

智旭之儒者綜合評述

王俊鈞

WANG Junjun

駒澤大學非常勤講師

没有介绍泽西 插入 ORCID



JEARC 2026,3(1): 15–36

Original Articles

Correspondence to

WANG Junjun

Komazawa University

madisara@live.jp

ORCID

<https://orcid.org/0009-0007-1>



Journal of East Asian Religions and Cultures Vol. 3. Issue 2 (June 2026): 15–36

© 2026 by the Daesoon Academy of Sciences, Daejin University, South Korea

<https://doi.org/10.23239/JEARC.2026.2.2.15>

Day of submission: 2026.05.10.

Completion of review: 2026.05.30.

Final decision for acceptance: 2026.06.20.

P-ISSN: 3022-0335

E-ISSN: 3058-2105

Abstract

A Comprehensive Assessment of Zhixu's Views on Confucian Figures

In addition to being renowned for his Buddhist thought, Ouyi Zhixu is also noted in scholarship for his stance on reconciling Buddhism and Confucianism. However, if one relies solely on Rushi zongchuan qieyi ("A Humble Discussion on the Transmission of the Confucian and Buddhist Traditions"), it remains difficult to grasp the full scope of his evaluative framework concerning Confucian figures. His relevant views are in fact scattered throughout numerous writings and require comprehensive examination. This study surveys his works as a whole and sifts through these dispersed discussions in order to reconstruct his evaluative system regarding Confucian figures and the overall structure of his understanding of Confucianism, while further exploring the underlying rationale of his reconciliation of Buddhism and Confucianism. Taken together, Zhixu regarded Confucius as a bodhisattva's manifestation, identified the "mind-transmission of Confucius and Yan Hui" as the supreme teaching of the Confucian tradition, and reinterpreted it through Buddhist doctrinal principles, thereby establishing it as the pivotal criterion for his evaluation of Confucianism and his reconciliation of the two traditions.

Keywords: the Mind Transmission of Confucius and Yan Hui; supramundane mind-dharma; the reconciliation of Buddhism and Confucianism *5 more keywords*

智旭除以佛學思想著稱外，亦以會通佛儒之立場為學界所關注。然其對儒家人物之評價體系，若僅據〈儒釋宗傳竊議〉，尚難窺其全貌。相關見解實散見於諸多著述之中，有待整體梳理。本文通觀其著述，爬梳相關言論，重構其對儒家人物之評價體系與儒學理解之整體結構，並探析其會通佛儒之理路。綜合觀之，智旭視孔子為菩薩化現，稱「孔顏心法」為儒家至極之教，復以佛教義理加以詮釋，遂成其評價儒學之樞紐。

關鍵詞: 孔顏心法, 出世心法, 佛儒會通 *5 more keywords*

一、前言

被譽為明末四大高僧之一的蕩益智旭(1599~1655)，不僅是一位兼通性宗與相宗的佛學大師，其佛儒會通的思想亦廣為人知¹。就教內而言，智旭曾撰〈十八祖讚並序略〉，對十八位印漢佛教祖師進行評讚；又作〈儒釋宗傳竊議〉，評論三十二位中國佛教人物，其中褒貶並陳。透過這些文字，得以窺見智旭對佛門歷代人物的價值判斷與思想取向。

雖然〈儒釋宗傳竊議〉亦提及多位儒者，但僅憑此篇，尚難全面窺見智旭在佛儒會通思想上對儒家人物的整體評價。事實上，在智旭諸多著述中，亦可見其對佛學與儒學的會通進行種種演繹，其中時有涉及儒者之評論²。智旭在對眾儒者進行評述時，亦自然流露其對各家見解之相應論斷。此不僅涉及他如何看待個別儒者的思想立場，更關係到其對整體儒學體系之理解與取捨。此類探討，對於深入認識智旭的佛儒會通思想，具有一定程度的啟發與助益。故本文嘗試網羅並整理智旭對諸儒者的相關評論，進而勾勒其對儒學人物的整體評價圖像³。

二、孔子、顏回與「孔顏心法」

(一) 孔顏之「好學」

智旭於〈八不道人傳〉中自述曾大悟「孔顏心法」⁴，此一經歷並非該文所獨見，在〈性學開蒙自跋〉中亦有相似記述：

年二十，看顏淵問仁章，竊疑天下歸仁語，苦參力討，廢寢忘餐者，三晝夜，忽然大悟。頓見孔顏心學真血脈。真骨髓。因識孔子聞知之傳，誠待其人，非漢宋諸儒能擬議也。（〈性學開蒙自跋〉，《宗論》；Zhixu 2014, 16: 89-90）

智旭自述其於二十歲時，頓見「孔顏心學」，領悟孔子之「聞知之傳」⁵，而此傳非漢宋諸儒所能擬議。孔子作為儒學之鼻祖，其悟境高於漢宋諸儒，自屬理所當然。然而「非漢宋諸儒能擬議也」一語，智旭究竟

基於何種理由而作此判斷，尚待後文揭示。此處首先欲探討所謂「孔顏心法（心學）」的內涵。其所稱「心法（心學）」，究竟所指為何？智旭於《論語點晴·公冶長》指出，孔子於「忠信」之德與常人無異，然其「好學」則為最獨特之處，並將此稱之為「孔子真面目」⁶。然則，「學」於智旭語境中究具何義？茲引一文以見端倪。

論語開章即明時習之學，而孔門稱好學者，不過顏子一人。學之道，固難言哉...天台師云：研真窮妄，名之為學，真窮妄盡，名為無學。嗟乎，無學非可浪階，則斯學寧有已時，逝者如斯之歎。孔子之言學也深矣，通乎晝夜之道而知死生尚無二致。（〈贈張興公序〉，《宗論》卷第六之四）（Zhixu 2014, 16: 55）

智旭先依佛教修道次第，將「學」區分為兩類：「有學」、「無學」⁷，繼而引《周易·繫辭上傳》中「通乎晝夜之道而知」一語，將孔子所言之「學」，詮釋為「知死生尚無二致」。要言之，即指超越死生兩邊之分別，證入平等之境界。由此觀之，智旭已將「學」一詞轉化為具佛學義理的語義。此外，其《周易禪解》中亦可見對「通乎晝夜之道而知」一語之說明：

晝者涅槃，夜者生死，了知涅槃生死無二致故，三世一照，名為通乎晝夜之道而知。（《周易禪解》卷第八〈繫辭上傳〉）（Zhixu 2014, 17: 199）

智旭將「通乎晝夜而知」解釋為：了知「涅槃、生死」平等，「三世一照」。這類概念在大乘佛教中實屬常見，亦可於智旭之論釋與經釋中見其承繼與闡發。如其於《成唯識論觀心法要》中指出，生死與涅槃，本無差別；然由無始迷惑，遂有生死之現象，故依此而權立涅槃⁸。又於同著中指出，三世之成立，實由妄心所起；若能照見「覓心了不可得」，則三世亦無所安立⁹。由此亦可間接窺見智旭所賦予孔顏「好學」一詞之特殊內涵。不僅如此，智旭尚以《起信論》「始覺」「本覺」之佛學概念，詮釋顏回之「好學」。

無怒無過，本覺之體；不遷不貳。始覺之功，此方是真正好學。曾子以下，的確不能通此血脈。孔子之道，的確不曾傳與他人。有所斷故名為不遷不貳，若到無所斷時。則全合無怒無過之本體矣。孔子顏淵，皆居學地，人那得知。（《論語點睛·雍也》）（Zhixu 2014,18:125）

智旭對「...孔子對曰有顏回者好學，不遷怒不貳過」（《論語·雍也》）中「好學」之解釋與儒學主流全然迥異¹⁰；他將顏回的「無怒無過」解為「本覺之體」；「不遷怒不貳過¹¹」解為「始覺之功」。而這正也是孔子僅傳於顏回的「心法血脈」。此處還有一點值得玩味，即智旭筆下的顏回已入「始覺」的階段，了悟心第一義性¹²。不過，孔、顏二人仍處於「有所斷」的階段，未達「無學」之境界—「究竟覺」，故稱其皆居於「學地（有學）¹³」。此外，智旭更主張曾子以下不能通此道脈¹⁴。換言之，孔學真髓—「出世心法」僅傳至顏回而止¹⁵，或正因如此，智旭將孔、顏二人之學問統稱為「孔顏心法」。

（二）孔、顏人格特徵之佛教化

1. 孔子

智旭曾將《論語·里仁》中孔子言「朝聞道，夕可死矣」與《論語·先進》「未知生，焉知死」兩句，解釋為「死生一致」，而之所以能如此是因為孔子深諳「十法界不出一心」¹⁶。此外，當智旭在解釋「子曰：吾與回言終日，不違如愚，退而省其私，亦足以發，回也不愚」（《論語·為政》）時，將孔子描繪為是具有神通之人。

私者，人所不見之地，即慎獨獨字，惟孔子具他心道眼，能於言語動靜之際，窺見其私（《論語點睛·為政》；Zhixu 2014,18:102）

智旭評析，孔子具「他心道眼」，故能洞見他心行。此為其所描繪孔子形象的重要特徵之一¹⁷。另外，他甚而認為在孔子所作的〈易傳〉含有隱秘的道理：

又孔子易傳亦云：易有太極，乃密指易理為隨緣不變、不變隨緣之藏心。特以機緣未到，不得明言，此又菩薩苦心，不可不知。（《大佛頂楞嚴經文句》；Zhixu 2014,6: 10）

智旭主要以《起信論》真如門、生滅門之理論框架，將所謂孔子所撰的〈繫辭上傳〉「易有太極」解釋為：「易理乃為隨緣不變，不變隨緣¹⁸之真如藏心¹⁹」之義。智旭更主張，因機緣未至，孔子未將此密意全盤托出，且稱孔子為菩薩²⁰。此亦與前述孔子「居學地」之描述前後呼應。

2. 顏回

智旭也曾於多處，如〈示李剖藩〉有：「顏子沒而聖學亡，良足悲已²¹」，又如《論語點睛·里仁》言：「顏子既沒，孔子之道的無正傳²²」。既然顏回是孔子唯一正傳弟子，智旭又是如何詮釋顏回的精神特徵？

顏子雖簞瓢陋巷，不改其樂。誰謂心外實有天地萬物哉，天地萬物，皆心中影耳。（《中庸直指》；Zhixu 2014,18:62）²³

《論語·雍也》「一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂」之記述廣為人知，且是深植人心的顏回形象。智旭則是將其能「簞瓢陋巷，不改其樂」，歸因於其通達「心外無法」。這也與前述孔子「了知十法界不出一心」之特徵一致。由此可見，佛教的唯心思想正是智旭所界定的「孔顏心學（道脈）」之核心內涵²⁴。

無論是孔子與顏回的學問，抑或其人格特質，皆為智旭所轉化為佛法義理。而他將孔子描繪為菩薩之手法，亦非首創，實可見於南北朝三教交涉背景下所盛行之「三聖派遣說」，故智旭僅是承襲前人之說²⁵。

三、孔門其他弟子與子思等

(一)子路、子貢、子張及子夏

智旭對「孔子曰殷有三仁焉」（《論語·微子》）有以下詮釋：

異世者，卻知其仁；同時者，卻云不知其仁。孔子於仁字，何等認得清楚，豈似子路子貢子張武伯等，隔牆猜謎乎。（《論語點睛·微子》；Zhixu 2014,18:205）

智旭評述子路、子貢、子張、武伯等人對「仁」缺乏真正體悟，並以「隔牆猜謎」形容其困境，顯然他對這些弟子的評價低微²⁶。

此外，智旭評子夏有言：

此中具有依正因果善惡無記煩惱業苦等一切諸法，而文章錯綜變化，使後世儒者無處可討綫索，真大聖人手筆，非子夏所能措一字也。（《周易禪解》卷九〈說卦傳〉；Zhixu 2014,17: 233）

此便是子夏之學，不是孔子之學，所謂小人儒也。（《論語點睛·子張》；Zhixu 2014, 18: 209）

第一段引文表明，孔子所撰述之〈說卦傳〉含有因果善惡無記煩惱業苦等錯綜複雜的內容，後世儒者無法解讀出其中涵義，更何況如子夏這類弟子是毫無置喙餘地的。第二段引文則是智旭對「子夏曰：日知其所亡，月無忘其所能，可謂好學也已矣」（《論語·子張》）所做的評論。他批評子夏所說的「學」並非孔子所說的「學」，僅是矜其名的「小人儒」而已。而此語也正是孔子對子夏的勸誡²⁷。透過以上兩文，可知智旭對子夏評價甚劣。

(二)曾子與子思、孟子

除《論語點晴》外，智旭亦曾對《大學》《中庸》《孟子》作解，分別著有《大學直指》《中庸直指》《孟子擇乳》。他對這三書作者²⁸有何評價？

1. 曾子與子思

如前引《論語點晴·雍也》：「曾子以下，的確不能通此血脈」，顯示其未得孔子心法；《性學開蒙》亦指出，曾子以下知迹不知本、知權不知實²⁹，可見不通道脈者，除曾子外亦包括子思。以下先看曾子之評析：

孔子云：朝聞道，夕死可矣...故知曾子只是世間學問，不曾傳得孔子出世心法，孔子獨歎顏回好學，良不誣也。（《論語點晴·泰伯》）

³⁰

如引文所示，智旭將曾子的學問定位為世間學問；又於解《論語·雍也》「有顏回者好學...不幸短命死」時云：

說了又說，深顯曾子子思，不能傳得出世道脉。（《論語點晴·先進》；Zhixu 2014,18:159）

可見對智旭而言，曾子、子思皆非孔子「出世」之學的傳人。且智旭對子思《中庸》所云之「天命之謂性」評論到：

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。（《大佛頂楞嚴經玄義》；Zhixu 2014,5:179）

智旭認為，子思所界說之「性」異於孔子，非孔子性學真傳³¹。此又可見智旭將「孔顏心學」清楚定位為「出世學問」，並完全將其內化為佛教之義理。此外，尚有如下評述：

且孟子歷敘見知聞知之道，亦但結云：然而無有乎爾，則亦無有乎爾。是孟子尚不肯以曾子子思為見知者，何況孔子。（《性學開蒙》；Zhixu 2014,18: 225）

智旭引用《孟子·盡心》「見知、聞知」與「然而無有乎爾，亦無有乎爾」之語³²，指出道理既可由親見而得，亦可由聞知而入。曾子與孔子時代相同，親睹其行誼；子思亦與孔子年代相近，且師承曾子。照理，若實得孔學心要，應被稱為「見知者」。然而，智旭認為，即使時代相近，恐連孟子亦未必承認曾子、子思為孔門真傳。總體而言，智旭對曾、思二人未給予肯定。。

2、孟子

眾所周知，在儒家道統論中，孟子被韓愈尊為孔子之繼承者；自南宋以降，《孟子》地位大幅提升，成為儒家核心教典之一，孟子亦被尊為亞聖，地位僅次於孔子。智旭雖曾為《孟子》作注，然其所撰《孟子擇乳》已佚，其餘著作中對孟子亦少有著墨。故今僅能根據有限材料，探討其對孟子之評述。

文王既沒，武周又逝，柱下史聞而知之。孔子問禮，歎為猶龍，則於老聃又為見而知之。門人推崇厥師，不復齒及老氏，孟子亦蹈其舊轍耳。顏於孔，誠見知也，但繼孔學，又先孔亡，不同太公之於文王，伊尹之於湯，禹之於舜也，故孟子不言之。顏淵死，子哭之慟，再歎今也則亡。故古人云：顏子沒，而聖學亡。非虛語也。孟子曰：然而無有乎爾，則亦無有乎爾。蓋亦不敢虛妄承當者歟。（〈儒釋宗傳竊議〉，《宗論》；Zhixu 2014,15:356）

智旭指出，孔子於老子處得文、武、周之學，屬「見而知之」者，然其門人及孟子皆不齒言及老子。又引《孟子》「然而無有乎爾，則亦無有乎爾」一語，斷言孟子亦不敢自稱孔子之繼承者，藉此含蓄指出其非孔子心法之傳人。於別處亦言：

此土孟子道性善，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。（《大佛頂楞嚴經玄義》；Zhixu 2014,5:178）

智旭評述，孟子雖主張「性善」，於世道有大功，然對「性」本身並未作出明確定義。他一方面肯定其功績，另一方面則略有微詞。接著又指出：

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。（《大佛頂楞嚴經玄義》；Zhixu 2014,5:179）

智旭以《起信論》術語間接指出，孔子所論之「性」即為「如來藏性」；而孟子所言之「性」則僅屬佛門五戒十善範疇。由此可見，儘管孟學性論接近佛教人天善法，卻終未達「孔子出世心法」層次。故孟子雖被尊為亞聖，但在智旭心中，其地位仍遠不及顏回。

四、周、二程、陸、朱、王

（一）周濂溪、二程

1、周濂溪

關於周濂溪，〈示葉天紀〉一文中有如下記述：

周濂谿發悟於東林總，欲薙落，總公囑以扶植儒學，遂為宋儒鼻祖。
（《宗論》；Zhixu 2014,15:154）

智旭將周濂溪佛教化，述其於東林總禪師處開悟，本欲出家；禪師囑以扶植儒學，遂成宋代儒學鼻祖。關於智旭對周濂溪思想的詮釋，可見以下發言：

惟周子先悟道於東林，故作太極圖說。欲人了知太極本非心外實法，只是無明迷於覺性，妄成阿賴耶識，而此無明，全體虛妄，了無自性可得。故點破云：無極而太極。謂此太極，本無所謂太極，但是從無住本，立一切法耳。後儒不達，更推無極為太極本，失旨甚矣。（《大佛頂楞嚴經文句》；Zhixu 2014,6:10）

智旭主張《太極圖說》之成立與周濂溪於東林總禪師處之開悟有著決定性關聯³³，換言之，他斷定《太極圖說》之內涵實源於佛理。並將「太極」詮釋為起於無明，而又能生一切法的「阿賴耶識」；除此心（阿賴耶識），外境皆無實法；而無論阿賴耶或無明皆了無自性可得，故謂「無極而太極」。此外，又有：

北宋周濂谿定性書云：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。（《儒釋宗傳竊議》，《宗論》；Zhixu 2014, 15: 356）

智旭以《通書》「性者，剛柔善惡中而已矣」³⁴與《太極圖說》「太極本無極也」為據，將周濂溪定位為「真得孔顏心法者」，評價甚高。

2. 二程

周濂溪被智旭視為真得孔顏心法者，其門人二程，智旭又持何評價？繼前引「北宋周濂溪定性書云……可哀矣」之語，文中接著指出：

即及門之士，明道似曾子子思，伊川似子夏而已。（《儒釋宗傳竊議》，《宗論》；Zhixu 2014, 15: 356）

智旭評述，周濂溪之弟子明道似孔門曾子、子思，伊川則似孔門子夏。但實際上，智旭曾指出，即便曾子、子思與孔子同時代，也非「見知者」；而子夏則被評為「小人儒」，其學說非孔子之學。此意謂曾子、子思、子夏三人均未掌握孔學核心。因此，「明道似曾子子思，伊

川似子夏」之評述，實即指出明道與伊川皆未真正理解周濂溪之學問思想。

雖然智旭曾對伊川部分言論表示肯定，如他在《論語點晴·先進》中首肯程伊川所言：「晝夜者，死生之道也……一而二，二而一者也³⁵」，評到：「生死哪有二致，正是深答子路處，程子之言頗得之（Zhixu 2014, 18:160）」。但總體而言，智旭仍認為二程非真正掌握孔學心要之儒者。

（二）陸象山、朱熹

陸象山與朱熹互為論敵，眾所共知。智旭對二人見解之分歧，亦有如下評析：

朱陸競異，參以功利之心，襍以人我之見，飾以掠虛捕影之禪，而天下無真儒矣。（〈示范得先〉，《宗論》；Zhixu 2014, 15: 153）

智旭認為，陸朱在論戰中皆受自我本位與功利動機所驅，故其論述難以臻於公正³⁶。此外，又指出：

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。（〈儒釋宗傳竊議〉，《宗論》；Zhixu 2014, 15: 356）

智旭評述，陸得「孟氏心法」；並指出，無論是撥斥或辯護「無極而太極」之說者，皆非實知周濂溪思想之人。此處值得咀嚼的是，雖然智旭將陸定位為得「孟氏心法」者，然而此心法是否可等同「孔顏心法」？若回顧前文智旭對「好學」及孟、周之評析，則可知「孟氏心法」與「孔顏心法」在本質上仍有區別：前者偏於世間，後者則趨於出世³⁷。

承上，陸朱兩方曾就《太極圖說》有過激烈論戰；然而陸撥朱救的理由為何？就如先行研究指出的，陸象山認為「無極」一語來自《老子》，

《太極圖說》受老莊影響，是以「無」作為萬物根源之著述，故其內容不足取；而朱熹則認為並非「太極」之外復有「無極」，他引《詩經》「上天之載，無聲無臭」來解釋「無極」³⁸。顯然，陸朱皆與智旭對「無極而太極」所作的詮釋迥然相異，故智旭評二人皆「非實知周子也」。此外，對二者見解高低，有以下評述：

次就二公決擇者。象山意謂不尊德性，則問學與不問學皆無用，但無能尊其德性，即真問學，猶吾佛所謂勝淨明心，不從人得，何藉劬勞，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。是將問學尊德性。非徒問學而置德性，亦得為名賢也。然則悟象山之所謂德性，問學已道，悟紫陽之所謂問學，德性自尊，可謂是則俱是，而象山似頓悟，較紫陽之漸修，當勝一籌。（《性學開蒙答問》，《宗論》；Zhixu 2014,15:215-216）

智旭從「德行」與「問學」的角度切入，評述陸象山如慧能之頓悟；朱熹如神秀之漸修，故陸之見地較朱更勝一籌³⁹。

（三）王陽明

下面確認王陽明之評述。

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，特惠仁者見之謂之仁，智者見之謂之智，百姓日用而不知耳。王陽明奮二千年後，居夷三載，頓悟良知，一洗漢宋諸儒陋習，直接孔顏心學之傳。（〈示李割藩〉，《宗論》；Zhixu 2014,15:146）⁴⁰

智旭以周濂溪為「真得孔顏心法者」；而此文中將王陽明定位為超越漢宋代諸儒而「直接孔顏心學」之人，對其評價甚高。至此可知，被智旭評為得「孔顏心法」者，惟周、王二人而已⁴¹。又於〈示李割藩〉中言：

予年二十時所悟，與陽明同，但陽明境上鍊得，力大而用廣，予看書時解得，力微而用弱。（〈示李剖藩〉，《宗論》；Zhixu 2014,15:146）

上文稱「王陽明超漢宋諸儒，直接孔顏心學」，肯定其在儒學傳承上的地位；而「予年二十時所悟，與陽明同」則透露他對陽明的深刻共鳴與親近之情。此外，亦見以下讚評：

王陽明龍場大悟，提致良知三字，為作聖真訣。雖曰：顏子復生，不亦可乎。（〈儒釋宗傳竊議〉，《宗論集》；Zhixu 2014,15:357）

近代傳孔顏心法者、惟陽明先生一人。傳佛祖心法者、惟紫柏大師一人。旭生也晚，習儒時，不得親炙陽明，後學佛不得躬承紫柏。（〈贈石淙掩關禮懺占輪相序〉，《宗論》；Zhixu 2014,16:41）

智旭讚陽明為顏回復生，又言儒學中最欲師事者，莫若陽明，由此足見其敬慕之深。

五、結語

透過以上論析，可知智旭對孔子門人顏回評價最高，其次為周濂溪與王陽明。對此三人之評價，遠高於其他漢宋諸儒，甚至超越孟子與孔子其他弟子。此外，相較於程朱，智旭對以陸王為主的心學體系評價更為正面；對陽明尤為友好，甚至曾為其排佛之言作緩頰之辯⁴²。其理由，或如先行研究所指出的，陽明較程朱不排佛，其弟子亦與佛門多有往來；再者，雙方在思想上亦較為接近，如陽明「致良知」之思想內涵，與《起信論》之如來藏真如心論頗多相契。以《楞嚴經》與《起信論》為思想重心的智旭，對陽明自然存有較深的親近感⁴³。而智旭對心學系統持友好態度，對程朱理學則保持一定距離；此與同樣致力於佛儒會通的祿宏對程朱學表現出較高的寬容與友好，對陽明學則多所警戒⁴⁴，形成鮮明對比。

最後，若從智旭對周濂溪與王陽明之評析來看，不難發現一個關鍵，即二人皆得「孔顏心法」。而智旭將此心法視為儒家最高之法教，其內涵亦已被他內化為如「死生一致」、「十法界不出一心」等佛教義理。同時，他亦將孔子視為菩薩化現，主張孔子之學含攝與佛法相通之隱密義理。是以，智旭不僅稱「孔顏心法」為「出世心法」，亦以此為準據評價儒者及其思想，其重心最終落於心學基準之上⁴⁵，並由此展開其佛儒融通之論述。故或可言，「孔顏心法」是智旭佛儒會通的核心關鍵，亦是理解其佛儒融通思想的重要切入點。

Notes

¹ 參見聖嚴，〈智旭の著作にあらわれた人びとの系譜〉，《印度學佛教學研究》22 卷 1 號（Sheng-yen 1973, 285）

² 聖嚴（Sheng-yen 1973）論文中引用〈十八祖讚並序略〉、〈儒釋宗傳竊議〉等文獻探討出現於智旭著作中的人物；但此文側重討論佛門人物，對於儒家人物著墨較少。此外，關於智旭之研究，較為全面者當推聖嚴（Sheng-yen 1975）。然其對智旭整體儒者評價之論述尚未充分展開。荒木見悟，《明代思想研究》（Araki 1979a）與《仏教と陽明学》（Araki 1979b）則闡述智旭受王陽明思想之啟發，並部分觸及其對王陽明之評價。此外，以《大學直指》、《中庸直指》、《周易禪解》等為切入點，探討其佛儒會通思想之論文亦不在少數，茲不贅述。然依筆者管見，綜觀既有研究，尚未見對智旭歷代儒者評價加以整體梳理，並建構其評價體系者。本文即嘗試補足此一缺環。

³ 本論原擬同時闡釋智旭之儒學地位與其儒學觀念，並與同期思想家比較；惟限於篇幅，本文僅聚焦於其對歷代儒者之定位與評價。至於智旭〈儒釋宗傳竊議〉等文中，雖亦提及堯、舜、禹、湯、稷、契、伯益、伊尹、文王、武王、周公等歷代聖賢，然本文所稱「儒者」，主要指孔子以降之儒家人物。又，智旭部分著作之成書時間雖可考定，然亦有相當數量之文本（如收錄於《宗論》之諸篇），其書寫年代已難確定。是故，其對儒者之評論是否隨時間推移而產生思想變化，實難詳究。本文遂僅就相關言論所呈現之整體思想傾向加以討論。最後，為區別文中所引《性學開蒙答問》之版本，本文特作標示：凡引自《宗論》者，標記為《性學開蒙答問》；引自別本者，則標記為《性學開蒙》，以資辨識。兩書版本皆據《溝益大師全集》。

⁴ 二十歲，詮論語，至天下歸仁，不能下筆，廢寢忘餐三晝夜。大悟孔顏心法。（〈八不道人傳〉，《宗論》；Zhixu 2014, 15:10）

⁵ 儒家道統論中，孔子繼承堯、舜、禹、文、武、周之道統。雖然孔子未曾親炙周公等人，但仍得其道，故謂「聞知之傳」或「聞而知之」。不過智旭也曾於〈儒釋宗傳竊議〉中，稱孔子問禮於老子為「見而知之」

⁶ 孔子之忠信與人同，只是好學與人異，好學二字，是孔子真面目，故顏淵死，遂哭云：天喪予。（《論語點晴補註·公冶長》；Zhixu 2014, 18: 124）。

⁷ 與「天台師云：研真窮妄……」相似之言亦可見於《成唯識論觀心法要》，此書作「研真斷惑名為學，真窮惑盡名無學」。另外，據筆者查考，未見可確認此語所出之天台文獻或具名大師。

- ⁸ 本來無有生死涅槃差別，但由無始迷惑，妄有生死，對彼生死，權立涅槃（《成唯識論觀心法要》；Zhixu 2014, 12: 121）。
- ⁹ 唯此一剎那心，可名有體，而此心體，念念遷流，新新不住，亦何嘗有實體哉。依此妄心，故妄見有三世差別。果見覓心了不可得（《成唯識論觀心法要》；Zhixu 2014g, 11:218）。又「以吾人現前一念介爾之心，所有知覺之性……無能無所……達此現前一念之實相。故生死即涅槃」（《金剛般若波羅蜜經觀心釋》；Zhixu 2014, 5:45）。
- ¹⁰ 何晏注「凡人任情喜怒違理，顏回任道怒不過分，遷者移也，怒當其理，不移易也。不貳過者，有不善未嘗復行」（《論語注疏》；He 1815, 6: 1a）；朱熹注：「怒於甲者，不移於乙，過於前者，不復於後。顏子克己之功至於如此，可謂真好學矣」（《論語集注》；Zhu 1983, 3: 84）。
- ¹¹ 關於「不遷怒，不貳過」，又有：「如明鏡照物，妍媸皆現，而不留陳影，此與不遷怒，同一工夫」（《公治長第五》，《論語點睛》；Zhixu 2014p, 18: 123）；又，「顏氏有不善，未嘗不知，可謂知其最先，知之未嘗復行，可謂得其最後。然孔子極力發明，惟不遷怒不貳過六字而已。無怒無過之心體，有怒有過意之動，知怒知過是良知，不遷不貳是格物」（《示范得先》，《宗論》；Zhixu 2014, 15: 153）。
- ¹² 《起信論》云：「言覺義者，謂心第一義性……說一切如來為本覺，以待始覺。立為本覺。然始覺時即是本覺……」；智旭疏：「心者，即指眾生現前介爾心也。第一義性者……何得名為始覺。故今答曰：依本覺有不覺，如水成冰，依不覺說有始覺」（《大乘起信論裂網疏》；Zhixu 2014, 13: 187-188）。
- ¹³ 智旭也於《論語點睛》言顏回：「正在學地，未登無學，奈何便死，真實可惜」（《論語點睛補註·子罕》；Zhixu 2014, 18: 151）。
- ¹⁴ 此外，智旭解《論語·先進》「季康子問弟子孰為好學……」時云：「說了又說，深顯曾子子思，不能傳得出世道脉。」（《論語點睛補註·先進》；Zhixu 2014, 18:159）。
- ¹⁵ 「故孔子再嘆顏回好學，今也則亡，深顯曾子以下，皆知跡而不知本，知權而不知實者也」（《性學開蒙》；Zhixu 2014, 18:222-223）。智旭以法華術語說明曾子以下皆僅知「跡」、「權」，而不「本」與「實」，這也間接地說明了，顏回知「本」、「實」，是真正「好學」且掌握孔學的弟子。
- ¹⁶ 「孔子云：朝聞道，夕死可矣，便是死而不已，又云：未知生，焉知死，便是死生一致」（《論語點睛補註·泰伯》；Zhixu 2014, 18: 143）；「孔子了知十法界不出一心，生死那有二致」（《論語點睛補註·先進》；Zhixu 2014, 18: 160）。
- ¹⁷ 「顏淵心不違仁，孔子向何處知之，豈非法眼，他心智耶」（《論語點睛補註·雍也》；Zhixu 2014, 18: 126）。更對「子張問十世可知也…」（《為政篇》）作解時，評孔子：「知來之事，聖人別有心法，與如來性具六通相同，如明鏡無所不照，非外道所修作意五通可比也」（《論語點睛補註·為政》；Zhixu 2014, 18: 105）。
- ¹⁸ 關於「不變、隨緣」及「性、習」的對應，智旭有如下發言：「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」（《大佛頂楞嚴經玄義》；Zhixu 2014, 5:179）。
- ¹⁹ 智旭也提出「太極」等同《大佛頂楞嚴經》中所稱的「明覺空昧」。內容如下：「然儒宗太極兩儀之說，卻與此經暗合。但彼不說惟心所現，便非正因緣境，今不避繁文，試一點出經文所稱覺明空昧，即彼所稱太極」（《大佛頂楞嚴經文句》；Zhixu 2014, 6:9）；又《性學開蒙》云：「今明易有太極，則易理固在太極之先矣。設非吾人本源佛性更是何物……當知易即真如之性」（《性學開蒙》；Zhixu 2014, 18:223）。
- ²⁰ 此外，《性學開蒙》又言：「儒於五乘法門，屬人乘攝……若約實約本而融會者，此方聖人，皆是菩薩化現，如來所使。故大灌頂經云：佛先遣三聖，往化支那，所立佛法，南洲中最，乃至三聖之法化若在，則如來正教，亦賴以行……如易經繫辭傳云：易有太極……菩薩現身，信非虛唱。習而不察，過在後儒」（《性學開蒙》；Zhixu 2014, 18:222-224）。
- ²¹ 《宗論》卷第二之四（《宗論》；Zhixu 2014, 15: 146）。《示范得先》文中亦說：「顏子

沒，聖學亡」（《宗論》；Zhixu 2014, 15: 153）。

²² 《論語點晴補註·里仁》（《論語點晴》；Zhixu 2014, 18:166）。

²³ 又有「今人畢世咿唔於致知格物之旨，曾未究心，可謂好學邪。孔子亟稱顏回好學，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」（〈示張子歲〉，《宗論》；Zhixu 2014, 15:118）。

²⁴ 智旭認為，「心外無法」之真傳始於堯，且堯、舜、孔、顏四者皆通達此理。詳見注（45）。又〈儒釋宗傳竊議〉言：「儒之於道學也久矣。上古無文字無可徵，可徵始於堯舜，堯允執厥中，舜危微精一，皆心外無法...貫徹古今萬世，不能踰其道也」（〈儒釋宗傳竊議〉；Zhixu 2014, 15: 355）。

²⁵ 將儒家人物佛教化之做法已多有先例，如南朝宋·宗炳也曾將三皇五帝描寫為大乘菩薩之化現，並主張顏回之所以能好仁樂山庶乎屢空，乃是因了悟空性，知一切法如空夢幻影的緣故（詳見《弘明集》卷二〈明佛論〉）；又如道安《二教論》之〈服法非老第九〉言：「佛遣三弟子振旦教化。儒童菩薩彼稱孔丘，光淨菩薩彼稱顏淵，摩訶迦葉彼稱老子」（《廣弘明集》卷八〈辯惑篇第二之四〉；Sengyou 1991, 145c）。雖然不同佛教著作對三聖派遣說中所涉人物略有差異，但基本上皆以孔子、顏回與老子為主。此外，較智旭稍早的祿宏也曾提及孔子為儒童菩薩化身（詳見《竹窗隨筆》〈寂感〉〈儒童菩薩〉）。

²⁶ 武伯指的應該是出現於《論語》〈為政〉、〈公冶長〉篇的孟武伯；但嚴格說來，他並非孔子門人。此外，尚有對子路、子貢、子張的評論。如「季路看得死生是兩概，所以認定人鬼亦是兩事...」（《論語點晴·先進》；Zhixu 2014, 18: 160）；又「子路一種流俗知見被夫子罵的如此刻毒」（《論語點晴·子罕》；Zhixu 2014, 18: 149）之酷評。關於子貢則又有「卓吾云：腐儒謂然非與處，不如曾子之唯，可發一笑。方外史曰：俗儒妄謂曾子傳得孔子之道，則子貢亦傳得孔子之道矣」（《論語點晴·衛靈公》；Zhixu 2014, 18: 187）之評述。關於子張又有「子張驚外，尚未能學孔子之迹，又安可與論及本地工夫」（《論語點晴·為政》；Zhixu 2014, 18: 105），對其評價不佳。

²⁷ 「子謂子夏曰：女為君子儒，無為小人儒」（《論語·雍也》），何晏注「孔曰：君子為儒，將以明道。小人為儒，則矜其名」（《論語注疏·雍也》；Ruan 1815, 6:5）；朱熹注「儒，學者之稱。程子曰：君子儒為己，小人儒為人」（《論語集注·雍也》；Zhu 1983, 88）。

²⁸ 智旭認為《大學》《中庸》皆為子思所作：「中庸大學皆子思所作，故居次...」（〈四書溝益解自序〉，《宗論》；Zhixu 2014, 16:19-20）。

²⁹ 見注（15）。

³⁰ 見注（14）。

³¹ 智旭又言：「儻子思實知宗杲智旭之中庸者，孔子急當印之」（〈性學開蒙答問〉，《宗論》；Zhixu 2014, 15: 222）吐露了子思所作之《中庸》不通出世法。而何謂智旭及宗杲之中庸？即智旭以「生滅門·真如門」解「性、道、教」之中庸（詳見《中庸直指》；宗杲之中庸即將「性、道、教」作「法、報、化」三身解（詳見〈性學開蒙答問〉及《續傳燈錄》卷三十）。

³² 由堯舜至於湯，五百有餘歲，若禹、皋陶、則見而知之，若湯，則聞而知之...若孔子，則聞而知之。由孔子而來至於今，百有餘歲，去聖人之世，若此其未遠也；近聖人之居，若此其甚也，然而無有乎爾，則亦無有乎爾。（《孟子集注·盡心》；Zhu 1983, 376-377）。

³³ 太極圖及周濂溪《太極圖說》其來源大致有三說：一、為周氏自創；二、源自道教；三、源於佛教。相傳曾給予周濂溪佛法指導的禪師共五人：鶴林壽涯，黃龍慧南，佛印了元，晦堂祖心，東林常總。關於周濂溪與上述五位禪師之互動，以及與《太極圖說》之關聯，早有不少先行研究，如：久須本文雄，〈宋の源流における禪的環境〉，《禪學研究》45（1954）：27-62。其中對於周濂溪與五位禪師之互動文獻有詳論。筆者尚無餘力確切考證智旭對於周濂溪與東林總禪師及《太極圖說》之論述是據何種文獻展開的；但就其內容來看，至少可知其主張與朱時思《居士分燈錄》、夏樹芳《法喜志》、空谷景隆《尚直編》以及屠隆《佛法金

湯編》中關於周敦頤與東林總禪師之記述相近。

³⁴ 就引用內容來看，智旭所指應為《通書》，而非程明道所著的《定性書》（答橫渠張子厚先生書）。此處稱《定性書》，應為智旭之筆誤。

³⁵ 《論語集注·先進》；Zhu 1983, 125。此語亦可見於《河南程氏遺書》卷二十五〈伊川先生語十一〉。

³⁶ 且智旭曾於〈山居六十二偈〉言：「…德學本同條，誰能作兩項，紫陽與象山，各喫三十棒…」（《宗論》；Zhixu 2014n, 16: 273）；又〈維摩經提唱略論序〉言：「如紫陽及門士，反以象山為禪學而排斥之，嗟嗟，象山不可泯」（《宗論》；Zhixu 2014n, 16: 64）。

³⁷ 現存智旭文獻未中，雖無關於「孟子心學」與「孔顏心學」異同的直接論述。但根據智旭對孔、顏、周、陸之評析，及其引用《大佛頂楞嚴文句》關於太極與藏心之詮釋，可知二者明顯存在差異。

³⁸ 參照福谷彬，《南宋道學的展開》（Fukutani 2019, 233-235）。福谷氏提到：關於陸朱間的無極太極爭論，陸子美認為《太極圖說》非周濂溪之作，即使是，也為早期未定論之作，且其後作之《通書》也未言及「無極」；而陸象山則是引用《書經》之「皇極」等用例做反駁，主張「無極」之「極」為「中」之意，故「無極」便為「無中」之意，更進一步說二程也不曾提及「無極」，以此為據加以反駁。而吉田則評到：除了「無極·太極」爭論之書簡有提到周濂溪之名外，在通覽《陸象山全集》後，令人驚愕的是，關於周濂溪之記述其僅出現過一次，可見陸象山對周濂溪學說並不關心，其爭論的真正焦點在於「朱熹對周濂溪之理解」與態度，參見吉田公平，《陸象山與王陽明》（Yoshida 1990, 99-103）。吉田氏之意見也與智旭所言「…裸以人我之見，飾以掠虛捕影之禪」相應。

³⁹ 但智旭認為陸學之流弊較朱學甚，言：「執象山之言而失旨，則思而不學，與今世狂禪同陷險阨，孔子謂之曰：殆……陷險阨者，必墮三塗，象山之流弊，亦較紫陽倍甚」（《性學開蒙》；Zhixu 2014, 18:218）。

⁴⁰ 又說：「王陽明超漢宋諸儒，直接孔顏心學，一生示人，唯有致良知三字」（〈陳子法名真朗法號自昭說〉，《宗論》；Zhixu 2014, 15:274）。又於〈西方合論序〉說：「余每謂明朝功業士，遠不及漢唐宋，理學則大過之，陽明一人，直續孔顏心脈」（《宗論》；Zhixu 2014, 16:58）。

⁴¹ 此外，智旭雖曾於多處提到與「非漢宋諸儒能擬議也（〈性學開蒙自跋〉）」相似之語，貶抑漢宋諸儒，強調「孔顏心法」非漢宋諸儒可及；但從智旭對周濂溪的評價及「…宋儒之循行數墨，公輩之索隱立異，皆非孔之所謂學也。晦菴早富著述，晚乃悔，欲追泯之不可得」（〈示王與也〉，《宗論》；Zhixu 2014, 15: 109）等評述來看，其中的「宋儒」指的主要應是程朱一系，而不包含周濂溪。

⁴² 參照張聖嚴，《明末佛教研究》（Sheng-yen 1988, 23-24）。

⁴³ 參照張聖嚴，《明末佛教研究》（Sheng-yen 1988, 18-24）。此外，荒木見悟認為，智旭及其「現前一念心」哲學受陽明學之啟發。對此，聖嚴則不以為然。關於荒木之主張可參照其著作：荒木見悟，《明代思想研究》（Araki 1979a, 319-354）；《仏教と陽明学》（Araki 1979b, 255-280）。

⁴⁴ 荒木見悟亦指出，朱宏對於陽明心學無正面性評價；然而對朱子學則持肯定態度（《仏教と陽明学》；Araki 1979b, 124-127）。

⁴⁵ 如：「心而後有天地萬物，聖賢傳授，不過以心印心……堯以此心學立其極。了知心外別無天地萬物……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，知至而意誠心正，修齊治平，不勞功力。何嘗以八條目，三綱領，亂此一以貫之傳也」（〈示葉天紀〉，《宗論》；Zhixu 2014, 15:153-154），此文可清晰看出其立場。至於「孔顏心法」是否可完全等同於佛教之出世法，若從智旭其他論述觀之，仍有議論餘地。此亦牽涉其對整體儒學之定位與評價，惟礙於篇幅，筆者

擬另文討論。

References

- Araki, Kengo.1972 *A Study of Ming Dynasty Thought*. Tokyo: Sōbunsha. [Japanese Language Text] 荒木見悟、『明代思想研究』、東京：創文社、1972年。
- Araki, Kengo.1979 *Buddhism and Yangmingism*. Tokyo: Daisanbunmeisha. [Japanese Language Text] 荒木見悟、『佛教と陽明學』、東京：第三文明社、1979年。
- Fukutani, Akira.2019 *The Development of Daoxue in the Southern Song Dynasty*. Kyoto: Kyoto University Press. [Japanese Language Text] 福谷彬、『南宋道學の展開』、京都：京都大學出版社、2019年。
- He, Yan et al.1815 *Comm. Commentaries and Sub-commentaries on the Analects (Lunyu Zhusbu)*. In Ruan Yuan, ed. *Sbisanjing zhusbu*. Reprint, Taichung: Lantern Publishing. [Chinese Language Text] 〔魏〕何晏等注，《論語注疏》，〔清〕阮元編《十三經注疏》，臺中：藍燈文化，1815年原刊本影印。
- Kusumoto, Fumio.1954 “The Zen Environment in the Origin of the Song Dynasty.” *Studies in Zen Buddhism (Zengaku Kenkyū)* 45: 27–62. [Japanese Language Text] 久須本文雄、「宋の源流における禪的環境」、『禪學研究』45号、1954年、27-62頁。
- Sengyou and Daoxuan.1991 *Hongming ji and Guang hongming ji*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House. [Chinese Language Text] 〔梁〕僧祐、〔唐〕道宣，《弘明集·廣弘明集》，上海：上海古籍出版社，1991年。
- Sheng-yen.1973 “The Genealogy of People Appearing in Zhixu’ s Works.” *Journal of Indian and Buddhist Studies (Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū)* 22, no. 1: 285–290. [Japanese Language Text] 張聖嚴、「智旭の著作にあらわれた人びとの系譜」、『印度學佛教學研究』22卷1号、1973年、285-290頁。

- Sheng-yen.1975 *A Study of Late Ming Chinese Buddhism: Focusing on Zhixu*. Tokyo: Sankibō Busshorin. [Japanese Language Text] 張聖嚴、『明末中國佛教の研究—特別に智旭を中心として』、東京：山喜房佛書林、1975 年。
- Wang, Bi et al.n.d. Comm. *The Correct Meaning of the Book of Changes (Zhouyi Zhengyi)*. In Ruan Yuan, ed. *Shisanjing zhushu*. Reprint, Taichung: Lantern Publishing. [Chinese Language Text] 〔魏〕王弼、韓康伯注，〔唐〕孔穎達等疏，《周易正義》，〔清〕阮元編《十三經注疏》，臺中：藍燈文化。
- Yoshida, Kōhei.1990 *Lu Xiangshan and Wang Yangming*. Tokyo: Kenbun Shuppan. [Japanese Language Text] 吉田公平、『陸象山と王陽明』、東京：研文出版、1990 年。
- Zhixu.2014a *The Profound Meaning of the Śūraṅgama Sūtra*. Edited by Ming Xue. *Complete Works of Master Ouyi*, Vol. 5. Chengdu: Bashu Publishing House. [Chinese Language Text] 〔明〕智旭，《大佛頂楞嚴經玄義》，《滿益大師全集》第 5 冊，成都：巴蜀書社，2014 年。
- Zhixu.2014b *The Scriptural Sentences of the Śūraṅgama Sūtra*. Edited by Ming Xue. *Complete Works of Master Ouyi*, Vol. 6. Chengdu: Bashu Publishing House. [Chinese Language Text] 〔明〕智旭，《大佛頂楞嚴經文句》，《滿益大師全集》第 6 冊，成都：巴蜀書社，2014 年。
- Zhixu.2014c *Sub-commentary on the Awakening of Faith in the Mahāyāna*. Edited by Ming Xue. *Complete Works of Master Ouyi*, Vol. 13. Chengdu: Bashu Publishing House. [Chinese Language Text] 〔明〕智旭，《大乘起信論裂網疏》，《滿益大師全集》第 13 冊，成都：巴蜀書社，2014 年。
- Zhixu.2014d *Collected Treatises (Zong Lun)*. Edited by Chengshi and Ming Xue. *Complete Works of Master Ouyi*, Vols. 15–16. Chengdu: Bashu Publishing House. [Chinese

Language Text] [明]智旭、[明]成時編輯，《宗論》，《滿益大師全集》第 15-16 冊，成都：巴蜀書社，2014 年。

Zhixu.2014e

The Zen Interpretation of the Book of Changes (Zhouyi Chanjie). Edited by Ming Xue. *Complete Works of Master Ouyi*, Vol. 17. Chengdu: Bashu Publishing House. [Chinese Language Text] [明]智旭，《周易禪解》，《滿益大師全集》第 17 冊，成都：巴蜀書社，2014 年。

Zhixu.2014f

Direct Explanation of the Analects with Supplementary Notes. Supplementary notes by Jiang Qian; edited by Ming Xue. *Complete Works of Master Ouyi*, Vol. 18. Chengdu: Bashu Publishing House. [Chinese Language Text] [明]智旭著，江謙補註，《論語點睛補註》，《滿益大師全集》第 18 冊，成都：巴蜀書社，2014 年。

Zhixu.2014g

Direct Explanation of the Doctrine of the Mean with Supplementary Notes. Supplementary notes by Jiang Qian; edited by Ming Xue. *Complete Works of Master Ouyi*, Vol. 18. Chengdu: Bashu Publishing House. [Chinese Language Text] [明]智旭著，江謙補註，《中庸直指補註》，《滿益大師全集》第 18 冊，成都：巴蜀書社，2014 年。

Zhixu.2014h

An Introduction to the Study of Nature. Edited by Ming Xue. *Complete Works of Master Ouyi*, Vol. 18. Chengdu: Bashu Publishing House. [Chinese Language Text] [明]智旭，《性學開蒙》，《滿益大師全集》第 18 冊，成都：巴蜀書社，2014 年。

Zhu, Xi.1983

Collected Commentaries on the Four Books (Sishu Zhangju Jizhu). Beijing: Zhonghua Book Company. [Chinese Language Text] [宋]朱熹，《四書章句集注》，北京：中華書局，1983 年。