

蕩益《周易禪解》會通《易》理與如來藏 的本體論詮釋

羅鈴沛*

摘 要

蕩益《周易禪解》是現存最完整的以佛解《易》的著作，是研究佛家《易》的重要資料，近年來開始受到學術界青睞。但是，目前研究仍多著重其成書過程、內容結構、版本考訂、以禪解《易》思想以及蕩益的學術淵源等方面。較少從《易》學思想發展的角度，作整體性的、系統性的論述。而有關本體的論述，是《周易》哲學的關鍵核心，本文就從這裡開始探索《周易禪解》的思想。

蕩益以佛解《易》是不需懷疑的事實，然而，他是如何援引佛理以建構《易》理之本體論呢？這樣的援引是否恰當？他是如何在《周易》的架構中，誘儒入佛或援佛入儒的呢？經過他的援引牽合所呈現的佛家易說，又表現出怎樣的特色呢？有關這些問題，本文除了深入《周易禪解》的思想之外，更在《易》學思想史的坐標上，為蕩益的《周易禪解》尋求其歷史定位。

關鍵詞：蕩益、智旭、《周易禪解》、《易》、太極

* 國立臺灣大學中文系副教授 (indralaw@gmail.com)

投稿日期：2014.10.18；接受刊登日期：2015.01.15；最後修訂日期：2015.04.23

Ou Yi's *Zhouyi Chanjie* Masters *Yijing* Principles and Tathāgatagarbha Ontological Annotations

Ling-pei Law*

Abstract

Ou Yi's *Zhouyi Chanjie* (An Interpretation of *Yijing* through Zen Buddhism) is the most complete writing extant on *Yijing* from a Buddhist viewpoint; therefore, it is an important book for people to study Buddhist *Yijing* and recently starting to gain high regard in the academic circles. But current studies of the book still mainly focus on such areas as the writing process, contents structure, version examinations/corrections, thinking of *Yijing* through Zen Buddhism and Ou Yi's academic background. Relatively few of them make a holistic and systematic exposition through the angle of philosophical development of *Yijing*. And the ontological exposition holds a critical core for philosophy in "Zhouyi", so from here the paper is to explore the thinking of *Zhouyi Chanjie*.

There's no doubt about the fact that Ou Yi tried to interpret *Yijing* by Buddhism. However, how did he build up the ontology of *Yijing* principles by citing Buddhist principles? Were such citations appropriate? Under the architecture of "Zhouyi", how did he induce Confucianism into Buddhism or the other way round? What characteristics were displayed by such a Buddhist

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University
Received October 18, 2014; accepted January 15, 2015; last revised April 23, 2015

Yijing theory as he had cited and merged? About these issues, this article not only dug deep into the thinking in *Zhouyi Chanjie* but also tried to find a historical position for Ou Yi's *Zhouyi Chanjie* on the coordinates of *Yijing* learning history of thought.

Keywords: Ou Yi, Zhixu, *Zhouyi Chanjie*, *Yijing*, Taiji (supreme ultimate)

壹、前言

佛教傳入中國以來，僧徒熱衷易學者固屬不少。¹梁武帝曾經著《周易大義》、《周易繫辭講疏》。其近臣周宏正與梁武帝討論易學，所著《周易義疏》援引佛經分類方法。²其實這類以佛解《易》的作品，在六朝時為數甚多，³可惜大多不傳，否則應能在《易》佛會通思想史上，留下珍貴材料。時至明末，以佛解《易》之風盛行，據《四庫全書總目提要》所載，明代《易》著頗有以佛理滲入《周易》詮解之中者，如「遁於二氏」的蘇濬《周易冥冥篇》，方時化「總以禪機為主」的《學易述談》，和被譏為禪學的焦竑《易筌》等。《周易冥冥篇》和《學易述談》今已不復得見。若觀焦竑《易筌》，只是在個別卦爻的詮釋中，援引佛道思想文句而已，並非以佛道二家思想建立起他的易學體系，被譏為禪學，似嫌過當。以現存文獻來看，在蕩益之前，尚未見以佛註《易》的系統化的完整論述。故於佛家易說的系統性闡發，蕩益《周易禪解》可說是前無古人的創舉，使佛家《易》說與儒道二家《易》說鼎足而三。

¹ 魏晉時期，僧人研習佛教三藏，兼通《周易》，見於《高僧傳》者，即有曇一、曇二、于法開、道立、曇度、慧通、道盛、玄暢、慧遠，曇諦、寶唱、僧範、僧可等。隋有釋彥琮、釋智琳。唐有道岳、神素、慧持、曇一等。參考夏金華，《佛學與易學》（臺北：新文豐出版社，1997年），頁37。陳進益，《蕩益智旭「《易》佛會通」研究》（東吳大學中國文學系博士論文，2003年），頁23-47。

² 參考夏金華，《佛學與易學》，頁41-43。

³ 《周易正義·序》，《重刊宋本周易注疏附校勘記》：「漢理珠囊，重興儒雅，其傳《易》者，西都則有丁、孟、京、田，東都則有荀、劉、馬、鄭，大體更相祖述，非有絕倫。唯魏世王輔嗣之注，獨冠古今，所以江左諸儒並傳其學。河北學者罕能及之。其江南義疏十有餘家，皆辭尚虛玄，義多浮誕。原夫易理難窮，雖復玄之又玄，至於垂範作則，便是有而教有。若論住內、住外之空，就能、就所之說，斯乃義涉於釋氏，非為教於孔門也。」（清嘉慶二十年南昌府學刊本），頁2-1。

學界對於蕩益《周易禪解》的研究，十年前只有陳進益《蕩益智旭「《易》佛會通」研究》一篇博士論文，⁴及寥寥數篇單篇論文。但近十年來，《周易禪解》逐漸受研究者的重視，除了謝金良《《周易禪解》研究》之外，大陸和臺灣都陸續出現了幾本研究論文。⁵謝金良對於《周易禪解》的成書過程、全書內容結構以及蕩益的儒佛思想淵源，有深入的探討，為後來的相關研究奠定了文獻對比及思想考索的基礎。後來的研究論文，在思想探討上有了更深一層的推展，對蕩益解《易》的佛學思想有更多的抉發。然而，在目前所見的相關研究中，尚未見把《周易禪解》放在《易》學發展史的角度加以探討，對於蕩益援佛入《易》的詮釋，亦較少從《易》學的角度作整體性的、系統性的論述。這是我接下來要進行的一系列的研究，而這篇文章，首先處理的是蕩益在《周易》本體論上的詮釋。

在《易》理的詮釋中，本體論（ontology）的論述是最關鍵的核心，這是判別儒、釋、道三家易說的大本大根處。《周易禪解》以佛理詮釋《易》理，這是不必置疑的事實，問題是：蕩益是如何援引佛理以建構《易》理之本體論呢？這樣的援引是否恰當？他是如何在《周易》的架構中，誘儒入佛或援佛入儒的呢？經過他的援引牽合所呈現的佛家

⁴ 陳進益，《蕩益智旭「《易》佛會通」研究》（東吳大學中國文學系博士論文，2003年）。該文善於考證蕩益著作引用《易經》的例子，以此論述蕩益的易佛會通思想，對《周易禪解》的凡例多所發明。

⁵ 謝金良，《《周易禪解》研究》（四川：巴蜀書社，2006年）；陳彥戎，《蕩益智旭《周易禪解》儒佛會通思想研究》（輔仁大學中文系博士論文，2006年）；賴國誠，《蕩益智旭以佛解儒研究——以《四書蕩益解》及《周易禪解》為中心》（明道大學國學研究所碩士論文，2008年）；趙太極，《智旭《周易禪解》之研究》（南華大學宗教學研究所碩士論文，2011年）；王琇瑩，《《周易禪解》中乾元坤元思想研究》（華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2014年）；游惠齡，《天臺教觀與《易經·觀卦》之對比探究——以《周易禪解》為例》（南華大學生死學系哲學與生命教育碩士班碩士論文，2014年）。

易說，又表現出怎樣的特色呢？本文除了深入文本之外，並將《周易禪解》放在《易》學思想史的坐標上，來探討這些問題。

貳、蕩益與《周易禪解》

智旭號八不道人，俗姓鍾，名際明，又名聲，字振之，明萬曆二十七年（1599）生，清順治十二年（1655）示寂，享年五十七歲。年輕時學儒學，立志闢佛，曾作論著數十篇闢異端。十七歲時讀《自知錄序》及《竹窗隨筆》，才停止闢佛，並焚毀之前所作的闢佛論著。二十歲詮釋《論語》，至「天下歸仁」一句，不能下筆，廢寢忘餐，苦苦參究三天三夜，大悟孔顏心法。二十三歲聽《大佛頂經》，至「世界在空，空生大覺」一句生起疑團，但禪修苦思毫無所得，因而決意出家，體究大事。二十四歲大徹大悟，於性相二宗的矛盾，一時看破。二十七歲開始遍閱律藏。三十歲之後開始著述，有《閱藏知津》、《大乘止觀釋要》等重要著述。《周易禪解》是四十七歲住石城所完成的著作。⁶

據《周易禪解·跋》所記，《周易禪解》是四十三歲時，結冬於溫陵月臺時開始著述。著述的緣起是當時有郭氏子來問《易》義，遂舉筆著述。⁷然而，正如謝金良所言，如果蕩益沒有深厚的《易》學素養，是斷不可能因為郭氏子問《易》而著手解《易》的。⁸試觀《靈峰蕩益大師自傳》，蕩益三十二歲時，擬註《梵網經》，因為不能決定要用華嚴、天台、唯識還是自立宗旨註釋，於是在佛前作四鬪問佛，頻頻拈得天台宗

⁶ 詳見《靈峰宗論·靈峰蕩益大師自傳》，電子版《蕩益大師全集》，<http://www.ouyi.mymailer.com.tw/ouyihm/016-018/All.htm>。

⁷ 《周易禪解·跋》，明·蕩益著，方向東、謝秉洪校注，《周易禪解》（揚州：廣陵書社，2006年），頁205。

⁸ 謝金良，《《周易禪解》研究》（成都：巴蜀書社，2006年），頁58。

鬪。之前，也因拈得「菩薩沙彌」的鬪而捨比丘戒。從蕩益拈鬪問佛的行為來看，可見他除了是堅定的佛教徒之外，對於占筮也是頗為信仰的，至少占筮可以視為他在信仰上的溝通工具，他熟悉《易》理，應該是可以想見的。明代著名佛教居士錢謙益在《書蕩益道人自傳後》中，對蕩益的學問稱讚有加，說：

鳴呼！今世宗師座主，踞曲盡床，建大法幢者，多矣。孰有千經萬論，如水瀉瓶，橫心橫口，信心信口，橫說豎說，具大辯才，如道人者乎？⁹

以蕩益大師之博學，《易經》又為六經之首，加上他對占筮的信任，他熟習《易經》，對易理持有一家之見，都是可以想像的，不然，郭氏子也不會向蕩益請教《易經》義理。在蕩益深厚的《易》學素養，以及外緣的激發下，著手詮釋《周易》，只是因緣會合，水到渠成，順便把個人對《周易》的見解系統化和文字化的結果而已。

蕩益四十三歲結冬於溫陵月臺時，開始著述《易經》〈繫辭〉等五傳，然後註釋上、下經。下經未及半，遇到紫雲請講《法華經》而擱置。其間，自輯《閩遊集》、《大乘止觀釋要》、《鐵佛寺禮懺文》、《述四十二章經》、《遺教經》、《八大人覺經解》等。四十七歲時，因兵阻石城，經歷改朝換代的巨變，感慨良多，於佛門著述之餘，完成《周易禪解》。

蕩益著《周易禪解》的發心，在於「以禪入儒，務誘儒以知禪」¹⁰。因此，《周易禪解》之援引佛理詮釋《周易》已經是不必討論的前提了，我只是著重討論他是如何援引佛理詮釋《周易》而已，而這種援引在《易》理的建構上，又發生了怎樣的轉變？得失如何？至於《周易禪

⁹ 轉引自謝金良，《《周易禪解》研究》，頁21。

¹⁰ 《周易禪解·序》，頁2。

解》一書的版本、結構、著述過程，謝金良的《《周易禪解》研究》已經有詳細的討論，我這篇論文就不再贅述了。

參、宋明心學《易》的背景

蕩益《周易禪解》，簡言之就是以如來藏佛性思想來詮釋《周易》。這樣的詮釋雖然是蕩益所始創，然而，就《易》學詮釋史的角度言之，佛學《易》的出現實非偶然，而是在心學《易》流行的背景下，繼續往前發展的結果。

《易》學發展至宋明階段，受到理學相當大的影響，尤其是陸王心學的出現，對於《易》學的研究產生了質的改變。猶如魏晉時期以《老》、《莊》說《易》一般，宋明時期亦有以心學說《易》的現象。¹¹

心學創始於陸九淵（字象山，1139-1192），而以王守仁（字陽明，1472-1528）為明代重鎮。象山論《易》無非是存天理，去人欲，謂聖人透過著卦六爻滌心，使心回歸到天理本然。¹²陽明論《易》，直謂：「良知即是《易》」。¹³但是，象山與陽明均無《易》學專著，以心學思想完整地注釋《周易》的，以象山弟子楊簡（字慈湖，1140-1225）《楊氏易

¹¹ 賀廣如，〈心學《易》之發展：楊慈湖和王龍溪的《易》學比較〉，《中國文化研究所學報》期 52（2011 年 1 月），頁 1-32。楊月清，〈易哲學發展史之一嬗變——陸王心學的易哲學思想探析〉，《周易研究》，2005 年第 5 期，頁 22-29。

¹² 宋·陸九淵，《象山全集》卷 29「聖人以此洗心，退藏於密，吉凶與民同患，神以知來，知以藏往」下，說：「聖人洗心於著卦六爻之間，退藏於隱密精微之地，而同乎民、交乎物者，雖吉凶往來之紛紛，而吾之心未嘗不退藏於密。」《四部備要》據明李氏刻本校刊（臺北：臺灣中華書局，1979 年），頁 5 上。參考賀廣如，〈心學《易》之發展：楊慈湖和王龍溪的《易》學比較〉，頁 1-32。楊月清，〈論陸九淵的《易》學思想〉，《東疆學刊》，2001 年第 2 期，頁 79-84。

¹³ 參考楊月清，〈體常盡變——王陽明易哲學的心學建構〉，《蘭州學刊》，2006 年第 8 期，頁 41-43。

傳》為首唱，¹⁴而陽明弟子王畿（字龍溪，1498-1583）發揚之。楊簡論《易》為「己《易》」，謂：

《易》者，己也，非有他也。以《易》為書，不以《易》為己，不可也。以《易》為天地之變化，不以《易》為己之變化，不可也。天地，我之天地。變化，我之變化，非他物也。¹⁵

把「天生神物，聖人則之；天地變化，聖人效之」¹⁶的《周易》，收攝於我身，則天地為我之天地，《易》為天地之變化，即為我之變化。《楊氏易傳》中又謂：「心是謂正德，人心即道，故舜曰『道心』。」¹⁷這樣，《易》不謹是我，我心更是道心，亦是《易》道。把天地森羅變化以及六十四卦之吉凶休咎全部收攝於吾人心中。

王龍溪論《易》更直截了當地說：「《易》，心《易》也」：

《易》，心《易》也。……善學者，能於一念入微求之，得所謂虛明寂照，一體之機。

《易》以道陰陽，……心即乾之陽也，身即坤之陰也。¹⁸

¹⁴ 楊簡之前，有王宗傳《童溪易傳》，或謂是較楊簡更早的心學《易》。然有關《童溪易傳》的學說歸屬問題，歷史上尚有不同意見。且《周易禪解》中引用楊簡《易》說頗多，受其影響也較深。故本文在說明《周易禪解》的心學《易》背景時，並沒有把王宗傳《童溪易傳》納入討論。參考周茹芬，《宋儒王宗傳《易》學研究》（國立臺灣師範大學國文學系碩士論文，2012年）。趙太極，《智旭《周易禪解》之研究》。

¹⁵ 宋·楊簡，《慈湖遺書》，《叢書集成續編》冊 130 影印張氏約園刊《四明叢書》本（臺北：新文豐出版公司，1989年），卷七〈己易〉，頁 219 上。

¹⁶ 《周易·繫辭上》。

¹⁷ 宋·楊簡，《楊氏易傳》，《叢書集成續編》冊 27 影印張氏約園刊《四明叢書》本（臺北：新文豐出版公司，1989年），卷一〈乾〉，頁 217。

¹⁸ 明·王畿，《王龍溪全集》，《叢書彙編》第一編影印清道光二年（1822）刻本（臺北：華文書局，1970年），卷 8〈易與天地準一章大旨〉，頁 536 下。

王龍溪謂學者於一念入微處求得虛明寂照的心體，此心體即是萬物一體之機，即是《易》，所以，在他看來，《易》就是心《易》。與楊簡人心即道心、《易》為「己《易》」的思想相當一致。從「己《易》」、「心《易》」，到「如來藏《易》」，所去已經不遠了，在思維方式上，更可以說是如出一轍。但是，在《周易禪解》中對於心學《易》的引用，只有《楊氏易傳》而不及龍溪《易》說，所以在下文的論述中，本文只以《楊氏易傳》與《周易禪解》作參照，而不及龍溪《易》說。

另外，需要說明的一點是，有關「如來藏」思想的界說，在中國佛學中有不同的論點，如：地論宗認為第八識「阿賴耶識」為染識，而在第八識之上別立第九「阿摩羅識」為清淨識，並以此第九識為清淨的「如來藏」。¹⁹天台宗認為如來藏即實相，而視其為不可思議之妙法，視「一念覺」為「如來藏」的「性善」，「一念迷」是「如來藏」的「性惡」，而「如來藏」本妙覺湛然，遍周法界，含吐十方。²⁰華嚴宗有「如來藏緣起宗」之說，此說主要是依法藏在《大乘起信論義記》中四種宗途的說法而來的。其中包括了第一種的「隨相法執宗」，主要是指小乘部派中說一切有部的「三世實有，法體恆存」等隨事執相的相關理論。而第二種的「真空無相宗」，主要是指《般若經》和《中觀論》等中觀

¹⁹ 如真諦的《決定藏論》卷上〈心地品〉中所說：「斷阿羅耶識（即阿賴耶識），即轉凡夫性；捨凡夫法，阿羅耶識滅。此識滅故一切煩惱滅，阿羅耶識對治故，證阿摩羅識。阿羅耶識是無常，是有漏法；阿摩羅識是常，是無漏法。得真如境道故，證阿摩羅識；阿羅耶識為麤惡苦果之所追逐。阿摩羅識無有一切麤惡苦果；阿羅耶識而是一切煩惱根本，不為聖道而作根本。阿摩羅識亦復不為煩惱根本，但為聖道得道，得作根本。」《決定藏論》卷上〈心地品〉，CBETA, T 30, No. 1584, P1019a。

²⁰ 如《性善惡論》卷 2 中所說的：「而此識覺，體恆不二，性無差別；即與所具三德之性，體恆不二，亦無差別。故曰：妙覺湛然，遍周法界，含吐十方。寧有方所？妙覺湛然。即識大上兼有般若解脫二德，亦名真、俗二諦，遍周法界。即識大上法身德，亦名中道第一義諦，既云：妙覺湛然。」《已新續藏》冊 57, No. 0970, p.395c12。

學派的會事顯理的相關理論。第三種的「唯識法相宗」，主要是指《解深密經》和《瑜伽師地論》等唯識學派依理起事差別的相關理論。至於第四種的「如來藏緣起宗」，則是以《楞伽經》、《密嚴經》，以及《大乘起信論》、《寶性論》為主的如來藏學派，並且以理事融通無礙的相關理論為中心的思想論述，謂「許如來藏隨緣成阿賴耶識」。²¹密教根據如來藏思想而有胎藏界曼荼羅之說。²²不過，此說對蕩益大師的影響有限。那麼，在地論宗、天台宗和華嚴宗的如來藏教說中，蕩益《周易禪解》的「如來藏」思想，到底更接近那一家教說呢？這在下文的論說中，亦會作一簡擇。

肆、萬物的發生歷程

一、「易」與「太極」

「大哉乾元！萬物資始」，「至哉坤元，萬物資生」，「易有太極，是生兩儀。兩儀生四象，四象生八卦。八卦定吉凶，吉凶生大業」，這些都是後代註家建構《周易》本體論論述的重要依據。這些文句，一則可以作為六十四卦如何產生的系統性詮釋，同時，也可以視為宇宙的發生歷程。其中「太極」更被視為《易》學宇宙論的發生根源，虞翻的註釋就說：

²¹ 法藏在《大乘起信論義記》卷上，CBETA，T 44，No. 1846，P242a。

²² 如《教相樞要鈔》說：「古人云：『諸佛在心頭，迷人向外求，內懷無價寶，不識一生休矣。』釋迦如來等者。《法華》云：『我實成佛以來久遠矣！』斯乃實修實證自受用身。然今習入自己證理故云：『皆在等。』皆在等者。《大日經疏》三云：『眾生一念心中，有如來壽量長遠之身。』即此意也。心王，大日等者異本，即身義。云：『毘盧遮那心王，餘是心數也矣。』文意於胎藏界曼荼羅五百尊中中臺。大日心王，餘四佛等心數曼荼羅。此云：『輪圓具足，功德圓滿，無關減故。』」《教相樞要鈔》，國家圖書館善本佛典冊 30，No. 8889，P39b。

太極，太一也。分為天地，故生兩儀也。四象，四時也。兩儀，謂乾坤也。乾二五之坤，成坎、離、震、兌。震春兌秋，坎冬離夏，故兩儀生四象。……四象生八卦。²³

虞翻以「太一」為「太極」；以天、地，乾、坤為兩儀；以四時為四象。以乾卦與坤卦的陰陽爻交錯關係而形成坎、離、震、兌而成八卦。可見，虞翻的註釋是關連著宇宙發生論和易卦的產生說的。韓康伯《周易注疏》則以「無」詮釋「太極」：「太極即无也。」又說：「兩儀天地之體，必以太極虛无為初始。」²⁴朱熹以「理」為「太極」，說：「易者陰陽之變，太極者其理也。」²⁵虞翻表現的是漢代氣化宇宙論下的《周易》解說；韓康伯《注》則是代表了「無中生有」的玄學思維；朱熹《注》則是以「理」作為陰陽變化的根本。代表心學《易》的《楊氏易傳》則罕言「太極」，而是以乾坤易道表述最高的天道本體：

孔子作乾象雖多言天，然孔子專意明人之道心，使專言天而不及人，則何以明道垂教？為無益之辭矣。

……

孔子曰：「乾坤其易之門邪！」學者遂謂易大而乾坤小。誤矣！《周易》乾坤為首，有天地然後萬物生焉，易道於是乎出生無窮，故曰門，非謂易與乾坤異體也。²⁶

²³ 唐·李鼎祚《周易集解》引虞翻說，見張文智，《周易集解導讀》（濟南：齊魯書社，2005年），頁381。

²⁴ 《周易正義》，頁143-1、149-2。

²⁵ 宋·朱熹，《周易本義》，收入《朱子全書》冊1（上海：上海古籍出版社，2002年），頁133。

²⁶ 宋·楊簡，《楊氏易傳》，頁219。

楊簡以乾坤為天道本體，乾坤生出天地萬物而易道就在其中。而所謂天道本體，在《楊氏易傳》中，就是指「人之道心」。以「心」為萬物之本體，是心學《易》的特色。

蕩益雖然也是以「心」（如來藏心）為本體，但是，對於「易有太極」一句，特別重視對於「易」與「太極」的闡發：

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，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。²⁷

我們發現無論是虞翻、還是韓康伯，都把「太極」視為宇宙的發生根源。對於「易」概念在《周易》宇宙論中的地位，並沒有特別關注，大概是理解為「《易》有太極」而已。朱熹說「易者陰陽之變，太極者其理也」，似乎認為「易」是指形而下的陰陽變化，而「太極」則是陰陽變化的形上之理。但是，在蕩益的《周易禪解》中，卻把「易」提升到在「太極」之先的發生本源，比「太極」更為根本。此本源，在佛學系統中，除了如來藏真如佛性之外，不可能還有其他。如來藏本來自性清淨，不可能流轉生死，然而，因一念無明，而成為生死流轉的根本，在

²⁷ 明·蕩益，《靈峰宗論》卷3之2《性學開蒙答問》。

蕩益的《易》學思想中，就以此無始住地無明來詮釋「太極」。這樣，宇宙萬物雖然發端於「太極」，卻並不是以「太極」為根本，而是以「易」為根本，然而，「易」與「太極」又非截然不同的二物，「易」是如來藏，「太極」為如來藏的無明發動，但是，在本質上，與如來藏的清淨心性並無二致，因此，說「太極」即是「易」，即是如來藏佛性，並無不可，兩者是不一不異的關係。

值得注意的是，蕩益的「如來藏」說，阿賴耶識並不只是染汙的，因此，不可能屬於地論宗別立「淨識緣起」的系統。在闡發「易」與「太極」，即「真如之性」與「無明」的關係時，蕩益直接引用了天台宗「隨緣不變，不變隨緣」的觀念。因此，我們大致上可以認為蕩益《周易禪解》中的「如來藏」思想，是比較接近天台體系的。

「隨緣不變，不變隨緣」，是天台宗的觀念，也是蕩益大師闡釋易之創生原理的重要理論根源。所謂「隨緣不變，不變隨緣」，主要是從眼所見性，耳所聽性，鼻所嗅性，舌所嚐性，身所觸性，意所覺性的六根中真如不變，妙德瑩然之性而說的。而這一個六根的妙德瑩然的如來藏性，更是遍周法界，圓滿十虛，沒有一般空間方所的限制。如傳燈大師在《性善惡論》中所說的：

不變隨緣，隨緣不變之旨。

故曰：「如一見根，見周法界。聽、嗅、嘗、觸，覺觸覺知，妙德瑩然，遍周法界，圓滿十虛。寧有方所？」²⁸

因此，就以眼所見性的見根來說吧。這裡有分成「真見」、「見精」和「妄見」的三個部份。首先，「真見」其實就是對真如不變的如來藏性的徹底覺悟，也就是所謂的「性覺妙明，本覺明妙」。而「見精」則是

²⁸ 傳燈，《性善惡論》卷5，《已新續藏》冊57，No.970，P419a。

指認識主體的眼、耳、鼻、舌、身、意，開始對外在的現象世界產生認識作用的開始，也就是所謂「隨緣」的開始，這就是認識主體隨之對外在的現象世界，開始產生「能緣」的主體認識作用。至於「妄見」，則是指所謂的「緣塵分別」，這是指對外在的現象世界（客塵），所謂色、聲、香、味、觸、法的六塵，產生虛妄分別的「所緣」作用。由於「所緣」的「妄見」是虛妄的，因此，「能緣」的「見精」，自然也就是同屬虛妄，根本就沒有多大差別了。如傳燈大師在《性善惡論》中所說的：

今且以一見根言之。有真見，有見精，有妄見。

真見即真如不變之性也。即所謂「性覺妙明，本覺明妙」也。

見精即隨緣之始，瞥然晦昧體，是無記，識精中見分也。

所謂「妄為明覺」是也。妄見即緣塵分別，所謂因明立所。所既妄立，生汝妄能？無同異中，熾然成異，自無差別。²⁹

因此，所謂的「隨緣」，就是指：隨著妄心的「能緣」發動，也就是「見精」；而起妄心的「所緣」發動，從而產生了「妄見」。所以，隨著這一種妄心緣於主體性的「能緣」，以及緣於客體性的「所緣」等主客能所的種種分別作用，於是才會產生出所謂「山河大地」的現象世界，這也正是隨著能、所之緣所產生分別作用的結果。由此可知：以妄心的「能緣」所發動生起的「見精」，跟以妄心的「所緣」所發動生起的「妄見」，兩者皆是同屬虛妄，沒有差別，這就是所謂的「隨緣無差別義」。然而，這虛妄的「隨緣」，卻是從這真實的菩提涅槃元清淨體的如來藏所生起的，這才是「不變」的真常部份，這就是所謂的「不變有差別義」。如果把本體界「真見」的「不變有差別義」，以及現象界「見精」和「妄見」的「隨緣無差別義」合併觀察的話，就是所謂的「不變

²⁹ 傳燈，《性善惡論》卷5，《卍新續藏》冊57，No. 970，P419a。

隨緣」，是屬於現象界流轉輪迴的開展部份。然而，如果要回歸到本體界還滅解脫的話，那就要回歸到「隨緣不變」的部份，停止一切現象界「隨緣無差別義」中「見精」和「妄見」的開展。換句話說：「不變隨緣」是代表了本體界中如來藏的菩提涅槃元清淨體（不變），隨之開展而成為現象界中的「見精」（能緣）和「妄見」（所緣）的整個過程（隨緣）；至於「隨緣不變」，則代表了隨之開展的現象界（隨緣），再次回歸到本體界中如來藏的菩提涅槃元清淨體（不變）的回歸過程，從而獲得了所謂的「真見」。這跟天台宗智者大師在他的著作《四念處》所說的「一念無明（隨緣）法性心（不變相）」³⁰，都是彼此相通的。也是蕩益《周易禪解》中「不變隨緣，隨緣不變」的出處。

二、太極雙照陰陽動靜

〈繫辭〉中有關「易」與「太極」的論述，是關連著兩儀、四象、八卦的發生上說的，因此，「太極」與陰陽、動靜的關係，便成為了易學家詮釋的重點，韓康伯〈繫辭注〉說：

夫有必始於無，故太極生兩儀也。太極者，無稱之稱，不可得而名，取有之所極，況之太極者也。³¹

韓康伯順著王弼《周易注》的進路，把「太極」詮釋為「無稱之稱」的「無」，即《老子》的「道」，而陰陽兩儀則是屬於「有」，而「有」必始於「無」，即陰陽兩儀生於無稱之稱的「太極」，這是以王弼《老子》學說註釋《周易·繫辭》的進路。除了王弼的玄學思想之外，《周易正

³⁰ 智者，《四念處》卷4，CBETA，T 46，No. 1918，P573b。

³¹ 魏·王弼著，《周易注》附韓康伯《易傳注》，見樓宇烈校釋，《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1992年），頁553。

義》中，亦摻合著漢代氣化宇宙論的思想來注釋太極至八卦萬物的發生過程，說：

「太極」謂天地未分之前，元氣混而為一，即是太初、太一也，故《老子》云：「道生一」，即此「太極」是也。又謂混元既分，即有天地，故曰「太極生兩儀」。即《老子》云：「一生二也」。不言天地，而言兩儀者，指其物體，下與四象相對，故曰「兩儀」，謂兩體容儀也。……「兩儀生四象」者，謂金木水火稟天地而有，故云兩儀生四象，土則分王四季。……「四象生八卦」者，若謂震木、離火、兌金、坎水，各主一時。又巽同震木，乾同兌金，加以坤艮之土為八卦也。³²

《周易正義》視「太極」是天地未分之前渾然為一的元氣，混元分為天地，即「太極生兩儀」，即《老子》之「一生二」。兩儀再進一步分化為金木水火四象，加上土而為五行，再透過震離兌坎四卦與木火金水的配合而生八卦。《周易正義》的詮釋，是以漢代氣化宇宙論加上《老子》「道生一，一生二」的宇宙論思想詮釋「太極生兩儀」一段。至於朱子以及楊簡，對於太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦的發生歷程，則沒有太多的著墨。

代表早期蕩益的《易》學思想的《性學開蒙答問》，在論易道之發生時，引入了佛教宇宙生成論而別具特色：

無始住地無明，正是二種生死根本，密說之為太極。因明立所，晦昧為空，相待成搖之風輪，即所謂動而生陽；堅明立礙之金輪，即所謂靜而生陰。風金相摩，火光出現，寶明生潤，水輪下

³² 《周易正義》，頁 157-1。

舍，即所謂兩儀生四象也；火騰水降，交發立堅，為海為洲，為山為木，即所謂四象生八卦，乃至生萬物也。³³

蕩益以無始住地無明來詮釋「太極」，接著，他引入了《俱舍論·分別世品》的世界觀，說「明」與「暗」相待成搖而生風輪，蕩益視之為「太極動而生陽」的「陽」，配合《周易》乾為陽的說法，那麼，「乾」亦可以理解為風輪。根據《俱舍論》的說法，有另一風輪起搏擊水輪而使水輪凝結而為金輪，蕩益視之為「太極靜而生陰」的「陰」，配合《周易》坤為陰的說法，那麼，「坤」亦可以理解為金輪。風輪（乾）金輪（坤）二儀互相摩蕩，火光出現而生水輪，即所謂兩儀生四象。火光上升水氣下降，而為海為洲，為山為木，即所謂四象生八卦，乃至八卦生萬物。

以上是蕩益在《性學開蒙答問》中提到「易有太極」一段的明確解說。然而，在這段《易》學宇宙論的詮釋上，不能說沒有問題。首先，根據《俱舍論·分別世品》的說法，世界的出現是依於有情眾生的業力增上，而於虛空中生起風輪，又於空中起大雲雨，降下大雨水，積水成輪而為水輪，又另有大風起搏擊水輪，使水凝結成金，即為金輪，金輪上有大山大川大海水而為此世界。³⁴然而，在《性學開蒙答問》中，蕩

³³ 明·蕩益，《靈峰宗論》卷3之2《性學開蒙答問》。

³⁴ 《阿毘達磨俱舍論》卷11〈3分別世品〉：

論曰：許此三千大千世界如是安立形量不同，謂諸有情業增上力，先於最下依止虛空有風輪生廣無數，厚十六億踰繕那，如是風輪其體堅密，假設有一大諾健那，以金剛輪奮威懸擊，金剛有碎，風輪無損。又諸有情業增上力，起大雲雨澍風輪上，滴如車軸，積水成輪。如是水輪於未凝結位，深十一億二萬踰繕那。如何水輪不傍流散？有餘師說：一切有情業力所持，令不流散。如所飲食，未熟變時，終不流移墮於熟藏。有餘師說：由風所持令不流散，如篤持穀。有情業力感別風起，搏擊此水上結成金，如熟乳停上凝成膜，故水輪減唯厚八洛叉，餘轉成金，厚三億二萬，二輪廣量其數是同。……於金輪上有九大山，妙高山王處中而

益是以無始無明為「太極」，雖然沒有明說以「乾」為風輪，以「坤」為金輪，然而，從他以風輪為陽，以金輪為陰，可以推知，蕩益是以風輪比附為「乾」、為「陽」，以金輪比附為「坤」、為「陰」的。但是，這樣的詮釋既不合《俱舍論》風輪、水輪至金輪的發展，也不符合《周易》「太極生兩儀」的思維。也許蕩益也意識到這個部份的齟齬不合，所以，在他的《周易禪解》中，對於〈繫辭〉「易有太極」一段的解說，始終語焉不詳，也沒有引入《性學開蒙答問》的論述。當然，《性學開蒙答問》成書於蕩益三十九歲時，³⁵所以，其中有關《周易》宇宙論的思想，可以視為蕩益早年的《易》學思想，後來已經有所修正了。

在《周易禪解》中，以《楞伽經》「一切諸法，皆是自心所現境界，心外無法」³⁶的思想，來詮釋《周易》從「太極」到四象生八卦的宇宙生成論思想的：

既云太極，則決非凝然一法，必有動靜相對之機，而兩儀生焉。
既曰兩儀，則動非偏動，德兼動靜；靜非偏靜，亦兼動靜，而四象生焉。既曰四象，則象象各有兩儀之全體全用，而八卦生焉。

住，餘八周匝繞妙高山，於八山中前七名內，第七山外有大洲等。此外復有鐵輪圍山，周匝如輪，圍一世界。持雙等七，唯金所成。妙高山王四寶為體，謂如次四面北東南西金銀吠琉璃頗胝迦寶，隨寶威德色顯於空，故瞻部洲空似吠琉璃色。如是寶等從何而生？亦諸有情業增上力。復大雲起兩金輪上，滴如車軸，積水奔濤，其水即為眾寶種藏。由具種種威德猛風鑽擊變生眾寶類等。如是變水生寶等時，因滅果生，體不俱有，非如數論轉變所成。……如是變生金寶等已，復由業力引起別風，簡別寶等，攝令聚集成山成洲。分水甘醴，令別成立內海外海。如是九山住金輪上。

見 CBETA, T29, no. 1558, p57a14-c5。

³⁵ 參考釋聖嚴著，關世謙譯，《明末中國佛教之研究》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁373。

³⁶ 明·蕩益，《楞伽經玄義》，電子版《蕩益大師全集》，<http://www.ouyi.mymailer.com.tw/ouyihm/005/005.htm>, d7。

既曰八卦，則備有動靜陰陽剛柔善惡之致，而吉凶定焉。既有吉凶，則裁成輔相之道方為有用，而大業生焉。³⁷

對於上引《周易禪解》一段資料的理解，或許可以從蕩益《楞伽經玄義》的思維邏輯來理解，《楞伽經玄義》說：「阿賴耶識，即是全體如來藏心，具足一切染、淨種子。……然此藏識之中，法爾具足無漏性功德種。」³⁸因為如來藏心是一切諸法的總根源，因此，在如來藏流轉生死的過程中，世間一切染淨的相對現象，都是從如來藏心中流出。以這樣的理論模式置入《周易》的詮釋中，那麼，「太極」必然內涵著動靜二儀，所以說「既云太極，……必有動靜相對之機，而兩儀生焉。」而在如來藏緣起思想中，心性真如（如來藏）作為法性，與一切法是不一不異的。³⁹《楞伽經玄義》說：「（如來藏）雖復熾然流轉生死，而此無漏心性，仍復常住，不生不滅。」又從空假中三觀中，說：「一空一切空，則人法俱不可得。一假一切假，則人法重重無盡。一中一切中，則人法皆是真如。非我非無我，雙照我與無我。」⁴⁰按照這樣的思維理路推衍下去，一一法具足空假中三觀，換言之，即是：一切法皆空；一切法雖空而不礙一切法假有；一切法皆是如來藏真如的顯現。然則，一切法中皆有太極，太極必兼動靜兩儀，則一切法中亦兼動靜兩儀而四象生焉。如此，象象中皆有太極兩儀之全體全用而八爻六十四卦乃至萬物生焉，吉凶定焉。所以說：

太極非動非靜，雙照動靜，故必具乎陰陽。陽亦太極，陰亦太極，故皆非動非靜，雙照動靜，還具陰陽而成四象。四象亦皆即

³⁷ 明·蕩益著，方向東、謝秉洪校注，《周易禪解》，頁180。

³⁸ 明·蕩益，《楞伽經玄義》，d6、7。

³⁹ 周貴華，《唯識、心性與如來藏》（北京：宗教文化出版社，2006年），頁9。

⁴⁰ 明·蕩益，《楞伽經玄義》，d6、12。

是太極，所以皆亦非動非靜，雙照動靜，還具陰陽而成八卦。然則八卦只是四象，四象只是陰陽，陰陽只是太極，太極本無實法，故能立一切法耳。⁴¹

蕩益以如來藏心作為發生根源，如來藏心非染非淨，卻具足一切染淨種子；太極亦非動非靜，卻具足動靜陰陽而生兩儀。如來藏心全體為外境界風，亦全體而為法性寶山大涅槃城，用在太極的詮釋上，陽亦具足全體太極，陰亦具足全體太極而四象生焉，如是四象生八卦。逆推回來，八卦只是四象，四象只是陰陽，陰陽又攝歸於太極，太極非實有法，就像如來藏心雖然是一切法的所依，本身卻是如夢如幻的，⁴²故云：

易雖無體，無所不體，非離陰陽形體而別有道也。一陰一陽，則便是全體大道矣。⁴³

就像如來藏心是空的一樣，易也是空、無體的。如來藏心雖然是空的（空如來藏），卻是一切法的所依（不空如來藏）。易雖然也是無體，卻無所不體。如來藏心在一切外境中顯現，易也是「非離陰陽而別有道」的，因此，一陰一陽乃至宇宙萬物均是全體大道的顯現，即是全體如來藏心的顯現。

有關《周易》宇宙論思想的詮釋，蕩益《周易禪解》當然有其獨到之處，然而，在《周易》的價值中，宇宙的開展是值得讚歎和肯定的，如〈繫辭上〉說：「生生之謂易」，〈繫辭下〉也說：「天地之大德曰生」。但是，當蕩益視「太極」為無始無明時，那麼，太極生兩儀，兩

⁴¹ 明·蕩益著，方向東、謝秉洪校注，《周易禪解》，頁 209。

⁴² 明·蕩益，《楞伽經玄義》，d5：「生死大海，既如幻夢，涅槃山城，亦如幻夢。而一切外道凡夫，乃至愚法二乘，咸執三界以為實有，不知三界諸法無性，亦不知無性之性，正在一切差別幻夢性中。」

⁴³ 明·蕩益著，方向東、謝秉洪校注，《周易禪解》，頁 170。

儀生四象，四象生八卦，八卦生萬物的整個宇宙發生歷程，都是無明的開展，在價值取向上，是相當負向的，甚至是應該要消解的。這當然是佛教對現象世的價值取向：世界的開展是心的生滅流轉，所以要追求心的還滅清淨。所以，在《周易禪解》的詮釋中，現象世界是一念妄動的產物，是如幻的世界：

大衍不離河圖，河圖不離吾人一念妄動，則時劫萬物，又豈離吾人一念妄動所幻現哉？⁴⁴

蕩益的《易》學思想吸收了圖書的觀念，認為大衍之數由河圖洛書衍生，而河圖洛書又不離吾人一念之妄動，所以，河圖洛書乃至大衍之數皆源於吾人的妄念。這點，與《性學開蒙答問》以無始無明釋「太極」是相當一致的。因為時劫萬物皆是如來藏一念妄動而流出，所以，統統都是如幻如夢的景象，故云：「一念初生，既為流轉根本，故勿用有所往」。⁴⁵又說：

吾人自無始以來，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，可見天不偏於陽，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，可見地不偏於柔，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。⁴⁶

⁴⁴ 明·蕩益著，方向東、謝秉洪校注，《周易禪解》，頁176。

⁴⁵ 明·蕩益著，方向東、謝秉洪校注，《周易禪解》，頁22。

⁴⁶ 明·蕩益著，方向東、謝秉洪校注，《周易禪解》，頁195。

蕩益認為：由於時劫萬物皆是一念妄動的幻現，所以，聖人作《易》的目的，在於逆生死之流，讓眾生回歸到如來藏佛性的清淨本質，所謂：「聖人作《易》，要人即流轉而悟還滅，超脫生死轉回」。⁴⁷在他看來，陰陽、柔剛、仁義無非都是自心之所妄現，這樣，儒家所追求的仁義道德，亦統統成為如夢如幻的妄現。這樣，《周易》森羅萬象的現象世界被徹底地轉換成如幻如夢的世界，與《周易》對於現象世界的價值取向可謂背道而馳。⁴⁸

三、「乾元」即為如來藏

「乾元」的概念首見於《周易》〈彖傳〉⁴⁹。從《周易》的卦辭來看，「乾元」的概念衍生自乾卦「乾，元亨利貞」的卦辭。⁵⁰「乾」是今本《周易》的第一卦，「乾」原本只是卦名，「元、亨、利、貞」本來只是就乾卦本身的德性來說的，並非決定性的代表事物，後來，用乾卦代表為天、為陽、為龍，作為物理世界事物性能的代表，乃至用它來代表人事的為君、為父，以及代表理性的為仁、為道等觀念。南懷謹認為那是周公旦與孔子以後的人們，陸續增加上去的解釋，猶如〈說卦傳〉中的說乾卦。跟著歷史文化時代的發展，就有更多的事物，用它來做代表了。⁵¹這個說法是合理的。根據高亨《周易古經今注》的研究，「元、亨、利、貞」最初的意義是：元，大也；亨，即享祀之享；利，即利益之利；貞，即貞卜之貞也。古人舉行享祭，曾筮遇此卦，故記之曰元

⁴⁷ 明·蕩益著，方向東、謝秉洪校注，《周易禪解》，頁 209。

⁴⁸ 牟宗三，《周易的自然哲學與道德涵義》一書就強調《周易》所顯示的物理的世界是陰陽變化的世界。言其價值論亦是實在論的價值論。頁 5-6。

⁴⁹ 魏·王弼著，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 213：「大哉乾元，萬物資始，乃統天」。

⁵⁰ 魏·王弼著，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 211。

⁵¹ 南懷謹，《周易今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），頁 1-2。

亨。筮遇此卦，舉事有利，故曰利貞。⁵²然而，在《左傳·襄公九年》的記載中，當時的人已經賦予了元、亨、利、貞更多的道德詮釋。⁵³〈彖傳〉「大哉乾元，萬物資始，乃統天」的論述，已經是結合了〈說卦〉「乾為天」的象徵意義，加上「元為始」的意義，⁵⁴組合成「乾元」，作為萬物資始的根源。而後世《易》學家對於「乾元」的詮釋也各有特色，如漢代《易》就以「陽氣」釋「乾元」：

《九家易》曰：陽稱大。六爻純陽，故曰大。乾者純陽，眾卦所生，天之象也。觀乾之始，以知天德。惟天為大，惟乾則之，故曰「大哉」。元者，氣之始也。⁵⁵

王弼《周易注》則一洗氣化宇宙論的氣息，而以「至健」釋「乾元」：

天也者，形之名也；健也者，用形者也。夫形也者，物之累也。有天之形，而能永保無虧，為物之首，統之者，豈非至健哉！⁵⁶

王弼認為天是萬物之首，然而，能使天成為庶出萬物之首，且永遠運行無虧的根源，就是至健之德，此至健之德，就是「乾元」。朱子對「乾

⁵² 高亨，《周易古經今注》（北京：中華書局，1984年），頁110、161。

⁵³ 《左傳·襄公九年》：

穆姜薨於東宮，始往而筮之，遇艮之八。史曰：「是謂艮之隨，隨其出也。」君必速出。姜曰：「亡。是於《周易》曰：『隨，元亨利貞無咎。』元，體之長也；亨，嘉之會也；利，義之和也；貞，事之幹也。體仁足以長人，嘉德足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事，然故不可誣也。是以雖隨無咎。今我婦人，而與於亂，固在下位，而有不仁，不可謂元；不靖國家，不可謂亨；作而害身，不可謂利；棄位而姦，不可謂貞。有四德者隨而無咎；我皆無之，豈隨也哉！我則取惡，能無咎乎？必死於此，弗得出矣。」

這是元、亨、利、貞最古老的道德詮釋。

⁵⁴ 《說文·一部》：「元，始也。」《公羊傳·隱公元年》：「元年者何？君之始年也。」

⁵⁵ 張文智《《周易集解》導讀》，頁91。

⁵⁶ 魏·王弼著，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁213。

元」的詮釋，也不過是從「天德」的角度立說：「元，大也，始也。乾元，天德之大始，故萬物之生皆資之以為始也。」⁵⁷在朱子《周易本義》中，「乾元」是天德之大始，是萬物發生的依據和根源。如果說，從「天德」解說「乾元」是漢代《易》的一變，那麼，心學《易》從「心」的角度詮釋「乾元」，又是《易》學詮釋史上的一變，《楊氏易傳》說：

孔子作乾象雖多言天，然孔子專意明人之道心，……天乾即吾之剛健中正者也，豈獨天有之，吾無之！⁵⁸

天德之乾健即是吾心之剛健中正，吾心之剛健中正，即是「道心」，萬物無非是從吾心之剛健中正中流出，故云：「乾在我矣，無所不通矣」，又云：「天在我矣，雲之所以行者，我也；雨之所以施者，我也」。⁵⁹雲行雨施無非是我（心），故我心之剛健中正即是天心、道心，即是乾元。

從心學《易》以「我」、「我心」詮釋「乾元」，到以如來藏佛性詮釋「乾元」，只是學說內容上的差異而已，在思維模式上可以說是完全一致的：

以乾表雄猛不可沮壞之佛性，以元、亨、利、貞，表佛性本具常、樂、我、淨之四德。……豎窮橫遍，當體絕待，故曰大哉乾元。試觀世間萬物，何一不從真常佛性建立？設無佛性，則亦無三千性相，百界千如，故舉一常住佛性，而世間果報……無不統攝之矣。依此佛性常住法身，遂有應身之雲，八教之雨。⁶⁰

⁵⁷ 宋·朱熹，《周易本義》，頁90。

⁵⁸ 宋·楊簡，《楊氏易傳》，頁219。

⁵⁹ 宋·楊簡，《楊氏易傳》，頁220。

⁶⁰ 明·蕩益著，方向東、謝秉洪校注，《周易禪解》，頁6。

乾以健為德性，故蕩益以乾表雄猛不可沮壞之佛性。並以佛性常、樂、我、淨之四德配乾卦的元、亨、利、貞。承上文，蕩益以如來藏佛性釋「易」，太極，陰陽二儀乃至四象、八卦、萬物亦皆全體太極的顯現，也就是說，陰陽二儀乃至四象、八卦、萬物亦皆全體如來藏，故乾元，當然也是如來藏佛性之全體了。

在《周易》中，乾元是萬物資生的根源，是萬物的形上本體。在如來藏思想中，如來藏佛性是眾生流轉生死的根源：

佛性常住之理名為乾元，無一法不從此法界而始，無一法不由此法界而建立生長，亦無有一法而不即以此法界為其性情，所以佛性常住之理，遍能出生成就百界千如之法，而實無能生所生，能利所利。以要言之，即不變而隨緣，即隨緣而不變。⁶¹

「無一法不從此法界而始，無一法不由此法界而建立生長」，即是《楞伽經玄義》一切法唯心所現思想的表現，⁶²蕩益是以《楞伽經》的如來藏思想來詮釋乾元的萬物資始。然而，〈易傳〉的宇宙生成論與如來藏緣起的思想畢竟不同。在〈易傳〉中，乾元是生成萬物的形上實體，以能所關係而言，乾元是能生，萬物是所生。但是，在如來藏思想中，如來藏不是形上實體，如來藏本來是人格原理，這在《大方等如來藏經》中，已經有基本的說明：

爾時，世尊與百千眾前後圍遶，恭敬、供養。爾時，世尊於栴檀藏，大樓閣中，食時後，入佛神力故，從栴檀藏，忽然涌出俱胝、那庾多、百千蓮花。一一蓮花，有俱胝、那庾多、百千葉，量如車輪，色香具足。……佛言：「諸善男子！如此如來變化蓮

⁶¹ 明·蕩益著，方向東、謝秉洪校注，《周易禪解》，頁11。

⁶² 明·蕩益，《楞伽經玄義》：「一切諸法，皆是自心所現境界，心外無法」，又說：「一切法，皆唯心現，不出心之分量」，d7、31。

花，忽然之間，成惡色相，臭穢可惡，令不愛樂。如是花中而現佛形，結跏趺坐，放百千光明，相好端嚴，人所樂見。如是知已，有多天、龍、藥叉、健達嚩、阿蘇羅、摩路茶、緊那羅、摩呼羅伽、人、非人等，禮拜供養。如是，如是，善男子！如來、應、正等覺，以佛自己智慧光明，眼見一切有情欲、瞋、癡、貪、無明、煩惱；彼善男子、善女人，為於煩惱之所凌沒，於胎藏中，有俱胝、百千諸佛，悉皆如我，如來智眼，觀察彼等有佛法體，結跏趺坐，寂不動搖；於一切煩惱染污之中，如來法藏本無搖動，諸有趣見所不能染；是故，我今作如是言：『彼等一切如來，如我無異。』善男子！如是，如來以佛智眼，見一切有情如來藏。善男子！譬如以天妙眼，見於如是惡色、惡香諸蓮花葉，纏裹逼迫；是以天眼，見彼花中佛真實體，結跏趺坐。既知是已，欲見如來，應須除去臭穢惡業，為令顯於佛形相故。如是、如是，善男子！如來以佛眼，觀察一切有情如來藏，令彼有情欲、瞋、癡、貪、無明、煩惱藏，悉除遣故，而為說法。由聞法故，則正修行，即得清淨如來實禮。善男子！如來出世、若不出世，法性、法界、一切有情如來藏，常恆不變。」⁶³

高崎直道謂《大方等如來藏經》的這一段，可說是含有如來藏思想的一切。⁶⁴在這段經文中，一一臭穢變惡的蓮花，譬喻在六道輪迴中的煩惱眾生，然此等眾生中，內藏著相好莊嚴的佛形，稱為佛法體、如來法藏、如來藏、佛真實體，此眾生內在的佛性、如來藏是於一切煩惱中不能染汙的、不動不搖的，只是因為貪瞋癡等煩惱而染汙。這顯然是上承「無一眾生而不具有如來智慧，但以妄想顛倒執著而不證得」⁶⁵的教說

⁶³ 唐·不空譯，《大方廣如來藏經》，CBETA，T16，No. 667，p460b-466a。

⁶⁴ 高崎直道等著，李世傑譯，《如來藏思想》（臺北：華宇出版社，1986年），頁10。

⁶⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷51〈如來出現品〉，CBETA，T10，no. 279，p272c5-6。

而來。在第二至第九譬喻中，又有稱為如來淨法身、如來智、本體、不壞法、如來法性、佛法藏、如來界、佛體、法藏、法性等。⁶⁶

法性（dharmata）是指一切現象所具的真實本性，般若中觀學派認為一切法緣起、空、無自性，所以一切法之空性就是法性。然而，在《大方廣如來藏經》中，顯然是以如來藏為一切法的真實本性。「客觀真理」與「人格原理」一體化是佛教的一般特色，如在般若中觀學來說，法性是指客觀世界的本性，如地、水、火、風自性不可得、空，同樣的，人格原理的主體性也在無自性空的觀照下被消解，這是般若中觀學的基本立場。⁶⁷同樣，一體化「人格原理」與「客觀真理」也是如來藏思想的特色，⁶⁸蕩益對於如來藏思想一體化客觀原理與人格原理的特色，本身也是有高度自覺的：

此廣八卦一章（〈說卦傳〉），猶見易理之鋪天匝地，不間精粗，不分貴賤，不論有情無情。禪門所謂「青青翠竹，總是真如；鬱鬱黃花，無非般若。」又云「牆壁瓦礫，皆是如來清淨法身。」又云：「成佛作祖，猶帶污名。戴角披毛，推居上位。」皆是此意。⁶⁹

⁶⁶ 唐·不空譯，《大方廣如來藏經》，CBETA，T16，No. 667，p460b-466a。

⁶⁷ 《大智度論》卷32：

《經》：「……欲知一切諸法如、法性、實際，當學般若波羅蜜。……」

《論》：「諸法如，有二種：一者、各各相；二者、實相。各各相者，如地堅相，水溼相，火熱相，風動相；如是等分別諸法，各自有相。實相者，於各各相中分別，求實不可得，不可破，無諸過失。如自相空中說：地若實是堅相者，何以故膠、蠟等與火會時，捨其自性？有神通人，入地如水；又分散木石，則失堅相。又破地以為微塵，以方破塵，終歸於空，亦失堅相。如是推求地相則不可得，若不可得，其實皆空，空則是地之實相。一切別相，皆亦如是，是名為如。法性者，如前說各各法空，空有差品，是為如；同為一空，是為法性。」

⁶⁸ 高崎直道等著，李世傑譯，《如來藏思想》，頁32。

⁶⁹ 明·蕩益著，方向東、謝秉洪校注，《周易禪解》，頁198-199。

成佛作祖、戴角披毛是指有情的眾生世界，翠竹、黃花、牆壁、瓦礫是無情的物理世界，然而，無論是有情世界還是無情的物理世界，都是真如、法身、如來藏的顯現。故云：「無有一微塵處，而非佛性之充遍貫徹者」、「易外無乾坤，乾坤之外亦無易也。蓋易即吾人不思議之心體」。⁷⁰可見，一體化「人格原理」與「客觀真理」的佛學理論模式，正是蕩益以如來藏佛性詮釋《周易》「乾元」的理論源頭。同時，與《莊子》道在螻蟻、瓦礫的思想頗為神似。

然而，「乾元」在《周易》的哲學體系中，是形上的創生原理，但是，若把如來藏等同於「乾元」的創生原理，那麼，在佛法的把握上，就有混同印度教「梵實在論」的危險。在《愛多列雅奧義書》的創世神話中，「自我」(atman)由水中取出「原人」(purusa，或譯為真元體)，「自我」思慮凝集，「原人」受到了「自我」之思慮凝集，於是生出了眼耳口鼻身體各器官，再由「原人」的各部位生出現象世界的各種現象：

鼻遂啟焉，由鼻生氣，由氣生風。

眼遂開焉，由眼生見，由見生太陽。

耳遂張焉，由耳生聞，由聞生諸方。

皮遂現焉，由皮生毛髮，由毛髮生草木。⁷¹

《唱贊奧義書》又說：

有曰：「此則『自我』也！是永生者，是無畏者，是即『大梵』」。而此「大梵」之名，則「至真」也。⁷²

⁷⁰ 明·蕩益著，方向東、謝秉洪校注，《周易禪解》，頁12、182。

⁷¹ 徐梵澄譯，《五十奧義書》（北京：中國社會科學出版社，1995年），頁21。

⁷² 徐梵澄譯，《五十奧義書》，頁236。

現象世界的萬物都是由「自我」(atman 或譯為「神我」)或「原人」生出，而「自我」即是「大梵」，因此，萬物都是從「大梵」生出的，「大梵」是形上的創生實體，這就是「梵實在論」。

佛教講的是緣起的「無我」思想，與「梵實在論」根本不相容。但是，如來藏思想與印度教「梵實在論」確實太過神似了，因此，在現代佛學研究中，如來藏思想在佛教中的合法地位，是頗受質疑的。如日本學者松本史朗認為：如來藏思想可以視為一種主張「由單一實在基體 (dhātu) 生出多元 dharma (法) 的論說，簡曰為『發生論性質的一元論』或『根源實在論』亦可」，並強烈主張「如來藏思想不是佛教」。⁷³ 印順法師《如來藏之研究》也說：「如來藏 tathāgata-garbha 是 tathāgata 與 garbha 的結合語，淵源於印度神教的神學，是不容懷疑的！」⁷⁴ 正因為如來藏思想沾染著濃厚的外道「神我」(atman) 色彩，所以，在《楞伽經》、《寶性論》等如來藏經典中，便極力釐清如來藏與外道「神我」的關係，說如來藏是誘化外道的方便，所以是「無我如來之藏」。⁷⁵

在佛學體系中，如來藏不能是能生萬物的創生原理，萬物也不能是如來藏之所生，如來藏只是一切法的根本所依，在生死流轉中，如來藏「不變隨緣，隨緣不變」就是為了撇清與印度教「梵實在論」的糾結。《如來藏經》的九個譬喻中，反覆說明了眾生雖在煩惱生死當中，而如來藏佛性清淨心不動不搖，無有變異的道理，也是要釐清與外道「神我」的關係。

⁷³ 松本史朗著，肖平、楊金萍譯，《緣起與空——如來藏思想批判》(北京：中國人民大學出版社，2006年)，頁 1-7。

⁷⁴ 印順，《如來藏之研究》(臺北：正聞出版社，1981年)，頁 19。

⁷⁵ 詳細論證參見印順，《如來藏之研究》，頁 239。

在《楞伽經玄義》中，蕩益對如來藏佛性的「不變隨緣，隨緣不變」的說明，除了如來藏思想之外，又加上了唯識學的種子說：

如來藏心，具足一切染淨種子……不覺念起而有無明。由無明故，現妄境界。由境界風鼓動心海。遂使轉識波浪，騰湧不絕。然此藏識之中，法爾具足無漏性功德種。雖復熾然流轉生死。而此無漏心性，仍復常住，不生不滅。⁷⁶

《周易禪解》說：

若約理即釋者，龍德而隱，即所謂隱名如來藏也。昏迷倒惑，其理常存，故「不易乎世」。佛性之名未彰，故不成乎名。終日行而不自覺，枉入諸趣。然畢竟在凡不滅，故遁世無悶，不見是而無悶。樂則行之，而行者亦是佛性；憂則違之，而違者亦是佛性。終日隨緣，終日不變，故確乎其不可拔也。

……

進亦佛性，退亦佛性，存亦佛性，亡亦佛性。進退存亡不曾增減佛性，佛性不礙進退存亡。⁷⁷

如來藏心具足一切染淨種子，由染分種子之無明鼓動而現虛妄境界。然而，在生死流轉中，如來藏心的無漏性仍然常住不變。這是以無為的如來藏為一切法之所依，而習氣種子為緣起一切法之親因或直接因。這是無為依唯識學的特色，《楞伽經》正是這個系統的重要聖典。⁷⁸所以「不變隨緣，隨緣不變」是指如來藏佛性的無漏清淨心性常住不變，卻能隨

⁷⁶ 明·蕩益著，《楞伽經玄義》，d6。

⁷⁷ 明·蕩益著，方向東、謝秉洪校注，《周易禪解》，頁8、13。

⁷⁸ 參考周貴華，《唯識、心性與如來藏》，頁5-8。

順因緣顯現於三界六道之中，雖然在三界六道中生死流轉，但是，如來藏佛性的無漏清淨心性卻不曾被染汙減損。

所以，如來藏的「不變隨緣，隨緣不變」不同於《周易》「乾元」的創生原理。然而，若視為一種意義上的創生，則並無不可，如說：眼生見，由見生太陽。若從宇宙生成的角度來看，說太陽由自我主體的眼睛創造出來，這是「梵實在論」的思維方式，然而，就個人主體經驗而言，若無吾人之存在和主觀經驗，那麼，太陽是否存在，在意義上來說，都是與我無關的。因此，物理世界即便千古長存，若無吾人的參與，對我而言，都是等於不存在的。只有在主體參與和經驗之下，現象世界才真正為我展開，因此，蕩益以如來藏心詮釋「易」、「太極」、「乾元」，是一種意義上的、價值上的創生，而非宇宙發生論的創生。這是《周易》「乾元」與「如來藏」的機微差異。如果把如來藏視為能創生現象世界的形上心體，那就落入了「梵實在論」的窠臼了。蕩益不斷強調「隨緣不變，不變隨緣」，也許正是要釐清價值上的創生與宇宙生成論的創生的差異。不過，在《周易》的詮釋歷史中，「乾元」不但被視為萬物創始的根源，同時也是道德價值的源頭，這樣，蕩益以「如來藏」詮釋「乾元」，雖然有得於價值上的創生源頭，但是，卻遺落了宇宙生成論的創生。不過，這是佛教如來藏思想的限制，已經不是蕩益個人所能克服的了。

伍、結論

蕩益《周易禪解》「以禪入儒」，以佛學思想來詮釋《周易》，並且以如來藏思想建構《周易》的本體論詮釋。這在現存的文獻中，可說是前無古人的文化創舉。然而，在思維模式上來看，楊簡《楊氏易傳》的

心學《易》，實開佛學《易》的先河。然而，儘管如此，《周易禪解》在《周易》本體論的論述中，仍然有其獨創的特色：

一、無論是虞翻、韓康伯，還是朱熹，都視「太極」為宇宙發生的根源，對於〈繫辭〉「易有太極」一句，大抵理解為「《易》有太極」，即便是朱熹，也只不過視「易」為陰陽之變化，「太極」才是變化之理。但是，蕩益卻把「易」概念提升到在「太極」之先，並且以如來藏佛性釋「易」。這樣，「易」就是整個現象世界的發生根源。

二、蕩益援引如來藏流轉生死的思維來建構現象世界的開展，說現象世界時劫萬物，不離吾人一念妄動所幻現，並且以此一念妄動之無始無明為「太極」。如此，剛健不息的《周易》世界觀，在佛學詮釋下，竟然成為了幻妄不實的世界了。這與儒學《易》的價值取向確實大相徑庭。這當然也是儒學與佛學的價值觀不同所至，也是以佛解《易》難以迴避問題。

三、至於從「太極」到萬物的分化，蕩益是以「太極」必涵動靜之機，而物物各涵太極的思維進路來詮釋從「太極」到「兩儀」、「四象」、「八卦」的分化歷程。這樣，不僅可以解釋從太極到八卦、萬物的發生，同時也建構起萬物皆涵太極，皆涵如來藏佛性的世界觀。

四、延續「太極」必涵動靜之機，而物物各涵太極的思維進路，「乾元」當然也內涵「太極」、「易」，即「乾元」必涵如來藏佛性。問題是，無論是漢學《易》、王弼《易》還是朱熹《易》，學說內容雖然有所不同，但是，基本上，「乾元」都是形上創生的本體。但是，如來藏佛性在佛學思想中，不能是形上的創生本體，否則，就有混同印度教「梵實在論」的危險。因此，蕩益透過不斷強調「不變隨緣，隨緣不變」來釐清如來藏的創生非形上本體的創生，而是一種意義上的、價值

上的創生。在《周易》的詮釋歷史中，「乾元」不但被視為萬物創始的根源，同時也是道德價值的源頭，這樣，蕩益以「如來藏」詮釋「乾元」，雖然有得於價值上的創生源頭，但是，卻遺落了宇宙生成論的創生。不過，這是佛教如來藏思想的限制，已經不是蕩益個人所能克服的了。

總括來說，〈易傳〉本來就是對《周易》古經的詮釋，並在詮釋中轉化、改造古經，建構起一套完整的哲學觀點。《周易》在中國思想發展史上的多樣性，也是在不斷的詮釋中展開的。蕩益的《周易禪解》在中國《易》學史上，有繼承也有轉化，他繼承了心學《易》把現象世界收攝於吾人本心本性的思維進路，並吸收了佛教如來藏思想，豐富了《周易》的詮釋，同時也使森羅萬象的《周易》世界觀，轉變成如夢如幻的佛學世界觀。

徵引文獻

一、古籍

- 《周易正義》，《重刊宋本周易注疏附校勘記》（清嘉慶二十年南昌府學刊本）。
- 宋·朱熹，《周易本義》，收入《朱子全書》冊 1，上海：上海古籍出版社，2002 年。
- 宋·陸九淵，《象山全集》，《四部備要》據明李氏刻本校刊，臺北：臺灣中華書局，1979 年。
- 宋·楊簡，《慈湖遺書》，《叢書集成續編》冊 130 影印張氏約園刊《四明叢書》本，臺北：新文豐出版公司，1989 年。
- 宋·楊簡，《楊氏易傳》，《叢書集成續編》冊 27 影印張氏約園刊《四明叢書》本，臺北：新文豐出版公司，1989 年。
- 明·王畿，《王龍溪全集》，《叢書彙編》第一編影印清道光二年（1822）刻本，臺北：華文書局，1970 年。
- 明·蕩益，《楞伽經玄義》，電子版《蕩益大師全集》，
<http://www.ouyi.mymailer.com.tw/ouyihtm/005/005.htm>。
- 明·蕩益，《靈峰宗論》，電子版《蕩益大師全集》，
<http://www.ouyi.mymailer.com.tw/ouyihtm/016-018/All.htm>。
- 明·蕩益著，方向東、謝秉洪校注，《周易禪解》，揚州：廣陵書社，2006 年。
- 清·郭慶藩，《莊子集釋》，臺北：貫雅文化，1991 年。
- 《大方廣如來藏經》，《大正藏》，CBETA，
<http://tripitaka.cbeta.org/T16n0667>。

《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》，CBETA，

<http://tripitaka.cbeta.org/T10n0279>。

《大智度論》，《大正藏》，CBETA，<http://tripitaka.cbeta.org/T25n1509>。

徐梵澄譯，《五十奧義書》，北京：中國社會科學出版社，1995年。

二、近人編輯、論著

魏·王弼著，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，1992年。

唐·李鼎祚著，張文智導讀，《周易集解導讀》，濟南：齊魯書社，2005年。

印順，《如來藏之研究》，臺北：正聞出版社，1981年。

杜保瑞，〈蕩益智旭溝通儒佛的方法論探究〉，《哲學與文化》卷30期6，2003年6月。

周茹芬，《宋儒王宗傳《易》學研究》，國立臺灣師範大學國文學系碩士論文，2012年。

周貴華，《唯識、心性與如來藏》，北京：宗教文化出版社，2006年。

松本史朗著，尚平、楊金萍譯，《緣起與空——如來藏思想批判》，北京：中國人民大學出版社，2006年。

南懷瑾，《周易今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1983年。

郁賢皓、周福昌、姚曼波注譯：《新譯左傳讀本》，臺北：三民書局，2002年。

夏金華，〈蕩益大師與《周易禪解》〉，《圓光佛學學報》期1，1993年12月。

——，《佛學與易學》，臺北：新文豐出版社，1997年。

高亨，《周易古經今注》，北京：中華書局，1984年。

高崎直道等著，李世傑譯，《如來藏思想》，臺北：華宇出版社，1986年。

- 陳彥戎，《蕩益智旭《周易禪解》儒佛會通思想研究》，輔仁大學中文系
博士論文，2006年。
- 陳英善，〈蕩益智旭大師修學心路歷程之探索〉（上），《獅子吼》卷
33期1，1994年1月。
- ，〈蕩益智旭大師修學心路歷程之探索〉（下），《獅子吼》卷
33期2，1994年2月。
- ，〈蕩益智旭思想的特質及其定位問題〉，《中國文哲研究集
刊》期8，1996年3月。
- 陳進益，《蕩益智旭「《易》佛會通」研究》，東吳大學中國文學系博士
論文，2003年。
- 賀廣如，〈心學《易》之發展：楊慈湖和王龍溪的《易》學比較〉，《中
國文化研究所學報》期52，2011年1月。
- 楊月清，〈論陸九淵的《易》學思想〉，《東疆學刊》，2001年第2期。
- ，〈易哲學發展史之一嬗變——陸王心學的易哲學思想探析〉，
《周易研究》，2005年第5期。
- ，〈體常盡變——王陽明易哲學的心學建構〉，《蘭州學刊》，2006
年第8期。
- 趙太極，《智旭《周易禪解》之研究》，南華大學宗教學研究所碩士論
文，2012年。
- 趙東明，〈蕩益智旭之天台思想——以《教觀綱宗》為基礎的探討〉，
《第四屆法華思想與天台佛學研討會會議論文集》，2008年5月。
- 謝金良，《《周易禪解》研究》，成都：巴蜀書社，2006年。
- 釋聖嚴著，關世謙譯，《明末中國佛教之研究》，臺北：臺灣學生書局，
1988年。