

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

蕩益智旭三教合一思想的特質

計畫類別：個別型計畫

計畫編號：NSC92-2411-H-002-093-

執行期間：92年08月01日至93年07月31日

執行單位：國立臺灣大學中國文學系暨研究所

計畫主持人：蔡振豐

報告類型：精簡報告

處理方式：本計畫可公開查詢

中 華 民 國 93 年 12 月 8 日

蕩益智旭三教合一思想的本源

蔡振豐

(未定稿，請勿引用)

一、前言

蕩益智旭(1599-1655)為明代四大師之一，其佛學思想主張禪、律、教三學一源，有融通佛教派別的趨向。對於世學，他也有「三教聖人不昧本心」之說，認為「本心不昧儒、老、釋皆可也。若昧此心，儒非真儒，老非真老，釋非真釋矣」，可見在他的眼中不論是佛教諸宗，或者儒、道二教的旨趣並無分別。蕩益對世學的看法，到底是以佛學的眼光所作的判教思想，或是他認為儒、釋、道三家有所謂的共法？由於蕩益具有僧侶的身份，其佛學見解又以天台宗為其歸向，因此很容易將其通說儒釋道三教，視為是在天台判教的基礎下，對世學的吸納與融通。然而，所謂「世」與「出世」的論法如果不能越過宗教的藩籬而指向真理之境，類似的三教合一說，也只能是一佈教的手段而已，它不但不能豐富佛理本身的理論面向，也不能令非佛教徒產生真正的共鳴。因此，蕩益通說三教如欲成功，必須在理論上充分展示三教的共法，如此才能真正溝通儒釋道三教，不令儒道二家的學者產生排斥之感。基於上述的考慮，本文將進一步的分析蕩益之著作，釐清其通說三教是否真於佛教的相及世界觀外，特別闡說三教共法，並以此作為三教無可取代的溝通平台。

一、蕩益儒釋同源的特殊取向——孝之理論的建構

儒佛之爭議由之已久，雖然儒學在理論上的發展與佛學不無相關，但宋明儒者也致力於排佛闢佛，由之建立儒學的優位性。在此情況下，佛教徒欲說服儒者不以之為異端，必須要有超絕的論法以令儒者心服。換言之，其說法非但要照應四聖諦的苦空無我之說，而且要回應儒家對「仁」「孝」的講求。有關佛徒在佈

教的過程對「孝」的解釋與調適，可見於漢晉之際的牟子《理惑論》及孫綽〈喻道論〉，中土士人最初對佛教的批判大多著重於剃髮之毀壞身體髮膚，及出家之絕子無後的論題上¹。針對上述的二個論點，《理惑論》與〈喻道論〉大致以泰伯奔荆蠻而剃髮紋身，及伯夷、叔齊無後而餓死於首陽山，皆得孔子盛讚為仁，來作為回應。以為：「苟有大德不拘於小」²，「孝之為貴，貴能立身行道，永光厥親。…舉世我賴以之養親，其榮近矣。…形名兩絕，親我交忘，養親之道也」。³這種回答，在立意上是以中土人士的異行作為基礎，似乎難以撼動一般士人的文化架構，但如果將「孝」分別「孝行」與「孝之本質」二者，則其分析亦非不能成立。故在《理惑論》及〈喻道論〉之後，儒、佛兩家之論孝，大皆循此而有新論，如宋代張載(1020-1077)〈西銘〉，乃自形上學言「宇宙乾坤意義之孝」；⁴而明教大師契嵩(1007-1072)的〈孝論〉，⁵合說《孝經》與《梵網經》，意在「發明吾聖人大孝之奧理密意，會夫儒者之說」。⁶然而此類說法，並不能密合儒釋兩家之重要主張，大致而言，就佛教徒而言，孝仍只是「出世」之前階，六度及戒律之一端而已。

能突破傳統佛之說孝而開出新解者，滿益是其中最值得重視的僧侶之一。滿益之論孝非僅止於佈教之要，而有融適之說。他曾經過茹素、學儒謗佛、從佛等歷程。⁷曾於闢佛之前「大悟孔顏心法」，⁸出家之後又深自體會儒家典經而加以

¹ 兩篇俱收入僧祐(445-518)：《弘明集》(四部叢刊本，臺北：商務印書館，出版年不詳【1949?】)〈理惑論〉見第9、10則，頁10-11；〈喻道論〉見頁45-46。

² 《理惑論》，見《弘明集》，頁11。

³ 〈喻道論〉，前揭書，頁45。故稍後南朝劉勰〈滅惑論〉即由尊親及「理由乎心，無繫乎髮」立論，同書，頁100。

⁴ 此釋義請參看唐君毅《文化意識與道德理性》(臺北：學生書局，1986年4月)，第二章第三節，頁74-7。

⁵ 見《鐔津文集》(《大正藏》冊52)卷三〈輔教編下〉，共十二章。王月清：《中國佛教倫理思想》以為：「中國佛教孝親觀的系統化即完成於此時。這種系統化的完成，以宋代禪僧、『明教大師』契嵩的《孝論》為標誌。」見頁254-257，261。

⁶ 《鐔津文集·孝論·敘》言其撰述的理由有二：一、「生我父母也，育我父母也，吾母又成我之道也。昊天罔極，何以報其大德」。二、「夫諸教皆尊之，而佛教殊尊也。雖然，其說不甚著明於天下。」「天下以儒為孝，而不以佛為孝。…嘻！是見儒而未見佛也」。見頁660-1。

⁷ 〈八不道人傳〉言：「先世汴梁人。始祖南渡，居古吳木瀆，母金氏。以父岐仲公持白衣大悲咒十年，夢大士送子而生，蓋萬曆二十七年己亥五月三日亥時也。七歲茹素，十二歲就外傳，聞聖學，即千古自任，誓滅釋老，開葷酒，作論數十篇，闢異端，夢

注解。晚年非但詮釋《論語》，更遍註四書與《易經》。⁹可知其雖身在佛門，卻未廢棄儒學，且深入儒學。蕩益如何將儒、釋定位在其生活與生命中？在《靈峰宗論》第一卷中，我們可以見到蕩益諸多有關於父母的修法願文，如卷一之一的〈四十八願〉、¹⁰〈爲母三周求濟拔啓〉、〈爲母發願回向文〉、〈爲母四周願文〉、〈爲父十二周年求薦拔啓〉、〈爲父回向文〉等等，願文爲父母求超薦者，尙有〈刺血書經願文〉、¹¹〈書佛名經回向文〉、¹²〈完梵網告文丁丑〉¹³，由此足見蕩益心意之精誠。而蕩益之所以如此懇摯地爲生身父母及無始父母求生淨土，究竟是在何種心情或心態下立願？他說：

舜孝稱大，武周孝稱達。大以德爲聖人，達以繼志述事，此世間孝之極致也。引而伸之觸類長之，可論出世孝矣。出世孝非聖中聖不能盡。惟大雄世尊從初發心深達曠劫因緣，觀六道眾生皆我無始以來父母，而迷暗輪迴，頑囂何止倍於瞽嫗！故僧祇妙行直欲盡眾生界，令其底豫無不允若，則夔夔齋慄又何止倍於大舜？是以正覺初成，木叉首唱，必以孝

與孔顏晤言，十七歲閱自知錄序及竹窗隨筆，乃不謗佛，取所著闢佛論焚之。」見《靈峰蕩益宗論·自傳》，《和刻影印近世漢籍叢刊》思想四編 11-12，頁 8558-8559。更詳細的相關經歷見《梵網經合註緣起》「蕩益幼崇理學，即以千古聖賢道脉爲己任，但恨障深慧劣，往往執東魯而謗西乾，後因聞自知錄序，并閱良知寂感之談，始發信心；嗣又聞地藏本願，并聽大佛頂經，猛圖出世，于是矢志參禪，逃家行腳。…」見《靈峰蕩益宗論》卷六之一，頁 9419。

⁸ 〈八不道人傳〉言：「二十歲詮論語，至天下歸仁不能下筆，廢寢忘食三晝夜，大悟孔顏心法」。見《靈峰蕩益宗論·自傳》，頁 8559。

⁹ 據〈八不道人傳〉，《周易禪解》成於四十七歲，《四書蕩益解》成時年五十。同前揭書，頁 8563。

¹⁰ 〈四十八願〉：「第一願我本發心上報慈父鍾之鳳生恩，願三寶力令我無始慈父咸生淨土，速證菩提，令聞我名者亦報父恩；第二願我本發心上報悲母金大蓮養育恩，願三寶力令我無始慈母咸生淨土，速證菩提，令聞我名者亦報母恩。」見《靈峰蕩益宗論》卷一之一，頁 8608。

¹¹ 此文發十二願，「願亡父及無始慈父斷無始我執，生樂土，受佛記；願亡母及無始悲母斷根本煩惱，蓮華生，佛授記。」列爲第一、第二願，足見蕩益念念切切於追薦父母之事。見《靈峰蕩益宗論》卷一之一，頁 8618。

¹² 〈書佛名經回向文〉言：「二炷祈父母親緣國土人民，入九蓮胞胎，獲三寶福祐」。見《靈峰蕩益宗論》卷一之一，頁 8619。

¹³ 〈完梵網告文丁丑〉言：「七、八爲父母亡屬及請主先亡供三寶，願仗良因同生淨土」。見《靈峰蕩益宗論》卷一之三，頁 8699。

順為宗，此出世第一大孝也。次地藏大士目連尊者，發僧那願，地獄頓同解脫；設盂蘭供，亡母即得生天。繼先人未有之志，述先人必應之事，此出世第一達孝也。¹⁴

將「孝」分為世孝與出世孝，乃晚明佛教諸家的共識。這是僧徒試圖在更大的基礎上，收納中土本有的思想與倫理。所謂世孝，乃自三義斷之：其始點之限於生身父母，其行為之非期於解脫，其極致終不免於輪迴之故。是則上述大德之論斷，主就「孝之真義當在佛門」之立場，如此雖有推衍佛理予中國士庶之苦心，然而也不能免於高張佛教貶仰儒學的情形。然而，蕩益的立場並不僅僅止於此，他進一步以「同體法性，唯心法門」統攝孝道，以「即世孝成出世孝」成全合會儒釋，實有重新評價儒家之作用。試看以下之說法：

儒以孝為百行之本，佛以孝為至道之宗。蓋報恩心出於萬不可解之情。…是情也，謂為世法，實是菩提之基，謂為出世，不過愛欲之妄。君子於此不可不學，不可不達。昔曾母嚙指而子為心痛，達此可悟同體法性，知唯心法門，即世孝成出世孝矣。¹⁵

蕩益之論孝雖以儒為入門，釋為宗極，然又以曾母之嚙指為例，說世孝為同體法性之表現，以儒門之孝跡無異於佛門之指歸，故結證「即世孝成出世孝」。換言之，世孝不以其在跡上或在果上異於出世孝，而受到貶低，此乃皆為「法性」所顯之故。此種說法，顯見蕩益從佛理源頭上徹悟世與出世之孝一體無別，而非從修證的歷程上判斷世孝與出世孝之別。如從修證的歷程上判斷世孝與出世孝之別，則儒門世孝不能徹證真知，僅趨人天之果而已。然由「跡」論「所以跡」「本」，則世孝與出世孝同出於同體法性，可觸類而長，一以貫之，如此才能真正成就「繼志述事之世孝」即是「繼志述事為出世第一達孝」之說。

蕩益所謂「同體法性」之「唯心法門」者何？此可近取於《梵網經玄義》：「既念念具足千法，亦法法互具無盡，聊示千百億界，以表心地法門耳」之說。¹⁶他註《梵網》時，年約三十九歲。¹⁷此時蕩益之所謂唯心，已包含兩個系統，一是與性相對而言，由《楞嚴》說唯心，立「真如實觀」，用以與由《成唯識論》說唯識立「唯心識觀」對舉；另一則承自天臺智者之「介爾一心」，以「現前一念

¹⁴ 見〈廣孝序〉，《靈峰蕩益宗論》卷六之一，頁9440。

¹⁵ 見〈題至孝回春傳〉，《靈峰蕩益宗論》卷七之一，頁9631。

¹⁶ 《梵網經玄義》，《卍續藏經》冊60，頁618。

¹⁷ 見《梵網經合註》緣起，《卍續藏經》冊60，頁619；跋語，頁770。皆言（崇禎）丁丑歲，時當1637年。

心」區別於唯識之但妄識，與性宗的但真如心。¹⁸故蕩益所言之「念念」當就現前一念心而言，非純妄，亦非純真，唯以現前一念心之真性，統括百界千如，此一「心地法門」，乃「即真即妄、非真非妄、亦真亦妄、亦非真亦非妄」，¹⁹故謂「是情也，謂為世法，實是菩提之基，謂為出世，不過愛欲之妄」。

蕩益以「跡」不二於「所以跡」而說「世孝」不異於「出世達孝」，然「跡」與「所以跡」（「本」）亦有所別，故亦說儒釋非同，言：

三引舜文武周，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。²⁰

又言：

不可謂世間儒學，本與圓宗無別也，觀彼大孝至孝，未曾度親成佛，盡性之極，不過與天地參，則局在六合之內明矣。讀者奈何堅執門庭，漫云三教究竟同耶？若欲令究竟同，除是開權顯實，開跡顯本，則又必歸功法華。否則誰能開顯，令與實相不相違背？²¹

以儒釋二家不異不同之說，指出權實不離、²²跡本不異，²³且權不等於實，跡不

¹⁸ 〈教觀要旨答問十三則〉，《靈峰蕩益宗論》，卷三之三，頁9107。另參看釋聖嚴：《中國明末佛教之研究》（關世謙譯，臺北：學生書局，1988年11月），頁417，424。

¹⁹ 同前揭釋聖嚴書，頁424。

²⁰ 見《四書蕩益解補註》（臺北：佛教出版社，1986年6月），頁48。

²¹ 見《四書蕩益解補註》，頁72-73。

²² 《靈峰蕩益宗論》卷三之二言：「儒佛有同名義異者，如德性、廣大、精微等，一世間道德，一出世間道理也。有名義同而歸宗異者，如問學致盡等，下手無別，到家實分世出世也。然為實施權，儒亦五乘中之人乘，開權顯實，則世間道理亦順實相，故同別四句執之皆謬，善用之則四悉檀。象山雖重尊德性，非棄問學；紫陽重道問學，非遺德性。得其旨似頓悟漸修兩門，失其意，則為狂罔愚劣二病，可謂是則俱是，非則俱非。然廣大精微等皆德性本具之義，致盡等皆道問學以尊之之事，原非兩法相濟，孰能偏重偏輕，此則超出是非兩關，永無流弊者也」。頁9039-9040。

²³ 〈示李剖藩〉言：「善學人之道，貴得其神，不可泥其跡。神也者，妙萬物而為言者也。故曰聖而不可知之謂神，然神豈迴在跡外哉？特不泥於跡耳。不泥於跡，故堯舜揖讓，湯武征誅，武周治世，夷齊高隱，比干諫死，微箕奴去，孔不俟駕，孟不可召，泰伯斷髮文身，曾子啟足啟手，禹稷過門不入，顏子簞瓢陋巷，不唯並行不悖，亦不可易地皆然。如以跡而已矣，則子莫執中不幾濫大舜之用中乎。嗟乎盈天地間凡可睹聞，

同於本。如此蕩益以「開顯之旨」視「治世語言，皆順實相」，以「圓極妙宗，來會此文，俾儒者道脈，同歸佛海。」²⁴由此，蕩益釋《梵網經》心地品有言曰：

欲修孝順者，尤須念念與戒相應，如曾子云：無故而殺一蟲蟻，非孝也。無故而折一草木，非孝也。世孝尚爾，況出世大孝乎？以要言之，真能孝順父母師僧三寶，決不敢犯戒造惡，經言孝名為戒者，正欲人以戒為孝故也。²⁵

意謂真能盡孝必能持戒。換言之，孝成爲一更高的理想或象徵，而戒則僅示趣向理想的必經行持。蕩益「戒即是孝」「即孝即戒」「以戒爲孝」等解釋的出現，使得原來「以孝爲戒」視孝爲佛學附庸的說法，得到進一步的翻轉，這使得孝的地位脫離戒律條規，成爲得到正覺的基本信念。如同入教所持的三皈依一般，佛教徒亦可以透過對三重對象(父母、師僧、三寶)的絕對歸敬上，取得對孝的重新認識與理解，以作爲修行的參考座標。由於孝成爲以能持戒的根本信念，所以蕩益得以說「戒相雖多，孝順攝盡」²⁶，以孝順爲戒律之宗，而非戒律之一端。

三、從介爾一念心論儒家聖學的究極之道

從最有切身實感之孝親之思而言，儒者的聖賢之學與佛教的道學有跡本、權實之關係，故儒者之孝不但合於出世之解，亦可總攝佛教之戒相。由此而言，孝乃成爲儒學（世學）佛學（出世學）的接合點，不但是儒學仁義的根本所在，也是戒定慧三學圓滿的初基，二者因此而可以互相融攝。然而，聖賢之「孝」，何

何莫非跡？惟視之而弗見，聽之而弗聞者乃爲神，而求道者往往局視聽所及鮮能求於不睹不聞之真源，其何以當吾世而見知，越百世而聞知。故曰顏子沒而聖學亡，良足悲已。顧聖學雖亡，有不可亡者。特患仁者見之謂之仁，智者見之謂之智，百姓日用而不知耳。……孔子答善人之道謂不見跡，又云善人吾不得而見甚矣。不踐跡之難也，下學而上達斯不踐跡而入室者乎，上達為君子，下達為小人，汝為君子儒毋為小人儒。當知四科六藝皆跡，而三綱五常亦跡矣。天地日月兩儀太極無非跡也，皆形而下者也。神而明之存乎其人。形而上者乃謂之道，中人以上可以語上，非割籓是望而誰望。見《靈峰蕩益宗論》，卷二之四，頁 8900-8903。

²⁴ 見〈中庸直指〉前言，《四書蕩益解補註》，頁 35。

²⁵ 見〈孝聞說〉，《靈峰蕩益宗論》卷四之二，頁 9196-9197。

²⁶ 《佛說梵網經菩薩心地品合註》卷三，《卍續藏經》冊 60，頁 36。

以合於「法性」之「圓照三昧」²⁷？蕩益〈示慧幢上座〉一文，言及其讀子輿氏書將而「忽見圓頓觀心要旨」，在此文中他將舜事親之道比為現前一念之全體法界：

予讀子輿氏書，至舜盡事親之道而瞽瞍底豫，忽見圓頓觀心要旨焉。夫父雖至頑，不可捨之而別覓他父，雖頑父即我真父。不可如傲象之順命為惡，順命為惡，非事親之道也。捨父別覓，又可稱孝乎？現前介爾一念，亦復如是。全體即是無明，又全體即是法性；無明猶頑父也，法性猶真父也。順無明流，造業流轉，猶如傲象。捨妄覓真，別觀法性，猶如背父逃逝，雖善惡塗轍稍殊，其為不孝均矣。六道凡夫，順無明而為惡者也；藏通別三種，行人捨無明而逃逝者也。若知焚廩掩井之瞽瞍，即是允若底豫之瞽瞍，則必盡事親之道于己躬，而肯作順逆兩法以虧天性耶。所盡事親之道者，亦只是深信父實生我，除此父外，別無真父。然斷斷不可從命為惡，直須竭怨慕之誠以格之，則頑如瞽瞍，亦可回心，況未必如瞽瞍者哉。觀心亦爾，深信現前一念，全體法界，離波覓水，終不可得，然斷斷不可隨其生滅，不事觀察。直須以不思議一心三觀深體達之，則縱令惡無記心，尚成不思議境，況善心哉。知一念中圓具三德祕藏，事理兩重三千，互徧互融，深生信解，名之為慕。此境若不現前，只是止觀力微，發勤精進，誓以十法成乘，名之為怨。若能如此努力，縱鈍逾般陀，也須發明有日。倘悠悠忽忽，縱利逾藍弗，敏過達多，的的無濟也。²⁸

蕩益以舜父為例，說頑父與真父無別。因別無真父，故舜不背父逃逝。又因父頑之故，舜不從父頑為惡，令頑父之惡無記於心，怨慕以事親。此例可以佛學「心」「念」現前之意，通說世間的孝親之道。乃以父母之頑惡與否皆為一念心所含攝，故面對心念現前之頑父惡母而從之為惡，此是執迷於妄；而以為父頑母惡而捨之不顧，又失去心體本源，不能了知心之實相，故而不論父母頑惡與否，須不隨之生滅善惡而怨慕不棄。如此說法看似蕩益的天台宗義，但置諸儒學之中也可通解。如孔子曰：「事父母幾諫，見志不從，又敬而不違，勞而不怨」，「事父母幾

²⁷ 《靈峰蕩益宗論》卷二之三〈示聞覺〉言：「現前一念，聞性本圓，通常祇不覺耳。誠向靜居聞十方時，識取本圓；隔垣聽音響時，識取本通。聲生聲滅，聞不生滅，處識取本，常則信，吾人現行業識即諸佛不動智光。耳根既爾，餘根亦然，六根既爾，塵識亦然，塵塵法法，罔非圓通，常是謂耳門圓照三昧，豈離吾人現前一念，別有觀音所證法門哉？」，頁 8741。

²⁸ 見《絕餘篇》頁 25-27。又《靈峰蕩益宗論》卷二之一，見《和刻影印近世漢籍叢刊》思想四編 11-12，頁 8786-8787。

諫」，故不從父頑母惡；又視親情是無可廢棄之天性，故不論父母之頑惡與否，都需「敬而不違，勞而不怨」，不可逃棄。

以佛學之一心三觀說儒學之「孝」，看來似乎是以佛理而喻儒學，但統觀蕩益的論說，其用意似乎不在以孝為「喻」而說佛理，而是認為「孝」之活動即一心三觀之具體而微。換言之，儒學忠孝之實相亦佛法之實相，差別只在於儒學多言真如實相於世間事務，卻罕說其理，而佛學則明其體相，探其本源。

由上所述，蕩益之力證儒學之中有所謂介爾一念的全體法性，非就儒學之理論而說，而是就儒學之德性操持，即法性之運作而說。故由此而言，蕩益以為孔子於理本具，然不說其理，以致後儒昧於所見，不知其旨。²⁹就如佛教的因果一義，蕩益亦以為孔子早就見聞開曉，而後儒「但知一不知二，知近不知遠」，故不得孔子學說歸旨³⁰。在蕩益的觀看下，不僅止於儒學經典，一切世間典籍甚至如來聖教，皆易落於「情識意見道理窠臼」，都收不得「超情離見不落窠臼」之「向上一著」。³¹這是因為讀者昧於所見，而不知其背後只是現前一念

²⁹ 〈示沈驚百〉言：「世不世出固不可判作兩極，亦不可混作一事，蓋儒佛下手同要歸異，雖從真儒下手處下手，學道有基；不向真佛要歸處要歸，真性不顯。東坡學佛然後知儒以宣聖出春秋世，眾生根性機緣未熟，一往且就倫常指點，五乘格之，僅屬人乘，間露極談，終不彰著。復被宋儒，知見覆蔽，遂使道脈湮埋，非藉三藏十二部教求開眼目，不唯負己靈，宣尼亦受屈多矣」。見《靈峰蕩益宗論》卷二之一，頁 8754-8755。

³⁰ 〈答陳弘袞二問〉言：「因果道理窮深極遠，徹妄該真，尼山大聖姑就見聞開曉，乃因果一義耳。即此而通之可信佛法，執此而自是，兼礙儒門。夫積善餘慶，何堯舜無肖子，夷齊無後昆。積惡餘殃，何盜跖永壽，曹馬高爵？此非通於三世，終墨墨矣。由一切無非因果，故窮通壽夭榮辱得失，雜然互感。事非一轍，乃至父子孫皆以相業相召，佛經亦雅言之。然世間因果虛幻不實，且如大舜宗廟饗子孫保己，不能留至今日，三千年來彈指已過，何如渡脫親因，永超生死為出世大孝邪。是以儒明因果非不合佛法，但知一不知二，知近不知遠，此拘虛者之所不信，明達者之所必求也」。見《靈峰蕩益宗論》卷三之一，頁 9016。

³¹ 〈示吳允平〉言：「佛祖心印超情離見不落窠臼，謂之向上一著，可心思擬議，道理湊泊是向下非向上矣。般若如大火聚，四邊皆不可觸，觸則被燒，分明不離教乘，教乘決收不得，故名教外別傳。夫如來聖教尚收不得，世間典籍可比況邪。堪嗟末季正見衰微，每有竊據祖位，妄稱知識者，敢於訶詆佛言，偏欲牽合儒典，其詆佛言，是諸侯惡王制害己，而去其籍也。其牽儒典是儀衍投時君久之好，而以順為正也。不思達磨以楞伽印心，五祖以金剛印心，安公讀楞嚴悟道，普菴閱華嚴合論悟道，則佛言豈可詆乎？無心猶隔一重關，儒乃妄認六塵緣影為心，謂有存有亡有在不在，何啻迷頭認影。則世典可牽合乎？欲了當大事，須真參實悟，徹底打破情識意見道理窠臼，如大死再甦相似，又將了義大乘一一印過，不墮邪典蹊徑矣」。見《靈峰蕩益宗論》，

之真妄迷悟而已，能見於此，即是「超情離見不落窠臼」之「向上一著」。從此觀點，他認為儒家經典未明三義，即：一、「儒門但總明戒相，未的確全示戒體」；二、「儒亦云範圍天地，曲成萬物，而未顯言內而根身種子，外而山河國土天地虛空，乃至百界千如種種差別，皆是現前一念所現」；三、「儒亦云萬物皆備於我，而未了物我同源」。³²如能透見儒學之人倫日用，不離此戒體、心體及心攝萬物之意，則能向著「超情離見不落窠臼」之「向上一著」，不因其礙而礙其本，如此儒者之忠恕一貫之傳，不異於佛之正念真如，他在〈示行恕〉一文中曾說：

儒以忠恕為一貫之傳，佛以直心為入道之本，直心者正念真如也，真如無虛偽相，亦名至誠心；真如生、佛體同亦名深心；真如徧一切事，亦名回向發願心。此三心者即一心也，一心泯絕內外謂之忠；一心等一切心謂之恕。故曰心佛眾生三無差別，果達三無差別，欲一念自欺自誑不可得。欲一念自私自利亦不可得，欲一念自私自局尤不可得矣。³³

蕩益以為佛以直心為入道之本，此直心含攝無虛偽相之「至誠心」、生佛體同之「深心」及徧一切事之「回向發願心」等三心。「至誠心」及「深心」可與儒家之「泯絕內外之忠」合，而「回向發願心」可與「一心等一切心之恕」相合。在道德的意義上，不論儒家的「忠恕」或者佛家的「直心」皆可達一念不欺不誑、不自私不自利，及不自分自局的境界。換言之，蕩益以為儒釋之心在二種意義下是相合的，一是從「至誠心」、「深心」或「忠」指說具有普遍性的道德心，二是從「回向發願心」及「恕」指說具有超越性的無限心。由此儒釋之相合，蕩益可

卷二之五，頁 8962。

³² 《靈峰蕩益宗論》言：「五戒即五常，不殺即仁，不盜即義，不淫邪即禮，不妄言即信，不飲酒即智。所以在天為五星，在地為五嶽，在時為五行，在人為五臟，天有五星，地有五嶽，時有五行，方生育萬物，人有五臟方成立色體，然五常祇能為世間聖賢維世正法，而五戒則超生脫死，乃至成就無上菩提。以儒門但總明戒相，未的確全示戒體故也，何名戒體？謂吾人現前一念良知之心。覺了不迷為佛寶，佛者覺也。儒亦云明明德，而未知明德即現前一念本覺之體。明明德即現前一念始覺之智。依於本覺而有始覺，以此始覺契乎本覺，始本不二，名究竟覺。故此心性即佛也，吾人現前一念所知之境為法寶。儒亦云範圍天地，曲成萬物，而未顯言內而根身種子，外而山河國土天地虛空，乃至百界千如種種差別，皆是現前一念所現。故此心相盡名法也。如此心外無境，境外無心，於其中間無是非，心境和合從來不二，名和合僧也。儒亦云萬物皆備於我，而未了物我同源，故此三義皆未的確，況圓顯無剩哉。」。頁 8963-8965。

³³ 見《靈峰蕩益宗論》卷二之三，頁 8833-8834。

以結論：「世出世聖賢，皆以同體大悲為學問綱宗，儒者謂之萬物皆備於我。釋氏謂之心佛眾生三無差別」；³⁴儒家雖未有「百界千如種種差別，皆是現前一念所現」之說，然而在「易無體而神無方」的說法下，無體、無方既可「範圍天地，曲成萬物」，可推天地萬物皆是介爾一念之所現，³⁵此亦即是蕩益「超方眼觀究竟」之所得。³⁶

由忠恕之道德心及無限心之說融合於佛教教理，此非但不礙儒家的聖賢之學，也與佛教「一心三觀」之介爾一念相合，是縫合儒釋二家的重要基點。然而儒家學者的論述，多偏於道德心之而略於無限心。故蕩益之判斷儒學，乃特重儒說中合於「無限心」之論者，由此而形成他對儒家聖學的評價基準，其中又以孟子心學之「萬物皆備」，³⁷及《易傳》「無體無方」之說法為其重點。以《周易》而言，蕩益著有《周易禪解》詮說《周易》之禪，時人頗疑其說，甚至信者十無一二。³⁸蕩益覆時人之疑，以為：

³⁴ 〈示陳受之〉言：「聖賢皆以同體大悲為學問綱宗，儒謂之萬物皆備於我。釋謂心佛眾生三無差別。推惻隱之心，可保四海，極大悲之量，徧周法界。故曰天地之大德曰生。儻殺戒不持，豈名一日克己復禮，天下歸仁乎。願即向儒門實究，必能奮然頓決于一日，位天地育萬物取諸片念而有餘矣」。見《靈峰蕩益宗論》卷二之一，頁8753-8754。

³⁵ 〈示馬大昭〉言：「《易》曰：範圍天地之化而不過曲成萬物而不遺。通乎晝夜之道而知。故神無方而易無體。夫易既範圍曲成矣，何無體？既無體矣，以何物範圍天地曲成萬物。噫，試深思之可謂易無禪邪？可謂聖人不知禪邪？。見《靈峰蕩益宗論》，卷二之五，8953。

³⁶ 〈示范明啟〉言：「三寶深理非庸所知，大智丈夫乃能諦信，余少時亦拘虛於程朱，後廣讀內典，稍窺涯畔，莫窮源底，方知有真實心性之學，唯以超方眼觀究竟，不墮井蛙夏蟲之誥也」。見《靈峰蕩益宗論》卷二之一，頁8756。

³⁷ 〈示聽月〉言：「學問之道求其放心，心是何物？求者何人？覓心了不可得，祖許云汝安心即能推者為心。佛咄云：此非汝心宗教。釋儒一邪？異邪？同邪？別邪？於此瞥然會北正好向山僧座下讀上大人，如或不然，不免再下註腳。《中論》偈云：諸法不自生亦不從他生，不共不無因，是故知無生諸法者。廣言之，百界千如，略言之佛法眾生法心法也。雖心佛眾生三無差別。但佛法太高，生法太廣，初機之人，觀心為易。但諦觀現前一念介爾之心。若自生何藉境，若他生何關自各。既不生合云何有合，尚叵得離，何能生。仔細簡責心之生相安在。心既無生，豈非覓心了不可得？心了不可得，豈可喚作一物，心既非物，求豈有人，無物無人何收何放，盡大地是固自己。心外更無別法，方知萬物皆備於我，十方虛空悉消殞，皆不得已而有言，言所不能盡也」。見《靈峰蕩益宗論》，卷二之三，頁8866。

³⁸ 〈示馬大昭〉言：「予向拈《周易禪解》信無十一，疑逾十九，嗟嗟我誠過矣。然

昔陸象山始疑天地何所窮際，逮豁悟後不過曰：東海有聖人出焉，此心同也此理同也。南西北海有聖人出焉，此心此理亦莫不然，更不復談及天地，豈非以無窮無盡之天地，總不出此心此理，故不復生有邊無邊諸戲論哉。《易》曰：範圍天地之化而不過曲成萬物而不遺。通乎晝夜之道而知。故神無方而易無體。夫易既範圍曲成矣，何無體？既無體矣，以何物範圍天地曲成萬物。噫，試深思之可謂易無禪邪？可謂聖人不知禪邪？且聖人明言陰陽不測之謂神，又言神無方矣，後儒必以乾陽配天配君；坤陰配地配臣，則廣八卦所云：乾為寒為冰為瘠馬等。坤為吝為文為黑等，果何謂邪？聖人明言易無體矣，後儒必以易定是易，尚不可推諸詩書禮樂，況可推三寶四諦十二因緣六度萬行，是四聖之心邪？非四諦之心邪？至動莫若乾畫，反奇恐動或非動也。至靜莫若坤畫，反偶恐靜或非靜邪？艮山兌澤皆不動之物也，何得稱咸也。巽風震雷皆不停之象也，何反稱恒也。坎中男也，何水至冷也？離中女也，何火至熱也？水降滅火也，然竭水也，何以稱既濟也？水潤得所也，火炎上而順性也，何以稱未濟也？故曰：不可為典要，惟變所適，胡後儒之執為典要，不知變通也？馬太昭自幼留心易學，獨不以先入之言為主客，冬聞台宗一切皆權，一切皆實，一切亦權亦實，一切非權非實之語，方知周易亦權亦實亦兼權實，亦非權實。又聞現前一念心性，不變隨緣，隨緣不變之妙方。知不易之為變易，變易之終不易夫所謂不易者，惟無方無體故耳。使有方有體則是器非道，何名神？何名易哉？又不達無方無體，不惟陰陽是器，太極亦器也。苟達無方無體，不惟太極非器，陰陽乃至萬物亦非器也。周子曰：太極本無極也，亦可曰陽本無陽也，陰本無陰也，八卦本無卦也，六爻本無爻也，故曰：陰陽不測之謂神也，陰陽設有方體，安得名不測也。論云：諸法無自性，無他性，無共性，無無因性，無性亦無無性，無性之性乃名諸法實性。噫，此易邪禪邪，亦易亦禪邪？非易非禪邪？居士必能默識之。³⁹

陸象山之言「此心同此理同」原可上接孟子所言之道德良知，然蕩益之解則偏於心外無理，指為心的無限性，由此不但可與無方無體及既變易又不易之《易傳》思想相為接合，也可合於天台宗「一切皆權，一切皆實，一切亦權亦實，一切非權非實」之語，符於現前一念之「不變隨緣，隨緣不變」。

對儒家聖學之詮解偏於無限心的一面，亦見於蕩益之詮解「格物致知」他認

察疑者之情，謂儒自儒，佛自佛，欲明佛理，佛經可解，何亂我儒宗？《易》果有禪乎，四大聖人豈無知者？《易》果無禪乎爾，何人斯敢肆異說，噫予是以笑而不答也」。見《靈峰蕩益宗論》，卷二之五，頁 8952。

³⁹ 見前揭文，《靈峰蕩益宗論》，卷二之五，頁 8952-8956。

為理解「格物致知」必須先探究於心。⁴⁰「格」是「能觀之智」；「物」是「所觀之境」；「致」是「了達一義諦」；「知」是「明德之本體」，是「所顯之諦」。合而言之，「格物」者，「推究此身心家國天下皆如幻影並非實我實法」；「致知」指「了達此一諦三諦，非空非假而實」。由「物格」而「知致」而「意誠」、「心正」、「修身」、「齊家、治國、平天下」是「了知五位百法皆無實我實法」進而「轉第六識，為妙觀察智」再「轉第七識，為平等性智」而後「轉第八識為大圓鏡智」、「轉前五智為成所作智」，最後達致「一身清淨故多身清淨，乃至一世界清淨」的境界。
41

蕩益將「格物致知」解為識智的轉換問題，這與儒家所主張的道德主體或者道德心性的顯用並不是同一個問題，前者含有絕對善的內容意涵，而後者只是遮撥不住的玄智，然而由於絕對善之本體必須於超越於條件、因果關係上才可證得，故其體證仍然不能免於無限之玄智，因此二者的關係非全然不能合說。蕩益由玄智說「明明德」說「物格」之意，乃在破除執迷之「心性意知」的有限性，⁴²及有限之「心性意知」所對境之為「夢幻」，⁴³立意仍在於了知心之無限性，故

⁴⁰ 〈示張子歲〉言：「今人畢世咿唔於致知格物之旨，曾未究心可謂好學邪？孔子亟稱顏回唯以不遷怒不貳過兩語為之寫神，此了心外無境，深達唯心識觀者也。儻見心外有一物可當情，則物不格知不至，而過之貳怒之遷必已甚矣，安有不遠之復」。見《靈峰蕩益宗論》，卷二之三，頁 8833-8834。

⁴¹ 〈格物致知解〉言：「知者，明德之本體，乃中道第一義諦，妙心非空非假而實，離一切相，即一切法者也。致者，一心三觀，了達此一諦而三諦。物者，迷此知體而幻現之身心家國天下，如水所結之冰也。格者，推究此身心家國天下皆如幻影並非實我實法。如以煖氣銷堅冰也。欲得水莫若泮冰。欲致良知莫若格物，冰泮水現，物格致知矣。物者，所觀之境也。格者，能觀之智也。知者，所顯之諦也。一心三觀名格物，一境三諦不令隱晦名致知，不可以致知為空觀，格物為假觀也。了知五位百法皆無實我實法，為物格。轉第六識，為妙觀察智，為知致。轉第七識，為平等性智，為意誠。轉第八識為大圓鏡智，為心正。轉前五智為成所作智，為身修，一身清淨故多身清淨，乃至一世界清淨。故一切世界清淨為家齊國治天下平。只一物格工夫到底，致知之學始無虧欠，是謂究竟不離於初步也」。見《靈峰蕩益宗論》，卷四之三，頁 9270-9272。

⁴² 〈示王夢回名淨醒〉言：「心性意知，夢具也；天地萬物夢境也。古今治亂，夢所幻現也。惟能作夢者，終日在夢，終日不壞，夫作夢者不惟不可喚作古今治亂天地萬物，且不可喚作心性意知，通此者，通乎晝夜之道而知矣」。見《靈峰蕩益宗論》，卷二之五，頁 8917。

⁴³ 〈示爾光〉言：「仁者先難而後獲，夫欲明明德於天下，最先格物，格物非事之最難者邪？乃大慧示子韶，但知格物不知物格，舉斬像落頭事，子韶乃悟。噫古人但知格物之難，不知物格之易也。今人但知格物之易而不知物格之難也。請更以一事證之。卓

其說非全然不能成立。然而在知了知心之無限性之後，可否呈顯絕對善之本體？於此他似乎沒有深論，即使援引陽明「為善去惡是格物」之說，充其量也僅止於道德之意志問題，只及於工夫問題而不及於本體，其最終之目的仍只是提示心外無物而已。⁴⁴

四、三教共法唯在一心

蕩益以無限心及「真如無虛偽相」之「至誠心」說心的道德義，以此一心之二義騎驛佛、儒二家，有視無限心與道德心為佛、儒共法之意。然而，他說真如法性之「無虛偽相」並不能直接具有道德性之意涵而與孟子所言惻隱、羞惡、辭讓、是非之心相接合。因之，他引用孟子「求其放心」之說，只能略去性理中道德根源的一面，而只言心之妙用，偏心「心外無法」「法法皆通」「法法皆備」之理，⁴⁵這難免使其中的道德意義頓失根據。換言之，儒者之言心性，多就道德主

亭永慶寺有化主明澈，往海岸一菴與彼主人共榻，主夢賊至大呼撲賊，明澈被打驚呼助撲，鄰聞急來救，則二人各謂打賊，結手不放。既見火光大笑而臥。此格物邪？物格邪？知此義者則知大慧所點，子韶所悟，物格而後知至，乃至天下平不難矣」。見《靈峰蕩益宗論》，卷二之三，頁 8862-8863。

⁴⁴ 如〈示馬堯都〉言：「下手直捷方便莫如致良知。夫知善知惡猶眼知色，鼻知臭，非不學而知哉。知善而不能如好好色，知惡而不能如惡惡臭，非不致其良知哉，有良知而不肯致，則為自欺，自欺即自暴自棄。若能如惡惡臭，如好好色以致之，即是自謙，自謙即意無不誠，欲不謂之大聖大賢不可得矣。故曰欲誠其意，先致其知，誰謂致良知外，別有誠意功夫也。然致良知又在格物，故陽明云：為善去惡是格物。功夫至於如惡惡臭，如好好色則可謂格物而物格，物格而知至意誠矣。昔張子韶未悟物格之旨，大慧師曲示之，迺悟蓋三界因果，一切惟心，心外無物，故名格物。非大慧不能曲乖方便，暗擊旁敲，非子韶不能因指見月，頓領深旨。儻向此薦取，則不負靈山親囑，亦如孔子之於春秋，孟子之於戰國，不必得君行道，而萬世聖學，絕而復續，豈非豪傑本分中事哉。堯都堯都，勿以予言為河漢也」。見《靈峰蕩益宗論》，卷二之三，頁 8860-8861。

⁴⁵ 〈聖學說〉言：「佛祖聖賢之學無他，求盡其心而已。盡其心者，不於心外別立一法，不於心內欠缺一法，是故為子臣弟友，止孝忠順信，充惻隱辭讓羞惡是非之心，而仁義禮智不可勝用，造次顛沛必於是，可以久處約、長處樂，皆由了達心外無法故也。六祖云法法皆通，法法皆備，而無一法可得，名最上乘。今人甫欲通備一切法，必捨自心而求諸外；甫說法皆無實，必固守癡頑，而不知藉境鍊心，無怪乎不墮枝離之學，便落暗證之境也。夫不知萬法唯心，泛求諸事事物物，安得不罔。不知心具萬法，獨取一

體提示，由此道德心之自由，不受因果及條件關係所限而有其無限性。今蕩益純就心之無限義說儒者的聖賢之學，而證介爾一念心通於危微心印之「操則存，捨則亡」，亦可與《易》之「太極本無極」之理相合，⁴⁶然而其不能契於孟子「求其放心」之道德意涵亦明顯可見，故說真心，僅能達於「覓心了不可得」，「心外無天地，天地止是心之相分」，⁴⁷而不能達於孟子「天地以生物為心」之說，⁴⁸及《易傳》的「繼之者善也，成之者性也」之義。⁴⁹

然而蕩益雖然不能說盡儒理，卻不能說是曲解儒理，而只能說他選擇性的從儒學中擇取合於佛理的部份而加以強調，此種作法的目的如果只在以佛說儒或者引儒入佛、藉佛批儒，則蕩益之註釋儒典，強調有所徹悟於聖賢之學等，皆成空誑之語。反過來考慮，如果蕩益真以為「大道之在人心，古今唯此一理，非佛祖聖賢所得私也」，⁵⁰則其「三教聖人，不昧本心而已」之說，真正的目的或許在

昭昭靈靈，安得不殆。嗟嗟，昭昭靈靈尚不可取，況昏昏墨墨哉」。見《靈峰蕩益宗論》卷四之二，頁 9211-9214。

⁴⁶ 〈儒釋宗傳竊議〉言：「北宋周濂溪定性書云：性者剛柔善惡中而已矣。太極圖說云：太極本無極也。細玩二語真得孔顏心法者也。後儒紛紛解釋，罕有知其語脈者，且云定性書可以不作。噫，可哀矣。即及門之士明道似曾子、子思；伊川似子夏而已。南宋陸象山先立乎其大者乃得孟氏心法者乎，然不信太極無極，展轉撥之，紫陽又展轉救之，吾觀撥者救者，皆非實知周子也」。見《靈峰蕩益宗論》，卷五之三，頁 9396。

⁴⁷ 〈示夏蓋臣〉言：「堯舜心法不過危微二字，操則存，捨則亡。伯玉寡過未能，子路聞過則喜。孔子五十學《易》，文王望道未見，皆危微心印也。是故不以求放心為學問，而徒事口耳，異乎聖賢所謂學問矣。顧心是何物：云何名放？云何而求？若放則馳散六合，求則還歸一腔，此緣影耳，風大耳。過去未來現在心不可得，設有可得與雞犬同是一物而心豈一物哉。真求放心者，必須覓心了不可得。惟心了不可得，方知天地日月山河國土皆妙明心中所現物，亦無能現所現之分，是謂天下歸仁，是謂明明德於天下，是謂山谷所不能局，亂世所不能易。故陸象山云：東南西北海有聖人出焉，此心同此理同也。悟此決不更問天地何所窮際，以心外無天地，天地止是心之相分耳。《楞嚴》云：十方虛空生汝心內，猶如片雲點太清裏，況諸諸世界在虛空邪。知此則儒與佛均不足以名之，一任名儒與佛無所不可。努力求焉」。見《靈峰蕩益宗論》，卷二之四，頁 8897-8899。

⁴⁸ 《孟子·公孫丑》言「人皆有不忍人之心。天地以生物為心，而所生之物因各得夫天地生物之心以為心，所以人皆有不忍人之心也」。

⁴⁹ 《繫辭上》第五章言：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣！顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業至矣哉！富有之謂大業，日新之謂盛德。生生之謂易，成象之謂乾，效法之謂坤，極數知來之謂占，通變之謂事，陰陽不測之謂神」。

⁵⁰ 〈儒釋宗傳竊議序〉言：「大道之在人心，古今唯此一理，非佛祖聖賢所得私也。」

於說明儒釋道三教有其共法，⁵¹而此共法即在於心之無限性上。此點一經確立，則可知蕩益對儒門的批評，其主要的重點即在儒者不知心具無限性之上，認為儒者只要明白儒學中所言心之無限性，則「下學全體上達，灑埽應對之節，即具旋轉乾坤之用」。⁵²

蕩益之評論朱陸異同，亦由心的無限性著眼，以為象山之尊德性「猶吾佛謂勝淨明心，不從人得」，亦猶六祖「本來無物」、孔子「吾道一以貫之」，只能由修證上得之，不能從文字學問中攝得；而朱子之高談德性，非關修證，猶神秀「時時拂拭」、孔子「庸德之行，庸言之謹，下學而上達」。⁵³由於象山之說契於心之

統乎至異，匯乎至同，非儒、釋、老所能局也。剋實論之，道非世間，非出世間，而以道入真則名出世，以道入俗則名世間。真與俗皆跡也，跡不離道，而執跡以言道，則道隱。故曰：形而上者謂之道，形而下者謂之器。又曰：君子上達，小人下達。嗚呼今之求道於跡者，烏能下學而上達，直明心性，迥超異同窠臼也。夫嘗試言之，道無一，安得執一以為道；道無三，安得分三教以求道。姑妄擬焉，則儒與老皆乘真以御俗，令俗不逆真者也。釋乃即俗以明真，真不混俗者也。故儒、老主治世而密為出世階；釋主出世而明為世間祐；至於內丹、外丹本非老氏宗旨，不足辯。然則言儒則老與孔皆在其中矣，言釋而禪與教皆在其中矣」。見《靈峰蕩益宗論》，卷五之三，頁 9392-9394。

⁵¹ 〈示潘拱宸〉言：「三教聖人，不昧本心而已，本心不昧，儒老釋皆可也，若昧此心，儒非真儒，老非真老，釋非真釋矣。且喚甚麼作本心，在內外中間邪？過去現在未來邪？有無亦有亦無非有非無邪？直知下落，百千三昧恒沙法門，不啻眾星拱月，如或不然堅持三歸五戒以為緣因，時節若到，其理自彰」。見《靈峰蕩益宗論》，卷二之三，頁 8825-8826。

⁵² 〈性學開蒙答問〉言：「世有中庸而不高明者，如鄉黨善人，可狎可欺；有即中庸而高明者，如時中之聖，溫而厲。德性亦爾，下學全體上達，灑埽應對之節，即具旋轉乾坤之用」。見《靈峰蕩益宗論》，卷三之二，頁 9062。

⁵³ 〈性學開蒙答問〉言：「次就二公抉擇者，象山意謂：不尊德性，則問學與不問學皆無用，但能尊其德性，即真問學。猶吾佛所謂勝淨明心，不從人得，可藉劬勞肯綮修證。亦猶六祖『本來無物』，又即孔子『吾道一以貫之』也。是將尊德性、攝問學，非恃德性而廢問學。故得為名賢也；紫陽意謂，若不道問學，雖高談德性，如所謂理佛，非關修證。必道問學以成至德，方可凝其率性之道。猶吾佛所謂菩提涅槃尚在遙遠，要須歷劫，辛勤修證。亦猶神秀『時時拂拭』。又即孔子『庸德之行，庸言之謹，下學而上達』也。……而象山似頓悟，較紫陽之漸修，當勝一籌。然執象山之言而失旨，則思而不學，與今世狂禪同陷險坑，孔子謂之曰「殆」；執紫陽之言而失旨，則學而不思，與今世教律同無實證，孔子謂之曰「罔」。可謂非則俱非，而無實證者，尚通六趣；陷險坑者，必墮三塗。象山之流弊亦較紫陽倍甚。

」。見《靈峰蕩益宗論》，卷三之二，頁 9064-9067。

無限義，故蕩益認為象山似「頓悟」故較朱子之「漸修」「當勝一籌」。蕩益雖以象山勝朱子，但仍明言象山有其流弊，可以朱子之藥救之，然其以象山為儒學正宗，乃立基於象山能明儒學中心具無限之義，而此心之無限性多為儒者所略之故。依此而論蕩益所見之儒學傳承是孔子、顏子、王通、周濂溪、陸象山、王陽明等，⁵⁴其評斷的標準乃在於儒者是否悟心性之有道心與人心之別，且道心與人心又是「惟一」「非二」之理，以此而具有其超越於二端的無限性。

目前所見蕩益之著作，對道家的討論並不多見，然其以為論道家「道生一，一生二，二生三」的目的，不在於指出道具有生成萬物的性能，而在指出道之本體為無，其中洩有「不變隨緣，隨緣不變」的天機：

何謂所洩妙機，如《易經·繫辭傳》云，「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」，此語最可參詳。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」，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。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，水輪下含，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。名相稍異，大體宛同，順之則

⁵⁴ 〈示葉天紀〉言：「有心而後有天地萬物，聖賢傳授不過以心印心，故曰人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。心豈有二哉？迷其本一，故人心惟危，如水成冰也。悟其無二，故道心惟微，如冰還成水也。返迷歸悟，故名性精，如湯銷冰也。悟性空故名惟一，如冰水同一濕性也。熾然迷悟，體元不屬迷悟兩端，故名厥中，即惟一之體也。從迷得悟，一悟永不復迷，故云允執，即惟精之功也。堯以此心學立其極，知心外別無天地萬物，所以天與之人歸之草木端，應之梧桐紀閏，蓂莢紀月，豈離心性外別有感應乎哉。唐虞三代雖往，而吾人心性元未嘗往。春秋之時有孔顏，六朝之末有王通，宋有陸象山，明有王文成，後之學者苟契於心性之源，謂堯舜孔顏至今未亡可也，然堯舜孔顏不過達心外無法，故物格而良知自致，而意誠心正修齊治平，不勞功力，何嘗以八條目三綱領亂此一以貫之之傳也。周濂溪發悟於東林，總欲剝落，總公囑以扶植儒學，遂為宋儒鼻祖，吾於天紀有厚望焉」。見《靈峰蕩益宗論》，卷二之五，頁 8919-8920。

生死始，逆之則輪迴息。故又云：易，逆數也。亦既微示人以出世要旨矣。老子道生天地意亦相同，但亦不明言即心自性，皆機緣未熟耳。⁵⁵

從道之生天生地而言，這是順有限而生死成壞；而從返歸道本而言，這是逆返無限之本源。蕩益以為道家學說的重點在於道的無限性，由此無限性而有生成有限的妙用，約佛法而言，順有限而生是生死始，逆無限而覺是輪迴息；這個道理亦猶《易》所言之太極本於無極，無極及無為之道皆是逆數，皆是出世之微言大義，合於佛家的真如法性之旨。由於此種出世之理並不為儒、道二家學者所重視，故如無穎悟者則不能得此妙說天機。凡此可見，蕩益之說儒說道，皆就二者學說中道、心的無限性而說，此為他通說儒道的根本立基。

五、結語

蕩益自述其悟道歷程，非先知教，而後知律、禪、玄門、理學，分別先後而悟；而是全體統合之徹悟，在〈四書蕩益解序〉一文中，他如此表示：

蕩益子，年十二談理學，而不知理，年二十習玄門，而不知玄，年二十三參禪，而不知禪，年二十七習律，而不知律，年三十六演教，而不知教，逮大病幾絕，歸臥九華，腐滓以為饌，糠粃以為糧，忘形骸，斷世故，萬慮盡灰，一心無寄，然後知儒也，玄也，禪也，律也，教也，無非楊葉與空拳也，隨嬰孩所欲而誘之，誘得其宜，則啞啞而笑，不得其宜，則呱呱而泣，泣泣笑自在嬰孩，於父母奚加損焉，顧兒笑則父母喜，兒泣則父母憂，天性相關，有欲罷不能者，伐柯伐柯，其則不遠，今之誘於人者，即後之誘人者也，儻猶未免隨空拳黃葉而泣笑，其可以誘他乎。⁵⁶

由此教、律、禪、玄門、理學的一體而悟，故很難說蕩益之悟所執持的基本教學為何。因蕩益不以為其所悟者為某一教理，故其說法雖多以天台教義，以天台教理中介爾一念心詮解教、律、禪、玄門、理學等等，卻不自稱為台家子孫，⁵⁷天

⁵⁵見〈性學開蒙答問〉，《靈峰蕩益宗論》，卷三之二，頁9077-9079。

⁵⁶《靈峰蕩益宗論》卷六之一，〈四書蕩益解自序〉，頁11098。

⁵⁷〈八不道人傳〉云：「三十二歲，擬註《梵網》，作四闢問佛：一曰宗賢首，二曰宗天台，三曰宗慈恩，四曰自立宗。頻拈得台宗闢，於是究心台部，而不肯為台家子孫，以近世台家與禪宗賢首慈恩各執門庭，不能和合故也」。見《靈峰蕩益宗論·自傳》頁8562。

台教理在其手中只是藉之顯義的工具而已。如此的作為亦如同蕩益之藉《四書》之解助顯第一義諦一般，所顯之義既非單一教、學所獨傳，乃不為門庭所限。以此眼光，蕩益乃能將派別門庭問題，轉為道理真偽問題，直究學問是否蔽之而弗能致，而不問其教別門派所傳的文字義解。

聖學與道學的重點既不在文字義解，故同一經典可以有不同的解釋方式，在〈性學開蒙答問〉中，他從分別從儒、釋、道的說法表示「德性」二字的解釋，三家對「德性」二字可以有不同的說解，而讀者可以讀出其「名同義異」、「名義俱同而歸宗異」的不同意義，也可以由「約跡約權」的角度說其意義有不同的指歸，或從「約本約實」的角度說三教的宗旨沒有不同。⁵⁸就蕩益之見，就儒、釋、道三家所傳之經典而言，三家之說多有「名同義異」，然深入經典原義，並引伸其說，則未嘗不有「名義俱同」之解，此名義俱同之解乃就其終極義理而言，然從三家立義的基本趨向及其所強調的重點而言，又不能不說三家之說頗有不同的旨趣。同理，就入世之說法而言，三家之說各有其隨順時代地域的權說，然就其言外或出世的本意及終極的指歸而言，三者又有共同的領悟及根基，在於指出心的無限性及此無限心在面對世間事務的妙用。

身為佛教的出家眾，蕩益的說解架構雖然不能離於佛教的名相及解脫輪迴的世界觀，然而就佛學本體之義理而言，這類的世界觀及名相也不是無法超離之事。就蕩益而言，「但說權理」佛教內部亦多見門庭設施，何況三教？就「為實施權」而言，三聖立教本意為同，⁵⁹何況賢首、天台、慈恩？故對升堂入室者而言三教之理「非同非別」，「麤言細語，皆第一義」。這類的說法看來似仍是以天台為本位的四悉檀之說，⁶⁰然而如果考慮蕩益出入儒釋的種種努力，或許這類的說解並非宗於天台而有，而是基於對一念心的掌握而有的觀照，是無限心妙用之

⁵⁸見〈性學開蒙答問〉，《靈峰蕩益宗論》，卷三之二，頁9058-9084

⁵⁹〈性學開蒙答問〉言：「今約三聖立教本意直謂同，可以無非，為實施權故也；約三教施設門庭，直謂異，可以儒老，但說權理。又局人天佛、說權說實，皆出世故也。約權，則工夫同而到家異，謂亦同亦異，可也；約實，則本不壞跡，跡不掩本，謂非同非異，可也。惺谷壽禪師云，為門外人說同否，則以為異端；為入門人說別否，則安於舊習；為升堂人說亦同亦別，以其見理未諦，須與微細剖析，令知同中有異，異中有同；為入室人說非同非別，麤言細語，皆第一義」。見《靈峰蕩益宗論》，卷三之二，頁9082-9083。

⁶⁰「四悉檀」指：順應世俗而說的方法（世界悉檀；樂欲悉檀）、為使聽者歡喜而說的方法（為人悉檀；生善悉檀）、詰問聽者以指出其錯誤的方法（對治悉檀；斷惡悉檀）以及站在最高境地，完全不帶任何意圖而說的方法（第一義悉檀；入理悉檀）。

結果。換言之，如果質疑蕩益解說儒家經典的目的是在誘儒入佛，仍具佛家本位及其世界觀，即是質疑蕩益只在理上說一念心，如此對其自述種種解悟的歷程則茫然不見。如果相信蕩益所有解悟的過程不是指知性的理解，則必須相信，他是 以他所覺悟的無上本體，重新看待三教的經典，以此反映一念心的無盡妙用，及世間道理與出世間道理的不異不同。