

《易經》與佛學的交會 ——智旭《周易禪解》試析

林文彬*

摘要

在儒家經學確立之後，易學的發展往往和歷代的思想潮流一致，例如漢易是卦氣，魏晉是玄學易而宋明則是理學易。但佛家易是很特別的一支，它並不隨著傳統儒家易的變遷而起伏。它穩定的順著格義的路向，進一步以佛教自家宗派的思想來解易。明末智旭的《周易禪解》是以佛入易最完整、最具代表性的著作。智旭用天台學的教理，以「一念三千」取代以理氣為主的天道論，而用「性具善惡」說超人性之善惡而言覺性，最後更從覺與不覺下開「流轉」與「還滅」的生命兩境，以此總攝各家天道性命相貫通之學。《周易禪解》可以說徹底改造了傳統儒家易的天人之學而歸之於佛。

關鍵詞：智旭、周易禪解、天台學、一念三千、性具善惡

* 中興大學中國文學系副教授

When “The Book of Change” Meets Buddhism —the Trial Analysis of Chih-Hsu’s “Jhou-yi-chan-jie”

Lin Wen-ping*

Abstract

After the Jingsyue (the study of classics) of Confucianism was established firmly, the development of the study of The Book of Change was usually consistent with the trend of thought of all the past dynasties. For examples, the study of The Book of Change in Han Dynasty emphasized Gua-ci, the one in Wei and Jin Dynasties stressed the metaphysics, and the one in Song and Ming Dynasties belonged to Neo-Confucianism. However, the Buddhist study of The Book of Change is a very special branch, which does not change with the transition and evolution of the traditional Confucian study of The Book of Change. It follows the way and direction of Ge-yi steadily to interpret The Book of Change further with the thoughts of Buddhist sects. Chih-Hsu’s “Jhou-yi-chan-jie” at the end of Ming Dynasty was the most complete and the most representative work to enter the study of The Book of Change from the Buddhist view. Chih-Hsu adopted the doctrines and principles of Tian-tai-syue, and used “Yi-nian-san-cian (One-moment thought involves three thousand worlds)” to replace the noumenon theory that was mainly Li-ci, and used the theory “Sing-jyu-shan-e (Human beings have the nature of both good and bad)” to go beyond and transcend the argument about human nature, and emphasize the consciousness. Finally, he developed the two realms of life of “Liou-jhuan” and “Huan-mie” from being conscious or unconscious to sum up the study of linking the natural law and the life of each school. We can say that “Jhou-yi-chan-jie” had thoroughly reformed the study of the connection between the heaven and mankind of traditional Confucian study of The Book of Change to end in the Buddhism.

Key words: Chih-Hsu, Jhou-yi-chan-jie, Tian-tai-syue, Yi-nian-san-cian (One-moment thought involves three thousand worlds), Sing-jyu-shan-e (Human beings have the nature of both good and bad).

*Associate Professor of Department of Chinese Literature, National Chung Hsing University

《易經》與佛學之交會 ——智旭《周易禪解》試析

林文彬*

一、《周易》經、傳、學之發展

《易經》在先秦時稱為《周易》，漢代尊崇儒術，稱之為經，為五經之首。《周易》一般認為成書於西周之時，全書內容由六十四卦卦形（卦象）、卦名和卦辭、爻辭所組成，此書編纂的目的原本是供周人占卜推測吉凶禍福所用，並不是講哲理的典籍，宋儒朱熹說：「《易》本是卜筮之書」，¹可視為確論。《周易》雖然有著神秘的外貌，但隨著時代的改變，人類理性思維的發展，《周易》一書也逐漸蒙上哲理的新義涵。而賦予《周易》哲理解釋，最重要的代表即是今本的《易傳》。《易傳》漢人稱之為《十翼》，共有七種十篇。「近人認為，《易傳》各部分是陸續形成的，非出於一人之手，是戰國以來解釋《周易》和筮法的文獻匯編。」²《易傳》的編者依據《周易》原來的筮法及卦爻象、辭，鋪衍出一套哲理的新內容，無形中就把古代原本的占卜之書提昇為哲學的典籍了。漢代立經學，《易經》被尊為五經之首，當時有一些經師們專門研究《周易》經傳，闡發其義理，形成一種專門學問，於是又有所謂的「易學」產生。易學是依據《周易》經、傳，尤其是《易傳》的義理推衍而成。在歷史的發展過程中，常和當時的學術背景緊密結合，換言之，某一時期的易學內涵，常常能顯現出那個時期的思想走向，如兩漢易學、晉唐易學、宋明易學、清代易學，都各別突顯出鮮明的時代特色。

兩漢易學約可分為三系：一是今文經學系統的官方易學，以孟喜、京房為代

* 中興大學中國文學系副教授

¹ 宋黎靖德編《朱子語類》（北京：中華書局，1988）卷66，頁1627。

² 朱伯崑主編：《周易通釋》序，（北京：崑崙出版社，2004），頁6。

表，宣揚天人感應及陰陽災異之說。二是古文經系統的民間易學，有費直及鄭玄等，以《傳》意解經，著重人事易理。三則為以黃老道家解易的一系，側重陰陽自然的變化，揚雄仿《周易》而成的《太玄》可為代表。³東漢末黃老學說發展成道教，魏伯陽的《周易參同契》把《周易》和煉丹結合為一，又成為道教易學。以上三系雖然發展不一，但整體說來都是以卦氣說為思想內涵，這和漢代盛行的陰陽五行之氣論是一致的。

晉唐易學最大的特色是以老莊玄學來解易，魏王弼的《周易注》和《周易略例》及晉韓康伯對王弼的補注（王弼未注的〈繫辭〉、〈說卦〉、〈序卦〉、〈雜卦〉四傳）可作代表。王弼的「得意忘象」說一掃漢人泥於象數的繁瑣附會之弊，更以老莊玄學的「无」取代陰陽五行的氣，建立了「以无為本」的玄學本體論。

宋明易學從易理而言，一如宋明理學（道學）的發展，可區分為理、氣、心三派。理學派易學以程頤、朱熹為代表，建立以理為本體的易學體系。理是在天地萬物之外，永恆獨立的存在，是一切事物的本原。氣學派易學以張載、王夫之為核心，有以陰陽二氣的相互作用來解釋萬物的生滅和變化的本體論。心學派的易學有楊簡、王畿等，他們受陸象山、王陽明心學的影響，認為易道即人心，以為《周易》的卦爻象，亦即天地萬物的一切變化皆出於自我意識，強調內心修養和精神境界，這是以心為本的易學。

從《周易》的「經」、「傳」、「學」來看，「經」到「傳」的發展，說明了人類由迷信的卜問神意，逐漸演變成理性的解釋天道人事一切事物。易「學」的流行，則是這種理性思維的拓展與深化。以儒家易而言，不管是漢人的氣化宇宙論，或是宋儒以理、氣為本的本體論模式，不管是指原理或實體，他們都是客觀實有的存在。心學派的易學，則有消融客觀世界收束於自我意識的傾向，但要注意的是在陸、王那裏，這種心學是放在道德倫理意義上而說的。而且不管是理、氣、心學派的學者，對他們自家而言，理、氣、心都是實有的。了解儒家易的這種特徵才能和佛家易作一根本的區隔。⁴

³ 朱伯崑編《易學基礎教程》（北京：九州出版社，2004），頁 142，以揚雄為儒家易學系統。廖名春等合著之《周易研究史》（長沙：湖南出版社，1997），頁 24，則以揚雄為黃老派易學。本文贊成後說。

⁴ 有關儒佛易學史可參考註 3 朱伯崑及廖名春之作，及王仲堯《易學與佛教》（北京：中國書店，2001）、夏金華《佛學與易學》（台北：新文豐出版社，1997）。

二、佛家易之概況

佛教對中國本土典籍的重視與運用，大部分都來自於傳教的實際需要。漢晉之時，佛教剛傳入中國不久，為了佈教方便，讓人更能了解佛理，於是有所謂的「格義」產生，這是用中國本土的思想概念來說明佛理，使聽者易於瞭解接受。當時的康僧會就曾援引《周易·文言傳》的「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃」，來宣揚善惡因果報應之說，⁵另外列為疑偽經的北魏僧人曇靖所作的《提謂波利經》，則把漢易中的陰陽五行和五星、五方，與儒家的五常，佛家的五戒相比配，此種現象於南北朝極為普遍。

隋唐以來，大乘佛教鼎盛，教理的闡揚臻於極致，名家輩出。他們已不像先前依附中國本土的思想、典籍來傳教，而是按自宗的理論靈活的援引，自由解說，主客已易位。這種援易以解佛經（理）的，較著名的在華嚴宗有法藏、澄觀、宗密諸師，而李通玄居士的《新華嚴經論》四十卷，更大規模的取陰陽五行八卦和華嚴義旨相配。在禪宗最有名的則是《寶鏡三昧歌》的「十六字偈」，這是希遷的再傳弟子雲岩曇晟所創。他繼承希遷以坎離二卦來表現「明暗」的理事關係，而改變成「偏正」之說，後來洞山良价提出「偏正五位」說，而曹山本寂則創「五位君臣」說，這也是對漢京房「世應」說的「五位君臣」的運用，明末永覺元賢則仿周敦頤的《太極圖》作《五位圖說》總結曹洞宗以禪說易的餘風。總之，比起儒家易學有本有源的進程，顯然佛家易根本是不成章法，各行其是。如果要勉強歸納他們的共通點，大概一是都以「六經注我」的態度自由宣講拈用，不遵守原典本義。二是都屬於佛法，本質是宗教的解脫系統，不是世間的知識系統。他們是在不違背三法印的基礎下，分別以自宗的色彩解經。朱熹曾說：「《易》則只是個空底物事」，⁶《易》書只是個空架子、空殼子，可以套入許多的事理。儒家易是既要照顧到這個空殼子，還要注意裏頭裝的甚麼。佛家易則既不在意這個空殼子，也不在乎殼子裏裝甚麼，重要的是能了悟它是空的。儒佛對經典的態度根本是不同的。

⁵ 梁·慧皎《康僧會傳》，《高僧傳》卷一，《大正藏》（台北：新文豐出版社，1998，下引同）50冊，頁325。

⁶ 同註1，頁1631。

三、智旭《周易禪解》對儒家易之改造

智旭（一五九九—一六五五），蘇州吳縣人。別號「八不道人」，晚號「溝益老人」。與真可、德清、祿宏並稱為明末佛教之四大高僧。少時治儒業，二十歲時父亡，於是幡然有出離之心。二十四歲依德清弟子雪嶺出家，二十七歲起徧覽藏經，爾後二十七年之間未曾輟止。三十二歲後，始鑽研天台教理。後來又遊歷各方，遍涉諸宗，不斷的講學與著述，晚年則定居浙江靈峰寺。智旭融合禪、教、律而匯歸淨土，這雖然是明末佛教界的普遍現象，但智旭所形成的「靈峰派」對後世的影響卻很大，亦被尊為淨宗之祖師。

智旭是以天台教理為主軸，但卻沒有門戶之見，融通性、相、調和儒、道，大倡三教同源。智旭在一六四五年（清順治二年）成書的《周易禪解》自序中明言：「吾所由解易者，無他，以禪入佛，務誘儒以知禪耳。」這就是一部易學史及佛教史上最完整而全面的以佛解易之力作。智旭以佛入易，可以說是徹底改變了儒家天人系統的面貌。儒家的《周易》從《易傳》以來一直闡揚的就是一種天人之學，一種天道性命相貫通的學問。智旭以天台教理來改造傳統的儒家易學，在天道理論上，他摒棄了宋明理學所架構的形上學，用佛教唯心識的觀點，收束為「一念三千」的宇宙觀；在性命理論上，他擺脫了心性善惡道德倫理的糾纏，提出了以覺性取代德性的「性具善惡」的人性論；而在天人關係，性命與天道的貫通上，則依據修行所詣之境界，由覺或不覺開顯出「流轉」、「還滅」的兩重世界，既保存了儒家俗世的價值，也彰顯了佛家世間出世間兩利的優越性。

（一）「一念三千」的宇宙觀

傳統儒家不管是程、朱的「理」、或張載的「氣」、或陸、王的「心」即使所重不同，但他們思想裏的情器世界都是實有法。但大乘佛教的通義則認為整個世界都是由心識依業力緣起所變現而成。〈繫辭傳〉：「天一地二……凡天地之數五十有五，此所以成變化而行鬼神也。」天地之數原來和占卜成卦有關，但易學家卻常藉由「大衍」、「太極」等不同的解釋，或動或靜，或理氣或心，而開展出不同型態的宇宙論及本體論。智旭則把儒家漢宋以來的諸說一起收束歸為一心的幻化。

天地之數即所以成變化而行鬼神者也。太極无極，祇因无始不覺妄動，強名為一。一即屬天，對動名靜，靜即是二，二即屬地……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，以為之主宰也。變化即依正幻相，鬼神即器世界主即眾生世間主也。⁷

智旭說〈說卦傳〉：「萬物出乎震」是「一念發心為帝，一切諸心心所隨之，乃至三千性相，百界千如，无不隨現前一念之心而出入也。」⁸太極之與天地之數，就像陰陽五行之與情器世間，都是吾人自心一念的顯現，所以「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，皆不出自心一念之妄動妄靜，動靜无性，即是形上之道。其理甚幽，此幽明事理，不二而二，二而不二。」⁹把形上之道與形下之器都歸於一心，視萬法皆為心識所變現，這是「三界唯心，萬法唯識」大乘佛教的通義。

萬法雖然收歸於一心，但智旭所用的天台宗「一心」（一念）之義却別具特色。天台宗是以剎那陰妄之心為「一念」，「一念三千」即「一念心具三千世界」之意。「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。」¹⁰此說是結合《法華經》的「十如是」、《華嚴經》的「十法界」。《大智度論》的「三種世間」等諸說而成。「一念三千」即是說一念心中具足宇宙一切事物。當下的一念心就是整體宇宙，一切現象皆為心的顯現，而不必再另覓萬有之本原。〈繫辭傳〉：「夫易，廣矣大矣……廣大配天地，變通配四時，陰陽之義配日月，易簡之善配至德。」《周易》可以說是一切現象事物的概括，儒家在此是藉以開拓出道德形上學的天人系統，智旭則採用天台宗的「一念三千」來說明佛教的宇宙觀。

生生為之易，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……

⁷ 智旭《周易禪解》（台北：自由出版社，1996），頁489、491。以下引此書只標頁碼。

⁸ 頁557。

⁹ 頁475。

¹⁰ 智顓《摩訶止觀》，《大正藏》卷46，頁54。

是知天人、性修、境觀、因果，无不具在易書中矣。¹¹

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……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，故上下无常，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。¹²

《周易》六十四卦卦爻的結構及其相互間的關係，就像天台宗的「十界互具」一樣，「六十四卦已足收天下事物之大全，而不知事事物物中又各具一切事物也。故變而通之，每卦皆可為六十四。」¹³由一卦而為六十四卦而推為三百八十四爻，就如同一界可攝十界而推至於百界千如一樣。宇宙一切事物別無來源皆收歸於一念心，所謂「有何一爻不攝一切法」。¹⁴

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。佛教講的染淨與覺悟有關，而不能等同於儒家的德行善惡上說。又「一念心」之與「三千世界」，像是心識自身能所的關係，「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。」¹⁵心與萬法不是縱的先後關係，也不是橫的大小包含關係，而是當體即是，心就是萬法。它類似本體論中本質與現象，體用的關聯，但卻又要放在緣起性空上說。總之，《周易禪解》之說與宋明儒家都不同。

(二) 「性具善惡」的人性論

儒家言人性，在先秦有孟荀的性善、性惡之辨，孟子的德性心發揮本具的性德，而荀子的知性心則化性起偽以習善。漢儒以氣化言性，而宋儒程朱、陸王又似孟、荀之異，心性為一或為二，或動靜或善惡，眾說紛紜。但在佛教以解脫為目的，強調的是眾生能解脫成佛的依據，從竺道生以來，佛性平等遍在的觀念已

¹¹ 頁 481-482。

¹² 頁 541。

¹³ 頁 513。

¹⁴ 頁 20。

¹⁵ 同註 9。

成為佛教的共識，就如同儒家人性本善，人皆可為堯舜的說法一樣，普遍的為一般大眾所接受。其實儒家的人性論不管是從氣性（漢儒）、知性或德性來說，在佛家來看都是不究竟的，因為習氣、知識和道德與成佛並無直接關聯。佛者覺也，佛性就是覺性。儒家講的心性，據此實踐能成就世間事業，或累積福德善果，但行善修德不等於覺悟解脫，所以佛家講的人性，重點不在善惡的分判，而是在超善惡的覺性上。基於大乘佛教這種共法，天台宗則提出「性具善惡」別具特色的理論。

夫陰陽皆本於太極……今且以陰為惡，以陽為善，善惡无性，同一如來藏性，何疑何戰？惟不達性善性惡者，則有无相傾，起輪迴見而必戰，戰則埋沒无性之妙性，似乎无陽，故稱龍以顯性善之不斷焉。既以善惡相抗二俱有漏，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，而徒見幻妄相之相雜也。實則天地玄黃，性不可改，何嫌何疑，何法可相戰耶？善惡不同而同是一性……而同一太極。¹⁶

上引所釋〈坤文言傳〉的「龍戰」與「玄黃」原指陰陽二氣的消長。漢儒如董仲舒就以氣之有陰陽，猶人之有善惡二性，陰陽不獨存，所以善惡之性亦不可去。天台宗說「善惡无性」不是不別善惡，而是說成佛依據不在此，而在如來藏性、佛性的「太極」上。天台智者大師曾依《大般涅槃經》建立「三因佛性」說，三因是指正因、了因、緣因。三因佛性是從趨向成佛的三個不同面向對「性具善惡」所作的說明。由於眾生本具三因佛性，所以成佛之依據在其中，而性具善惡的原因也在其中。正因佛性是指諸法實相之理體，是眾生之所以能夠成佛的真正原因。了因佛性指般若觀照之智，成佛的智慧，此智能顯發諸法實相。緣因佛性則指一切善行功德，成佛的福德因緣，能幫助了因，開發正因。由此，可知三因佛性中之正因是無善惡的，性之具善惡則是指了因和緣因而言。因此，功夫修行也就落在了因、緣因上，透過為善修惡以顯豁正因性德。三因佛性為眾生本具，正因為不變之性德，緣、了二因則側重在善惡的修行上。

人性之善惡，皆源自真如佛性，所以流轉於生滅世相中的一切有情眾生，都可以成佛。善惡既為太極真如佛性本具，為善固可達性善，修惡以可達性惡，亦即是盡其性皆可通達實相，都是解脫。「性具善惡」說的殊勝，就是可以從當下眾生無明污染的狀態，從惡行妄念之中，直觀此妄心，直探此心性之本質，超越

¹⁶ 頁 67-70。

善惡，即不二的真如佛性，當體即是，不假外求。「善惡无性」是以真如為核心，而善惡是它的兩個面向，從善惡兩面都可直契真如。為善容易理解，但修惡則較易誤會。智旭在剝卦「六五，貫魚。以宮人寵，无不利。」解釋說：

修惡以達性惡，性惡融通，任運攝得佛地性善功德，故无不利。……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，則无不利。¹⁷

剝卦是坤下艮上，五陰剝一陽，而六五得中，是陰氣已極。智旭以五陰相貫連喻為惡已達極致，在此險惡之境中如何能「无不利」？這就要「修惡以達性惡」。他不是叫人去胡為造惡業，而是說在生命的當下，有一契機，即使是惡貫滿盈的人，如果能從當下生命極致的（為惡）狀態，作一翻轉，體認到「善惡无性」，產生一中道的空性智覺，則善惡皆不粘著，當下解脫，這就是「達中道統一切法」的「无不利」，所謂「放下屠刀，立地成佛」當指此意。

總之，「性具善惡」說，是以解脫成佛的覺性為主，涵蓋了先秦孟、荀的性善性惡及漢儒以氣言性等諸說，維持了儒家傳統的價值與地位，而又彰顯出佛教的殊勝，是一種既能關照本土思想又不違背佛理的巧妙理論。

（三）「流轉」、「還滅」的兩重世界

天台學所建立的天道性命之學，主要是透過「性具善惡」三因佛性中緣因及了因的修習，以開顯正因佛性。由於功夫進詣不同，而其所對之境，三千大千世界亦有染淨層次的差別。智旭解屯卦〈象〉：「雲雷屯，君子以經綸。」說：

豎觀此心不在過現未來，出入无時，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，迷於妙明明妙真性，一念无明動相即為雷，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。¹⁸

¹⁷ 頁 215。

¹⁸ 頁 75-76。

屯卦震下坎上，卦義有始生之難之意。智旭發揮一念初動的屯難之旨，申論一念心不在過去、現在、未來，內外中間的空幻之義，並指點這一心的性相功夫。一念妄動的本質（性）就是佛性，所謂的「妙明明妙真性」；一念無明妄動之現象（相），就是所謂「所現晦昧境界之相」的百界千如三千世界。所以從心、性、相三者來看，它只是同一事物的不同面相，沒有先後生起的問題，只有覺不覺的問題。智旭說的「圓頓止觀」、「就路還家」、「第一觀不思議境」等，所指陳的正是就當下這一念的悟與不悟，性相的分合，作一頓然的轉悟，悟則當前這世界即是如如的諸法實相，惑則流轉執迷於這千差萬別的大千世界。所謂「不覺念起而有無明，此無始住地無明，正是二種死生根本，密說之為太極。」¹⁹「太極」的兩種生死根本，是從覺與不覺來分判，由此而下開「流轉」與「還滅」兩門。智旭藉〈說卦傳〉的「順數」與「逆數」來闡明此理。

吾人自无始以來，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。……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无一之來事者，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。²⁰

《說卦傳》的「順逆」之說，在道教則有「无極圖」、「太極圖」等圖式的發揮。「道教按照自然因順的法則理解和發揮，『道生萬物』、『順道生人』，此之謂『順化』；又反其道而行之，通過逆行修練，以便『得道成仙』，此之謂『逆化』。」²¹在儒家則有周敦頤的《太極圖說》以「誠」字貫通天人。有別於道教的據道性以言成仙，儒家的依德性以言成聖，佛教則由覺性以言成佛。按〈說卦傳〉之原義，順數是指由太極分化，成為八卦，乃至六十四卦三百八十四卦；逆數則是由

¹⁹ 智旭《靈峰宗論》〈性學開蒙達問〉（台北：佛教出版社，1989）卷三之二，頁25。

²⁰ 頁552-554。

²¹ 王麗英，〈論「化」在道教哲學中的地位〉，《華中師範大學學報·人文社會科學版》，1999.5，3期38卷，頁141。

現成的卦爻，按其衍生，回溯到兩儀太極。智旭本佛教之立場，認為一切文明設施，原皆出於真如本性，因一念的無始無明，以此而有分別對立，而形成千差萬別的世界。這就像順數一樣。聖人作易指點出向上一路，正是要返本溯源，以順性命之理，而回歸此真如佛性。因此，就要在此現實的生命情境中，就這隨緣起現的事物（生命），作一反轉，以溯源此事物本具的不變的真如佛性，亦即是就隨緣之事（物）以溯其不變之理，如〈說卦傳〉「起震至乾」，返回太極乾坤的真如佛性。這就是逆數。智旭也將順逆二數比擬為《大乘起信論》「一心二門」的流轉門與還滅門。「順數是流轉門，逆數則是環滅門。流轉從陰陽二畫出，還滅從陰陽二畫入，故曰乾坤其易之門。聖人作易，要人即流轉而悟還滅，超脫生死輪迴，故曰易逆數也。」²²智旭特別重視易之「逆數」，強調就當前的卦爻而逆溯其本具的太極性理，這正是天台佛學，即事以明理，即妄顯真的功夫特色。²³

四、結論

智旭《周易禪解》不屬於儒家易學的傳統。近人的易學研究卻常把《周易禪解》併入儒家宋明心學派易學的發展來看，認為是楊簡、王宗傳以來的別傳，這種看法是值得商榷的。²⁴智旭以佛解易是具有判教意義的。《周易禪解》改造了儒家天道性命相貫通的系統，而直接由心識的覺與不覺，開「流轉」、「還滅」兩門，維持了儒家俗世的價值，又突顯佛家世出世間的優越。智旭是從覺性往下來保持住知識、道德等世間的價值與意義，這屬於清淨的「覺」的系統。而一般人在現實世間中所保存的知識、道德等價值與意義則屬於「不覺」的污染系統。依「三因佛性」，知識、道德雖不等於解脫覺性，但智解及修德卻有助於開顯正因佛性（覺性），所以儒家是可攝歸於佛的。

當然儒家是不會首肯智旭這種說法的。而有趣的是佛家往往是由上往下涵攝儒家，但儒家則直接判佛為異端。換句話說，佛家的功夫及境界可經歷儒家次第而上達，但儒家卻不會和佛家交遇，這不是說殊途同歸，而是它根本是歧路。一

²² 頁 588。

²³ 拙著有〈試論智旭周易禪解天台學之特色〉一文，《興大人文學報》，2002.6），32 期，頁 147-172。本篇之撰寫有參考採用該文之處者；唯該文重天台學之特徵，本篇則重與儒家易之關係。

²⁴ 黃壽祺：「智旭之易似遠源於楊、王二人，為易家之別派。」《易學群書平議》（北京：北京師範大學出版社，1998），頁 45。另參註 23 拙文頁 148-149。

個在半路上，一個根本不對路，儒佛的看法是如此的殊異。就「三因佛性」而言，儒家在緣因、了因時即已成辦，儒家道德的功夫與境界只此就是終點、就是全部，它不會承認在上頭還有一個什麼解脫的性境。但佛家卻認為儒家只在中途，還需要「就路還家」。其根本問題似乎就落在道德直覺之上是否另有一個解脫的覺性？這是《周易禪解》從修行實踐的角度所提出的一個儒佛交會的關鍵。²⁵

²⁵ 劉榮賢教授惠示卓見，認為「蕩益大師在書中極少言及『不二空義』，也從不提及『生死即涅槃』、『煩惱即菩提』等一般大乘佛教中的思想觀念。卻以『如來藏』、『佛性』來解釋儒家的『仁』，而將重點落在『全性起修、全修在性』的實踐功夫上，其目的乃在於避開儒家與佛教對物性存在，一主氣化實存一主緣起性空的根本衝突點。」又「《禪解》序及乾卦中都提到的『四悉檀』觀念，對儒佛會通似乎更具意義。」筆者受益良多，謹此誌謝。

