〔宋〕蘇軾撰：《東坡易傳》，《景印文淵閣四庫全書》，台北：臺灣商務印書館，第9冊，1983年。

〔宋〕蘇軾撰：《東坡易傳》，《景印摛藻堂四庫全書·經部·易類》，台北：世界書局，第2冊，1986年。

（二）佛教典籍：（按《大正藏》、《嘉興藏》、《卍續藏》等經碼順序排列）

東晉·伽提婆譯：《中阿含經》，《大正藏》冊1。

後秦·佛陀耶舍、竺佛念譯：《長阿含經》，《大正藏》冊1。

後秦·鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜多經》，《大正藏》冊8。

後秦·鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜多經》，《大正藏》冊8。

後秦·鳩摩羅什譯：《佛說仁王般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8。

東晉·佛馱跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊9。

後秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，《大正藏》冊9。

北涼·曇無讖譯：《大般涅槃經》，《大正藏》冊12。

後秦·鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，《大正藏》冊14。

北涼·曇無讖譯：《金光明經》，《大正藏》，冊16。

元魏·菩提流支譯：《佛說不增不減經》，《大正藏》，冊16。

宋·求那跋陀羅譯：《楞伽阿跋多羅寶經》，《大正藏》，冊16。

唐·般刺蜜帝譯：《大佛頂首楞嚴經》，《大正藏》冊19。

後秦·竺佛念譯：《菩薩瓔珞本業經》，《大正藏》冊24。

龍樹造，後秦·鳩摩羅什譯：《大智度論》，《大正藏》冊25。

龍樹造，後秦·鳩摩羅什譯：《十住毘婆沙論》，《大正藏》冊26。

婆藪槃豆造，陳·真諦譯：《阿毘達磨俱舍釋論》，《大正藏》冊29。

龍樹造，清目釋，後秦·鳩摩羅什譯：《中論》，《大正藏》冊30。

天親造，陳·真諦譯：《佛性論》，《大正藏》冊 31。

護法等造，唐·玄奘譯：《成唯識論》，《大正藏》冊 31。

世親釋，陳·真諦譯：《攝大乘論釋》，《大正藏》冊 31。

後魏·勒那摩提譯：《究竟一乘寶性論》，《大正藏》冊 31。

馬鳴造，梁·真諦譯：《大乘起信論》，《大正藏》冊 32。

隋·智顛說：《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊 33。

唐·湛然述：《法華玄義釋籤》，《大正藏》冊 33。

隋·智顛說：《妙法蓮華經文句》，《大正藏》冊 34。

隋·智顛說，灌頂記：《觀音玄義》，《大正藏》冊 34。

宋·知禮述：《觀無量壽佛經疏 妙宗鈔》，《大正藏》，37 冊。

梁·明駿：《大般涅槃經集解》，《大正藏》，37 冊。

隋·智顛說，灌頂記：《維摩經略疏》，《大正藏》，冊 38。

隋·智顛說，灌頂記：《金光明經文句》，《大正藏》，39 冊。

隋·智顛說，灌頂記：《金光明經玄義》，《大正藏》冊 39。

唐·釋遁倫集撰：《瑜伽論記》，《大正藏》冊 42。

明·智旭撰：《大乘起信論裂網疏》，《大正藏》冊 44。

胡·吉藏：《大乘玄論》，《大正藏》冊 45。

唐·法藏述：《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊 45。

隋·慧思授：《大乘止觀法門》，《大正藏》冊 46。

隋·智顛撰：《釋禪波羅蜜次第法門》，《大正藏》冊 46。

隋·智顛說，灌頂記：《四念處》，《大正藏》冊 46。

唐·湛然述：《金剛錍》，《大正藏》冊 46。

明·智旭述：《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46。

隋·智顛說：《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46。

諦觀著：《天台四教儀》，《大正藏》冊 46。

隋·灌頂撰：《觀心論疏》，《大正藏》冊 46。

- 隋·智顛說：《釋禪波羅蜜次第法門》，《大正藏》冊 46。
- 隋·智顛說：《六妙法門》，《大正藏》冊 46。
- 隋·智顛述：《修習止觀坐禪法要》，《大正藏》冊 46。
- 唐·湛然述：《止觀義例》，《大正藏》冊 46。
- 明·傳燈：《淨土生無生論》，《大正藏》冊 47。
- 宋·宗曉編：《樂邦遺稿》，《大正藏》冊 47。
- 宋·吳越永明延壽集：《宗鏡錄》，《大正藏》冊 48。
- （南）宋·志磐撰：《佛祖統紀》，《大正藏》冊 49。
- 宋·契嵩：《鐔津文集》，《大正藏》冊 52。
- 明·智旭撰：《周易禪解》，《嘉興藏》冊 20。
- 明·智旭撰：《閱藏知津》，《嘉興藏》冊 32。
- 明·株宏撰：《自知錄》，《雲棲法彙·卷 1-卷 11》，《嘉興藏》冊 32。
- 明·成時輯：《靈峰蕩益大師宗論》，《嘉興藏》冊 36。
- 唐·實叉難陀譯經，李通玄造論，志寧釐經合論：《華嚴經合論》，《卍續藏》冊 4。
- 宋·釋從義撰：《金光明經文句新記》，《卍續藏》冊 20。
- 明·智旭述：《占察善惡業報經玄義》，《卍續藏》冊 21。
- 隋·智顛撰：《維摩經文疏》，《卍續藏》冊 28。
- 明·智旭撰：《妙法蓮華經台宗會義》，《卍續藏》冊 32。
- _____：《成唯識論觀心法要》，《卍續藏》冊 51。
- 唐·遁麟述：《俱舍論頌疏記》，《卍續藏》冊 53。
- 陳·南嶽慧思撰：《隨自意三昧》，《卍續藏》冊 55。
- 明·智旭述：《大乘止觀法門釋要》，《卍續藏》冊 55。
- 明·智旭撰：《教觀綱宗釋義》，《卍續藏》冊 57。
- 明·傳燈撰：《性善惡論》，《卍續藏》冊 57。
- 明·幽溪撰：《淨土生無生論會集》，《卍續藏》，冊 61。

明·古崑集：《淨土神珠》，《卍續藏》，冊 62。

宋·永明延壽述：《心賦注》，《卍續藏》冊 63。

《達磨大師悟性論》，《卍續藏》，冊 63。

明·憨山德清撰：《紫柏尊者全集》，《卍續藏》冊 73。

《憨山老人夢遊集》，《卍續藏》冊 73。

寶曇述：《大光明藏》，《卍續藏》冊 79。

隋·智顛述：《觀心論》，《卍續藏》冊 99。

二、當代學術專書(依中外文作者姓名筆劃之順序排列)

王邦雄、岑溢成等：《中國哲學史》，台北：里仁書局，全 2 冊，2009 年。

尤惠貞：《天台哲學與佛教實踐》，嘉義：南華大學，1999 年。

牟宗三：《周易的自然哲學與道德函義》，台北：文津出版社，1988 年。

_____：《心體與性體》，台北：正中書局，全 3 冊，2009 年 10 月。

_____：《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，2002 年。

_____：《佛性與般若》，台北：台灣學生書局，全 2 冊，2004 年。

朱伯崑：《易學哲學史》，北京：華夏出版社，全 4 卷 1995 年。

朱封鰲校釋：《妙法蓮華經文句校釋》，北京：宗教文化出版社，2000 年。

向世陵：《理氣性心之間——宋明理學的分系與四系》，北京：人民出版社，2008 年。

任宜敏：《中國佛教史·明代》，北京：人民出版社，2009 年。

安藤俊雄著，蘇榮焜譯：《天台學——根本思想及其展開》，台北：慧炬出版社，2004 年。

安平秋、張傳璽主編：《漢書》，上海：漢語大詞典出版社，全 3 冊，2004 年。

呂 澂：《中國佛學源流略講》，台北：大千出版社，2010 年。

吳汝鈞著，陳森田譯：《中道佛性詮釋學——天台與中觀》，台北：學生書局，2010 年。

- 吳汝鈞：《中國佛學的現代詮釋》，台北：文津出版社，1998年。
- _____：《法華玄義的哲學與綱領》，台北：文津出版社，2002年。
- _____：《佛教的概念與方法》，台北：台灣商務印書館，1992年。
- _____：《當代新儒學的深層反思與對話詮釋》，台北：台灣學生書局，2009年。
- _____：《佛學研究方法論》，台北：台灣學生書局，全2冊，2006年。
- 李威熊：《中國經學發展史論》，台北：文史哲出版社，上冊，1988年。
- 李志夫編著：《摩訶止觀之研究》，台北：法鼓文化事業公司，全2冊，2007年。
- _____：《妙法蓮華經玄義之研究》，台北：中華佛教文獻編撰社，全2冊，1997年。
- 李四龍：《天台宗與佛教史研究》，北京：宗教文化出版社，2011年。
- 余嘉錫：《四庫提要辨證》，北京：中華書局，全4冊，1980年。
- 杜松柏：《國學治學方法》，北京：中國人民大學出版社，2005年。
- 杜維運：《史學方法論》，台北：三民書局，1995年。
- 杜澤遜：《文獻學概要》，北京：中華書局，2005年。
- 沈海燕：《法華玄義探微》，高雄：佛光文化事業有限公司，2011年。
- _____：《《法華玄義》的哲學》，上海：上海古籍出版社，2011年。
- 屈萬里：《尚書今註今譯》，台北：臺灣商務印書館，1984年。
- 周振甫譯注：《周易譯注》，北京：中華書局，2008年。
- 林麗真：《義理易學鉤玄》，台北：大安出版社，2004年。
- 林朝成、郭朝順：《佛學概論》，台北：三民書局，2007年。
- 林國良：《成唯識論直解》，高雄：佛光文化事業公司，全2冊，2004年。
- 韋政通：《中國思想史》，台北：水牛圖書出版事業公司，全2冊，1998年。
- 冒廣生撰述，冒懷辛、毛景華整理：《冒鶴亭京氏易三種》，成都：巴蜀書社，2009年。
- 孫振青：《宋明道學》，台北：千華出版公司，1986年。
- 容肇祖：《明李卓吾先生贅年譜》，台北：台灣商務印書館，1982年。

- 高亨著·王大慶整理：《高亨《周易》九講》，北京：中華書局，2011年。
- 高 亨：《周易大傳今注》，濟南：齊魯書社，2008年。
- _____：《周易古經今注》，北京：中華書局，1989年。
- 胡順萍：《《華嚴經》之「成佛」論》，台北：萬卷樓圖書公司，2006年。
- 梁啓超：《佛學研究十八篇》，湖南：湘潭大學出版社，2011年。
- 夏金華：《佛學與易學》，台北：新文豐出版公司，1997年。
- 梁隱齋：〈儒佛兩家思想的異同〉，《普門學報》第50期，高雄：普門學報社，2009年3月。
- 張其成：《象數易學》，廣西：科學技術出版社，2009年。
- 張麗珠：《中國哲學史三十講》，台北：里仁書局，2007年。
- 張建業主編，邱少華注：《李贄全集注》，北京：社會科學文獻出版社，全26冊，2010年。
- 崔富章：《四庫提要補正》，杭州：杭州大學出版社，1990年。
- 傅斯年：《性命古訓辨證》，廣西：廣西師範大學出版社，2006年。
- 傅佩榮：《不可思議的易經占卜》，台北：時報文化公司，2010年。
- _____：《易經解讀》，台北：立緒文化事業有限公司，2012年。
- 閔建蜀：《《易經》解析：方法與哲理》，香港：中文大學出版社，2011年。
- 黃壽祺、張善文：《周易譯注》，上海：上海世紀出版、上海古籍，2008年。
- 黃怡婷：《釋智旭及其《閱藏知津》之研究》，台北：花木蘭文化出版社，2007年。
- 雲門學園編製：《摩訶止觀表解》，台北：華梵大學出版部，1999年。
- 曾運乾：《尚書正讀》，台北：華正書局，1982年。
- 曾華東：《以史證易——楊萬里易學哲學研究》，北京：人民出版社，2011年。
- 〔日〕荒木見悟著，廖肇亨譯：《明末清初的思想與佛教》，上海：上海古籍出版社，2010年。
- 馮友蘭：《中國哲學史新編》，台北：藍燈文化事業公司，全7冊，1981年。

- 湯用彤：《隋唐佛教史稿》，武漢：武漢大學出版社，2008年。
- 楊維中：《心性與佛性》，《中國佛教學術論典》，高雄：佛光山文教基金會，第12冊，2001年。
- _____：《中國唯識宗通史》，南京：鳳凰出版社，全2冊，2008年。
- 廖明活：《中國佛教思想述要》，台北：台灣商務印書館，2006年。
- _____：《中國佛性思想的形成和開展》，台北：文津出版社，2008年。
- 潘桂明、吳忠偉：《中國天台宗通史》，南京：鳳凰出版社，全2冊，2008年。
- 潘桂明：《中國佛教思想史稿·第三卷·宋元明清近代卷上、下》，南京：江蘇人民出版社，2009年。
- 胡瀚平：《話解易經》，台北：五南圖書出版公司，全2冊，1996年。
- _____：《宋象數易學研究》，台北：五南圖書出版公司，1994年。
- _____：《儒家心性與天道》，台北：商鼎文化出版社，1996年。
- _____：《周易思想探微》，台北：商鼎文化出版社，1997年。
- 劉兆祐：《治學方法》，台北：三民書局，2004年。
- 郭朝順：《天台智顛的詮釋理論》，台北：里仁書局，2004年。
- 錢穆：《中國近三百年學術史》，北京：商務印書館，全2冊，1980年。
- 陳永革：《晚明佛教思想研究》，北京：宗教文化出版，2007年。
- 陳劍鏗：《圓通證道——印光的淨土啓化》，台北：東大圖書公司，2002年。
- 陳鼓應註譯：《老子今註今譯及評介》，台北：臺灣商務印書館，1991年。
- 陳堅：《無明即法性——天台宗止觀思想研究》，台北：法鼓文化事業公司，2005年。
- 戴璉璋：《易傳之形成及其思想》，台北：文津出版社，1997年。
- 戴璉璋、吳光主編：《劉宗周全集》，台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，全5部6冊，1997年。
- 蔡仁厚：《王陽明哲學》，台北：三民書局，1983年。
- 謝金良：《《周易禪解》研究》，四川：巴蜀書社，2006年。

- 鎌田茂雄著·韓瑜譯：《天台思想入門》，高雄：佛光文化事業公司，1993年。
- 釋恆清：《佛性思想》，台北：東大圖書公司，1997年。
- 釋見曄：《明末佛教發展之研究——以晚明四大師為中心》，台北：法鼓文化事業公司，2007年。
- 釋聖嚴：《天台心鑰——教觀綱宗貫註》，台北：法鼓文化事業公司，2005年。
- _____：《明末佛教研究》，台北：法鼓文化事業公司，2009年。
- _____：《大乘止觀法門之研究》，台北：法鼓文化事業公司，2005年。
- 釋聖嚴著，釋會靖譯：《明末中國佛教之研究》，台北：法鼓文化事業公司，2009年。
- 釋聖嚴：〈天台思想的一念三千〉，《現代佛教學術叢刊》第57期，台北：大乘文化出版社，1979年。
- 釋永本釋譯：《天台四教儀》，台北：佛光文化事業有限公司，1997年。
- 釋慧嶽：《天台教學史》，台北：中華佛教文獻編撰社，1995年。
- 釋靜權：《天台宗綱要》，台北：佛陀教育基金會，1982年。
- 釋諦觀著·蒙潤註·從義解·元粹釋，釋慧嶽概說：《天台四教儀集註·集解·備釋合刊》，台北，中華佛教文獻編撰社，1992年。
- 龔鵬程：《晚明思潮》，宜蘭：佛光人文社會學院編譯出版中心，2001年。
- 龔曉康：《融會與貫通：蕩益智旭思想研究》，四川：巴蜀書社，2009年。

三、期刊論文與學位論文(依中外文作者姓名筆劃之順序排列)

(一) 期刊論文

- 王玲月：〈從《周易禪解》看生命中的時與位〉，《玄奘人文學報》第8期，新竹：玄奘大學，2008年7月。
- 成中英：〈論易之五義與易的本體世界〉，《台北大學中文學報》創刊號，台北：

- 台北大學，2006年。
- 李雅雯：〈由道入佛——《自知錄》功過格研究〉，《成大宗教與文化學報》第1期，2001年12月，頁183-198。
- 林文彬：〈《易經》與佛學的交會——智旭《周易禪解》試析〉，《興大中文學報》第19期，台中：中興大學，2006年6月。
- 林志欽：〈天台宗教觀思想體系及其對應關係——兼論化法四教之關係〉，台北：《台大佛學研究》第17期，2009年6月。
- _____：〈天台宗圓教法門之詮釋與普及化問題探討〉，台北：《台大佛學研究》第19期，2010年6月。
- 林妙貞：〈略述天台圓教「一念無明法性心」之兩重存有論及其特殊義涵〉，《揭諦學刊》第22期，嘉義：南華大學哲學與生命教育學系，2012年1月。
- 姜穎：〈論王宗傳的易學觀〉，《周易研究》2010年第6期。
- 張雪松：〈晚明以來僧人名號及譜系研究〉，《玄奘佛學研究》第15期，新竹：玄奘大學宗教學研究所，2011年3月。
- 郇積意：〈論三卷本之《京氏易傳》，兼及京房的六日七分說〉，《中國文哲研究集刊》第33期，台北：中央研究院中國文哲研究所，2008年9月，頁205-251。
- 趙太極：〈善財童子五十三參之研究——以《華嚴經·入法界品》為中心〉，《大專學生佛學論文集》，台北：華嚴蓮社，2011年，頁157-178。
- 郭朝順：〈論天台觀心詮釋的「理解」與「前見」問題〉，《法鼓佛學學報》第2期，台北：法鼓佛教研修學院，2008年。
- 閻耀棕：〈《周易禪解》所收《易》圖之詮釋初探〉，《中國文學研究》第29期，台北：台灣大學中國文學研究所，2010年1月。
- 鄭雅芬：〈蕩益大師《論語點睛》探究〉，台中：《興大中文學報》第23期，2008年6月。
- 釋正持：〈智旭《周易禪解》的天台禪觀思想〉《弘光人文社會學報第十四期》，台中：弘光科技大學，2011年5月。

釋性廣：〈《圓頓止觀探微》摘要〉，《弘誓月刊》111期，2011年6月。

（二）學位論文

王秀花：《明末佛教發展之研究——以晚明四大師為中心》，嘉義：中正大學歷史研究所博士論文，1997年。

洪梅珍：《李通玄及其華嚴學之研究》，高雄：高雄師範大學國文學系博士學位論文，2010年6月。

張韶宇：《智旭佛學易哲學研究》，山東：山東大學中國哲學系博士論文，2011年4月。

黃鴻文：《蕩益智旭「現前一念心」研究》，台中：中興大學中國文學系碩士論文，2009年。

楊維中：《心性與佛性——中國佛教心性論及其相關問題研究》，南京：南京大學哲學系博士學位論文，1998年。

陳進益：《蕩益智旭「易佛會通」研究》，台北：東吳大學中國文學研究所博士論文，2004年。

陳彥戎：《蕩益智旭《周易禪解》儒佛會通思想研究》，台北：輔仁大學中文系博士論文，2007年。

釋正持：《天台化法四教之研究——以智顓、智旭的論述為主》，圓光佛學研究所畢業論文，2006年6月。

四、工具書

丁福保編：《佛學大辭典》，台北：新文豐出版公司，全4卷，1981年。

平川彰編：《佛教漢梵大辭典》，東京：いんなあとつぷ社，1997年。

朱芾煌編：《法相辭典》，長沙：商務印書館，1939年。

吳汝鈞編：《佛教大辭典》，北京：商務印書館，1995年。

谷衍奎編：《漢字源流字典》，北京：語文出版社，2008年。

〔東漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注：《說文解字注》，上海：上海古籍出版社，1997

年。

佛光大辭典編修委員會編：《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1988年。

慈怡主編：《佛教史年表》，高雄：佛光出版社，1987年。

望月信亨主編：《望月佛教大辭典》，東京：世界聖典刊行協會，1954年增訂版。

荻原雲來編：《漢譯對照梵和大辭典》，台北：新文豐出版社，2003年。

陳義孝編，竺摩法師鑑定：《佛學常見辭彙》，台北：財團法人佛陀教育基金會，
2000年。

陳國慶 編：《漢書藝文志注釋彙編》，北京：中華書局，1983年。

羅竹風主編：《漢語大詞典》，上海：漢語大詞典出版社，全13冊，1994年。

釋慧岳監修，釋會旻主編：《天台教學辭典》，台北：中華佛教文獻編撰社，1997
年。

【附錄】智旭年表

本年表的整理，旨在方便吾人知曉智旭生平大要，並清楚呈現智旭的一生行誼。筆者參考了智旭之傳略與相關著作，並依〈八不道人傳〉⁶⁸⁶所述的內容，將其一生事蹟，加上朝代年代及西元年代，繫以〈八不道人傳〉的內容，歸納本簡略年表，以便吾人閱讀本論文時，作為參照之用。

〔明〕萬曆二十七年己亥（1599年）

智旭生於此年，五月三日亥時。俗姓鍾，名際明，又名聲，字振之。先世汴梁（河南開封縣的古地名）人。始祖南渡，居古吳江蘇太湖北濱的木瀆鎮。母金氏大蓮，以父鍾之鳳（字岐仲），持白衣大悲咒十年，夢大士送子而生。

〔明〕萬曆三十三年乙巳（1605年）

智旭七歲茹素。

〔明〕萬曆三十八年庚戌（1610年）

智旭十二歲就外傳，聞聖學，即千古自任，誓滅釋老。開暉酒，作論數十篇，闢異端，夢與孔顏晤言。

〔明〕萬曆四十三年乙卯（1615年）

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。

〔明〕萬曆四十六年戊午（1618年）

二十歲，詮論語，至天下歸仁，不能下筆。廢寢忘餐三晝夜，大悟孔顏心法。冬喪父，聞地藏本願，發出世心。

〔明〕萬曆四十八年庚申（1620年）

二十二歲，專志念佛。盡焚窗稿二千餘篇。

〔明〕萬曆四十九年辛酉（1621年）

⁶⁸⁶ 〈八不道人傳〉曾經智旭親筆評語過，為研究智旭生平的第一手最為可靠的資料，筆者特詳為考察，依明朝年代、西元年代及事蹟編定年表。參見蕩益智旭：《靈峰蕩益大師宗論》，《嘉興藏》冊36，頁253上-254下。

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，致爲空界張本，悶絕無措。但昏散最重，功夫不能成片，因決意出家，體究大事。

〔明〕萬曆五十年壬戌（1622年）

二十四歲，夢禮憨山大師，哭恨緣慳，相見太晚。一月中，三夢憨師，師往曹谿，不能遠從。乃從雪嶺師剃度，命名智旭。雪師，憨翁門人也。夏秋作務雲棲，聞古德法師講唯識論，一聽了了，疑與佛頂宗旨矛盾。請問，師云，性相二宗，不許和會。

〔明〕萬曆五十一年癸亥（1623年）

二十五歲，夏天，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。是時一切經論，一切公案無不現前，旋自覺悟，解發非爲聖證，故絕不語一人。久之則胸次空空，不復留一字腳矣。

〔明〕萬曆五十二年甲子（1624年）

智旭二十六歲受菩薩戒。

〔明〕萬曆五十三年乙丑（1625年）

二十七歲遍閱律藏，方知舉世積訛。

〔明〕萬曆五十四年丙寅（1626年）

二十八歲母病篤，四割肱不救，痛切肺肝。葬事畢，焚棄筆硯，矢往深山。道友鑒空，留掩關於松陵，關中大病，乃以參禪工夫，求生淨土。

〔明〕崇禎元年戊辰（1628年）

三十歲，出關朝海，將往終南，道友雪航，願傳律學。留住龍居，始述毗尼事義集要，及梵室偶談。是年遇惺谷歸一兩友，最得交修之益。

〔明〕崇禎二年己巳（1629年）

三十一歲，送惺谷至博山薙髮，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。然律解雖精，而煩惱習強，躬行多玷。故誓不爲

和尚。

〔明〕崇禎三年庚午（1630年）

三十二歲，擬註《梵網》，作四鬪問佛，一曰宗賢首，二曰宗天台，三曰宗慈恩，四曰自立宗。頻拈得台宗鬪。於是究心台部，而不肯爲台家子孫。以近世台家，與禪宗賢首慈恩各執門庭，不能和合故也。

〔明〕崇禎四年辛未（1631年）

三十三歲秋，惺谷壁如二友去世，始入靈峰過冬，爲作請藏因緣。

〔明〕崇禎六年癸酉（1633年）

三十五歲，造西湖寺，述《占察行法》。

〔明〕崇禎八年乙亥（1635年）

三十七歲，住武水，述《戒消災略釋》、《持戒韃度略釋》、《盂蘭盆新疏》。

〔明〕崇禎九年丙子（1636年）

三十八歲，住九華。

〔明〕崇禎十年丁丑（1637年）

三十九歲，述《梵網合註》。

〔明〕崇禎十二年己卯（1639年）

四十一歲。住溫陵。述《大佛頂玄義文句》。

〔明〕崇禎十三年庚辰（西元1640年）

四十二歲，住漳州，述《金剛破空論》、《蕩益三頌》、《齋經科註》。

〔明〕崇禎十五年壬午（1642年）

四十四歲，住湖州，述《大乘止觀釋要》。

〔明〕崇禎十六年癸未（1643年）

四十五歲，結夏靈峰，簡閱藏經，僅千餘卷。

〔明〕崇禎十七年甲申（1644年），〔清〕順治元年甲申（1644年）

四十六歲，住靈峰，述《四十二章經》《遺教經》《八大人覺解》。

〔清〕順治二年乙酉（1645年），〔南明〕弘光元年乙酉（1645年）

四十七歲，住石城，述《周易禪解》竟。是秋，住祖堂及石城北，共閱藏經二千餘卷。

〔清〕順治五年戊子（1648年），〔南明〕弘光二年戊子（1648年）

五十歲，述《唯識心要》《相宗八要直解》《彌陀要解》《四書蕩益解》。

〔清〕順治六年己丑（1649年），〔南明〕永曆三年己丑（1649年）

五十一歲，冬返靈峰述《法華會義》。

〔清〕順治七年庚寅（1650年），〔南明〕永曆四年庚寅（1650年）

五十二歲，述《占察疏》，重治律要。

〔清〕順治九年壬辰（1652年），〔南明〕永曆六年壬辰（1652年）

五十四歲，住晟谿，草楞伽義疏，遷長水而始竟。尙有《閱藏知津》、《法海觀瀾》、《圓覺》、《維摩》、《起信》諸疏，厥願未完，姑俟後緣而已。生平嘗有言曰，漢宋註疏盛，而聖賢心法晦，如方木入圓竅也。隨機羯磨出，而律學衰，如水添乳也。《指月錄》盛行，而禪道壞，如鑿混沌竅也。《四教儀》流傳，而台宗昧，如執死方醫變證也。是故學世若儒若禪若律若教，無不目爲異物，疾若寇讎。道人笑曰，知我者，唯釋迦地藏乎。罪我者，亦唯釋迦地藏乎。孑然長往，不知所終。

〔清〕順治十年癸巳（1653年），〔南明〕永曆七年癸巳（1653年）

五十五歲，夏四月入新安，結後安居，於歙浦天馬院，著《選佛譜》，閱《宗鏡錄》，刪《正法湧》，永樂法真諸人所竄雜說引經論之誤，及歷來寫刻之訛，於三百六十餘問答，一一其大義，標其起盡。閱完，作校定《宗鏡錄跋》四則。又汰《袁宏道集》，存一冊，名袁子。秋八月，遊黃山白嶽諸處。冬復結制天馬，著《起信裂網疏》。

〔清〕順治十一年甲午（1654年），〔南明〕永曆八年甲午（1654年）

五十六歲，於正月應豐南仁義院請，法施畢，出新安。二月後褒灑陀日，還靈峰，夏臥病，選《西齋淨土詩》，製贊補入淨土九要，名《淨土十要》。夏竟，病癒。七月述《儒釋宗傳竊議》。八月續閱大藏竟。九月成《閱藏知

津》《法海觀瀾》二書。冬十月病，復有獨坐書懷四律。中有庶幾二三子，慰我一生思之句。十一月十八日，有病中口號偈。臘月初三，有病閒偶成一律。中有名字位中真佛眼，未知畢竟付何人之句。是日口授遺囑，立四誓，命以照南等慈二子傳五戒。菩薩戒，命以照南靈晟性旦三子代座代應請。命闍維後，磨骨和粉麵，分作二分，一分施鳥獸，一分施鱗介，普結法喜，同生西方。十三起淨社，有願文。嗣有求生淨土偈六首。除夕有良六居銘，有偈。

〔清〕順治十二年乙未（1655年），〔南明〕永曆九年乙未（1655年）

五十七歲，元旦有偈二首。二十日病復發，二十一日晨起病止。午刻，趺坐繩床角，向西舉手而逝。時生年五十七歲，法臘三十四。僧夏從癸亥臘月，至癸酉自恣日，又從乙酉春，至今乙未正月，共計夏十有九。

〔清〕順治十四年丁酉（1657年），〔南明〕永曆十一年丁酉（1657年）

冬，門人如法茶毗，髮長覆耳，面貌如生，趺坐巍然，牙齒俱不壞，因不敢從粉醢遺囑，奉骨塔於靈峰之大殿右。