

智旭《周易禪解》之「四悉檀」 及其釋義

林文彬*

摘 要

本文是探討智旭《周易禪解》解經的體例，即所謂的「四悉檀」及其釋義。智旭是把《周易》的經傳結構，卦形、卦辭、爻辭、《十翼》分別配置於「四悉檀」，再用「眾生法」、「佛法」、「觀心法」來加以闡述。本篇先藉由「四悉檀」上溯其淵源，由龍樹《中論》「四句」的兩型之思想分析，我們可以看到中土佛教對法性空義的吸收和轉化，而天臺宗就是用「心」去攝納了因緣所生法的法性空義，天臺宗也依此而建立了「中道佛性」之思想，並藉著詮釋自宗的根本經典《妙法蓮華經》，創立了釋經的模式。由南岳慧思之「眾生法」、「佛法」、「心法」到智顛的「因緣」（四悉檀）、「約教」、「本跡」、「觀心」之「天臺四釋」，最稱完備。

私淑天臺的智旭綜合了南岳三法與智顛四釋，形成了自己的解經模式。智旭除了用來解佛典外，更以之解外典《周易》。智旭撰《周易禪解》之意，本為誘儒入佛，但其實智旭判教的思想很濃。儒佛雖然可以同源於真如本體，但儒雖具性德卻無修德，這亦就是智旭《周易禪解》會通《易》佛的用意，要以此開決儒典，指出向上一路。

關鍵詞：智旭、蕩益、周易禪解、四悉檀、以佛解易



* 國立中興大學中國文學系副教授。

The Four Siddhanta and Their Definitions of Zhi-xu's *Zen Interpretation of Zhouyi*

Lin Wen-Ping *

Abstract

This paper probes into the style of exegesis of Buddhist scriptures in Zhi-xu's *Zen Interpretation of Zhouyi*: i.e., the so-called "four Siddhanta" and their definitions. Zhi-xu allotted *Zhouyi*'s structure (body of hexagram, explanation of hexagram, explanation of horizontal line and *Ten Wings*) to each of four Siddhanta, and further, used dharma of all living beings, Buddha-dharma and dharma of observing mind to expound it. First, this paper traces back to its source by four Siddhanta and then analyses thoughts by two types of "catuskoti" in Nagarjuna's *The Fundamentals of the Middle Way (Mulamadhyamaka-Karika)*. From that, we can realize Chinese Buddhism absorbed and transformed emptiness of dharma nature and the Tiantai School used "mind" to adopt emptiness of dharma nature issued from causes and conditions. According to this, the Tiantai School also produced the thought of "Buddha-nature of Middle Way", and established a model for exegesis of Buddhist scriptures by interpreting *Lotus Sutra*, their own school's fundamental scripture. It is the most comprehensive from Nanyue Hui-si's dharma of all living beings, Buddha-dharma and dharma of mind to Zhi-yi's four exegeses of Tiantai: i.e., causes and conditions (four Siddhanta), according to the teachings, original and traces and observing the mind.

Zhi-xu, a disciple who never took lessons directly under Tiantai, integrated three Nanyue dharmas with Zhi-yi's four exegeses to form his own model of exegesis of Buddhist scriptures. He interpreted not only Buddhist scriptures but also *Zhouyi* with it.

National Chung Hsing University

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

His original intent in writing *Zen Interpretation of Zhouyi* was to lead Confucianism into Buddhism, but in fact, his thinking on classification of Buddha's teaching is very strong. Confucianism and Buddhism have a common origin of Tathatā (true thusness or suchness). While Confucianism has virtue but no cultivating virtue, this is also a motive for integrating *Yijing* and Buddhism in Zhi-xu's *Zen Interpretation of Zhouyi*: to carry out Confucian classics with it, and pointed out a way to get upgraded.

Keywords: Zhi-xu, Ou-yi, *Zen Interpretation of Zhouyi (Zhou-yi-chan-jie)*, four Siddhanta, Buddhist interpretation of *Yijing*



智旭《周易禪解》之「四悉檀」 及其釋義

林文彬

一、前言

智旭(1599~1655)，別號「八不道人」，晚稱「滿益老人」，蘇州吳縣人。與真可、株宏、德清並稱為明末佛教四大高僧。少治儒業，崇尚理學，破斥佛老，著有《辟佛論》數十篇。後因讀蓮池《自知錄序》和《竹窗隨筆》才改變對佛教的認識，深切悔悟，將《辟佛論》付之一炬。二十歲時，父死，遂有出離之心。天啟二年(1622)二十四歲，依高僧德清弟子雪嶺剃度，命名為智旭，進入徑山(今杭州西北)修禪。後受具足戒於雲棲寺，接著又受菩薩戒，二十七歲起，遍閱律藏，決心弘律，三十歲著述有《毗尼事義集要》及《梵室偶談》等，這是為了挽救當時禪宗衰敗的風氣。崇禎四年(1631)，究心天臺宗，認為離棄教而參禪，不可能得道。智旭二十三歲起即苦志參禪，後來因為深惡禪門之病，認為非天臺宗之教不能解救，所以常自稱私淑天臺者，但自己始終不肯列為天臺宗子孫。三十三歲秋，入北天目山靈峰(今浙江省安吉縣東南)，後又游方各地，遍學諸宗，並不斷講說與著述，晚年定居靈峰寺，皈依淨土宗，撰《淨信堂集》。又智旭也宣揚地藏菩薩的信仰，強調消障禮懺的實踐。清順治十二年(1655)正月在靈峰寺圓寂，壽五十七。

智旭綜合禪觀、經教、戒律而會歸於淨土，被視為天臺宗、淨土宗的大師，其所形成的「靈峰派」，對後世有很大的影響。在教理上，智旭是以天臺教觀為主，又融通性、相二宗，另外也調和儒、道，講釋儒典，力倡三教同源。成書於清順治二年(1645)的《周易禪解》，就是佛門中以佛解《易經》最具代表性的著作。本篇主要在探討智旭《周易禪解》解經的體例，即所謂的「四悉檀」及其釋義，明瞭其淵源、發展與運用，以及解《易》之旨趣。

二、《周易禪解》的「四悉檀」

《周易禪解》解《易》的方式是運用了印度佛教所謂的「四悉檀」，「四悉檀」的名義原出自《大智度論》¹。「悉檀」是一種教法設施，主要是為了要闡明諸法的理趣，而其特別之處，則在於稱機說法。「四悉檀」是有次第的教法設施，「世界悉檀」是著重在隨眾生之樂欲而演說，「為人悉檀」則是重在生善，「對治悉檀」是注重在破惡，「第一義悉檀」則重在於入理。智顛（538~597）說：「隨說事理，聞者適悅是世界，舊善心生是為人，新惡除遣是對治，得悟聖道是第一義。」²漢地佛教各宗派中，就屬天臺宗最為擅長且最廣泛的使用「四悉檀」，以此來解釋經義和觀修之法。智旭在《周易禪解序》中說：

汝不聞四句皆不可說，有因緣故四句皆可說乎。人謂我釋子也，而亦通儒，能解易，則生歡喜焉。故謂是易者，吾然之，世界悉檀也。或謂我釋子也，奈何解易，以同俗儒，知所解之非易，則善心生焉。故謂非易者，吾然之，為人悉檀也。或謂儒釋殆無分也，若知易與非易必有差別，雖異而同，雖同而異，則僂佻之病不得作焉。故謂亦易亦非易者，吾然之，對治悉檀也。或謂儒釋必有實法也。若知非易，則儒非定儒，知非非易，則釋非定釋。但有名字，而無實性，頓見不思議理焉。故謂非易非非易者，吾然之，第一義悉檀也。³

《中論》的「四句」原本是不可說的，但如果有因緣，卻還是可以說的。智旭模仿其形式，以「是易」、「非易」、「亦易亦非易」、「非易非非易」為「四句」，原本是不可說的，但因為隨順因緣，也可以利用「四悉檀」來做說明。如果有人認為釋子我能通儒家的《易》理，說我解的「是易」，是合乎儒家《易》旨的，而生起歡喜心，我就隨順他，這是運用了「世界悉檀」。如有人認為釋子解《易》，不應該和俗儒混淆，知道我所解的並不是儒家的《易》，是「非易」，由此而產生了善心，我也隨順他，這是指引人向善（佛）的「為人悉檀」。而若有人誤以為儒

¹ 龍樹造，鳩摩羅什譯：《大智度論》卷第一〈初序品中緣起義釋論第一〉，《大正藏》第25冊，頁59b。

² 智者大師說，灌頂述：《妙法蓮華經玄義》卷第一上，《大正藏》第33冊，頁682a-b。

³ 智旭：《周易禪解》（臺北：自由出版社，1996年），頁1-2。以下引此書只標頁碼。

佛並無分別，混同了它們的差異時，我也會隨順他的狀況而言「亦易亦非易」，乘機點明出它們的異同，這是針對弊端所用的「對治悉檀」。而如若有人執著儒佛，以為是有實法實性之時，我就演說「非易非非易」，闡述雖有名字但卻無實性的中道實相之道理，這是「第一義悉檀」。

這一段文字涉及到兩個重要的問題，一個是不可說的「四句」，一個是可說的「四悉檀」，我們先了解一下甚麼是「四句」。

三、「四悉檀」的思想淵源——「四句」

「四句」，又稱「四門」，最早見於古印度佛教論師，被視為中觀派創始者龍樹之著作《中論》中，這四個句子形成一種邏輯結構，是一種悖論與辯證方法，是大乘佛教早期中觀派的因明學之主要特徵。「四句」有兩種形式，其一是「四句」本身，另一則是「四句」的否定，稱為「破除四句」，「四句破」、「四句否定」，「四句否定」比「四句」有更為深邃的義涵。

《中論》〈觀法品〉：「一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。」⁴此偈頌中，包含了四句，這是說一切事物可能是：實、非實、亦實亦非實、非實非非實。依照排中律，第一句（實）與第二句（非實）是矛盾的；第三句（亦實亦非實）是第一句與第二句的結合，因此也是矛盾的；第四句（非實非非實）則是透過雙重否定，其義實際上與第三句等同，因此也是矛盾的。龍樹認為就在這些矛盾的論述過程之中，才是真正指引出真理的途徑。青目就闡釋了佛陀演說此「四句」的意義，原來佛陀是為了教化眾生的方便，才運用這偈頌中的「四句」來化導不同層次的眾生。青目說：

諸佛無量方便力，諸法無決定相，為度眾生，或說一切實，或說一切不實，或說一切實不實，或說一切非實非不實。⁵

這「四句」係依不同根器之眾生而有不同的教法，青目有很詳細的解釋：

⁴ 龍樹造，青目釋，鳩摩羅什譯：《中論》卷第三〈觀法品第十八〉，《大正藏》第30冊，頁24a。

⁵ 龍樹造，青目釋，鳩摩羅什譯：《中論》卷第三〈觀法品第十八〉，《大正藏》第30冊，頁25a。

一切實者，推求諸法實性，皆入第一義平等一相，所謂無相，如諸流異色異味，入於大海，則一色一味。一切不實者，諸法未入實相時，各各分別觀，皆無有實，但眾緣合故有。一切實不實者，眾生有三品，有上、中、下。上者觀諸法相非實非不實，中者觀諸法相一切實一切不實，下者智力淺故，觀諸法相少實少不實。觀涅槃無為法不壞故實，觀生死有為法虛偽故不實。非實非不實者，為破實不實故，說非實非不實。⁶

吳汝鈞認為：「四句形成一個分類的體制，表示對同一東西的不同層次的理解：肯定層、否定層、綜合層與超越層。作者以為，四句的教育與分類的作用，都有一個漸次升進的傾向，因此是漸的教法。」⁷

「四句否定」則是來自龍樹《中論》〈觀因緣品〉云：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」⁸龍樹利用「四句破」來說明這個現實世界的事物之本質，都是虛無不實的。就現實世界的事物，可以有如龍樹所提出的四種邏輯命題：自生、他生、共生、無因生。龍樹論證這四種邏輯命題都不能成立，一切事物不可能由自己產生，不可能由別人產生，不可能由自他共生，也不可能無因而生，因此可以歸結說一切事物都不是真實（無生）的。

諸法自性不在眾緣中，但眾緣和合，故得名字。自性即是自體，眾緣中無自性。自性無故，不自生。自性無故，他性亦無。何以故？因自性有他性，他性於他，亦是自性。若破自性，即破他性。是故不應從他性生。若破自性他性，即破共義。無因則有大過。有因尚可破，何況無因？⁹

⁶ 龍樹造，青目釋，鳩摩羅什譯：《中論》卷第三〈觀法品第十八〉，《大正藏》第 30 冊，頁 25a。

⁷ 吳汝鈞：〈印度中觀學的四句邏輯〉，《中華佛學學報》第五期，1992 年，頁 150。楊惠南則認為龍樹無辯證法，見氏著：〈中論裡的四句〉，《華岡佛學學報》第六期，1983 年，頁 277-310。

⁸ 龍樹造，青目釋，鳩摩羅什譯：《中論》卷第三〈觀因緣品第一〉，《大正藏》第 30 冊，頁 2b。

⁹ 龍樹造，青目釋，鳩摩羅什譯：《中論》卷第三〈觀因緣品第一〉，《大正藏》第 30 冊，頁 2b。

中觀派是從「緣起性空（無自性）」的角度來看一切事物的，是由緣生無自性的立場來說明事物的生起。所有事物都是由因緣的聚合而生起，這些因緣沒有自性，所以說是空的。而它們所生起（緣生）的事物，不管是自、是他、是自他共，也沒有自性，也都是空的。至於因此而提出無因生的說法，則是破壞了因果說的原則，更是教戒中的大過，由於以上諸說都不能成立，所以說一切事物是「無生」，這是從無自性的角度來說明事物之生起（緣起）。吳汝鈞認為「四句否定」：「四句中的任何一句都可以造成極端的見解，或邊見；四句否定即是要對這四種邊見同時否定，而顯示空或中道的義理，這亦可以說是對概念的限制性的克服。這是由於四句的基礎在語言或概念的適用，而概念是相對性格的。四句否定克服了這種相對的性格，顯示絕對的真理，這即是空、中道。同時，四句是同時被否定的，絕對的真理正在這種同時否定中展示出來；故四句否定是頓的教法。」¹⁰

「四句」的旨趣亦即是《中論》〈觀四諦品〉：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」¹¹之旨。青目釋云：「眾緣具足和合而物生，是物屬眾因緣，故無自性，無自性故空。空亦復空，但為引導眾生故，以假名說，離有無二邊故，名為中道。」¹²此偈頌的「中道」，吳汝鈞認為「空」就是「中道」，「中道是作為空的意義上的補充，而所補充的意義就是非有非無；空透過中道的意義的補充，亦就具有了非有非無的意思。亦由於這種關係，中道不能獨立於空，另立一個中諦而與空諦對等。」¹³這種解釋跟天台宗所理解的意義有所不同……天台宗就中道發展成為中諦，具有獨立於空以外的意義。」¹⁴張曼濤也說：「因緣所生法是教觀的所本，可是已經從非心非物的緣起義蛻變為唯心的因緣義了。……天臺的空觀，既是依據《中論》的因緣所生法而來，應該和僧肇一樣，最能接近龍樹的思想，可是實際上，它卻特別接近了《法華》、《涅槃》一系的經教觀念」，天臺宗其實是「用心來攝納了因緣生的法性空義」。¹⁴

「四句」的兩型，如果我們把它解為，一則是重重辯破，說諸法之空無（無

¹⁰ 同註 7。

¹¹ 龍樹造，青目釋，鳩摩羅什譯：《中論》卷第三〈觀四諦品第二十四〉，《大正藏》第 30 冊，頁 33b。

¹² 龍樹造，青目釋，鳩摩羅什譯：《中論》卷第三〈觀四諦品第二十四〉，《大正藏》第 30 冊，頁 33b。

¹³ 吳汝鈞：《龍樹中論的哲學解讀》（臺北：臺灣商務印書館，1997 年），頁 464、466。

¹⁴ 張曼濤編《天臺思想論集》（臺北：大乘文化出版社，1979 年），頁 348。

自性)，一則是說諸法無生之生，即無自性之緣起，則天臺宗是從原先著重一切法空的思想，往「一念三千」，由一念心具足一切法開展。《法華玄義》說：「有即是空，空即是有，故言不二。非離空有外，別有中道，故言不異。遍一切處，故言不盡，此亦與龍樹意同。《中論》云：『因緣所生法，即空，即假，即中。』因緣所生法即空者，此非斷無也。即假者，不二也。即中者，不異也。因緣所生法者，即遍一切處也。」¹⁵現象界的一切事物都是緣生法，都是空，其旨意和《中論》無殊，但《中論》是從一切法歸於空，天臺宗則是言空（中諦）遍一切處。智顛又說：「心即實相」¹⁶，「三千種世間，此三千在一念心。……祇心是一切法，一切法是心故。非縱非橫，非一非異，玄妙深絕。」¹⁷三千世界的一切法和心的關係是，不能說心生一切法（縱），也不能說心含一切法（橫），也不能說誰先誰後，只能說心就是一切法！智顛從心講中道實相，這不啻是把空遍一切處轉變為心遍一切處，這就發展出天臺宗的「一念三千」、「中道佛性」論了。

四、「四悉檀」與「天臺四釋」

「四句」兩種漸頓不同的教法，都是用矛盾的論證方式，摧破我們對世俗事物有自性的執著，它顯現出不可說的性空之智慧。但佛陀演示「四句」也只是一種度生的方便，為方便教化不同根器的眾生，它也從可說的緣起世界開展了通往解脫的道路。不可說的「四句」示現為可說，那就是「四悉檀」，「四悉檀」是天臺宗智顛大師析注諸經的重要條例，「四悉檀」是著名的「天臺四釋」之一，而「天臺四釋」則出自《妙法蓮華經文句》。

天臺智者大師智顛在南朝陳後主禎明元年（587）於金陵的宅寺講述，由弟子章安灌頂（561～632）筆記。全名為《妙法蓮華經文句》，略稱《法華經文句》、《文句》、《妙句》，與《妙法蓮華經玄義》、《摩訶止觀》並稱為法華三大部。北宋天聖二年（1024），慈雲遵式（964～1032）奏請天臺典籍入《大藏經》。此書是針對《法華經》之經文，作逐句之注解、衍釋，書中運用了天臺宗獨創的釋經方法以解釋經文，因而稱之為「天臺四釋」。

¹⁵ 智者大師說，灌頂述：《妙法蓮華經玄義》卷第一上，《大正藏》第33冊，頁682a-b。

¹⁶ 智者大師說，灌頂述：《妙法蓮華經玄義》卷第一上，《大正藏》第33冊，頁685c。

¹⁷ 智者大師說，灌頂記：《摩訶止觀》卷第五上，《大正藏》第46冊，頁54a。

「天臺四釋」又作「四大釋例」、「四種消釋」、「四種消文」、「四意消文」，這原來是天臺宗智顛大師為了闡釋《法華經》，其辨析經中文句，發揮其內涵義理，所設立的四種釋例，即「因緣釋」、「約教釋」、「本跡釋」、「觀心釋」等四釋。

(一)因緣釋，佛教為廣化群生，普度有情，設為種種設施以為接引，天臺宗就是以「四悉檀」為化導的因緣，藉由對世間事相的解釋，導引入佛教的真實義理。「四悉檀」原本是龍樹菩薩判攝世尊一代教化的方法，天臺宗則轉而用為解釋經義的方式，「四悉檀」包含有四種層面，《法華經文句》以佛經經首「如是我聞」之「如是」二字為例云：「如是者，三世佛經皆安如是，諸佛道同不與世諍，世界悉檀也。《大論》云：舉時，方令人生信者，為人悉檀也。又對破外道阿、歐二字，不如不是，對治悉檀也。又如如是者，信順之辭，信則所聞之理會，順則師資之道成，即第一義悉檀也。」¹⁸今據之說明如下：

(1)世界悉檀：把「如是」解為指事之詞，意思是「就像這樣……」。諸佛所說不與世間立異，這是指一經所說的事實，合乎世俗一般的解釋，這容易使聽聞者了解而樂於接受。

(2)各各為人悉檀：視「如是」為出自聖賢之語，這是基於傳述經典的阿難尊者之立場而發，意思是說被視為聖賢的阿難尊者曾經聽過老師（佛陀）講過這樣的話……，藉著眾生對聖賢的崇敬，由信其人進而信其言，知道其所傳述乃佛陀之真理，藉之以勸發眾生起信。《佛地經論》¹⁹說：「如是我聞者，謂總顯已聞，傳佛教者。言如是事，我昔曾聞如是……謂結集時，諸菩薩(指大眾)咸共請言；如汝所聞，當如是說。傳法菩薩(指阿難)便許彼言：如是當說，如我所聞。」

(3)對治悉檀：「如是」二字可破除外道經首冠阿、歐（漚）所引起之諍義。據說，古印度外道經典，開卷多冠以「阿漚」兩字。《法華文句記》指出：「阿漚者：阿，無；漚，有。一切外經以二字為首，以其所計，此二為本。」²⁰外道以為一切道理不出「有無」，因此以「阿漚」起首以為吉祥的標記。佛教則認為，爭論有、無、斷、常之類的問題，都是屬於戲論和執著。佛教為了避免淪於戲論之爭，不用「阿漚」而用「如是」，「如是」即是說如此、這樣才是正途。《大智度論》

¹⁸ 智者大師說，：《妙法蓮華經文句》卷第一上，《大正藏》第34冊，頁3a-b。

¹⁹ 親光等造，玄奘譯：《佛地經論》卷第一，《大正藏》第26冊，頁291c。

²⁰ 灌頂述：《法華文句記》卷第一上，《大正藏》第34冊，頁159a。

²¹說：「佛法大海，信為能入，智為能度。『如是』義者，即是信。若人心中有信清淨，是人能入佛法……不信者言『是事不如是』，信者言『是事如是』。」對治悉檀有破除邪曲以導入正道的意思。

(4)第一義悉檀：即指解脫的最高義理。「如是」二字是信順之辭，指信順三寶，由此資之成道，這是經由前三悉檀次第修學而致。

(二)約教釋，以天臺宗特有的五時（五味）八教之判教體系，分如來一代教義為藏、通、別、圓四教，就此四教之義，由淺至深，釋其經文，分別其偏圓大小的教格。例如解「一心」一詞，藏教可作「意識」解，通教則云「阿賴耶識」，別教作「如來藏識」，圓教則釋為「三千諸法」。用「約教釋」時大致上會以四教之義來判攝。

(三)本跡釋，「跡」相當於現實世界，「本」則為真實的境界，本跡的關係有三：「從本垂跡」是說佛陀以一大事因緣示現於世間，應機而設化。種種的教相設施，不外是「開跡顯本」，顯明真實。由此希冀眾生能「廢跡立本」，脫離現實世界的執著，而返回一真之境界。本跡釋就是以垂跡的現相而顯明本地之本性，現實的實踐就是真實的顯現，這就鼓勵並保證了眾生解脫成就的可能。本跡釋原是分析《法華經》一經為本跡二門兩部分，但也可以用來細解經中之文字，如解說時說經中之「舍利弗」為比丘聲聞，這是就垂跡示現之相而釋；若說「舍利弗」原本是菩薩，則是就其已經成就的本地而解釋。用「本跡釋」時通常會論及本跡權實的關係，它強調看似相對的兩者，其實是不可分割的圓融之整體。

(四)觀心釋，這是把一切事相都收攝於心，亦即是把經上所說的每個事務，或如來所說之法義，都作為觀修的對境，統攝歸於自己的一心以解悟實相之妙理。就性相的本迹來說，尋迹而迹廣，徒自勞頓；尋本而本又高，深不可及，此譬如日夜數他人的財寶，自己卻無半分錢，所以當返歸於我一心，把自他一切事物收束於心，這是指以觀修心之工夫；另亦有由心起觀照，這是以心觀物的運用，觀心釋其實包含此二義。

²¹ 龍樹造，鳩摩羅什譯：《大智度論》卷第一〈摩訶般若波羅密初品 如是我聞一時釋論第二〉，《大正藏》第25冊，頁63a。

「天臺四釋」原是對佛經典籍的解說，「因緣釋」是先把經中的文字、文句判歸為「四悉檀」中的某一悉檀，亦即先判字句，再據此發揮「約教」、「本跡」、「觀心」三義。智顛曾以《法華經》引證「四悉檀」：

問：今以四悉檀通此經，此經何文明四悉檀耶？答：文中處處皆有此意，不能具引。今略引跡本兩文。〈方便品云〉：知眾生諸行深心之所念，過去所習業欲性精進力，及諸根利鈍，以種種因緣譬喻亦言辭，隨應方便說，此豈非是四悉檀之語耶？欲者即是樂欲，世界悉檀也。性者是智慧性，為人悉檀也。精進力即是破惡，對治悉檀也。諸根利鈍即是兩人得悟不同，即是第一義悉檀也。

又〈壽量品〉云：如來明見無有錯謬，以諸眾生有種種性種種欲種種行種種憶想分別故，欲令生諸善根，以若干因緣譬喻言辭種種說法，所作佛事未曾暫廢，種種性者即是為人，種種欲者即是世界，種種行者即是對治，種種憶想分別，即是推理轉邪憶想得見第一義，兩處明文四義具足，而皆言為眾生說法，豈非四悉檀設教之明證也。²²

「四悉檀」的作用即是樂欲、生善、破惡、悟理，也就是《周易禪解》序中所謂的「四益」，這是指引眾生向上一路，邁向解脫的途徑。佛經中的每一個文句都是一種指引，解經者依據對象根器之不同，指出每個文句對眾生產生的種種不同的利益和喻示。悉檀純是就經文本身文意來判別，這和其他三釋藉經文發揮引申的解法不同。每種悉檀都可以有三釋，但悉檀不同則三釋之義也有深淺的差異。智顛也對「因緣」、「約教」、「本跡」和「觀心」這四釋之間的關係有一個說明：

是因緣亦名感應，眾生無機，雖近不見慈善根力，遠而自通，感應道交，故用因緣釋也。夫眾生求脫，此機眾矣；聖人起應，應亦眾矣。此義更廣，處中在何？然大經云：慈善根力有無量門，略則神通，若十方機感，曠若虛空。今論娑婆國土，音聲佛事，則甘露門開，依教釋者，中說明矣。若應機設教，教有權實，淺深不同，須置指存月，亡跡尋本。故肇師

²² 智者大師說，灌頂述：《妙法蓮華經玄義》卷第一下，《大正藏》第33冊，頁690c-691a。

云：非本無以垂跡，非跡無以顯本，故用本跡釋也。若尋跡，跡廣徒自疲勞；若尋本，本高高不可極，日夜數他寶，自無半錢分。但觀己心之高廣，扣無窮之聖，應機成致感，逮得己得利，故用觀心釋也。²³

因緣釋是廣設方便，接引眾生入佛，次依其根機，看他是適合藏、通、別、圓四教中的哪種教門，再據此教門示以本跡權實的教法，最後依此教法觀修實踐，四釋的功能作用，層次井然。而依天臺宗的講法，「四悉檀」的教法是漸教，其對象是鈍根。智顛說：

問：佛有所說依四悉檀，今解五義與彼會不？答：此義今當說，先對五章，次解四悉檀，世界悉檀對釋名，名該一部，世界亦冠於三，第一義對體最分明，為人對宗，宗論因果，為人生善義同，對治對用，用破疑滯，與治病事齊，分別悉檀對教相，教相如後說。

問：何不次第？答：悉檀是佛智慧，對利鈍緣則成四種，利人聞世界解第一義，此對釋名辨體即足。若鈍人未悟，更須為人生善對治破惡，乃入第一義，則具用四也。五重玄義意兼利鈍，四悉檀法專為鈍者，對義是同，次第則異。²⁴

《法華玄義》的綱領稱為「五重玄義」，分別是「名」、「體」、「宗」、「用」、「教」，智顛使用這五項來解析佛經，論說《法華經》的名稱、本質、目標、作用、教法等，後來這也成為佛教界人士，尤其是天臺宗學人常用的解經方式。「五重玄義」可以對應「四悉檀」，它們都是面對各種根器，因機而應的種種設施。就利鈍者而言，利根者聞經名就可以推其義，了悟其本質，這是聽聞世界悉檀就可以直接領悟第一義悉檀。但鈍根者卻只能從誘引生善，逐步破除邪惡，最後再導入第一義的解脫之道。「五重玄義」是利鈍兼收，而「四悉檀」卻專為鈍根者而設。

五、《周易禪解》之四釋與「天臺四釋」

²³ 智者大師說：《妙法蓮華經文句》卷第一上，《大正藏》第34冊，頁2a-b。

²⁴ 智者大師說，灌頂述：《妙法蓮華經玄義》卷第一下，《大正藏》第33冊，頁686b。

私淑天臺的智旭說教解經，一依天臺的教規，但在名目上卻和智顛有所不同。除「四悉檀」外，智旭常用「約心法」、「約佛法」、「約眾生法」三釋來解經。其實這三釋也不是智旭所獨創，而是沿襲天臺二祖南岳慧思禪師（515～577）而來²⁵。智顛《法華玄義》云：「南岳師舉三種，謂眾生法、佛法、心法。……若廣眾生法，一往通論諸因果及一切法；若廣佛法，此則據果；若廣心法，此則據因。」²⁶南岳慧思的釋經三法其實是可以和「天臺四釋」的三釋相配和的。我們先看慧思到智顛之間的不同，《法華玄義》說「眾生法」：

眾生法為二，先列法數次解法相。數者經論或明一法攝一切法，謂心是三界無別法，唯是一心作。……今經用十法攝一切法，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。南岳師讀此文，皆云：如故呼為十如也…今明權實者，以十如是約十法界，謂六道四聖也。……七佛通戒偈云：諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教。四趣相性即是諸惡，人天相性即是眾善，自淨其意，即有析體淨意是二乘相性，入假淨意是菩薩相性，入中淨意是佛界相性（云云）。若能解十相性，與眾經論律合者，即通達三藏通別，識一切法無有障礙。²⁷

「十相性」是指四趣人天的六道、二乘、通教別教菩薩、圓教佛界等，各界眾生的根性及教法，其內涵和「天臺四釋」中的「教釋」一樣。天臺宗發展到三祖智顛，理論體系已然完備，智顛提出了「五時八教」的判教學說，其中藏、通、別、圓的「化法四教」常用在對教內各宗派的判攝上，由「眾生法」釋變為「約教」釋，正體現了天臺宗思想結構發展的歷程。

智顛解南岳的「佛法」釋說：

廣明佛法者，佛豈有別法，祇百界千如是佛境界，唯佛與佛究竟斯理，如

²⁵ 不同的看法見郭朝順：〈智顛「四意消文」的解經方法論〉（《華梵人文學報》創刊號，2003年7月）、陳堅：〈《妙法蓮華經文句》的釋經方法—兼與《周易禪解》釋經方法的比較〉（《閩南佛學學報》，2003年）。郭文重視智顛的獨創性，陳文則以智旭直承智顛，筆者則強調慧思的影響。

²⁶ 智者大師說，灌頂述：《妙法蓮華經玄義》卷第二上，《大正藏》第33冊，頁693a。

²⁷ 智者大師說，灌頂述：《妙法蓮華經玄義》卷第二上，《大正藏》第33冊，頁693b。

函大蓋亦隨大，以無邊佛智，照廣大佛境，到其源底，名隨自意法也。若照九（法界）性相，本末纖芥不遺，名隨他意法。從二法本垂十界跡，或示己身，或示他身，或說自意語，或說他意語，自意他意不可思議，己身他身微妙寂絕，皆非權非實，而能應於九界之權，一界之實，而於佛法無所損減，諸佛之法豈不妙耶？²⁸

南岳的「佛法」釋是從佛境界的示現，法報化三身垂跡演法來說的，這相當於智顛「天臺四釋」中的「本跡釋」。但「本跡釋」的解法更自由，它已經把時間、空間、因果等都融為不可分割的一體，舉一邊都可以聯繫到另一邊作解釋，說現實的凡心則不離於本來的佛性；而且對象也不只從佛界講，十界眾生皆可以從本跡、權實來論述其義。當然，這也可以說是充分的體現了《法華經》開權顯實，發跡顯本的本懷了。

智顛說「心法」之義為：

廣釋心法者，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差別者，但自觀己心則為易。涅槃云：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。三種具即佛境界也。是為觀心仍具佛法。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。²⁹

智顛承襲慧思的「心法」釋，有著同樣注重止觀修行的傳統，重視心在主體觀修時的作用。慧思的《大乘止觀法門》有「性具染淨」之說：「如來之藏，從本已來俱時具有染淨二性。以具染性故，能現一切眾生等染事，故以此藏為在障本住法身，亦名佛性。復具淨性故，能現一切諸佛等淨德，故以此藏為出障法身，

²⁸ 智者大師說，灌頂述：《妙法蓮華經玄義》卷第二上，《大正藏》第33冊，頁693a。

²⁹ 智者大師說，灌頂述：《妙法蓮華經玄義》卷第二上，《大正藏》第33冊，頁692c。

亦名性淨法身，亦名性淨涅槃也。」³⁰《大乘止觀法門》全書在講大乘止觀，但其核心卻歸於「一心」，這一心就是如來藏，它和《大乘起信論》的如來藏緣起思想接近³¹，但如來藏卻又是真妄和合具有染淨，在《大乘起信論》則無此說，不過倒有著相類似的「一心開二門」真妄二路的模式。

《大乘止觀法門》之如來藏體具染淨二性說，通常被認為是天臺宗性具善惡思想的淵源。天臺家以如來本具性惡，其說為諸家所無，所以特別凸出此特色，稱為性惡說³²。《大乘止觀法門》的性惡思想，是從諸佛菩薩的悲願之力而產生，為了要濟度眾生，必須仰仗染性，以惡法門去度化眾生。天臺思想發展到智顛時，思想體系已臻完備，智顛「一念三千」之說，是講一念心具足一切法；性具即言性具足一切法，這自然是善惡全包，這是從「理」講；悲願度生則屬「事」。另外，智顛觀心工夫重陰界入，觀妄心，全屬天臺宗特殊的觀修工夫，南岳則似一般的如來禪法。

南岳慧思的釋經三法「眾生法」釋、「佛法」釋、「心法」釋，智顛則分別改為「約教」釋、「本跡」釋、「觀心」釋，這是將天臺宗最具特色的思想都發揮在裏頭，像《法華經》的開顯本跡、權實，藏、通、別、圓四教的判攝，「一念三千」的圓融具足，和由陰界入的觀妄心工夫。從慧思到智顛可視為天臺宗本身思想理論發展成熟的過程。天臺宗流傳到近代，除明末四大高僧的蕩益智旭之外，再也沒有出現具有顯赫成就的大師，所以智旭也常被視為天臺學的終結性人物。就天臺宗的傳承講，智旭是沒有師承的，或許如此，所以智旭思想的融合性更強更自由。智旭解經，除「四悉檀」（「因緣」釋）和智顛相同外，其它名目都沿襲南岳

³⁰ 慧思說：《大乘止觀法門》卷第二，《大正藏》第46冊，頁647c。

³¹ 慧思此書與《大乘起信論》之關係，存有爭議。呂澂說：「《大乘止觀法門》（現存），說是慧思的著作，事實上很成問題，因為其內容全用《大乘起信論》的思想來結構，從時代上，從學說的基本思想上，都有矛盾，無疑是後人偽託的。」《中國佛學源流略講》（臺北：里仁書局，1985年），頁172。

³² 陳英善不認為「性惡說」是天臺宗思想之特色，陳英善說：「《觀音玄義》中之性惡說，是就緣因了因上來說的，且是對五時教之涅槃時鈍根眾生而開設之法門，藉由對緣了因根源探討為方便，以導引眾生悟入非緣非了的正因佛性。此可說是《觀音玄義》論說性德善性德惡之宗旨。……近代學者往往將《觀音玄義》緣了因所論述的性德善惡之涵義，從一切法之根源上來理解。……性具性惡說之論調，根本是與天台教理相背離的。」《〈觀音玄義〉性惡問題之探討》，《中華佛學學報》第五期，臺北：中華佛學研究所，1992年，頁174。筆者認為正因不是在緣了因之外，乃即緣了之顯現，此如本迹、權實、性修、因果之關聯，本為一體，似不宜割裂來講。

慧思，智旭曾說明此三釋之關係：

初釋大佛頂復為三：初約心法略釋，次約佛法廣釋，三約眾生法例釋。夫心佛眾生三無差別，無差別性，即是大佛頂性。此之理性。在迷不減，在悟不增，一性一切性，一切性一性，隨釋一法，遍能通一切法，胡須作此三釋耶？特以性德在纏，人莫能曉，如暗室中寶，誰能知者？故必約佛界三德以明其致，而昧者又獨讓能於佛，故必更約九界三性以驗其同，十界並陳，理事悉等，而猶不知兩重三千，同居一念，便疑眾生法廣，佛法太高，故必近約一念三因以識其要。若知心佛眾生，的無差別，則言言顯諦，句句知宗。為不了者，作此三番解釋，又恐滯句乘言者眾，說食數寶者多。故今先從近要指南，庶可隨文入觀。³³

智旭直接以「心佛眾生三無差別」來演繹出「心法」、「佛法」、「眾生法」，並以此三法之「無差別性」說即是「大佛頂性」，「大佛頂者，即心自性之理體也」³⁴，這是以理性說佛性。原先南岳慧思所指是具染淨的如來藏心，智顛是發揮一念心、妄心，此二師皆是從心作解，並且都注意到眾生汙染的一面，而智旭則從性、理體釋之，這較像是實相境界所呈現的理。前者是從果來談因，這是本跡、權實的關係，後者則純是果地境界的顯現。至於「心法」、「佛法」、「眾生法」三法之義則和南岳慧思大致相同，但也包含了智顛以降至知禮（960～1028）的思想。這裏我們要注意，智者大師以來的天臺學人，理論上是以觀修妄心以達到解悟，但智旭不同，他是經由禪修（可能是如來禪）自悟，再引進天臺教觀，以補救禪者重禪輕教之不足，智旭並沒有很強烈的宗派性格。³⁵

接下來我們看智旭如何將「四悉檀」、「眾生法」、「佛法」、「心法」，解釋佛經的四法運用在《周易禪解》中。

智旭把創作《周易》的儒家四聖和「四悉檀」相比附，《周易禪解》云：

³³ 智旭撰：《楞嚴經玄義》卷上，《卮新纂續藏經》第13冊，頁197c。

³⁴ 智旭撰：《楞嚴經玄義》卷上，《卮新纂續藏經》第13冊，頁197a。

³⁵ 智旭與智顛天臺思想之異，可參考陳英善：〈蕩益智旭大師修學心路歷程之探索（下）〉，《獅子吼》第33卷，第2期，1994年，頁20。聖嚴法師：〈《教觀綱宗》緒論〉，《中華佛學學報》第14期，2001年，9月，頁353。

伏羲但有畫而無辭，設陰陽之象，隨人作何等解，世界悉檀也。文王象辭，吉多而凶少，舉大綱以生善，為人悉檀也。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。偏說如此，剋實論之，四聖各具前三悉檀，開權顯實，則各四悉。³⁶

《周易》經傳歷經儒家四聖始成，伏羲畫卦，只有卦形符號，任何人都可以藉此而自由作解，這是世界悉檀。文王作卦辭，斷以吉凶，趨吉善而避凶險，這是為人悉檀。周公作爻辭，盡一卦的變化，勸誡多方，這是對治悉檀。至於孔子作《十翼》，將經中道理會歸於內聖外王之學，這是屬於第一義悉檀。「四悉檀」是「因緣釋」，因緣有不同，「四悉檀」的涵意也會有差異，就《周易禪解》言，此「四悉檀」之意終究還是落在儒典外書上頭。我們可以看看智旭對儒家思想的批評：

就世間法簡如來藏，繫辭傳云：寂然不動，感而遂通天下之故。寂然有似如義，感通有似來義。又云：乾坤其易之蘊耶！有似藏義。而止是言易，非是言心，又僅推太極為天地萬物之生因，大與西竺冥諦相類。尚未明知正因緣境。況不思議如來藏耶。

約妙義簡……就世間法簡。繫辭傳云。神也者。妙萬物而為言者也。又云。陰陽不測之謂神。此贊造化氣機耳。……尚非出世之麤。況是出世之妙耶。³⁷

就儒家天道性命之學而言，天道之說不出於理、氣，「推太極為天地萬物之生因。大與西竺冥諦相類。尚未明知正因緣境。況不思議如來藏耶。」這是說視理、氣為萬物的本源，為客觀實有之物，不知緣生之理，「尚未明知正因緣境」，不能收束於一心，明瞭能寂能感，空而不空的如來藏妙理。智旭說：

約性字義簡，夫如來藏妙真如性，即所謂佛性也。……此土孟子道性善，

³⁶ 頁 11-12。

³⁷ 智旭撰：《楞嚴經玄義》卷下，《卍新纂續藏經》第 13 冊，頁 211c。

大有功於世道，而亦不指何者為性。告子謂生之謂性，而亦不指云何為生。獨中庸推其原曰：天命之謂性。則與西域所計大自在天能生萬物者相類。……

唯孔子曰：性相近也，習相遠也。似指不變者為性，指隨緣者為習。孟子乃於習性之中，偏指人性為善，故與犬牛不同。則是佛門五戒十善方得人身意耳。孔子之贊易也，有曰：先天而天弗違。似非以天命為性者，天命謂性，自是子思以下一切後儒通計，尚未必是尼山性學真傳，況佛性耶？

38

至於儒家的性命之學，常是以超越的天道、天理，下貫而內在於人稱為性，這是所謂的性理之學。但就佛教而言，儒家人性之學，既執實而不明緣生，又有以習為性之嫌，實在和如來藏的佛性義相差太遠了。所以智旭在《楞嚴經玄義》下以「約如來藏義」、「約妙義」、「約真如義」、「約性字義」等四義簡別各教法（世間、小法、權漸等）時，儒典只歸於世間學問，屬於外道之列，還不能與內學相並比。進入內學，才有解脫之道的次第，所以智旭釋各派教法之成就，有「藏通如來」、「別圓如來」、「別教如來」、「圓教如來」³⁹，但世間學問的儒家不與焉。

《周易》雖然貴居十三經之首，為儒家重要的寶典，但就佛教而言，畢竟還是外典世間的學問。因此，智旭在闡釋《周易》時，為了誘引儒者，既要表示對儒家經典的敬意，又要顧及儒佛內外學的分際，他做了很巧妙的處理。智旭把天臺宗解佛經的「天臺四釋」搬了過來。這似乎意味著《周易》有和佛經同等的地位，但其實不然。要知道智旭解佛經，不管是重修行的《楞嚴經》，或是講信仰的《阿彌陀經》，他都會先用「五重玄義」，花相當的篇幅去闡釋此經的「名」、「體」、「宗」、「用」、「教」，之後再以四釋解之，而智旭的《周易禪解》是沒有「五重玄義」的。我們知道「五重玄義」是可以配「四悉檀」的，但「五重玄義」代表其教行法是眾根普攝，利鈍兼收，而「四悉檀」卻只專為鈍根者而設施，易言之，《周易》儒家之學問只是進入佛教解脫之道的預備階段而已。由於《周易》經傳的作者含伏羲、文王、周公、孔子四聖，聖聖相傳，儼然是儒門的「道統」，可見智旭

³⁸ 智旭撰：《楞嚴經玄義》卷下，《卮新纂續藏經》第13冊，頁213a。

³⁹ 智旭撰：《楞嚴經玄義》卷下，《卮新纂續藏經》第13冊，頁202a。

用「四悉檀」通攝儒門四聖的解法，實在寓有很濃厚的判教意味，《周易》的「四悉檀」是屬於世間的「四悉檀」⁴⁰，具有世間過渡到出世間的引導意義。

智旭將《周易》經傳結構劃入「四悉檀」，而智旭也常常在這些原典下會附有一些文字說明，這些文字通常和解釋《周易》經傳的本義較有關係，這些也應放在「四悉檀」的範圍，亦即要把它看作是「因緣釋」的一部分。如坤卦「六五，黃裳元吉。象曰，黃裳元吉，文在中也。」：

黃者，中色，君之德也，裳者，下飾，臣之職也，三分天下有其二，以服事殷，斯之謂乎。佛法釋者，非世間非出世禪，禪即中道實相，故黃，不起滅定，現諸威儀，同流九界，故如裳，此真无上菩提法門，故元吉定慧莊嚴，名之曰文，全修在性，名文在中。⁴¹

「佛法釋」之前的文字，就是在解釋六五爻〈小象〉的意思。〈小象〉依智旭「四悉檀」的歸類，是屬於「第一義悉檀」，是孔子內聖外王之學，而本爻之釋義亦正符合此義理。又如大畜卦卦辭：「大畜：利貞，不家食，吉，利涉大川。」：

畜，蓄積也，蓄積其无妄之道以養育天下者也。⁴²

依智旭的說法，卦辭是「文王彖辭，吉多而凶少，舉大綱以生善，為人悉檀也」。⁴³而此卦的畜積福善以養天下之義，正合乎生善的為人悉檀之旨。

智旭釋經的「眾生法」在《周易禪解》中常以「約世道」、「約聖學」、「約聖德釋」、「世法」等方式出現，甚至有時不會有像上述的「約世道」那樣的字眼，我們只能從文意上去判讀。「眾生法」釋是從智顛的「約教」釋而來，因為此釋原

⁴⁰「四悉檀」有正邪、內道外道之分，亦即世出世間之別。智顛：「辨悉檀相者：一世界悉檀，二各各為人悉檀，三對治悉檀，四第一義悉檀。大聖為破外人邪四悉檀，故說此四種正四悉檀。」正四悉檀純屬佛教內道本身，可搭配四教，「十因緣法者，無明至有支名十因緣也。若用四悉檀赴此四種，十因緣機於四不可說即有四說之四教也。就此即為四：一明悉檀起三藏教，二明悉檀起通教，三明悉檀起別教，四明悉檀起圓教。」《維摩經玄疏》卷第一，《大正藏》第38冊，頁520b、頁521c。

⁴¹ 頁58-59。

⁴² 頁231。

⁴³ 頁11。

本是在解佛經的，所以所謂的眾生，指的都不只是世間的俗眾，倒常常是教內小大二乘的各個宗派，是除了佛界之外的九界眾生，我們看智顛、智旭在解佛經時，大量的衍釋藏、通、別、圓四教之義就可以知道了。但是解佛經的「眾生法」釋用在對儒典《周易》的解釋時，卻有了些改變，因為外典《周易》的思想層次還不到界內諸教，所以教內判攝的文字不見了，這個「眾生法」在這裏是確確實實的從凡夫世間來講，所謂「約世道」、「約聖學」、「約聖德釋」等，正是指向人間世的第一義——聖賢境界。有時它和釋「四悉檀」的文字易混淆，或許是智旭本身也沒有刻意去分別吧，大略說來，「四悉檀」近卦爻傳之本義，「約世道」等則是衍釋世間道理。例如〈文言〉：「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。」智旭云：

約聖德釋，如文可解。若約理即釋者，龍德而隱，即所謂隱名如來藏也。

44

智旭釋文云：「如文可解」，即是說如果就聖人之德而言，那就像〈文言〉字面所講的那些意思，後邊的「約理即釋」則屬於下文要談到的「約佛法」釋，兩相對照，前邊世間通俗義就很清楚了。又如否卦卦辭：「否之匪人，不利君子貞，大往小來。」智旭解云：

約世道，則承平日久，君民逸德，而氣運衰頹。⁴⁵

智旭的解法是推衍泰否兩卦之義而來，所以才有國運承平而轉氣衰的說法，而這也合乎現象界的一般道理。又如剝卦：「象曰，山附于地，剝，上以厚下安宅。」智旭之解為：

六爻約世道，則朝野无非陰柔小人，惟一君子高居塵外。⁴⁶

⁴⁴ 頁 32。

⁴⁵ 頁 141。

智旭分釋剝卦的六爻說：初六「于世法為惡民」，六二「于世法為惡臣」，六三「于世法，為混迹小人之君子」，六四「于世法為惡宰輔」，六五「于世法，為柔君以在君位，又居陽而得中，能師事上九高賢，挽回天下之亂，如文王之師呂尚」，上九「于世法為事外高賢，如呂尚箕子之類」。⁴⁷這是把剝卦卦爻整體的意思有系統的用世間道理來解說。此外也有沒有明標「約世道」一類的卦，如履卦之六爻分別是：「此如伯夷、叔齊之履」，「此如柳下惠、蘧伯玉之履」，「此如項羽、董卓之履」，「此如周公吐握勤勞之履」，「此如湯武反身之履，亦如堯舜危微允執之履，或云，此是誠辭，恐其為漢武也，須虛心以應柔悅之臣，乃不疚而光明耳」，「此如堯舜既薦舜禹于天，舜禹攝政，堯舜端拱無為之履」⁴⁸。以這些歷史人物的事蹟當例子，做為人生處世的借鏡，顯然是延伸了卦爻的本義了。

《周易禪解》「佛法」釋（或「約佛法」）大概是把解經的「佛法」釋和原來屬「眾生法」釋中概說佛法的部分結合起來。如乾上九，以六即位解六爻：

佛法釋乾六爻者，龍乃神通變化之物，喻佛性也，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，利益羣品，故為人所利見，究竟位中，不入涅槃，同流九界，故云有悔，此原始要終，兼性與修而言之也。⁴⁹

這是藉乾卦六爻之爻義，剛好有層層遞升的情形，所以得以附會天臺宗六即位和性修法門，這些說法可以說完全脫離了乾卦經傳的意思。又如解姤卦卦辭：

約佛法，則決斷餘惑而上同諸佛者，必巧用性惡而下遇眾生，又約究竟，則夬是無間道，姤是解脫道，約初心，則夬是乾慧，姤是理水也，以无號之一陰忽反于下而得其所安，勢必漸壯，故九二宜包而有之，不宜使竇取之，佛法釋者，在佛為性惡法門，在眾生不了，則為修惡，九二行菩薩

⁴⁶ 頁 212。

⁴⁷ 頁 212-216。

⁴⁸ 頁 129-132。

⁴⁹ 頁 20。

道，自可示同修惡，不令餘人作惡，又解脫道，一得永得，名女壯，无所取著，名勿用取女，理水亦爾。⁵⁰

通行本《周易》的卦序是兩兩相偶，非覆則變，覆又稱綜卦或反對卦，夬姤兩卦就是覆的關係。把夬卦的卦形顛倒過來，即形成姤卦，夬義為決，姤義為遇，其意亦相反。智旭在這裏從三方面來發揮佛理，首先從兩卦卦形所喻示的佛教大旨來說，夬卦是乾下兌上，五陽決一陰，陰表惡，則是為破惑障的上求佛道。姤卦是巽下乾上，五陽下遇一陰，此則為下化惡性眾生，因卦辭是「女壯，勿用取女」，可見此陰為汙惡眾生，必須用性惡法門以化之。

再從兩卦整體的吉凶來喻示佛法，夬卦初九是「往不勝為吝」，上六是「无號，終有凶」，始吝而終凶，五陽勢強卻終歸於上六之陰惡，此則表落入八大地獄之最高的無間地獄。姤卦初六是「有攸往，見凶」，上九是「姤其角，吝，无咎」，始凶而終無咎，一陰上化於重陽，這是離苦得樂的解脫道。

另從兩卦之卦形言上求佛道的初發心，夬卦五陽將決一陰，陰表水，則是陽過剛而缺水，這表佛教修行之進詣，已達菩薩修行位階裏「三乘共十地」中之第一地「乾慧地」。乾為乾燥之義，因未得法性理水之浸潤，有慧而無定，是有漏的智慧。姤卦是巽下乾上，是夬卦有凶的上六來為姤卦的初六一陰，其勢甚強，這是表初發心激切，有小慧而無定。如此則當如姤九二「包有魚，无咎，不利賓」，智旭云：「修顯性，則性有修；定發慧，則慧有定。性修交成，定慧平等，无咎之道也。但可內自證知，豈可舉似他人。」⁵¹這是說當此之時，心切而未定，應涵養初發之慧，定慧雙修，自修內證，不宜外示他人，所以姤初六爻辭云：「係於金柅，貞吉。有攸往，見凶」，此時該係不該往，九二「包有魚」，魚為陰物，為初六，亦正是此意。

智旭再依據天臺教義廣釋佛法說，姤卦五陽下遇一陰，這就像佛法中特殊的性惡法門。一般眾生只要和陰惡接觸，都會受其影響，縱行放欲，肆無忌憚，這是斷善而修惡。九二的「包有魚」，包容陰惡，並不是隨波逐流，而是示現惡形，修惡以近之，藉機感化。又就佛法的解脫道來說，於「女壯」陰惡之極，山窮水盡之際，也可以豁然解悟，了達無執的實相，所謂「无所取著，名勿用取女，理

⁵⁰ 頁 338-339。

⁵¹ 頁 339。

水亦爾」，是連法性空理率皆放下，一無所取。智旭解《周易》，雖然以佛義附會，曉譬百端，但對原來經傳的分析與釋義，仍然是精審可觀的。又解乾〈文言〉：「時乘六龍，以御天也，雲行雨施，天下平也」：

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，无一法不從此法界而始，无一法不由此法界而建立生長，亦无有一法而不即以此法界為其性情，所以佛性常住之理，徧能出生成就百界千如之法，而實无能生所生，能利所利，以要言之，即不變而隨緣，即隨緣而不變，豎窮橫徧，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，能動无邊生死大海，故名健，非有无真俗之二邊，故名中，非斷常空假之徧法，故名正，佛性更无少法相雜，故名純，是萬法之體要，故名粹，无有一微塵處，而非佛性之充徧貫徹者，故名精，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。⁵²

這一段文字是藉六龍的運動，講全性起修，全修在性，性修不二的道理。佛性是乾之體，六爻即六龍是乾體之動，亦即是修，所以說性修是必具而不能離。而此中又有「佛性常住之理」「不變隨緣，隨緣不變」及空假中三諦之理，這都是天臺宗重要的觀念。又如釋觀卦六爻：

約佛法釋六爻者，初是外道，為童觀，有邪慧故，二是凡夫，為闖觀，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，所謂心佛眾生三无差別，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。⁵³

⁵² 頁 41-43。

⁵³ 頁 197-198。

這是藉由觀卦之六爻從「童觀」到「觀其生」之遞進，講教外之外凡二道，與教內藏、通、別、圓四教之根器與高下之差別，這裏就涉及了天臺宗「五時八教」判教中的「化法四教」了。

智旭「觀心」釋（或「約觀心」）和慧思「心法」釋、智顛的「觀心」釋，意義內涵一樣，但深淺就差很多，大致上是屬於一般天臺宗理論的概略提點。如坤〈文言〉：「陰疑于陽必戰，為其嫌於无陽也，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。」智旭云：

觀心釋者，陰陽各論善惡，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，既以善惡相抗則二俱有漏，故稱血以顯未離生死類焉，夫善惡想傾奪者，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，則決應熏習无漏善種以轉惡矣。⁵⁴

坤卦之「龍戰」與「玄黃」可以釋為陰陽二氣的消長交雜，如以陰陽二氣言人有善惡二性，則陰陽之氣不孤生，善惡之性也不能獨長，所以說「性不可改」。智顛依《大般涅槃經》建立「三因佛性」之理論，三因是指正因、了因、緣因，眾生本具三因佛性。正因佛性指諸法實相之理體，是眾生之所以能夠成佛的主要原因；了因佛性是般若觀照之智，是成佛的智慧，此智慧足能開顯諸法之實相；緣因佛性則是指一切功德善行，是成佛的福德因緣，福慧具足就能開發正因。所謂「善惡无性，同一如來藏性」，這是以如來藏為性，也就是三因佛性中之無善惡的正因佛性，在《周易》中或即以「易有太極」解之（詳下）。陰陽環抱皆源自一「太極」，性之有善惡是從了因和緣因而說，因此「熏習无漏善種」的修行工夫也就落在緣了二因上，亦即是透過為善修惡以顯豁出正因之性德，天臺宗「性具（善

National Chung Hsing University

⁵⁴ 頁 69-70。

惡)」說之依據即在於此。後來臺宗學者更依「性具」之說，弘揚「性惡」法門，獨標異幟，蔚為特色。如釋剝卦「六五，貫魚，以宮人寵，无不利。象曰，以宮人寵，終无尤也。」：

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，故无不利。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，則无不利。⁵⁵

眾生本具三因佛性，善惡都是「太極」如來藏性本具，因此，為善固可達性善，修惡亦可以達性惡，也就是說極盡其性都可以通達實相，「任運攝得佛地」都得以解脫。天臺宗「性具（善惡）」說的特別之處，就在於它指出眾生可以從當下無明染濁的生命狀態，在邪行惡念之中，觀此妄心，直探此心性之本質，亦可以超越善惡，豁然了悟不二的中道佛性。善惡、空假就像兩邊，要「剝二邊以歸中道」，再以「中道統一切法」，亦即是以中道入一切法。中道可行善而亦可以入惡，就像剝卦「貫魚以宮人寵」，魚、宮人皆表陰惡，包容邪曲使能魚貫有序，「使法法皆成摩訶衍道」，即惡即中道，則無所不利。天臺宗以「性惡」論為特色，而其觀修之工夫也很特別，是觀「現前一念心」，是觀妄心。釋復卦〈大象〉云：

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，而未可徧歷陰界入等諸境以省觀也。⁵⁶

復卦是震下坤上，其〈象〉辭云：「雷在地中，復，先王以至日閉關，商旅不行，后不省方。」其卦爻結構是初九在重重五陰之下，其象意是古代天子在冬至沍寒之日，禁閉關卡，不通商旅，不外出巡視邦國。初九爻辭為「不遠復，无祇悔，元吉」，義原在不遠離故吉。智旭以初九為現前一念心，當此重障之際，應該閉六根，杜萬行，只觀第六識現前一念妄心即可，尚不宜歷觀陰界入諸境，這完全是用天臺宗特殊的觀妄心修行工夫來做解釋。又解復〈象〉：「復亨，剛反，動

⁵⁵ 頁 215。

⁵⁶ 頁 219-220。

而以順行，是以出入无疾，朋來无咎，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。」智旭說：

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，苦海无邊，回頭是岸，一念菩提心，能動无邊生死大海，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，則出入皆无疾，朋來皆无咎矣，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，故无疾也，朋謂九界性相，開九界之性相，咸成佛界性相，故无咎也。⁵⁷

復卦初九爻在重陰之下，表佛性雖為人所本有，但為惡所層層遮蔽。「剛反」，原指初陽發動，其勢本上長，馴至其道，終將恢復天地生生不息的生機。智旭則將之解為一念菩提心自覺而動，順此而修，反復其道，真積力久，則可以「復其見天地之心」，彰顯我本然之佛性。而此中道佛性圓具空、假、中三諦三智，不執實不蹈虛，於世間出世間皆出入自在；又此中道佛性遍一切處，所以又能夠朋開九界性相，同歸於一乘佛界。

《周易·復》卦向為歷代思想家所重視，尤其是「復其見天地之心」一句更見吃緊，其解釋常常會顯露出註解者其自家學說之特色。玄學家王弼以「天地以本為心者也」，「寂然至无是其本矣」⁵⁸解之，這是發揮「以无為本」的玄學。理學家朱熹則以「本心幾息而復見之端也」⁵⁹解之，這是結合孟子之「四端」和《尚書·大禹謨》的「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」之十六字心傳而成，發揮的正是儒家生生不息的道德本心說。智旭的「一念菩提心」就是佛教的發心、發菩提心，這純粹是佛義。就佛教言，道德本心還只落在人間善果的範圍，

⁵⁷ 頁 218-219。

⁵⁸ 王弼·韓康伯注，孔穎達正義：《周易正義》（臺北：中華書局，1986年），卷第三，頁 12。

⁵⁹ 朱熹撰：《周易本義》（臺北：世界書局，1983年），卷一，頁 24。

而發菩提心則已進入解脫輪迴的路徑，其差別迥異。這譬如士兵與軍官，其所從事雖同，但成就各異，士兵所極不過兵士官，但軍官一授階，則此後有尉、校、將等迢遞而進的增上事業，其相差不可以道里計；世俗成就，終究在六道中浮沉，而發心菩提，則已登解脫之彼岸，一念菩提心能動生死海，就是指這個道理。從這裏也可以看出「眾生法」、「佛法」、「心法」此三者實以「心法」為關鍵，所謂「心佛眾生三無差別」，心正是上成佛道下接眾生的轉關。

六、結 論

智旭《周易禪解》之作，帶有很濃厚的判教思想。智旭創作的動機，主要是借《易》以誘儒，誘儒以入佛。這樣看來《易》似乎是儒佛之間，可以溝通的媒介，當然，這會涉及到智旭是如何來看待《周易》的？智旭如何定位《周易》？智旭的作法是收《易》於佛。智旭云：

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。⁶⁰

華嚴宗四祖澄觀曾斥責「易有太極」之說是外道的邪因說、無因說⁶¹。智旭則認為這是諸佛以密意，假諸聖人之手，制作《周易》，用「四悉檀」寄寓深微的道理，所謂「宣聖實承靈山密囑，先來此處度生」⁶²。在這裏智旭直接點破，佛性就是《周易》的本體，而此佛性即為真如之性，在「太極」之先。智旭說：

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

⁶⁰ 蕩益大師撰：《靈峰蕩益大師宗論》卷第三之二，《嘉興藏》第36冊，頁311a。

⁶¹ 澄觀大師撰：《大方廣佛華嚴經隨書演義鈔》卷第十四，《大正藏》第35冊，頁104。

⁶² 頁577。

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。⁶³

《周易》之本體真如不能守其自性，一念生起而有無明，於是流落於生死苦海，這是指「太極」動而分陰分陽，這「太極」即是無始住地無明，亦所謂的「根本無明」，這就是現象世界形成的來源。「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，亦微示人以出世要旨矣。」⁶⁴「太極」分兩儀，成四象、八卦遂成一切事物；這和「根本無明」之妄動，流布成此虛幻的生死世界，正同一徑路。智旭釋其義云：

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，寂體為昏，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。⁶⁵

智旭是運用《大乘起信論》「一心開二門」的模式來論述儒家易學體系和佛教的真如緣起之體系。儒家易有順逆二流就像真如緣起有覺迷二途，分別形成兩重價值意義不同的世界。但儒家順逆二流同歸一源，即在於「太極」本體能否逆生死流，匯歸本性。而真如緣起的迷覺二途，也可以殊途同歸，同臻真如妙明本覺。這樣看起來，儒易和佛理似乎沒甚麼差別，只是一個道理兩種面貌罷了，但其實不然。智旭認為儒佛立教之本意，雖然有相同之處，但「儒老但說權理，又局人天，佛說權說實，皆出世故也，約權則功夫同而到家異」⁶⁶。儒家善惡順逆二流，只能成就聖賢事業，對佛教而言，這是人天善果的權宜之教，尚非究竟，所以說

⁶³ 蕩益大師撰：《靈峰蕩益大師宗論》卷第三之二。《嘉興藏》第36冊，頁311a。

⁶⁴ 蕩益大師撰：《靈峰蕩益大師宗論》卷第三之二。《嘉興藏》第36冊，頁311a。

⁶⁵ 蕩益大師撰：《靈峰蕩益大師宗論》卷第三之二。《嘉興藏》第36冊，頁311a。

⁶⁶ 蕩益大師撰：《靈峰蕩益大師宗論》卷第三之二。《嘉興藏》第36冊，頁311a。

為善修德的工夫相同，但進詣則大異。智旭批評儒家「太極」之真如是：「但有性德，未有修德」⁶⁷，這是說儒佛真如之理雖然相同，但儒家卻無開決之方！這就點出了儒家修行工夫的不足。

智旭在這裏找到了一個「儒佛會通」的切入口，智旭就把天臺宗那一套理論體系，將《妙法法華經》「開權顯實，開跡顯本」的綱要，和「天臺四釋」的解經方式，搬了過來，加以改造，這樣就形成了《周易禪解》的基本架構：「四悉檀」及其釋義，「眾生法」、「佛法」、「心法」等三釋。智旭認為《周易》經傳本身就是一個「四悉檀」，儒家「四悉檀」所成就的是聖賢的事業，也就是「眾生法」。如何將世間成就昇華到出世間的成就？這就要透過「佛法」、「心法」的薰習，發心正信以修行，如此，則可轉外典「四悉檀」而為內典「四悉檀」，由此因其根器，或藏、通、別、圓，積功既久，也可以通達解脫的第一義，這恰如天臺宗的「三因佛性」，由緣因了因去開顯正因佛性。《周易禪解》從解經的立場、形式、內容來說，很明顯地是匯歸於佛，此書可以說是智旭「儒佛會通」思想最具體最完整的實踐，也是歷史上以佛解《易經》最有代表性的著作。

參考文獻

一、引用古籍

王弼、韓康伯注，孔穎達正義：《周易正義》，臺北：中華書局，1986年。

朱熹：《易本義》，臺北：世界書局，1983年。

智旭：《周易禪解》，臺北：自由出版社，1996年。

《楞嚴經玄義》，《已新纂續藏經》第13冊。

《靈峰滿益大師宗論》，《嘉興藏》第36冊。

智顓：《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》第33冊。

《法華文句》，智者大師：《大正藏》第34冊。

《摩訶止觀》，《大正藏》第46冊。

《維摩經玄疏》，《大正藏》第38冊。

National Chung Hsing University

⁶⁷ 同註54。

慧思：《大乘止觀法門》，《大正藏》第 46 冊。

澄觀：《大方廣佛華嚴經隨書演義鈔》，《大正藏》第 35 冊。

親光：《佛地經論》，《大正藏》第 26 冊，

龍樹：《中論》，《大正藏》第 30 冊。

《大智度論》，《大正藏》第 25 冊。

灌頂：《法華文句記》，《大正藏》第 34 冊。

二、專書

王仲堯：《易學與佛學》，北京：中國書店，2001 年。

尤惠貞：《天臺宗性具圓教之研究》，臺北：文津出版社，1993 年。

朱伯崑：《易學哲學史》，臺北：藍燈文化出版有限公司，1990 年。

牟宗三：《佛性與般若》，台北：學生書局，1997 年。

吳汝鈞：《中國佛學的現代詮釋》，臺北：文津出版社，1995 年。

《龍樹中論的哲學解讀》，臺北：臺灣商務印書館，1997 年。

《法華玄義的哲學與綱領》，臺北：文津出版社，2002 年。

《天台智顓的心靈哲學》，臺北：臺灣商務印書館，1999 年。

呂澂：《中國佛學源流略講》，臺北：里仁書局，1985 年。

夏金華：《佛學與易學》，臺北：新文豐出版公司，1997 年。

陳英善：《天台性具思想》，臺北：東大圖書股份有限公司，1997 年。

張曼濤編《天臺思想論集》，臺北：大乘文化出版社，1979 年。

董平：《天台宗研究》，上海：上海古籍出版社，2002 年。

潘桂明、吳忠偉：《中國天台宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2001 年。

賴永海：《中國佛教百科全書（肆）宗派卷》，上海：上海古籍出版社，2000 年。

謝金良：《周易禪解研究》，成都：巴蜀書社，2006 年。

釋恆清：《佛性思想》，臺北：東大圖書股份有限公司，1997 年。

釋聖嚴：《明末中國佛教之研究》，台北：學生書局，1988 年。

三、學位論文

陳進益：《蕩益智旭「《易》佛會通」研究》，台北：東吳大學博士論文，2004 年。

陳彥戎：《蕩益智旭《周易禪解》儒佛會通思想研究》，台北：輔仁大學博士論文，2007 年。

黃馨儀：《釋智旭援佛解易思想研究》，台中：中興大學碩士論文，2003年。

黃鴻文：《蕩益智旭「現前一念心」研究》，台中：中興大學碩士論文，2009年。

四、期刊論文

林文彬：〈試論智旭《周易禪解》天臺學之特色〉，《興大人文學報》第32期上冊，2002年6月。

林文彬：〈《易經》與佛學之交會—智旭《周易禪解》試析〉，《興大中文學報》第19期，2006年6月。

吳汝鈞：〈印度中觀學的四句邏輯〉，《中華佛學學報》第五期，1992年。

陳英善：〈《觀音玄義》性惡問題之探討〉，《中華佛學學報》第五期，1992年。

陳英善：〈蕩益智旭大師修學心路歷程之探索（下）〉，《獅子吼》第33卷第2期，1994年。

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，1996年3月。

陳堅：〈《妙法蓮華經文句》的釋經方法—兼與《周易禪解》釋經方法的比較〉，《閩南佛學學報》，2003年。

郭朝順：〈智顛「四意消文」的解經方法論〉，《華梵人文學報》創刊號，2003年7月。

楊惠南：〈中論裡的四句〉，《華岡佛學學報》第六期，1983年。

釋聖嚴：〈《教觀綱宗》緒論〉，《中華佛學學報》第14期，2001年9月。