

玖、

## 如何導引「儒門道脈同歸佛海」<sup>1</sup>？

### ——蕩益智旭對《論語》的解釋

#### 一、引言

1644年滿清入關，大明帝國覆亡，在身經甲申之變的明末遺民的主觀世界中，這是一場「天崩地解」、<sup>2</sup>「亡天下」<sup>3</sup>的歷史巨變。但現代歷史學家卻指出：明代中葉以後，商品經濟的成長、都市化的發展、科舉考試應舉人數的增加、以及以禮儀代行政、以道德為法律的種種社會政治現象，都通貫明末清初而繼續發展。<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> 蕩益智旭：《中庸直指補註》，收入《四書蕩益解》（南投：中台山佛教基金會，1997），頁54。

<sup>2</sup> 黃宗羲：《南雷文案》（四部叢刊初編縮本），卷2，〈留別海昌同學序〉，頁16，下半頁。

<sup>3</sup> 顧炎武：《原抄本日記錄》（臺北：明倫出版社，1970），卷17，「正始」，頁378。

<sup>4</sup> 參考 Jonathan D. Spence and John E. Wills, Jr. eds., *From Ming to Ch'ing: Conquest, Region, and Continuity in Seventeenth-Century China* (New Haven and London: Yale University Press, 1997) .

在思想領域中，明末清初知識份子思想卻頗有轉折變化。大體言之，從宋代到明代的經典解釋，可以視為從朱熹《四書》學的繼承與發展，到揚棄的過程，明代的王守仁（陽明，1472-1528）居於分水嶺的地位，到了晚明的四書解釋則自由之風大興，佛教思想也大量流入《四書》解釋之中。<sup>5</sup>誠如荒木見悟（1919-）所說，明代中期的《四書》研究，仍是在朱子解釋典範的籠罩之下，如蔡清（1453-1508）的《四書蒙引》、林希元（正德 12〔1517〕年進士）的《四書存疑》、陳琛（1477-1545）的《四書淺說》皆奉朱註為圭臬。但是，到了明末的四書學，則儒佛調和論甚囂塵上，葛寅亮（萬曆 29〔1601〕年進士）的《四書湖南講》是這種思想趨勢的代表作。<sup>6</sup>

在明末儒佛調和論思潮中，蕩益智旭（1599-1655）所撰解釋《四書》的《四書蕩益解》一書，在儒佛交流上既有其時代的代表性，而在《四書》解釋史上，又因其援佛入儒而有其特殊性。蕩益智旭在 24 歲出家之前，俗姓鍾，名際明，又名始聲，字振之，所撰自傳云：「八不道人，震旦之逸民也。古者有儒有禪有律有教，道人既蹙然不敢。今亦有儒有禪有律有教，道人又艱然不屑，故名八不也。」<sup>7</sup>蕩益智旭雖然被認為

<sup>5</sup> 佐野公治：《四書學史の研究》（東京：創文社，1988），序章，第一節。

<sup>6</sup> 荒木見悟：《明代思想研究—明代における儒教と佛教の交流》（東京：創文社，1972），頁 300-304。

<sup>7</sup> 蕩益智旭：〈八不道人傳〉，收入《靈峰蕩益宗論》（京都：中文出版社，1972 年據享保 8〔1723〕年刊本影印）（上），頁 1，上-4，下，引文見頁 1，下。

思想近於天台、禪或淨土，<sup>8</sup>但實不拘限於單一宗派。蕩益智旭少年時研治儒學，後歸佛門，畢生闡釋儒佛經典，著述宏富。蕩益智旭主張「須藉四書，助顯第一義諦」，<sup>9</sup>他以註解《四書》為手段，以弘揚佛法為其目的。

本文寫作主旨在於探討蕩益智旭如何通過對《論語》的重新解釋，而導引「儒門道脈同歸佛海」。我將集中焦點討論智旭對《論語》中的生死觀，以及「學」、「道」、「天命」等關鍵性概念的新解釋，以略窺蕩益智旭援佛入儒的解釋策略及其思想內容。

## 二、蕩益智旭對《論語》中的生死觀的解釋

蕩益智旭援佛入儒進而以佛釋儒，以生死觀為核心，並聚焦於《論語》中的三個關鍵概念：(1) 學，(2) 道，(3) 天命，而且都從心學的思想立場賦予新解。我們先探討智旭解釋孔學的核心問題——生死觀問題，但在進入這個問題之前，我們先

<sup>8</sup> 例如聖嚴法師既指出蕩益智旭代表明末禪、淨、密、律合一之思想，又將他歸類為明末淨土人物，見聖嚴法師：《明末佛教研究》（臺北：法鼓事業公司，2000），頁100及頁264。陳英善認為不宜將蕩益智旭思想定為某一特定宗派，參考陳英善：〈蕩益智旭思想的特質及其定位問題〉，《中國文哲研究集刊》第8期（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996年3月），頁227-256。

<sup>9</sup> 蕩益智旭：〈四書蕩益解序〉，收入《四書蕩益解》，頁2。

討論他對《四書》的排序及其理由，智旭說：<sup>10</sup>

首《論語》，次《中庸》，次《大學》，後《孟子》。《論語》為孔氏書，故居首。《中庸》、《大學》皆子思所作，故居次。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。孟子學於子思，故居後。解《論語》者曰「點睛」，開出世光明也。解《庸》、《學》者曰「直指」，談不二心源也。解《孟子》者曰「擇乳」，飲其醇而存其水也。

智旭以《論語》為首出，以其為孔門師生對話之記錄，《中庸》與《大學》為子思所作，孟子學於子思，故置於最末。這種排序方式完全以作者時代之先後為依據，與朱子對《四書》的排序完全不同。朱子撰《四書章句集注》，以《大學》最為首出，朱子說：「學問須以《大學》為先，次《論語》，次《孟子》，次《中庸》。」<sup>11</sup>「某要人先讀《大學》，以定其規模；次讀《論語》，以立其根本；次讀《孟子》，以觀其發越；次讀《中庸》，以求古人之微妙處。」<sup>12</sup>又說：「《論》、《孟》、《中庸》，待《大學》貫通浹洽。」<sup>13</sup>朱子特撰〈格物補傳〉，強調即物窮理與格

<sup>10</sup> 同上書，頁 2-3。

<sup>11</sup> 黎靖德編：《朱子語類（1）》，收入《朱子全書》，第 14 冊，卷 14，頁 419。

<sup>12</sup> 同上註。

<sup>13</sup> 同上書，頁 420。

物致知的重要性。朱子以「理」之哲學為基礎，建立他的《四書》詮釋事業，<sup>14</sup>朱子本《大學》解釋《論語》、《孟子》、《中庸》。

相對於朱子之以《大學》為首出，智旭強調《論語》「為孔氏書」，特加重視。但是，在《四書》之中，《論語》的日常性最為強烈。《論語》一書所記載的孔門師生日常生活之對話與孔子的行誼，均是布帛菽粟之言。孔門師生以「世俗」為「神聖」，<sup>15</sup>在禮教性中體認宗教性之情操，<sup>16</sup>在人倫日用之間體悟神化不測之妙，<sup>17</sup>17世紀日本古學派儒學大師伊藤仁齋也在人倫日用的日常性脈絡中推崇《論語》為「最上至極宇宙第一書」。<sup>17</sup>因此，智旭在明末三教合一的思潮之下重新解釋《論語》，首先必須面對「佛儒貫通如何可能？」這個問題。

這個問題可以從北宋二程兄弟的意見講起。程頤曾讚嘆

<sup>14</sup> 參考 Wing-tsit Chan, "Chu Hsi's Completion of Neo-Confucianism," in *Études Song in Memoriam Étienne Balazs*, Editées par Françoise Aubin, Série 2 n. 1 (Paris: Mouton & Co. and École Pratique de Haute Études, 1973), pp.60-90.

<sup>15</sup> 參看 Herbert Fingarette, *Confucius: the Secular as Sacred* (New York: Harper & Row, Publishers, 1972), 中譯本：彭國翔、張肇譯：《孔子：即凡而聖》（南京：江蘇人民出版社，2002）。

<sup>16</sup> 參考加地伸行：《儒教とはなにか》（東京：中央公論社，1990），中譯本：于時化譯：《論儒教》（濟南：齊魯書社，1993）。

<sup>17</sup> 伊藤仁齋《論語古義》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973），第3卷，論語部一，〈總論〉，頁4，亦見於：伊藤仁齋：《童子問》，收入家永三郎等校注：《近世思想家文集》（東京：岩波書局，1966，1981），卷上，第5章，頁204。另詳黃俊傑：《德川日本《論語》詮釋史論》（臺北：臺大出版中心，2006），第4章，頁107-144。

道：「今僧家讀一卷經，便要一卷經中道理受用。儒者讀書，卻只閒了，都無用處。」<sup>18</sup>程顥「嘗至禪寺，方飯，見趨進揖遜之盛，歎曰：『三代威儀，盡在是矣。』」<sup>19</sup>二程兄弟對佛門境界不勝其嚮往之情。但是，當程門高弟謝良佐舉儒佛相通之處以問程頤，程頤卻說：「恁地同處雖多，只是本領不是，一齊差卻。」<sup>20</sup>程頤所謂儒佛根本差異的「本領」之一，就是生死觀問題。

《論語·里仁·8》子曰：「朝聞道，夕死可矣」，涉及生死問題，千百年來說解紛紛，智旭解釋孔子這句話說：<sup>21</sup>

不聞道者如何死得？若知死不可免，如何不急求聞道？若知朝聞可以夕死，便知道是豎窮橫徧，不是死了便斷滅的。

智旭以生命無限的觀點詮解孔門的生死二分之說，他強調「朝聞夕死，可矣。不是死而後已矣的」。<sup>22</sup>民國時代江謙（1876-1942）在「補註」中引申智旭之意說：<sup>23</sup>

---

<sup>18</sup> 程顥、程頤：《河南程氏外書》，收入《二程集》（上），卷第 12，頁 443。

<sup>19</sup> 同上註。

<sup>20</sup> 程顥、程頤：《河南程氏外書》，收入《二程集》（上），卷第 12，頁 425。

<sup>21</sup> 蕩益智旭著，江謙補註：《論語點睛補註》，收入《四書蕩益解》，頁 264。

<sup>22</sup> 同上書，頁 264-265。

<sup>23</sup> 同上書，頁 358。

愚夫斷見，謂一死百了，不知死者軀殼，不死者性靈也。有死而得苦十百千萬于生者，有死而得樂十百千萬于生者。不知六道輪迴之苦，淨土无生之樂，不知孔子此言之痛切而弘深也。朝聞道而夕死可者，聞出輪迴而生淨土之大道也。

江謙的補註以輪迴的觀念申論生命無限論，以死生一致、生命永續的立場解釋孔子的生死觀，頗得智旭釋孔未盡之意。

正是從死生一致、生命永續的立場出發，蕩益智旭批判《論語·泰伯·7》曾子所說：「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以爲己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」一語說：<sup>24</sup>

「弘毅」二字甚妙，橫廣豎深，橫豎皆不思議。但「死而後已」四字甚陋。孔子云：「朝聞道，夕死可矣」，便是死而不已。又云：「未知生，焉知死」，便是死生一致。故知曾子只是世間學問，不曾傳得孔子出世心法，孔子獨歎顏回好學，良不誣也。

智旭進一步解釋孔子所說「未知生，焉知死」（《論語·先進·12》）一語說：<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> 同上書，頁 316。

<sup>25</sup> 同上書，頁 346。

季路看得死生是兩橛，所以認定人鬼亦是兩事。孔子了知十法界不出一心，生死那有二致，正是深答子路處。程子之言，頗得之。

智旭批評曾子所說「死而後已」，也批評子路以死生為兩橛，更進而肯定孔子深知「十法界不出一心，生死那有二致」。生死一致正是智旭打通儒佛的關鍵，但生死之所以一致，乃是因為十法界皆「不出一心」。智旭經由從心學立場對孔門生死觀進行新詮釋，乃可以宣稱「儒之德業學問實佛之命脈骨髓，故在世為真儒者，出世乃為真佛。」<sup>26</sup>

### 三、蕩益智旭對「學」、「道」與「天命」的解釋

除了最具有關鍵性的核心問題生死觀之外，智旭對《論語》中的「學」、「道」與「天命」這三個關鍵概念的解釋，是他以佛釋儒的三個切入點。

#### (1)「學」：

《論語》是先秦孔門師生共學的心靈對話之記錄，孔子對「學」的重視無庸贅言。「學」是孔門第一義，《論語》全書「學」

---

<sup>26</sup> 《靈峰蕩益宗論》(上)，卷2之4，〈示石耕〉，頁16，前半頁，總頁8903。

字共 64 見，孔子認為「生而知之」的人是最上等的人，其次是「學而知之」的人（《論語·季氏·9》）。孔子自認「我非生而知之者也，好古，敏以求之者也」（《論語·述而·20》），他強調「學而知之」，鼓勵學生「學而時習之」（《論語·學而·1》），他自述「十有五而志於學」（《論語·為政·4》），「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也」（《論語·衛靈公·31》），他憂心於「學之不講」（《論語·述而·3》），他以「默而識之，學而不厭，誨人不倦」（《論語·述而·2》）自我期許。細繹《論語》中所謂「學」，多指學習後天的一般技術或知識而言，如「學稼」（《論語·季氏·16》）、學「軍旅之事」（《論語·衛靈公·1》）之類，但是，孔子又常在修德的脈絡中討論「學」，魯哀公（在位於 494-468B.C.）問孔子「弟子孰為好學？」，孔子以顏回「不遷怒，不貳過」稱許顏回「好學」（《論語·雍也·3》），孔子也常憂慮「德之不修，學之不講」（《論語·述而·3》），孔子強調「學」是通往「仁」、「知」、「信」、「直」、「剛」諸德的途徑（《論語·陽貨·8》）。

27

《論語·為政·4》孔子自述一生精神進境從「吾十有五而志於學」至「七十而從心所欲，不踰矩」，智旭解釋這一章說：<sup>28</sup>

<sup>27</sup> 參看栗田直躬：〈學と教との觀念——上代ツナの典籍に於いて〉，收入氏著：《中國上代思想の研究》（東京：岩波書店，1948），頁 147-242。

<sup>28</sup> 滿益智旭：《論語點睛補註》，頁 238-239。

只一學字到底，學者覺也。念念背塵合覺，謂之志。覺不被迷情所動，謂之立。覺能破微細疑惘，謂之不惑。覺能透真妄關頭，謂之知天命。覺六根皆如來藏，謂之耳順。覺六識皆如來藏，謂之從心所欲不踰矩。此是得心自在，若欲得法自在，須至八十、九十始可幾之。故云：「若聖與仁，則吾豈敢？」此孔子之真語實語，若作謙詞解釋，冤卻大聖一生苦心。返聞聞自性，初須入流亡所，名之為逆，逆極而順，故名耳順。即聞所聞盡，分得耳門圓照三昧也。

智旭以「覺」釋孔子的「學」，認為「學」就是恢復人人本有的靈性而不被客塵所染或被迷情所動。智旭解釋《論語·學而·1》「學而時習之」說：<sup>29</sup>

蓋人人本有靈覺之性，本無物累，本無不說。由其迷此本體，生出許多恐懼憂患。今學即是始覺之智。念念覺，於本覺無不覺時，故名時習。無時不覺，斯無時不說矣。此覺原是人所同然，故朋來而樂，此覺原無人我對待，故不知不愠，夫能歷朋來，人不知之時而無不習，無不說者，斯為君子之學。若以知不知二其心，豈孔子之所謂學哉！

智旭在這段解釋中，更明白說明孔子所謂「學」就是指恢復「人

人本有」的「靈覺之性」，這是非常明確的心學立場的解釋，所以江謙「補註」進一步發揮說：「圓覺之人，知天下一切事物皆吾心也。一事未治，一物未安，則是吾心未治未安也。」<sup>30</sup>

智旭對孔子的「學」的解釋在《論語》解釋史上有其明確之定位。中國儒者對「學而時習之」的「學」字之解釋，基本上展現一個解釋的光譜。光譜的一端是以「效」訓「覺」，朱子大暢此說，以「學」為向外覓理之知識活動，而以「明善而復其初」為其目的。<sup>31</sup>朱子認為「所謂學者，有所效於彼而求其成於我之謂也。」<sup>32</sup>朱門高弟陳淳（北溪，1153-1217）主張「學」乃是效法先覺者之所為，其目的在於去除氣質障蔽，回復本然之性。<sup>33</sup>光譜的另一端是以「覺」訓「學」。這種解釋可以上溯到六朝的皇侃（488-545）《論語義疏》：「《白虎通》云：『學，覺也，悟也。』言用先王之道，導人情性，使自覺悟也。去非取是，積成君子之德也。」<sup>34</sup>北宋邢昺（字叔明，931-1010）循此說，以「學」為內省性之道德思考活動。<sup>35</sup>這種解釋至明代而大暢其流，王守仁（陽明，1472-1529）以「存天理，去

<sup>29</sup> 蕩益智旭：《論語點睛補註》，頁 224。

<sup>30</sup> 同上註。

<sup>31</sup> 朱熹：《論語集注》，收入《朱子全書》，第 6 冊，卷 1，頁 67。

<sup>32</sup> 朱熹：《論語或問》，收入《朱子全書》，第 6 冊，卷 1，頁 607。

<sup>33</sup> 陳淳：《北溪大全集》（臺北：臺灣商務印書館景印四庫全書珍本，1971），卷 18，頁 3-5。

<sup>34</sup> 何晏集解，皇侃義疏，鮑廷博校：《論語集解義疏》（臺北：藝文印書館影印知不足齋叢書本，1966），卷 1，頁 1-4。

<sup>35</sup> 邢昺：《論語注疏》（臺北：中華書局據阮刻本校刊，1966），卷 1，頁 1-2。

人欲」為「學」之內容。<sup>36</sup>智旭對孔子的「學」的解釋，就是明代心學解釋進路的一種代表。實際上，智旭深受陽明心學之影響，這一點將於本文第四節再作說明。

## (2)「道」

孔門師生共學以求道，孔子明言「志於道」(《論語·述而·6》)，又說「可以共學，未可與適道」(《論語·子罕·30》)，強調「學」是「適道」的必要途徑。子夏說：「君子學以致其道」(《論語·子張·7》)，均可見「學」之目的在於求「道」。孔子畢生慕道求道，欣夕死於朝聞，兩度以「一以貫之」一語自述其所抱持的「道」(《論語·里仁·15；衛靈公·3》)。

智旭解釋《論語》時，對《論語》中的「道」這個概念著墨不多，但從智旭討論孔門生死觀相關論述中，我們可以略窺他對孔子的「道」的理解與評價。智旭在註解孔子所說：「朝聞道，夕死可矣」一語時，強調人的死亡並不就是生命的斷滅，生命是無限的，軀殼雖死，但性靈不亡。智旭解釋《論語·里仁·15》「吾道一以貫之」章說：<sup>37</sup>

此切示下手工夫，不是印證，正是指點初心，須向一門

---

<sup>36</sup> 王陽明：《王陽明全書》(上海：上海古籍出版社，1992)，上冊，卷1，頁26-27。

<sup>37</sup> 滿益智旭：《論語點睛補註》，頁267。

深入耳。忠恕真實貫得去，亦是有個省處，乃能如此答話。然不可便作傳道看。顏子既沒，孔子之道的無正傳，否則兩歎「今也則亡」，豈是誑語？

智旭強調「忠」、「恕」等具體的行爲，不可以等同於「道」。我們可以從這一段解釋進一步推論：孔門的「道」是受時間與空間所限定的存在，所以諸如「忠」、「恕」等具體行爲可以視爲「道」的表現。但是智旭所解釋的孔門的「道」，則是不受時空因素所限定的存在。這一項對比，在智旭解釋《中庸》：「能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣」這一段文字時顯露無遺，智旭說：<sup>38</sup>

與天地參，便是儒門狹小之處。若知空生大覺中，如海一漚發，則佛道可階矣。

智旭所謂的「道」是「空生大覺」的「道」，而不只是「與天地參」的「道」。

孔子說「朝聞道，夕死可矣」，確實很容易模糊儒佛分判，宋代李綱（字伯紀，1083-1140）就質疑過孔子這句話「即禪宗之坐脫立亡也」。<sup>39</sup>朱子在《論語或問》中提出一套說法：<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> 滿益智旭：《中庸直指補註》，收入《四書滿益解》，引文見頁 87。

<sup>39</sup> 李綱：《梁谿集》（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，1986），

或問：朝聞夕死，得無近於釋氏之說乎？

曰：吾之所謂道者，固非彼之所謂道矣。且聖人之意，又特主於聞道之重，而非若彼之恃此以死也。

曰：何也？

曰：吾之所謂道者，君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友當然之實理也。彼之所謂道，則以此為幻為妄而絕滅之，以求其所謂清淨寂滅者也。人事當然之實理，乃人之所以為人而不可以不聞者，故朝聞之而夕死，亦可以無憾。若彼之所謂清淨寂滅者，則初無所效於人生之日用，其急於聞之者，特懼夫死之將至，而欲倚是以敵之耳。是以為吾之說者，行法俟命而不求知死；為彼之說者，坐亡立脫，變見萬端，而卒無補於世教之萬分也。

朱子說佛門之「道」以「坐亡立脫」為目的，「無補於世教之萬分」，這種說法可能未必公允，但是，儒佛之「道」確不同科，亦可由此而思過半矣。

### (3)「天命」

智旭融貫儒佛的第三個切入點是孔子所說的「天命」這個

---

卷 135，頁 8。

<sup>40</sup> 朱熹：《論語或問》，收入《朱子全書》，第 6 冊，卷 4，頁 684。

概念。孔子所說「五十而知天命」(《論語·為政·4》)一語，二千年來引起東亞各國儒者說解紛紛，現代中日學人對「五十而知天命」一語的解釋，大致認為這句話可以理解為孔子認識到客觀因素的限制性，而回歸人內在的稟賦，以「道」自任並力行之。人既不完全屈從「天命」，但也認識到人的自由的客觀侷限，樂天知命。<sup>41</sup>現代學者的解釋平正通達，甚得孔學之肯綮，孔子明言：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎」(《論語·憲問·35》)，又云：「人不知而不愠，不亦君子乎？」(《論語·學而·1》)實隱寓「學」的最高境界可以使己心與天心互通，孔子之「學」實即將人之存在之「內在性」(immanence)與「超越性」(transcendence)貫通為一。<sup>42</sup>

智旭解釋孔子的「天命」，歸結到人「心」之覺醒。他將孔子的「十有五而志於學」的「學」解為「覺」，上文已有討論。在以「學」為「覺」的脈絡之下，智旭又說：「覺能透真妄關頭，謂之知天命」。<sup>43</sup>在解釋《中庸》「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」這句話時，智旭有進一步的解釋：<sup>44</sup>

不生不滅之理，名之為天。虛妄生滅之原，名之為命。

<sup>41</sup> 黃俊傑：《德川日本《論語》詮釋史論》，第8章，〈日本儒者對《論語》「五十而知天命」的詮釋〉，頁261-306。

<sup>42</sup> 李明輝：〈孔子論「學」：儒家的文化意識〉，收入氏著：《儒家視野下的政治思想》(臺北：臺大出版中心，2005)，頁1-16。

<sup>43</sup> 蕩益智旭：《論語點睛補註》，頁238。

<sup>44</sup> 蕩益智旭：《中庸直指補註》，收入《四書蕩益解》，引文見頁54-55。

生滅與不生滅和合而成阿賴耶識，遂為萬法之本，故謂之性。蓋天是性體，命是功能，功能與體，不一不異，猶波與水也。體則非善非惡，功能則可善可惡，譬如鏡體非妍非媿，而光能照現妍媿，今性亦爾，率其善種而發為善行，則名君子之道。率其惡種而發為惡行，則名小人之道。

我們必須特別注意的是，智旭將孔子的「天命」解釋為「虛妄生滅之原」，將「知天命」理解為「能透真妄關頭」，他所運用的一組對照概念是「真實」與「虛妄」，隱含以日常生活世界為虛幻世界之意。

我們如果將智旭對「天命」的解釋，取而與朱子的解釋互相比較，就可以看出儒佛的分判。朱子在《論語集注》中對「天命」提出如下解釋：<sup>45</sup>

天命，即天道之流行而賦於物者，乃事物所以當然之故也。知此則知極其精，而不惑又不足言矣。

朱子在《論語或問》中再引申其意說：<sup>46</sup>

天道運行，賦與萬物，莫非至善無妄之理，而不已焉，

---

<sup>45</sup> 朱熹：《論語集注》，收入《朱子全書》，第6冊，卷1，頁75。

<sup>46</sup> 朱熹：《論語或問》，收入《朱子全書》，第6冊，卷2，頁641。

是則所謂天命者也。

在朱子對孔子「天命」一詞的解釋中，「天命」是天道流行賦予萬物之原理，但這種原理又是一種「至善無妄之理」。在朱子的解釋中，作為「理」的「天命」，既是宇宙運行的規律，又是人事之規範。朱子將天理之「自然」等同於人事之「當然」。

47

相對而言，朱子解釋中的「天命」隱含「所以然」就是「所當然」，「自然」(nature)即「文化」(culture)，超越世界與世俗世界不分的命題。但是，在智旭對孔子的「天命」概念的解釋之中，超越世界與世俗世界判然為二，不可混淆，前者是「真」，後者是「妄」。他強調，明辨「真」與「妄」，就是「知天命」。

綜合本節所言，智旭解釋《論語》，主要從「學」、「道」與「天命」三個切入點進入孔學的思想世界，並以在生死輪迴的無限生命之流中，強調「心」之覺醒。我們可以說，智旭以

---

<sup>47</sup> Wing-tsit Chan, "Neo-Confucianism: New Idea in Old Terminologies," *Philosophy East and West*. 17:1-4 (Jan., 1973), pp.15-35; Wing-tsit Chan "Chu Hsi's Completion of Neo-Confucianism," in *Études Song in Memoriam Étienne Balazs*, editées par Françoise Aubin, Série II, # I (Paris: Mouton & Co. and École Pratique des Hautes Études, 1973), pp. 73-80; "The Evolution of the Neo-Confucian Concept of Li Principle," *Tsing-hua Journal of Chinese Studies*, N.S; vol.2 (Feb., 1962), pp.123-149.此文中譯本見：陳榮捷：〈理的觀念之進展〉，收入氏著：《宋明理學之概念與歷史》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996）。

心學的思想立場，重新解釋孔學的「學」、「道」、「天命」等概念，企圖貫通儒佛，並導引「儒門道脈同歸佛海」。

#### 四、三教合一思潮下的《論語》解釋策略：心學立場及其與陽明學의 交涉

##### (1) 明末三教合一思潮及其遠源

蕩益智旭對包括《論語》在內的《四書》學的解釋，既浸潤在明末三教合一的思想史脈絡之中，又是這種思潮的一種表現。

智旭闡釋孔學的思想世界，首先指出孔子主張「死而巳」及「死生一致」，認為曾子「死而後巳」之說，不能「傳得孔子出世心法」。<sup>48</sup>接著，智旭對孔子的三個關鍵性的概念「學」、「道」、「天命」，也從心學立場賦予新解。智旭以心之覺醒解釋孔子的「學」，以「空生大覺」為「道」，以「心」之「能透真妄關頭」為「知天命」，皆以心學作為他貫通儒佛藩籬的思想基礎。

智旭與明末其他高僧如憨山德清（字澄印，1546-1623）、

---

<sup>48</sup> 蕩益智旭：《論語點睛補註》，頁316。

雲棲株宏（即蓮池大師，1535-1615）<sup>49</sup>等人一樣，都主張儒佛融合、三教合一。智旭強調「惟學佛然後知儒，亦惟真儒乃能學佛」，<sup>50</sup>而儒佛之所以可以貫通，乃是因為兩者皆以心學為本。智旭說「自心者，三教之源，三教皆從心設施」，<sup>51</sup>又說「三教聖人，不昧本心而已」。<sup>52</sup>智旭以心學解釋《論語》最具代表性的言論見之於他對《論語·為政·1》子曰：「為政以德，譬如北辰，居其所，而眾星拱之」的解釋，智旭說：<sup>53</sup>

為政以德，不是以德為政。須深體此語脈，蓋自正正他皆名為政。以德者，以一心三觀，觀於一境三諦，知是性具三德也。三德秘藏，萬法之宗，不動道場，萬法同會，故譬之以北辰之居所。

智旭以天台宗的「一心三觀」、「一境三諦」解釋孔子所說的「為政以德」，確實是別開生面。《論語》「為政以德」章，在二千年來中日韓思想史上各家解釋互有出入，《朱子語類》卷23對「為政以德」一語固然說解甚多，<sup>54</sup>但朱子及其門人對「人之有德，發之於政」，基本上都有共識。蕩益智旭說「為政以德，不是以德為政」，確實較為罕見。智旭又解釋《中庸》「君子無

<sup>49</sup> 參看 Chun-fang Yu, *The Renewal of Buddhism in China: Chun-hung and the Late Ming Synthesis* (New York: Columbia University Press, 1981).

<sup>50</sup> 蕩益智旭：《靈峰蕩益宗論》，卷7之4。

<sup>51</sup> 同上註。

<sup>52</sup> 蕩益智旭：《靈峰蕩益宗論》，卷2之3。

<sup>53</sup> 蕩益智旭：《四書蕩益解》，頁236。

<sup>54</sup> 黎靖德編：《朱子語類(1)》，收入《朱子全書》，第14冊，卷23，頁787-793。

入而不自得」云：<sup>55</sup>

觀一切境，無非即心自性。富貴亦法界，貧賤亦法界，夷狄患難亦法界。法界無行，無所不行。一心三觀，觸處圓明，不離境以覓心，故無境不入。善即境而悟心，故無不自得。

他以「一心三觀」作為「無入而不自得」的確解。

智旭從心學立場解釋《四書》，確是明末三教合一思想潮流下的一種解釋策略。這種從心學立場出發的解經策略，<sup>56</sup>也見之於明末文人張岱（字宗子，石公，號陶庵，又號蝶庵，1597-1685？）的《四書遇》一書。我過去的研究曾指出：張岱生於明末，濡染陽明心學傳統，他認為「心」是宇宙與世界創生的根源，而世界萬物也可以歸納到「心」之上，所謂「世界缺陷，即是此心不曾圓滿」<sup>57</sup>這一句話，具體地說明張岱在明末清初重新解釋古代儒學的基本立場。這種心學的理論，強烈地蘊涵著某種一元論的假設——認為宇宙與世界上一切事物

<sup>55</sup> 蕩益智旭：《中庸直指補註》，收入《四書蕩益解》，引文見頁72。

<sup>56</sup> 已故日本前輩學者山井湧認為明清思想史應分為三個階段：（一）以心學為中心的時期，涵蓋15及16世紀；（二）以經世致用之學為中心的時期，指明末清初的17世紀；（三）以考證學為中心的19及19世紀。見山井湧：〈明末清初思想についての一考察〉，《東京支那學報》，第11號（1965年6月）收入山井湧：《明清思想史の研究》（東京：東京大學出版會，1980），頁250-268。

<sup>57</sup> 張岱：《四書遇》（杭州：浙江古籍出版社，1985），頁255。

都邏輯地包含在「心」中，也與「心」的作用有其因果關係。張岱這種一元論的心學立場，使他在重新解釋《四書》時，隨處針對朱子學的思想體系，尤其是朱子《孟子集注》中所展現的「理」「氣」二分，「天理之公」、「人欲之私」二分的概念施以批判。<sup>58</sup>

智旭與張岱所採取的心學立場的解釋策略，以三教合一為其思想史之背景。據史學家羅香林（1905-1978）考證，儒釋道三教講論之制度，可以溯至北周武帝之召集官員與沙門、道士共同講經，略辨三教先後，至唐代才蔚為風尚，自唐高祖、太宗、玄宗、以至德宗、憲宗、文宗、宣宗、懿宗，皆曾舉行三教講論。由唐高祖武德 7（624）年，至懿宗咸通 11（870）年，二百年之間均持續舉行。<sup>59</sup>饒宗頤（1917-）指出，三教合一論影響甚至及於海外星馬地區，其說雖駁雜不純，但釐定三教之經典，「在儒書舉出《中庸》或《大學》，在釋典或標出《心經》、《金剛》、《圓覺》等經，在道書則以《道德經》或《陰符經》」，<sup>60</sup>並以內聖為三教之共同的思想基礎。這種三教合一論，在蒙元時代續有發展，<sup>61</sup>至明末而蔚為時代思潮之主流，<sup>62</sup>蕩益

<sup>58</sup> 黃俊傑：〈張岱對古典儒學的解釋——以《四書遇》為中心〉，未刊稿。

<sup>59</sup> 羅香林：〈唐代三教講論考〉，收入羅香林：《唐代文化史》（臺北：臺灣商務印書館，1974），頁 159-176。

<sup>60</sup> 饒宗頤：〈三教論及其海外移殖〉，收入《選堂集林·史林》（下）（臺北：明文書局，1982），頁 1207-1248，引文見 1244。

<sup>61</sup> 參考 Ts'an-yan Liu and Judith Berlin, "The Three Teachings in the Mongol-Yuan Period," in Hoklam Chan and William T. de Bary eds., *Yüan Thought: Chinese Thought and Religion Under the Mongols* (New York: Columbia University Press, 1982), pp.479-512.

智旭正是浸潤在這種明末三教合一的思潮之中，而以心學融貫儒佛，可視為明末三教合一思潮的表現。

## （2）蕩益智旭與陽明學的交涉

智旭以心學解釋孔子思想及《四書》，一方面固與明末三教合一論之匯歸內聖之學有關，但另一方面則與王陽明思想有相當的關係。

智旭解經的心學立場通貫《四書蕩益解》，處處可見。前文說過智旭將孔子所說「為政以德」一語，理解為「以德者，以一心三觀，觀於一境三諦」。<sup>63</sup>智旭又說孔子所說「未知生，焉知死」，顯示「孔子了知十法界不出一心」。<sup>64</sup>智旭解釋《大學》首章說：「舉凡家國天下皆是此心所現物，舉凡修齊治平皆是此心中所具事」，<sup>65</sup>他又解釋《中庸》孔子所說「道不遠人」之涵義為「十法界不離一心」。<sup>66</sup>凡此種種經典詮釋之言論，均是從「萬法唯心造」之立場提出。

智旭的心學立場與王陽明遙相呼應。王陽明在〈答顧東橋

---

<sup>62</sup> 關於明代三教合一思想，參看 Judith Berlin, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en* (New York: Columbia University Press, 1980).

<sup>63</sup> 蕩益智旭：《論語點睛補註》，頁 236。

<sup>64</sup> 同上書，頁 346。

<sup>65</sup> 蕩益智旭：《大學直指補註》，頁 12-13。

<sup>66</sup> 蕩益智旭：《中庸直指補註》，頁 70。

書〉中曾說：<sup>67</sup>

夫子謂子貢曰：「賜也，汝以予為多學而識之者歟？非也。予一以貫之」。使誠在於多學而識，則夫子胡乃謬為是說以欺子貢者邪？一以貫之，非致其良知而何？《易》曰：「君子多識前言往行，以畜其德」，夫以畜其德為心，則凡多識前言往行者，孰非畜德之事？此正知行合一之功矣。好古敏求者，好古人之學而敏求此心之理耳。心即理也。學者，學此心也；求者，求此心也。

王陽明說得好：「學者，學此心也；求者，求此心也」，這是「心即理」的思想立場最明確的表述。宋代以降《四書》解釋史，基本上是從朱子「理」學向陽明「心」學的移動過程，蕩益智旭正是站在這條思想軌跡的「心」學一端。

事實上，智旭對王陽明就推崇不已，他認為「明朝功業遠不及漢唐，宋理學則大過之，陽明一人直續孔顏心脈」，<sup>68</sup>他又說：<sup>69</sup>

王陽明奮二千年後，居夷三載，頓悟良知，一洗漢宋諸儒陋習，直接孔顏心學之傳。予年二十時，所悟與陽明

<sup>67</sup> 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳注集評》，卷中，第140條，引文見頁187。

<sup>68</sup> 蕩益智旭：〈西方合論序〉，收入《靈峰蕩益宗論》（下），卷6之4，引文見頁6，上半頁-下半頁。

<sup>69</sup> 蕩益智旭：《靈峰蕩益宗論》（上），卷2之4，〈示蔡二白〉，頁15，上-下，

同，但陽明境上鍊得力大而用廣，予看書時解得力微而用弱，由此悟門方得為佛法階漸。今於佛法所窺，較昔所悟，猶海若之於河伯，而佛海中尚未盡一滴之量，道之無窮，其致若此。儻不剖開人世藩籬，何由到此海闊天空境界。

智旭早年浸潤於陽明心學多年，遁入佛門之後，心魂所寄仍在陽明心學的思想世界。<sup>70</sup>智旭說：「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，匯乎至同，非儒釋教所能局也」，<sup>71</sup>與陽明告別朱子學之後宣稱「夫道，天下之公道也；學，天下之公學也；非朱子可得而私也，非孔子可得而私也，天下之公也，公言之而已矣！」<sup>72</sup>精神上何其神似！

一言以蔽之，智旭解釋《論語》及儒家經典實以「現前一念心」為其起點，<sup>73</sup>這項起點實植根於陽明學與明末三教合一論之中。

---

總頁 8901-8902。

<sup>70</sup> 參看荒木見悟：〈智旭の思想と陽明學——ある佛教心學者の歩んだ道——〉，收入氏著：《明代思想研究》（東京：創文社，1972），頁 354-371。

<sup>71</sup> 蕩益智旭：《靈峰蕩益宗論》（上），卷 5 之 3，〈儒釋宗傳竊議〉，引文見頁 13，下半頁，總頁 9392。

<sup>72</sup> 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集解》，第 176 條，頁 253。參考陳榮捷：〈從朱子晚年定論看陽明之於朱子〉，收入氏著：《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1982），頁 353-383。

<sup>73</sup> 蔡振豐：〈蕩益和尚對四書的詮釋〉，收入《廖蔚卿教授八十壽慶論文集》（臺北：里仁書局，2003），頁 479-502。

## 五、結論

17世紀上半葉明朝末年是一個地方吏治敗壞，民不聊生的時代，里甲糧長制度遭到破壞，衙門胥吏、地方生員與地主魚肉鄉里，<sup>74</sup>而舉人以上的士紳階級則常與地方行政官僚結合，形成惡勢力，人民生活困頓。<sup>75</sup>但在思想世界中，三教合一、儒佛同調，蔚為明末清初思想的主流。蕩益智旭援佛入儒的《四書蕩益解》，成書於清順治4（1647）年，認為《論語》「開出世光明」，《學》、《庸》則「談不二心源」。<sup>76</sup>

智旭解釋《論語》的思想世界，以無限生命、死生一致的觀點作為核心，重構孔門的生死觀，再以心學之立場重新解釋孔子思想中的「學」、「道」與「天命」三個重要概念。智旭將「學」解釋為「心」之覺醒，將「道」理解為「空生大覺」之道，將「知天命」解釋為對「不生不滅之理」與「虛妄生滅之原」的通透。凡此種種新詮，在東亞《論語》詮釋史上，均有其特殊性，一方面展現陽明以後以「心」學解釋經典的「自由的」學風，另一方面則顯示明末三教合一之思想趨向。

※本文曾刊於《法鼓人文學報》第3期（2006年第12月），頁5-22。

<sup>74</sup> 參考 Frederic Wakeman Jr., *The Fall of Imperial China* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1976), p.31.

<sup>75</sup> 參考 Jerry Dennerline, "Fiscal Reform and Local Control," in Frederic Wakeman Jr. & Carolyn Grant eds., *Conflict and Control in Late Imperial China* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1975).

<sup>76</sup> 蕩益智旭：〈四書蕩益解序〉，收入《四書蕩益解》，頁2。。