

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

憨山德清對道家的詮釋

計畫類別：個別型計畫

計畫編號：NSC93-2411-H-002-073-

執行期間：93年08月01日至94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 94 年 10 月 29 日

憨山《莊子內篇注》解釋進路之討論

(非定稿, 請勿引用)

蔡振豐

一、問題的所在

晚明振興佛教四大師之一的¹憨山德清（1546-1623）²是一位精通內、外學的僧侶，他所注疏的經典有二十種之多，³除了佛經的注疏外，他也有對儒家《春秋》、《中庸》、《大學》的注解，⁴以及《觀老莊影響論》、《老子道德經解》、《莊子內篇註》等對道家《老子》、《莊子》的註解及評論。⁵由於憨山自青少年起即研讀儒、道二家的經典而有所得，所以憨山也努力建構三教會通之理論，此用心最早可見於三十一歲所作的《緒言》之中。⁶福徵在《憨山老人自序年譜實錄》的疏述中說：

¹ 學術界一般咸認晚明振興佛教的四大師是：雲棲株宏（1535-1615），紫柏真可（1543-1603），憨山德清，藕益智旭（1599-1655）。

² 憨山俗姓蔡，其剃度師報恩寺主持西林永寧（1483-1565）賜予「德清」之法名。西元 1573 年遊五臺山至北臺時，因喜憨山之奇秀，遂默取之為己號，1583 年正式改號「憨山」。關於憨山的生平及著作，參見憨山七十七歲所作《憨山老人自序年譜實錄》。《憨山老人自序年譜實錄》可見於《憨山老人夢遊集》卷 53-54（台北：新文豐出版社，1973）及《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》第 52、53 冊（北京：北京圖書館出版社，1999），後者附有清代釋福善記錄及釋福徵之述疏。

³ 憨山的注疏典始於四十一歲（1586）的《楞嚴懸鏡》，終於死前一年（1622）所出版的《華嚴綱要》。

⁴ 據《憨山老人自序年譜實錄》，憨山十六歲時即讀畢四書，並能一字不漏的背誦。五十二歲時（1597）因士人歸依者未入佛理，故著《中庸直接》以發之。五十九歲時（1604）以《春秋》為因果之書可與佛書互證，著有《春秋左氏心法》（已佚，僅存〈序〉錄於《憨山老人夢遊集》）。六十四至六十六歲時（1611），因士人相依請益，故著《大學綱目決疑》（可見於台北「中國中國子學名著集成基金會」1978 年印行，蕭天石編《中國子學名著集成》珍本初編 16，儒家子部《中庸彙函》之中）。據福徵之述疏，憨山可能還有《論語通解》之作，然並未見於《憨山老人自序年譜實錄》。

⁵ 1588 年憨山開始構想《觀老莊影響論》，《觀老莊影響論》於 1590 年開始寫作而完成於 1598。1592 年憨山著手作《老子道德經解》，歷經十五年，於 1606 年完成，並寫作〈註道德經序〉。七十五歲（1606 年）時完成《莊子內篇註》。

⁶ 見《憨山老人夢遊集》（台北：新文豐出版社，1973）卷 45。

胡公館所說「緒言」，信口信手，彌月而成，胡公命人錄之成帙，即付梓工，請名以「緒言」以行，實為發軔之著作，其中章、句法，似擬《老子》，而立言大旨則在三教道一，此後十四年在牢山作《觀老莊影響論》，實先後發明也。

《緒言》是由簡短的章句組成，其論近於道家者言，而略於儒家，雖然看不出其中有何「三教道一」的論述，但說「似擬《老子》」可與《觀老莊影響論》先後發明，大致是可信的。首先，《緒言》由「有物者不可語道」做為開首第一章，其後第二章論「忘物者不足以致道」，第三章論「淪虛者未足以盡道」、第四章論「忘與不忘俱忘，忘忘矣」，第五章論「致道者，在塵必曰動易體，出塵必曰靜易造」，第六章論「被物動者之招也」到第七章論「心體原真，習染成妄」，⁷此一次序雖可見憨山有意將《老子》中的本體論思想轉為佛教無我觀，也與《觀老莊影響論》所說的「苟唯心識而觀諸法，則彼自不出影響間也」具有相同的旨趣。⁸但另一方面也可見憨山之「擬《老子》」的問題意識可能不是完全來自佛教的脈絡，而可能是由理解《老子》第一章「道可道，非常道」、「常有欲以觀其徼；常無欲以觀其妙」而來，這種情形符合於他在〈註道德經序〉所說的「予少喜讀老莊，苦不義解」的說法，⁹也與他在《觀老莊影響論·論教源》所說：「嘗觀世之百工技藝之精，而造乎妙者，不可言傳；效之者不可以言得，況大道之妙，可以口耳授受語言文字而致哉。」¹⁰具有相同的旨趣。

其次，如果肯定《緒言》的思想脈絡不全然得自佛教理論，那麼似可以推測憨山之「苦不義解」也有自己對生命的實際感受，而非全然得自於儒、釋、道三家義理的比配研究。在《觀老莊影響論·論心法》裡，憨山說：

余幼師孔，不知孔，師老，不知老。既壯，師佛，不知佛。退而入於深山大澤，習靜以觀心焉。由是而知，三界唯心，萬法唯識。既唯心識觀，則一切形，心之影也，一切聲，心之響也。是則，一切聖人，乃影之端者，一切言教，乃響之順者，由萬法唯心所現。¹¹

在這段話裡，憨山雖是用「三界唯心，萬法唯識」的佛教詞語來統括他所說的三教之理。但依他的文字脈絡，這個「三界唯心，萬法唯識」並不是由「師佛」而來，而是經由「習靜以觀心」而來。所以可推測，在憨山的解釋系統中，佛教的經典文字在他看來也只是「可以口耳授受」的「世智辯聰，治世語言，資生之業」而已，如果沒有心之「妙悟」則不能得其解。在《觀老莊影響論·論教源》中，他說：

蓋古之聖人無他，特悟心之妙者。一切言教，皆從妙悟心中流出，應機而示淺深者也。

⁷ 以上諸章見《憨山老人夢遊集》卷 45，總頁 2452-2454。

⁸ 見《憨山老人夢遊集》卷 45，總頁 2404。

⁹ 見《老子道德經憨山註·莊子內篇憨山註》（台北，新文豐出版社，1973）頁 35。

¹⁰ 見《老子道德經憨山註·莊子內篇憨山註》，頁 2。

¹¹ 見《老子道德經憨山註·莊子內篇憨山註》，頁 4-5。

故曰：無不從此法界流，無不還歸此法界。是故吾人不悟自心，不知聖人之心。不知聖人之心，而擬聖人之言者，譬夫場人之欣戚，雖樂不樂，雖哀不哀，哀樂不出於己有也。哀樂不出於己，而以己為有者，吾於釋聖人之言者見之。¹²

可見憨山的立足點是：人要先悟自心才能正確地把握聖人之心。換言之，人如果不悟自心，則其所談聖人的言教，就如同演員（場人）模擬他人的哀樂一般，不能真實地把握聖人之心意。因此，憨山認為，當一個讀者了悟了自心後，他才能透過經典的文本而與作者的心意直接相遇。

憨山所說的「悟自心」可以形成他自己的心的學哲。然而，「心」並不是佛教徒才關注的一個問題，儒家和道家也關注於「心」的了解與修養，例如孟子言「盡心」，莊子言「心齋」，這些概念想必為憨山所熟知。因而，當憨山嘗試用一套「心」哲學來概括三教的說法，雖然有其根本上的意義，但這個心的哲學是如何成立的？可否以此通說三教？仍然是必須深入檢討的課題。

二、憨山的判教與基本關懷

佛學傳來中國，大、小乘各派皆依其對佛法的理解傳授講習，因而形成眾多的理論。因為各派教學皆有佛說的根據，不能加以排斥，故中國法師在面對眾說紛紜的學派理論時，乃以圓融的手法吸納消化，將之安立在自己的理論架構中，因而形成不同的判教理論。天台宗將對於佛教學派的判別，運用在對中國儒、道二家的安頓上，乃承認儒、道之學為世間法，可視為佛陀教法之一環。但即使這樣大體的肯定儒教，天台智顛最後仍判定「世之法藥非畢竟之治」，而固守世間與出世間的區別。

蕩益在方向上承繼以判教方式調和佛儒的想法，但在對儒學的判別上，他進一步的打破天台世間與出世間的界線，藉「道無一」；「跡不離道」；「神在跡中，神不泥跡」；¹³「真俗不離」；「顯中有密」等概念，打破天台原有「世間」與「出世間」相別的持守，認為從「約跡約權」而言，儒之世間法，雖不及天台四教中藏教之出生死，更遑論通、別、圓三

¹²見《老子道德經憨山註·莊子內篇憨山註》，頁4。

¹³《靈峰蕩益宗論》言：「善學聖人之道，貴得其神，不可泥其跡也。神也者，妙萬物而為言者也。故曰：聖而不可知之謂之神。然神豈在跡外哉？特不泥於跡耳。．．．嗟乎！盈天地間凡可睹聞何莫非跡，惟視之弗見，聽之弗聞者乃為神，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？」又言：「四科六藝皆跡，而三綱五常亦跡也，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，非剖籥是望而誰望？」見《和刻影印近世漢籍叢刊》思想四編 11-12，頁 8901、8903。

教；¹⁴但從「約實約本」而言，儒說世間法雖有其時空機緣之階段任務，然而其中「未嘗不洩妙機」，而可與佛之出世間法相融會。¹⁵在此說法下，蕩益得以提昇了儒家經典在佛學上的地位。

比較天台、蕩益與憨山的判教理論可以明顯的分判其差異。在憨山《觀老莊影響論·論教乘》中，認為心識的行布有十界、五教、五乘之別，所謂十界是四聖六凡，五教是指小、始、終、頓、圓，而「五乘」是指：人、天、聲聞、緣覺、菩薩等。按照憨山的分法，孔子屬於「人乘」，而老子則屬於「天乘」。聲聞、緣覺棄人天而不入；菩薩出人天而入人天，能夠隨心所欲地出入人天，往來三界，救度眾生，作聖作凡，為五乘中的最高理想。憨山認為佛非凡聖，超聖與凡，不五乘之列，¹⁶然而五乘之法皆是佛法；五乘之行皆是佛行。

憨山的論法較之傳統佛學論者，有二個特別之處，一是不將儒道與佛學區分為「世間法」與「出世間法」，而將儒道二家之學貶為「世間法」。而是將重點放在人、天、聲聞、緣覺、菩薩五乘的次第修行上，視人、天、聲聞、緣覺、菩薩皆為成佛的必經之階。由此而言，捨人乘亦無天乘其至於菩薩乘。在《觀老莊影響論·論行本》中，憨山言：

余生人道，不越人乘，故幼師孔子，以知人欲為諸苦本。志離欲行，故少師老莊，以觀三界唯心，萬法唯識，知十界唯心之影響也，故皈命佛。¹⁷

究論修進階差，實自人乘而立，是知人為凡聖之本……可以整心慮，趣菩提，唯人道為能耳。由是觀之，捨人道無以立佛法，非佛法無以立一心，是則佛法以人道為磁基，人道以佛法為究竟，故曰菩提所緣，緣苦眾生，若無眾生，則無菩提，此之謂也。¹⁸

可見他視「人乘」、「天乘」為成佛之基礎，而皈命於佛的目的乃在於行人道而能離於人欲諸苦。其次，憨山在《觀老莊影響論·論教乘》中以為「三教聖人，本來一理」¹⁹，他說：

雖然孔氏之跡固然耳，其心豈盡然耶？況彼明言之曰：「毋意、毋必、毋固、毋我」，

¹⁴《靈峰蕩益宗論》言：「儒於五乘法門屬人乘，攝所明五常，合於五戒，其餘諸法，半合十善，尚未全同金輪王法也。老屬天乘，未盡天中之致，已如前說，究而言之，總不及藏教之出生死，況通、別、圓邪？然此直約跡約權耳」。見《和刻影印近世漢籍叢刊》思想四編 11-12，頁 9075。

¹⁵《靈峰蕩益宗論》言：「然三聖不略說出世教法，蓋機緣未至不得不然。且如五天機熟，佛乃示生，而初倡華嚴，在會聾啞，不惟須說阿含，以為漸始，兼立人天戒，善以作先。容況此地機緣，遠在千年之後，縱說出世法，誰能信之。故權智垂跡，不得不示同凡外，然即此儒典亦未嘗不洩妙機，後儒自莫能察，及門亦所未窺。故孔子再歎顏回好學，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」。見頁 9076-9077

¹⁶《老子道德經憨山註·莊子內篇憨山註》，頁 11。

¹⁷《老子道德經憨山註·莊子內篇憨山註》，頁 24。

¹⁸《老子道德經憨山註·莊子內篇憨山註》，頁 21。

¹⁹《老子道德經憨山註·莊子內篇憨山註》，頁 10。

觀其濟世之心，豈非據菩薩乘而說治世之法者耶！²⁰

然彼（莊子）所求之大聖非佛而又其誰耶！吾意彼為吾佛破執之前矛，斯言信之矣。世人於彼尚不能入，安能入於佛法乎！²¹

認為人乘、天乘之聖具有菩薩慈悲救世有無雙照之心，皆為佛法之一端，同以止觀修心為本。

上述憨山「捨人道無以立佛法」以及「三教聖人，本來一理」的說法之所以能成立，乃在於「不脫人道」「不出世間」的本懷，所謂「依人間而說法，示人道易趣菩提也；假王臣為外護，示處世不越世法也」，因為「不出人間、世法」所以就無所謂「世間」與「出世間」的區別；也因為「不出人間、世法」，所以能出入人天，往來三界，作聖作凡的菩薩乃成為理想之境。

三、禪悟經驗與心的哲學

眾所周知，晚明的學術與宗教表現了一種融合的特性與精神，「三教合一」是當時的流行語。「三教合一」之成立可以基於很多的立場，其中的一個重要的面向即是以心的哲學來融通三教，憨山的說法亦可歸屬此一進路。

以「心」來會通三教的說法在中國思想史上並不少見，然而他們所說的心都有各有其理論立場，以四大師之一的蕩益智旭為例，他即是以「一念無明法性心」或「現前一念心」²²作為理解千經萬論的起點。蕩益的「現前一念心」是接續天台的教法而來，「一念無明法性心」揭示「無明即法性」之理，以「有生有滅」之現實法（無明）與「無生無滅」之諸法本性（法性）相即與共，不捨不著。藉由「一念無明法性心」之說，「生死即涅槃」、「煩惱即菩提」亦得以確立。由此，從原則上言，一切的生死法與煩惱法是不須要斷除的，行者反而必須於生死法、煩惱法中成佛。既然不斷生死與煩惱法，「戲、笑、怒、罵、艷曲、情詞」等看來不具實相正法的文字乃密合於實相正法。²³

憨山的立場不同於蕩益的天台宗立場，而是以唯識學做其心之立論的基本向度，在《觀老莊影響論·論心法》中他說：

²⁰ 《老子道德經憨山註·莊子內篇憨山註》，頁 14-15。

²¹ 《老子道德經憨山註·莊子內篇憨山註》，頁 17。

²² 《靈峰蕩益宗論》言：「千經萬論求之語言文字，則轉多轉遠，求之現前一念，則愈約愈親，蓋一切經論不過現前一念心之註腳，非心性外別有佛祖道理也。」見頁 8906。

²³ 《靈峰蕩益宗論》言：「以要言之，若得法華開顯之旨，治世語言資生產業乃至戲、笑、怒、罵、艷曲、情詞尚順實相正法，況世間理性之談邪！」見頁 9081。

三界唯心，萬法唯識，既唯心識觀，則一切形，心之影也，一切聲，心之響也。是則一切聖人乃影之端者，一切言教乃響之順者，由萬法唯心所現故。²⁴

從唯識學的立場論心，則不僅止於蕩益「現前一念心」之論實相中染、淨二面的不即不離，而及於心識所立的種種差異分別，這也即是種種人間世法的差異分別。

由於對人間世法的不離不棄，使得憨山雖然持有唯識學的立場，但他的唯識之論不是由「教」的一面切入，而是由「止觀」工夫的「禪」之一面引發。換言之，憨山的唯識學乃是先由實踐「止觀」達成心的自由狀態，而後由此心的自由狀態重新觀看或詮釋一切的人間世法。

憨山也同樣用「止觀」之禪來閱讀老莊，而且他自以為他的閱讀及解釋較先前的《老》《莊》注解更能貼近原意。在開始構思《觀老莊影響論》的前後，他曾在看過好友焦竑（1540-1620）的《老子翼》和《莊子翼》後作〈與焦從吾太史〉，²⁵與之討論《老子》《莊子》的讀法及註法。在盛讚焦竑為最佳的《莊子》詮釋者之餘，憨山也批評焦竑的《老子翼》和《莊子翼》只是纂輯從前註釋家解說的「人人之老莊」，而不是「老莊之老莊」。他說：

閒披老、莊《翼》，乃集諸家之大成。雖註疏多峻，乃人人老莊，非老莊老莊也。惟公入此三昧甚深，何不徹底掀翻耶？某常論此，老出無佛世，竊且以類辟支。如莊則法執未忘，自入遊戲神通，變化多端，眩人眼目。自非把臂共行，鮮不為其播弄。若覷破底蘊，真有別解脫門。此老萬世之下，與公可謂旦暮之遇也。某昔行腳中，嘗以二老為伴。時時察其舉動，頗有當心者，但難以言語形容耳。內篇曾有數字點綴，尚未錄出，容當請正。²⁶

在這封中我們可以了解此時的憨山已經對《老子》及《莊子內篇》作過了一些注釋的工作，而且也形成他自己獨立的評論觀點。從表面上看，我們或許可以說憨山所謂「老莊之老莊」並沒有什麼特殊之處，他將老莊視為「以類辟支」，²⁷看成是具有「解脫門」的老莊，充其量只是他自己的佛教世界觀的衍生而已。但由憨山所謂：「某昔行腳中，嘗以二老為伴，時時察其舉動，頗有當心者，但難以言語形容耳。」亦可見憨山之解老莊，並非強以佛理解釋之，而是當心以己的真切體會。

²⁴ 《老子道德經憨山註·莊子內篇憨山註》，頁 4-5。

²⁵ 焦竑的《莊子翼》於西元 1588 年寫而成，〈與焦從吾太史〉未論及《老子道德經解》之寫作，故推此書寫於 1588 至 1592 年憨山完成《老子道德經解》之前。關於憨山開始注《道德經》的年代，可參看〈註道德經序〉（《觀老莊影響論》，台北：廣文書局，1974 年，頁 37）。

²⁶ 見《憨山老人夢遊集》，總頁 854。

²⁷ 「辟支」為「辟支加佛陀」（Pratyekabuddha）之簡稱。辟支出無佛之世，靠自力修行而悟道，故又稱「緣覺」或「獨覺」。

憨山後來不但著作了《道德經注》與《莊子內篇注》而且也寫了總結性的《觀老莊影響論》。何以他有信心說這是老莊之老莊？關於這個問題，或許必須從他所實踐的止觀禪法中去尋找答案。憨山於十二歲時入南京報恩寺出家，在報恩寺的十三年裡，憨山有機會學習到禪、淨土、以及學解的佛教各宗派的教義和修行的方法。透過西林和尚的關係，憨山有緣接觸到常被邀來報恩寺教參禪講佛經的雲谷法會（1500-1575）禪師和無極悟勤（1500-1584）法師。²⁸由於雲谷大師勸他從事參禪，憨山乃開始閱讀《中峰廣錄》，並於1571年憨山離開南方北上，開始專心參禪。憨山之決定專心參禪，與他堅信禪悟能幫助他了解佛經的教旨有關。在寫於1599年的《觀楞伽寶經閣筆記》中，憨山言：

清幼入空門，切志向上事。愧未多歷講肆。嘗見古人謂：「文字之學，不能洞當人之性源。貴在妙悟自心。心一悟，則回觀文字，如推門落臼，固不難矣。」因入山，習枯禪，直至一字不識之地。一旦脫然自信，回視諸經，果了然如視歸家故道。²⁹

由此可見憨山主張不經文字的妙悟自心，認為文字之「教」對理解佛經沒有真止的幫助。由憨山的著作看來，他喜歡用「推門落臼」一詞來形容妙悟，並用此語來說明習禪的用意，如在〈雪浪法師恩公中興法道傳〉中他說：³⁰

予從雲谷先師習禪於天界，切志參究向上事。公每見予枯坐，即呵曰：「用如三家村裡土地作麼？」頻激以聽講。予曰：「各從其志耳。古德云：『若自性宗通，回視文字，如推門落臼，固無難也。』」公曰：「若能此，吾則兄事之。」自是予於山林之志益切。³¹

在上段文字中，不論是「自性宗通」或者是「推門落臼」都是禪門用語，如《仰山慧寂禪師語錄》及《無門慧開禪師語錄》等禪師的語錄即有此二語。³²「自性宗通」中的「自性」是指何義？在〈示鄧司直〉中憨山言：

佛祖出世，說般若之法，教人修行，必以般若為本。般若梵語，華言智慧。以此智慧，乃吾人本有之佛性，又云自心，又云自性。此體本來無染，故曰清淨；本來不昧，故

²⁸江燦騰認為憨山和其師兄雪浪洪恩在報恩寺共事的師父「無極和尚」應該是「無極明信」（1512-1574）（參見氏著《晚明佛教叢林改革與佛學爭辯之研究》，台北：新文豐出版社，1990，頁67），其說應是根據憨山所著〈住京都吉祥院無極信禪師道行法原碑記〉（見《夢遊集》，卷22）而來。然而林順夫先生疑憨山和雪浪的老師無極係一位講師而非禪師，認為憨山有關無極禪師的碑記所記應是「無極悟勤」（1500-1584）而非「無極明信」。

²⁹ 見《憨山老人夢遊集》，卷23，總頁1202-1203。

³⁰ 〈雪浪法師恩公中興法道傳〉為憨山他的師兄所寫（見《憨山老人夢遊集》，卷30，總頁1573-1590），為現存憨山所寫的七篇當時佛門代表人物傳記中最長的一篇，可想見其景仰之情。

³¹ 見《憨山老人夢遊集》，卷30，總頁1580-1581。

³² 《仰山慧寂禪師語錄》中記：「滄山舉百丈野狐話問師，師云：『黃檗常用此機。』滄山云：『汝道，天生得？從人得？』師云：『亦是稟受師承，亦是自性宗通。』滄山云：『如是如是。』」見《大正新修大藏經》，第47冊，頁587。而《無門慧開禪師語錄》中也有如下數語：「參禪一著，推門落臼，切忌向外馳求」。見《卍續藏經》（台北：新文豐出版公司，1994），頁519。

曰光明；本來廣大包容，故曰虛空；本來無妄，故曰一真；本來不動不變，故曰真如，又曰如如；本來圓滿無所不照，故曰圓覺；本來寂滅，故曰涅槃。³³

可見「自性」和「性源」、「自心」等觀念，都同指為眾生所本有的「佛性」。「自性宗通」意謂佛性之徹悟是自然可以達成之事，並不需要憑藉任何的「教」與「理」，況且「教」與「理」有時也可能形成「妄想」，所以排除文字妄想，³⁴反而可以徹悟自性。³⁵

伴隨著「自性宗通」之後，乃有「推門落臼」之喻，此中之「臼」與「門」之相對二物，應是心、自心、自性、或者佛性與諸如文字設施等世間一切差別的隱喻。首先，門因臼而能轉動，當人還未了悟自心或自性時，一切的文字設施將成空洞，不知其何以立，所以必須先返轉向內去照明那原本光明潔淨的佛性。其次，以門臼為例，說明執於門或執於臼皆是外馳的作法，永遠不能使門臼發揮其作為門臼的功能。如人之執於佛性或執於文字設施，皆是一種外馳之迷，前者之執在於離於人間世法，後者之執在於不離人間世法，所以是兩種極端的向外馳求。因此如能先返轉照明原本光明潔淨的佛性，而將此佛性推入一切的文字設施中，必然能使佛性與文字設施相合無間相輔相成。就閱讀經典而言也是如此，人一旦達到悟的境界，再回頭去讀經典，就能了解這些文本存在的目的在於表現自心 / 自性 / 佛性，而佛性之存在也因文本而顯現。如此便能夠將門（經典的意旨）推落入門臼（開悟之心）之中。

不可否認，憨山是從雲谷大師等老師及禪師語錄中獲悉禪悟的重要，並且真誠地從事於參禪的活動。在三十歲（1575）時終於冰雪覆蓋之五臺山中的一獨木橋上，經歷了一次禪悟的經驗。據憨山的描述，在獨木橋上打坐參禪時，先是被怒風與冰消澗水的嘈雜之聲所困擾，而後能在不動念間不受任何聲音的干擾，所謂：「坐橋上，忽然忘身，則音聲寂然，自此眾響皆寂，不復為擾矣。」³⁶這次的體驗完全印證了禪友妙峰對他所說的話：「境自心生，非從外來」。然而在「發悟後，無人請益」的情況下，他只好由《楞嚴經》來印證這次的開悟經驗。在此之後，憨山在極短的八個月之時，就能對《楞嚴經》的意旨「了然無疑」。³⁷

四、以禪悟之心註《莊子內篇》

³³ 見《憨山老人夢遊集》，卷4，總頁182-183。

³⁴ 在〈刻法寶壇經序〉一文中，憨山言：「達摩西來，直指人心，見性成佛，不立文字，目為單傳。此經豈非文字乎？……此壇經者，人人皆知出於曹溪，而不知曹溪出於人人自性。人人皆知經為文字，而不知文字直指自心。心外無法，法外無心」。見《憨山老人夢遊集》，卷20，總頁1059。

³⁵ 在憨山〈答鄭崑巖中丞〉中，他曾說：「若一念妄想頓歇，徹見自心本來圓滿光明廣大，清淨本然，了無一物，名之曰悟」。見《憨山老人夢遊集》，卷1，總頁68。

³⁶ 參見《憨山老人夢遊集》，卷53，總頁2902-2905。

³⁷ 參見《憨山老人夢遊集·〈首楞嚴經通議序〉》，卷19，總頁999。

在有了禪悟經驗之後，憨山對儒釋道三家經典的詮釋，常常忽略注疏家的意見，而以達摩、惠能的「直指心源」之教直接切入文本的核心，因而憨山曾以「直指」、「直解」、「直說」、「心法」為名標示於其所著的五種佛經注疏和兩種儒家經典的注疏。憨山的這種傾向可以促使後代的讀者進一步考慮二個文本詮釋的問題，即（一）詮釋時所用的「文本」或「名相」是否是必須執著？可否因妙悟而脫離文本（二）以妙悟觀看道家的文本，是否可以超越道釋二家的義解，而形成一種具有會通意義的解釋。換言之，憨山的注解常會予人忽略文字的語言學涵義及文本的脈絡性的觀感，進而批評其注解「不免於佛教的世界觀」、是「佛教之老莊」。但就憨山而言，這些評論是否只是在文字與名相上作工夫而已，並不能對他所想從事的詮釋工作產生任何的了解。

在禪悟的經驗後，憨山仍然肯定《老》、《莊》的價值，這說明他已能認同老子與莊子與他具有相同的妙悟，在《觀老莊影響論》中他說：「載道之言，廣大自在，除佛經即諸子百氏。究天人之學者，唯莊一書而已。藉令中國無此人，萬世之下，不知有真人，中國無此書，萬世之下，不知有妙論」，³⁸他能給《莊子》這麼崇高的地位，一方面說明他對《莊子》獨具慧眼，擁有深刻的理解，一方面也說明他人並不能真切的理解此一著作。因而，即使林希逸及焦竑雖都曾作過「以莊解莊」的努力，在他看來都是不成功的。

討論憨山之《莊子內篇注》是否真能達成他所說的「老莊之老莊」，實是個十分困難的問題，因為這必須先確定老莊的本意是什麼的問題？從老莊的詮釋史看來，每個莊學的詮釋者仍然會接受一些先行詮釋者的基本假設，即使是憨山也不能自外於承繼這些假設。這些假設可簡單歸納如下：

- （一）司馬遷（B.C.145- 90 前後）〈老子韓非列傳〉以為莊子之說「其要本歸於老子之言」，將二者視為同一學派，此一說法為歷來大多數學者所同意，而明代陸西星的《南華真經副墨》進一步主張《莊子》是《道德經》的注疏，此點與憨山的論點頗有相同，³⁹憨山在《觀老莊影響論》中言「發揮老氏之道者，唯莊一人而已」；⁴⁰在〈注道德經序〉中言：「老文簡古而旨幽玄，則莊實為之注疏」⁴¹；在《莊子內篇注》中言「《莊子》一書乃《老子》之注疏」，⁴²皆是此意。
- （二）自晉·郭象（？-312）質疑《莊子》三十三篇的編成以來，唐代的成玄英進一

³⁸ 《老子道德經憨山註·莊子內篇憨山註》，頁 7-8。

³⁹ 陸西星在寫於 1578 年的〈南華真經副墨序〉說：「《南華》者《道德經》之註疏也。」又於〈讀南華真經雜說〉裡說：「《南華經》分明是《道德經》註疏。」（參見台北：中國子學名著集成編印基金會，1974，頁 13、33），而憨山在《觀老莊影響論·敘意》有「及見《口義》、《副墨》之言」，可見憨山讀過陸西星之書。

⁴⁰ 《老子道德經憨山註·莊子內篇憨山註》，頁 7。

⁴¹ 《老子道德經憨山註·莊子內篇憨山註》，頁 35。

⁴² 《老子道德經憨山註·莊子內篇憨山註》，頁 153。

步的臆測內、外、雜篇之區分與其間之關係，⁴³這種討論也為憨山所繼承，因而他相信《莊子》內七篇偏於「內聖」之學，而外篇則蔓衍「外王」之說。

(三) 從儒家或佛教的觀點解釋《莊子》其來已久。以援儒入道而言，自王弼(226-249)、何晏(?-249)、向秀(活躍於公元第三世紀中期)、郭象以來，皆不能免於儒家聖人孔子之影響，因而魏晉時代有其獨特的「聖人觀」，此類情形到宋代亦然，如王安石(1021-1086)和蘇軾(1037-1101)皆以為莊子雖有反孔的言論，然其言與孔子之教頗有所合，亦有暗助孔教流行之功。南宋的林希逸(1193-?)更進一步指出莊子其書的「大綱領、大宗旨未嘗與聖人異也」⁴⁴，明代焦竑的《莊子翼》亦有相近的說法。其次就「以佛解莊」而言，此風氣是由東晉支遁(314-366)的〈逍遙論〉開啓，他將佛教心的概念帶入《莊子·逍遙遊》的論釋之中，而有「夫逍遙者，明至人之心也」之說。⁴⁵其後宋明注莊家，如林希逸、褚伯秀、劉須溪、羅勉道、和陸西星等，也常援引佛經來解讀莊子。⁴⁶一般而言，憨山以唯識之心解《莊子》也應該被歸入「以佛解莊」之一列。

在憨山上列的假設下，他所謂的「老莊之老莊」如何成立？如何擺脫他是繼承某一類詮釋觀點的詮釋者？這一切問題的唯一解答或許只有一個，即憨山認為其他的詮釋者皆是根據文本意義而詮釋的文本詮釋者，而他自己與其他詮釋者的不同之處在於他是一個具有禪悟經驗的詮釋者，所以他不是一个文本詮釋者，而是一個透過文本與作者直接印證的詮釋者。換言之，憨山或許假設了莊子是與他有同樣禪悟經驗的文本創造者，這個文本創造者可以容許所有對其文本的詮釋（人人之老莊），也可以接受具有與他同樣獲得妙悟的人說出他為何要形成這個文本（老莊之老莊）。就理論的層次而言，老莊之老莊具有一種後設性，得以說明人人之老莊雖有無窮詮釋的可能，但人人之老莊只能得其偏義不能得其全體。

五、結論—憨山老莊之老莊不免於人人之老莊

憨山所謂的「老莊之老莊」實情為何？是否成功？這或許必須具體的由他如何注《莊》中去考慮，以下簡單的就《莊子內篇注·大宗師》略作討論，憨山於〈大宗師〉前的短文言：

⁴³參見陸德明〈經典釋文序錄〉，可見於郭慶藩：《莊子集釋》（台北：世界書局，1962）的引述。

⁴⁴見周啓成：《莊子肅齋口義校注》（北京：中華書局，1997），頁5。

⁴⁵見余嘉錫：《世說新語箋疏》（北京：中華書局，1983），頁220。

⁴⁶見周啓成，〈莊子肅齋口義校注〉，頁1-2。

莊子著書，自謂言有宗，事有君。蓋言有所主，非漫談也。其篇分內外者，以其所學，乃內聖外王之道。謂得此大道於心，則內為聖人，迫不得已而應世，則外為帝為王，乃有體有用之學，非空言也。且內七篇，乃相因之次第。其〈逍遙遊〉，乃明全體之聖人，所謂大而化之之謂聖，乃一書之宗本，立言之主意也。次〈齊物論〉，蓋言舉世古今之人，未明大道之原，各以己見為是，故互相是非。首以儒墨相排，皆未悟大道，特以所師一偏之曲學以為必是，固執而不化，皆迷真宰，而妄執我見為是。故古今舉世未有大覺之人，卒莫能正之，此悲世之迷而不解，皆執我見之過也。次〈養生主〉，謂世人迷卻真宰，妄執血肉之軀為我。人人只知為一己之謀，所求功名利祿以養形，戕賊其真宰而不悟，此舉世古今之迷，皆不知所養耳。若能養其生之主，則超然脫其物欲之害，乃可不虛生矣。果能知養生之主，則天真可復，道體可全，此得聖人之體也。次〈人間世〉，乃涉世之學問。謂世事不可以有心要為，不是輕易可涉。若有心要名干譽，恃才妄作，未有不傷生戕性者。若顏子葉公，皆不安命，不自知而強行者也。必若聖人忘己虛心以遊世，迫不得已而應，乃免患耳。其涉世之難，委曲畢見。能涉世無患，乃聖人之大用也。次〈德充符〉，以明聖人忘形釋智，體用兩全，無心於世而與道遊，乃德充之符也。其〈大宗師〉，總上六義，道全德備，渾然大化，忘己忘功忘名。其所以稱至人神人聖人者，必若此乃可為萬世之所宗而師之者，故稱之曰大宗師。是為全體之大聖，意謂內聖之學，必至此為極則，所謂得其體也。若迫不得已而應世，則可為聖帝明王矣。故次以〈應帝王〉，以終〈內篇〉之意。至若外篇，皆蔓衍發揮〈內篇〉之意耳。⁴⁷

首先，這一大段文字裡的許多主要概念並不來自《老子》或《莊子》，這成了批評憨山注非老莊之老莊的線索，如「體用」一詞係出自王弼的《道德經註》；「內聖外王」一詞取自〈天下〉篇，可能是戰國晚期莊子後學之作，而憨山定義「聖人」為「大而化之之謂聖」，取自於《孟子》⁴⁸。但使用相近的語言是否表示使用某一特定思想架構的概念，或是使用某一派別的特定理論？要回答這些問題，或許必須仔細考慮這些語辭可否形成特定的理論意義。以「體用」為例，「體用」觀念只能是一個討論的形式，而不能具有某一派別的理论意義，因為當對「體」的認識不同時，必然形成不同的理論意義。同理，「內聖外王」這一語詞的使用亦是如此，內聖如果意謂「內在修養」，而「外王」意謂面對世界並導引世界臻於理想的境界，那麼「內在修養」是何種「修養」？如何面對在的世界？什麼是理想的世界？這些問題皆可以有不同的想法，因之「內聖外王」亦不能標示某一特定的學派思想。如果著眼於語詞在理論系統中的約定性，那麼討論的焦點就不應該在是否使用過某一學派慣用的語詞上。

撥除了語詞的迷陣，可以進一步討論憨山何以用〈大宗師〉總內七篇之義。據他所說〈大宗師〉所談的是「全體之大聖，意謂內聖之學」，所以是內篇的樞紐，而此樞紐就〈大

⁴⁷ 《老子道德經憨山註·莊子內篇憨山註》，頁 369-373。

⁴⁸ 《孟子·盡心下》孟子在答浩生不害問「樂正子何人也」時說：「充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。」見朱熹：《四書集註》（台北：學海出版社，1989），頁 407。

宗師〉而言是所謂的「天人合德」的問題上，憨山於此篇開宗之注言：

知天知人之知，乃指真知，謂妙悟也。「天」，乃天然大道，即萬物之所宗者。「所為」，謂天地萬物乃大道全體之變，故曰：「天之所為」。蓋天然無為而曲成萬物，非有心也。「人之所為」，謂人稟大道，乃萬物之一數，特最靈者，以賦大道之全體而為人之性，以主其形，即所謂真宰者。故人之見聞知覺皆真宰以主之。日用頭頭無非大道之妙用，是知人即天也。苟知天人合德乃知之至也。⁴⁹

由「以賦大道之全體而為人之性，以主其形，即所謂真宰者」之說，可知憨山所謂「全體之大聖」、「內聖之學」及「大而化之之謂聖」等詞其問題皆歸結於對「真宰」的迷悟上。「真宰」之辭，原可見於《莊子·齊物論》，憨山對之解釋說：

齊物之意，最先以忘我為本指，今方說天籟，即要人返觀語言、音聲之所自發，畢竟是誰為主宰？若悟此真宰，則外離人我，言本無言，又何是非堅持之有哉？此〈齊物論〉之下手工夫。直捷示人處，只在自取怒者其誰一語，此便是禪門參究之工夫。必如此看破，方得此老之真實學問處，殆不可以文字解之，則全不得其指歸矣。⁵⁰

言此真君，本來不屬形骸，天然具足。人若求之而得其實體，在真君亦無有增益。即求之而不得，而真君亦無所損。即所謂不增不減，迷之不減，悟之不增，乃本然之性真者。此語甚正，有似內教之說。但彼認有個真宰，即佛所說識神是也。⁵¹

此二段文字中「以忘我為本指」及「即要人返觀語言、音聲之所自發」，可能是道釋二家皆無可反對之說，因為從二家經典的文本中都可以找到根據引申為此意，故由此下工夫可以視為道釋二家的共法。換言之，不論說這是「無為工夫」或「禪門參究之工夫」，其意義並沒有太大的區別，只是名詞之異而已。同理「認彼有個真宰」與「識神」亦是名詞之異，非關於二家的理論系統。故而能區別或融通二家的重要關鍵在於「真宰」之所指為何？

依憨山之說，知此真宰是藉妙悟而知，難而既是妙悟，如何可知、可說？悟後而說之是否離去妙悟而成名言，不再保有悟心之妙？凡此種種問題憨山似乎都未觸及，故憨山對真宰的解說乃成爲一種確定之知的言詮，而非一種具有當機指點的活潑悟心。試看以下憨山在注《莊子·齊物論》「百骸、九竅、六藏眩而存焉，吾誰與爲親」時對形骸與真宰的說明：

言該盡一身，若俱存之而為我，不知此中那一件是我最親者。若以一件為親，則餘者

⁴⁹ 《老子道德經憨山註·莊子內篇憨山註》，頁 373。

⁵⁰ 《老子道德經憨山註·莊子內篇憨山註》，頁 199-200。

⁵¹ 《老子道德經憨山註·莊子內篇憨山註》，頁 207-208。

皆不屬我矣。若件件都親則有多我。畢竟其中誰為我者？此即佛說小乘析色明空觀法。又即《圓覺經》云：四大各離。⁵²

在這段文字中，重點不在於引「小乘析色明空觀法」或《圓覺經》之說，而在於「小乘析色明空觀法」及《圓覺經》之說是否是禪悟所得。從佛教的立場而言或許這即是禪悟的結果，但就一個不諳佛教理論的人而言，其禪悟是否必然形成「說破形骸是假我，要人撇脫形骸方見真宰」的情形？⁵³ 憨山既肯定莊子是一個得悟者，必然莊子所見會與憨山相同，可惜的是莊子的意見似乎不是如此，就莊子而言，誤認有個真宰是個真實的問題，但真正的「真宰」是什麼？是否在於形骸之外？或以「形骸」為「假我」？則是一個不可解答的問題。換言之，就莊子而言百骸、九竅、六藏也可能形成一個分而不分的整體，進而與真宰混然無分無辨，然而憨山的注解似乎沒有這種可能。

禪悟可以有工夫有方法，而且可以用心識的活動作為悟入的方向，然而禪悟的結果是什麼？似乎是不可言詮之事，此所以禪宗之教法與他宗有所分別。以此而觀看莊子文本與憨山的注文，莊子的文本反而較憨山更具禪味，而憨山雖以禪悟解釋經典，但其經典仍然不能免於佛教理論的說明。因而，憨山或許有志於融通諸宗甚而會通三教，然就其結果看來這似乎是一個不可能的任務。

憨山的努力雖然沒有成功，但他不離世間、世法的態度可以拉近三教的距離，而形成近於現代「人間佛教」的概念似乎有他獨特的見地。其次以禪悟，解釋《老》《莊》在憨山的注解中雖然沒有成功，但似乎也指出了另外一條可以嘗試的會通之道，從這個角度而言，或許方以智的《藥地炮莊》究竟形成一個具有什麼意義的莊學詮釋？就成了後續可以加以考察的重要課題。

⁵² 《老子道德經憨山註·莊子內篇憨山註》，頁 206-207。

⁵³ 《老子道德經憨山註·莊子內篇憨山註》，頁 209。