

## 憨山大師《老子解》之道論研究

高齡芬\*

### 摘 要

本文主要依據道家的義理，來探討憨山大師《老子解》對老子道論之詮釋理路。全文分四章：前言、「以大乘佛法的『空理』詮釋《老子》的『無』」、「引用《楞嚴經》詮釋《老子》的道論」以及結論。前言，簡單討論相關的佛學觀念與憨山大師基本的老學理念。正文部份，首先析論佛法之空理與老子所言之「無」實際上的義理區別。接著探討大師以《楞嚴經》所言「晦昧為空八識精明之體」來說明老子的「虛無大道」的出發點以及理論脈絡。到了最後，除了就主題做一番簡要結論外，附帶略論憨山大師的玄理方法，分「融通為一」與「超越的區分」兩部份。總之，本文之作，著重在探討憨山大師的老學內涵，並嘗試剖析道家與佛家思想的旨趣，對照以顯兩家義理的勝妙處。

**關鍵詞：**以佛解老、憨山大師、《老子解》、《楞嚴經》、超越的區分

---

\* 北台灣科技學院通識中心副教授。

# The Taoism in Master Han-Shan's *Commentary on the Laozi*

Kao Ling-Fen \*

## Abstract

This paper is based on moral principles of Taoism to explore Master Han-Shan's interpretational principles on the Laozi theory (*Commentary on the Laozi*). There are four chapters: Introduction, interpretation of Laozi's Wu according to Mahayana Buddhist Emptiness Management, interpretation of Laozi's Tao based on quoting "*the Shurangama sutra*" and the conclusion. In the instruction chapter, we just discussed the related Buddhism concepts and Master Han-Shan's the basic Laoism concepts. As to the other two parts, we first analyzed the moral principle difference between Kong and Wu. Followed to explore the starting point and the theoretical context of the Master's saying that philosophy based on *The Shurangama sutra* to illustrate Laozi's concept of Xu Wu. In addition to summarizing conclusions on the subject, Master Han-Shan's method of Metaphysics is discussed with two parts : Fusion and Transcendental distinction. In conclusion, this research focuses on Master Han-Shan's Laoism patterns while the difference between Taoism and Buddhism and playing a subsidiary role in this study to try to display both of their moral principles in comparison.

**Key words:** Interpretng Laoism with Buddhism, Master Han-Shan, *Commentary on the Laozi*, *The Shurangama sutra*, Transcendental distinction

---

\* Associate Professor, Technology and Science Institute of Northern Taiwan.

# 憨山大師《老子解》之道論研究

高齡芬

## 一、前言

憨山大師之《老子解》與《莊子內篇註》，近來受到很多海內外學者的關注<sup>1</sup>。學者多數是從大師之佛門立場，評析其中道家思想的詮釋脈絡；亦有學者加入詮釋學的理論，以論大師《老》、《莊》二註之創造性的詮釋性格。在此理論氛圍之中，最具張力的研究議題，首推大師「以佛解老」的義理趣向之探索。

以下介紹幾篇相關的論文：陳松柏先生〈憨山《道德經解》中「道」之詮釋特質與價值定位〉、林順夫先生〈推門落臼：試論憨山大師的《莊子內篇注》〉，以及林文彬先生〈釋德清《觀老莊影響論》初探〉。

陳松柏先生的大作，首先歷述憨山大師以前老學詮釋的各種型態，並釐析大師之《道德經解》對老子「道論」的三種詮釋類型：「自然之道」、與佛共通的「道之離言特性」以及「道乃真常妙性」。最後對憨山大師之「以佛解老」論題，就理論與實踐上的影響，具體的提出了正反兩面的評價。<sup>2</sup>

林順夫先生以「推門落臼」為篇題，是取自憨山之語：「古德云：若自性通，回視文字，如推門落臼，固無難也。」並以憨山大師所自詡的「老莊之老莊」之標準切入主題；繼而長篇大論地評述憨山大師之佛學與老莊之學的學思歷程；文中博採西方的批評理論，例如：新批評、詮釋學及後結構主義等為說。並主張大師在讀經與讀書法上，可能受到朱熹、王陽明與同門好友雪浪洪恩的影響，這點林先生雖然沒有足夠的論據，畢竟引出了個有趣的議題。林先生的最後評論，認定憨山大師的老莊之學，大多還是沿襲前人路線，實談不上所謂的「老莊之老莊」。<sup>3</sup>

林文彬先生之大作，以《觀老莊影響論》為核心深入評析憨山大師之「三教源流異同」的論點。林先生先以「三教同源」與「三教異流」兩個綱領爬梳大師的原文。最後，點出憨山大師所展現的是「以《華嚴》、《楞嚴》」為教證基礎的『唯心識觀』判教模式，

<sup>1</sup> 美國學者林順夫先生〈推門落臼：試論憨山大師的《莊子內篇注》〉一文，對此一議題有深廣的探討。（見《清華學報》，34.2（2004,12）：299-326。〔實際出版年份為2005〕）

<sup>2</sup> 陳松柏先生〈憨山《道德經解》中「道」之詮釋特質與價值定位〉《南開學報》，2.2（2004）：223-238。

<sup>3</sup> 見林順夫先生〈推門落臼：試論憨山大師的《莊子內篇注》〉（全前註）

並盛稱憨山大師對華嚴學的發展頗有貢獻。<sup>4</sup>

本文<sup>5</sup>擬以《老子解》為核心，探討大師有關老子道論之詮釋內涵，尤其著重於大師「以佛解老」的論點。與前述學者先進稍有不同者，在於筆者刻意的從道家義理的觀點以衡量大師對《老子》的詮釋，而非從佛法的角度。特別聲明，這只是論述面向的不同選擇，無關於佛、道兩家義理之品評。

憨山大師身為一代高僧，其《老子解》呈現著濃厚的以佛論道的色彩，本不足為奇。大師的《觀老莊影響論》條分縷析地將儒、釋、道三教會通入於佛，在大師的會通之下，孔、老成為佛家判教體系中的二乘。雖然未必有貶低儒、道之意，然而其立意無異是將儒家思想與老、莊玄義置於佛門空義中解。先不談儒家，即以道家而言，其義理歸趨與佛教的教義，實有本質上的歧異。首先，佛家以「緣起法」說明世界的實相，而道家的世界觀則植基於「自然」。可以說兩家分別以「緣起」與「自然」來說明世界的本質，不僅內容不同，義理方向也不一致。佛家的「緣起法」主要是指向「空理」，在佛教教義的發展史中，「空」的含義相當繁複，在此姑且以佛家最基本的「一切法空」來討論。佛家講「一切法」是指所有客觀的、主觀的、物質的、精神的事物，以佛家術語而言即指「五蘊」、「十二處」、「十八界」等。從一切法皆「依因待緣而起」說一切法「無自性」，而證「一切法空」，目標在於「解脫煩惱」。而只要能體證一切法空，則煩惱也是空，等於「解脫煩惱」的問題也一併取消了。道家以萬物的自然本性為最高價值，目標在於證成天地萬物一體無別的價值，以此建立虛靜無為的工夫進路。相對於佛家以「空」來判定世間一切存在的本質，老、莊對「一切法」的看法，應該是不空的。大師有見於此，故判定老、莊的義理猶不夠究竟。

不過，觀大師論述精湛的《老子解》與《觀老莊影響論》，可知大師對老、莊之學也有一番真切的學思歷程。在《觀老莊影響論·論心法》中，大師說：

余幼師孔不知孔，師老不知老，既壯師佛不知佛。退而入於深山大澤，習靜以觀心焉，由是而知三界唯心萬法唯識。既唯心識觀，則一切形，心之影也，一切聲，心之響也。是則一切聖人乃影之端者，一切言教乃響之順者。<sup>6</sup>

此番話表現出相當嚴謹的治學態度。憨山大師自言在學習孔、老與佛法有所不得時，特地退入深山靜觀修心。最後彷彿大死一番之後，才悟到了「萬法唯心所現」的「唯心識觀」。於是，對佛法乃至於儒、道的義理頓時豁然開朗，而大師的豁然開朗相信是得力於對《楞嚴經》的深刻體會。

<sup>4</sup> 林文彬先生〈釋德清《觀老莊影響論》初探〉中興大學《文史學報》，31（2001,6）：15-33。

<sup>5</sup> 本文于2009年12月4日中興大學中文系舉辦之「經學與文化研討會」發表。原名〈憨山大師以佛解老之研究〉，今據審查委員寶貴的意見修正並更改篇名。特此向審查委員表示謝忱。

<sup>6</sup> 見憨山大師《老子道德經解》（台北：新文豐，1982再版），頁4-5。

大師《觀老莊影響論·論宗趣》中，即依著此「唯心識觀」來安排孔、老之位階。他說：「老氏所宗虛無大道即《楞嚴》所謂晦昧為空八識精明之體也。」<sup>7</sup>又判定儒家的倫理道德只是權且「捨惡而從善，至於定名分正上下」而已，並未離於分別。而儒家靜定工夫，也只是「斷前六識分別邪妄之思以祛鬥諍之害」，可達到了第七識的「生機道原」，也就是《周易》所謂「生生」之德<sup>8</sup>。

質言之，大師實以佛教為本位，故言「一切無非佛法，三教無非聖人。」並以之證得「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。」的結論。大師也據此開展出一套完整的判教體系，把中土儒、釋、道三分的義理流派，全匯歸入於一佛乘。<sup>9</sup>

不過，縱使憨山大師的確是「以佛論道」，未必切合老子之義。然而，由於大師在佛法空理的深造幽玄，加上其學問誠然宏深博雅，故其《老子解》之義理精闢絕妙之處俯拾即是。對於有心探索老莊玄義的人，將深具啟發作用。

究竟而言，道家與佛學實際上有其異質性，只不過說到最高境界，的確也彷彿有雷同之處。而憨山大師以佛法詮釋道家義理，主要在於對最高的形上道體的論述上。大師一再強調讀老莊有助深入佛理的精微，相對的，吾人亦未嘗不可透過大師的論述，以見老莊的精微。本文擬以此為重心開展，以下先討論大師如何以佛家的「空」綰合於道家的「無」。

## 二、以大乘佛法的「空理」詮釋《老子》的「無」

「空」是佛法的基本教義，這是毋庸置疑的。佛教東傳中土之初，本依附著道教及道家經典而流傳。到了魏晉時代，佛教空宗大盛，當時的學者亦多以老子之「無」籠統格義之。究竟言之，老氏的「無」與佛法的「空」只是形貌類似，實質上有很大的分野。

雖然佛教空理，從原始佛教到大乘佛教，朝代更迭無數且歷時悠遠又復流傳廣袤，意涵已衍生繁複<sup>10</sup>。不過，從早期據現象界的變異無常而立論的「析法空」，到依「緣起」

<sup>7</sup> 《老子道德經解》，頁 25。

<sup>8</sup> 〈論宗趣〉：「孔子設仁義禮智教化為隄防使思無邪，姑捨惡而從善至於定名分正上下，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鬥諍之害，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。」見《老子道德經解》，頁 25-26。

<sup>9</sup> 〈論教乘〉：「良由眾生根器大小不同，故聖人設教淺深不一。無非應機施設所謂教不躐等之意也。由是證知孔子人乘之聖也。故奉天以治人，老子天乘之聖也，故清靜無欲離人而入天。聲聞緣覺超人天之聖也，故高超三界，遠越四生，棄人天而不入。菩薩超二乘之聖也。出人天而入人天，故往來三界，救度四生，出真而入俗。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。」見《老子道德經解》，頁 12-13。

<sup>10</sup> 印順法師曾引《般若經》，解說「空」的意涵。以下列出較常見的六項：「1.內空：內是眼、耳、

證成一切法無自性的「體法空」，原則上都是側重在現象世界上的。反觀老子的「無」，則並非著眼於現象世界而發的。老子的「無」一方面為道的別稱，另一方面又指向道家基本的修養工夫，而且，透過道家的修養工夫所達到的「沖虛境界」，亦為「無」之意涵。

縱使形式上「無」、「空」的確都涵有「無分別」、「平等」、「一體」之理。然而，老子的「無」與佛家的「空」，兩者的指涉還是大異其趣的。佛家「緣起性空」是指明一切存在無自性的道理，「空」只是用來說明「一切法」的本質而已。老子所說的「無」則是指向具有形上意義的「道」。由於「道」無經驗特質，無聲無臭，無形無名，故名之曰「無」。不過，此「無」雖言無形無名，卻足以成就天地萬物<sup>11</sup>。

觀《老子解》中的道論，有不少憨山大師對佛家空理的闡發。《老子·十六章》：「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復，夫物芸芸，各復歸其根。」大師注曰：

虛，謂外物本來不有。靜，謂心體本來不動。世人不知外物本來不有，而妄以為實。故逐物牽心，……。今學道工夫，先要推窮目前萬物，本來不有。則一切聲色貨利，當體全是虛假不實之事。<sup>12</sup>

回到《老子》原典，「致虛極，守靜篤」本是工夫論的說法，說明主體達到了虛靜，即可見萬物芸芸的自然。其中並沒有「外物本來不有」、「心體本來不動」的意思，更不是主張萬物「當體全是虛假」。其旨在教人透過主體的虛靜工夫，以觀天下萬物真實的呈現。在老子的觀念裡，並沒有視萬物為虛假的意思。接著《老子解》又曰：

夫物芸芸，各歸其根。意謂目前萬物雖是暫有，畢竟歸無，故云各歸其根。根，謂根本元無也。物既本無，則心亦不有。是則物我兩忘，寂然不動。……。然人雖有形，而形本無形。能見無形，則不獨忘世，抑且忘身。身世兩忘，則自復矣。

13

---

鼻、舌、身、意—六內處，為眾生的身心自體。六內處是空的，名為內空。2.外空：外是色、聲、香、味、觸、法—六外處，是眼等所取的境，六外處是空的，名為外空。3.內外空：內外是內六處與外六處，內外處都是空的，名為內外空。4.空空：空是一切法空，空也是空的，名為空空。5.大空：大是十方，十方是無限的廣大，廣大的十方是空的，名為大空。6.勝義空：勝義就是涅槃，涅槃是空的，名為勝義空。」見氏著《空之探究》（台北：正聞出版社，1986初版，2000版）頁167。

<sup>11</sup> 道家以「無」為天下萬物的根源，至少有兩種說法。其一為兩漢氣化宇宙論式的，例如：漢初《淮南子》的道論屬之。其二為境界型態的形上學，此由牟宗三先生首先提出。參見氏著《中國哲學十九講》（台北，學生書局，1983），頁91-96。

<sup>12</sup> 見《老子道德經解》，頁70。

<sup>13</sup> 見《老子道德經解》，頁70-71。

老子的「歸根復命」，其實是道家「回歸自然」的主調。像「根，謂根本元無也。」這樣的「增字訓詁」，未必可以成立。而依「物既本無，則心亦不有」之言，顯見大師是秉持著佛家「我空」、「法空」的觀點而作論。然而，老子所言虛靜無為的「道」，未必真能發展到「我空」與「法空」的境界。又《老子·三十四章》「大道汎兮，其可左右，萬物恃之以生而不辭，功成不名有，愛養萬物而不為主。」《老子解》曰：

以體虛無物，故生物而不辭。以本無我，但任物自生。故生物功成而不名己有。  
以與物同體，故雖愛養萬物而不為主。<sup>14</sup>

老子這段經文是在闡明大道「生而不有，為而不恃，長而不宰」的玄德內涵。依《老子解》的詮釋，道之所以能有這般的玄德作用，乃在於道本「無物」、「無我」且「與物同體」。

「生而不有，為而不恃，長而不宰」是《老子》道論的核心觀念，歷來學者的說法主要分為兩派，而《老子解》的觀點又在兩派之外。兩漢道家把道的玄德內涵融入其氣化宇宙論的格局，則「道」是指向某種幽隱的神秘力量，為一切萬有的根源<sup>15</sup>，這個「道」你不能說是「無物」。王弼治老子之學，一反兩漢老學路數，完全掃除道的氣化作用，並據此建立其境界型態的道論<sup>16</sup>。揭櫫「天下萬物以無為本」為綱領，把「無」詮釋為「主體透過修養所達到的沖虛境界」，故「無」成了一個主體性的觀念，這也不能名為「無我」。論述至此，不難察覺《老子》一書的「無」與佛家的「空」，其內涵相去甚遠。

除了以「空理」詮釋「無」之外，憨山大師引用《楞嚴經》詮釋《老子》的道論，更可謂獨樹一格。

### 三、引用《楞嚴經》詮釋《老子》的道論

《楞嚴經》之為佛教經典，有其特別的意義。一方面，禪門高僧多推崇《楞嚴經》為一部至高無上的經典，另一方面，歷來許多論者因彼之傳承版本有疑議，加以其內容的獨特性<sup>17</sup>而斷定為後人所偽造<sup>18</sup>。無論如何，根據「依法不依人」的原則，《楞嚴經》

<sup>14</sup> 見《老子道德經解》，頁94。

<sup>15</sup> 《淮南子·天文訓》：「天墜未形，馮馮翼翼，洞洞瀾瀾，故曰太昭。道始於虛霏，虛霏生宇宙，宇宙生氣，氣有涯垠。清陽者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地……天地之襲精為陰陽，陰陽之專精為四時，四時之散精為萬物，……。」（這是典型的「兩漢氣化宇宙論」）。見劉文典校釋《淮南鴻烈集解》（台北：文史哲出版社，1985），卷三頁五十三。

<sup>16</sup> 王弼之老學，致力於論證道之沖虛妙用，牟宗三先生首先以「境界型態的形上學」名之。拙著〈道家思想的境界型態旨趣〉對此亦有論述。見中央大學《當代儒學研究》，2（2007），頁1-25。

<sup>17</sup> 《楞嚴經》在傳承上曾被懷疑欠缺有力的梵文版本基礎，其內容上，又有許多名相及觀點與傳統的說法不同。例如，佛經中只見五蘊之說，《楞嚴經》卻有「五妄想」之說。五妄想分別指

對中國之大乘佛學而言，絕對是舉足輕重的一部經典。憨山大師在《觀老莊影響論·敘意》中說：

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，非敢求知於真人，以為必當之論也。且慨從古原教破敵者，發藥居多，而啟膏肓之疾者少，非不妙投，第未診其病源耳。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，眾響斯應，苟唯心識而觀諸法，則彼自不出影響間也。故以名論。<sup>19</sup>

憨山大師出入於《楞嚴經》、《法華經》與《老》、《莊》的義理之中，苦於舊說缺乏建設性，終於自創一說，以「唯心識觀」而印決之。而這也成了憨山大師老子學之基調。論及憨山大師對老子的詮釋，除了《老子解》、《觀老莊影響論》以外，《老子解卷首》<sup>20</sup>，也是重要的資料。依時間先後而言，《觀老莊影響論》約完成於萬曆二十六年（1598）<sup>21</sup>；《老子解》歷經十五年於萬曆三十四年（1606）成書<sup>22</sup>；《老子解卷首》應是定稿於此時。從這三份原典看，吾人似有理由認定，大師對老子道論的詮釋並非始終如一，而是經過修正發展而成的<sup>23</sup>。似乎，憨山大師起初只是從「識蘊」看待老子的道，評定其仍然不過是虛妄分別的「識性」。最終則大異前說，推尊老子的道「非佛不足以盡之」。茲分兩小節論述之。

### （一）以「識蘊」詮釋老子的道

在《老子解》中，大師屢屢引用《楞嚴經》以詮釋老子的道論。《老子·十四章》曰：

向色、受、想、行、識五蘊。佛教的五蘊兼具存有論意義以及認識論的意義。詳見《大佛頂首楞嚴經·卷十》（高雄：淨宗學會，1993，頁423-425）。

<sup>18</sup> 參見李治華先生《《楞嚴經》哲學之研究》（碩士輔大哲研所：台北縣，1994）之第二章第一節《《楞嚴經》的歷史背景》。

<sup>19</sup> 見《老子道德經解》，頁1-2。

<sup>20</sup> 見《老子道德經解》，頁39-50。其內容引述一段《史記》的老子傳，接者是〈發明宗旨〉、〈發明趣向〉、〈發明工夫〉、〈發明體用〉、〈發明歸趣〉等小篇論述，與《觀老莊影響論》的義理與文字頗有雷同之處。

<sup>21</sup> 《觀老莊影響論》之構想始於明萬曆十六年（1588）完成於萬曆二十六年（1598）此由《觀老莊影響論》之後跋可知。憨山自言：「此論創意，蓋予居海上時，萬曆戊子（1588）冬，乞食王城，嘗與洞觀居士夜談所及，居士大為撫掌。庚寅夏（1590）始命筆焉。……戊戌（1598）夏予寓五羊時……門人寶貴見而歎喜，願竭力成之，以卒業焉。……創意於十年之前，而克成於十年之後。……」（見《老子道德經解》，頁33。）

<sup>22</sup> 《老子解》的註解工作，自萬曆二十年（1592）至萬曆三十四年（1606）歷經十五年始告完成。憨山大師〈註道德經序〉自言其註解《老子》「始於東海以至南粵，自壬辰以至丙午周十五年乃能卒業。」（見憨山大師《老子道德經解》，頁35。）

<sup>23</sup> 理論上說，大師對老子之詮釋的修正發展，與其佛學之思辨歷程應是同步進行的。



「視之不見，名曰夷。聽之不聞，名曰希。搏之不得，名曰微。此三者，不可致詰，故混而為一。」憨山大師註曰：

此正楞嚴所謂，「罔象虛無，微細精想」耳。由其此體，前觀無始，故「迎之不見其首」。後觀無終，故「隨之不見其後」。此乃古始之道也。<sup>24</sup>

又，《老子·二十一章》：「道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍，其中有象。恍兮惚，其中有物。窈兮冥，其中有精。其精甚真，其中有信。」憨山大師註曰：

其體至深至幽，不可窺測。且此幽深窈冥之中，而有至精無妄之體存焉。故曰：「窈兮冥，其中有精。其精甚真」，此正楞嚴所謂唯一精真「精色不沈，發現幽秘，此則名為識陰區宇」也。學者應知。然此識體雖是無形，而於六根門頭，應用不失其時。故曰「其中有信」。<sup>25</sup>

吾人檢閱《楞嚴經》，可知憨山大師的註解所謂「罔象虛無微細精想」或者「識陰區宇」都是指五蘊中的識蘊。<sup>26</sup>楞嚴經把「五蘊」名為五種妄想：色蘊為堅固妄想，受蘊為虛明妄想，想蘊為融通妄想，行蘊為幽隱妄想，識蘊為罔象虛無微細精想。

此說源自佛家的唯識學。佛家講「唯識」最初是植基於認識論的觀點，從眼、耳、鼻、舌、身、意六種感官講到六識。後來又加上第七「末那識」與第八「阿賴耶識」，才演進到存有論的唯識。<sup>27</sup>第八識又稱種子識，是流轉生死的主體，也是成佛的主體<sup>28</sup>。大師在《觀老莊影響論·論教乘》中說：

<sup>24</sup> 見《老子道德經解》，頁 66-67。

<sup>25</sup> 見《老子道德經解》，頁 77。

<sup>26</sup> 《大佛頂首楞嚴經·卷十》：「精色不沈，發現幽秘，此則名為，識陰區宇。若於群召，已獲同中，銷磨六門，合開成就。見聞通鄰，互用清淨，十方世界，及與身心。如吠瑠璃，內外明徹，名識陰盡。是人則能，超越命濁。觀其所由，罔象虛無，顛倒妄想，以為其本。」（頁 411-412）又：「此湛非真，如急流水，望如恬靜，流急不見。非是無流，若非想元。寧受妄習，非汝六根，互用開合。此之妄想，無時得滅。故汝現在，見聞覺知中串習幾，則湛了內罔象虛無，第五顛倒微細精想。」（頁 425）

<sup>27</sup> 見印順法師《唯識學探源》：「唯識，有認識論上的唯識，有本體論上的唯識。我們所認識的一切，即是識的影象，這是認識論上的唯識。……假使說心是萬有的本體，一切從此出，又歸結到這裡，那就是本體論上的唯識了。」（台灣：正聞出版社，1944 初版，2003 新版，頁 199）。

<sup>28</sup> 印順法師講解無著《攝大乘論》，對阿賴耶識有詳細的解說，值得參考。法師說：「一切種子識就是阿賴耶識，它在相續的識流中，具有能生的功能，像種子一樣，所以稱為種子識。」（頁 36）又說：「賴耶的三相是以種子熏習為樞紐，……熏習可以有兩個意義：一、雜染諸法能熏染賴耶的作用，可以稱為熏習。二、因熏習引起賴耶中能為雜染諸法的因性，也叫做熏習（種子）。」（頁 77）見印順法師《攝大乘論講記》（台灣：正聞出版社，1946 初版，2003 新版）。

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>29</sup>

憨山大師大倡「三界唯心，萬法唯識」，特標「唯心識觀」之說，大抵是佛門「唯心論者」，「依心立境」、「境無心有」的路數<sup>30</sup>。大師之「唯心識觀」自然不只是虛妄分別的心識而已，還兼具「如來藏自性清淨心」的涵意。林文彬先生即評定憨山大師之《觀老莊影響論》之理路為「教取華嚴，證用楞嚴」<sup>31</sup>。印順法師曾對「如來藏說」與《華嚴經》的關聯有一番說明：

如來藏說的引發因緣，是多方面的。……如《華嚴經·如來性起品》，「如來應正等覺心」中，說到如來智慧（菩提的異名）在眾生心相續中。……〈昇夜摩天宮品〉說：「心如工畫師，能畫諸世間，五蘊悉從生，無法而不造。如心佛亦爾，如佛眾生然。……若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」<sup>32</sup>

《華嚴經》以工畫師為譬喻，正如同大師所謂「無有一事一法，不從此心之所建立。」除《華嚴經》<sup>33</sup>之外，更值得重視的應是大師對《楞嚴經》的理解，憨山大師之《首楞嚴經懸鏡·序》有云：

原夫《首楞嚴經》者，乃諸佛之秘藏，修行之妙門，迷悟之根源，真妄之大本；而其所談，直指一味清淨如來藏真心為體。蓋此心體本自靈明廓徹，廣大虛寂，平等如如，絕諸名相，聖凡一際，生佛同等。<sup>34</sup>

憨山大師之參禪悟道之歷程，似乎即是對此「一味清淨法界如來藏真心」的窮究過程，而這也許與大師早年之企慕老莊不無關聯。大乘佛教發展以屆「如來藏自性清淨心」之說的确立，無論理論或實踐層面都達到了極其高深之境，故即令講論義理獨步一時的憨

<sup>29</sup> 見《老子道德經解》，頁10-11。

<sup>30</sup> 印順法師《淨土與禪》：「唯心論者……都不免著重於建立。而且特重於『依心立境』，『境無心有』的立場。」（台灣：正聞出版社，1970初版，2003新版，頁170-171）

<sup>31</sup> 參見林文彬先生〈釋德清《觀老莊影響論》初探〉，頁15。

<sup>32</sup> 見印順法師《如來藏之研究》（台灣：正聞出版社，1981初版，2003七刷），頁104。案：為了理路清晰，此段文字的經典篇目逕改為新式標點。

<sup>33</sup> 印順法師：「如來藏思想，隱約的出現於『華嚴經』中，以譬喻的、象徵的而表現出來。」見《如來藏之研究》頁98。

<sup>34</sup> 憨山大師《首楞嚴經懸鏡·序》（作于萬曆十四年1586）中華電子佛典協會（CBETA）依已新纂續藏經所編輯。引自報佛恩網 <http://www.bfn.org/book/books2/1643.htm>

山大師，也難免有所困惑；而他曾自稱「有請益老莊之旨者」，或許不完全是溢美之辭。

## （二）從「未離識性」到「大圓鏡智」

由《觀老莊影響論》對儒、道兩家的判教，反映出大師在作論之初並未把老、莊的品第置於上乘。大師認為相較於孔子「設仁義禮智教化為隄防」，僅止於「斷前六識分別邪妄之思」，老子猶只是比儒家進一步而已。大師在《觀老莊影響論·論宗趣》中說：

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。……老氏以虛無為妙道，則曰：「谷神不死！」又曰：「死而不亡者壽。」又曰：「生生者不生。」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，……以其此識乃全體無明，觀之不透。故曰：「杳杳冥冥，其中有精。」<sup>35</sup>

又曰：

故曰：「一切世間修行人，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。<sup>36</sup>

接著又曰：

噫！老氏生人間世，出無佛世，而能窮造化之原，深觀至此，即其精進工夫，誠不易易，但未打破生死窠窟耳！古德嘗言，孔助於戒，以其嚴於治身，老助於定，以其精於忘我，二聖之學，與佛相須而為用，豈徒然哉？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。<sup>37</sup>

<sup>35</sup> 見《老子道德經解》，頁 25-26。

<sup>36</sup> 見《老子道德經解》，頁 29。引自《大佛頂首楞嚴經·卷一》：「諸修行人，不能得成無上菩提，乃至別成聲聞、緣覺緣覺，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，則汝今者與諸眾生，用攀緣心為自性者。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。」（頁 30-31）。

<sup>36</sup> 見《老子道德經解》，頁 29。

<sup>37</sup> 見《老子道德經解》，頁 30。

由這三段引文看，憨山大師這時仍判定老子之學「未離識性」，還未達到「究竟一心」。所以才有「此識乃全體無明，觀之不透。」的說法。然而，大師在《道德經解卷首·發明宗旨》中卻說：

老氏所宗，以虛無自然為妙道。此即《楞嚴》所謂分別都無，非色非空。此正所云八識空昧之體也。以其此識，最極幽深，微妙難測，非佛不足以盡之。轉此則為大圓鏡智矣。<sup>38</sup>

這段話與前引《觀老莊影響論》的說法看來似乎沒有差別。然而此處「最極幽深，微妙難測」一語，較之前述「全體無明，觀之不透」之說，自是不可同日而語了。最後並推崇老子之妙道以躋諸佛之境，並許以「大圓鏡智」，顯見大師已不復判老子於二乘了。<sup>39</sup>於此，憨山大師再引用《楞嚴經》所謂「二種根本」為說：

云何二種？「一者無始生死根本……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。」此言識精元明，即老子之妙道也。故曰：「杳杳冥冥，其中有精，其精甚真」，由其此體，至虛至大，故非色，以能生諸緣，故非空。不知天地萬物皆從此識變現，乃謂之自然。由不思議熏不思議變，故謂之妙。至精不雜，故謂之真。天地壞而此體不壞，人身滅而此性常存，故謂之常。<sup>40</sup>

「一者無始生死根本」、「二者無始涅槃元清淨體」。前者是一般眾生的攀緣心，亦即執著有我的世俗心，後者是識精元明，能生諸緣的本心。憨山大師明確的以此「識精元明」的本心指向老子之妙道，而且是「至精不雜」之真，「天地壞」、「人身滅」而「此性常存」之常。豈非以大乘佛教最為崇高的「真常心」許之？

無怪乎老子的道論中，「常」的觀念也是大師所格外重視的。《老子·十六章》：「復命曰常，知常曰明……知常曰容。」句，大師注曰：

性乃真常之道也，故云復命曰常。人能返觀內照知此真常妙性，纔謂之明。……人若知此真常之道，則天地同根，萬物一體，此心自然包含天地萬物。故曰「知常曰容」。<sup>41</sup>

<sup>38</sup> 見《老子道德經解》，頁40。

<sup>39</sup> 憨山大師之《道德經卷首》與《觀老莊影響論》之文字大同小異，不過在小異之中，已顯示大師的轉變。

<sup>40</sup> 見《道德經解卷首·發明宗旨》（頁41）。

<sup>41</sup> 見《道德經解卷首·發明宗旨》（頁71）。

此外《老子·五十五章》之「知常曰明」一語，大師注曰：「所云不認緣氣之心為心，則真常之性自見。故曰：『知常曰明』。」<sup>42</sup>這與《楞嚴經》所揭示之「含裏十方」的「妙明元心」豈不是相當契合。<sup>43</sup>由於「常」的確也是老子所言「道」的本質，故大師亦順理成章地，視此「常道」為佛家的「真常心」。

#### 四、結論

學界對於憨山大師的老學，普遍傾向依佛法的角度切入。本文反其道而行，刻意地從道家義理的觀點來作論。準此，本文首先從「空」與「無」的歧異與大師「以空解無」做一番理論的對照。再者，嘗試釐析老子道論與大師《楞嚴》學之交涉情況，發現大師對老子的詮釋是漸進發展而成的。起初還是把老子的道視為「識蘊區宇」，猶不離無明識性，而後復許以最高的「涅槃元清淨體」，等同以「真常心」視之。

雖大師對老子推崇備至，只是老子未必當得了這最高的位階。道家與佛家還是有別的，例如：道家的真人與佛家的佛，雖形式上同現無煩惱、無分別、通達解脫之相，實際內涵卻有著根本的差異。真人是生命的圓成境界，超越世俗得失與天地合流。佛則是現清淨法身，超越三界，捨離塵世，證第一義空。老子的「虛無之道」，著重於化掉人心之意計造作，而回歸生命自然本真，以證成一種自在自得的境界，重點在於主體的修養工夫。

據佛家橫無際涯的理論場域以觀，不免有感於道家的「自然哲學」不夠深遠，然而若以道家看佛法，可能又覺得太過遼遠。依方法論的觀點看，在系統中言之成理是首要之務，至於系統之範圍的界限在哪裡呢？似乎是更高一層的問題，或者說是後設的問題。憨山大師依據佛法不可思議的世界觀，判定道家乃至於儒家為下乘，對道家與儒家而言並不公平。不過，從宣教的立場言，的確需要如此「極致周遍」的觀點。只不過這「極致周遍」的論點一旦成立，等於取消了任何對話的可能性。

平心而論，大師所提點的儒、道兩家之過患，對兩家而言均是其世界觀以外的事。《莊子·齊物論》所謂：「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。」<sup>44</sup>以道家的立場而論，這並非畫地自限，而是規畫出吾人理性思維的界限。反觀大師順著佛法的工夫以擬道家境界，不免超出道家的範圍。然而依其靜觀所得，或許曾受到道家玄理的啟發，因而能扭轉其原本「師佛而不知佛」的困境，頓然證悟楞嚴所言的八識空昧之體。不過若逕以此為道家虛無大道之所在，恐未必完全

<sup>42</sup> 見《老子道德經解》，頁117。

<sup>43</sup> 《大佛頂首楞嚴經·卷三》：「若此識心，本無所從，當知了別，見聞覺知，圓滿湛然，性非從所。……如來藏中，性識明知，覺明真識，妙覺湛然，遍周法界，含吐十虛，寧有方所。……一切世間，諸所有物，皆即菩提。妙明元心，心精遍圓，含裏十方。」（頁126-127）。

<sup>44</sup> 見郭象《莊子注》（台北：藝文印書館，1975），頁53。

恰當。

在義理的討論之外，《老子解》絕妙的玄理方法<sup>45</sup>，也很值得討論。由於不是本文的重點，以下僅略說一二。《老子·首章》開宗明義，以「道可道，非常道，名可名，非常名。」之奇詭的話語，揭開玄理序幕。繼而又混同「有」、「無」兩者歸之於玄，最末以「玄之又玄，眾妙之門」作結，透出一股深邃的玄理氛圍。《老子解》的詮釋，稱得上既明朗又精妙。大師說：

老子因上說觀無觀有，恐學人把有無二字看做兩邊，故釋之曰：「此兩者同」。意謂我觀無，不是單單觀無。以觀虛無體中，而含有造化生物之妙。我觀有，不是單單觀有。以觀萬物象上，而全是虛無妙道之理。是則有無並觀，同是一體，故曰：「此兩者同」。<sup>46</sup>

此可名為玄理的「融通方法」，大師以此詮釋老子的「同」，甚為的當<sup>47</sup>。言不單單觀無，猶善體其中有「造化生物之妙」；也在觀有之際，同時領會萬象全是虛無妙道所涵。這是「有無並觀」的一體觀，而此所謂「一體觀」實為通向玄理的絕妙途徑。《老子解》另外還引了莊子道論剖析此種一體觀，大師說：

意謂全虛無之道體，既全成了有名之萬物。是則物物皆道之全體所在，正謂一物一太極。是則只在日用目前，事事物物上，就要見道之實際，所遇無往而非道之所在。故莊子曰，道在稊稗，道在屎尿。如此深觀，才見道之妙處。此二觀字最要緊。<sup>48</sup>

本來，「一體觀」在中國哲學中便是極為常見的。莊子〈齊物論〉「天地與我並生，而萬物與我為一」乃至於名家惠施都還高唱「汜愛萬物，天地一體。」<sup>49</sup>再者如儒家的「民胞物與」，也是本著「一體觀」的融通方法。又《老子·二十五章》：以「大」指點「道」，大師注曰：

老子謂我說此大字，不是大小之大。乃是絕無邊表之大。往而窮之，無有盡處。

<sup>45</sup> 義理論述，方法論的層級與理論的層級是成正比的。詮釋玄理就必需有玄理方法始能竟其功。《老子》雖只短短五千言，卻儼然中國玄理宗師，主要緣於其中的論題，多屬於本體論的形上範疇，而且其中有高深的形上思維，非尋常思維模式可以企及。慈山大師得以成功地完成《老》、《莊》二註，實得力於其玄學方法的不凡。

<sup>46</sup> 見《老子道德經解》，頁 52。

<sup>47</sup> 老子「此兩者同」，之「同」即是玄理，不可視為一般意義的同。

<sup>48</sup> 見《老子道德經解》，頁 52。

<sup>49</sup> 此為惠施「庥物之意」的結論。見郭象《莊子註》，頁 583。

故云「大曰逝」。<sup>50</sup>

相對比較中的「大」是常理，何足以說明「道」。「大」做為「道」的性質，則必是絕對的「大」，所謂「絕無邊表之大」，指向一形而上理境。大約類同於惠施所提出的「庖物之意」<sup>51</sup>中，「至大無外」的「大一」。此可謂玄理的「超越區分」。例如，老子「道可道，非常道」，分出「可道」、「常道」，即是一種玄理的「超越區分」。可道之道是形下的道理，不可道的「常道」則指向形而上的道，兩者的不同，並非同一層次並列的，而是分屬不同層次的，可名之為「超越的區分」。以上略述憨山大師的玄理方法中，比較值得一提的內容，其他就不贅述了。

最後附帶談談，前文曾提及老子的道論有兩派說法，而憨山大師的老子學似乎近於「境界型態」一派。《老子解》註「同其塵」曰：

與俗混一而不分。正謂呼我以牛，以牛應之。呼我以馬，以馬應之。故曰同其塵。然其道妙用如此，變化無方。……愚謂此章贊道體用之妙，且兼人而釋者。蓋老子凡言道妙，全是述自己胸中受用境界。<sup>52</sup>

憨山大師認為老子凡論及道的作用，都是依據自己心中的主觀境界而說的。此一說法，實近乎以道為主體修養工夫所至之境界型態的道論。即令大師全無此意，此註語還是深具啟發性的。

總而言之，憨山大師不愧是佛門一代祖師，即使儒聖或道家的至人、真人也在其宣教度化之列。不過，大師在「解老」的過程，似乎不知不覺也受到了原典的影響。對《老子》一書中有關氣化的論述，大師亦順理成章地鋪陳出類似傳統的宇宙生成道論，與其「萬法唯識」的主張顯然南轅北轍。<sup>53</sup>本來，任何學問一旦有交集，理論互相影響也是很平常的。

<sup>50</sup> 見《老子道德經解》，頁 82。

<sup>51</sup> 惠施的學說大多已亡佚，僅存「庖物之意」保留在《莊子·天下篇》。見郭象《莊子註》頁 582-583。

<sup>52</sup> 見《老子道德經解》，頁 56-57。

<sup>53</sup> 《老子·四十二章》：「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」《老子解》：「此承前言道體沖虛，而為天地萬物之本，誠人當以道為懷，以謙自處也。……萬物莫不負陰而抱陽也。所以得遂其生，不致夭折者，以物各含一沖虛之體也。」見《老子道德經解》，頁 103。