

## 蕩益智旭《中庸直指》探析

蔡金昌\*

### 摘 要

蕩益智旭《四書蕩益解》乃疏解儒家《四書》的著作，是智旭為其從學弟子徹因比丘所作，目的在藉由義解《四書》的篇章來彰顯佛教的「第一義諦」。

《中庸直指》為《四書蕩益解》之一，其著作的立意在於顯明佛教的心性之學。從對《中庸直指》的分析可知，智旭主要藉由天台宗的判教與《大乘起信論》「從生滅門返歸真如門」的思想來義解〈中庸〉篇章，並由「開圓解」、「起圓行」、「證圓位」等修學的次第，一方面會通佛教天台與《起信論》，另一方面則會通儒家與佛教義理。本文主要經由對《中庸直指》的探析，討論智旭義解〈中庸〉所使用的方法與特色。

**關鍵詞：**蕩益、智旭、中庸直指、天台、圓教、大乘起信論

---

\* 逢甲大學中文系兼任講師

# Exploration and Analysis of Master Ou-yi Zhi-xu's “A Straightforward Explanation of Doctrine of the Mean”

Tsai Chin-Chang\*

## Abstract

Ou-yi's Explanation of the Four Books (Si Shu Ou Yi Jie) is a work that annotates the Four Books which are canonical books of Confucianism. Master Ou-yi Zhi-xu (1598-1655 A.D.) wrote this book to Bhikkhu Che-yin, one of his students, to highlight the Buddhist Paramārtha-satya (absolute truth) through the explanation of scripts of the Four Books.

A Straightforward Explanation of Doctrine of the Mean (Zhong Yong Zhi Zhi) is part of Ou-yi's Explanation of the Four Books, which aims to make known the Buddhist learning of mental nature. Through the analysis of A Straightforward Explanation of Doctrine of the Mean, we learn that Master Zhi-xu explained scripts of the Doctrine of the Mean (Zhong Yong) with the teaching classification of T'ien T'ai Buddhism and the thought of “Return to the Gate of Bhutatathata (True Suchness) via the Gate of Arising and Ceasing” in Mahāyāna-śraddhotpāda-śāstra (Awakening of Faith in the Mahāyāna, Da Sheng Qi Xin Lun). Furthermore, this book also realizes the communication between T'ien T'ai Buddhism and Mahāyāna-śraddhotpāda-śāstra as well as the communication between the argumentations of Confucianism and Buddhism through the study order of attaining perfect realization, carrying out perfect practice and achieving perfect status. This essay mainly carries out exploration and analysis on A Straightforward Explanation of Doctrine of the Mean and discusses the approaches that Master Zhi-xu adopted to interpret the Doctrine of the Mean and their characteristics.

**Key words:** Ou-yi, Zhi-xu, A Straightforward Explanation of Doctrine of the Mean, T'ien T'ai Buddhism, Perfect Doctrine, Mahāyāna-śraddhotpāda-śāstra (Awakening of Faith in the Mahāyāna, Da Sheng Qi Xin Lun)

---

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

# 蕩益智旭《中庸直指》探析

蔡金昌

## 一、前言

明末時期乃值政治動盪學術紛雜之際，各家之說相互傾軋，儒、道、釋三家學說尤為頻仍，其時三家承唐朝以來三教之論而有會通三教義理之舉。釋氏禪宗於此時門庭漸趨沒落，卻有蓮池株宏（1532~1612）、達觀真可（1543~1603）、憨山德清（1546~1623）、蕩益智旭（1599~1655）等四大師紛起宣揚教理，此四大師於教內皆主張「禪教合一」、「性相會通」、「禪淨雙修」等，於教外則以「會通三教」之論以合儒、道二家，其中又以憨山德清、蕩益智旭諸賢戮力為深，對儒、道二家典籍多有註解。

四大師所學大多不拘一宗一派，亦不以宗門傳承者自居，<sup>1</sup>如智旭之學綜貫佛門禪、教、律、密、淨各宗派，對於佛教解門之天台、華嚴、唯識與行門之律儀、淨土皆有深廣造詣，於教外更著有《周易禪解》、《四書蕩益解》等以釋儒典，然而，身為一代佛門宗師，智旭雖有解儒之舉，卻絕不能脫離佛教眼光，這些著作也並非為弘揚儒家思想的目的而作。

《四書蕩益解》為智旭疏解儒家四書之作，完成於清世祖順治四年（1647），當時智旭年四十九，這部書是他在註疏佛教唯識與淨土經典之餘，「重閱舊稿，改竄其未委，增補其未備」<sup>2</sup>乃成，而此書的著作則是發意於智旭三十六歲之時，關於此段因緣他曾說：「維時徹因比丘，相從於患難顛沛，律學頗諳，禪觀未了，屢策發之，終隔一膜。爰至誠請命於佛，卜以數闔，須藉四書，助顯第一義諦。遂力疾為拈大旨，筆而置諸笥中。」<sup>3</sup>由此可知，智旭寫作《四書蕩益解》的原意實在策發其學人徹因比丘入於佛法的「第一義諦」<sup>4</sup>，然而在智旭四十九歲整理完成其書時，徹因比丘已然辭世。因為智旭的有為而

<sup>1</sup> 釋聖嚴云：「事實上，不重視派系法統的師師相承，可說是明末佛教的一大潮流，……。」參見釋聖嚴：《明末佛教研究》（台北：法鼓文化，1999年），頁17。

<sup>2</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。

<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》，頁1。

<sup>4</sup> 《大般涅槃經》卷36云：「一切諸法皆是虛假，隨其滅處是名為實。是名實相，是名法界，名畢竟智，名第一義諦，名第一義空。」參見《大般涅槃經》，《大正新脩大藏經》（以下簡稱《大正藏》）第12冊（台北：新文豐出版社，1983年），頁852a。所謂「第一義諦」乃佛教二諦之

作，其目的正在「藉四書，助顯第一義諦」，故在對儒家經典的義解上與歷來儒者的註疏必然有所不同，這當是智旭註解的特出之處。

關於《四書蕩益解》的編排次第，智旭也有其個人的見解，他以《論語點睛》居首，依序為《中庸直指》、《大學直指》、《孟子擇乳》，與朱熹《四書集註》的排列不盡相同，智旭說：「《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>5</sup>是知他乃是以儒學傳承的先後次第排列，且當中的《孟子擇乳》一篇已經失傳，<sup>6</sup>故當前《四書蕩益解》只餘對《論語》、〈中庸〉、〈大學〉等篇章之註解。

智旭針對四書的註解是各皆有其立意，從四作之名即已透露出，他說：「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。」<sup>7</sup>其中智旭在註解〈中庸〉與〈大學〉篇章時，主要便在闡揚佛教的「不二心源」，本文即將就智旭《中庸直指》一文的探析，討論他如何藉由疏解〈中庸〉篇章而開展出佛教的心性之學。

## 二、中庸名義

〈中庸〉本為《禮記》中第三十一篇，漢代以後的學者多有為此篇作疏解者，<sup>8</sup>至北宋朱熹將其和《禮記》第四十二篇〈大學〉與《論語》、《孟子》並列為《四書》，且為之作《集註》，此《四書集註》幾成宋元以降的科舉考試定本，也同時受到學者的重視，而智旭之所以藉由註解《四書》來闡釋佛教「第一義諦」者，應該也與朱熹《四書集註》的流行有關。

對於「中庸」二字的解釋，歷來學者的看法很多，以下便就著儒家學者與智旭疏解「中庸」處加以討論。

### （一）儒家學者對「中庸」的詮解

《論語·雍也》篇中，孔子曾將「中庸」二字對舉而談曰：「中庸之為德也，至矣乎，民鮮久矣。」<sup>9</sup>可知孔子乃將「中庸」視為一種「德性」，何晏釋云：「庸，常也；中和，

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> 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》，頁1~2。

<sup>6</sup> 民國初釋印光云：「《孟子擇乳》，兵燹後失傳，楊仁山居士求之東瀛，亦不可得，惜哉。」參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·四書蕩益解重刻序》，頁5。

<sup>7</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》，頁2。

<sup>8</sup> 參見楊祖漢：《中庸義理疏解》（台北：鶴湖出版社，1997年），頁1~2。

<sup>9</sup> 參見何晏集解、邢昺疏：《論語注疏》（阮刻《十三經注疏》本，台北：新文豐出版，1988年），頁55c。

可常行之德。世亂，先王之道廢，民鮮能行此道久矣，非適今。」<sup>10</sup>進一步解說「中(和)」是一種「德」，而「庸」則是指此中和之德是能常時而行，北宋經學家邢昺基本上便承襲了何晏之見，亦以「中庸」為一「可常行之德」。<sup>11</sup>

另外，東漢經學大師鄭康成疏解「中庸」時則云：「名曰中庸者，以其記中和之為用也。庸，用也。」<sup>12</sup>雖然從鄭康成以來已將「中」字視為「中和」，其影響直至北宋無間，但他在解「庸」時則是用聲訓的方式，如許慎《說文解字》所說：「庸，用也，从用庚。」<sup>13</sup>除此，鄭玄也曾經用「常」來解釋「庸」：「庸，常也，用中為常道也。」<sup>14</sup>事實上，從鄭康成的角度釋義，則可說「中庸」即是「用中和」，乃中和德性之實踐，由上可知，歷來學者對「中庸」的看法多視其為可於日常發用的德性。

宋明儒者自對儒家性理之學多有發明，關於「中庸」的解釋亦有所闡發，朱熹《中庸章句》引程頤之說曰：「不偏之謂中，不易之謂庸。中者，天下之正道；庸者，天下之定理。」<sup>15</sup>認為「中」為「不偏之正道」，「庸」乃「不易之定理」，因此可以說「中庸」乃天地間中正不變的定理之道，是將漢魏以來「中庸」的德性意涵進一步推廣為天地之至道。

朱熹對「中庸」的概念基本上是承繼程頤與諸儒之解，他說：「無所偏倚，故謂之中。」<sup>16</sup>又說：「中者，無過無不及之名也；庸，平常也。」<sup>17</sup>所謂「無過無不及」即是「無所偏倚」，也就是程頤所說的「不偏之正道」，朱熹是把諸儒及程頤的解釋結合起來，說明「中庸」之為道者，是在日用之間可常行的不變之至道，這也是儒者對「中庸」的基本認識。

雖然諸儒對「中庸」的看法或指其為德性，或論其為不可變之至道，從表面看來，此日用平常之「中」乃是可被行、可被用者，這在明朝心學宗師王陽明處，則有不同的詮解：

澄於中字之義尚未明。曰，此須自心體認出來，非言語所能喻。中只是天理。曰，

<sup>10</sup> 參見何晏集解、邢昺疏：《論語注疏》，頁 55c。

<sup>11</sup> 邢昺曰：「中謂中和；庸，常也；鮮，罕也。言中和，可常行之德也，其至極矣乎。以世亂，先王之道廢，故民罕能行此道。久，多時矣，非適而今也。」所說與何晏無異。參見何晏集解、邢昺疏：《論語注疏》，頁 55cd。

<sup>12</sup> 參見鄭玄注、孔穎達疏：《禮記注疏》（阮刻《十三經注疏》本，台北：新文豐出版，1988 年），頁 879a。

<sup>13</sup> 參見許慎撰、段玉裁注：《說文解字注》（台北：黎明文化，1986 年），頁 43。

<sup>14</sup> 參見鄭玄注、孔穎達疏：《禮記注疏》，頁 880a。

<sup>15</sup> 參見朱熹：《四書集註·中庸章句》（台北：大方出版社，1974 年），頁 1。

<sup>16</sup> 參見朱熹：《四書集註·中庸章句》，頁 2。

<sup>17</sup> 參見朱熹：《四書集註·論語集註》，頁 40。

何者為天理。曰，去得人欲，便識天理。曰，天理何以謂之中。曰，無所偏倚。<sup>18</sup>

陽明在回答弟子對「中」的質疑時，雖然也承襲朱熹「無所偏倚」之說，並認可這個「中」乃為「天理」，同意它是天地間不可變易的至道。然而，王陽明卻不停留於把「中」的至道放在日用可行的角度來解釋，他進一步說「中」是「非言語所能喻」者，要認識「中」則「必須自心體認出來」，將這天地間的至道與自心連結起來，陽明又說：「而此心全體，廓然全是天理，方可謂之喜怒哀樂未發之中，方是天下之大本。」<sup>19</sup>也就是說「中」乃是「存乎自心的天理」，充分表現了心學開展的特色，因此在王陽明的理論裡，「中」並非外在的道理，而是自心本具，此與前儒之釋多有不同。雖然在王陽明的「心即理」體系架構裡，已經把「中」的天理至道從外在之理往內收束到自心當中，進一步提升了「中」的本體意涵，他在工夫的修證上仍是脫離不去儒家「存天理、去人欲」的本質。

由上所論，多數儒家學者在析論「中庸」時，是將之體解為實有的「天理」（天地之至道），這實有的「天理」雖然在程朱與陽明的解釋中有內外之別，然而不論陽明的心理或程朱不變不偏之定理，此理之實然亦無二致，他們所共同尊崇的「中庸」也著眼於此。

## （二）智旭對「中庸」的詮解

智旭《中庸直指》在疏解〈中庸〉本文前，首先便針對「中」字的認識做了一番定義，他說：「中之一字，名同實異，此書以喜怒哀樂未發為中，若隨情解之，只是獨頭意識邊事耳。」<sup>20</sup>若順從〈中庸〉原文「喜怒哀樂之未發，謂之中」的說解，智旭認為那只是根據喜怒哀樂的感情尚未觸發之地來看，依著佛教唯識學的解析，只能落在不與眼、耳、鼻、舌、身前五識同時俱起的第六獨頭意識當中，是第六意識自己攀緣過去、現在或未來而產生的情感思考，<sup>21</sup>這是智旭理解〈中庸〉這部儒典所敘內容，事實上，智旭認為雖只是「中」這個字，放在不同的地位與角度來看，則會有「名同實異」的問題產生：

藏教所詮真理，離斷離常，亦名中道；通教即物而真，有無不二，亦名為中；別教中道佛性，有名有義，而遠在果地，初心絕分。惟圓人知一切法，即心自性，

<sup>18</sup> 參見王守仁：《王陽明全集·傳習錄》卷1（台北：河洛圖書出版，1978年），頁16。

<sup>19</sup> 參見王守仁：《王陽明全集·傳習錄》卷1，頁16。

<sup>20</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁35。

<sup>21</sup> 智旭云：「第六（識）或與前五（識）俱起，名為同時意識，則取現在色聲香味觸之境界，名為五塵。或唯自起，名為獨頭意識，則取過現未來一切境界。若於夢中，則取夢中所現境界；若入禪定，則取四禪四空所有境界，皆名為法塵也。」參見蕩益智旭《大乘起信論裂網疏》，《大正藏》第44冊，頁441a。

無非中道，豈得漫以世間中字，濫此極乘。<sup>22</sup>

智旭解經多好以天台宗判教釋之，他舉出天台化法四教「藏、通、別、圓」<sup>23</sup>的相異教法裡皆有「中道」之義，然而佛陀針對不同根性眾生所宣說的四教「中道」卻各有其不同的義涵。事實上，就天台的判教來說，四教也有程度與權實的差別，智旭說：「藏通別三，皆名為權，唯圓教觀，乃名真實。」<sup>24</sup>正指四教中的「圓教」才是佛陀真實教法，其餘三教惟局權法，靜權法師亦曾釋道：「這裏雖同時舉出藏、通、別、圓四教，並不是四教並重，其歸重實在圓教。」<sup>25</sup>由此可知，當智旭著手義解〈中庸〉時，尚不以佛教出世法藏、通、別三權教的立場為究竟，更何況是儒家的世間法思想，他認為若用儒家世間的「中」字與佛家真實教法的圓教相比，甚至已經是混濫的見解了。

在智旭的看法中，雖說儒典未必能合於佛陀的「圓教」教法，然而若從圓教人的眼光來說，智旭也能認同「既秉開顯之旨，則治世語言，皆順實相」<sup>26</sup>的見解，因此當他在面對〈中庸〉這部儒家世間法的經典時，並不是按著儒家的立場詮解，而是有他自己先入為主的觀念，其云：「故須以圓極妙宗，來會此文，俾儒者道脈，同歸佛海。」<sup>27</sup>透露了他的註解〈中庸〉實是有會通儒佛的立意，也就是希望藉由《中庸直指》將儒典歸引於佛法的「圓教」思想。

基於智旭採用天台圓教思想的理解，他在解釋「中庸」二字時，當然就與儒者迥異：

中者，性體；庸者，性用。從體起用，全用在體，量則豎窮橫徧，具乃微果該因。

28

<sup>22</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁 35。

<sup>23</sup> 天台宗之判教學說。謂佛陀教化眾生之教法內容有藏教、通教、別教、圓教等四種，與化儀四教並稱為天台八教。分言之，即：(一) 藏教，全稱三藏（經、律、論）教。指小乘教。即為三乘人各別說生滅之四諦，以析空觀同斷見思惑，令入無餘涅槃。(二) 通教，指諸部般若，義通大小，包括深奧與淺顯之道理。即為三乘人說體空無生之四諦，令同入無餘涅槃。(三) 別教，指其它方等經（大乘經）。即不共二乘人說，專為大菩薩說無量之四諦，以次第之三觀破三惑，令證「但中」之理。(四) 圓教，指法華經教義。亦即為菩薩說無作之四諦，以圓融三觀同斷三惑，令證「不但中」之理。（參見《佛光大辭典》「化法四教」條，頁 1325。）

<sup>24</sup> 參見蕩益智旭：《教觀綱宗》，《大正藏》第 46 冊，頁 937a。

<sup>25</sup> 參見釋靜權：《天台宗綱要》（南投：蓮因寺大專學生齋戒學會，1987 年），頁 184。

<sup>26</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁 35。此段原文出自《法華經》：「諸所說法隨其義趣，皆與實相不相違背，若說俗間經書，治世語言資生業等，皆順正法。」是說意根清淨之人，能隨意說法皆順於佛教實相。參見鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，《大正藏》第 9 冊，頁 50a。

<sup>27</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁 35。

<sup>28</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁 35。

智旭主要是以「體用」的關係來看「中庸」，並且說明「中」乃「性體」，「庸」是「性用」，這與稍早於智旭的憨山德清看法是一致的，<sup>29</sup>而智旭對「性體」與「性用」的理解也是相當明確，他在解〈中庸〉「天命之謂性」一段時云：

不生不滅之理，名之為天；虛妄生滅之原，名之為命。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。<sup>30</sup>

引文中智旭明白說道「天」就是「性體」，「命」就是「性用」（功能），不僅如此，他還進一步說釋性體是「不生不滅之理」，而性用則是「虛妄生滅之原」，還把「性」定義為唯識中的「阿賴耶識」，然而，智旭的這樣的理解主要卻是來自《大乘起信論》：

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>31</sup>

在《起信論》的思想中，認為眾生心性開有二門，即「真如門」與「生滅門」，其中從「真如」的角度論心性本體，其相乃「不生不滅」，而心性之生滅則是由無明妄念所產生，<sup>32</sup>也就是說心性本體是清淨無染，即便是染污的妄念也是以清淨的真如為體。而從生滅門來解釋眾生「如來藏」<sup>33</sup>的相狀，乃「不生不滅」的真如與「生滅」相和合而成，《起信論》將之稱為「阿賴耶識」，其實所指的也就是「如來藏」。不僅如此，《起信論》在解釋「生滅門」中「阿賴耶識」的時候更說：「此識有二種義，謂能攝一切法，能生一切法。」<sup>34</sup>這「能攝」、「能生」者也就是性的功能（性用）。

從上可知，智旭在解「中庸」時，將「中」比擬為「真如」，「庸」則比擬為「生滅」，

<sup>29</sup> 參見憨山德清：《中庸直指》，《中國子學名著集成—宋元明清善本叢刊·中庸彙函》（台北：中國子學名著集成編印基金會，1978年），頁1。

<sup>30</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁35~36。

<sup>31</sup> 參見馬鳴菩薩造、實叉難陀譯：《大乘起信論》，《大正藏》第32冊，頁585a。

<sup>32</sup> 《起信論》云：「心真如者，即是一法界大總相法門體，以心本性不生不滅相。一切諸法皆由妄念而有差別。」參見馬鳴菩薩造、實叉難陀譯：《大乘起信論》，《大正藏》第32冊，頁584c。

<sup>33</sup> 智旭云：「今又名為如來藏者，是約生滅門中，隱名如來藏，顯名法身故也。然法身與如來藏，雖有二名，終無二體。故不唯顯名法身之時，具足無量無邊性功德相，即正在隱名如來藏時，本來具足無量無邊性功德也。」（參見蕩益智旭：《大乘起信論裂網疏》，《大正藏》第44冊，頁428a。）如來藏乃指於一切眾生之煩惱身中，所隱藏之本來清淨（即自性清淨）的如來法身。蓋如來藏雖覆藏於煩惱中，卻不為煩惱所污，具足本來絕對清淨而永遠不變之本性。又一切染污與清淨之現象，皆緣如來藏而起之教法，即稱如來藏緣起。（參見《佛光大辭典》「如來藏」條，頁2361。）

<sup>34</sup> 參見馬鳴菩薩造、實叉難陀譯：《大乘起信論》，《大正藏》第32冊，頁585a。



而對《起信論》的修證來說，主要乃「為令眾生從心生滅門入真如門」<sup>35</sup>，也就是一切性用都是為了回歸性體的清淨無染，這樣的思想也被智旭用在註解〈中庸〉上頭，就如他說的：「一部〈中庸〉，皆是約生滅門，返妄歸真。」<sup>36</sup>正配合了《起信論》的修學目的。

如前所說，智旭主要採用了天台宗圓教觀的角度來解釋〈中庸〉，因此他將〈中庸〉一文分作五段，除了前後的「序分」與「流通」之外，還依照佛教「信、解、行、證」的修學次第加以分析，由於起首「序分」便開展出《起信論》「一心二門」的大綱，可看作配合修學次第之「信」，<sup>37</sup>以下則就智旭所述，分別討論其《中庸直指》「開圓解」、「起圓行」、「證圓位」的返妄歸真思想。

### 三、開圓解

佛教修學首重為信，從信而解、而修乃是一漸次之路徑，雖然智旭《中庸直指》以天台圓教角度切入，在修學上也必須依照這樣的路徑前進，他說：「圓人受法，無法不圓。又未開圓解，不應輒論修證，縱令修證，未免日劫相倍。」<sup>38</sup>故於實修之前，必須先解所修之途，以免錯認修學徑路，依著〈中庸〉經文，智旭判其詳辨是非得失擬為台宗「開圓解」，<sup>39</sup>所解者即是修學路徑的真偽。

#### （一）順逆二修

從《起信論》開出的「中庸」必須先了解返妄歸真的目的，才能明辨修學的著手處，智旭解「天命之謂性」一段云：「體則非善非惡，功能則可善可惡，譬如鏡體非妍非媸，而光能照現妍媸。」<sup>40</sup>前論智旭將「性體」視為「真如」，「功能」具有「生滅」之特徵，此處便進一步說明真如性體與生滅相狀之間的關係，真如性體本身並無所謂善惡的分別，就好似明鏡一般善來顯善、惡來顯惡，善惡的分別乃阿賴耶識之作用，他在解《起信論》時即云：「謂其性不異，無生無滅，無垢無淨，無增無減，無別異故。」<sup>41</sup>然而與真如不一不異的生滅卻是造成世間萬法差別的種子，由是則開出善惡兩路，然而此善惡卻非性之本體，故智旭云：「今性亦爾，率其善種而發為善行，則名君子之道；率其惡種

<sup>35</sup> 參見馬鳴菩薩造、實叉難陀譯：《大乘起信論》，《大正藏》第 32 冊，頁 588a。

<sup>36</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁 72。

<sup>37</sup> 《起信論》云：「為欲發起大乘淨信，斷諸眾生疑暗邪執，令佛種性相續不斷故造此論。」即說明了造論之意正在使令眾生生起「大乘淨信」。參見馬鳴菩薩造、實叉難陀譯：《大乘起信論》，《大正藏》第 32 冊，頁 584a。

<sup>38</sup> 參見蕩益智旭：《教觀綱宗》，《大正藏》第 46 冊，頁 938bc。

<sup>39</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁 35。

<sup>40</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁 36。

<sup>41</sup> 參見蕩益智旭《大乘起信論裂網疏》，《大正藏》第 44 冊，頁 429c。

而發為惡行，則名小人之道。」<sup>42</sup>善惡的來源並不直接來自真如性體，然而即便生滅法阿賴耶亦以真如為體，因此容易被懷疑為「賴耶體即真如，賴耶能攝一切法者。真如舉體成賴耶，真如亦應生一切法。」<sup>43</sup>問題就來自於真如與賴耶「非一非異」，故智旭說「天命之謂性，真妄混而難明」<sup>44</sup>事實上，賴耶與真如的關係非常微妙，賴耶雖以真如為體，但賴耶有生有滅，真如卻是不生不滅，在佛法的修學上是要回歸真如的不生不滅，卻又必須從有生有滅的賴耶著手，也因此而開出了順修、逆修兩路。

智旭解「君子中庸，小人反中庸」一段便明示了從生滅門所開之二路：

君子背塵合覺，故直曰中庸；九界皆是背覺合塵，名為逆修，故皆名反中庸。<sup>45</sup>

佛教十法界中，除佛法界外皆名為眾生，而亦惟佛為究竟覺悟者，智旭將儒家君子直接比擬為「佛」，而其他眾生則為小人，只有佛才是真正體悟真如實相者，其餘眾生則皆有生滅妄想，這也是智旭所說「君子之道」與「小人之道」的差別。雖然如此，對真如性體而言，不論君子小人都具同一性，只是其所修有所不同，故智旭說：「又全性起逆順兩修，名生滅門。」<sup>46</sup>這裡所指的逆順兩修，在「生滅門」中也就是「覺」與「不覺」，<sup>47</sup>《起信論》的思想裡，只有佛才是屬於究竟「覺者」，九界眾生，即便是菩薩、阿羅漢等亦都涵攝於「不覺」眾生，<sup>48</sup>故從生滅門的角度來說，主要修學對象便是不覺的九界眾生，悉令其從不覺返修至覺。

## （二）一心三德

《中庸直指》既已開出順逆二修的路子，進一步必須體解者即是返妄歸真的順修為何，也就是「中庸」的順修之意，《中庸直指》云：「小人亦要修因證果，亦自以為中庸，但不知從慎獨處下手，便至於無忌憚，便是錯亂修習，猶如煮砂，欲成佳饌。」<sup>49</sup>這裡指出修習中庸因果的下手處便在「慎獨」，至於智旭所謂的慎獨在解「莫見乎顯，莫顯乎微」一段即說道：

<sup>42</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁 36。

<sup>43</sup> 參見蕩益智旭《大乘起信論裂網疏》，《大正藏》第 44 冊，頁 431c。

<sup>44</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁 36。

<sup>45</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁 39。

<sup>46</sup> 參見蕩益智旭《大乘起信論裂網疏》，《大正藏》第 44 冊，頁 429a。

<sup>47</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。復有二種義，一者覺義，二者不覺義。」參見馬鳴菩薩造、實叉難陀譯：《大乘起信論》，《大正藏》第 32 冊，頁 585 a。

<sup>48</sup> 智旭云：「即是或以世間正見，或以有漏聞思二慧為對治也，此雖名覺者，以是善慧故也，即是不覺者，以其未是無漏故也。」說明一切眾生未至無漏，乃至有能伏煩惱者亦屬「不覺」。參見蕩益智旭：《大乘起信論裂網疏》，《大正藏》第 44 冊，頁 433a。

<sup>49</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁 39。

隱微，就是不睹不聞，就是慎獨，就是戒慎恐懼。此與大學誠意工夫一般，皆須直心正念真如。<sup>50</sup>

從上引文所說，慎獨工夫乃「直心正念真如」，智旭認為其與〈大學〉誠意工夫相同，因此從智旭《大學直指》所說則更可明白：

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，名之曰慎也。<sup>51</sup>（解〈大學〉「所謂誠其意」一段）

事實上，智旭的「慎獨」工夫就是修持我、法二空觀，破我、法二執，以達到證入真如本性的目的，而在修證時又必須了知「心外本無實我實法」，乃至於真如亦不出於一心之中，如《華嚴經》云：「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」<sup>52</sup>若從《起信論》的角度來說，也可以說真如不出於「如來藏心」，而慎獨工夫的下手處就在這一心之處。

「中庸」的下手除了在一心的「慎獨」外，另一方面智旭則從工夫處來解說，解「中庸其至矣乎，民鮮能久矣」一段云：

中庸是大本達道，所以為至，必具真智真仁真勇，然後能之，所以民鮮能也。<sup>53</sup>

配合〈中庸〉「三達德」的看法，智旭也認為實行「中庸」者應具備「智、仁、勇」的工夫，然而這三德是必須同時具足，且同時配合，他以為「全仁全勇之知，方名大知」<sup>54</sup>、「全智全勇之仁，方名真仁」<sup>55</sup>、「全智全仁之勇，方名真勇」<sup>56</sup>智、仁、勇三者只要缺一則為不純，不但如此，這三達德的工夫並非外鑠，實際上也不離於一心之中，解「君子依乎中庸，遯世不見知」一段：

真智真仁真勇，三德只是一心，一心具足三德，全修合性，故名為依；唯聖與聖，乃能知之，下劣不知。<sup>57</sup>

<sup>50</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁 37。

<sup>51</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·大學直指補註》，頁 14~15。

<sup>52</sup> 參見實又難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第 10 冊，頁 102ab。

<sup>53</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁 39。

<sup>54</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁 40。

<sup>55</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁 42。

<sup>56</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁 43。

<sup>57</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁 44。

這裡所說的「一心具足三德」與智旭解「非天子不議禮」段、「故君子之道本諸身」段所說的佛性具足三德的看法是一致的：

三德常樂秘密之藏，惟佛一人，能開能示。<sup>58</sup>

本諸身者，身證三德祕藏，祕藏乃本性所具也。<sup>59</sup>

由上可知，智旭所說的「中庸三德」與「佛性三德」同樣具備了「本性具足」與「惟聖（佛）乃知」的特色，因此可說智旭乃隱微地將「中庸三德」與「佛性三德」聯繫起來，將之對應則可說「真智」者擬配「般若德」，「真仁」者擬配「法身德」，「真勇」者擬配「解脫德」，由於「一切眾生，皆有三佛性」<sup>60</sup>只是在生滅門中隱藏了起來，故「中庸」的修持則是希冀回復於本來具足的佛性之德。

智旭從「圓解」的解釋中，主要希望開顯出佛性具足的概念，並且指導眾生從「不覺」回歸於本具的「覺」，對於修習最大的認識便在於由迷返悟的過程並非外加，而在回歸到一心之中的本具真如，體現了佛教心外無法的特點。

## 四、起圓行

智旭非常重視「先開圓解，隨起圓行」<sup>61</sup>的進程，他以為「逆順相成，而皆以圓解為先」<sup>62</sup>在任何學習之前都必須以「解」為先導，而當理解所修之途與修習的歸向，進一步便是要著手於修持，智旭《中庸直指》用「修行榜樣」來說明在實修上的「能修」與「所修」以冀行人能夠「從解起行」，這便收攝於「起圓行」部分。

### （一）能修

〈中庸〉所判學知者有三種人，即「生而知之」、「學而知之」與「困而知之」者，然而雖然三種不同的學人在完成「知」的學習之後卻是「其知一也」，而這所知者，智旭認為即為三德中的「法身德」，<sup>63</sup>前論三德祕藏乃是「惟聖與聖乃能知之」，故聖者即為「生而知之」者。然而，智旭認為「中庸」之學主要的當機眾並不是「生而知之」的聖人，「中庸」的目的主要在使學人能夠反妄歸真，所以對學知乃至於困知的學人更為重要：

<sup>58</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁 66。

<sup>59</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁 67。

<sup>60</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁 67。

<sup>61</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁 53。

<sup>62</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁 53。

<sup>63</sup> 智旭云：「所知者，即法身之一。」參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁 51。

知仁勇是真修，好學力行知恥，為緣修，故但云近。除卻生知安行一輩，其二輩都要從緣修起。<sup>64</sup>

在天台的教法中，直接剋證真如法性者為「真修」，然而此輩根性甚高，一般眾生難以企及，因此有藉助外緣漸次修習者此名為「緣修」。<sup>65</sup>《教觀綱宗》云：「仰信真如法性，凡不能減，聖不能增，但由客塵覆蔽，而不證得。須先藉緣修助發真修，方可剋證。」<sup>66</sup>了知真如佛性之後從緣修助發真修可以說是智旭的基本概念，他認為生知者為天然之聖者，而「除非不勉不思，方是天然聖人，世間決無天然之聖，必須擇善固執」<sup>67</sup>他甚至援引永明延壽（904~975）之說云：「宗鏡云，直饒生而知之，亦是多生聞熏成種，或乃諸聖本願冥加。」<sup>68</sup>故智旭在解〈中庸〉的圓行時主要針對的能修對象並不是天然聖人，他從《起信論》由生滅門返真如門的角度給予學知、困知眾生回歸本性的希望，只要從緣修「修到極則，自然徹證本性矣」<sup>69</sup>，而這個緣修的理論在於「緣修亦是全性所起，故悟性具緣修，則一了百當」<sup>70</sup>，正是圓解當中佛性本自具足的最佳寫照。

不僅如此，智旭甚至認為「中庸」的修持乃有意為最下等根性的困知眾生而發，解「有弗學，學之弗能，弗措也」一段：

此特為困知勉行者，示一下手之方。蓋以末世之中，知利行者，亦不可多得，直須如此明善以誠其身，方為修道之教，方能滅命之妄，以合天真。<sup>71</sup>

由於真如本性的具足「在聖不增，在凡不減」，故對於困知學者只要勉力而為，從緣修入於本性真修，與天然聖人所覺悟者無二無別，因此能了知真如本具之眾生皆為「能修」者所攝。

## （二）所修

《中庸直指》解「君子之道費而隱」一段云：「道，不偏屬君子，而君子方能合道，

<sup>64</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁 51~52。

<sup>65</sup> 永明延壽云：「若約緣修用智成佛，真如但是境故，約緣修以明自也。真修正用真如一心為佛，萬行及智，但是福智莊嚴，故用真如一心為自。」參見永明延壽：《宗鏡錄》，《大正藏》第 48 冊，頁 626b。

<sup>66</sup> 參見蕩益智旭：《教觀綱宗》，《大正藏》第 46 冊，頁 940b。

<sup>67</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁 54。

<sup>68</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁 54。

<sup>69</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁 54。

<sup>70</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁 52。

<sup>71</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁 55。

故稱君子之道。可見一部〈中庸〉，只重修道之教。」<sup>72</sup>因此智旭解〈中庸〉非常重視實修的方法，且由於他從《起信論》的立場發論，重視心性本具的修持，故其實修之法亦皆來自於一心：

一切富貧等位，皆是自心所現境界，故名其位。心外別無少法可得，故不願其外。  
<sup>73</sup>（解〈中庸〉「君子素其位而行」一段）

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。<sup>74</sup>（解〈中庸〉「素富貴，行乎富貴」一段）

自心本具一切法，故外境的產生亦從心而來，智旭從天台一心當中圓具「空、假、中」三觀解釋，外在的一切現象、富貴、榮辱等，皆可即空、即假、即中而觀。因此對於困知學人而言，最易入手即在外境上下工夫，了達心具一切法的「圓解」後，可知外境亦無非心生，再從「三觀」分析，即一外境圓具「空、假、中」，實皆不離一心。

除了天台「一心三觀」的修持，智旭還會通儒說，從〈中庸〉標榜舜等聖王之大孝者，提出「孝」的所修之行，智旭云：

引舜文武周，以作標榜，皆以孝字為主，次明修道以仁，後云親親為大，可見最邇無如孝，最遠亦無如孝。佛經云，孝名為戒，孝順至道之法。故知儒釋二教，入門大同，但孝有出世間之異耳。<sup>75</sup>

儒家以孝為萬德之根本，佛門以戒為修道之基，然而在《菩薩戒》中又明確指出「孝名為戒」<sup>76</sup>，因此智旭藉此會通儒釋，說明儒佛皆以「孝」為入門所修，然而對於智旭而言，入世、出世之「孝」還是有所不同，他所認同的「孝」是出世間的，故此出世之孝還必須符合佛性三德：

知天，謂悟性真也；知人，謂親師取友，以開智慧也；事親，為修身第一務，即

<sup>72</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁44。

<sup>73</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁46。

<sup>74</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁47。

<sup>75</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁48。

<sup>76</sup> 《梵網經》云：「爾時釋迦牟尼佛，初坐菩提樹下，成無上覺，初結菩薩波羅提木叉，孝順父母、師僧、三寶，孝順至道之法，孝名為戒，亦名制止。」參見《梵網經》，《大正藏》第24冊，頁1004a。

恭行之始也。知天，為法身；知人，成般若；事親修身，為解脫。<sup>77</sup>

智旭將修身第一要務事親之孝，擬配於佛性三德中之「解脫德」，與他將佛教「戒律」與儒家「孝順」會通是有異曲同工者，事實上，佛教對戒律的看法本來就是具備「解脫」義，<sup>78</sup>因此亦可說戒即是解脫，又據前論《菩薩戒》以孝為戒，則智旭解〈中庸〉的事親之孝就不是單純的世間孝行，而是必須符合佛教的戒律所成的出世間解脫之孝。

## 五、證圓位

藉著「開圓解」、「起圓修」的行持，智旭從天台的判教中繼續提出的就是「果位」的問題，也就是從生滅門修行回歸真如門的進修位次。智旭主要是從〈中庸〉「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教」一段解釋。

### （一）自誠明

由「天命之謂性」的解釋，可知智旭所說的「性」主要是指《起信論》中真妄和合的阿賴耶識，而阿賴耶識與如來藏非一非異，其體性為無染的真如，故智旭云：「自誠明者，猶大佛頂經所謂，性覺必明。此但有性德，而無修德，凡聖平等，不足為貴。」<sup>79</sup>這個真如體性是聖凡不二的，就《起信論》說就是「本覺」，然而本覺在纏即是「不覺」，<sup>80</sup>雖然眾生皆具如來本覺理體，在尚未開展時此本覺仍處於矇蔽狀態，因此智旭說此不足為貴，要待從始覺修起以合於本覺時，則始本合一才能回歸真如本體，此處「始覺」即為「修德」，故智旭云：「直須以始覺合本覺，自明而誠，則修德圓滿，乃為修道之教。」<sup>81</sup>

智旭認為在〈中庸〉的教法中只是提出本覺理體的遍在性，而於修證上並不十分強調，他說：「不取但性，為誠則明也。蓋但性無修，不免妄為明覺，卻成生滅之始矣。」<sup>82</sup>因為智旭在解〈中庸〉的立意原本就是從生滅門入真如門，而不單提於真如門的清淨無染，這也跟凡夫的修行必須從生滅門入手有關，否則若只是執於本有理體而不加修證，則解脫亦無分。

<sup>77</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁 51。

<sup>78</sup> 《翻譯名義集》云：「波羅提木叉，戒疏云，此翻解脫。如論所引，道戒名解脫也，事戒名別脫也。」參見法雲：《翻譯名義集》，《大正藏》第 54 冊，頁 1114b。

<sup>79</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁 56。

<sup>80</sup> 《起信論》云：「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。」參見馬鳴菩薩造、實叉難陀譯：《大乘起信論》，《大正藏》第 32 冊，頁 585a。

<sup>81</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁 56。

<sup>82</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁 56。

## （二）自明誠

智旭所解的「自明誠」主要有二義，一是「已自明其誠者」，二是「正自明其誠者」。「已自明其誠者」乃從始覺修至本覺，歸趣在究竟覺當中，<sup>83</sup>智旭說：「謂自明而誠，誠極，則明亦極，是妙覺寂照之義，單指修德極果言之。」<sup>84</sup>從始覺之修乃至於究竟覺者，也就是達到修德的圓滿果位，在佛教的看法修行至此便入於妙覺佛果，是修行者的最高目標。

另一方面，在尚未達到修德圓滿之境者，便須常時「正自明誠」，智旭說：「又即正在明善之時，明則必誠，是等覺以下照寂之義，乃約修德從因至果言之。」<sup>85</sup>在修德持續由因至果的過程中，時時都必須自明其誠，這在佛教的修位來說就是等覺菩薩以下的種種果位，也就是除佛之外入於修階的一切九界眾生。

事實上，智旭對於圓位的說明，是採取了天台宗與《起信論》的修證階位並論的，他解「其次致曲，曲能有誠」一段云：

致字，是妙觀之功；曲字，是所觀事境；誠字，是所顯理諦。形、著、明三字在觀行位，即初中後三心；動字，在相似位；變字，在分真位；化字，在究竟位。<sup>86</sup>

智旭於此主要是以天台六即位中的「觀行即」、「相似即」、「分證即」與「究竟即」來表示〈中庸〉的修持階位，若從靜權法師之說，將《起信論》配合天台六即佛來看，「本覺」即為「理即」，「不覺」即為「觀行即」，再加上《起信論》原有的「相似覺」、「隨分覺」和「究竟覺」，只缺少了「名字即」，靜權法師解釋道：「這裏就是少了一個名字即佛，然而從本來不覺到始覺，最初必須經過聞名解義的一個階段。真正到了名字即佛便起觀行，所以名字即位的後心，就是觀行即位的初心。因此，我們可以說，智者大師的六即佛位和《起信論》的本覺、始覺義是完全一致的。」<sup>87</sup>這樣的看法正是智旭解《起信論》的本意：

夫眾生現前介爾生滅之心，體即真如，相即如來藏，用即能生一切因果。而日用不知，是謂理即大乘。若能知此一心體大、相大、用大，是謂名字即大乘。若能觀察妄念無相，是謂觀行即大乘。若粗垢先落，六根清淨，是謂相似即大乘，此論名之為相似覺。若能親證此體相用，任運增進，是謂分證即大乘，此論名之為

<sup>83</sup> 《起信論》云：「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。」參見馬鳴菩薩造、實叉難陀譯：《大乘起信論》，《大正藏》第32冊，頁585a。

<sup>84</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁56。

<sup>85</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁56。

<sup>86</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁57。

<sup>87</sup> 參見釋靜權：《天台宗綱要》，頁143。



隨分覺。若至心根本性常住現前，是謂究竟即大乘，此論名之為究竟覺。<sup>88</sup>

雖然在《起信論》中只談到「相似覺」、「隨分覺」、「究竟覺」三個階位，但在整個《起信論》的理論中卻已包含了天台的六個階位，所以當智旭解〈中庸〉時除了本覺的「理即」也沒有「名字即」，這應該是靜權法師聯合《起信論》與天台六即的依據。

由上可知，智旭運用了天台與《起信論》的理論來談圓位，主要便是引出所解、所行者最終的目的就在達到佛教的果位，這在他解釋「唯天下至誠，惟能經綸天下之大經」一段更為顯著：

既是至聖，則已究竟盡性，亦名至誠。聖，約能證之智，即大菩提；誠，約所證之理，即大涅槃。涅槃，名祕密藏。<sup>89</sup>

從能修、所修到能證、所證，智旭完全沒有脫離從佛教解釋的理路，修德合於性德入於究竟覺悟者，即所謂妙覺如來，其所證之理即為真如，亦即佛性三德中的「法身德」，而其能證之智也就是三德中之「般若德」，再與前所修之戒為「解脫德」參看，可知智旭有意將三德祕藏的修行從因至果一貫而下。

## 六、結 語

智旭《中庸直指》雖然依照〈中庸〉原文疏解，然而卻使用天台判教方式將其分為「開圓解」、「起圓行」、「證圓位」來看，並說明〈中庸〉一書乃是如《起信論》的教理一般，欲使令學人從生滅門反歸真如門的修道之事，因此他所義解的角度基本上與儒家行天下中正之道不同，充分展現了藉用儒家典籍說明佛理的特色。

依著佛教萬法惟心的教理而言，雖然智旭判〈中庸〉有「開圓解」、「起圓行」、「證圓位」者，但他仍是主張「雖有解行位三，實非判然三法，一一皆以真如理性，而為所悟所觀所證」<sup>90</sup>，最後是要回歸自心本體的真如，這也不是儒家〈中庸〉的本意。事實上，智旭並非一儒佛不分者，他自己在解〈中庸〉時的立場是相當明確的，因此他雖然用天台與《起信論》的理論來義解〈中庸〉，卻不是認同儒家典籍的優越，他曾說：「但此皆用《法華》開顯之旨，來會權文，令成實義，不可謂世間儒學，本與圓宗無別也。」<sup>91</sup>正乃依著《法華經》「開權顯實」的立意，把〈中庸〉等儒典的「權文」，使用佛教教理的「實義」加以會通，明白提出了佛教為尊的主張，故其與儒者之見迥異亦為必然。

<sup>88</sup> 參見蕩益智旭：《大乘起信論裂網疏》，《大正藏》第44冊，頁428b。

<sup>89</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁70。

<sup>90</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁72。

<sup>91</sup> 參見蕩益大師原著、江謙居士補註：《四書蕩益解補註·中庸直指補註》，頁72。

從對「中庸」理解的歷程看來，一般儒者多偏重於「道德行」的角度，而心學宗師王陽明則進一步指其為「道德心」，智旭更從佛教的立場將其提升為「解脫心與行」，由此可知，儒學仍然立足在世俗道德意識的善心當中，佛教則超脫為出世間真如本性，可說為儒佛之大別，故應將如《中庸直指》一類的解儒之作，當成智旭援儒入佛的專著，或為其接引儒士歸依佛海之作。