

# 憨山德清的三教一源論

夏清瑕（博士）

210003 中國南京經濟學院法律系

電子信箱：[xiaqingxia@sina.com.cn](mailto:xiaqingxia@sina.com.cn)

**【提要】** 在總結前人三教合一論的基礎上，憨山德清以佛教之心性統攝儒、釋、道三家，又以佛教人、天、佛三乘判設三教。他認為，三家皆由無我之體而達利生之用，止觀則是三家了達無我之體的共同工夫，三教源流皆同，不同只在淺深而已。憨山在三教關係中堅持佛教的究竟地位，以人道作為佛法之基，表明晚明強勁的佛教世俗化的理論趨向。憨山的三教一源論不僅在三教關係理論上具有繼承性和創新性，而且對晚明社會居士佛教興起之現實具有思想指導意義。

**【關鍵詞】** 心 體用 止觀 人道 三教一源

## 一 導言

佛教自傳入中國起，就在謀求與本土文化的融合。中國佛教經過了格義、創教、立宗階段，至唐代後期已顯現出較強的儒、釋、道會通色彩。宋以後，儘管儒家學者掀起了聲勢浩大的排佛浪潮，但仍在義理層面汲取佛學精緻的思辨理論，從而創立了成熟的理學形態。明中葉後，王陽明更是大規模援佛入儒，廣泛吸納佛教心性學說，建立了更具形而上意義的心學哲學，並在一定程度上影響了晚明佛教的復興，儒、釋、道在深層的理論結構中進一步融攝。另外，晚明居士佛教的興起更是儒、釋、道會通的具體表現形態。

由於種種原因，晚明大批士大夫紛紛逃禪、悅禪。<sup>[1]</sup>如何回應晚明思想大融合之趨勢？如何面對那些既有著深厚儒家學養又嚮往佛學、在入世和經世的矛盾中掙扎的居士們？這是明末佛教界不得迴避的問題，也是如何會通儒釋道的一個現實需求。晚明佛界高僧紛紛學儒、注儒，倡導三教合一，以極大熱情推動晚明

思想文化的大整合。憨山的三教一源論就是在此背景下應運而生的。<sup>ii[2]</sup>

憨山的三教一源論是在繼承、總結了前人三教調和論的基礎上形成的，它同時也反映出晚明文化融合趨勢的新特點。憨山對三教關係的思考前後經過了十年時間，這期間，他從一位深受明王朝重視的高僧淪落為被貶嶺南的非僧非俗、亦僧亦俗的行成者，生活發生了翻天覆地的變化，但思考卻從未間斷。憨山指出，他之所以傾眾多精力於三教關係，原因在於：一，「吾宗末學，安於孤陋，昧於同體，視他宗為異，不能融通教觀，難於利俗」；二，「其有初信之士，不能深窮教典，苦於名相支離，難於理會」。前者是指禪門後學蔽於一孔之見，斥其它教典<sup>iii[3]</sup>為異端，不能融通之，而只顧躲進禪房深院作自了漢；後者主要指初信之士<sup>iv[4]</sup>把玩於各家名相概念之間而未能識其根本，尤其是看似酷嗜老莊的人，常常將佛附老，每每引用佛語為老莊作驗證，且認為大藏經皆從老莊而出。憨山認為，這兩種情況都是因為不能融通三教而造成的，其危害在於：「習儒者拘，習老者狂，習佛者隘。」他就是要打破儒、釋、道三家互不相融或限於淺層交流的局面，從深層次上發掘三家內在關聯。憨山進而宣稱：「學佛不通百氏，不但不知世法，而亦不知佛法；解莊而謂盡佛意，不但不知佛意，而亦不知莊意。」「故嘗以三事自勉：不知春秋，不能涉世；不知老莊，不能忘世；不參禪，不能出世。」<sup>v[5]</sup>後三句話也成為十七世紀後三教合一論的經典語句。

## 二 三教一源

### （一）以一心統三教

憨山對儒、釋、道的深刻認識源於他在深山大澤中的「習靜觀心」。他說：

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

「習靜觀心」是禪宗反觀內照的修行方法，憨山是從禪宗出發去洞徹三教之理的。禪宗的家法就是談心說性，憨山則將禪宗的心法發揮到了極致。在他看來，

禪即是心，天下萬事萬物，根在於一心，行在於一心，悟也在於一心。「觀心」既是靜思入定的一種方法，更是本體暢然明達的顯現，是本我之心和天地之心合而為一的一種離念、離相的境界。因此，從本體之心來看，一切形皆是心之影，一切聲皆是心之響，世上萬物無不由「心」而得到體現，所謂「妙極於心而無遺事矣」<sup>vii[7]</sup>。所以憨山說：「若以三界唯心、萬法唯識而觀，不獨三教本來一理，無有一事一法不從此心所建立。」<sup>viii[8]</sup>「故治世語言、資生業等皆順正法。心外無法，故法法皆真。」<sup>ix[9]</sup>不唯三教沒有高下低賤、正道異端之分，世上一切有利於社會、民生的言論、技藝也都是正法，都有其存在的合理性。

從心性方面倡導三教一致並非憨山的獨創，早在唐末，永明延壽就以心攝事理、以心統三教。宋契嵩則以「唯心之謂道，闡道之謂教」立論，進一步說明儒、釋、道乃至百家皆是「心一」而「跡異」，皆是「欲人為善者」。在佛家理論體系中，禪宗把對佛的信仰轉化為對自心的信仰是傳統哲學由本體論向心性論轉化的一個轉折點，憨山將對三教的信仰統歸於對「自心」的信仰無疑是徹底貫徹了禪宗「自信其心」之理論。與此同時，憨山一切從「心」出發也受到了儒家心學派的影響。

在王陽明那裡，「心即理」包含兩個層面的意義。從心學對傳統儒學<sup>x[10]</sup>修證的角度而言，王陽明的心是受佛學「心佛不二」、「自心即佛」的影響，表現出將呈現為外在的普遍規範的「理」還原為個體內在意識之「心」的傾向，從而突出了注重個體存在、反叛本質主義的心學特徵。從另一個方面而言，作為個體意識之「心」儘管可以是任運自然、張揚馳騁，但它畢竟要受到「理」的約束。即是說，個體的存在受到普遍的道德規範的約束，不管這種普遍規範是以內化或外化方式而向個體突進，這都是儒家堅守自己立場的最後防線。因為無論學者怎樣修心養性、誠意正身，他都無法不體現其「治國平天下」的終極關懷，因此，王陽明所極力推崇的「心」並非完全是純粹私人領域的一點靈明，而是以良知為橋樑通達一種意義境界的「天地之心」、「宇宙之心」。王陽明曾批評佛、老遺理說心：「佛老之空虛，遺棄其人倫萬物之常，以求明其所謂吾心者，而不知物理即吾心，不可得而遺也。」<sup>xi[11]</sup>

在憨山那裡，其所論之「心」顯然比以個體為務的「自心」有著更廣泛的意義。在他的心靈深處，佛教的歸趣並不僅僅在於個人的解脫，追求個人心靈的寧靜和適意，甚至是純粹心理層面的撫慰；更在於消除了一切我執、法執之後人能唯心所從，能在世出世間任運自然、涉俗利生。憨山言：「五地聖人，涉世度生，

世間一切經書技藝、醫方雜論、圖書印璽，種種諸法，靡不該練，然後可以涉俗利生。」<sup>xii[12]</sup>

由此而言，憨山以其隱含的湛然獨存的「天地之心」和心學相通。正是從這一角度出發，憨山認為，儒、釋、道三教在文化功能上共同起到「防心」的作用。「三教之學，皆防學者之心，緣淺以及深，由近以至遠。」<sup>xiii[13]</sup>此學者之「心」乃「貪慾之心」、「利益之心」、「噁心」、「壞心」，防心就是要使去掉「壞心」，使歸於「善心」、「明心」。憨山說，孔子欲人不為虎、狼、禽、獸之行，故以仁、義、禮、智教化之，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，以定人倫之節。如果沒有孔子的防心之教，中國人「不為禽獸者幾希矣」。這也是孔子的濟世之心。然而，仁義禮智、君臣上下只是孔子防心之跡，非孔子之「心」，而「學者不見聖人之心，將謂其道如此而已矣。故執先王之跡以掛功名，堅固我執，肆貪慾而為生累，致操仁義而為盜賊之資，啟攻斗之禍者有之矣」。老子出而憐憫眾生，曰：「斯尊聖用智之過也，若絕聖棄智，則民利百倍，剖斗折衡則民不爭矣。甚矣，貪慾之害也。」「其為教也，離欲清靜。以靜定持心，不事於物，澹泊無為，此天下之行也。使人學此，離人而入於天。」<sup>xiv[14]</sup>

依其防心之說，儒家可以使人遠離物慾而恢復仁、義、禮、智之本性；道家比儒更進一步，能使人清心寡慾、澹泊無為，離人而入於天；佛使人了悟本來面目，出入人天，救度眾生。三教之學都有淨化人心的功用。

## （二）以三乘分三教

皆是「一心」之體現的儒、道、釋三教何以有入世、忘世和出世之別？憨山運用了佛學「不變隨緣」、「圓融行布」的理論模式來詮釋本體與現象。他說：

若以三界唯心、萬法唯識而觀，不獨三教本來一理，無有一事一法不從此心之所建立。若以平等法界而觀，不獨三聖本來一體，無有一人一物不是毗盧遮那海印三昧威神所現。故曰：不壞相而緣起，染淨恆殊；不捨緣而即真，聖凡平等。但所施設有圓融行布、人法權實之異耳。<sup>xv[15]</sup>

圓融即是從本體的角度而言，則「一切諸法但是一心，染淨融通，無障無礙」，

三教自然平等如一。行布即是從「現象」的角度來看，則「十界、五乘、五教理事因果淺深不同」。十界、五乘、五教有修進、因果、淺深之不同，三教自然也有修進淺深——入世、忘世、出世——的差別。憨山進而以佛教的五乘來判分儒、道、釋，認為，孔子是佛教中的人乘之聖，故奉天以治人。人乘以修五戒為本，儒家的仁、義、禮、智、信五常即相當於佛之五戒。老子乃天乘之聖，以上品十善及有漏禪九次第定為本，故「清淨<sup>xvi[16]</sup>無慾，離人而入天。」釋迦為最上之佛乘，超凡聖之聖，「故能聖能凡，在天而天，在人而人，乃至異類分形，無往而不入。」<sup>xvii[17]</sup>釋迦之高於孔子和老子，在於他既能超聖越聖又能成聖成凡，在天而天，在人而人，能現十界形，「應以何身何法得度，即現何身何法而度脫之」。<sup>xviii[18]</sup>如此看來，孔子、老子皆是佛的應化之身，所以憨山認為：「據實而觀，則一切無非佛法，三教無非聖人。十界森然，又何有彼此之分辨哉！」<sup>xix[19]</sup>佛經中有「或邊地語說四諦，或隨俗語說四諦」，憨山認為，孔子和老子是人天乘隨俗而說四諦者。這樣，儒、道統一於佛，卻又有其各自的職能。

憨山又以「八識」判分儒、道、佛三家，這顯然和他三界唯心、萬法唯識的心一元論相關。憨山認為，世界<sup>xx[20]</sup>的構成應是這樣的：吾人迷此妙明真心而為第八阿賴耶識<sup>xxi[21]</sup>，依此而有七識為生死根本，六識為造業之本，變起根身、器界生死之相，故有十界聖凡之別。與此相應，凡夫不知六塵境界為識所變，因六識分別，起貪愛之心，固執不捨，造種種業，受種種苦，故有人慾橫流、世間敗落。對此，孔子設仁、義、禮、智教化為提防，使之捨惡而從善。從唯識的角度而言，孔子採取的一系列諸如定名分、正上下等棄惡揚善的教化方法都是「斷前六識分別邪妄之思，以祛斗爭之害」，其乃以第七末那識所變現境地為指歸之地，即所謂「生機道原」、「生生之謂易」的儒家「仁」的理想境界。老子以絕聖棄智、忘形去欲為行，以無為為極，比孔子又進了一步。老子曰「谷神不死」，曰「死而不亡」，曰「生生者不生」，乃是老子「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為妙道。」<sup>xxii[22]</sup>但由於老子執著於自然、虛無，未能徹底破執，故仍是「界內修心，而未離識性」。

憨山認為，孔子、老子、釋迦之學都是以「破執」為為學之道，三教之歸皆在於「遺情破執」。孔子能破前六識分別邪妄之思，卻執著於七識生機之體，故執著於儒者為因緣所固；老子能破七識，卻又執著於八識精明之體，故執著於道家者墮自然之中。——兩者皆「未離識性，不能究竟一心」。「唯佛則離心意識」，

故曰：「本非因緣，非自然性，方徹一心之源。」<sup>xxiii[23]</sup>

憨山以三乘、八識判分儒、道、釋，將儒、道融入佛的懷抱，固然是他作為佛家的一面之辭。另一方面，由於佛法的開權顯實，憨山認為，三教並無高下貴賤之分，只是對根機淺深之人的不同說法，所以，三者應相資為用。正如世尊斥聲聞、緣覺二乘為焦芽敗種，佛非「呵二乘之本，呵二乘之跡，欲其捨小而歸大」，莊子「非堯舜、薄湯武、詆孔子之徒，非詆孔子之學，詆學孔子之跡者」。<sup>xxiv[24]</sup>

### （三）以工夫、體用圓融三教

憨山以一心統三教，以三乘分三教，又從工夫入手，詳細闡釋三教體用關係，徹底顯示三教同源之論。

所謂「體」，指無我之體，就是破除我執後所顯現的空明、廣大、容包一切之本體；「用」指利生，由無我之體涉足世間即可利益眾生。憨山指出：「三教聖人教人，俱要先破我執，是則無我之體同矣。」「由無我方能利生、經世」，故三教「體用皆同，但有淺深小大之不同耳」。<sup>xxv[25]</sup>

無我之體的體現就是破我執。憨山認為，三教儘管有功能上的差異，但均以破我執為主，而破我執的工夫由止觀而入。我們知道，憨山對儒、釋、道三教的融通得益於他在深山大澤的「習靜觀心」。所以他認為，對三教的洞察也要從工夫入手，此工夫就是佛家的止觀。憨山言：「五教五乘進修工夫，雖各事行不同，然其修心皆以止觀為本。」<sup>xxvi[26]</sup>

止觀是佛教修行通用的方法。止即禪定，觀即智慧，止觀即通過禪定而獲得般若智慧。憨山將「止觀」運用到儒、道二教，認為孔子和老子著作中都有大量有關止觀工夫的論述：孔子曰「知止而後有定」，曰「自誠明」，曰「明明德」。止、明即是止觀之意，這就是「人乘止觀。」老子有：「常無慾以觀其妙，常有欲以觀其徼」，「萬物並作，吾以觀其復」。莊子有：「莫若以明」，「聖人不由而照之於天」，「人莫鑒於流水而鑒於止水」，「唯止能止眾止也」，「大定持之，至若百骸九竅，賅而存焉，吾誰與為親」，「鹹其自取，怒者其誰耶」，等等。觀、明、照、鑒、止、持、取等也都是止觀的工夫。憨山言：「佛言止觀，則有三乘止觀；若孔子，乃人乘止觀也；老子乃天乘止觀也。然雖三教止觀淺深不同，要其所治之病，俱以破我執為第一步工夫。」<sup>xxvii[27]</sup>不僅是三教，我執也是人類面對的共同問題，「以其世人盡以『我』之一字為病根，即智愚賢不肖汲

汲功名利祿之場圖為百世子孫之計，用盡機智，總之皆為一身之謀」<sup>xxviii[28]</sup>。小而言之，「我執」是以自我為中心，是執著於一己之私，使本體遮蔽，精神不得自由。憨山認為，這是一切罪惡、墮落、痛苦之本：「諸苦所因，貪慾為本，皆為我故。」<sup>xxix[29]</sup>大而言之，我執則是人類中心主義。儘管憨山固於自身的學識和環境未能就後者展開議論，但他的思考無疑為現代人反思工業文明提供了有力的借鑒。憨山認為，孔子作為名教之宗主無疑看到了我執所帶來的社會問題，但孔子對大多數中下根人未敢輕言破我執，只對高足顏淵說了克己，對其他中下根人則是從正面加以提升，以正心、誠意、修身作為破我執的入道工夫：「然心既正、意既誠、身既修，以此施於君臣父子之間，各盡其誠，即此是道。」<sup>xxx[30]</sup>這些都是為所謂名教而設。至於絕聖棄智無我之旨，憨山認為，那是孔子工夫既深之後的自家受用境界，孔子未敢輕易舉於人，唯引而不發。《論語》中「若聖與仁，則吾豈敢」、「吾有知乎哉？無知也。有鄙夫問於我，空空如也」。這些都是孔子引而不發之暗語，唯有進入一定的境界，才能體會其中奧義。但是，孔子在闡釋做人之準則時又以克己、毋意、毋必、毋固、毋我誨人，使孔子破我執之意「肝膽畢露」。憨山言：「己者，我私；意者，生心；必者，待心；固者，執心；我者，我心。克者，盡絕；毋者，禁絕之辭。教人盡絕此意、必、固、我四者之病也。」<sup>xxxi[31]</sup>由於世人被意、必、固、我四病纏繞，「故不自在，動即是苦」。孔子見世人病根在此而不自知，「故設教使痛絕之」，「即此之教，便是佛、老以無我為宗」。<sup>xxxii[32]</sup>在孔子自己，因為已破意、必、固、我四病，故能「虛懷游世，寂然不動。物來順應，感而遂通。用心如鏡，不將不迎。來無所粘，去無蹤跡。身心兩忘，與物無競」<sup>xxxiii[33]</sup>。老子有「貴大患若身」，「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患」，莊子有「聖人無己，神人無功，聖人無名」，此明確顯示道家破我執之淵源。佛法之根本更在於破我執：「至若吾佛說法，雖浩瀚廣大，要之，不出破粗細我法二執而已。二執既破，便登佛地。即三藏經文，皆是破此二執之具。」<sup>xxxiv[34]</sup>所謂粗細我法二執，指分別我法二執和俱生我法二執，是修證過程中要破除的各種微妙障礙。唯佛才能破粗細二執，孔子所破意、必、固、我四病相當於佛法所說的粗執，仍有多層執著未破，但「世人不知，將謂別有玄妙也」，不知玄妙也是要破除的。老子高出孔子之處在於，孔子只對顏淵等少數利根人講克己、毋意、毋必、毋固、毋我，而對大多世人則是以正心、誠意、修身等立論，以使之貼近聖人而遠離我執，而老子則「專以破執立言，要人釋智遺行，離欲清淨」。憨山認為，老子所釋之「智」乃「私智」，即孔子之

「意」；所遺之「形」乃孔子之「固我」，所離之欲即孔子之「己私」；「清淨」就是「廓然無礙」如太虛空，乃孔子之「大公」。「是知孔、老心法未嘗不符，第門庭施設，藩衛世教，不得不爾。」孔、老心法相符，佛老心法也未嘗不相符！憨山因此確認：「孔子專於經世，老子專於忘世，佛專於出世。然究竟雖不同，其最初一步，皆以破我執為主，工夫皆由止觀而入。」<sup>xxxv[35]</sup>

儒、釋、道三教皆以止觀工夫而破我執，無我之體同，由其體而顯出的用也同，此「用」就是利生、經世之「用」。然而，儒之經世、道之忘世、佛之出世已成為普遍認同的三教功能，何以忘世、出世也是利生、經世？憨山認為，這首先要破除人們對「忘世」和「出世」理解的偏執、狹隘以及隨之而來的先入之見的誤導。在他看來，所謂入世、忘世、經世的劃分，只是人們執著於孔子、老莊、釋迦之跡而失去其本質所在的一種想當然的區分方式。實際上，由無我之體開出的皆是利生，皆能經世，「無我」與「利生」並不是相對待的兩個範疇，而是相互關聯、互相補充、一體兩面的同一體。他指出：「假若孔子果有我，是但為一己之私，何以經世？佛、老果絕世，是為自度，又何以利生？是知，由無我方經世，由利生方見無我，其實一也。」<sup>xxxvi[36]</sup>

孔子何以由無我而經世？憨山一方面從儒家經典尋找論據，一方面又以儒家人性論作為人、我相統一的基礎。在他看來，《周易》以「寂然不動」為體、「感而遂通」為用，《中庸》以「明則誠」為體、「誠則形」為用，《大學》以「心正意誠」是體、「身修、家齊、國治、天下平」是用。因此，儒家經典中已暢明瞭「無我」之體達「利生」之用。從儒者視為聖人的堯、舜來看，他們之所以統領天下，是因為他們能無我，所以能視天下皆我。人之不能為堯、舜者，由其有我私為障。我私為障，視天下為己有，何以能利生？另一方面，儒家視人性皆善，人心同此心，心同則無形礙，故孔子以無私之大我之心可以汲汲為之教化、經濟之。如此，由無我而經世。

老子由無我而經世，是以無名為體、無為而為為用。老子常言：「常善教人，故無棄人；無棄人，則人皆可以為堯、舜。」<sup>xxxvii[37]</sup>「無棄人」就是老子對眾生的關心，「是由無我方經世」。《老子》中充滿了「為而不宰」、「功成而不居」等語，其為、功等難道不是老子的經世？只是老子之經世與孔子不同，是以無為為經世之方，是無用中的大用。以無用大用經世，「則化理治平，如指諸掌」。

<sup>xxxviii[38]</sup>

佛以忘世著稱，但佛何嘗不以利生為務？但佛之經世利生又和孔、老不同：



「佛則體包虛空，用周沙界，隨類現身。」佛雖超聖超凡，又能凡能聖，看似出世，其實入世。佛經中充滿了「我於一切眾生中成等正覺」、「度盡眾生，方成佛道」、「若能使一眾生發菩提心，寧使我身受地獄苦，亦不疲厭」等利生語言，「然所化眾生豈不在世間耶？既涉世度生，非經世而何」<sup>xxxix[39]</sup>？

入世、忘世與出世都以經世、利生為旨歸，但其經世的方式、方法有不同耳。在憨山看來，孔子之經世之法是教化人心，使之趨善，要人人成為堯、舜，以一身及家國及天下的內聖外王為旨，「故化止於中國」。老子經世之道是隨順自然，以無為而為為大用。老子因見當時人心澆薄，故思復古，返回不爭的小國寡民社會，所祖者軒黃。其思維有悖常情，大道難容，故老子遠走函谷關。釋迦經世之道是使眾生覺悟本性，使之得無礙解脫，故「教被三千世界，至廣至大，無所揀擇」<sup>xi[40]</sup>。

憨山以入世、忘世、出世作為儒、道、釋的經世方法，表面看起來似乎並未脫出以儒治世、以道治身、以佛治心的傳統藩籬，但實際上卻隱含著對三教關係論全新的詮釋。在傳統的闡釋中，三家以各自的功能平行地改造著社會和人生，僅僅在其有利於揚善懲惡這個終極點上交融，但三者之理論則水火不融。<sup>xli[41]</sup>而在憨山的詮釋中，由於三家在以「無我」與「利生」之體、用上不二，所以三家的理論本身就是圓融的、一體的。在憨山這裡，三教同源、三教一體似乎更能表達三教合一的完整意思。儒能治世，也能治身、治心；佛不僅是治心的，也可以治世。如此看來，無論是學儒、習道或入佛，只要掌握其中的真諦，並無內外之分。並且，三者只有相輔相成才能被更好的掌握。所以憨山言：

愚嘗竊謂，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，決不在世間教化眾生。……後世學佛之徒，若不知老，則直管往虛空裡看將去，目前法法都是障礙，事事不得解脫；若不知孔子，單將佛法去涉世，決不知世道人情，逢人便說玄，如賣死貓頭一樣，毫無用處。<sup>xlii[42]</sup>

#### （四）佛法以人道為鎡基

雖然人乘、天乘、佛乘以佛乘為最究竟，但若論修進階次，實自人乘而立，人是聖凡之本。憨山指出：「舍人道無以立佛法，非佛法無以盡一心。是則佛法

以人道為鎡基，人道以佛法為究竟。」<sup>xliii[43]</sup> 憨山在《觀老莊影響論》中特辟一章《論行本》來專門論述人道與佛法的關係。

何謂人道？憨山言：「所言人道者，乃君臣、父子、夫婦之間民生日用之常也。」<sup>xliiv[44]</sup> 人道就是儒家的綱常倫理和世間日常生活的各種規則、禮儀。憨山認為，假若人們處於蒙昧狀態，對君君、臣臣、父父、子子不識不知，或者是超越了君臣、父子分別之識而視之為「幻化人」，都不會有競爭之心，那麼，這個世界就是「諸上善人，俱會一處」，就是極樂之國。但由於人與生俱來的愛慾之心，遂引起攻斗之禍，致使綱常倫理大亂，君不君、臣不臣、父不父、子不子，「雖先王之賞罰，不足以禁其心」，「適一己無厭之欲以結未來無量之苦」。釋迦出世就是因憐憫眾生之苦而以自己所悟之道開示眾生，使之瞭解貪慾為苦之本，應離欲而解脫。然而，釋迦並不是要人離卻人道而解脫眾苦，而是要眾生在人道中解脫眾苦。憨山以釋迦道成肉身及出家說法作例來論述佛法不離人道，指出：釋迦雖一大聖人，但終不空生，終不在天上說法，而是道成肉身，現身三界，與民同患，乃說離欲出苦之要道；他以淨梵為父、摩耶為母，旨在表明有君親之倫；以耶輸為妻，表明有夫婦之倫；以羅口為子，以示有父子之倫；釋迦出家修道，離開父母，只是割君親之愛；捨國家而不顧，是示名利為累；離妻子而遠之，是示貪慾之害。事實上，這些並不表明釋迦棄君親之倫、利國之心和夫妻、父子之倫。等到道成正果後，釋迦又「入王宮而昇父棺，上切利而為母說法」，「此示佛道不捨孝道」；「依人間而說法，示人道易趣菩提也」；「假王臣為外護，示處世不越世法也」。憨山指出，釋迦出家和修道後都以人間為本、人道為務，是佛界僧徒「示現度生之楷模，垂誠後世之弘范」。<sup>xlv[45]</sup> 說明佛法應不離人道而立，佛界僧徒既處人道，就應該對人道有所瞭解。憨山批評佛界僧眾離人道而修行的弊病：

嗟呼！吾人為佛弟子，不知吾佛之心；處人世間，不知人倫之事。與之論佛法，則籠統真如，瞞預佛性；與之論世法，則觸事面牆如擣味；與人論教乘，則曰枝葉耳，不足尚也；與之言六度，則曰菩薩之行非吾所敢為也；……與之論人道，則茫然不知君臣父子之分、仁義禮智之行。<sup>xlvi[46]</sup>

憨山以人道為佛法之鎡基，以佛法不離世法，旨在表明，學佛之人不應該遠遁山林，於世間之事不聞不問，而應該充分發揮大乘菩薩精神涉俗利生。這是憨山論

述三教一源的目的之一，也是他試圖復興晚明佛界努力的主題所在。

### 三 憨山三教一源論的特點與意義

憨山的三教一源論有兩個明顯的特點：其一，在繼承了傳統三教心性相通的基礎上進一步以佛家心性理論為基礎將儒、道二教統攝在佛教五乘之內；其二，將傳統儒家治國、道家治身、佛家治心的分工說、歸善說統一於利生之中，以利生作為三教明體達用的共同旨歸。

首先，憨山將三教統一於佛教五乘，以無我作為三教共同之體，以止觀之破我執作為共同的入道工夫。儘管我們也可以從元代全真道的三教調和論中看到這一理論的雛形<sup>xlvii[47]</sup>，但如此系統地闡發還是首次。從內容上看，儘管憨山以人乘指儒家、天乘指道家、佛乘為佛家，並以佛為究竟，判設中不免帶有濃厚的層次論色彩，但以無我<sup>xlviii[48]</sup>作為本體之心的展開和暢明的前提，使本體之心恢復到本真狀態或本然狀態，無疑觸及到了中國心靈哲學的本質，這一本質就是對自我的超越。

然而，三家在超越自我方面側重有所不同，其追求的境界也有差異。儒家是從正面回答心靈問題，以肯定的方式實現自我超越，以「仁」為最高境界；道與佛則從負面回答心靈問題，以否定的方式實現自我超越，以「無」和「空」為最高境界。仁的境界除了完成一種理想人格，還要實現普遍和諧的理想社會。「無」的境界主要是實現個人的精神自由，「空」的境界則是實現對個人和社會的徹底超越。

中國哲學之境界說，其著重點在於重視並強調實踐修養工夫，而不是偏重於理論思辨。從某種意義上來說，儒、釋、道所體現的超越自我的境界也是功夫境界。憨山以「止觀」作為三家共同的工夫修養和破我執的入門，自然也觸及到了中國哲學在躬身實踐中去體會、把握本體的精髓。宋明理學即以「主敬」、「守篤」作為體驗「仁」之境界的修養工夫，老子的「致虛極，守靜篤」、莊子的「虛靜恬淡」都是提倡「靜」，以離形去知而體驗心中之道。憨山以佛家止觀將其概括、融攝，更進一步提高了境界與功夫、目的與方法的統一性。

其次，憨山認為，三教皆以利生為旨歸。佛教之受到儒家文化的排斥，最重要一點莫過於它的出世性和它對儒家士大夫「為天地立心，為生民立命」的價值觀的衝擊。因此，歷代以來，排佛的儒家都以佛教不能有利於民生而作為口辭，

佛家為回應這一挑戰，則極力宣稱自己是專治人心，乃為治之本。這一立論雖然有其價值，但治心、治身、治國的分工說無疑將三家割裂了開來，雖能調和而不能圓融，三家分庭抗禮之勢有增無減。憨山以「利生」作為三家共同之用而不明分其職能，一方面旨在表明，佛教並非只是自我受用，其最終旨趣也在於涉俗利生，從而回應了儒家的挑戰，另一方面又使三家在功能上得到了統一，三家的交融性進一步深化。由於憨山將人道作為佛法之基，這就使得「利生」這一概念不再只是寬泛的意義，而具有向現實人生靠近、在物用人倫中實現的特徵，直接促進佛教的入世化。

如果說，上述兩個基本特點只是從理論的繼承性和創新性角度在歷史層面展開憨山三教同源論的意義的討論的話，那麼從憨山所處晚明文化現實層面理解憨山三教同源論的理論和現實意義同樣十分重要。

和歷史上任何一個佛教興盛的時期不同，晚明佛教<sup>xlix[49]</sup>興盛帶有明顯的佛學主流化傾向。<sup>i[50]</sup>這一方面固然和心學與禪學在理論上的銜接相關，更在於晚明殘酷的現實狀況，使人無法找到安身立命之所而紛紛逃禪、入禪。憨山在此背景下確立佛教在三教關係之中的究竟地位，自然和社會思潮對佛教的需求有關。同時，它是否也在表明，晚明佛教界開始自覺摒棄傳統佛教在三教關係論上以佛附儒以獲得儒家認可為心理導向的思維模式，而是以積極、主動的態勢、以主體性姿態契入傳統文化之中？<sup>ii[51]</sup>

當然，憨山的三教關係論還涉及到晚明佛法復興方向以及如何對大批逃禪、入禪的儒家士大夫進行心理調適的兩個現實問題。

歷史上，佛教在經過了明初禪、講、教的僧寺分離之後，僧人或蔽於山林，與外界隔離，或專於祈福、禳災之法事，或專於禪林自修，滿足一體之解脫，涉世利生的大乘菩薩精神喪失殆盡。因此，晚明佛教的復興就存在著兩種選擇：是走出山林，融入社會大潮之中，在潮漲潮落中成長自己，強壯自己，還是繼續隱跡山林，走一條狹窄而幽閉的禪堂小路？憨山顯然是選擇了後者。憨山以佛法不捨人道、佛法以人道為磁基即在表明，佛法必須不離世間，修證解脫要在世間成就。

晚明有大批士大夫逃禪、入禪，但骨子裡的儒家經世思想和心靈上對佛家出世的渴求始終存在著矛盾，如何處理在世和出世間<sup>iii[52]</sup>的關係、為他們提供心理依據和理論指導顯得十分重要。憨山「佛法不離人道，佛法為三乘究竟的」的三教同源論無疑既滿足了居士們在家孝親、尊長、忠君又可在佛法中尋求心靈適意

的需求。由於佛法與世法圓融無礙，使得憨山可以根據不同人的偏執而加以指導。例如，對於士大夫入禪者，他以「忠於法門，孝於師親，其志一也」<sup>iii[53]</sup>化解他們內心的矛盾；對於那些流於狂禪或寂滅的居士，憨山向其開示佛法利生根本：「世之士紳有志向上留心學佛者，往往深思高舉，遠棄世故，效枯木頭陀，以為妙行。殊不知……吾佛所貴在於自利利他。」<sup>iv[54]</sup>針對那些忘情禪趣的士大夫，憨山告誡他們：「不修五常，不能持戒。」<sup>v[55]</sup>由於憨山將孔子視為佛教五乘之中的人乘，因此他告訴士大夫，儒學也是上乘之法，不必汲汲於禪，所謂：「儒生有志於道者，獨向禪中求做工夫，卻不知念茲在茲便是上乘初地。」<sup>vi[56]</sup>顯而易見，憨山的三教同源論無疑為晚明居士佛教的復興提供了理論基礎。

---

<sup>i[1]</sup> 聖嚴法師列舉了晚明居士佛教興起的兩個原因：其一，宋明儒家的抬頭給了佛教的大刺激，所以有雲棲株宏、紫柏真可、憨山德清、藕益智旭等傑出僧人出現，使士大夫階級的讀書人向心佛教；其二，由於晚明政府腐敗，使得人民體會到生命財產沒有保障，故以佛教的因果觀來解釋他們的命運並求於此身死後往生西方極樂世界。見《明末佛教研究》，台灣東初出版社 1987 年版第 256 頁。

<sup>ii[2]</sup> 三教指的是儒家、道家和佛教。在憨山的著作中很少有直接涉及道教的，涉及道教的只有《呂純陽贊》一首。（《憨山老人夢遊全集》卷三十四）在《答山東德王問》中，憨山對道教提出了批評：「……乃至全真，採取陰陽等術，內丹外丹之說，都是邪法，皆不可信。」（《憨山老人夢遊全集》卷十）

<sup>iii[3]</sup> 主要指儒家俗世理論。

<sup>iv[4]</sup> 主要針對由儒入佛的士大夫。

<sup>v[5]</sup> 《憨山老人夢遊全集》卷四十五《觀老莊影響論》

<sup>vi[6]</sup> 《憨山老人夢遊全集》卷四十五《觀老莊影響論》

<sup>vii[7]</sup> 《憨山老人夢遊全集》卷三十九《學要》

<sup>viii[8]</sup> 《憨山老人夢遊全集》卷三十九《學要》

<sup>ix[9]</sup> 《憨山老人夢遊全集》卷四十五《觀老莊影響論》

---

x<sup>[10]</sup> 這裡指理學。

xi<sup>[11]</sup> 《王陽明全集》卷七文錄四《象山文集序》（上海古籍出版社 1992 年版）

xii<sup>[12]</sup> 《憨山老人夢遊全集》卷四十五《觀老莊影響論》

xiii<sup>[13]</sup> 《憨山老人夢遊全集》卷四十五《觀老莊影響論》

xiv<sup>[14]</sup> 《憨山老人夢遊全集》卷四十五《觀老莊影響論》

xv<sup>[15]</sup> 《憨山老人夢遊全集》卷四十五《觀老莊影響論》

xvi<sup>[16]</sup> 通「清靜」，下同。

xvii<sup>[17]</sup> 《憨山老人夢遊全集》卷四十五《觀老莊影響論》

xviii<sup>[18]</sup> 《憨山老人夢遊全集》卷四十五《觀老莊影響論》

xix<sup>[19]</sup> 《憨山老人夢遊全集》卷四十五《觀老莊影響論》

xx<sup>[20]</sup> 包括精神的和物質的。

xxi<sup>[21]</sup> 此心也就是如來藏清淨心，為萬法之體。

xxii<sup>[22]</sup> 《憨山老人夢遊全集》卷四十五《觀老莊影響論》

xxiii<sup>[23]</sup> 《憨山老人夢遊全集》卷四十五《觀老莊影響論》

xxiv<sup>[24]</sup> 《憨山老人夢遊全集》卷四十五《觀老莊影響論》

xxv<sup>[25]</sup> 《憨山老人夢遊全集》卷四十五《老子道德經發題》

xxvi<sup>[26]</sup> 《憨山老人夢遊全集》卷四十五《觀老莊影響論》

xxvii<sup>[27]</sup> 《憨山老人夢遊全集》卷四十五《老子道德經發題》

xxviii<sup>[28]</sup> 《憨山老人夢遊全集》卷四十五《老子道德經發題》

xxix<sup>[29]</sup> 《憨山老人夢遊全集》卷四十五《老子道德經發題》

xxx<sup>[30]</sup> 《憨山老人夢遊全集》卷四十五《老子道德經發題》

xxxi<sup>[31]</sup> 《憨山老人夢遊全集》卷四十五《老子道德經發題》

xxxii<sup>[32]</sup> 《憨山老人夢遊全集》卷四十五《老子道德經發題》

xxxiii<sup>[33]</sup> 《憨山老人夢遊全集》卷四十五《老子道德經發題》

xxxiv<sup>[34]</sup> 《憨山老人夢遊全集》卷四十五《老子道德經發題》

xxxv<sup>[35]</sup> 《憨山老人夢遊全集》卷四十五《老子道德經發題》

xxxvi<sup>[36]</sup> 《憨山老人夢遊全集》卷四十五《老子道德經發題》

xxxvii<sup>[37]</sup> 《老子·二十章》

xxxviii<sup>[38]</sup> 《憨山老人夢遊全集》卷四十五《老子道德經發題》

xxxix<sup>[39]</sup> 《憨山老人夢遊全集》卷四十五《老子道德經發題》

---

xl<sup>[40]</sup> 《憨山老人夢遊全集》卷四十五《老子道德經發題》

xli<sup>[41]</sup> 宋代僧人契嵩言：「故治世者，非儒不可；治出世，非佛亦不可也。」  
（《鐔津文集》卷八《寂子解》）

xlii<sup>[42]</sup> 《憨山老人夢遊全集》卷四十五《老子道德經發題》

xliii<sup>[43]</sup> 《憨山老人夢遊全集》卷四十五《觀老莊影響論》

xliv<sup>[44]</sup> 《憨山老人夢遊全集》卷四十五《觀老莊影響論》

xlv<sup>[45]</sup> 《憨山老人夢遊全集》卷四十五《觀老莊影響論》

xlvi<sup>[46]</sup> 《憨山老人夢遊全集》卷四十五《觀老莊影響論》

xlvii<sup>[47]</sup> 三教心性一致理論在南宋、元代全真派道士那裡得到了充分地闡明和發揮。白玉蟾從心性的誠、清靜、定闡發三教一致，認為儒、道、釋在先聖那裡是彼此接近的，孔子的「誠」、老子的「清靜」、釋氏的「定」意義相近，只是三教的後繼者背離了始祖初訓，才使三教分途隔離。若以道教的道理出發，「質之儒書則一也，以此理質之佛典則一也，所以天下無二道也。天之道既無二理，而聖人之心豈兩用邪？」（《道藏》第4冊《修真十書雜著指玄篇》卷六）元代全真道士陳致虛在其所著《金丹大要》中講：「三教之道，一者也。聖人無二心，佛則云『明心見性』，儒則云『正心誠意』，道則云『澄其心則神自清』，語殊而心同，是三教之道一心而已。」道士牧常晁則認為，三教在了達心性的方法上也是相同的：「或問：儒曰正心，佛曰明心，老曰虛心，此三者有同異否？答云：思無邪曰正，反照自己曰明，私慾不蔽曰虛。設曰三心，實一理也。在世人份上門有同異，到聖人地位則無異同。」（《道藏》第23冊《玄宗直指萬法同歸》卷四）

xlviii<sup>[48]</sup> 即去除主觀成見、貪慾等和人的本真存在相違背的一切物質上的或精神上的遮蔽。

xlix<sup>[49]</sup> 尤其是萬歷年間佛教。

l<sup>[50]</sup> 晚明佛學主流化傾向特指佛學在晚明特定的歷史境遇中比儒、道更能滿足人們對自我追求以及挫折之下尋求心靈適意之心理需求，而非政治和倫理層面的，因為後者始終是儒家的地盤。

li<sup>[51]</sup> 晚明佛教具有世俗化、人間性的品質，但這一品質不是向世俗社會的妥協，而是佛教在世俗社會中的挺立，晚明淨土宗的流行即是佛教主動調整自身、滿足人們對直捷、簡易、方便的解脫方式的心理需求。當然，思想的任何一次創新和變革一定是受到了當時社會諸多因素的刺激和促進。從這個角度說，佛教的

---

變革不可能不屈從於社會的要求，尤其是這個社會還是以儒家思想為主時，佛教革新到底是主動契入式的還是被動接受式的？實際上仍存在難以區分的困惑。憨山以三乘分三教，以佛教為最高階次，無疑是挺立了佛教的主體性地位。但他在三教之「用」上又以儒家意義的利生、經世為旨歸，表明了他的妥協性。

lii<sup>[52]</sup> 即儒與佛之間。

liii<sup>[53]</sup> 《憨山老人夢遊全集》卷一《示無隱桂禪人》

liv<sup>[54]</sup> 《憨山老人夢遊全集》卷五《示袁大途》

lv<sup>[55]</sup> 《憨山老人夢遊全集》卷五《示袁大途》

lvi<sup>[56]</sup> 《憨山老人夢遊全集》卷三《示陳生資甫》