

釋德清(憨山老人)融攝儒道兩家 思想以論佛性

王 煜

(一) 對於世俗的抨擊和訓導

後世所謂明代四大名僧，就是蓮池大師雲棲佛慧株宏(1535—1615)、紫柏大師達觀真可(1544—1604)、憨山大師德清(1546—1623)和澆益大師靈峯智旭(1599—1655)。智旭說：「雲棲宏大師極力主張淨土，讚戒、讚教、讚禪，痛斥口頭三昧，真救世菩薩也！憨山清大師擴復曹溪祖庭，晚年掩(閉)關念佛，晝夜課六萬聲，故坐逝後，二十餘年，開龕視之，全身不散，遂與六祖同留肉身，人天(神)瞻仰，得非蓮(淨土)宗列祖乎？」¹明代的和尚幾乎都是慧能的法裔，而且發揚五代末年至宋初的永明延壽(904—75)所倡的禪淨雙修論，在理論方面兼宗天台、華嚴，在實踐方面兼修禪與淨土。²中國的大乘佛學，遂將台、賢(賢首代表華嚴)、禪、淨四宗並列。他們對唯識學的繁瑣名相興趣較低，但是智旭曾撰《唯識心要》，真可寫了短文《唯識畧解》。德清和株宏似無闡釋唯識學的專文，德清的心態比株宏更富中國傳統的色彩，最強調真心而鄙視妄識。

德清時常訶斥世俗的追逐幻影，《憨山老人夢遊集》³云：

無始劫來，愛根種子，妄想情慮，習染深厚，障蔽妙明(真心或佛性)，不得真實受用。一向只在身心世界妄想影子裏作活計，所以流浪生死。……心體如鏡，妄想攀緣影子，乃真心之塵垢耳。……現前種種境界，都是幻妄不實，唯是真心中所現影子。如此勘破，就於妄念起滅處，一觀覷定，看他起向何處起、滅向何處滅。……任他何等妄念，一撈粉碎，當下冰消瓦解，切不可隨他流轉，亦不可相續，永嘉(玄覺)謂要斷「相續心」者，此也。……即(甚至)自心妄想情慮，一切愛根種子、習氣煩惱，都是虛幻不實的。(67—72)……古人出家專為生

1 僧讖選輯《澆益大師集》(選自《靈峯宗論》)(台灣印經處、淨土宗善導寺, 197), 頁123。

2 望月信亨作、釋印海譯《中國淨土教理史》(台北: 慧日講堂, 1974)第36章為《雲棲株宏之禪淨同皈論》、第37章為《智旭之念佛三昧論》, 然而對於德清和紫柏, 僅在第35章《禪僧及居士之皈向淨土》中簡畧介紹。

3 通炯(德清之門人)編輯《憨山老人(大師)夢遊集》(香港佛經流通處重印江北刻經處本, 1965)。本文徵引此書原文時, 以括弧註出二十冊之總頁數, 而非每冊及每卷之頁數。

死一着，參師訪友，發明己事；然後向深山窮谷，草衣木食，支折脚鐺，煮脫粟飯，盡將從前業識影子，掃除蕩淨，不留一絲，單單的的（確）提持向上一路。……切不可效時輩作偷安計，為養懶資也。（151—2）……或識神（業識無明）未破，墮在光影門頭。（252）……生滅去來，聚散起止，皆病眼空花。苟幻翳未除，不無顛倒見耳。……披閱《楞伽》（經），……始知〔自己〕從前皆沉幻化光影門頭。（687）……（無錫翁兆吉）願開示來學：務真參實究，不墮光影門頭。……近習（世俗）多好談宗（禪）門爽快語句，大為流弊，誤人不少（淺）。以在口頭，非真知見也。至若《楞伽》、《楞嚴》、《金剛》三經，乃發明最上第一義。願以文字視，非正眼也。（913）……諸法（包括種子與文字）如夢幻觀，乃入道第一妙訣。（1694）……大士（觀音菩薩）之身，本來無相。隨心應現，不狀之狀（如《老子》14章所謂「無狀之狀，無物之象，是謂恍惚。」）電影（即光影，非近代第八藝術）空花、鏡像水月。作如是觀，忽然超越（超脫）。（1782）……此一大事，須平實商量，方得受用。第一不得好玄妙，唇舌波瀾，謂之弄精魂。……不從境緣上打鍊者，亦只是光影門頭事。（2480）……

憨山大師採用唯識宗的術語「種子」（vija, bija），也曾明言萬象乃「識變」——「種子識」或「第八識」所變現（2429），但不提攝論師真諦不忠實地解無着菩薩所撰《攝大乘論》而加上的「無垢識」或「真如識」或「第九識」。明代的佛家和儒家皆喜愛簡易而厭惡複雜，彼此的影響更助長了簡易的風格。釋德清深感一般人忽畧本體或佛性而玩弄本體以外的浮光掠影，譬如直捷爽朗、風趣機敏、凌厲警策的片語，以致如永明延壽所謂有禪而無淨土之人守「死話頭」。德清令人想起比他早一輩的明儒、泰州學派的羅近溪（汝芳，1515—88）所說「若只沉滯胸襟、留戀影光，幽陰既久，不為鬼者亦無幾噫（矣）！豈知此一念炯炯翻為鬼種，其中藏乃鬼窟也耶？」⁴ 儒家以良知或道德理性為本體，佛家以佛性為本體，同忌捨本逐末地馳騁光影。德清又云：『初學參禪者，則多起待悟之見，於未悟中，妄起未得〔而〕謂得之見，及有一念狂心暫歇處，即執為妙悟，便生得少為足之見。即將古人言句攀扯回為己解，執為玄（要）妙之見，以此蘊集於懷，不肯唾卻。久之，釀成毒藥，以致誤墮邪見。縱有一念頓悟自心本來無物，則又墮在光影門頭，以為究竟之見。所以雲門（文偃）道：「只饒得到法身，為法執不忘，已見猶存，墮在『法身』邊，謂之抱守竿頭，則永無超脫之見。」……悟之一字，亦須唾卻。何況全未了悟，但依稀恍惚，便起知見，自以為得。即將古人現成語句，把（當）作自己妙悟，此皆墮「自欺」，全非真參實究功夫。……切不可墮在「知見網」中。……將古人公案作自己知見，以資談（話）柄。……直圖爽快，全不知自己本分事。以此縱心矢口，全不會回頭照看，所以不知是病，……將為大「我慢」魔……狂魔之所

⁴ 羅近溪《盱壇直詮》（台北：廣文書局，1960），卷上頁49b。

攝持。』（458—61）不錯，世俗的文字禪、口頭禪、野狐禪皆屬病態的鬼窟鬼種。佛家不許執着悟字，正如道家要連「無」或「忘」也須無之、忘之。憨山大師抨擊「末法學人多尚浮習，不詣真實，……良由最初發心，不從生死上着脚，亦不知生死爲何物，將謂與己無干，懵然夜行。」遂問：「佛教人言言句句，乃出生死地，豈意今人反墮耶？」（350）言教旨在導人超離生死流轉之苦，自欺者卻戀慕話頭且「掉弄識神」（950）以致墮陷於此苦，而且常患五病：①貪食不吐 ②養病諱疾 ③病成忌醫 ④從而惡藥 ⑤疑醫棄藥。（260）

世俗非但執着語文，亦常迷執顏色。德清《送吳將軍還越序》云：「余以是知將軍，若九方（《莊子·徐無鬼》篇中「九方歎」乃善相人與馬者）之相馬，豈可以牝牡、驪黃以盡其質哉！余以是感慨世之皮相者，規規乎毛色之間。」（1116）言與色以外，衆生又「視財爲命，故捨財即捨命；苟貪心不竭，則一毛難拔。」（1394）在《題刻藥師經》⁵後他指出：「佛爲三界醫王，善治一切衆生心病。……衆生之病，以痴愛爲根。……《經》云：「求官位，得官位；求男女，得男女；求長壽，得長壽；求安樂，得安樂。」……衆生不信自心是佛，故顛倒迷途，溺於愛河。……（佛）卽其所愛而誘進之，所謂以楔出楔、以毒攻毒。先以欲鈎牽，後令人佛智，則世間之愛，可潛消而默化矣。」（1630—1）世俗祝賀新婚時喜言「愛河永浴」，佛家所謂愛河，欲非真誠的夫妻之愛，而爲十二因緣之一項，表示執着。德清屢評「我執」而倡「忘我」道：

所謂「不偏不黨，王道蕩蕩」（《尚書·洪範》），非至公無我之心，何由一（統）羣情而定象志哉？然「無我」之學，必從法中參究工夫，將身心世界大破一番，揭露本有「大光明藏」，方能觀身世如空花泡影，視功名如夢幻水月，自然齊生死、一是非、超毀譽。如此，方敢言視天下爲一家，視羣生爲一身，「廓然大公」（程明道《定性書》）。諦觀宋〔周〕濂溪之學，實出於此。故能羽翼聖祖，開萬世太平之業（用張橫渠語）。……不知《法華》，則不知如來救世之苦心；不知《楞嚴》，則不知修心迷悟之關鍵；不知《楞伽》，則不辨知見邪正之是非。（950—3）……「忘機」類「無心」，「泛應」類「無我」，「不計利害」類「任緣」。（1144）……誦《南華（莊子）》以銷憂，……觀世態若陽焰，聽是非如谷響（回聲），視衆物如虫臂，看此身如鼠壤。……形似木雞，心如象罔。孔子曰：「不伎不求，何用不臧？」（引《詩經·邶風·雄雉》）此之謂善長。……一切愛憎，皆由我障。我障若空，光明無量。……心境兩忘，物我無辨。物無妍醜，由我是非。我心不起，彼物何爲？動靜等觀，貴賤一視。凡聖齊平，名「不〔可〕思議」。（197—8）……人心本大，超乎形器。直以有我，自生障蔽。習染濃厚，故爲物累。問學不廣，故多自是。（1953）……昔人有云：

5 參閱印順《藥師經講記》（台北：印順，1973）。

「誰云天地寬？出門惟有礙！」……非天地不能容我，由我不能容於天地耳。是以聖人并包萬物而不為己有，不為己有是無我，無我則無物，無物則無物與敵，無物與敵則物我忘，物我忘則物皆我，物皆我則我混於萬物矣。以其混同，故能容我。此聖人之能事也，唯忘機者似之。（2120—1）……聖「人〔能〕虛己以遊世」（《莊子·山木》）者，以能捨其所執耳。所執既捨則心自空，心空則境自寂。心空境寂，則物我兼忘。我忘則無能執之心，物忘則絕所執之境。斯則心境求之了不可得；虛之至也。其懷若此，則超然獨立而與道同遊。又何一物之可拘，纖塵之為累乎？然以「無有入無有」，妙行冥符（契），橫身為物。所謂不起滅定而現諸威儀，此至人涉世之能事，又豈止「勞謙」⁶而已哉！蓋「光而不耀」（《老子》58章）者也。（2128）

《老子》43章說「天下之至柔，馳騁天下之至堅；無有入無間，吾是以知無為之有益。」這是以水之滴穿硬石曉喻虛己謙柔的優越效果。德清改「無間」為「無有」，也許視罅隙為一種存有。除卻擅長曬括《老子》，他極度靈活地運用《莊子》齊生死、是非、物我，以及木雞德全、象罔無心諸說，和新舊儒家的經典，將終極真理販於《法華》、《楞伽》、《楞嚴》三本佛經。

（二）對儒道佛三家的比附與互證

株宏倡儒佛同一。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。他曾注解《老子》和《莊子》內七篇，對《易經》、《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》、《左傳》特具心得。先觀德清如何融貫三家的共理，從負面的破到正面的立：

「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁田獵令人心發狂。」此老氏之戒也。「非禮勿視……聽……言……動；」又曰：「少之時，血氣未定，戒之在色；及其長也，血氣方剛，戒之在鬥；及其老也，血氣既衰，戒之在得。」此老子之戒也。不殺，不盜，不淫，不妄言綺語，不兩舌惡口，不貪瞋痴。此佛之戒也。……人之性本自靈明清淨，但以習染之污，日就汨昏，沈迷而不省者，……與聲色香味觸法相對，膠固綢繆，接搆心鬥（《齊物論》「與接為搆，日以心鬥」），長迷而不返也。（602—3）……孔子曰：「三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也。」又曰：「隱居求志，果何求歟？」〔孟〕軻之言曰：「持其志，無暴其氣。」此聖賢教人，披肝露（瀝）胆處也。夫「螳螂怒臂以當車轍」（《莊子·人間世》及《天地》），此其志果何如哉？吾嘗觀世之學者，每曰有志於功名…

⁶ 《周易》謙卦九三爻辭：「勞謙，君子有終，吉。」謙卦☶之二三四中爻為坎卦。《說卦傳》：「勞乎坎」。在謙退時，謙卦九三此爻體坎或遇險，《繫辭傳》解云：「勞而不伐，有功而不德（忘德），厚之至也；語以其功下人者也。……致恭以存其位者也。」

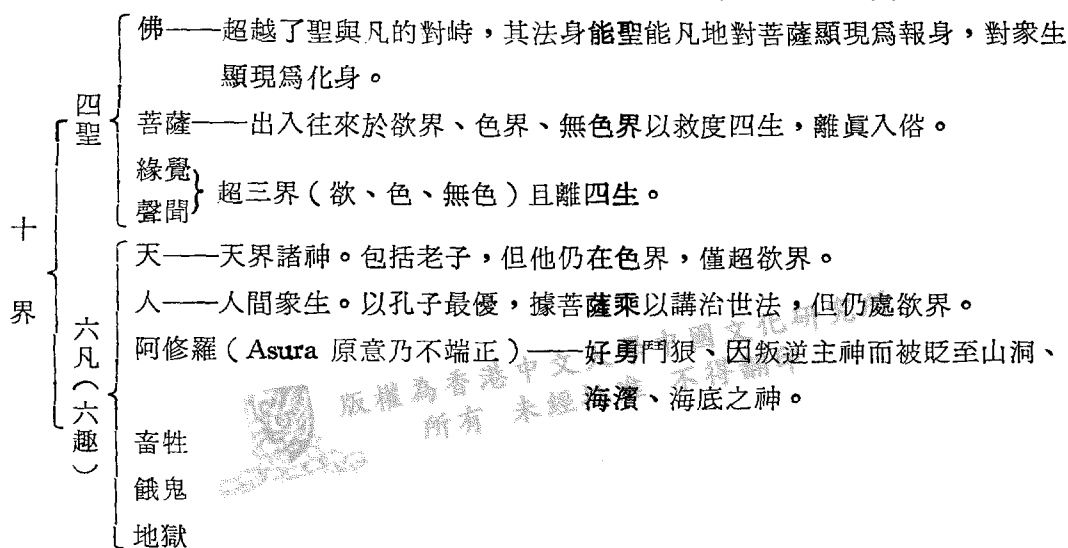
…富貴……忠孝，舉（貌）似可佳（嘉）。及乎稍遇挫辱、憂患飢寒、貧病不如意事，則氣消神沮，呻吟困苦不可言。稍有忤逆，則忿（非奮）不顧身；酒色淫蕩，則樂以忘生。……蓋隱居未嘗求之（志）耳。嗟乎！挫辱憂患……拂忤酒色，不大於車轍，而人不小於螻蟻，竟無一怒以當之！（614—5）……毋以小害大，「毋以人廢言」（孟子語），「小不忍則亂大謀」（孔子語）。「人無遠慮，必有近憂。」（孔子語）……天命可畏（孔子說「畏天命」），聖言可尊。……「聖人生於憂患，死於放逸（安樂）」（孟子語）。切問近思，博學篤志。（《大學》）逢人若愚，處世如寄。……恬愴寂寞，身如「虛舟」（《莊子·山木》：「有虛船來觸舟，雖有偏心之人不怒」），心若空谷（《老子》共用十個谷字）。（677—8）……

莊子借螳臂擋車以喻不自量力，德清卻扭轉此劣義而為勝義——知不可而為的大勇、悲劇性的反抗與承擔。人不立志以抗拒誘惑，便非但禽獸不如，連昆虫也不如了。德清教門徒處世，兼採三家所長，不僅應似虛舟空谷那般恬淡無心，還要修六渡（波羅密）中的忍辱波羅密，如宋鉞之「見侮不辱」，不視對方的欺侮為己方的恥辱，所能成就的德行勝過報復。憨山大師在儒道兩家哲學的造詣，比鳩摩羅什的高足僧肇更為湛深。德清的《觀老莊影響論》和《道德經解發題》都會通三家。前者謂：

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。（2407）……余每見學者披閱經疏，忽撞引及子、史之言者，如〔遇〕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，必引佛語為鑑。或一言有當，且曰：「佛一大藏，盡出於此。」……學佛而不通百氏（諸子），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。……「自大視細者不盡，自細視大者不明。」（《莊子·秋水》）余嘗以三事自勸曰：「不知《春秋》，不能涉世；不知老莊，不能忘世；不參禪，不能出世。」……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，無有一人一物不是毘盧遮那（vairocana 意為大日如來）海印三昧（華嚴宗所倡）威神所現。……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；聲聞、緣覺，超人、天之聖也，故高超三界、遠離四生（胎卵溼化），棄人天而不入；菩薩，超二乘（聲聞與緣覺）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。……（孔子）豈非據菩薩乘，而說治世之法者耶？《經》稱「儒

童」，良有以也。(2412—8)

揚佛抑儒者喜貶孔子為儒童，其實《瑞應經》云：「錠光佛（燃燈佛乃釋迦之師）時，釋迦菩薩名儒童。」慧苑《瑞應經音義》云：「摩訶婆（儒童之梵語），此曰年少者，或謂儒童也。」《海錄碎事》引《大藏經》所不收之偽書《清淨法行經》說：「佛遣三弟子教化震旦（古印度之奧義書已用震旦之梵語指中國）：儒童菩薩，彼謂孔丘；淨光菩薩，彼謂顏回；摩訶迦葉，彼稱老子。」《辯正論》謂：「大昊，本應聲大士；仲尼，即儒童菩薩。先遊茲土，權行漸化，愍（憫）濟五濁，宣布五常。」中國佛徒以佛統攝儒道時，一廂情願地齊視孔顏師徒和老子作菩薩而忽視孟莊兩子。異曲同工地，《後漢書·襄楷傳》說「老子入夷狄為浮屠（佛）」，可知東漢道教徒已虛構老子化胡說，⁷《老子化胡經》未必出於東晉道士王符。在世界文化的立場，不能說孔子、老子、釋迦與蘇格拉底、耶穌等誰較高級，也不宜對顏淵評價過高。德清將三家聖賢列於價值層級中：



在此層級，孔子和老子皆未超凡入聖，連須親身諦聽釋迦講道始能覺悟的聲聞一乘也不如，這甚荒謬！幸而德清了解孔孟老莊的苦心孤詣：

執先王之迹以挂功名，……操仁義而為盜賊之資，啓攻鬥之禍者有之矣。故老氏愍之曰：「斯尊聖用智之過也。……」……其言深沉，學者難明，故得莊子起而大發揚之。因人之固執也深，故其言之也切。至於誹堯舜、薄湯武，非大（狂）言也，「絕聖棄智」之謂也；治推上古，道義皇，非漫（散）談也，甚言「有為」之害也；詆訾孔子，非詆孔子，詆學孔子之迹者也。且非實言（勿執字面意義），

⁷ 蕭子顯《南齊書》（北京：中華書局，1972），卷54頁931引《道經·玄妙內篇》云：「老子入關，之（至）天竺維衛國，國王夫人名曰淨妙。老子因其晝寢，乘日精入淨妙口中，後年四月八日夜半時，剖左腋而生，墜地即行七步，於是佛道興焉。」此神話頗拙劣。

乃破執之言也。故曰：「寓言十九，重言十七。」（《寓言》）訶教勸離，隳形泯智，意使離人入天，去貪欲之累故耳。⁸至若精妍世故，曲盡人情，破「我執」之「牢關」（禪宗三關乃初關、重關、牢關），……說人天法，而具無礙之辯者也，非夫現婆羅門（梵）身而說法者耶？何其遊戲廣大之若此也。糝糠塵世，幻化死生，解脫物累，逍遙自在，其超世之量何如哉！嘗謂五伯（霸）僭竊之餘，處士橫議，充塞仁義之途，若非孟氏起而大闢之，吾意（臆）天下後世「左衽」矣（借孔子讚管仲語）。當羣雄吞噬之劇，舉世顛暝，亡生於物，欲「火馳而不返（顛）」（《莊子·外物》）者衆矣。若非此老（莊子）踞起，攘臂其間，後世縱有高潔之士，將亦不知軒冕爲桎梏矣。…且彼亦曰：「萬世之後面一遇大聖〔之〕知其解者，是旦暮遇之也。」（《齊物論》）然彼所求之大聖，非佛而又其誰耶？若意彼爲吾佛破執之前予，斯言信之矣。世人於彼尙不入，安能入於佛法乎！（2418—21）

論時間，釋迦早於莊子兩個世紀；然而中國人攝受佛教遲過吸收老莊哲理數世紀。所以德清可說道家在中國是破執的先驅。論三家工夫時，德清作如下的類比（2421—4）：

（1）人乘止觀：知止而後有（能）定；（《大學》）自誠明；（《中庸》）

（2）天乘止觀：常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼（要）；（《老子》1章）萬物並作，吾以觀其復；（《老子》16章）莫若以明；（《齊物論》）聖人不由〔人〕而照之於天；（同上）人莫鑑於流水，而鑑於止水；惟止，能止衆止也；（《莊子·德充符》）大定持之；（《莊子·徐無鬼》）；黃帝之退居；（見《莊子·大宗師》：「黃帝之亡其知」；《在宥》：「黃帝退，捐（忘）天下，…閒居三月」；）顏子之心齋（齋）；（見《人間世》）丈人鯛之喻；（見《達生》）仲尼夢覺之論；（見《齊物論》）宇泰定者，發乎天光。（《庚桑楚》）

德清誤解《齊物論》所謂「至若百骸九竅，駭而存焉，吾誰與爲親？」及「咸其自取，怒者其誰耶？」以爲這是講靜定工夫。真正講靜定的「坐忘」（《大宗師》），他反遺漏了。他解釋天乘止觀云：「釋形去智，離欲清淨。所謂厭下苦粗障，欣上淨妙離，冀去人而入天。…乃捨欲界、生初禪者。……雖非正修真三摩地（三昧），清淨心中，諸漏（煩惱）不動，名爲初禪。至於激心不動，湛寂生光，倍倍增勝，以歷二、三、四禪，精見現前，陶鑄無礙。」佛教列出四禪八定，儒道兩家喜簡易，故無複雜的名相。

（3）二乘止觀：「老氏之學，若謂大患莫若於有身（13章），故滅身以取無；勞

⁸ 《紫柏老人集·戒貪暴說》可參考，見《續藏經》21/503，紫柏云：「吾讀《莊子》乃知〔莊〕周非老氏之徒也；吾讀孟子，乃知軻非仲尼之徒也。……老氏不辯，周善辯；仲尼言性活，軻言性死。辯則失真，死則不靈；……賢者之大疵也！」見僧懺編輯《紫柏大師集》（台灣印經處、淨土宗善導寺，1997），頁137-8。紫柏誤孟莊之特殊成就爲弊病，他的理解力遠遜於德清。孟子的性善論與莊子的齊物逍遙說皆精闢確定，豈能謂詳辯乃死滯！依紫柏的思路，佛門以唯識宗最失真不靈了。

形莫先於有智，故釋智以淪虛。」身非肉體，而是私欲或小我；智非般若，而為巧偽。「觀化知無，有似獨覺（緣覺）。」德清認為老子觀察自然界的變遷便解悟「無」之玄理，頗似目睹飛花落葉和枯骨而悟出「空」理的緣覺（音譯為辟支佛）一乘。

（4）菩薩止觀：「原其（老子）所宗，虛無自然，即屬外道（非佛教）。觀其慈悲救世之心，人天交皈，有無雙照，又似菩薩。蓋以權論，正所謂現婆羅門身而說法者；據實判之，乃人天乘精修梵行，而入空定者也。」可惜德清不能嚴辨道家的「無」（無執）和佛家的「空」（無自性或實體性），他只看出老子的菩薩心腸，即以「慈」作三寶之首項。

憨山大師再評儒道兩家云：「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（六渡之一），誠不易易。但未打破生死窠掘耳。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。……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（菩薩、緣覺、聲聞），亦皆在其中。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（釋迦）訶斥二乘（緣覺、聲聞），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〔乘〕趣（趨）大〔乘〕也；所謂莊〔周〕詆孔子，非詆孔子，詆學孔子之迹者，欲其絕聖棄智也。要皆遺情破執之謂也。」（2434—6）德清認為儒家精於倫理規範，「嚴於治身」一語表示他模糊地欣賞儒家的「自律道德」（康德術語）和「本質倫理」（海德格術語）。他深懂玄學的「迹冥論」，知道三家的聖人皆兼重內聖（幽「冥」的本體）與外王（顯露的事「迹」），學人容易沾滯於聖迹以致疏忽了內在修養，聖人亦須正視聖迹所招惹的惡劣影響或副作用。難怪莊子假託孔子以講「天刑」；大乘佛與菩薩斥責小乘（二乘）一味厭惡生死流轉或輪迴於六道衆生（六凡）之苦而渴望涅槃的寂靜妙樂，好像乾枯萎謝的種子和根芽，不能長成草木瓜果以滋潤衆生；釋迦又悲憫某些菩薩浸沉於普渡衆生，以致自身恰似後世唯識宗的定命論所斷言的「一闡提」（*icchantika*）永不成佛。⁹正如《周易·序卦傳》以六十四卦終於「未濟」或未妥當安穩的狀態，現實世界總令聖賢抱憾，總會使菩薩慨嘆許多衆生未曾成佛，甚至喊道：「我不入地獄，誰入地獄？」「有一衆生不成佛，我誓不成佛！」然而地獄永遠擠擁着芸芸衆生，豈能挽救得盡？發誓居「無住涅槃」，甘願作入涅槃的最後一人，此精神極高貴可嘉，但是須知這理想不可能實現。巨船在海面遇難時，船長如守職業道德，應該甘為落救生艇的最後一人，不必殉職。這是可能的，因為乘客有限；菩薩普渡一切衆生却不可能，因為畜牲與人不斷出生，

⁹ 闡提斷滅了善根，故不可能成佛。菩薩皆「準（quasi）佛」，如永不成佛有兩情形：①未修或內聖上加一把勁，不能突破等覺位以臻妙覺位；②偏執「有一衆生不成佛，我誓不成佛」此弘誓的字面意義。

數目無限。倘若菩薩留戀地獄，便患利他狂熱；不顧衆生疾苦的小（二）乘阿羅漢或自了漢片面欣趣涅槃，乃患利己狂熱。前者雖勝一等，然而仍陷病態而未臻化境。依德清，小乘自私一點，但是究竟勘破生死之謎，而儒道兩家不能打破生死窠窟，且道家又優於儒家：「老氏以虛無爲妙道，則曰谷神不死，又曰死而不亡者壽，又曰生生者不生。且其教，以絕聖棄聖、忘形去欲爲行，以無爲爲宗極，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，以爲妙道之源耳。¹⁰故曰：惚兮恍，其中有象；恍兮惚，其中有物。其以此識乃全體無明，觀之不透，故曰：杳杳冥冥，其中有精。以此識體，不思議熏，不思議變，故曰：玄之又玄，而稱之曰妙道。以天地萬物，皆從此中變現。故曰：天地之根、衆妙之門，不知其所以然而然。故莊〔子〕稱自然。且老〔子〕，乃中國人也，未見佛法，而深觀至此，可謂捷疾（速）利根矣。借（假）使一見吾佛，而印決（証）之，豈不頓証直無生耶？吾意〔老子〕西涉流沙，豈無謂哉！」（2430—1）佛徒認定儒道兩家未能看出生死流轉的十二因緣和信仰在涅槃的永恆直我或法身。儒道兩家根本不關注死後有無輪迴苦與涅槃樂，宋明儒甚至反責佛徒自私畏死，過度重視個人真心的不朽和誇張主觀慈（賜衆生樂）悲（拔衆生苦）的客觀實效。孔、孟、荀、老、莊、列諸子皆頗重視個人的生存，然而也極關懷人類的幸福。縱使借用佛門術語，他們也屬大乘而非小乘。只因道家較富消極捨離的精神，較多辯証的詭辭，故較受佛家欣賞。德清讚頌道家破前六識（眼、耳、鼻、舌、身、意之功能）分別之執，這甚中肯。他的錯誤，在瞎扯老莊與唯識宗之第七、八兩識的關係，曲解老子所言「恍惚」之妙道作唯識宗之無明（叔本華所謂盲目衝動）識體。種子識或藏識變現爲山河大地，老子之道卻絕無主觀唯心論的變現作用，僅爲宇宙萬物的客觀原理，具備佛家所謂法性的形式意義而無其內容意義（空性）。中國本土未曾醞釀出主觀唯心論，章太炎像歿山大師那樣牽強地等同老莊與唯識宗，對道佛兩教都有損無益。依空宗祖師龍樹的《中論》，「無生」可表示「生」（production）之不可理解性（unintelligibility），《維摩經》¹¹也盛言「無生法忍」，意謂忍耐於信仰不朽而無生滅的、絕對的涅槃，「無生身」就是「法身」。法忍即法印，表示此道理值得認（印）可。然而《莊子·大宗師》所說「生生者不生」可兼具兩義：（甲）倫理學方面，自私造作營生者早夭；（乙）形上學方面，制約萬物生死或鼓鑄萬物生化的天道，如《易·繫》「生生之謂易」，本身恆常而無生死。此兩義皆非否定生化之可被理解。甚至莊子的形上學所肯定的自生、自化、自然、自己、自取，也偏重在情趣我（esthetic self）中的逍遙無待，未曾用詭辭顯示「生」之荒謬。一切哲學與宗教的絕對者皆永恆而

¹⁰ 陸寬豆以英文譯註《楞嚴經》中文譯本，將釋德清的《楞嚴懸鏡》及《楞嚴通議補遺（楞嚴補注）》（即《夢遊集》卷41及43）採用於序文及註脚。見 *The Sūrangama Sutra (Leng Yen Ching)*, tr. Upasaka Lu K'uan-yu (Charles Luk) (London: Rider & Co., 1966, 1969)。

¹¹ 亦有陸氏英譯本：*The Vimalakirti Nirveda Sutra (Wei Mo Chieh So Shuo Ching)*, tr. Charles Luk (Berkeley & London: Shambhala Publications, Inc., 1972)。

無生住異滅或成住壞空等變化，此原則可稱「無生法」，惟獨佛教強調對它的忍字訣。

總之，先秦聖哲安於時空中的現實世界，並不奢望來生，他界、彼岸。佛教將此平實的人生觀貶為膚淺，而由於痛感今生，此界的衆生疾苦，遂追求永恆的解脫，信仰超時空的永生。印度教和佛教的吸引力，主要在涅槃此「無時間者」(the Timeless)。¹²「無時間性」(timelessness) 函蘊無變幻。佛家強調從正面到負面的變化造成苦惱憂悲，儒家却注重從負面到正面的變化令人歡欣鼓舞。前者看見春天降臨，就立刻提醒自己說：「冬天還會遠嗎？」後者親感秋冬的肅殺時，便高興道：「明春還會遠嗎？」道家徹悟變化常屬循環，不會對每循環的任何一點一段濫施喜怒哀樂和好惡愛憎。精研印度哲學的德國醫師史懷惻(Albert Schweitzer)在《文化與倫理》(Civilization and Ethics, tr. C.T. Campion. London: Unwin Books, 1967.) 書中詳析西方的悲觀主義及樂觀精神，指出印度偏於否定現世。他受叔本華「宇宙乃生存意志(will-to-live)之顯現」此說所感動，遂倡尊重生命(reverence for life)。他在非洲行醫49年，積極淑世似儒家，盡量不殺禽獸(毒蛇除外)的作風似道家，但不至於淨土宗那樣放生戒殺，更非耆那教(Jainism)徒那樣連對細菌皆極尊重，否則豈能消滅病菌！

在《道德經解發題》德清又貫通三教云：

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(老子)工夫苦切。……看得身為苦本、智為累根，自能隳形釋智，……須將世事一一破，人情一一顯透，虛懷處世，目前無有絲毫障礙，方見此老真實逍遙快活、廣大自在，儼然一無事道人，然後不得已而應世，則不費一點氣力，端然無為而治。……予於[《老子》]音篇，將「觀有」、「觀無」一觀字，為入道之要，使學者易入。然觀照之功最大。三教聖人，皆以此示人。孔子(《大學》)則曰「知止而後有(能)定」，又曰「明明德」，然知「明」即了悟之意。佛言止觀，則有三乘止觀、人天止觀，淺深之不同。……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，……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」(13章)。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」，其餘但言「正心、誠意、修身」而已。……「絕聖棄智」、「無我」之言，乃自受用地，亦不敢輕易舉似於人。唯引而不發，所謂「若聖於(與)仁，則吾豈敢？」又曰：「吾有知乎哉？無知也。有鄙夫問於我，空空如也。」至若極力為人處，則曰「克己」，則曰「毋意、毋必、毋故、毋我。」……

¹² 參閱Ninian Smart, "Nirvana and Timelessness"; T. M. P. Mahadevan, "Time and Timelessness"; in *Journal of Dharma*, Vol. I, No.4 (Bangalore, India; July, 1976).

己者我私、意者生心、必者待心、固者執心、我者我心。……（聖人）「用心如（若）鏡，不將（送）不迎（逆）；」（《莊子·應帝王》）來無所黏，去無蹤迹；身心兩忘，與物無競。……毋字便是斬截工夫，下手最毒。即如法家禁令之言「毋得」者，使其絕不可有犯，一犯便罪不容赦。……佛說法雖浩瀚廣大，……破衆生粗細（或）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。……孔子之四病，尚乃粗（我）執耳。……（老子）所釋之智乃私智，即意、必也；所遺（忘）之形，即固、我也；所離之欲，即己私也；清淨則廓然無礙，如太虛空，即孔子之「大公」也。……孔子專於經世，老子專於忘世，佛專於出世。……（三家）工夫皆由止觀而入。（2441—6）。

止觀是止妄念而觀空理，德清不宜將此佛門術語泛濫於沒有空理的儒道兩家，更不應穿鑿附會孔子的「毋」與法家的禁令：儒家以意必固我為道德上的惡（evil），法家缺乏道德意識，一味講究法律上的罪（guilt），耶教則關注宗教上的罪（sin）。德清批評儒道兩家只能像小乘那般破粗執，而不能如大乘那樣進一步破細執。粗執又名我執或人執，即將無自性（恆性或實體性）的經驗我（empirical self）或現象我（phenomenal ego）視為有自性的常我或真我，也就是誤將實體性賦予自我。小乘能破此執，但誤將實體性賦予自我以外的萬物或諸法（如斐希特所言「非我」non-ego乃自然界），往往倡實在論（realism），視原子或極微為實在（reality），遂生細執。¹³大乘將原子（atom或anu原指不可再受分割的物質單位）貶為權假方便（善巧的假施設 expediency）之觀念，否定原子的實體性。儒家和道家的無我論，貌似佛家小乘破我執而悟我（人）空。然而前者對治或克服假我以彰顯的真我僅限於今生今世的仁體、誠體、中體、道心（相當於今生的佛性），而不涉及始於死後的無餘涅槃中的佛性或法身。

憨山老人再闡發三家的「體用觀」和皈依，首先羅列一些原文，讓我排成簡表：

體	用
儒：《易傳》寂然不動（2447此句下面漏「體也」二字）	感而遂通天下之故
《中庸》明則誠	誠則形
《大學》心正、意誠	身修、家齊、國治、天下平
道：《老子》無名（道）	無為而為（無不為）
他繼續說：	

孔子曰：「唯天唯大，唯堯則（法）之。蕩蕩乎，民無能名焉。」又曰：「無為

¹³ 其實我執與法執（粗細或人法二執）幾乎互相函蘊。斐希特指出我乃自然界的一部分，故可辯證地融合我與非我，泯滅其對峙。如用此靈感，小乘應悟我身與他身皆屬自然界，都由原子構成，同質而非異質，故只有兩情形：我法俱實或俱空，如信我（人）空則須亦信法空。大乘較聰慧，知悟每人都是萬法之部分，故我法同質。

而治者，其舜也歟？」且經世以堯舜為祖，此豈有名、有為者耶？由無我，方視天下皆我。故曰：「堯舜與人同耳。」以人皆同體，但我私為障礙耳。由人心同此心，心同則無形礙，故汲汲為之教化以經濟之。此所以由無我而經世也。老子則曰：「常善教（救）人，故無棄人；」無棄人，則「人皆可以為堯舜」（孟子語）。是由無我，方能利生也。……「為而不宰」、「功成不居」等〔老子〕語，皆以「無為」為經世之大用，又何嘗忘世哉！至若佛則體包虛空，用周沙界，隨類現身，乃曰：「我於一切衆生身中成等正覺（佛智）。」又曰：「度盡衆生，方成佛道。」又曰：「若能使一衆生發菩提心，寧使我身受地獄苦，亦不疲厭。然所化衆生，豈不在世間耶？既涉世度生，非經世而何？且為一人而不厭地獄之苦，豈非汲汲耶？若無一類而不現身，豈有一定之名耶？《列子》嘗云：「西方有大聖人，不言而信，無為而化。」是豈有心要「為」耶？是知三聖無我之體、利生之用皆同，但用處大小不同耳。以孔子匡持世道，姑從一身，以〔初〕及家國，後及天下。故化止於中國，且要人人做堯舜，以所祖者堯舜也。老子因見當時人心澆薄，故思復太古，以所祖者軒〔轅〕黃〔帝〕也。故件件說話，不同尋常。因見得道大難容，故遠去流沙。若佛則教被〔披〕三千世界，至廣至大，無所揀擇矣。若子思（孔子之孫名伋）所讚聖人，乃曰：「凡有血氣者（sentient being，有情衆生）莫不尊親」，是知孔子體用未嘗不大，但局（限）於時勢耳。正是隨機之法，故切近人情。此體用之辯（辨）也。惜乎後世學者，各束於教：習儒者拘（迂），習老者狂（狷），學佛者隘（狹，偏）。……果能力破我執，則剖破藩籬，即大家矣。……孔聖若不知老子，決不快活；若不知佛，決不奈煩。老子若不知孔，決不口口說無為而治；若不知佛，決不能以慈悲為寶。佛若不經世，決不在世間教化衆生。愚意孔、老即佛之化身也。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；若不知孔子，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，一毫沒用處。故祖師亦云：「說法不投機，終是閒言語。」所以《華嚴經》云：「或〔用〕邊地語（方言）說四諦。」此佛說法，未嘗單誇玄妙也。……《經》云：「五地」¹⁴聖人涉世度生，世間一切經書技藝、醫方雜論、圖書印璽、種種諸法，靡（無）不該（賅）練，方能隨機。故曰：「世（俗）諦語言資生之業，皆順正法。」故儒以仁為本，釋（佛）以戒為本。若曰「孝弟為仁之本」，與佛孝名為戒，其實一也。……佛豈絕無經世之法乎！由孔子攘夷狄，故教獨行於中國；佛隨邊地語說四諦，故夷狄皆從其化。……三教聖人所同者心，所異者迹也。以迹求心，則如蠶

14 五住又名五地，是煩惱的五種基本狀態：①三界之共同錯誤觀念。②欲界（兼具身形、心狀、情欲）之執。③色界（只有身形與心狀而無情欲）之執。④無色界（僅有心狀而無身與欲）之執。⑤錯覺之源：三界之無明。

測海；以心融迹，則似芥含空。心迹相忘，則萬派朝宗，百川一味。（2447-52）

《列子·仲尼》所謂西方聖人不必指釋迦，可指往西行的老子。西方可指中國的西部或西域。¹⁵這不要緊，因為三家聖哲皆無執和超言。德清以佛教「攝握」儒道，將孔子和老子貶為釋迦的無限多種化身中在中國顯現的兩型。然而在「三身」的信仰，「化身」最低級，乃佛對小乘和凡夫的顯象，譬如活過80歲的釋迦。「報身」居中級，以悲、智為內容，是佛對菩薩的顯現。「法身」最高等，以佛性或真如為內容，方為佛之本質或本體，具備實體性和永恆性。法身之於化身，頗似柏拉圖哲學中理型之於個體。個體僅參予且分享所屬理型之真實性，乃理型之影像。德清非但屈從神話，相信釋迦比孔、老更真實，而且肯定釋迦經世或入世的廣度優勝於孔、老。在結語和《緒言》中，他倡述冥圓融，或者「即世而離世」（2474）。內聖而離世的心是本體（冥），外王而即世的迹是相（象）、用。心同迹異，即本同末異；反過來看，乃殊途同皈。我們須知佛教影響世界之深度與廣度皆超過儒道兩教，主要原因不在佛陀擅長化身以應機（當機）說法，而在比較精微的心理分析和斷言「永生」的可能性。後一因素乃一切狹義宗教與高級宗教所同。儒教是廣義的高級宗教，道教是狹義的非高級宗教，耶教、猶太教、回教與佛教、印度教是狹義的高級宗教。德清所言三教實指三家，他尊崇先秦道家而彈訶道教云：「一切邪魔外道、邪師所說、邪教之法，即如今一類邪人，妄稱圓頓達磨等教，及妄立南陽淨空無為等教、皈家等偈，一一皆是近代邪人望空捏作。此等言語〔乃〕惑亂人世之法，俱要盡情吐却。乃至全真〔教〕¹⁶採取陰陽等術、內丹、外丹之說都是邪法，皆不可信。」（513-4）然而他讚美道教的呂洞賓云：「宇宙在手，萬化生身。稟三才之至粹，得二氣（陰陽）之精純，負青蛇而遊戲無礙，見黃龍而妙悟乃真。朝遊蓬島，暮宿崑崙。壽同天地，德比陽春，夫是之謂人中之聖，抑（或）仙中之神者也。」（《呂純陽贊》，1880）呂祖早已被禪宗予以佛教化，《指月錄》說他被禪師啓蒙而謂「五升鑊裏煮山川。」《呂祖全書》則仍本道教，輔以儒、佛，包括《忠誥》、《孝誥》、《金剛經註釋》、《儒道同源》、《禪宗正旨》等篇。呂氏已兼佛、道的兩重身分。

15 嚴靈峯《無求備齋列子集成》（台北：藝文印書館，1971）冊12有嚴著《辨列子書不後出於莊子書》，宜閱頁375—418。德清多次提及《列子》：如頌《歌利王割截身體》云：「〔周〕穆王心愛偃師人，歌笑歡娛當是真。一怒頓教支解後，始知膠漆合成身。」（1936）及詩《苦熱行》云：「人世苦炎熱，余心何清涼。直以無可觸，故能安如常。譬若火浣布，得之愈增光。視彼區區者，錯然誰敢當？」（2558）火浣布就是石綿瓦，與切玉刀皆於曹魏時從西域傳入中國，被《列子·湯問》提及，可見此書有小部分成於魏晉。楊伯峻《列子集釋》附陳且《列子楊朱篇偽書新證》（節錄）力言此篇剽竊佛經，我認為陳且所舉證據不足，而大致同意嚴靈峯氏之結論，相信此書大部分撰於戰國時代。

16 全真教旨在保存三教之真理，教主是南宋的王喆（哲，字中孚，1113—70）。此教視人體為俗，似魚在網（纏）中，而精神為真；修煉使靈魂（真）擺脫形軀或物壳（俗）。

(三) 論佛性遍在、自心先在及其操存涵養

先秦儒道兩家強調人皆具備潛能，足以發展成為聖人或真人，這啟發了竺道生，使他讀過法顯譯出的六卷《泥洹（涅槃）經》，便與此經其餘大部分不約而同地倡眾生皆有佛性。天台宗三祖智顛更言「一色一香，無非中道。」依《涅槃經·迦葉菩薩品》「佛性者猶如虛空（space），非過去、非未來、非現在。……虛空雖復非內非外，而諸眾生悉皆有之。佛性應如空間之無所不在、無時不在。三論宗的嘉祥吉藏遂謂「草木亦有佛性」，禪宗的牛頭宗多主張植物也是法身（體）和般若（用）。大珠慧海禪師說：『法身無象，應翠竹以成形；般若無知，對黃花而顯相。非彼黃花翠竹而有般若法身。故《經》云：「佛真法身，猶如虛空，應物現形，如水中月。」黃花若是般若，般若即同無情；翠竹若是法身，翠竹還能應用。……若不見〔佛〕性人，說翠竹着翠竹，說黃花着黃花，說法身滯法身，說般若不識般若，所以皆成諍論。』慧海用苦口婆心勸人勿受牛頭禪所誤導以生偏執。然而天台宗九祖荆溪湛然極端地說「無情有性」，將人的佛性擴散滲透到有情（約畧同於高等動物）以外的有機體與無機物，可能由於莊子的影響。莊周以為我心一旦逍遙無待，萬物便隨我而逍遙。用哲學術語說；萬物不再滯留於現象界受因果律束縛，而受提拔至超越界（康德所謂智思界 *intelligible realm*）；不再被人的感性直覺置定為對象，而受人的智的直覺（*intellectual intuition*）解悟為自由自在物（*e-ject*），免掉經驗界的因果連鎖。（但依康德，物自身仍未自由）。憨山大師初時未如湛然那般提出萬物隨我心而具佛性（非但法性），只將佛性限於高級生物云：「佛言蠢動含靈皆有佛性，傳（孟子）曰：人可以為堯舜。由是而知靈覺之性，物之本也，人莫不具。竊觀古今生人，豪傑不少，而聖賢不概（多）見者，何哉？蓋以習染之偏，隨情逐逐而不返也。所謂百姓日用而不知，苟能自求知，則聖不難矣。故曰自知者明（《老子》33章）。……佛之十戒、孔之四毋、禪之一心，皆復性之要。」（285）但是德清後來亦攝受牛頭宗的「翠竹黃花皆般若法身說」道：「始吾佛聖人說法也，以法界無盡身雲，稱性而演普門法界修多羅（經，*sūtra*）。……今所傳者特大小化身，四十九年三百餘會，隨機施設方便法門。……觀夫雜花所出，諸善知識，同具生身；各各法門，無非毘盧遮那（大法身）海印三昧神威所現。……法本無住，遇緣即宗。至若水流風動，盡演圓音；鳥噪猿吟，皆談不二〔法門〕：翠竹真如，黃花般若。」（990-1）德清指出無情的山河大地、草木叢林「皆成佛真體，共轉法輪（說法）」（1332），只表示三界唯心；譬如廬山歸宗寺前一株古松，被樵夫剝斲殆盡時幸為達觀禪師挽救，數年後枝榮葉茂，恰巧附近飢荒，僧侶以松換米，松蔭下一乞丐又願乞米向木匠贖松。幾年後朝廷為此寺建殿宇，該枯松似受精誠感變，與皈宗寺同一命運。倘若損此松一毫毛，就是「戕害法身、斷佛慧命」（1334）。德清表揚株宏的戒殺和放生云：「警策守者，

依期往(放生所)宣白。即羽族善鳴噪者，聞木魚聲，悉寂然而聽。宣罷，乃鼓翅喧鳴，非佛性哉！」(1428)魚鳥亦感變於人的精誠，以致俱有佛性。「血氣之屬必有知，凡有知者必同體。……以性即佛故，殺生者即為殺佛(性)。……無慈悲心，即為斷佛種性矣。然彼蠢蠢之生，將謂可殺；殊不知自己本有明明佛性，豈可斷耶？以不殺之心，慈悲心也。慈即名仁，悲即不忍。不忍之心，仁之端也。故見生不忍見死，聞聲不忍食肉，聖賢(孟子)之首唱；奚獨佛氏哉！儒以素位故，但遠庖厨；佛以平等行慈故，普及一切。」(《放生文》，2176-7)生物「軀壳雖異，佛性是同；但平等觀，殺念自空。」(1955)人比魚鳥更易受感動，慄悍的野蠻人竟被禪師古鏡義玄轉殺機為善種。德清為他作銘曰：「法身普遍，無處不周。如月現水，清濁同流。是故象生、有情皆具。善惡雖殊，其性不二。轉化之機，係於善導。以水投水，不妙自妙。是故至人，隨處出現。若是無緣，對面不見。倘以妙用，入象生心。如月在水，愈清愈深。」(1470)象生的佛性(體)與般若(用)「具大光明，……良由無始(根本)無明，故昧而不覺。……從般若中來，發而為忠為孝，性使然也。」(1728)忠孝在儒家看來根於仁體，在佛門看來却出於佛性。在《貝葉佛母贊》中德清又謂：「佛體如空[間]，無處不容。牆壁瓦礫，達之者通。……貝葉無文，法身非有〔物質性〕。萬壑松聲，作獅子吼。……百花深處鷓鴣啼，一聲叫破春山綠。」(1743-4)法身無迹，但可寄寓於松濤鳥鳴。德清《圓通大士贊》云：「惟大士身，無處不在。故大士心，圓通無礙。十方象生，原非分外。色裏膠青，水中土塊。既無彼此，難分疆界。」(1804)佛性就是法身或真如，德清詳解云：

夫「如」非相似之說(非相似法流或似是而非)，蓋直指吾人本體而言。所謂真如者，乃一心之異稱也。然真則不妄，如則不變。……湛若虛空，……。四時循環，日夜無隙。種種變幻，起滅不停。而「空體」凝然、寂然不動。吾人稟此真如之性，賴以成形。而為妄想遷流、榮辱憂喜、好惡喜怒、疾病禍患，乃至死生代謝、種種變幻而為遮障。是則自體本「如」，而今不「如」矣。故禪師因其固有而導之曰：子應當「如」。……欲復本有，不必外求。……吾人聖凡不隔，端在迷悟，如與不如之間。「不如」則凡，「如」則聖矣。《般若》云：「所言如來者，即諸法如義。」……不獨心體本如，而一切諸法：近取諸身，則四大、六根；細而披剝，則三十六物，內外皆「如」；遠取諸物，則山河大地、鱗介羽毛、草木微塵，極盡世間一切相狀，靡不皆「如」。故曰：「青青翠竹，總是真如；鬱鬱黃花，無非般若。」¹⁷……諸法既「如」，又何好惡當情取捨，而為生死之

¹⁷ 牛頭宗的天台山雲居智禪師力言佛性「無處不徧」，慧能弟子神會、懷海、慧海都不贊同，只有傳說是六祖門人的南陽慧忠國師謂「青青翠竹盡是法身，鬱鬱黃花無非般若」乃「普賢文殊境界，非諸凡[夫]小[乘]而(所)能信受，皆與大乘了(究竟)義經意合。故《華嚴經》云：佛身充滿於法界，普現一切羣生前。」見《指月錄》(台北：真善美出版社)，頁403，444-6。

業所留礙哉！所謂萬境本閒，而人自鬧。若人轉物即同如來，物轉則心境皆如。物我兼忘，聖凡平等。生死去來如夢如幻，與吾靈覺之體有何交涉？(2129-31)

真即實在，如即不變不改 (immutable)。與變幻的現象針鋒相對，真如乃永恒的、非人格的實在，是萬象的終極根源兼終極性質，可謂「整全」(the All)。真如與現象之間好比海洋與波浪(衆漚)之間，有着本體與現象(體用)的關係。真如又稱佛性(佛之精神本質)、法身(透遍宇宙、無所不包的「真如法身」)、如來藏、自性清淨心、實相(從現象界的觀點對真如本體的稱謂)、法界、法性、圓成實性(唯識宗術語)。萬象(法)以人的真如心為本體，這是佛學的主觀唯心論。慧能說：「心行轉《法華》，不行〔則受〕《法華》轉；心正轉《法華》，心邪《法華》轉。」迷惑的心喪失主宰性，覺悟的心始能如莊子所謂齊物和「物物」或「不物於物」，擺脫身外物的干擾、控制，不濫用愛惡於對象，終於兼忘物我。

在《無情佛性義說》中，德清引經據典以神話肯定「無情」非但具有佛性，而且能夠說法：

《華嚴經·如來出現品》云：『辟(譬)如諸天，有大法鼓，名為覺悟。若諸天子行放逸時，於虛空中出聲告言：「汝等當知一切欲樂皆悉無常、虛妄顛倒、須臾變壞，但誑愚夫令其戀着。汝莫放逸，若放逸者，墜(墮落，音陀)諸惡趣(曰惡道：阿修羅、畜牲、餓鬼、地獄)，後悔莫及。」諸天聞已，生大憂怖，慚愧改悔。』且天鼓音豈有情耶？而能說法覺悟諸天。至若光明雲台寶網，各出妙音說偈讚佛，乃至塵說、刹說，¹⁸此又誰為舌相耶？即光音天人¹⁹，全無覺觀語言，但以光中出音，各各辦事。且光中之音，豈從口出耶？是皆「無情說法」之實證也。又若〔禪〕宗門，香嚴〔智閑〕聞擊竹以明心，靈雲〔志勤〕觀桃花而悟道，又從何善知識口門而入耶？……三祖(僧璨)云：「圓同太虛，無欠無餘。」此言人人與佛同體。……《圓覺經》云：「一切衆生皆證圓覺，非特具也。」故阿難(以博學多聞著名的釋迦弟子)云：「我與如來(佛)，寶覺明心，各各圓滿。」〔《華嚴經》〕所謂「諸佛法身入我性，我性還共如來合。一月普現一切水，一切水月一月攝。一室千燈，光光交映。」……《法界觀頌》云：「若人欲識真空理，心內真如還徧外；〔有〕情與無情，處處皆同真法界。」但將此偈

¹⁸ 塵(guna)原指「二級元素」或「五大(基本元素)之屬性」，引申為「境」。刹(Ksetra)是土地。塵刹(qunaksetra)乃「性質之域」(field of qualities)或某些罪惡。「塵刹土」是無數(多如塵)的土地，又指每粒穀或原子皆有整全的界域。

¹⁹ 光音天(Abhasvara)是光與聲之天界，又名極光淨天，乃二禪天(色界含四禪天)之第三項，次於少光天與無量光天，其中居住者不用語言而用光交談。參閱 Alicia Matsunaga, *The Buddhist Philosophy of Assimilation* (Tokyo: Sophia University, in cooperation with Charles E. Tuttle Co., Inc. of Rutland, Vermont & Tokyo, 1969), pp. 54-9.

蘊在胸中，一切日用六根門頭，見色聞聲處，一印印定；久久純熟，自然內外一如；有情無情，打成一片。一旦豁然了悟，是時方知山河大地，其轉根本法輪；鱗甲羽毛，普現色身三昧；心外無法；滿目青山。到此方信趙州〔從諗〕有時拈一莖草作丈六金身，有時將丈六金身作一莖草用。古德示衆云：「大衆見麼？即十方諸佛、歷代祖師，一齊向老僧拂子放光動地。斯乃稟明於心，不假外也。」(2097-2102)

法身無所不在，自然界一聲一色足以使人悟道，恍惚用口說法。此乃隱喻而非神話，法鼓和光音天的說法才是佛教獨特的神話。儒道佛三家共同的心性之學非神話，而是反省逆覺那先天的、超越的、內在的聖心或真性，並且將它存養和擴充至極。德清自述：「唯獨於冷地納被蒙頭時，忽然覩得父母未生前一點消息，便回視昔之種種顛倒，皆夢中事耳。且復自恨爲他業緣牽引，墮入種種幻化境界，至濱（瀕臨）萬死而獲一生，所賴凍餓中博得一點孤光，處處受用。種種逆順境界，以此爲鑪（爐）冶鉗錘，煅煉習氣，粗重緣影塵垢耳。」(125-6)「一點孤光」就是父母未生前的自己真面目（性），儒家所謂良知仁體：「真性至廣至大，光明清淨，蕩絕纖塵，……所謂仁也。……但有一念妄想，即屬有我，有我則與物對。物我既分，人我兩立，……則大同之體昏塞，不得爲仁矣。……倘於自性未能的（確）究根本，但將六祖「不思善，不思惡；正與麼時，如何（那個）是上座（陳惠順，法號慧明，領導僧徒追奪五祖所贈六祖的衣鉢而失敗者）本來面目」²⁰話頭，蘊在胸中，二六時中切切參究，參到一念不生處，忽然識得本來面目，方見老盧（慧能）不吾欺也。」(206-7)受慧能影響的王陽明被貶謫至貴州的困境後悟出「無善無惡心之體」，比他遲生74年的釋德清，也於49歲時被放逐至雷陽（雷州半島）後徹悟佛性。1581年明神宗的母親委託德清替年僅18的神宗祈求子嗣，翌年秋天神宗的長子果然誕生，無奈神宗專寵鄭妃，鄭妃欲廢嫡立庶，遂逼害太妃一派。²¹德清被加上私建佛寺的罪名，在雷陽作出極度沉痛的內省。假若不受此宮廷鬥爭所株連，也許他永無輝煌的造詣。這又例證了黑格爾所謂理性的詭譎，即王船山早黑氏百餘年時所言天道藉人之私欲以行公。²²1619年神宗死，長子即位爲光宗，德清已73歲，索性在禪

20 Wing-tsit Chan, tr. *The Platform Scripture* (New York: St. John's University Press, 1963) 無此語。宜閱丁福保《六祖壇經箋註》及《指月錄》(台北：真善美出版社)，頁302。至於心轉《法華》與否，見陳氏譯本頁114。《指月錄》頁409：嵩嶽破竈墮和尚……曰：「道心能轉物，即同如來。」

21 孟森《明代史》(台北：中華叢書委員會，1957)，頁291-8；吳伯夷Pei-yi Wu, "The Spiritual Autobiography of Te-ch'ing," in Wm. Theodore de Bary and the Conference on Seventeenth-Century Chinese Thought, *The Unfolding of Neo-Confucianism* (New York & London: Columbia University Press, 1975), pp. 80-1. 後者採取歷史的進路，我採取哲學的進路。

22 王夫之《讀通鑑論》(台北：台灣中華)，卷一頁二：「秦以私天下之心，而罷侯置守。而天假其私，以行其大公。存乎神者之不測，有如是夫！」

宗聖地曹溪（廣州之北，今曲江肇慶附近）渡餘年，圓寂時差一天才滿77歲。飽歷憂患的激勵，他所訓示的修心工夫特別深邃切實，今再舉下列23則作例證：

（1：直心）佛言心如絃直，可以入道，……謂無委曲相也。……機械巧心、偷（惰）心、乖心、覆（掩飾）過（咎）心、無慚愧心、懶惰偷安心、見人過失心、貢高我慢心、自是非他心、不生孝順心〔及〕慈憫心，……一切不善心皆是自心之委曲相也。今要發〔菩提〕心，只須將前一切心盡行掃除，時時檢點，念念照管；不許放行。恐不能頓斷，〔宜〕將古人一則「公案」橫在胸中，習氣發時便提此話頭與之撕捱，久久純熟，則心自條直。（330-1）

（2：柔忍）然燈佛（釋迦之師）曾為忍辱仙。……忍之一行，為成佛之第一妙行也。……老氏有言曰：「柔勝剛，弱勝強。」此蓋忍行之初地（階）也。衆生恃其「我見」（偏見）堅牢難破，所以一言之逆不能受，一事之違不能安，一饑一寒之不能耐，一念之欲不能淨。……佛教諸弟子修「和合行」、……「苦法忍」、「苦法智」、……「無生法忍」。……老氏曰：「不敢為天下先。」（67章）不敢即忍之異名。（120-3）（按：菩薩向下根講「無常」、向中根講「無我」、向上根講「無生」：現象界或經驗界之生滅、來去或因果皆不可理解，而超越界或本體界之涅槃或佛性沒有生滅且不會受損傷。）

（3：慎始）將所參公案橫在胸中，不論閑忙動靜、迎賓待客、日用云為、一切處提撕，……放過則被境擾，擾則生厭。……心志皈一，則百事可做。凡用心處，只在念頭起處着力。起即看破，看破即當下潛消，更不相續。……故〔老子〕曰：「圖難於易，為大於細。」（63章）此正易處細處下手，便覺省力。……但就一念上做，不必向外馳求。（334）

（4：直捷）一切聖凡、迷悟都不管，單單只是追求一念下落。追到趕盡殺絕〔妄念〕處，久久自見本來面目。如十字街頭見阿爺，更不向人問覓也。看來此事，原是人本分上事，更無甚奇特處。（471）

（5：頓教）佛者覺也，即吾人本有靈明性耳。（按：王陽明亦以「靈明」指良知）吾心本來是佛，即六祖所云「本來無一物」。若了（悟）此本來無物，即頓見自心本來佛性，是名成佛頓教法門，此外非別有佛可成也。（801）

（6：透現）孤明時復透現，……透現乃自知之明。……看破透現處「本無一物」，則念念現前者即本來面目。……直就一念現前處看破「無生」，無生則本來無物。……六祖云：「若論此事，輪刀上陣，亦可做得。」（932-3）

（7：無念）馬鳴（龍樹之師）云：「心體離念，等（同）虛空界。」又云：「離念境界，唯證相應。」以心體本來離念。今人不知離念為正念，故執持提起一心，是以轉增迷悶耳。何以放下處為提起？只如以阿彌陀（無量壽或無量光）佛為話頭，當未提

佛時，先要將外境放下，次將內心一切妄想一齊放下，次將此放下的一念也放下，放到無可放處，方於此中着力提起一聲佛來，即看者（這）一聲佛從何處來，今落何處去，把金剛眼睛一觀覷定，覷到沒着落處，又提又覷，又追到一念無生處，便見本來面目也。（973-4）（按：此似老子所言「損之又損」，莊子所倡連忘亦忘、連無亦無。）

（8：法身）衆生本有法身，爲無明業力所薰，變成五蘊幻身，故於日用而不覺，沉寔久矣。殊不知方寸覺心，含攝難思佛事也。……重重佛境界（俱）在其中，正令觀者心存目想，即此五蘊幻妄身心，於一念頃〔刻〕頓見「本真」，薰變三毒（貪瞋痴）而爲三德（法身、般若、解脫）秘〔密〕藏，直使十方佛土，了然心目間也。（1197-8）

（9：體用）佛性雖一，而習染厚薄有迷悟之不同。故論種子：從貪瞋而發者資（助長）貪瞋，從般若而發者資般若。般若深則貪瞋薄，般若現則貪瞋消。如「神奇化臭腐，臭腐化神奇。」（畧改《莊子·知北遊》語）體一而用異，聖凡由是而分焉。（1289-90）

（10：自性堅白圓明）佛性之在纏，如摩尼〔寶珠〕之壓濁，蓮光之處泥，不爲煩惱穢濁所昏，不爲五欲淤泥所污。蓋其自性天然，本然清淨光明皎潔……。自性清淨，即所謂磨之不磷（薄）……涅亦不緇（黑）矣。堅則不壞、白則不渝。不壞不渝，實相常住。（2135-6）

（11：單刀盡性）學道人第一先具勇猛根（筋）骨。如一人與萬人敵，大似李廣單騎出入虜庭。吾人果於聲色貨利物欲場中單刀出入，足稱雄猛丈夫，……但於不困處便見自性，非是離困之外別求學知之功也。……禪家言「立地成佛」者，乃頓見自性而已，非是別有一佛可成。……到此不見有生、學、困知（孔子所分三級天資）之異，始是盡性工夫。此性一盡，則以之事君爲眞忠，以之事親爲眞孝，以之交友爲眞信，以之於夫婦爲眞和。施之於天下國家，凡有所作，一事一法，皆爲不朽之功業。所謂功名顯者無他術，由夫眞耳。…功名事業如響應聲，似影隨形，猶效唾之餘耳。故曰：「道之眞以治身，其緒餘以爲天下國家。」（引《莊子·讓王》加「天下」二字）是皆自性之「眞光」，非分外事也。（2137—9）（接：此段亦融貫三家之迹冥論，「緒餘」乃外王之迹。）

（12：明德乃絕對至善）悟明了自己本有之明德，故曰「明明德」。…自古以來，人人知見只曉得在善惡兩條路上走，只管教人「改過遷善」。…殊不知善惡兩頭，乃是外來的對待（峙）之法，與我自性本體了不干涉。所以世人作惡的可改爲善，則善人可變而爲惡。足見善不足恃也。以善不到至（終極）處，雖善不善，故學人站立不住，以不是到家去處，非可止之地。…皆是舊日知見習氣耳。今言至善，乃是悟明自性本來無善無惡之眞體，只是一段光明，「無內無外」，「無古無今」，無人無我，無是無非。（《指月錄》頁 2160—1載大慧宗杲云：「此心無有實體，如何硬收攝得住，收攝向甚

(何)處安着?既無安着處,則無時無節,無古無今,無凡無聖,無得無失,無靜無亂,無生無死;亦無湛然之名,亦無湛然之體,亦無湛然之用,亦無恁(甚)麼說湛然者,亦無恁麼受湛然說者。〕所謂「獨立而不改」(借《老子》25章描述天道之語說佛性)。此中一點着不得,蕩無纖塵。若以善破惡,惡去善存,此猶隔一層。即此一善字原是客塵,不是本主,故不是至極可止之地。只須善惡兩忘,物我迹絕,無依倚,無明昧,不動不搖,方為到家時節(階段或境界)。到此,在己不見有可明之德,在民不見有可新之民。渾然一體,乃是大人境界。無善可名,乃名至善。知此始謂知止。(《大學綱目決疑題辭》,2379—81)〔按:《莊子·則陽》以「除日無歲,無內無外」破相對的時間觀和空間觀;《莊子·知北遊》亦以「無古無今,無始無終」破相對的時間觀。《莊子·天地》形容僅次於真人或道人的「德人」為「居無思,行無慮,不藏是非美惡」。莊子、慧能、王守仁、德清四人皆倡絕對的善超越了相對的,世俗的善惡對峙。此至善乃超越的,內在的心體而非高於人心的柏拉圖式「善之理型」或至尊理型。可見東方哲學重主體性,西方哲學重客體性。《禮記·大學》顯出早期儒家的修心工夫之平實不玄,在道佛兩家雙重影響下的王陽明始言「無善無惡,是謂至善」,因為良知原無善惡之相。王氏抨擊「佛氏着在無善無惡上,便一切都不管,不可以治天下(裁成輔相)」²³;意謂佛徒空談普度衆生而缺乏篤實的政治經濟等外王之學。〕

(13: 止定靜安)學人不達本體本來常定,將生平所習知見在善惡兩頭〔之〕生滅心(經驗心)上〔強要〕求定,如猢猻入布袋、水上按葫蘆。…病在用生滅心,存善惡見,專與妄想打交滾,所謂認賊為子,大不知止耳。…一刀兩段,立地便見自性,狂心頓歇,始悟自家一向原不會動。…定是自性定(心)體,此靜乃是對外面擾擾不靜說,與(離)定體遠甚。…學人一向妄想紛飛,只管在知見上勉強遏捺,不知求靜愈切,而亂想益熾。……將心覓心,轉覓轉遠,如何得一念休息耶?以從外求入,如人叫門不開,翻與守門人作鬧。鬧到卒底,若真主人不見面,畢竟打鬧不得休息。(此數句之靈感似來自《莊子·徐無鬼》「楚人寄而蹠闔者,夜半於無人之時而與舟人鬥;未始離於岑,而足以造於怨也。」)若得主人從中洞開重門,則守門者亦疾走無影,而求入者真見主人,則求見之心亦歇滅無有矣。…若不真見本體,到底決不能靜。…安字乃是安穩平貼之義,又如「安命」之安(《莊子·德充符》「知其不可奈何而安之若命」),謂自足而不求餘也。…既悟本體…自性具足,無欠無餘…快活自在。(2381—4)

(14: 不慮之慮及無得之得)慮字不是妄想思慮之慮,亦不是憂慮(存在主義所針對之焦慮anxiety)之慮,乃是不慮之慮。故〔易·繫〕曰:「易(天道)無思也,無慮也,寂然不動,感而遂通天下之故。」又曰「百慮而一致」,又曰「不慮而徧」。…今既悟明此心安然自在,舉心動念圓滿洞達,天下事物了然目前;此等境界不是聰明知見算計得

²³ 《王陽明全書》(台北:正中書局,1970),冊1《傳習錄》上,頁24。

的（海德格亦彈訶西方人的計算式心態 *Calculative Mentality*，而欣賞東方人之「智的直覺」），乃是自心本體光明照耀，自然具足的。…得字不是得失之得，乃是不滲漏之義。聖人泛應曲當，羣情畢炤，一毫不謬，徹見底源，一一中節，…非是有所得也。初未明明德時，專用…計較籌度，縱是也不得，…非真實故。今以自性光明，「齊觀」（僧肇將莊子齊物此觀念所稱）並炤，羣情異態，通皈一理，故能「曲成而不遺」。（2384—5）（按：《大學》之慮乃考慮或慎思，德清曲解它以適合佛教。）

（15：修身乃修心）修身…豈是將血肉之軀束斂得謹慎端莊，如童子見先生時，即此就可治國乎？豈是身上件件做得模樣好看，如戲場上子弟相似，即此可以平天下乎？故修身全在心上工夫說。只如顏子問仁，孔子告以「克己復禮為仁」，此正是真正修身的樣子；隨告之曰：「一日克己復禮，天下皈仁。」此便是真正治國平天下的實事。……克己乃心地為仁之工夫，…即明明德也；天下皈仁即新（親）民也；「為仁由己，」此己乃真己（非生滅心或經驗我），即至善之地。故顏子隳聰明、黜肢體、心齋、坐忘（用《莊子》兩篇：《人間世》及《大宗師》），皆由己之實效。…障礙者，見聞知覺（感性直覺）而已。…為仁須把舊日的知見一切盡要剷去（*unthink, unlearn*），重新別做一番生涯始得。…舊日的見聞知覺都是「非禮」，雜亂顛倒，一毫用不着，故剷心（《莊子·天地》言「剷心」，《易·繫》言「洗心」）摘臄，拈出個句字，…將舊日的視聽言動盡行摒絕。…顏子一聞，當下便領會，…忘到無可忘處，翻身跳將起來，…從新自己別修造出一個人身來一般，…豈不是新人耶？…推此新以化民，而民無不感化而新…。（2387—9）

（16：致知格物）以迷則內變真知為妄想，故意不誠，不誠故不明；外取真境為可欲，故物不化，不化故為礙。…知字為內外心境、真妄迷悟之根宗（源）。古人（圭峯宗密）云：「知之一字，象妙之門。」象禍之門是也。今撥亂返正，必內…破妄想，外…融妄境。格即「禹格三苗」²⁴之格，謂我以至誠感通，彼即化而皈我。所謂至誠貫金石、感豚魚，格也。……而格亦有二，以妄知用妄想，故物與我相扞格，此格為鬥格之格，如云「與接為搆，日與心鬥」（《齊物論》）…；以真知用至誠，故物與我相感通，…如云「格其非心」（《尚書·尙命》「繩愆糾謬，格其非心。」《孟子·離婁上》「惟大人為能格君心之非。」）…。且如驢鳴、蛙噪、窗前草，皆聲色之境，而宋儒有聞驢鳴蛙噪，見窗前草而悟者（如周濂溪），聲色一也，向（昔）之與我扞格者，今則化為我心之妙境矣。…「真知」其實內外洞然，無物可對而感物之理。…物格而後知至者，是藉物以驗知體，意謂彼物但有一毫不消化處，便是知不到極處。…物格…乃來格…，所謂「神之格思」（《詩經·大雅·抑》）的格字，正是天下皈仁之意。…直到天下平

24 《荀子·成相》云：「禹（衍文）勞心力，堯有德，干戈不用〔而〕三苗服，舉舜（賦）啟……。禹有功，抑下鴻（洪水），……傳（敷）土，平天下。」德清不知首禹字涉下文而衍，將「堯格三苗」誤植於禹。德清曾謂禹治水的功勳不及佛法引攝眾緣（1210）。

方才罷手。(2391—8)〔按：德清精解格字三義：扞格、感格、來格，惟獨遺漏孟子及王陽明所採取的糾正義。《尚書·堯典》云：「克諧以教，烝烝乂，不格姦」，末句謂不至於邪，但「格姦」別解正姦，源於《尚書·益稷》「格則承之」及《周命》「格其非心」與孟子的發揮，「格正」實為「感格」的引申或效果。德清又以孟姜女哭崩長城的傳說曉喻格字三義，特重至誠感格鄉里及天地。東方人的倫理和宗教故事如中國的廿四孝傳說皆誇張精神力量之造成物理變化，然而縱使真誠確能感動自然界及超自然界，也未必產生「糾正」的實效。格正一義只可用於人心。德清陳述格字三義的次序具備倫理的必然性；對他人之心難免先扞格，遭逢抗拒排斥以致格格不入甚至格鬥，一旦感化對方，他便心悅誠服地皈依。王守仁作《君子亭記》頌竹，德清亦寫詠竹詩五首，中云：「葉落根偏固，心虛節更高。」(2641)〕

(16：悟入) 衆生本具佛之知見，…迷而不知。譬如持珠作丐，枉受辛勤。故佛與同體大悲，…使其悟入，猶如指示窮子衣裡之珠，…。然佛知見者，即是《楞伽》所說一心，名自覺聖智是也。一向不敢頓說，以觀衆生根鈍，不堪受此法故。…直至四十年後，多方淘汰，根機已熟，且化緣將畢，故說《楞伽經》，示一心法門，以為顯「理究竟」。此後即說《法華經》，示諸法實相，以顯「事究竟」。…以理事究竟，方盡一心之極則。故諸二乘人，到此始信佛心決定不疑，亦悟…本有佛性一向不失譬如窮子（象徵衆生）久迷他國，今始歸來見父（暗喻佛），亦信父家業（隱喻佛性）原是已有，心相體信堪紹家業。故長者委付，嘗謂此《法華》一經，如長者委付家業之囑書，乃佛利生究竟之本懷。…至於《涅槃》一經，顯佛性義以收《法華》未盡之機，…說闡提亦有佛性。…然《楞伽》頓示一心為如來清淨禪，而教豈非禪宗也？（按：五祖弘忍兼用《楞伽》、《金剛》兩經為門徒印心，四祖及以前皆只用《楞伽》。天台宗以《法華》、《涅槃》為究竟了義。德清此段話使人更相信禪學只是簡化的天台學。）

(17：土隨心淨) 淨土就在淨心中，不得向外別尋覓。(1972) 土本無淨穢，淨穢從心變。(1758) 十方淨土唯心所變，心淨則土淨。譬如…貴人夢苦事而呻吟，貧人夢金寶而欣悅。夢後雖空，夢時未嘗不有也。所謂生死、涅槃猶如昨夢，況世（俗）諦有為（受因緣或條件決定的）莊嚴功德乎！（1326）若十惡之輩，臨終〔惡〕業勝，地獄苦事已現在前，但為苦逼極，脫苦心切，極苦之心而成念力，極盡悔心，…一念與佛相應，故佛力加持，應念現前，化刀山為寶樹，變火鑊為蓮池。故此惡輩亦得往生，然此淨土之境良因自心全體轉變之功，實非外得。(1043) 修淨土者以念佛為主，蓋淨自心之方法耳。…第一要決定志，第二要放得下（捨離），第三要隨得緣（安命）…，第四要認得真（不惑），第五要厭苦切（不退屈）。(802—3)（按：淨土宗以念佛淨心，仍憑自力而非他力以臻解脫。「土隨心淨」似莊子所說萬物隨我心而逍遙，慧能所謂幡隨心動，和程顥所言萬物隨我心之靜而自得，更似荆溪湛然所講無情之物隨我心而具佛性。）

（18：鏡心）聖人「用心如（若）鏡，不將不迎。」（《莊子·應帝王》）來無所粘，去無踪跡，以其至虛而應萬有也。故老子有言：「不出戶，知天下。」豈妄想、思慮、機變、智巧、揣摩所能及哉！（138）圓觀一念炤破〔萬法〕如鏡中像，來無所黏，去無蹤跡。直令此智（般若）現前，如大冶紅爐，一切境界，煩惱習氣…觸之如片雪輕霜，不可依傍。（728）

（19：函蓋乾坤）文者心之章也，…須向自己胸中流出，方始蓋天蓋地。（160）才見睦州（道縱禪師），閉門推出；挨身一搵，頓折一足；從此轉身，蓋天蓋地。（1872）〔按：雲門文偃禪師被老師在關門時重傷一脚，頓悟而創一字訣。他的高足德山緣密總結出雲門三句：截斷衆流，隨波逐浪，蓋天蓋地。此即禪宗三關之初關、重關、牢關，依次指從凡入聖，從聖回凡，凡聖俱不立。〕函蓋乾坤（天地）一句新，晴空霹靂淨煙塵。（1992）

（20：嗇）古之忠義之士，非有大力，不足以任大事。力有心力，有氣力。語（《孟子》）云：「志至焉，氣次焉。」又曰：「持其志，無暴其氣。」……莊周言：「以有涯隨無涯，殆已。…」（《養生主》）此言過用而不知所養也。故老氏曰：「治人事天莫若嗇。」（59章）嗇者有而不盡用也。養形謂治人，養性謂事天。吾佛所謂六根奔於六塵之境，久而遂勞。…古人任大事者，未有不以有餘而從事於物也。如漢高帝以力取天下，百戰百不勝，及一勝即成大事，豈非善守有餘，以治不足者哉！（335—6）

（21：不必坐禪）師為聯語曰：「若不究心，坐禪徒增業苦；如能護念，罵佛猶益真修。」（《徑山達觀〔真〕可禪師塔銘》，1405）〔按：明僧多深受慧能與神會的感染，輕視身體姿態的裨益，德清初坐禪時已發背疽（2965），必定同意紫柏的聯語，相信究心則不須長期靜坐。六祖師徒以「念不起」（無念）釋「坐」，以「見本性」解「禪」。²⁵此乃大膽創新。〕

（22：泯崖岸）在嶺南時，人情未熟，崖岸在，不能使人狎（親切），無可親者。有小孩兒欲近之（我），輒畏我去。一日學獅子調兒法，勉自倒身昵狎之，與之果瓜，日狎一日，遂不我畏（畏我）。自此，人不我避忌（不避忌我），日來親也。（2487—8）〔按：這是老子所言「和光同塵」，莊子所謂「與人為徒」、「行不崖異」。《莊子·應帝王》「波隨機」兼於哲理和詞語上啓導禪宗的「隨波逐浪」。德清說「憂患困阨，皆助道具耳。」（867）以逆境輔助修道，最易達致自然，拆掉順境時撐起的虛榮架子。〕

（23：體認實證）讀書不細心體認，不得其用。予註《老子》，至「天之道，其猶張弓乎？」更數日，思其合處不可得，乃從他〔人〕借一弓并弦，張而懸之壁間，坐臥視之。又二日，忽悟張字對弛字說。弓弛時，弣高而有餘，梢下而不足，則無用也。及

²⁵ 胡適校敦煌唐寫本《神會和尚遺集》（台北：胡適紀念館，1970），頁332—3；陳榮捷《壇經》中英對照本頁56；印順《中國禪宗史》（台北：自印本，1971），頁345。

張而用之，則抑高舉下，損附補弔，上下均停，可以命中。天道全以動為用，主施而不主受，適合之也。「重為輕根」二句，亦稽數年，不敢草草解。正當南行之日，情景無聊，輕重靜躁之解，恍然目前，始悟太上語旨，蓋身試之而後見，未可謂紙上陳言無真味也。故《道德〔經〕》一註，歷十三年乃脫稿，非草草也。（2489）（按：「張弓」不必如此解。）靈雲見桃花而悟道，香嚴聞擊竹以明心，此皆即聲色門頭而實證者。山谷道人（黃庭堅）依晦堂和尚，乞指捷徑處。堂曰：只如仲尼道：「二三子，以我為隱乎？吾無隱乎爾。」太史居常如何理論？公擬對（答）。堂曰：「不是，不是。」一日，侍堂山行次，時巖桂〔花〕盛放，堂問曰：「聞木樨華香麼？」公曰：「聞。」堂曰：「吾無隱乎爾。」公釋然，即拜曰：「和尚恁麼老婆心切？」（坦誠告訴我）此乃者（這）俗漢從香塵而得悟入者。（2125—6）余少時讀陳思王（曹植）《洛神賦》「翩若驚鴻，婉若遊龍」，只作形容洛神語。常私謂驚鴻可睹，遊龍則未知也。昔居海上時，一日侵晨，朝霞在空，日出未紅。萬里無雲，海空一色。忽見太虛片雲乍興，海水倒流上天，如銀河挂九天之狀，大以為奇。頃見一龍蜿蜒雲中，頭角鱗甲，分明如掌中物，自空落海，其蜿蜒之態妙不可言，世間之物無可喻者，始知古人言非苟發，因回思非特龍也，佛之利生，威儀具足，故稱大人行履，如龍象云（2078—9）（按：可能德清在雷陽親睹龍捲風將一恐龍旋轉升空片刻。）大物如龍，中物如石、竹與弓，小物如文字、花草，皆足激發靈感。明代禪師喜歡註解儒道佛三家古典，達摩祖師直至唐宋元等代的禪師多述而不作，常遺留語錄，所撰多屬短文，是創造性的心得而非註疏。德清等却以獨特的心德作註疏，且撰自傳式的年譜，其中亦多親身體悟，譬如下文。）予校閱〔《肇論》〕，向於《〔物〕不遷論》「旋嵐偃岳」之旨不明。…揭簾立階前，忽風吹庭樹，飛葉滿空，則了（全）無動相，曰：『此「旋嵐偃岳而長靜」也；』至後出遺，則了無流相，曰：『此「江河競注而不流」也。』於是去來生死之疑，從此冰釋。（2899—900）（按：德清《肇論畧註》仍為符契僧肇思想之權威疏解。）

德清五十九歲時修養已至爐火純青（古人未知此青色屬於一氧化碳，在爐火缺氧時呈現。）深感《春秋》闡明因果業報，遂作《春秋左氏心法》，剛完成其《序》便遊瓊海，自述云：『夜望郡城，索然若無人煙，唯城西郭，少有生氣。予因謂諸士子曰：「瓊城將有災，急禳之。」人以為妄。及予渡海方半月，地大震，城東壁連門陷。城中官舍盡傾塌，明昌塔倒壓，予所居樓盡碎。予行時，士大夫苦留之，予不肯止。若不行，則亦為灰粉矣。月夜渡海觀瓊之勝概，予以為仙都。』（2956—7）未知他的神秘且準確的預感或第六感覺，曾否不自覺地受到充滿預言的《左傳》所啓發？濃厚的歷史文化意識，令他自比春秋時代的程嬰，將受「妖書案」牽累以致瘐死獄中的達觀真可比擬公孫

杵臼。流放的境遇，使他常念及蘇武、王守仁、蘇軾和黃庭堅。²⁶對儒學的興趣，使他結交管志道、周汝登、陶望齡、王時槐(塘南)等王門弟子，和張位、鄒元標、樊玉衡、岳元聲、高攀龍等學者。明清之際的學者兼詩人錢謙益自稱憨山老人的「海印弟子」，所撰《大明海印憨山大師廬山五乳峯²⁷塔銘》，遠遜於同門吳應賓《大明廬山五乳峯法雲禪寺前中興曹溪嗣法憨山大師塔銘》。吳氏云：「師…有法喜而無情愆，(2990)…無烈俠氣，有烈俠功。所謂動刀甚微，謀然已解，進乎技矣。(用《莊子·養生主》)…「廉而不剝」(《老子》58章)，門庭在雲棲、紫柏之間。…縱其樂說無礙之辯，曲示單傳，而鎔入一塵法界，似圭峯(宗密)；解脫於文字般若，而多得世間障礙，似覺範(宋代瑞州清涼寺寶覺禪師，著《林間錄》)；森羅萬行，以宗一心，而嚴「無生」「往生」之土，又似永明(延壽)。雖正令寂寥，稍似婆心太熱。亦或觀時逗根，不忍法堂前草深一丈耳。」(3004—6)另一法裔道盛和南禪師說：「余嘗思：維世聖賢立身一代，或開創，或繼述，或守成，或重興，或救弊，…。大師當此宗門凋落之際，方與雲棲、達觀二大師相為鼎立，以悟宗門之人，不據宗門之位。…使其狂妄僭竊之徒自生畏懼，而不敢眇視輕賤。此其心又奚啻程嬰，杵臼哉！…師歿後二十二年，而全身不壞，與曹溪六祖〔之〕開創、重興，無有二義。其進於維世大經大法，而能續法身慧命，誠無不周，無不備也。」(3063—6)此非誇讚，德清確實媲美慧能！

²⁶ 德清的詩與散文皆清秀，《夢遊端溪記》(1266—72)乃絕頂一流之遊記，也許受益於蘇軾。他說：「東坡云：『凡有所好，必有所蔽。』余讀《居儻耳集》，覺範後至海外，就舊館訪其遺事。有老嫗答曰：『蘇相公無奈好作詩。何老嫗尚知其好，豈非蔽耶？』東坡初被放至嶺外，食荔枝美。因云：『日啖荔枝三百顆，不妨常作嶺南人。』余始誦之，將謂其嫗。余居此幾六年矣，每遇時新一度，不覺誦此什伯過。……詩乃真禪也，陶靖節云：『采菊……此中有真意，欲辯已忘言。』此等語句，把作詩看，猶乎童蒙讀「上大人，孔乙己」也。唐人獨李太白語自造玄妙；在不知禪而能道也。若王維多佛語，後人爭誇善禪。要之豈非禪耶？特「文字禪」耳！非若陶、李，造(至)乎文字之外。」(2076-8)禪師的文學批評，由此可見一斑。

²⁷ 德清《廬山五乳峯法雲寺記》：「峯下諸蘭若淨妙，前五里，曰白鹿洞，為「晦菴(朱子)書院」，傳有李青蓮(詩仙李白)書堂，不可巧。……峯下……十餘里為周濂溪墓。……西為臥龍岡，岡下一谷，谷中有菴。朱晦翁守南康時，往來其中，刻出師表於石。……[黃]山谷書七佛偈於崖石，王陽明破宸濠，有題。……望湖亭乃晦菴建。……東坡云：『不見廬山真面目，只緣身在此山中。』以山似蓮花，居者如坐花中。」(1300-7)

版權為香港中文大學中國文化研究所
所有 未經批准 不得翻印

Te-ch'ing on Buddha-nature by Assimilating Confucianism and Taoism

(A Summary)

Yuk Wong

In the Ming dynasty most Buddhists belonged to both T'ien-t'ai and Hua-yen Sects in theory but to both Ch'an (Zen) and Pure-land (Lotus) Schools in practice. Chu-hung (1535-1615), Ta-kuan or Chen-k'o (1544-1604) and Te-ch'ing (Han-shan, 1546-1623) were already ranked top-trio by their contemporaries. Later Chih-hsü (1599-1655) was added to form the supreme quadripartite of Ming monks. Since the intellectual climate of late Ming favoured simplicity and easiness, the Ch'an Sect and the Neo-Confucian School of Wang Yang-ming (1472-1529) exerted strong mutual influence. They did not share Hsüan-tsang's and K'uei-chi's lifelong profound interest in the complicated psychoanalysis of the Yogācāra (Mere-Consciousness) School. Despite adopting the concept of the eighth or storehouse consciousness as the unique origin of all phenomena, Te-ch'ing ignored Paramārtha's introduction of the ninth consciousness (*amalavijñāna*).

Te-ch'ing severely reproached those who failed to recognize their own original feature fixed or determinate before their birth, i.e. the inherent, transcendental Buddha-nature, which is supramundane absolute Good beyond the mundane dichotomy between relative good and evil. On account of *māyā* (illusion) or *avidyā* (ignorance) they chased and grasped the "dust" or shadow of their authentic, substantial mind (self) instead of this mind itself. To cope with morbid attachment to empirical, phenomenal ego and egocentricity, Te-ch'ing elaborated on the doctrine of *anātman* or *nairātmya* (non-ego) that denies an independent, self-contained soul, through suggestive analogies among Buddhism and Pre-Ch'in Taoism of Lao-Chuang and ancient Confucianism with the classics of *Confucian Analects*, *The Works of Mencius*, *The Great Learning*, *The Doctrine of the Mean*, and especially the *Spring and Autumn Annals* and its commentary *Tso-chuan*. Han-shan condemned the folk religion of later Taoism, except the achievement of Lü Tung-pin, the Buddho-Taoist who wrote essays on fidelity, filial piety, Ch'an, the *Diamond Sūtra*, and above all, the identical source of Confucianism and Taoism. It is right to say that Han-shan syncretized the Three Teachings, but misleading to say that he combined the Three Religions. In his value-hierarchy, Lao Tzu tops the division or realm of Celestial Beings (Devas or Gods) after his emancipation (*mokṣa*) from passion and desire, while Confucius tops the deviation of Human Beings because of modelling himself after Bodhisattva in bringing salvation to mundane beings. These two Chinese sages are in myth believed to be two manifestations (*nirmānakāya*) of Śākyamuni as original Buddha (*dharmakāya*). Having understood Chuang Tzu's criticizing Confucianism as objecting to excessive adherence to external feats and words, Te-ch'ing interpreted Buddha's blaming Hīnayāna as denouncing adherence to the deeds and words of Hīnayāna, and explained Buddha's pity on Bodhisattva to be the condemnation of overzealous altruism, despite the superiority of altruism over the selfishness of Hīnayāna.

According to the *Mahāparinirvāna Sūtra*, Buddha-nature is omnipresent like space, and particularly, all sentient beings have this divine essence. Chi-tsang of the Three-Treatise School and the Ox-Head School of Ch'an said that plants have Buddha-nature. In the T'ien-t'ai Sect, Chan-jan advocated that even insentient beings are endowed by Buddha-mind with Buddha-nature. Accepting these, Te-ch'ing stressed that the ubiquity of Buddha-nature or Dharmakāya is due to the evolution and transformation of our transcendental mind. Further, he quoted the myth that the insentient dharma-drum and the gods of ultimate pure light (*ābhāsvara*) can respectively teach morality and converse by light instead of sound. Hence his belief that insentient beings can preach like humans.

During his long exile of 28 years in the far south of China, he urged disciples to straighten their minds by eliminating all crooked forms, to cultivate tenderness and patience towards both bitter adversity and lofty Dharma (principles), and let Buddha-nature shine forth spontaneously and instantaneously. His admiration for Hui-neng drove him to die at Ts'ao-hsi, the sacred spot of Ch'an. However, he could not excel Hui-neng at least in one point: the latter never distorted traditional Chinese philosophies to suit Buddhism, whereas Te-ch'ing committed fallacies, e.g. misinterpreting "lü" (careful thinking or deliberation) of *The Great Learning* to be thoughtlessness and worrilessness.