

## 蕩益智旭《大學直指》初探

蔡金昌\*

### 摘要

自宋朝朱熹《四書集注》問世之後，《四書》受到士人相當的重視，對於《四書》義解的作品也愈發繁多，其中不乏佛教僧人的著作，明末清初的蕩益智旭所著《四書蕩益解》即是其中之一。

智旭的《四書蕩益解》是透過對《四書》的解釋來宣揚佛教道理，智旭直言他的寫作動機是為了彰顯佛教的「第一義諦」，因此他的義解方式與儒者解釋《四書》的脈絡迥異。本文即就智旭《四書蕩益解》當中的《大學直指》為研究對象，分析智旭如何將孔門〈大學〉的義理與佛教心性之學聯繫起來。

**關鍵詞：**蕩益、智旭、大學直指、大乘起信論、本覺、轉識成智

---

\* 逢甲大學中文系兼任講師

# Preliminary Study of Ou Yi Zhi Xu's The Interpretation of Great Learning: Denoting immediately the ultimate source of soul ( Da Xue Zhi Zhi )

Tsai Chin-Chang \*

## Abstract

The Four Books ( Si Shu ) was attached great importance to literati and officialdom from Selected Commentary of the Four Books ( Si Shu Ji Zhu ) edited by Zhu Xi during the Song Dynasty was published. Among the increasingly works of the interpretation on the Four Books there is no lack of Buddhist monks' ones; Ou Yi Zhi Xu, lived between the late Ming Dynasty and the early Qing Dynasty, whose Ou Yi's Interpretation on the Four Books ( Si Shu Ou Yi Jie ) is one of the works.

Zhi Xu's Ou Interpretation on the Four Books ( Si Shu Ou Yi Jie ) was written for preaching Buddhism by interpreting the Four Books, he says directly that his motive of writing is to clarify the Buddhist "Primary Real Principle" ( Di Yi Yi Di ) ; consequently, his interpretation is widely different from Confucian thread of thought. This essay will take The Interpretation of Great Learning: Denoting immediately the ultimate source of soul ( Da Xue Zhi Zhi ) ——part of Ou Yi's Interpretation on the Four Books ( Si Shu Ou Yi Jie ) ——as an object of study, and analyze how Zhi Xu connected the significance of Confucian Great Learning ( Da Xue ) with Buddhist study on essence of soul.

**Key words:** Ou Yi, Zhi Xu, The Interpretation of Great Learning: Denoting immediately the ultimate source of soul ( *Da Xue Zhi Zhi* ), On Believing of All Existential Mind ( Da Sheng Qi Xin Lun, Sanskrit: Mahāyānaśraddhotpādaśāstra ) , transcendent consciousness ( Ben Jue ) , to transmute roaming cognitive mind into analytic and decisive cognitive mind ( Zhuan Shi Cheng Zhi ) .

---

\* Part-Time Lecturer, Department of Chinese Literature, Feng Chia University

# 蕩益智旭《大學直指》初探

蔡金昌

## 一、前言

蕩益智旭（1599~1655），明末四大高僧之一，<sup>1</sup> 俗姓鍾名際明，又名聲，字振之。智旭早年宗儒術，著述以闢佛老，直至十七歲讀雲棲株宏（1532~1612）《自知錄·序》與《竹窗隨筆》，始知佛法高妙，取其所著闢佛等論焚之。二十四歲隨憨山德清（1546~1623）門人雪嶺峻師出家。<sup>2</sup>

智旭一生所學縱貫佛法禪、教、律、密，最終究心淨土，被淨土學者尊為淨宗九祖。智旭於教內倡導禪教合一、性相會通，鑽研唯識、天台、華嚴等教，並特重律學之行持，於教外則主張會通儒佛，概一融通教法之典範。事實上，明末四大師或多或少都有貫通三教的思想，尤其德清與智旭更有專為儒、道經典義解的著作，然而身為佛教僧人，當他們在註解外典時，鮮少有實為弘揚儒、道學問為目的者，大多是以「六經皆為我註腳」的態度來面對外典，因此，其義解方式必與儒、道本義有異。

《大學直指》出自《四書蕩益解》的第三篇，為智旭註解〈大學〉篇章的著作，大約完成於清世祖順治四年（1647），當時智旭年四十九，在註疏唯識與淨土經典之餘為此《四書蕩益解》。據智旭本人所說，其著始發意於三十六歲左右，原本是特為引導其隨侍徹因比丘而作，因為徹因比丘對律學雖然熟稔，但仍於「禪觀未了」，所以智旭屢屢為之策發，但還是無法契入。於是乃「爰至誠請命於佛，卜以數闡，須藉四書，助顯第一義諦」，<sup>3</sup> 以此因緣而有了註疏《四書》的動機，

<sup>1</sup> 指明朝嘉靖年至萬曆年間出世之四位佛教高僧，分別是雲棲株宏（1532~1612）、紫柏真可（1543~1603）、憨山德清（1546~1623）、蕩益智旭（1599~1655）。

<sup>2</sup> 參見蕩益大師著：《靈峰宗論·八不道人傳》（台中市：青蓮出版社，1994年），頁28~30。

<sup>3</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·四書蕩益解序》（台北市：佛教出版社，未標出版年月，下同），頁1。

而在其四十九歲完成《四書蕩益解》時徹因比丘卻已然辭世。

智旭既有意藉由註疏《四書》來體現佛教的「第一義諦」<sup>4</sup>以引導學人入於佛法，故其義解與歷來儒者的註疏多有不同，尤其是〈中庸〉、〈大學〉兩篇的解釋，更涉及佛教的心性之學。<sup>5</sup>至於《四書蕩益解》編排《四書》的次第是以《論語點睛》為首，依次為《中庸直指》、《大學直指》及《孟子擇乳》，與朱熹《四書集註》次第略有不同，智旭認為「《論語》為孔氏書，故居首；〈中庸〉、〈大學〉皆子思所作故居次；……孟子學於子思，故居後」<sup>6</sup>這是以儒學傳承先後為其編排次第，當中《孟子擇乳》一篇已然失傳，故目前《四書蕩益解》僅存其註疏《論語》、〈中庸〉與〈大學〉三篇，本文即欲以其所著《大學直指》為主，探討智旭義解〈大學〉篇章的佛學特色與發明。

## 二、辨大學名義

〈大學〉原出於《禮記》第四十二篇，自朱熹《四書集註》問世，摘其與《禮記》第三十一篇〈中庸〉及《論語》、《孟子》合為一秩，便成為宋代以後儒者熟習的要典。

### （一）儒之大學

關於〈大學〉的成書，在郭沂對郭店楚簡的考察中認為，「《大學》與五篇（指郭店楚簡《大常》、《尊德義》、《有性》、《求心》、《六德》五篇）為同時同類的文獻，即亦成于思、孟之間，作于子思門人。」<sup>7</sup>並說明以「大學」二字為書名，正是如《論》、《孟》等先秦舊典的慣例，取其首句二字為篇名而來。<sup>8</sup>唐孔穎達曾引述鄭玄之說解釋「大學」云：「案鄭目錄云，名曰大學者，以其記博學可以為

<sup>4</sup> 佛教二諦之一，即最殊勝之第一真理，為「世俗諦」之對稱，略稱第一義，又稱勝義諦、真諦、聖諦、涅槃、真如、實相、中道、法界。總括其名，即指深妙無上之真理，為諸法中之第一，故稱第一義諦。（參見《佛光大辭典》「第一義諦」條，頁4760。）

<sup>5</sup> 智旭云：「解庸學者曰直指，談不二心源也。」（參見《四書蕩益解補註·四書蕩益解序》，頁2。）

<sup>6</sup> 參見《四書蕩益解補註·四書蕩益解序》，頁1~2。

<sup>7</sup> 參見郭沂：《郭店竹簡與先秦學術思想》（上海：上海教育出版社，2001年），頁469~470。

<sup>8</sup> 參見郭沂：《郭店竹簡與先秦學術思想》，頁473。

政也。此於別錄屬通論，此大學之篇，論學成之事能治其國。」<sup>9</sup>郭沂更依這個說法論定「所謂『大學』即為『博學』……此『大學』與古代學制之大學毫無關係」<sup>10</sup>。

然而，宋儒在解釋「大學」名義時卻多認為它是古代的貴族教育，並以其教育目的在於「為政」、「治國」，朱熹說：「大學之書，古之大學所以教人之法也。」<sup>11</sup>點明了〈大學〉一篇在教育的重要地位。因為古時知識掌握在少數貴族手中，他們才擁有寶貴的受教權，而其所學正在如何治理國家人民，後來教育漸漸普及，受教權由貴族移轉入一般百姓，關於所學亦不只在治國為政：

人生八歲，則自王公以下，至於庶人之子弟，皆入小學，而教之以灑掃、應對、進退之節，禮、樂、射、御、書、數之文。及其十有五年，則自天子之元子、眾子，以至公、卿、大夫、元士之適子，與凡民之俊秀，皆入大學，而教之以窮理、正心、修己、治人之道。此又學校之教、大小之節所以分也。<sup>12</sup>

就朱熹之說，可知學校教育已從貴族教育變化而為平民教育，相較於「大學」的「小學」教育多在修養個人外在的行儀，如灑掃、應對、進退，乃至禮、樂、射、御、書、數，目的在培養成人所必備的技能與德行，至於「大學」教育也從原本的為政、治國等，逐漸內化為正心、修己之事，可以說在宋儒的眼光中，「大學」乃是一種學校教育，而且重點已落於關心個人修身等事。

至於〈大學〉篇章在儒家教育中的地位，朱熹引用程頤的說法：

子程子曰，大學，孔氏之遺書，而初學入德之門也。於今可見古人為學次第者，獨賴此篇之存，而論、孟次之。學者必由是而學焉，則庶乎其不差

<sup>9</sup> 參見《禮記注疏》卷 60（台北市：藝文印書館，十三經注疏本，1997 年），頁 983a。

<sup>10</sup> 參見郭沂：《郭店竹簡與先秦學術思想》，頁 474。

<sup>11</sup> 參見朱熹：《四書章句集注·大學章句序》（上海：上海古籍出版社，2001 年，下同），頁 1。

<sup>12</sup> 參見朱熹：《四書章句集注·大學章句序》，頁 1。

矣。<sup>13</sup>

程頤重視〈大學〉之教，它是入孔學之門徑，是修養德行之始，在儒家的修學次第裡，被認為是首要入階者，亦是成己之學的第一步，故朱熹說：「大學者，大人之學也。」<sup>14</sup>正說明〈大學〉是成就「大人」的初始之學。

儒家學者將其教育目標放在成就「大人」，此大人者即孔子教學中從「君子」的習得培養乃至邁向「賢聖」之途，是儒者所追求的高尚人格目標，到了明代王守仁，則將此「大人之學」更往前推移一層：

大學者，昔儒以為大人之學矣。……陽明子曰，大人者，以天地萬物為一體者也，……大人之能以天地萬物為一體也，非意之也，其心之仁本若是。

<sup>15</sup>

在王陽明的心學系統中，將朱熹所謂「大人之學」攝入「仁心」，並推究於天地萬物，以心的角度內化「大人」之意涵，然皆不離儒學成己成人的目的。

由上可知，儒家所認定的「大學」包含著成己成物，內聖外王的理想，外有對家國天下的調理，內有對自身德行的培養，由成就個人品德及仁心，到治國平天下，建立一個和諧的道德倫理社會。

## （二）智旭之大學

智旭所著《大學直指》書中，首亦對「大學」作了一番疏解，他主要將「大學」二字分離解釋，其解「大」字曰：

大者，當體得名，常徧為義，即吾人現前一念之心。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，無有分劑方隅，故名為徧。

<sup>13</sup>參見朱熹：《四書章句集注·大學章句》，頁4。

<sup>14</sup>參見朱熹：《四書章句集注·大學章句》，頁4。

<sup>15</sup>參見《王陽明全書·大學問》（台北：正中書局，1961年），頁119。

智旭所說「大學」之「大」字是就本體概念義解，並將其釋為「吾人現前一念之心」，此心更有「常」、「徧」之義，然而智旭所指的心實與王陽明的道德仁心有所不同，<sup>17</sup>這在他義解佛教《大乘起信論》<sup>18</sup>的著作《大乘起信論裂網疏》<sup>19</sup>中，可以看到類似的解釋：

初釋大者，絕待無外，強名曰大，即是直指眾生現前介爾心性，法爾具足體大相大用大三種義故。謂只此現前介爾之心，隨緣不變，全體真如，名為體大。<sup>20</sup>

所謂「絕待無外」即是指眾生現前一念心性的「無可對待」，說明了眾生心性的絕對性質，是為當體之大。智旭解釋《大乘起信論》名義中的「大」字，與《大學直指》所解釋的「大」字幾乎是完全一致，他所說「大」的本體——「吾人現前一念之心」其實就是《起信論》中的真如心（如來藏心），此真如心本身即具足了「常」義與「徧」義：

復次真如自體相者，一切凡夫、聲聞、緣覺、菩薩諸佛，無有增減。非前

<sup>16</sup>參見《四書蕩益解補註·大學直指補註》，頁7。

<sup>17</sup>陳來說：「王守仁主張的心即理，這裡的心並不是指知覺而言，『心即理』的心只是指『心體』或『心之本體』而言，這個心之本體也就是從孟子到陸九淵的『本心』的概念，它不是現象意識層面經驗的自我，而是先驗的純粹道德主體。」（參見陳來：《宋明理學》（台北市：洪業文化，1993年），頁245。）由是智旭「現前一念之心」指陳的並不是陽明強調的道德本心，主要是從佛教的「真如心」為解。

<sup>18</sup>全一卷，又稱《起信論》，相傳為印度馬鳴菩薩所造，有南朝梁代真諦（499~569）及唐代實叉難陀（652~710）二譯，皆收於《大正藏》第三十二冊。本書闡明如來藏緣起之旨，及菩薩、凡夫等發心修行之相，係從理論、實踐兩方面歸結大乘佛教之中心思想，為佛教思想之重要入門書。（參見《佛光大辭典》「大乘起信論」條，頁820；「實叉難陀」條，頁5784。）

<sup>19</sup>凡六卷，明代智旭撰，又稱《起信論裂網疏》，今收於大正藏第四十四冊。本書係新譯（實叉難陀譯）《起信論》之注疏，其名裂網者，欲破除法相宗、法性宗二宗差別的見解之網。本論以藏、通、別、圓四教中之圓教配以一心之眾生心，而舉出圓教觀境之妄心。（參見《佛光大辭典》「大乘起信論裂網疏」條，頁824。）

<sup>20</sup>參見智旭：《大乘起信論裂網疏》，《大正新脩大藏經》（以下簡稱《大正藏》）第44冊（台北市：新文豐出版社，1983年），頁423a。

際生。非後際滅。常恒究竟，此先示大乘體也。一切凡夫，即六凡法界，并聲聞等，則成十法界也。一一凡夫，乃至一一諸佛，無不各具真如全體，而亦無二真如，在迷不滅，在悟不增，前際無始，後際無終，故云常恒究竟也。<sup>21</sup>

心，即指眾生現前介爾之心。真，謂其性不妄，以非肉團，亦非緣影，非有內外中間過現未來分劑方隅等妄相故。如，謂其性不異，無生無滅，無垢無淨，無增無減，無別異故。蓋真如不變隨緣，舉體而為眾生現前介爾之心。<sup>22</sup>

由上引文所示，智旭所解「大學」之「大」所具備的「無可對待」、「常」、「徧」等義，根本就是《起信論》中真如心的特色，在《起信論》中的真如亦正是本體的概念，故可知智旭《大學直指》是有意先藉「大學」顯示《起信論》的真如本體，從而建構他解〈大學〉的本體理論。

另外，在義解「大學」之「學」字時，智旭云：

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。<sup>23</sup>

許慎《說文解字》曰：「斆，覺悟也。」<sup>24</sup>智旭依此亦將「學」字聲訓為「覺」，並特指出此覺乃「自覺覺他覺行圓滿」，也就是佛的覺悟，<sup>25</sup>以下「本覺」、「始覺」皆是由修行成就佛道處點出，智旭在解釋「如來」之義時即說道：「如者，本覺真如之性；來者，始覺合本之修。始本合一，故為如來，始本兩忘，故名究竟覺也。」

<sup>21</sup> 參見智旭：《大乘起信論裂網疏》，《大正藏》第44冊，頁448a。

<sup>22</sup> 參見智旭：《大乘起信論裂網疏》，《大正藏》第44冊，頁429c。

<sup>23</sup> 參見《四書蕩益解補註·大學直指補註》，頁7。

<sup>24</sup> 《說文解字》云：「學，篆文斆省。」段玉裁注云：「斆、覺，疊韻。」（參見許慎撰、段玉裁注：《說文解字注》（台北市：黎明文化，1996年），頁128a。）

<sup>25</sup> 智旭《阿彌陀經要解》云：「佛者，自覺覺他覺行圓滿。」（參見智旭：《阿彌陀經要解》，《大正藏》第37冊，頁365c。）

<sup>26</sup> 與解「大學」為始覺修與本覺性等性修不二之義並無二致，由是見智旭在疏解〈大學〉篇章時，已經有意將其與修行成就佛道一事連接起來，<sup>27</sup> 與儒者欲藉〈大學〉成就君子聖賢等大人的思想並不相同。

事實上，《大乘起信論》中將眾生心性如來藏分為「心真如門」與「心生滅門」，在真如門中，心性一切清淨無有本覺始覺之名，然而眾生心性迷於「無明」而產生「生滅門」，便有覺與不覺的差別，也因此相對出本覺與始覺來，《起信論》說明「心生滅門」云：

言覺義者，謂心第一義性離一切妄念相，離一切妄念相故，等虛空界無所不遍，法界一相即是一切如來平等法身。依此法身，說一切如來為本覺，以待始覺立為本覺，然始覺時即是本覺，無別覺起立。始覺者，謂依本覺有不覺，依不覺說有始覺，又以覺心源故名究竟覺。<sup>28</sup>

依《起信論》這段文字可知，從心生滅門的角度省察心性的第一義諦，便見一切如來之性為「本覺」，而說眾生修行欲成就佛道之心性為「始覺」，然所謂「本覺」與「始覺」的心性本體則原是無二的真如心，只是眾生迷於「無明」障蔽真如而有「不覺」，故依「本覺」義說有「不覺」，依「不覺」而說有「始覺」，其實「覺」者皆同一義。因此，當智旭點明「大學」有本覺、始覺之意時，當是就《起信論》「心生滅門」處說，在修行的過程中則是欲由「始覺之修」以達「本覺之性」，回復到眾生原有的清淨真如本體，因此開展出「大學」的「本覺之性」與「始覺之修」兩條理路。

### 三、以本覺之性釋明德

智旭解〈大學〉文本並不同意朱熹《四書集註》為〈大學〉所作的補傳，他

<sup>26</sup> 參見智旭：《大乘起信論裂網疏》，《大正藏》第 44 冊，頁 433c。

<sup>27</sup> 羅永吉云：「而《大學直指》的宗旨，也就即著這個成就究竟大覺的過程來鋪陳發揮，換言之，《大學直指》乃是就著《大學》這部儒家的典籍，開示『成佛的大道』。」（參見羅永吉：《四書蕩益解》研究）（台南：國立成功大學中國文學研究所碩士論文，1995 年），頁 41。）

<sup>28</sup> 參見實又難陀譯：《大乘起信論》，《大正藏》第 32 冊，頁 585a。

說：「子思先作中庸，戴禮列為第三十一，後作大學，戴禮列為第四十二，所以章首在明明德承前章末子懷明德而言，本非一經十傳，舊本亦無錯簡，王陽明居士已辨之矣。」<sup>29</sup>很顯然地，智旭解〈大學〉是就王陽明所提倡的〈大學古本〉為主，然其所解則並非襄陽明舊說，依前論他是將「大學」二字解作「本覺之性」與「始覺之修」二者，因此《大學直指》亦是就這兩個脈絡延展。

### （一）明德本體

智旭解「大學之道，在明明德、在親民、在止於至善」一節時云：

道者，從因趨果所歷之路也。只在一明明德，便說盡大學之道。上明字，是始覺之修，下明德二字，是本覺之性。<sup>30</sup>

從智旭認定「大學」一事與修行成就佛道的密切關係而言，所謂「從因趨果所歷之路」也就是從凡夫修行成佛的道路，他將之歸結在「明明德」中，並釋「明」為始覺，「明德」為本覺，與「大學」之義無異。可知智旭所指「明德」即是「大」字，亦即是真如心。智旭除了將「明德」規定為本覺之性（真如心），更進一步以佛性三德來解釋「明德」之「德」，並以之與〈大學〉文句相聯繫：

性中本具三義，名之為德。謂現前一念靈知洞徹，而未嘗有形，即般若德；現前一念雖非形象，而具諸妙用，舉凡家國天下，皆是此心中所現物，舉凡修齊治平，皆是此心中所具事，即解脫德；又復現前一念莫知其鄉，而不無，位天育物，而非有，不可以有無思，不可以凡聖異，平等不增不減，即法身德。<sup>31</sup>

此「般若」、「解脫」、「法身」三德是佛所成就，且為一切眾生真如心中所本自具足者，也是眾生與諸佛平等無異之處，<sup>32</sup>智旭說：「真如即是眾生心性，憫物迷此，

<sup>29</sup>參見《四書蕩益解補註·四書蕩益解序》，頁1~2。

<sup>30</sup>參見《四書蕩益解補註·大學直指補註》，頁7~8。

<sup>31</sup>參見《四書蕩益解補註·大學直指補註》，頁8。

<sup>32</sup>智旭云：「謂約真如門，則攝百界千如五位百法，一一無非真如，性恒平等，無增無減，無別異故。」（參見智旭：《大乘起信論裂網疏》，《大正藏》第44冊，頁429a。）

故順真如，發大悲心也。正直心，即正因理心發，成法身德。深重心，即了因慧心發，成般若德。大悲心，即緣因善心發，成解脫德。」<sup>33</sup> 正因、緣因、了因的三因佛性是智顛天台學的特色，由了悟三因佛性即可證入佛性三德。<sup>34</sup> 智旭援此說把始覺與本覺，雜染的眾生心與清淨的真如心，功夫與本體緊密結合，打成一片，極具圓頓的特色。

## （二）親民、止於至善

自「明德」本體的開展，智旭續將「親民、止於至善」等與明德本體相連結：

我心既爾，民心亦然。度自性之眾生，名為親民，成自性之佛道，名止至善。親民止至善，只是明明德之極致，恐人不了，一一拈出，不可說為三綱領也。……明明德即自覺；親民，即覺他；止至善即覺滿。<sup>35</sup>

儘管陽明並非完全認同朱熹所判釋的「三綱領」，<sup>36</sup> 但「三綱領」在儒家仍是帶有「內聖外王」的意味的。而智旭則一本佛家立場，就眾生本覺之性發揮大乘佛教的精神，回歸到本覺的立場：「止之一字，雖指至善，只是明德本體。」<sup>37</sup> 順此，

<sup>33</sup> 參見智旭：《大乘起信論裂網疏》，《大正藏》第44冊，頁453c。

<sup>34</sup> 智顛云：「廣說緣了明三佛性。若論性德了因種子，修德即成般若，究竟即成智德菩提；性德緣因種子，修德成解脫斷德涅槃；若性德非緣非了即是正因，若修德成就，則是不縱不橫三點法身。」（參見智顛說、灌頂記：《觀音玄義》，《大正藏》第34冊，頁878b。）

<sup>35</sup> 參見《四書蕩益解補註·大學直指補註》，頁8。

<sup>36</sup> 王陽明云：「至善是心之本體，只是明明德到至精至一處便是。」又云：「自格物致知至平天下，只是一個明明德。雖親民亦明德事也。」指陳「親民」、「止於至善」者皆為「明明德」事，智旭之解亦承於此。（參見《王陽明全書·傳習錄》，頁2、21。）又學者有謂「三綱」應為「二綱」者，如李炳南云：「『在明明德、在親民、在止於至善。』朱子定此三句，為大學之三綱。後之研者，亦有主為二綱者。義謂明明德已立已達，本也。親民立人達人，末也。有本有末，其事畢矣。止善只是結論，合言明德與親民二者，必造其極而已，不得稱之一綱。」判「明德」與「親民」二綱已足，更進一步配以八德目曰：「若以內外言，格致誠正內也，修齊治平外也，以綱統目言，格致誠正，為明德一綱分目，修齊治平，為親民一綱分目，……。」（參見李炳南：《李炳南老居士全集·禮記選講》（台中市：青蓮出版社，1999年），頁296~297。）就智旭之意，判〈大學〉「親民」、「止至善」皆為「明德」事者，與李氏所謂「二綱」之說亦異，或可謂智旭為「一綱」論者，然後論始覺之修，則亦由配以「明德」之「格致誠正」等目為主。

<sup>37</sup> 參見《四書蕩益解補註·大學直指補註》，頁9。

他這麼說解「明明德」、「親民」及「止於至善」事實上乃在建立所謂「自覺」、「覺他」、「覺滿」（覺行圓滿）的理路，亦即為成就大乘圓滿佛道者所必行。<sup>38</sup>

宋明理學家把〈大學〉「三綱領」的內聖外王之學，賦予了道德心性的基礎，並指陳了成德達才，成就聖賢君子人格的途徑。智旭則改造儒家道德心性之學而為佛性開顯之學，而儒家道德人倫的世界理想則一變而為共成菩提的華藏世界，這完全是一種宗教思維的進路。

#### 四、始覺之修

既然智旭已經認定「大學」本身即是在說解一套通往成就佛道的路子，也指出這個諸佛與眾生無二無別的本具佛性（真如心），那麼，對於一般眾生如何透過修行的方法而達到與諸佛相同的境界，即是其修行的重心，智旭將其稱為「始覺之修」。

##### （一）心、意、知

以覺不覺為分界，不覺則是凡夫的心、意、知三識，覺則為聖者的三智。智旭利用唯識學的名相，為〈大學〉章句的幾個名詞做了定義：

正其心者，轉第八識為大圓鏡智也；誠其意者，轉第七識為平等性智也；致其知者，轉第六識為妙觀察智也。<sup>39</sup>

儒家〈大學〉致知、誠意、正心等功夫為次第進修，主要是「內聖」的修養歷程，但智旭所解卻著重在佛教「內轉」的修行，其所轉次第也與儒家不同，依著〈大學〉之文，智旭分別將「心」、「意」、「知」三者定義為「第八識」、「第七識」與「第六識」，江謙《補註》云：「前六識者，眼耳鼻舌身意六根，與色聲香味觸法六塵相接，而現之識也；第七末那識，譯云染污，執我執法之意根也；第八阿賴耶識，譯云含藏，即前七識之所藏也。」<sup>40</sup>阿賴耶識在《起信論》中正是全體真

<sup>38</sup> 隋朝慧遠云：「既能自覺，復能覺他，覺行窮滿，名之為佛。」（參見慧遠：《大般涅槃經義記》，《大正藏》第37冊，頁617b。）

<sup>39</sup> 參見《四書蕩益解補註·大學直指補註》，頁10。

<sup>40</sup> 參見《四書蕩益解補註·大學直指補註》，頁11。

如之識，也可以說即是本體真如，《起信論》講解「心生滅門」時云：「心生滅門者，謂依如來藏有生滅心轉，不生滅與生滅和合非一非異，名阿賴耶識。」<sup>41</sup>智旭解釋道：「真如舉體隨緣，故依第八如來藏而有前七識生滅心轉。此前七識，並依第八識起，並攬真如為體。……第八識與前七識，展轉相依，互為因果。」<sup>42</sup>可知前七識皆依第八識而起，且同依真如為其本體，亦即《大學直指》所說：「又祇一明德，分心、意、知三名。」<sup>43</sup>如此則不違「大學」欲證「明德」本體真如的脈絡。

智旭解《起信論》曾云：「復由第七人我法我二見力故，自既妄執第八見分以為實我實法，成染分別，復為第六識之不共親依，為前五識之染淨依，令前六識，分別染淨諸差別法，故直名此第七為智識也。」<sup>44</sup>由此可知其中第七識為第六識所依之根，且其執著第八識見分有實我實法，成就了眾生的輪迴苦本，所以眾生的修行就必須以解決第六、第七、第八等唯識為下手方便處，也就是從〈大學〉的「正心」、「誠意」、「致知」等為其用力。

## （二）格物

儒者在〈大學〉功夫中特重「格物致知之學」，智旭也沒有脫離如此傳統的見解，同樣對「格物致知」十分看重，不過這跟他界定的「明德本體」（真如心）有相當的關聯，智旭在講解〈大學〉「物有本末」一節即云：「蓋迷明德，而幻成身及家國天下，名之為物。」<sup>45</sup>又解「自天子以至於庶人」一段說：「蓋以天子言之，則公卿乃至庶人皆是他明德中所幻現之物，……若以庶人言之，則官吏乃至天子，亦皆是他明德中所幻現之物。」<sup>46</sup>可知智旭認為就自心而言，外物的生成皆是明德（真如心）所幻現之物，也可以說一切外物就是自心所生成，此意在智旭解《起信論》時常見：

即此真如不變心體，舉體隨緣而有生滅，所謂隨於染淨緣，具造十法界。

<sup>41</sup> 參見實叉難陀譯：《大乘起信論》，《大正藏》第 32 冊，頁 585a。

<sup>42</sup> 參見智旭：《大乘起信論裂網疏》，《大正藏》第 44 冊，頁 431c。

<sup>43</sup> 參見《四書蕩益解補註·大學直指補註》，頁 11。

<sup>44</sup> 參見智旭：《大乘起信論裂網疏》，《大正藏》第 44 冊，頁 440a。

<sup>45</sup> 參見《四書蕩益解補註·大學直指補註》，頁 10。

<sup>46</sup> 參見《四書蕩益解補註·大學直指補註》，頁 13。

雖造十界，十界皆是假名無性，隨緣不變，當體即真，故能顯示大乘體也。

47

乃言依如來藏有生滅心轉者，……真如舉體隨緣，故依第八如來藏而有前七識生滅心轉，此前七識，並依第八識起，並攬真如為體。……第八識與前七識，展轉相依，互為因果，如水與波，故名和合，能熏所熏相別，故非一，同以真如為體，故非異。由有能藏所藏執藏義故，所以復受阿賴耶名（阿賴耶此翻藏）由其體即真如，故能攝一切法，由其受熏持種，故能生一切法也。<sup>48</sup>

第八識真如隨染淨緣而產生生滅變化，從而「攝一切法」、「生一切法」，乃至造作十法界，此亦即為「明德」（真如心）因為幻化而生成外物者，這在《起信論》中實屬「生滅門」所攝，<sup>49</sup>故智旭在〈大學〉功夫的反妄歸真、回歸明德本性之處，則亦就所謂「生滅門」的角度解釋：

既已迷德成物，且順迷情，辨其本末，反迷歸悟之功，名之為事。既向生滅門中，商推修證，須知有終始。<sup>50</sup>

從《起信論》的真如幻化萬物，乃至修證須由「心生滅門」處下手的理路，智旭解釋「格物」之說時，完全不同於儒者之見：

格物者，作唯心識觀，了知天下國家，根身器界，皆是自心中所現物，心外別無他物也。<sup>51</sup>

<sup>47</sup> 參見智旭：《大乘起信論裂網疏》，《大正藏》第 44 冊，頁 427b。

<sup>48</sup> 參見智旭：《大乘起信論裂網疏》，《大正藏》第 44 冊，頁 431bc。

<sup>49</sup> 《起信論》云：「心生滅門者，謂依如來藏有生滅心轉，不生滅與生滅和合非一非異，名阿賴耶識，此識有二種義，謂能攝一切法、能生一切法。」（參見實又難陀譯：《大乘起信論》，《大正藏》第 32 冊，頁 585a。）

<sup>50</sup> 參見《四書蕩益解補註·大學直指補註》，頁 10。

<sup>51</sup> 參見《四書蕩益解補註·大學直指補註》，頁 10。

乍看之下，智旭此說似乎與王陽明「心外無物」的概念非常相近，然而，智旭的「心外別無他物」卻是由佛教「唯心識觀」的方法而得。「唯心識觀」原為佛教大乘的二種觀法之一，《占察善惡業報經》云：

學惟心識觀者，所謂於一切時一切處，隨身口意所有作業，悉當觀察知唯是心，乃至一切境界若心住念皆當察知，勿令使心無記攀緣不自覺知。……知己內心自生想念，非一切境界有念有分別也，所謂內心自生長短好惡是非得失衰利有無等見無量諸想，而一切境界未曾有想起於分別，當知一切境界自無分別想故。……如是觀察一切法唯心想生，若使離心則無一法一想而能自見有差別也，當應如是守記內心知唯妄念無實境界勿令休廢，是名修學唯心識觀。<sup>52</sup>

是知「唯心識觀」即是觀察一切諸法、一切境界都是從心而生，亦即「皆是自心中所現物」，這與佛教唯識宗所說「唯識無境」意同，<sup>53</sup>並非王陽明「心外無物」的意解。<sup>54</sup>

如此「唯心識觀」的「格物論」可說是智旭為其「大學」修證的鋪陳，至於利用「唯心識觀」格物之後，便有「物格」的效驗，智旭解釋「物格」一段說：「我法二執破，則物自格，猶大佛頂經所云，不為物轉，便能轉物也。」<sup>55</sup>這就把儒家的「格物」導向大乘佛教破眾生我、法二執<sup>56</sup>的修行上去了。

<sup>52</sup> 參見菩提燈譯：《占察善惡業報經》，《大正藏》第 17 冊，頁 908a。

<sup>53</sup> 吉藏云：「唯識論云，唯識無境界。明山河草木皆是心想，心外無別法。」（參見吉藏：《大乘玄論》，《大正藏》第 45 冊，頁 40c。）

<sup>54</sup> 陽明思想中的心多分有「道德本體」的意涵，然而在「心外無物」的論題中，卻含有「認知義」，陽明云：「你未看此花時，此花與汝心同歸於寂；你來看此花時，則此花顏色一時明白起來，便知此花不在你的心外。」（王守仁：《王陽明全集·傳習錄》（台北市：河洛圖書出版，1978 年），頁 70。）強調外物因心的認知而產生意義，而智旭「唯心識觀」乃指一切法為自心所變現，此心義非只認知意涵，而有幻化功能。

<sup>55</sup> 參見《四書蕩益解補註·大學直指補註》，頁 11。

<sup>56</sup> 懺雲法師云：「我執一執五蘊為我，此執我的妄見，能引生一切煩惱，故亦名煩惱障。又迷五蘊假合之用，妄執有常、一、主宰、自在之我，故名我執。法執一執五蘊法為實有，此法執妄見，能覆障所知，而使不知，故名所知障。」（參見懺雲法師：《百法明門論表解·二執表解》（南投：蓮因寺大專學生齋戒學會，1988 年），頁 71。）

### （三）致知誠意正心

前論智旭以唯識名相解〈大學〉「心」、「意」、「知」等，並以「格物」功夫為「唯心識觀」，因此「物格」就是破除「我法二執」。此中我、法二執的問題即存在於「心」、「意」、「知」之識中，也就是「唯識」中的第六、第七與第八識。我、法二執與此三識的關係在寶臣《注大乘入楞伽經》有云：

二執者，謂我法二執也。……病源如成唯識論云，外道餘乘（即二乘也）所執我法各有二種，一曰俱生，二曰分別。俱生二執者，謂無始來虛妄熏習，內因力故，恒與身俱（與身俱生與心同事）不待邪教，及邪分別，任運而轉，故名俱生。此復二種，一常相續，在第七識，緣第八識，起自心相，執為實法，及實我故。二有間斷，在第六識，緣識（第八）所變，蘊界處相，或總或別，起自心相，執為實法，及實我故。分別二執者，謂亦由現在外緣力故，非與身俱，要待邪教，及邪分別，然後方起，故名分別，唯在第六意識中有。<sup>57</sup>

我法二執主要有兩類，即俱生我法二執與分別我法二執，俱生二執在第六識（《大學直指》所謂「知」）與第七識（《大學直指》所謂「意」）中皆有，並是依第八識（《大學直指》所謂「心」）而起，分別二執則止存於第六識中。

智旭在解釋「物格」之後破我法二執，便與「知」、「意」、「心」等的變化結合：

知至者，二空妙觀無間斷也；意誠者，由第六識入二空觀，則第七識不復執第八識之見分，為內自我法也；心正者，由六七二識無我執故，第八識捨賴耶名，由六七二識無法執故，第八識捨異熟名，轉成菴摩羅識，亦名大圓鏡智相應心品也。<sup>58</sup>

要破我法二執，必須以第六意識（知）修我法二空觀，修我空觀以斷我執，修法空觀以斷法執，這是第六識分內之事，故智旭所說「知至者，二空妙觀無間斷也」

<sup>57</sup> 參見寶臣：《注大乘入楞伽經》，《大正藏》第 39 冊，頁 501a。

<sup>58</sup> 參見《四書蕩益解補註·大學直指補註》，頁 11~12。

即是指此，且第六識修二空觀不僅能破自識之分別我法二執，亦能破第七識（意）之俱生我法二執，憨山德清曾對此解釋云：「以第六識順生死流，具有分別俱生我法二執，若逆流還源，亦仗此識作我法二空觀。……以俱生我法二執，乃七識所執者，七識無力斷惑，亦仗六識入二空觀。」<sup>59</sup>由於「七識無力斷惑」，所以要破其我法二執，也必須依靠第六識作觀，且當第六識作二空觀破六、七二識的我法二執，則第八識（心）亦隨之而轉。

依唯識說，第八識有數名：「一名阿賴耶識，以其被第七識執為我故，……二名為異熟識，以是善惡漏無漏業至成熟時所招感故。」<sup>60</sup>第八識之名主要由第七識對它的執持，及其能成就異熟果報而得，因此只要捨去第七識之執，則第八識的名義亦復不可得，智旭在解釋《起信論》時云：

依第七識，方令第八受賴耶名及異熟名，方令前六成有漏義，故名染依。若第七識之人我執斷，則第八識捨賴耶名，第六生空智果恒得現前，前五不起諸有漏業。若第七識之法我執斷，則第八識捨異熟名，轉為大圓鏡智相應心品，自亦平等性智恒共相應，第六法空智果恒得現前，前五轉為成事智品，故又名淨依也。<sup>61</sup>

當依第六識修習二空妙觀，斷除了第六識與第七識的我法二執後，第八識即時則捨賴耶名及異熟名，轉成大圓鏡智，名為菴摩羅識，<sup>62</sup>此時前五識亦轉成所作智，第六識轉成妙觀察智，第七識轉成平等性智，此即唯識宗所說的「轉識成智」。

智旭利用〈大學〉文句解說佛教「破我法二執」及「轉識成智」的概念，確實有他的獨到之處。

羅永吉說：「可知蕩師所謂的『格物』，乃指『破我法二執』；『致知』，則為『修

<sup>59</sup>參見憨山大師：《性相通說·玄奘法師八識規矩》（台南市：和裕出版社，1998年），頁48。

<sup>60</sup>參見智旭：《相宗八要直解·八識規矩直解》（台中市：青蓮出版社，2003年），頁284。

<sup>61</sup>參見智旭：《大乘起信論裂網疏》，《大正藏》第44冊，頁439c。

<sup>62</sup>即第九識，又作阿末羅識、菴摩羅識、唵摩羅識、庵摩羅識。意譯無垢識、清淨識、如來識。此識為真諦系之攝論宗所立，人心之本來面目乃遠離迷惑而本自清淨，故攝論宗認為轉阿賴耶識之迷而回歸覺悟之清淨階位，即阿摩羅識。（參見《佛光大辭典》「阿摩羅識」條，頁3671。）

二空妙觀』，如二觀成就，則能『轉識成智』，此蕩師之『格物致知』義也。」<sup>63</sup>然就智旭的意思看來，「格物致知」並非分成「破二執」與「修二觀」等說，破我法二執應該是「物格」之後的效驗，在功夫方面，智旭所強調的「格物致知」其實只是一事，他在解「湯之盤銘」一節說：

我法二執，是無始妄習，名之為舊；觀我法空，是格物致知，名之為新。

64

可知，智旭認為「格物致知」其實就是觀我法二空一事，也就是第六識（知）修二空觀，而且他又說：「故知格物致知之外，別無誠意正心之功。」<sup>65</sup>也不外乎指陳了第七識與第八識的斷惑證真仍然需要依靠第六識來修觀以斷二執之意。

〈大學〉中的「慎獨」其實也是上述格致的意思。智旭解「所謂誠其意者」一段云：

今知二執之惡而不力破，知二空之善而不力修，豈可謂致知乎。心外本無實我實法，名之為獨；斷意中我法二執，斷無不盡，修良知二空妙觀，修無不圓，名之為慎也。<sup>66</sup>

就前智旭所判心、意、知解釋，則其所謂心外本無實我無法者，亦即指第八阿賴耶識的全體真如而言；斷意中我法二執，則為斷第七識的俱生執；修良知二空妙觀，亦即是依憑第六識作觀，故可知其所為「慎獨」功夫，也就是「格物致知」所指修二空觀斷破我法二執，直使第八識轉成大圓鏡智，故當智旭說：「正顯明明德工夫，全在慎獨也。」<sup>67</sup>便連接了修二觀斷二執的始覺之修，以達明德的真如本覺之性無疑。

<sup>63</sup>參見羅永吉：「《四書蕩益解》研究」（台南：國立成功大學中國文學研究所碩士論文，1995年），頁36。

<sup>64</sup>參見《四書蕩益解補註·大學直指補註》，頁16。

<sup>65</sup>參見《四書蕩益解補註·大學直指補註》，頁20。

<sup>66</sup>參見《四書蕩益解補註·大學直指補註》，頁14~15。

<sup>67</sup>參見《四書蕩益解補註·大學直指補註》，頁24。

## 五、結語

智旭《大學直指》透過對儒家〈大學〉篇章的義解，充分表現出佛教《大乘起信論》、「唯識」的本體（真如心、本覺之性）與工夫（修二空觀、破二執、始覺之修），可以說是藉由儒家典籍來說明佛教的心性之學與修行理路，這與智旭在著作《四書蕩益解》的動機有密切關係，由於他是為了開解隨學學人（徹因比丘）而為之演義，就像他自己說的，是藉著《四書》開顯「第一義諦」、「助發聖賢心印」<sup>68</sup>，因此絕不能把智旭《大學直指》等著作，看成是為了弘揚儒學的作品，其實際是「以佛解儒」的。

從《大學直指》的義解看來，智旭成功地藉用了〈大學〉章句比附說明甚深難解的佛教理論，更巧妙地是把大學「明德」、「格物致知」等論完全以佛教「真如本體」與「二空妙觀」等概念連結起來，其中智旭所大量使用的《大乘起信論》正是被視為佛教的入門論典者，對於一般士人未入佛理者，確實有引進的效用，而智旭義解的〈大學〉便能產生實質弘揚佛理的目的。

### 參考文獻

#### 一、藏經

1. 吉藏：《大乘玄論》，《大正新脩大藏經》第 45 冊，台北市：新文豐出版社，1983 年。
2. 菩提燈譯：《占察善惡業報經》，《大正新脩大藏經》第 17 冊，台北市：新文豐出版社，1983 年。
3. 智顓說、灌頂記：《觀音玄義》，《大正新脩大藏經》第 34 冊，台北市：新文豐出版社，1983 年。
4. 實叉難陀譯：《大乘起信論》，《大正新脩大藏經》第 32 冊，台北市：新文豐出版社，1983 年。
5. 慧遠：《大般涅槃經義記》，《大正新脩大藏經》第 37 冊，台北市：新文豐出版

<sup>68</sup> 智旭云：「佛祖聖賢，皆無實法繫綴人，但為人解粘去縛，今亦不過用楔出楔，助發聖賢心印而已。若夫趨時制藝，本非予所敢知，不妨各從所好。」（參見《四書蕩益解補註·四書蕩益解序》，頁 2。）

社，1983年。

6. 蕩益智旭：《阿彌陀經要解》，《大正新脩大藏經》第37冊，台北市：新文豐出版社，1983年。
7. 蕩益智旭：《大乘起信論裂網疏》，《大正新脩大藏經》第44冊，台北市：新文豐出版社，1983年。
8. 寶臣：《注大乘入楞伽經》，《大正新脩大藏經》第39冊，台北市：新文豐出版社，1983年。

## 二、專書

1. 王守仁：《王陽明全書》，台北：正中書局，1961年。
2. 王守仁：《王陽明全集》，台北市：河洛圖書出版，1978年。
3. 朱熹：《四書章句集注》，上海：上海古籍出版社，2001年。
4. 李炳南：《李炳南老居士全集·禮記選講》，台中市：青蓮出版社，1999年。
5. 許慎撰、段玉裁注：《說文解字注》，台北市：黎明文化，1996年。
6. 陳來：《宋明理學》，台北市：洪葉文化，1993年。
7. 郭沂：《郭店竹簡與先秦學術思想》，上海：上海教育出版社，2001年。
8. 鄭玄注、孔穎達疏：《禮記注疏》，台北市：藝文印書館，十三經注疏本，1997年。
9. 憨山大師：《性相通說》，台南市：和裕出版社，1998年。
10. 蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註》，台北市：佛教出版社，未標出版年月。
11. 蕩益智旭：《相宗八要直解》，台中市：青蓮出版社，2003年。
12. 懺雲法師：《百法明門論表解》，南投：蓮因寺大專學生齋戒學會，1988年。
13. 釋聖嚴著、關世謙譯：《明末中國佛教之研究》，台北市：臺灣學生書局，1989年。

## 三、學位論文

1. 羅永吉：「《四書蕩益解》研究」，台南：國立成功大學中國文學研究所碩士論文，1995年。