

## 文明對話－易經思維與佛教義理的互動

冉弘毅

中華技術學院國貿系，台北，台灣

本文作者堅信佛學與科學的相互滋養中人文科學(human sciences 或 cultural sciences)不能也不會缺席。人文科學研究者所從事的是：依循邏輯原則，觀察並蒐集人類表達及表達法經驗性資料，以找尋人、事、物發生的規律或形式，進而產生系統性的解釋或理解。本文自此出發，並在博蘭尼(Michael Polanyi) 支援意識、焦點意識、及求知者整合轉悟行動的架構上，同意雅士培(Karl Jaspers)觀察到的軸心時代(axial age)：西元前九百年至六百年間，分散在歐亞大陸各高等文明中的一些人都不約而同地體會到川流不息的現象界之上的超越界，透過符號與各種方式向世界宣說，留下了豐富多元的系統。易經詮釋傳統也是其中之一，並且浸浸然地滲筋透骨，涵泳著在中土生活與學習的文化人。

本文的核心問題是：中土的文化人如何援引易經的思維與東來的佛教義理互動，進而消化並安立之？此一互動應屬文明互動的何種形式？本文首先建構易經思維的分解說：形象思維、系統思維與辯證思維。形象也者，卦象也。六十四卦中每一卦均由六條直線（陽爻）或斷線（陰爻）由下而上構成，其中每二爻又分屬天、地、人三才，以「人」居中，作為彌綸天地的主軸；此不只象徵中國的生成哲學，而且透過二門（陰陽）三層（天地人）的網絡，令吾人思維十字打開，得以日增月積，豐厚綿密。每一卦卦內自成系統，與另六十三卦又形成一大系統，這些現象又由「無體易」的超系統曲成而來。詮釋變爻的「卦時、爻位、應比」原則應兼顧系統內，大系統，超系統的啓發義。而「初、上、通」的發展動力又促使學習者自我超越，體會系統與非系統的辯證關係。易的辯證義由牟宗三先生的「自我坎陷」充分發揮。存有的終極之體一有「生生之感」，即「自我坎陷」，下貫為吾人之性體心體，繼而一心開二門（乾坤、陰陽，或以其他名相稱之），歷盡現象界之林林總總的當兒，循著「意義斜坡」終究到達「天人之際」，繼而奮力一躍，進入再度和諧，與存有同遊。形象思維、系統思維與辯證思維分為三而論，當為權說，三實為一。

繼而，本文以智者大師，宗密，蕩益智旭為例來說明長於華夏文化泥土的高僧如何以易經思維來消化，進而安立佛學義理。智者大師的「一心三觀」與「一太極三層次」若合符節；吾人可以合理推測，渠貢獻最大的判教會通，具有易經奮進不息融通淘汰的精神。宗密就不只是在思維形式上取用，而是更進一步地受到《周易參同契》的影響而設計出了阿賴耶識圖與十相圖，作為其傳布佛教義理的符號媒介。該圖又回頭豐富了易經圖書學和宋明理學的開展。最後，在佛易相遇千餘年後，智旭代表了儒釋道三教合一的文化現象，提供了「人能弘道」的具體範例。

投稿日期：2004年12月3日；接受日期：2004年12月29日

聯絡人：冉弘毅，中華技術學院國貿系，台北，台灣

E-mail: hyjan@cc.chit.edu.tw

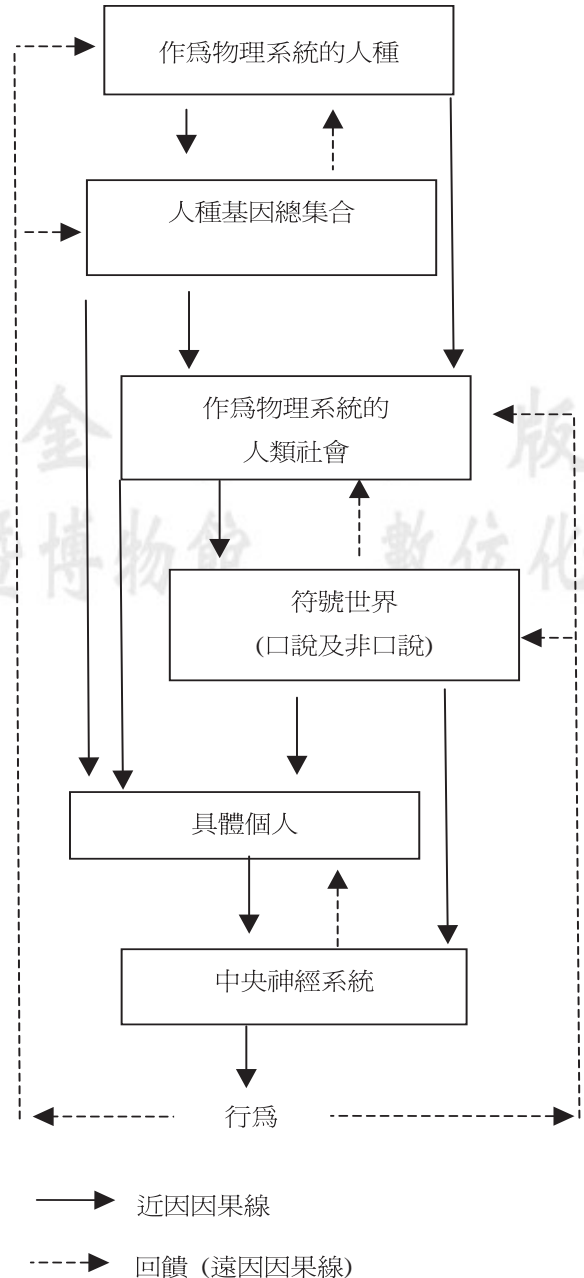
本文在結語中肯認易經思維與佛教義理的互動乃屬於「互相滋養」的文明互動形式，並突顯易經確能作為觀念上的「文化圓環」(cultural roundabout)，只要後人善繼善承，必能消化來自十方的觀念挑戰。而今日成熟的文明系統皆具豐富資源，只賴欲追求自我解放的智者善加運用。

關鍵詞：易經、智者大師、宗密、蕩益智旭、文明互動、文化圓環

## 壹、人文科學加入對話

科學是一連串合乎邏輯的觀察及蒐集經驗性資料的活動，這些活動旨在找尋人、事、物發生的規律或形式，進而產生系統性的解釋或理解。<sup>1,2</sup> 德國哲學家卡西勒 (Ernst Cassirer) 認為吾人對自然界事物的感知，形成普遍的類概念與律則概念，進而得以把握物理世界的性質恆常性與法則恆常性。相對的，我們對人事秩序及文化領域各種表達的感知形成的人文概念，卻表現為形式概念和風格概念。為了把握人文概念，研究者除了對表達者所使用的符號要有了解外，還必須採取行動，進入表達者所處的文化視域，經歷其表達的初衷、過程與完成才能掌握。

「表達」一詞，卡西勒用的德文是 *Ausdruck*，英譯 *expression*，為近代哲學重要的觀念。此觀念最早用於文法與修辭領域中。然而，近代哲學領域中，隨著希臘哲學 *subiectum* (英譯 *subject*) 概念逐漸蛻化為個體義之「人類主體」，*Ausdruck* 亦漸從修辭學概念蛻化為一主體性哲學中的中心概念。關子尹觀察到，*Ausdruck* 與日後的 *Subject* 問題合流，而 *Ausdruck* 便漸漸具有「心靈底表達」之意涵了。卡西勒在談論「語言」作為一種表達時，即把 *Ausdruck* (*expression*) 定義為「一些屬於靈魂心智的內容可藉以得到披露者」。<sup>3,4</sup> 換一個角度，圖一可以適切地揭示人類行為作為一生物現象的梗概。但人不只是一生物性的存在，而且是一文化性的存在，因此只要在具體個人與符號世界之間增加一條回饋線（因為人一直不斷地在重新詮釋自我與環境，創造符號以進行控制、溝通及自我解放），圖一即可改稱「作為文化現象的人類行為」。



資料來源: Roger D. Masters, *The Nature of Politics*

圖一、作為生物現象的人類行為

翟本瑞循著卡西勒思維主軸，進一步地指出，「表達」是介於心靈與文化間的聯繫項，其具體形式就是「表達法」。翟本瑞將表達法定義為：「人們依一定程序將其經驗加以組織起來，並且能夠彼此溝通、傳遞訊息的途徑...」<sup>5</sup>筆者認為人文科學研究者所從事的即是：合乎邏輯地觀察及蒐集人類表達及表達法經驗性資料，以找尋人、事、物發生的規律或形式，進而產生系統性的解釋或理解。本文即是從此角度來參與科學與佛學的對話，諒非無益之事。

## 貳、本文的預設及綱要

本文自某一科學的定義開始展開，步步限定，因為科學是一重軌度的認知活動。但是，科學哲學家告訴吾人，科學作為一種認知活動並非經常指向證立理論或解釋現象，而是歸於「發現」。驚奇地發現新事實、新秩序、或看待同一世界的新視角等。最早發現者通常都是少數的個人，這些新發現最早都是以個人知識的方式存在。具哲學慧見的科學家博蘭尼 (Michael Polanyi) 對此有深入的論述。博蘭尼在其著作 *意義* 一書中指出，吾人在感知此世界及學習新事物時，同時運用兩層意識：支援意識 (subsidiary awareness) 及焦點意識 (focal awareness)。知者或學習者的心靈與身體要進行轉悟——從支援意識上「轉」(from) 和在焦點意識上「悟」(to 或 at)——方能掌握對象的意義。換言之，「致知」有三「中心」：支援意識中的特定元素群、焦點事物、及知者將前兩者聯起來的整合轉悟行動 (博蘭尼將此行動所運用的意識名為「起轉意識」，為支援意識的動態相)。<sup>6</sup>博蘭尼還發現當吾人將焦點投射向某個或某些支援元素時，它就會變成另一個東西，產生知覺剝奪 (sense deprivation)，進而意義剝奪的現象。因此，支援意識基本上是默會的，此意識之所以難以貞定乃因為支援元素群博雜，掛一漏萬，再者就是知覺剝落的功能現象。因而在傳遞知識時，個人知識與明示陳述之間總有罅漏。

依據科學知識及哲學慧識，博蘭尼發現

：人類進化歷程中，除了突變與天擇之外，尚有一意義斜坡 (gradient of meaning) 以某種方式引發高一層的邊際條件成形，對現有物質作更有意義的組織。此動能係來自於高一層穩定型態的可到達性 (accessibility of stabler configuration)。在此意義斜坡的頂端，博蘭尼遇見了人的道德律與對宗教的接受。他形容對宗教的皈依是「完全出於不意」(out of the blue)，此當然是順著基督教文化「信而後得見」的思維所作的陳述，若根據上述支援意識的提法，宗教信仰的支援意識本屬「默會知識」，無法明述；順著佛教傳統說，吾人可以推論：宗教信仰的支援意識是「橫遍十方、窮豎三際」，遠非以有限性為特質的人類符號所能捕捉。

德國心理分析家及哲學家雅士培 (Karl Jaspers) 觀察到：西元前九百年至六百年間，分散在歐亞大陸(羅馬，希臘，近東，印度，中國)各高等文明中的一些人都不約而同地體會到川流不息的現象界之上的支援意識(強名為超越界，依佛教義理而言，超越界亦層次豐富，此處暫不細說)，透過正表遮詮、正言厄言、寓言重言...等方式向世界宣說，留下了豐富的符號及其系統，雅士培名此近千年的時間為軸心時代 (axial age)。<sup>7</sup>在中國，此時代正是孔子提出「仁」作為倫理生活核心，老莊論「道」，諸子百家繁花盛開的時代。中國哲人對超越界的體悟以豐富的符號，累積並開展了易經的詮釋傳統。此傳統厚實了涵泳其間文化人的支援意識，也因世世代代的繼承與創新而形成向未來開放的長江大河。在上述的基礎上，本文旨在探索在中土的文化人如何援引易經詮釋傳統來面對佛教義理系統的傳入，由此二義理系統的互動能否抉發人類思維的基本形式與文化互動的模式。

以下本文即分為三節：作者先建構易經傳統的思維模式，再者檢視三位高僧如何援引易經的思維形式與文字來消化及介紹東來的佛教；最後，筆者透過易經與佛教二義理系統的互動來檢視文化互動的模式，並貞定人類思維的基本形式。

## 參、易經的思維模式

本文易經指的是「周易」，最早含六十四卦卦辭及爻辭，分爲上經三十卦，下經三十四卦。後來孔子讀周易，演化詮釋傳統，作「十翼」或稱「易傳」。易學家朱伯崑指出：「儒家的倫理觀念，道家和陰陽五行的天道觀，成了《易傳》解易的的指導思想。」<sup>8</sup>此傳統的思維模式爲何呢？

易經的核心乃是形象思維、系統思維及辯證思維。此一化爲三乃爲論說方便，三實爲一，或稱之爲太極思維。以下即分而論之。

### 一、易經的形象思維

組成六十四卦的八純卦最早是龜甲或獸骨上的線條。周人經過筮儀占得一卦，便查閱《周易》中該卦的卦爻辭，見其中所開顯事物之理或神明之意，藉以決定所問之人事的吉凶禍福。《易傳》的出現象徵了少數人體會到超越界，藉著既有的符號線條來表述他們所體會到的境界。名「一」爲陽爻，「— —」爲陰爻，再由此直線與斷線來捕捉大自然與人文世界。將晦暗的、屈縮的、閉闔的、向後向下的、寒涼凝聚的等性態趨向，由陰括之；光明的、伸展的、開放的、向前向上的、溫熱擴散的歸屬於陽；「於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情」（《繫辭下》）。《繫辭下》更說：「八卦以象告，爻象以情言。剛柔雜居，而吉凶可見矣」；認爲八卦能以形象的方式告知人們天地人事的變動之理，其認識價值與利用語言文字的卦辭爻辭各有千秋。故通過陰爻和陽爻在六個爻位上的交錯排列（剛柔雜居），可清晰地顯示出吉凶悔吝的道理和未來的禍福。而八卦的設立和剛柔的相推是建立與運用圖像模型的過程，亦即形象思維的過程。

觀「象」玩「辭」確是周易獨特的思維方式。後人觀象歸納出取象八法。<sup>9</sup>此是八卦演化成六十四卦的原則。但若自抽象性更高的原則看，其規律是「二重三層」規律。《繫辭下》：「易之爲書也，廣大悉備。有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而兩之

，故六。」一卦六爻除了內攝「一陰一陽之道」外，也蘊含了天地人三層次概念，以「人」居中，作爲彌綸天地的主軸。從此，中華思維十字打開，有了「二門」與「三層」爲縱橫網絡，隨著時間流逝，更形豐厚綿密。

### 二、易經的系統思維

上述的提法是對「天垂象」的象所做的把握，雖然起點自平視 (horizon) 的角度出發，卻啓發了動態層次論，可往「上提」及「下委」二方向運作，現實中上下相互依存。《繫辭上》：「乾坤，其易之蘊耶！乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毀，則無以見易。易不可見，則乾坤或幾乎息矣。是故形而上者謂之道，形而下者謂之器。」此段可看出道即是易，器即乾坤；《繫辭上》的另一段指出吾人只能感覺思考「易/道」的運作，抓不到其本體：「範圍天地之化而而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知，故神無方而易無體。」而陰陽乾坤的系統相爲何呢？其答案即在吾人所熟悉的《繫辭上》：「易有大極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦...」，八卦重之得六十四卦，每卦六爻，共有三百八十四爻。散出去，太極可化成三百八十四爻，掌握宇宙萬有的生成變化，收回來或提上來又可與「無體易」互爲焦點意識與支援意識。申言之，動爻吉凶悔吝的判斷至少有三步驟，都是置於該卦（小系統）或他卦（六十四卦大系統）中進行：了解卦時、確定爻位、應比關係。

魏晉時代的王弼在其《周易略例》中說：「卦者，時也；爻者，適時之變者也。」<sup>10</sup>六十四卦即是人類處境或人生景況的六十四個原型。每一爻處的卦時不同，應有不同的適變作爲。再者是確定該爻的爻位性質。一卦從下到上有初、二、三、四、五、上六位，其中奇爲陽，偶爲陰，陽爻居陽位，陰爻居陰位稱當位，否則爲不正。二、五分別爲內外卦（初至三爻形成內卦，四至上爲外卦）的中位。所謂確定該爻的爻位性質，就是辨識該爻在卦系統內是否當位，是否得中，到底處在天地人結構的哪一個位置。

了解卦時與確定爻位之後，進而推敲該

爻與他爻的應比關係。應也者，內卦與外卦對揚之勢下，初爻與四爻，二與五，三與上一呼一回的關係，凡陽爻與陰爻處於相應的對待，即為剛柔應，若陽爻與陽爻或陰爻與陰爻，是為無應或敵應。在大多數的情況下，位應吉，位不應不吉。「應」提醒學子卦系統內有次系統，次系統與次系統之間的關係不可忽略；更進一步，次系統內的單元「爻」與「爻」之間也有關係，是為「比」。比也者，逐位比連之爻，異性相求相得之情也，以柔比剛好，以剛比柔不好。<sup>11,12</sup>時、位、應比以立體式的系統思考來貞定現象界。至孔子作乾坤「文言」二篇，又將系統思維推至更高的境界。陳鼓應根據近人的研究主張周易文字符號的發展乃循：筮辭（周初）、卦名（周中期）、爻題（周晚期）的次序。爻題也就是稱第一爻為初爻，第二爻為二爻...的做法，就在此發展成熟的階段，乾坤二卦出現了上爻之上的「通九」、「通六」（馬王堆帛書上的用法，<sup>13</sup>今文本是「用九」、「用六」）。「通」就是變、變通、往復。申言之，系統與非系統的劃異，容或是人類為了解自我與環境之所需，但實際上，系統必有次系統與超系統為伴，方能運作，此劃異永遠都只是暫時，得「唯變所適，不可為典要」。處於軸心時代的中國哲人留下了自我解構/自我超越的根苗，祈望後代善繼善承，不要自我圍限。此「初一上一通」的思維除了見證中國本具的「生成哲學」之外，陳鼓應認為：「通」則標誌著「上」的自我否定，成為第一個循環週期的終點和第二個循環週期的始點。<sup>14</sup>由卦所顯的「生生之謂大德」，揭示了易經的辯證思維。

### 三、易經的辯證思維

辯證法 (dialectics) 作為一思維方法在西方淵源流長，最遠可溯至希臘哲學家赫拉克利圖斯 (Herakleitos)，蘇格拉底、柏拉圖也都善用以教導哲學思維，傳播觀念。辯證法到了黑格爾有了進一步的發展。黑格爾先假定有一終極實有作為絕對真理（又名絕對精神或絕對理念），此一終極實有將自身陷落，再轉折地（狹義的辯證）返歸於自我的認識 (self-

knowledge)。<sup>15,16</sup>牟宗三亦肯認辯證法的基本概念是：原始諧和 (primary harmony)，正反對立（此為對於原始和諧的否定，第一次否定），對立的統一（此為否定底否定），在統一中再度和諧 (secondary harmony)。<sup>17</sup>牟宗三更發明「自我坎陷」一詞來表達黑格爾的辯證概念。<sup>18</sup>「坎」為八純卦之一，其象為一陽被二陰所夾，一陽象徵道德本體或良知，二陰可為物質器世間，或現象界的人事物。道德本體（或「良知」、「真心」等其他異名）為求自我的了解，乃辨證地自我否定，進入現象界，經過否定底否定後，重新獲得再度和諧。

吾人有了上述對辯證法的基本了解後可合理地推論：中國軸心時代的哲人對宇宙根源的實體已有支援意識式的體會：《繫辭上》：「易無思也，無為也。寂然不動，感而遂通天下...。」無體易乃吾人六識思議、行動作為之所不及，但只要有「生生之感」，此存有的終極之體即「自我坎陷」，下貫為吾人之性體心體，繼而一心開二門（乾坤、陰陽，或以其他名相稱之），歷盡現象界之林林總總的當兒，循著「意義斜坡」（初-上-通及層次論）終究到達「天人之際」，繼而奮力一躍，進入「再度諧和」，與終極存有同遊。

易經的形象思維、系統思維與辯證思維如上所述。易經思維不僅能令人適時而動（靜）、知行合一、道觀雙流，而且深具融通淘汰的精神。此一思維會浸浸然地滲透入涵泳於其間，並願學習的文化人之世界觀中。易經詮釋傳統的豐富資源也成為了中土文化人消化安立自西來的佛教義理之所據。以下本文即以三個例子來申說。

### 肆、以易經思維模式消化佛教義理

佛教於東漢時東來，歷時近五百年，第一個中國化的宗派在智顓（西元 538-597）的開創下，於浙江天台山成立。智者大師佛學思想自成體系，建構性具系統，會通群經，判教安立，貢獻堪稱獨步古今。

首先，天台宗的「一心三觀」與易經的

「一太極二門三層次」的模式若合符節。「天台三大部」之一的《摩訶止觀》：「觀有三。從假入空，名二諦觀；從空入假，名平等觀；二觀為方便道，得入中道，雙照二諦，心心寂滅，自然流入薩婆若海，名中道第一義諦觀。」<sup>19</sup>要言之，同一心靈，可以同時表現空、假、中的三種觀法。空、假的真俗二諦是方便說；「中」則是從方便權說的空假排解開來，圓融二者以致一，恢復性空與緣起二者的相即，而不落於任何一邊，蕩相遣執，實相一相，是謂無相，此乃是佛眼之所觀，佛智之所照也。此「一心三觀」落於不同的耳根與意識自有不同的詮釋。「一心三觀」不能只是鋪平地來理解，它實與智者大師的「五時八教」綜合性提法互涵。所謂五時，是將釋尊一生的說法，分成五個時期：「阿含十二方等八，二十二年般若談，法華涅槃共八年，華嚴最初三七日」。五時乃由於四教的要求而出；所謂四教，就是藏、通、別、圓，再進一步依說法儀式及教法深淺成化儀四教與化法四教。

原始佛教與小乘教（藏）以生滅的觀點來談苦、集、滅、道，懷出世的理想，求析法入空，灰身滅智。通教指般若思想，強調不捨世間、自度度他的精神；本空義以觀因緣法的有，則其不過是假有、幻有；此雖已進入大乘教，但仍有空、有二端。而別教乃就「如來藏恆沙佛法佛性」說不空。所謂別，是由通教的觀幻有，至知有佛性，藏通皆無闡揚，是別豎一幟；既知有佛性，但又為無明所覆，須待次第無量修行，以破無明，而後能顯，故此「別」亦指歷別各世界而能證菩提也。此中已有濃厚的辯證思維；亦即，真常心體（無極/太極，太極是無極自我坎陷而成，其具體內容是吾人的心體與性體，是為陽），一經坎陷（第一次自我否定），進入三界，遍歷欲界、色界、無色界的幻有，悟得緣起性空（第二次否定，觀空），體會無明以下的因緣而知「本明」之必有（再度合諧）。

如同牟宗三先生所提示的，由別教的不空上融至圓教的一切法趣不空，須知別教是分解的展示，故一方有次第，一方佛性之理

又為但中（中道佛性的複合概念），得藉緣修方便，「緣理斷九」，此亦是分別說。智者大師最後不為分別說的系統相所限，以《法華經》「開權顯實發跡顯本」，以非分別說主張：成佛必以一切眾生得度為條件，必能即九法界成佛，成其無上圓教及性具系統。<sup>20</sup>修行者在了悟自性、法性後可以「乘願再來」，或者知道此生即是「乘願再來」的一趟旅程，為的是滿菩薩願，要渡盡眾生，而無一眾生可度（觀中）。此「一心三觀」的在思維模式如同行文所陳述的，與易經一太極（心體性體，自我坎陷後是為「陽」），陰陽兩門（三界，執的存有是為陰，與現象界的，含有光明的、伸展的、開放的等性質的「陽」），「初上一通」層次遞進（觀假，觀空，最後以無執之執通於現象界與超越界之間）的思維模式是高度相似的。

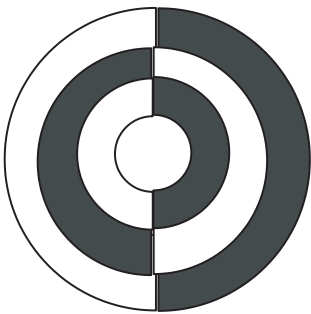
其實智者大師對《易經》、《老子》、《莊子》是決不陌生的。他在《摩訶止觀》裡曾說：「《易》判八卦，陰陽吉凶，此約有名玄。《老子》虛融，此約無明玄。《莊子》自然，約有無明玄。」<sup>21</sup>《法華玄義》以「七番共解」申五重玄義：標章，引證，生起，開合，料簡，觀心，會通。最後的一個範疇「會通」，文字是直接取自《周易繫辭上》：「聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮，繫辭焉以斷其吉凶，是故謂之爻。」此一會通奠下印度佛教在東土進一步的發展，更見證了根植華夏文化傳統，創造轉化，「人能弘道」的智慧實踐。

再歷時約二百年，到了盛唐時代。當時士大夫階層普遍地尋求儒釋合一的可能性與途徑，如當時柳宗元、劉禹錫、白居易等重要的儒家人物，都有一種會儒歸佛的思想動向，甚至激烈反佛的韓愈、李翱也深受佛教哲學的影響。佛易相遇至此，其思想質素的彼此穿透，令中土的佛教教下文化人不只循易經的思維模式，而且需進一步援引易經詮釋傳統的符號來宣說傳達佛教義理，也出現在歷史長河了。其中代表的人物之一是，華嚴宗五祖，圭峰宗密禪師（西元780-841年）。

宗密在《圓覺經大疏》中說：「依一心開二門：一者，心真如門，即是一切法界大

總相法門體，所謂心性不生不滅，一切諸法，唯依妄念而有差別；若離妄念，則無一切境界之相，乃至唯是一心，故名真如。二者，心生滅門，謂依如來藏，故有生滅心，所謂不生不滅，與生滅和合，非一非異，名阿梨耶識。」<sup>22</sup> 依大陸學者王仲堯的研究，宗密以易解佛，大致有三個層面：一、以乾卦之「元、亨、利、貞」四德，代入佛教的「常、樂、我、淨」涅槃佛性四德。如宗密在其著作《圓覺經大疏抄序》中就是這麼做的。宋代高僧宗杲曾讚說：「故圭峰云：元、亨、利、貞，乾之德也；常、樂、我、淨，佛之德也；本乎一心。專一氣而致柔，修一心而成道。此老如此和會，始於儒釋二教，無偏枯，無遺恨。」二、以儒家「五常」，代入佛教的「五戒」，這是佛教界自古即常用的手法。三、宗密創立以易經詮釋傳統「圓相」解說佛教教理。<sup>23</sup> 第三點值得進一步細說。

宗密在《禪源諸詮集都序》中提出了阿賴耶識圓相圖（如圖二）及十相圖，來說明本覺墮為凡夫與頓悟後漸修成佛的過程。此二圖應可合理推測是受了道家易《周易參同契》的影響。



圖二、宗密阿賴耶識圖

《周易參同契》傳為東漢魏伯陽所著，旨在融冶黃帝，老子，與《周易》三家學說來闡釋煉丹術。書中大量運用《周易》的陰陽消長原理與爻象思想；其開宗明義即曰：「乾坤者，易之門戶，衆卦之父母。坎離匡郭，運轂正軸。」<sup>24</sup> 轂是車輪中間的空心圓，外實以持車輻，內空以受車軸，其本身乃是一「圓」的形象；而此圓是由離坎二卦圍

起來（匡郭）以成形的。

魏伯陽即以乾坤喻天地人體之體，以坎離喻自然與人體之用。人身是個小宇宙，就是乾陽在上，坤陰在下的鼎器，而一身坎離陰陽變化始終，即是在其間的藥物。由能統陰陽，運轂軸的人心起火運火，掌握火候，以九轉成丹。宗密的阿賴耶識圓相圖應即受此形象啓發，設計出圖二的圖示來表現與真如門（圖像是一空心的圓）對揚的生滅門。<sup>25</sup>

魏伯陽書中也採用了西漢京房的「納甲」說，並以月相附會之。此月體納甲法蓋以月之明魂多少取象于卦畫，而以月所見之方為所納之甲。宗密將此法遷移至生滅門的分解演化。以例說之，表「本覺」的即是一全明的白圓，而「受報」則是一全陰的黑圓；頓悟本覺後發菩提心，弦月式的「明」出現了，隨著修行、開發、教空、法空、色自在、心自在、離念的過程，「明」的面積逐漸增大，最後成佛，就是一全明無陰的白圓。此中除了形象符號的遷移外，更體現前述的辯證精神。

宗密的阿賴耶識圓相圖進一步又被五代的彭曉（約晚宗密一百年）襲用，將之編入了自己所注的《周易參同契注》，開啓了有圖的道教經典表現；此圖更直接影響儒家學者周敦頤的《太極圖說》，<sup>26</sup> 豐富了易經形象思維的詮釋傳統。

周敦頤是宋明理學的代表性人物之一。宋明理學係儒家學者受佛學的刺激而豁醒，重新開發儒家義理，調適上遂，積厚力雄，自西元第十一世紀至第十六世紀，成其五百年的講學傳統，令儒學意旨粲然大彰。<sup>27</sup> 自佛教傳入中國後，歷來學者或本於儒，或本於道，或本於釋，而努力三教合轍的，代不乏人，及至理學成熟傳布可視為中國哲學完成了融會玄佛，又超越之的歷時性（diachronic）建構。自此而後，儒（易經為其重要經典）道釋的諸多符號即在中國哲學的大符號系統中共存，經常彼此訓解，互相闡發。接著，本文即舉藕益智旭為例來說明此現象。

藕益智旭（1599年-1655年）被尊為淨土宗第九世祖，與雲棲株宏，紫柏真可，憨山德清並稱為明末四大高僧，是晚明復興佛教

的修行者與思想家。<sup>28</sup> 智旭所面臨的是一個士林多自幼習儒，爛熟儒家經典而疏於浩瀚佛經的難境，故借儒書以明佛理便成了智旭的教化策略。<sup>29</sup>

智旭在渠《靈峰宗論》卷三，《性學開蒙問答》中說：「易理，故在太極之先矣，設非吾人本源佛性，更是何物？...然不明言即心即性，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。當知易即真如本性，具有隨緣不變，不變隨緣之義，密說為易。」在同一篇中，智旭借乾坤來指點修行：「且《易傳》「寂然不動，感而遂通」一語，即寂照而二之體；而「乾坤」其易之門一語，即流轉還滅逆順二修之觀。...迷則照體成散，寂體成昏，逆涅槃城，順生死路，全由此動靜兩門。...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，...」<sup>30</sup>

智旭更著《周易禪解》行其方便說，論定《易傳》的本質：「統論一傳宗旨，乃孔子借釋象爻之辭，而深明性修不二之學。」確認伏羲陰陽之象為世界悉檀，文王彖辭之義是為人悉檀，周公爻辭之理乃對治悉檀，孔子十易之學即第一義悉檀。<sup>31</sup>《周易》也就成為智旭三教合一，一門深入三門貫通的重要環節。

另則智旭有趣的做法是他曾經占闡。智旭三十九歲時，無法決定修行去路，乃向地藏菩薩祈願，進而占闡。結果抽到「著述弘經，先修觀智」的闡，遂復安心，重理筆硯。<sup>32</sup> 因掛念《佛遺教經》的戒律，夫子自道地說：「...自無疑網，不需輪相，為他絕疑，亦須用之。又自行種種三昧，亦可依輪取決，如永明大師，已悟圓宗，仍作坐禪萬善二闡，當知占闡一法，出圓覺經，與今輪相（占察善惡業報經），及灌頂神策經，同名正法，不比世間卜筮也。」<sup>33</sup> 易經卜筮在中國小傳統中流傳，屬「術」的一部分，自「實修實證，無有定法」的角度看，亦能是悟道的法門，不一定需那麼快地排除（筆者擬另專文探討易經與佛經的預測觀）。

以上自智者大師，宗密，智旭與易經詮

釋傳統的互動中，或使用思維模式，或取用符號內容，或回饋貢獻，吾人見證了易經詮釋傳統的包容性，乃能數千年而容納百川之匯流。

## 伍、結語

本文自卡西勒人文科學的角度出發，建構了易經形象、系統與辯證思維三合一的人類思維模式。此一模式以今日觀之最大的優點在於系統內蘊含了系統自我超越的因子，這一點是能與佛教的圓教教理相契的。也因此二義理系統初遇時，有衝突，難免誤會，但彼此的穿透融合，終究在中國人的社會中以「僧袍儒履」的樣式，由實踐者具體化地來宏揚。

此一時間長河中的文明互動可能以某種類型稱之嗎？美國學者卜道寧(Donald J. Puchala)在研究文明互動之後，曾歸納文明互動的七種形式：單向吸收，混雜(hybridization)，文化霸權，拒絕/復甦(rejection/resurgence)，文化殞落(genocide/cultural obliteration)，隔絕冷戰(isolation/hostility)，及彼此滋養(cross-fertilization)等。很明顯地，佛易二易理系統之遇當屬於「彼此滋養」的形式（筆者了解文明除含義理之外，尚有制度與器物二面，此處先不深論）。卜道寧書中特別借來湯恩比(Arnold J. Toynbee)「文化圓環」(cultural roundabout)的概念，強調其在文化交流與創新上的功能。<sup>34</sup>「文化圓環」本是地理上的概念，在本文語境中卻可遷移轉為思維義理上的觀念：「一個觀念質素可自十方來，處於其中，經過轉接、交換、替代、創新而向十方去的視域」。易經詮釋傳統即是一個「文化圓環」。

最後，成熟的文明系統中（當然含華夏文明），其全體的「意義斜坡」之最頂點，勢必出現與超越界或超系統聯繫的需求，前人所做的努力皆已存在於文明的符號系統內，有智者自可藉之自我解放，與天地同遊。

## 參考文獻

1. 冉弘毅。On approaches to “International In-



- stitutions”。*中華技術學院學報* 2004; 30: 251-274
2. Weber M. *The Methodology of the Social Sciences*. Translated & edited by Shils EA and Finch HA. New York: The Free Press, 1949
  3. Cassirer E. *The Logic of Cultural Sciences: Five Studies*。關子尹 譯。*人文科學的邏輯*。台北：聯經出版事業公司，1985 年
  4. 王道還。*科學革命的結構*。台北：允晨文化實業有限公司，1985 年
  5. 翟本瑞。*心靈、思想與表達法*。台北：唐山出版社，1993 年，頁 783-784
  6. Polanyi M, Prosch H. *Meaning*. Chicago: the University of Chicago Press, 1975; 33-38。彭淮棟 譯。*意義*。台北：聯經出版事業公司，1984 年，頁 42
  7. Schwartz BI. The age of transcendence. *Daedalus* 1975; 104: 1-7。傅佩榮 譯，*四大聖哲*，台北：業強出版社，1998 年
  8. 朱伯崑。*易學哲學史*。台北：藍燈文化事業，1991 年版。轉引自 陳鼓應。*道家易學建構*。台北：台灣商務印書館，2003 年，頁 41
  9. 陳炳元。*易鑰*。台北：弘道文化事業有限公司，1979 年，頁 242-246
  10. 呂紹剛。*周易辭典*。台北：漢藝色研文化事業，2001 年，頁 424
  11. 沈青松。對比哲學、懷海德與《易經》。*人文社會科學論文集*。台北：聯經出版事業公司。1988 年，頁 187-200
  12. 沈青松。方法、歷史與存有：一種對比的哲學思考。*哲學與文化月刊*，1981; 8: 190-200。
  13. 金春峰。*帛書《繫辭》反映的時代與文化*。<http://www.yxun.net/genduoneirong1/20.htm>，2004 年 7 月下載
  14. 陳鼓應。*道家易學建構*。台北：台灣商務書局 2003 年，頁 14
  15. 關子尹譯。*論康德與黑格爾*。台北：聯經出版事業公司，1991 年，頁 162
  16. 翟本瑞。*思想與文化的考掘*。嘉義：南華大學，1999 年 8 月
  17. 牟宗三。*理則學*。台北：國立編譯館，1993 年，頁 272
  18. 李明輝。牟宗三思想中的儒家與康德。宋光宇編。*台灣經驗（二）—社會文化篇*。台北：東大圖書股份有限公司，1994 年，頁 91-120
  19. 吳汝鈞。*佛教思想大辭典*。台北：台灣商務印書館，2002 年，頁 2
  20. 牟宗三。*佛性與般若（下冊）*。台北：台灣學生書局，1997 年，頁 670-671
  21. 王仲堯。*中國佛教與周易*。台北：大展出版社有限公司，2003 年，頁 239
  22. 冉雲華。*宗密*。台北：東大圖書公司。1998 年，頁 197
  23. 同註 21，頁 350-351
  24. 劉國樑 注譯。*新譯周易參同契*。台北：三民書局有限公司，2003 年，頁 3
  25. 註 21，頁 360
  26. 宋道發。周敦頤的佛教因緣。*佛教文史*，2000 年第 3 期，<http://fy.fjnet.com/dharma/2k03/b2k03f09.htm>。另見註 21，頁 257-259
  27. 牟宗三。*心體與性體*，第一、二、三冊。台北：正中書局，1996 年
  28. 釋聖嚴 著。關世謙 譯，*明末中國佛教之研究*。台北：台灣學生書局，1988 年
  29. 杜保瑞。藕益智旭溝通儒佛的方法論探究。*第七屆儒佛會通暨文化哲學論文集*。台北：華梵大學，2003 年，頁 340-350
  30. 註 21，頁 450-451
  31. 劉澤亮。《周易禪解》哲學智慧通觀。*第七屆儒佛會通暨文化哲學論文集*。台北：華梵大學，2003 年，頁 449-450
  32. 釋見曄。以藕益智旭為例探究完明佛教之復興內涵。*中華佛學研究* 1999; 3: 207-250。<http://www.chibs.edu.tw/publication/chbs/03/bjl20308.htm>
  33. 智旭著。*占察善惡業報經玄義*。來自網路資料，<http://w3.sys.es.osaka-u.ac.jp/~seke/sutra/abidama4/fg0839t/fg0839t.2>
  34. Puchala DJ. *Theory & History in International Relations*. New York: Routledge, 2003

## **Encounter between civilizations: cross-fertilization of I-Ching traditions and Buddhism ideas**

Hung-Yi Jan

Department of International Trade

China Institute of Technology, Taipei, TAIWAN

It is the author's belief that human sciences or cultural sciences should have contributions to make during the cross-fertilization of I-Ching traditions and Buddhism ideas. Starting from this belief, the author borrows the ideas of focal consciousness and subsidiary consciousness from Michael Polanyi to make a heuristic framework for further exploration. Against this backdrop, the author agrees with Karl Jaspers: some intelligent people in major high civilizations found the transcendental world during 900~600 B.C., and left abundant symbols behind. I-Ching interpretation tradition is one of those great heritages. It influences those who live in the Chinese civilization deeply and greatly.

The core question of this paper is: how do those who built their world views on I-Ching absorb Buddhism that came from the West, and in which form can this cultural interaction fit? To answer this question, this paper is divided into two major parts. First, the author constructs the thinking mode of I-Ching as image thinking, systematic thinking, and dialectic thinking. By image thinking, the author means that each of sixty-four hexagrams that make up I-Ching is composed of six lines, either straight or broken. A straight line signifies *Yang* and a broken line is *Yin*. These six lines belong to three categories: Heaven, Earth, and Humanity, putting the Humanity in the middle as the organizer of the world. This "Tai-Chi, Yin/Yang, and three levels" is flowing from the image of each hexagram. Furthermore, any changed line can only be interpreted by putting it in the hexagram system, vis-à-vis 64-hexagram big system and non-system. I-Ching also reflects Hegelian dialectics in its text, too. The transcendental noumenon has a glimpse of thought and reaches this world through self-negation, experiences the phenomenon world, ends with the secondary harmony. This kind of I-Ching thinking has penetrated every cultural being that is willing to learn from it.

Next, the author explores three examples to illustrate how Chinese monks absorb the Buddhism ideas based on I-Ching thinking mode. They are Masters Zhih Zhe, Zung Mi, and Ou-yi Zhi-xu. Master Zhih Zhe's "One-citta, three-vipaúyanâ" is isomorphic with "One Tai-Chi, three-levels" mode. His great efforts and contributions to evaluating Buddhistic teachings and putting into proper positions may be inspired by I-Ching as well. Zung Mi's idea of Picture âlaya came directly from *Zhou I Tsan Ton Chi*, a book of interpreting I-Ching during Eastern Han Dynasty. Ou-yi Zhi-xu embodied the trend of Confucianism, Taoism, and Buddhism integrating with each other in his time. He even had written *Zhou I Zen Jie*, which recorded his interpretation of I-Ching in Buddhistic symbols.

In conclusion, the author borrows seven types of civilizational encounter from Donald J.

Puchala and thinks that the case of I-Ching and Buddhism interaction can best fit the type of cross-fertilization. In the end the author highlights I-Ching as an ideational “roundabout” and a vehicle for self-emancipation.

**Keywords: I-Ching, Master Zhih Zhe, Master Zung Mi, Master Ou-yi Zhi-xu, civilizational encounter**

圓覺文教基金會 出版  
臺大佛學數位圖書館暨博物館 數位化