

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所  
碩 士 論 文

釋德清三教會通思想之研究  
——以《莊子內篇註》為中心

A Study of Shih, Te-Ch'ing's Thought on the Integration  
of the Three Teachings : Focus on *The Commentary on  
the Inner Chapters of Chuang Tzu*

研 究 生：釋會雲 撰

指 導 教 授：黃國清 博士

中 華 民 國 九 十 七 年 十 二 月

# 南 華 大 學

宗教學研究所

碩士學位論文

釋德清三教會通思想之研究  
——以《莊子內篇註》為中心

研究生：釋會雲

經考試合格特此證明

□試委員：陳劍鏗  
陳德和  
黃國清

指導教授：黃國清

系主任(所長)：呂凱文

□ 試日期：中華民國 97 年 12 月 19 日

## 誌 謝

感恩黃國清教授	多年來傳授知識	令我智慧得增上	恩師指導永不忘
感恩陳德和教授	教讀莊子之本意	令我論文得增上	評審教授永不忘
感恩陳劍鎧教授	指正三教之會通	令我論文得增上	評審教授永不忘
感恩南華眾教授	多年來授業解惑	令我學業得增上	教授教導永不忘
感恩南華眾同學	多年來相互勉勵	令我學習得增上	同窗好友永不忘
感恩南華眾學弟	多年來相互幫助	令我事事得增上	學弟妹們永不忘
感恩釋會蓮法師	多年來全力栽培	令我研究無罣礙	母親恩情永不忘
感恩黃月訓大德	多年來發心護持	令我學佛無煩惱	親姨恩情永不忘
感恩楊其錚大德	多年來發心護持	令我樣樣無匱乏	兄長親情永不忘
感恩林櫻櫻大德	多年來發心護持	令我住宿無動念	南華館情永不忘
感恩林美惠大德	多年來發心護持	令我身心無憂愁	南華館情永不忘
感恩十方眾檀越	多年來粒米供養	令我佛道無障礙	施主布施永不忘

# 論 文 摘 要

釋德清為明朝末年「四大高僧」之一，精通佛教義理，對儒道二家思想亦有鑽研。當時宗教政策是以儒家為主，佛、道為輔的三教融合局面，社會文化潮流日漸趨向「三教會通」的發展，四位大師順應文化思潮，倡導佛學，亦表現出不同程度的「三教會通」態度。這四位大師之中，唯有釋德清對儒釋道三家的典籍都有註解，對道家著述的詮解尤為佛教界之翹楚。他撰寫的《觀老莊影響論》和《莊子內篇註》是會通三教思想的重要著作。本論文以此兩本著作為研究對象，首先通過《觀老莊影響論》探討德清「三教會通」思想之會通路徑；接著再透過《莊子內篇註》所述儒釋道三教思想之交涉，以歸納分析其思想脈絡與《莊子內篇註》所呈現的三教會通觀點，從中了解德清如何掌握《莊子》的思想體系，以及詮釋〈齊物論〉之思想內涵。

本論文之研究方法，首先是運用文獻研究法進行字彙對照，考察《莊子內篇註》所參考之注本。其次，運用義理分析法闡釋《大乘起信論》之「一心」思想的義理層級，以及德清詮釋〈齊物論〉之思想內容。其三，運用思想比較法開展《莊子內篇註》三教思想之會通觀點。經由這三種研究方法，以確實掌握《莊子內篇註》的義理詮釋。

本論文之研究結果，經過詳密的考察，得出《莊子內篇註》的主要參考注本是《南華真經副墨》，其次是參閱《南華真經口義》，德清回應這些注本的「將佛附莊」之說，由此引發與建立他註解《莊子》的根本立場與目的。本文首先從《觀老莊影響論》尋找出德清「三教會通」之方法是以《大乘起信論》之「一心」為理論根據，德清為達成「三教會通」之目的，分別對三教進行了「工夫」與「境界」的判釋，最後以「導歸佛乘」為會通三教的究竟圓滿。隨之本文再由《莊子內篇註》所呈顯雙向會通之路徑，分析「宗教對話」理論模式與思想詮釋的會通觀點有二：一是以禪宗義理解《莊子》；二是援老莊之語為佛教的方便教法。德清註解《莊子》是將儒釋道三教思想的契合點會通起來，從積極正面的作用，建立三教對話之觀點，為促進三教之間的溝通與和諧。最後，本研究以德清註解〈齊物論〉為研究中心，餘內六篇為輔助，從三個層次解析德清詮釋〈齊物論〉之思想脈絡，使讀者對《莊子內篇註》有更深入的理解與領悟。

# 釋德清三教會通思想之研究—以《莊子內篇註》為中心

## 目次

<b>第一章 緒論</b> .....	<b>1</b>
<b>第一節 研究動機與目的</b> .....	<b>1</b>
<b>第二節 研究成果與探討</b> .....	<b>4</b>
壹、以德清為主題之研究 .....	4
貳、以《莊子·齊物論》為主題之研究 .....	24
<b>第三節 研究方法</b> .....	<b>32</b>
壹、文獻研究法 .....	32
貳、義理分析法 .....	32
參、思想比較法 .....	33
<b>第四節 研究架構</b> .....	<b>34</b>
<b>第二章 德清生平與《莊子內篇註》成書因緣</b> .....	<b>35</b>
<b>第一節 德清生平與著作</b> .....	<b>35</b>
壹、德清生平 .....	35
貳、德清之著述 .....	44
<b>第二節 《莊子內篇註》的成書因緣與動機</b> .....	<b>46</b>
壹、破斥儒釋道三教之我執 .....	46
貳、提出「三教會通」思想 .....	47
參、回應「將佛附莊」之《口義》、《副墨》注本 .....	48
肆、有請益老莊之旨者 .....	49
<b>第三節 《莊子內篇註》之參考注本考察</b> .....	<b>50</b>
壹、《莊子內篇註》之現存版本 .....	50
貳、《莊子內篇註》之參考注本考察 .....	52
<b>第三章 德清「三教會通」思想</b> .....	<b>58</b>
<b>第一節 晚明佛教「三教會通」思想概述</b> .....	<b>58</b>
壹、雲棲株宏「三教會通」思想 .....	59
貳、紫柏真可「三教會通」思想 .....	61
參、憨山德清「三教會通」思想 .....	63



第二節 《大乘起信論》之「一心」思想會通三教 .....	65
壹、一心立二門 .....	65
貳、心真如門及其義涵 .....	67
參、心生滅門與無明 .....	78
肆、小結 .....	83
第三節 德清對三教的判教觀 .....	85
壹、孔子工夫與境界 .....	85
貳、老莊工夫與境界 .....	88
參、佛工夫與境界 .....	91
肆、會通三教——導歸佛乘 .....	93
伍、小結 .....	96
第四節 《莊子內篇註》之會通觀點 .....	97
壹、以禪宗義理解《莊子》 .....	97
貳、援老莊之語為佛教的方便教法 .....	100
參、小結 .....	102
<b>第四章 德清之〈齊物論〉思想詮釋 .....</b>	<b>105</b>
第一節 齊天下之物論的第一層次：忘我 .....	106
壹、「忘我」的境界——吾喪我 .....	107
貳、「忘我」的工夫論 .....	108
第二節 齊天下之物論的第二層次：是非兩忘 .....	112
壹、是非起源——我見的顛倒 .....	112
貳、是非之人——儒、墨之論辯 .....	113
參、「是非兩忘」的工夫論——以明 .....	114
第三節 齊天下之物論的第三層次：道通為一 .....	116
壹、「道通為一」之喻——天地一指，萬物一馬 .....	116
貳、道成與道隱 .....	117
參、大道之原——天地與我並生，萬物與我為一 .....	121
肆、「道通為一」的工夫論 .....	126
伍、「道通為一」的境界觀——莊周夢蝶 .....	133
第四節 小結 .....	136
<b>第五章 結論 .....</b>	<b>140</b>
第一節 研究成果 .....	140
壹、《莊子內篇註》之成書因緣與動機 .....	140

貳、《莊子內篇註》所參考之注本 .....	141
參、三教會通之方法 .....	141
肆、三教會通之目的 .....	142
伍、三教對話之觀點 .....	142
陸、《莊子內篇註》之三教會通觀點 .....	143
柒、德清之〈齊物論〉思想詮釋 .....	143
<b>第二節 研究限制與未來研究之展望 .....</b>	<b>145</b>
壹、研究限制 .....	145
貳、未來研究之展望 .....	145
<b>參考文獻 .....</b>	<b>146</b>

# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機與目的

明清時期，在宗教政策上是以儒家為主，佛、道為輔的三教融合局面，<sup>1</sup>三教之間彼此有著相互影響的緊密關係，這種「三教融合」的思潮是當時文化的自然趨勢；直到明朝萬曆年間，佛教出現了一種較為盛大的復興氣象，<sup>2</sup>主要原因是「四位大師」順應文化思潮，倡導佛學，亦表現出不同程度的「三教會通」態度。這四位大師分別是雲棲株宏（公元 1535—1615 年）、紫柏真可（公元 1543—1603 年）、憨山德清（公元 1546—1623 年）以及蕩益智旭（公元 1599—1655 年）。他們佛學意涵博大精深，又研讀儒、道二家典籍以融攝三教思想，這是諸高僧的共同主張，也是他們思想的主要特色。

我們可以從現今流傳下來的典籍，窺探他們對儒、道二家注疏的底蘊。雲棲株宏著有〈三教一家〉；紫柏真可著有《解易》；憨山德清著有《大學綱目決疑》、《中庸直指》、《春秋左氏心法》、《觀老莊影響論》、《道德經解》和《莊子內篇註》；蕩益智旭著有《周易禪解》、《大學直指》、《中庸直指》、《論語點睛》、和《孟子》。由此觀之，四位大師之中，唯有德清直接註解道家典籍《觀老莊影響論》、《老子道德經註》以及《莊子內篇註》，展示其註解內容甚為精深，<sup>3</sup>其中究竟蘊含何種三教會通的路徑與思想，此為本研究主要的動機來源。

德清深研儒、道兩家哲學，造詣頗深，他對儒家認為是「入世」之學，對於道家則稱為「忘世」之學，<sup>4</sup>儒家所重視的是五常倫理的社會秩序，道家所著重的是超脫追求的

---

<sup>1</sup> 參見洪修平，《中國佛教與文化歷程》，南京：江蘇教育出版社，2005 年，頁 254。

<sup>2</sup> 參見夏清瑕，〈晚明佛教復興的特點及傾向〉，《五台山研究》第 1 期，2002 年 1 月，頁 12：「佛教在經過宋元及明中期前的相對沉寂後，萬曆年間出現了一種較為盛大的復興氣象。」

<sup>3</sup> 參見王煜，〈釋德清（憨山老人）融攝儒道兩家思想以論佛性〉，《香港中文大學中國文化研究所學報》第 1 期，1978 年，頁 176：「德清深研老莊，進而扣緊原文以彰顯儒道佛三家的共通理論。」

<sup>4</sup> 見釋德清，〈學要〉收錄於《憨山老人夢遊集》第三十九卷（《叻新纂續藏經》第 73 冊），頁 746：「為學有三要，所謂不知春秋，不能涉世；不精老莊，不能忘世；不參禪，不能出世；此三者，經世、出世之學備矣。缺則一偏，缺二則隘，三者無一，而稱人者。」



慾望，以求達到悠遊自得的境地。德清對道家的看法，在《觀老莊影響論》中有言：

蓋中國聖人之言，除五經束於世教，此外載道之言者，唯《老》一書而已。然老言古簡、深隱難明，發揮老氏之道者，唯莊一人而已。……中國去聖人，即上下千古負超世之見者，去老唯莊一人而已。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。<sup>5</sup>

由此可見，在德清的心中，老子、莊子是具有超世間之道，論道之言，廣大自在，除了佛經之外，具有出世之學問，在諸子百氏之中，唯有《莊子》一書而已；德清對《莊子》一書給予很高的評價。然而，當今學界研究《莊子內篇註》有二派分歧的見解，一方學派認為《莊子內篇註》是依據德清在註疏中所言的：「《莊子》一書，乃《老子》之註疏。」以此作為考察德清解《老子》與註《莊子》的註疏兩者之文互為對照<sup>6</sup>。反之，另一學派肯定地說德清此語是依《史記·老莊申韓列傳》而來，<sup>7</sup>並非德清的創見之言。<sup>8</sup>時至今日，學界僅只研究到德清注解《老子道德經》之時，德清所用的注解版本是採用王弼的《道德經註》，<sup>9</sup>並未再深入探索德清註解《莊子》所參考的注本，實為值得再繼續深入研究發展的空間。本文將考察德清註解《莊子》是否有參考之注本？或者是否有受到其他注釋家之影響？以及德清在註解之時，是否有說出前人未盡之意？此為本研究的動機之一。

《莊子》一書共三十三篇，一般劃分為內篇、外篇和雜篇三個部份。本研究以〈齊物論〉為中心，其原因是德清註解《莊子》一書中，唯一稱讚莊子的文章是在〈齊物論〉，

<sup>5</sup> 釋德清，《觀老莊影響論》（《叻新纂續藏經》第 73 冊，頁 766）。

<sup>6</sup> 參見張玲芳，《釋德清以佛解老莊思想之研究》，台中：中興大學中國文學系碩士論文，1999 年，頁 142：「《莊子》乃《老子》之註疏」。又，李懿純，《憨山德清註莊之研究》，台北：淡江大學中國文學碩士論文，2002 年，頁 82：「莊子為老子註疏」。因此兩者之研究，皆羅列出關係對照表，詳見其文附錄。

<sup>7</sup> 參見曹受坤，《莊子哲學》，台北：文景出版社，1970 年，頁 91：「太史公以莊子之學本於老子，謂其著書明老子之術，然莊子敘述古來學術，於關尹老聃之外別自立為一派。然則莊子之學，當於莊子書中求之，正不必泥於太史公之說也。」

<sup>8</sup> 參見邱敏捷，〈憨山《莊子內篇注》之特色《刪註》〉，《中國文化月刊》第 258 期，2001 年，頁 74。

<sup>9</sup> 陳榮波，《哲學、語言與管理》，桃園：繼福堂出版社，2001 年，頁 60：「憨山所用老子的註解版本是採用王弼的《道德經註》。」

德清曾云：「文章波瀾浩瀚，難窺涯際，若能看破主意，則始終一貫，森然嚴整，無一字之剩語，此所謂文章變化之神鬼者也。」<sup>10</sup>據此可知，正確理解〈齊物論〉對於研究德清註解《莊子》有著十分重要的意義；又〈齊物論〉具有魅力，讓古今學者為之傾倒。<sup>11</sup>然而，德清身為明代高僧，當他立意解《老子》註《莊子》之時，如何詮釋莊意呢？德清闡釋莊子思想具有哪些特殊義涵呢？歷來研究的成果，呈現多元面貌，有的說是「以佛解莊」<sup>12</sup>或說「以佛化莊」<sup>13</sup>或者「以禪解莊」<sup>14</sup>以及「佛莊相通」<sup>15</sup>；何以有此眾說紛紜的結論？此為本研究的動機之二。

德清倡導「三教會通」是如何融通儒釋道三教呢？其「三教會通」的理論根據為何？德清對三教的判教觀是否與註解《莊子》的立場相符合呢？或者更加融通莊意呢？從當代宗教學的立場來說，德清「三教會通」是促成明末儒釋道三教之間對話的進行，其對話的成果是消融差異？或者是造成儒道二教的反駁？或者是引導儒、道二教皈依佛門的方便教法？還是成為「亦儒亦佛亦道」的雜然混淆狀況？目前學界研究德清的「三教會通」思想，還尚未落實到「宗教對話理論」之探討，以及德清立論的「三教判釋」之目的究竟為何？此為本研究的動機之三。

若欲正確理解德清註解《莊子》的本意，則必須由《觀老莊影響論》與《莊子內篇註》相互輝映；先由《觀老莊影響論》中呈顯出德清「三教之判教觀」為直捷入門途徑，再從《莊子內篇註》原典註解文字直接深入，以歸納分析其思想脈絡，從中了解德清如何掌握《莊子》的思想體系，以及德清如何展現「三教會通」思想之交涉，這都是研究德清註解《莊子》所值得探究的根源。

<sup>10</sup> 釋德清，《莊子內篇註》本論文使用《中華大藏經》版本，上海：中華書局出版，1996年，頁272。

<sup>11</sup> 參見陳德和，〈《莊子·齊物論》的終極義諦及其奇詭書寫〉，《文學新鑰》第3期，2005年，頁25：「其實〈齊物論〉在內七篇中又有其特色，它不但觀念豐贍、文字新特篇章結構上更是突梯百變，引人深省……門生後進，即已然為之傾倒。」

<sup>12</sup> 邱敏捷，〈憨山《莊子內篇注》之特色《刪註》〉，《中國文化月刊》第258期，2001年，頁74。

<sup>13</sup> 王紅蕾，〈緣起與本根：佛教與道教宇宙觀的衝突與調和——憨山德清《莊子內篇注·齊物論》研究〉，《中國哲學》第4期，2007年4月，頁29：「憨山德清注《莊》不同於明代士人的“以佛解莊”，而是別出機杼“以佛化莊”——通過憨山德清的解讀，老莊哲學嚴然屬於佛教廣大思想體系中的一部分。」

<sup>14</sup> 參見陳少明，〈《齊物論》及其影響〉，北京：北京大學出版社，2005年，頁135：「莊子寓言，成了禪門公案。不僅佛是禪，莊是禪，孔也是禪，老也是禪，在德清的眼中，三教皆禪」。

<sup>15</sup> 李曦，〈釋德清《莊子內篇注》研究〉，《五台山研究》第3期，1994年3月，頁17：「“佛莊相通，衝破注莊誤區”」。

從上所述的動機中，導引出本研究希望釐清的問題如下：

- 第一、德清註解《莊子》是否前有所承？他是否有參考特定的注本？若有的話，受該注本的影響程度如何？
- 第二、德清倡導的「三教會通」思想之理論根據為何？以及德清立論的「三教判釋」之目的究竟為何？
- 第三、德清註解《莊子》所呈現的會通觀點為何？他是否「以禪解莊」呢？比起先前的注釋家有何特殊之處？
- 第四、德清之〈齊物論〉思想詮釋為何？

## 第二節 研究成果與探討

本研究之主體包含德清《莊子內篇註》之研究、德清生平及其思想研究、德清「三教會通」思想研究、以及有關《莊子·齊物論》之研究，以下就歷年學者的研究成果作探討，藉以發展本研究之相關文獻。

### 壹、以德清為主題之研究（依姓氏筆畫排列）

#### 一、《莊子內篇註》之研究

王紅蕾撰〈緣起與本根：佛教與道教宇宙觀的衝突與調和——憨山德清《莊子內篇注·齊物論》研究〉，<sup>16</sup>作者於開始即說明：「憨山德清注《莊》不同於明代士人的“以佛解莊”，而是別出機杼“以佛化莊”——通過憨山德清的解讀，老莊哲學嚴然屬於佛教廣大思想體系中的一部分。」<sup>17</sup>作者同時以道家「根本論」與佛教「緣起論」作論述主題，說明理論之差異。接著再以〈齊物論〉為敘述：「憨山站在佛教的立場，把莊子的“真君”、“真人”，與佛教的所謂“真知”、“真心”暗渡陳倉式地畫了等號。在

<sup>16</sup> 王紅蕾，〈緣起與本根：佛教與道教宇宙觀的衝突與調和——憨山德清《莊子內篇注·齊物論》研究〉，《中國哲學》第4期，2007年4月，頁29—32。

<sup>17</sup> 同上，頁32。

憨山德清看來，這樣一來，既對《齊物論》說法給予了圓滿的解釋，也沒有放棄佛教的根本宗旨，可算是真正的會通兩教。」<sup>18</sup>這些即是作者認為憨山「以佛化莊」的原因所在，然而，作者所謂「以佛化莊」之說，是否就是憨山用來會通兩教之目的？答案令人質疑。

王紅蕾撰〈憨山德清注《莊》動機與年代考〉，<sup>19</sup>此文主要說明的兩大論點：一是「《莊子內篇注》動機辨析」；二是「《莊子內篇注》時間考釋」，作者是依德清之《觀老莊影響論》為論述依據，並得出：「其注莊的根本目的就是要打破儒、釋、道三家互不相融或限於淺層交流的局面，從深層次上發掘三家的內在關聯。」<sup>20</sup>以上，頗具參考價值，可供參考。

李曦撰〈釋德清《莊子內篇注》研究〉，<sup>21</sup>此文共分五段論述，作者於第一首段內容即言：「這部《莊子內篇注》是他最後的一部學術著作。」<sup>22</sup>此處作者說明有誤。<sup>23</sup>第二作者論述「佛莊相通、沖破注莊誤區」；第三是以「接近解開莊子哲學的基本結構」作為論述要點；第四是分析「德清解莊的方法論」共以五小項闡述說明；第五是「《莊子內篇注》的侷限性」。以上，作者批評德清是認不清莊子與老子的區別，以及德清的“內聖外王”觀點是德清硬加在莊子思想中。最後再評論德清是政治和尚，並以：「德清相當深刻的理解莊子，而又不理解莊子，乃至把“內聖外王”加於莊子的根本原因。」<sup>24</sup>總之，全文是以批判的角度為論述內容。

李懿純撰《憨山德清註莊之研究》，<sup>25</sup>此碩論首章是緒論，第二章「憨山德清註莊之動機及其中心思想」，作者首先釐清當代學術界對德清「唯心識觀」之理解，並再給予重

---

<sup>18</sup> 同上，頁 31。

<sup>19</sup> 王紅蕾，〈憨山德清注《莊》動機與年代考〉，《北方論叢》總號第 202 期，2007 年 2 月，頁 32—35。

<sup>20</sup> 同上，頁 33。

<sup>21</sup> 李曦，〈釋德清《莊子內篇注》研究〉，《五台山研究》第 3 期，1994 年 3 月，頁 16—28。

<sup>22</sup> 同上，頁 16。

<sup>23</sup> 參見《憨山老人自序年譜實錄》七十七歲條：「予年七十七……秋七月，……時力提華嚴，名綱要，草就。」由此可證，德清最後一部著作是《華嚴綱要》。

<sup>24</sup> 同注 21，頁 28。

<sup>25</sup> 李懿純，《憨山德清註莊之研究》，台北：淡江大學中國文學碩士論文，2002 年。

新定義為「楞嚴爲首、華嚴爲次」的理論結果。<sup>26</sup>此與林文彬撰〈釋德清《觀老莊影響論》初探〉所得出「教取《華嚴》，證用《楞嚴》」<sup>27</sup>的結論有相似卻又重新改造的觀點。第三章是「憨山德清註莊之基本立場」作者藉由「德清解老與註莊對照表」來檢證德清所言：「莊子爲老子之註疏」是否相符合，並闡明德清於「註莊」系統下以「莊子爲老子之註疏」的基本立場。此種論述方式是繼承張玲芳撰《釋德清以佛解老莊思想之研究》，同樣以對照表的方式出現於附錄中，即德清「《老子道德經解》與《莊子內篇註》兩者之關係」<sup>28</sup>。第四章談論「憨山德清註莊之系統架構及其內容特色」，內容論述「楞嚴爲首、華嚴爲次」之說法爲討論中心，並說明德清「註莊」之次第脈絡，此次第脈絡是依據德清在《莊子內篇註》中所言的全篇摘要內容，接著是論述德清「註莊」之內容特色。第五章闡述「憨山德清註莊之工夫論及其境界說」，是對德清對三教之判釋爲探討，從《觀老莊影響論》爲進路，揭露其「註莊」之工夫論及其境界說；第六章結論是總結前文所論述再作回顧與總結，以及未來研究之展望。

林順夫撰〈推門落臼：試論憨山大師的《莊子內篇注》〉，<sup>29</sup>作者一開始在摘要中寫說：「憨山融合傳統看法與他自己的創見而寫出的《莊子內篇注》，此書在注莊傳統中，有其不可磨滅的貢獻」。<sup>30</sup>作者於論述過程中穿插憨山的生平傳記，以作爲輔助說明，並且引用《觀老莊影響論》敘述憨山「三教合一」理論是「心」的哲學，然後再加以解說〈齊物論〉當中的「真宰」一詞，已經和佛家的「心」之觀念等同起來。作者最後以一句幽默地口吻總結說：「不過，究竟今天有幾個讀《莊子》和研究《莊子》的人會認爲憨山的《莊子內篇注》是『莊子之莊子』呢？」<sup>31</sup>這是作者留給讀者閱讀後的省思空間。

---

<sup>26</sup> 同上，頁 61：「在此僅將憨山之中心思想——『唯心識觀』，置於老莊思想下重新定位，則以『楞嚴爲首、華嚴爲次』重新定位，此亦即憨山主要詮釋老莊之中心思想。」

<sup>27</sup> 參見林文彬，〈釋德清《觀老莊影響論》初探〉，《文史學報》第 31 期，2001 年，頁 15—33。

<sup>28</sup> 李懿純，《憨山德清註莊之研究》，頁 261—282 論文附錄詳見之；以及張玲芳，《釋德清以佛解老莊思想之研究》，台中：中興大學中國文學碩士論文，1999 年，頁 191—198。

<sup>29</sup> 林順夫，〈推門落臼：試論憨山大師的《莊子內篇注》〉，《清華學報》第 34 卷，2004 年，頁 299—326。

<sup>30</sup> 同上，頁 299。

<sup>31</sup> 同上，頁 324。

邱敏捷撰〈憨山《莊子內篇注》之特色《刪註》〉<sup>32</sup>，此文首先介紹有關憨山之外其他僧人有關《莊子》之觀點，例舉：晉代支道林、當代印順二人對《莊子》之研究著作進行概述。接著作者論述憨山《莊子內篇注》之特色共歸納為三點加以討論：一、以佛家思想比附莊子；二、以「忘己忘功忘名」為旨；三、提出「識神觀」。<sup>33</sup>作者主要是陳述：「憨山深化了《莊子》，而不是偏離，雖然「以佛解莊」不是最好的方式」。<sup>34</sup>因此，作者最後以批判的立場，表達出對憨山註《莊子》的看法。

張玲芳撰《釋德清以佛解老莊思想之研究》，<sup>35</sup>該論文首章是「德清的時代背景」，第二章是「釋德清的生平略傳與著作」，此處作者與陳運星所撰的碩論相同，對於德清最後一部著作的年代，同樣有錯誤。<sup>36</sup>第三章論述「釋德清的佛學思想概略」其中以唯識思想、禪法思想、念佛思想等章節說明；第四章是「釋德清對三教的判釋」此處作者是以《觀老莊影響論》內容為主；第五章「釋德清《老子道德經解》之思想義述」此章是說明德清之著作《老子道德經解》之援莊解老與以佛解老的特色；第六章「釋德清《莊子內篇註》之思想義述」，作者主要是論證德清所言：「《莊子》乃《老子》之註疏」<sup>37</sup>，故於論文最後有兩個附表，第一個表是校對德清《老子道德經解》引《莊子》，第二個表是校對《莊子內篇註》引《老子》。然而，作者在說明德清是以「佛解老莊」，在論文中未見詳細的引證，只引出德清在內七篇中對每一篇的前言概說，因此若要證實德清是以「佛解老莊」的立場，實為不足的論證方式；其次又發現該論文每遇到德清引文中的佛學術語，常使用《實用佛學辭典》作分析，殊為可惜之處。

<sup>32</sup> 邱敏捷，〈憨山《莊子內篇注》之特色《刪註》〉，《中國文化月刊》第 258 期，2001 年，頁 69—95。

<sup>33</sup> 同上，頁 74—84。

<sup>34</sup> 同上，頁 84。

<sup>35</sup> 張玲芳，《釋德清以佛解老莊思想之研究》，台中：中興大學中國文學系碩士論文，1999 年。

<sup>36</sup> 同上，頁 52：「七十五歲，《莊子內篇註》。」亦見陳運星，《儒道佛三教調和論之研究——以憨山德清的會通思想為例》，頁 160：「七十五歲，著作《莊子內篇註》」。然而，《憨山老人自序年譜實錄》七十七歲條記載：「予年七十七……秋七月，……時力提華嚴，名綱要，草就。」由此可見，張玲芳有參考陳運星之碩論，而未依照《憨山老人自序年譜實錄》之記載來說明。

<sup>37</sup> 張玲芳，《釋德清以佛解老莊思想之研究》，頁 142：「《莊子》乃《老子》之註疏」。

陳榮波撰《哲學、語言與管理》，<sup>38</sup>此書之篇章有〈憨山大師的莊子思想〉探討，該文首要說明憨山內七篇是以內聖外王之道為中心而開展出來的相應次第，作者共有七點分別敘述，從〈逍遙遊〉到〈應帝王〉有明確的說明憨山思想之旨要，<sup>39</sup>此是依據憨山在《莊子內篇註·大宗師》篇章釋文前曾經表示的相應次第內容再做的整理。其次，作者敘述「憨山大師註解莊子的思想之特色」作者分為五點來說明，頗值為參考。

## 二、德清生平及其思想研究

王玲月撰《憨山大師的生死觀》，<sup>40</sup>此篇碩論先以「晚明的佛學復興」開始作時代背景的說明，第二章探討「憨山的生平及思想」此章分成四節討論：一、「三教合一的因緣」；二、「積極入世的作為」；三、「修道證悟的功夫」；四、「弘揚佛法的使命」。<sup>41</sup>作者將主題人物——憨山，於每一小節即再次重複「從幼年至老年」的年齡出現，即使分為四節論述，但年齡上的多次重疊，會令人產生錯綜複雜的概念，以此敘述憨山生平實為不妥。第三章分析「世人迷妄的生死觀」，第四章是闡明「真人覺悟的生死觀」，第五章是論說「無礙解脫的工夫論」。此篇論文是以依據《莊子內篇註》為研究文本，在憨山思想主題集中在「生死觀」方面，因此與吾人研究方向大相逕庭。

岩城英規撰〈憨山德清の思想〉，<sup>42</sup>此文是以《憨山老人夢遊集》作為論述依據，作者開始即明白地指出德清的根本思想是唯心主義，<sup>43</sup>並基於真心和佛性的唯心世界觀為基礎，以說明「自性彌陀」、「唯心淨土」、「禪淨一致」、「禪境兼修」等觀點作為德清思想之要點。<sup>44</sup>作者在文章中，主要是說明：「德清思想的根本是心生萬法，萬法是心的

<sup>38</sup> 陳榮波，《哲學、語言與管理》，頁 58—81。

<sup>39</sup> 同上，作者依據《莊子內篇註·大宗師》釋文，提出一套相因次第，頁 66：「（一）立言之本〈逍遙遊〉→（二）立言之旨〈齊物論〉→（三）入道功夫〈養生主〉→（四）處世之道〈人間世〉→（五）學道之成效〈德充符〉→（六）得道之人〈大宗師〉→（七）化道之終極〈應帝王〉。」

<sup>40</sup> 王玲月，《憨山大師的生死觀》，桃園：玄奘大學中文系碩士論文，2004 年。

<sup>41</sup> 同上，頁 104—147。

<sup>42</sup> 岩城英規，〈憨山德清の思想〉收於《印度學佛教學研究》第 46 卷，1997 年 12 月。

<sup>43</sup> 同上，頁 222：「德清思想の根本は、心が一切の物を作り出すという唯心主義である。」

<sup>44</sup> 參見同上，頁 222：「德清は、真心や仏性に基づく唯心的世界觀を採り、これを基に自性彌陀・唯心



相，此稱為唯心主義。這心本來是清淨的真心，因無明和妄想污染而苦惱生起，這是以如來藏、自性清淨心說為基礎。德清認為「真心」是清淨的，此心和諸佛是同體無二的，他言說的禪觀是立足於唯心主義以及主張淨土念佛思想。那本體論是側重於本性彌陀、唯心淨土，在實踐論是側重於禪淨一致、禪淨兼修、是唯心的念佛觀。」<sup>45</sup>由此可見，作者強調德清的「真心」理論是禪與淨土的思想，以此論證德清是唯心主義的觀點。

夏清瑕撰《憨山大師佛學思想研究》，<sup>46</sup>此論文首先為「緒論」敘述「心學的展開和晚明佛學的復興」，在此章第三節有論述「憨山生平」大約有四頁篇幅精要敘述，並於論文最後有附錄列出憨山作品及流通詳表，但是作者將憨山著作《八十八祖道影贊》的年代記載錯誤，此為疏忽之處。接著是論文的第一章是「心性論」，作者首先以「心一元論」闡明憨山判教思想之終極價值與意義；其次是就憨山的「佛性論」角度來分析人人具有佛性，佛性即成佛的可能，以此論證迷悟之間的佛性思想；然後又以「修行論」來說明修行不僅只是理論上的探討，更是宗教實踐的行為。第二章是「圓融觀之一：禪教·性相關係論」，其中心義旨是憨山「禪教一致」、「性相同源」的看法，作者並引用憨山之著述《大乘起信論直解》、《百法論義》、《八識規矩通說》為論證說明。第三章闡述「圓融觀之二：禪淨雙修論」，此章首先說明「憨山的淨土修行和論述」，是以憨山「唯心淨土」與「念佛觀想與參究念佛」之思想特點作分析，最後再以「晚明四大高僧淨土思想比較」作出憨山和諸位大師有著共通性的主張。第四章論述「三教關係論」，此章第一節是論述「三教同源論」，關於其內容分析，將於下一小節「德清三教會通思想」之研究成果中，再詳細探討。第二節是「佛化儒學」，作者引用憨山之儒學著作《中庸直指》和《春秋左氏心法序》說明憨山藉由儒學而闡發佛理；第三節是「佛化老莊」，作者認為憨山從禪學的角度「禪化老莊」，並藉由《老子》、《莊子》之典

---

淨土·禪淨一致·禪淨兼修などを主張したことがわかる。」

<sup>45</sup> 同上，頁 226：「德清思想の根本は、心が万法を作り出し、万法は心の相であるとする唯心主義である。そしてこの心は本来清浄な「真心」であり、このが無明や妄想によって汚染され、惑や業を作り出すとする如來藏・自性清浄心説を基にしている。そして德清は、心が清浄な「真心」であり、この心が諸仏と同体無二であるという禪の唯心主義に立脚した浄土念仏思想を主張した。その本體論的側面が自性弥陀・唯心浄土であり、實踐論的側面が禪淨一致・禪淨兼修・唯心的念仏觀である。」

<sup>46</sup> 夏清瑕，《憨山大師佛學思想研究》，南京：南京大學哲學系博士論文，2000年。

籍以弘揚佛法。第五章是闡明「從近世人生佛教的確立看憨山的大乘菩薩精神」，此章內容是作者從上述四章之憨山言論旨趣後，對於「人生佛教」應有的菩薩觀和菩薩行，以發揮憨山的內在精神和意義。

徐頌鵬撰“**A Buddhist Leader in Ming China : The Life and Thought of Han-Shan Te-Ch'ing**”<sup>47</sup>此博論研究主題是「中國明代佛教領袖——憨山德清的生平與思想」全文共有四章，第一章是緒論，第二章探討「憨山自傳與教法」(The Background of Han-shan Te-Ch'ing's Life and Thought)，第三章論述「憨山德清的生涯」(Han-Shan Te-Ch'ing's Life)作者將憨山德清的生涯分為九期，<sup>48</sup>第四章是說明「憨山德清的思想」(Han-Shan Te-Ch'ing's Thought)主要是從「心」、「宇宙」、「人」、「惡」等觀點作為研究進路，<sup>49</sup>其中與吾人研究相關的是探討「憨山德清對儒道的觀點」(Han-shan's Views of Taoism and Confucianism)將於下一小節「德清三教會通思想」之研究成果中，再進一步討論。

荒木見悟撰〈憨山德清の生涯とその思想〉，<sup>50</sup>此篇文章共分為十一個標題探討憨山德清的生涯及其思想，關於「憨山德清的生涯」是在前半部的第一至第六項目中敘述，後半部的第七至第十一項為「憨山德清的思想」論述。首先作者將德清的生涯分期為四個時期，並總結地說：「以上，德清的生涯區分為四個時期。三十歲於冰雪苦寒的五臺山中發悟，名聲傳達於慈聖聖母之耳於是結宮廷因緣，然而因不堪世俗煩擾，隱居在山東牢山（三十八歲）為第一期。在牢山創立海印寺，並與道教之無為教派有論爭並漸次取得有利的情勢，且救濟山東饑民，致力於菩薩行，此是第二期。五十歲遭受道士的讒言，根據恩赦允許流謫嶺南雷州，交戰於嵐煙烈日，又為饑饉死亡者超度，並且復興曹

<sup>47</sup> Hsu, Sung-Peng, “**A Buddhist Leader in Ming China : The Life and Thought of Han-Shan Te-Ch'ing**,” Ph. D. thesis, The Pennsylvania State Univ., 1979.

<sup>48</sup> 同上，頁 59—97，九個時期是：①憨山幼年時期 (Han-Shan's Family and Childhood, 1546—1556)；②報恩寺時期 (The Pao-en Period, 1557—1570)；③雲遊和五臺山時期 (Travels and Stay at Wu-t'ai, 1571—1582)；④牢山時期 (The Lao-shan Period, 1583—1595)；⑤流放和曹溪時期 (Exile and the Ts'ao-his Period, 1595—1613)；⑥衡山時期 (The Heng-shan Period, 1613—1615)；⑦東遊時期 (Travels to the East, 1616—1617)；⑧廬山時期 (The Lu-shan Period, 1617—1621)；⑨重返曹溪和圓寂 (Return to Ts'ao-his and Death, 1622—1623)。如上所譯，作者依憨山生平行誼與事蹟作九個時期的區分。

<sup>49</sup> 同上，頁 105—150。

<sup>50</sup> 荒木見悟，〈憨山德清の生涯とその思想〉收錄於《陽明學の開展と仏教》，東京：研文出版，1984年，頁 135—173。

溪道場，此為第三期。六十五歲獲得恩赦，北行於江南地方，後來曹溪僧俗的懇請，再度南下，直到七十八歲入寂，為第四期。」<sup>51</sup>以上，作者說明此四個分期後，並列出德清著作，然而作者遺漏了許多的著作，例如：《般若心經直說》、《八十八祖道影傳贊》都尚未記載，且其他著作之年代仍有錯誤。另外在德清思想方面的論述，作者以陽明學與佛教之關係和差異作比較，探討課題都集中在「陽明學」為主要研究進路。

崔森撰《憨山思想研究》，<sup>52</sup>此碩論於前言中，簡要地敘述了憨山的時代背景和生平，接著列出憨山之著作，作者疏漏了憨山許多部著書，此為不周詳之處。全篇論文相當精簡，主要以憨山的佛學思想為研究中心，此論文共分為五大主題論述：一、「三界唯心的世界觀」；二、「憨山的佛性論」；三、「對法相唯識學的認識」；四、「以密助禪」；五、「三教合一」。在第一主題是：「三界唯心的世界觀」的內容裡，作者闡述憨山是依《大乘起信論》、《楞伽經》所談到「三界唯心」的世界觀作為理論思想的立足點，然而引用經證地方卻明顯的不夠充足；第二主題是：「憨山的佛性論」中，作者從中國佛教史上的佛性論發展作一全面概括介紹，對於憨山的佛性論思想則無系統性的論證說明，實為不足的敘述方式；第三主題是：「對法相唯識學的認識」解說憨山用法相唯識學的理论會通性、相二宗，並以法相唯識學的理论幫助參禪。然而，此文卻未講明清楚其性、相二宗何以可以會通，其會通方式又是如何等相關性議題，所以論述內容較為貧乏；第四主題是：「以密助禪」，此是依據《夢遊集》中憨山的言論，說明憨山調和密宗與禪宗的關係，並「以密助禪」為參禪時的重要性，以及禪密合一為成佛的根本依靠；第五主題是：說明「三教合一」，作者以「真心一元論」的角度，來印證三教源自於一心，並說明憨山對於佛教理論體系是從「一心三觀」的角度來判教。然而，

---

<sup>51</sup> 同上，頁 151：「以上、德清の生涯は、三十歳、氷雪苦寒の五台山中で發悟し、やがてその名声が慈聖聖母の耳に達して、宮廷との因縁を生じ、ついに世俗のわずらわしさをいって、山東の牢山に引きこもるまで（三十八歳）が第一期、牢山に海印寺を創立し、道教の一派たる無為教との教戦に漸次有利な態勢をかため、山東の饑民を救うなど、菩薩行にはげむまでが第二期、五十歳、方士の讒言のため、嶺南雷州に流謫され、嵐煙烈日と戦いつつ、飢饉疫病の犠牲者のため度生に尽瘁し、かたがた曹溪道場の復興を成就するまでが第三期、六十五歳、恩赦により流謫を許され、北行して江南地方を轉轉とするが、曹溪の僧俗の懇請もだしがたく、ふたたび南下し、七十八歳、入寂するまでが第四期と区分とするのが便宜かと思われるが。」

<sup>52</sup> 崔森，《憨山思想研究》，四川：聯合大學宗教學研究所碩士論文，1997年。

因為全篇論文相當簡短，因此在內容論述及使用文獻上過於貧乏，實為不足之處。

張玲芳撰《釋德清以佛解老莊思想之研究》，<sup>53</sup>此碩論第一章是「釋德清的時代背景」作者分為四節予以探討：政治背景、經濟背景、學術背景、以及明代的佛教概況，說明整個明末的時代背景。第二章內容是「釋德清的生平傳略與著作」，作者主要是依據《憨山老人年譜自敘實錄疏》分為七個時期論述，但由於摘要敘述此七個時期，其中忽略許多生平重要事蹟，並且作者將第七時期寫成「憨山寺肉身嗣祖公案」<sup>54</sup>此與《憨山老人年譜自敘實錄疏》中的「是歲起重返曹溪因緣，未了憨山寺肉身嗣祖公案」<sup>55</sup>完全不同，因此這是作者疏忽之處。在第二節內容上，作者將影響德清生平的人物作區分與說明，以及德清證悟的經驗作歸納。第三節是作者列出德清著作，分為佛學、道家、儒家並作出簡表。然而，作者將德清七十七歲作《華嚴綱要》，<sup>56</sup>寫成七十五歲，<sup>57</sup>此處與陳運星的碩論相同，由此明顯可以看出參考陳運星之碩論。

許中頤撰《觀老莊影響論》，<sup>58</sup>此碩論中第一章第一節有「憨山其人」的內容，此文僅只一頁概述，並僅述德清十二歲、十九歲、二十五歲的事蹟，其中省略許多重要行誼，可說是相當摘要的描述憨山生平。

陳運星撰《儒道佛三教調和論之研究——以憨山德清的會通思想為例》，<sup>59</sup>此碩士論文分成兩篇：第一篇是「儒佛道三教調和論之朔源及其省察」，其中包含四章，共分為：東漢三國、魏晉南北朝、隋唐五代、宋元明，四個時期將儒、佛、道三教交涉史上，所牽涉到的排斥論之「爭辯點」，與調和論之「會通點」，作三教交涉之思想史的回顧與探討。第二篇是「憨山德清儒佛道三教會通思想之研究」，旨在研究明末佛教曹溪中

---

<sup>53</sup> 張玲芳，《釋德清以佛解老莊思想之研究》，台中：中興大學中國文學系碩士論文，1999年。

<sup>54</sup> 同上，頁31。

<sup>55</sup> 福善紀錄、福徵述疏，《憨山老人年譜自敘實錄疏》，台北：古老文化出版，1992年。

<sup>56</sup> 福善紀錄、通迴編輯，《憨山老人自序年譜實錄》，頁845：「予年七十七……秋七月，……時力提華嚴，名綱要，草就。」

<sup>57</sup> 張玲芳，《釋德清以佛解老莊思想之研究》，頁48：「《莊子內篇註》萬曆四十八年，七十五歲作。」

<sup>58</sup> 許中頤，《釋憨山《觀老莊影響論》的義理研究》，台北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2001年，頁9。

<sup>59</sup> 陳運星，《儒道佛三教調和論之研究——以憨山德清的會通思想為例》，桃園：中央大學哲學研究所碩士論文，1991年，頁132-176。

興嗣祖憨山大師之三教調和論的會通思想。第二篇共有六章內容，其中第五章是「憨山大師時代背景」，從明末之政治背景、經濟社會背景、學術思想背景，三大主題加以論述。第六章敘述「憨山大師的生平與著作」，作者認為憨山「《年譜》是春秋心法之筆法」<sup>60</sup>，並引用福徵所述之《年譜疏》為茲證明，以顯明《年譜》筆法乃是兼承孔子作春秋的筆法。<sup>61</sup>第二節中討論「憨山大師的生涯與行誼」<sup>62</sup>作者以三方面論述：

一、生涯之分期：作者列出福徵、徐頌鵬、江燦騰、荒木見悟，所作生涯分期法。<sup>63</sup>

二、生平之簡述：作者依照《年譜疏》之原文，將憨山生平作重點回顧。<sup>64</sup>

三、開悟記：作者按照《年譜疏》之分期，將憨山禪定境界作一番歸納整理。<sup>65</sup>

以上，作者於第三節中，以表格列出憨山之著作，並將區分為佛學、儒學、道學及其他著作。然而，作者將憨山七十七歲作《大方廣佛華嚴經綱要》，紀錄為七十四歲，此處有誤。<sup>66</sup>第七章是「憨山德清三教調和論的理論基礎」，作者依據《觀老莊影響論》與《道德經發題》解析憨山之判教思想，以及對三教的評價與定位。第八章主題是「憨山德清之融貫道、佛二家思想以論『中和』」，主要依據憨山之著作《春秋左氏心法》、《大學綱目決疑》、《中庸直指》分別闡述憨山融貫三教之思想。第九章是「憨山德清之融攝儒、佛二家思想以論『真宰』」，對於憨山的道家兩部著作《老子道德經解》和《莊子內七篇註》予以分析其主要思想特色。第十章是「憨山德清之融攝儒、道二家思想以論『佛性』」，是針對憨山之佛學思想加以論述，並以憨山之著作《大乘起信論直解》、《金剛決疑》、《般若心經》、《肇論略注》、《八識規矩通說》等，來貫串憨山融攝儒、佛二家思想。總之，此篇碩論資料相當龐大，然而卻因為資料蒐集詳細，作者在評述個人意見上，仍稍有不足，可說是「述多評少，意猶未盡」<sup>67</sup>的論證方式。

<sup>60</sup> 同上，頁 138。

<sup>61</sup> 同上。

<sup>62</sup> 同上，頁 140。

<sup>63</sup> 參見同上，頁 140—142。

<sup>64</sup> 參見同上，頁 142—154。

<sup>65</sup> 參見同上，頁 154—156。

<sup>66</sup> 同上，頁 157：「《大方廣佛華嚴經綱要》七十四歲之著作。」實際上，《大方廣佛華嚴經綱要》是德清七十七歲之著作。詳見福善紀錄、通迥編輯，《憨山老人自序年譜實錄》，頁 845：「予年七十七……秋七月，……時力提華嚴，名綱要，草就。」

<sup>67</sup> 王開府，〈憨山德清儒佛會通思想述評——兼論其對《大學》《中庸》之詮釋〉，《國文學報》第 28 期，1999 年 6 月，頁 74：「陳文資料蒐集詳細，……有關儒佛會通思想部分，主要見於七、八兩章，仍不夠深

陳松柏撰《憨山禪學之研究——以自性為中心》，<sup>68</sup>此博士論文於附錄中敘述「憨山思想之演變與成熟——以《憨山老人年譜自敘實錄》」，作者將憨山生平分為四節論述：第一節是「少年時期——在家因緣與在寺房門因緣」；第二節是「青少年時期——武當天臺因緣與臺山苦行因緣」；第三節是「壯年時期——牢山慈壽志興寺因緣、曹溪中興因緣」；第四節是「晚年時期——匡山五乳法雲寺因緣、憨山寺肉身嗣祖因緣」。以上作者鉅細靡遺地敘述憨山一生，值得參閱。

福善紀錄、福徵述疏《憨山老人年譜自敘實錄疏》，<sup>69</sup>此為憨山侍者福善與在家弟子福徵依據《憨山老人自敘年譜實錄》所作之注疏，其文章脈絡是先引用《自序年譜》之原文，再補充年譜所未記載細節之事，可提供讀者瞭解明代的社會背景，且字裡行間多處補充說明當時與憨山往來的人物和文化背景，如此更容易明白憨山之生涯。

釋見曄撰《明末發展之研究——以晚明四大師為中心》，<sup>70</sup>此論文是以「歷史研究法」為進路，首章先將「中國佛教發展」作概要論述，並對當代學者研究「晚明佛教史」作回顧討論；第二章是闡明「以羅祖創羅教為例看其對晚明佛教之衝擊」，從刺激晚明佛教復興之因素，以「羅教」為主要角度切入，涉及當時的政治、經濟、社會等時代背景，以及探討羅教與佛教之因緣與衝擊；從第三章至第六章將晚明四大師分為「穩健派」和「前進派」兩大類，作者將雲棲株宏、藕益智旭歸為「穩健派」，另將憨山德清、紫柏達觀歸為「前進派」。<sup>71</sup>每一位大師各以一章來論述，其中探討憨山是在第五章「從前進派看晚明佛教之發展——以憨山德清為例探究晚明佛教之『復興』內涵」，作者首先檢視憨山一生的行事風格，接著探究憨山思想轉換的動力，最後簡述憨山的貢獻。該論文主要是以社會環境脈絡為主要探究目標，對於憨山儒釋道思想與三教間之關係則無論及，因此尚有研究發展之空間。

---

入，且述多評少，意猶未盡。」

<sup>68</sup> 陳松柏，《憨山禪學之研究——以自性為中心》，台中：東海大學哲學研究所博士論文，1996年，附錄287-308。

<sup>69</sup> 福善紀錄、福徵述疏，《憨山老人年譜自敘實錄疏》，台北：古老文化出版，1992年。

<sup>70</sup> 釋見曄，《明末發展之研究——以晚明四大師為中心》，嘉義：中正大學碩士論文，1997年。

<sup>71</sup> 同上，頁23-24：「穩健派以雲棲株宏、藕益智旭為例探究之。……從前進派以則以憨山德清、紫柏達觀為例探究之。」

釋聖嚴撰《明末中國佛教之研究》，<sup>72</sup>此書為博論，其研究主題是以明末「智旭大師」為中心，第一章說明「智旭的時代背景」；第二章是「智旭的生涯」；第三章論述「智旭的宗教行爲」；第四章為「智旭的著作」；第五章闡發「智旭思想的形成與發展」。此書中與吾人研究方向相關的是在第一章第三節論析「與道教的關聯及儒佛道三教同源論」，其內容概要敘述三教同源論的主張者有：雲棲株宏、紫柏真可、憨山德清、以及藕益智旭，當中說明「憨山德清的三教同源論」是以「唯心識觀」的理念，來理解諸法的現象，作者認為德清是站在此一觀點，來釐定萬法同源和三教同源的義理。<sup>73</sup>關於憨山德清「唯心識觀」的理念開展，作者並無詳細論述，因此尚有發展論述之空間。

釋聖嚴撰《明末佛教研究》，<sup>74</sup>此書共有四章，第一章是「明末的禪宗人物及其特色」；第二章論析「明末淨土教人物及其思想」；第三章為「明末的唯識學者及其思想」；第四章闡發「明末的居士佛教」。此書重點研究是以明末諸位高僧之思想為主，因此所佔篇幅相當有限。關於憨山德清思想方面的論述，其內容包含「憨山德清的淨土思想」和「憨山德清的唯識思想」兩個論題，然而在思想闡釋上仍未詳盡，因此尚有發展之空間。

### 三、德清「三教會通」思想研究

王開府撰〈憨山德清佛儒會通思想述評——兼論其對《大學》《中庸》之詮釋〉，<sup>75</sup>此篇期刊論文旨在闡述憨山德清之「儒、佛」會通思想，並針對憨山詮釋《大學》、《中庸》為研究主題。首先是說明憨山一生學習儒業的過程，其次是論述憨山三教會通思想，內容有引用《觀老莊影響論》簡要說明三教之判教。接著是論述憨山之《大學》、《中庸》會通思想，最後作者以期盼的口吻說：「憨山之用心，或有助於百慮之一致，則殊途亦有同歸之可能，是所至盼！」<sup>76</sup>可見，文章之目的即對憨山之會通三教思想給予正面期許。

<sup>72</sup> 釋聖嚴、關世謙譯，《明末中國佛教之研究》，台北：台灣學生書局，1988年。

<sup>73</sup> 同上，頁34。

<sup>74</sup> 釋聖嚴，《明末佛教研究》，台北：東初出版社，1992年。

<sup>75</sup> 王開府，〈憨山德清佛儒會通思想述評——兼論其對《大學》《中庸》之詮釋〉，《國文學報》第28期，1999年6月，頁73-99。

<sup>76</sup> 同上，頁99。



林文彬撰〈《觀老莊影響論》初探〉，<sup>77</sup>此篇文章主要探討「三教會通」的判攝依據，分別以「三教同源」、「三教異同」、「三教會通與異同」三種層面論述《觀老莊影響論》的內容，最後得出憨山判攝三教的依據是：「教取《華嚴》，證用《楞嚴》為教證基礎的『唯心識觀』判教模式。」<sup>78</sup>然而，以「唯心識觀」所得出的結論似乎有待商榷。此一主題之探討，將於本論文第三章第二節中詳細論述。

李霞撰〈論明代佛教的三教合一說〉，<sup>79</sup>此文共分為三大標題進行探討：一是「元賢的“三教一理”論」，內容敘述明代名僧元賢以“三教一理”之說，拉開了明代三教合一思潮的序幕；二是分析「“明代四大高僧”的“三教同源”論」，作者依照四大高僧之三教同源論的內容作一敘述；三是探討「明代佛教三教合一說的特點及其成因」，主要是敘述四大高僧的三教合一說表現出揚佛教而抑儒道的特點，形成這一特點的原因，作者認為：「無疑存在於明代社會背景之中。」<sup>80</sup>以上為概要性介紹明朝佛教之「三教合一」思想，對於「三教同源論」的理論根據尚未探究，因此有發展研究之空間。

李霞撰〈憨山德清的三教融合論〉，<sup>81</sup>作者主要論述憨山德清三教互釋思想實際上是以佛教的「無我」觀去解釋儒家的經世之學，又用儒家的經世之論彌補佛教的出世之偏，同時還將道家思想儒佛化，作者認為其結果是：「消除了三者在最根本點上的衝突，使三家都變得亦儒亦佛亦道。」<sup>82</sup>然而，作者實不知德清會通三教之目的，並不是導致成為「亦儒亦佛亦道」的「變色龍」性格，德清三教會通思想是調和衝突，化解危機，使社會安定。時至今日的二十一世紀，儒釋道三教仍未變成「亦儒亦佛亦道」的綜合色彩呈顯，三教有其各自的基本教義，也相互包容與尊重，這是因為中國固有文化性格的影響，因此作者在論述上，忽略了會通三教的實際結果，以及對於德清三教會通之方法也尚未予以詳細探討，因此尚有研究發展之空間。

<sup>77</sup> 林文彬，〈釋德清《觀老莊影響論》初探〉，《文史學報》第31期，2001年，頁15-33。

<sup>78</sup> 同上，頁27。

<sup>79</sup> 李霞，〈論明代佛教的三教合一說〉，《安徽大學學報》第5期，2000年5月，頁54-62。

<sup>80</sup> 同上，頁57-58。

<sup>81</sup> 李霞，〈憨山德清的三教融合論〉，《安徽史學》第1期，2001年1月，頁16-19。

<sup>82</sup> 同上，頁19。

李懿純撰《憨山德清註莊之研究》，<sup>83</sup>此碩論的第二章「憨山德清註莊之動機及其中中心思想」和第五章「憨山德清註莊之功夫論及其境界說」，此兩章內容都有論述憨山之三教會通思想。在第二章中，首先作者闡述憨山註莊之動機為三：一是破外道之執以融攝儒道；二是援老莊之語以利俗眾生；三是明唯心識觀以印決儒道。在第二節裡，作者說明「憨山德清註莊之中心思想」，共分為三項論述，第一項是「憨山德清『唯心識觀』之理論定義」：此中作者引用憨山著作中所說的「唯心識觀」來說明憨山融攝儒道會歸於佛之中心思想；第二項是「憨山德清『唯心識觀』之思想溯源」：作者列出當代碩、博士論文及期刊的研究成果，以此追溯憨山的唯心識觀之思想淵源；第三項是「憨山德清『唯心識觀』之重新定位」：作者依據第二項所得之結果，得出結論說：「若將憨山『唯心識觀』置於憨山佛學思想上而言，則應溯源回『起信論真常心理論』之系統下。在此僅將憨山之中心思想——『唯心識觀』，置於老莊思想下重新定位，則以『楞嚴為首、華嚴為次』重新定位，此亦即憨山主要詮釋老莊之中心思想。」<sup>84</sup>。接著，第三節是「憨山德清融攝儒道以會歸於佛」，作者闡述憨山「註莊」是「會歸於佛」為重心。在第五章的單元「憨山德清註莊之功夫論及其境界說」中，作者由憨山對三教功夫論之判攝，進而揭示其「註莊」之功夫論與境界說。

從以上第二章作者的分析中，發現以下幾點質疑：第一是作者論述「憨山德清『唯心識觀』之思想溯源」，何以只採用前人研究成果中去探討，而未從原典中直接深入，以此作為論述的「『唯心識觀』之思想溯源」實令人產生疑惑。第二是「『唯心識觀』之重新定位」，作者的推論是繼承林文彬撰〈《觀老莊影響論》初探〉而來的，只是當中稍作修改成為「楞嚴為首、華嚴為次」的註莊思想；而林文彬是提出「教取《華嚴》，證用《楞嚴》」的唯心識觀判教模式，<sup>85</sup>可說是李懿純有相似又稍作修改的論證結果。第三是作者何以說會有「佛學思想」和「老莊思想」之不同呈顯的唯心識觀之結果，於此作者並無詳細論證說明，因此仍有許多疑點尚未釐清，所得的結果也會有所質疑。總之，在論證過程中，仍然有許多爭議的疑點，作者都尚未解明清楚，實有不足之處。

<sup>83</sup> 李懿純，《憨山德清註莊之研究》，台北：淡江大學中國文學碩士論文，2002年。

<sup>84</sup> 同上，頁61。

<sup>85</sup> 林文彬，〈釋德清《觀老莊影響論》初探〉，《文史學報》第31期，2001年6月，頁15-33。

李懿純撰〈憨山德清「唯心識觀」試析——以〈觀老莊影響論〉發端〉，<sup>86</sup>此篇文章是作者碩論第二章的內容，如同上述。

洪修平撰〈明代四大高僧與三教合一〉，<sup>87</sup>此篇期刊主要是以明代四大高僧之「三教合一」思想的特點為主軸，全文共分為四個段落，分別從四大師的著作中論述對三教的判教觀念，內容相當一貫，脈絡清楚，很容易閱讀與理解，但是對於「三教合一」的理論原理，則尚未探討，因此有發展研究之空間。

夏清瑕撰《憨山大師佛學思想研究》，<sup>88</sup>此博士論文在第四章論述「三教關係論」，此章第一節是「三教一源論」其內容與其作者之期刊〈憨山德清的三教一源論〉<sup>89</sup>的內容完全一樣，但是標題有作更改；論文的第二節是「佛化儒學」；第三節是「佛化老莊」。在第二節的「佛化儒學」中，作者依據憨山儒學之著作，闡釋憨山佛化儒學的特徵。在第三節「佛化老莊」的部份，作者則依據憨山老莊之著作，闡述憨山理解《老子》和《莊子》的方法與歸趣，以及道家之「道」、「無為而為」、「無己」等重要觀念。以上，閱讀作者的研究後可以清楚地發現，雖然以憨山「三教合一」理論為主題，作者僅以簡單的論述方式說明其「一心」的理念，對於一心所開展之義涵，並未再深入詳細闡釋，以及「一心」所根據之經文沒有作系統性的分析，因此有再發展研究之空間。

夏清瑕撰〈晚明佛教復興的特點及傾向〉，<sup>90</sup>此篇論述的中心是晚明佛教復興的特點和傾向，關於「晚明佛教復興的特點」主要表現在兩個方面，一是對歷史的回歸，二是現實感的增強。另外，在「晚明佛教復興之傾向」也分為兩大傾向，一是來自佛教內部的整合，二是佛教自身向外部的擴張。此文中作者是以晚明四大師作為論述之內容，最後引用郭朋在《明清佛教》說：「會通儒釋，三教同源，……可是，內在諸宗融合的結

<sup>86</sup> 李懿純，〈憨山德清「唯心識觀」試析——以〈觀老莊影響論〉發端〉，《學問集》第12期，2003年，頁138-156。

<sup>87</sup> 洪修平，〈明代四大高僧與三教合一〉，《佛學研究》，1998年，頁52-57。

<sup>88</sup> 夏清瑕，《憨山大師佛學思想研究》，南京：南京大學哲學系博士論文，2000年。

<sup>89</sup> 夏清瑕，〈憨山德清的三教一源論〉，《佛學研究》第29期，2002年，頁200-215。

<sup>90</sup> 夏清瑕，〈晚明佛教復興的特點及傾向〉，《五台山研究》第1期，2002年1月，頁12-16。

果，則是諸宗『面面皆非』；外而『三教同源』的結果，則是佛教的根本變質。」<sup>91</sup>然而，作者並未加以分析其認同的原因，卻只是說「無疑有其合理的一面」這樣的答案，都不足以作為論證依據，因此可以看出缺乏作者的觀點明顯可見。

夏清瑕撰〈憨山德清的三教同源論〉，<sup>92</sup>此篇之「導言」內容與其博士論文第四章「三教關係論」當中的第一節「三教同源論」內容一致。<sup>93</sup>從期刊的第二項第一點探討主題是「三教同源」亦是該博論這一節當中「以一心統三學」的內容闡述完全一樣。期刊的第二項第二點「三教分三聖」，亦是博論當中的「以三聖分三學」的內容闡述完全一樣。期刊的第二項第三點「圓融三教於工夫、體用」亦是博論當中的「以工夫、體用圓融三教」的內容闡述完全一樣。期刊的第二項第四點「佛法以人道為根基」亦是博論當中的「三教以人道為根基」的內容闡述完全一樣。期刊的第三項探討主題是「憨山三教同源論的特點與意義」亦是博論當中的「三教同源論有兩個特點」的內容闡述完全一樣。以上，令人匪夷所思的是：同是出自一人之撰述，何以標題名稱完全不同，而其內容卻一字不差，以學術的立場來說，這是不合乎知識常理的。

崔森撰《憨山思想研究》，<sup>94</sup>此碩論的第五項探討「三教合一」，作者認為憨山從佛教「真心一元論」的角度論證三教本源自一心，作者並認為：憨山「唯心識觀」的理論體系是從「一心三觀」的角度來判教。<sup>95</sup>事實上，作者論述憨山「三教合一」之理論，仍然是論證不足，作者多處引用《夢遊集》之原文，對於憨山之著作《觀老莊影響論》的「三教合一」思想則無詳細說明，因此作者引經論證是明顯的不夠充足。

張玲芳撰《釋德清以佛解老莊思想之研究》，<sup>96</sup>此碩論第四章「釋德清對三教的判釋」中，作者依據《觀老莊影響論》將德清對三教判釋的基本主張，分為兩部分探討：一是「三教同源」方面，以德清的「唯心識觀」之根本義諦，來說明三教同源論的立場；

---

<sup>91</sup> 同上，頁 16。

<sup>92</sup> 同注 89，頁 200—215。

<sup>93</sup> 同注 88，頁 121—122。

<sup>94</sup> 崔森，《憨山思想研究》，四川：聯合大學宗教學研究所碩士論文，1997 年。

<sup>95</sup> 同上，頁 227。

<sup>96</sup> 張玲芳，《釋德清以佛解老莊思想之研究》，台中：中興大學中國文學系碩士論文，1999 年。

二是「心同跡異」方面，則表示德清對三教之教相有高下之別，這是走向「三教調和論」的論調。<sup>97</sup>接著第二節是「以釋德清〈觀老莊影響論〉為代表之判教觀」，首先作者介紹〈觀老莊影響論〉之成書年代及現存版本；其次，歸納出德清撰述《觀老莊影響論》之動機，共有三點：一、破外道之執；二、維護佛教立場；三、以及闡明唯心識觀。最後，作者再說明德清對三教聖人之地位、進修工夫、以及三教之宗趣。作者總結地說：「德清的理想雖是要兼顧三教，甚至三教並重，但是他始終未離佛教的立場來融攝儒、道二家。」<sup>98</sup>對於以上之分析，作者尚未說明德清提倡「三教調和論」之目的，以及對三教進行判釋的原因與最後導向之目的地，也因此仍有發展研究之空間。

徐頌鵬撰 “A Buddhist Leader in Ming China : The Life and Thought of Han-Shan Te-Ch'ing”<sup>99</sup>此博論第四章節裡有探討「憨山對儒道的觀點」(Han-shan's Views of Taoism and Confucianism) 作者以三點論述「憨山對儒道的觀點」<sup>100</sup>，其中有關於「會通三教」方面，作者分析憨山是以兩種區分法來比較道家和儒家，重點整理如下：

(一) 用「五乘法」(菩薩、緣覺、聲聞、天、人)將道家歸屬於「天乘」，將儒家歸屬於「人乘」，天乘高於人乘，而佛教高於道家，此三乘對人生都是必須的。<sup>101</sup>

(二) 用「八種知覺」來區分：憨山認為儒家處理六種感知的功能(眼、耳、鼻、舌、身、意)，儒家教導德行有仁、義、禮、智；道家的教導比儒家更高深，因為專注於第七的感知功能，老子教義對「虛無」及「無為」是為斷絕第七種感知，並領導人進入第八種感知，此第八種感知是所有事物的來源。佛是最高深的，因處理了第八種感

<sup>97</sup> 同上，頁 82。

<sup>98</sup> 同上，頁 106。

<sup>99</sup> Hsu, Sung-Peng, “A Buddhist Leader in Ming China : The Life and Thought of Han-Shan Te-Ch'ing,” Ph. D. thesis, The Pennsylvania State Univ., 1979.

<sup>100</sup> 同上，頁 150—163，作者以三點論述〈憨山對儒道的觀點〉，重點如下：

- 一、憨山對道和儒的分級 (Han-shan's Classification of Taoism and Confucianism)
- 二、憨山對儒的解釋 (Han-shan's Interpretation of Confucianism)
- 三、憨山對道的解釋 (Han-shan's Interpretation of Taoism)

<sup>101</sup> 同上，頁 151：「Two other classification systems are used by Hen-shan to rate Taoism and Confucianism. One is that of the five vehicles (*wu-ch'eng*), that is, the vehicles of Bodhisattvas, Pratyekabuddhas, **Wrvakaw** gods (*t'ien* or heaven), and men. According to this system, Taoism belongs to the vehicle of *t'ien*, or heaven, and Confucianism to the vehicle of men. ...According to Hen-shan, Taoism is a vehicle of salvation that is higher than Confucianism, and Buddhism is higher than Taoism. ...All three vehicles are necessary for human life.」

知 (alaya-consciousness) ……只有佛到達第八意識以外心靈最終的真實。<sup>102</sup>以上作者以《觀老莊影響論》為文本，論述憨山是依據這兩種方法判釋三教，然而作者並未在深入探究憨山的理論根據，因此尚有研究發展的空間。<sup>103</sup>

許中頤撰《釋德清《觀老莊影響論》的義理研究》，<sup>104</sup>此碩論第一章是「憨山與《觀老莊影響論》略述」作概要敘述，第二章是「方法論與詮釋體系」內容包括二大主題：一是「佛學義理的詮釋體系」；二是分析「憨山唯心識觀的詮釋體系」。第三章是探討「憨山對三教的判教」內容是以《觀老莊影響論》的三教功夫與境界的論述，第四章是「對《觀老莊影響論》的評論」。此論文主要研究憨山的判教思想與理論根據，所得出的結論是：「『唯心識觀』為論究三教思想的最高原理」<sup>105</sup>但該論文過於精簡，並未將「唯心識觀」的淵源做詳細的論述，只以點到為止的說：「憨山所倡之『唯心識觀』是出自於《占察善惡業報經》中地藏菩薩應佛命，為末世之求善法者所宣說之二種觀法之一。」<sup>106</sup>對於「唯心識觀」並未作詳細的論證與探討，實有再深入研究的發展空間。

陳運星撰《儒道佛三教調和論之研究——以憨山德清的會通思想為例》，<sup>107</sup>此碩論中，第七章是「憨山德清三教調和論的理論基礎」和第十章是「憨山德清之融攝儒、道二家思想以論『佛性』」，這兩章內容與「三教合一」之研究相關。在第七章闡述上，作者引用《觀老莊影響論》和《道德經發題》來說明憨山德清三教調和論的印決方法是以「唯心識觀」為判教思想，當中並解說憨山德清對三教的評價與定位，以及在三教會通上，作者認為：憨山德清以「心← →跡」對舉的詮釋方法，來調和三教之間的異同。<sup>108</sup>

<sup>102</sup> 同上，頁 151：「Another system used by Hen-shan to classify Taoism and Confucianism is the eight kinds of consciousness. … (省略，請詳見 p151—p152) … Buddhist alone goes beyond the eighth consciousness to the Mind as the ultimate reality.」

<sup>103</sup> 同上，頁 155：「In this passage Han-shan has stretched to the limit the positive relationship between the Mind and the phenomenal word, apparently because he was writing the *Kuan Lao-Chuang ying-hsung lun* … Although the positive relationship is emphasized, it fails to affirm a relationship of real production or evolution.」

<sup>104</sup> 許中頤，《釋憨山《觀老莊影響論》的義理研究》，台北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2001年。

<sup>105</sup> 同上，頁 26。

<sup>106</sup> 同上。

<sup>107</sup> 陳運星，《儒佛道三教調和論之研究——以憨山德清的會通思想為例》，桃園：中央大學哲學研究所碩士論文，1991年。

<sup>108</sup> 同上，頁 190。

接著是第二節論述：「《夢遊集》中，關於三教調和的概念之綜合討論」，作者以「性真之涵養」、「人人皆可成佛之存在根據」等等論點，以此顯示憨山德清是道道地地的「唯心主義」思想。<sup>109</sup>在第十章內容探討上，作者集中在論述憨山德清的「佛性」思想，在這章節裡，大量引用了憨山德清的所有著作，例如：《楞伽經》、《大乘起信論直解》、《圓覺經直解》、《楞嚴通議補遺》、《楞伽補遺》、《妙法蓮華經擊節》、《妙法蓮華經通議》、《百法論義》、《八識規矩通說》、《金剛經決疑》、《肇論略註》、《夢遊集》等等。雖然，作者引用憨山德清諸多的著作來說明，然而卻未有明確的論證結果呈顯「三教合一」思想的理論根據究竟是依據何部經論而來，因此可以說是：作者堆疊了憨山德清的所有著作，而沒有進一步尋找出第一手原始資料，也就是說，作者找出了憨山德清所有著作的「三教合一」思想，卻未找出憨山德清「三教合一」所依據的理論根據，因此尚有研究空間。

陳松柏撰《憨山禪學之研究——以自性為中心》，<sup>110</sup>此博士論文以憨山禪學思想「自性」為進路，首章為「敘論」說明研究動機與目的；第二章介紹「憨山禪學之時代背景」；第三章探討「憨山禪學之思想淵源」，其中論述是以憨山禪學與儒家思想、道家思想、華嚴思想、法華思想與天台教觀、淨土思想作詳細解析；第四章為「憨山禪學的方法」；第五章是「以自性為中心之憨山禪學的『本體論』」，第六章是「以自性為中心之憨山禪學的『工夫論』」；第七章結論。全篇論文以「自性」為論述中心，作者認為：「憨山所言之「心」即是自性本體，故憨山的禪學乃是環繞著自性的禪學。」<sup>111</sup>總而言之，此篇論文是以憨山禪學思想為研究方向。

陳松柏撰〈憨山老學之思考方式與世間特質〉，<sup>112</sup>此篇期刊於「前言」即清楚地說明：「憨山『唯心識觀』的思考方式，其實是馬鳴《大乘起信論》式的唯識風格。」全文共有四項論述中心：一是「以《起信論》模式之『唯心識觀』建構其老學」：闡述自性之界說、一心二門、本覺說、三界唯心轉之論點。二是「以『無礙』之心識觀行解讀

<sup>109</sup> 同上，頁 202。

<sup>110</sup> 陳松柏，《憨山禪學之研究——以自性為中心》，台中：東海大學哲學研究所博士論文，1996 年。

<sup>111</sup> 同上，頁 3。

<sup>112</sup> 陳松柏，〈憨山老學之思考方式與世間特質〉，《開南學報》第 7 期，2002 年 6 月，頁 43—61。



老學」：論述視「世諦」與「佛法」為一的老學、以「無事道人」為禪道共棲之精神境界」。三是「從『無我之體』、『利生之用』的體用模式重新詮釋老學」：說明從三教體用型態的共通點詮釋老學、「心迹相忘」的老學思考方式。四是「憨山老學之世間特質」：分析「忘世」的世間特質、原始道家世間特質的流失、賦予老學「治身」、「經世」之期許。總之，作者鉅細靡遺的論述憨山推陳其老學的見解，但對於憨山「唯心識觀」所依據《大乘起信論》的論述，則以重點方式的說明，因此還未開展憨山《大乘起信論直解》之全文架構與思想特色，所以仍有發展研究之空間。

陳兵撰〈晚唐以來的三教合一思潮及其現代意義〉，<sup>113</sup>全文共分爲四個論點：一是多元文化互相影響中三教融合的趨勢；二是從相互關係的和諧強調三教一家；三是從理論的旨歸講三教歸一、合會三教；四是三教合一說的現代意義。此中作者仍是以明末四大高僧之著作爲論述內容，有趣的是作者於最後的見解是：「三教合一的運動進行了一千多年，但直到今天，三教也並未合成一教，只不過其內容有了許多相同、相近之點，關係相當和諧而已。」<sup>114</sup>的確，這正是呈顯中華文化的包容互助的特性，也因為這樣儒釋道三教流傳了千年成爲中國文化思想的主流。

蔡金昌撰《憨山大師的三教會通思想》，<sup>115</sup>此論文第一章爲緒論，第二章敘述「明朝三教與憨山思想概述」，其內容包括明朝三教之略說，以及憨山思想內學和外學的分析論述。第三章是「憨山大師的三教會通思想」此爲本論文之重心，共分爲四節，第一節是「佛教三教會通概述」是從漢魏兩晉南北朝至隋唐、以及元宋明三個時期作三教概要介紹，第二節論述「三教同源論」作者引用《法華經》的「妙悟」與《華嚴經》之「唯心識觀」以及《起信論》的「唯心識觀」，並總結地說：「判攝三教則是同源於一心真如。」<sup>116</sup>接著，在第三節「三教異流論」作者說：「三教異流屬於《起信論》真常系的

<sup>113</sup> 陳兵，〈晚唐以來的三教合一思潮及其現代意義〉，《四川師範大學學報》第4期，2007年6月，頁38-45。

<sup>114</sup> 同上，頁44。

<sup>115</sup> 蔡金昌，《憨山大師的三教會通思想》，台中：逢甲大學中國文學系碩士論文，2004年。

<sup>116</sup> 同上，頁98：「由此可知憨山『唯心識觀』概念並非來自於單一的某經某宗，應是以《起信論》的『會相歸性』，判攝三教則是同源於一心真如。」。

唯識」<sup>117</sup>以此同源、異流皆屬於《起信論》「一心真如與真常唯識」此是作者認為憨山所提的「唯心識觀」之依據。第四節「以佛判攝儒道」方面，則論述以佛攝儒、以佛攝道及融通儒道來說三教之定位。第四章是「憨山大師以佛解儒思想」，此依據憨山之著作《春秋左氏心法》、《中庸直指》、及《大學綱目決疑》為文本解析。第五章為「憨山大師以佛解道思想」，以《憨山緒言》、《老子道德經解》和《莊子內篇註》為主要分析，然而在《莊子內篇註》作者說：「此註《莊》一書不僅成為憨山註解外書的最後著作，或者可以說是他的最終之著。」<sup>118</sup>此處說明實有錯誤，<sup>119</sup>並且就其研究主題「憨山大師的三教會通思想」作者僅以一章論述「憨山大師的三教會通思想」，以及尚未解明憨山所依據《起信論》的義理內容與「唯心識觀」之重要思想，因此仍有不足之處。

## 貳、以《莊子·齊物論》為主題之研究（依姓氏筆畫排列）

本論文研究主題以德清註解〈齊物論〉為中心，歷年研究成果著重在德清註解《莊子》各篇的大意及其相應次第，對於〈齊物論〉單一主題則無進行過研究。本文試圖從〈齊物論〉原文中，探討德清註解〈齊物論〉思想詮釋之特色，因此關於〈齊物論〉重要著作也值得為之參閱，以下，將歷年研究〈齊物論〉的成果，依照詮釋者切入之角度與立場作分析探討。

### 一、直接進行原文注釋

王叔岷撰《莊子校詮》，<sup>120</sup>此書於以馬其昶撰《莊子故》為藍本，<sup>121</sup>其中有郭象注、成玄英疏《南華真經注疏》、陸德明《莊子音義》、錢穆《莊子纂箋》……等等，可說是廣集諸家之見解，並加增補修訂而成，因此可作為參考資料之一。

<sup>117</sup> 同上，頁 99。

<sup>118</sup> 同上，頁 235：「作者不僅在正文書寫，並加入註腳再次引述說：『故其於七十五歲所述諸書可說是最終之作』。」

<sup>119</sup> 德清最終之作是《華嚴綱要》。見福善紀錄、通迥編輯，《憨山老人自序年譜實錄》，頁 845：「予年七十七……秋七月，……時力提華嚴，名綱要，草就。」

<sup>120</sup> 王叔岷，《莊子校詮》，台北：中央研究院歷史語言研究所，2007 年第四版。

<sup>121</sup> 同上，頁 1。

方勇、陸永品撰《莊子詮評》，<sup>122</sup>此書於凡例中即說明：「以郭慶藩《莊子集釋》為底本，並且又依據《經典釋文》所出六朝本，及敦煌殘卷、日本高山寺古鈔本、《道藏》各本進行校勘。」<sup>123</sup>可說是經過文獻整理與校勘而成之書籍，其中最具特色的是將歷代學者評論《莊子》經過篩選分輯為「彙評」，附於篇末，可供讀者參考。

郭慶藩輯《莊子集釋》，<sup>124</sup>此書以郭象注、成玄英疏《南華真經注疏》、陸德明《經典釋文》為底本，摘引王念孫、俞樾等人的訓詁考證，且有校勘於每段落之文後，可說是相當清晰之古典注釋書籍，對於研究莊學的後學者，提供了有效的助益。

陳鼓應撰《莊子今注今譯》，<sup>125</sup>此書廣集古今、英日各家之注釋與專述，依照《莊子》之原文，分別有注釋（古籍之注釋）與今譯（白話翻譯）兩種譯文，其中在今譯的白話注解中有作者本人的見解，對於學習莊學者可提供快速之閱讀。

以上對於〈齊物論〉之文直接進行注釋的書籍，不勝枚舉，今舉例常被廣泛使用的注釋書，俾利閱讀者查詢相關之資訊。

## 二、闡述〈齊物論〉之思想義理

王邦雄撰〈莊子系列(二)——齊物論〉，<sup>126</sup>此文首先說明「齊物論」有兩種解法，一個是齊物，平齊萬物，萬物平等；另一個解法是，平齊天下的是非，平齊宗教理論，平齊哲學思想，所齊的是「物論」。<sup>127</sup>全文是以生活化的筆法敘述，讓讀者心神領會「齊物論」——即是平等、無分別的存在我們的生活世界中。

徐哲萍撰《齊物論決微》，<sup>128</sup>此碩士論文在第一章「緒論」裡，首先探究齊物論篇名釋義，包括古今各注釋家的看法，以及作者提出自己的見解說明齊物論的真正涵義；第

---

<sup>122</sup> 方勇、陸永品《莊子詮評》，重慶：巴蜀書社，2007年第二版。

<sup>123</sup> 同上，頁1。

<sup>124</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》收錄於《中華續道藏》第16冊，台北：新文豐出版，1999年。

<sup>125</sup> 陳鼓應，《莊子今注今譯》，北京：中華書局，2007年重印。

<sup>126</sup> 王邦雄，〈莊子系列(二)——齊物論〉，《鵝湖月刊》總號第211期，1993年1月，頁15—28。

<sup>127</sup> 同上，頁15。

<sup>128</sup> 徐哲萍，《齊物論決微》，台北：文化大學哲學研究所碩士論文，1973年。

第二章是「齊一之思想」論述老莊思想之根源以道為萬物之樞紐，以及宇宙觀等相關議題；第三章解析「齊物之心理」，內容以天籟作比喻，此是由心而齊物進行論述；第四章是「差別與成見」，主要敘述成見的原因與形成；第五章討論「物質與精神」；總之，全篇碩論共有十二章，內容相當細密與嚴謹，可供研究學習之參考。

徐平撰《莊子《齊物論》思想研究》，<sup>129</sup>此碩論共分爲四大單元論述《齊物論》之內容，第一單元是「《齊物論》題目解析綜述」：主要說明歷代學者對《齊物論》題目解析的綜述，以及作者認為《齊物論》的題目應當讀做“齊物”論。第二單元是探討「《齊物論》篇所包含的思想內容」：是從兩個角度進行闡釋，一是齊萬物的思想；二是齊“物論”。第三單元分析「《齊物論》思想所呈顯的境界」：其內容主要針對“物化”、“葆光”、“無竟”的觀點作闡述。第四單元是「《齊物論》思想的主旨」：作者認為“齊物論”思想的主旨是“任其不齊而自齊”，希望人們能夠超越是非，彼此對待觀念，體會“齊物”的逍遙境界。以上，作者提綱挈領論述〈齊物論〉之精要內容。

陳少明撰《《齊物論》及其影響》，<sup>130</sup>此書在探究〈齊物論〉是以三種層次的內容進行析論，作者在第二章的「“齊物”三義」裡面即說明：「欲齊“物論”必先“齊物”……還有第三層次的內容，那就是“齊物我”。三者貫通起來，才是對《齊物論》的完善理解。」<sup>131</sup>因此書中的論述上，即依「齊物論」、「齊萬物」、「齊物我」三種含義分別闡釋。作者不拘泥於〈齊物論〉原文的順序，而是依照邏輯結構的觀點將其連接論述。其實，全書是從多元的視角解析〈齊物論〉的各種面向，以及從各種不同的角度之間的各種關係進行說明，但在仔細閱讀中，仍然發現探討的主題單元的深入度尚有發展研究之空間。例如：在第四章「齊“物論”」和第五章「齊萬物」的章節內容裡，作者所引用的原文都是《莊子》其他之篇章，關於主題〈齊物論〉的原文論述則相當的少，因此在論證和分析的過程中，「齊“物論”」的主要說明「是非爭論」和「齊萬物」的主要內容是「萬物齊一」的解析，仍顯得不夠充足。

<sup>129</sup> 徐平，《莊子《齊物論》思想研究》，長春：吉林大學哲學研究所碩士論文，2007年。

<sup>130</sup> 陳少明，《《齊物論》及其影響》，北京：北京大學出版社，2005年。

<sup>131</sup> 同上，頁17。

陳少明撰〈“齊物”三義——莊子·齊物論》主題分析〉，<sup>132</sup>此文與其專書《《齊物論》及其影響》書中的第二章「“齊物”三義」內容是完全相同。

陳鼓應撰〈齊物論的理論結構之開展〉，<sup>133</sup>此文依〈齊物論〉原文的次序，闡述其理論結構，作者將全文分爲六大段落解明〈齊物論〉之義理，值得閱讀。

陳德和撰〈《莊子·齊物論》的終極義諦及其奇詭書寫〉，<sup>134</sup>此文於前言中，即明要示出：「〈齊物論〉已然兼顧了莊學的全部面貌，因爲它畢竟是以莊學終極圓妙之義諦爲典要，所憑藉者則不外乎經由奇詭之書寫而勾勒以成者，本論文的撰作目的，即在證實此義，由此而更加彰顯它在莊子其書其學中的標竿地位。」<sup>135</sup>從作者的開宗明義之語，更加確信〈齊物論〉在《莊子》書中的重要定位。此篇文章，鉅細靡遺將〈齊物論〉核心要旨都展現在讀者眼前，對於研究莊學者提供了寶貴的見解與助益。

陳德和撰〈莊子哲學的重要開發——讀「莊子·齊物論」義理分析〉，<sup>136</sup>此篇文章是作者針對陶國璋撰《《莊子·齊物論》義理演析》一書，給予肯定、也提出疑慮的讀後之言。關於肯定的部份：作者依照牟宗三先生《才性與玄理》書中，整理出中心義旨可約爲五個重點，並就其重點精要解說，以確認陶先生的《《莊子·齊物論》義理演析》依然是具有牟先生的法音。另外，就疑慮的部份，作者提出三點論述：第一是「坎陷」一詞的解讀疑問；第二是陶先生誤解了牟先生之意，將莊子視爲「反智論者」；第三是陶先生在〈齊物論〉之文句的解釋，有待商榷。以上三點，作者提出自己的看法並且參照謝大寧先生〈齊物論釋〉作詳細分析。經過此篇文章之析論，可以更清楚地掌握〈齊物論〉義理的一貫詮釋。

---

<sup>132</sup> 陳少明，〈“齊物”三義——《莊子·齊物論》主題分析〉，《中國哲學史》第4期，2001年4月，頁40—46。

<sup>133</sup> 陳鼓應，〈齊物論的理論結構之開展〉，《大陸雜誌》第4期，1971年10月，頁179—186。

<sup>134</sup> 陳德和，〈《莊子·齊物論》的終極義諦及其奇詭書寫〉，《文學新鑰》第3期，2005年7月，頁25—43；以及收錄在其專書《道家思想的哲學詮釋》，台北：里仁書局，2005年。

<sup>135</sup> 同上，頁27。

<sup>136</sup> 陳德和，〈莊子哲學的重要開發——讀《莊子·齊物論》義理演析〉，《鵝湖月刊》總號第297期，2000年3月，頁33—36。

陶國璋撰《莊子《齊物論》義理演析》，<sup>137</sup>作者在描述本書的背景時說：「惟因牟先生自一九九四年身體日差，不能親自指正，此亦最大遺憾。」<sup>138</sup>由此而知，這是作者經上課內容整理重構而成的，可說是後學者研讀〈齊物論〉的參考書籍。

單紅撰《《齊物論》自由思想研究》，<sup>139</sup>此篇碩論著重在辨析莊子的道和自由思想之觀念，並且以「審美的方法」將莊子的道和自由聯繫起來，作者認為莊子的自由和審美有密切的辯證關係，因此論述《齊物論》裡的「無己」、「獨化」、「物化」等等這些都是審美的概念，以證明「審美是獲得道和自由的方法論」，<sup>140</sup>最後再闡述《齊物論》自由之境，譬如：「吾喪我」、「罔兩問景」、「莊周夢蝶」的描述。總之，全篇論文是以審美的角度進行分析，可說是別出心裁的研究途徑。

牟宗三演講、盧雪崑紀錄〈莊子〈齊物論〉演講錄〉(1)～(15完)<sup>141</sup>，此是牟宗三先生講授的課程內容，共有十五講，由盧雪崑依據課堂錄音整理，將〈齊物論〉作全文的逐句解釋，並經由楊祖漢先生做最後的校訂，吾人可依此對〈齊物論〉做詳細的爬梳。

蕭世楓撰《《莊子·齊物論》研究》，<sup>142</sup>此篇碩論第一章「序論」，說明研究動機與前人研究，以及研究範圍與方法。第二章分析「『齊物』論」與「齊『物論』」之辯的篇名作各注釋家的排列分析，然後作者在論述自己的觀點。第三章探討「〈齊物論〉的問題意識」，當中論點有相對關係的競逐模式、如何得致此競逐關係的生命模式？以及競逐關係的生命模式之所由。第四章說明「莊子齊物思想的主要架構——莫若以明」，內容分別為：相對關係的破除——彼是為一；萬物平齊的基礎——道通為一；為是不用而寓諸庸。第五章解析「為是不用而寓諸庸——齊物的精神」，當中以知止、寓諸無竟、齊物，為論述要點。第六章是「結論」。此論文相當概要論述，錯字很多，論證說明仍不夠嚴謹。

<sup>137</sup> 陶國璋，《莊子《齊物論》義理演析》，台北：書林出版社，1999年。

<sup>138</sup> 同上，頁VII。

<sup>139</sup> 單紅，《《齊物論》自由思想研究》，浙江：浙江師範大學文藝學碩士論文，2006年。

<sup>140</sup> 同上，頁21-24。

<sup>141</sup> 牟宗三演講、盧雪崑紀錄，〈莊子〈齊物論〉演講錄〉(1)～(15完)，連續登載《鵝湖月刊》總號第319期～332期，2002年1月～2003年2月。

<sup>142</sup> 蕭世楓，《《莊子·齊物論》研究》，嘉義：中正大學中國文學系碩士論文，1994年。

謝大寧撰〈齊物論釋〉(上)、<sup>143</sup>(中)、<sup>144</sup>(完)<sup>145</sup>，這篇期刊是謝大寧先生聽講於牟宗三先生講授課程的內容整理而成的，在文章開始有「作者註」說明撰寫的緣由是一份「遲交的作業」。全文順著〈齊物論〉翻譯成白話文，並且有作者的案語疏解引申，此文屬於義理解明，可供研讀〈齊物論〉的參考資料。

羅四鶴撰《〈莊子·齊物論〉研究》，<sup>146</sup>此篇碩論第一章是解析「《齊物論》中的幾個重要概念」，當中以起點“吾喪我”和終點“物化”；和“以明”、“葆光”、“無竟”的重要觀點作詳細說明。第二章是論述「《齊物論》的結構分析」，作者將歷來研究《齊物論》的成果，分別摘錄並且將《齊物論》解釋為三段說、四段說、六段說、七段說，並且提出自己的觀點，將《齊物論》分為三個部份來理解：第一部份是導論，從開頭「吾喪我」到「怒者其誰邪」，提出中心論點是「齊物」。第二部份是本論，從「大知閑閑，小知間間」到「忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟」提出中心論點是「為何齊物」以及「如何齊物」。第三部份是結論，從「罔兩問景」到最後，提出中心論點是「齊物的境界（逍遙）」。第三章是分析「《齊物論》的題解」，此章共分兩節論述：一是歷代對“齊物論”的理解；二是“齊物論”的兩層含義；第四章闡發「《齊物論》在《莊子·內篇》中的重要地位」，對於歷代的研究說法一一詳細列出，作者並論述自己對於莊子的哲學思路之看法。總之，論文內容分析相當嚴謹，論證具有系統性，可惜的是，全篇論文最後卻缺少「結論」，似乎有點虎頭蛇尾、不盡圓滿的劃下句點。

### 三、分析〈齊物論〉為相對主義、懷疑主義、詭辯論

方立天撰《中國古代哲學(下)》，<sup>147</sup>此書第十一章節內容有「《莊子》的“不知”、“弗之”、“去知”的學說」，以及第十二章節談論「莊子的“不遣是非”說」，<sup>148</sup>這兩篇行文，是作者論述：莊子宣揚懷疑論，〈齊物論〉表達事物的大小、長短、貴賤、

<sup>143</sup> 謝大寧，〈齊物論釋(上)〉，《鵝湖月刊》總號第229期，1994年7月，頁45—49。

<sup>144</sup> 同上，〈齊物論釋(中)〉，《鵝湖月刊》總號第230期，1994年8月，頁44—49。

<sup>145</sup> 同上，〈齊物論釋(下)〉，《鵝湖月刊》總號第232期，1994年10月，頁44—50。

<sup>146</sup> 羅四鶴，《〈莊子·齊物論〉研究》，北京：首都師範大學中國古代文學碩士論文，2003年。

<sup>147</sup> 方立天，《中國古代哲學(下)》，北京：中國人民大學出版社，2006年。

<sup>148</sup> 同上，頁58—61；以及頁145—149。



美醜等等，都是不存在的，只有「去知」才能達到最高的境界，因此莊子就這樣用典型的相對主義和詭辯手法，否定了真理的客觀標準。事實上，〈齊物論〉並不是所謂「去知主義」、「懷疑主義」、「相對主義」，〈齊物論〉主張超越相對之觀點，從這個角度看，萬物是齊一的。

馮友蘭撰《中國哲學史新編》，<sup>149</sup>此書第十四章第二節內容「莊周論“齊物”」，作者於開始的第一段即說：「這一篇可以說是莊周哲學的相對主義和不可知論的認識論的一個總結性的概論。」<sup>150</sup>接著論述〈齊物論〉之「是非」即是相對主義的一部分，並且認為相對主義推到最後，就是對一切事物之間的分別也都沒有了，消極地取消對立面的對立鬥爭。事實上，若以唯物論的角度解析〈齊物論〉就會認為取消主觀分別是推向不可知論的結局，然而，莊子的本懷並非導向不可知論，而是透過智慧的觀照，了了分明萬物各有其作用，因此去除心中的成見，即能了知萬物皆是平等無差別。

劉笑敢撰《莊子哲學及其演變》，<sup>151</sup>此書對於〈齊物論〉提出的看法是：懷疑主義和詭辯論是〈齊物論〉的論證方法，儘管莊子在論證過程中運用和發揮了不少辯證法，但歸根結底〈齊物論〉是屬於詭辯論。作者於篇章內容裡，分析莊子從辯證法滑向詭辯論的過程，此詭辯論就是抓住事物之間的共性，達成「萬物為一」的結論，因而抹煞事物的矛盾與差別，此是錯誤的論證方式。<sup>152</sup>實際上，莊子運用詭辯論即是因為「道」不能用語言所能表達的，唯有運用詭辯論以破除語言概念的執著，進一步超越概念的認識，從「道」的角度觀照萬物，則萬物本是與道為一。

閻韜撰〈評莊子的相對主義認識論〉，<sup>153</sup>此篇文章主要論述莊子用相對主義的認識理論否定了人類的認識能力，否定了真理的存在，並且分析莊子的相對主義是一種走入歧途的辯證法。從全文分析中，可以清楚地瞭解作者以唯物主義的批判立場否定《莊子》。

<sup>149</sup> 馮友蘭，《中國哲學史新編（上）》，北京：中國人民大學出版社，2004年。

<sup>150</sup> 同上，頁403。

<sup>151</sup> 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1993年。

<sup>152</sup> 同上，頁194：「“復通為一”的結論，從而取消了矛盾與對立，因而是錯誤的。」

<sup>153</sup> 閻韜，〈評莊子的相對主義認識論〉，《《莊子》研究》，上海：復旦大學出版社，1986年。

謝祥皓撰《莊子導讀》，<sup>154</sup>此書對《莊子》之原文有白話注釋，並且作者有提出個人的評論見解，關於〈齊物論〉的論述於篇章提示中即說：「《齊物論》……它立足於虛無之道，論證萬物齊一和物論齊一。……它就是莊周的相對主義的認識論。」<sup>155</sup>由此可見，作者對〈齊物論〉的判別是定位在虛無主義的宇宙觀和相對主義的認識論。然而，作者並未詳細說明「虛無主義」的定義以及和西方哲學的「虛無主義」之比較，因此就「道」的體用以「虛無主義」來論述，似乎不夠明確。

#### 四、解析〈齊物論〉之語言結構

徐克謙撰《莊子哲學新探——道·言·自由與美》，<sup>156</sup>此書第四章單元是「莊子的語言觀及語言懷疑論」，其內容主要說明：「莊子的懷疑主義只是作為一種懷疑和否定的方法，用來顛覆既有的話語體系，乃至於顛覆人們對於日常語言和邏輯的絕對信念。……語言不能表達事物的本然真相，語言是對“真”的遮蔽。」<sup>157</sup>確實如此，〈齊物論〉以語言傳達「道」之本體，但又從而否定「道」可以言詮，即莊子所謂：「弔詭」的表現。因此，閱讀〈齊物論〉可以啟發人們對於認知的作用與判斷的根源作種種之思考與透析，進而對經驗知識與邏輯推理的不足夠性加以反思。

曾昭旭撰〈論語言與生命的詭譎辯證〉，<sup>158</sup>此篇旨在說明〈齊物論〉之論述方式即「兩端一致論」的最佳典範，<sup>159</sup>也就是解析〈齊物論〉的語言哲學。作者論述莊子的語言哲學重在「正反相消」（取消在語言時必然出現的兩端對偶性，即正、反的必要。）換句話說，莊子的目的是要取消對語言的執著，乃因生命的真理或道本來就不在語言中。<sup>160</sup>的確，〈齊物論〉是詭辯論證方式，通過語言的指向，體悟「道」之本體，然而「道」不在現象界或語言解說中，因此〈齊物論〉的特殊語言方式即是巧妙地達成「道」之體悟。

<sup>154</sup> 謝祥皓，《莊子導讀》，重慶：巴蜀書社，1988年。

<sup>155</sup> 同上，頁171。

<sup>156</sup> 徐克謙，《莊子哲學新探——道·言·自由與美》，北京：中華書局，2005年。

<sup>157</sup> 同上，頁86-87。

<sup>158</sup> 曾昭旭，〈論語言與生命的詭譎辯證〉，《鵝湖月刊》總號第329期，2002年11月，頁11-16。

<sup>159</sup> 同上，頁11：「兩重辯證，乃從文本中之虛實兩端，跳躍轉移至讀者與文本之兩端辯證者，並說明〈齊物論〉即兩端一致論的最佳典範。」

<sup>160</sup> 同上，頁12。

### 第三節 研究方法

從研究方法的角度而言，大致有文獻學、思想史、歷史學、人類學、社會學、心理學、考古學……等方法。本論文依各章節的主題單元進行各種方法之運用，所使用的研究方法有文獻研究法、義理分析法、以及思想比較法。以下說明這三種研究方法之運用：

#### 壹、文獻研究法

關於文獻研究法的內容，吳汝鈞先生在《佛學研究方法論》提到：「文獻學是文獻資料研究之事。舉凡校訂、整理、翻譯、註釋資料的原典及原典與譯文的字彙對照等。對於註釋的內容是多面向，包含字義、文法、歷史、思想、文學等。尤以語言學和目錄學為其中的基柱。」<sup>161</sup>這是說明「文獻學」是研究過程當中一個重要的進行步驟，有效運用文獻方法，是對研究成果有莫大的收穫。

本論文即依此研究法，對德清註解《莊子》所參考之注本進行考察研究。在方法操作上，首先依據德清註解《莊子》之譯文進行字彙對照，並同時運用文句解讀之方法，將德清註解《莊子》以及相關注釋家之注本相互對比參照，如此即可尋究出德清所參考的注本出處，並且檢驗德清註解《莊子》與其他注釋家之異同。

關於本研究所使用的文獻資料有：郭象注、成玄英疏《南華真經》、陸德明《經典釋文》、林希逸《南華真經口義》、陸西星《南華真經副墨》以及釋德清《莊子內篇註》等注釋書。

#### 貳、義理分析法

本研究的義理詮釋方面，主要是對原文進行解讀與闡釋，此研究方法的特點是依循原著作的思路，同時讓讀者直接閱讀原典的行文。在方法操作上，首先經由文句的詳密研讀找出思想的核心要點；其次，環繞著所找出的核心要點，加以整理分析，並且配合

---

<sup>161</sup> 吳汝鈞，《佛學研究方法論》，台北：台灣學生書局，1996年，頁97。

釋文進行系統的詮釋，以此深入思維、反覆閱讀，並咀嚼原文之義理，對其思想內涵的意義作深入的解析，最後詮釋其分析的結果。

本論文在第三章第二節探討「《大乘起信論》之「一心」思想會通三教」，是運用義理分析法，按照經典原文的次序詮釋《大乘起信論》深層的、系統的思想。以及在第四章的主題單元「德清之〈齊物論〉思想詮釋」，也是運用義理分析法，深入體會〈齊物論〉的思想脈絡，進而分析其思想詮釋之內容與重要意義。

## 參、思想比較法

有關思想比較法的目的，杜松柏先生在《國學治學方法·比較法》書中寫道：

比較法之治學，範圍已日趨廣大，大至所謂超越國家界限的比較文學、比較哲學、小至不同個人、不同學派，如孟荀比較、老莊比較、朱陸異同等，均在用比較法從事研究。比較法使用之目的在：(1) 得出共同之處；(2) 決定個別事物；(3) 知相同相異之處何在；(4) 知同中之異，異中之同；(5) 知優劣是非之所在。<sup>162</sup>

從上文清楚地瞭解藉由「比較法」可以認知研究對象之特殊性的展現，並辨別異同與差異，以此深入分析得出研究的具體結果。本論文在第三章第四節探討「德清註解《莊子》的會通觀點」是運用思想比較法，對於德清詮釋《莊子》所呈現的三教會通觀點作分析，藉以探討德清註解《莊子》與相關注釋家之區別，例如：比較德清註解《莊子》與其他注釋家註《莊子》中所呈現出的差異，從而分析德清註解《莊子》思想的特色與底蘊，此是研究德清註解《莊子》不可或缺的方法之一。

---

<sup>162</sup> 杜松柏，《國學治學方法》，北京：中國人民出版社，2005年，頁238。

## 第四節 研究架構

本論文是以《觀老莊影響論》和《莊子內篇註》為主要研究之著作，並以德清註解〈齊物論〉為研究中心，餘內六篇為輔助，以及德清其他著述為旁證，藉由德清詮釋〈齊物論〉之思想，深入理解德清註解《莊子》的根本立場，並探討其思想詮釋的會通觀點。本研究內容共分為五章，今依各章節的研究架構說明如下：

首章〈緒論〉：第一節說明本論文的「研究動機與目的」；第二節分析學界之「研究成果與探討」；第三節說明本文運用的「研究方法」；第四節是簡述本論文的「研究架構」。

第二章〈德清生平與《莊子內篇註》成書因緣〉：第一節是敘述「德清生平與著作」；第二節探討「《莊子內篇註》的成書因緣與動機」藉以瞭解德清註解《莊子》的根本立場；第三節是「《莊子內篇註》之參考注本考察」經由文獻研究法進行對照字彙，以考察德清註解《莊子》所參考的特定注本。

第三章〈德清「三教會通」思想〉：第一節先從「晚明佛教三教會通思想概述」論起，內容包括晚明三大師倡導「三教會通」思想內容；第二節說明「《大乘起信論》之「一心」思想會通三教」，此為德清三教會通的理論根據；第三節闡釋「德清對三教的判教觀」，此判教觀之內容為儒釋道三教的工夫與境界的判位，以及德清會通三教最後是導歸佛乘為歸趣；第四節闡述「《莊子內篇註》之會通觀點」，經由《莊子內篇註》之義理思想，分析德清註解《莊子》之三教會通觀點。

第四章〈德清之〈齊物論〉思想詮釋〉：此為本研究之中心主題，從德清詮釋〈齊物論〉的義理脈絡上共分為三節解析〈齊物論〉的內容：第一節是「齊天下之物論的第一層次：忘我」；第二節是「齊天下之物論的第二層次：是非兩忘」；第三節是「齊天下之物論的第三層次：道通為一」；第四節是「小結」將〈齊物論〉的內容作系統整理。

第五章〈結論〉：第一節採用標題式的呈顯本論文「研究結果」；第二節「研究限制與未來研究之展望」就全文後續的研究方向提出建議。

## 第二章 德清生平與《莊子內篇註》成書因緣

本章探討德清生平與著作，並由《觀老莊影響論》探究德清註解《莊子》的思想來源與成書因緣，同時應用「對比法」考察德清註解《莊子》所參考之注本，以揭示德清註解《莊子》的根本立場與目的。

### 第一節 德清生平與著作

德清於天啓二年（公元 1622 年）口述《憨山老人自序年譜實錄》，<sup>1</sup>由其首座弟子福善<sup>2</sup>紀錄、通迥編輯，此是德清於圓寂前一年親口敘述的生平傳記，亦是明朝諸高僧中最為完整的傳記資料。<sup>3</sup>其次，《憨山老人年譜自序實錄疏》<sup>4</sup>是由其弟子福善紀錄、福徵<sup>5</sup>述疏，也是研究德清生平的寶貴資料。本文主要依據《憨山老人自序年譜實錄》為主，並同時參考《年譜疏》之記載，將「德清生平」分為九個時期來說明，並詳列德清之著述。

#### 壹、德清生平

##### 一、在家因緣

德清<sup>6</sup>（公元 1546—1623 年），父親蔡彥高，母親洪氏，於嘉靖二十五年十月十二日出生，金陵全椒縣人（今屬南京市）<sup>7</sup>。洪氏生平敬奉觀音大士，在他周歲時生大病，幾乎夭折，洪氏祈禱觀音，若病痊癒允許他長大出家，並且寄名於長壽寺，乳名改稱為和尚。七歲時，最喜愛他的叔父忽然病死，又遇孀母生子，因此對生死問題產生了疑惑。

<sup>1</sup> 福善紀錄、通迥編輯，《憨山老人自序年譜實錄》（《叻新纂續藏第 73 冊》）。

<sup>2</sup> 同上，頁 838 下：「予年四十二……是年秋，胡中丞公請告歸田，攜其親之子，送出家為侍者，命名福善。」

<sup>3</sup> 釋聖嚴，《明末佛教研究》，台北：台灣學生書局，1988 年，頁 208：「憨山德清也是明末四大師之一，他有《自序年譜》二卷，收於……是明末諸高僧中最完整的一位。」

<sup>4</sup> 福善紀錄、福徵述疏，《憨山大師年譜疏》，台北：古老文化出版社，1992 年。

<sup>5</sup> 同上，頁 108：「得皈依本師，命名福徵，命字梁生。」

<sup>6</sup> 參見同上，頁 8：「須知法諱德清，出自西林師翁，乃出家時所命，譜不載也。」

<sup>7</sup> 《漢語大詞典》：「金陵，古邑名。今南京市的別稱。」

十歲時，他問母親：「讀書爲何？」母親回答：「作官。」他想讀書不應只是爲了作官，他立志要做不平凡的事。母親即又告訴他：「僧是佛弟子，行徧天下，自由自在，隨處有供。」<sup>8</sup>由於母親的啓發，他立志將來要出家爲僧，於是母子二人達成了共識。次年，他想要出家，只是沒有方便門路而已。

## 二、少年出家

十二歲聽到報恩寺西林大和尚是高僧，即稟白父母出家之志願，於是雙親將他送至報恩寺。西林和尚見他聰穎，請先生教導他《論語》、《大學》、《中庸》、《孟子》等學說；十七歲又學習《詩》、《書》、《易》、《禮》、《春秋》等儒家經典，打下文字功底。十九歲棲霞山的雲古大師來到報恩寺，教令他讀《中峯廣錄》，他尙未讀完終卷，即高興讚嘆地說：「此予心之所悅也，遂決志做出世事。」<sup>9</sup>即請西林和尚披剃他出家。是年冬天，報恩寺禪堂請無極大師講《華嚴懸談》，他從大師受具足戒，並隨眾聽講至十玄門、海印森羅常住處，恍然了悟法界圓融無盡之宗旨，因仰慕清涼大師（號澄觀）之爲人，自己取字號爲「澄印」。

二十歲時，正月十六日西林和尚圓寂。西林和尚曾於前年除夕日叮囑大眾言：「我死後，本寺的大小事情，全由德清安排，不要因爲他年紀小而改變。」<sup>10</sup>大眾唏噓受命。冬十月，雲谷大師建禪期於天界寺，並極力提拔德清習禪，經新任方丈同意後，德清前往天界寺參禪，起初不知用功訣竅，乃拈香請益，大師開示念佛公案。他從此一念不移，三月之內如在夢中，不見有大眾，亦不知有日用事。在禪期間，因用心太急，背上忽然生出毒瘡，紅腫甚大。德清搭上袈裟，懇切祈求於韋馱前說：「此必冤業，索命債耳！願誦《華嚴經》十部，告假三月，以完禪期，後當償之。」<sup>11</sup>翌日清晨，毒瘡竟然痊癒，大眾都爲之驚嘆。禪期結束後，德清猶如未離禪座之時，即使在市中行走，如不見一人。

上述中，德清背上生毒瘡，一夜間痊癒，實不可思議，是祈禱韋馱之靈驗嗎？在《年

<sup>8</sup> 福善紀錄、通迥編輯，《憨山老人自序年譜實錄》，頁 831。

<sup>9</sup> 同上，頁 832。

<sup>10</sup> 參見同上，頁 832 中：「此子我望其成人，今不能矣！是雖年幼，有老成之見，我死後，房門大小事，皆取決之，勿以小而易之也。」

<sup>11</sup> 同上。

譜疏》中有明確的答案：「禱韋馱去背疽，一何如許靈驗？自非三月禪期如夢，了不見大眾日用事，離禪坐行市中，仍如坐禪時不見一人，如是審實用心，莫指望禱韋馱有此輕易也。」<sup>12</sup> 可見德清用功心切，即使出禪堂仍如坐禪時，若非參禪用心，何得韋馱靈驗。

二十一歲，報恩寺塔頂被雷擊中引發大火，全寺一百四十餘間殿堂和走廊都化爲灰燼。當時住持及執事者共十八人被逮捕入獄，德清每日送飯菜到獄中供養，往返共二十里，來回奔波三個月，並多方協調救助，終於可免去死刑。當時，德清與雪浪師（年齡比澄印大一歲，同依止於無極大師）兩人共同立下志願要重興報恩寺，並瞭知要具有大福德與大智慧方能完成此願，於是即發遠遊之志。是年冬天，從無極大師聽講《法華經》於天界寺，一日，見淨房非常潔淨，心想此人非一般常人，尋問之下探訪他，並問其法號，曰：「妙峰」。並即結伴同遊，數日後妙峰卻已離去。次年，推舉德高望重的虛谷法師爲住持，以重興報恩寺。此時，報恩寺奉令設義學，德清爲教師，授業行童有一百五十餘人。此後連續三年，仍應聘爲教師。

### 三、參訪知識

二十七歲至京師，妙峰尋訪德清，<sup>13</sup>並問其近來如何？德清言：「特來尋師，且以觀光輦轂，一參知識，以絕他日妄想耳！」<sup>14</sup>可見，「尋師」是德清參訪知識的主要原因。翌日，參訪徧融、笑巖大師。次年，按《清涼傳》之記載往遊北臺，見憨山之其秀，默取爲號。<sup>15</sup>二十九歲抵達河東<sup>16</sup>與妙峰會面，並在山陰王府留下過冬。德清閱讀《物不遷論》中有云：「梵志出家，白首而歸，鄰人見之曰：『昔人猶在耶？』志曰：『吾似昔人，非昔人也。』」於是恍然了悟地說：「信乎諸法本無去來也。」即作偈曰：「死生晝夜，水流花謝，今日乃知，鼻孔向下。」明日，妙師相見問曰：「師何所得耶？」德清答：「夜

<sup>12</sup> 福善紀錄、福徵述疏，《憨山大師年譜疏》，頁 18。

<sup>13</sup> 妙峰師尋訪澄印，見《憨山老人自序年譜實錄》，頁 833 下：「師曰：適以檀越山陰殿下，修一梵宇，命請內藏故來耳。」

<sup>14</sup> 同上，二十七歲條。

<sup>15</sup> 參見同上，以及見福善紀錄、福徵述疏，《憨山大師年譜疏》，頁 25：「《名山志》云：『五臺龍門有山，秦始皇鞭石成橋，渡海求神先時，鞭此山不動，因乎曰憨山。』」

<sup>16</sup> 《漢語大詞典》：「河東，黃河流經山西省境，自北而南，故稱山西省境內黃河以東的地區爲“河東”。」



來見河邊兩箇鐵牛相鬪入水去也，至今絕消息。」<sup>17</sup>妙師笑曰：「恭喜你住山本錢了！」

#### 四、五臺山入定

三十歲，同妙峰從河東出發往五臺山，在北臺之龍門有老屋可供居住。一夜，德清靜坐，因為大風呼嘯甚為喧擾，於是問妙師如何修行？妙峰曰：「境自心生，非從外來。聞古人云：『三十年聞水聲，不轉意根，當證觀音圓通。』」<sup>18</sup>自此之後，德清每日到溪邊獨木橋上禪修，剛開始時水聲宛然，久之動念即聞，不動即不聞。一日，坐橋上忽然忘身，則音聲寂然，從此眾響皆寂，不復為之擾矣。德清即說偈曰：「瞥然一念狂心歇，內外根塵俱洞徹，翻身觸破太虛空，萬象森羅從起滅。」<sup>19</sup>

次年，德清展開《楞伽經》印證，對全經旨趣了然無疑。春三月，蓮池大師遊五臺訪德清，兩人對談甚契。冬十月，五臺山大方和尚被誣訟，<sup>20</sup>德清即向胡太守解釋被誣告之緣由，終於大方和尚獲得釋放。胡太守留德清過冬並朝夕問道，一日德清閉門而坐，經五日未出，胡太守令人破窗而入，見德清端坐，呼之不應，乃鳴磬數聲才出定。德清即曰：「靜極光通達，寂照含虛空，却來觀世間，猶如夢中事，佛語真不吾欺也。」<sup>21</sup>

#### 五、皇室因緣

三十二歲發心刺血泥金寫《大方廣佛華嚴經》一部，妙峰亦與之同願，刺血書《華嚴經》一部。李皇太后<sup>22</sup>聽聞書經之事，即賜金紙以助。德清書經時，每落一筆念佛一聲，經四年方完成，兩人同建圓滿道場，名無遮會。適逢神宗皇帝祈皇嗣於武當，李皇太后遣官於五臺山。<sup>23</sup>德清以為沙門所作一切佛事，無非為國祈求福佑，願將所營道場事宜一切，盡歸併於祈求皇儲，於是決心設「祈儲道場」。是年修塔成，即以金書《華嚴

<sup>17</sup> 福善紀錄、通迥編輯，《憨山老人自序年譜實錄》，頁 834。

<sup>18</sup> 同上，頁 835 下。

<sup>19</sup> 同上。

<sup>20</sup> 同上，頁 38：「大方被誣，正為山中斫木奸商作難，諸山乞憨祖往解於胡公。既以解大方難始，復以禁臺山木終，一時諸山為之感動，洵世法佛法之無二也。」

<sup>21</sup> 同上，頁 835 下。

<sup>22</sup> 同上，頁 41：「慈聖李皇太后，為神宗嫡母，信佛甚殷，佈施甚廣，京師人稱佛老娘娘。」

<sup>23</sup> 福善紀錄、通迥編輯，《憨山老人自序年譜實錄》三十六歲條；以及《憨山大師年譜疏》頁 47：「皇上遣內官於武當，陰為鄭貴妃祈嗣，祈之道士也。聖母遣內官於五臺，陰為王才人祈嗣，祈之和尚也。」

經》安置塔藏。十月，開啓水陸佛事七晝夜，僧眾共有千餘人，每日供養諸佛菩薩有五百桌，次第條然，不失不亂，祈儲道場圓滿完成。次年，德清講《華嚴玄談》，每日聽講者不少於萬人，三個月會期，錢糧約可萬計，全部作為常住之用。德清與妙師，一鉢飄然離去。八月，皇太子生（名常洛，後為光宗皇帝）。<sup>24</sup>以上，德清從三十歲入五臺山，至三十八歲隱居牢山，共有八年居住五臺山。

## 六、隱居牢山

三十八歲，因「大名之下，難以久居」，改其稱號為「憨山」，從此不再有「澄印」的稱號了。又因閱《華嚴疏·菩薩住處品》云：「東海有處，名那羅延窟，從昔以來，諸菩薩眾，於中止住。」及《清涼疏》云：「梵語那羅延，此云堅牢，即東海之牢山也。」因仰慕其境，於是特地探訪牢山，<sup>25</sup>果然尋得其處。德清起初以草蓆居於樹下，七個月之後，有張大心居士，建築茅廬以供居住。次年，李皇太后以五臺山祈嗣之功勞，數召憨山入宮受賜，德清辭謝聖恩，並回報隱居之志向。太后即撥三千金為其建房舍，德清再次懇辭，使者不敢覆命。德清即請使者將此三千金，賑災於山東饑民，且作印冊繳報太后。太后聞之大悅，並感歎不已。

四十一歲，神宗皇帝敕頒十五部《大藏經》於天下名山，首先以四部施四邊境。東海牢山，南海普陀，西蜀峨嵋，北邊蘆芽。<sup>26</sup>首送東海牢山，德清見有敕命，乃前往京師謝恩，宮中眷屬布施修寺以安奉藏經，請命名為海印寺；是年作《楞嚴懸鏡》。次年，為居士講說《心經直說》。秋八月，胡忠丞攜其親戚之子，送出家為侍者，命名為福善。

27

<sup>24</sup> 福善紀錄、福徵述疏，《憨山大師年譜疏》，頁 49：「王才人，於定儲後，乃封恭妃。」

<sup>25</sup> 《漢語大詞典》：「嶗山，古稱勞山或牢山，亦名輔唐山、鰲山。在今山東省青島市嶗山縣境。東臨嶗山灣，南瀕黃海，景色雄奇靈秀，氣候宜人，歷來為避暑和游覽的勝地。宋元以來，其上多建道觀，遂為道教名山。現存有上清宮、下清宮、太平宮、華樓宮等道家建築。」

<sup>26</sup> 對於「首頒四邊境四部藏經」有其敘述，見福善紀錄、福徵述疏，《憨山大師年譜疏》，頁 54：「觀天下名山多矣，僅頒十五藏，首頒四邊境四部，邊境中，又首頒東海牢山，因憨祖創居之故。妙峰師，初進香普陀，後去五臺，居蘆芽之頒，並以妙師故。牢山蘆芽，非大名山，而得首頒新藏者，雖皇上之敕，實聖母之意，惓惓在臺山祈嗣之功也。」

<sup>27</sup> 福善紀錄、通迴編輯，《憨山老人自序年譜實錄》，頁 838：「予年四十二……是年秋，胡中丞公，請告歸田，攜其親之子，送出家為侍者，命名福善。」

四十四歲，爲報恩寺乞請《大藏經》一部，冬十月至京師請藏，十一月至報恩寺，及安經建道場。德清與雙親分隔已十八年，<sup>28</sup>因借送大藏因緣返鄉省親，三日後告別雙親。又回京覆命，並願乞太后每日節省膳饈百兩，積蓄三年，可將報恩寺重建。太后大悅，是年十二月開始積蓄銀兩。

四十五歲書寫《法華經》爲報太后慈恩。此時有人欲將海印寺占爲己有，假扮道士並稱德清侵占他們的道院，於是諍訟到巡撫衙門，當時開府李公查出事實真相後，將這些無賴之徒送至萊州府治罪。對方有數百人起鬪鬧事，其首領持利刃欲殺，德清曰：「你殺人，何以自處？」此首領聽後，即收回刀刃。是年作《觀老莊影響論》。

次年，太后造檀香毗盧佛像，海印寺大殿建成。又隔年，達觀禪師將晉朝靜琬法師所刻石經贖回，德清至京城登訪達觀禪師，並作〈琬公塔院記〉及〈重藏舍利記〉，當時德清與達觀相對坐談四十晝夜，爲生平之奇。

四十八歲，山東鬧飢荒很多人餓死，德清將齋糧全分給百姓，又乘船至遼東取糧數百石以救濟饑民，此後無人餓死。次年，至京師慈壽寺說戒，並知太后積蓄已滿，然因日本侵犯朝鮮，朝廷商議派兵討伐，修報恩寺只得暫緩。以上，德清隱居牢山共十二年，然因重興報恩寺志願未了，故往來京師有數載。

## 七、充軍雷州與振興曹溪

五十歲，從京師回牢山即被逮入獄，其因是朝廷內官憎惡送經使者，想害他於死，並藉以送經因緣，誣告德清侵占國庫銀兩，神宗皇帝大怒，即下旨逮捕。離開牢山時，城中老少百姓皆涕泣送別。此時，京城佛寺都爲德清誦經、禮懺保護。入獄後，苦刑拷打問其布施七百餘金，德清要求查內庫支簿，皇上才明白山東濟饑一事。最後以「私創寺院」<sup>29</sup>之罪名，遣戍雷州。在獄八個月中，每日供養唯侍者福善一人。冬十月，發遣南行。十一月至南京，德清於江上與老母永訣，作〈母子銘〉<sup>30</sup>。達觀聞德清罹難，即

<sup>28</sup> 福善紀錄、福徵述疏，《憨山大師年譜疏》，頁 58：「按譜，憨祖自二十六歲北遊，至四十四歲南還，見二親，閱歷一十八年矣。」

<sup>29</sup> 同上，頁 67：「海印寺命名，請自聖母令旨，未請皇上聖旨，故致坐以私創之罪。」

<sup>30</sup> 福善紀錄、通迴編輯，《憨山老人夢遊集》第三十六卷（《卍新纂續藏經》第 73 冊），頁 728：「母子之情，磁石引針。天然妙性，本自圓成。我見我母，如木出火。木已被焚，火原無我。生而不戀，死若不知。」

往南京等候，並對德清曰：「在天池聞師難，即對佛許誦《法華經》百部，以保無虞。我之心，師之舌也。」<sup>31</sup> 次年，三月十日抵雷州，住在城西的古寺裏。雷州因經年乾旱造成大饑荒，死傷無數，屍體載道，德清勸眾埋掩並作濟度道場，即下大雨，此後厲氣解除。又隔年，省城死傷多，德清建普濟道場七晝夜。自此之後，百姓都相繼皈依佛教，又因學子從未聽聞佛法，於是作《中庸直指》以發揮佛理。德清仿效大慧禪師冠巾說法，<sup>32</sup>為弟子數十人講《法華經》，講至〈現寶塔品〉忽然了悟佛之本意，由是作《法華擊節》。

五十五歲因荒年而糧食不足，百姓擔心米價變貴於是起鬨。此時府縣官員皆赴軍門行節禮，會城內無官員。大將軍乃命中軍，請求德清從中化解，德清至稅使處，勸化百姓並說明道理，於是會城又恢復平靜。秋七月，南韶觀察使祝惺存，請德清入曹溪。次年，德清見曹溪山門聚集四方流棍開張販賣酒食，又祖山被占為墳墓，以及寺產多被侵佔，即稟白制臺大人戴公，藉由官府下令將店鋪盡拆，自此曹溪山門，積垢一旦如洗。數日後，戴公請德清用齋，坐談間說出百姓遭受奉旨採珠之船的劫掠，以及地方開礦採役之暴橫，對此二事，無可奈何。是年秋，採使者李公，至曹溪進香於六祖，德清請李公將以約束採珠及開礦之期限，使地方百姓得以安寧，李公應諾之。自此以後，百姓安寧。德清振興曹溪祖庭、選僧受戒、立義學作養沙彌、設庫司、清規、查租課、贖僧產、歸侵占，一年之間，曹溪百廢俱興。

五十八歲，達觀在京師遭妖書事件，被逮下獄。次年，因達觀入獄之故，再次回雷州戍所。憶起達觀曾言：「《楞嚴》說七趣因果，世書無對解者。」於是作《春秋左氏心法》。又隔年，渡瓊海<sup>33</sup>訪尋東坡桄榔菴、白龍泉，但卻尋找不到覺範禪師的遺蹟。德清夜望郡城，隨即說瓊城將有災，並急告瓊城百姓，人人都以為是虛妄，德清即渡海而回，半月後瓊城大地震，房舍全傾塌，瓊城百姓都以為德清有神通。

六十一歲，秋八月，皇長孫生，有恩赦，德清亦在釋放例中。次年，至曹溪為弟子說法，從前有俗弟子請求注解《老子道德經》，德清每以參究透徹，才落筆書寫，若當中

---

始見我身，是石女兒。」

<sup>31</sup> 福善紀錄、通迥編輯，《憨山老人自序年譜實錄》，頁 840 上。

<sup>32</sup> 福善紀錄、福徵述疏，《憨山大師年譜疏》，頁 80：「憨祖爾時，即冠巾說法，猶然著伍罪僧耳。」

<sup>33</sup> 《漢語大詞典》：「瓊海，指海南島。」

有一字不通，決不輕易放過，歷經十五年方完成《道德經注》。

六十三歲，因曹溪大殿兩柱腐朽，德清募化銀兩並親自往西粵選取大木與運送。次年二月，回寺後，有不肖者誣告德清侵損常住八千餘金，並諍訟到巡撫衙門。德清即離開曹溪前往聽審，居住在船上有兩年，曾經生大病，幾乎快病亡。又隔年，直指按部官親自前往曹溪審查案情，按照收支帳簿的號票，以票號為根據，無秋毫之差，於是真相大白。眾人再三請求德清留住山中，但德清仍飄然而去。以上，德清於五十歲充軍雷州，又救濟百姓出離苦厄，並教化皈依於佛教，此十六年間仍不忘佛事，振興曹溪祖庭。

## 八、歸隱匡山

六十九歲，李皇太后賓天，有恩詔，德清乃對靈龕披剃謝恩，還僧服。

七十一歲登匡山<sup>34</sup>憑弔徹空禪師，避暑於金竹坪，作《肇論略註》。因見匡山幽勝，又有僧以五乳峯一靜室相送，於是有歸隱之意。又適逢達觀禪師入滅已十二年，德清前往作荼毗佛事及塔銘。次年，入雲棲山弔蓮池大師並即作塔銘，又禮雲谷大師塔。又隔年，居士捐資於匡山五乳峯建佛殿禪堂，十二月殿堂成。<sup>35</sup>

七十四歲，長期為眾講《法華》、《楞嚴》、《金剛》、《起信》、《唯識》等諸經論。德清於八月十五日閉關，效仿慧遠大師六時念佛。在關中又念《清涼疏鈔》太繁廣，恐華嚴宗失傳，於是開始著述《華嚴綱要》。次年，侍者廣益請重述《起信》、《圓覺》、《直解》、《莊子內七篇註》，又作《諸祖傳贊》。是年，曹溪僧眾往來匡山數十次，請求德清回曹溪，德清以病辭謝。又隔年，為眾講《楞伽》、《肇論》、《起信》。曹溪僧俗眾再次書信乞請入山，但仍又以病辭謝。

七十七歲為眾講述《楞嚴》、《起信》、《金剛》，且《華嚴綱要》草擬完成。曹溪合山僧俗弟子心意更切，至匡山請求不斷，德清情不獲已，於十二月十日出匡山，十五日入曹溪，合山僧眾羅列香華如獲母。以上，德清住匡山共十載，專以法施為重，一生教化無數，無非是利樂有情。

<sup>34</sup> 《漢語大詞典》：「匡山，山名。即江西省的廬山。相傳周有匡姓七兄弟結廬隱居於此，故名。」

<sup>35</sup> 福善紀錄、福徵述疏，《愍山大師年譜疏》，頁 123：「五乳所建殿堂，在九江府，聽化縣，匡廬山之陰，初名木石庵，今稱法雲寺。」

## 九、曹溪圓寂

七十八歲為大眾講《楞嚴》、《起信》等經論。十月初五日德清向大眾示疾，十一日飲水沐浴，焚香示眾曰：「大眾當念生死事大，無常迅速。」然後端坐而逝。<sup>36</sup>

德清世壽有七十八歲，僧臘有六十年。圓寂二十年後，肉身仍端坐猶如生前，其眾弟子以金漆塗於全身，與惠能六祖肉身相望。現今保存在天峙岡舊塔院供養，與南華寺相距半里遠。<sup>37</sup>

## 十、小結

從上述「德清生平」九個時期的生命歷程，我們可以看出德清的一生過得相當坎坷與不凡。他自幼立下出家之志願，並且要做不平凡的事，因此當他十二歲時，跟隨著西林大和尚，居住在報恩寺。幼年時期，他學習儒家、道家之典籍，打下文字功底。

少年時期，他領悟佛法之勝義，即請西林和尚披剃出家，專心習禪。隔年，西林和尚圓寂。再隔年，報恩寺被雷火擊中，全寺化為灰燼，於是「雲遊名山，參訪高僧」是他少年時期的學思經驗。

壯年時期，他在五臺山精進禪修，有入定五日的禪悟經驗。適逢當時神宗皇帝祈皇嗣於武當山，而李皇太后遣官於五臺山。德清以為沙門所作一切佛事，無非為國祈求福佑，於是決心設祈儲道場，開啓水陸佛事七晝夜。次年，皇太子生，從此聲名遠播。也因為「大名之下，難以久居」，德清改其稱號為「憨山」並隱居牢山。然而，李皇太后為國祈嗣之功勞賞賜德清三千金，德清將全數銀兩賑災於山東饑民，是為日後德清經歷生死考驗的遠因，其近因則是牢山為道教之名山聖地，德清備受李皇太后之賞識，因而引發道教之士以奪取寺院為由，羣聚數百人眾滋生鬧事，德清險被殺害，於是當年作《觀老莊影響論》調和三教之分歧。五十歲時，德清遭受陷害，最後以「私創寺院」之罪，被迫還俗，遣戍雷州。德清在雷州充軍期間，雖是犯人身份，卻頗受州府縣官的保護與

<sup>36</sup> 福善紀錄、通迥編輯，《憨山老人自序年譜實錄》，頁 845 下。

<sup>37</sup> 參見高承埏述，《八十八祖道影傳贊·憨山清禪師傳》（《卍新纂續藏經》第 86 冊，頁 648）。

照顧，此是弘揚佛法打開了一條暢通之路。充軍十六年間，他能自由往來各地，隨時教化百姓皈依佛教，並且借助地方官員的力量，重整曹溪寺規與振興祖庭宗風。

老年時期，德清回憶起達觀大師感嘆說：「《楞嚴》說七趣因果，世書無對解者。」於是作《春秋左氏心法》。六十一歲時，歷經十五年完成《道德經注》。六十九歲時，有恩昭，乃對李皇太后之靈龕披荆謝恩，還僧服。晚年德清歸隱匡山，長期為信眾講《法華》、《楞嚴》、《金剛》、《起信》、《唯識》等諸經論。七十五歲時，弟子紛紛請益老莊之旨，遂作《莊子內七篇註》。七十七歲，曹溪弟子迎請入曹溪寺。隔年十月，端坐圓寂。

經由上述可知，德清的人生路程是豐富多彩與歷盡艱辛，他一生以弘揚佛法利益眾生為心願，所到之處，無非是興顯佛法，並且為儒釋道三教融合與人民福祉作出貢獻。

## 貳、德清之著述

德清之著述在《憨山老人自序年譜實錄》中都有詳細記載，並且關於著述的年代以及成書因緣也都有明確的記錄，茲依照著述之種類區分為儒家、佛教、道家，列出如下：

### 一、儒家著述

西元 1597 年，《中庸直指》，一卷，收於《中國子學名著集成》。<sup>38</sup>

西元 1604 年，《春秋左氏心法》，全文散佚。<sup>39</sup>

西元 1605 年，〈春秋左氏心法序〉，收於《卍新纂續藏經》第 73 冊。<sup>40</sup>

西元 1611 年，《大學綱目決疑》，一卷，收於《卍新纂續藏經》第 73 冊。<sup>41</sup>

### 二、佛教著述

西元 1586 年，《首楞嚴經懸鏡》一卷，收於《卍新纂續藏經》第 12 冊。<sup>42</sup>

<sup>38</sup> 蕭一山主編，《中國子學名著集成》第 16 冊，頁 461—606。

<sup>39</sup> 福善紀錄、通迥編輯，《憨山老人自序年譜實錄》五十九歲條：「因憶達師云：『《楞嚴》說七趣因果，世書無對解者。』予曰：『《春秋》乃明，明因果之書也，遂著《春秋左氏心法》』」。

<sup>40</sup> 《卍新纂續藏經》第 73 冊，頁 599 中。

<sup>41</sup> 《卍新纂續藏經》第 73 冊，頁 762 上—頁 765 下。

<sup>42</sup> 《卍新纂續藏經》第 12 冊，頁 509 下—頁 515 中。

西元 1587 年，《般若波羅蜜多心經直說》一卷，收於《卍新纂續藏經》第 26 冊。<sup>43</sup>

西元 1597 年，《觀楞伽阿跋多羅寶經記》，八卷，收於《卍新纂續藏經》第 17 冊。<sup>44</sup>

西元 1598 年，《妙法蓮華經擊節》，一卷，收於《卍新纂續藏經》第 31 冊。<sup>45</sup>

西元 1609 年，《金剛經決疑》，一卷，收於《卍新纂續藏經》第 25 冊。<sup>46</sup>

西元 1612 年，《法華品節》，全文散佚。<sup>47</sup>

西元 1614 年，《楞嚴通議》，十卷，收於《卍新纂續藏經》第 12 冊。<sup>48</sup>

西元 1615 年，《法華經通議》，七卷，收於《卍新纂續藏經》第 31 冊。<sup>49</sup>

《大乘起信論疏略》，二卷，收於《卍新纂續藏經》第 45 冊。<sup>50</sup>

西元 1616 年，《肇論略註》，六卷，收於《卍新纂續藏經》第 54 冊。<sup>51</sup>

〈參禪切要〉，收於《卍新纂續藏經》第 73 冊。<sup>52</sup>

《性相通說》二卷，上卷為《百法論義》，收於《卍新纂續藏經》第 48 冊；<sup>53</sup> 下卷為《八識規矩通說》，收於《卍新纂續藏經》第 55 冊。<sup>54</sup>

西元 1617 年，〈宗鏡堂記〉，收於《憨山老人夢遊集》第 73 冊。<sup>55</sup>

西元 1620 年，《圓覺經直解》，二卷，收於《卍新纂續藏經》第 10 冊。<sup>56</sup>

《起信論直解》，二卷，收於《卍新纂續藏經》第 45 冊。<sup>57</sup>

《八十八祖道影傳讚》，四卷，收於《卍新纂續藏經》第 86 冊。<sup>58</sup>

西元 1622 年，《華嚴綱要》，八十卷，收於《卍新纂續藏經》第 8 冊。<sup>59</sup>

<sup>43</sup> 《卍新纂續藏經》第 26 冊，頁 827 下—頁 830 中。

<sup>44</sup> 《卍新纂續藏經》第 17 冊，頁 321 上—頁 471 中。

<sup>45</sup> 《卍新纂續藏經》第 31 冊，頁 516 上—頁 523 下。

<sup>46</sup> 《卍新纂續藏經》第 25 冊，頁 57 下—頁 70 下。

<sup>47</sup> 福善紀錄、通迴編輯，《憨山老人自序年譜實錄》，六十七歲條：「……以法華擊節，文義聯絡不分，學者難會，乃著品節。」

<sup>48</sup> 《卍新纂續藏經》第 12 冊，頁 532—頁 662 中。

<sup>49</sup> 《卍新纂續藏經》第 31 冊，頁 524—頁 604 上。

<sup>50</sup> 《卍新纂續藏經》第 45 冊，頁 443—頁 484 上。

<sup>51</sup> 《卍新纂續藏經》第 54 冊，頁 330—頁 368 下。

<sup>52</sup> 《卍新纂續藏經》第 73 冊，頁 498 下。

<sup>53</sup> 《卍新纂續藏經》第 48 冊，頁 308 上—頁 311 下。

<sup>54</sup> 《卍新纂續藏經》第 55 冊，頁 420 中—頁 425 上。

<sup>55</sup> 《卍新纂續藏經》第 73 冊，頁 640 下。

<sup>56</sup> 《卍新纂續藏經》第 10 冊，頁 480 上—頁 509 下。

<sup>57</sup> 《卍新纂續藏經》第 45 冊，頁 484 中—頁 515 下。

<sup>58</sup> 《卍新纂續藏經》第 86 冊，頁 614 上—頁 651 下。



### 三、道家著述

西元 1576 年，〈憨山緒言〉，收於《卍新纂續藏經》第 73 冊。<sup>60</sup>

西元 1590 年，《觀老莊影響論》一卷，收於《卍新纂續藏經》第 73 冊。<sup>61</sup>

西元 1607 年，《老子道德經解》，二卷。<sup>62</sup>

西元 1620 年，《莊子內篇註》，四卷，收於《中華大藏經》第 106 冊。<sup>63</sup>

以上是德清之著作，有關他書寫的法語、書問、序、贊、塔銘、題跋等類，由其弟子福善紀錄、通迴編輯為《憨山老人夢遊集》。此《夢遊集》最早版本是收於《明版嘉興大藏經》，只有〈法語〉五卷。西元 1656 年，由錢謙益訪求手稿，並校勘、編錄集成四十卷。<sup>64</sup>現今五十五卷為重新編排，收於《卍新纂續藏經》。

## 第二節 《莊子內篇註》的成書因緣與動機

《莊子內篇註》為注疏體，全文共有四卷，<sup>65</sup>此書無序文與著作年代說明，但在題文中有申明：「其學問源頭，《影響論》發明已透，請細參之。」<sup>66</sup>依據此言，本節試圖從德清之著作《觀老莊影響論》中，探討德清註解《莊子》的成書因緣與動機。

### 壹、破斥儒釋道三教之我執

---

<sup>59</sup> 《卍新纂續藏經》第 8 冊，頁 486 上—第 9 冊，頁 300 上。

<sup>60</sup> 《卍新纂續藏經》第 73 冊，頁 772 下—頁 776 上。

<sup>61</sup> 同上，頁 766 上—頁 776 上。

<sup>62</sup> 《老子道德經憨山註、莊子內篇註》，台北：新文豐出版，1973 年，頁 35—頁 150。

<sup>63</sup> 《莊子內篇註》本論文使用的版本是以《中華大藏經》第 106 冊，上海：中華書局出版，1996 年。

<sup>64</sup> 《憨山老人夢遊集》第一卷〈憨山大師夢遊集全序〉（《卍新纂續藏經》第 73 冊）頁 459：「憨山大師夢遊全集，嘉興藏函，止刻法語五卷。丙申歲，龔孝升入粵，海幢華首和尚得余書，榷椎告眾，訪求鼎湖棲壑禪師藏本……謙益手自讐勘，撰次為四十卷。」。

<sup>65</sup> 《莊子內篇註》共有四卷，分別為：第一卷〈逍遙遊〉；第二卷〈齊物論〉、〈養生主〉；第三卷〈人間世〉、〈德充符〉；第四卷〈大宗師〉、〈應帝王〉。

<sup>66</sup> 釋德清，《莊子內篇註》，頁 620。

在《觀老莊影響論·敘意》開宗明義即破斥佛教後學者之短見，將儒家與其他典籍視爲外道之學；<sup>67</sup>以及學習儒家、道家之士，將《大藏經》比附於老莊之語，如此各執己見，皆是由於不能體悟大道之妙，而自劃教內、教外之分別，德清對此做出批判：

余每見學者披閱經疏，忽撞引及子史之言者，如攔路虎必驚怖不前，及教之親習，則曰：「彼外家言耳！」掉頭弗顧。抑嘗見士君子為莊子語者，必引佛語為鑒，或一言有當，且曰：「佛一《大藏》，盡出於此。」嗟乎！是豈通達之謂耶！質斯二者，學佛而不通百氏，不但不知是法，而亦不知佛法；解莊而謂盡佛經，不但不知佛意，而亦不知莊意，此其所以難明也。<sup>68</sup>

德清洞察當時儒釋道之間相互對立，是因爲不能通達大道之妙理，而自我劃出教內、教外之差別，然而，大道豈有差異和分別呢？也就是說：「學佛不通百氏，則不知佛法；解莊謂盡佛意，則不知莊意。」此是德清對三教作出嚴厲的喝斥，由於「我執」之見，則各起執見，而有人我之分別，何以利益世間呢！有鑒於此，德清勉勵後學者並提出建言：「惜乎後世學者各束於教，習儒者拘、習老者狂、學佛者隘，此學者之弊皆執我之害也，果能力破我執，則剖破藩籬，即大家矣。」<sup>69</sup>由於「我執」之見，則見己爲是，見彼爲非，儒釋道三教拘泥於所學領域是無法融通聖人之言教，因此德清首要破斥三教之我執，並要「破我執」才能「無我」，以達同體之心，由「無我」則視天下皆爲我，沒有分別之見，則人心皆同，心同則無藩籬，三教方有融合的可能性。

## 貳、提出「三教會通」思想

<sup>67</sup> 參見釋德清，《觀老莊影響論》（《卍新纂續藏經》第 73 冊）頁 766：「西域諸祖造論以破外道之執，須善自他宗，此方從古經論諸師，未有不善自他宗者。吾宗末學，安於孤陋，昧於同體，視爲異物，不能融通教觀，難於利俗。」

<sup>68</sup> 同上，頁 767。

<sup>69</sup> 釋德清，〈道德經解發題〉，《卍新纂續藏經》第 73 冊，頁 772。

在中國歷史上，儒釋道三教有「衝突」也有「融合」，在衝突中並不是相互排斥，而是相互融攝與互補；在融合中也並非完全的統一，而是不斷的交涉與發展，<sup>70</sup>此「三教會通」思潮是文化發展的自然趨勢。德清觀察儒釋道三教間的相互對立、與排斥，但又相互共存與融合，這種三教衝突與融合的局面，德清即以破斥三教皆要「破我執」方有融合的可能，並提出「三教會通」思想之建言，他曾在《觀老莊影響論·論學問》中言：「余嘗以三事自勗曰：不知《春秋》，不能涉世；不知《老》、《莊》，不能忘世；不參禪，不能出世。知此，可與言學矣。」<sup>71</sup>這是說明，若不能了知儒家《春秋》之典籍，則不能經歷世事；若不經由道家啓發清淨無為的思想，則不能忘卻世情；若不參究禪理、打坐禪思，則不能超脫人世。如此可見德清將儒釋道三教認為是經世、出世之學，是做學問和治學之要。此「為學三要」可明顯看出德清「三教會通」之思想，他試圖打破儒釋道三教相互對立與排斥。我們再從《觀老莊影響論·發明歸趣》中得出見證：「是知三教聖人，所同者心，所異者迹也。以迹求心，則如蠡測海；以心融迹，則似芥含空；心迹相忘，則萬派朝宗，百川一味。」<sup>72</sup>從引文中，充分反映出德清有寬大包容之心，積極融攝三教，他認為三教聖人皆同此心，然則行誼不同，因此提出「心迹相忘，則萬派朝宗，百川一味」以顯三教本來同源，此「三教會通」思想成為三教溝通的橋樑與媒介，亦是其註解《莊子》之因緣與動機。

### 參、回應「將佛附莊」之《口義》、《副墨》注本

佛教傳入中國，皆為翻譯經典，為促使佛教能在中國廣為流傳，故援用老莊之語以讓人容易理解佛理。<sup>73</sup>然而，有《南華真經口義》和《南華真經副墨》之注本，將老莊之學說，注解成為佛說，並言：「《大藏經》皆從此出」。<sup>74</sup>為此，德清即回應「將佛

<sup>70</sup> 參見洪修平，〈論儒道佛三教人生哲學的異同與互補——兼論多元宗教與文化的並存〉，《宗教大同》第1期，2002年12月，頁7。

<sup>71</sup> 釋德清，《觀老莊影響論》，頁767。

<sup>72</sup> 同上，頁766。

<sup>73</sup> 同上，頁766：「吾佛經盡出自西域，皆從翻譯，然經之來始於漢，至西晉方大盛。晉之譯師，獨稱羅什為最，而什之徒，生、肇、融、叡四公，僧之麟鳳也。而什得執役，然什於肇，亦曰：『余解不謝子，文當相揖耳！』蓋肇尤善老莊焉。」

<sup>74</sup> 同上，頁766：「及見《口義》、《副墨》深引佛經，每一言有當，且謂：『一《大藏經》，皆從此出。』」

附莊」之說的《口義》和《副墨》注本，並且做出批評道：「抑嘗見士君子為莊子語者，必引佛語為鑒，或一言有當，且曰：『佛一《大藏》，盡出於此。』嗟乎！是豈通達之謂耶！」<sup>75</sup>德清深有慨歎當時士君子所謂「《大藏經》皆從《莊子》出」之語，並證明如其所言「解莊誤為佛意」之見解，因而作《莊子內篇註》以闡明《大藏經》和《莊子》深層的內在關聯，而非淺層的交流局面。的確，當我們翻閱《南華真經口義》之發題文，確實有說：「《大藏經》五百四十函皆自此中紬譯出。」<sup>76</sup>以及《南華真經副墨》同樣也說：「予嘗言《南華》中國之佛經也，林膚齊似識此意，註引佛語。」<sup>77</sup>由此可見，德清對於《口義》、《副墨》將佛教之《大藏經》歸屬於老莊學說裡，確實深有感慨！

## 肆、有請益老莊之旨者

德清身為佛門僧人，其著述包括三教之重要典籍，以何因緣而註解教外之經典呢？德清在《憨山自序年譜》即說明撰寫《莊子內篇註》之因緣與動機，其言：

其有初信之士，不能深窮教典，苦於名相支離，難於理會。至於酷嗜老莊為文章淵藪，及其言論指歸，莫不望洋而歎也。……居海上枯坐之餘，因閱《楞嚴》、《法華》次，有請益《老》、《莊》之旨者，遂蔓衍及此以自決。<sup>78</sup>

由此可見，有人請益老莊之宗旨，因應眾生而為說法，是其撰述之動機與來源，這可以印證出其「三教會通」思想之緣由，我們再透過《觀老莊影響論》中，得到答案：

華嚴五地聖人，善能通達世間之學，至於陰陽術數、圖書印璽、醫方辭賦、靡不該練，然後可以涉俗利生。故等覺大士，現十界形，應以何身何法得度，即現何身何法而度脫之。由是觀之，佛法豈絕無世諦，而世諦豈盡非佛法哉。<sup>79</sup>

---

而惑者以為必當，深有慨焉。」

<sup>75</sup> 同上，頁 767。

<sup>76</sup> 林希逸，《南華真經口義》，《正統道藏》第 26 冊，台北：新文豐出版，1995 年，頁 525。

<sup>77</sup> 陸西星，《南華真經副墨》，《中華續道藏》第 11 冊，台北：新文豐出版，1999 年，頁 724。

<sup>78</sup> 釋德清，《觀老莊影響論》，頁 766。

<sup>79</sup> 同上。

承上所言「應以何身、何法得度，即現何身、何法而度脫之」此即是「爲一切眾生說法，而現種種方便教法」。《老子》與《莊子》爲當時一般社會人士所熟稔教典，德清解《老子》、註《莊子》爲佛教與社會大眾溝通的媒介和橋樑，藉以發揮佛教之義理。

德清於七十五歲之時，四眾弟子紛紛請益《莊子內篇註》之要旨，<sup>80</sup>此是他圓寂前三年爲弟子們講述《莊子內篇註》，因此可將《莊子內篇註》視爲他一生最爲圓熟之著作，也可以說是他一生修行體悟趨於完善之著作，當中蘊含著禪定工夫爲其註解《莊子》的義理解說，希望讀《莊子》可以不假文字，而以心印心體悟莊子之本意。

從以上分析了解《莊子內篇註》的成書因緣與動機，歸納爲四點：一是破斥儒釋道三教之我執，德清洞察當時教內、教外各執己見，以致教內「學佛不通諸法」，教外「解莊誤爲佛意」，因此破斥三教皆要以「破我執」方有融合的可能，此爲突破當時三教鼎立之局勢。其次，是德清提出「三教會通」思想，《莊子內篇註》融合了儒釋道三教之思想，並且積極正面的建立「三教會通」之觀點。其三，是德清回應「將佛附莊」之《口義》、《副墨》注本，德清經由《莊子內篇註》以闡明《大藏經》和《莊子》深層的內在關聯，而非淺層的交流局面。其四，是有請益老莊之旨者，這是因應眾生而爲說法，隨眾生領悟之深淺，給予方便教法。以上四種動機，皆是德清註解《莊子》之成書因緣與動機，其用意是多方面的，根本目的是爲三教之間共存和諧。

### 第三節 《莊子內篇註》之參考注本考察

本節首先說明《莊子內篇註》之現存版本，並且應用「對比法」考察《莊子內篇註》是否有特定的參考注本，其說明如下。

#### 壹、《莊子內篇註》之現存版本

目前收錄《莊子內篇註》的現存版本，茲分述如下：

<sup>80</sup> 福善紀錄、通迥編輯，《憨山老人自序年譜實錄》，頁 845 中：「予年七十五，春課餘，侍者廣益，請重述《起信》、《圓覺》、《直解》、《莊子內七篇注》。」

- 一、《明版嘉興大藏經》<sup>81</sup>第 31 冊，<sup>82</sup>此刻本於目錄中有申明：「依金陵刻處本印」。
- <sup>83</sup>每頁分爲上、中、下三欄，正文高於註文一格字，於末頁同樣刻有「華英精舍施錢一百二十千文敬刻此部，……於光緒十四年冬十二月金陵刻經處識」之字樣；《莊子內篇註》收錄在頁 495 至 528。
- 二、《乾隆大藏經》<sup>84</sup>第 156 冊，<sup>85</sup>此刻本以「千字文」順序編排成冊，每頁分爲上下兩欄，每卷末頁有「音釋」，全文沒有標逗符號，正文高於註文一格字；《莊子內篇註》收錄在頁 595 至 692。
- 三、《新編縮本乾隆大藏經》第 153 冊，<sup>86</sup>此版本依據《乾隆大藏經》重新編排，內容無刪減，同是以「千字文」順序編排，每冊附有簡目和頁次，並有編排總目錄，以利查索；《莊子內篇註》收錄在頁 357 至 453。
- 四、《中華大藏經》<sup>87</sup>第 106 冊，<sup>88</sup>此版本是依據清朝刻本《乾隆大藏經》爲底本，<sup>89</sup>並附有「校勘記」在每卷的末頁，其校勘核對是以《乾隆大藏經》和《明版嘉興大藏經》兩者的文字差異；《莊子內篇註》收錄在頁 620 至 673。
- 五、《老子道德經憨山註、莊子內篇憨山註》，<sup>90</sup>此版本於末頁同樣刻有「華英精舍施錢一百二十千文敬刻此部，……於光緒十四年冬十二月金陵刻經處識」之字樣，此版本以《明版嘉興大藏經》爲底本，現在是新聞豐出版社刊行。

<sup>81</sup> 李富華、何梅，《漢文佛教大藏經研究》，北京：宗教文化出版社，2003 年，頁 465：「《嘉興藏》又稱《徑山藏》。……《嘉興藏》是始刻於明萬曆年間，最終完成於康熙年間（約 1589—1712 年）的由民間僧俗信眾募資刻印的一部大藏經，它還以“萬冊”本大藏經著稱於世。……是我國歷代刻本大藏經之最。」

<sup>82</sup> 《明版嘉興大藏經》第 31 冊，台北：新文豐出版，1987 年。

<sup>83</sup> 同上，目錄頁 2。

<sup>84</sup> 李富華、何梅，《漢文佛教大藏經研究》，頁 509—513：「清《龍藏》又名《清藏》或《乾隆大藏經》、《乾隆版大藏經》，是一部官版大藏經。……清《龍藏》的刊版始自雍正十三年初，至乾隆三年十二月十五日竣工（1735—1738），用了四年時間。」

<sup>85</sup> 《乾隆大藏經》第 156 冊，彰化：傳正公司編輯，1997 年。

<sup>86</sup> 《新編縮本乾隆大藏經》第 153 冊，台北：新文豐出版，1992 年。

<sup>87</sup> 李富華、何梅，《漢文佛教大藏經研究》，頁 563：「《中華藏》的編輯工作自 1982 年 7 月正式籌備，9 月全面展開工作，至 1994 年完成 106 冊正編的編輯任務，前後歷時近 13 年。」

<sup>88</sup> 《中華大藏經》第 106 冊，上海：中華書局出版，1996 年。

<sup>89</sup> 同上，於《莊子內篇註》的每卷最末頁校勘記中有記載：「底本，清藏本」。

<sup>90</sup> 《老子道德經憨山註、莊子內篇憨山註》，台北：新文豐出版，1973 年。

以上是《莊子內篇註》現存的五種版本，本論文使用的版本是依據《中華大藏經》為主，其原因是《中華大藏經》以《乾隆大藏經》為底本，並且於每卷的最末有「校勘記」考訂《乾隆大藏經》和《明版嘉興大藏經》兩種不同版本的文字異同，本文藉由「校勘記」的核對結果，以正確理解《莊子內篇註》之文義。

## 貳、《莊子內篇註》之參考注本考察

本文考察《莊子內篇註》所參考的注本是以《南華真經副墨》和《南華真經口義》作為考察的選取，其原因有三：一是德清回應《口義》、《副墨》「將佛附莊」之說，此是德清注解《莊子》之因緣與動機，因此應用「對比法」以看出各注本之間的關係；其二是在《莊子內篇註》的釋文當中發現《副墨》的注釋有二處，<sup>91</sup>藉由「對比法」以釐清究竟哪些是繼承或者是創新；其三是《莊子內篇註》和《南華真經副墨》段落分節完全一樣，因此列入考察之範圍。以下用表格列出以供檢視。此外，同時參考郭象《南華真經》，因為此注本常被廣泛使用，可提供作為輔助參考用。

(本文底線標示，表示文句義理相同者。)

〈齊物論〉原文	釋德清 《莊子內篇註》 <sup>92</sup>	陸西星 《南華真經副 墨》 <sup>93</sup>	林希逸 《南華真經口 義》 <sup>94</sup>	郭象 《南華真經》 <sup>95</sup>
<u>似喪其耦</u>	<u>今忽焉忘身，故 言似喪其耦</u> (p627)	<u>忘其形是喪其 耦也</u> (p441)	人皆以物我對 立，此忘之也 (p535)	若失其配匹 (p555)
今者 <u>吾喪我</u>	吾自指真我。喪 我，謂長忘其血 肉之驅也	<u>喪我則可與忘 物，可以忘我</u> (p442)	<u>吾即我也。喪 我，無我也，無 我則無物</u>	我自忘矣

<sup>91</sup> 釋德清，《莊子內篇註》，頁 633 下、671 下。

<sup>92</sup> 本文《莊子內篇註》採用版本為《中華大藏經》第 106 冊，上海：中華書局出版，1996 年。

<sup>93</sup> 本文《南華真經副墨》採用版本為《中華續道藏》第 11 冊，台北：新文豐出版，1999 年。

<sup>94</sup> 本文《南華真經口義》採用版本為《正統道藏》第 26 冊，台北：新文豐出版，1995 年。

<sup>95</sup> 本文《南華真經》採用版本為《正統道藏》第 27 冊，台北：新文豐出版，1995 年。

汝聞 <u>人籟</u>	<u>乃蕭管之吹而有聲者</u>	<u>乃人之所爲</u>	(無)	籟，簫也。夫簫管參差，宮商異律，故有短長高下萬殊之聲 (p556)
夫大塊噫氣	<u>天地也</u>	<u>天地也</u>	<u>天地也</u>	無物也
<u>冷風則小和</u>	零風 (p628)	<u>小風</u> (p443)	<u>小風</u> (p536)	夫聲之宮商雖千變萬化，唱和大小，莫不稱其所受而各當其分 (p557)
<u>飄風則大和</u>	<u>大風</u>	疾風	<u>大風</u>	
<u>調調之刀刀乎</u>	<u>乃草木搖動之餘也</u> (p628)	<u>皆眾木搖動之貌</u>	<u>皆樹木爲風所搖動之形</u>	搖動貌也
敢問 <u>天籟</u>	<u>要人識取真宰也</u>	<u>分明實有個真宰主張之者</u>	(無)	(無)
<u>慮歎變熱</u>	<u>思慮也</u> (p629)	<u>思慮也</u> (p445)	憂慮 (p538)	此蓋性情之異者 (p560)
<u>慮歎變熱</u>	<u>嗟嘆也</u>	<u>嗟嘆也</u>	<u>嗟嘆</u>	
<u>慮歎變熱</u>	<u>變態不常也</u>	<u>反覆不窮之意</u>	<u>變換意態</u>	
<u>慮歎變熱</u>	<u>憂疑不動也</u>	<u>憂疑不動之貌</u>	<u>憂疑不動之貌</u>	
<u>姚佚啟態</u>	災祥也	<u>央庠也</u>	<u>央庠之貌</u>	
<u>姚佚啟態</u>	縱散也	<u>縱逸也</u>	<u>縱逸也</u>	
<u>姚佚啟態</u>	<u>開心也</u>	<u>開心也</u>	開放不收斂之貌	
<u>姚佚啟態</u>	<u>作態度也</u>	<u>作狀也</u>	<u>做模打樣也</u>	
<u>樂出虛</u>	<u>言其人雖不同，其情狀雖不一，其實自亦不知其所發，如樂之出於虛</u>	<u>其人雖是如此，實不自由，如樂之出虛</u>	<u>其人雖如此，實皆不自由，如樂之出於虛</u>	此蓋事變之異也
旦暮得 <u>此</u>	<u>此字，暗點出個真宰</u>	<u>此字，爲真宰</u>	此者，造物也	言其自
非 <u>彼</u> 無我	<u>彼，即上此字，指真宰也</u>	又把此字，換作彼字言，我不是彼，則我不能以自成	<u>這彼字，卻是上面此字</u> ，言非造物則我不能如此	彼，自然也
而特不得其 <u>朕</u>	<u>兆也</u>	<u>兆也</u>	萌芽之地也	朕迹 (p561)
<u>百骸</u>	<u>駭骨也，人有三百六十骨節，總</u>	<u>駭骨也，人有三百六十骨節，總</u>	即人一身之所有者也 (p539)	百骨節也



	<u>而言之曰百骸</u>	<u>言百，以該之</u>		
<u>無益損乎其真</u>	<u>真君</u>	<u>真君</u> (p446)	(無)	真性 (p562)
<u>一受其成形</u>	<u>言真君本來無形，自一受軀殼以成形</u> (p630)	<u>言此真君，且暮未嘗離人，一自受形以來，便與我相守</u>	大抵人之體形，非我自有，必有所受者，即受此形於造物	言性各有分，故知者守知以待終，而愚者抱愚以至死，豈有能中易其性者也 (p563)
<u>異於穀音</u>	<u>人之有心之言，與穀音不同</u>	<u>蓋有心言之則與穀異</u> (p448)	<u>穀之爲音</u> (p541)	夫言與穀音，其致一也，有辯無辯，誠未可定也 (p565)
<u>道惡乎隱</u>	<u>謂晦</u> (p631)	<u>即晦</u>	<u>隱晦</u>	(無)
<u>故有儒墨之是非</u>	<u>以儒厚葬，墨子薄親，故互相是非</u>	<u>儒以厚葬，而墨子薄之，如此是非非是，兩無定論</u>	<u>儒墨相是非之論</u>	(無) (p566)
<u>莫若以明</u>	<u>莫若明乎大道，則了無是非之辯矣</u>	<u>明者，明乎本然之未始有是非</u>	明者，天理也，故曰莫若以明 (p542)	莫若還以儒墨反覆相 (p567)
<u>樞始得其環中</u>	<u>環則不方，中虛則活而能應</u> (p632)	<u>圓而中虛，無物</u> (p450)	<u>環之中必虛</u>	空矣 (p569)
<u>可乎可</u>	<u>謂人以爲可，則我亦因而可之</u>	<u>人曰可，吾因而可之</u> (p451)	<u>可者，可之</u> (p543)	<u>可於己者，即謂之可</u> (p570)
<u>不可乎不可</u>	<u>人不可，則我亦因而不可之</u>	<u>人曰不可，吾因而不可之</u>	<u>不可者，不可之</u>	<u>不可於己者，即謂之不可</u>
<u>舉莛</u>	<u>屋梁也</u>	<u>屋梁</u>	<u>屋梁也</u>	夫莛橫而楹縱
<u>與楹</u>	<u>屋柱也</u>	<u>柱</u>	<u>屋柱也</u>	
<u>西施</u>	<u>美婦人也</u>	<u>美婦人</u>	施美	西施好
<u>恢</u>	<u>大也</u>	<u>大也</u>	恢大	恢 (p571)
<u>詭</u>	<u>詐也</u>	<u>詐也</u>	詭變	詭
<u>譎</u>	<u>詭也</u>	<u>詭也</u>	譎詐	譎
<u>怪</u>	<u>怪異也</u>	<u>異也</u>	妖怪	怪
<u>道通為一</u>	<u>若以道眼之，則了無長短、美惡之相，一際平等</u>	<u>無物有高下，美惡、常怪、成毀、自道眼觀</u>	<u>以道觀之，則橫直者各當用，美惡者各全質，皆</u>	理雖萬殊而性同得，故曰道通為一也

		<u>之，皆通一而無二矣</u>	<u>可通而為矣，言皆歸之造物也</u>	
<u>為是不用而寓諸庸</u>	<u>謂隨眾人之見也</u>	<u>因人之是也</u>	去其是者不用之而寓諸庸之中	萬物之用用矣
<u>已而不知其然，謂之道</u>	<u>不知其所以然，謂之道，此老子道法自然</u>	<u>道者，自然而然而，因是而不知其所以然</u> (p452)	<u>惟至於不知其然而循其自然，此則謂之道也</u> (p544)	不知所以因而自因耳，故謂之道也 (p572)
<u>天鈞</u>	<u>謂天然均等</u> (p633)	物無不然，無物不可	<u>均平而無彼此也</u>	莫之偏任，故付之自均而止也
<u>兩行</u>	<u>謂是者可行，而非者亦可行，但以道均調，則是非無不可者</u>	<u>是非可否通而一矣，通於一故</u>	<u>隨其是非，而使之並行也</u>	任天下之是非 (p573)
<u>而未始有封也</u>	<u>猶彼此界限也</u>	<u>有彼此界限</u>	因此念而後有物我，便是有封 (p545)	彼此 (p574)
<u>故昭氏之鼓琴也</u>	<u>故字，副墨作昔字</u>	<u>故字，作昔字看</u> (p453)	卻以	(無) (p575)
<u>師曠之枝策也</u>	<u>師曠最聰明之人，卻使眼盲不見，枝策而行，此便是有成虧處</u>	<u>師曠恁地聰明，其人卻以盲廢，枝策而行，此亦是他有成有虧處</u>	樂師也	(無) (p575)
<u>為是而有畛也</u>	<u>只因執了一個是字，故有是非分別之辯</u> (p635)	<u>只為立個是字，便有疆界</u> (p456)	<u>因人心之私有個是字，故生出許多疆界</u> (p548)	道無封，故萬物得恣其分域 (p581)
<u>聖人論而不議</u>	<u>聖人未嘗不周知萬物，而不議其所以之詳</u>	<u>聖人所知也，故論而不議</u> (p457)	<u>聖人何嘗不說，但不立此議以強天下之知</u> (p549)	陳其性而安之 (p582)
<u>春秋經世</u>	<u>春秋乃為經世君臣父子之大經大法</u>	<u>君臣父子立大經大法</u>	春秋，史書之名也	順其成迹而凝乎至當之極，不執其所是以非眾人也
<u>夫大道不稱</u>	<u>道本無名，故不</u>	<u>大道無名者也</u>	對立者曰稱，謂	付之自稱，無所

	<u>可以稱</u> (p636)		之大道則無對 立者矣	稱謂
大廉 <u>不嗛</u>	<u>嗛，滿也。不以 廉自滿</u>	<u>不以嗛嗛自滿</u>	<u>嗛，滿也</u>	無所容其嗛盈 (p583)
<u>言辯而不及</u>	<u>道本絕言，縱有 言辯，亦不能及</u>	<u>言而曉曉然與 人爭辯，則必有 不及辯者</u>	<u>言而形諸辯，則 是自有見不及 處矣</u> (p550)	不能及其自分
<u>廉清而不信</u>	<u>謂矯矯以自清 立名，則無實德 矣</u>	<u>廉而清則近於 好名，而不實</u>	<u>廉而至於有自 潔之意，則不誠 實矣</u>	皦然廉清，貪名 者耳，非真廉也
<u>勇伎而不成</u>	<u>勇若有害人之 意，則為血氣， 而不成道義之 勇矣</u>	<u>勇而害人，則純 是血氣，而無義 理，不成其為勇 矣</u>	<u>勇而見於伎，則 必喪其勇矣</u>	伎逆之勇，天下 共疾之，無敢舉 足之地也
<u>葆光</u>	<u>猶包藏而不露 也</u>	<u>藏其知於不知 也</u> (p458)	<u>藏其光而不露</u>	任其自明，故其 光不弊 (p584)
<u>聖人不從事於 務</u>	<u>言不以世故為 事務</u> (p637)	<u>言不以世故為 事也</u> (p460)	務，事也；不從 事，不以為意也 (p552)	務自來而理自 應耳，非從而事 之也 (p589)
<u>不喜求</u>	<u>言無求於世也</u>	<u>無求於世也</u>	亦不以為喜	求之不喜，直取 不怒
<u>不緣道</u>	<u>言無心合道，而 無緣道之迹也</u>	<u>不踐迹而行道 也</u>	<u>無行道之迹也</u>	獨至者也
吾子以為 <u>奚</u> 若	<u>何如也</u>	<u>何如之意</u>	奚	<u>何也</u>
其名為 <u>吊詭</u>	<u>至怪</u> (p638)	<u>至怪</u> (p461)	弔至詭 (p553)	弔當 (p593)
固受其 <u>黜闇</u>	<u>暗昧不明白</u>	<u>暗昧不得明白</u> (p462)	言見其之昏也 (p554)	黜暗至竟 (p595)
而待 <u>彼</u> 也耶	<u>近指前文所待 大覺之聖人，遠 指真宰</u>	<u>謂萬世之後所 遇之大聖</u>	此彼字便是造 化矣，便是天倪 矣，天倪即前之 天均也	彼
<u>栩栩然胡蝶也</u>	<u>喜意</u> (p640)	<u>喜意</u> (p463)	蝶飛之 (p555)	(無) (p598)

仔細檢視上表，可得知以下幾點結論：

第一、德清在註解《莊子》有參閱陸西星《南華真經副墨》之釋文，從上表格中發

現有多處相同的注解；此外，又與林希逸《南華真經口義》有部份意義相同。據此可知，德清是以陸西星《南華真經副墨》為主要參考，其次再參考林希逸《南華真經口義》注本。

第二、由上表中可以再得知，陸西星《南華真經副墨》和林希逸《南華真經口義》在注解文字上有多處相同，因此可以確定陸西星之《南華真經副墨》有參看林希逸《南華真經口義》注本。我們根據《南華真經副墨·序言》記載說：「郭象首註此經，影響支離，多涉夢語。膚齋《口義》，頗稱疏暢，而通方未徹，挂漏仍多。是知千慮一失，在賢知猶不能免……而二氏之學，載之末季，頗窺堂奧，乃復添註是經補救弊病，以匡晉賢之不逮，名之《副墨》，相導二家之說，參訂異同。」<sup>96</sup>由此可證知，《副墨》有參看郭象《南華真經注》以及林希逸《南華真經口義》，並且相為輔助參看。

第三、除上表所列之外，另有對比出《南華真經副墨·齊物論》和《莊子內篇註·齊物論》在同一段落釋文中的相近之處，例如：陸西星有寫道：「此等激切之語孟子上亦有之」。<sup>97</sup>而德清則強調：「此莊子鼓舞激切之語也」。<sup>98</sup>由此可見，德清雖參看《南華真經副墨》之注本，但對其註解《莊子》仍有自己的見解。又例如，德清在〈應帝王〉的注釋中，有批評說：「《副墨》……似有理，太犯穿鑿，只如此解則已。」<sup>99</sup>這就是說明德清雖然參考《南華真經副墨》注本，也參看《南華真經口義》注本，但這也是回應《口義》、《副墨》「將佛附莊」之說，此是他在註解《莊子》之時，會適切地予以提出他的觀點，亦如他曾表示：「至觀華嚴疏，每引老莊語甚夥，則曰：取其文不取其意。」<sup>100</sup>準此所言：「取其文不取其意」，這就是德清註解《莊子》所欲表達的立場。關於德清註解《莊子》在思想闡述上之三教會通觀點，將於第三章第四節再進一步討論。

<sup>96</sup> 陸西星，《南華真經副墨》，頁 421。

<sup>97</sup> 同上，頁 447。

<sup>98</sup> 釋德清，《莊子內篇註》，頁 630。

<sup>99</sup> 同上，頁 671。

<sup>100</sup> 釋德清，《觀老莊影響論》，頁 766。

## 第三章 德清「三教會通」思想

德清「三教會通」思想主要表現有兩方面，一是《觀老莊影響論》倡導「三教會通」之學說；二是《莊子內篇註》所闡述儒釋道三教思想之交涉。本文首先通過《觀老莊影響論》及德清其他著述為旁證，來探討德清「三教會通」思想之會通路徑；接著再透過《莊子內篇註》進而探索德清如何進行三教之間某種溝通與對話，並期望三教間相互尊重、共存和諧，為世界和平與人類福祉提供良好的借鑒與啟示。

本章研究進路，首先對晚明三大師之「三教會通」思想作一介紹，接著說明德清以《大乘起信論》之「一心」思想會通三教；隨之再由《觀老莊影響論》一書，闡述德清對儒釋道三教的判教觀，從中探究三教「工夫」與「境界」之具體內容，以及德清對三教判釋之目的；最後分析德清《莊子內篇註》思想內涵與三教會通之觀點。

### 第一節 晚明佛教「三教會通」思想概述

佛教約在兩漢之際傳入中國，<sup>1</sup>並和中國本土傳統的儒家、道教<sup>2</sup>之間相互融合、相互滲透，在融合中有衝突，在衝突中有交涉和發展，<sup>3</sup>佛教在中國經過了上千年的演變，吸取了中國固有的思想體系，日漸成為中國傳統文化的一部份。<sup>4</sup>然而，儒釋道三教都必須在中國宗法社會這塊共同的土壤求得生存和發展，<sup>5</sup>從而「三教會通」思潮逐漸活躍起來。早在漢魏之際的牟子《理惑論》，拉開了三教在理論上爭論和交融的序幕，<sup>6</sup>爾後則有宋

<sup>1</sup> 參見湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史（上）》，台北：佛光出版社，2001年，頁58。

<sup>2</sup> 方立天，〈儒道佛人生價值觀及其現代意義〉，《中國哲學史》，1996年，第1—2期，頁15：「道教是道家學說的重要繼承者。」

<sup>3</sup> 參見陳兵，〈晚唐以來的三教合一思潮及其現代意義〉，《四川師範大學學報》第4期，2007年6月，頁38：「自後漢佛教傳入、道教創立以來，儒、佛、道三家，成為中國思想文化界的主流，……三教共生互動，難免相互影響，相互滲透，也不無矛盾和鬥爭。」

<sup>4</sup> 參見〈論儒道佛三教人生哲學的異同與互補——兼論多元宗教與文化的並存〉，《宗教大同》第1期，2002年，頁7：「儒道佛是中國傳統思想文化的三大基本組成部分。在上千年的遞嬗演變中，傳統思想文化形成了儒、佛、道『三教合一』的基本態勢。」

<sup>5</sup> 任繼愈主編，《中國哲學發展史（魏晉南北朝）》，北京：人民出版社，1988年，頁837。

<sup>6</sup> 同上，頁840。

朝明教契嵩的《輔教篇》、張商英的《護法論》和元朝劉謚的《三教平心論》等。<sup>7</sup>直到明朝末年（公元1573—1620年），社會文化的潮流日漸趨向「三教會通」的發展，佛教順應文化思想之演變，自然倡導「三教會通」。以下將針對晚明佛教的代表人物：雲棲株宏、紫柏真可、憨山德清「三位大師」<sup>8</sup>的學說加以論述。

## 壹、雲棲株宏「三教會通」思想

株宏（公元1535—1615年），俗姓沈氏，古杭人，字佛慧，號蓮池，又名雲棲。<sup>9</sup>在他的著述〈三教一家〉一文，即明白地指出三教實為一家：

三教則誠一家矣，一家之中，寧無長幼尊卑親疏耶？佛明空劫以前，最長也，而儒、道言其近；佛者天中天、聖中聖，最尊，而儒、道位在凡；佛證一切眾生本來自己，最親也，而儒、道事乎外。是知理無二致，而深淺歷然，深淺雖殊，而同歸一理。<sup>10</sup>

株宏認為三教本為一家的理念，他是以「理無二致」、「同歸一理」統合儒釋道三教，此一家之中，有長幼尊卑之次第親疏，其最長者為佛，再者為儒、道二家。株宏認為佛能洞徹空劫以前宇宙本有之現象，了知無有善惡、迷悟、凡聖等差別對待，佛能印證一切眾生之本性。因此，佛為天中天、聖中聖，如在大家庭中輩分最長、地位最尊、關係最親者。然而儒、道二家對此則置之外，故地位在凡。

如此一來，儒釋道三教有深淺之分，不是全然處於平等的地位，株宏所言「理無二致」、「同歸一理」的會通方法又如何實現「三教一家」之願望呢？可以再從他對儒、佛二聖之判釋，得出端倪。

儒佛二教聖人，其設化各有所主，固不必岐而二之，亦不必強而合之。何也？儒

<sup>7</sup> 釋聖嚴，《明末中國佛教之研究》，台北：台灣學生書局，1988年，頁32。

<sup>8</sup> 本文以雲棲株宏、紫柏真可、憨山德清為晚明佛教的代表人物，其原因是：三位大師之年齡時期較為相近。另外，蕩益智旭則與三位大師之年齡時期相隔較遠。

<sup>9</sup> 幻輪彙編，《釋鑑稽古略續集》（《大正新脩大藏經》第49冊，頁952下。）

<sup>10</sup> 釋株宏，《竹窗隨筆》收於《蓮池大師全集》（光緒二十五年金陵刻經處）第7冊，頁4094。

主治世，佛主出世。治世，則自應如《大學》格、致、誠、正、修、齊、治、平足矣，而過於高深，則綱常倫理不成。安立出世，則自應窮高極深，方成解脫，而於家國天下不無稍疎。蓋理勢自然，無足怪者。<sup>11</sup>

株宏認為儒、佛二教聖人「儒主治世」、「佛主出世」設化眾生各有所主，故不必分歧為二，也無須強而合一。儒家為治世之學，例如《大學》中有格物、致知、正心、誠意、修身、齊家、治國、平天下之法則，就是適用於治理國家。反之，「出世」之道，則過於高深，綱常倫理不成，以此用於治理國家天下，則有稍疎。是故「理勢自然」儒釋道三教各有所長，各有所用，株宏以「教化眾生」各有所主，因而有「儒主治世」、「佛主出世」之門庭各別，這是儒家為「治世」之學、佛教為「出世」之學，二法應相互施設、相互共存與融合。既是如此，株宏對三教又如何定位呢？他曾將孔子和莊子之文章，作一比較：

孔子之文，正大而光明，日月也；彼《南華》，佳者如繁星擊電，劣者如野燒也。  
孔子之文，渟蓄而汪洋，河海也；彼《南華》，佳者如瀑泉驚濤，劣者如亂流也。  
孔子之文，融淬而溫潤，良玉也；彼《南華》，佳者如水晶琉璃，劣者如珉珂瓊珠也。  
孔子之文，切近而精實，五穀也；彼《南華》，佳者如安南之荔、大宛之葡萄，劣者如未熟之梨與柿也。此其大較也。<sup>12</sup>

從上文中，我們可以說在株宏心目中，孔子之定位是優越於莊子，株宏用譬喻法說明孔子之文章如日月、汪洋、河海、良玉、五穀；反之，莊子《南華真經》則猶如繁星、瀑泉、水晶琉璃、未熟之梨與柿。株宏對儒、道二家有「重儒輕道」之判位。那麼，株宏又對儒、佛之定位是如何呢？且見下文之敘述：

孔子縱號儒童，應迹乃人間君子。……故知四生慈父，三界大師，天中之天，聖中之聖，唯佛一人，無與等者。……二教不宗於佛，將誰宗耶。<sup>13</sup>

<sup>11</sup> 朱時恩輯，《蓮池大師法語·儒佛配合》（《卍新纂續藏經》第 86 冊，頁 576 下。）

<sup>12</sup> 釋株宏，《竹窗隨筆》收於《蓮池大師全集》（光緒二十五年金陵刻經處），第 3 冊，頁 3648。

<sup>13</sup> 同上，頁 1531 下。

無可否認的，在株宏心中仍然以佛為最高究竟，故說「二教不宗於佛，將誰宗耶」以此將儒、道二教歸併引入佛教。理由是佛教人格的實踐是成「佛」，儒家是成「聖人」，道家是成「真人」。佛超越聖人、三界以及四生，佛為「天中之天，聖中之聖」，所以株宏說：「唯佛一人，無與等者。」將佛置於儒、道二教之上，以融攝二教，歸入佛教。

## 貳、紫柏真可「三教會通」思想

真可（公元 1543—1630 年），字達觀，晚號紫柏。俗姓沈氏，吳江（今屬江蘇）人。<sup>14</sup>真可察覺當時三教互相是非之弊病，皆是由於「不達聖人本意」所引發相互攻擊和排斥之情況，他嚴厲的指出：「後世三家之徒，不達聖人本意，互相是非，攻擊排斥，血戰不已，是何異操戈而自刃也。」<sup>15</sup>三教之徒，不得聖人本意，因而相互殘殺。真可即以明示「三教一道」之本源，以求三教在對立、衝突中能調和，如其所云：

宗儒者病佛、老；宗老者病儒、釋；宗佛者病孔、病李。既咸謂之病，知有病而不能治，非愚則妄也。或曰：「敢請治病之方！」曰：「學儒而能得孔氏之心，學佛而能得釋氏之心，學老而能得老氏之心，則病自愈，是方之良。」蒙服之而有徵者也，吾子能直下信而試之，始知蒙不欺吾子也。且儒也、釋也、老也、皆名焉而已，非實也。實也者，心也。心也者，所以能儒、能佛、能老者也。噫！能儒、能佛、能老者，果儒釋老各有之耶？共有之耶？又已發、未發。緣生、無生。有名、無名。同歟？不同歟？知此，乃可與言三家一道也，而有不同者，名也，非心也。<sup>16</sup>

由上引文可知，當時三教之徒各自心懷叵測，故稱之為「病」。此病是因各執己見，而排斥他人為非，因此三教之間，互生意見，互不能容。真可即說出三教「同源於一心」此為治病之妙方，亦是學儒而能得孔氏之心，學佛而能得釋氏之心，學老而能得老氏之

<sup>14</sup> 釋德清述，《八十八祖道影傳贊》（《卍新纂續藏經》第 86 冊，頁 647 中。）

<sup>15</sup> 釋德清，《紫柏尊者全集》（《卍新纂續藏經》第 73 冊，頁 277 上。）

<sup>16</sup> 同上，頁 224 中。



心，則病自愈。三教「本同一心」，所以能儒、能佛、能老；三教不同者是名稱之別，而非心也。三教本無差別，其下續謂：

我得仲尼之心而窺六經，得伯陽之心而達二篇，得佛心而始了自心。雖然，佛不得我心，不能說法，伯陽不得我心，二篇奚作，仲尼不得我心則不能集大成也。且道未一句，如何播弄？自古群龍無首吉，門牆雖異本相同。<sup>17</sup>

真可將三教譬喻成「門牆雖異本相同」，三教之施設，如門牆雖異，其本相同。三教一致，是源自於「心」的作用，因此故說「得仲尼之心而窺六經，得伯陽之心而達二篇，得佛心而始了自心」三教同源的理念是以「自心」為根本，其心又該如何呢？

老氏曰：「吾有大患，為吾有身；及吾無身，吾有何患。」又曰：「介然有知，行於大道，唯施是畏。」又顏子心齊坐忘，則曰：「墮肢體，黜聰明。」墮肢體，得非老氏以身為患之意；黜聰明，得非老氏以心為畏之意哉！三教聖人，皆教眾生說離身心，寧唯釋氏乎？毗舍浮佛，此言自在覺。蓋身心未離，則何往非礙？身心一離，則何往非自在歟？<sup>18</sup>

真可引出老子曾說過：「吾有大患，為吾有身；及吾無身，吾有何患」以及莊子也曾說過：「墮肢體，黜聰明」以印證三教聖人所教之法，皆是教人「離此身心」而別無他法，因此身心一離，則與道相應，何往而不自在？此外，真可又認為三教各有職分，其云：

學佛者，倚傍釋迦；學儒者，倚傍孔子；學道者，倚傍老子。……出世即名為佛，經世即名為儒，養生即名為老。<sup>19</sup>

又云：

老氏亦東方聖人也，若究其所歸，本與儒同宗。昔人曰：「老氏之學源，易謙卦也。」

<sup>17</sup> 錢謙益纂閱，《紫柏尊者別集》（《叻新纂續藏經》第 73 冊，頁 406 下。）

<sup>18</sup> 同上，頁 204 上。

<sup>19</sup> 同上，頁 170 上。

雖然，窮生死之故，究性靈之極，設不學佛，終難徹了。<sup>20</sup>

由此得知，真可認為三教各有所職，佛為「出世」，儒為「經世」，道為「養生」，以此說明三教之功能與效用，最後終究歸於「設不學佛，終難徹了」一句話語，將儒、道二教之意趣導向於佛，此為真可「三教會通」之真實內蘊。

### 參、憨山德清「三教會通」思想

德清倡導三教會通是以「三界唯心，萬法唯識」——即「唯心識觀」的思想理論來論述，其言：

若以三界唯心，萬法唯識而觀，不獨三教本來一理，無有一事一法，不從此心之所建立。若以平等法界而觀，不獨三聖本來一體，無有一人一物，不是毗盧遮那海印三昧威神所現。<sup>21</sup>

「三界唯心，萬法唯識」，是以「心」為理論依據，依「心」建立萬法，是則「三教本來一理」、「三聖本來一體」。舉凡法界之一事一法、一人一物，無不從此心流出，無不是毗盧遮那海印三昧威神所現，最終歸於法界之心性中。又云：

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，故治世語言資生業等，皆順正法，以心外無法，故法法皆真。迷者執之而不妙，若悟自心，則法無不妙，心法俱妙，唯聖者能之。<sup>22</sup>

德清所說的「唯心識觀」是對「一切形」、「一切聲」皆是「心」所投射出來的影像、聲響。是則「一切聖人」、「一切言教」都是「心之影」、「心之響」也。由於「萬法唯心」

<sup>20</sup> 同上，頁 173 下。

<sup>21</sup> 釋德清，《觀老莊影響論》，頁 767 下。

<sup>22</sup> 同上，頁 766 下。

所變現，一切法皆本源於「自心」，因此，若悟自心，則「法法皆真」、「法無不妙」。德清以此顯示「自心」之奧妙。那麼，三教又如何有會通的可能性呢？德清曰：

假如孔子果無我，是但為一己之私，何以經世？佛、老果絕世，是為自度，又何以利生？是知由無我方經世，由利生方見無我，其實一也。……是知三聖無我之體，利生之用皆同，但用處大小不同耳。<sup>23</sup>

又曰：

孔子專於經世，老子顯於忘世，佛顯於出世，然究竟雖不同，其實最初一步，皆以破我執為主，工夫皆由止觀而入。<sup>24</sup>

德清指出三教聖人皆由「無我」方能經世，由「利生」方見無我，是故三教聖人都以「無我」為體，以「利生」為用，其「體用皆同」，但其用處大小、深淺不同而已。並又闡述孔子專於「經世」，老子專於「忘世」，佛則專於「出世」，以此解消三教間之衝突，這是德清「三教會通」的思想特質。

歸結上述可知，晚明三大師之「三教會通」思想充分反映出當時晚明三教鼎立之局勢，為解決三教之間的矛盾與衝突，三大師皆共同倡導，其究竟旨歸在和諧三教，進而安定整個社會、國家之秩序。

從「三教會通」而言，三大師共同認為：儒家為「經世」之學，佛教為「出世」之學，但無論是「經世」、「出世」最後都會歸於佛教「一心」的理論基礎。雖然，三位大師皆都倡導「三教會通」，事實上，並沒有真正地達到三教平等的地步。<sup>25</sup>關於此論點，將於本章第三節中繼續探討。總之，「三教會通」是當時晚明佛教的共同特色。

<sup>23</sup> 釋德清，〈道德經解發題〉，頁 772 上。

<sup>24</sup> 同上，771 中。

<sup>25</sup> 王祥齡，〈華嚴五祖——圭峰宗密的三教歸一思想初探〉，《鵝湖月刊》總號第 177 期，1990 年 3 月，頁 32：「在明末，雖然『三教合一』論，事實上，並沒有真正地達到三教平等的地步，但至少宗密的融會心態是很清楚地被佛教行者保留著。」

## 第二節 《大乘起信論》之「一心」思想會通三教

本節將繼續深入探究，德清「三教會通」的思想理論是以《大乘起信論》的「一心」作為根據。<sup>26</sup>《大乘起信論》是以「一心二門」為思想中心，並層層展開其義理架構之系統。本文主要根據德清撰有《大乘起信論直解》來說明，並配合其他相關之文獻，以對德清的思想體系更為清楚明瞭，以下將探討「一心二門」的理論義涵與開展。

### 壹、一心立二門

《大乘起信論》依「一心」建立萬法，一切諸法皆依「一心」而有，心為萬化之源，並從「一心」開展出「二門」，從二門解釋上來說：即是「心真如門」與「心生滅門」，此二門皆各總攝一切法。<sup>27</sup>心真如門是依「真如」為主體，心生滅門則以「阿賴耶識」為主體，既是「一心」何以有「真如」和「阿賴耶識」這二種不同的主體呢？德清於《大乘起信論直解》提出「不思議熏變之妙」的重要論點來說明，其言：

今論依一心立二門者，蓋依真識立真如門，依現識、分別事識立生滅門。故今真如乃一心之真如，故名相妄想一切皆非，一法不立，四句俱遣。以依二識故三細、六麤、五意、六染，總屬名相妄想，皆生滅門收，此論立義之宗本也。……今云是二種門皆各總攝一切法者，以顯如來藏、識藏真妄和合，各有力用，互相含攝，以顯不思議熏變之妙也！以如來藏具有恒沙諸淨功德，今迷而為識藏，而變恒沙淨功德而為染緣。今言各總攝者，以如來藏隨淨法熏，則真有力而妄無力，故染

<sup>26</sup> 世親菩薩造、玄奘譯、釋德清述，《百法論義》（《卍新纂續藏經》第 48 冊），頁 308：「佛說一《大藏》教，只是說破三界唯心，萬法唯識，及佛滅後，弘法菩薩解釋教義，依唯心立性宗，依唯識立相宗，各豎門庭，甚至分河飲水，而性相二宗不能融通，非今日矣。唯馬鳴大師作《起信論》，會相歸性，以顯一心迷悟差別。……是知相宗唯識，定要會歸一心為極，此唯《楞嚴》所說一路涅槃門，乃二宗之究竟也，學人不知其源，至談唯識一宗，專在名相上作活計，不知聖人密意，要人識破妄相以會歸一心耳！故今依生滅門中，以不生滅與生滅和合成阿賴耶識，變起根、身、器界，以示迷悟之源，了此歸源無二，則妙悟一心，如指諸掌矣。」以及《憨山老人夢遊集》第十六卷（《卍新纂續藏經》第 73 冊），頁 579：「曾憶與居士夜談三教之宗，以唯識證二氏之旨，尋心印相可，是時還海上，偶筆之成書，曰：《觀老莊影響論》。今始菑木，楊少宰稱千古定論，《楞伽》每慨讀不能句，鼻祖指此為心印，而宗教兩途，竟為皆讎。」

<sup>27</sup> 馬鳴菩薩造、真諦譯，《大乘起信論》（《大正新脩大藏經》第 32 冊），頁 576：「依一心法有二種門，云何為二？一者心真如門，二者心生滅門；是二種門，皆各總攝一切法。此義云何？以是二門不相離故。」

緣即變為淨法，則總攝染緣於如來藏中，通為不思議之淨用；若隨無明染緣熏，則妄有力而真無力，故淨德即變為染緣，則攝淨德於藏識中，通為不思議之業用；是則總是一如來藏，但隨染淨熏變，以致真妄各別，互相含攝，故云以是二門不相離故也，此明如來藏不思議熏變之妙。<sup>28</sup>

從德清的解釋可知《大乘起信論》依一心建立二門，依「真識」——即真實識知，又稱作「真如」立真如門，依「現識、分別事識」——又稱作「阿賴耶識」立生滅門。所謂的「真如」即是一心之真如，是「名相妄想一切皆非」不由思量分別得以具體的認識，因此無有一法可以顯示真如，並離於四句（有、無、亦有亦無、非有非無）的概念範疇，真如是離一切名相妄想的。此外，依阿賴耶識（二識是指現識、分別事識）則有「三細、<sup>29</sup>六麤、<sup>30</sup>五意、<sup>31</sup>六染<sup>32</sup>」這是由意識分別現出一切妄染的境界，是屬於名相妄想，皆由「生滅門收」，此為《大乘起信論》所立之總綱、宗旨也。

心真如門與心生滅門，此二門皆統一歸於「一心」中，一心統攝真如（又名為如來藏）<sup>33</sup>和阿賴耶識（又名為識藏）<sup>34</sup>，此是「真妄和合」——真心與妄心的和合體，並各有其功能和作用，也相互含攝。所謂「真如」，具有恆河沙諸淨功德，是清淨離染的心體，一切眾生皆有真如之心體。今眾生「迷」此「真如」而成為「阿賴耶識」（識藏），原是恆河沙清淨功德的真如心體即變成「染緣」——生死雜染的緣起。這是由於真如隨著「無明染緣熏習」而成為雜染，無明的妄心勝過於清淨真心的力量，因此真如之淨德即轉變為染緣，此為真如之「不思議之業用」；真如若隨著「淨法熏習」，則清淨真心勝過無明妄心的力量，染緣即變為清淨功德之淨法，此為真如之「不思議之淨用」；如此則可以說，總攝「阿賴耶識」於真如（如來藏）中，但隨著「染淨熏變」以致真心、妄心和合，並

<sup>28</sup> 馬鳴菩薩造、真諦譯、德清注疏，《大乘起信論直解》（《卍新纂續藏經》第 45 冊，頁 488 上）。

<sup>29</sup> 馬鳴菩薩造、真諦譯，《大乘起信論》，頁 577：「所謂三細是業相、能見相、境界相」。

<sup>30</sup> 同上：「六麤是指智相、相續相、執取相、計名字相、起業相、業繫苦相」。

<sup>31</sup> 同上：「五意是指業識、轉識、現識、智識、相續識」。

<sup>32</sup> 同上：「六染是指執相應染、不斷相應染、分別智相應染、現色不相應染、能見心不相應染、根本業不相應染」。

<sup>33</sup> 同上，頁 579：「以如來藏從本已來，唯有過恆沙等諸淨功德，不離不斷，不異真如義故。」

<sup>34</sup> 馬鳴菩薩造、真諦譯、德清注疏，《大乘起信論直解》，頁 488：「是則迷如來藏而為識藏，乃眾生心也，以此心乃不生不滅與生滅和合而成，名阿賴耶識。」。

互相含攝，此是「心真如門」與「心生滅門」兩者相互依存，並且又「二門不相離故」於「一心」中，此為闡明真如含攝染淨諸法「不思議薰變之妙」的體性。

準上所論，《大乘起信論》提出「一心二門」的理論，將「心真如門」與「心生滅門」二者合為一體，這是將一心建立在「一體兩面」的原理上，「一心」是同時具有正、反兩面相對性的理論。真如隨著「無明染緣熏習」而成為雜染；隨著「淨緣熏習」則成為清淨，緣起雖有染、淨之別，然而真如心體是無有差異。一心是總相，迷者為眾生，悟者為佛，眾生與佛都是不離於「一心」之心體，誠如牟宗三先生曾經說過：

《大乘起信論》所提出之「心」乃是超越之真常心，此真常心是一切法的依止；所謂一切法，乃是包括生死流轉的一切法，以及清淨無漏的一切法。這一切法的兩面，都依止於如來藏自性清淨心。……此種思想，很明顯地是將阿賴耶識系統吸收進來，亦即以如來藏系統來統攝阿賴耶識系統。<sup>35</sup>

由上可以證明《大乘起信論》從「一心」開展出「二門」即清淨的「真如」和染污的「阿賴耶識」，這都含攝在「如來藏」裡，此為展現世間、出世間一切現象的根源。以下，分別敘述「二門」展開之義理層級。

## 貳、心真如門及其義涵

根據《大乘起信論》之觀點「一心」又可稱為「真如」<sup>36</sup>、「如來藏」<sup>37</sup>、「如來法身」<sup>38</sup>等。「心真如門」是依「真如」為本體而安立，而真如本體是不生不滅、不可破壞的恆常存在，是一切諸法的本源。

<sup>35</sup> 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，1989年，頁291—294。

<sup>36</sup> 馬鳴菩薩造、真諦譯，《大乘起信論》，頁576：「唯是一心，故名真如。」

<sup>37</sup> 同上，頁579：「以如來藏從本已來，唯有過恆沙等諸淨功德，不離不斷，不異真如義故。」

<sup>38</sup> 同上，頁579：「復次，真如自體相者，……名為如來藏，亦名如來法身。」

## 一、真如三大義涵

首先解說「真如」之義涵，這義涵有三大義：即體、相、用。所謂的「體」，是指真如之自體；「相」是自體之相；「用」即作用，指行動與實行的意思。爲了進一步闡明真如的義涵，我們可以從真如所顯示體、相、用的三個角度來加以界說。

### （一）真如之「體」

真如本體具有「恆常性」的不變性質，以及「普遍性」存在一切眾生乃至諸佛如來之中，其自體是本來具有「一切功德」。《大乘起信論》對真如自體作了如下的敘述：

真如自體相者，一切凡夫、聲聞、緣覺、菩薩、諸佛，無有增減，非前際生，非後際滅，畢竟常恆，從本已來，性自滿足一切功德。所謂自體有大智慧光明義故，遍照法界義故，真實識知義故，自性清淨心義故，常樂我淨義故，清涼不變自在義故。……名為如來藏，亦名如來法身。<sup>39</sup>

由上引文，可知「真如自體」是一切凡夫乃至菩薩、諸佛都是同樣具有一切功德，並超越時間之限制（前際生、後際滅），是「從本以來」就具有「一切功德」，此功德共有六大屬性特徵：（一）「大智慧光明義」是形容真如智慧如同光明一樣能照破愚昧黑暗；（二）「遍照法界義」即真如自體有普遍照了法界之特性；（三）「真實識知義」真如具有真實的智慧；（四）「自性清淨心義」真如沒有染污，是自性清淨；（五）「常樂我淨義」真如具有常、樂、我、淨之四種德相；（六）「清涼不變自在義」真如沒有熱惱故稱爲清涼不變，圓滿自在。<sup>40</sup>這六種功德屬性，都是真如本來具有的圓滿功德，因此名爲「如來藏」，又可稱爲「如來法身」。關於真如自體的六種功德屬性特徵，德清在《大乘起信論直解》如何詮釋呢？其言：

此言十法界通以真如為自體相，即所謂一法界大總相法門體也。由聖凡均稟，不屬迷悟，故無增減。以本自真常，無生無滅，廣博包含，染淨融通，故云滿足一切

<sup>39</sup> 同上。

<sup>40</sup> 參見釋印順，《大乘起信論講記》，新竹：正聞出版社，2003年，頁252-256。

功德。所謂有「大智慧光明義故」，此下言性具功德也。常光朗照，無明惑染暗不能昏，故云自體有大智慧光明，即是毗盧遮那法身真體。「徧照法界義故」，實智照理，理無不徹；權智鑑物，物無不窮。「真實識知義故」，以圓照忘緣，離諸根量，故云真實識知。「自性清淨心義故」，謂如來藏性永離惑染，故云自性清淨。「常樂我淨義故」，窮三際而無改曰常，在眾苦而不干曰樂，處生死而莫拘曰我，歷九相而不染曰淨。「清涼不變自在義故」，永離熱惱，故曰清涼；四相莫遷，故曰不變；業不能繫，故曰自在。……故結歸如來藏心也。<sup>41</sup>

德清認為「真如自體相」者，即是十法界同以真如為自體相，亦是一法界大總相法門體。界即所依義、所因義。真如為聖凡之所依、所因，一切聖凡皆依此心而為其體，不屬迷悟，故無增無減。真如本自真常，無生亦無滅，恆常不斷的常住，並且「廣博包含」一切事相與理性，雜染與清淨，皆統攝於真如真常心中，因此故說「滿足一切功德」。德清詮釋這六種「性具功德」的屬性特徵說：一、「大智慧光明義」：真如自體有大智慧光明，常光朗照，無明煩惱不能染污，此即是毗盧遮那法身真體——佛之自性真如、如來藏。二、「徧照法界義」：以真實智慧觀照於理，理無不徹；以通達權巧方便之智慧鑑物，物無不窮。佛有「實智」與「權智」能普遍廣照一切法界，此為徧照法界義。三、「真實識知義」：以圓滿觀照真實識知，久久忘緣，離諸分別思量，即是真如的真實識知。四、「自性清淨心義」：此謂如來藏性永離惑染，自性清淨。五、「常樂我淨義」：常是超越（三際指三世）<sup>42</sup>時間之限制；樂是在眾苦而不受干擾，境界雖苦而安樂；我是處生死而毫無拘束；淨是超越九相（三細六粗合稱九相）<sup>43</sup>而不染，無煩惱之染污。六、「清涼不變自在義」：清涼是永離熱惱；不變是超越四相（生、住、異、滅稱為四相）的變化；自在是業不能繫縛。以上，這六種屬性特徵是真如自體有「性具功德」之屬性，因此故總結歸稱為「如來藏心」。

<sup>41</sup> 馬鳴菩薩造、真諦譯、德清注疏，《大乘起信論直解》，頁 502 下。

<sup>42</sup> 三際即三世。參見不空譯，《仁王護國般若波羅蜜多經》（《大正新脩大藏經》第 8 冊），頁 836：「觀身實相，觀佛亦然。無前際、無後際、無中際，不住三際，不離三際。」

<sup>43</sup> 參見馬鳴菩薩造、真諦譯，《大乘起信論》，頁 533：「凡夫遂產生三細六粗之相。三細指無明業相、能見相、境界相；六粗指智相、相續相、執取相、計名字相、起業相、業繫苦相；三細六粗合稱九相。」



由上所論，真如自體含攝無量性德，這六大屬性特徵的前三項是集中於「智慧」的展現（大智慧光明義、遍照法界義、真實識知義），後三項是具有「清淨離染」的本質（自性清淨心義、常樂我淨義、清涼不變自在義）。真如自體有「性具功德」之屬性，是德性與智慧的具體表現，也是眾生作為「成佛」的根據。正如德清曾提醒我們說：「此論所明一心真如，乃成佛之本，若信受不怯，故必紹佛種。」<sup>44</sup>此《大乘起信論》闡明「一心真如」之義，乃是「成佛」之根本，若有人「信受不怯，故必紹佛種」。紹，是繼承的意思；佛種，即成佛之因。也就是說，若有人對此論所言的一心真如，信受不怯，將來即能成就佛道。這是說明了「真如」是眾生成佛的主體和根據，由於「真如」普遍共同存在「一切凡夫、聲聞、緣覺、菩薩、諸佛」之中，因此不從外求，一切眾生經由不斷地修養德行，人人皆可成佛。

## （二）真如之「相」

一般來說，認識任何事物可從體、相、用三方面來理解其性質與作用。前文已說明真如之「體」為「性自滿足一切功德」，那麼我們可以再從真如之「相」來瞭解真如的體性。《大乘起信論》對真如之「相」，有如下記載：

以一切言說，假名無實，但隨妄念，不可得故；言真如者，亦無有相。謂言說之極，因言遣言，此真如體無有可遣，以一切法悉皆真故。亦無可立，以一切法皆同如故。當知一切法不可說不可念故，名為真如。<sup>45</sup>

由此可知，「真如」是離「一切言說」並且「無有相」可說，這是因為一切語言文字都是「假名無實」的，而所謂的「言說」是假立名字、方便施設，使令眾生得以認識真如。《大乘起信論》闡明真如是「不可說、不可念」，關於此「不可說、不可念」，德清於《大乘起信論直解》如何解說呢？其言：

<sup>44</sup> 馬鳴菩薩造、真諦譯、德清注疏，《大乘起信論直解》，頁 515 上。

<sup>45</sup> 馬鳴菩薩造、真諦譯，《大乘起信論》，頁 576 上。

問：何以真如離名言相耶？答：以一切言說假名無實故。問：何以離心緣相耶？答：以隨妄念不可得故。問：若名、言、心緣一切皆離，如何是真如相耶？答：真如者亦無有相，以真如體離相寂滅，不可以相取故。問：既離名絕相，何以有真如之名耶？答：以真如之名，乃言說之極，此名之外更無有可加者，故以真如之名以遣名言之執耳！非是真如有相可名也。問：若名言既遣，而此真如之體亦可遣耶？答：此真如之體真實無妄則無可遣，以可遣者妄耳！不可遣者真也！以一切法悉皆真故，無可遣也。問：若諸妄俱遣，唯立真如一法耶？答：亦無可立，謂若真外別有一法則言可立，以一切法皆與真如同體，無二無別，又何可立！以有如是義故，當知一切法不可說不可念，故名真如，此究竟離相之地也。<sup>46</sup>

德清採用問答的方式說明「能詮」和「所詮」之間呈顯的差異，「能詮」是一種語言概念的表達，「所詮」是指稱真如的真實體性。在問答中，首先提出：一切言說都是「假名無實」的，因為一切語言概念都是方便施設，都是假名，沒有真實的實體可以直接指稱「真如」。接著再說明，眾生「隨著妄念」而產生種種相狀，此亦是「不可得」的，由於一切的名字言說、種種相狀都是從人心所顯現，那裡有真實可得！若以名字言說、言語文字、心緣種種相都不可得，如何是「真如之相」呢？論主回答說：「真如者亦無有相」，此真如自體是「離」一切「相」究竟「寂滅」，是無相可得。既然真如「離名絕相」，何以有真如之名呢？論主再回答說：「真如之名」是爲了使令眾生得以認識「真如」而說，此名之外更無有可說，因此以「真如之名」來遣除一切可以言說的虛妄分別之執取，非是「真如有相」可以稱名也。問者又提問說：若名字言說可以遣除，而此真如之體也可以遣除嗎？論主回答說：此真如之體是真實無妄則無可遣除，所遣除者是虛妄，而不是連真如的真實性也一起遣除，因為「以一切法悉皆真故」法法皆真，則沒有什麼可以遣除的。問者又說：如果一切虛妄都遣除，「唯立真如一法」呢？論主回答：「亦無可立」！因為「一切法皆與真如同體」與真如「無二無別」，所以有何可安

---

<sup>46</sup> 馬鳴菩薩造、真諦譯、德清注疏，《大乘起信論直解》，頁 489 中。

立？以有如是之理，「當知一切法不可說不可念故，名為真如」。不可說、不可念，即是無妄念、無分別心，若離心念，則無一切境界之相，才能離心緣相，究竟離相也。

### （三）真如之「用」

既知真如之相是「究竟離相」，那麼可否從真如之「用」的功能來理解真如本體呢？《大乘起信論》闡發真如之「用」是諸佛如來在修行佛道階段時，發起大慈悲心，廣修諸波羅蜜行並且攝受教化眾生，而又不執取有眾生相，此是依諸佛如來修行與行動上說，其言：

復次，真如用者，所謂諸佛如來，本在因地，發大慈悲，修諸波羅蜜，攝化眾生，立大誓願，盡欲度脫等眾生界，亦不限劫數，盡於未來。以取一切眾生如己身故，而亦不取眾生相。此以何義？謂如實知一切眾生及與己身，真如平等無別異故。……諸佛如來唯是法身智相之身，第一義諦，無有世諦境界，離於施作，但隨眾生見聞得益，故說為用。<sup>47</sup>

諸佛如來能「如實知一切眾生如己身」是平等無二無別，因此不取眾生相、不見有眾生可度者，所以者何？因為真如無有差別的存在一切眾生中。諸佛如來之所以有此廣大悲心及不退轉心，是從何而來的動力因呢？德清注釋說：

諸佛因中以見一切眾生與己同一真如法身，愍其沈迷，故起同體大悲願度一切，誓盡眾生界，不限劫數，因此修行六度以為正行，教化眾生無有疲厭，此廣大心，長時心也；所以不退者，以取一切眾生如己身故，而亦不見有眾生相故也。眾生如己身，悲深；不取相，智深。此二不顛倒心也，何以不取眾生相耶？以如實知眾生與己真如平等，此第一心也。……諸佛如來唯是法身智相之身，離於施作，故無用相，但隨眾生機感，隨其見聞得益，故說為用。<sup>48</sup>

<sup>47</sup> 馬鳴菩薩造、真諦譯，《大乘起信論》，頁 579 中。

<sup>48</sup> 馬鳴菩薩造、真諦譯、德清注疏，《大乘起信論直解》，頁 503 下。

如上所述，諸佛在「因中」——從修行佛道至成佛之階段（等覺位以下者悉為因地），「見一切眾生與己同一真如法身」即眾生本與諸佛同有真如法身，因憐愍眾生沉迷五欲，故發起同體大慈悲心，願度眾生，立大誓願，歷經無限悠長時間，欲令眾生度脫眾生界至佛界，因此修諸波羅蜜——施、戒、般若、精進、忍辱、禪定等，廣行六度波羅蜜為正行，「教化眾生無有疲厭」以自利利他為菩薩行，所以精進不退，「以取一切眾生如己身，亦不見有眾生相」，既知眾生如己身，將一切眾生作為己身一樣看待，則無我相、人相、眾生相、壽者相，如《金剛經》中說：「若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。」<sup>49</sup>諸佛、菩薩不取眾生相——智深；慈悲濟渡眾生——悲深。而又發廣大誓願度一切眾生，因如實能知「眾生與己真如平等」，故而「不見有眾生相」。諸佛如來畢竟平等無差別的「法身智相之身」，也是第一義諦，是離於施作，因此「無有用相」可得，但隨著眾生之智慧及根性的不同，其見聞佛法各得增益，因此故說「真如之用」也。

德清在注釋上解說的「悲深」與「智深」是諸佛如來作為「真如之用」的動力因，這是因為諸佛如來本著「智慧力」與「大悲心」在生死輪迴中度化眾生，諸佛、菩薩以智慧觀照「緣起性空」了知諸法實相，世間一切現象皆是如幻如化，因此不落入生死輪迴中；又廣發「大悲心」愍念眾生受無量劫生死之苦，因此「觀空而不證空」也就是在世間行菩薩道。如《華嚴經》云：「具智慧故，不住生死；具大悲故，不住涅槃。」<sup>50</sup>菩薩具有智慧與悲願，因而不證入涅槃，這樣才能「度化有情」超脫生死，到達彼岸。

總上所論，真如三大義涵：真如之「體」是普遍性與恆常性具足一切功德，是眾生成佛的根據；真如之「相」是不可說、不可念的究竟離相；真如之「用」是諸佛如來廣修諸波羅蜜並攝化眾生，而又不取著眾生相。總之，真如是圓滿一切智慧與慈悲的體現。

## 二、心真如門

《大乘起信論》依「真如」立「心真如門」，真如本體是恆常不變的存在，並具有圓滿的功德體性，是一切諸法之本源。德清在《大乘起信論直解》為「真如」釋義說道：

<sup>49</sup> 鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》（《大正新脩大藏經》第 8 冊，頁 749 上）。

<sup>50</sup> 澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》（《大正新脩大藏經》第 36 冊，頁 542 中）。

何以名真如耶？謂即是一法界大總相法門體。一法界者，即無二真心，為萬法之所因依。界者，因也。總相法門體者，即一切聖凡依正因果之總相，皆依此心而為其體，然此心體本不生滅，所謂常住真心也。<sup>51</sup>

真如即是「一法界大總相法門體」，所謂的「一法界者」即是唯一無二之真心，是一切萬法之所依、所由。此心含攝一切，是一切聖凡所依之因果總相，是宇宙萬法的根源，一切諸法皆依真如為本體，此心體不生不滅，為恆常存在之真心——即是所謂的「常住真心」。德清在《大乘起信論直解》對「心真如門」作了如下的描述：

所立一心真如，乃一法界大總相法門體也。以此心體本來無染，故云自性清淨。寂滅湛然，故云不生。常住不動，故云不滅。不妄不變，故名真如。一切如來恆沙淨德性自具足，故名如來藏。以此藏性本無迷悟，了無聖凡。而為十法界一切聖凡因果所依，故云一法界大總相法門體，故論立此為一心真源。<sup>52</sup>

在「心真如門」中，一心真如乃是「一法界大總相法門體」，此心真如體從本以來無有染淨，故說其本體具有「自性清淨」、「不生不滅」、「常住不動」、「不妄不變」之本質，因此名為「真如」。這是從「真如」的自體本質上說，具有一切如來恆河沙數之德性，故又稱名為如來藏——本具有清淨之真心。此如來藏性非屬於迷悟、染淨、聖凡等差別相，是平等如一，究竟寂滅。為十法界一切聖凡迷悟因果之所依存，一切諸法皆以真如為依，此一心真如統攝萬有，為「一法界大總相法門體」——即是如來藏清淨真心，<sup>53</sup>職是之故，《大乘起信論》立「真如」為一心真源——即宇宙萬法之本體論。所立的「心真如門」乃是依「真如」為根本，依「真如」為本體。

《大乘起信論》將真如分為「離言說真如」和「依言說真如」兩種。所謂的「離言說真如」是指一切法雖說無有可說，雖念無有可念，一切法皆「離言說相、離名字相、離心緣相」，因此故稱為「離言說真如」。再者，所謂「依言說真如」是指真如雖然無有

<sup>51</sup> 馬鳴菩薩造、真諦譯、德清注疏，《大乘起信論直解》，頁 489 上。

<sup>52</sup> 同上，頁 490 中。

<sup>53</sup> 同上，頁 488：「一真法界大總相法門體，即如來藏清淨真心也。」

可說、無有可念，為方便隨順眾生，使眾生明白真如之體，因此藉由語言文字來說明其本質，因此稱之為「依言說真如」。<sup>54</sup>「依言說真如」又有兩種意義，在《大乘起信論》有記載道：「復次，真如者依言說分別有二種義：一者如實空，以能究竟顯實故。二者如實不空，以有自體具足無漏性功德故。」<sup>55</sup>此說真如「如實空」是「能究竟顯實」；「如實不空」是「有自體具足無漏性功德」。真如有「空」和「不空」之義，闡釋如下。

### （一）如實空

真如之「如實空」，何以用「空」來言說真如之體呢？《大乘起信論》對真如「空」的定義是「從本已來一切染法不相應故」而說其體「離一切法差別之相」，此即是說真如的「如實空」——是清淨無染的空性。下面引文有言：

所言空者，從本已來一切染法不相應故。謂離一切法差別之相，以無虛妄心念故。……乃至總說，依一切眾生，以有妄心，念念分別，皆不相應，故說為空，若離妄心，實無可空故。<sup>56</sup>

真如所言的「如實空」是因為依眾生都有妄心，故以「空」的概念來說明真如，使人人知曉真如是「無（有）虛妄心念」。關於「如實空」之義，德清於《大乘起信論直解》進一步闡釋說：

此略釋空義也！真如實體但依妄染本無，故說體空。若離妄染則無空可說，謂此真體從來與一切染法不相應故。謂離一切妄法差別之相則絕境，以無虛妄念則絕心，心境皆絕，故言如實空耳。……真如實體，非思量分別之境，故眾生種種妄

<sup>54</sup> 馬鳴菩薩造、真諦譯，《大乘起信論》，頁 576：「以一切言說假名無實，但隨妄念，不可得故。……當知一切法不可說不可念，故名為真如。……復次，真如者依言說分別有二種義，一者如實空，以能究竟顯實故。二者如實不空，以有自體具足無漏性功德故。」

<sup>55</sup> 同上。

<sup>56</sup> 馬鳴菩薩造、真諦譯，《大乘起信論》，頁 576 上。

想分別皆與此體總不相應，以為遣彼妄念，故說體空；若離妄心則空亦不立矣！  
又何有空之一字可說也，此則妄念既離，真亦不立，所謂究竟顯實也。<sup>57</sup>

此為闡釋真如之空性義，而說「真如實體本無妄染」，因此故說「體空」，以顯究竟之空性。「若離」了「妄染」的分別心念，則沒有「空」可以言說，這是因為真如自體「從本以來與一切染法不相應故」，此約從真如的本性清淨而言說的「空」義。所謂的真如「離一切妄法差別之相」沒有虛妄的境界則「絕境」，真如本體「無（有）虛妄心念」則「絕心」，「心境皆絕」所以名為「如實空」。既知真如實體本無虛妄心念，因此眾生種種分別思量之心念，皆與真如本體不相應，為了使眾生離此妄念，方便故說「體空」；「若離」了「妄心」則「空亦不立」矣！此即是說：真如本具空性——是清淨無染之本體，若妄念離心，真如實體自顯，「空」不立、「真」亦不立，所以又何以有空之一字可說也！歸根結底，真如之「如實空」是指真如自體空無妄染，因為妄染空故，所以真如實體自顯，一切妄法、妄心、妄境都離心，則真如自然顯現出究竟真實。

## （二）如實不空

前面已顯明真如之「如實空」的究竟清淨本體，今《大乘起信論》再說「如實不空」：「所言不空者，已顯法體空無妄故，即是真心；常恆不變，淨法滿足，故名不空。亦無有相可取，以離念境界，唯證相應故。」<sup>58</sup>真如不空即是「常恆不變」本然具足清淨法的無漏性功德，真如性德是「無有相可取」的，亦是遠離虛妄心念的境界，「唯」有對真如的「證」悟，才能契入「相應」。在《大乘起信論直解》中，德清認為真如自體「不空」即是闡發「無斷滅」之見，其云：

如實不空言有自體者，以異妄無體。謂自體不空，非斷滅也！言具足無漏性功德者，以異恒沙有漏煩惱，故云具足等。言如實體中，雖空無妄染，而能具足無漏

<sup>57</sup> 馬鳴菩薩造、真諦譯、德清注疏，《大乘起信論直解》，頁 490 上。

<sup>58</sup> 馬鳴菩薩造、真諦譯，《大乘起信論》，頁 576 上。

性功德故。《佛性論》云：「由客塵空故，與法界相離；無上法不空，與法界相隨。」是則妄染雖空而德相不空也。<sup>59</sup>

德清為闡釋真如之「不空」義，即說「如實不空」所言有真如自體，而不是真如「虛妄無體」。這裡所謂的真如自體不空，即「非斷滅」之見也！斷滅，即是斷見。離於空、有二邊之兩極端，即是離於「斷滅」之見，這是從「如實空」與「如實不空」來說真如離於「空」與「不空」之二邊，因此故說「非斷滅也」。真如自體「具足無漏性功德」，而不同於「恒沙有漏煩惱」，「無漏」和「有漏」兩者相對稱，漏是流失的意思。「無漏」是指無煩惱、無漏泄之功德；「有漏」是指有漏泄之煩惱。因此說真如實體，雖然「空無妄染」，而此體中本有「具足無漏性功德」。如《佛性論》云：「由客塵空故，與法界相離；無上法不空，與法界相隨。」塵世的種種煩惱「空」故，則與法界所緣的一切境界相離；無上法（一切德相）<sup>60</sup>「不空」，則與法界所緣的一切境界相隨。這即是德清所說的：「妄染雖空而德相不空」之意。那麼，真如的「空」與「不空」究竟是何種境界呢？德清繼續說：「惟此不空之體，非妄念分別可到，乃是離念境界唯證相應。故永嘉云：『唯證乃知難可測也。』」<sup>61</sup>真如的「不空」之體，不是妄念分別可以達到的境界，是離一切心念，「唯」有體「證」才能與真如本體「相應」。因此之故，永嘉大師曾說：「唯證乃知，難可測也。」意思是說，真如本體唯有證悟乃可得知，非思量分別可了知。

歸結上述可知，「心真如門」是依「真如」為主體，此心真如含攝一切萬法，一切現象事物生滅變化，都不離真如，真如為宇宙萬有的本源、本體。真如依言說有「空」與「不空」之義，<sup>62</sup>此即空無妄染而又具足無漏性清淨功德，是一種極高的境界，非是凡夫所能了知的境界，唯有證悟真如，才能契入相應，由此說來，真如即是無漏的清淨法體。

<sup>59</sup> 馬鳴菩薩造、真諦譯、德清注疏，《大乘起信論直解》，頁 489 下。

<sup>60</sup> 參見馬鳴菩薩造、真諦譯、真界纂註《大乘起信論纂註》（《大正新脩大藏經》第 45 冊），頁 353：「又一切德相，是無上法，故云佛法。故前文云：『無上法不空，與法界相隨』」。

<sup>61</sup> 同上，頁 490 中。

<sup>62</sup> 參見黃國清，〈煩惱身中如來藏〉，《人生雜誌》第 228 期，2002 年，頁 120：「如來藏是從正面肯定的方式說明（表詮），空性則透過否定的進路來呈顯境界（遮詮）。」



## 參、心生滅門與無明

既以「如來藏」為「一心真源」之宇宙萬法本體論，又何須再另立「心生滅門」來相互對立呢？《大乘起信論》有分析說：在「心生滅門」中，以阿賴耶識為主體，此阿賴耶識是依「如來藏」而有，並與「如來藏」是「不生不滅與生滅和合，非一非異」而成。如《大乘起信論》記載：「心生滅者，依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿黎耶識。」<sup>63</sup>不生不滅的「如來藏」和有生滅的「無明妄心」兩者和合在一起成為「阿賴耶識」。如來藏即真如，阿賴耶識異譯即作阿黎耶識。阿賴耶識是真妄和合「非一非異」的混合體。阿賴耶識是依如來藏而有，既是如此，又何以說阿賴耶識「有生滅心」呢？此生滅心從何而有？阿賴耶識與如來藏本質相同嗎？關於這些疑問，德清於《大乘起信論直解》有解說道：

故今在生滅門中，要顯此心為迷悟依，故云依如來藏有生滅心，譬如波濤依海水而有也。若據此一心真如，則了絕聖凡，故云三界唯心，則心外無一法可得。今顯聖凡迷悟因果皆生滅門收，所謂不了一法界義故，不覺動念而有無明，迷此真心變為藏識，故經云：識藏如來藏。故云不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿黎耶識。經喻如波濤依水，正顯萬法唯識也。故論立此識為生法之本，故下三細、六麤、五意、六染皆依識變，即返妄歸真，亦依此識斷證。故《楞伽》約真如門則一切皆非，不容有說，而可說者，蓋約生滅門耳。<sup>64</sup>

今在生滅門中，阿賴耶識依如來藏而有，但阿賴耶識卻具有「生滅心」，譬如波濤是依海水而有。如來藏為迷惑和覺悟的共同所依處，由於「不覺動念而有無明」，無明的動念，生起有生滅的妄心。如來藏是清淨自體，眾生皆「迷此真心變為藏識」——即成為阿賴耶識，因此經中故說：「不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿黎耶識」。如來藏是「不生不滅」的真心；阿賴耶識具有如來藏的屬性特質並且「不生不滅與生滅和合」

<sup>63</sup> 馬鳴菩薩造、真諦譯，《大乘起信論》，頁 576 上。

<sup>64</sup> 同上，頁 490 中。

即是真心與妄心的和合體，阿賴耶識又與如來藏是「非一非異」的關係。誠如印順法師說得好：「如來藏，如我們醒著的心，是明明白白地；阿賴耶（生滅心），如夢中的心。夢心是依醒時明白的心而有的。」<sup>65</sup>這是說明，阿賴耶識的自體本是如來藏，但是卻不能認為阿賴耶識等於如來藏，譬如在夢中的心，要待醒著後，才察覺兩者之不同，此是「非一」也是「非異」，這是將一心建立在「一體兩面」的原理上，是為展開宇宙一切萬法現象的根源，故說「三界唯心，則心外無一法可得」，三界（欲界、色界、無色界）所有現象皆由一心之所變現，心為萬物之本體，此心外無一法可以得，這也是《大乘起信論》的思想核心所在，故下面經文「三細、六麤、五意、六染」皆是依阿賴耶識所變作，「返妄歸真」從生滅門還入真如門，也是依此阿賴耶識而斷滅證得。故《楞伽經》說：「真如門則一切皆非，不容有說，而可說者，蓋約生滅門耳。」真如門是諸佛如來體證的境界，因此不容有說，而可用言語詮釋的，是從生滅門來說。

由上述可知，阿賴耶識是依如來藏而有，因此可以說：阿賴耶識具有「不生不滅」的如來藏和「有生有滅」無明妄心的兩種屬性特質，<sup>66</sup>如此一來，《大乘起信論》再進一步開展「阿賴耶識」的二種意義：「此識有二種義，能攝一切法，生一切法，云何為二？一者覺義，二者不覺義。」<sup>67</sup>阿賴耶識能含攝一切法，生起一切境界現象，因此阿賴耶識有「覺」和「不覺」二種不同的意義。茲分述如下：

## 一、覺

《大乘起信論》闡釋阿賴耶識之「覺」義言：「所言覺義者，謂心體離念。離念相者，等虛空界無所不徧，法界一相即是如來平等法身，依此法身說名本覺。」<sup>68</sup>所言的覺義，是心體離「念」、離「相」，從本以來，清淨本源之心體猶如虛空，無障無礙，無所不徧，即是平等普遍「法界一相如來平等法身」——諸佛法身與眾生身平等無二，

<sup>65</sup> 釋印順，《大乘起信論講記》，新竹：正聞出版社，2003年，頁85。

<sup>66</sup> 參見牟宗三著，《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，1989年，頁294：「所謂阿賴耶兩頭通，乃是指阿賴耶有其超越性格（transcendent character），亦有其內在性格（immanent character），此即表示阿賴耶具有雙重性（double character）。……就阿賴耶和合識如實觀之，它現實的本性（即內在的性格）是生滅染污的，但它同時也具有不生不滅的超越性格，……所以我們說阿賴耶識是兩頭通的。」

<sup>67</sup> 馬鳴菩薩造、真諦譯，《大乘起信論》，頁576上。

<sup>68</sup> 同上。

依此諸佛所證清淨法身之體說名本覺。由此亦可了知，阿賴耶識的「覺」義，是指「心體離念」離於妄念的分別心，是為心體清淨的顯現。那麼就「心體」而言，心性究竟是如何呢？德清在《大乘起信論直解》解析說：

此顯眾生本有不迷之佛性也，所言眾生佛性者，乃如來藏，實諸佛之法身。今雖流轉五道而為眾生，而本體湛然常住，不動周圓，未曾欠缺，但因眾生一念無明妄心遮障而不顯現，故日用而不自知，以眾生從來不曾離念故。若能離念，則本體廓然如太虛空無所不徧，則一切妄念差別境界融成一味真心，唯法界一相，更無對待。惟此即是如來平等法身，乃眾生之本有，故依此法身說名本覺。《大經》云：「我於一切眾生身中成等正覺。」蓋依此平等法身，故說眾生舊來成佛，依此義也。<sup>69</sup>

從德清的解析中，特別強調「眾生本有佛性」之如來藏思想，即是「諸佛之法身」指佛的自性真身，<sup>70</sup>此為眾生成佛之根本，一切眾生與諸佛同樣具有如來藏清淨之真心。今眾生流轉於五道輪迴，皆因眾生的「一念無明妄心」遮障佛性不得顯現，若能遠離分別之妄心，則「法界一相」——即如來平等法身乃眾生之本有，眾生與佛無二無別。依此平等法身說名為「本覺」。如《大經》云：「我於一切眾生身中成等正覺。」因為一切眾生同諸佛、如來同有「法身」之故，因此故說，眾生將來能「成佛」。

由上文可知，阿賴耶識之「覺」性，是眾生從本來就有「佛性」的心體，此即所謂的「心、佛、眾生，三無差別」。<sup>71</sup>心、佛、眾生三者，雖在因、果上有迷悟之不同，然其心體本來平等，無有差異，此即「心性即佛性」之義。因此在阿賴耶識中，若「心體離念」則「佛性」自然顯露，是為阿賴耶識所說的「覺義」。

<sup>69</sup> 馬鳴菩薩造、真諦譯、德清注疏，《大乘起信論直解》，頁 491 上。

<sup>70</sup> 參見釋印順，《大乘起信論講記》，頁 27：「佛的真身，稱為法身，即依法所成身。」

<sup>71</sup> 參見實叉難陀譯經、澄觀疏義、德清提挈，《華嚴綱要》卷六十三（《卍新纂續藏經》第 09 冊），頁 158：「先了達眾生，無邊境界皆唯心現，以顯心、佛、眾生，三無差別，乃入平等法界故。」

## 二、不覺

阿賴耶識有「覺」與「不覺」之雙重性格，前文已說明「覺義」，那麼「不覺義」在《大乘起信論》的說法是如何呢？下面經文記載說：

所言不覺義者，謂不如實知真如法一故，不覺心起而有其念；念無自相，不離本覺。猶如迷人，依方故迷；若離於方，則無有迷。眾生亦爾，依覺故迷；若離覺性，則無不覺。以有不覺妄想心故，能知名義，為說真覺；若離不覺之心，則無真覺自相可說。<sup>72</sup>

阿賴耶識所言的「不覺」之義，是因為不能如實了知「真如法界平等如一」，於是就有「不覺心」生起而產生種種妄念；妄念是無自體之相，眾生雖在不覺中，但是仍然不離於本覺而有。猶如迷失方向的人，因為有特定方向才會產生迷惑；若捨離方向的概念，就不會有迷失方向。這也就是說，眾生依於「覺」才有所謂的「迷」；若離於「覺性」則無所謂的「不覺」。眾生皆因「不覺妄想心」之存在故，能了知一切世間法的名義，為了說明「真覺」使眾生契入諸法實相，方有真覺可說；若眾生離了「不覺之心」，就「無真覺」的自體相可以言說。

由上述中，所說阿賴耶識的「不覺義」即不能了知真如自體，因此用譬喻說明眾生依於「覺」而成「迷」，這並非是由於覺性使眾生成迷，而是迷者自迷。關於此「覺」和「不覺」之間的關聯，我們可以由德清的詮釋來理解：

不覺者，乃眾生妄想之心也。眾生雖是妄想一向不覺，若今指示即心是佛，即能知名義，以能知名識義，便是本有真覺之性，軌持生解，以此故為說眾生佛性即是真覺。以此不覺，乃是真覺全體而成故，若離不覺之心，則無真覺自相可說，以此不覺即覺故。眾生但一念迴光即同本有，能知無念便證法身。<sup>73</sup>

按照德清的說法，阿賴耶識的「不覺」乃是「眾生妄想之心也」。因眾生虛妄顛倒之

<sup>72</sup> 馬鳴菩薩造、真諦譯，《大乘起信論》，頁 576 下。

<sup>73</sup> 馬鳴菩薩造、真諦譯、德清注疏，《大乘起信論直解》，頁 494 上。

心，分別諸法之相，心生執著，而無法如實知見「本有真覺之性」，因此故說「眾生佛性即是真覺」，以此指示「即心是佛」使眾生開始悟了本有之覺性。說到眾生的不覺，乃是依於真覺而成不覺，非是真覺使眾生成不覺，眾生迷於真覺起不覺，若離了不覺之心，則亦無真覺自體相可說，這是因為「不覺」依於「覺」之故。眾生但「一念迴光」反照本有自性，能如實了知「心無妄念」便是證得真如法體。

德清依據《大乘起信論》將「不覺」再細分為根本不覺和枝末不覺兩種。所謂「根本不覺」乃是「眾生妄想之心」——即是無明，由於心念起於無明，對真如生起迷妄不覺之心，此即前文所闡明的「不覺」之義。<sup>74</sup>其次是所謂「枝末不覺」即自根本無明生起三種微細相，以及又以境界為緣而生起六種麤相。<sup>75</sup>此中所言，依根本無明而生起「三細」之相，茲分釋如次：第一是「業相」，又稱無明業相，是指最初一念不覺，開始動心之相。第二是「能見相」，又稱見相、轉相，以能見名轉相。謂真如本無能見、所見，是依業相之相，轉成能見之相。第三是「境界相」，又稱現相，是依能見之相，現起一切境界之相。接著再說明，依境界為緣生起「六麤」之相，第一是「智相」，智即分別心，是說依前境界相，不明了是由於主觀心內之幻影，執取為實在，而起染淨、善惡、是非、愛憎等分別，此是俱生之法執。第二是「相續相」，謂依智相所起善惡、愛憎等妄之分別，數數起念相續不斷，此是分別之法執。第三是「執取相」，是依相續相，深生取著，名為執取相，此是俱生之我執。第四是「計名字相」，是依執取相，分別種種假名、言句，此是分別之我執。第五是「起業相」，指依計名字相之取著，發動身口造種種善惡等業，此是業果。第六是「業繫苦相」，指依起業相，受苦樂等報，輪迴無窮，此是苦果。<sup>76</sup>以上「三細六麤」之相，三細是指由無明起三種細微之相，六麤比三細相更為可知，較為粗顯，故稱六麤。六麤中的前二相（智相、相續相）為法執，後二相（執取相、計名字相）為我執，這四相皆屬意業，是我、法二執的煩惱。若配於惑、業、苦三道，則前四相為惑，第五相（起業相）為業果，第六相（業繫苦相）為苦果。<sup>77</sup>

<sup>74</sup> 同上：「忽然心起而有其念，即此一念，名為生相無明，由此無明即失本明，故云不覺。」

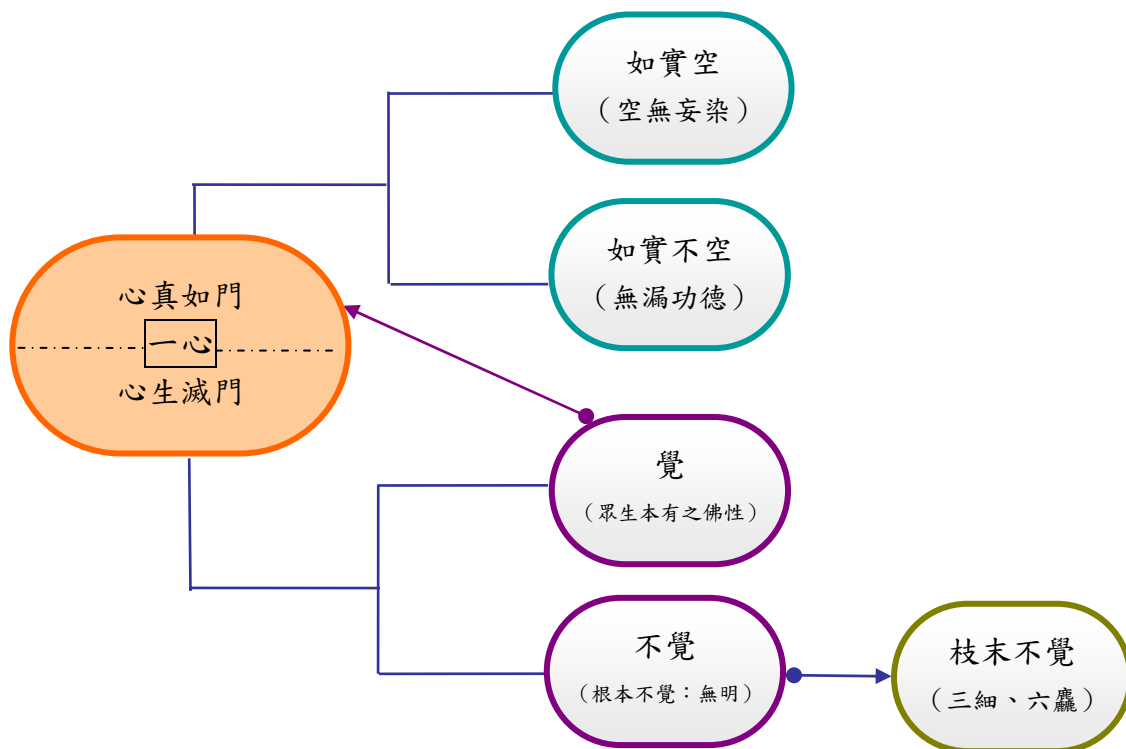
<sup>75</sup> 同上：「枝末不覺二：初無明不覺生三細，二境界為緣長六麤。」

<sup>76</sup> 參見馬鳴菩薩造、真諦譯、德清注疏，《大乘起信論直解》，頁494上—494下。

<sup>77</sup> 同上：「上來四相，若配我、法二執，前二法執，後二我執。又惑業苦三，上四皆惑，下二業、苦。」

## 肆、小結

總結上述，德清注釋《大乘起信論直解》之「一心二門」義理層級，經由上文的演進次第，可圖示如下：



從上面圖表可清楚瞭解，一心是萬法緣起之本源，也是宇宙一切現象的主體，「一心」隨著染淨熏習不思議之妙，開展出「二門」——心真如門和心生滅門。

在「心真如門」中，即是真如自性清淨體，心性是非空非有、不生不滅、恆常存在的具足無量諸淨功德，是一切眾生本有真如之清淨法體，也是眾生成佛的根本<sup>78</sup>。真如可分為「離言說」和「依言說」兩種。所謂的「依言說真如」有兩種意義：一是「如實空」即真如清淨無染的空性；二是「如實不空」具足無漏性功德。真如自體的「空」與「不空」融合為一，此為德清所闡釋的「無斷滅」之見，亦是顯示「中道」之義。<sup>79</sup>

<sup>78</sup> 參見馬鳴菩薩造、真諦譯，《大乘起信論》，頁 579。

<sup>79</sup> 參見福善紀錄、通迥編輯，《憨山老人夢遊集》第四十六卷（《新纂續藏經》第 73 冊），頁 782：「三界唯心法門，直欲令人悟此一心，以為極則。若攝前二空假，泯絕二諦，總歸一心，然後圓滿一心，融歸中道，為理究竟。」

在「心生滅門」中，阿賴耶識是依「真如」而有，並和真如「非一非異」的緊密聯結在一起，阿賴耶識是清淨和染污的混合體。也就是說，阿賴耶識有「覺」和「不覺」之雙重性格<sup>80</sup>：所謂「覺」即心體離念，覺眾生本有之佛性；所謂「不覺」乃眾生妄想之心。德清詮釋「覺」義時，特別強調「眾生本有之佛性」思想，此與真如本體之清淨法身是相同的，因此阿賴耶識的「覺」性是通向「真如」之本體，這是眾生成佛的內在根據；其次，德清再詮釋「不覺」之義時，則又強調「無明」為染因而使不覺成為「根本不覺」；由於根本不覺之無明而生起「三細六麤」之相，此為「枝末不覺」。這裡所說的阿賴耶識「覺」與「不覺」即是「含通染淨諸法」，是涵蓋一切染淨的境界，一切妄染現象都是心識的生起。如《大乘起信論》云：「一切法如鏡中像，無體可得，唯心虛妄，以心生則種種法生，心滅則種種法滅故。」<sup>81</sup>由此可知，一切境界是「心生」而起、「心滅」則滅，一切染淨的現象是由「妄想之心」無明而生起，亦可以由「佛性」真如而還滅。當無明滅盡時，三細六麤皆滅，佛性（真如）自然顯現，從染還淨即是從「心生滅門」返歸「心真如門」的清淨本體，這是《大乘起信論》宣揚「一心二門」的理論核心所在。

---

<sup>80</sup> 參見馬鳴菩薩造、真諦譯、德清注疏，《大乘起信論直解》，頁491：「依黎耶有覺、不覺，此迷妄之通相也。」

<sup>81</sup> 同上，頁577中。

### 第三節 德清對三教的判教觀

瞭解德清以《大乘起信論》的「一心二門」作為義理架構上的會通後，本節繼續探討德清為達成「三教會通」之目的，分別對三教進行了「工夫」與「境界」的判教觀，最後並以「導歸佛乘」為會通三教的究竟圓滿。

#### 壹、孔子工夫與境界

##### 一、孔子工夫——人乘止觀

德清自幼學習儒家典籍，對儒家學說的思想體系非常地熟稔，他在《觀老莊影響論》中，對孔子的教化工夫作了如下的闡述：

孔子欲人不為虎狼禽獸之行也，故以仁義禮智援之，姑使捨惡以從善，由物而入人。修先王之教，明賞罰之權，作《春秋》以明治亂之迹，正人心，定上下，以立君臣、父子之分，以定人倫之節。其法嚴，其教切，近人情而易行，但當人欲橫流之際，故在彼汲汲猶難之。吾意中國，非孔氏，而人不為夷狄禽獸者幾希矣。

82

孔子教化世人的動機是為「欲人不為虎狼禽獸之行」，因此以「仁義禮智」教導世人，使人能「捨惡從善」，藉由具體的事務教育教導，使人人理解做人的道理。孔子實行「先王之教」，闡明「賞罰之權」，於是作《春秋》以匡正人心，規定君臣、父子、長幼的人倫禮節，導正社會風氣。雖然孔子的規章制度嚴格，其教導世人心切，但仍是合乎人情且容易實行，儘管當人在混亂不安定的時代仍然不易滋長貪欲。德清認為在中國，假若不是孔子的教化，人能「不為夷狄禽獸者幾希矣」。

因此，德清對孔子教化世人給予了正面的肯定與讚揚，儒家以「仁義禮智」挽救世道人心的沉淪，並教人完成人格人品的實踐，所以儒家教導人人做君子、做仁者、做聖賢，這都是為了提升人性的價值。那麼，德清對儒家的「工夫」如何定義呢？他說：「孔

---

<sup>82</sup> 釋德清，《觀老莊影響論》，頁 767 中。



氏亦曰：『知止而後有定』；又曰：『自誠明。』此人乘止觀也。」<sup>83</sup>德清引證《禮記·大學》所言的：「大學之道……在止於至善。知止而後有定，定而後能靜。」<sup>84</sup>以及《禮記·中庸》裡的：「自誠明謂之性，自明誠謂之教，誠則明矣，明則誠矣。」<sup>85</sup>以此闡明孔子的實踐德目是「達到至善的境地」，以及「由至誠之心而有完美的德性」，這是歸屬於「人乘止觀」的工夫論。所謂的「人乘止觀」即實行人的道德，而止息妄念與一切外境的迷惑，以生起內心智慧的觀照。<sup>86</sup>德清爲了證明孔子的工夫論是人乘止觀，於是以「唯識」的理論來印證其工夫深處，他說：

孔子設仁義禮智教化為隄防，使思無邪，姑捨惡而從善，至若定名分，正上下，然其道未離分別，即所言靜定工夫，以唯識證之，斯乃斷前六識分別邪妄之思，以祛鬪諍之害，而要歸所謂妙道者，乃以七識為指歸之地，所謂生機道原，故曰：「生生之謂易。」是也。<sup>87</sup>

德清說明孔子之道，仍是「未離分別」的靜定工夫，以唯識印證其工夫深淺，僅只斷絕前六識（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識）的分別色、聲等粗顯之了別境識，但仍以第七識（末那識，梵語manas之音譯）爲究竟指歸之地，即所謂的「生機道原」是《易經·繫辭上》所說的：「生生之謂易。」以此闡明萬物恒生，繁衍不已，謂之易也。由此亦可了知，孔子的工夫是依前六識的認識作用，對一切境界以「仁義禮智教化為隄防」，使人人能「捨惡從善」。

在這六識中，前五識相當於我們今天所說的感覺作用，只能對現前的對象起作用，也是現量識知的對境，例如：眼、耳、鼻、舌、身前五識，各緣色、聲、香、味、觸五種對境，此五識的感覺作用會隨著環境的熏染而生起作用，環境能影響人，甚至對人的性格、氣質等產生重大的影響，從不良的環境中亦可能引發前五識產生不良的後果。由

<sup>83</sup> 釋德清，《觀老莊影響論》，頁 768 中。

<sup>84</sup> 見《禮記·大學》經一章。

<sup>85</sup> 見《禮記·中庸》第二十一章。

<sup>86</sup> 參見《佛光大辭典》，頁 1476：「止爲梵語samatha（奢摩他），觀爲梵語vipashyana（毘婆舍那）之譯；止息一切外境與妄念，而貫注於特定之對象（止），並生起正智慧以觀此一對象（觀），稱爲止觀。」

<sup>87</sup> 釋德清，《觀老莊影響論》，頁 769 下。

感官的嗜欲會使人生耽溺享樂，陷入欲望之中而無法自拔，例如：美色令人失明，妙音令人失聰，享受另人失志；因此若能初步超越於非理性的感官作用，少欲知足，始可發揮前五識感官身語的妙用。然而，前五識只能單純的感覺作用來攀緣外境，而不具有認識、分別對境之作用，因此前五識需要與第六識共同俱起，方能了別對境。第六識相當於我們今天所說的思維作用，是以末那識為所緣，對於所處的外境進行分別，所以第六識為明了分別之識，前五識則無明了之用。第六意識能遍緣一切境，具有比量、推測之作用。一般人所生起的分別，係由迷妄所產生，乃為虛妄分別，無法如實證悟根本智和後得智，因此若欲轉一切煩惱為菩提之智，則須捨離凡夫的分別智，超越能知與所知的對立，以發起不思議的清淨身、口、意三業。<sup>88</sup>

德清認為孔子的工夫是將前六識的思維活動轉化為「思無邪」，使人人都能從善如流，這是人人必須實行的常道，表現出生活的意義與生命的方向，這也是孔子以「仁義禮智」教化世人的法則與生活的軌道。

## 二、孔子境界——人乘之聖

孔子的「工夫」是人乘止觀，那麼其工夫的實現即成為「境界」的達成。儒家人格的實踐是成聖人、成仁者、成君子，因此孔子終極關懷所欲達成的目標是——成聖人。德清對孔子「境界」的判位，也是這樣說：「由是證知，孔子，人乘之聖也，故奉天以治人。」<sup>89</sup>如此說來，孔子的境界是——人乘之聖，「聖人」是儒家最高人格完成，是一切善德的表現，這是佛教五乘中（謂人乘、天乘、聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘）的第一階位，是「人中之聖」的敬稱。

孔子敬奉天，在《論語》中記載著，子曰：「天生德於予，恒魑其如予何？」<sup>90</sup>又有，子曰：「不怨天，不尤人；下學而上達，知我者，其天乎！」<sup>91</sup>以及「顏淵死。子曰：『噫！天喪予！天喪予！』」<sup>92</sup>等等。從引文中了解孔子心目中的「天」，實含有神性的意義，

<sup>88</sup> 參見護法等造、唐玄奘譯，《成唯識論》（《大正新脩大藏經》第 31 冊，頁 25）。

<sup>89</sup> 釋德清，《觀老莊影響論》，頁 767 中。

<sup>90</sup> 見《論語·述而篇》。

<sup>91</sup> 見《論語·憲問篇》。

<sup>92</sup> 見《論語·先進篇》。

是有意志「人格神」的意味，<sup>93</sup>因此人對於天只能敬畏之、景仰之、信奉之，人可以由道德生活的實踐以上達於天，孔子對「天」的尊崇，也是中國古代人民對天的仰慕。當然，孔子被尊稱為「人乘之聖」以及「奉天以治人」是源自於人們對他的尊敬和佩服。

## 貳、老莊工夫與境界

### 一、老莊工夫——天乘止觀

德清自述他在「幼年時期」學習孔子之言教，了知為人處世之道理；在「少年時期」有志於清淨離欲之行，因此學習老、莊思想，了知貪欲為諸苦之本。<sup>94</sup>他對老、莊「離欲清淨」的工夫作了如下的闡述：

老子曰：「常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其微。」又曰：「萬物並作，吾以觀其復。」莊子亦曰：「莫若以明。」又曰：「聖人不由而照之於天。」又曰：「人莫鑑於流水而鑑於止水，惟止能止眾止也。」又曰：「大定持之，至若百骸九竅，賅而存焉，吾誰與為親？」又曰：「咸其自取，怒者其誰耶？」……此其靜定工夫，舉皆釋形去智，離欲清淨，所謂厭下苦羸障，欣上淨妙離，冀去人而入天。按教所明，乃捨欲界生，而生初禪者，故曰：「宇泰定者，發乎天光，此天乘止觀也。」

95

德清引證《老子道德經·第一章》中：「常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其微。」和《老子道德經·第十六章》記載：「萬物並作，吾以觀其復。」與《莊子·齊物論》有說：「莫若以明」和「聖人不由而照之於天」，又《莊子·德充符》寫道：「人莫鑑於流水而鑑於止水，惟止能止眾止也。」以及《莊子·齊物論》裡的：「至若百骸九竅，賅而存焉，吾誰與為親？」、「咸其自取，怒者其誰耶？」以上皆是老、莊曾經說過的靜定工夫，

<sup>93</sup> 參見牟宗三，《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，1974年，頁19：「孔子所說的天比較含有宗教上『人格神』(Personal God)的意味。」

<sup>94</sup> 釋德清，《觀老莊影響論》，頁769：「以余生人道，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。」

<sup>95</sup> 同上，頁768中。

全都是「釋形去智，離欲清淨」為學道者指示門徑的工夫論，此即所謂的厭離捨去六塵之障，欣求清淨離欲之妙行，以達成「去人而入天」。按照佛教義理來說，此是捨離有情所住的世界，命終之後生於初禪天，因此德清說：「心通達定者，生於光音天，此天乘止觀也。」

仔細思惟上述，德清將老、莊的靜定工夫判釋為天乘止觀，比孔子的人乘止觀更上一層，其原因是道家「釋形去智，離欲清淨」的工夫旨要較為闊博高深，其思想崇尚自然，主張清靜無為，並完成「去人而入天」成為「真人」此為道家之宗旨。既使如此，德清如何印證其工夫深處呢？其言：

老氏以虛無為妙道……且其教以絕聖棄智，忘形去欲為行，以無為為宗極，斯比孔則又進，觀生機深脈，破前六識分別之執，伏前七識生滅之機，而認八識精明之體，即《楞嚴》所謂罔象虛無，微細精想者，以為妙道之源耳！<sup>96</sup>

又云：

老氏所宗虛無大道，即《楞嚴》所謂晦昧為空，八識精明之體也。然吾人迷此妙明一心，而為第八阿賴耶識，依此而有七識為生死之根，六識為造業之本，變起根、身、器界生死之相，是則十界聖凡，統皆不離此識，但有執破染、淨之異耳。

<sup>97</sup>

從上引文可知，老子以道體「虛無」故能包容萬物為妙道，並教令「絕聖棄智」、<sup>98</sup>「忘形去欲」為所行，道家以「無為」作為宗極，比孔子更進一步，觀其生機之根源，已破前六識分別之執取，例如《老子·第十二章》說道：「五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽。」老子並制伏第七識（末那識，梵語manas之音譯）的作用與活動，而且能辨別第八識（阿賴耶，梵語alaya之音譯）為精明之體，即《楞嚴經》所謂：「罔象

<sup>96</sup> 釋德清，《觀老莊影響論》，頁769下。

<sup>97</sup> 同上。

<sup>98</sup> 見《老子道德經》第十九章：「絕聖棄智，民利百倍；絕民棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。」

虛無」——指無明；<sup>99</sup>以及「微細精想」——指識蘊，<sup>100</sup>老子以此為妙道之本源。

德清認為老子的靜定工夫能制伏第七識，此識以第八識（阿賴耶識）為其所依，又以第八識為其所緣，並常與四煩惱一起活動，和其他的觸等心所法相應，可見第七識的我執生起，乃增長六識之我執，成為造業之根本。因此，第七識為我執之根本，若執著迷妄則造諸惡業，反之，則斷滅煩惱惡業。<sup>101</sup>在《成唯識論》也有說：「能審思量名末那故，未轉依位恒審思量所執我相，已轉依位亦審思量無我相故。」<sup>102</sup>這說明了未轉依是第七識執取「我相」，轉依後證得平等性智則「無我相」。由此可見，老子主張「清靜無為」之道，是以「破我執」為入道工夫。然而，老子的工夫深處仍以第八識為根本，此識是虛幻不實而染污的，阿賴耶識具有攝藏各種事物的種子功能，是個體生命善、惡、無記行為的紀錄者，它是個體生命中一種最根本的精神作用，並自身通過意識在人的經驗世界裏活動，十界聖凡（指四聖六凡）<sup>103</sup>的呈顯以及一切精神作用，都來源於阿賴耶識，因此，將阿賴耶識「從染還淨」——即悟眾生本有的「妙明一心」（真如、如來藏），此即所謂「迷者為阿賴耶識，悟者為真如」<sup>104</sup>迷與悟、染與淨皆是依此心識而立，這是《大乘起信論》賦予「一心二門」的最根本意義。

## 二、老莊境界——天乘之聖

從上文已知，德清對老、莊「工夫」的判釋是天乘止觀，那麼對其「境界」的判位時，又說：「老子，天乘之聖也，故清淨無欲，離人而入天。」<sup>105</sup>老子為天乘之聖，即因道家主張「清淨無欲」達到無我境界之工夫，其行誼是超凡脫俗「離人而入天」，是趣入

<sup>99</sup> 參見釋德清，《楞嚴經通議》（《卍新纂續藏經》第 12 冊），頁 652：「罔象虛無，謂似有若無……指最初生相，無明以為識體也。」

<sup>100</sup> 同上，頁 656：「微細精想，以為識陰之體。」

<sup>101</sup> 參見護法等造、唐玄奘譯，《成唯識論》（《大正新脩大藏經》第 31 冊），頁 21：「是識名末那……四煩惱常俱，謂我癡我見，并我慢我愛，及餘觸等俱。有覆無記攝，隨所生所繫，阿羅漢滅定、出世道無有。」

<sup>102</sup> 同上，頁 21。

<sup>103</sup> 釋德清，《觀老莊影響論》，頁 767：「所言十界，謂四聖六凡也。」此中所謂四聖是指聲聞、緣覺、菩薩、佛；六凡是指地獄、餓鬼、畜生、修羅、人、天。

<sup>104</sup> 參見馬鳴菩薩造、真諦譯、德清注疏，《大乘起信論直解》，頁 488：「經云：如來藏轉三十二相入一切眾生身中，是則迷如來藏，而為識藏，乃眾生心也。以此心乃不生不滅與生滅和合而成，名阿賴耶識，而此識體原是真如。」

<sup>105</sup> 釋德清，《觀老莊影響論》，頁 767 中。

天乘以生於色界天。的確，道家的終極關懷是成真人、成至人、成神人、成聖人，在《老子·第二章》有說道：「聖人處無為之事，行不言之教。萬物作而不辭，生而不有，為而不恃，成功不居。夫唯不居，是以不去。」與《老子·第三十四章》：說「聖人終不為大，故能成其大。」以及《莊子·逍遙遊》也有說：「至人無己，神人無功，聖人無名。」和《莊子·大宗師》亦說：「古之真人，不逆寡，不雄成，不謀士。」等等，這都是說明真人、至人、神人、聖人之工夫與境界，由此可以了知，德清將老子境界判位在「天乘之聖」是根據老子的「工夫」來印證，確實有其依循之理。

## 參、佛工夫與境界

### 一、佛工夫——離心意識

德清自幼學習「孔子」之教，少年學習「老莊」思想，終究歸命於「佛」，這是由於德清觀照「三界唯心，萬法唯識」，瞭知十界<sup>106</sup>皆是唯心之影響，<sup>107</sup>因此，德清以「一心」的義理架構闡釋三教之工夫，他說：

一切世間諸修行人，不能得成無上菩提，乃至別成聲聞、緣覺，及成外道，諸天魔王及魔眷屬，皆由不知二種根本：一者無始生死根本，則汝今者與諸眾生，用攀緣心為自性者；二者無始涅槃元清淨體，則汝今者識精元明，能生諸緣緣所遺者，正此之謂也。……據實而論，執孔者涉因緣，執老者墮自然，要皆未離識性，不能究竟一心故也。佛則離心意識，故曰：「本非因緣，非自然性，方徹一心之原耳！」此其世出世法之分也，佛所破，正不止此，即出世三乘，亦皆在其中。<sup>108</sup>

以上引文，德清引用《楞嚴經》的經文，<sup>109</sup>闡釋諸修行人，不能得成無上菩提，而

<sup>106</sup> 同上，頁 767：「所言十界，謂四聖六凡也。」此中所謂四聖是指聲聞、緣覺、菩薩、佛；六凡是指地獄、餓鬼、畜生、修羅、人、天。

<sup>107</sup> 同上，頁 769：「幼師孔子……少師老莊；以觀三界唯心，萬法唯識，知十界唯心之影響也，故歸命佛。」

<sup>108</sup> 同上，頁 769 下。

<sup>109</sup> 般刺密帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》（《大正新脩大藏經》第 19 冊），頁 108：「佛告阿難：『諸修行人不能得成無上菩提，乃至別成聲聞、緣覺，及成外道、諸天魔王及魔眷屬，皆由不知二種根本，錯亂修習，猶如煮沙欲成嘉饌，縱經塵劫終不能得。云何二種？阿難！一者無始生死根本，

成爲二乘、外道、諸天魔王，這是因爲不知真、妄二種根本：一是眾生迷於「無始生死根本」，是以攀緣妄想心爲自性者；二是諸佛所證「無始涅槃元清淨體」，眾生錯認「八識」是爲涅槃，因而迷失「本覺妙明真心」。<sup>110</sup> 眾生迷此本有「真心」而認爲「八識」是實法，故心生種種世相，起種種妄想，受生死輪迴之苦。據此可以了知，諸佛所證之「涅槃」即是眾生本有之真心（即真如）<sup>111</sup>。更確切地說，佛的工夫深處即與眾生本有之真如是平等一味，無二無別，眾生即涅槃，此是直顯「一心」真源與了義。

當然，德清對於孔、老二氏之工夫以「未離識性」來論述「執孔者涉因緣，執老者墮自然」，唯有佛能「離心意識」，心意識是分別的「妄心」，真如是本有的「妙明真心」，佛是「離心意識」以此顯示「一心」的究竟真實。這也是世間法和出世間法的差別，佛所破斥的不止如此，即使出世之三乘（即聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘）也都徹底破斥他們對大乘的迷失，以次第的引導始漸漸趣入大乘的觀行。可見，德清對孔、老二氏的工夫與境界猶如看待三乘一樣，以趣入菩提道爲歸趣。

以上分析得知，德清闡釋佛工夫是「離心意識」，比孔、老二氏更爲甚深廣大，那麼，其工夫的進行步驟是如何呢？他接著說：「吾佛說法，雖浩瀚廣大，要之不出破眾生麤細、我法二執而已，二執既破，便登佛地，即三藏經文，皆是破此二執之具。」<sup>112</sup> 由此可見，佛說法是要人破除我執與法執，此二執既破「三細六麤」也不復存在，即便登上佛地，成無上正等正覺，三藏經文皆是除滅二執爲根本。換言之，佛的教法是不離眾生煩惱障——我執和法執，此二執破除才能掃盡一切執著而顯現「一心」之真實。

## 二、佛境界——超聖凡之聖

德清以「唯心識觀」判釋三教之工夫與境界觀，<sup>113</sup> 其理論根據是依《大乘起信論》

---

則汝今者與諸眾生，用攀緣心爲自性者；二者無始菩提涅槃元清淨體，則汝今者識精元明，能生諸緣緣所遺者。由諸眾生遺此本明，雖終日行而不自覺，枉入諸趣。」

<sup>110</sup> 參見釋德清，《楞嚴經通議》（《卍新纂續藏經》第 12 冊），頁 540：「識精，乃八識之體；元明，乃本覺妙明真心。」

<sup>111</sup> 馬鳴菩薩造、真諦譯、德清注疏，《大乘起信論直解》，頁 493：「謂本有真心，乃真如實體，本自清淨，不屬迷悟。……此乃眾生本具法身。」

<sup>112</sup> 釋德清，《道德經解發題》，頁 771 中。

<sup>113</sup> 釋德清，《觀老莊影響論》，頁 766：「余居海上枯坐之餘，因閱《楞嚴》、《法華》次，有請益老莊之旨者，遂蔓衍及此以自決。……是故余以唯心識觀而印決之，如摩尼圓照，五色相鮮，空谷傳聲，眾響斯

之「一心」作為系統架構的闡釋，這「一心」的義理架構如何會通三教呢？以及佛所入的境界是如何呢？其言：

孔子，人乘之聖也，故奉天以治人。老子，天乘之聖也，故清淨無欲，離人而入天。……佛，則超聖凡之聖也，故能聖能凡，在天而天，在人而人，乃至異類分形，無往而不入。且夫能聖能凡者，豈聖凡所能哉！據實而觀，則一切無非佛法，三教無非聖人，若人若法，統屬一心；若事若理，無障無礙，是名為佛。<sup>114</sup>

德清闡釋佛境界是「超聖凡之聖」，因此能聖能凡，在天可為天，在人可為人，隨著眾生之根機不同，佛化現種種身形，以善巧方便為眾說法，教化一切眾生。佛能聖能凡，超越任何聖人與凡人之能力。從「一心」之義理而言，一切法無非是佛法，且儒釋道三教無非都是聖人，無論任何一人、任何一法，皆「統屬一心」；無論任何一事、任何一理，「無障無礙，是名為佛」。

準上所論，德清以「一心」之義理會通三教，並且闡示「三教無非聖人」以消弭儒釋道三教之對立和排斥，他曾說過：「孔子，人乘之聖也；老子，天乘之聖也；佛則超聖凡之聖也。」此是說明，佛工夫與境界高於孔、老二氏。雖然如此，當德清判釋佛為最究竟的工夫與境界時，他如何有效轉化宗教間的衝突與矛盾？以及如何調和儒、道二家之後學者，以對其思想有著引導性的作用？下面，我們將試圖解答這些問題。

## 肆、會通三教——導歸佛乘

德清進行三教工夫與境界的判釋，其目的是為了「會通三教」以促進社會和諧與國家安定，並且提供某種借鑑及啓示。雖然，德清在判教觀上認為「佛」為究竟圓滿，但他也相當肯定儒、道二家之工夫，他曾屢次提到說：「原彼二聖，豈非吾佛密遣二人，而為佛法前導者耶！」<sup>115</sup>和「愚意孔老，即佛之化身也。」<sup>116</sup> 以及引證《莊子·齊物論》

---

應。苟唯心識而觀諸法，則彼自不出影響間也，故以名論。」

<sup>114</sup> 釋德清，《觀老莊影響論》，頁 771 上。

<sup>115</sup> 同上，頁 767 中。

<sup>116</sup> 釋德清，《道德經解發題》，頁 772 下。



之文句，說道：「且彼亦曰：萬世之後而一遇大聖，知其解者，是旦暮遇之也。然彼所求之大聖，非佛而又其誰耶！若意彼為吾佛破執之前矛，斯言信之矣。世人於彼尚不入，安能入於佛法乎！」<sup>117</sup>以上，德清將儒、道二家認為是佛的「前導者」、「化身」、「破執之前矛」，可見德清表露出對儒、道二家工夫與境界給予正面的評價。既是如此，德清如何「會通三教」之間的差異呢？其言：

世人但見莊子，誹堯舜、薄湯武、詆訾孔子之徒以為驚異。若聞世尊訶斥二乘以為焦芽敗種，悲重菩薩以為佛法闡提，又將何如耶？然而，佛訶二乘，非訶二乘，訶執二乘之迹者，欲其捨小趣大也。所謂莊詆孔子，非詆孔子，詆學孔子之迹者，欲其絕聖棄智也，要皆遣情破執之謂也。若果情忘執謝，其將把臂而遊妙道之鄉矣！……吾意老、莊之大言，非佛法不足以證嚮之。信乎遊戲之談，雖老師宿學，不能自解免耳！今以唯心識觀，皆不出乎影響矣！<sup>118</sup>

上文是點化世人僅只看見莊子指責堯舜、厭棄商湯與周武王、詆訾孔子之弟子，令人覺得詫異。此若與世尊喝斥二乘人（聲聞、緣覺）不發無上菩提心猶如「焦芽敗種」，以及願度盡眾生之大悲心菩薩，憐憫一切眾生，發願度盡眾生界，而終使自己無法成佛的大菩薩為「佛法闡提」，此等皆被世尊深切痛責又該如何說呢？佛喝斥二乘人，並非是喝斥二乘人，而是喝斥二乘人執著於法執（行迹），欲令人悟入空性，「捨小趣大」導歸佛乘為究竟圓滿。同理可知，莊子指責孔子，並非是指責孔子，而是指責執著於孔子之言教（法執），欲令人「絕聖棄智」——摒棄聰明智巧，皆要以「遣情破執」——破除我執、法執為旨要；若果能破此二執，即可「把臂而遊妙道之鄉」——回到法性的本來面目。直論到此，德清以為老子、莊子之詮理大言「非佛法不足以證嚮之」。相信此等之言論，雖然終日安於老子之學，還是不能解說清楚，如今以「唯心識觀」——三界唯心，萬法唯識，<sup>119</sup>印證老、莊之學不出此之影響矣！

<sup>117</sup> 釋德清，《觀老莊影響論》，頁 767 中。

<sup>118</sup> 同上，頁 769 下。

<sup>119</sup> 同上，頁 766：「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。」

經由上述可知，德清「會通三教」是破除我、法二執為第一要務，由於有此二執之見，故莊子「誹堯舜、薄湯武、詆訾孔子之徒」闡示世人要「絕聖棄智」以去除對妄見的執著，因此老、莊之言是要人徹了「清淨無為」之妙理。世人皆以「我」為病根，由於這根本的執見成為是非、煩惱的根源，因此，三教的後學者若能破除我、法的執取，那麼宗教之間的和平共處就不再是遙不可及的夢想，這是德清「會通三教」的第一步得力之處。

其次，德清主張「導歸佛乘」為會通三教的究竟圓滿，這是將三教歸入唯一的佛乘，此與《法華經》的「會三歸一」思想是有同工異曲之妙，所謂「會三歸一」是世尊演說《法華經》以前，因應未熟之根機而說聲聞、緣覺、菩薩三乘，等到眾生的根機圓熟，則悉皆會歸入一佛乘。<sup>120</sup>德清即運用「會三歸一」的教法，闡示儒釋道之工夫與境界，並導入「佛乘」為最終之歸趣，這是「萬善同歸」的說法，為促進三教間調和並且建立相互之間溝通的橋樑，最後達成「三教會通」之目的。德清「會通三教」聽起來頗似當代學者雷蒙·潘尼卡（Raimon Panikkar）和保羅·尼特（Paul Knitter）提出「宗教對話」當中的「包容論」對話模式，<sup>121</sup>此包容論的定義是說：我的宗教包容其他所有宗教，我相信其他宗教也有價值，並且都是通向我的宗教的預備道路，也就是說，其他宗教的真理只是我的宗教一部分而已，最後所有的宗教都歸屬於我的宗教名下。<sup>122</sup>這是宗教之間對話的一種方式，是「唯一宗教包容多種宗教」的對話態度，這種對話方式有其優缺點，在優點方面：當人們面對其他宗教信仰的人，就要設想將來所有的宗教最終都會邁向與自己相同的道路，因此要對所有的人表示尊敬，透過這樣來激起自己生起平等的念頭。這種對話態度是具有待人寬厚，度量寬大，能容他人，並且可以與他人和平相處，如此看來，這種對話態度也如同「會三歸一」的教法一樣，「成佛」是人人必經的路程，每個人

<sup>120</sup> 參見鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》（《大正新脩大藏經》第9冊）頁13：「舍利弗！如彼長者，初以三車誘引諸子，然後但與大車，寶物莊嚴，安隱第一；然彼長者無虛妄之咎。如來亦復如是，無有虛妄，初說三乘引導眾生，然後但以大乘而度脫之。何以故？如來有無量智慧、力、無所畏諸法之藏，能與一切眾生大乘之法，但不盡能受。舍利弗！以是因緣，當知諸佛方便力故，於一佛乘分別說三。」

<sup>121</sup> 雷蒙·潘尼卡（Raimon Panikkar）、王志成譯，《宗教內對話》，北京：宗教文化出版社，2001年，頁5：「包容論」；以及保羅·尼特（Paul Knitter）、王志成譯，《宗教對話模式》，北京：中國人民大學出版社，2004年，頁81—137〈唯一宗教包容多種宗教〉。

<sup>122</sup> 參見雷蒙·潘尼卡、王志成譯，《宗教內對話》，頁5—10；以及保羅·尼特、王志成譯，《宗教對話模式》，頁81—137。

都是通往「成佛」的道路，以這樣的方式進行「宗教對話」是在不同的宗教間尋找和平共處的方法，這是一個好的對話途徑。相對地其缺點為：宗教之間並沒有真正的達到平等的「溝通平台」，三教之間有其優劣高低之別，但至少已經跨出自身宗教的侷限性，直到當今二十一世紀，仍然沒有發展出完善的「宗教對話」方式，<sup>123</sup>德清倡導「會通三教——導歸佛乘」也許是促使社會和諧與國家安定的好方法。

## 伍、小結

歸結上述可知，德清三教會通思想是以「唯心識觀」——即《大乘起信論》之「一心」作為義理根據，並且用來印證三教工夫與境界，在判教觀上所呈顯的結果是以佛為最究竟圓滿並且被稱譽為「超聖凡之聖」；其次是道家代表人物老子、莊子被稱譽為「天乘之聖」；最後是儒家代表人物孔子被稱譽為「人乘之聖」。據實說，德清判釋三教仍以佛教為核心地位，其原因是為了引導儒、道二家之後學者歸入佛教，同時也為了三教之間的和平共處做出貢獻，這種對話方式是屬於「唯一宗教包容其他所有宗教」，其優點是以開放的心靈寬容他人，相信每個人都是一步步走向「菩提」(真理)的道路，也就是說，放下自我的成見不去干涉他人的信仰，尊重每一個生命個體，不輕蔑他人，如此善待他人等於對待自己一樣，沒有了自他的對立關係，就能溶入於廣大無垠自他平等的慈悲心中，共得自在、和平相處。

另一方面，這種對話的缺點是：宗教間對話沒有真正的達到平等的地步，換言之，它是唯一高高在上的宗教態度。但也因為這樣，可以確信有開方的心靈、包容的胸襟，那就不具有排他性的意識形態與行為，也就不會產生宗教間鬥爭、虐殺、破壞等情況。在宗教之間有和平氣氛，可以擴展至國家之間的和平，甚至綻露世界和平的曙光，可以說，雖不是完全無缺點，但確實步入和平共處的方法。

有好的「宗教對話」方法，也要由「人」去實行才算是真正達到宗教的目標，宗教賦予人的意義是提升道德的精神，表現在日常生活中人格的實踐，並且完成生命之價值。

---

<sup>123</sup> 保羅·尼特、王志成譯，《宗教對話模式》，譯者序頁VI：「尼特在這部書中沒有認為哪一種模式是最好的，它們各有其優點。」

所以儒家教人「成聖人」，道家教人「成真人」，佛教教人「成佛」，這都是爲了實踐宗教賦予人的意義。因此「人」是成爲聖人、真人、佛的根本，誠如德清提醒著我們：「捨人道無以立佛法，非佛法無以盡一心，是則佛法以人道爲磁基，人道以佛法爲究竟。故曰：菩提所緣，緣苦眾生，若無眾生，則無菩提。」<sup>124</sup>此即是證明宗教引領人邁向菩提（真理）的大道，那麼「人」是宗教的實踐者，此二者均不可缺。

#### 第四節 《莊子內篇註》之會通觀點

從上一節《觀老莊影響論》的內容瞭解「德清對三教的判教觀」是以佛爲核心地位，其「會通三教」的路徑如同「宗教對話」當中的「包容論」。本節繼續探討《莊子內篇註》是一部儒釋道思想交涉之著作，我們可以由德清註解《莊子》中所展現的會通觀點，看到德清「會通三教」的路徑已經從「包容論」轉爲「互益論」的宗教對話模式，其「會通三教」之思想成爲德清註解《莊子》之特色。以下將說明其思想詮釋的會通觀點：

##### 壹、以禪宗義理解《莊子》

德清註解《莊子》是「以禪解莊」的表現方式，我們可以從釋文中看到許多禪宗生活用語，德清並藉由「以禪解莊」交融三教之思想，建立起三教之間溝通的橋樑。以下說明禪宗義理的特點：

##### 一、以禪宗語言風格融合於莊子思想中

在《莊子內篇註》釋文裡，隨處可見禪宗語言風格融合於莊子思想中，此爲呈現莊學的另一種新風貌，<sup>125</sup>例如在〈人間世〉，他說：「心齋之教，頓忘其己，此忘己可謂

<sup>124</sup> 釋德清，《觀老莊影響論》，頁 769 上。

<sup>125</sup> 參見陳少明，《《齊物論》及其影響》，頁 126：「林希逸、釋德清……與向、郭的《莊子注》相比，兩者的確呈現莊學的另一種面貌」。

虛乎。回於一言頓悟如此。」<sup>126</sup>此中的「頓悟」一語，即是禪宗表示直入本心的覺悟，稱為頓悟。以及在〈大宗師〉又說：「真人妙悟自性，是為真知者，故所養迥與世不同，而以眾人觀之，則自別矣。」<sup>127</sup>這句話裡的「妙悟自性」也很明顯看出是禪宗用語，德清在行文中發揮了禪學思想，更為了融合三教思想注入新血，其用意是期望三教間能彼此能相互瞭解，建立起溝通的橋樑，因此他在〈齊物論〉之文「怒者其誰耶？」一語，解釋為：「禪門參究之功夫」。<sup>128</sup>以及莊子說：「照之於天」一語，則解釋為：「立悟之公案」。<sup>129</sup>如此一來，德清註解《莊子》就成為「禪宗公案」的言行錄，那麼「以禪解莊」就是儒釋道三教思想詮釋之會通觀點。

## 二、以禪宗之「性真」詮釋「真宰」為本體論

在《莊子·齊物論》原文中：「若有真宰，而特不得其朕。」郭象之《南華真經》注解云：「萬物萬情，趣舍不同，若有真宰使之然也。起索真宰之朕迹，而亦終不得，則明物皆自然，無使物然也。」<sup>130</sup>郭象以為，若尋找「真宰」的迹象是「終不可得」，因為真宰本無迹象，所以萬物皆為自然，這裡沒有宗教上所謂「人格神」(Personal God)全然的他者存在，真宰即是自然而然之道。反之，德清註解「真宰」則寫道：「人但任私情所發，而不知有天真之性為之主宰，因迷此真宰，故任情逐物而不知返本，故人之可哀者此耳。」<sup>131</sup>德清對於「真宰」認為有「天真之性為之主宰」，德清註解《莊子》其他篇章裡，處處都有解說「真宰」的闡釋，茲舉例如下：

<sup>126</sup> 釋德清，《莊子內篇註》，頁 647 中。

<sup>127</sup> 同上，頁 660 中。

<sup>128</sup> 同上，頁 628 下：「此〈齊物論〉之下手工夫，直捷示人處，只在自取怒者其誰一語，此便是禪門參究之功夫，必如此看破，方得此老之真實學問處。」

<sup>129</sup> 同上，頁 639 下：「凡人迷之而不悟，在聖人已悟，則不由眾人之是非，故凡所言者皆照於天也，從此照之於天一語，以立悟之公案，故向下說到是非不必強一，但只休乎天均，則不勞而自齊矣。」

<sup>130</sup> 郭象注《南華真經》收錄於《正統道藏》第 27 冊，台北：新文豐出版，1995 年，頁 561。

<sup>131</sup> 釋德清，《莊子內篇註》，頁 629 上。

- (一)〈德充符〉：「哀公曰：何謂才全？」德清註解云：「言才者，謂天賦良能，即所謂性真。莊子指為真宰是也。言全才者，謂不以外物傷戕其性，乃天性全然未壞，故曰全。」<sup>132</sup>
- (二)〈養生主〉釋文曰：「解牛之技，乃治天下國家，用世之術智也。刀喻本性，即生之主，言聖人學道，妙悟性真，推其緒餘以治天下國家，如庖丁先學道，而後用於解牛之技也。」<sup>133</sup>
- (三)〈大宗師〉釋文曰：「此言真性在我，而不屬生死者，乃真常之性也，而人迷之而不悟，嗜慾傷之，而不知所養，豈非至愚也哉。」<sup>134</sup>
- (四)〈大宗師〉釋文曰：「此明大宗師者，所宗者大道也。以大道乃天地萬物神人之主，今人人稟此大道而有生，處此形骸之中，為生之主者，所謂天然之性，以形假而性真，故稱之曰真宰，而人悟此大道，徹見性真，則能外形骸，直於天地造化同流，混融而為一體。」<sup>135</sup>

從以上引文得知，德清註解「真宰」為「性真」也就是「真常之性」的意思，此乃是人人本具有的真實本性，存在吾人心中的心性本體，其原本是清淨的妙明心體，但因為世間妄想習氣的薰染，使煩惱障生起，遮蔽心性之光明，世人皆因「迷之而不悟」損傷「性真」而不知，所以莊子以「心齋」、「坐忘」的工夫論，去除世人對貪欲的追求，「徹見性真」則能放下形骸，一切置之度外，了悟天地同根，萬物一體，做到身心世界「混融而為一體」，如此可為大宗師。

準上所論，從德清詮釋「真宰」成為「性真」的內容，莊子原文中「真宰」就完全地轉化成為佛教的自性本體論，<sup>136</sup>將佛教本體論融入於《莊子》的著作中，這就是儒釋

<sup>132</sup> 同上，頁 655 下。

<sup>133</sup> 同上，頁 644 上。

<sup>134</sup> 同上，頁 661 下。

<sup>135</sup> 同上，頁 663 上。

<sup>136</sup> 參見林順夫，〈推門落臼：試論憨山大師的《莊子內篇注》〉，《清華學報》第 34 卷 2004 年，頁 324：「憨山同時也用『天真之性』來解釋『真宰』。此『心』（如前所述，又叫作自心，自性，佛性）存在於人

道三教思想交融之會通特色。

### 三、以禪宗之「照破」詮釋「以明」為工夫論

對於《莊子·齊物論》當中「以明」一詞，郭象之《南華真經》註解為：「反覆相明」<sup>137</sup>之義。德清之《莊子內篇註》註解為「照破」之義，<sup>138</sup>此是禪宗參話頭的「照破」一語，來闡示「以明」的工夫論，其注釋云：「莫若以明，說到聖人照破，則泯絕是非而與道遊，則無往而非大道之所在，故此結之，故曰莫若以明。」<sup>139</sup>莫若以明是聖人以大智慧「照破」癡暗無明，當下妄想心念隨之被「照破」消滅，沒有了雜染的念頭，則「泯絕是非而與道遊」妙契「無往而非大道之所在」與大道渾然一體，此即「莫若以明」。如此可見，「照破」是以大智慧觀照而得的正知見，了了分明大道之本原，心中不起分別執著，以智慧觀照之力，離於相對「是非」之二邊，不沉陷於感情的世界中，不牽纏於我見情感之束縛，則自然與大道相契，逍遙於萬物之上，這就是「以明」的工夫論。

以上所述《莊子·齊物論》中「以明」的工夫論，德清詮釋為「照破」無明癡暗的我見執著。如此一來，莊子「以明」即成為「照破」的禪門話頭，德清將「以明」的工夫論完全地轉化為「照破」的參禪切要，如實地講，在德清心中《莊子》已然成為禪者「無相」契入的觀門，由此可見一斑。

## 貳、援老莊之語為佛教的方便教法

德清註解《莊子》須從中國文化思潮的脈絡下洞察三教既是融合，又有衝突的文化因素對外教典籍進行全新的詮釋，<sup>140</sup>德清藉由闡釋老、莊思想以吸收更多不同宗教的見解，同時又發展佛教的理論，因此可以說《莊子內篇註》展現了多元的色彩，並且調合三教之間的差異，這時「宗教對話模式」已經由「包容論」走向「互益論」的對話方式，

---

的肉體（即『血肉之軀』之內），而憨山把此『血肉之軀』稱之為『假我』。」

<sup>137</sup> 郭象注《南華真經》收錄於《正統道藏》第27冊，頁567。

<sup>138</sup> 釋德清，《莊子內篇註》，頁631下。

<sup>139</sup> 同上，頁632上。

<sup>140</sup> 參見陳少明，《《齊物論》及其影響》，頁126：「林希逸、釋德清解莊的路數，必須放在儒釋道三教相互對立、交融的思想史脈絡上觀察。」

三教之間也漸漸地達到溝通的平台。在《莊子內篇註》中，很顯然看到德清援用老莊之語來吸引更多人學習佛法，所以《老子》和《莊子》就成為佛教的方便教法。

我們可以從德清的註解文句中，得到明確的見證，例如〈齊物論〉原文：「萬世之後，而一遇大聖知其解者，是旦暮遇之也。」德清註解說：「言必待萬世之後，遇一大覺之聖人，知我此說，即我與之為旦暮之遇也。意此老胸中早知有佛，後來必定印證其言，不然，而言大覺者其誰也耶？」<sup>141</sup>很顯然的，德清已經將莊子之言「萬世之後，而一遇大聖知其解者」即是「釋迦牟尼佛」之大覺聖人能印證其言。德清並且說：「此老胸中早知有佛」，可見德清引用老、莊之語以闡揚佛理，其說法頗為高妙。又例如在〈德充符〉的釋文裡，德清更是發揮佛教義理於老、莊思想中，他說：

此篇以德充符為名，首以介者王駘發揮，只在末後數語，便是實德內充，故符於外，而人多從之，非有心要人從之也。蓋忘形骸，一心知，即佛說破分別我障也，能破分別我障，則成阿羅漢果，即得神通變化。今莊子但就人中說，老子忘形釋智之功夫，即能到此境界耳！即所謂至人忘己也。此寓六骸、象耳目、一知之所知，即佛說假觀，乃即世間出生死之妙訣，正予所謂修離欲禪也。<sup>142</sup>

莊子以寓言敘述「王駘」是實德內充之人，德清將佛教的義理詮釋得淋漓盡致，充分發揮莊子「忘形骸」、「忘形釋智」的功夫，即是佛說「一心」的義理和「破分別我障」的執著，能如實了知「一心」本有的覺知，則成為「阿羅漢果」又得「神通變化」不思議功德。如今莊子但就人中說「至人忘己」的境界，即是佛說「假觀」乃世間出生死之妙訣，正是德清所謂「離欲禪」的阿羅漢聖者禪定境界。如此一來，莊子的工夫論及其境界觀都統攝在「佛說」之中，換言之，老莊之語成為佛門的方便教法，理解《老子》、《莊子》即是進入寂靜的禪定境界。我們再舉一例相互引證，如〈應帝王〉之釋文曰：

古今宇宙兩間之人，自堯舜以來，未有一人而不是鑿破渾沌之人也。此特寓言，大地皆凡夫愚迷之人，槩若此耳，以俗眼觀之，似乎不經，其實所言無一字不是

<sup>141</sup> 釋德清，《莊子內篇註》，頁 638 中。

<sup>142</sup> 釋德清，《莊子內篇註》，頁 653 中。



救世愍迷之心也，豈可以文字視之哉。讀者當見其心可也，即予此解，亦非牽強附會。蓋就其所宗，以得其立言之旨，但以佛法中人天止觀而參證之，所謂天乘止觀即《宗鏡》亦云：「老莊所宗自然清淨無為之道，即初禪天通明禪也。」吾徒觀者，幸無以佛法妄擬為過也。<sup>143</sup>

莊子以「渾沌之人」譬喻古今之人皆是「凡夫愚迷」，但就此《莊子》立言之宗旨，德清認為：是佛法中，離人而入於天的「天乘止觀」法門，所謂天乘止觀即《宗鏡錄》所云：「老莊所宗自然清淨無為之道，即初禪天通明禪也。」這是阿羅漢等聖者修行之禪法，必通觀息、色、心三事而徹見無礙，故稱為通明禪。<sup>144</sup>由此看來，老莊的言教「豈可以文字視之」，應當專注於「觀心」法門之意。由此可證，德清註解《莊子》是引導眾生進入佛法的方便教法。

## 參、小結

歸結上述，德清註解《莊子》的思想詮釋存在著一種雙向互益的會通路徑：

一、以禪宗義理解《莊子》：德清自始自終都不離禪者的見解，其註解《莊子》是「以禪解莊」的表現方式，依其內容有三種展現方式：一是以禪宗語言風格融合於莊子思想中；二是以禪宗之「性真」詮釋「真宰」為本體論；三是以禪宗之「照破」詮釋「以明」為工夫論。這三種方式都是說明《莊子內篇註》之會通之觀點。

二、援老莊之語為佛教的方便教法：德清註解《莊子》很明顯是引用老莊之語以闡揚佛理，在道家的典籍注入佛教理論，敞開儒釋道三教的封閉思想，實行「宗教對話」於思想交流中，此為德清註解《莊子》所蘊含的思想交融之會通特色。

總而言之，德清註解《莊子》是將儒釋道三教思想的契合點會通起來，從積極正面的作用，建立三教對話之觀點，使得三教互不否認，並且相互尊重，在和平的基礎上，積極來處理三教之間的分歧與對立，建立起儒釋道三教溝通與對話的機會，使三教之間的

<sup>143</sup> 同上，頁 671 下—672 上。

<sup>144</sup> 《佛光大辭典》，頁 4799。

關係向前跨進一大步，為促進三教之間的溝通與和諧。

從德清註解《莊子》的三教會通觀點中，我們可以看出德清「會通三教」思想，如同「宗教對話」當中的「互益論」模式，所謂「互益論」的定義是：各宗教之間對話保持「平等」和「互益」的態度為基本原則，是雙向的互益對話，是彼此相互談論和聆聽，彼此相互學習和互動的關係。此模式的宗教要在各宗教之間取得「差異性」和「共同性」的方式進行對話，以達成彼此之間的平等關係，也是達成「相互豐富」的宗教內涵，是「互益論」的對話方式，<sup>145</sup>一般也稱為「相互滲透」。<sup>146</sup>此對話模式有其優缺點，在優點方面，雷蒙·潘尼卡（Raimon Panikkar）曾說：「可能豐富我們自己的宗教，而且其他的宗教可能補充了我的宗教。」<sup>147</sup>其缺點方面，保羅·尼特（Paul Knitter）曾經說過：「互益論的理論看起來相當理想，主要批評是它並不十分互益。……潛伏著帝國主義的以兩種方式影響互益模式：一方面，它的辯護者堅持尋找他們認為對話必不可少的共同點；另一方面，他們規定並建立對話規則。」<sup>148</sup>由此可知，在現實的「弱肉強食」世界中，強勢的宗教成為主導，弱勢的宗教成為支配，「互益論」需要有好的「配套方法」方能解決潛伏「帝國主義」的危險。儘管如此，「互益論」的理論原理卻有極大的漏洞，<sup>149</sup>那就是推向「不可知論」的危機，其原因是：通過「哲學之橋」人們對於「各宗教實在者」的認知是有限，並無法完全認知；通過「神秘之橋」人們對於「各宗教神聖者一與多」的定義無法完全認知；<sup>150</sup>通過「倫理之橋」人們對於「各宗教全球倫理共同體」是否能

<sup>145</sup> 參見保羅·尼特、王志成譯，《宗教對話模式》，頁 141—218。

<sup>146</sup> 參見雷蒙·潘尼卡、王志成譯，《宗教內對話》，頁 9—11。

<sup>147</sup> 同上，頁 10。

<sup>148</sup> 保羅·尼特、王志成譯，《宗教對話模式》，頁 202。

<sup>149</sup> 參見同上，頁 145—177，「互益論」的方法原理是：〈三座橋〉：一、哲學——歷史之橋：此哲學之橋的代表是英國神學家——約翰·希克（John Hick）。此哲學之橋是以「人」為核心，希克認為：「神聖的本質是惟一的，宗教的現象是多。這是因為神聖的實在者向人表示它的臨在方式是多種多樣、難以窮盡的。」這說明各宗教他們只能認識到實在者的「現象」，而不能認識到實在者的「本質」。這是人類知識受歷史、社會和心理的限制，無法認識到「真正的實在者」，這是宗教的有限性。二、宗教——神秘之橋：此神秘之橋的代表是雷蒙·潘尼卡（Raimon Panikkar）此神秘之橋是以「神聖者」為核心，以潘尼卡的觀點來說，上帝或者神聖者本身就如同宗教一樣「一」與「多」的差異紛呈，宗教是有差異性這是「多」，宗教也有其共同性這是「一」，兩者彼此之間是「一而多、多而一」的宗教事實。潘尼卡使用「不和諧的和諧」這一種神秘意象去設想對話的結果。三、倫理——實踐之橋：這一座橋是以「倫理責任」為核心，倫理實踐之橋試圖找到世界諸宗教可能具有的共同地方，這意味著「共同的苦難」等於「共同的基礎」，這苦難它包圍著所有的宗教共同體，人類的苦難是所有宗教面臨的共同經驗。倫理對話的主要支持者托馬斯·貝里說：「關心地球的福祉，就是抱著希望地把世界各民族，帶入一個民族間的共同體之中。」

<sup>150</sup> 同上，頁 209：「潘尼卡……他十分慷慨地肯定所有神秘主義者的有效性，似乎失去了區分和杜絕騙子

達成共識？更確切地說，「互益論」理論相當美好，但就實踐上有困難度，因為人性有善、有惡，有理智的人會相互尊重，但也可能成為政治利用宗教的手段方法。誠如孔漢思提醒我們說：「沒有宗教之間的和平，就沒有國家之間的和平。沒有宗教之間的更大對話，就沒有宗教之間的和平。」<sup>151</sup>的確，「宗教對話」的目標是各宗教間相互理解、相互包容、相互接受，形成「共生共存」的生命共同體，惟有透過彼此的溝通與對話，世界和平的實現就會有希望。所以，當「宗教對話」是屬於「互益論」的方式時，應當相互尊重，以和平的方法達成生命共同體的和諧世界，這樣「宗教對話」才有意義。

綜觀「互益論」的優缺點後，我們在這「互益論」的對話模式中，可以察覺德清註解《莊子》是將儒釋道三教思想交融在一起，達到相互理解與溝通。透過《莊子內篇註》所呈顯雙向互益的會通路徑有二：一是「以禪宗義理解《莊子》」；二是「援老莊之語為佛教的方便教法」；此二者是雙向「互益論」的對話模式。德清註解《莊子》是獨具慧眼的找到莊子與禪宗的「共同性」，以禪宗「不立文字」的特質與莊子「摒除語言文字之葛藤」的性格，將兩者有效地相契合並且會通起來，建立起溝通的橋樑與媒介，將禪宗語言風格融入《莊子》思想中，使讀《莊》之人，別有一番的悟入。這種「以禪解莊」的方式，的確是注入禪法與禪風的精神處處可見，同時也發揮了禪宗思想的獨特性。再者，《莊子內篇註》展現出「援老莊之語為佛教的方便教法」，這是德清藉由闡釋老、莊思想，發揮佛教之義理，同時進行三教思想之會通，並引導學習者進入佛學的通道。至於，這是否是最好的「對話」方式？這就讓讀者自己體悟吧！

---

的能力。」

<sup>151</sup> 轉引自同上，頁 132。

## 第四章 德清之〈齊物論〉思想詮釋

德清詮釋〈齊物論〉全篇文章的核心主旨為「齊天下之物論」<sup>1</sup>與「萬物齊一」<sup>2</sup>之觀點展開論述。在〈齊物論〉篇名題解上，德清就曾表示：〈齊「物論」〉<sup>3</sup>和〈「齊物」論〉<sup>4</sup>兩者皆是莊子之本意，並且於註解中出現多次闡釋這兩者的篇名含義。「齊」是正齊、平齊之義，「物論」乃是古今人物，眾口之辯論，亦是「齊平天下之辯論」。<sup>5</sup>另外一種說法是「齊物」即是「了無人我之分」<sup>6</sup>則萬物可平齊也，此是「萬物齊一」之義。既然此兩者皆不悖莊子之意，<sup>7</sup>本文即以「齊天下之物論」為中心思想，闡發莊子顯明世人如何體悟真知、真悟，了無人我是非之分別，一際平等，任運自然之大道，如此則言論之「是非」泯除，是非泯除，自然渾融於大道之鄉。<sup>8</sup>德清詮釋〈齊物論〉是以層層遞進的方式表達出「齊天下之物論」的工夫論與境界觀。

本章循序〈齊物論〉思想脈絡詮解「齊天下之物論」的次第內容，並且以《莊子內篇註》餘六篇為輔助，以及德清撰寫之著述為旁證，藉由德清詮釋〈齊物論〉之文辭義理，從中探討德清詮釋〈齊物論〉的思想內涵與特色，以確實掌握德清詮釋《莊子·齊物論》的思想體系。以下，依照德清詮釋〈齊物論〉的內容分為三個層次來理解，其文章架構可圖示如下：

<sup>1</sup> 釋德清，《莊子內篇註》，頁 632：「若以道眼觀之，則了無長短美惡之相，一際平等，此言非悟大道，絕不能齊天下之物論也。」

<sup>2</sup> 同上，頁 632：「萬物齊一，欲人於此著眼也。」

<sup>3</sup> 同上，頁 627：「物論者，乃古今人物眾口之辯論也。……各以己是而互相非，則終竟無一人可正齊者，故物論之難齊也久矣，皆不自明之過也。今莊子意，若齊物之論，須是大覺真人出世，忘我忘人，以真知真悟，了無人我之分，相忘於大道，如此則物論不必要齊而是非自泯，了無人我是非之相，此齊物之大旨也。」

<sup>4</sup> 同上，頁 628：「物論之不齊，全出於機心之我見，而不自明白之過，此立言之樞紐也，知此可觀齊物矣。」以及頁 631：「莫若以明，……此為齊物之工夫。」及 640：「此結齊物之究竟化處。……若要齊物，必先破我執為第一。」

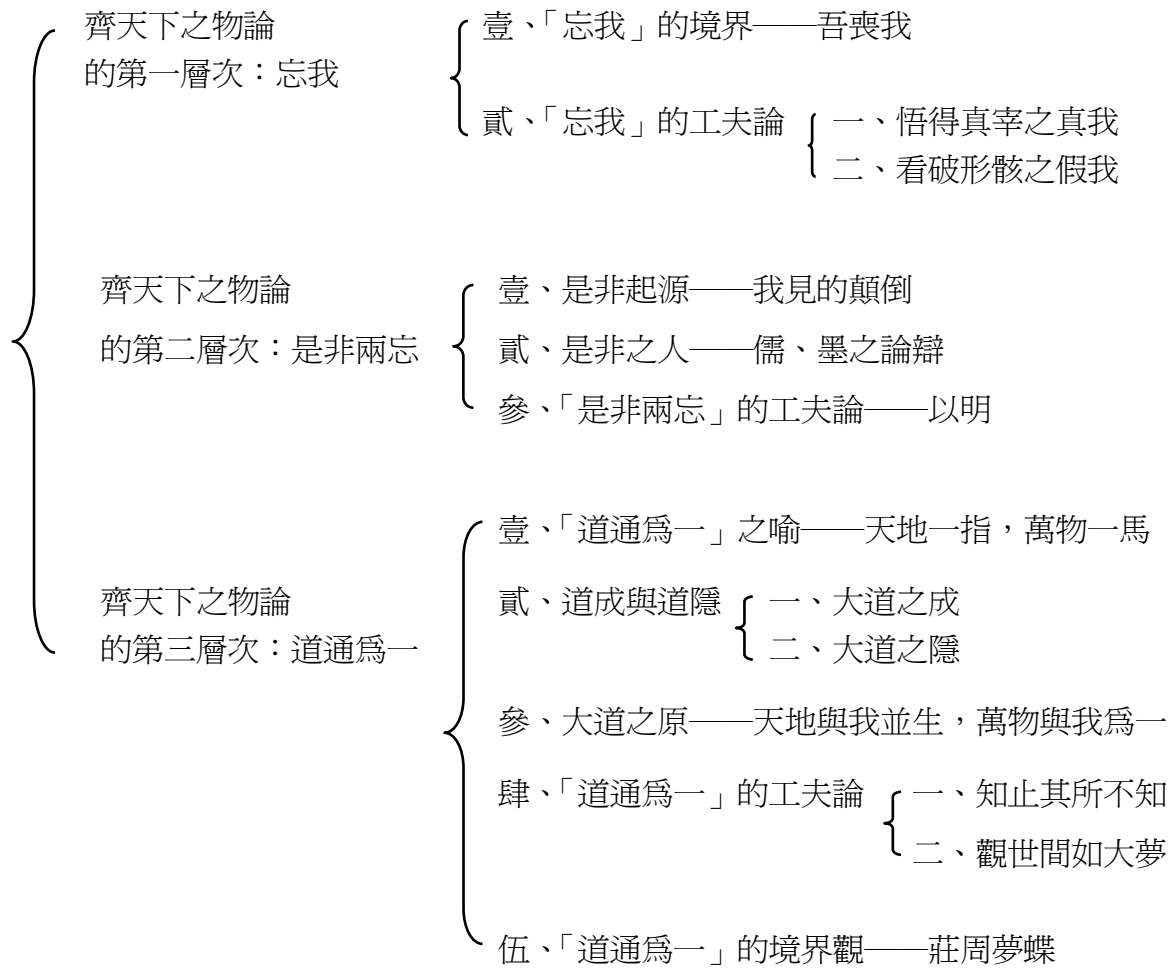
<sup>5</sup> 同上，頁 627。

<sup>6</sup> 同上。

<sup>7</sup> 參見陳德和，〈《莊子·齊物論》的終極義諦及其奇詭書寫〉，《文學新鑰》第 3 期，2005 年 7 月，頁 30。

<sup>8</sup> 釋德清，《莊子內篇註》，頁 627：「物論之難齊也久矣，皆不自明之過也。……今莊子意，若齊物之論，須是大覺真人出世，忘我忘人，以真知真悟，了無人我之分，相忘於大道，如此則物論不必要齊而是非自泯，了無人我是非之相，此齊物之大旨也。……是非泯除，自然渾融於大道之鄉，如夢蝶之喻，乃齊物之實證也。」

本章將依照此架構圖，闡釋德清詮釋〈齊物論〉之層次內容。



## 第一節 齊天下之物論的第一層次：忘我

德清在〈齊物論〉之釋文前，即清楚地說明：「篇中立言以忘我爲第一。」<sup>9</sup>何以說「忘我」爲第一工夫呢？因爲世間迷悟、染淨、凡聖等差別相，皆是由於「我見」的執著，有了「我見」就會有是非之辯論，大者從儒、墨兩家相論是非，下則諸子百家眾口之辯，各各以己見爲是，他人爲非，因此莊子〈齊物論〉是平等無差別的觀照萬物，亦是解消人們心中的「成心」執著，所以「忘我」即是「齊天下之物論」的第一步。

<sup>9</sup> 同上。

## 壹、「忘我」的境界——吾喪我

莊子於篇中首先以南郭子綦來描述「忘我」的境界，藉由「吾喪我」引發讀者對此境界產生好奇，南郭子綦和顏成子游師徒倆的對話，他們是這樣說的：

南郭子綦隱几而坐，仰天而噓，嗒焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前，曰：「何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱几者，非昔之隱几也。」子綦曰：「偃，不亦善乎，而問之也！今者吾喪我，女知之乎？女聞人籟而未聞地籟；女聞地籟而未聞天籟夫！」子游曰：「敢問其方。」子綦曰：「夫大塊氣，其名為風。是惟無作，作則萬竅怒號。而獨不聞之蓼蓼乎？山林之畏佳，大木百圍之竅穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼者，似污者；激者、謫者、叱者、吸者、叫者、譟者、突者、咬者，前者唱于而隨者唱喁。泠風則小和，飄風則大和，厲風濟則眾竅為虛。而獨不見之調調之刀刀乎？」子游曰：「地籟則眾竅是已，人籟則比竹是已，敢問天籟。」子綦曰：「夫吹萬不同，而使其自己也。咸其自取，怒者其誰耶？」<sup>10</sup>

子綦端居而坐，忽然忘身，猶如老僧入定一樣，子游看見子綦與往常不同，便向子綦提問。子綦講述進入「吾喪我」的境界，「吾」指真我，「喪我」即長忘其血肉之軀。<sup>11</sup>吾喪我的境界是豁然了悟真我的境界，對於身體的假我已經不再執為實有，從而顯露出真實之自我，乃是「父母未生以前，生死不能拘之我」。<sup>12</sup>吾喪我並不是要否定現實中的自己，而是要覺悟「無形無相」的本來面目，要從一切繫縛的「假我」中解脫出來，得到完全自主的無礙性、自在性，展現真實的自己。

子綦又接著以「三籟」作譬喻，所謂「人籟」即是人吹簫管而有聲音；<sup>13</sup>「地籟」

<sup>10</sup> 釋德清，《莊子內篇註》，頁 627 中—628 中。

<sup>11</sup> 同上，頁 627：「吾自指真我，喪我謂長忘其血肉之軀也。」以及頁 640：「首以吾喪我發端，吾自指真宰，我即形骸。」

<sup>12</sup> 參見釋德清，《觀楞伽阿跋多羅寶經記》（《卍新纂續藏經》第 17 冊）頁 452：「生死不能拘，故為真我。」

<sup>13</sup> 釋德清，《莊子內篇註》，頁 627 下。

是長風吹各種竅穴所發出的聲音，各種竅穴的形狀如同「似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼者，似污者」；長風吹萬竅所發出的聲響就像「激者、謫者、叱者、吸者、叫者、譟者、突者、咬者」。此長風吹萬竅是譬喻大道順造物而散於眾人，人人各稟形器之不同，因此知見不一，因而各自所發的「言論」如眾竅受風之大小聲音不一；「天籟」即眾人之言論，乃天機之自發。<sup>14</sup>此「三籟」之譬喻，是要人領悟自己的言論，乃天機所發，若能不起機巧之心，以無機心所發出的言論，哪裡會有是非之言詞呢？「三籟之聲」是譬喻當時百家爭鳴的局面，因而莊子以天籟、地籟、人籟來啟發人們思考語言音聲之由來。「咸其自取，怒者其誰耶？」即是人人返觀內照自心本有之「真宰」，去除心中的成見，<sup>15</sup>那麼，一切音聲無非是妙音，一切言論都是無心之言，通過人們的言論傳達天然和諧的真理法言。

## 貳、「忘我」的工夫論

子綦「吾喪我」是進入「忘我」的心境，那麼如何將心靈得到如此之平靜呢？如何淨化心靈的活動達到「無思」之境，這就要闡述「忘我」的工夫論。

### 一、悟得真宰之真我

德清直捷示人「忘我」工夫論乃是「悟得真宰之真我」為下手第一著，他說：「篇中立言以忘我為第一，若不執我見我是，必須了悟自己本有之真宰，脫卻肉質之假我，則自然渾融於大道之鄉。」<sup>16</sup>「忘我」的工夫論必須「悟得真宰之真我」，然後脫卻肉身之假我，不執著肉身假我為主宰作用，自然渾融於大道之鄉。下文探討「忘我」的工夫論：一是「悟得真宰之真我」，二是「看破形骸之假我」。我們先看〈齊物論〉之原文：

大知閑閑，小知間間；大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其覺也形開。與接為構，日以心鬪。縵者，窖者，密者。小恐惴惴，大恐縵縵。其發若機括，其司是

<sup>14</sup> 見同上，頁 627。

<sup>15</sup> 同上。

<sup>16</sup> 同上。

非之謂也；其留如詛盟，其守勝之謂也；其殺如秋冬，以言其日消也；其溺之所為之，不可使復之也；其厭也如緘，以言其老涸也；近死之心，莫使復陽也。喜怒哀樂，慮歎變熱，姚佚啟態；樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎，已乎！旦暮得此，其所由以生乎！非彼無我，非我無所取。是亦近矣，而不知其所為使。若有真宰，而特不得其朕。可行己信，而不見其形，有情而無形。

17

這段落之文義是形容世人對於大道之理還尚未明白，因此各自矜持自己所認識的見解和知識，每天都過著「日以心鬪」的生活，他的心機是「柔奸，陰險，綿密」<sup>18</sup>並沉溺於所做所為之事，愈老愈不可自拔，至死也不會省悟。「喜怒哀樂，慮歎變熱，姚佚啟態」這種種情狀「日夜相代」而不知有「真宰」為天真之性。若能「悟得真宰之真我」則有真知，亦是與道相近矣。<sup>19</sup>

「悟得真宰之真我」即可打破財、色、名、食、睡五欲的追求，世人都迷失在欲望的享樂當中而不自覺。那麼「真宰」究竟從何而來？何以有如此大的轉化功效呢？德清在註解中有具體性的描述「真宰」，他寫道：「人但任私情之所發，而不知有天真之性為之主宰，因迷此真宰，故任情逐物而不知返本，故人之可哀者此耳。前云：咸其自取，怒者其誰？到此卻發露出真宰，要人悟此，則有真知，乃不墮是非窠臼耳！」<sup>20</sup>由此可見，「真宰」乃是人人本有之「天真之性」，是天然具足，非從外有，但是人卻因為「任私情之所發」而不知「真宰」。可以說，真宰為自然存在的人之本性，悟此真宰則有真知，就不會墮於「是非窠臼」中。

我們再由德清註解〈大宗師〉篇章中，得到「真宰」更清楚的說明：「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。」<sup>21</sup>人人稟此大道而有生命，

<sup>17</sup> 釋德清，《莊子內篇註》，頁 628 下—629 中。

<sup>18</sup> 同上，頁 628 下：「縵者，此下形容心境交構之心機也，縵謂軟緩乃柔奸之人也。窶者，窶謂如掘地為窶以陷人，乃陰險之人也。密者，密謂心機綿密不易露也。」

<sup>19</sup> 此一段落之釋文，參見同上，頁 628—629。

<sup>20</sup> 同上，頁 629。

<sup>21</sup> 同上，頁 659 下。



人是萬物之一，又是萬物之靈，真宰同於大道在人身中而為「人之性」，人的感官功能作用都是依真宰為主使，日用之間無非都是「大道之妙用」。由上可知，真宰為「人之性」即本來之悟性，也可以稱為「自性」或者「真如」，<sup>22</sup>迷之則生死無窮，悟之則超脫輪迴。這就是說，「悟得真宰之真我」乃是尋趨入道之究竟，若能悟得「真宰」就能超脫輪迴之束縛，體悟大道之妙用。

## 二、看破形骸之假我

上文申明真宰雖是「無形無相」，今為「有形身體」為之主宰。因此若要「悟得真宰之真我」須將「看破形骸之假我」超脫於有形，悟得無形之真我。莊子說道：

百骸、九竅、六藏，賅而存焉，吾誰與為親？汝皆悅之乎？其有私焉？如是皆有為臣妾乎？其臣妾不足以相治乎？其遞相為君臣乎？其有真君存焉？如求得其情與不得，無益損乎其真。<sup>23</sup>

從人身中的「百骸、九竅、六藏」觀照「吾誰與為親？」若以一件為親，則餘者皆不屬於我；若件件都親，則有多我，到底當中誰為我者？德清於此註解中特別強調說：「此即佛說小乘析色明空觀法。」<sup>24</sup>這種觀法是說：「分析人乃由五蘊、十二處、十八界等要素所構成，分析色法至極微（物質構成之最小單位），或分析心至於一念（六十剎那），而依此分析之結果觀人、法二空之理。」<sup>25</sup>由此觀法可以「看破形骸是假我」，既是假我則真君不屬於形骸當中的任何一件，那麼「其有真君存焉」？此一問題，德清再次肯定地說：「真君乃本然之性真者，此語甚正，有似教內之說，但彼認有箇真宰，即佛所說識神是也。」<sup>26</sup>真宰即識神，何謂「識神」？德清在《莊子內篇註》中，僅只在〈齊物論〉提出「識神」的觀念，為正確詮解「識神」，我們依據德清之其他著述中，得到解答：

<sup>22</sup> 參見福善紀錄、通迴編輯，《憨山老人夢遊集》第三十九卷（《新纂續藏經》第 73 冊）頁 746：「〈讀莊子〉真宰本無形，超然塵垢外，忽爾一念迷，闖入者皮袋，如被裹猿猴，左右不自在，起坐要奉承，飢渴索管待，名利為他忙，田園盡典賣。更有一種癡，將臉要人愛，脂粉摸臭皮，恰似精鬼怪，箇箇都為他，惹下來生債。傷嗟今古人，誰肯自驚駭，惟有漆園生，此味少知解。」

<sup>23</sup> 釋德清，《莊子內篇註》，頁 629 下—630 上。

<sup>24</sup> 同上，頁 629。

<sup>25</sup> 《佛光大辭典》，頁 3315。

<sup>26</sup> 釋德清，《莊子內篇註》，頁 630。

予讀長沙岑禪師偈，始知認識神為佛性，以虛空為家鄉者，不獨近世有之，而季唐時已有之矣！蓋此輩但知日用昭昭靈靈之識神便為佛性，殊不知唯見性者，識神即佛性也；而未見性者，佛性即識神也。即此觀之，識神與佛性，固非兩物，若未見性，則識神是識神，佛性是佛性，斷不可僥侗而混說也。如混說之，則聖凡不分，悟迷不辨。<sup>27</sup>

從引文處，我們可以理解「識神」雖然是「佛性」（覺悟）之相反狀態，但在本體上「識神」與「佛性」二者是「不一不異」的關係，既是相即，又是相異。悟道之人能徹見「識神即佛性」；未悟道之人錯認「佛性即識神」。這與「煩惱即菩提」的意義是相通的，若一念著境即煩惱，若一念離境即菩提，迷者是凡夫，悟者是為佛。這種說法就是闡釋在五欲塵染世間的基礎上去修習而捨離煩惱。

歸納上述，德清詮釋「真宰」可稱為「真君」、或「本性」、或「真我」、或「識神」、或者「佛性」等等。總之，心性清淨即是「真宰」，徹見真宰之真我，並撇脫形骸之假我。雖然，真宰本來無形無相，一但成為有形身體，就會迷失本然之真性，而不斷追逐慾望的滿足。莊子悲愍世人「終身役役」而不自知，勞勞碌碌過一生，他說：

一受其成形，不亡以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫知能止，不亦悲乎！  
終身役役而不見其成功，荼然疲役而不知其所歸，可不哀耶！人謂之不死，奚益！  
其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？人之生也，固若是芒乎？其我獨芒，而人亦有不芒者乎？<sup>28</sup>

莊子的一番話實在發人省思，人生為何而忙？為誰而忙？到了人生的盡頭「而不知其所歸，可不哀耶！」這樣不知人生歸宿，不知所作究竟為何，昏昏沈沈過了一生，有何所益？人生竟是如此茫然無知嗎？還是唯有我獨自茫然呢？還是有人不茫然的呢？

<sup>27</sup> 釋德清，《紫柏尊者全集》（《卍新纂續藏經》第 73 冊，頁 149。）

<sup>28</sup> 釋德清，《莊子內篇註》，頁 630。

德清對世人的茫然無知闡釋說：「真君一迷於形骸之中，而為物慾之所傷，火馳不返，勞役而不知止，終身不悟，可不謂之大哀者耶！由其迷之也深，顛倒是非而不覺也。」<sup>29</sup> 由此可見，人因貪欲而不知「釋智遺形」以養其性，故莊子主張「墮肢體，黜聰明。」以及「心齋、坐忘」等工夫，此明示人要「離此身心」則與道相應，無往而不自在。

綜上所論，世人因為迷失「真宰」之本性，因而不能分明何者為是？何者為非？於是生起「我見」的妄執，每天都過著「日以心鬪」的生活。莊子提出「忘我」的工夫論，若能「悟得真宰之真我」自能「看破形骸之假我」；能「看破形骸之假我」就能不再執著「我」為實有，這就是「忘我」工夫的圓滿完成。

## 第二節 齊天下之物論的第二層次：是非兩忘

德清詮釋〈齊物論〉的第二層次分析道：「若悟真君，則形骸可外，形骸外，則我自忘。我忘，則是非泯矣，此其中大主意也，重重立論反覆發揚者此耳！」<sup>30</sup>據此所述，第一層次「忘我」工夫的實踐得力，可使「是非」泯除。然而，在生活世界中仍存在著「是非」之論辯，那麼「是非」從何而來呢？這就要進入「齊天下之物論」的第二層次：「是非兩忘」之探討。下文，首先說明「是非起源」是由於我見的顛倒；其次，「是非之人」即儒、墨兩家之辯論；接著再闡述「是非兩忘」的工夫論——以明。

### 壹、是非起源——我見的顛倒

承上所言，世人之如此茫然無知，是因為「迷於形骸」而「不悟真宰」的緣故，由於真宰「一受其成形」就有「自我」的執著，因而生起「我見」的顛倒，於是「是非」的觀念就此形成。莊子以「成心」來敘述「是非」的起源，他說：

夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？奚必知代而心自取者有之？愚者與有焉。未

<sup>29</sup> 同上。

<sup>30</sup> 同上，頁 640 中。

成乎心而有是非，是以今日適越而昔至也。是以無有為有。無有為有，雖有神禹，且不能知，吾獨且奈何哉！<sup>31</sup>

人人皆具有「成心」<sup>32</sup>（我見）作為判斷事理的標準，那麼誰會沒有「我見」來衡量事理呢？如果說還沒有「我見」就有了「是非」之說，那就好比今天要到越國去，而卻說昨天已經到達了，這是自欺欺人，以無為有，就算大禹之聖人，其知見廣博也無法理解，莊子故說：「吾獨且奈何哉」！

如此可以了知，是非之端是起源於「我見」的執著，若人人都固執己見，那麼是非的觀念互相爭辯，就會形成百家爭鳴的局面。德清於註解中說：

此一節，言是非之端，起於自欺之人，強不知以為知，且執己見為必是，故一切皆非。蓋未悟本有之真知，而執妄知為是，此等之人，雖聖人亦無奈之何哉。可惜現成真心，昧之而不悟，惜之甚矣。由不悟真心，故執己見為是，則以人為非，此是非之病根也。<sup>33</sup>

德清以為人未悟「真知」以前，迷執於「妄知」作為判斷的標準，妄知為「己見」，是一種主觀的見解，對認識真理妄生「是非」顛倒的知見，因此固執「己見為是」則「他人為非」，各各知見不同，「是非起源」就此產生。下文，繼續說明「是非之人」。

## 貳、是非之人——儒、墨之論辯

莊子「夫言非吹也」一句，敘述世人的言論為有心之言，與「天籟」之音出自無心

<sup>31</sup> 釋德清，《莊子內篇註》，頁 630。

<sup>32</sup> 同上，德清註解「成心」乃是「現成本有之真心」。有學者認為：「《莊子內篇註》若以「成心」為「真心」，則一來不符合前文的鋪陳，二來也無法點出人之所以「終身役役而不見其成功，茶然疲役而不知其所歸」的根由。……所謂的「成心」是指當心落入有限有執的狀態，而形成一種成見、偏見時，而應當為人所轉化的對象。」（詳見陳政揚，〈論生命的有待與超拔——以莊子「形」概念為中心〉，嘉義：南華大學哲學系，生命與哲學——比較哲學學術研討會，2008年5月，頁9。）本論文解釋此段落，亦察覺德清將「成心」註解為「現成本有之真心」，則全文脈絡不順暢，因此即說明為「我見」之執取，較為符合全文之義理，但若以原文之語詞「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎。」德清註解為「現成本有之真心，人人具有此心，人皆可自求而師之也。」以這樣來理解，還是可以通順的。

<sup>33</sup> 同上。

之言是截然不同，其云：

夫言非吹也，言者有言。其所言者特未定也。其有言耶？其未嘗有言耶？其以為異於鷦音，亦有辯乎？亦無辯乎？道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。<sup>34</sup>

世人的言論是出自「我見」之言，與天籟之音出於「天機」不同，人的言論是「機心」所發，此即莊子揭示世人在發言當下應返觀語言音聲「本無是非」。然而，大道何以不明，而出現有真偽？言論何以隱蔽，而出現有是非？大道原無真偽，為何往而不存？言論無是非，為何存而不可？大道不彰是隱蔽於小知之人，載道之言是隱蔽於浮華不實，因此「有儒墨之是非」莊子到此方指出是非之人為儒、墨二家互相是非。譬如：儒家主張厚葬，墨子主張薄親，因此有是非之辯。儒、墨二家各執己見並且否定雙方所肯定的事理，若欲使雙方都能無是無非，那就是「莫若以明」明於大道，則了無是非之辯。<sup>35</sup>

從上文可知，儒、墨二家皆是未明大道之理，因此相互爭執「是非」。莊子以儒、墨兩家說明：語言音聲「本無是非」，而人不能自知「己見」之過錯，反而卻指稱他人為非，這就是「是非」辯論不休的原因所在。

### 參、「是非兩忘」的工夫論——以明

既然已知「是非」的起源是來自於「我見」之故，那麼如何泯除「是非」呢？莊子再次提示「以明」的工夫論，其言：

物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰：彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也，雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。

<sup>34</sup> 釋德清，《莊子內篇註》，頁 630—631。

<sup>35</sup> 此一段落之釋文，參見同上。

彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其耦，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰：莫若以明。<sup>36</sup>

天地間的事物有「彼」就會有「此」，故說：「物無非彼，物無非是」。彼方與此方皆因「對待」而有，事物相對的彼方與此方是並存相生的。雖然如此，生而死，死而生，生死循環；是而不是，不是而是，終無兩者皆是；此是因彼非，彼是因此非，皆不自知「己見」之過錯。所以，聖人不隨世人的「彼方」與「此方」的知見，而是真知照明於天然之大道，了然明見其真是，此所謂：「是以聖人不由，而照之於天，亦因是也」。「是亦彼也，彼亦是也」即「此方」也就是「彼方」；「彼方」也就是「此方」，如此互觀，則「是非兩忘」，若「是非」合於大道，果真有是非？果真無是非？「是非兩忘」，則坦然而一際，絕諸對待，如此則「彼是莫得其耦」即「絕待」，此為妙道之樞紐。道之樞紐，如同「環中」一樣，中虛靈活，順應變化，若得此大道之樞紐，則應變無窮。「是亦一無窮，非亦一無窮也」即是非泯同於大道，則是亦是道，非亦是道，故曰：「莫若以明」，明即照破之義，此謂聖人照破，則無對待，亦無是非，無往而非大道之所在。<sup>37</sup>

上文解析「物論」是彼此「相對」存在或變化，生生不息，循環不已，有「彼方」就會有「此方」，彼、此二方同時對立，又相互依存，此即莊子所說「相待」之意。那麼該如何超越「相待」而發揮「絕待」呢？莊子以「道樞」說明「彼方」是大道，「此方」亦是大道，二方都合於大道之中，如同「環中」一樣，中虛靈活，能包容萬物，沒有了彼此互相對待之「有耦」<sup>38</sup>，就是超越「相待」而發揮「絕待」之樞紐。

「是非」也是彼、此對立的兩端，那麼如何泯除「是非」呢？莊子提示「以明」的方法，德清並解說道：「莫若以明，明即照破之義，故此以聖人照之於天，以實以明之明，此為齊物之工夫，謂照破即無對待。」<sup>39</sup>德清以為儒墨之是非，起於他們各從「彼方」或者「此方」的觀點來說，因此有「是非」之兩端。聖人不隨世人的「彼方」與「此方」

<sup>36</sup> 釋德清，《莊子內篇註》，頁 631—632。

<sup>37</sup> 此一段落之釋文，參見同上。

<sup>38</sup> 同上，頁 632 中：「耦：對待也。」

<sup>39</sup> 同上，頁 631 下—632 上。

的觀點說，而從「照之於天」的觀點，實則「莫若以『明』」的觀點來「照破」是非之兩端，此為齊物論之工夫，所謂「照破即無對待」，如此則「是非」泯絕矣。

### 第三節 齊天下之物論的第三層次：道通為一

莊子在生活世界中提示「以明」的工夫論，來突破「是非」兩端的「相待」以發揮「絕待」之道樞，此為「齊天下之物論」的歷程中具有承上啓下之關鍵點，進而能更進一層通向「道通為一」的極高層次，此一層次德清詮釋說：「以道眼觀之，自然絕無是非之相，是非絕，則道通為一矣。」<sup>40</sup>的確，從「道」的觀點觀照萬物，本無「是非」的差別相，「是非」淨盡，則道通為一。下文，將循序漸進的探討第三層次：道通為一。

#### 壹、「道通為一」之喻——天地一指，萬物一馬

莊子揭示世人以「莫若以明」觀照天地萬物，則「本無是非」之差別，如此一來，天地萬物，化而為一。莊子以「一指一馬」作譬喻，他說：

以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。天地一指也，萬物一馬也。<sup>41</sup>

莊子似藉公孫龍之「指物論」與「白馬論」<sup>42</sup>來闡明「道通為一」之大道，此一譬喻，德清於註解中說：

以我之觸指，喻彼之中指為非我之觸指；不若以彼中指，倒喻我之觸指又非彼之中指矣。若以彼黑馬，喻我之白馬非彼之黑馬；不若以彼黑馬，倒喻我之白馬又非彼之黑馬矣。若以此易地而觀，指馬無二，則是非自無，由聖人照破，大而觀

<sup>40</sup> 同上，頁 632。

<sup>41</sup> 同上，頁 632。

<sup>42</sup> 陳政揚，〈論「白馬非馬」在先秦哲學中的發展以儒、道、名、墨四家思想為例〉，《揭諦》第 6 期，2004 年 4 月，頁 105。

之，不但人我一己之，是非自絕，則天地與我並生，萬物與我為一，斯則天地一指，萬物一馬耳，又何有彼此是非之辯哉。此蓋從莫以明一語，發出聖人不由而照於天，釋以明之意，故此歸結照破工夫，真能泯是非，萬物齊一，欲人於此著眼也。<sup>43</sup>

這譬喻在說明：人執著有我，因此在認知上執取「我」為「是」，而「彼」為「非」，若互換立場返觀於「彼」，那麼「彼」也認知「我」為「非」，如此反覆相喻，彼我之間都肯定自己為「是」，否定別人為「非」，究竟誰為是？誰為非呢？從聖人「照破」我見的觀點來看，天地萬物「本無是非」之有，亦無人、我之對待，即所謂：「天地一指也，萬物一馬也」，天地萬物各不相非，人亦天地萬物之一，所以說：「天地與我並生，萬物與我為一」。然而，世人以「指物論」與「白馬論」橫生己見，相互是非，如此可不愚昧耶？莊子以「一指一馬」作譬喻，指歸於「大道本通為一」的圓融與無礙。

## 貳、道成與道隱

從上文已知大道終歸「道通為一」的圓融與無礙，何以在生活世界中，大道無以彰顯，而言論卻有是非呢？莊子從不同的角度對「道成」與「道隱」進行闡釋，其筆法是運用正、反兩面的「兩重辯證」<sup>44</sup>方式申論，使得文章內容富於變化，誠如德清曾分析說：「莊子文章，脈絡首尾相貫，如地中之泉。……若能看破此機軸，則文章變化神矣。」<sup>45</sup>確實如此，莊子的文章始終一貫相聯，因此若能識得篇章義理的關鍵「機軸」，自能理解其文章用筆真是出神入化。以下，我們先由正面解析「大道之成」，其次再由反面解明「大道之隱」，從中領會莊子所欲表達之本意。

### 一、大道之成

承續前文「一指一馬」之譬喻，若能不執著「有我」，不生起「我見」，那麼任道而

<sup>43</sup> 釋德清，《莊子內篇註》，頁 632。

<sup>44</sup> 曾昭旭，〈論語言與生命的詭譎辯證〉，《鵝湖月刊》總號第 329 期，2002 年 11 月，頁 11-16。

<sup>45</sup> 釋德清，《莊子內篇註》，頁 638 下。



行，萬物皆合於大道中。莊子再次闡明「道通為一」方為究竟，其言：

可乎可，不可乎不可。道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢恠譎怪，道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。惟達者知通為一，為是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也。適得而幾矣。因是已，已而不知其然，謂之道。<sup>46</sup>

人以為可，則我亦以為可；人以為不可，我亦以為不可。任道而行，無有不合乎於道者。萬物皆因人而有其然，何以物有所然？然於我心中之為然。何以物有所不然？不然於彼心中之為不然。因此，物之「然」與「不然」，「可」與「不可」皆由人的主觀作分別，舉凡：屋樑、屋柱之長短不一；癩病、西施之美惡不同，恢大、恠詐、詭譎、怪異等種種之變狀，以人之常情視之，則盡不相同，此即「是非」之由來。若從「道」的觀點觀照萬物，則了無是非、長短、美惡等差別相，一際平等，因此說：「道通為一」，例如截斷大木成器具，在木則為分，在器則為成，雖然器具已成，大木也已經毀壞，若就一邊來觀察，有其成毀；若從「道通為一」來觀照，則無成也無毀，此等之語，若非了悟大道之奧妙，決不能「齊一眾論」。<sup>47</sup>因此，唯有通達於大道的人，了悟萬物本通為一，不執著「己見」為必是，反而隨順眾人的意見為意見，順物忘懷，秉持大道之自然法則，即所謂：「已而不知其然，謂之道。」如此則無往而不自得，這可說是與道相近了。

上文中之要旨在說明「道通為一」是不同於人之常情的觀念，從「道」的角度觀照萬物是一際平等，了無種種差別相，所言的「道」乃是智見體悟自然法則及常軌，因此與人的認識作用和推理截然不同，人的認知存在著個人的主觀意識，並執外境為實有，因而生起染淨、善惡、是非、愛憎等分別。莊子以此闡明：通曉大道的人能「知通為一」並且不執著我見，隨順眾人之意見，其用意在於喚醒世人對「道」的省悟和察覺。

<sup>46</sup> 釋德清，《莊子內篇註》，頁 632。

<sup>47</sup> 參見同上。

## 二、大道之隱

聖者了悟「道通爲一」的自然之道，愚者未悟大道之妙，勉強要歸同於一，就如同「朝三暮四」之譬喻，莊子用比喻法來敘述愚者以「己見」勉強要「爲一」，他說：

勞神明爲一，而不知其同也，謂之朝三。何謂朝三？曰：狙公賦茅曰：「朝三而暮四。」眾狙皆怒。曰：「然則朝四而暮三。」眾狙皆悅。名實未虧而喜怒爲用，亦因是也。是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。<sup>48</sup>

未悟大道的人，勉強以「己見」要歸同於一，而不了解「大道」其本來是合於大同，就如同從前一個養猿的人，對眾猿說：「我每天早晨給你們茅粒三升，晚上給你們四升。」眾猿聽了非常生氣，執意應該早上多而晚上少，於是養猿的人改口說：「早上給茅粒四升，晚上給三升。」眾猿聽了都非常高興。其實，名目和實數都相同，但是眾猿卻固執「己見」以喜怒爲用，此是比喻愚者「勞神明爲一，而不知其同也」。所以，聖人將「是非」合同，使其止於「天鈞」即天然均等，絕無「是非」之地，這就是所謂「兩行」。兩行即「是者」可行，而「非者」亦可行，以大道均調，則「是非無不可者」的意思。<sup>49</sup>

莊子用簡單的「朝三暮四」之譬喻來敘述愚者不能明了大道本是「玄同」之妙<sup>50</sup>，因而固執「己見」爲是，生起了「是非」之分別，顛倒「是非」二邊之妄見，終究不能體證「道通爲一」之妙道。然則，聖人知其如此，合同「是非」之二邊，使「是非」二邊可行於大道中，如此則沒有所謂「是」與「非」的偏執成見，混融「是非」之二邊「通而爲一」的自然均等之道，則沒有「可」與「不可」的爭辯，此即所謂「兩行」之意，因此故說：「是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。」兩行即自然歸一，自然而然順於大道。

莊子繼續闡述「大道」原本是「玄同」之境地，此爲立論緣起的客觀根據，後來漸漸變化而有「大道之隱」，同時藉由「三子」的譬喻，引發讀者們的省思，其言：

<sup>48</sup> 同上，頁 633。

<sup>49</sup> 此一段落之釋文，參見同上。

<sup>50</sup> 同上。

古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以為未始有物者，至矣，盡矣，不可以復加矣。其次以為有物矣，而未始有封也。其次以為有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。果且有成與虧乎哉？果且無成與虧乎哉？有成與虧故，昭氏之鼓琴也；無成與虧昭氏之不鼓琴也。昭文之鼓琴，師曠之枝策也，惠子之據梧也，三子之知，幾乎皆其盛者也，故載之末年。惟其好之也，以異於彼；其好之也，欲以明之。彼非所明而明之，故以堅白之昧終。而其子又以文之綸終，終身無成。若是而可謂成乎？雖我亦成也。若是而不可謂成乎？物與我無成也。是故滑疑之耀，聖人之所圖也。為是不用而寓諸庸，此之謂以明。<sup>51</sup>

古之真人，有真知能了知宇宙本來無物以前為大道的究竟極處；其次雖是有形，知識未鑿，像渾沌之初分，人心純樸未有彼此之界限；再其次雖然有彼此之界限，民風尚樸，未有「是非」之心，離道仍不遠；而後有「是非」之彰顯，此時大道已經虧損，大道之所以虧損，是因為私愛之所以形成，私愛起於己私之見，有了「己見」於是大道隱蔽而不明。若從道的角度觀照，是有成虧呢？還是沒有成虧呢？此「有成有虧」好比昭文善於鼓琴，成為一家之業，後來其子不能鼓琴，於是虧損了家譽；若當初昭文不鼓琴，那麼其子也就沒有虧損家譽之說。又例如：師曠最聰明，卻因眼盲不能看見，因此拿著枝策而行走，此便是有成有虧之處。再例如：惠子善辯論，其子亦不能成其辯論之業，最後竟然以「堅白論」終其一生。此昭文、師曠、惠子三人的技藝超出常人，並且從事其技能於一生，正因為他們以為達到了極點，又想將自己的才能教導他人，最後卻是「終身無成」。如果像這樣可以說是成，那麼我雖然無成，也算是有成了；如果像這樣不能說是有成，那麼人與我都算是無成了。所以，聖人「光而不耀」即不炫耀己見，此乃聖人之所圖。因此，聖人不以「知見」誇示於人，也不以「己見」為必是，不用其「己是」，但寄寓於一般人之中，此稱為「以明」。<sup>52</sup>

<sup>51</sup> 釋德清，《莊子內篇註》，頁 633 中—634 上。

<sup>52</sup> 此一段落之釋文，參見頁 633—634。

上述中，莊子首先闡述「古之人」有真知能了知大道根源是「未始有物」之前的境地，此後的人心中「有物」即有形的觀念，而後又再「有封」即彼此界限的分別，最後是「有是非」此即大道虧損矣。古之真人能了知「未始有物」的真知，此後的人開始生起「有物」的觀念，有了觀念的形成，於是「有封」的分別心就此產生，有了彼此的分別，「有是非」之心於焉崛起，此時人心漸漸迷失對於「道」的體悟，因而「大道」隱蔽不明，大道不明則有虧損，以至於世人對真知了悟之心日漸衰退。引申言之，例如昭文、師曠、惠子三人比喻為「道之所以有虧」是因為「愛之所以成」，有了一己私愛的形成，所以有昭文之鼓琴、師曠之聰明、惠子之善辯，炫耀「己見」超乎常人，於是愛成而道虧。正如德清解說：「愛字為我執之本，以成其一己之我，則所成者小，而大道隱矣，申明前云：道隱於小成之意也。」<sup>53</sup>由於有我愛，於是顯露「小成」之我，然而大道卻日益隱沒。聖人知其如此，不炫耀己見，不用己見為是，既然沒有己見的執著，則「大道之隱」就不復存在，這就是所謂「以明」。莊子再次提出「以明」的工夫論，以此闡明唯有「以明」——即「照破」我見的執著，才能真知了悟「道通為一」的究竟圓融。

### 參、大道之原——天地與我並生，萬物與我為一

莊子講述「以明」的工夫來揭示世人須自悟「己見」之過，由於「是非」是起自於人人各執「己見為是」，然而大道「本無是非」。所以，對於客觀世界的真知了悟成為重要的論證說明。莊子接著闡發「大道之原」來證明「道通為一」的立論根據。其言：

今且有言於此，不知其與是類乎？其與是不類乎？類與不類，相與為類，則與彼無以異矣。雖然，請嘗言之。有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有也者。有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也。今我則已有謂矣，而未知吾所謂之其果有謂乎？其果無謂乎？<sup>54</sup>

<sup>53</sup> 同上，頁 633 下。

<sup>54</sup> 同上，頁 634 下—635 上。

如今言論之人，不知與聖人是相類呢？還是不相類呢？不必說與聖人類與不類，但以己見參合聖人之心，妙契玄同，則本無聖凡之別，因此與聖人相與為類。雖然如此，還是嘗試說清楚，宇宙有一個開始，即所謂：「有始」；在開始之前應當有一個沒有開始的「未始」，即所謂：「有未始有始」；在未始之前應當有一個沒有開始的「未始有」，即所謂：「有未始有夫未始有」。天地萬物最初應當有一個有，即所謂：「有」，天地萬物之有，乃推無名天地之始，因此就有形以推到本無形，即所謂：「有無」。然而大道體中有無俱無，即所謂：「有未始有無」。然則大道體中，了無名相，一法不立，俱無亦無，即所謂：「有未始有夫未始有無」，此為大道之玄同稱為虛無妙道。忽然生起有無，然則大道體中，有無不立，今之有無，不知道有無果真是有？果真是無？然而，我已經在無言之中而有言說，但我之言本是無言，我無言之言，果真有言說呢？果真無言說呢？<sup>55</sup>

莊子先提出「類與不類，相與為類」的大前題，由此大前題的設定可確立其言論的有效性，並以此證明其言說是無言之言，而之所以有言，即便是闡發「大道之原」。莊子由宇宙之「有始」說起，在有始之前不斷往前推進，那麼宇宙還未有開始之前是什麼？又是何種形態？接著，莊子再說天地萬物從「有」開始形成，在有之前不斷的往前推進，那麼天地萬物還未有以前是什麼？又是何種形態？忽然之間生起了有無，那麼這有無從哪裡而來？是真的有？還是無？此為莊子留給讀者的省思空間，由「大道之原」的論述，啟發讀者由心契悟大道的體認，若能悟入大道之玄同妙理，何有是非、長短、美惡等分別。德清也曾分析說：「莊子特論本無是非之大同，乃發明大道之原也，便是他真知諦見處。」<sup>56</sup>由此可知，德清曾讚歎莊子的真知灼見，「大道之原」是闡述本無是非之大同境地。那麼對人生有何種啟示？我們繼續閱讀莊子的文章，其云：

天下莫大於秋豪之末，而泰山為小；莫壽於殤子，而彭祖為夭。天地與我並生，而萬物與我為一。既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言為二，二與一為三。自此已往，巧曆不能得，而況其凡乎！故自無適有以至於

<sup>55</sup> 此一段落之釋文，參見同上。

<sup>56</sup> 同上，頁 634 下。

三，而况自有適有乎！無適焉，因是已。<sup>57</sup>

若以大道而觀，秋豪之末如同太虛之大，而泰山則為小；殤子的壽命是長壽，而彭祖則為夭亡。如此，則天地同根，萬物一體，因此故說：「天地與我並生，而萬物與我為一。」既然同而為一，何以須要言論呢？既然已經稱名為一，何以說沒有言論呢？萬物一體是一，稱名是一，合起來就是二，二再加上現在的言說，就成了三。以此言說已經成三，照此推算下去，算數家也算不完，更何況是平常人。從無到有就已經成三，更何況從有到有，則無窮無盡。在宇宙形成以前，天地萬物，融合為一，並且不離大道中，此為真是矣。<sup>58</sup>

若從客觀上說，空間之大小，時間之長短，都有一定的評判標準，然而莊子卻說：「天下莫大於秋豪之末，而泰山為小；莫壽於殤子，而彭祖為夭。」這四句話是悖論嗎？其實，這四句話有其精深的道理存在，因為大小、夭壽都是由人的意見所建立的名稱概念。若以「大道」而觀，天地同根，萬物一體，宇宙萬物都是同源，莊子故說：「天地與我並生，而萬物與我為一。」天地萬物，融合為一，何有大小、夭壽之分別。人若不起彼此是非的分別，如此則「道通為一」矣。德清於此並解說道：「此一節，明妙契玄同，天地同根，萬物一體，安心於大道，不起分別，則了無是非，此乃真是，故結之曰：無適焉，因是已。」<sup>59</sup>此即是說「大道」本是玄同之境地，安心於大道中，對於主觀或客觀上不起分別之妄想，如此則了無是非，此為真是矣。由是證知，大道並不是人的主觀或客觀的意識分別可以得到，也並非經由邏輯推論或加以演繹可得出的結論。大道是用以智慧的體證，並非通過知識所能企及，大道是「真知」的完成，是「莫若以明」工夫的達成。既然如此，在生活世界裡「大道」何以會有分界？其原因何在？莊子再次表示說：

夫道未始有封，言未始有常，為是而有畛也，請言其畛：有左，有右，有倫，有義，有分，有辯，有競，有爭，此之謂八德。六合之外，聖人存而不論；六合之內，聖人論而不議。春秋經世先王之志，聖人議而不辯。故分也者，有不分也；

<sup>57</sup> 同上，頁 635。

<sup>58</sup> 此一段落之釋文，參見同上。

<sup>59</sup> 同上，頁 635 下。

辯也者，有不辯也。曰：何也？聖人懷之，眾人辯之以相示也。故曰：辯也者，有不見也。<sup>60</sup>

大道本無形相，亦無界限，只因世人固執了一個「是」字，於是有「是非」之分辯，例如：有左右之序，有了左右就有倫義，有了倫義就有分辯，有了分辯就有爭競，此為相因而有，皆因一個「是」字為病根。然而，聖人心與道契合，天地以外的事理，聖人存而不論；天地以內的事理，聖人只論說而不評議。《春秋》乃是治世的法則，聖人只評議而不爭辯。所以，聖人對於事理有分別，也有不可分別；有辯論，也有不可辯論。何以會有不可分別、不可辯論的呢？聖人與道為一，明知萬物之多，而未曾有分別，明知眾口之辯，而未曾有辯論，因為「大道」非言論可及，因此聖人懷之於心，不肯表露；眾人則嘵嘵之辯且誇示於人，此即老子所說：「善者不辯，辯者不善。」<sup>61</sup>

從上文中，莊子再次申述「大道」本無是非，一切「是非」源自於世人固執了一個「是」字為病根，因而有了許多界限，例如：「有左，有右，有倫，有義，有分，有辯，有競，有爭，此之謂八德。」以上八種界限，是因為有了「是」字，即便會有「非」的對立與相反，這兩種立場與「大道」相違背。所以，莊子再次闡明聖人與道為一，因此不著「是非」之二邊，不與世人爭辯「是非」，其原因是：凡有爭辯，僅只看見「大道」之一邊，而不見其全貌。由是之故，聖人了悟「大道」是可以體證，而不可用言說詮解，因此對於事理有分別的，也有不可分別的；有可說的，也有不可言說的。如〈天下篇〉之記載：「天能覆之而不能載之，地能載之而不能覆之，大道能包之而不能辯之，知萬物皆有所可，有所不可。」這就是聖人與道相應，不顯露眾人，知而不辯的原因。

莊子反覆多次申明「大道之原」，下文重釋「大道不稱」之義，其論述方式是從反面的「遮詮」<sup>62</sup>表示，來引發讀者對於「大道」的「無形無相」有深切的體悟，其言：

夫大道不稱，大辯不言，大仁不仁，大廉不嗛，大勇不伎。道昭而不道，言辯而不及，仁常而不成，廉清而不信，勇伎而不成。五者圓而幾向方矣。故知止其所

<sup>60</sup> 同上，頁 635 下—636 上。

<sup>61</sup> 此一段落之釋文，參見同上。

<sup>62</sup> 《漢語大辭典》：「遮詮，謂從反面來說明事理。與“表詮”共稱二詮。……謂遮者遣其所非，表者顯其所是。」

不知，至矣。孰知不言之辯，不道之道？若有能知，此之謂天府。注焉而不滿，酌之而不竭，而不知其所由來，此之謂葆光。<sup>63</sup>

大道是不可以稱名，大辯是不可以言說，大仁是不以有心要仁，大廉是不以廉自滿，大勇是不害於人。道若有稱名就不是道；言辯若有言說就不能及；仁若有心就不是仁，廉若矯矯以自清立名就無實德，勇若有害人之意就不成爲道義，這五者是圓融無礙，若出於有心就方稜不通。由是之故，聖人能止於其所不知，這就是達到真知的極點。若有人知道不用言說的大辯，不用稱名的大道，就稱爲「天府」——即大地之水注入也不會滿溢，大地酌取也不會枯竭，不知源流來自何處，此謂之「葆光」即「光而不耀」。<sup>64</sup>

莊子於此文中，使用「遮詮」的表述方式，啓發讀者對於「大道」的深切體認，大道是不可以言說示人，大道若以文字言說來表述，則大道就不是道。莊子同時也闡釋「大辯」、「大仁」、「大廉」、「大勇」，這五者是圓融無礙的德性，若以「有心」俾行於世，就不能成爲「大道」、「大辯」、「大仁」、「大廉」、「大勇」之德，反而成爲方稜不通之過失，於一切事理有所執著。其實，這都是因爲未知「大道之原」而生起的「小知小見」，聖人知其如此，所以聖人「能止於其所不知」，然其所謂的「不知」，並不是茫然一無所知的「無知」，而是涵養性情以不知爲知，這便是「真知」，也就是所謂「葆光」。

在德清的註解中，關於「葆光」他曾說過：「前云：滑疑之耀聖人所圖，故舉六和內外之事，聖人無所不知，但知而不言，以其大道本來無知無辯故也。聖人安住廣大虛無之中，以遊人世，故和光同塵，光而不耀，是之謂葆光，聖人工夫，必做到此，方爲究竟，故云：聖人所圖。」<sup>65</sup>據此所述，聖人無所不知，但卻知而不言，因爲大道本是不可知、不可辯，所以聖人不言不辯，不起我執我見，沒有人我之分別，安住在廣大虛無道體之中，自在遨遊於人間，如老子云：「和其光，同其塵。」生活在人世間，不露鋒芒，不炫耀示人，此稱爲「葆光」，聖人工夫做到此，方爲究竟圓滿。如前文所云：「滑疑之耀，聖人所圖」之意也。

<sup>63</sup> 釋德清，《莊子內篇註》，頁 636。

<sup>64</sup> 此一段落之釋文，參見同上。

<sup>65</sup> 同上，頁 636。



莊子繼續說「堯問於舜」的故事，以闡明「堯」治理天下成爲太平盛世，並將天下禪讓給舜之美德被世人推崇爲「聖人」的稱譽。然而，世人所認知的聖人卻與體悟大道的「葆光」聖人是不盡相同的，莊子說：

故昔者堯問於舜曰：「我欲伐宗、膾、胥敖，南面而不釋然。其故何也？」舜曰：「夫三子者，猶存乎蓬艾之間。若不釋然，何哉？昔者十日並出，萬物皆照，而况德之進乎日者乎！」<sup>66</sup>

莊子於此故事中，闡明堯因爲其心不廣，所以不能包容三個小國家，想要討伐他們但心裡卻疑慮不安。舜以十個太陽同時並出作引喻，說明道德的光芒遠超過於太陽的光芒。如果道德的光芒能廣大遍照，猶如天地之無私能包容萬物，則百姓安寧。由此可知，莊子藉以大道之寬廣與無私，來說明世人所認知的聖人未悟「大道之原」，因此與葆光之聖人的德性如「天府」取之不盡，用之不竭的泉源是不可比擬的。德清也是這麼地說，其言：「此因上葆光之聖人，其心廣大如天府，所謂聖人所圖者，蓋由工夫做到至處，乃如此耳！此言工夫未到，則其心不廣，不能容物，故雖堯之大聖，亦有所缺，故十日並出，為進德之喻，以總結前意。」<sup>67</sup>世人稱譽堯爲大聖，堯因爲工夫未到至處，心胸不廣，不能容天下之人，這是出於己私之見，因此德性亦有所虧缺。既然如此，那麼葆光之聖人的工夫該如何著手呢？下文將接續探討「道通爲一」的工夫論。

#### 肆、「道通爲一」的工夫論

葆光之聖人「其工夫做到至處」，這工夫該如何進入竅門呢？莊子敘述「齒缺問王倪」和「瞿鵠子問乎長梧子」的寓言故事。從故事裡面，莊子引導讀者進入某種思想領域上的共鳴，故事內容極富有深刻的意涵，扣人心弦，藉以表達「道通爲一」的工夫論。

---

<sup>66</sup> 同上。

<sup>67</sup> 同上，頁 636。

## 一、知止其所不知

莊子在這一則寓言內容中，安排了「齒缺」和「王倪」兩位主要人物，從人物間的問答，對「真知」的認識作了一番詳細的思辯和考證。他們是這樣說的：

齧缺問乎王倪曰：「子知物之所同是乎？」曰：「吾惡乎知之！」「子知子之所不知邪？」曰：「吾惡乎知之！」「然則物無知邪？」曰：「吾惡乎知之！雖然，嘗試言之。庸詎知吾所謂知之非不知邪？庸詎知吾所謂不知之非知邪？且吾嘗試問乎汝：民濕寢則腰疾偏死，鱗然乎哉？木處則惴慄恟懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂且甘帶，鴟鴞嗜鼠，四者孰知正味？猿獼狙為雌，麋與鹿交，鱈與魚遊。毛嬙麗姬，人之所美也；魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟，四者孰知天下之正色哉？自今觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辯！」齧缺曰：「子不知利害，則至人固不知利害乎？」王倪曰：「至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而游乎四海之外，死生無變於己，而况利害之端乎！」<sup>68</sup>

齒缺向王倪提問說：「您知道萬物有共同的道理嗎？」王倪回答說：「我不知道。」齒缺又問：「您知道您所不知道的嗎？」王倪回答：「我不知道。」齒缺再三問：「那麼，萬物都是不可知的嗎？」王倪回答：「我不知道。」王倪連續回答三次「我不知道」即表示「不知乃為真知」，此中說的「不知」並不是世人所說的「不知」，而是作為標準判斷的「知」是否真的是正確呢？王倪為了提出有效的論證，因此由現象界中的事物來作為考證。王倪說：「人長期睡在潮濕的地方，就會腰痛或半身不遂，而泥鰍臥在泥中，也會這樣嗎？人爬上高樹就會恐懼，而猿猴也會這樣嗎？人、泥鰍、猿猴三者，哪一個是正確居住的地方呢？人吃芻豢，麋鹿吃草，蜈蚣吃蛇，貓頭鷹吃老鼠，這四者哪一個是真正的美味呢？獼狙與雌猿交，麋與鹿交，鱈與魚遊而孕子。毛嬙和麗姬是世人所承認的美女，但是魚見了她們就深入水底，鳥見了她們就飛向高空，麋鹿見了她們就驚走遠去，這四者哪一個是真正的美色呢？依我看來，以仁義為開始就墮入了「是非」的泥塗，錯

<sup>68</sup> 同上，頁 636 下—637 中。

綜雜亂，我何能盡知而分別呢？」齒缺說：「您不知利害，難道至人也不知利害嗎？」王倪說：「至人神超物外！深山大澤焚燒也熱不著他，大河漢水冰凍也冷不著他，疾雷劈破山岳也驚恐不了他，狂風激起海浪也傷害不了他。至人乘著雲氣，騎著日月，而遊於四海之外，生死變化都不能影響他，更何況是世間的小利害啊！」<sup>69</sup>

上述中，王倪引證出各種不同的認知標準，例如：人、泥鳅、猿猴、麋鹿、蜈蚣、貓頭鷹、獼狽、鱸……等等，他們對於居住、美味、美色的分別都不一樣，到底誰的判斷正確的呢？王倪以此說明「知止其所不知」，此「不知」並不是一無所知，而是不起分別之心，不生我見的顛倒，此「不知」乃是「真知」的極點。齒缺又好奇地再問：「難道至人也不知嗎？」王倪指出：至人迥出於人之常情，因為至人與大道相融，對於一切外境不起分別，並且「神超物外」擺脫生死之束縛而復歸自在，更何況是世間的小知小見的利害啊！

德清解釋「齒缺問王倪」這則寓言說：「此一節，申明前文至人止其所不知，以言世人各非正知，而執為必是，其所知者如此而已，以此是非，吾惡能知其辯哉。以結至人不知之至，乃超出生死之人，豈常情可測耶！」<sup>70</sup>的確，世人因為個人的主觀，生起了居、食、色等等分別之念，然而這不是正確的知見，如果是正確的見解，何以有「是非」之爭辯呢？所以至人之「不知」是達到「真知」的極點，誠如前文所云：「知止其所不知，至矣。」至人超出生死之外，非由世間之常情可以得知的。

## 二、觀世間如大夢

此承上言，至人「知止其所不知」能超出生死之束縛而復歸自在，與道合而為一。既然如此，當至人身處紛紛攘攘的人世間，如何「遊於四海之外」呢？如何由「迷」起「悟」呢？這時莊子講述「瞿鵲子問長梧子」的寓言故事，並且邀請讀者一起來探究人生課題的秘奧與解答。

瞿鵲子問乎長梧子曰：「吾聞諸夫子：『聖人不從事於務，不就利，不違害，不喜

<sup>69</sup> 此一段落之釋文，參見頁 636 下—637 中。

<sup>70</sup> 同上，頁 637 中。

求，不緣道；無謂有謂，有謂無謂，而遊乎塵垢之外。」夫子以為孟浪之言，而我以為妙道之行也。吾子以為奚若？」長梧子曰：「是黃帝之所聽熒也，而丘也何足以知之！且女亦大早計，見卵而求時夜，見彈而求鴉炙。予嘗為女妄言之，女以妄聽之奚？旁日月，挾宇宙，為其脗合，置其滑昏，以隸相尊。眾人役役，聖人愚菟，參萬歲而成純。萬物盡然，而以是相蘊。予惡乎知說生之非惑耶！予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者耶！麗之姬，艾封人之子也，晉國之始得之也，涕泣沾襟；及其至於王所，與王同筐床，食芻豢，而後悔其泣也。予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎！夢飲酒者，旦而哭泣；夢哭泣者，旦而田獵。方其夢也，不知其夢也。夢之中又占其夢焉，且有大覺而後知此其大夢也，而愚者自以為覺，竊竊然知之。君乎，牧乎，固哉！丘也與女，皆夢也；予謂女夢，亦夢也。是其言也，其名為吊詭。萬世之後而一遇大聖，知其解者，是旦暮遇之也。<sup>71</sup>

瞿鵲子向長梧子說：「我曾聽到孔子講說：『至人不從事於事務，不知道貪求利益，不知道有害可避，無求於世間，不以攀緣之心而行道，並且不用言說而有教導，有言說而出於無心之言，至人之心超然於塵世之外。』以上這些話，孔子以為無稽之言，而我以為是妙道之行，您以為如何呢？」

長梧子回答說：「您這些話即使是皇帝聽了也疑惑不解，何況孔夫子是世俗之人，又怎能理解呢？您才聽到此言，即以以為是妙道之行，未免言之太早了！（指瞿鵲子未悟至人的境界，便輕易的稱贊。）就像看到了雞蛋尚未孵化，就希馬上望成為報曉的公雞；看到了打鳥的彈丸，就希望馬上有燒烤鳥，這不是言之太早了嘛！我姑且試著說一說，您不妨聽一聽，如何呢？至人之德如日月並明，宇宙在於手，至人與萬物混合而為一體，至人將一切人情世故置之度外，眾人則苦苦追求於物欲，聖人無心於世間，並且不受生死逼迫之苦。萬物本來道通為一，本無是非，因此聖人渾化，但眾人卻蘊成我見。我怎麼知道貪生不是迷惑呢？我又怎麼知道怕死就像幼年喪家而不知應該要返家呢？麗姬是艾地官吏的女兒，晉國滅掉艾地時俘虜了她，她哭泣得沾濕了衣襟，等到她進入晉國王

<sup>71</sup> 釋德清，《莊子內篇註》，頁 637 中—638 中。

宮作了王妃，與晉王同睡一床，同吃美味的魚肉，這才後悔當初不該哭泣。我怎麼知道死了不會後悔當初的貪生呢？在夢裡飲酒作樂的人，早上起來可能會哭泣；在夢裡哭泣的人，早上起來可能會有一場歡樂的打獵。當人在夢中的時候，不知道自己在做夢，甚至在夢中還在做夢，醒來之後，才知道是一場夢。照此說來，必定有大覺之聖人，才能知道眾人在夢中之語，而愚人不知道自己在迷中，卻自以為是覺醒，自以為什麼都知道，於是誇示於人。堯、舜、禹、湯、文武、周公、孔子都是在夢中說夢，我說你在做夢，我也是在夢中說你在做夢，其實我也在做夢。這些夢中之說，乃是至怪之談，必須等待萬世之後，遇到一位大覺之聖人能知道我如此說，即我與之為旦暮之遇也。」<sup>72</sup>

莊子藉由「瞿鵲子問長梧子」闡述至人觀照世間猶如一場大夢，在文辭義理中句句發人省思，令人回味無窮。德清對這則寓言意涵有精闢的見解，他說：

此一節，明至人所以超乎生死而遊人世間者，以觀世間如大夢，死生如夜旦，憂樂如夢事，迷中說是非，如夢占夢；迷中正是非，如白日說夢事。總而言之，皆在大夢之中耳！似此若不是至人看破，誰知此是大夢耶！愚者竊自以為覺，豈不陋哉！即自古堯舜已下之君相，以及孔子，皆夢中說夢之人耳！莊子自謂我此說亦在夢中，無人證者，必待後世有大覺之大聖，方知我今日之夢說不妄也。此論極正大痛切，而入聖工夫，亦即於此可見矣。<sup>73</sup>

從上述的分析中，可以了知德清對莊子之說「觀世間如大夢」的見解深表讚許。至人超出生死之輪迴而暢遊人世間，是以覺照「世間如大夢」而得解脫。然而，世人卻從來不知覺醒，在夢中說是非，就像在夢中還在做夢；在迷夢中爭論是非，就像白天在說夢事。總而言之，世人都是在生死長夜的大夢中，從來沒有省悟過，所以見到世間的一切都誤認為實有。由是之故，莊子講述「夢中之說」讓世人看破人生之大夢，然而在夢裡覺醒並非容易，所以莊子認為「夢中之說」是「弔詭」的表現，必須等待萬世之後有大覺之聖人，方能證明其「夢中之說」不是妄言，這就是入聖工夫高深奧妙之處。

---

<sup>72</sup> 此一段落之釋文，參見同上。

<sup>73</sup> 同上，頁 638 中。

人生如一夢，若有「是非」之辯論如何來評定呢？莊子再次重申說：

既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若果是也？我果非也邪？我勝若，若不我勝，我果是也？而果非也邪？其或是也？其或非也邪？其俱是也？其俱非也耶？我與若不能相知也。則人固受其黜闇，吾誰使正之？使同乎若者正之，既與若同矣，惡能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，惡能正之？使異乎我與若者正之，既異乎我與若矣，惡能正之？使同乎我與若者正之，既同乎我與若矣，惡能正之？然則我與若與人，俱不能相知也，而待彼也耶？何謂和之以天倪，曰：是不是，然不然。若果是也，則是之異乎不是也亦無辯；然若果然也，則然之異乎不然也亦無辯。化聲之相待，若其不相待，和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也，忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟。<sup>74</sup>

既使我和你辯議，你勝我，我沒有勝你，你真的一定「是」嗎？我真的一定「非」嗎？或是我勝你，你不勝我，我真的一定「是」嗎？你真的一定「非」嗎？或是我們之間有一部分「是」，有一部分「非」？或是我們「俱是」？或是我們「俱非」？我與你都在夢中說夢，我們之間誰能知道誰為是、誰為非？人有暗昧不明的知見，我們將請誰來評定呢？找與你意見一樣的人來評定，既然與你一般見識，又怎能做出正確的判斷？找與我意見一樣的人來評定，既然與我一般見識，又怎能做出正確的判斷？找與我們兩家意見不同的人來評定，既然與我們不同，識見各別，又怎能做出正確的判斷？找與我們兩家意見一樣的人來評定，既然與我們一樣，識見一樣，又怎能做出正確的判斷？然則，我與你與他都在夢中，我們都在夢中說「是非」，就像在夢中還在做夢，畢竟誰能正「是非」知道誰為是、誰為非？全世界的人都在迷中，誰能做出正確的判斷？除非是大覺之聖人出世，方能了然明白，若不待聖人出世，直須個人悟了本有「真宰」，了無「是非」之諍論，自然照之於天然大道，如此「是非」泯除矣。何謂「和之以天倪」？即是天然大道之實際，大道有「是」與「不是」、「然」與「不然」之兩端，所謂有「是」就有「不是」有區別，既然如此又何以須要辯論；所謂有「然」就有「不然」有區別，既然如此

---

<sup>74</sup> 同上，頁 638 中—639 中。

又何以須要辯論。觀照音聲如空谷傳響，了無情識，何有「是非」之爭辯呢？此中「空谷傳響」即是所謂「化聲之相待」，如前述中「地籟」長風竅響，音聲唱和，則是「化聲相待」。若言語音聲如地籟，則言出天真，了無機心，乃是真「天籟」也。若其「不能化聲相待」，則當和於天然大道之實際，這樣言語音聲出於天真之自然，開口言談任由言語散漫流衍，如此則身住世間，心超生死，則完全可以「忘年」，了無人我彼此之分，故能「忘義」。真人處世，凡是舉動皆與道冥一，故曰：「振於無竟」，真人棲神於寂寞沖虛，故曰：「寓諸無竟」。<sup>75</sup>

上文，莊子解析「人生如一夢」的真實觀照，以喚醒世人「是非之辯」是沒有正確的評判標準。論辯是由我和你共同開始，莊子認為：

- (1) 我和你都沒有正確一定的「是」。
- (2) 我和你都沒有正確一定的「非」。
- (3) 我和你都沒有正確一定的「亦是亦非」。
- (4) 我和你都沒有正確一定的「俱是」。
- (5) 我和你都沒有正確一定的「俱非」。

以上「五句」當中，分別含有「是」、「非」、「亦是亦非」、「俱是」、「俱非」這五個詞，莊子提出這五句，又將這五種呈顯「是非」的結果，一一加以否定，如此則沒有正確的評判標準存在。這當中的論辯者「你」和「我」彼此雙方同樣也不能成為公正的評判者，因為「球員兼裁判」這是不公平的。既然如此，莊子再提出第三人稱「他」來做評判標準，然則他的立場，可以歸納為以下四種：

- (1) 「他與你」看法一樣，則無法正確判斷。
- (2) 「他與我」看法一樣，則無法正確判斷。
- (3) 「他與我們」看法一樣，則無法正確判斷。
- (4) 「他與我們」看法「不一樣」，則無法正確判斷。

以上「四句」當中，都已包含了各種不同的立場，因此都有偏向任何一方的見解，所以不能做出公正公平的判斷。那麼到底該如何驗證「是非」呢？莊子指示說：「然則我與若

---

<sup>75</sup> 參見釋德清，《莊子內篇註》，頁 638 中—639 中。

與人，俱不能相知也，而待彼也耶？」此中所謂「彼」人，德清詮釋為「大覺之聖人」或者人人須了悟本有之「真宰」，了悟真宰則有真知，自然照之於天然大道，「是非」也就泯除了。那麼，倘若沒有大覺之聖人來到人世間，或者人人未悟本有之「真宰」，該如何評定「是非」呢？莊子不厭其煩地複述：「和之以天倪」。這意思是說「和於天然大道之實際」。大道能包羅萬象，所以「是」和「非」都在大道體中，既然如此「是非」何以須要再爭論呢？了無「是非」則心超生死，了無人我彼此之分別，則凝神於恬淡虛靜中。

歸結上述可知，「道通為一」的工夫論是雙重工夫的圓滿完成，其一是「知止其所不知」的真知覺照，其二是「觀世間如大夢」的豁然大悟，此雙重工夫既是相輔也是相成。能「知止其所不知」的真知，方能達成「觀世間如大夢」的豁然大悟；能「觀世間如大夢」的徹悟，方能圓滿「知止其所不知」的覺知覺照。此工夫論是雙雙悟入「真知真智」，這「真知真智」是體證的工夫，不是「知識」的理論，因此不可用理論的見解來衡量與分析。總之，「道通為一」的工夫論是契悟大道的智慧體現。

## 伍、「道通為一」的境界觀——莊周夢蝶

莊子於〈齊物論〉結尾講述「罔兩問景」的寓言和「莊周夢蝶」的智慧語。<sup>76</sup>在「罔兩問景」寓言中，闡明世人應觀想身體猶如影子一樣不能自主，藉此顯明上述「工夫論」的究竟真實，莊子說：

罔兩問景曰：「曩子行，今子止；曩子坐，今子起。何其無特操與？」曰：「吾有待而然者邪？吾所待又有待而然者邪？吾待蛇蚺蜩翼邪？惡識所以然！惡識所以不然！」<sup>77</sup>

影子邊緣的淡薄陰影（罔兩）問影子說：「剛才你在行走，現在你又停住；剛才你坐著，現在你又站起來。為什麼你沒有自己獨立的操守呢？」影子說：「我是因為有依待，

<sup>76</sup> 陳德和，〈《莊子·齊物論》的終極義諦及其奇詭書寫〉，頁37：「『莊周夢蝶』一段更是集卮言、重言、寓言與一身而為啟發性語言的最佳寫照。」

<sup>77</sup> 釋德清，〈《莊子內篇註》〉，頁640。



所以我不能自主，我何以知道為什麼會這樣子啊？我所依待的人又有依待，他才會這樣子，他又何以知道為什麼會這樣子啊？我所依待的就像蛇依待於腹下的橫鱗而可以行走，蟬依待於翅膀而可以飛行。我何以知道為什麼會這樣子呢？又為什麼不會這樣子呢？」<sup>78</sup>

從上述「罔兩問景」寓言中，說出罔兩依待於影子，而影子又依待於人，人也有所依待，如此則各各都有「相待」，譬如蛇依待於腹下的橫鱗而可以行走，蟬依待於翅膀而可以飛行，然而腹下的橫鱗與翅膀不能自己行走和高飛，那麼究竟誰是主宰呢？此即闡明「看破形骸」為假我，倘若身體不是「假我」，為何各各都是「身不由己」而有「相待」呢？因此說身體是虛幻的假我。誠如德清說過：「今即觀身如影之不實，如蛇蚶之假借，乃即色明空，更不假費工夫也。」<sup>79</sup>無可否認的，身體是「假我」像影子一樣沒有實性，唯有通達「假我」的覺知，就能斷除「我見」的執著，也就能解除因為「我見」生起不必要的痛苦，在實現苦樂中，心不執著悲哀與歡樂，以智慧力觀照世間，即能悟入「平等一如」的境地。下篇「莊周夢蝶」即是莊子闡發「道通為一」境界觀：

昔者莊周夢為蝴蝶，栩栩然蝴蝶也，自喻適志與不知周也。俄然覺，則蓬蓬然周也。不知周之夢為蝴蝶歟，蝴蝶之夢為周歟？周與蝴蝶，則必有分矣。此之謂物化。<sup>80</sup>

從前莊周夢見自己變成了蝴蝶，歡喜自得地隨處遨遊，竟然不知道自己原本是莊周。忽然一夢醒來，覺醒後依然是莊周。但不知是莊周做夢為蝴蝶呢？還是蝴蝶做夢為莊周呢？莊周與蝴蝶，此處定有分曉。這稱為「物化」。<sup>81</sup>

「莊周夢蝶」是家喻戶曉，人人皆知的寓言故事。莊子藉此表示人生百歲光陰猶如一場大夢，等到大夢醒來，才覺醒世間原是一種虛幻，如同水中之月，了不可得。若能覺悟人生之大夢，方能通曉天地萬物本是融合為一，也唯有真正覺照「道通為一」的真知，才能領悟莊子所說：「物化」的境界。德清詮釋「物化」的境界說：

---

<sup>78</sup> 此一段落之釋文，參見頁 640。

<sup>79</sup> 同上。

<sup>80</sup> 同上。

<sup>81</sup> 此一段落之釋文，參見同上。

物化者，萬物化而為一也。所謂：「大而化之謂聖」。言齊物之極，必是大而化之之聖人，萬物混化而為一，則了無人我是非之辯，則物論不齊而自齊也，齊物以一夢結，則破盡舉世古今之大夢也。由是觀之，莊子之學，不易致也，非特文而已矣。<sup>82</sup>

據上所述，「物化」是「萬物化而為一」的境界，這是超然於塵俗之外，與道相融為一體的境界。聖人以智慧體證大道之真理，了了明見，所以聖人廣行大道之德業，以德化萬民，其心寬廣，無不包容，是以「大而化之之聖人」體現「道通為一」的境地，了無一切「是非」的辯論，因此「物論」不必強齊而能自齊，此為〈齊物論〉的具體表現。〈齊物論〉最後以「莊周夢蝶」做為結束，莊子以自身「夢蝶」為譬喻，喚醒世人：人生如一夢，覺悟生死長夜之大夢，了悟「大道本通為一」的究竟真實。

德清於〈齊物論〉最末也總結地說：「夢蝶之喻，則物我兩忘，物我忘，則是非泯，此聖人大而化之成功也。故以物化結之，如此識其主意，攝歸觀心，則不被他文字眩惑，乃知究竟歸趣，此〈齊物論〉之總持也，觀者應知。」<sup>83</sup>莊周夢蝶是「物我兩忘」的工夫與境界完成，物與我二方皆忘，則混化而為一，了無「是非」之分別，此是聖人廣行大道極為成功處，因此〈齊物論〉最後以「物化」為總結，「物化」是體證「道通為一」的無有差別，平等「不二」入於無分別的境地，超越一切成見執著，並且返觀其自心，如此則「不被他文字眩惑」，了知其究竟歸趣，所以不單只在理論上下工夫，而是要親自體證的境界，這是〈齊物論〉的總持綱目，所以極其不易理解。

總之，〈齊物論〉的境界觀是工夫實踐的相次純熟以及境界的達成，此境界是著重於大道的體悟，大道是超越相對之差別，而入於絕對平等的境地，這就是「道通為一」的究竟歸趣。

---

<sup>82</sup> 同上。

<sup>83</sup> 同上。

## 第四節 小結

總結前述，德清詮釋〈齊物論〉的內容可分為三個層次理解全文脈絡：

第一層次的中心論點是：「忘我」的境界和工夫論。莊子在「忘我」的境界裡，首先由「吾喪我」表達體悟大道之真我。接著說明「三籟」之聲皆是真理法言，但因為世人有「機心我見」的緣故，因此不能體悟大道之奧妙。如何能體悟大道之妙理呢？這就是要實行「忘我」的工夫論，此工夫論是「悟得真宰之真我」和「看破形骸之假我」，若能圓滿完成「忘我」的工夫論，就不會執著「有我」的虛妄顛倒，如此則直接契入大道之鄉。然而，在生活世界中仍存在著許多「是非」之爭，那麼「是非」從何而來？這就要進入第二層次「是非兩忘」的解析。

第二層次「是非兩忘」：莊子先說明「是非起源」即是人人皆有「成心」之見，因而形成當時各抒己見、百家爭鳴的局面。人人固執「我見」為是，他人為非，於是「是非」爭辯不休。最具代表的「是非之人」為儒、墨兩家相互是非，由於不能了悟大道之妙，所以爭論不已。此時，莊子提出「莫若以明」的解決方法。「以『明』」德清詮釋為「照破我見」的執著，由於「照破我見」則「無是無非」，既然「是非兩忘」則入於「平等不二」的境地。什麼是「平等不二」的境地呢？這就要進入第三層次來說明。

莊子〈齊物論〉的立論原理即是第三層次：「道通為一」的自然之道。這一層次總共有五個部分來解說。第一部分是：首先以「天地一指，萬物一馬」譬喻「道通為一」的圓融與無礙，以此證明公孫龍的「指馬論」和「白馬論」是毫無意義的論題。

第二部分是：莊子運用「兩重辯證法」先闡明「大道之成」即是因為「知通為一」的真知真悟，所以聖人「為是不用而寓諸庸」就是對「道」的真實體證。其次，是「大道之隱」由於「執著己見」的緣故，例如：「朝三暮四」和「昭文、師曠、惠子」之譬喻，所以大道隱矣。莊子再次提出解決的方法——「以明」的工夫論。

第三部分是：闡發「大道之原」即「天地與我並生，萬物與我為一」。宇宙間天地萬物都來源於道，莊子稱之為「道通為一」，並以此作為立論原理的客觀根據。由此可證，天地萬物本通為一，既是「為一」，則超越「是非」對立之兩端，不落於「二邊」之見，

此即是萬物平等觀。如何體證「道通爲一」的萬物平等觀？這就進入第四部分的論述。

第四部分是：莊子講述了「齒缺問王倪」和「瞿鵲子問長梧子」以表達「知止其所不知」和「觀世間如大夢」的工夫論，若能實現此工夫論，則能體現「道通爲一」的境界觀。

第五部分是：「莊周夢蝶」即「物我兩忘」的具體表現，「物我兩忘」是萬物與我相融爲一，此是謂：「物化」——即無對立、無隔絕、無排斥，平等對待之意。<sup>84</sup>

歸納而言，莊子〈齊物論〉是首尾相連，先以「吾喪我」爲全篇開啓，並直入本題和結尾「莊周夢蝶」遙相呼應。全文思緒曠遠，文詞峰巒，不易理解，但若細細咀嚼文義，即可感受字字入妙。誠如牟宗三先生所言：「『齊物論』雖亦芒忽恣縱，『猶河漢而無極』，其義理豐富，不似『逍遙遊』之單純，各段俱有其本身之義理，亦有其理論之發展，此為莊子書中最豐富，最具理論性之一篇。」<sup>85</sup>的確，閱讀〈齊物論〉有其精闢的見解，也有其矛盾難以理會之處，既有哲學之思辨，卻又不能只以邏輯來思考，這就如莊子所言：「弔詭」的表現。然而，當代有些學者研究〈齊物論〉說是「相對主義」的認識論、<sup>86</sup>「不可知論」的認識論、<sup>87</sup>宣揚「懷疑主義」、<sup>88</sup>「神秘主義」的認識論、<sup>89</sup>「詭辯論」<sup>90</sup>等說法，這些是從社會科學唯物思想的立場予以批判。其實，莊子並不是否定知識體系的「不可知論」，也不是否定自己變成絕對的「懷疑主義」，更不是像「神秘主義」所說，和終極實在冥契合一。莊子之本意即喚起世人放下自我的成見，破除世間的是非、功名、利害、人我、古今以及生死等對立的執著，這是「解套的思想」以及「放

<sup>84</sup> 陳德和教授在「莊子哲學專題研究」課堂講說：「物化是無對立、無隔絕、無排斥，即平等對待之意。」2007年10月31日隨堂錄音。

<sup>85</sup> 牟宗三，《才性與玄理》，台北：台灣學生書局，年1985，頁196。

<sup>86</sup> 謝祥皓，《莊子導讀》，重慶：巴蜀書社出版，1988年，頁171：「《齊物論》它就是莊周的相對主義的認識論。」以及方永，《莊子詮評》，重慶：巴蜀書社，2007年第二版，頁37：「……陷入了相對主義的泥坑。」

<sup>87</sup> 馮友蘭，《中國哲學史新編》，北京：人民出版社，2004年，頁403：「莊周論“齊物”……這一篇可以說是莊周的相對主義和不可知論的認識論的一個總結性的概論。」

<sup>88</sup> 方立天，《中國古代哲學（下）》，北京：人民出版社，2006年，頁58：「《莊子》的“不知”、“弗知”、“去知”的學說……宣揚懷疑論。」

<sup>89</sup> 陳紹燕，〈神秘主義是莊子認識論的歸宿〉，《莊子研究》，復旦大學出版社，1986年，頁197：「相對主義和懷疑主義是莊子否定普通知識的手段，神秘主義才是莊子認識論的歸宿。」

<sup>90</sup> 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》北京：中國社會科學出版社，1993年，頁191：「總之，儘管莊子的〈齊物論〉歸根結底是詭辯論，但是在論證過程中卻運用和發揮了不少辯證觀念。」以及徐克謙，《莊子哲學新探——道·言·自由與美》北京：中華書局，2005年，頁85：「莊子的語言觀及語言懷疑論」。

下的智慧」，<sup>91</sup>這種智慧不是機智，不是知識或理論，更不是從外在環境所能獲得的常識。莊子以「道通爲一」來表示體證大道的智慧，如果能通達「道通爲一」與天地萬物融合爲一的生命境界，那裏還有是非之辯？功名之爭？人我之分？古今之別？以及生死之懼呢？

經由上述分析中得知，莊子「道通爲一」的立論原理即是「道」，「道」代表客觀的宇宙論和本體論的內容，且又緊密地與知識論交織在一起，「道」爲道家之宗教實踐的重要根據。此與佛教之立論原理「緣起論」——緣起即生，緣散即滅。<sup>92</sup>萬物的生起與滅亡都是因緣和合，也就是說「緣起」的當體即是「性空」，「緣起性空」是佛教的理論核心，從這裡可以明顯的得出：道家和佛教兩者的根本理論是不一樣的。

儘管如此，當德清註解〈齊物論〉之「真宰」、「真君」與後期大乘佛教的「真如」在義理上是相同的。後期大乘佛教之「真常唯心論」是以佛性、如來藏、真如等心性清淨爲本體。本論文第三章第二節探討《大乘起信論》的「一心」就是肯定眾生皆有成佛的內在根據。因此，當德清詮釋「吾喪我」則以「悟得真宰之真我」以及「看破形骸之假我」賦予「真如」之義涵。我們從郭向注解「吾喪我」中，可以看出「忘我」的描述是說：「我自忘矣」<sup>93</sup>的境界，因此郭象對「我」的解釋並沒有達到體證「真我」的境地。從這裡可以看出，德清詮釋「齊天下之物論的第一層次：忘我」的義理解釋上，即是轉化「真宰」、「真君」爲佛教之「真如」本體論思想。

接著是第二層次：「是非兩忘」之論述，莊子以爲世俗凡人都固執於我，因此有彼此、是非、成心、小知以及偏見，最後落入「物我相對」的系統中無法自拔。此時，莊子提示「以明」的觀照下，是非對立的兩端即被解消，成心愚昧也被消弭，「真知」由此而朗現，即是順乎自然之大道，體證「道通爲一」的圓融與無礙，實現「逍遙遊」的真實精

---

<sup>91</sup> 參見陳德和，〈老莊思想生命哲學的意義與啓示〉，嘉義：南華大學哲學系，生命與哲學——比較哲學學術研討會，2008年5月，頁1：「老子和莊子原來就是痛切感受到當下之周文疲弊、生民疾苦的悲慘事實，因而特別提出了『解套的思想』以及『放下的智慧』做爲他們的救世主張。」以及，熊鐵基、劉固盛，《中國莊學史》，湖南：人民出版社，2003年，頁42：「所以按照“齊物”的思想，……消除一切煩惱，使人生從痛苦中徹底解脫，這就是“齊物”思想的人生意義。」

<sup>92</sup> 見《雜阿含經》第二卷（《大正新脩大藏經》第2冊），頁12下：「有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅。」

<sup>93</sup> 見《正統道藏》第27冊，頁555。

神，這就是莊學的終極目的。在這「是非兩忘」的層次上，德清詮釋「以明」為「照破」我見之執著，「照破」無明之黑暗，這是「智慧」的顯露，銷融自己的妄想，遠離一切顛倒之我見，當無明滅盡時，「真如」（佛性）自然顯現。這「智慧」是觀照自身之無明，此與莊子「真知」觀照之下，體證「道通為一」的境界，這兩者的「智慧觀照」是有著淺深次第之別。誠如德清在〈逍遙遊〉中說：「逍遙者，廣大自在之意，即如佛經無礙解脫，佛以斷盡煩惱為解脫，莊子以超脫形骸，泯絕知巧，不以生人一身功名為累為解脫，蓋指虛無自然為大道之鄉，為逍遙之境。」<sup>94</sup>佛以「斷盡煩惱為解脫」，所斷的煩惱是我癡、我見、我慢、我愛。我癡即無明；我見即我執；我愛即我貪；我慢即憍慢心。<sup>95</sup>這四種根本煩惱常使有情眾生內心煩動擾亂，不得安隱，因此要斷除內心煩惱則著重於體驗內在生命的智慧觀照，智慧所呈現的是一種生命的態度，讓人往內心去看到自己內在心靈，覺悟自己的本心本性，從一切的煩惱與執著中解脫出來，假若能懂得以智慧去觀照人生，那麼人生就會有意義，如佛經說：「無礙解脫之妙境」。反觀，莊子則是「不以生人一身功名為累為解脫」，將生命超脫於身心之束縛，泯絕機智謀詐，對於名利、權勢等放得下，超脫世間的慾望追求，此是著重於離欲的體驗引入「虛無自然大道之鄉」的逍遙境地，體證「道通為一」的智慧並與萬物合而為一的生命境界。

從這裡即便可以看出「莊子」和「佛陀」對於宇宙論、本體論、以及知識論有不同的說法，但是他們都是著重智慧以改善內在心靈，所不同的是莊子主張「墮肢體，黜聰明」以及「心齋、坐忘」等工夫，莊子明示人要「放得下」，在精神上實現逍遙的境地。然則，佛陀的教導是以智慧觀照，斷盡煩惱的繫縛，即是解脫。這是體證空性智慧，得到離染的寂滅。又如，德清告訴我們說：「且彼亦曰：萬世之後，而一遇大聖知其解者，是旦暮之遇也。然彼所求之大聖，非佛而又其耶？吾意彼為吾佛破執之前矛，斯言信之矣！世人於彼尚不入，安能入於佛法乎？」<sup>96</sup>由此可知，德清詮釋《莊子》是引導眾生入佛知見，倘若對莊子思想道機不入，又怎能契入般若空性的智慧呢？

<sup>94</sup> 釋德清，《莊子內篇註》，頁 620 中。

<sup>95</sup> 參見護法等造、唐玄奘譯，《成唯識論》（《大正新脩大藏經》第 31 冊），頁 22：「從無始至未轉依，此意任運恒緣藏識與四根本煩惱相應，其四者何？謂我癡、我見、并我慢、我愛，是名四種。」

<sup>96</sup> 釋德清，《觀老莊影響論》，頁 767。

## 第五章 結論

歷來學者研究德清之道家著作，大都單一從《觀老莊影響論》直接論述，<sup>1</sup>或者主要是以《莊子內篇註》對照《老子道德經解》之文本進行闡釋，<sup>2</sup>或者僅以《莊子內篇註》為研究中心，<sup>3</sup>或者是從德清之佛學思想為研究進路。<sup>4</sup>本論文期盼突破以往研究之侷限，結合了《觀老莊影響論》與《莊子內篇註》為研究主軸，首先從《觀老莊影響論》開啓德清註解《莊子》的成書因緣與動機，並且探討「三教會通」之方法與目的；接著再由《莊子內篇註》探究德清註解《莊子》所參考的特定注本，以歸納分析其思想脈絡與註解《莊子》所呈現的三教會通觀點，從中了解德清如何掌握《莊子》的思想體系，以及詮釋〈齊物論〉思想內涵。本章為總結「研究成果」以及「研究限制與未來研究之展望」。

### 第一節 研究成果

#### 壹、《莊子內篇註》之成書因緣與動機

德清為明末之高僧，當他立意註解《莊子》有其因緣與動機，本論文在第二章第二節中有詳細論述，以下歸納四點來說明：

一、破斥儒釋道三教之我執：德清洞察當時三教之相互對立，是由於「我執」之偏見，因此劃分教內、教外之分別，德清首先對三教作出嚴厲的喝斥，並要「破我執」才能「無我」，以達同體之心，三教方有融合的可能。

二、提出「三教會通」思想：德清即破斥三教之我執，並提出「三教會通」思想之

---

<sup>1</sup> 陳運星，《儒佛道三教調合論之研究——以憨山德清的會通思想為例》；許中頤，《釋憨山《觀老莊影響論》的義理研究》。

<sup>2</sup> 李懿純，《憨山德清註莊之研究》；以及張玲芳，《釋德清以佛解老莊思想之研究》。

<sup>3</sup> 王玲月，《憨山大師的生死觀》。

<sup>4</sup> Hsu, Sung-Peng, "A Buddhist Leader in Ming China: The Life and Thought of Han-Shan Te-Ch'ing," Ph. D. thesis, The Pennsylvania State Univ., 1979.; 陳松柏，《憨山禪學之研究——以自性為中心》；崔森，《憨山思想研究》；以及夏清瑕，《憨山大師佛學思想研究》。

建言，積極融攝三教，《莊子內篇註》融合了儒釋道三教之思想，亦是其註解《莊子》之因緣與動機。

三、回應「將佛附莊」之《口義》、《副墨》注本：有《南華真經口義》和《南華真經副墨》之注本，將老莊之學說，注解成爲佛說，並言：「《大藏經》皆從此出」。爲此，德清即回應「將佛附莊」之說的《口義》和《副墨》注本，因而作《莊子內篇註》以闡明《大藏經》和《莊子》深層的內在關聯，而非淺層的交流局面。

四、有請老莊之旨者：《老子》與《莊子》爲當時一般社會人士所熟稔教典，德清解《老子》、註《莊子》爲佛教與社會大眾溝通的媒介和橋樑，藉以發揮佛教之義理。

以上四種動機，皆是德清註解《莊子》之成書因緣與動機，其用意是多方面的，根本目的是爲三教之間共存和諧。

## 貳、《莊子內篇註》所參考之注本

當今學界研究德清之《老子道德經解》所採用的註解版本是依據王弼的《道德經註》，<sup>5</sup>尙未研究《莊子內篇註》所參考之注本。本論文第二章第三節即對《莊子內篇註》之參考注本進行考察，在研究方法上運用「文獻研究法」進行字彙對照，經過詳密的考察，得出《莊子內篇註》的主要參考注本是《南華真經副墨》，其次是參閱《南華真經口義》之注本。由此可見，德清所參考的特定注本，亦是恰如其分「回應《口義》、《副墨》將佛附莊之說」，此與其註解《莊子》的動機完全一致。

## 參、三教會通之方法

本論文第三章第二節探討：德清「三教會通」之方法是以《大乘起信論》的「一心」作爲理論根據。「一心」是萬法的本源。「一心」含攝「真如」和「阿賴耶識」兩種之心體，此兩者是「非一非異」的和合體性，從而開展「一心二門」的義理層級。真如是清淨離染的心體；阿賴耶識原本即是清淨之真如，但因「無明染緣熏習」而有「根本不覺」

<sup>5</sup> 陳榮波，《哲學、語言與管理》，頁 60：「憨山所用老子的註解版本是採用王弼的《道德經註》。」



——即「無明」，由根本不覺之無明而生起「三細六麤」之相，此為「枝末不覺」。德清以「一心」之思想義理，印證老、莊之工夫與境界，因老、莊未破「三細六麤」之相，未斷「根本不覺之無明」，因此未離「阿賴耶識」的不覺之性。然而，一切眾生皆有真如之心體，一切眾生皆可成佛，「阿賴耶識」之本體原是「真如」，此為眾生成佛的內在根據。德清依據「一心」的理論作為「三教會通」之方法，此為《觀老莊影響論》之「唯心識觀」的根本由來。

## 肆、三教會通之目的

本論文第三章第三節闡述：德清以「一心」的理論，用來印證三教工夫與境界，並分別對於三教進行「工夫」與「境界」的判釋。

他將儒家的代表人物——孔子，印證其工夫僅只斷絕前六識，仍以第七識為究竟指歸之地。所以，孔子的工夫為「人乘止觀」，其境界亦是「人乘之聖」。其次，道家代表人物——老子、莊子，其工夫能制伏第七識的作用與活動，而且能辨別第八識為精明之體，但是仍以第八識為根本。因此，判釋為「天乘止觀」，其境界的判位亦是「天乘之聖」。最後是佛教的代表人物——佛，其工夫是「離心意識」，其境界是「超聖凡之聖」。

德清對三教進行判釋後，其目的是為了「會通三教」以促進社會和諧與國家安定，並且提供某種借鑑及啓示。德清主張「導歸佛乘」為會通三教的究竟圓滿。

## 伍、三教對話之觀點

本論文第三章第三節分析：在《觀老莊影響論》德清「三教會通」之方法與目的，即是建立三教對話之觀點。其三教之工夫與境界的判釋，如同佛教「會三歸一」之教法，欲令眾生「捨小向大」發菩提心，趣入佛道。其會通路徑，頗似西方「宗教對話」當中「包容論」的對話模式，是「唯一宗教包容多種宗教」的對話態度。德清倡導「會通三教——導歸佛乘」也許是促使社會和諧與國家安定的好方法。

本論文第三章第四節論述：《莊子內篇註》是一部三教思想交融之著作，其「會通

三教」的路徑如同「宗教對話」當中的「互益論」的對話方式，是彼此相互學習和互動的關係。可以說，德清註解《莊子》是獨具慧眼的找到莊子與禪宗的「共同性」，建立起儒釋道三教溝通與對話的機會，其「三教會通」是從積極正面的作用，建立三教對話之觀點，求取不同教說學派的融通與和諧。

## 陸、《莊子內篇註》之三教會通觀點

本論文第三章第四節論述《莊子內篇註》思想詮釋的會通觀點：

一、以禪宗義理解《莊子》：德清詮釋《莊子》其會通觀點即是「以禪解莊」的表現方式，此一項目共分為三點解析「以禪解莊」之特點：一是以禪宗語言風格融合於莊子思想中；二是以禪宗之「性真」詮釋「真宰」為本體論；三是以禪宗之「照破」詮釋「以明」為功夫論。以上三點特色，可詳見本論文之敘述。

二、援老莊之語為佛教的方便教法：德清註解《莊子》是藉由老莊之學來闡發佛教之義理，由淺入深的方便之言教，是為了引導眾生信仰佛教的初步教法。

以上，充分展現德清註解《莊子》的會通觀點，使讀者從三教會通之角度，對《莊子》有另外一番的理解與體悟。

## 柒、德清之〈齊物論〉思想詮釋

歷來學者研究《莊子內篇註》都依照陳榮波先生「內七篇之相應次第」<sup>6</sup>作為研究之途徑，在研究內容上，僅只能概要說明內七篇思想之要略，實有發展的空間。<sup>7</sup>況且這套「相應次第」在德清之〈大宗師〉釋文前即有明確的說明，<sup>8</sup>因此並非屬於創見之作。

本論文第四章為研究之中心，全文從三個層次解析德清之〈齊物論〉思想詮釋：

一、「齊天下之物論的第一層次：忘我」，這一層次主要說明是「忘我」的境界和工夫論。〈齊物論〉首先以「吾喪我」為全篇之起點，其內容是描述「忘我」的境界。其次

<sup>6</sup> 陳榮波，《哲學、語言與管理》，作者提出一套相因次第，頁 66：「(一) 立言之本〈逍遙遊〉→(二) 立言之旨〈齊物論〉→(三) 入道功夫〈養生主〉→(四) 處世之道〈人間世〉→(五) 學道之成效〈德充符〉→(六) 得道之人〈大宗師〉→(七) 化道之終極〈應帝王〉。」

<sup>7</sup> 李懿純，《憨山德清註莊之研究》；以及張玲芳，《釋德清以佛解老莊思想之研究》。

<sup>8</sup> 釋德清，《莊子內篇註》，頁 659。

是「忘我」的工夫論，德清詮釋此工夫論要「悟得真宰之真我」和「看破形骸之假我」，若能圓滿完成「忘我」的工夫論，就能實現逍遙之境。然而，在現實世界中存在著許多「是非」之爭，於是就進入第二層次的說明。

二、「齊天下之物論的第二層次：是非兩忘」，這一層次首先說明「是非起源」是來自於人人心中我見的顛倒。其次，是論述「是非之人」，最具代表的是儒、墨兩家相互是非，因而形成百家爭鳴的局面。此時，莊子提出「以明」的方法。德清詮釋「以明」為「照破」我見的執著，此是「是非兩忘」的工夫論，達到此工夫論的圓滿成熟，則進入體證的第三層次。

三、「齊天下之物論的第三層次：道通為一」，這一層次是莊子的立論原理，共分為五項分別論述。首先以「天地一指，萬物一馬」譬喻「道通為一」的圓融與無礙，莊子以此證明公孫龍的「指馬論」和「白馬論」是毫無意義的論題。其次，德清闡釋「大道之成」是因為人能通曉知通為一的自然之道；反之，「大道之隱」是由於人人執著己見，而後有是非之彰顯。其三，是證明「道通為一」的立論原理，德清以「大道之原」闡釋莊子提出「天地與我並生，萬物與我為一」的客觀原理作為立論根據。其四，是「道通為一」的工夫論，莊子講述了「齒缺問王倪」和「瞿鵲子問長梧子」的寓言故事，若能實現此工夫論，則能體現「道通為一」的境界觀。其五，是莊子最著名的「莊周夢蝶」之智慧語，此是「物我兩忘」的具體表現，亦是體證「道通為一」的境界觀。

以上三個層次為德清之〈齊物論〉思想詮釋的內容開展，這三個層次是以漸次第進的方式表達出〈齊物論〉的思想脈絡，本論文有繪出圖表以顯示〈齊物論〉的內容架構，請見第 106 頁。

## 第二節 研究限制與未來研究之展望

### 壹、研究限制

本論文探討德清「三教會通」思想，主要從《觀老莊影響論》和《莊子內篇註》為切入點進行研究，並以德清其他著述為旁證，由於吾人學識經驗之有限，以及研究時間之限制因素，有關於德清註解儒家之典籍，還尚未涉獵研讀與探索，此是本論文的「研究限制」，因此本研究有尚待努力之處。

### 貳、未來研究之展望

本論文主要是以《觀老莊影響論》和《莊子內篇註》為研究軸心，以及德清其他著述為輔助，關於德清註解儒家之典籍尚未探究，因此本論文仍未將儒釋道三教經典作全面性的系統整合。另外，德清註解《老子》也是值得研究的議題，況且德清之《老子道德經解》目前學界尚未有專論研究，所以德清註解三教典籍可作為未來研究之展望。

# 參考文獻

## 壹、古籍文獻

### 一、德清著述

- 德清 《莊子內篇註》收錄於《中華大藏經》第 106 冊，北平：中華書局出版，1996 年。
- 《觀老莊影響論》收錄於《卍新纂續藏經》第 73 冊。
- 《華嚴綱要》收錄於《卍新纂續藏經》第 9 冊。
- 《楞嚴經通議》收錄於《卍新纂續藏經》第 12 冊。
- 《觀楞伽阿跋多羅寶經記》收錄於《卍新纂續藏經》第 17 冊。
- 《大乘起信論直解》收錄於《卍新纂續藏經》第 45 冊。
- 《百法論義》收錄於《卍新纂續藏經》第 48 冊。
- 《紫柏尊者全集》收錄於《卍新纂續藏經》第 73 冊。
- 〈道德經解發題〉收錄於《卍新纂續藏經》第 73 冊。
- 〈憨山老人自序年譜實錄〉收錄於《卍新纂續藏經》第 73 冊。
- 〈八十八祖道影傳贊〉收錄於《卍新纂續藏經》第 86 冊。
- 福善日錄、通迴編輯 《憨山老人夢遊集》收錄於《卍新纂續藏經》第 73 冊。

### 二、《莊子》相關之古籍注書（依年代先後排列）

- (晉)郭象注、(唐)成玄英疏 《南華真經注》收錄於《正統道藏》第 27—28 冊，台北：新文豐出版，1997 年。
- (唐)陸德明 《莊子音義》收錄於《經典釋文》，北京：中華書局出版，1985 年。
- (宋)林希逸 《南華真經口義》收錄於《正統道藏》第 26 冊，台北：新文豐出版，1997 年。
- (明)陸西星 《南華真經副墨》收錄於《中華續道藏》第 11 冊，台北：新文豐出版，1999 年。
- (清)郭慶藩 《莊子集釋》收錄於《中華續道藏》第 16 冊，台北：新文豐出版，1999 年。

### 三、其他古籍文獻（依姓氏筆劃排列）

- 不空譯 《仁王護國般若波羅蜜多經》收錄於《大正新脩大藏經》第 8 冊。
- 幻輪彙編 《釋鑑稽古略續集》收錄於《大正新脩大藏經》第 49 冊。
- 世親菩薩造、玄奘奉譯 《唯識三十論頌》收錄於《大正新脩大藏經》第 31 冊。
- 朱時恩輯 《蓮池大師法語》收錄於《已新纂續藏經》第 86 冊。
- 求那跋陀羅譯 《雜阿含經》收錄於《大正新脩大藏經》第 2 冊。
- 真界纂註 《大乘起信論纂註》收錄於《大正新脩大藏經》第 45 冊。
- 般刺密帝譯 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》收錄於《大正新脩大藏經》第 19 冊。
- 馬鳴菩薩造、真諦譯 《大乘起信論》收錄於《大正新脩大藏經》第 32 冊。
- 高承埏述 《八十八祖道影傳贊·憨山清禪師傳》收錄於《已新纂續藏經》第 86 冊。
- 鳩摩羅什譯 《金剛般若波羅蜜經》收錄於《大正新脩大藏經》第 8 冊。
- 《妙法蓮華經》收錄於《大正新脩大藏經》第 9 冊。
- 福善紀錄、福徵述疏 《憨山老人年譜自敘實錄疏》，台北：古老文化出版，1992 年。
- 錢謙益纂閱 《紫柏尊者全集》收錄於《已新纂續藏經》第 73 冊。
- 澄觀述 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》收錄於《大正新脩大藏經》第 36 冊。
- 釋株宏 《竹窗隨筆》收錄於《蓮池大師全集》第 3 冊、第 7 冊。
- 護法等造、唐玄奘譯 《成唯識論》收錄於《大正新脩大藏經》第 31 冊。

### 貳、近代著作（依姓氏筆畫排列）

- 方立天 《中國古代哲學（下）》，北京：人民出版社，2006 年。
- 《佛教哲學》，北京：人民大學出版社，2006 年。
- 方勇、陸永品 《莊子詮評》，重慶：巴蜀書社，2007 年第二版。
- 王叔岷 《莊子校詮》，台北：中央研究院歷史語言研究所，2007 年第四版。
- 任繼愈主編 《中國哲學發展史（魏晉南北朝）》，北京：人民出版社，1988 年。

- 牟宗三 《才性與玄理》，台北：台灣學生書局，1985年。
- 《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，1989年。
- 《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，1974年。
- 吳汝鈞 《佛學研究方法論》，台北：台灣學生書局，1996年。
- 李富華、何梅 《漢文佛教大藏經研究》，北京：宗教文化出版社，2003年。
- 李寶紅、康慶 《二十世紀中國莊學》，湖南：人民出版社，2006年。
- 杜松柏 《國學治學方法》，北京：中國人民出版社，2005年。
- 洪修平 《中國佛教與文化歷程》，南京：江蘇教育出版社，2005年。
- 徐克謙 《莊子哲學新探——道·言·自由與美》，北京：中華書局，2005年。
- 曹受坤 《莊子哲學》，台北：文景出版社，1970年。
- 陳少明 《《齊物論》及其影響》，北京：北京大學出版社，2005年第二次印刷。
- 陳永革 《晚明佛教思想研究》，北京：宗教文化出版社，2007年。
- 陳品卿 《莊學研究》，台北：台灣中華書局 1982年。
- 陳紹燕 〈神秘主義是莊子認識論的歸宿〉，收錄於《莊子研究》，上海：復旦大學出版社，1986年，頁196—207。
- 陳鼓應 《莊子今注今譯》，北京：中華書局，2007年重印。
- 陳榮波 《哲學、語言與管理》，桃園：繼福堂出版社，2001年。
- 陳德和 《道家思想的哲學詮釋》，台北：里仁書局，2005年。
- 陶國璋 《莊子《齊物論》義理演析》，台北：書林出版社，1999年。
- 湯用彤 《漢魏兩晉南北朝佛教史（上）》，台北：佛光出版社，2001年。
- 項 東 《禪淨雙修振曹溪——憨山大師傳》，高雄：佛光出版社，1995年。
- 馮友蘭 《中國哲學史新編（上）》，北京：人民出版社，2004年。
- 熊鐵基主編 《二十世紀中國莊學》，湖南：人民出版社，2006年。
- 劉笑敢 《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1993年。
- 閻 韜 〈評莊子的相對主義認識論〉，收錄於《莊子研究》，上海：復旦大學出版社，1986年，頁171—184。

- 謝祥皓 《莊子導讀》，重慶：巴蜀書社，1988年。
- 釋印順 《如來藏之研究》，新竹：正聞出版社，2003年。
- 《大乘起信論講記》，新竹：正聞出版社，2003年。
- 釋聖嚴 《明末佛教研究》，台北：東初出版社，1992年。
- 《明末中國佛教之研究》，台北：台灣學生書局，1988年。
- 龔 雋 《大乘起信論與佛學中國化》，台北：文津出版社，1995年。
- 荒木見悟 《陽明學の開展と仏教》，東京：研文出版，1984年。
- 雷蒙·潘尼卡著（Raimon Panikkar）、王志成譯 《宗教內對話》，北京：宗教文化出版社，2001年。
- 保羅·尼特著（Paul Knitter）、王志成譯 《宗教對話模式》，北京：中國人民大學出版社，2004年。

### 參、學位論文（含英文、依姓氏筆畫排列）

- 王玲月 《憨山大師的生死觀》，桃園：玄奘大學中文系碩士論文，2004年。
- 李懿純 《憨山德清註莊之研究》，台北：淡江大學中國文學碩士論文，2002年。
- 夏清瑕 《憨山大師佛學思想研究》，南京：南京大學哲學系博士論文，2000年。
- 徐哲萍 《齊物論決微》，台北：中國文化大學哲學研究所碩士論文，1973年。
- 徐頌鵬（Hsu, Sung-Peng） “A Buddhist Leader in Ming China: The Life and Thought of Han-Shan Te-Ch'ing,” Ph. D. thesis, The Pennsylvania State Univ., 1979.
- 徐 平 《莊子《齊物論》思想研究》，長春：吉林大學哲學研究所碩士論文，2007年。
- 崔 森 《憨山思想研究》，四川：聯合大學宗教學研究所碩士論文，1997年。
- 張玲芳 《釋德清以佛解老莊思想之研究》，台中：中興大學中國文學系碩士論文，1999年。
- 許中頤 《釋憨山《觀老莊影響論》的義理研究》，台北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2001年。
- 陳松柏 《憨山禪學之研究——以自性為中心》，台中：東海大學哲學研究所博士論文，



1996年。

陳運星 《儒道佛三教調和論之研究——以憨山德清的會通思想為例》，桃園：中央大學哲學研究所碩士學位論文，1991年。

單紅 《《齊物論》自由思想研究》，浙江：浙江師範大學文藝學碩士論文，2006年。

蔡金昌 《憨山大師的三教會通思想》，台中：逢甲大學中國文學系碩士論文，2004年。

蕭世楓 《《莊子·齊物論》研究》，嘉義：中正大學中國文學系碩士論文，1994年。

羅四鵠 《《莊子·齊物論》研究》北京：首都師範大學中國古代文學碩士論文，2003年。

釋見曄 《明末佛教發展之研究——以晚明四大師為中心》，嘉義：中正大學歷史研究所博士論文，1997年。

#### 肆、期刊論文（含日文、依姓氏筆畫排列）

王邦雄 〈莊子系列(二)——齊物論〉，《鵝湖月刊》總號第211期，1993年1月，頁15—28。

王紅蕾 〈緣起與本根：佛教與道教宇宙觀的衝突與調和——憨山德清《莊子內篇注·齊物論》研究〉，《中國哲學》第4期，2007年4月，頁29—32。

—— 〈憨山德清注《莊》動機與年代考〉，《北方論叢》總號第202期，2007年2月，頁32—35。

王祥齡 〈華嚴五祖——圭峰宗密的三教歸一思想初探〉，《鵝湖月刊》總號第177期，1990年3月，頁27—34。

王開府 〈憨山德清儒佛會通思想述評——兼論其對《大學》《中庸》之詮釋〉，《國文學報》第28期，1999年6月，頁73—99。

王煜 〈釋德清（憨山老人）融攝儒道兩家思想以論佛性〉，《香港中文大學中國文化研究所學報》第1期，1978年，頁173—197。

方立天 〈儒道佛人生價值觀及其現代意義〉，《中國哲學史》第1—2期，1996年，頁15—24。

- 李 霞 〈論明代佛教的三教合一說〉，《安徽大學學報》第5期，2000年5月，頁54—62。
- 〈憨山德清的三教融合論〉，《安徽史學》第1期，2001年1月，頁16—19。
- 李 曦 〈釋德清《莊子內篇注》研究〉，《五台山研究》第3期，1994年3月，頁16—28。
- 李懿純 〈憨山德清「唯心識觀」試析——以〈觀老莊影響論〉發端〉，《學問集》第12期，2003年6月，頁138—156。
- 林文彬 〈釋德清《觀老莊影響論》初探〉，《文史學報》第31期，2001年6月，頁15—33。
- 林順夫 〈推門落臼：試論憨山大師的《莊子內篇注》〉，《清華學報》第2期，2004年12月，頁299—326。
- 邱敏捷 〈憨山《莊子內篇注》之特色《刪註》〉，《中國文化月刊》第258期，2001年9月，頁69—95。
- 洪修平 〈明代四大高僧與三教合一〉，《佛學研究》，1998年，頁52—57。
- 〈論儒道佛三教人生哲學的異同與互補——兼論多元宗教與文化的並存〉，《宗教大同》第1期，2002年12月，頁7—29。
- 夏清瑕 〈晚明佛教復興的特點及傾向〉，《五台山研究》第1期，2002年1月，頁12—16。
- 〈憨山德清的三教一源論〉，《佛學研究》第29期，2002年，頁200—215。
- 陳少明 〈“齊物”三義——《莊子·齊物論》主題分析〉，《中國哲學史》第4期，2001年4月，頁40—46。
- 陳 兵 〈晚唐以來的三教合一思潮及其現代意義〉，《四川師範大學學報》第4期，2007年6月，頁38—45。
- 陳松柏 〈憨山老學之思考方式與世間特質〉，《開南學報》第7期，2002年6月，頁43—61。
- 陳政揚 〈論「白馬非馬」在先秦哲學中的發展以儒、道、名、墨四家思想為例〉，《揭

- 諦》第6期，2004年4月，頁103—139。
- 陳鼓應 〈齊物論的理論結構之開展〉，《大陸雜誌》第4期，1971年10月，頁179—186。
- 陳德和 〈莊子哲學的重要開發——讀「莊子·齊物論」義理分析〉，《鵝湖月刊》總號第297期，2000年3月，頁33—36。
- 〈《莊子·齊物論》的終極義諦及其奇詭書寫〉，《文學新鑰》第3期，2005年7月，頁25—43。
- 〈老莊思想生命哲學的意義與啓示〉，嘉義：南華大學哲學系，生命與哲學——比較哲學學術研討會，2008年5月，頁1—10。
- 曾昭旭 〈論語言與生命的詭譎辯證〉，《鵝湖月刊》總號第329期，2002年11月，頁11—16。
- 黃國清 〈煩惱身中如來藏〉，《人生雜誌》第228期，2002年8月，頁116—120。
- 盧雪崑紀錄 〈莊子〈齊物論〉演講錄〉(1)～(15完)，《鵝湖月刊》總號第319～332期，2002年1月～2003年2月。
- 謝大寧 〈齊物論釋〉(上)，《鵝湖月刊》總號第229期，1994年7月，頁45—49。
- 〈齊物論釋〉(中)，《鵝湖月刊》總號第230期，1994年8月，頁44—49。
- 〈齊物論釋〉(完)，《鵝湖月刊》總號第232期，1994年10月，頁44—49。
- 岩城英規 〈憨山德清の思想〉，《印度學佛教學研究》第46卷，1997年12月，頁222—226。

## 伍、工具書

- 陳萬雄 《漢語大詞典》，香港：商務印書館有限公司，2001年。
- 釋慈怡（編著） 《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1989年。