傅山與佛學：
傅山對佛學的闡發與運用

許志信

圓光佛學研究所

摘　要

傅山的學術特點，在於能夠容納諸子百家、佛道宗教思想，不拘一格，不陷於一種狹窄的學術偏見。而這其中最為核心的應屬佛教思想。然傅山的佛教思想，常與老莊思想相為闡發，互為影響；故有許多超越舊說之處，甚至有溢出佛教思想體系的內容。所以在許多佛學範疇之中，有極獨到的看法。又傅氏身處明末清初之際，無論學術思想、政治社會經濟環境各種變化均極為迅速。傅山滿腔熱血，不忘世間；其闡述佛學之時，無可避免有著時代的烙印，有著對當時時代關注之問題的回應；這些內容雖屬世俗層面，卻對於其對佛學的觀點中產生強烈的影響，並顯現在他的佛學體系之中。且傅山十分熟稔佛學，幾乎內化於其生命，故其闡述所關心的哲學命題時，也運用了許多的佛學思想，雖所論述之內容不僅限於佛學，卻是佛學的進一步發揮與開展，這包含著對佛學思惟方式的運用，與對佛學義理的闡發，本文希望對這些問題有一些清晰的分析與全面的理解，對較渾沌不清之處，有一個較合理的解說。

關鍵詞：傅山、清代佛學、清代學術、山西文獻、清初北學

一、前　言

佛教自隋唐大盛於中國，開花結果，開宗立派，已深深的影響了人們的生活與文化。就連許多知識分子也嚮往其境界，進而窮研其義理。宋明諸儒雖是主張以儒學為本位，指摘佛學可能帶來的弊端；但其本身卻也出入佛法多年，深為佛法所移而不知；故宋明儒學中蘊有濃厚的佛味，也是極正常的事。然薰染有深有淺，淺者在大節上依舊執著儒義，卻在思想體系上有了佛學的烙印。深者在主體上將別道德的價值意義淡化、甚且去除，已漸失去了儒家貞定世俗價值、與化成現實世界的關懷，這正是許多清初知識分子引以為憂的事。他們反對宋明理學的一個重要原因，就是宋明理學夾雜佛學；如顧炎武就說「今之所謂理學，禪學也。」[1]，我們若說宋明理學受到佛教影響是有的；若說宋明理學即等同於佛學，那是不對的。然顧氏之語實出自一種想要維持傳統經學的願望，將宋明理學在經世外王所顯現的弊端全部推給佛學，以調節儒學內部理論的緊張。只是顧氏此言，多少是出自於亡國之下之孤臣孽子的矯激之言，並非當時知識分子的全盤意見。但是放眼清初，總是將晚明泰州學派的放縱學風歸咎於禪學的影響，這個意見卻是較為普遍的；如孫奇逢所編的《理學宗傳》就將陽明後學一律列為〈補遺〉，不列於正傳，以示區別。孫氏認為《理學宗傳》正傳諸子皆為「本天之學」的醇儒，而〈補遺〉諸子是深受禪學影響的「本心之學」，這種將佛學列為「異端」的觀點可見一斑。

但是在當時卻有一些識見寬闊，不為成見所縛的學者，能打破這種以儒學為價值、以經學為權威的意見，真正的看出儒學之外的學問也有可觀之處。認為諸子佛學的價值應該與儒家經典是平等的，這樣的主張，以傅山為主。傅山認為「好學無常家」，不可拘泥於一家之言，要廣學博采，讀萬卷書，行萬里路。他並且認為三教廟中，佛列位於中間，是合理的。他說：

> 佛來自西方，客也，故中之。老子長於吾子，故左之。吾子主也，故右之。雖然他三人已經坐定了，我難道拉下來不成？[2]

---

[1]〈與施愚山書〉《亭林文集》卷 3。

[2]〈題三教廟〉《傅山全書》卷 22，頁 413。

他並不以孔子為絕對之權威，歷史既然已經發展到三教鼎立的現實狀況，必是三教均有其存在意義，可互補其不足。真正理解歷史的學者，絕無截斷眾流，獨尊一家。此縱然是傅山有一種更寬容的史學觀念與子學思維，能擺脫專制的經學性格。而最關鍵的應該是，傅山經由廣泛的閱讀佛學經典與諸子百家之書，體會到其中之甚深妙義，不陷入一種錮閉之成見。傅山曰：

> 佛經此家迴避不敢讀，間讀之，先早有個「闢異端」三字作難，與他耳耳戛戛去說不違背處，大有直截妙諦。凡此家蒙籠不好問答處，彼皆粉碎說出；所以教人翻好去尋討，當下透徹，不騎兩頭馬也。[3]

傅山認為佛經能言儒家經書所不能言之境界，是歸根復命之學，為真實踐履者不可不讀之書，決不能以專斷之儒學權威來否定其價值。傅山喜歡讀書，「幾本殘書，勤謹收拾在腹中，作濟生餱糧。」[4]，覺得世俗生活都應擺落，惟於讀書能得真正的精神享受，隱於書中、樂在書中。而這其中，以與身心性命交關的學問最為殊勝；尤以佛學的道理最為深刻，其許多境界為儒學所不及。其於〈仙儒佛〉評價三教學者高下時說「漢唐以後，仙佛代不乏人，儒者絕無聖人。此何以故？不可不究其源。」[5]傅山認為儒學澹泊沒落，應不僅實踐者的弊端，應有其法病之處；而此法病可藉仙佛之資糧，加以彌補。傅山博注佛經，有《金剛經注》、《楞嚴經批注》、《五燈會元批注》等書，均有其極獨到的觀點。有些掃除了過去一些蒙昧不清之處，反映了傅山思想的特點。我們看傅山以蠅頭小楷恭敬抄錄《金剛經》後，所表現出來的虔誠之情，「經義不可思議，果報亦不可思議！見此經者，千萬發真正敬信心，慎毋以等閒字帖而用顛倒散亂心目對之，造罪不淺。若能莊誦默持，一念淨信八金剛四菩薩，所在擁護。福不唐捐，凡我佛民，願言迴向。」[6]由此可見傅山對於佛學並非當做名相思辨之趣味而已，實是真誠信仰、老實踐履；於是可以得到經由工夫體悟的箇中三昧。且傅山的佛學思想，也不是僅限於注解評點佛書而已，早已內化於其思想體系。或與其思想內涵融為一體，或是與其思惟方式相近，加以運用，顯現出強烈

---

[3]〈佛經訓〉《傅山全書》卷 29，頁 512。

[4]〈雜訓二〉《傅山全書》卷 29，頁 518。

[5]〈仙佛儒〉《傅山全書》卷 40，頁 789。

[6]〈小楷金剛經書後〉《傅山全書》卷 21，頁 396。

的佛學特色，；點點滴滴，散落於各篇之中，本文試著為此作一探討。

二、以「心學」會通「佛學」的學術基礎與思想內涵

傅山出於書香世家，自幼即受到知識文化的薰陶。對儒家經典、諸子百家都甚有涉略。他經常批評宋明理學，認為宋儒畢力於講學，其實並不懂得學問的本質。「凡講學皆剩義。天挺英傑，不待呫畢為學，不必闡究為講；明白俊偉，自然出人頭地。」[7]更是認為宋儒腐於應事與苛於求人，陷入重重理障，少了一點生命的精光性情。「自宋入元百年間，無一個出頭地人。」[8]尤對朱熹表現了他的不滿，「晦翁槮切簿書間有餘耳，精神四射處正欠在。」[9]認為朱熹為一老死書齋的腐儒。朱熹之所以如此，並非朱熹氣稟原是如此，而是其學問規模與體系所形成的。「宋人議論多而成功少，必有病根，學者不得容易抹過。」[10]朱熹最好談「理」，理是靜態的、條理的、不變的，是「未發」的，不是「已發」的。[11]如此下來，「理」便無法隨時勢發展，無法產生事功，也無法依心靈之靈動顯現，便漸漸僵死。而由於心體隨時隨地要依傍著「理」，「心」便失去了創發性與自由感。此一點引起傅氏極端的厭惡，如傅山又說：

> 讀理書尤著不得一依傍之意。大悟底人，先後一揆，雖勢易局新，不礙大同。若奴人不曾究得人心空靈法界，單單靠定前人一半句注腳，說我是有本之學，正是咬齟人腳後根底貨，大是死狗扶不上牆也。[12]

這個說法最近陽明，主張由「心」做主，不依傍成說成見，自信「心」的圓滿性。並由「心」的不執著，體現一種「空靈」的境界。此一境界較無拘束，顯出較高的自由度，故能有活潑而新穎的見解。傅山曾說：

---

[7]〈講學〉《傅山全書》卷 38，頁 745。

[8]《傅山手跡照片》。

[9]〈朱熹與王守仁〉《傅山全書》卷 39，頁 779。

[10]《霜紅龕集》卷 36。

[11] 朱熹說「**性情一物，其所以分，只在未發已發之不同耳。若不以未發已發分之，則何者為性，何者為情耶？仁無不統，故惻隱無不通，此正體用不相離之妙**」〈答何叔京十八〉《朱子文集》卷 40。

[12]〈讀理書〉《傅山全書》卷 39，頁 778。

> 貧道以為佛本訓覺，震旦大學之明德，以至於誠明明誠之性之教謂何？達摩既人而後有見性成佛之傳，不知衣領之珠先自有之。陸象山先生所謂，東海西海千百世，上下聖人出，而此心此理同也。[13]

明心見性成佛與陸王之傳合而論之，傅山欣賞陸王心學又近禪是有跡可尋的！

清初諸儒當明亡之難，群儒圍攻陽明，將經世的無力推給陽明，認為其學說空疏無本之時。我們看同屬北方學者刁包與南方學者顧炎武的意見便可知。[14]傅山即便處此時代風潮之下，卻依舊獨鍾王陽明之心學；當人們批評陽明之學近禪時，非醇正之儒者時，傅山的態度最堪玩味，他說：

> 講學者群講攻陽明，謂近於禪，而陽明之徒不理為高也，真足憝殺攻者。若與饒舌爭其是非，仍是自信不篤，自居異端矣。近有袒陽明而力飭攻者之陋，真陽明不必輒許可，陽明不護短望救也。[15]

傅山認為師法陽明的學者，不必在意「異端」之名，更不必以夾雜佛學為病。而傅山「不護短」一語似間接認定陽明之說蘊藏佛理，只是他更肯定蘊藏佛理正是陽明之學的殊勝處，並非病痛處。傅山此處打破了以醇儒為學問宗旨的宋明主流學術觀，陽明極重視「心」，以其中蘊有無盡藏之資糧，「吾心即宇宙，宇宙即吾心。」正是說若將「心」之雜染全盤褪去，吾人之心即與「宇宙」之萬物相應。當然陽明的心學與佛學有本質上的不

---

[13]〈雜著〉《霜紅龕集》卷 21。

[14] 刁包曰：「**如宗旨中首云：無善無惡心之體，終云：為善去惡是格物，……夫為善去惡與格物全無干涉，而強以當孔氏入門第一義，梁溪不云乎，陽明所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物則事物各得其理矣，事物各得其理格物也，是格物在致知，知致而後格物也。又曰，物事也，格正也，但意念所在即要去其不正以全其心，又曰，格物者格其心之不正以歸於正，是格物在正心誠意，意誠心正而後格物也，如此折難，恐陽明復生，當亦不能為之辭矣**」〈答范定興銓部書〉《用六集》卷 3。

[15]〈王陽明〉《傅山全書》卷 39，頁 785。

同，這是無庸置疑的。但陽明心學某些境界型態卻極為近佛，也無須諱言。而傅山深入《楞嚴》，知道「心」非妄識，為一不增不減之覺悟之心。一個真誠的佛教修行者，便是要把八識妄念消除，以得不生不滅之真體，傅山企圖將陽明之「心」與《楞嚴》之心會通的用意極為明顯。

陽明後學，有質樸的，有靈動的。質樸者如錢德洪與江西諸儒，靈動者如王畿與浙中諸儒與部分的泰州諸儒。傅山對於陽明後學，較為喜歡擺脫「理障」的儒者，於是他十分欣賞浙中、泰州這一系統的儒者，尤其是王畿的學問。他認為王畿不陷入一種古人的陳說，他說：

> 近日讀王龍谿先生書，不惟於陽明先生良知頗有體會。正當注易，覺與舊日隨文詮義者，亦稍稍有頭腦。因思看書，灑脫一番，長進一番，若只在注腳中討分曉；此之謂鑽故紙，此之謂蠹魚。[16]

傅山覺得王畿的學問有新意，不依傍傳統的說法。尤其是注《易》出前人所未有。王畿的學說主張心體是「無善無惡」的，最愛講「悟」。他論《易》的時候如此說：「無聖無凡，孔子之空空，與鄙夫之空空，一也。兩端者，良知之是與非也；叩其兩端而竭，則是非忘矣。」[17]這是王畿用「良知」統攝《易》理，又以「艮」之止一切紛妄，來定義「良知」。如此看「良知」就變成如「佛性」一般。將孔子與鄙夫看作一樣，即眾生與佛並無兩樣。一切相對的觀點都泯除了。黃宗羲批評其為「至龍溪直把良知當佛性看，懸空期個悟；終成玩弄光景，雖謂之操戈入室可也。」[18]認為王畿這般理論已背棄師門，而傅山卻認為他獨出新意，甚有妙趣。妙在何處，便是妙在近佛！妙在近佛之後所體現的空靈。就像王畿對心體描述，「當下本體如空中鳥跡，水中月影，若有若無，若沉若浮，擬議則乖，趨向轉背，神機妙應，當體本空，從何處識他？於此得個悟入，方是無形象中真面目，不著纖毫力中大著力處也。」[19]「良知無分於已發未發，無所謂前後內外，而渾然一體者也。」[20]又曰「其氣之靈，謂之良知，虛明寂

---

[16]〈王龍谿〉《傅山全書》卷 39，頁 780。

[17]〈艮止精一之旨〉《王龍溪全集》卷 8，頁 541。

[18]〈師說〉《明儒學案》。

[19]《明儒學案》卷 12。

[20]〈論學書〉《明儒學案》卷 12。

照，無前後內外，渾然一體者也。」[21]不將「寂」「感」分成兩段，認為良知即寂即感，不須有一段涵養的過程。

然而陽明之學斷了一段涵養的工夫，只得於應事實踐中掌握良知體段，其無所逃於天地之間的嚴肅感絕對不下於朱子。我們看明末深受陽明影響的儒者，憂世殉國之慘烈，亦可以知道陽明之思想因素中蘊藏有不容於已的嚴肅道德情操。他主張的「心」為一能感通、能潤物，能判斷是非善惡的心體。絕非觀物自得，求精神愉悅境界，如老莊、禪者或玩弄光景者。所以陽明的「心」與《楞嚴》或諸佛經的「心」就本質而言是不相同的。但王畿就有些不同了。王畿喜歡看王陽明的高明之處，特別表彰陽明四句教中「無善無惡心之體」之說，在相當程度下削減了儒家於面對罪惡中實踐道德的那種嚴肅與艱苦，讓道德實踐變得較輕鬆、寬鬆。這是因龍溪已將善惡雙遣，「是非之心」不再浮現。只覺得一遍渾然，窺見良知「無善無惡」之原始處。並將「寂」「感」融為一物，不須於「寂」之時苦修涵養，這就引起了許多清儒的批評。清儒魏裔介引蔣楚珍之語曰：「後世象山、陽明俱以顏子為心學之宗，陸一傳而為慈湖至不起意，而陸入於禪矣，王一傳而為龍谿至無善無惡，而王又入於禪矣。」[22]正是說明了清儒追隨程朱思想之學者的普遍意見，他們對傳陸王心學者、或陸王思想體系中近佛的部分，總顯得十分的不放心。即使同屬傳王學的黃宗羲也要極力辨明陽明之學絕非禪學。他進一步將這個差異概括為一個「理」字。他說：「或者以釋氏本心之說，頗近於心學，不知儒釋界限只一理字。釋氏於天地萬物之理，一切置之度外，更不復講，而止守此明覺；世儒則不恃此明覺，而求理於天地萬物之間，所謂絕異。」[23]顯現出對近禪學者的疑懼。必須釐清此一層儒佛之間的關係。傅山也重經世，也逢異代之變，卻無此忌諱。不怕人家說他是異端，不怕人家說他近佛。傅山的思想與龍溪之論點確實有相似之處，且傅山更公開闡釋注解佛學，他的思想可說兼融三教。傅山於注《金剛經》說「凡人本來清淨無一物，安得又有善法？故曰非有善法，假此以開悟人耳。」[24]主張「心體」所在，要取消「善」「惡」等一切價值的分別。「善」只是

---

[21]〈易與天地準一章大旨〉《王龍溪全集》卷 8，頁 535。

[22]〈為學門總論〉《希賢錄》卷 1，。

[23]〈金剛經注〉《明儒學案》頁 30。

[24]〈金剛經注〉《傅山全書》卷 65，頁 1481。

權法，真正的「心」完全是「真體空寂，無可得也。」[25]的境界。傅山又說：

> 無住者，謂一切善惡，空不空，定不定，及兩邊三世，都不是念。是名解脫心，亦名菩提心，所謂無生法忍是也。[26]

認為真正的菩提心打破一切相對關係，能達到一念不生，安住在兩邊不著的境界。此成為傅山論本原的重要定義。而傅山此處與王畿「無善無惡」之心靈本原境界有幾分相近；「無善無惡」既然雙遣一切，也就沒有價值層面的「理」了。

傅山曾論程子「艮卦可抵一部華嚴經」而王畿注易談及艮卦是如此說的：

> 天地之道一感一應而已，和則交，謂之和應，不和則不交，謂之絕應，和應，凡夫俗學也，絕應，二乘禪學也，應而不與，不墮二見，謂之敵應，吾儒聖學也。背雖不動，五臟皆繫於背，九竅百骸之滋潤，背為之輸，故曰盎於背，是以無用為用也，知無用之為用，則知無知之為知矣。[27]

「艮背」之精義在以無知為知，以無用為用，以「萬有生於無，知為無知之知。」[28]正隱隱透露出一種道家氣息。老子說「有生於無。」就是這個意思。王畿以「儒學」不偏於「和應」之庸俗，與「絕應」之孤寂，看起來似儒家中庸，其實不落於分別之「二見」，略為帶著雙遣「有」「無」的佛味。以傅山如此推崇王畿，便是因為王畿對本體的體認最為真切，最不在「理」的名相規範中糾葛。以黃宗羲的標準，不談「理」便是近禪，傅山正是最反對言「理」者。所以他不落入名相之牽扯，也較為推崇王畿！

且王畿主張《易》雖是包羅萬有，無窮無盡，但與心體良知是一，王畿說：

---

[25]〈金剛經注〉《傅山全書》卷 65，頁 1480。

[26]《傅山全書》卷 64，頁 1456。

[27]〈艮止精一之旨〉《王龍溪全集》卷 8。

[28]〈天根月窟說〉《王龍溪全集》卷 8，頁 544。

> 心，易也，以易為書則泥，是皆未明於大易之過也。善學者，能於一念入微求之，得其所謂虛明寂照，一體之機；易不在書而在於我。[29]

傅山十分推崇王畿將易理之重重名相理論葛藤扯下，認為我之「良知」心體便可統攝涵蓋無窮盡的易理世界，當將心靈世界的染污全盤褪去，心靈的良知主體便可以清明的感悟此重重之宇宙，對原始的造化就可清楚，而易理也就可透闢了解，雖與佛經的一切法都是心想而生所說萬法都是心識變現出來的，二者的意義容似有間，但二者確能會通，傅山與王畿的看法也很接近。

三、由治佛經探索「心」的特質

傅山深解《楞嚴》，最能知道「心」受到「識」的纏擾，不能得「首楞嚴大定」的危險。如《楞嚴》經文有「又以此心，澄露皎徹，內光發明，十方遍作閻浮檀色，一切總類化為如來。于是忽見毘盧遮那，踞天光臺，千佛圍繞，百億國土及與蓮華俱時出現。此名心魂，靈悟所染，心光研明，照諸世界，轉得如是。」這是由心靈所變現的莊嚴美妙境界。但是一但以「相」為真，耽戀其境界，便有著魔的危險，故傅氏墨筆眉批「色陰四。」[30]作為警惕。他認為真正覺悟的「心」應維持在一種空寂的境界，決定不可著「相」。如拘留孫佛說「見無實是佛身，了心如幻是佛幻，了得身心本性空，斯人與佛何殊別？」傅山十分看重並同意這番話，硃筆眉批「要語。」[31]，便是說「心」不可以包含任何的內容，塗抹上任何意識的色彩，才能保持「心」的純潔性。也唯有絕對空靈寂靜的「心」，才能與「法」相應。 於是傅山主張大乘菩薩決定不可著相，其言曰：

> 蓋我今值佛世，淨信不難；若後世有能生淨信者，必無相之人，所以希少。信解者，謂信其義而曉解也；受持者，受其義而持守之也。[32]

---

[29]〈易與天地準一章大旨〉《王龍溪全書》卷 8，頁 536。

[30]〈楞嚴經批注〉《傅山全書》卷 67，頁 1517。

[31]〈五燈會元批注〉《傅山全書》卷 68，頁 1529。

[32]〈金剛經注〉《傅山全書》卷 64，頁 1462。

故大乘之人何以能自用其心，擺脫種種「妄相」的糾葛，便是因為其認識到「相」不是真的，是一連串假的生滅波動所產生之相續相；即「有」「無」變動，故不具永恆性，也不真實。於是悟得原來無一物，不執著它，是一種「無」相。就其根源而論，傅山對於「心」的體認是「脩菩薩乘者，即是大乘；已證菩薩乘，更不起觀，至無脩處，湛然常寂，不增不減，名最上乘，即是佛乘。」[33]。傅山的「心」已經完全不是儒家感通潤物的心，最多只是在境界形態上有些接近。它是一種清明的寂體，無相無修，這也是很清楚的。

傅山主張的「心」是捨棄執於「有」「無」之妄識以後的「無相」恆常之心，執於「有」「無」的心均為「有相」，也可稱為「識」，也是一種「妄心」。此無相之「心」正是交光真鑑所談到的「捨識用根」之「根」[34]，而「識」是剎那生滅，帶有分別執見，並且在「有」「無」變動中，無有一時的恆常，故稱為生滅心。而生滅心是執著之心，與如來境界不相應。《金剛經》有言「佛言須菩提：若以三十二相觀如來者，轉輪聖王即是如來。」傅山注曰「轉輪，即生滅義；王者心也，謂以三十二相見如來；則心有生滅，是生滅心，即非如來真體矣。」[35]這是說心本是「如來」空性，原是不增一毫也不減一絲，若有增減生滅便不是「心」的本質。《楞嚴經》云「殊不能知生滅去來，本如來藏。常住妙明，不動周圓，妙真如性。」傅山於「不動」旁硃筆批「體」，「周圓」旁硃筆批「用」[36]傅山認為「妙真如性」之本體是不動的，發用是圓滿的，是超越染淨的；故為「無相」，是「心」的本質。傅山十分同意《楞嚴》此一意見，認為有一不動的本體，不必向外求取。此近似其「無」的境界。「『如』字最妙，只言這裡便是，不必他求也。」[37]無須說一種源頭，最多說它來自「無」。也無須以名相去解釋它。本性具足，不假外求。這一種如如真性之「心」，是不須言語名相而能真實存在；愈是去除知識的紛擾，愈容易感悟，這是一種禪的境界。也是老莊的原始境界，傅山想要在這裏來會通二者。

傅山此「心」是一種如來真心。其又於讀二十三祖鶴勒那尊者「認

---

[33]〈金剛經注〉《傅山全書》卷 64，頁 1568。

[34] 參考交光真鑑《大佛頂首楞嚴經正脈疏》之〈科判〉。

[35]〈金剛經注〉《傅山全書》卷 65，頁 1483。

[36]〈楞嚴經批注〉《傅山全書》卷 66，頁 1497。

[37]〈金剛經注〉《傅山全書》卷 64，頁 1443。

得心性時，可說不思議，了了無可得，得時不說知。」硃筆眉批「認得心性」[38]，似覺得認識心性為極重要之事，故強調之。於是傅山又說：

> 無上菩提，須得言下識自本心，見自本性，不生不滅。於一切時中，念念自見，萬法無滯，一真一切真，萬境自如如。如如之心即是真實，若如是見，即是無上菩提之自眚。[39]

此乃一念本心打破分別，是一種「不生不滅」的本來面目。傅山又認為「心是眾善之根，人能種得善根。故纔聞經，從一念清淨不染中，真實聽信。」[40]人若要入於第一義層次之「善」境界，便要以「心」為途逕。若誤由妄想之「識」之妄想假相而入，便入了業障林而不自知。傅山對於「心」的重視，又再一次的突顯出來。於是傅山主張以修行工夫斷除一切污染，他說「能離一切業障，諸欲頓空，是清淨行也。三昧者，亦云正受，亦曰正見，言能永斷一切邪見也。」[41]也就是要不住於相，要「不住相雖是降服其心，其時能降伏，心便止而不遷。」[42]亦是說不執於一切相的境界，能得清淨心。而傅山又說「在吾心，離心別無如來，故佛又言不特如來無身相可得，凡一切涉於相者，皆是虛妄而不真實。」[43]所以都是「無相」的。

此一節目於交光真鑑之《楞嚴正脈》中亦有提及，「決言真心必定有體，汝但固執此妄心，故以迷彼實體。」[44]認為「真心」、「妄心」都是心。然「真心」與「體」是相應的，「妄心」是此「體」的迷惑。傅山更說「悟明自性法身，本無塵勞，自然清淨，無得無失。法既無相，即無所得，自性本來清淨，亦無相證。」[45]，也是說明「心」的清淨無染。「清淨無染」的原因就在於「無相」。「無相」非一個相都沒有，是不著於相，更進一步說是打破「有」與「無」的分別。傅山曰：

---

[38]《傅山全書》卷 6。

[39]〈無上菩提〉《傅山全書》卷 40，頁 795。

[40]〈金剛經注〉《傅山全書》卷 64，頁 1449。

[41]〈金剛經注〉《傅山全書》卷 64，頁 1454。

[42]〈金剛經注〉《傅山全書》卷 64，頁 1447。

[43]〈金剛經注〉《傅山全書》卷 64，頁 1447。

[44]《楞嚴正脈》卷 9，頁 251。

[45]〈金剛經注〉《傅山全書》卷 64，頁 1455。

> 如來全不著相，如水清月見，水濁月隱。但因水有清濁，非謂月有去來也；然則心淨即見佛，非是佛來，心垢即不見佛，亦非佛去。心外別無有佛，安得著相以求之！[46]

此一「佛性」不生不滅，心淨時見佛，心染時即不見佛，佛乃心世界變現而出的。然佛非在心外，心可任它染，任它淨；佛，也始終不變。而此心顯現佛境界的無染狀態便是「空性」。「空性」便是本心。此「無染」非與「染」對，而是一種超越「染」「淨」的境地。也就是「心」超越了染淨，因為「心」發用時蘊藏了「善」與「不善」的可能性；也就是一種「有」「無」、「善」「惡」的辨証存在，不落於二邊，可說是一種「如來藏性」。

傅山認為「心」是覺悟的根本，是「如如」的境界；可以回到本原之「無」的真體境界，也可以開啟一切萬有之「妄」。此「心」極似「一」的境地，故傅山曰：

> 真體原無塵妄，能生塵妄，真體原無界，能生界；真空無相，故無有色身世界，亦無妄想微塵。[47]

傅山說「真體」是清淨無染之空性，既超越「有」「無」又兼涵「有」「無」，故也兼涵「真」「妄」。以此為因，而能生塵妄之相，正是像他用另一種角度解釋生成論是一樣的。由「太一」是水，變動不居，而此「一」之氣能生成萬物，可說是「有」。卻也認為「色身世界」「妄想微塵」不是真的，皆是分別妄心變現出來的，就根源義來看可說是「無」。就傅山揭櫫之生成論中，也可說是一切「有」都處於不斷的「有」「無」變動之中，均屬「生滅」之性，故稱為「無」。傅山更由此兼含「有」「無」之「實相」，提出「實相生三世」的總結命題，他說：

> 實相生三世，光明滿一牀，即於華藏界，取到酒杯傍，此處非君境，風流聞戒香。[48]

傅山認為由「有」「無」矛盾統一的「實相」中，不斷的生成諸萬物與諸

---

[46]〈金剛經注〉《傅山全書》卷 65，頁 1486。
[47]〈金剛經注〉《傅山全書》卷 64，頁 1460。
[48]〈丹崖淨土詩〉《霜紅龕集》卷 9。

法界，華嚴世界是一，也是無窮盡，一是心靈，無窮盡是萬法。宇宙萬法都是一心緣起，也歸於一心所統攝，這也是傅山所說的「海波不動，則百寶不生；心華不發，則慧光不現。……珍珍重重，華嚴著力，此是我釋子說當如此。」[49]正是此意。然此「萬法」與「萬相」卻都是「非法」與「非相」，終究一切歸於塵妄，也一切都是「無」的境界，故稱「此處非君境，風流聞戒香。」了。

由上面敘述，我們知道傅山所說之「空性」，是繼承佛教諸多經典而來，如《大般若經》、《大智度論》、《中論》皆有此不偏向有，也不偏向無的觀點；不執著於相對之一邊，重重遣去，至無窮盡，如此方可得「空性」之三昧。《大般若經》曰：「非樂非苦，非我非無我，非淨非不淨，非空非不空；非有相，非無相，非有願，非無願；非寂靜，非不寂靜；非遠離，非不遠離。」又「不依內，不依外，不依兩間。」[50]《大智度論》曰「有相是一邊，無相是一邊；離是二邊行中道，是諸法實相。」[51]龍樹菩薩《中論》亦曰：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。」[52]，均說明此意。傅山於批注《楞嚴》此段「佛告阿難：汝言覺知分別心性，俱無在者；世間虛空水陸飛行，諸所物象，名為一切，汝不著者，為在為無，無則同於龜毛兔角。云何不著？有不著者，不可名無；無相則無，非無則相，相有則在。云何無著？是故應知一切無著，名覺知心，無有是處。」傅山於「為在為無」旁硃筆批「為有個心在，為無個心在。」[53]，此正顯示了兩點，一是傅山同意《楞嚴》此一雙遣的觀點，其辨証方式與龍樹相同。已將「有」「無」雙遣到了極處，說「有個心」是對的，說「無個心」也是對的。非空非有，辨証存在，這便是「心」的本來面目。第二點是說「有」「無」辨証存在，恰在於「心」中，不在它處，往其它處尋是白費力氣！這也像似禪宗的修行，盡了山窮水盡，到無路可走之時，「有個心」「無個心」再不執著，便是悟處。故傅山又說：「無諍，就是脫離人欲了；無諍者，已離二障，不著有無二相，不落真俗二諦，故為第一。塵念欲行，我念欲遣，各不相下，謂之爭。」[54]因

---

[49]〈佛經說〉《傅山全書》卷 30，頁 533。

[50]《大般若波羅密多經》第二分，〈遠離品〉第二十四之一。

[51]〈隨喜迴向品第三十九〉《大智度論》卷 61；《大正藏》冊 25，頁 492。

[52]〈觀因緣品第一〉《中論》卷一；《大正藏》冊 30，頁 1。

[53]〈楞嚴經批注〉《傅山全書》卷 66，頁 1493。

[54]〈金剛經注〉《傅山全書》卷 64，頁 1454。

為真正的心靈安頓處，是偏「真」不得，偏「俗」亦不得，落於一處都是相對，都未盡圓滿。此亦老成善閱人生者與嚴肅踐履者方能知曉。由兩邊的失落，找到一中道的境地。更進一步說，人於持心觀照時，落於真俗一端，勢必引起善惡等相對勢力於心中對抗之矛盾，攪亂清明之心靈，使生命進入一種更大的煩惱，如此「空寂」一境界便失去了。「真」「俗」是一，不是二；一是「一真法界」的華嚴世界，二是「煩惱妄想」的娑婆世界，此中不可不辨。而這也是說「心」不可以執著，即「無所住者，心不執著也。」[55]「人心無住則明」、「人心有住則昏」[56]的原因了。

四、老莊、儒家「有」「無」論與佛學思想的交涉

「有」「無」為佛學與老莊的一對範疇。傅山篤於佛學，十分看重有無之間的關係。他說：「太虛……氤氳變化，無古無今，無模擬之天使，圖彩本於皇神，何物主氣也？何物主理也？」[57]一切萬物起始於無，並沒有一個造物者，他欣賞老莊所說的「有生於無」，並說：

> 陰陽交泰之初，何所有乎？有無而已，別無所有……郭（象）注「無不能生有」昧於始矣。老子曰「天地萬物生於有，有生於無。」此段是莊生實有下手處，昔人混混說去。[58]

傅山肯定老莊原義，而認為郭象去「無」的觀點甚不可取。因為郭象以一切存在之「有」為「自然」；「自然」是本來如此，「自然」即不藉人為力量改變，成全一己才性之本然。如此生命便著意於現實世界，現實世界之條文準則便是「理」，沒有一個窈渺空靈的「無」之境界。此均為傅氏所不喜。傅山讀郭象注莊這一段，「凡所謂天者，皆明不為而自然，言自然則自然矣，人安能固有此自然哉？自然耳，故曰性。」傅山眉批「『人之不能有天』則大道終不得而有之。如大舜問丞之旨矣，然人不得有天，而天未嘗離人。果不得有，守真抱一之道虛矣。細看來，此句之病，在『性』字上。如《易》『繼之者善，成之者性』之『性』，以其去天漸遠矣！故禪門見性功夫，其實是反始達天之義耳。故『有人，天也；有天，

---

[55]〈金剛經注〉《傅山全書》卷 64，頁 1446。

[56]〈金剛經注〉《傅山全書》卷 64，頁 1465。

[57]《霜紅龕集》卷 26；〈失笑辭〉一。

[58]〈莊子解〉《霜紅龕集》卷 32。

亦天也。』，猶言有人，是天生之也。若說道天是誰生，此處不可究竟，亦屬之天。……若有了天，非人力可把天挐來包定底，亦是天也。」[59]傅山認為「性」已是萬物成就之後的現象，是「有」的境界。所以傅山認為萬物於「有」之先，應有一「天」；此「天」沒有直接明言為「無」，也沒有直接明言為「有」。就傅山思想體系而言，應是接近非「無」非「有」之處，可說是「一」、「水」、「氣」。但不是張載、戴震之「氣」。因為傅山之「氣」到終極處，是無理可尋的。就如同禪門原始所悟之處。然而由「無」所產生之一切的「相」，即所謂之「有」，也都是虛妄不實者，因其體為「無」，故其無永恆之主體性，隨時變幻，其言曰：

> 如來無來無去，總是無相，何處見得？今以三千大千如許世界，分碎為微細塵埃。雖曰甚是眾多，若是實有微塵。則涉有形，佛即不說是微塵眾多。畢竟微塵星星屑屑，皆是從空裏飛揚，實無微塵之定形也。[60]

一切相皆是微塵假合所形成的，數量雖多而變化不定；實亦是虛妄的，是心識執取的。由於有此此處飛揚之「微塵」，與張載所說的「散殊而可象為氣」[61]是不同的；張氏所說之「氣」是實有的。傅山所說的「微塵」是假相，「星星屑屑」是說變化不定，均是幻覺，也是「有」「無」運動產生的無數變化生滅。故傅氏又曰：「如來說法，現此身相，原是幻形，非真實相，豈得以此見如來？……凡一切涉於相者，皆是虛妄而不真實。」[62]，一切微塵假合之諸相是由心變現出來的，沒有永恆的體性。故不能以其為真。傅山不主張由「氣」推「理」，也是因為「氣」是變化不實的，故無「理」可推。若將「相」執著為真，必然不是「心」作主，而是妄想在作主。唯知「微塵」不存在、知「無相」之境的人能以「心」作主，能產生不雜染之「淨信」。「若後世有能生淨信者，必無相之人。」[63]「菩薩亦以無相證，自性本來清淨，亦以無相證。」[64]凡證成此一境界者皆由「無相」證，若由「有相」證，必是煩惱境界，所以說「實相其實無相」。

---

[59]〈莊子翼批注〉《傅山全書》卷 52，頁 1133。

[60]〈金剛經注〉《傅山全書》卷 65，頁 1487。

[61]《宋四子抄釋・張子抄釋》。

[62]〈金剛經注〉《傅山全書》卷 64，頁 1447。

[63]〈金剛經注〉《傅山全書》卷 64，頁 1462。

[64]〈金剛經注〉《傅山全書》卷 64，頁 1455。

「實相」是相對於「假相」說的，「假相」是由六根八識接觸六塵境界所產生的幻相而產生的，不是真的，而實相則不然。然而如何達此境界，他說「一切無住，是為實相。」[65]傅山用其妙筆寫一切無住的境界：

> 如何先生者，不可何之者也。不可何之，如問之。問之曰：「先生儒耶？」曰：「我不講學。」「先生玄耶？」曰：「我不能無情而長生。」「先生禪乎？」曰：「我不搞鬼。」「先生名家耶？」曰：「吾其為賓乎！」「先生墨耶？」曰：「我不能愛無等差。」「先生楊耶？」曰：「我實不為己。」「先生知兵耶？」曰：「我不好殺人。」「先生能詩耶？」曰：「我恥為詞人。」「先生亦為文章耶？」曰：「我不知而今所謂大家。」「先生臧否耶？」曰：「我奉阮步兵久。」「先生高尚耶？」曰：「我卑卑。」「先生有大是耶？」曰：「我大謬！」「先生誠竟謬耶？」曰：「我有所謂大是。」「先生是誰？」曰：「是諸是者。」「先生顧未忘耶？」曰：「忘何容易！如何如何！忘我實多。」[66]

傅山將一切相對之物遣盡，你如何定義他都不對，不用另一個概念去說明其特質，不留一點點渣滓，此便是真「無住」「無相」。傅山認為若是執著於「無」，便是一心歸寂的小乘境界；小乘人法執，不明白「法」亦是「空性」，了不可得，不可執著。傅山說：

> 四果俱要說他無心，以無為法，全不住相矣；四果只是了一生，不度眾生，佛門謂之小乘。[67]

傅氏認為若執著於「有」或執著於「空」，或執著於一種形象概念，都非究竟。因為一法僅能救一病，都僅能救渡一極少數之眾生，非大心量菩薩將盡虛空遍法界為一體之所為。大乘菩薩有時以「有」，有時以「無」，有時以「善」，甚且有時以「惡」，來使眾生破迷開悟。真千變萬化，不拘一格！救渡眾生的數量較廣，佛法之圓滿殊勝處於此，傅山思想之空靈活潑處亦在於此。順此理路而下，傅山主張「無」「有」不執，「無」「有」雙遣的思想是很清楚的。其言曰：

---

[65]〈金剛經注〉《傅山全書》卷 64，頁 1463。

[66]〈如何先生傳〉《傅山全書》卷 19，頁 362-363。

[67]〈金剛經注〉《傅山全書》卷 64，頁 1454。

> 無為法者，不取有為，亦不取無為，非有非無，即無住心，即真解脫，即不二法門，故名無為法，即無相也。[68]

故傅山說「於有見空，於空亦遣。」[69]，將「空」「有」遣去，故傅山曰：

> 有住非住，住宜急舍。如來所說，色聲香味，實不住於色聲香味。而色其色，聲其聲者，忽與千里。眾妙之門，不可言得，得其妙者，亦復無門。[70]

也就「空」未必「空」，也可以生「有」。又於「道不可有，有不可無。」傅山墨筆眉批「『道不可有，有不可無』二句妙，即忽恍之象，渺冥之精。」[71]表示極高之贊賞。強調「有」「無」皆不可執。其原始的境界，是一種窈然空靈的境界。即原始之「無」為非「有」非「無」的意義。也是一種「有」「無」對立統一的境界。這就是一切都無所住的雙遣境界。這也是傅山與其好友戴楓仲喜看《楞嚴》、〈艮卦〉的原因了。

傅山此論除佛學本身境界外，亦有取於明末清初不一味執善的觀念。孫奇逢有「不一味贊乾元」的觀念，不以「乾元」為絕對的標準；「陰陽互為其根」一易義被逐漸看重，也就是要破除陽善陰惡，扶陽抑陰的傳統觀念。此一義由王陽明之「無善無惡心之體」已開其端倪，打破善惡截然的分別，又經王畿以下泰州諸儒發揚光大，漸漸形成風潮。如王畿便說「思不可以有無言，著於無，謂之沉空；著於有，謂之逐物。無思而無不通，何思何慮，常寂而感，千聖學脈也。睿為良知，心之良知是為聖；知是知非而無是無非；知是知非，應用之跡；無是無非者，良知之體也。」[72]正是說良知之體「有」「無」不著，不落名相分別。傅山於宋明諸儒絕少贊美，唯於陽明、龍溪甚為推崇。應不止於生命氣象之欣賞，而應更著重於思想義理之分辨。此亦是儒佛共同影響傅氏之處。

傅山為一不放棄經世之大儒，也絕非陷於死寂之士；其贊美孫奇逢之學專講「作用」，不專談本體，便可知傅山之懷抱之一二。傅山說「實

---

[68]〈金剛經注〉《傅山全書》卷 64，頁 1450。

[69]〈金剛經注〉《傅山全書》卷 64，頁 1482。

[70]〈治學篇〉《傅山全書》。

[71]〈莊子翼批注〉《傅山全書》卷 53，頁 1163。

[72]〈艮止精一之旨〉《王龍溪全集》卷 8，頁 539。

相者，其實無相；但就無相中，能生炤心，比之頑空者不同。」[73]這是說「頑空」是執著於「空」,「空」亦為一概念，亦即一「相」；於是不能稱為無相，也不能稱為實相。而「無相」中可以生「炤心」，此一「心」便能起作用，既然此一「心」能起作用，於權教的觀念上說，便是「有」。只是此「有」隨時隨地變動幻滅，於是不執著，也不看死。傅山進一步闡述 「一佛二佛千萬佛，雖說有為權教，亦寓無為至理。」[74]，傅山此處並不割裂「體」「用」，二者是互相呈現的。而「無相」中可以生「炤心」，此一「心」便能起作用，變現萬物，又能返本而歸於「無」。這個過程，傅山有取於《莊子》來說明生成論。故傅山曰：

> 無而有者，無可得而名，確乎其有一；一之所起，有一而未形；不可聞，不可見。然萬物之生者，皆由得此一以生，是謂之德。[75]

萬物由「一」而生，「一」由「無」生，此「一」之德，便不執死。「無」能生「一」，此「無」亦不死寂，兼含「有」「無」，不斷變化；其源頭活水滾滾而生，一遍活潑潑地境界。此處傅山所說之「一」雖曰超越理氣，其實更接近於「氣」。傅山注莊時說「一即『天一生水』之一；一，水也，氣也。」[76]此說明此「一」為物質之「氣」，虛妄不實，故由「無」來。傅山主張一切皆由「蛻」而來。如《亢倉子・全道篇》:「蛻地之謂水，蛻水之謂氣，蛻氣之謂虛，蛻虛之謂道」傅山曰:「吾師乎！」[77]傅山之宇宙生成論雖未必盡同於《亢倉子》，然其相同的概念，卻能為傅山所學習效法。故此正是說明萬物皆是蛻變而來，而且是由無而有，由有而無的。此與稍後的王夫之對有無看法有些出入，船山說：

> 天下惡有所謂無者哉？於物或未有，於事非無，於事或未有，於理非無。尋求而不得，怠惰而不求，則曰無而已矣。甚矣，言無之陋也。[78]

船山以「氣」為本，卻見不著其本源的虛妄性，只得從「有」的境界談

---

[73]〈金剛經注〉《傅山全書》卷 64，頁 1462。

[74]〈金剛經注〉《傅山全書》卷 64，頁 1448。

[75]〈莊子解〉《霜紅龕集》卷 32。

[76]〈莊子解〉《霜紅龕集》卷 32。

[77]〈經子解・百泉帖〉《傅山全書》卷 44，頁 924。

[78]〈太和篇〉《張子正蒙注》卷 1。

起，否認了本體根源的探求。[79]此與郭象、張載相近，同一思想路數。卻少了點傅山以「無」為本的空靈自在，與不拘不執。此亦王氏的心靈深處思以儒學為本，急欲為此世界建立一恆定價值，又不能化；此其必然的思想歸趨。而傅山由佛學、老莊得到養料，方能以「無」為根本，不認為「有相」是真的。

傅山雖不以「有」為究竟徹底，卻主張一般的修行者應該由「有」入手，因一切萬物都是由「有」形成以後才開始的；若是一切不著，必定導致漫無目標，無處入手，故傅山曰：「古德開口問人，便道父母未生以前作麼生會；貧道如今問人，只單問父母既生之後作恁地解。」[80]是說「有」方有條理可循，有工夫可作。傅山闡述《老子》四十一章說「上士聞道，勤而行之；中士聞道，若存若亡；下士聞道，大笑之」傅山對此語極不以為然，評論說「山於此章，恰要以下士為得道之人，何也？勤行者、崇有者也。」[81]表示對於「有」的欣賞。故傅山又曰：

> 也須向四十九年道不著處試為尋繹。道著是甚？不著處是甚？不著處且撥過，道著之聞聞見見也，煞宏大而闢，深閎而肆，或有向也未見底。我又多羅轉一話頭：好手不中的，也須有個的在，不中之好手才見。若沒個的，向空亂射，則人皆羿耶？[82]

於是傅山認為「有為」的權教菩薩，或是執著一門，畢一生之力奮鬥到底的小乘人，我們也斷然不能看輕。絕不能因為「有為法」落於行跡，便看輕他。以為落於「有」，便覺得其不圓滿。傅山認為入手落腳處應該在「有」。其實真正能刻苦修行者，幾乎都是一門深入、長期薰修的，傅山說：

> 但開一門，門皆得入；千門萬戶，合一建章；渾游建章，門戶

---

[79] 王夫之曰「**形而上者，非無形之謂，既有形矣，有形而後有形而上，無形之上，亙古今，通萬變，窮天窮地，窮人窮物，皆未有`者也……如其舍此而求諸未有器之先，亙古今，通萬變，窮天窮地，窮人窮物，而不能為之名，而況得有其實乎**」《周易外傳》卷 5。

[80]〈奉賀涵虛上人報恩圖經小序〉《傅山全書》卷 20，頁 378。

[81]〈讀子一・老子〉《霜紅龕集》卷 32。

[82]〈紅土溝道場閱藏修閣疏〉《傅山全書》卷 26，頁 459。

皆是。如眾盲人，揣一象王，吹笛鼓甕，各執所臆；然亦不離，象王之身。[83]

門門皆可入道，門門皆可成就！無須拘泥，皆可成就！況無量無邊大千三千世界，遍一切時，遍一切處，無非都是佛之所在；一切都在說法，豈有分別。故傅山於「百畝一守事業窮，無所移之也。」硃筆旁批曰「句拙處，卻真見先秦。」[84]傅氏嚮往王官古風，正因其不徬徨於歧路而雜修亂學，一心一意只修一門。這也是由「有」入手。故傅山並不歧視小乘，「我樂小乘」正是此意。只是我們修一門，不要執著看死這一門，傅山於《莊子翼》「日有所為，而莫見其功。」硃筆旁批：「又是《楞嚴》了。」[85]要知道「有」的終極之處便是「無」，《楞嚴》的精神便是「無」的境界。因為「一登彼岸，即棄而不用矣，豈可常守也。」[86]法本來也不是真的。且更不要以我這一門為唯一的一門；心一執著，便不能覺悟了。

五、有無觀點於布施中的實踐

傅山能參透「有」「無」玄理，於是能知「布施」之真諦。佛教談六波羅密以「布施」為主，便是要我們以虛空法界眾生為自己，打破狹窄之我執，去除自私之習性。而傅山對於「布施」一節，亦有其極獨到之見解。傅山認為普通人僅捨去物質貪愛，「雖捨愛、欲、情、貪，未見法施之性，此住相布施也。」[87]這是有缺憾的。而不住相布施，為布施之最高境界，「發明法施之性，此住不住相布施。」[88]而世俗之人以世俗福報誘人行善布施，盛言布施之因果；如財布施得財富，法布施得聰明智慧，無畏布施得健康長壽，然此種說法實是權之又權，實是誘人入道的方法而已，終非究竟之學。得了福報，卻依舊迷惘，並不覺悟，只是愈陷愈深而已；此亦為儒家所詬病之處。其實最圓滿的福德應該是「不住相布施」，才能得不可思議之福報。傅山說：

---

[83]〈治學篇〉《傅山全書》卷 30，頁 527。

[84]《傅山全書》，頁 1196。

[85]〈莊子翼批注〉《傅山全書》卷 52，頁 1137。

[86]〈金剛經注〉《傅山全書》卷 64，頁 1449。

[87]〈金剛經注〉《傅山全書》卷 64，頁 1451。

[88]〈金剛經注〉《傅山全書》卷 64，頁 1451。

> 以財布施者，不過希求福極，此住相布施也若。能一心清淨，則佛性自現，起生死苦海，無量無邊之福極，故曰「不可思量」。此不住相布施了，佛憫眾生深染六塵，不可遽化。故以福得誘之，使其頓悟也。[89]

由生死苦海中解脫，並救渡他人出生死苦海，才是佛菩薩念茲在茲之事。「布施」一事在使眾生體悟到空性；而若一味妄求福報，則貪欲執心益重，豈能覺悟解脫。

故傅山又曰：

> 劣和尚荷一募疏，動以福利功德之果，而損闕槖，使建蘭修剎冀儌望外，愈痴。貧道以為福利之說，可以動貪妄俗漢，不足動風韻君子！且如天龍佳山林，危閣寶宇，鑿翠立神。俗漢見之，尚當為作者悔耗囊篋，不治田舍矣；韻士見之，魂夢不去，豈復欲尋福利于其中也。[90]

俗漢與韻士氣格境界不同，俗漢執相，貪戀福報；韻士自有隱德，視福報如飄風，有也可，沒有也罷。這正是體現了「有」的核心是「無」的精神。你看傅山將布施看得如是輕鬆，一點負擔也無，這才將「布施」做的徹徹底底。他說：

> 頭陀寺碑「行不捨之檀，而施洽群有。」注：「心愛眾生而行捨，則憎愛，非為真捨！故大士之捨，及於眾生，斯為不捨。以茲而施，故群有皆洽。」此義與吾解老子「不愛其資」同。風作，閉戶，大悶，開囱，偶看至此，因昨日書《老子》，及此書之證，昧見「不貴其師」，施正是法施之義；「師不自貴」，則師不為檀，猶之乎滅度無量眾生，而無眾生實滅度者，聖人不仁也。[91]

傅山認為老子「聖人不仁」應由此處參究，「不仁」並非真的不仁，而是真切瞭解到「仁」亦是虛妄的；布施之後，歸於無跡，方為上乘。宋明

---

[89]〈金剛經批注〉《傅山全書》。

[90]《傅山全書》〈劣和尚募疏〉。

[91]《傅山全書》卷三十九〈貴資愛師三〉頁 760。

儒者於闢佛時，常認為佛門行善非為行善而行善，實有一更深遠甚至超越世間之欲求，[92]質疑其動機之純潔性，其實這也正是佛教之權法。傅山此說，可破程顥所說的「至如禪學者，雖自曰異此，然要之只是此個意思，皆利之心也。」[93]之說，這是對佛學謀「福報」之遠利的非議。「義利之辨」是宋明儒最首要的事，「義」便是為所當為，不計利害。而佛學中之「無相」也正是不計得失，要將「遍色身所著七情，一切舍捐。」[94]甚且更進一層，將是非道德問題兩忘，有無皆遣，一點不執。此亦傅山所說「不住布施，豈為福德，思量虛空，東西南北。」[95]傅山主張之布施是不執著於一處之布施，沒有分別心的布施，因為虛空法界一切眾生與自己並無兩樣，要將一切福報布施於遍虛空法界的眾生，將一切的力量奉獻於遍虛空法界的眾生，此正悲心洋溢之菩薩心腸，故傅山注《金剛經》時說：

> 佛言菩薩不受福德者，不享人世之福耳，積福於虛空而已，至若度眾生，濟生死，苦惱愈久而不已，直至成佛，故其福德，猶虛空之量也。[96]

因為心不貪著，所以無相，「無相」是因為看透了人世福報的虛妄性，人世福報是有限制的，享盡即無，所以將福德布施於虛空法界裡，福德便落於遍虛空法界裡，況且「虛空法界」沒有分別，一律平等，於是沒有隔限，所積之福德就與虛空法界一樣的廣大。若像傅山所說的境界這般的開闊廣大，可讓理學諸儒在闢佛時無話可說。

六、不忘入世的佛學特色

由於傅山的思想體係中，「有」「無」雙遣的觀點十分明顯，這也體現於其出世入世的觀念上。傅山尊崇佛學，認為人生第一大事便是出離

---

[92] 程顥曰：「**至如禪學者，雖自曰異此，然要之只是此個意思，皆利之心也**」。又曰：「**本是利心上得來，故學者亦以利心信之**」。（《河南程氏遺書》第一）此勞思光《中國哲學史》三下〈中期理論之建立與演變〉一章有詳細闡述。

[93]《河南程氏遺書》第一。

[94]《傅山全書》，頁 1476。

[95]《傅山全書》〈金剛經注〉。

[96]〈金剛經注〉《傅山全書》卷 65，頁 1485。

生死苦海，出離生死苦海的關鍵在心。他說「五祖喚諸門人總來，吾向汝說：世人生死事大，汝等終日只求福田，不求出離苦海，自性若迷，福何可救。」[97]從人生的終極處論，若沉迷於世間福報，不僅落於有相，斷無解脫覺悟之時，絕非傅山追求之境。

傅山亦非一守寂無為，忘卻人間之人。他對家國與現世生命有愛，於是他對儒家津津樂道之孝友人家嚮慕不已。如他曾經至河南百泉拜訪孫奇逢，對孫氏陶醉於禮樂、貞定於禮樂的境界，十分贊賞。其言曰「頃過共城，見孫鍾元先生，真誠謙和，令人諸意全消也。其家門雍穆，有禮有法，吾愛之敬之。」98傅山十分反對郭象屏除「禮樂」的看法。而傅山更於「世喪道，道喪世。」墨筆眉批「禮樂偏行。」[99]便是說明「道」的晦暗沉淪，與「世」的黑暗混亂，均由於禮樂不行，或未依中道而行。故傅山極重視禮樂。傅山讀至「行小變而不失大常也」硃筆旁批「怕自己作不得主了，奈何？」[100]認為人若自任其性，是極危險的事，必須由一種價值或力量加以規範。

故傅山雖是精研佛學、崇信佛教，卻不主張捨棄倫常。傅山喜愛禮樂孝友的氛圍，認為此是人生重大的意義。此點與明末李贄因捨棄人倫紛雜而出家為僧，是有其基本看法的不同。這一點傅山較近於儒，傅山十分孝順，他認為真正出家的豪傑，沒有不報答父母恩德的。其言曰：

> 只要問以前以後，放父母在那邊，真正出家兒，始能了此。不意涵虛比邱，眼明手快，於佛法裡，並不交涉，只報母恩。如此男子，甚為希有！我學佛人，豈作誑語，合掌讚嘆。而作頌曰：「父母親切世尊疏，世尊謂二親最神。以法供養我生者，是則名為佛報恩。」[101]

傅山認為真正的出家不是擺脫父母，而報母恩方是修習佛學的根本，即是說人倫方是佛法之根本。「孝養父母，敬事師長，慈心不殺，修十善業」，真知佛教精要處者，決定孝養父母。傅山的夫人張靜君篤信佛教，於傅

---

[97]〈無上菩提〉《傅山全書》卷 40，頁 795。

[98]〈孫奇逢〉《傅山全書》卷 39，頁 787。

[99]〈莊子翼批注〉《傅山全書》卷 51，頁 1119。

[100]〈莊子翼批注〉《傅山全書》卷 52，頁 1137。

[101]〈奉賀涵虛上人報恩圖經小序〉《傅山全書》卷 20，頁 378。

山二十七歲時去世，傅山從此不娶。傅山有詩說道：「佛恩亦何在，在爾早死也；留我唯一心，從母逃窮野；不然爾尚存，雖難未能舍。」[102]傅山以妻子的早逝，應是上天成全其孝母之心。此為傅山一則寬慰自己，二則可見其濃厚之孝友本色。傅山與好友戴楓仲喜讀《楞嚴經》，他認為《楞嚴》一書與忠孝人倫相通，因忠孝是性分之根源。其言曰：

> 近世學士家喜誦《楞嚴》，從文字起見，此獨推本於所生，見得忠孝，自通禪也。以〈艮卦〉相配曾子、子貢引證，此程朱讀《楞嚴》法，鍊句圓勁之甚。妄念不動而念親背即〈艮卦〉，即楞嚴，其較量離合之間，可資靜悟。[103]

周惇頤認為《楞嚴》與《易》之艮卦，皆有止妄念欲望之理；也就是推其心到無生之處，而思我之所從而來。歸其根為孝親之義。傅山為一孝子，以孝為隱德，其言曰：

> 又嘗論之：立身揚名，顯親於後世，顧云孝也；而不若及事其親之時，服勞甘滫、愉色婉容之為真孝之真，可以得其親之歡心也。嗚呼！人不思及承顏之時，冀得親之一歡一笑，而但期博一身後之名；推是心也，必有賊其親之心者也。[104]

傅山主張真正之孝，並非求得一些虛名，而是要承歡膝下，方是真孝。其又曰：

> 參觀於孝經，「故親生於膝下，以養父母日嚴」……《四十二章經》佛告出家沙門之言也，《餑僧》章終以「凡人事天地鬼神，不如事其二親，二親最神也。」精乎哉言！論親而至於神，則人有見神明不儼然恭謹者乎？[105]

傅山此將佛經與《孝經》相為融通，將尊親與尊神看作一樣重要；我們由此可見傅山信仰佛教，並非斷絕人間一切情感，傅山並不主張斷絕人間情欲，其言曰：「凡此情緣，總由愛欲，即以佛言，愛欲斷者，如四肢

---

[102]〈見內子靜君所繡大士經〉《傅山全書》卷 5，頁 85。

[103]〈跋戴廷栻讀楞嚴經〉《傅山全書》卷 22，頁 419。

[104]〈講游夏問孝二章〉《傅山全書》卷 44，頁 909。

[105]〈講游夏問孝二章〉《霜紅龕集》卷 31。

斷，無所用之。」[106]他對人間情感多麼看重！

傅山不只重視孝養父母之家庭倫常，其更認為一個學佛之人對於天下國家應有一種深刻的情感；他記述了碧落道人的事蹟，稱許其愛國的節操，並給予其高度的評價。傅山由《五燈會元》錄得此事「有宋有碧落山人慧蘭者；建炎末，逆虜犯淮，執之見酋長，酋長曰：『聞我名否？』曰：『我所聞者，惟大宋天子之名。』酋恚，令以槌擊之；槌至，輒斷壞，酋驚異。延幕下，敬事之；經旬，索薪自焚。」傅山於後記說道：

> 奇哉！者個事與者一斑驢奴論，那裡醒得。若聽見後來為為酋長供養，還應笑這個和尚沒造化，不知享受也。[107]

可說是對此和尚由衷的敬佩，又寫詩稱道「帶來好種性，常記慧蘭名。」[108]傅山對於心懷故國的僧人，始終欣賞。他也贊美真寶和尚的精神，其言曰：

> 五臺真寶，以心許宋皇帝死，即不肯墮回口罪而死於金虜。真學佛者，故皆如是。能如是，徑可當下承當矣，蓋以能無畏也。[109]

可見傅山心目中的僧人形象往往不是枯寂柔順的，而是有挺挺大節的忠肝義膽之輩，傅山修佛不忘天下國家也由此可見。

七、有關佛理之實踐的特點

傅山是一位醫生，更是一個哲人。他深知眾生林林種種，各有各的氣質，各有各的病痛，佛是大醫王，專醫天下無量的疾苦，傅山經常以醫藥的道理去闡釋佛學的境界；傅山認為治天下之病，不能只用一種辦法，要用許多法門。其言曰：

> 奴人害奴病，自有奴醫與奴藥，高爽者不能治。胡人害胡病，自有胡醫與胡藥，正經者不能治。妙人害妙病，自有妙醫與妙

---

[106]〈五惜社疏〉《霜紅龕集》卷 22。

[107]〈雜著錄・五燈奇人〉《傅山全書》。

[108]〈懷雪林〉《霜紅龕集》卷 9。

[109]〈傅史・傅奕〉《霜紅龕集》卷 28。

> 藥，粗俗者不能治。奴胡二種人無貴賤，妙人不可多得。定在慧業中，投病者亦須在慧業中求之。若但莽問之，雜愚醫工安得其竅？故治病多不救者，非但藥之不對，亦多屬病者，醫者之人有天淵之隔也，何也？以高爽之醫治奴人，奴人不許。以正經之醫治胡人，胡人不許。所謂不許治者，不治也。[110]

故不能膠執一法，要靈活運用，方能治天下人之病。

傅山認為修習佛法並不是要學盡一切法門，修盡一切法門，才能成佛。只要一門深入，長期薰修，便能成就。所以傅山認為不可輕視小乘修行人，小乘人一門深入，最終證得須陀桓果，勝過雜修亂修者許多。雜修者還在六道裡輪迴，而須陀桓已出三界，故傅山說「我樂小乘，於彼何尤。」[111]正是說一門深入之重要，此非真修實修者不能出此語。

傅山主張真正之真理與智慧，必須自悟，不可僅由名相知識中得之；也不可一味跟隨老師，亦步亦趨。因為每一種知見都受制於意識心，而誤假為真，說透了，也不過是井底之蛙而已。他說：

> 開我慧者，即予我癡，不用我慧，被彼慧障。凡見彼長，由我見短，即見彼短，亦非我長，由我長短，故不除故，而況長短，非其短長。導師是恩，亦防是患，人以其著，自明所及，著所著者，遂受其隅。[112]

我們看禪宗大德的修悟，大疑大悟，祖師絕不告訴你答案，要你疑上千回萬回。尋到知解世界之窮盡處，猛然發覺意識知解全不受用，回頭是岸，直指本心。這才真正大徹大悟。然若有人走火入魔，鄙薄經論，認為全不用知解，傅山就修行之圓滿處認為這也不可。傅山以學杜甫詩為例，說明一味跟隨是不對的，空疏不學也是錯的，其言曰：

> 譬如以杜為迦文佛，人想要作杜，斷吳鈔襲杜字句而能為杜者。即如僧學得經文中偈言，即可為佛耶？凡所內之之領會，外之見聞，機緣之觸磕，莫非佛，莫非杜，莫非可以作佛作杜

---

[110]〈醫藥論略〉《傅山全書》卷 31，頁 553。
[111]〈治學篇〉《傅山全書》卷 30，頁 527。
[112]〈治學篇〉《傅山全書》卷 30，頁 527。

者，靠學問不得，無學問不得，無知見不得，靠知見不得。[113]

應由此二者取得矛盾統一的境界，不偏於一端！

傅山認為修佛落於分別心，或執著於兩端妄念，都不可取，其言曰：

> 破隅而往，有大導師，初我所見，都無是處。於長不長，於短不短，短中之長，長中之短；悉知悉見，而無知見，乃知向導，畢竟是恩。[114]

修行是必須有次第歷程的，這正是由「非短非長」入手，此亦為見山不是山，見水不是水的境地。將「長」「短」兩兩雙遣，也知道長中有短，短中有長的道理。最後「長」自是「長」，「短」自是「短」，不增一分，不減一分。甚至於還有「嚴惡」不妨「慈悲」，「佛子殺人」的悖論。其言曰：

> 《墨莊漫錄》云：「近時士大夫，不行佛之心，而行佛之跡，皆是談慈悲而行若蜂蟻 。乃望無上菩提，吾未之信，梁武帝之奉佛也，可謂篤矣。若捨身為寺奴，宗廟供麵牲。乃築浮山墟，灌壽春，欲取中原，一夕而殺數萬人，其心豈佛也哉！」如此論，乃真奴婆媽之見；所以今之奴人，往往道太祖慘毒，而置之不論，不知太祖佛子也。若說不殺人始是佛子，除是人無可殺，佛子自然不殺。孟子「殺一不辜」亦不得囫圇說之，一不辜不可殺，而萬辜自可殺之。[115]

認為有時「生」「殺」之境不能看死，相反也能相成，又如傅山讀《管見》「聖賢所謂善惡，公而無畛，為於無為」墨筆眉批「眾人之惡全是刑，聖人之惡亦為善，絕非嗜殺者，故不近於刑也。」[116]也說明此理。傅山好友戴廷栻也有一段話，很能闡釋傅山此論。戴氏說：

> 蓋渾淪元氣之中，純是生意，剛柔始交之時，已動殺機。其生仁也，殺亦仁也，生者殺之根，殺者生之變；一生一殺，物之

---

[113]〈杜遇餘論〉《傅山全書》卷 31，頁 550。

[114]〈治學篇〉《傅山全書》卷 30，頁 527。

[115]〈佛子殺人〉《傅山全書》卷 40，頁 790。

[116]《傅山全書》頁 1075。

> 數。上帝之仁未嘗不流傳於其間，即有慘毒不可言者，雖上帝亦無可奈何也。上帝有上帝之仁，人間亦有人間之仁。[117]

戴氏認為「生」「殺」互為其根，「生」未必「生」，「殺」未必「殺」。「生」、「殺」如此截然、絕決的事都應遣去，不留渣滓。

傅山認為經過一番掙扎，突破相對概念的障礙，而能悟到此一火候時，便能理解到相對二者了了分明，各有各的道，此正是法爾如是，不增一分也不減一分。如傅山就如此說：

> 故牛頭見四祖一案，參說甚多，而吾獨取其不下注腳者一案，曰「牛頭未見四祖時，何故百鳥銜花。」曰「未見四祖。」曰「既見四祖時，百鳥何故不銜花。」曰「既見四祖。」[118]

絕不於公案上下一注腳，著一分意識知解，此正為尋得本來面目，愈強解離道愈遠。傅山又曰：「禪宗示一指，其意榭嶺表；怡然柏樹間，相視輒了了；我希無言詩，大道懼莫曉；危坐始自言，多譽孰非擾！」[119]，一切工夫境界盡在無聲之中，禪悟處無需任何語言文字。傅山此一修行工夫，正是禪宗法門。

傅山雖對禪宗深有悟解，但他一如明末以來雲棲袾宏、藕溢智旭、李贄等人雖於禪深有造境，能體悟禪的境地；卻認為由禪入手，氾濫無根，專力提倡淨土法門，傅山說：

> 一切功德，譬如種果。有諸根本，方花方實，下此種子，乃得成就。以三乘論，自有差別，講不如律，律不如宗。以末法言，持誦第一，宗不可知，拳喝無憑，律徒威儀，方寸破戒，講亦葛藤，說他人語，有大總持。只是諷經，念滿萬遍，希求如意，老實福德，不可思議。我今發心，化諸檀那，誦五大部，是佛心印。不學諸人，作欺人業，聞鐘發醉，聞磬發醒，日日見功，無瞞人事。諸佛菩薩，及諸天眾，監臨此誠，擁護道場，保此

---

[117]〈撮書張巡傳後〉《半可集》卷 4，頁 41。

[118]〈丹楓閣鈔杜詩小序〉《傅山全集》卷 20，頁 370。

[119]〈指柏軒〉《傅山全書》卷 6，頁 88。

修福，諸善男子，同發妙因，證無生忍。[120]

傅山認為禪宗憑藉機鋒頓悟，十分的不可靠，若是學戒律，也僅執於形跡，內心卻已著相破戒，若是學教講經，也只落於名相知解之中，均不如淨宗念佛法門殊勝。淨宗法門一句佛號到底，淨宗法門的殊勝，憨山德清勸人「老實念佛」，由此一門深入下去，可證一念不生之「無生法忍」。傅山也是如此主張。

八、結　語

傅山為一蕭然世外之大儒，其生命情境不拘執於世俗價值教條，本與佛道就十分相應，況傅山信仰佛教十分虔敬，其佛教之修養又為其困頓的人生尋得一心靈歸宿，你看他寫完《金剛經》之後的感悟，傅山曰：

經義不可思議，果報亦不可思議，見此經者，千萬發真正敬信心。慎毋以等閑字帖而用顛倒散亂心目對之，造罪不淺。若能莊誦默持，一念淨信八金剛四菩薩，所在擁護，功不唐捐。凡我佛民，願言回向。[121]

何其莊重，整個生命五體匍匐於佛經之前，我們彷彿看到了一個極純淨之心靈，我們總結其佛學，可以其一段話作為其寫照，傅山說：

海波不動，則百寶不生，心華不發，則慧光不現，究竟海水原未嘗動，慧光亦未嘗寂。三世諸佛，所說無定，猶之海波亦無定時，慧光雖有不照，其量亦未嘗不圓。故為經教謂為海藏海，稱潔海不受污穢，心城堅固，豈容茅塞，凡能供養比丘，令讀藏者，功德第一，蓋謂其能以智慧施人，是以福德之報，亦為希有！我今問汝諸大比丘，藏且不說，字母何解？字母之中，阿復何在？若了一字，以至一行，一卷、一函，至大舍寶，皆為通達，無我法者，若是顢頇，即誦十萬八千偈子，又徒費眾善信供養慇懃，珍珍重重，華嚴著力，此是我釋子說當如此。若是纔為布施第一功德，多多事事，募者居士，不妨米泔成河，遍地布金，施者那須饒舌，百萬寶車，欣羨因緣，海印萬變，

[120]〈老實因緣〉《傅山全書》卷 26，頁 466。

[121]〈小楷金剛經書後〉《傅山全書》卷 21，頁 396。

印吾此語。[122]

海水動而不動，心體寂而不寂，遍虛空法界皆為佛之境界，一切執著皆應遣去。又時時觀照心體，不容纖細識心纏繞，讀經修教，供養比丘善知識，布施廣大一切眾生，又修念佛法門，至一念不生，證無生法忍的境地。由此修行，一即一切，一切即一，傅山真可謂真知佛學，真正實踐佛理者。

NTU Digital Library & Museum of Buddhist Studies 佛學數位圖書館暨博物館

[122]〈佛經說〉《傅山全書》卷 30，頁 533。

參考文獻

1. 傅山《傅山全書》，山西太原：人民，1987。
2. 惠能《金剛般若波羅蜜經注》，臺北：佛陀教育，2003。
3. 《金剛經百家集注大成》，臺北：佛陀教育，2003。
4. 交光真鑑《大佛頂首楞嚴經正脈疏》，臺北：佛陀教育，2003。
5. 太虛《楞伽經義記》，臺北：佛陀教育，2003。
6. 孫奇逢《孫徵君日譜錄存》，上海：古籍，1997。(據湖北省圖書館藏清光緒十一年刻本影印)
7. 李顒《二曲集》，北京：中華，1996。
8. 戴廷栻《半可集》，臺北：藏於傅斯年圖書館。
9. 魏宗禹《傅山評傳》，南京：南京大學，1995。
10. 梁啟超《中國近三百年學術史》，台北：華正，1989。
11. 錢穆《中國近三百年學術史》，台北：商務，1990。
12. 侯外廬《中國思想通史》，北京：人民，1958。
13. 杜繼文／魏道儒《中國禪宗通史》，南京：江蘇古籍，1995。
14. 潘桂明／吳忠偉《中國天臺宗通史》，南京：江蘇古籍，2001。
15. 陳揚炯《中國淨土宗通史》，南京：江蘇古籍，2000。
16. 賴永海《中國佛性論》，北京：中國青年，1999。
17. 呂澂《中國佛學源流略講》，臺北：里仁，1985。
18. 魏宗禹〈傅山與道教〉，山西：師大學報，1989，第四期。
19. 王守義〈傅山和李贄〉，學術通訊，1963，第三期。
20. 魏宗禹／尹協理〈傅山的樸素辨證法思想〉，世界宗教研究，1983，第三期。

Fu Shan and Buddhism: Fu Shan's Elucidation and Use of Buddhist Learning

Chih-Shing Huang

Yuan Kuang Institute of Buddhist Studies

Summary

The characteristic of Fu Shan's(傅山) learning lies in its inclusiveness; it contains all schools of learning, including Buddhist and Taoist thoughts, not limited to any one area or any narrow academic bias. And the kernel of his learning is Buddhist thought. However, Fu Shan's Buddhist thought is usually elucidated through and reciprocally influenced by the thoughts of Lao-ze (老子) and Zhuang-ze (莊子); it transcends previous theories in many ways and even goes beyond the Buddhist ideological system. Therefore, he has unique ideas in many fields of Buddhist learning. Furthermore, Fu Shan lived in the last years of the Ming Dynasty and the early years of the Qing Dynasty (清代), a period of rapid changes in academic thoughts and political, social, and economic conditions. He was greatly concerned with the worldly affairs, and his expounding of Buddhist learning unavoidably displayed an impact of the time, indicating his responses to the related problems. The secular aspects strongly influenced his Buddhist ideas and manifested themselves in his Buddhist ideological system. Fu Shan was well-versed in Buddhism, and even assimilated it in his whole life. So in his elucidation of philosophical propositions he used many Buddhist ideas, and though the treatises were not confined to Buddhism, they helped to expand and develop Buddhism, employing the Buddhist thinking process and elaborating on Buddhist doctrines. This paper is an attempt to give a clear and overall analysis of the related issues and provide a reasonable explanation for some obscure points.

Key words: Fu Shan, Buddhist studies of the Qing Dynasty, academic studies of the Qing Dynasty, Shanxi documents, northern studies of the early Qing Dynasty