

釋德清《老子》學義理內蘊探析 ——兼論「以佛解《老》」的詮解向度

劉怡君

政治大學中文系博士生

提 要

明代是理學流行漫衍的時期，學界的焦點自然集中在理學的相關議題上，理學與佛、老兩者之間融合互攝的情形也受到相當程度的關注，而關於「佛學與老學的交涉」這方面的研究便顯得較為沈寂冷清。如果我們能認真鉤稽老學與佛學交涉的情況，將可以進一步清楚地瞭解佛老思想在歷史的縱深發展脈絡裏所呈現的圖景，有助於宏觀而立體地建構中國學術思想流變衍嬗的完整面貌。釋德清，又名憨山大師，為明代著名的高僧，其《老子》學帶有濃厚的佛學色彩，具體地反映出佛學對於老學發展的深刻影響，同時也呈顯出中國思想史上佛學與老學融攝統一的面向，是探討「佛學與老學的交涉」時無法忽略的研究對象。因此，本文以釋德清的《老子》學做為切入點，審視明代佛學與老學交融互攝的情形，闡發釋德清《老子》學的義理內蘊，並探析釋德清以佛學詮釋《老子》的視域。

關鍵詞：明代 釋德清（憨山大師） 《老子》學 以佛解老

釋德清《老子》學義理內蘊探析 ——兼論「以佛解《老》」的詮解向度

劉怡君

政治大學中文系博士生

一、問題意識的形成

歷代為《老子》詮疏箋注、闡發玄旨的注家相當多，各個時代對於《老子》的詮解，構築出各個不同時代特徵的老子學圖象，形成一個駭博浩繁的《老子》注釋系統。如果我們能後設地分析歷代《老子》的注解，將可以進一步清楚地瞭解老學思想在歷史的縱深發展脈絡裏所呈現的圖景。注解者常常因著時代精神與思潮的吸收滲透與相互交融，使得《老子》的詮釋內涵發生了微妙的變化^①，若能循著此一思路去建構老學流變的軌跡，必然有助於呈現中國思想史的完整樣貌。杜光庭《道德真經廣聖義》中曾總結唐代以前的各家注解說：

① 關於如何認識和把握經典注釋的特徵及其存在的價值，現代詮釋學理論可以提供一些答案。海德格爾《存在與時間》曾說：「把某某東西作為某某東西加以解釋，這在本質上是通過先行具有、先行掌握來起作用的。解釋從來不是對先行給定的東西所作的無前提的把握。」（陳嘉映、王慶節譯，北京：三聯書店，1987年），頁184。加達默爾《真理與方法》也提到在經典闡釋的過程中，即使是歷史方法的大師，也不可能使自己完全擺脫他的時代、社會環境及民族立場的前見。（洪漢鼎譯，上海：上海譯文出版社，1999年），頁678。

所釋之理，諸家不同。或深了重玄，不滯空有；或溺推因果，偏執三生；或引合儒宗；或趣歸空寂。莫不並探驪室，競掇珠璣。俱陟鍾山，爭窺瑤瑤。^②

由杜光庭此語，可見唐代《老子》研究者已有「援儒解《老》」及「援佛解《老》」的詮釋視角。中國古代的經典何以能歷久彌新？正是由於各個時代的學者不斷地對經典作出創造性的詮釋，經典遂與各個時代的人們展開精采的對話，詮釋活動使得經典重生，有了新的生命與新的意義，能夠永恆不朽。《老子》作為中國古代重要的經典，透過各個時代的學者不斷地詮釋，不停地展現出新的意義與內涵，這不但反映出詮釋者的思想，更透顯出各個時代思想發展的特徵與動向。

自魏晉隋唐以來，佛學波瀾壯闊的發展，蔚為中國思想的巨流，並在歷史的洪流中與儒、道兩家思想相激相盪，逐漸形成「儒釋道合流」的思潮，此一思潮向來是研究中國學術思想史的重要論題。宋明時期是理學流行漫衍的時期，學界的焦點自然集中在理學的相關議題上，而理學與佛、老兩者之間融合互攝的情形也受到相當程度的關注。相較而言，「佛學與老學的交涉」這方面的研究則顯得沈寂冷清，值得進一步鉤稽探討。因此，本文將以老學做為切入點，審視明代佛學與老學交融互攝的情形。在老學史的發展脈絡裏，佛教徒對《老子》的詮釋，是佛學與老學融攝的一個重要開端^③，他們以佛學思維詮解《老子》，致使注解內容含蘊融攝著佛學思想，開展了「以佛解《老》」的詮釋場域。釋德清，又名憨山大師，為明代著名的高僧，在佛學史上與釋株宏、釋真可、釋智旭並稱為明末四大高僧。^④憨山大師以佛教義理證解《老子》

② [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》（臺北：新文豐出版股份有限公司，1922年，《正統道藏》第24冊），頁131。

③ 江淑君〈宋代老子學「以佛解《老》」析論〉：「鳩摩羅什、僧肇並有《老子注》，雖然皆已佚失，但以其佛教徒的特殊身分而言，援引佛教思想引申《老子》義蘊，當是可以預期的。這些佛教徒的注《老》，既不同於韓非〈解老〉、〈喻老〉的法家化，也不同於漢代《想爾注》的道教化、王弼《老子注》的玄學化，而恰恰是一種佛教化的立場，著意在將老子思想佛教化，展開所謂『佛教老學』的詮釋場域。」《中國學術年刊》第28期（2006年3月），頁68。

④ 見杜繼文：《佛教史》（南京：江蘇人民出版社，2006年1月第1版，《新版宗教史叢書》），頁440-443；釋聖嚴《明末佛教研究》（臺北：東初出版社，1987年9月），頁167；劉果宗《中國佛教各宗史略》（臺北：文津出版社有限公司，2001年4月），頁554-555。

的方式，在老學史上堪稱「以佛解《老》」的巨擘^⑤，其間「佛老會通」的思路最是清晰可見，是研究「佛學與老學的交涉」時無法忽略的研究對象。然而，佛學思想與道家精神的根本意向有所歧異，如何能與老子思想交融互攝？《老子》內在義理是否因為創造性詮釋而達到一種新的理論高度？佛學思想對於老學發展的影響有哪些層面？影響的深度又如何？我們應該如何評價憨山大師《老子道德經解》「以佛解《老》」的詮解視域？此乃本論文問題的提出。

二、釋德清《老子》學中的「道論」

憨山佛學中的「阿賴耶識」，又稱「阿黎耶識」，當眾生無始無明一念不覺，生生滅滅與不生不滅和合，即變如來藏清淨真心成此識。^⑥「阿賴耶識」是一切法的根源，能變現、產生和含藏宇宙間一切法。在憨山大師看來，老子虛無自然、幽深微妙的道體，事實上即是「阿賴耶識」。他在闡釋《老子》之「道」時說：

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，拘舍離等昧為冥諦」者是已，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，轉此則為大圓境智矣。（《老子道德經解·發明宗旨》，頁 2-3）

此中指出虛無自然的奧妙之「道」是老子思想的理論核心，而此「道」即《楞嚴經》中所謂的「分別都無，非色非空，拘舍離等昧為冥諦」者，也就是所謂的「八識空昧

⑤ 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》第十一章〈原道上：老子言道之六義〉中說：「四庫全書總目提要，于道家書著錄者不多，而有蘇轍之道德經解。其書主佛老同源，而又引中庸之說。此乃假儒釋之言以通老，為明末以來，會同三教之論之先河。憨山德清道德經解，斯為巨擘。」（臺北：臺灣學生書局，1986 年 9 月），頁 369。

⑥ 憨山大師於《楞嚴經通議》中云：「真淨妙明心中，一念妄動而有無明，遂變真心而為阿賴耶識。」（卷 2，頁 196）又云：「此直指一心真源，不生不滅如來藏性，將以融會萬法也。由迷此一心，不生不滅與生滅和合，成阿黎耶識。」（臺中：青蓮出版社，1997 年 4 月），卷 2，頁 210。以下所引《楞嚴經通議》，皆依此版本，僅於引文後標明卷數、頁數，除有註明之必要者，不另作註。

之體」。「八識空昧之體」即是「阿賴耶識」，此識是一個虛妄的生滅識，恆轉如流，既然宇宙萬物都是虛幻不實的，那麼諸法名相之間的種種差異也就消融無礙了，此即所謂的「分別都無」^⑦，能「離外五塵」是為「非色」，但由於無法透破識體，遂「執內為我」，是為「非空」^⑧，拘舍離等外道即以「阿賴耶識」為冥初主諦。^⑨ 憨山大師以為此識最極幽深，微妙難測，非佛無法道盡其中奧妙，也只有佛才能「轉識為智」，自性清淨，離諸塵染，達到極度圓融無礙的境界。申言之，由於老子無法進一步將轉「八識空昧之體」為「大圓鏡智」，所以老子的義理內蘊仍未達到佛學理論的最高層次。值得注意的是，佛、老對於「現象世界存在與否」此一根本命題的看法是有所歧異的：佛教認為宇宙間的一切法皆虛幻不真，而老子則不認為現象世界的天地萬物虛妄不實。^⑩ 因此，佛、老是根本意向有所歧異，並非二者義理思想的層次高低不同。

憨山大師進一步援引《楞嚴經》的說法，指出諸修行人無法證成無上菩提，乃至於別成聲聞、緣覺、諸天外道、魔王以及魔眷屬，都是因為不能曉透「二種根本」，錯亂修習的緣故，這就好比以沙石為食材，想經由烹煮的過程，使之成為美味佳餚，這個做法無疑是徒勞無功的。換言之，不知根本的修行人縱使經歷各種塵劫，終究無法成功。究竟此二種根本為何？一為「無始生死根本」，一為「無始涅槃元清淨體」。他說：

故經曰：「諸修行人，不能得成無上菩提，乃至別成聲聞、緣覺、諸天外道、

⑦ 憨山大師於《楞嚴經通議》中云：「若此分別果是汝之真心，則應常住，如何離聲無體耶？如此，不但此心無體，即『分別我容，離諸色相』，亦無體也。此則總顯六識分別之心無體，以六識依此七識而有分別，今既分別無體，即顯此識虛妄矣。不但分別非真，縱使分別都無。」卷2，頁148。

⑧ 憨山大師於《楞嚴經通議》中云：「非色非空。七識內緣，離外五塵，故非色；執內為我，故非空。此正八識昏昧之體，猶非真心。」卷2，頁148、149。

⑨ 憨山大師於《楞嚴經通議》中云：「七識為意之根，故有分別，若離外塵無緣，即內緣八識為自內我，故外道計此為神我，立此為冥初主諦，計以為常，依此生二十五法。拘舍離，外道名也，因破七識，帶顯八識為所執之我，亦非真也。」卷2，頁149。

⑩ 徐小躍：《禪與老莊》：「不管老子、莊和郭象在確認宇宙形式上有多少差別，他們都不以現實世界存在為虛假不真。……鳩摩羅什和僧肇力論現實世界為虛幻不實，而且也包括否定有超越現實的絕對本體的存在。」（臺北：揚智文化事業股份有限公司，1994年5月），頁149。

魔王及魔眷屬，皆由不知二種根本，錯亂修習，猶如煮沙欲成佳饌，縱經塵劫終不能得。云何二種？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。」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。」由此體至虛至大，故「非色」；以能生諸緣，故「非空」。（《老子道德經解·發明宗旨》，頁2）

《首楞嚴義疏注經》解釋「一者無始生死根本，則汝今者與諸眾生，用攀緣心為自性者」時說：「眾生受身，輪迴五道，莫窮初際，故云『無始聚緣內搖』。趣外奔逸，故曰『攀緣』。造善惡因，受苦樂報，死此生彼，皆因此心，故云『根本』。不了是妄，一迷為心，決定惑為色身之內，故云為『自性』者。吁哉世人！莫不用此攀緣妄心以為真性，執妄心為佛心。」^①可見所謂「無始生死根本」，是說眾生對於生死的執迷妄想，自無始以來就存在了，既不得漏盡解脫，就只能輾轉輪迴，溺陷於生死苦海中，阿難與諸眾生都以攀緣外物之心，作為自己的本性，事實上此為虛妄之心，而非真性佛心。《首楞嚴義疏注經》解釋「無始菩提涅槃元清淨體」時說：「菩提智果，涅槃斷果，二果本具，故云『無始』。所依之性，本來不與妄染相應，故云『元清淨體』。」（《首楞嚴義疏注經》卷1，頁837）可見「無始菩提涅槃元清淨體」是指眾生自無始以來就存在的真如覺性，此性具有菩提智果與涅槃斷果，不與妄染相應。又《首楞嚴義疏注經》解釋「汝今者識精元明能生諸緣，緣所遺者」時說：「第八梨耶，於諸識中，最極微細，名為識精。此微細識有二種義：一者覺義，二者不覺義。覺義即是此文元明，元明者，本覺也，不覺即是無明生滅。謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為識精。從此變起根身種子器世間等，名生諸緣。識相既現，元性即隱。名緣所遺者，遺失也。」（《首楞嚴義疏注經》卷1，頁837）諸識之中最為微細者，又可稱為「識精」。此種微細之識具有兩層意義：一是覺義，二是不覺義。覺義即是此

^① [宋]釋子璿：《首楞嚴義疏注經》（臺北：新文豐出版股份有限公司，1983年，《大正新脩大藏經》本，第39冊），卷1，頁837。以下所引《首楞嚴義疏注經》，皆依此版本，僅於引文後標明卷數、頁數，除有註明之必要者，不另作註。

處所說的「元明」，不覺即是無明生滅，無始無明造成生死流轉等諸多妄象，有生有滅，剎那變化。一念不覺，便在煩惱長河中浮游，一念自覺，便能回復真如本性。如能明白不生不滅與生生滅滅兩者既非一，亦非異，此即「識精」。「識精」含藏著變現一切諸法的種子，此為生諸緣。識相既顯現產生，則元性即隱藏遺失。在憨山大師看來，《楞嚴經》中的「識精元明」¹²即是老子的「妙道」，所以老子才會以「杳杳冥冥，其中有精，其精甚真」來形容道體。憨山大師指出：

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，但未打破生死窠掘耳。¹³

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。」（《憨山老人夢遊集》卷45，頁825）

此中說明老子生於人間世，在整個生命歷程中沒有佛的指引點悟，而能窮究造化的根本源頭，深刻地觀照大道到這種程度，其精進工夫實在難能可貴。可惜，老子未能顛破生死的迷思，還溺陷於生死苦海之中，以攀緣妄心作為本性，無法契悟如來藏清淨真心，要究竟如來藏清淨真心，就必須如同佛一般達到「離心意識」的境界，透破妄心妄想。¹⁴也就是說，老子思想只達到「八識空昧之體」的層次，此識為眾生生死之根本，如果無法透破「八識空昧之體」，掌握「不生不滅常住真心」，就無法透破生

¹² 憨山大師：《楞嚴通議》：「識精，乃八識之體；元明，乃本覺妙明真心。由諸眾生迷此本妙明心，變為識精而起妄想。意將先破妄想，次破識精，而本覺真心乃顯。」卷1，頁104。

¹³ 《憨山老人夢遊集》（臺北：新文豐出版股份有限公司，1983年，《大正新脩大藏經》本，第73冊），卷45，頁825。以下所引《憨山老人夢遊集》，皆依此版本，僅於引文後標明卷數、頁數，除有註明之必要者，不另作註。

¹⁴ 《憨山老人夢遊集》：「吾清淨心中，本無一物，更無一念，凡起心動念，即乖法體。今之做工夫人，總不知自心妄想，元是虛妄，將此妄想，誤為真實，專只與作對頭，如小兒戲燈影相似，轉戲轉沒交涉，弄久則自生恐怖。……便生毀謗之心，或生恐怖之心，或生退墮之心，此乃初心之通病也。此無他，蓋由不達常住真心、不生滅性，只將妄想認性實法耳。者裏切須透過，若要透得此關，自有向上一路，只須離心意識參，離妄想境界求。」卷2，頁227。

死諸妄。¹⁵因此，「道」雖有「覺」與「不覺」兩個面向，老子的義理思想卻只落在「不覺」義的層次。

憨山大師何以會將老子之「道」詮解為「八識空昧之體」？主要的關鍵在於《老子》文本中所出現的「精」字。憨山大師以為《老子》講的「精」即是《楞嚴經》中的「識精」，其在解釋「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。」時說：

道體本自無形，又無一定之象可見，故曰：「道之為物，惟恍惟惚」，謂似有若無，不可定指之意，然且無象之中，似有物象存焉，故曰：「惚兮恍，其中有象，恍兮惚，其中有物。」其體至深至幽，不可窺測，且此幽深杳冥之中，而有至精無妄之體存焉，故曰：「杳兮冥，其中有精，其精甚真。」此正《楞嚴》所謂：「唯一精真，精色不沈，發現幽祕，此則名為識陰區宇也。」學者應知。（《老子道德經解》上篇，頁 31、32）

又憨山大師在解釋「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。其上不曠，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。」一章時說：

夷，無色也，故視之不可見；希，無聲也，故聽之不可聞；微，無相也，故搏之不可得。搏，取之也。此三者，雖有此名，其實不可致詰。致詰，猶言思議，由其道體混融而不可分，故為一。……道體雖絳絳不絕，其實不可名言，畢竟至虛，雖生而不有，故復歸於無物，杳冥之內，而至精存焉，故曰：「無狀之狀」。恍惚之中，而似有物焉，故曰：「無象之象，是謂惚恍。」此正《楞嚴》所謂「罔象虛無，微細精想耳」（《老子道德經解》上篇，頁 17）

¹⁵ 憨山大師：《楞嚴經通議》：「原夫一法界，不生不滅常住真心，諸佛眾生同稟此心，本源無二者也，良以眾生無始無明一念不覺而有生滅，即此生滅與不生滅和合，變此真成阿賴耶識，而為眾生生死之根本。」卷 1，頁 94。

「道體」為一超越感官經驗的真實存在，其無色、無聲、無相，不可名言，但又不全然只是「無」，其中蘊含了變現宇宙萬有的力量。現象世界有一定的形象與性質，知覺感官可以經驗，名言概念可以比擬，但「道體」無法由感官加以測知把握，所以也無法以名言概念加以界定。雖然，「道體」超越了感官經驗與名言概念，極其深遠幽奧，無法窺測，不過在幽深杳冥之中，有一至精無妄之體確實存在於其中。此即是《楞嚴經》所謂的「唯一精真，精色不沈，發現幽祕，此則名為識陰區宇也。」與「罔象虛無，微細精想」。憨山大師在《楞嚴通議》中曾說明：「識陰，妄本也。識陰本非有也。元是真精妙明心體，但受妄想薰習，蓋覆真性，故名識耳。」（卷 10，頁 938）、「識精現前不昧，故云：『精色不沈』。」（卷 10，頁 908）、「識體幽秘，今以觀力研窮，朗入觀境，故云：『發現』。」（卷 10，頁 908）、「識陰顯現而未破，故云：『區宇』。」（卷 10，頁 909）、「汝現在見聞覺知麤現於外，而其中有串習幾微生滅之相，於湛了內，似有若無，不能窮詰者，正是罔象虛無微細精想。」（卷 10，頁 940）。由此可見，老子思想落在「識陰區宇」的位置，雖能了悟宇宙萬物皆由此「識精」所變現，並能觀照出其中之奧妙，卻尚未能破「識精」，直探真性佛心。

《老子》書中與「道」相關的常見用語，如：「自然」、「玄」、「妙」、「虛」、「無」、「真」、「常」等，憨山大師也以佛學概念加以詮釋，並認為唯有如此，研讀《老子》才能自有歸趣，否則將流於捕風捉影，無法探知《老子》的真實底蘊。憨山大師的解釋如下：

不知天地萬物皆從此識變現，乃謂「自然」；由不思議熏，不思議變，故謂之「妙」；至精不雜，故謂之「真」；天地壞而此不壞，人身滅而此常存；故謂之「常」；萬物變化，皆出於此，故謂之「天地之根，眾妙之門」。凡書中所稱「真常玄妙」、「虛無大道」等語，皆以此印證之，則自有歸趣。不然，則茫若捕風捉影矣。（《老子道德經解·發明宗旨》，頁 2）

眾生不知天地萬物皆從此識變現而來，此為《老子》所謂的「自然」。由不可思議的熏生種子，不可思議地變現出宇宙間一切法，此為《老子》所謂的「妙」。至精不雜，此為《老子》所謂的「真」。天地傾圮而此道體不會毀壞，人身滅壞而此元性永恆存

在，此為《老子》所謂的「常」。萬物變化，皆出於此，此為《老子》所謂的「天地之根，眾妙之門」。這些常見用語中，「自然」是老子哲學的基本精神，「道」法「自然」，並純任「自然」，對天地萬物不施加一絲一毫造作的力量，所以老子認為「人」也要順任「自然」，不要有任何偽詐的意念或行為。憨山大師對「自然」的解釋恐怕造成《老子》本義的滑失與扭曲。

三、釋德清《老子》學中的「心性論」

宋明時期是理學流行漫衍的時期，理學的一個重要特點是對儒家「心性」學說重新解釋並加以發揮，「心性之學」成為時代的主流思潮。劉固盛《宋元老學研究》揭示了《老子》哲學思想解釋史上三次重要的突破：

王弼注《老》闡發玄學宗旨，這是對《老子》哲學思想解釋的第一次重要發展；唐代成玄英、李榮等人借《老子》以明重玄之趣，則可以看作對《老子》哲學思想解釋的第二次突破；而從唐代的重玄體到宋元時期心性理論的演進，乃為《老子》哲學思想解釋的第三次重要轉變。¹⁶

宋以後以「心性」學說解《老》注《老》，是《老子》哲學思想詮釋史上的重要發展，亦是老學發展史中重要的環節及內涵。值得注意的是，在中國談論心性的歷史中，佛學最先將「心」提升到「本體」的高度，提出「心體」之說。佛學將主體精神說成超越的、普遍的絕對存在，「心體」就是「性」，就是成佛的內在根源。¹⁷ 憨山大師一生修習佛學，相當重視「心性之學」，並以「心性之學」詮釋《老子》，是老學史上

¹⁶ 劉固盛：《宋元老學研究》（成都：巴蜀書社，2001年9月第1版），頁10。相關論述尚可見於劉固盛：〈《老子》哲學思想解釋的三次突破〉，《海南師範學院學報（人文社會科學版）》，2000年第1期，第十三卷（總47期），頁31-34。

¹⁷ 蒙培元：《理學範疇系統》：「在中國心性史上，佛學第一次把心提到本體的高度，提出了『心』體之說。它把主體精神說成超越的、普遍的絕對存在，『心體』就是性，就是成佛的內在根據。」（北京：人民出版社，1989年7月第1版），頁197。

第三次重要轉變的代表作品之一。

老子對中國思想最大的貢獻是建構了本體宇宙論，以合理的解釋天地萬物的存在。事實上，老子的宇宙論即是老子的人性論。¹⁸老子將人之所以為人的本質，安置在宇宙的根源處，並要求人與宇宙的根源具有一致性。因此，憨山大師說：

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。（《老子道德經解》上篇，頁9）

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。（《老子道德經解》下篇，頁8）

此中說明了全然虛無的道體變現出有一定形象、性質，知覺感官可以經驗，名言概念可以比擬的宇宙萬物，也就是說，宇宙萬物的本身就內蘊著沖虛之道體。因此，人自有形軀之始，就內賦著虛無的道體，此一含藏於人內在之道體，可稱之為心體。憨山大師在《老子道德經解》中指出道體最重要的一個特點乃是「至虛」，如：

無相無名之道體，其體至虛，天地皆從中變化而出。（《老子道德經解》上篇，頁1）

道體至虛，其實充滿天地萬物，但形而不可見。（《老子道德經解》上篇，頁7）

道體至虛，靈妙而不可測，亘古之而長存。（《老子道德經解》上篇，頁9）

一者，道之體也，其體至虛而無為，精一無二。（《老子道德經解》下篇，頁3）

既然道體是「至虛」的，那麼心體的初始狀態當然也是「至虛」的，所以憨山大師說：

¹⁸ 徐復觀：《中國人性論史》云：「道家的宇宙論，實即道家的人性論。」（臺北：臺灣商務印書館，1999年9月初版第12次印刷），頁325。

「聖人之心至虛至下，故眾德交歸，德無不備。」（《老子道德經解》上篇，頁 32）、「聖人之心，至虛無我。」（《老子道德經解》下篇，頁 14）、「聖人體道深玄，故形神俱妙，人能靜定虛心，則故有常存也。」（《老子道德經解》下篇，頁 20）此中所言之「聖人」是指「心體」與「道體」合一不二的典範人物，其能將「主體」提升至「本體」高度，達到「人道合一」的最高境界。此一與「道體」相互融攝的「心體」，即是「性」。憨山大師說：「性，乃真常之道也。」（《老子道德經解》上篇，頁 23）、「人能返觀內照，知此真常妙性，纔謂之明。」（《老子道德經解》上篇，頁 23）、「惟抱道凝神而復於性真者，德光終古，澤流無窮。」（《老子道德經解》上篇，頁 48）由此可見，天下眾生內在皆含蘊著真常之道，此是即是「性」，此「性」不假外求，只要能返觀內照，就能透悟真常妙性，唯有抱持大道、復性於真者，其德性所散發出的光輝可以恆古不滅，其事蹟恩澤似流水般四處流衍沒有窮盡之時。

然而，人置身於各種名相之間，每天與萬事萬物相接，心遂承載著種種造作而紛亂的意念，人的心中滿是塵滓，生命流於紛馳，摧迫損傷真常妙性，人於是永無止盡地沈溺墮落，在物欲橫流中迷失真生命，在煩惱長河中浮浮沈沈。如前所言，憨山大師認為《老子》的「道」，事實上就是佛教中所謂的「八識空昧之體」，此識是一個虛妄生滅識，恆轉如流，所以它所變現的萬事萬物也是虛妄不實的。憨山大師認為外在諸妄是心性沈淪陷溺的主要因素，因為這些外在諸妄很容易撩起人們追逐享受的欲望，欲念一起，內心就會擾動不安，各種巧詐機心充盈於內心說。因此，世人之所以無法執守此道，是因為無法透破外在諸妄的虛假不實，憨山大師指出：

世人不知外物本來不有，而妄以為實，故逐物牽心，其心擾擾妄動，火馳而不返，見利亡形，見得亡真，故競進而不休，所以不能保此道也。（《老子道德經解》上篇，頁 22）

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。如此推窮，縱有亦無，一切既是虛假，則全不見有可欲之相，既不見可欲，則心自然不亂，而永絕貪求，心閒無事。（《老子道德經解》上篇，頁 22）

逐物忘生，貪欲無厭，以取戕生傷性、忘身敗家之禍。（《老子道德經解》上篇，頁 23）

忘身徇物，戕生於名利之間，不達動靜，故傷性失真，馳情於嗜慾之境。（《老子道德經解》上篇，頁 37）

若馳聲色而忘返，則逐物而背性。（《老子道德經解》上篇，頁 18）

一切法依止於「阿賴耶識」，此識如同瀑流一般，開出生死流轉的生滅法，天下眾生不明白這個道理，不知一切有為法皆是虛妄不實，遂以為虛妄不實的現象世界真實存在。因此，人們開始追逐外在諸妄，不斷地向外攀緣，造成心靈的紛擾浮動，生命流於紛馳，不知返回真性，悖於大道。所以，要能推窮眼前所見的萬事萬物，本來就不是實有，則一切聲、色、貨、利全都是虛假不實的妄相，如此一來，就能超越感官所經驗得到對象，則聲非聲，色非色，物非物，利非利，一切可以欲求的名相，全然消解不見，既然無可欲之物，則永絕貪求之念，心自然不亂，清閒無事。否則，人們將因為徇物不返，貪得無厭，斷傷真如本性。憨山大師進一步說明：

利，假物也。人以隋珠為重寶，以之投雀，則飛而去之。色，妖態也。人以西施為美色，麋鹿則見而驟之。名，虛聲也。人以崇高為貴名，許由則避而遠之。食，爽味也。人以太牢為珍羞，海鳥則觴而悲之。則財、色、名、食，本無可欲，而人欲之者，蓋由人心妄想思慮之過也。（《老子道德經解》上篇，頁 5）

心本自虛明，而外之聲色、飲食、貨利，亦本無可欲，人以為可欲而貪愛之，故眼則流逸奔色，而失其正見，故盲；耳則流逸奔聲，而失其真聞，故聾；舌則流逸奔味，而失其真味，故爽；心則流逸奔境，而失其正定，故發狂；行則逐於貨利，而失其正操，故有妨。所謂利令智昏，是皆以物欲喪心，貪得而無厭者也。（《老子道德經解》上篇，頁 16）

「利」的本質不過是虛假之物。人們將隋珠視為曠世珍寶，然而如果將隋珠向雀鳥擲投，雀鳥則會受到驚嚇紛紛高飛遠離隋珠，一點都不珍惜貪愛。「色」的本質不過是

妖態妄相。人們將西施視為傾國傾城的絕世美女，但是麋鹿見到西施則迅速跑開，一點都不迷戀傾心。「名」的本質不過是虛幻的聲譽。人們將崇高地位視為珍貴名聲，許由則避之唯恐不及。¹⁹「食」的本質不過是不同的味道。人們將牛、羊、豬三牲齊備為太牢，並將太牢視為美饌，海鳥則為死去的牛、羊、豬感到悲傷。此中指出財、色、名、食等外在諸妄，就本質而言，皆是虛妄不實的，並無可欲之處，人之所以尚名、好利、嗜欲，乃至於徇物不返，沈淪陷溺，是因為人心對這種外在諸物出現種種妄想、思慮、貪念。因此，「眼」流逸奔色，而失其正見，則與盲人無異；「耳」流逸奔聲，而失其真聞，則與聾子無異；「舌」流逸奔味，而失其真味，則品嚐時出現差失；「心」則流逸奔境，而失其正定，則如同發狂一般。人們往往為了追求外在的財貨利益，而失去其端正的操守，斷傷了品性，妨礙了修行。這正是所謂的「利令智昏」——因為物欲而喪失虛明的本心。所以，憨山大師說：

天下罪之大者，莫大於可欲，以其戕生傷性，敗亂彝倫，以至君臣父子，皆失其分者，皆見可欲之罪也。（《老子道德經解》下篇，頁12）

天下最大的罪過，就是對外在諸妄的欲求了，欲求是一種造作的意念，在心中百轉千迴的盤旋，導致戕害生命，斷傷本性，並且敗亂倫常，乃至於君臣父子皆失其本分，君不君，臣不臣，父不父，子不子，可見欲求的罪過之大。²⁰

外在諸妄中以「名」與「利」最具有吸引力，最能引發人們追逐、競求、爭奪的欲望，所以「名」與「利」是人心動盪及社會混亂的根本源頭。人們大多以「名」或

¹⁹ 許由之事可見〔漢〕司馬遷《史記》卷六十一〈伯夷列傳〉註五，張守節《史記正義》引皇甫謐《高士傳》云：「許由字武仲。堯聞致天下而讓焉，乃退而遁於中嶽潁水之陽，箕山之下隱。堯又召為九州長，由不欲聞之，洗耳於潁水濱。時有巢父牽犢欲飲之，見由洗耳，問其故。對曰：『堯欲召我為九州長，惡聞其聲，是故洗耳。』巢父曰：『子若處高岸深谷，人道不通，誰能見子？子故浮游，欲聞求其名譽。污吾犢口。』牽犢上流飲之。許由歿，葬此山，亦名許由山。」（臺北：鼎文書局，1979年2月2版），頁2121。

²⁰ 據《論語》（臺北：藝文印書館，1997年8月初版13刷，《十三經注疏》第8冊《論語注疏》）記載，齊景公曾問政於孔子，孔子對曰：「君君、臣臣、父父、子子。」可見孔子的政治理想是君臣父子各守其分，卷12，頁108。這裏顯現了憨山大師「援儒解《老》」的詮解面向。

「利」作為一生追求的目標，尚未達到目標者鎮日汲汲營營，已達到目標者為了超越現有的成就仍然鎮日汲汲營營，甚至以巧智機心壓榨、脅逼、剝削、殘害、構陷他人。因此，如果要有祥和、寧靜、美好的社會，在上位者就必須消解人們對「名」與「利」的執著，憨山大師說：

眾人之所欲者，功名利祿，玉帛珍奇，所學者權謀智巧，火馳於此，往而不返，皆其過也。至於道德無為，皆以為賤而所不欲，以為無用而不學，故恃智好為，以傷自然之樸。（《老子道德經解》下篇，頁36）

尚賢，好名也。名，爭之端也，故曰：「爭名於朝」。若上不好名，則民自然不爭。貴難得之貨，好利也。利，盜之招也。若上不好利，則民自然不為盜。故曰：「苟子不欲，雖賞之不竊。」所以好名好利者，因見名利之可欲也，故動亂其心以爭競之，若在上者苟不見名利有可欲，則民亦各安其志，而心不亂矣。（《老子道德經解》上篇，頁5）

聖人之治，教人先斷妄想思慮之心，此則拔本塞源，故曰：「虛其心」。然後使民安飽自足，心無外慕，故曰：「實其腹」。……在上者則以清淨自正，不可以聲色貨利外誘民心，則民自絕貪求，不起奔競之志，其志自弱，故曰：「弱其志」。民既無求，則使之以鑿井而飲，耕田而食，自食其力，故曰：「強其骨」。如此，則常使民不識不知，而全不知聲色貨利之可欲，而自然無欲矣。（《老子道德經解》上篇，頁5、6）

眾人所窮盡一生的心力與精神所追求的，不外乎是功名利祿與玉帛珍奇，為了要滿足自己種種的欲求，人們學會使用權謀之術，時時刻刻都算計如何才能達成目標，內心充滿各式巧詐的想法，任意妄為，忽略道德的修養，遺忘無為的妙用，離道日遠，傷害了真樸自然的生命主體。因此，在上位者不能尚賢好名，開啟世人爭奪之心，也不能貴貨好利，招致眾人盜取之行，否則天下眾生皆好名好利，用盡心機爭奪追求「名」與「利」，虛靜明亮的本心遂充滿雜念妄想，真樸自然的本性也就隱而不顯了。所以聖人之治，首先要教人斷滅妄想思慮之心，才能拔本塞源，從根本處解決物慾橫流的

社會問題，然後使人民皆安飽自足，心不受到外在諸妄的牽引，不起奔競火馳之志，達到無所欲求的境地。在現實的社會裏，士大夫大多希冀自己能得到在上位者的恩寵，並建功立業，光宗耀祖。對此，憨山大師指出「寵」的本質其實是「辱」，況且「未得之也，患得之。既得之也，患失之，是則競競得失於眉睫之間，其心未嘗自安。」（《老子道德經解》上篇，頁 17）尚未得到恩寵之前，憂患如何得到恩寵；等到得到恩寵之後，又憂患如何會失去恩寵。結果，時時刻刻都得戰戰兢兢，一舉一動都得小心謹慎，得失之間，耗盡心思，其心一刻不得清閒安定。因此，憨山大師說：

寵乃下賤之事耳，譬如僻倖之人，君愛之以為寵也，雖卮酒膾肉必賜之，非此，不見其為寵，及其賜也，必叩頭而噉之，將以為寵。彼無寵者，則傲然而立，以此較之，雖寵實乃辱之甚也。（《老子道德經解》上篇，頁 17）

確切地指出「寵」的本質是「下賤之事」，是「辱之甚也」，無寵之人，反而能傲然而立。何況世間凡可名者皆是對待而有的²¹，如果能顛破這些二元對立的名相，不執著任何一端，就能消解分別、取捨、好尚之心。憨山大師說：

天下之人，但知適己意者為美，殊不知在我以為美，自彼觀之，則又為不美矣。譬如西施顰美，東施愛而效之，其醜益甚，此所謂：「知美之為美，斯惡已。」……又如比干，天下皆知為賢善也，紂執而殺之，後世效之以為忠，殺身不悔，此所謂知：「知善之為善，斯不善已。」此皆尚名之過也。（《老子道德經解》上篇，頁 3）

「美醜」、「善惡」、「難易」、「長短」、「高下」、「前後」等二元對立的觀念，皆是自相互對待中彰顯出來的，兩相對立的結果必會造成紛擾、爭奪、矛盾與衝突，甚至不惜犧牲寶貴的生命，以極激烈的手段來追求某一端。事實上，萬事萬物如夢幻泡影，皆是虛妄不實的，那麼這些因萬事萬物兩相對待而產生的觀念自然不具有實質意義。簡單地說，以大道觀之，美與醜本質皆是空，既皆是空，那麼兩者之間又有何

²¹ 憨山大師：《老子道德真經解》：「善惡之名，因對待而有。」上篇，頁 4。

分別？明白這個道理之後，其它二元對立的概念也都可以破除了。²²因此，憨山大師認為「凡物皆然，斯皆有為之跡耳。凡可名者，皆可去。」（《老子道德經解》上篇，頁4）當人不再執著於任何一端的名相，本心就能回復虛明的狀態，本性就能回復真樸的境界，主體就能達到大道的高度。

四、釋德清《老子》學中的「工夫論」

憨山大師認為眾生本身就內蘊著道之全體，「人」與「道」原本是契會不二的。然而，由於外在諸妄擾動心靈，遮蔽本性，導致生命向外火馳，退轉下墜，造成主體內所內蘊的沖虛之道無法朗現彰明。因此，「如何回歸於道？」成為《老子》中最根源的問題，既要回歸大道就必須透過一定的工夫入路。那麼，老子的「入道工夫」是什麼？憨山大師以為入道的關鍵之處就在於《老子》首篇中「觀無」、「觀有」的「觀」字，其云：

《老子》一書，向來解者例以虛無為宗，及至求其入道工夫，茫然不知下手處。故予首篇將「觀無」、「觀有」有一「觀」字，為入道之要，使學者易入。（《老子道德經解·發明工夫》，頁3、4）

此中指出歷代解《老》注《老》的學者，皆以「虛無」作為核心宗旨，正因為如此，這些注解者一觸及「入道工夫」的問題時就顯得茫然，不知道該如何是好，所以憨山大師特別將《老子》首篇中「觀無」、「觀有」的「觀」字作為入道的要領，以方便學者入道。憨山大師在詮解《老子》「常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其微，此兩者同，出而異名，同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門。」時說：

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

²² [明]釋德清《老子道德真經解》：「天下事物之理，若以大而觀，本無美與不美，善與不善之跡，良由人不知道，而起分別取捨好尚之心，故有美惡之名耳。」上篇，頁3。

萬物象上，而全是虛無妙道之理。是則有無並觀，同是一體。（《老子道德經解》上篇，頁2）

老子雖說「有」又說「無」，但又擔心學者將「有」與「無」看做兩邊，所以又說：「此兩者同」。老子觀無，並不是單單觀無而已，而是觀此虛無道體之中所含有的造化生物之妙；老子觀有，也不是單單觀有而已，而是觀此萬物萬象之上全是虛無妙道之理。可見老子之「觀」乃是「有無並觀」，兩者乃是一體的關係，既然如此，又何必分立「有」與「無」之名？憨山大師接著說：

恐人又疑兩者既同，如何又立「有」、「無」之名，故釋之曰：「出而異名」。意謂虛無道體，既生出有形天地萬物，而「有」不生「有」，必因「無」以生「有」，「無」不自「無」，因「有」以顯「無」，故二名不一，故曰：「出而異名」。（《老子道德經解》上篇，頁2）

這是因為「有」無法生成有形的天地萬物，有形的天地萬物必得從「無」中生出，「無」無法彰顯自己的存在，必得透過「有」才能彰顯「無」的存在，所以才會有二個稱謂。但是，如果「有」與「無」是對待而生的二個稱謂，那麼「道」就不是一個完整的全體，如何能稱之為「妙道」？憨山大師認為此一疑惑，老子早已料想到了，所以才接著說「同謂之玄」：

至此，恐人又疑既是有無對待，則不成一體，如何謂之妙道？故釋之曰：「同謂之玄」。（《老子道德經解》上篇，頁2）

關於此一問題，老子解釋說「有」與「無」同謂之「玄」，「玄」即是「妙道」，是一個確實存在的完整全體。闡發老子思想至此，憨山大師忍不住在注文中讚歎老子說：「天地同根，萬物一體，深觀至此，豈不妙哉！」（《老子道德經解》上篇，頁二）然而，老子後面還有兩句話：「玄之又玄，眾妙之門」，憨山大師解釋如下：

老子又恐學人工夫到此，不能滌除玄覽，故又遣之曰：「玄之又玄」意謂雖是有無同觀，若不忘心忘跡，雖妙不妙，殊不知大道體中，不但絕有無之名，抑

且離玄妙之跡，故曰：「玄之又玄」。工夫到此，忘懷泯物，無往而不妙，故曰：「眾妙之門」，斯乃造道之極也。（《老子道德經解》上篇，頁2）

老子又擔心學者雖然能夠有無同觀，但還不能忘心忘跡，故而提點世人說：「玄之又玄」，要求觀有觀無之後，要能不執著於有無之名，並超越各種玄妙之跡，工夫到此，忘懷得失，看透萬物，無往不妙，此為造道的最高境界。

憨山大師指出佛學中有所謂的「五乘」，即人乘、天乘、聲聞乘、緣覺乘與菩薩乘等。此五乘各有修進，因果階差，條然不紊，攝而為一，則是圓融，散而為五，則是行布，是故五乘之法，皆是佛法，五乘之行，皆是佛行。由於眾生根器大小不同，聖人設教也有深淺的不同，如此才能應機施設。²³ 憨山大師指出：

觀照之功最大，三教聖人皆以此示人。……佛言止觀則有三乘止觀、人天止觀，淺深之不同。若孔子，乃人乘止觀；老子，乃天乘止觀也。（《老子道德經解·發明工夫》，頁4）

孔子專於經世，老子專於忘世，佛專於出世，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。（《老子道德經解·發明工夫》，頁5）

此中說明「觀照」的工夫功效最為顯著，儒、釋、道三教聖人皆以「觀」教示學者。三乘止觀、人乘止觀與天乘止觀，皆能給予人力量來面對生命，只是程度深淺不同。憨山大師將儒家聖人孔子的學說歸屬於人乘止觀，而將道家哲人老子的理論歸屬於天乘止觀。「止觀」是佛教中重要的教法，《摩訶止觀》的序文中云：

天台傳南岳三種止觀：一漸次、二不定、三圓頓，皆是大乘，俱緣實相，同名止觀。漸則初淺後深，如彼梯墜；不定前後更互，如金剛寶置之日中；圓頓初

²³ 《憨山老人夢遊集》：「五乘，謂人天聲聞緣覺菩薩也。佛則最上一乘矣。然此五乘，各有修進，因果階差，條然不紊。……佛則圓悟一心，妙契三德，攝而為一，故曰『圓融』，散而為五，故曰『行布』，然此理趣，諸經備載，由是觀之，則五乘之法，皆是佛法，五乘之行，皆是佛行，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。」卷45，頁820。

後不二，如通者騰空。²⁴

可見智顗禪師的師父慧思所傳的「止觀」有三種，一為漸次、二為不定、三為圓頓，皆是大乘，俱緣實相，同名止觀。漸次止觀，如登歷階，視根基進程而逐步上升的修行規程，如登階梯，由低而高；不定止觀，隨順機緣與眾生的器根，或深或淺，或觀或止，如同金剛寶劍置於日中，映光而現諸彩；圓頓止觀，一切諸法，無非中道，「法性寂然」即是「止」，「寂而常照」即是「觀」。「止觀」雖有先後之分，但實無二別，如通者騰空。孔子專於「經世」，老子專於「忘世」，佛則專於「出世」，三者究竟還是有不同之處，但是最初的一步，都是以「破我執」為主，工夫入路皆由「止觀」開始。然而，孔子的「破我執」的重心在於凡事以天下人之福祉為思考中心，不以個人之利益為出發點，以期達到大公無私的理想政治；老子的「破我執」是要人超越二元對立的觀念，消解種種紛擾、矛盾和衝突，達到與天地萬物玄同的最高境界；佛教的「破我執」則是照見五蘊皆空，明白世間本無我的真諦。因此，同樣是「止觀」，孔老的「止觀」是世間法，而佛教的「止觀」則是出世間法。憨山大師又說：

雖三教止觀淺深不同，要其所治之病，俱以先「破我執」為第一步工夫，以其世人盡以「我」之一字為病根，即智、愚、賢、不肖，汲汲功名利祿之場，圖為百世子孫之計，用盡機智總之皆為一身之謀。如佛言：「諸苦所因，貪欲為本，皆為我故」；老子亦曰：「貴大患若身」；以孔聖為名教宗主，故對中、下學人，不敢輕言破我執，唯對顏子，則曰：「克己」。（《老子道德經解·發明工夫》，頁4）

雖然三教「止觀」的深淺不同，但皆以「破我執」為第一步工夫，世人皆明白「我」是一切煩惱的根源，不論聰明、愚昧、賢能、不肖，皆汲汲營營於功名利祿的追求，企圖為百世子孫謀求永恆的富貴，世間一切機詐機智，無一不是為了謀求一己之利益。「有我」，則容易與萬事萬物交接對立，追逐攀緣種種妄象，巧詐機心隨之而起，人

²⁴ 〔隋〕釋智顗《摩訶止觀》（臺北：新文豐出版股份有限公司，1983年出版，《大正新脩大藏經》本，第46冊），卷1，頁1。

於是永無止盡的沈溺墮落；「無我」，則能從萬事萬物中超拔出來，超越感官世界中被牽動的種種妄象，心如止水，得以冷靜理性的觀照大千世界。因此，佛說世間種種痛苦，最主要的根源在於貪婪的欲望，這都是因為有我的原故；老子也曾說：「貴大患若身」，憨山大師認為老子以「身」為眾患之本，既有此身，則有飢、寒、病、苦、死、生等大患，各式苦惱皆自此而生²⁵；至於孔子，雖然也明白「無我」的重要性，但由於身為名教宗主，所以對程度中下的學人不敢輕易講述「破我執」的道理，在眾多的弟子中，以顏淵的資質最為特出，因而他告訴顏淵說工夫修養的重點在於「克己」。憨山大師認為「克己」的真義²⁶，是要人盡絕因「有我」所帶來的諸多弊病。總而言之，諸人之所以自困自苦，主要是由於對自我執迷，唯有破我執，才得以超越解脫。憨山大師試圖融會儒、釋、道三教的思想脈絡清晰可見。

憨山大師佛學思想的最高境界必須透過「轉識為智」的進路才能達成，一念覺明即能轉「阿賴耶識」為「大圓鏡智」，然而一般人無法擁有「大圓鏡智」只能學得「巧詐機智」，當種種的「巧詐機智」充盈於心中時，「心」就無法虛明，「性」亦無法真樸。因此，憨山大師認為《老子》工夫入路的核心即是消解巧智，其於詮釋「絕學無憂」一章時云：

世俗無智之人，要學智巧仁義之事，既學於己，將行其志，則勞神焦思，汲汲功利，盡力於巧智之間，故曰：「巧者勞，而智者憂」。（《老子道德經解》上篇，頁 28）

世人無智而好用，逐物忘道，汨汨於欲，故多憂耳。斯則憂與無憂，端在用智不用智之間而已。（《老子道德經解》上篇，頁 28）

世俗以增長知見，日益智巧，馳騁物欲以為學；聖人以泯絕知見，忘情去智，遠物離欲以為學。（《老子道德經解》上篇，頁 28）

²⁵ 〔明〕釋德清：《老子道德經解》：「貴大患若身者，是以身之患，喻貴之患也。然身乃眾患之本，既有此身，則飢寒病苦，死生大患，眾苦皆歸，必不可免。」上篇，頁 17。

²⁶ 〔明〕釋德清：《老子道德經解》：「克者，盡絕。」「己者，我私」，上篇，頁 4。

世俗之人沒有圓融的大智慧，遂去學習智巧仁義之事，學成後付諸行動以達成自己設定的人生目標，結果不免精神勞累、心思煎熬，一生汲汲營營於功名利祿，傾盡心力於種種智巧的之間，生命落入「既勞且憂」的窘境。憨山大師進一步指出，憂與無憂的關鍵就在於用智與不用智之間。因此，世俗之學，著力於增長知識與見聞，日日增加巧詐機智；聖人之學，著力於消泯知識與見聞，忘卻情感，釋去巧智，遠離物欲。是故，老子本身的人格形象如下：

老子謂我獨離物向道，泊於物欲未萌之前，不識不知，超然無欲。（《老子道德經解》上篇，頁 29）

老子謂我心無欲，了無繫累，泛然應物，虛心遊世，若不繫之舟。（《老子道德經解》上篇，頁 29）

老子獨能不被外物牽引，向大道回歸，浸潤在物欲尚未萌發之前，不識不知，超然無欲的境地裏，由於心中沒有一絲一毫欲望，所以了無繫累，能夠泛然應物，虛心遊世，就像沒有繫住的舟子一般，無處不自在。申言之，能不能成為聖人的關鍵之處就在於能不能看破世間萬物，不過是八識空昧之體所變現出來的虛幻之相，不被這些虛而不實的外在諸妄所牽引，而造成心靈的紛亂擾動。所以，憨山大師在解釋「致虛極，守靜篤」一章時說：

此示功夫之方法也，「致虛極，守靜篤」者：致，謂推致推窮之意；虛，謂外物本來不有；靜，謂心體本來不動。（《老子道德經解》上篇，頁 22）

又說：

目前萬物本來不有，蓋從無以生有，雖千態萬狀，並列於前，我只觀得當體全無。……目前萬物雖是暫有，畢竟歸無。……物既本無，則心亦不有，是則物心兩忘，寂然不動。（《老子道德經解》上篇，頁 23）

如果用心觀照現象世象的萬事萬物，就會發現並列於眼前的外在諸物雖然千態萬狀，

但是卻皆是虛假不實的妄相，觀照的工夫能做到這般，那麼心體就能如同明鏡般如實的映照出萬事萬物，卻不被鏡中所出現的萬事萬物擾動，心靈回歸到寂然不動的原始狀態。憨山大師說：

聖人虛懷遊世，寂然不動，物來順應，感而遂通，用心如鏡，不將不迎，來無所粘，去無踪跡，身心兩忘，與物無競。（《老子道德經解·發明工夫》，頁5）

此中搏造出聖人的形象——虛懷若谷，包容萬物，遊於世事人情之間，卻能保持心境寂然不動，沒有任何造作的意念妄見，有所感悟即能通達於真理，用心如鏡，只是真實映照出萬事萬物的原始面貌，無所遷就，無所接迎，當萬事萬物到來的時候，無所粘黏，當萬事萬物離去的時候，也了無踪跡，身與心兩兩相忘，不受到任何事物的牽引。

五、釋德清以佛學詮釋《老子》的視域

經典注疏者不可能消解自己主觀意識和理論視域的限制，以一個澈底空白的主體進入經典的世界，完全一致地重複他人的思想，因此詮釋活動必然含有開放性理解與創造性建構的成份。²⁷也就是說，任何的詮釋活動，詮釋者會根據他已知的知識範疇和對存有的體驗以及生命的體會，來決定他為詮釋對象所作的詮釋。這裏所謂已知的知識範疇和對存有的體驗以及生命的體會可統稱為「前見」²⁸，就憨山大師而言，他

²⁷ 李建盛〈莊子對老子的創造性詮釋及其美學思想〉：「一種思想、一種理不可能不受生存於具體的歷史時代和社會現實的思想家的主觀意識和理論視域的限制，也不可能不從自身所具有的思想視域出發建構自己的思想，從而不可能完全一致地重複別人的思想而沒有開放性理解和創造性建構的一面。」收入《中國詮釋學》第一輯（濟南：山東人民出版社，2003年10月第1版），頁180。

²⁸ 伽達默爾在《真理與方法》：「一切理解都必然包含某種前見，這樣一種承認給予詮釋學問題尖銳的一擊。」（洪漢鼎譯，上海：上海譯文出版社，1999年），頁349。周慶華〈「格義」學的歷史意義與現代意義〉一文註十七也指出：「任何的詮釋活動，詮釋者必須根據他已知的知識範疇和對存有的體驗以及生命的體會，來決定他為詮釋對象所作的詮釋。而這一已知的知識範疇和對存有的

對《老子》進行詮釋時，乃是根植於佛學的理論基礎之上的，佛學思維即是他的「前見」。是故，憨山大師對《老子》進行詮解活動時，自然而然地以「以佛解《老》」的詮釋方式作為發明趣向。憨山大師說：

愚謂看老、莊者，先要熟覽教乘，精透《楞嚴》，融會吾佛破執之論，則不被他文字所惑。然後精修靜定，工夫純熟，用心微細，方見此老工夫苦切。²⁹

此中即明確地指出研讀《老子》的首要條件是熟覽佛教諸乘的義理思想，尤其要精透整部《楞嚴經》的真實底蘊，並融會貫通佛學中關於破執的理論學說，唯有如此，才能不被《老子》的語言文字所迷惑，才能突破語言文字的局限和層次。佛教中的禪宗格外重視「不立文字」的宗旨，因為語言文字有其侷限性，當人黏滯於一語言文字時，反而無法了悟佛法的真實意義。所以，南宗六祖慧能說：「諸佛妙理，非關文字。」³⁰那麼，如何能獲得佛法真義？關鍵在於修行人是否能「明心見性」，依靠的是自性自心，而不是佛經上的文字。³¹憨山大師認為此種透破語言文字，直探佛法內在真理的觀念，亦適用於對《老子》思想真義的探究。此中指出要確切掌握《老子》的義理底蘊，就必須透過「精修靜定」的工夫，待工夫純熟之後，用心體會微細精妙之處，方能見得老子的工夫苦切。憨山大師於《老子道德經解》的〈序〉中讚譽老子：

釋智忘懷之談，詎非入禪初地乎？且禪以我蔽，故破我以達禪，老則先登矣。

認為老子「釋智忘懷」的思想境界，已經入禪初地，能夠超越欲念雜惡，心靈得到輕

體驗以及生命的體會，就是『先見』。」收入《國際佛學研究年刊》（靈鷲山般若文教基金會、國際佛學研究中心，1992年），頁140。

²⁹ [明]釋德清：《老子道德經解·發明趣向》（臺北：藝文商務印書館，1965年3月初版，嚴靈峯編輯《無求備齋·老子集成初編》），頁3。以下所引釋德清《老子道德經解》皆依此版本，僅於引文後標明卷數、頁數，除有註明之必要者，不另作註。

³⁰ [唐]釋法海撰，丁福保箋註：《六祖壇經箋註》（臺北：天華出版事業股份有限公司，1979年5月），頁57。

³¹ 詳見張育英：〈禪宗語言觀及語言特徵〉，《禪與藝術》（臺北：揚智文化事業股份有限公司，1994年12月），頁91-118。

安，禪宗則認為人一旦「有我」，就會遮蔽斷傷真心佛性，因而主張「破我」以達成禪境，就這方面而言，老子可說是禪宗的先驅。如此一來，佛、老之間便有了諸多相通的可能性與默契。

詮釋者受到歷史情勢、時代思潮、主觀意識與理論視域的限制，必然無法以一個空白主體的姿態進入經典的思想世界。也就是說，詮釋者在進行詮釋活動時必然帶有開放性理解與創造性建構的成份，不可能只是完全一致地重複他人的思想，所以伽達默爾明確指出：「理解不是一種複製的行為，而始終是一種創造性的行為」。³²確實，研究中國經典歷代注解的概況，將會發現經典詮釋活動所產生的注文都包含著兩個不同質地的內涵：一是經典原始精神的部分；二是詮釋者思想的部分。詮釋者既以自己的思想對經典進行詮釋活動，則詮釋活動將呈顯出二個特徵³³：一是經典與詮釋者之間構成一種意義的互為創造關係，經典因為被詮釋者賦予新的意涵，從而被賦予新的生命；二是經典與詮釋者處在不同的時空條件之中而產生脈絡性的斷裂，造成以今釋古，強古就今的情形。

如上所述，釋德清以佛學思想維注解《老子》的詮釋方法，同時具有兩個面向的評價：一方面豐富了《老子》的義理內蘊，煥發了《老子》的生命，使《老子》與當時的學術思潮交流融攝；另一方卻也造成《老子》客觀意義的日漸模糊，以及義理精神上的滑失與扭曲。就前者而言，對於老學流變發展的研究，在學術上確實有其不可磨滅的價值；而就後者而言，主觀注解所造成內容上的悖離原義，也是應當加以批駁的。傅偉勳先生說：「真實的詮釋學探討（必須）永遠帶有辯證開放的學術性格，也（必須）不斷地吸納適時可行的新觀點、新進路，形成永不枯竭的學術活泉。」³⁴揭示了傳統經典與注疏系統之間的微妙關係——詮釋活動使得經典獲得重生，經典被注入新的生命與新的意義，因而能夠永恆不朽。伽達默爾指出本文與詮釋者之間存在著

³² 伽達默爾著、洪鼎漢譯：《真理與方法》（上海：上海譯文出版社，2004年7月第1版），頁383。

³³ 參見黃俊傑所著：《孟學思想史論》（臺北：中央研究院文哲研究所籌備處，1997年），頁230、251、473。

³⁴ 傅偉勳〈創造的詮釋學及其應用——中國哲學方法論建構試論之一〉，收入《從創造的詮釋學到大乘佛學》（臺北：東大圖書股份有限公司，1990年7月），頁3。

時間距離，而這個時間距離是一個充滿著無限意義可能性的地帶，正是在這個時間距離中解釋者的視域與文本的視域得以融合，稱作「視域的融合」。³⁵明代高僧釋德清以佛學思維詮解《老子》，他的佛學視域與《老子》的文本視域在詮釋活動中相互融合，促使老學與佛學相摩相盪，雖然其間有義理滑失的現象，但《老子》也因而被重建而轉化重生，具體展現出不同學術氛圍下的老子圖象。

六、結語

魏晉時期，佛教傳入中國，為了使大乘般若學易於傳播流通，援用老、莊思想為媒介，禪與老莊遂有了千絲萬縷的關係，湯用彤先生曾說：「支識主大乘學，其譯品漢魏所流行者為《道行般若》與《首楞嚴》等。安世高、康僧會之學，在明心神昏亂之源，而加以修養。支識之學則探人生之本真，使其反本。其常用之名辭與重要之觀念，曰佛，曰法身，曰涅槃，曰真如，曰空。此與老莊玄學所有之名辭，如道，如虛無者，均指本體。因而互相牽引附合。」³⁶換言之，佛學傳播的方式乃是以中國固有的詞彙、義理來比附解釋佛教經典，此即佛教史上所謂的「格義佛教」。「佛學與老學如何交涉？」此一問題的解答與建構，是老學詮釋史的重要視域，同時也是中國佛學形成史的研究範疇。透過對釋德清《老子》學的探析，可以看出幾個明代思想史上的重點：

第一、就明代佛學而言——《楞嚴經》為佛學重要經典：《楞嚴經》自唐代中葉在中土譯出之後，至宋代傳衍相當快速，廣泛盛行於僧俗、禪教之間。中國佛教天台、華嚴、禪各宗都十分重視，相關注疏很多，皆嘗試從此經中汲取養份以建立自家的理論基礎。³⁷

³⁵ 伽達默爾〈詮釋學與歷史主義〉，收入《理解與解釋——詮釋學經典文選》（臺北：東方出版社，2001年出版），頁201-203。

³⁶ 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北：中華書局，1963年出版），頁114。

³⁷ 參見江淑君：〈宋代老子學「以佛解《老》」析論〉，《中國學術年刊》第28期，2006年3月，頁75。

第二、就明代老學而言——佛學與老學產生交涉：佛教在中國傳衍之初，以《老子》作為依附對象，當佛禪思想體系成熟後，卻反過來深刻地影響老學，向老學滲透，釋德清以佛學詮釋《老子》，具體反映了佛學對老子思想的影響。

第三、就整個明代思想史而言——儒、釋、道三教合流成為思潮：佛學與老學的交涉只是明代思想的一個側面，宏觀而言，明代思想顯現出儒、釋、道三教合流的歷史趨勢，釋德清《老子》學的重心在於以佛學為本位會通佛老思想，其中亦雜揉儒家學說，反映出儒、釋、道三教合一的思想發展路徑。³⁸

歷代以來，注解《老子》的人數眾多，他們各自有自己所關注的議題，在闡發《老子》義理底蘊的同時，也表達了自己的觀點與思想。因此，杜道堅才會說：「道與世降，時有不同，注者多隨時代所尚，各自其成心而師之。故漢人注者為漢《老子》；晉人注者為晉《老子》；唐人、宋人注者為唐《老子》、宋《老子》」。各時期對《老子》的注解，與《老子》原典之間既有傳承性的承繼，也有開創性的發展，形成相當豐富龐大的「老學」學術體系。當我們面對歷代注解《老子》的著作時，除了考察《老子》原始義理被闡發多少，更要考察注解者透過詮解《老子》傳達出什麼思想。也就是說，《老子》的原始義理固然重要，但《老子》義理思想的轉化或改變具有更大的意義。如果我們對歷代詮釋《老子》的注解著作進行研究，觀察它們在各個時代的轉變與差異，當有助於老學發展史的建立，對於整個學術思想嬗衍的建構也能更加立體而全面。

³⁸ 憨山大師在《老子道德真經解》中說：「愚意孔、老，即佛之化身也。」（《老子道德經解·發明歸趣》），頁8、「後世學佛之徒，若不知老，則直管往虛空裏看將去，目前法法都是障礙，事事不得解脫；若不知孔，單單將佛法去涉世，決不知世道人情，逢人便說玄妙，如賣死貓頭，一毫沒有用處。」（《老子道德經解·發明歸趣》），頁8、「三教聖人所同者，心；所異者，跡也。以跡求心，則如蠡測海，以心融跡，則似芥含空。心跡相忘，則萬派朝宗，百川一味。」（《老子道德經解·發明歸趣》），頁8，融攝儒、釋、道三教思想的企圖相當顯著。

³⁹ [元]杜道堅：《玄經原旨發揮》卷下第十（臺北：新文豐出版股份有限公司，1977年10月初版，《正統道藏》第21冊），頁469。

主要參考及引用文獻

一、古代典籍

- 〔魏〕何晏集解：《論語》（臺北：藝文印書館，1997年8月初版13刷，《十三經注疏》第8冊《論語注疏》）
- 〔隋〕釋智顗：《摩訶止觀》（臺北：新文豐出版股份有限公司，1983年出版，《大正新脩大藏經》本，第46冊）
- 〔漢〕司馬遷：《史記》（臺北：鼎文書局，1979年2月2版）
- 〔唐〕釋法海撰，丁福保箋註：《六祖壇經箋註》（臺北：天華出版事業股份有限公司，1979年5月出版）
- 〔唐〕杜光庭：《道德真經廣聖義》（臺北：新文豐出版股份有限公司，1922年出版，《正統道藏》第24冊）
- 〔宋〕釋子璩：《首楞嚴義疏注經》（臺北：新文豐出版股份有限公司，1983年出版，《大正新脩大藏經》本，第39冊）
- 〔元〕杜道堅：《玄經原旨發揮》卷下第十（臺北：新文豐出版股份有限公司，1977年10月初版，《正統道藏》第21冊）
- 〔明〕釋德清：《老子道德經解》（臺北：藝文印書館，1965年3月初版，嚴靈峯編輯《無求備齋·老子集成初編》）
- 〔明〕釋德清《憨山老人夢遊集》（臺北：新文豐出版股份有限公司，1983年出版，《大正新脩大藏經》本，第73冊）
- 〔明〕釋德清《楞嚴經通議》（臺中：青蓮出版社，1997年4月）

二、現代中西論著專書

- 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北：中華書局，1963年出版）
- 海德格爾《存在與時間》（陳嘉映、王慶節譯，北京：三聯書店，1987年出版）釋聖嚴：《明末佛教研究》（臺北：東初出版社，1987年9月）
- 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1986年9月）
- 蒙培元：《理學範疇系統》（北京：人民出版社，1989年7月第1版）

傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》（臺北：東大圖書股份有限公司，1990年7月）

張育英：《禪與藝術》（臺北：揚智文化事業股份有限公司，1994年12月出版）

徐小躍：《禪與老莊》（臺北：揚智文化事業股份有限公司，1994年5月）

黃俊傑所著：《孟學思想史論》（臺北：中央研究院文哲研究所籌備處，1997年）

伽達默爾在《真理與方法》（洪漢鼎譯，上海：上海譯文出版社，1999年出版）

徐復觀：《中國人性論史》（臺北：臺灣商務印書館，1999年9月）

劉果宗：《中國佛教各宗史略》（臺北：文津出版社有限公司，2001年4月）

劉固盛《宋元老學研究》（成都：巴蜀書社，2001年9月第1版）

伽達默爾著、洪鼎漢譯：《真理與方法》（上海：上海譯文出版社，2004年7月第1版）

杜繼文：《佛教史》（南京：江蘇人民出版社，2006年1月第1版，《新版宗教史叢書》）

三、單篇論文

周慶華〈「格義」學的歷史意義與現代意義〉，《國際佛學研究年刊》（靈鷲山般若文教基金會、國際佛學研究中心，1992年出版）

劉固盛：〈《老子》哲學思想解釋的三次突破〉，《海南師範學院學報（人文社會科學版）》，2000年第1期，第13卷（總47期）

伽達默爾〈詮釋學與歷史主義〉，收入《理解與解釋——詮釋學經典文選》（臺北：東方出版社，2001年出版）

李建盛〈莊子對老子的創造性詮釋及其美學思想〉，《中國詮釋學》第一輯（濟南：山東人民出版社，2003年10月第1版）

江淑君：〈宋代老子學「以佛解《老》」析論〉，《中國學術年刊》第28期（2006年3月）

The Analytical Approach of Shih Der-Ching's Taoism as Well as the Hermenutic Dimension of “Interpretation of Taoism by Buddhism”

Liu, Yi-chun

Ph.D. Student

Department of Chinese Literature

National ChengChi University

Abstract

During Ming Dynasty, Neo-Confucianism had become the main stream of that time. It has become the most important academic study that attracted professors to focus their studies on this era. If we evaluate the coordination of Buddhism and Taoism from the perspective of Taoism, we could realize the historical position of Taoism and establish a complete content of Chinese thoughts. Shih Der-Ching is a famous Buddhist monk in Ming Dynasty. His Taoism that was being characterized as “Interpretation of Taoism by Buddhism” is worthy of our thorough research.

Keywords: Ming Dynasty, Shih Der-Ching (Master Han-Shan), Taoism, Interpretation of Taoism by Buddhism

校對者：作者一校、高婉瑜二校、顏崑陽三校