

憨山德清《憨山老人夢遊集》 之「真心」與「圓融」思想研究

許志信

圓光佛學研究所

摘要

憨山學問淵博，博通群經，修學並重，不像一般狂禪以參話頭悟公案爲事。憨山花了許多功夫註解《楞伽》、《法華》、《楞嚴》、《唯識》《華嚴》諸經。於是他的學問就不限一家，能博採諸家，並能加以融合，成一個佛教系統。憨山學問有一個重要的核心，那就是他對「空」「有」的體認，他提出一個「真空妙有」的思想，並以佛學的諸多典籍作爲註腳，使其「真空妙有」的思想更有重要的理論依據。而這「真空妙有」的核心就在一「心」字，憨山以此「心」字會通佛經諸典，他以《楞伽》《楞嚴》突顯「真心」「觀心」的修理論，突出「真心隨緣」。「心性本淨」的意念，憨山能會通佛教各宗派，因爲他具有華嚴經的圓教理論，所以他的學問體系就格外廣大，能融合各個宗派，憨山也以「清淨心」會通性相二宗，並會通儒道百家，其間融合的基礎是以「心」作爲基礎，認爲由心可以具大千世界，心可以在娑婆擾攘中解脫苦惱，憨山能體悟到心體的光明境界，形成一個完整的入世佛教思想，憨山也覺得「頓」「漸」二法也是相融相成，不在修行方法中起爭執，又深解易經老子，融入強烈的辨證傾向，認爲宇宙人生常常「有無相生」，若著於「空」「有」一隅，都不了解空性的奧妙。這與佛教自龍樹菩薩以來的《中論》思想能相格義，另外憨山認爲佛教與儒家本來也有其文化上與義理上的歧異，但憨山企圖以二者都重視的內在精神世界結合爲一，內在世界

也就是「心」。憨山以「心」會通一切學問。使得多元文化能夠融而為一。其思想不免受時代影響、個人的性情所左右，是很值得分析的。



關鍵詞：憨山德清 楞伽 晚明佛教 真空妙有 清淨心

一、前言

憨山一生並非一枯寂老僧，而是充滿救世情懷的，他一生為法忘軀，與政治糾纏，¹ 苦心孤詣、四處奔走，雖引來諸多微詞，他的處事態度也不是隱居叢林的比丘所能理解。這當然與他的生命氣質、時代思潮及其思想內涵密不可分。

憨山一生踏入佛教，與其母親深明大義有密切關係。他的母親曾說「僧是佛弟子，行遍天下，自由自在，隨處有供。」「世上做狀元常有，出家作佛祖豈常有耶？」² 憨山雖然具有入世精神，但毫不為世間的名聞利養所牢籠，與他出家時的這種初衷極有關係。他一生是真能入世又不染於世，出世又不忘於世，可以說他具有強烈的救世精神、菩薩情操。

憨山博讀經教，由這些經教串起了他一套圓融的佛教理論。《明史·藝文志》著錄的有《華嚴法界鏡》一卷，《法華通義》七卷，《楞嚴通義》十卷，《觀楞伽記》四卷，他確實花了許多功夫註解《楞伽》、《法華》、《楞嚴》、《唯識》諸經。雖然註解的經典未必完全傳世。憨山德清說：「不知《法華》，則不知如來救世之苦心，不知《楞嚴》則不知修身迷悟之關鍵，不知《楞伽》則不辨知見邪正之是非。」³ 憨山都有讀《楞伽》、《楞嚴》悟道的經驗，這兩部經典憨山是費了極大功夫精研，憨山德清不但著有《楞嚴通義》十卷，《觀楞伽記》四卷，而且《憨山老人夢遊集》中對這兩部經典的論述極多，〈觀楞伽寶經閣筆記〉〈楞伽補遺〉〈化生遺軌〉可見這兩部經典對於憨山整體思想體系與人生態度產生了強烈的影響，尤其這二部經典支撐著憨山對於心的掌握與體悟，尤其對於《楞嚴經》的理解，憨山藉此書溝通性相的態度是明顯的。尤其他在中年之後對《華嚴經》有強烈的愛好，著有《大方廣佛華嚴經綱要》，加上也很重視《大乘起信論》，其著有《大乘起信論疏略》

¹ 據郭朋〈略論德清〉一文，憨山於流戍期間與政治人物書信往來的有九十多人。參見郭朋，〈略論德清〉（刊於北京《世界宗教研究》，1982年），第三期。

² 《憨山大師年譜》（台北：華宇出版社，1986年），頁478。

³ 憨山德清，曹越主編，孔宏點校，〈答錢受之太守〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁327。

闡述此書，又闡述天親菩薩的《性相通說》，此書與《大乘起信論》的宗旨極為相近，將性相二個可能會衝突的命題結合為一。就根本觀察也都以「心」為核心，也將禪教結合為一，支撐著他入世的人生態度，另外他也著有《妙法蓮華經通義》《金剛決疑解》都突出性相圓融的佛教精神，尤其他的《化生遺軌》最能突顯法華經以一覺悟之心入世善巧說法的境界，這將真妄二端加以融合，突顯了他相當程度傾向天台宗的特質。

憨山在《憨山老人夢遊集》中對其所注的經典的核心意義有深入的描述，這使其《憨山老人夢遊集》中突顯出佛教的理論建設，特別是在《法語》此一部份，憨山與其他禪師居士對佛學有甚多的深入討論，而在《序》《題跋》當中，對《楞伽經》《楞嚴經》《法華經》《金剛經》《六祖壇經》《大乘起信錄》《淨土指歸》《華嚴經》《梵網經》《藥師經》《白衣陀羅尼經》《八大人覺經》《四十二章經》等經典都作了深入探討，雖然憨山所註這些經典並未全部傳世，但由《憨山老人夢遊集》的序跋討論中可以得其義理之梗概，由此正可以看出其佛教思想的核心。這其中最大的特色，是對「心」的見解有極深的描繪，憨山並非對「相」有所忽略，他也精通唯識，尤其他十分突顯入世精神，不可能會忽略「相」的價值，但他的「相」是由「真心」緣起變現，憨山所採取的經典是以《華嚴經》《楞嚴經》為主，而殊少去討論到法相宗裏唯識的經典，這是憨山在運用經典中一個較突出的特色，這也可以避免「心」「識」之間長期討論的問題，使得真心論的理論受到干擾而不復純粹。

在道家方面，他也涉獵了《老子》《莊子》諸書，他有《老子道德經解》《莊子內篇註》並總結出《觀老莊影響論》內容突出了他對老莊與佛教的格義，他對老莊的研究功力是頗深的。在儒家方面，憨山著有《中庸直指》、《大學綱目決疑》，這些文獻也都存在於《憨山老人夢遊集》，突顯他三教相融的思想。

他本身對於佛教也有許多精闢的見解，基本上突顯在《憨山老人夢遊集》當中，包含了語錄、與僧人居士的書信往來，亦有憨山個人的佛學見解，突出了憨山一生的行誼與佛學思想，而在《憨山老人夢遊集》中亦可以體會出

憨山的佛教思想具有一種知性化的傾向，這些文獻都是理解憨山思想不可或缺的憑藉，憨山可以說是晚明重經崇教的一個典型。本文即是由憨山所注之經典，與憨山提出的見解，勾勒其對此一經典內容的獨特看法，抽出其有關「真心」論的獨特意見，並與當時時代的思想狀態作一比較分析。而參考之文獻則以《憨山老人夢遊集》為主。

而憨山學問有一個重要的核心，那就是他對「空」「有」的體認，他提出一個「真空妙有」的思想，並以佛學的諸多典籍作為註腳，使其「真空妙有」的思想更有重要的理論依據，突顯出憨山的重要思想。

另外憨山的學問不只在佛教而已，對於儒道二家，也有很深的研究，最難得的是，他將這兩家的思想與佛教諸經融合，形成一個完整的入世佛教思想，這一點是很值得探討的。

憨山由於有著入世的熱情，其思想不免有時代的印記、個人的性情與思想的演變等諸多因素在影響著。對時代的探討亦是不可忽略，尤其憨山對於當時流行的法會、因果報應等思惟都有深入探討，但最能得到憨山關注即在「真心」一義。

二、「觀心真常，萬法唯心」的思想基礎

（一）憨山對真心觀產生的學術與時代背景

憨山是一位「真心」論者，「佛教宗旨，單以一心為宗。」⁴ 他說「心」是最徹底的「了義」，「了義語者，乃直指一心，究竟顯了之說也。吾佛出世，特為眾生開示一心，使其悟入，徹法無遺。」⁵ 「了知自心即是一乘。」⁶ 「一切

⁴ 憨山德清，〈答德王問〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁161。

⁵ 憨山德清，〈雲棲大師了義語〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁358。

⁶ 憨山德清，〈示蕪陽宗遠庵歸宗長公〉，《憨山老人夢遊集》（台北：法爾出版社，1987年），頁356。

聖凡依正迷悟因果接依此圓覺一心而為建立。」⁷ 對了義的解釋一直是佛教極大的爭議，⁸ 照理說原始大乘佛教主張一切萬有是緣起假合的「空」義，就是所謂「緣起性空」的思想，並不具有自性，也就是不具主體性，換成唯識所說的思想，一切現象是七識所執、八識所藏而變現。「識」也是虛妄無常的，是見分變現相分所致。於是所生的現象都是「無常」而起，是色變現為相分而生，本身並無主體。於是苦空，於是佛陀覺知其本質，要人不要執迷，趕緊解脫捨離。龍樹、提婆菩薩要破斥一切的執著，⁹ 如龍樹菩薩在《迴諍論》認為現量與比量都不可以作為認識的手段，突顯出能所相對的意識謬誤，即使是「心」要起作用還是要待緣而起，「心」應該還不能做徹頭徹尾的了義，而小乘佛教的正量部主張境在心外，經部是二元論者，也承認心外有境，都不認為「境」是由心變現出來的。¹⁰ 更遑談「心」是了義的這一件事。南傳佛教對於心與心所作了較大的討論，傾向於心理學的狀態。而真正主張三界唯心思想是在大乘佛教的經典當中，較主要的有《華嚴經》《解深密經》《阿毗達磨大乘經》，都認為境是心變現出來的，離心無境，而唐宋佛教突顯出比較明顯的本體思維，都與這種思想相應。憨山的思想正是追隨大乘佛教此一唯心思想所發展後的一種思想，並且加以深刻的發展。

由於晚明陽明學說盛行，受這個時代氛圍影響，佛教對「心」的分析探討較多，但是憨山的思想說的比較直截，直接說出「心」是了義。他極為博學，又有禪修的經驗，卻是佛學中的心學派，他說「觀心第一微妙法門。」¹¹ 又說「第一義者，即此經所說的第一義諦，寂滅一心也。」¹² 也就是說「心」可以

⁷ 《圓覺經直解》（台北：佛陀教育基金會，2005年），頁19。

⁸ 佛說經所謂「不了義」指在文義上不太明了，可以做這樣解釋，又可做那樣解釋的；反之為「了義」見呂澂《印度佛學源流略講》（上海：上海世紀出版集團，2002年），頁190。

⁹ 龍樹《中論》二十七品中其中有二十五品是以破的方式呈現。

¹⁰ 參考呂澂，《印度佛學源流略講》（上海：上海世紀出版集團，2002年），頁245。

¹¹ 憨山德清，〈觀心〉，《憨山老人夢遊集》下（北京：北京圖書出版社，2005年），頁206。

¹² 憨山德清，〈楞伽補遺〉，《憨山老人夢遊集》下（北京：北京圖書出版社，2005年），頁314。

生種種「境」，他說：

佛出世說法四十九年，所集諸經，有一大藏，始終只說了八個字，所謂「三界唯心，萬法唯識。」。從初至此，已經四十年，才說破「萬法唯識」一句之義；然猶未敢顯示「唯心」之旨，以唯心乃萬法之極則也。以上以來諸大弟子，已聞唯識法門，故此以後，乃說《楞伽經》，顯示「三界唯心」法門，直欲令人悟此一心以為極則。…故《楞伽經》云：寂滅者名為一心，一心者名為如來藏。¹³

他說：

佛說三界唯心，萬法唯識。多少佛法，只是解說得此八字分明。使人人信得及，大段聖凡二途，指示唯自心中迷悟兩路，一切善惡因果，除此心外，無片事可得。¹⁴

又說：

三界萬法，未有一法不從心生；淨穢之境，未有一境不從心現。¹⁵

又：

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，故名真如。…吾人秉此真如之性，賴以成形。¹⁶

憨山這裡突出「心」的根源性，對佛教教理作出判教，他在《化生儀軌》一

¹³ 憨山德清，〈化生遺軌〉，《憨山老人夢遊集》（台北：法爾出版社，1987年），卷四十六。

¹⁴ 憨山德清，〈答鄭昆岩中丞〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁2。

¹⁵ 憨山德清，〈淨土指歸序〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁360。

¹⁶ 憨山德清，〈聶應如字說〉，《憨山老人夢遊集》下（北京：北京圖書出版社，2005年），頁223。

書中說得極為詳明，¹⁷ 認為佛陀先講唯識，後講唯心。郭朋認為憨山這句話是信口而言，¹⁸ 然佛陀說道先後，史籍文獻已難完全考據，憨山立此論調應該是以「唯心」諸經典為佛陀的核心教示。不過據華嚴宗與天臺宗的判教，都將唯識經典列為佛陀較早講述的經典，而真心論的經典是較後期講述的經典，顯現出唯心論的成熟性。¹⁹ 憨山極可能是接受了這種思想。其實《阿含經》即有「心性本淨」之說。認為心是清淨無染，被煩惱客塵所覆才呈現染相，這在南傳增支部也有這種說法。²⁰ 足見憨山這種思想並非想當然爾，而是有其經典的依據。

憨山的唯心思想還表現在對《莊子·齊物論》的思想，他說：

此結齊物之究竟化處，故托夢、覺不分，以物化為極則。大概此論立意，要若齊物，必先破我執為第一，故首以「吾喪我」為發端一然吾指真宰，我即形骸。初且說忘我，未說工夫，次則忘我工夫。…然忘我工夫，先觀人世如夢。是非之辯，如夢中事；正是非者，夢中占夢之人。若以夢觀人世，則人我之見亦自解矣。…故如夢蝶之喻，則物我兩忘；物我兩忘則是非泯，此聖人大而化之成功也。故以「物化」結之。如識其主意，攝歸觀心，則不被他文字眩惑，乃知究竟歸趣，此齊物之總持也。²¹

憨山解釋莊子的層次顯然已經超過郭象、支遁，郭象雖主張齊物而素位，仍然沒有破相，只是在「相」的齊物中糾纏，支遁猶有逍遙不逍遙之分，在精神上還有高下。而憨山認為莊子之「心」是將相對的概念打破，也就是說將《金剛經》「無人相、無我相，無眾生相，無壽者相。」的「無相」思想與「無念」與莊子的「坐忘」思想相格義，將「我執」「法執」全盤打破，與

¹⁷ 參考憨山德清，〈化生遺軌〉，《憨山老人夢遊集》下（北京：北京圖書出版社，2005年），頁374。

¹⁸ 據郭朋〈略論德清〉一文，刊於北京《世界宗教研究》，1982年，第三期。

¹⁹ 引自印順法師《如來藏之研究》（台北：正聞出版社，1981年），頁67。

²⁰ 呂澂，《中國佛學源流略講》（上海：上海世紀出版集團，2002年），頁237。

²¹ 憨山德清，《莊子內篇注》《齊物論》題解（台北：廣文書局，1991年），頁3。

憨山所認為的《楞伽經》所體會出來的「心」極為相似。因為憨山主張的「心」是擺脫「識」的。因為有了「識」就有了「空」「有」兩端的分別，換成莊子的話就是「渾沌」境界，「即古今宇宙兩間之人，自堯舜以來，未有一人不是鑿破渾沌之人。」²²「渾沌」的境界與禪宗達摩面壁的境界豈不很像？而禪宗達摩面壁最要緊的法寶就是觀心，而觀心的目的在不起一念，這也是憨山很重視的。

他以《楞伽經》為思想核心，認為有一個清淨不染的自性，雖然這不染的自性依舊是「空性」，與儒家有實質義理內容的「心」不同。《楞伽經》對佛性本心的觀照特別深切。禪宗東傳實的求那跋陀羅與達摩皆是以《楞伽經》作為修行的依據。而禪宗初期的東山法門都是以觀心為主，甚且天台觀心部份應該也與《楞伽經》有關，²³ 憨山對於《楞伽經》作出註解，有深刻的解釋，憨山特別重視《楞伽經》應該與其對「心」的重視。他說：

佛說世間無一法可堅固者，謂無常、苦、空、無我等法，如夢幻泡影，速起速滅，無常生死敗壞之法，皆如是也。唯有佛性種子，雖在生死之中，歷劫不壞，是真堅固。²⁴

他後來以《楞伽經》開示無隱桂禪師也傳為佳話。「余方觀楞伽，擬令入室，冀入第一義，心忽有歸省之思。」²⁵ 憨山一生酷愛讀《楞伽經》，他對楞伽的稱許無以復加，他說：

此經為發最上乘者說，所謂「是法甚深奧，少有能信者。」以文險義幽，老師宿學，讀之不能句，況遺言得義，以入自心現量乎？昔達摩授二祖，以此為心印。…嘗見古人謂文字之學，不能洞當人之性原，貴在妙悟自心。心一悟，則回觀文字，如

²² 憨山德清，《憨山老人夢遊集》（台北：法爾出版社，1987年），卷十二，頁654。

²³ 參見潘桂明、吳忠偉，《中國天台宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，2001年），頁116-117。

²⁴ 憨山德清，〈示顏福堅〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁108。

²⁵ 憨山德清，〈示無隱桂禪師〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁8。

推門入白，固不難矣。²⁶

又說：

馬鳴為傳心印之宗師，乃宗《楞伽》而著論；達磨乃禪宗之鼻祖，亦指《楞伽》以印心。所以然者，正恐末世修行，正眼不明，墮落邪見，以破壞正法耳！夫何近世親教者，不務明心，但執文言為究竟；參禪者蓋以盲修為向上，痛斥教乘，甘墮愚迷，固守偏執為必當。²⁷

憨山認為《楞伽經》是最高的佛教境界，是佛陀講道四十年後的高深教示，他說：

故此以後，乃說《楞伽經》，顯示三界唯心法門，直欲令人悟此一心，以為極則。若攝前二空假，泯絕二謗，總歸一心，以為極則。若攝前二空假，泯絕二謗，總歸一心；然後圓滿一心，融歸中道，唯理究竟。故《楞伽經》云：「寂滅者，名為一心；一心者，名如來藏。」謂藏識，即如來藏，非空非有，直指一心，離名絕相，泯絕凡聖，不屬修證階差，頓觀藏性，名為自覺聖智境界，直離一切攀緣妄心。²⁸

就佛教來說，在其經典中，《楞伽經》一直有一種「觀心」「安心」法門，主張「佛語，心第一。」後來禪宗由求那跋陀羅、達摩傳下，一直到後來神秀北宗禪師一直篤守這個法門家風，²⁹ 屏棄外緣，用盡氣力觀心，專向內心用功夫，心定而不起波瀾。這是《楞伽經》與「禪定」「止觀」相應的地方。

²⁶ 憨山德清，〈觀楞伽寶經閣筆記〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁418-419。

²⁷ 憨山德清，《憨山老人夢遊集》（台北：法爾出版社，1987年），卷十八，頁1042。

²⁸ 憨山德清，《憨山老人夢遊集》（台北：法爾出版社，1987年），卷十八，頁1051。

²⁹ 達摩曾經告訴慧可「有楞伽經四卷，仁者依行，自然脫度。」又教人「捨妄歸真，凝住辟觀。」強調「外息諸緣，內心無備，心如牆壁。」而道信主張「守一不移，動靜常住，能令學者明心性。」神秀主張「一行三昧」，以三昧來安心。又主張「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證。」來修行。以上引文見淨覺《楞伽師資記》。

總結說來，即《楞伽經》突顯了一種真心是極為明顯的事。

憨山也十分推崇《大乘起信論》，他讚美《大乘起信論》為「大開一心法界之門，攝性相而會一源，引三乘而執至極。」³⁰ 就是一種唯心思想，即心能變現「相」，即真如能隨緣之意。這個性相合一思想建構的目的就是要突顯教禪合一的思想，「直欲學者從此一門而入，則教可離言得義，而禪亦無墮邪途。」而值得一說的是憨山主張的「心」突顯了作為一切迷悟根本的關鍵要素。這直接使憨山成為一個真心論者。這就是《大乘起信論》的思想。憨山此一思想可以說與《楞伽經》與《大乘起信論》有極密切的關係。憨山對《楞伽經》與《大乘起信論》也有深刻的闡述：

當六百年，有馬鳴大師出，蹶起而大振之，乃宗《楞伽》等百部大乘經義，著《起信論》，以破邪執，大開一心法界之門，攝性相而會一元。³¹

憨山更以《大乘起信論》會通《百法明門論》，認為《大乘起信論》「會相歸性，以顯一心迷悟差別。」³²「此論乃禪宗關鑰，為大教之宏綱也。親教者非此無以知宗要；參禪者非此無以開正眼。實性相二宗之指南也。」³² 而其實《大乘起信論》與宋儒的「心統性情」說有結構上的會通性。³³ 而華嚴宗就是以《大乘起信論》做基礎發展出來的。都有著「性善緣起」的精神，這突顯了《大乘起信論》具有著真心論的特質與強烈的入世精神，《楞伽經》與《大乘起信論》如來藏緣起有相似的地方，都主張如來藏緣起，雖然他的「如來藏性」也是無我的緣起法，不過已經較突顯「心」的作用，如《楞伽經》有「譬如工畫師，即與畫弟子，布彩塗眾形，我說亦如是，彩色本無文，非筆亦非素，為悅眾生故，綺錯繪眾相。」³⁴ 認為由心可以具大千世界，心可

³⁰ 憨山德清，《憨山老人夢遊集》（台北：法爾出版社，1987年），卷十四，頁634。

³¹ 憨山德清，〈刻起信錄直解後序〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁353。

³² 同前註，頁356。

³³ 參見：馬一浮，《爾雅台問答續編》卷二，頁388-389。

³⁴ 《楞伽阿跋多羅寶經》（台北：佛陀教育基金會，2005年），頁42。

以在娑婆擾攘中解脫苦惱，「心」擺脫束縛，突顯其自由性也在此得到突顯。而佛教的知解性並不受到重視。

(二) 直指「真心」不理「妄念」的修行態度

憨山會這樣突顯《楞伽經》的原因很多，除了這時代的一些事使其憂心忡忡，他說：

末法弟子，去聖時遙，不蒙明眼真正知識開示，往往自恃聰明，大生邪慢，不但以佛法之見凌人傲物，當作超越佛祖之祕。且復以世諦文言，外道經書，惡見議論，以口舌議論馳騁機警……此蓋由不識本心，不知本法。³⁵

於是憨山特別重視心性的對治。另一點是其本身有因此經悟道的經驗，憨山曾有蒙難的經驗，全憑讀《楞伽經》化險為夷，「即乙未春，因弘法罹難，幽困之中，一念孤光未昧，實仗此法門威德力也。……余攜之以行，是年三月十日抵戍所，於四月朔即命筆。時值饑癘，死傷蔽野，余坐毒霧尸陀林中，日究此經，至忘寢食，了然如處清涼國。」³⁶ 於是他的苦難經歷讓他深信此道，這種境界讓憨山在苦境中有樂意，於是他對苦樂之間的界限有了更深的理解，即他體悟到苦樂並非截然為二，而觀心之樂的殊勝。他自述說：

道這段因緣，不讀超三十年行腳，是足以超曠劫修行。雷揚炎蒸如火鑊…貧道兀坐屍陀林中，飲瘴煙如灌甘露。忍饑虛若飽醍醐。苟非智竭情枯，何以消受？³⁷

《楞伽經》認為苦樂染淨相依，並指出於苦難中解脫的途徑，這對必須在世俗奔走的憨山來說是極為要緊的。因為憨山一生所處環境常在染處，由於其入世的態度，使其無法即刻捨離，於是《楞伽經》帶給其精神安頓力量是巨

³⁵ 憨山德清，《憨山老人夢遊集》卷三（台北：法爾出版社，1987年），頁147。

³⁶ 憨山德清，〈觀楞伽寶閣筆記〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁419。

³⁷ 憨山德清，《憨山老人夢遊集》卷十六（台北：法爾出版社，1987年），頁848。

大的。憨山亦有其特殊的經歷，體悟到這種不尋常神蹟，使他更信仰這一部經典，憨山三十一歲時，開悟後，無人請益，乃展《楞伽》印證。《楞伽經》變成憨山安頓生命砥礪人生的最重要法寶。憨山曾說「不知《楞伽》則不辨知見邪正之是非。」³⁸他在《觀楞伽經記》中也頻頻的突顯這種思想。

他這種由心而悟的經驗不只一次，也能體悟道心體的光明境界，他說「一日粥罷經行，息立定，不見身心，唯一大光明藏，圓滿湛寂，如大圓鏡，山河大地，影現其中；及覺，則朗然，自覺身心了不可得。」³⁹這樣的境界是心體所現，並不是妄相，或說一切相在真心之下已不是妄相。這種體驗給了憨山極大的信心，他以一己的體驗將「真」「妄」兩種境界體悟得了了分明。他已經不是從繁瑣的經書中來觀，而是直入心體，憨山雖然是學問僧，對於佛教理論建設也不少，但他卻本身也有體悟。

憨山很重視自己內在的「真心」，然這種體驗，晚明許多理學家也有過，如王陽明、高攀龍、李顥都有這樣的體悟，突顯出如一種大圓鏡智的境界。⁴⁰而他們縱使不相信佛教，但都在心體上下了深刻的功夫，有閉關靜坐、屏除萬緣的經歷，而能成就此一境界。可見憨山觀心之說與儒家，尤其是陽明學說，就修養的境界實有十分相近之處。這種心的修養甚至於超越了門派教派的藩籬。憨山也由「心體」的體悟打破以學術明相為核心的門派。

主張《楞伽經》的修行者，都知道《楞伽經》有真妄相依的精神。「妄心」存在是一個俗諦上的事實，在更超越的觀點上，卻都主張「妄心」是假，「妄心」沒有主體性，「妄心」依於阿賴耶，是意識變現的。憨山就是以《楞伽經》為宗，所以他論「心」都是以《楞伽經》作標準。憨山對於《楞伽經》有很深的體會，他對妄心的認識有所體會，他說「全是自心中所現浮光幻影，如鏡中像，如水中月，觀一切音聲，如風過樹，觀一切境界，似雲浮空，都是變幻不實的事。不獨從外如此，即自心妄想俗慮，一切愛根種子，習氣煩

³⁸ 同前註，卷十八，頁 1054。

³⁹ 《憨山大師年譜》（台北：正聞出版社，1977年），頁 478。

⁴⁰ 李顥說：「靜默返照，要在性靈澄澈，性靈果徹，寐猶不寐，晝夜昭瑩，如大圓鏡。」見李顥，《二曲集》（北京：中華書局，2000年），頁 161。

惱，都是虛浮幻化不實的。」⁴¹「至若《楞伽》一經，直指一心，雖有真妄，以示識藏即如來藏，不必和會，單顯自覺聖智境界，但了自心現妄想無性，即是聖智。」⁴²這是說《楞伽經》的體會讓他在真妄糾纏的心體中尋得一釋放的境界。也證明了「妄心是假」的看法。

禪學本以淨心修心為根本。憨山解釋儒家經典《大學》說「心乃本體，為主；意乃妄想思慮，屬客。」⁴³「客」就是外來依附的意思，並非本體原有之物，他格義大學與佛學，正是將「意」當作「識」，是不真實的，若是去除「識」的糾纏，而「識」就是一種善惡依的第八識，能超越就可得清淨心的圓滿。這樣的「心」就是如來藏無染的境界。

憨山有詩「閉關枯坐九年期，好似嵩山面壁時；縱有齊腰三尺雪，安心一語幾人知？」⁴⁴世間一切只是「真心」而已，「妄心」變現出來的「境」則是鏡花水月，是虛假的，於是憨山對於妄識生相的並不深入論述，就是說憨山雖然深知唯識理論，卻無太多闡述，即是他認為妄識不足論。這與晚明顏鈞等泰州學派所說的欲望不足論應該是同一個邏輯。⁴⁵憨山所說的是真心論者所說的「阿賴耶識」，不是唯識論者所說的「阿賴耶識」，而憨山對於唯識論者突顯的阿賴耶業力種子妄識緣起的思想並不同意。憨山這一種思想是有其入世的用意的，因為若是業力緣起就要盡量捨離，因為其本質是妄不是真，憨山一生強調入世，其佛教思想更是以入世為其主要關懷重點，故不強調此「妄」，或在妄識捨離之後，更應尋覓一真心。憨山說：

⁴¹ 憨山德清，〈答鄭崑岩中丞〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁2。

⁴² 憨山德清，〈王芥庵朱白民請益〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁185。

⁴³ 憨山德清，〈大學綱目決疑〉，《憨山老人夢遊集》下（北京：北京圖書出版社，2005年），頁323。

⁴⁴ 憨山德清，〈示心悟禪人閉關九年〉，《憨山老人夢遊集》下（北京：北京圖書出版社，2005年），頁195。

⁴⁵ 參考：賀貽孫，〈顏山農先生傳〉，《顏鈞集》（北京：中國社會科學家，1996年）卷九，頁82。

蓋虛妄浮心，本無根緒，切不可當作實事，橫在胸中，起時便咄，一咄便消。切不可過捺，則隨他使作，如水上葫蘆。只要把身心世界撇向一邊，單單的提此一念，如橫空寶劍，認他是佛是魔，一齊斬絕，如斬亂絲，赤力力挨奪將去，所謂「直心正念真如」。⁴⁶

他說：

若一念妄想頓歇，徹見自心，本來圓滿光明廣大，清淨本然，了無一物，名之曰「悟」。非除此心以外，別有可修可悟者。⁴⁷

又曰：

以心體為鏡，妄想攀緣影子，乃真心之塵垢耳。故曰：「想相為塵，識情為垢。」若妄念消融，本體自現，譬如磨鏡，垢淨明現，法爾如是。⁴⁸

由於「妄心」就是煩惱，就是「不相應行法」，然憨山雖有「磨鏡」之說，而此一煩惱並非真實，只是依於阿賴耶識、覆蓋真如本性而已，其存在也只是「意識變現」，即是不需要過分從克除無明妄心著眼，憨山也沒有提示太多如何去讓「妄念」消融的方法。他說「唯有心內煩惱，無狀橫起，或欲念橫發，或心生煩悶，或起種種障礙，以致心疲力倦，無可奈何。」⁴⁹ 這「妄念」憨山是體悟到了，可是他的「無可奈何」的慨歎，似乎說明了針對「妄念」的修行的無力感。雖然他也覺得應該讓「妄識」消失，但是他更覺得應該於對妄念採取不理不睬的態度，才能得清淨心體。

其實憨山有過一番心體的修行過程，除了他的境界始終圓滿，否則他不可能不知道「妄心」的存在。他一定經常感知到「妄念」的存在，其實任何

⁴⁶ 憨山德清，〈答鄭昆岩中丞〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁2。

⁴⁷ 同前註，頁1。

⁴⁸ 同前註，頁1。

⁴⁹ 同前註，頁3。

一位真誠的修行者，必定面對一嚴峻的問題，即是妄念若是不斷產生，生命必定產生強烈的緊張感，究竟當從妄念入手整治，還是由心體下手處理？這將如何克服？這不只在儒家有討論，佛教在此一問題上亦不能放過。憨山有一套他的看法，憨山認為「自性光明」，纖塵不染，染污之芽就無從發生，而「自性光明」就是超越淨染兩端，而加以發展的。這是憨山極重視的一種看法。這樣的思想簡化了修行的方法，換言之這就是「無念」的境界，「無念」就是不要在善惡中作無謂的掙扎，此正突顯了他不將真妄當作對立狀態，尤其不將妄念當作寇讎的態度，他認為無須對惡念作防範的事，或提出對治的工夫。憨山下面這段話就說明了他的這一個看法：「妄想生時當下休，了無一念掛心頭，忘機便是真安養？極樂何須向外求。」⁵⁰他又說：

今欲舊業消除，先要發起大智慧光，照破無明，不許妄想萌芽，潛滋暗長…若能於日用起心動念處，念念覺察，念念消滅，此所謂眾罪如霜露，慧日能消除，以無明黑暗，唯智慧能破。⁵¹

尤其憨山在對心體的描述當中沒有提示太多去妄想的修行工夫，更說明了憨山的這一傾向。憨山並不似晚明流行的功過格，一直在去妄規過中下工夫，憨山突顯的「忘機」禪義又在於此，「機」即念頭將動而未動，忘機就是善惡兩忘，以「無念」為主，這一種境界才能真正去「妄心」，而不是鎖定「妄心」所在，並規定「妄心」的內容，然後以具針對性的方法加以去除，這就不是解脫煩惱的方法，而是禮教規範的方法，憨山此處已經很清楚的說明了他去妄的核心思想，他的「去妄」是勝義的、是超越的，不是在善惡相對的義理辨別的，憨山德清這種思想與宋明理學存天理去人欲的思想有極大的不同。憨山此一說法即是《楞伽經》、《金剛經》的味道。這種說法反倒與晚明泰州學派的顏鈞、羅汝芳有相似之處。顏鈞極力主張於心上體仁，以下是賀貽孫的記載：

⁵⁰ 憨山德清，〈示蓮西居士〉，《憨山老人夢遊集》下（北京：北京圖書出版社，2005年），頁183。

⁵¹ 憨山德清，〈示董智光〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁84。

始羅慕道極篤，以習靜嬰病，遇先生在豫章，往謁之，先生一見即斥曰「子死矣，子有一物，據子心，為大病，除之益甚，幸遇吾尚可活也」，羅公曰：「弟子習澄湛數年，每日取明鏡止水，相對無二，今於死生得失不復動念矣，」先生復斥曰：「是乃子之所以大病也，子所為者，乃制欲，非體仁也，欲之病在肢體，制欲之病乃在心矣，心病不治死矣」⁵²

這是晚明儒佛二家的共同思想傾向，也代表著一種以心性為核心的修行方式，這出現在陽明與佛學當中，而這兩派對傳統的思想作了某種程度的修正。尤其是晚明《了凡四訓》《功過格》《太上感應經》十分流行，很重視因果，這種思想的功利性比較強烈，而心性的要求比較淡泊，憨山卻較強調心性，足見他突顯了以「真心」為核心的佛教理論。

憨山的學問還是很重視禪學，更突顯這種精神。憨山也曾有一次悟道的經驗，並與《楞嚴經》相印證，他說：

一夕，靜坐夜起，見海湛空澄，雪月交光，忽然身心世界當下平沉，如空華影落，洞然一大光明藏，了無一物，…即歸室中，取《楞嚴》印證，開卷即見『汝身汝心外，及山河虛空大地，咸是妙明真心中物』則全經觀境，了然心目。⁵³

憨山雖然沒有像滿益智旭一樣反對交光真鑑破第六識成第八識的「捨識用根」的思想了。⁵⁴ 但他不主張逐條在「相」上一下工夫對治，他應該還是傾向於將「客塵」之事以不攪動的方式處理。

憨山所體悟這個相是圓滿如如的境界，就超越的境界而言，是妄相去除以後的超越境界。這就是彌勒所說的「非染非不染，非淨非不淨，心性本淨

⁵² 賀貽孫〈顏山農先生傳〉，《顏鈞集》卷九（北京：中國社會科學院，1996年），頁82。

⁵³ 憨山德清，《憨山老人夢遊集》卷五十三，《續藏經》，第一輯第二編，第三十二套第五冊，頁481。

⁵⁴ 交光真鑑，《大佛頂首楞嚴經正脈疏》上（台北，佛陀教育基金會，2003年），頁167。

故，由客塵所染。」⁵⁵一切有部的《大婆毗婆論》將心分爲心性與心相，心性的清淨無染的。⁵⁶《六祖壇經》所說的「三世諸佛十二部經在人性中本自具有。」⁵⁷「若識自性，一悟即至佛地。」⁵⁸這與「緣起性空」無自性的思想有了差距。於是憨山說：

試觀白毫一光，洞照無礙，一切聖凡始終因果，居然目前。老人之去來，猶長江之皎月，東西各行，而本月湛然。苟一念純真，則心光交徹，其無以世諦恆情，作生死常見也。⁵⁹

他更說：

法界性中，安有去來之相耶？智眼未開，情塵斯隔。離合之念闕心，聚散之緣繫念，非夫達三際不遷、十方靡間者。未易臻不二之境。且《法華》以實相為宗，過去之多寶現存，即今之釋迦不滅，常住一心，永劫不昧。大通王子之因，直至於今，燈明授記之緣，法爾現證。⁶⁰

也可以說是「清淨心」緣起的境界，憨山的思想並不違背「心外無境」的唯識思想。他主張世間一切境都是真心變現出來的。

這種真如思想來源也極深遠，可說是來自印度的世親，世親主張「心性本淨」他說：

雖先雜染後成清淨，而非轉變成無常失。如水界等出離客塵，空淨亦然，非性轉變。⁶¹

⁵⁵ 世親，《辨中邊論》卷上，〈辨相品第一〉，《大正藏》冊 31。

⁵⁶ 《大婆毗婆論》卷二十七雜蘊補特伽羅納息第三之五，《大正藏》冊 27。

⁵⁷ 慧能，《六祖大師法寶壇經曹溪原本》（台北：佛陀教育基金會，2003年），頁 22。

⁵⁸ 同前註，頁 22。

⁵⁹ 憨山德清，〈示東禪浪崖禪人〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁 111。

⁶⁰ 同前註，頁 111。

⁶¹ 世親，《辨中邊論》卷上，〈辨相品第一〉，《大正藏》冊 31。

又：

譬如水性自清而為客垢所濁，如是心性自淨而為客塵所染，此義已成。由是義故，不離心之真如別有異心為依他相說為自性清淨，此中應知，說心真如，名之為心，即說此心為自性清淨。⁶²

這一境界就是如來藏。如來藏在此已是淨而不染了。憨山換作龍樹的話就是「實相」為一心所俱，此心就藏有萬法，這一真心並非非常境界，而是亙古不變，妄相在與不在都不影響其存在。

他說：

原夫此性，先天地不為老，後天地不為終，生死之所不變，代謝之所不遷，直超萬物，無所窮終。⁶³

這很明顯的說明「心」是一個本體，就是清淨自性心，又稱法性心，不是緣起之物，並非有一物居於心之前，作為「心」的因，而「真心」是一切變成化生萬物的主體與本原。

三、中道實相，真心緣起的佛學主張

(一) 真妄相依的中道思想

憨山主張「真心」，若就佛教義理說來，「真心」應該是「空」的意義。但今天細觀憨山的思想，其所說的「心」並非完全是「空義」，他主張「空非絕無」的思想，他除了「真空」之外，還突顯「妙有」的部分。憨山認為於是真心可以產生的「妙有」。也就是超越真實與不真實，於是稱為「妙有」。否則憨山的思想無以因應儒道的競爭，甚且不符合朱明王朝的需求，憨山一生奔走，原不為夤緣富貴，但他交結達官顯貴卻是不爭的事實，他是想藉由政治力量來復興佛教，甚至於想建立一種屬於他心目中的「人間佛教」，於

⁶² 《大乘莊嚴經論》，卷六，隨修品第十四，《大正藏》冊 31。

⁶³ 憨山德清，〈容玉居士〉（甲辰），《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁 38。

是他的佛教思想就顯得備受曲折，甚至於不可避免的需要有一些權變。不能全盤由捨離的思想去發展，我們可以看到憨山對於淨土的抒發也不如袞宏與智旭就可理解，他的捨離意識不太強烈亦是不爭的事實。於是他的思想就在「真空妙有」的這個層面發展。然真空妙有的核心就是必須突出「心」，因為「心」是靈動的，可以依違在出世與入世之間。

憨山所謂的「心」究竟是「凡心」或「真心」。其實前面已經說過，憨山認知的「心」是淨而不是染。但憨山所說之「淨」不是相對於「染」的偏義淨。而是有具有實相中道的第一義淨，憨山此處所說的「心」應是兼涵有涅槃、生滅，不偏於空也不偏於有的心，無住於一端，即中道之心，也就是真空妙有之心，這也是受《大乘起信論》的影響。

憨山雖說有修行悟道的精神，但他的這些說法其實都有經典的依據，他曾贊頌六祖慧能《識智頌》說「及觀《識智頌》略為注破，若曰『三界唯心』則無下口處。因迷此心變而為識，則失真如之名，但名『阿賴耶識』亦名『藏識』。此識乃全體真如所變者，斯正所謂『生滅與不生滅和合而成』乃真妄迷悟之根，生死凡聖之本。」⁶⁴ 憨山一生嗜讀《楞伽經》，這應該有《楞伽經》的影響。他接受《楞伽經》的思想，認為如來藏能覺悟也能墮落。《楞伽經》中認為「如來之藏是善不善因，能遍興造一切趣生，譬如伎兒變現諸趣。離我我所，不覺彼故。三緣和合，方便而生。外道不覺，計著作者，為無始虛偽惡習所熏，名為識藏，生無明住地，與七識俱，如海浪身，常生不斷，離無常過，離於我論，自性無垢，畢竟清淨，其諸餘識，有生有滅。」⁶⁵ 這樣憨山就取得了思想的理論基礎，其他經典也有這種說法，可以說這種說法幾乎在大乘佛教中佔了一個極大的份量。而憨山顯然接受了這樣的思想，並加以發揚。如《勝鬘經》上也說「生死者依如來藏。」⁶⁶ 《央掘魔羅經》「如是無量煩惱覆如來性，佛性雜煩惱者無有是處，而是佛性煩惱中住，如瓶中燈，

⁶⁴ 憨山德清，〈示周暘儒〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁47。

⁶⁵ 〈一切佛語心品之四〉，《楞伽阿跋多羅寶經》，據劉宋求那跋陀羅譯本，《大正藏》冊16。

⁶⁶ 《勝鬘經》自信清淨章第十三，（西安：三秦出版社，2005年），頁316。

瓶破則現，瓶者謂煩惱，燈者謂如來藏。」⁶⁷《十地經論》主張「三界唯心」的思想。而世親就歸納為十二緣起皆歸於一心的思想。《大般若經》也說「一切無明煩惱等結，悉是佛性，何以故？佛性因故。從無明行及諸煩惱，得善五陰，是名佛性。從善五陰，乃至獲得阿耨多羅三藐三菩提。」⁶⁸《瑜伽師地論》也說：

諸出世間法從真如所緣緣種子生，非彼習氣積集種子所生。問：
若非習氣積極種子所生者，何因緣故建立三種般涅槃法種性差別補特伽羅？及建立不般涅槃法種性差別補特伽羅？所以則何？一切皆有真如所緣緣故。⁶⁹

以上所指的這些經典在中國都成了顯學。這與斷滅煩惱、化為灰燼的「無餘涅槃」是有不同的，也不是一種「趨向涅槃」，而是一種「無住涅槃」的說法。這些思想不勝枚舉，這些思想已經在中國發芽生根，甚至成了晚明很主要的一種學術氛圍，甚至於有許多儒家都有這種思想，這代表著晚明時代已經充滿了一種不想捨離豐厚尚奇的物質生活，又企望著著精神能超越這些煩惱的想法，而憨山本身就對時代的嗅覺極為敏感，於是這些思想深刻的影響了憨山。憨山自己總結這些說法說：

謂以自覺聖智而觀識藏即如來藏，生死即涅槃，煩惱即菩提，
現前五蘊身心，即是如來，常住法身，頓證一心。⁷⁰

憨山認為「心」就是「實相」，是最超越的境界，並不是宋明理學陽明學派所說的「心」。他說「以吾佛出世說法四十九年，談經三百餘會，單為破眾生我、法二執耳。二執若破，即證涅槃，涅槃者即如來寂滅一心也。」⁷¹他對「至

⁶⁷ 《央掘魔羅經》，具宋天竺三藏 求那跋陀羅譯本，《大正藏》冊 2，頁 512。

⁶⁸ 北涼，曇無讖譯，《大般若經》，《大正藏》冊 12，頁 571。

⁶⁹ 《瑜伽師地論》卷五十三，舍抉擇分中五識身相應地意地之三。

⁷⁰ 憨山德清，〈楞伽補遺〉，《憨山老人夢遊集》下（北京：北京圖書出版社，2005 年），頁 301。

⁷¹ 憨山德清，〈楞嚴通義補遺〉，《憨山老人夢遊集》下（北京：北京圖書出版社，2005 年），頁 290。

善」問題，也有其精闢的看法，他說：

自古以來，人人知見，只曉得在善惡兩條路上走，只管教人改惡遷善，此是舊來知見，有何奇特？殊不知善惡兩頭，乃是外來的對待之法，與我自性本體，了不干涉，所以世人作惡的可改為善，則善人可變而為惡，足見善不足恃也。以善不到至處，雖善不善。故學人站立不住，以不是到家去處，非可止之地。⁷²

這就是憨山運用《大乘起信論》所得出的結論，「善」「惡」可以互相轉化，也可以互相依存。憨山對於天台宗主張《法華經》的推崇就是一個最明顯的例子，《法華經》諸機兼收，開權顯實，《法華經》曾說「於諸法中，任力所為，漸得入道，如彼大雲雨於一切卉木、叢林及諸藥草，如其種性，具足蒙潤，各得生長。」⁷³ 憨山一生的思想行止很符合這種精神。憨山曾北遊行腳，幾參耆宿，探索「實相」境界，「復之東海，一日眾請說法華經，至方便品，感佛恩深，不覺痛哭流涕者再，於實相之旨，恍然不疑。」⁷⁴ 憨山也認為「《楞伽》《法華》，乃一乘之實教，故天台判為開權顯實之教。」⁷⁵ 推崇天台宗的圓滿性。突出天台宗的圓教地位。而天台宗的基本思想就是萬事萬物都涵蓋著「空」「假」二諦，二者相依，兩邊擺脫，才是真正破執。又說「以真妄俱離，方為寂滅一心究竟解脫。」⁷⁶ 因為這都是超越意識所形成的「心」。都是一種「無住涅槃」的境界，而不是「無餘涅槃」亦不是「偏空涅槃」的境界，他認為佛陀最後講法華經，可見此經之殊勝價值，他說：

此後即說《法華經》，是諸法實相，以顯事究竟，此佛說法之次第也。以理事究竟，方盡一生之極則，故諸二乘人，到此只信

⁷² 憨山德清，〈大學決疑〉，《憨山老人夢遊集》下（北京：北京圖書出版社，2005年），頁320。

⁷³ 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》（台北：佛陀教育基金會，2007年），頁87-88。

⁷⁴ 憨山德清，〈妙法蓮華精通義後序〉，《憨山老人夢遊集》下（北京：北京圖書出版社，2005年），頁344。

⁷⁵ 憨山德清，《化生遺軌》，《憨山老人夢遊集》下（北京：北京圖書出版社，2005年），頁374。

⁷⁶ 憨山德清，《觀楞伽經記》第五（台北：佛陀教育出版社，2007年），頁358。

佛心決定不疑，亦悟各各自己本有佛性一向不失。⁷⁷

憨山推崇《法華經》的核心就是諸法實相，就其內涵就是空有不執，其所謂真常心的光明朗現，就是在這種意義下呈現的，當然這樣的思想在天臺宗也做了許多闡發。而憨山也突顯《法華經》是為世俗眾生開示妙法而來，他說：

佛世尊特為一大事因緣故出現世間。一大事者，所謂眾生佛之知見也，今迷之而為妄想生死之知見，歷劫以來，迷而不知。⁷⁸

憨山也接著天台宗做了一些更深的闡述，憨山既然主張「空」「有」不執，甚且「空」「有」相即，而「空」是什麼意思？在大小乘都有很複雜的討論。⁷⁹ 而憨山認為的空並不是一無所有的意思，並非與「有」相對的「空」，而是「無住」的意思，這是般若的思想，憨山說：

所謂「空」，非絕無之空，正若俗語謂「旁若無人」，豈旁無真人耶？第高舉著眼中不有其人耳。所謂「幻」者，非變怪之幻，乃「有而不實」之謂也。譬若市如弄筒子，撮出許多人物一般，然此筒中，本無所有，而忽然有之，雖有而非真實，既非真實，即是本無，由本無故說「空」耳。故曰：「譬如幻化人，無非幻化人。」幻化人，非真人也。人既非真，豈不是空耶？⁸⁰

⁷⁷ 憨山德清，《化生遺軌》，《憨山老人夢遊集》下（北京：北京圖書出版社，2005年），頁373。

⁷⁸ 同前註，頁373。

⁷⁹ 如有些小乘思想主張地水火風四大與其構成的色法都是真實不假，如有部就直接主張三世皆有的思想，並主張法無我卻非空的主張。而對「空」的理解是析色明空。認為萬物由積微組成，經過分析才識其為空無。而傳到中國的毗曇學旨在構建一切因緣法為有的思想，堅信有「我」之論，突顯輪迴報應之說。如順理派就主張斷見，認為萬物積微而生，終究要斷滅，而大乘諸論則認為萬物本空，不待分析而知，尤其是般若系統一直突顯法空的境界，而「空」與「有」不僅在派別上形成隔閡，也在思想上也可以相互融攝。這也就是「實相」的觀點，當年印度中道實相之說即是大乘也不願意與小乘針鋒相對，而願意以更寬闊的境界包含小乘。而更凸顯因緣法。龍樹菩薩學問的精髓也在此。於是「空」是第一義空。以上參見呂澂，《印度佛學思想略講》（上海：上海世紀出版社，2002年）第四講，頁155-191。

⁸⁰ 憨山德清，〈示周子寅〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），

「無常」原是小乘佛教的奧義，但若執著於「無常」則為大乘宗師所斥，認為法執。《俱舍論》就是這樣批判一切有部《毗婆娑論》的法有思想。他認為一切有部極端一點將佛的概念名目都當作是有。⁸¹ 由《成實論》以至以後的大乘學派就突顯「法空」的反面以救治之。原也是善巧方便之義，經由不斷思想發展，最終體現了空有不住的大乘思想。要達成「無住涅槃」的境界。憨山是一學問僧，他對於佛教的發展歷史有清楚的理解，憨山固然有許多自悟之處，但其由佛教裡使體悟出來的學問也正不少。憨山《觀楞伽經記》說「故小乘執假實二邊，大乘執空有二邊，小乘執心外有法，是著有。大乘撥菩提涅槃為無，是著空。故學佛法成外道見也，總皆不達唯心現量境界。」⁸² 說明了他對大小乘的看法，他對這一段佛教歷史是有很深的理解的。憨山的學問就是在這種基礎上發展開來的，他的思想入世傾向濃厚，在染污喧嘩處、寂然處均能夠安心，真做到空有不執，他認為這才是真正的捨離波羅蜜。這在現實層面提供了他積極入世又不礙解脫的理論根源，使他奔走於政治而無礙，與儒者居士交遊而還能堅持佛教本位。

憨山的學問融合三教，他又深解易經老子，融入強烈的辨證傾向，認為宇宙人生常常「有無相生」，若著於「空」「有」一隅，都不了解空性的奧妙。這就融入了佛教自龍樹菩薩以來的《中論》《大智度論》的思想，呂澂對中道實相作了一個注腳，他說「用中道解釋實相，也就是以二諦相即來解釋實相，從真諦來看是空，從俗諦來看是有，換言之，這種中道實相論是既看到空，也看到非空，同時又不著兩邊，於是便成為非有非非有。」⁸³ 這突出的是「無住涅槃」而不是「無餘涅槃」的境界，這個註腳，若用在憨山身上也是很合適的，憨山對此是很有發揮的，他說：

諸佛說法譬如食蜜，中邊皆甜，本無取舍差別，但由學人欣厭不同，固有異耳。所以吾佛出世，特為開示眾生一大因緣；祖

頁 188。

⁸¹ 呂澂，《中國佛學源流略講》（上海：上海世紀出版集團，2002年），頁 164。

⁸² 憨山德清，《觀楞伽經記》第三（台北：佛陀教育出版社，2007年），頁 206。

⁸³ 同註 81，頁 104。

師西來，直指單傳，亦只令人了此一大事因緣。所言「一大事」者，即指眾生本有之自心，名為「佛性種子」耳。⁸⁴

又說：

「今言至善，乃是悟明自性本來無善無惡之真體。只是一段光明，無內無外，無古無今，無人無我，無是無非，所謂獨立而不改，此中一點著不得，蕩無纖塵。」⁸⁵

都說明了這層道理。

(二)「真心緣起」的思想發揮

憨山既然認為「真心」為本自具有的佛性種子，並含有真妄，意味著可以成佛由真心緣起萬物，這一種緣起的過程，唯識論說得比較詳細，憨山是真心論者，他對唯識也有研究，⁸⁶但憨山與一般的唯識家不同，他不落入唯識的名相辯論，他關懷的重點還是集中在心體，他說「以一切眾生，迷一心而為識，無明障蔽現前日用，而不知自心之善惡樞機。」⁸⁷這段話就說明憨山的唯識理論是以「真心」為主的，是傾向於「捨識用根」的《楞嚴經》思想的，憨山的思想雖然也討論唯識，⁸⁸但篇幅較少，也不特別強調其理論。

唯識論者所謂的「唯識」思想的根本精神，並不是客觀的討論現實世界的因果規律，而是將心意識與現實世界相接觸的種種現象作描述，來說明「意識」與「客塵」的虛假性，「根」不可直接認識「塵」，要「見分」將「相」變現成一種「相分」才能認識，就是意識的認識，而唯識論者認為這種認識

⁸⁴ 憨山德清，〈示靈源覺禪人〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁78。

⁸⁵ 憨山德清，〈大學綱要決疑〉，《憨山老人夢遊集》下（北京：北京圖書出版社，2005年），頁320。

⁸⁶ 憨山德清，〈刻百法論、八識規矩跋〉，《憨山老人夢遊集》（北京：北京圖書出版社，2005年），頁598。

⁸⁷ 同前注。

⁸⁸ 同前注。

充滿了錯誤性，因為中間已有一「識」阻擋，突出經驗與邏輯所衍生的偏執之處，這在因明的許多說法中得到說明。這就是唯識論者所說的「偏計所執」的說法。即七意識的執取，造成認識的誤解，最後將此妄念藏於八識之中。唯識論的說法最終證成一切認識的對象為虛假，世俗的認識不可能。⁸⁹ 唯識的緣起觀是由妄識所起，這樣的思想也容易對現實世界的存在產生比唯心論者產生更大的否定。這在憨山強調入世的思想上就不可能，於是憨山對此一部分是刻意淡化的，因唯這在憨山整個學問系統上較不重要。

雖然佛教本身就是突顯「諸法無我」的思想。萬物皆緣起，這是一種佛教的根本思想，憨山亦十分重視緣起思想，但憨山較為偏重「唯心」思想，他並不太去著墨唯識的思想。其實憨山所突顯的唯識思想並非唯識宗本身的思想，憨山對唯識經典雖有論及，篇幅也較少，又較突顯真心義。這是受《楞嚴》影響後的唯識思想，這可能與憨山終極目的在以真心圓融諸法相關。而憨山的思想世往另一方向開啓的，憨山隊以真心為核心的至善有一段話，他說：

向日用現前境界，生死岸頭一一透過。即此日用不離一法，不住一法，處處不輕放過，便是真切工夫。即此目前一切聲、色、逆順愛憎境界，一一透得過，便是真實悟門。即此悟處，頭頭法法，便是真實佛法。非是聽座主撞鐘擊鼓，登華座開大口，學野千鳴，側目低頭閉目披衣時，方為佛法也。⁹⁰

至善是打破俗諦兩端善惡的思想，突顯著善惡相依的思想。

然而既要論及「真心緣起」，就不能捨棄《華嚴經》，宗密有一段對華嚴宗的闡述十分深刻，他說：

論六道凡夫，三乘賢聖，根本悉是靈明清淨一法界心。性覺寶

⁸⁹ 這是自印度以來唯識論者的思想，他與西方以邏輯為核心的「科學方法」是不同的。西方的科學方法是建築在「見分」「相分」即主體與客體的真實性上。唯識論者的「阿賴耶識」是兼具能藏、所藏、執藏三者，它是種子烙印薰習，進而流轉輪迴，於是迷妄而生萬有。

⁹⁰ 憨山德清，《憨山老人夢遊集》卷二（台北：法爾出版社，1987年），頁209。

光，各各圓滿，本不名諸佛，亦不名眾生。但以此心靈妙自在，不守自性，故隨迷悟之緣，造假受報，遂名眾生，修道證真，遂名諸佛。又雖隨緣而不失自性，故常非須妄，常無變異，不可破壞，惟是一心，遂名真如。故此一心，常具真如生滅二門，未曾暫闕。⁹¹

宗密對華嚴理解不可謂不深，都可以為這「心」具真妄作註腳他十分同意這種看法，其實如《攝論所知相品》說依他起性同時具偏計所執性，又同時具有圓成實性。說道生死即涅槃，煩惱如菩提。賢首更進一步提出三性同一，三性一際無異的說法。認為一切緣起的現象都呈現出染淨相互容攝的現象。這就形成了中國佛染淨互攝的基本理論架構。而這些染淨互攝的狀態，憨山統歸為「真如性善」，是一種超越的「善」，絕不當作為「性具善惡」的說法。憨山這一個目的的核心就是要突出「真如緣起」的思想，使「真心」一義歸於「至善」，這一點憨山是有意識的將華嚴經的思想運用到他的思想中去，並闢造一個較圓融的佛教思想。憨山於《楞嚴通義補遺》上也突顯這一種精神。⁹² 其實就華嚴經的思想看，相對的概念即未盡圓滿，也因為「十法界」若有分別仍屬迷染，仍然是俗諦境界，也就是說徹底覺悟的心是將對立矛盾面消解的狀態，憨山說「法性海中，聖凡出沒，如大海之漚，起滅無從，去來無所，即死生夢幻，於湛寂中了不可得。且予昔之死也不死，故今之生也非生。」⁹³ 這就稱為「性善」，此稱為「一真法界」。是一種超越的「真心」。憨山是接受此一思想，他雖知道有「妄心」存在，可是這「妄心」亦是佛法性海，不做對立，進而故意忽略。憨山強調緣起，未說生成。由此可知憨山的「心」還是緣起法，並非本體，但「性善」已經是緣起的根源，這是可以確定的，雖然憨山還要保持著龍樹以來「緣起」的大乘精神，但已經有一點逐漸傾向於本體論的特色了。

⁹¹ 宗密，《禪源諸詮集都序》（台北：新文豐書局，1983年）卷四，頁38。

⁹² 憨山德清，《楞嚴通義補遺》，《憨山老人夢遊集》下（北京：北京圖書出版社，2005年），頁290。

⁹³ 憨山德清，〈示顧汝平〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁108。

憨山對於《華嚴經》有很深的研究。憨山這一段能深刻的證明，他說：

若以三界唯心、萬法唯識而觀，不獨三教一理，無有一法一事，不從此心之所建立；若以平等法界為觀，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。⁹⁴

憨山就是主張「真心隨緣」。佛性的意義是「心性本淨」之意，憨山也同意心能「緣起」的思想，以法性為諸法源頭而緣起，並非妄識緣起，這是宗主《十地經論》地論師的說法，後來也成了《華嚴宗》的思想。是說一切萬物的存在都不是單獨存在，而是都有相互的密切關連，而心與十法界有綿密不斷的關係，他說「是知法界以緣起為宗，諦觀世出世間，未有一法不從因緣而起者。」⁹⁵這是他的思想並不違背佛教的「緣起」思想，他說：

佛說三界上下法，唯是一心作。言三界上者，乃出世四聖，謂佛、菩薩、聲聞、緣覺也。三界下者，乃六道凡夫，謂天人修羅三善道及地獄、畜生、惡鬼三惡道也。是則十法界中，一切凡聖善惡因果、依正莊嚴，皆由一心之所造。然此一心非別，乃吾人日用現前分別了知之心。⁹⁶

「一心所造」不是一心所具，應較接近於一心緣起的思想，這有憨山入世的思想理論要求。

而憨山已經明白的主張「真心」，不主張「妄心」。他又說「佛說一大藏教，備列眾行，總歸修證，以為究竟。所謂依一心建立萬行，以萬行還證一心。」⁹⁷憨山此處所說的這種思想就是華嚴經是性善緣起的思想。而憨山主張心為超越相對，為超越的淨，亦為超越之至善。況且《華嚴》《地論》的

⁹⁴ 憨山德清，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁570。

⁹⁵ 憨山德清，〈示嘉禾楞嚴堂主〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁109。

⁹⁶ 憨山德清，〈法語·示徐清之〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁155。

⁹⁷ 憨山德清，〈宗鏡堂節修證道場約語〉，《憨山老人夢遊集》卷四十六（台北：法爾出版社，1987年），頁2541。

思想都很偏重於緣起，也就是任何生命的存在形成一種彼此依存因陀羅網的綿密關係。可以說華嚴經「一心緣起」的思想是比較外向的，其關懷面更能觸及到各個法界，就一個時代更能將這種思想發展到各個階層，各個族類，是一種更寬容的多元化思想。這樣的思想最能符合憨山的需要，因為憨山要緣起萬物，要和萬物產生密切關係，於是他就不能將重點放在「性具善惡」的天台思想，「性具善惡」突出的是較為偏內的修行方法。

憨山的思想旨在打通內外，其根本原理就在於此。「心」亦如是，要藉由緣起才能起作用。於是「因緣」問題便的十分重要，憨山很歌頌華藏世界的原因亦在於此，「華藏莊嚴妙絕倫，無邊佛刹一微塵。若能念念光明現，便是隨緣解脫人。」⁹⁸ 但是憨山雖然也同意「緣起」的思想，對因緣問題卻沒有太多著墨。這是憨山較側重真心如來藏的部分。而若探討「緣起」問題，勢必又使他的佛學理論複雜化，轉向唯識理論上去，不符合憨山本身的思想體系與當時的時代要求。於是他略於對複雜的唯識理論作太多分析，反倒突顯真心緣起的這個側面。

但心要起作用仍須要條件，要待緣而起。憨山此處亦有一些經典依據，例如他認為《楞伽經》、《大乘起信論》都主張「真如本性」，而這「真如本性」能開二門，一是涅槃門，一是生死門，就是如來藏能淨能染，所以它能緣起，也就是說如來藏能淨能染，淨之時為性，如平靜無波的大海，染之時唯情，如起伏上下的波濤，然大海的本體畢竟不變。憨山的思想很受《大乘起信論》影響。這種說法不只存在於此，《攝大乘論》的說法依他起性不僅從雜染的角度安立，而且也從也從清淨依他而起，《攝大乘論》有言：

斷謂菩薩無住涅槃，以舍雜染不舍生死、二所依止轉依為相。
此中生死謂依他起性雜染分，涅槃謂依他起性清淨分；二所依止，謂通二分依他起性；轉依謂即依他起性對治起時，轉捨雜染分轉得清淨分。⁹⁹

⁹⁸ 憨山德清，〈華宇居士持華嚴經令甥覺之來請因寄〉，《憨山老人夢遊集》下（北京：北京圖書出版社，2005年），頁200。

⁹⁹ 《攝大乘論本》卷中，所知相分第三，《大正藏》冊31。

憨山此說是有佛經的根據的，這也是「真如隨緣」的理論依據。因為這必定有「真如隨緣」的思想作為基礎。於是，不管報身淪落為何種模樣，其「真心」卻未嘗增減一毫，只是被妄心遮蔽迷惑而已，「真心」是不起念的不動境界。「真心」中的妄念一去，自可證聖成佛。這就是說明「真心」是主，「妄心」是客。妄心是覆蓋在真如上面一層塵埃，妄心是依他而起，就是說妄心並非真實存在的，此即說明「真心」有常，「妄心」無常。但由於「妄心」的程度不同，隨緣的境界也就不同。憨山就說：

吾人苟知自心是佛，當審因何而作眾生。蓋眾生與佛，如水與冰，心迷則佛作眾生，心悟則眾生是佛，如水成冰，冰融成水，換名不換體也。迷則不覺，不覺即眾生；不迷則覺，覺則眾生是佛。¹⁰⁰

這就是如來藏的本體特色。既然覺即為「佛」，「佛」應該到處遍布，這就印證了《楞伽經》上所說「一世界中應有多佛，無差別故。」¹⁰¹ 或華嚴經前身《兜沙經》都主張在無量無邊的國土上，可以有無量無邊的佛，不相妨礙，¹⁰² 就法身言就是毗盧遮那佛。就是因為心能夠隨緣，處處皆佛法身之表法，如此不必他處覓佛，人間已經有佛，捨離的味道就不如此濃厚，於是就能充滿入世思想。這就是菩薩不住涅槃的境界，憨山這個問題的細部沒有談清楚，而《攝大乘論》倒是說的十分明白，將生死與清淨如何轉很清晰的說明白。

另外值得一提，憨山這種「真心緣起」的思想與陽明的思想有相近之處，受陽明影響並非不可能，陽明的思想也有一種接近「心」緣起萬物的思想。這都可以看出晚明儒佛對這個問題的共同看法。「心」所突顯的重要意義。「心」所呈現的其實是一種自由的意識，一種不受戒律教條規範的開放思想，這形成這個時代的鮮明色彩。

¹⁰⁰ 憨山德清，〈示容玉居士（甲辰）〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁39。

¹⁰¹ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷四（台北：佛陀教育基金會，2005年），頁234。

¹⁰² 參見呂澂，《中國佛學源流略講》（台北：里仁書局，1985年），頁389。

四、「真空妙有」突顯華嚴底蘊不忘入世的佛教精神

(一) 闡述華嚴經「處處表法」對憨山德清思想的影響

憨山在解釋他的思想很有華嚴底蘊，華嚴經就是性起思想。他曾從無極明信學華嚴。他並鼓勵僧眾讀誦書寫華嚴經。並且在萬曆十年在五臺山講《華嚴玄談》，僧俗十方雲集，不下萬人，足見憨山講華嚴的轟動。¹⁰³ 三十二歲時發心刺血泥金寫《大方廣佛華嚴經》¹⁰⁴ 他因害怕《華嚴經》失傳，所以寫《華嚴經綱要》，此經可以說是深受憨山重視，原因何如？華嚴是最徹底的唯心思想。而是由此心緣起萬物，以造就一個森羅萬狀的大世界，他說過：

佛說三界上下法，唯是一心作。言三界上者，乃出世四聖，謂佛、菩薩、聲聞、緣覺也。三界下者，乃六道凡夫，謂天、人、修羅三善道及地獄畜生惡鬼三惡道也。是則十法界中一切凡聖善惡因果、依正莊嚴，皆由一心之所造。¹⁰⁵

憨山德清又認為這個世界處於和諧狀態，《華嚴十地經》有著三界唯心的說法。憨山稱華嚴為「最上一乘法」、「稱實智說」¹⁰⁶，可說是推崇倍至，《華嚴經》有種恢闊氣派，毘盧遮那佛遍一切時、遍一切處華藏世界那種包容的心胸，可說是事事無礙。說一切法都是表法的境界。憨山有一段話，突顯這種精神：

惟如來說法，以海印三昧，印定諸法，謂虛空為帝青寶，虛明如鏡，大地山林，草芥人畜，森羅萬象，彌不現景於空鏡之中。而大海波澄，虛明洞徹，則空鏡之景現於海中，猶如印文。如

¹⁰³ 參考憨山德清，《憨山老人夢遊集》，《續藏經》，第一輯第二編，第三十二套第五冊卷五十三，頁480。

¹⁰⁴ 同前註，頁479。

¹⁰⁵ 憨山德清，〈法語·示徐清之〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁155。

¹⁰⁶ 憨山德清，〈西堂廣智請益教乘六疑〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁175。

來說法，以平等大慧圓照法界，眾生心念皆知頭數，閻浮提雨，皆知其滴，如此是名「海印三昧」。由是觀之，則無一物不是佛心，無一法而非佛事，無一行而非佛行，一切諸法，安有纖毫出於唯心之外者乎？¹⁰⁷

《華嚴經》就說「如來智慧，無處不至。無一眾生，而不具如來智慧。但以妄想顛倒執著，而不證得。」這話在華嚴經善財童子五十三參中說的清楚明白，善財參勝熱婆羅門「四面火聚，中有刀山，高峻無極，善財登山投火，得無盡輪法門。」又參無厭足王，「十千大臣前後圍繞，十萬猛卒其形醜惡，皆攘臂瞠目，其所犯者或斷手足，或截耳鼻，王治事已，執善財手入宮，命之同坐，見其宮殿廣博，皆已妙寶之所合成。」又參婆須密女，「其身出大清明，普照一切宮殿，或執或抱，或吻或接，接獲清涼。」¹⁰⁸ 這些外表看似貪嗔痴的模樣，其實都是佛心所在，即處處都是表法的觀點，或說都是佛心緣起。也就是十法界都不分別，方能成爲一真法界。憨山闡述這種境界就說「人世間無一非佛法，無一非佛事。」¹⁰⁹ 這正是華嚴宗津津樂道的「理事無礙」「事事無礙」的精神。

依此理論而下，憨山認爲出世間法不離世間，他說：

向日用現前境界，生死岸頭一一透過。即此日用不離一法，不住一法，處處不肯輕易放過，便是真切功夫。¹¹⁰

憨山突顯法界無邊，明顯是《華嚴》的思想，華嚴由於主張性善緣起，突顯緣起之物皆具佛性，這就充滿了入世精神，體現一種菩薩的慈悲情懷。「今日要求證真如，不是在死眉死眼鬼窟裡求，要在一切有爲萬行上求。」¹¹¹《華嚴

¹⁰⁷ 憨山德清，〈西湖淨慈寺宗鏡堂記〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁459。

¹⁰⁸ 《華嚴經繪貫》，《華嚴選讀》（台北：佛陀教育基金會，2000年），頁12-13。

¹⁰⁹ 憨山德清，《憨山大師年譜》（台北：正聞出版社，1977年），頁121-122。

¹¹⁰ 憨山德清，《憨山老人夢遊集》卷二（台北：法爾出版社，1987年），頁128。

¹¹¹ 憨山德清，〈法語·示六如坤公〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁128。

經》最講表法，《世主莊嚴品》內諸風神、日神、月神、城神、幢神等不勝枚舉的神都有表法，都是佛性的緣起，¹¹² 形成了一種有泛神化傾向的思想。如法藏於《華嚴經義海百門》中說：

今此塵是佛智所現，舉體全是佛智，是故光明中見微塵佛剎。

鑒微細者，謂此塵及十方一切理事等，莫不皆是佛智所現。¹¹³

若無《華嚴》這種思想做支撐，那麼宮觀寺廟巍峨、或造經藏文獻，舉凡一切佛教藝術，都應屬於有爲法，應該也是迷妄之俗諦，都應是無明業力緣起，是一種苦境界，正應捨離，而回到一種枯寂的情境才對。而《華嚴經》並不採取這種態度，《華嚴經十地品》又說「佛子！此菩薩摩訶薩爲利益眾生故，世間技藝彌不該習。」¹¹⁴ 這就更說明世俗的學問有利於眾生，就不可忽略。就唯識思想而言，是意識的錯誤認識而起，就寂滅的觀點，是一種耽戀世俗。而憨山卻大加贊歎，甚至於以一生的力量奉獻於此，這也足以說明憨山實相緣起的思想底蘊也。

他讚美密藏開土建禪堂「其規模宏敞，真塵中淨土。其禪堂精潔，成幻海梵宮。」¹¹⁵ 而達觀重刻方冊大藏，憨山絕不說語言文字都是障礙諸如此類的話，他反倒給予高度的贊美，況且憨山一生以學問僧自命，可說是由文字得般若境界。「今夫斯藏所詮，乃佛真法身，一切眾生自性也。……非此又何以見佛身，了自性，出苦得樂，住佛所住，以適其願耶？以此而度，非隨順方便，又何以令諦信，令人人得知而悟入。」¹¹⁶ 又舉西湖爲例「今也寺面西湖，湖水如鏡，四山羅列，六橋花柳，樓船往來，人物妍媸，歌管遠近，鐘鼓相參，晝夜六時，古今不斷於湖上。而殿中如來，安然寂默，如入海印三昧時，未嘗纖毫出於宗鏡，及今松風泉響，蚓吹蛙聲，猶是大師坐宗鏡堂，會義揮塵說法時也。又何

¹¹² 《大方廣佛華嚴經》（台北：佛陀教育基金會，2005年），頁23-40。

¹¹³ 法藏，《華嚴經義海百門》，頁570。

¹¹⁴ 同前註，頁1104。

¹¹⁵ 憨山德清，〈示嘉禾楞嚴堂主〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁110。

¹¹⁶ 憨山德清，〈刻方冊藏經序〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁341。

庸夫筆舌哉？是茲山之地，甲於中州，寺首於諸刹，法超於教禪，心境最勝，則宗鏡之堂，當與湖山相為始終矣。」¹¹⁷ 他舉廬山五乳峰法雲寺的風光說「其寺居壑中，倚漢陽諸峰為屏障，回觀七賢五老，坐於雲中，彭湖繞其外，湖外雲山，千里內拱，暗列於前，儼一華藏玄都也。」¹¹⁸ 憨山在明媚如畫的風光中看到一種莊嚴佛味。認為即使俗諦中境界也是「實相」所生，也有佛性意蘊：甚至於他也被稱為一文字僧，他的文學造詣實不下於一般的詩人文人。但是他最大的快樂就在破文字相，這就說明憨山再文字依違的態度，他說：

貧道一入空門，即抱向上志。十九披緇，遂棄筆硯，單究己躬下事。荏苒十年，未有開悟，遂匿跡五臺冰雪中，刻苦身心，甚至一字不識之地，忽然四大脫落無依，回觀從前山河世界，皆夢中事，由是得大快樂。¹¹⁹

由於如此，《華嚴經》與晚明流行的陽明心學的唯一思想有可以融合的思想基礎，也很符合晚明百花齊放的上其多元思想時代背景，符合晚明學者的思想需要。許多晚明的法師對華嚴經都很有興趣其原因亦在於此。

（二）面對的時代需求：「處苦」而不「捨離」的態度

憨山的思想之前較以《楞伽經》為其學問中心，有一些觀心的禪味，以枯寂的生活為根本後來逐漸轉向更具入世傾向的《華嚴經》，憨山說：

予初入空門，不知佛法之廣大，將為單棲弔影於窮山絕壑，草衣木食，守枯禪為上乘。及親大教日深，讀雜華，觀普賢妙行，無依類而不現身，無依事而非佛事。以不捨一眾生，乃見佛慈之廣大；不棄一塵一毛，方識法界之甚深。¹²⁰

¹¹⁷ 憨山德清，〈西湖淨慈寺宗鏡堂記〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁459。

¹¹⁸ 憨山德清，〈廬山五乳峰法雲寺記〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁457。

¹¹⁹ 憨山德清，《憨山老人夢遊集》（台北：法爾出版社，1987年），卷三，頁900。

¹²⁰ 同前註，卷二十四，頁1288-1289。

另外就憨山一生的行止，其投入政治，周旋於權貴，雖某種程度得政治力的庇蔭，使其一些佛教工作能順利開展，但相對的，也飽受政治帶給他的苦難，不斷的冤屈與流放，憨山為何要這樣做？必有其理論基礎。若就佛教的捨離觀點，他是一位出世比丘，本來應該不管世事，也較符合原始佛教精神，況且經歷自己或看見眾生的痛苦，理當更要看破紅塵，將人間相對煩惱之事視若罔聞，進而加以捨離，如緣覺聲聞的境界，即使大乘佛教也與政治保持某種距離，憨山卻積極投入世務，想憑藉著政治力量振興佛教，甚至於在人間解除世人的痛苦。他爲了達成此一目的，還歌誦君臣倫理，他說「方今世道澆漓法門寥落之秋，非大力量人出，誰爲匡持？」¹²¹ 這說明憨山爲了振興佛教，不可能不與權貴交流。這與六朝慧遠和尚隱居廬山不過虎溪的避世境界大異其趣。憨山一生不能以平淡孤高的姿態面對人生，他成就許多佛教事業，也遭受世間磨難的原因即在於此。

事實上憨山其苦衷重點在時代的因素，明代的環境已經不可能與世隔絕，居士佛教盛行的態勢已經形成。尤其道教的節節進逼，互爭山中道場，憨山幾經波折，終於修復不少道場。¹²² 由其他在山東嶗山的那樣爭執，簡直是心力俱疲。此刻佛教已不可能與世隔絕，甚至於已經無法不與政治牽扯。總結說來，就是憨山認爲一定要落實於現實之中，將佛理化作具體的事務。並以熱情的態度面對世間，甚至於不惜與政治扯上關係。憨山幾次禍福成敗都與政治有著密切關係。具郭朋統計，憨山在戍地與權貴與士大夫書信往來有九十多人。¹²³ 憨山並非藉此抬高自己身價，也並非有所希冀，只是將這一些資源化作重建佛教的重要憑藉。並且晚明的社會環境更爲複雜，貧富差距也愈大，並且災荒疾苦充斥各地，當然他更感受到世間之苦，如他流放雷陽時，就見到民間慘狀，這就激起了憨山的慈悲心，他在牢山曾矯詔將三千金賑濟饑民。憨山一生不拋棄世間，甚至於捲入一些政治事件，甚至於被縛入

¹²¹ 憨山德清，〈答錢受之太守〉《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁326。

¹²² 憨山德清，《年譜實錄上》，《憨山老人夢遊集》（台北：《續藏經》第一輯第二編，第三二套第五冊），頁481。

¹²³ 郭朋，〈略論德清〉，《世界宗教研究》，1982年，第二期。

獄，這些可說都是世俗之事，憨山卻從事其間，都是這種思想起了作用；否則憨山可以藉由禪定的法喜安頓自己，在他文獻上也有無數的文章彰顯他那入禪定的喜悅，他大可涅槃解脫就就好，何必栖栖皇皇不斷的奔走，由此可知他的入世性格是比較強烈的。

這也便是憨山面對人生關懷面更廣了。如後來他被流放雷陽，恰巧此地遭遇災荒，他〈與雪浪恩兄〉的信函說道「值歲饑異常，米穀湧貴，民不聊生，從去秋七月，至今無雨，野無農夫，戶有盜賊，而雷陽尤甚。會城到戍守，路經千五百里，雷地已凶三年，民物凋殘。今復瘴癘大作，死傷過半，道路枕藉，悲慘徹心。」¹²⁴ 憨山經歷並體會了「苦」的味道，有了「悲慘徹心」的情感，在其一生行誼與其理論內涵就起了一種菩薩慈悲心。照理解世間之苦愈深，捨離之念愈濃，就像一般小乘佛教以苦諦為核心，認識到「苦」的人生本然，於是有「捨離」波羅蜜的積極願望，傳山不將「苦」字看死，他主張「苦」而不「苦」，於是憨山的思想就體現出對小乘的鄙視，突顯一種入世的精神。他說：

世之士紳，有志向上、留心佛教者，往往深思高舉，遠棄世故，效枯木頭陀以為妙門，殊不知佛已痛呵此輩，謂之焦芽敗種，言其不能涉俗利生，此正先儒所指虛無寂滅者，吾佛早已不容矣。佛教所貴，在乎自利利他，乃名菩薩。¹²⁵

就是「舍世間」便「無」可修之行，「捨眾生」就「無斷煩惱之具」，所以說「不入大冶紅爐，誰知他是鐵漢？」¹²⁶ 憨山更說「佛若不經世，絕不在世間教化眾生。」¹²⁷ 否則佛教主在求般若涅槃，豈能為娑婆世界瑣事所纏？這其實就是一種菩薩心腸，憨山捨離的思想相對的薄弱了。

¹²⁴ 憨山德清，《憨山老人夢遊集》（台北：法爾出版社，1987年），卷十三，頁569-660。

¹²⁵ 憨山德清，〈法語·示袁大塗〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁62。

¹²⁶ 憨山德清，〈自贊〉，《憨山老人夢遊集》下（北京：北京圖書出版社，2005年），頁107。

¹²⁷ 憨山德清，〈道德經解發題·發明歸趣〉，《憨山老人夢遊集》下（北京：北京圖書出版社，2005年），頁347。

另外憨山就是受華嚴宗影響，強調「性善緣起」，於是不離世間，憨山對《華嚴》的嚮往表現在他不離俗的態度上。憨山又說：

而《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？¹²⁸

憨山藉著《華嚴經》的理論根據。憨山熟讀華嚴，以華嚴構築一個世出世間的大天地。由此憨山就可以將入世的學問拉進來了，他也可以更入世的去更有彈性的去宣傳他的佛教教義了，這樣即使他插手一些世俗的事務，也就無礙於佛法清淨與捨離的初衷了，因為一切世俗事務也是「佛性」緣起。進一步說佛法中「眾生無邊誓願度」也就與儒家經世濟民沒有什麼矛盾了，憨山所突顯的的人間佛教境界就慢慢有了一個雛型。憨山又說：

以日用之事，效佛之行，…由是觀之，出世之法，在即世而成。無人自今已往，凡所作為，無論致君澤民，未嘗一事一行，不出四弘誓願，無非成佛之行。¹²⁹

另一個部分，在晚明此一時代許多人由於繁華的物質生活，甚至於尚奇的精神享受，其對於現世已經十分眷戀，於是晚明以來「業」的問題引起廣泛討論，並流行功過格，《太上感應經》《了凡四訓》《文昌帝訓》等福善禍惡的書大量流行，而這些書受民間甚至於士人的接受並流傳，晚明社會這些書主張因果報應，有可以在現世就獲得果報，人們就以爲行善就能在此生改變命運得到善果，其用心還是一種現世功利的執著，這都說明著人們迫不及待的想在現世看到一些成果，想直接在人世去除「苦」，如此一切學問就會傾向於「妙有」的情境。憨山面對這一種情勢也不能不因應，他更必須引用經教以凸顯入世思想，憨山就如此說「予以爲有益於利生者，皆爲妙行。」¹³⁰ 這

¹²⁸ 憨山德清，《觀老莊影響論》，《憨山老人夢遊集》下（北京：北京圖書出版社，2005年），頁330。

¹²⁹ 憨山德清，《憨山老人夢遊集》（台北：法爾出版社，1987年），卷二十七，頁1408。

¹³⁰ 憨山德清，《憨山老人年譜》（台北：正聞出版社，1977年），頁121-122。

也是時代的必然需求，以免佛教陷入以果報為核心的歧途。可以這樣說憨山一生以菩薩作為其人生標的，其氣量亦是菩薩的氣量，可以不拘法門以救世間災苦。

憨山的思想十分受到《華嚴經》的影響。但憨山思想精采的是將這紛呈的萬象回歸一心，將遙遠玄妙的大世界回歸到最平凡的常行日用來，這也是他將《楞伽經》與《華嚴經》和諧為一的思想。他說：

相日用現前境界，生死岸頭一一透過。及此日用不離一法，不住一法，處處不輕放過，便是真切功夫。及此目前一切聲、色、逆順愛憎境界，一一透得過，便是真實悟門，非是聽座主撞鐘擊鼓，登華座，開大口，學野千鳴，側目低頭閉目披衣時，方為佛法也。¹³¹

這也很符合晚明佛教世俗化的傾向。「不動跬步間，遍參眾知識。無量法門海，攝在一微塵。」¹³² 他說：

入道因緣，門路各別，但隨夙昔般若種性，淺深不一。有先頓棄文字，單提古德機緣話頭而悟入者。¹³³

這就是所謂的「一心照萬法，泯萬法歸一心。」¹³⁴的境界。他稱贊迎智覺壽和尚「於是大師憨佛日之昏也，乃集賢首、慈恩、天臺三宗義學，精於法義者，百餘人館於兩閣，博閱義海，更相質難，師則以心宗之衡準平之。」¹³⁵ 而憨山也正是這樣的境界。

¹³¹ 憨山德清，〈大學綱目決疑〉，《憨山老人夢遊集》下（北京：北京圖書出版社，2005年），頁327。

¹³² 憨山德清，〈旃檀如來藏因緣記〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁418。

¹³³ 憨山德清，〈示妙光玄禪人〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁45。

¹³⁴ 憨山德清，〈西湖淨慈寺宗鏡堂記〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁459。

¹³⁵ 同前註，頁458。

五、以真心圓融佛教各宗

(一) 融合性相二宗

憨山對華嚴作了研究，並突顯在其思想體系當中。他要以緣起法為核心使一切經典的名相得以不加妨礙，他進一步作闡述：

佛祖出世，說般若之法，教人修行，必以般若為本。「般若」梵語，華言「智慧」。以此智慧，乃吾人本有之佛性，又云「自心」，又云「自性」。此體本來無染，故曰「清淨」，本來不昧，故曰「光明」；本來廣大包容，故曰「虛空」，本來無妄，故曰「一真」，本來不變不動，故曰「真如」又曰「如如」，本來圓滿無不照，故曰「圓覺」，本來寂滅，故曰「涅槃」，此在諸侯圖證，故稱為「大覺」，又曰「菩提」，諸佛用之，故為「神通妙用」；菩薩修之，名為「妙行」；二乘得之，名為「解脫」；凡夫迷之，則為妄想業識，發而用之，則為貪瞋癡愛驕諂欺詐，造之為業，則為淫為殺為盜為妄，所取之果，則為刀為鋸為鐵為磨，乃至鑊湯爐炭，種種苦具，皆從此心之所變現。¹³⁶

憨山此說就是將此清淨心當作萬物緣起的本源，盡可能的樹立一個佛性的本體論。一切佛經的圓滿的境界語描述話語都在此地得到融合。及一切境界皆「心」憨山就是有華嚴經的圓教理論，華嚴經強調毗盧遮那佛遍一切時遍一切處的思想，所以他的學問體系就格外廣大，能融合各個宗派，並且將一切的矛盾掃除，歸於圓融。所變現的，憨山將緣起與本體融合為一，這是由《華嚴》所突出的思想，換句話說就是「藉世法以護持佛法，正要即世諦而證真諦。」¹³⁷ 因為晚明市場經濟發達，人們物質生活較為豐厚，人們尚奇觀念較為強烈，不在拘泥於成法，可以接受異端，於是包容成為這個時代的特殊風氣。而這也是憨山有一種緣起的思想，不以一法為定法。這就必須用善

¹³⁶ 憨山德清，〈示鄧司直〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁43。

¹³⁷ 憨山德清，《憨山老人夢遊集》（台北：法爾出版社，1987年），卷二十一，頁1102。

巧方便的方法使其捨離覺悟，這就是世晚名僧人對華嚴經特別熱愛的原因。

憨山於深受華嚴思想影響，似乎有一種構建佛教圓教的用心。他的心量就及於各個宗派，將宗派間可能的理論矛盾以唯心的理論方式統類，化解其歧異。其實不只是佛教各宗派，連世間的諸學問都可以納入到憨山的學問系統中來了，如此憨山的學問體系就很廣大了，特別是憨山對於佛學內部的矛盾，絕對不用排除異己的方式顯現。他說：

竊觀古今衛道藩籬者，在此，則約「彼外道耳！」在彼則曰「此異端也！」大而觀之，其由貴賤偶人，經界太虛，是非日月之光也。是皆不悟自心之妙，而增益其戲論耳。¹³⁸

憨山認為由心緣起的學問，不論其形式如何皆是覺悟之佛法。這突顯了憨山的寬容心態。憨山也以「清淨心」會通性相二宗，因為他是主張「真如隨緣」的，他說：

吾佛世尊，攝化群生，所說法門，方便非一，而始終法要，有性相二宗，以其機有大小，故教有頓漸之設。

他說：

以佛滅後，西域倡導諸師，以唯心唯識，立性相二宗，冰炭相攻，以致分河飲水，破壞正法。及大教東來，不三百年，而達摩西來，不立文字，直指人心，見性成佛，是為禪宗，於是遂有教外別傳之道。六傳至曹溪而下，南嶽、清原，次為五宗，由唐至宋，其道大盛，於是禪教相非，如性相相抵，是皆不達唯心唯識之旨，而各立門戶。自梁唐而宋，四百年來，海內學者，嘵嘵兢變，卒不能起大覺，以折中之。¹³⁹

¹³⁸ 憨山德清，〈論教源〉，《觀老莊影響論》見《憨山大師夢遊集》下（北京：北京圖書出版社，2005年），頁330。

¹³⁹ 憨山德清，〈西湖淨慈寺宗鏡堂記〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁458。

憨山認為性相二宗的爭執實為無謂，他是一位真心論者，照一般理論上似乎應該比較偏向性宗，但憨山並不如此，他對心的理解是兼具空有。他以「心」來統攝二者。「梁以眾生之執迷久矣，雖性相教禪，皆顯一心之妙。」¹⁴⁰但是他認為那是前人誤解相宗，他認為相宗也是唯心，他知道相的認識是心帶相產生的，即見分攝取相分產生的。不過相宗較多是主張唯識的，未必主張唯心，憨山的說法有些瑕疵，並非完全與佛教實情相應。但憨山這樣說是要將唯心作為統攝諸法的，因為憨山是主張由心起境的，他說：

百法、八識，乃相宗指南，為入大乘之門也。以佛說唯心唯識道理，遍該一大藏經，而彌勒約為六百六十，而天親約為《百法》、《識論》百卷，三藏法師約為頌四十八句，可位至簡至要，乃法界之綱維也。以一切眾生，迷一心而為識，無明障蔽現前日用，而不知自心之善惡樞機。¹⁴¹

著重雙遣，不扯入爭端。他要找一個超越的制高點，來為佛教各體系安排一個全面的位置。就是他突出一圓教。

既是圓教，其突顯之眼界就益加寬闊，他也認為學禪、學教不要另起紛爭。而且也確實立下了貢獻，他認為最能體現唯心的經典是《楞伽經》，而突顯唯識的經典是《楞嚴經》，這兩書憨山都加以註解，並贊歎不已。憨山都因這兩部經而悟道，「吾佛世尊，攝化群生，所說法門，方便非一，而始終法要，有性相二宗，以其機有大小，故教有頓漸之設。末後分為禪教二門：教則引攝三根，禪則頓悟一心。如一大藏教，千七百公案，其來尚矣。」¹⁴²《楞伽經》指在觀心修定，《楞嚴經》著重於「相」的分析與捨離，可是也較重視心性層面，與傳統唯識宗強調的經典不同，總結說來，憨山認為學經學教重點都在心，這也是憨山有實際的修行，所以能知道這其中的關鍵。他說「是

¹⁴⁰ 同前註，頁 458。

¹⁴¹ 憨山德清，〈刻百法論、八識規矩跋〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁 598。

¹⁴² 憨山德清，〈淨土指歸序〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁 359。

知經是佛所開示之路，禪乃欲人循路而行。持經而不悟心，與參禪而不見性者，總非真行。」¹⁴³ 又說：

六祖云「心迷《法華》轉，心悟轉《法華》。」持經與參禪豈有二耶？是再學人堅持九長不拔之志，持經即參究，參究即持經，所以經中佛意，苦求末世持經之人，斯豈求循行數墨者耶？古人參究，必拌三十年苦心，今經萬部，非三十年不足。禪人苟能持此一念，三十年住山不異，¹⁴⁴

還是以「心」作為根本。

（二）融合頓漸的修行方法

憨山也主張禪淨合一。憨山雖然常被認為是曹溪慧能大師的化身，而慧能是聞《金剛經》悟道的，但慧能的思想其實也受《楞伽經》影響。而自求那跋陀羅、達摩以後至五祖都比較側重《楞伽經》，後代禪者在頓悟與漸悟的問題上掙扎，始終有南北宗的針鋒相對狀態。事實上當時南北宗在義理上的歧異並不如此的大，憨山注意到了這個問題。而此一問題卻在憨山的真心論系統中都不成問題，於是自然能夠調停，憨山說：

禪門一宗，為傳佛心印，本非細事，始自達摩西來，立單傳之旨，以《楞伽》四卷印心，是則禪雖教外別傳，其實以教印證，方見佛祖無二之道。其參究工夫，亦從教出。《楞伽經》云：「靜坐山林上中下修，能見自心妄想流注。」此實世尊的示做工夫之訣法也。又云：「彼心意識，自心所現，自性境界，虛妄之相，生死有海，業愛無知，如是等因悉以超度。」此是如來的示悟心之妙旨也。」又云「從上諸聖，轉相傳受，妄想無性。」此又的祕密心印也。此黃面老人教人參究之切要處。及達摩示二

¹⁴³ 憨山德清，〈示靈源覺禪人〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁78。

¹⁴⁴ 憨山德清，〈法語·示袁大塗〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁62。

祖云「汝但外息諸緣，內心無喘，心如牆壁，可以入道。」此達摩最初示人參究之要法也。¹⁴⁵

憨山也將因《金剛經》悟道的六祖慧能也認為由「心」而悟。而《楞伽經》觀心的本質更是無庸置疑。二者在「心」的面前就不成歧異，事實上憨山所說完全正確，南北宗在義理的分別上實在不大。他說「傳至黃梅求法嗣時，六祖剛道得『本來無一物』，便得衣鉢，此相傳心印之的旨也。」¹⁴⁶ 憨山也認為《楞伽經》《金剛經》都是頓教，都是了義，都是心學，真正是無有分別。「即其修行」憨山這話雖然沒錯，憨山真悟到六祖以下不廢染義，正是《楞伽經》染淨相依的呈現，只是六祖是聽《金剛經》覺悟的，但刻意突顯此義，有憨山獨特的用意，因為唯有如此，才能如此巧妙的將禪宗常有爭議的《楞伽經》與《金剛經》結合為一。為禪宗本身立下一個調和的平臺，弭平這種爭論的焦點。

佛教在修行方法上常纏繞在頓漸兩種途徑上，憨山也覺得「頓」「漸」二法也是相融相成，他說：

至若歷代祖師，頓悟此心者，雖一言一句，一棒一喝之下，直截了悟。此蓋多世修習，般若根深，因緣時至，今日成熟。亦有今生參究，三二十年工夫，然後得悟。如此，雖頓亦從漸來，至如瀉山云：「學人但能一念了悟自心，識得自己本有，是名為『悟』；尚有無始無明，微細流注即將悟的，淨除現業流識，是名為『修』。非此外別有修也。」以此觀之，頓中未嘗無漸也。予嘗觀《楞伽》，分頓漸四門：一頓頓，二頓漸，三漸頓，四漸漸。知此不可執一而論。雖頓悟，而不廢漸修。佛祖之心，本無二也。¹⁴⁷

¹⁴⁵ 憨山德清，〈示參禪切要〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁81。

¹⁴⁶ 同前註，頁81。

¹⁴⁷ 憨山德清，〈王芥庵朱白民請益〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁185。

「頓」、「漸」相輔相成。頓教最核心的就是《華嚴經》、《金剛經》，漸教較核心的是《楞伽》、《法華》、《涅槃》，憨山都將他們融為一爐。構建他的圓教系統。認為其核心根源並無不同。而照理禪宗喜歡直覺的感悟，不喜拐彎抹角的邏輯形式，而憨山除了觀心外，也重視學教，也是華嚴起的作用。

到了明末，禪宗死參話頭的風氣很盛，忘卻了觀心的初衷。如當時祿宏的弟子法藏就提倡「話頭」他對話頭作了解釋：

所謂話頭者，即目前一事一法也。凡人平居無事，隨心任運，千思百量，正是無生死處。只為將一件物事到前，便生九種見解。所以流浪生死，無有出期。故祖師家令人令人於一事一物上坐斷九種知見。討出出格之路，故謂之看話頭。¹⁴⁸

法藏認為要在日用中看取話頭，不要在心性中探勘他說：「話頭者，不可看心看性，看理看玄，須離卻心窠裏，單單向事上看取，謂之究竟堅固。」¹⁴⁹而憨山反對這種現象，主張要從心觀起。憨山觀心的思想充滿在他的著述之中。

（三）融合華藏淨土與極樂淨土

憨山雖然重視入世，其實他對這娑婆世界也有厭離之心，入世之事為權而非實，「出家而要明大事……要真知世間是苦，極生厭離。」¹⁵⁰這確實是憨山內心的聲音。他也以淨土作為他的生命歸宿。他與雲棲祿宏、蕩溢智旭對於淨土的觀點基本上沒有不同，只是他不像他們那麼著重就是了。

憨山既然認為一切國土都是為心所造，他推崇雲棲祿宏的「唯心淨土」就是這種思想的表現。¹⁵¹那摩華藏世界與淨土世界也不例外，他認為華藏世界與淨土世界為一心所造，他也以此來會通二者，他說：

¹⁴⁸ 法藏，《三峰藏和尚語錄》（台北：新文豐書局，1987年），卷六，頁14。

¹⁴⁹ 同前註，卷十三，頁37。

¹⁵⁰ 憨山德清，《憨山老人夢遊集》（台北：法爾出版社，1987年），卷二，頁176。

¹⁵¹ 憨山德清，〈雲棲大師了義語序〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁358。

然經說十萬億者，乃佛指華藏世界，娑婆之西，越十萬億佛土，有極樂國，乃阿彌佛所居實報土，令人之所歸向耳；若言唯心，及華藏亦是唯心，況極樂耶？¹⁵²

一般的淨土家都是一生念一佛號到底，絕不夾雜，豈能觀照到毗盧遮那的無量眾生，而株宏雖也將華藏世界與極樂世界融合，實則比較重視極樂世界，華藏世界只是極樂世界的理論註腳而已，但憨山卻是極重視華藏世界，這確實是憨山的緣起思想起作用方能如此。憨山突顯的華嚴思想為淨土理論開了更大的境界。憨山「老人昔住五台，曾刺血泥金書寫《華嚴》大經，每於書寫之中，不拘字之點畫，大小長短，但下一筆，則念佛一聲，如是點點畫畫，心光流溢，念念不斷不忘，不錯不落，九之不在書與不書，乃在夢寐之間總成一遍。」¹⁵³ 憨山認為念佛只要一心所到即成，心具有生萬物的能力，心不只是涅槃因也是生死因，二者相依，他說：

然五台尚要身到，而淨土只要心到。若是專心念佛，念念觀想淨土境界，久久純熟，則現前日用，步步頭頭，如在淨土中坐臥經行，即耳聞一切音聲，皆是念佛之聲矣。¹⁵⁴

若華藏世界與極樂淨土皆心緣起，華藏是多，淨土是一，就能圓融的結合在一起。憨山並不像株宏、蕩溢專弘淨土，他比較由真心會通華嚴淨土，將二者的圓融性突出。

六、以真心融合三教

（一）憨山以「真心」融合佛道

¹⁵² 憨山德清，〈答袁滄如使君〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁332。

¹⁵³ 憨山德清，〈示懼初元禪人書經〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁141。

¹⁵⁴ 憨山德清，〈答袁滄如使君〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁333。

憨山學問涵蓋的範圍尚不止於佛教，也與儒家道家相會通，會通的核心在「心」。這是憨山打破門戶藩籬的結果，這又是他主張華嚴圓教的必然發展道路。憨山由《華嚴經》甚至可以由此涵蓋佛教多宗派，或一切學術。他說：

或問：三教聖人，本來一理，是果然乎？曰：若以三教唯心、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。故曰不壞相而緣起，染淨恆殊，不舍緣而即真，聖凡平等。但所施設，有圓融行布、人法權實之異耳。圓融者，一切諸法，但是一心，染淨融通，無障無礙。¹⁵⁵

他精通《楞伽》與天台宗，他說：

嘗言為學有三要，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。…然是三者之要在一心，務心知要在參禪，參禪之要在忘世，忘世之要在適時，適時之要在達變，達變之要在見理，見理之要在定志，定志之要在安分，安分之要在寡欲，寡欲之要在自知，自知之要在重生，重生之要在務內，務內之要在專一，一得而天下之理得矣。¹⁵⁶

他著有《道德經解》、《莊子內篇注》、《觀老莊影響論》，極力的發揮此一思想，而成一大系統。¹⁵⁷ 又說：「學佛而不通百氏，不但不知世法，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。」¹⁵⁸ 憨山對於莊子

¹⁵⁵ 憨山德清，《觀老莊影響論·論教乘》，《憨山老人夢遊集》下（北京：北京圖書出版社，2005年），頁333。

¹⁵⁶ 憨山德清，〈學要〉，《憨山老人夢遊集》下（北京：北京圖書出版社，2005年），頁205。

¹⁵⁷ 憨山德清，《觀老莊影響論·論教乘》，《憨山老人夢遊集》下（北京：北京圖書出版社，2005年），頁334。

¹⁵⁸ 同前註，頁332-333。

尤其推崇，他說：

發明老氏之道者，唯莊一人而已。焦氏有言「老之有莊，猶孔之有孟。」斯言信之。然孔稱老氏猶龍，假孟絕見莊，豈不北面？間嘗私謂：中國去聖人，即上下千古，負超世之見思，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。藉令天下無此人，萬世之下，不知有真人；中國無此書，萬世之下，不知有妙論。¹⁵⁹

又說：

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。¹⁶⁰

他認為僧肇精通莊子，卻是僧中麟鳳，又為鳩摩羅什譯經之核心份子，足見莊子在佛經初來之時經常與佛門之學相格義，憨山對於莊子的推崇可謂無以復加，然憨山卻十分反對郭象注莊，因為郭象注莊主張無心，如莊子齊物論談到真宰一義，郭象的註腳與憨山顯然不同，郭象說：「萬物萬情趣舍不同，若有真宰使之然也，起索真宰之朕跡終不得，則明物皆然，而無使物然也。」¹⁶¹ 這否定了絕對的精神真宰，與憨山以《楞伽經》格義莊子的思想起了扞格，故憨山反對郭象之說，主張莊子的真宰思想。憨山在《齊物論》題解上說：

諸子眾口各以己世而互非，則絕無一人可以正齊之者，故物論之難久矣，皆不自明之過也。今莊子意，若齊物之論，虛世大覺真人出世，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，此齊物之大旨矣。篇中立言，以忘我為第一，若不執

¹⁵⁹ 憨山德清，《觀老莊影響論》，《憨山老人夢遊集》下（北京：北京圖書出版社，2005年），頁331-332。

¹⁶⁰ 同前註，頁332-333。

¹⁶¹ 郭象，《齊物論》，《南華真經注》（台北：藝文印書館，1972年），卷一。

我見、我是，必須了悟自己本有之真宰，脫卻肉質之假我，則自然渾融於大道鄉，此乃齊物之功夫。¹⁶²

最能體現憨山反對郭象，突出真心的意義。憨山期待人以「心」為核心開啓更大的境界。

憨山又以佛釋老，他說：

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。¹⁶³

憨山論《老子》似乎以「識」為主，未嘗見其論「心」，豈不與其萬法為心有所扞格，然憨山又以《楞嚴經》來解決這個問題。《楞嚴經》對「識」採取否定的態度，而憨山說：

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，用心細微，芳見此老工夫苦切；然要真真實實，看得身為苦本，智為累根，自能隳形釋智，方知此老真實受用至樂處，更須將世事一一看破，人情一一觀透，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，然後不得以而應世。¹⁶⁴

另外，憨山以《楞嚴經》格義老莊儒家。如他以儒家「靜定」工夫斷唯識前六識分別邪妄之思，以孔子「知止而後有定。」「自誠明。」為人乘止觀，以老子，「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼。」又「萬物並作，吾以觀其復。」莊子亦曰「莫若以明。」又約「聖人不由而照之於天。」又曰「人莫

¹⁶² 憨山德清，《莊子內篇注》《齊物論》題解（台北：廣文書局，1991年），頁7。

¹⁶³ 憨山德清，〈道德經解發題〉，《憨山老人夢遊集》下（北京：北京圖書出版社，2005年），頁343。

¹⁶⁴ 同前註，頁414。

鑑於流水，而鑒於止水，惟止能止眾止也。」又曰「大定持之。」至若「百骸、九竅駭而存焉，吾誰與爲親。」又曰「咸其自取，怒者其誰耶？」至若黃帝之退居，顏子之心齋，丈人乘蜩之喻，仲尼夢覺之論，這些都是天乘的止觀，¹⁶⁵ 以「生生之爲易」格義唯識思想。又以《楞嚴經》「罔相虛無，微細精想。」與《老子》「惚兮恍兮，其中有物。」以第八識與老子「杳杳冥冥，其中有精。」又與莊子「自然」相應，¹⁶⁶ 以上憨山不厭其煩的舉儒道與佛教相關的境界以相格義，都是融合三教的例子。

憨山以《楞嚴經》釋老莊，《楞嚴經》以「捨識用根」爲入世之津梁，憨山題入世之瀟灑無爲，正是掌握《楞嚴經》心體之根源而論的。

(二) 憨山以「真心」融合儒佛

他又說「以此觀之，豈獨佛法說一心，從上聖賢乃至一切九流異術，極而言之，至於有情無情，無不從此一心之所建立。」¹⁶⁷ 又「余幼師孔不知孔，師老不知老；既壯，師佛不知佛。退而於深山大澤，習靜以觀心焉，由是而知三界唯心。」¹⁶⁸ 「一但豁然了悟，則將三河大地鱗介羽毛與夫三世諸侯，歷代祖師，及堯舜周孔事業，一口吸盡，不假他力。」¹⁶⁹ 他說「由此證知，孔子人乘之勝也，故奉天以治人；老子，天乘之聖也，故清淨無欲，離天而入天；聲聞緣覺，超人天之聖也，故高超三界，遠越四生，棄天人而不入；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

¹⁶⁵ 憨山德清，《觀老莊影響論》，《憨山老人夢遊集》下（北京：北京圖書出版社，2005年），頁336。

¹⁶⁶ 同前註，頁329。

¹⁶⁷ 憨山德清，〈示鄧司直〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁44。

¹⁶⁸ 憨山德清，〈論心法〉，《觀老莊影響論》《憨山大師夢遊集》下（北京：北京圖書出版社，2005年），頁330。

¹⁶⁹ 憨山德清，〈示鄧司直〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁45。

往而不入。」¹⁷⁰ 然而佛教與儒家本來也有其文化上與義理上的歧異，但憨山企圖以二者都重視的內在精神世界結合為一，內在世界也就是「心」。憨山以「心」會通一切學問。使得多元文化能夠融而為一。憨山注大學全在強調一心，很有佛味。他解《大學》很重視「明明德」一義。他說：

兩個「明」字，要理會得有分曉，且第二個「明」字，乃光明之明，是指自己的心體。第一個「明」有兩意？若就「明德」上說自己工夫，便是悟明之明，謂「明德」是我本有之性，但一向迷而不知，恰似一個迷人，只說自家沒了頭，馳求不得，一日忽然省了，卻向他家屋裡討分曉，件件去學他說話，將謂學得的有用，若一旦悟了自己本性，光明明不欠缺，此便是悟，明了自己本有之「明德」。故曰「明明德」「悟得明德」，立地便是聖人。此就此就工夫為己分上說。¹⁷¹

宋儒註解《大學》雖也談「心」論「性」，卻鮮少有用「悟」字，我們隨意舉朱熹《四書章句集注》中的話比較一下，就可以明白其中的端倪。如程頤所說「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。」¹⁷² 若有用「悟」「覺」等佛教字眼，就容易被看作異端。憨山用「悟」字，顯然憨山仍將儒家經典《大學》賦予其佛教味道。而「悟」的源頭則在於「心」。「悟」就不突顯原先已成之「理」，而是「心」所觸發的真道理。他又說：

「安」字，乃安穩平貼之意，又如安命之安，謂自足而不求餘也，因一向求靜不得，雜念紛紛，馳求不息，此心再無一念之安，而今既悟本體，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的，乃是自心本體光明照耀，自然具足的。¹⁷³

¹⁷⁰ 同前註。

¹⁷¹ 憨山德清，〈大學綱目決疑〉，《憨山老人夢遊集》下（北京：北京圖書出版社，2005年），頁319。

¹⁷² 朱熹，《大學章句集注》（台北：學海書局，1997年），頁28。

¹⁷³ 憨山德清，〈大學綱目決疑〉，《憨山老人夢遊集》下（北京：北京圖書出版社，2005

憨山繼續說：

故學人獨貴真知，真知一立，則明德自明，元無一毫造作，《大學》工夫所以言明、言知，而修身治平皆是物也。¹⁷⁴

又說「此中八件事，單單只重一個知字，此知字即明德，乃本體也。」¹⁷⁵ 足見憨山所說之大學一書核心即「心知」，與佛性如來藏有同樣的價值意義。

晚明儒學經常纏繞在王陽明「無善無惡心之體」的理論上，因為儒者總是懷疑「無善無惡」一語將會造成價值的虛無，不利於社會秩序的穩定，於是苦心孤詣的想要阻擋，因為佛教是「無念」、「不起念」、「緣起性空」，不具有道德的規範性。而儒家正是要有念，有念才能有道德意識，有四端，它的重點在「幾善惡」「慎獨」，「心」並不是全盤放下，反而在某種程度要提起此「心」，並時時省察涵養；儒佛在這一點是有他根本上的衝突，說得直截一點，就是佛教的「心」是真如之心體，儒家的「心」較傾向於道德的理體。這一點每當儒學的入世意識或承擔精神較為薄弱的時候，就會對「無善無惡」的說法產生強烈的排斥感。這最明顯的例子，就是晚明的東林諸儒，晚明儒東林學者反對陽明後學一直提倡的「無善無惡」。似乎要將儒佛精神畫分為二，不願加以混淆。¹⁷⁶ 但換句話說，儒家的思想也不是一成不變，它可以與時俱進，推陳出新，他也可以藉由與佛教會通，來建構一個與先秦儒家不完全相同的理論，晚明就有許多儒者想要由這一條路走出儒家的困局。¹⁷⁷ 由佛道思想走出一條富有辨證的活潑之路，修正儒家的僵化，這也是可行的道路。

換一角度觀察，佛門又何嘗不可以如此呢？「以佛解儒」也常是一種新慧解，佛教傳入中國後，不也匯入許多新血，豐富了佛教的理論嗎？憨山就

年)，頁 321。

¹⁷⁴ 憨山德清，〈大學綱目決疑〉，《憨山老人夢遊集》下（北京：北京圖書出版社，2005年），頁 321。

¹⁷⁵ 同前註，頁 321。

¹⁷⁶ 顧憲成就批評王陽明說「獨其揭無善無惡四字為性宗，愚不能釋然爾。」見顧憲成：〈與唐仁卿談良知一節〉，《小心齋劄記》（台北：廣文書局，1975年），卷四。

¹⁷⁷ 如錢謙益、傅山、方以智、錢澄之都作過這一種努力，以佛教突破儒學的限制。

將《論語》「毋意毋必毋故毋我」與佛教「無我」加以格義，就是一種心「無住」的思想，他說：

以聖人虛懷游世，寂然不動，物來順應，感而遂通。用心如鏡，不將不迎，來無所黏，去無踪跡，身心兩妄，與物無競，此聖人之心也。世人所以不能如聖人者，但有「意必固我」四者之病，固不自在，動即是苦。¹⁷⁸

但像憨山在解釋大學的時候，也將「至善」解釋為「無善無惡」。而這「無善無惡」雙遣善惡的心，即是《楞伽經》所說的那一個「真心」。否則儒家的「心」字傳統，自孟子、中庸總是一種與惡相對的善，至少不是將善惡雙遣的超越善。孟子是一種心性合一實感之善，中庸是一種天性合一的形上本體善，這一點憨山刻意的泯滅不提，他主張以心會通儒佛。於是有意曲解大學，他說：

問：「如何是至善？」答：「自古以來，人人知見，只曉得在善惡兩條路上走，只管教人改惡遷善，此是舊來知見，有何奇特。殊不知善惡兩頭，乃是外來的對待之法，與我自性本體了不干涉，所以，世人作惡的可改為善，則善人可變為惡，足見善不足恃也。以善不到至處，雖善不善，故學人站立不住，以不是到家去處，非可止之地。以此看來，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真體，只是一段光明，無內無外，無古無今，無人無我，無是無非，所謂獨立而不改。此中一點著不得，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，物我跡絕，無依倚，無明昧，無去來，不動不搖，方為到家時節。…無善可名，乃名至善。」¹⁷⁹

¹⁷⁸ 憨山德清，〈道德經解發題〉，《憨山老人夢遊集》下（北京：北京圖書出版社，2005年），頁345。

¹⁷⁹ 憨山德清，〈大學綱目決疑〉，《憨山老人夢遊集》下（北京：北京圖書出版社，2005年），頁319-320。

理學家也講「至善」，是不與惡對的善，這樣的善較為圓滿。這恐怕已經受了佛教的影響了，就憨山的想法，菩薩救度眾生。若有一處一教非佛性之所遍，則其教不圓滿，憨山對於「善」的定義充滿了普遍性。憨山一生嚮往六祖慧能應該也是這個原因。六祖慧能認為無處非道，六祖慧能的儒家入世氣息已經較為濃厚了。否則當佛法未傳到中國來時，中國人豈不是不能受佛法薰陶，而陷入無盡的蒙昧，又世界還有一些地區未嘗親炙佛法，豈不長久陷於昏昧。這又如何能解釋佛法是遍一切時、遍一切處的華藏境界呢？憨山論及「心」與「意」時，有接近王陽明、劉宗周的看法，憨山說：

心乃本體，為主；意乃妄想思慮，屬客。此心意之辨也。今要心正，須先將意根下一切思慮妄想，一齊斬斷，如斬亂絲。一念不生，則心體純一無妄，故謂之誠。蓋心邪由意不誠，今意地無妄，則心自正矣。故曰「欲正其心，先誠其意。」¹⁸⁰

這與王陽明「有善有惡意之動」劉宗周「誠意」之說相近。憨山此說突顯他即重視「心性」的立場，也凸顯了《大乘起信論》的將「真」「妄」融合唯一的思想意義。

於是憨山很有興趣以佛教格義儒學，藉由二者的會通，佛教則更能流行在士大夫之中，居士佛教也能夠更為昌盛。憨山將而儒家一直以來並不避諱「心」字，而且儒家的傳統也有「心」的傳統，這一傳統到了明代中葉達到鼎盛，這就能與陽明的心學結合為一，陽明敘述這「心」的作用，也與真如緣起有一些相近之處，都有很強烈的唯心色彩，他說：陽明曾說：「良知是造化的精靈，這些精靈生天生地，成鬼成帝，皆從此出。」¹⁸¹ 又說：

請問。先生曰：「你看這個天地中間，甚麼是天地的心」？對曰：「嘗聞人是天地的心」曰：「人又甚麼教做心」對曰「只是一個靈明」可知充天塞地中間，只有這個靈明，人只為形體自間隔了，我的靈明便是天地鬼神的主宰，天沒有我的靈明，誰去仰

¹⁸⁰ 同前注，頁 322

¹⁸¹ 王守仁，《王文成公全書·傳習錄下》卷三（台北：台灣商務印書館，1979年），頁 25a。

它高？地沒有我的靈明，誰去俯它深，鬼神沒有我的靈明，誰去辨它吉凶災祥？天地鬼神萬物離卻我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了，我的靈明離卻天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明，如此便一氣流通的，如何與他間隔得？又問：「天地鬼神萬物千古見在，何沒了我的靈明，便俱無了？」曰：「今看死的人，它這些精靈游散了，他的天地萬物尚在何處？」¹⁸²

王陽明的學說本來流行於士大夫，後來也擴展其範圍，流行於平民百姓，陽明後學如羅汝芳一直有一種端茶童子與堯舜事業同工的平等而灑脫的胸懷，¹⁸³ 就是講求只問成色，不問斤兩的思想特色，這一種寬闊的境界正是對於心體的親切體認方能到得。也就是說明聖賢與凡夫都具有一善性，於是沒有差別。這與憨山的思想有其相近之處。「心佛眾生，本來平等。以眾生是佛心中之眾生，故佛度自心之眾生。」¹⁸⁴ 憨山應該也十分敏感的聞知這一個時代風氣，於是他的思想就會有這樣的傾向，實在是不足為奇。後來民國初年的儒者馬一浮就曾經說「起信論一心二門與橫渠心統性情之說相似。」¹⁸⁵ 又認為起信論一心開二門之說與「心統性情，即駭理氣，理行乎氣中，性行乎情中。」¹⁸⁶ 可見憨山思想與宋明理學並不相礙。

憨山一生讀了不少儒書，尤其對孔子極為崇敬，他說：

三教之學，皆防學者之心，緣淺以及身，由近以至遠。是以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》以明治亂之跡，正人心、定上下，以立君臣父子之分，以定人倫

¹⁸² 同前註，頁 25a。

¹⁸³ 羅汝芳，《盱壇直詮》（台北：廣文書局，1977年），卷上，頁 48b-49a。

¹⁸⁴ 憨山德清，〈西堂廣智請益教乘六疑〉，《憨山老人夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁 177。

¹⁸⁵ 馬一浮，《宜山會語》，頁 63。

¹⁸⁶ 馬一浮，《爾雅臺答問續編》，卷四。

之節。其法嚴，其教切，近人情而易行。¹⁸⁷

憨山也認為儒家「仁愛」「一體之仁」的境界與「同體大悲」的菩薩十分相近。他又說：

大悲心，願拔一切眾生苦。如今學人，見拔眾生苦，是菩薩事，待他日成了菩薩才度眾生，卻不知能度眾生，才是菩薩。度眾生苦不是有了神通妙用，才去度眾生；卻就是直心正念，集諸功德處，就是度生事業。…以眾生日用種種事法，皆是煩惱現行；今以真如一念，事事法法上印破，都轉作真如妙用，便是度自心之眾生。¹⁸⁸

這樣子，入世的精神就很濃厚了。

換一個角度想，憨山雖不主張全然避世，卻主張在這迷妄的世界中要知道真諦，「古人作工夫，要在行住坐臥，四威儀中看取，不是教你死死枯坐也。」¹⁸⁹ 就是由「妙有」中知道真空，不可執迷，他說：

若求心地一段受用，更須向讀書作文已了時種種應緣處，當下著實猛地返內觀照，觀此種種作為，生滅之心，畢竟向何處起？即今減向甚麼處去？如此深觀，久久漸入細密。¹⁹⁰

既然妙有，就可以肯定世俗的一切。甚至憨山也將儒家倫理與佛教思想結合為一，他說「世儒蓋以吾佛氏之教，去人倫、舍忠孝」憨山認為儒家對佛教的解釋理解是不正確的。憨山的思想終極是不離世間的，他對佛教的解釋也是入世思想濃厚的。這是憨山最重要的佛教特色。

¹⁸⁷ 憨山德清，〈觀老莊影響論·論教乘〉，《憨山大師夢遊集》下（北京：北京圖書出版社，2005年），頁333。

¹⁸⁸ 同前註，頁340。

¹⁸⁹ 憨山德清，〈西堂廣智請益教乘六疑〉，《憨山大師夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005年），頁175。

¹⁹⁰ 憨山德清，〈楞伽補遺〉，《憨山大師夢遊集》下（北京：北京圖書出版社，2005年），頁311。

七、結語：

憨山學問體系龐大，他可說是一位學問僧，他能將諸多佛教經典匯成一套其思想，他就說「不知《法華》，則不知如來救世之苦心；不知《楞嚴》，則不知修身迷悟之關鍵；不知《楞伽》則不辨知見邪正之是非。」¹⁹¹ 他以「如來藏」真心中道思想為善惡依的思想貫串其其整個佛教思想，並突顯「真心緣起」的華嚴思想，使其思想有了圓教的規模，也有其較強烈的入世面貌。他更將淨土與華嚴融為一爐。他與蕩溢祿宏不甚相同，他沒有專弘淨土，這是他入世性較強的結果。甚至由於憨山博學多聞，於不忌諱儒道思想，他的學問也超越於佛教之外，他對儒家各個經典都有深入透闢的研究，並且突出他獨特的視點來，他這些視點對三教都作了某些程度的改造，有他個人的詮釋，並且能夠突出這三教共通之處，能將這些思想會通為一爐。但這種融合還是以佛教為核心，然憨山不是困於書齋的遺世僧人，他又能親身驗證，與生命結合，體會佛理的奧妙。尤其他有一種強烈的入世情懷，將本富有出世的佛理，突顯其人生化的傾向，這也與當時佛教的發展相應，這就當時佛教的發展有非常大的貢獻。

(收稿日期：民國 96 年 12 月 25 日；結審日期：民國 97 年 1 月 21 日)

¹⁹¹ 憨山德清，〈答錢受之太史之三〉，《憨山大師夢遊集》上（北京：北京圖書出版社，2005 年），頁 327。

參考書目

1. 憨山德清，《憨山老人夢遊集》，曹越主編，孔宏點校，北京，北京圖書出版社，2005年。
2. 憨山德清，《憨山老人夢遊集》，台北，法爾出版社，1987年。
3. 憨山德清，《憨山大師年譜》，台北，法爾出版社，1987年。
4. 憨山德清，《憨山大師夢遊集》，台北：續藏經第一輯第二編，第32套第5冊。
5. 達觀真可，《紫柏老人集》，曹越主編，孔宏點校，北京，北京圖書出版社，2005年。
6. 交光真鑑，《大佛頂首楞嚴經正脈疏》，臺北，佛陀教育基金會，2003年。
7. 蕩溢智旭，《大乘起信論裂網疏》，台北，佛陀教育基金會，2003年。
8. 《大方廣佛華嚴經》，台北，佛陀教育基金會，2005年。
9. 《妙法蓮華經》，台北，佛陀教育基金會，2007年。
10. 《楞伽阿跋多羅寶經》，台北，佛陀教育基金會，2005年。
11. 《大佛頂首楞嚴經》，台北，佛陀教育基金會，2002年。
12. 《涅槃經》，北京，宗教文化出版社，2006年。
13. 《中阿含經·長阿含經·雜阿含經》，北京，宗教文化出版社，2003年。
14. 《勝鬘經》，西安，三秦出版社，2005年。
15. 《大乘起信論》，台北，佛陀教育基金會，2007年。
16. 老子著、朱謙之釋，《老子釋譯》，台北，里仁書局，1985年。
17. 王弼，《周易略例》，樓宇烈校釋《王弼集校釋》，台北，華正書局，1992年。
18. 郭象注，《莊子》，台北，藝文印書館，2000年。
19. 慧能，《金剛般若波羅蜜經注》，臺北，佛陀教育基金會，2003年。
20. 朱熹著，黎靖德編《朱子語類》，北京，中華書局，2004年。
21. 王守仁，《王陽明全集》，上海，上海古籍出版社，1992年。
22. 傅山，《傅山全書》，太原，山西人民出版社，1991年。
23. 江味農，《金剛經講義》，台北，佛陀教育基金會，2004年。
24. 王恩洋，《中國佛教與唯識學》，北京，宗教文化出版社，2003年。

25. 忽滑谷快天著、朱謙之譯，《中國禪學思想史》，上海，上海古籍出版社，2002年。
26. 釋圓瑛，《大佛頂首楞嚴經講義》，台北，佛陀教育基金會，2003年。
27. 太虛，《楞伽經義記》，臺北，佛陀教育基金會，2003年。
28. 湯用彤，《隨唐佛教史稿》，台北，木鐸出版社，1986年。
29. 呂澂，《中國佛學源流略講》，臺北，里仁書局，1985年。
30. 呂澂，《印度佛學源流略講》，上海，上海人民出版社，2002年。
31. 岡田武彥，《王陽明與明末儒學》，吳光等中譯本，上海，上海古籍出版社，2000年。
32. 郭朋，《明清佛教》，福州，福建人民出版社，1982年。
33. 牟宗三，《佛性與般若》，台北，學生書局，1985年。
34. 聖嚴，《明末佛教研究》，台北，東初出版社，1987年。
35. 江燦騰，《晚明叢林改革與佛教爭辯之研究》，台北，新文豐出版社，1990年。
36. 何冠彪，《明末清初學術思想研究》，台北，學生書局，1991年。
37. 森紀子，〈王學的改觀及“生生”〉，《寧波大學學報》，一九九三年第一期。
38. 釋見曄，〈以憨山為例探究晚明佛教之復興內涵〉，《中華佛學研究》，第二期，台北，中華佛學研究所。
39. 郭朋，〈略論德清〉，北京，《世界宗教研究》，1982年第三期。
40. 李曦，〈釋德清莊子內篇注研究〉，《五臺山研究》1994年第三期。
41. 董群，〈論華嚴禪在佛學與理學之間的中介作用〉，《中國哲學史》，2000年第2期。
42. 釋見達，〈印度如來藏的基本原理〉，《宗教學研究》，2005年第3期。