政治科學論叢 / 第 74 期 / 民國 106 年 12 月 / 頁 1-42

憨山德清的思想三論
以《莊子內篇注》及《觀老莊影響論》爲核心*

林俊宏**

摘　要

憨山德清是晚明高僧，深通三教，對於佛道義理尤見融貫。本文從「三教融通」的視點入手，以憨山兩部重要的作品《莊子內篇注》與《觀老莊影響論》爲核心，藉由分析憨山的思想，討論晚明的思想與三教關係，指出在國家出現一種隱沒失能的同時，廣義的知識份子（包含士大夫與僧人），如何思考重建當時的秩序。憨山可以是這個跨時間、跨三教的思想交融活動的代表之一。本文試圖以憨山思想中的「性」、「知」爲核心，討論憨山對於「道」、「知」以及「治」的整體想法。本文認爲，憨山以「性」作爲體證大道的基礎，在這個意義上，擴充這個三教同時具備、卻層次不同的概念，提供了上從本體、下至治理的可能介質。此外，在知的治動中，憨山讓三教的知識形成與知的活動有所對話，進一步也提供了對於三教的內聖外王學的融通認識。本文認爲憨山代表著晚明重拾經世之學的一個例子，透過憨山的思想分析，不僅可以看到晚明三教對話的實際樣態，也可以從這樣的側面中，看到經世致用之學與安頓自在之學從來就是不離的兩面。

關鍵詞：憨山德清、實學、道、天命、三教融通

---

* DOI:10.6166/TJPS.74(1-42)。
** 臺灣大學政治學系教授，E-mail: demian@ntu.edu.tw。
收稿日期：106 年 9 月 21 日；通過日期：106 年 12 月 19 日

臺灣大學學術期刊資料庫

壹、前言

憨山德清（以下簡稱憨山）是晚明高僧，[1] 深通三教，對於佛道義理尤見融貫。他在《觀老莊影響論・敘意》[2]〈以下簡列爲《論・敘意》〉中說：「從古經論諸師，未有不善自他宗者……余居海上枯坐之餘，因閱楞嚴、法華次，有請益老莊之旨者，遂蔓衍及此以自決，非敢求知於眞人，以爲必當之論也……余以唯心識觀而印決之」，又在《論・論去取》中說：「蓋中國聖人之言，除五經束於世教，此外載道之言者，唯老一書而已，然老言古簡，深隱難明，發揮老氏之道者，唯莊一人而已。筆乘有言：『老之有莊，猶孔之有孟。』……間嘗私謂中國去聖人，即上下千古負超世之見者，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。藉令中國無此人，萬世之下，不知有眞人；中國無此書，萬世之下，不知有妙論。」憨山大抵認爲老莊的道論頗有可觀之處，的確是究天人之書，又與佛學之間頗有可資會通之處，和《焦氏筆乘》[3] 一樣，憨山也認爲《莊子》是對於《老子》的最佳發揮。在憨山的品評中，「釋－道－儒」是很清楚的排序，不過，他以近似「三教一乘」[4] 的主張，將本

---

1 釋德清（1546-1623），俗姓蔡，安徽南直全椒人，字澄印，號憨山，法號德清，謚號弘覺禪師，傳承臨濟宗，世稱「憨山大師」，明末著名高僧，主要在山西五臺山、山東嶗山以及廣東弘法，與同時代的雲棲袾宏、紫柏達觀、藕益智旭並稱晚明四大高僧。

2 本文下引之憨山德清《老子道德經憨山解》、《莊子內篇注》與〈觀老莊影響論〉皆收在憨山（1974）。下文皆直標經注書名、篇名。

3 《焦氏筆乘》爲晚明著名考證學、藏書家、史學家焦竑之作品，內容多讀書札記兼考證之類

4 關於三教合一、三教調和等說法，錢新祖就認爲中國有一個宗教折衷的傳統（syncretism），而晚明的三教則明顯地出現一種「非分隔化」（non-compartmentalization）的「兼存」（coexist）和混合（intermix）。而卜正民也認爲明清之際佛教影響力普遍深入地方，對於許多士紳而言，也許「三教不必同源」但是「覺世初無殊旨」卻是不爭的事實，某個部分，佛教作爲一套觀念與習慣的載體，本來就是國家（儒者）的競爭者，在許多時候，三教在教化的面向，是以彼此平行的方式影響著社會，有時候卻也交採在一起。請參錢新祖（Edward 著，宋家復譯，2014）、卜正民（Brooks 著，陳時龍譯，2014：第 8 章）。另外，關於三教的調和或是三教合一的討論（魏月萍，2016）的第一章有很完整的討論。本文立場以「三教融通」代表這個跨時間、跨三教的思想交融活動。

臺灣大學學術期刊資料庫

體與現象的對立消融，也打破了在方法上的扞格。對於憨山而言，老莊思想不只代表著一個重要的思想傳統，也意謂著是融通東西思想的橋樑。當然，憨山並不限於道家思想與佛學的對話，他透過對老莊思想的省察，在不稍貶抑儒道、又兼容儒道的策略下，相對地突顯出佛學的涵攝能量、以及同時存在於三教思想中的「經世」特質。

憨山注解道家的作品，以《莊子內篇注》爲著，該注爲四卷的注疏體，卷一注《逍遙遊》，卷二注《齊物論》、《養生主》、卷三注《人間世》、《德充符》，卷四注《大宗師》、《應帝王》。他自己在卷前題記說：「全書三十三篇，只內七篇已盡其意，其外篇皆蔓衍之說耳。學者但精透內篇，得無窮快活，便非世上俗人矣。」綜觀內七篇果然「已盡其意」，本文的寫作也立基在這樣的理解之上。職此，本文以此注爲核心，以憨山其他著作爲輔，嘗試分析建構憨山的思想，說明在憨山的思想中，經世致用之學與安頓自在之學是不離的兩面。本文認爲憨山的思想正好反映出晚明知識份子對於現世關懷的兩條思考路徑。對於憨山而言，這兩條路徑是不二的，這種不二不單存在於儒釋道各家思想之中，也同樣存在於三教之間。這正是憨山從注疏活動中所要呈現的重要面向。

憨山認爲精通老莊之學，不僅精修靜定、應世無礙，而且能世事一一看破、人情一一覷透，進而可以無爲而治，高妙處逕與佛經所傳接近：

> 愚謂看老莊者，先要熟覽教乘，精透楞嚴。融會吾佛破執之論，則不被他文字所惑。然後精修靜定，工夫純熟，用心微細，方知此老工夫苦切……更須將世事一一看破，人情一一覷透，虛懷處世，目前無有絲毫障礙，方見此老眞實逍遙快活，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爲而治……莊子一書，乃老子之注疏。故愚所謂老之有莊，如孔之有孟。《憨山老人夢遊集・卷四十五・道德經解發題・發明趣向》[5]（以下，簡列爲《夢遊集・卷・篇名》）

由此可知，憨山的注莊除了所學之興趣，當有打通三教教理、並貫穿聖俗二序的企圖。以下，本文分別從「論道」、「論知」與「論治」三個面向梳

5 憨山德清（1973）。

臺灣大學學術期刊資料庫

理並重現憨山的思想。

一、論道

對於公共生活的關注，是中國政治思想的核心。所謂的公共生活，不必然只限於治理的範疇，更多的時候，非關治理的事往往正是公共生活的重心。這樣的觀察是立基於「秩序」在中國政治思想的脈絡中，除了是一種情結（complex），更像是對於生活的全面安頓，是一種關於「人與自身」、「人與群體」以及「人與存有」的諸多關係的安頓。自律的個人與他律的國家之間，往往呈現出高度的張力，而宗教與政治兩者對於公共生活的影響，也存在著一種競逐的關係，凡此都關乎公共生活，可以是群體性、也可以是個人性的。

憨山在討論「道」的時候，側重於「道性－佛性」的連繫思路上，進一步讓佛家的「空性」和道家的「道性」進行對話。他的討論遠離了帶有強制意味的「理一分殊」，反而託帶出類似華嚴無礙境界的論理。[6] 就其思想方法，實與王陽明的良知學，或是王夫之從「日生日成」的角度思考道與物的途徑相接近。[7]

此外，憨山對於道的討論，側重在心性論的面向，特別是關乎心、性、識的討論。在策略上，憨山直接回應晚明逃禪招致對於佛家的誤解，有一種「直入其壘」的勇氣。因爲，習禪從來就是明代士大夫的風氣，士僧之間本就頗有交流，儒釋的交流絕非伊始於晚明逃禪。陳垣就說：「禪悅，明季士大夫之風氣也……萬曆而後，禪風寖盛，士大夫無不談禪，僧亦無不

6 這裡指的是華嚴所說的「理無礙」、「事無礙」、「理事無礙」與「事事無礙」的「四無礙」圓融境界。

7 王夫之思想體系中很關鍵的一個概念「日生日成」，大抵就在於描述道（理）與物之間，並非斷裂的本末關係，而是經由日生日成的滾動搏合的整體。王夫之在思想上可能隱然受到佛教「種子識」、「如來藏」的影響，也受到張載「理氣一」的觀念影響。憨山在詮解莊子的道物關係時，也有這樣的色彩。不同的是，憨山無寧更偏重從「性」（空性）的角度來描述「物」。所以在方法上看起來都在於陳述道物關係，也從「日生日成／過去、現在、未來」的流動角度入手，不過，王夫之以「氣」作爲理（道）物的中介，而憨山則是從「性」的面向呈現了個別與眞如（或許可以便宜地說是整體）的關係。關於「日生日成」的討論，請參林俊宏（2016）。

臺灣大學學術期刊資料庫

欲與士夫結納」（陳垣，1962：127-129），這說明了儒釋僧俗的交遊在整個明代是非常普遍的，遑論因之而起的思想對話；其次，憨山反省批判了從「理」的層次而來的儒家宇宙生成論，以「自性」回應了存有論的問題；第三，在對於道的詮解中，他透過援釋入道的詮解，肯認了「儒家經世」、「道家離世」與「佛家超世」不即不離的融通，這正是《論・論教源》中所說的「佛法豈絕無世諦？而世諦豈盡非佛法哉？由人不悟大道之妙，而自畫於內外之差耳，道豈然乎？」這些都是我們討論憨山道論的基礎理解。

什麼是道？憨山在《論・論宗趣》中說：「老氏所宗虛無大道，即楞嚴所謂晦昧爲空、八識精明之體也……至若老氏以虛無爲妙道，則曰：『穀神不死！』又曰：『死而不亡者，壽。』又曰：『生生者不生。』且其教以絕聖棄智忘形去欲爲行，以無爲爲宗極，斯比孔則又進……噫！老氏生人間世，出無佛世，而能窮造化之原，深觀至此，即其精進工夫，誠不易易，但未打破生死窠窟耳！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，與佛相須而爲用，豈徒然哉？據實而論，**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**」。關於道，憨山在此說了幾個重點：

1. 道家的「道」以虛無爲核心概念，即是佛教在《楞嚴經》中所說的「晦昧爲空、八識精明之體」，道正是作爲與如來藏同義的阿賴耶識之表現。
2. 憨山把儒家「人能弘道」的道、道家「常無常有」的道，都納入三界唯心、萬法唯識與緣起性空的觀看之中，儒道二家之敝雖然各有不同面向，但是基本上都有未離識性之失。而佛教則離心意識，不受束縛沾黏。
3. 道成了眞如自性所朗現的本然，不是道家思想中造物無物的形象，當然也不是儒家那種「由仁義行」的道德本質。
4. 道家論道的層次上，較之儒者更高一階，佛教則到達至高層次。
5. 孔助於戒，以其嚴於治身，老助於定，以其精於忘我。二者皆與佛教相須而爲用。

自不待言，這是一種明顯的判教。值得注意的是，其中透顯出「識性是通往道的一個介質」的看法。但是，重點在於循識性之進路而又不受其限，

臺灣大學學術期刊資料庫

這種得魚忘筌的形式，會通著隨撥隨掃、不滯於不滯的禪宗法門。

我們可以從幾個面向來討論憨山所說的「道」。第一個面向與「有」、「無」相關，這是關於生成論的層次。他承認老子在「窮造化之原」的工夫上已經達到相當的高度，不過仍以虛無爲妙道。這個意思應當是說老莊道家對於「道」體會仍落在有無的範疇，以他對於道家境界的陳述，這是超過欲界、而落在色界的境界，[8] 大抵是他以爲道家的層次是對應到天乘層次的觀察。

循上而論，虛無妙道並非空無一物、也非三界萬有即是，而是虛空妙有並存不離的中觀境界，也有萬法互攝互入的況味。[9] 他清楚地表達了佛道不同層次境界的看法：

> 有始亦無，謂無始也……未始有亦無……單言無形大道之原也……有，即天地人物……天地萬物有形，出於無形。而大道體中，有無不立，故云未始有……有無俱無……俱無亦無，迥絕稱謂，方是大道之玄同之域，故以此稱爲虛無妙道……大道體中，了無名相，一法不立，故強稱虛無大道。〈卷二齊物論〉

> 老子謂，我尋常日用安心於無，要以觀其道之妙處。我尋常日用安心於有，要以觀其道之徼處。……意謂全虛無之道體，既全成了有名之萬物……是則只在日用目前，事事物物上，就要見道之實際，所遇無往而非道之所在……意謂我觀無，不是單單觀無。以觀虛無體中，而含有造化生物之妙。我觀有，不是單單觀有，以觀萬物象上，而全是虛無妙道之理。是則有無並觀，同是一體，……意謂虛無道體，既生出有形天地萬物。而有不能生有，必因無以生有。無不自無，因有以顯無。此乃有無相生。《老子道德經解・第一章》

在對於道的詮解中，憨山順著老莊談論玄牝之常無的進路，辨證地說明了有與無的關係，不斷地翻轉了現象界層次的有無，甚至是本體層次的有無，最後收斂於「體中」的定義。這裡值得注意的是，「體中」一詞固然可能是

8 〈卷四應帝王〉就說：「老莊所宗，自然清淨無爲之道，即初禪天通明禪也。」初禪天正在色界。

9 「互攝互入」說明萬法與我是不離的，任何一個心念的啓動都構成一個交互反饋的因陀羅網，不只整體與個體的動態關係如此，存在於有與無之間的關係也是如此。

臺灣大學學術期刊資料庫

儒家語彙，但是，若從「有無不立」、「有無俱無」、「俱無亦無」、「迴絕稱謂」等用語看起，落在「了無名相、一法不立」之中，才能是貫穿「娑婆萬法」與「無一法可立」兩端的莊嚴境界，也才是虛無大道的境界。如果說，儒家意謂著對於現實世界的肯定，強調了「有」，那麼，道家就是在有無之上更安放一個常無（常有），而佛家則是離開道家重玄的「不滯有不滯無」與「不滯於不滯」，承認了名相、也同時了無名相。憨山從無與有的討論安排了三教關於道的理解，是一個十分具有層次感的理解。

此外，憨山用「逍遙」來描述「知道而體道」（有時候更像開悟體證）的境界。他在〈卷一逍遙遊〉中說：「此一節，總結上鯤鵬變化圖南之意，以暗喻大聖，必深畜厚養，而可致用也……以喻非大道之淵深廣大，不能涵養大聖之胚胎；縱養成大體，若不變化，亦不能致大用；縱有大聖之作用，若不乘世道交興之大運，亦不能應運出興，以成廣大光明之事業。是必深畜厚養，待時而動，方盡大聖之體用。」對於憨山而言，大道不單普現於森羅法界，還可以在「聖人」之人格與其成就之「廣大光明事業」中看到。這種體用一如的展現，正是《繫辭・上》中所言：「是故形而上者謂之道，形而下者謂之器，化而裁之謂之變，推而行之謂之通，舉而措之天下之民謂之事業」。憨山將「道」的意境擴大、也世俗化。往往在經注中懸浮於現實之上的「聖人」，在憨山的理解中，轉而成爲一個被課予「不得已」任務的實踐者，這個實踐者除了具有「不得已而應世」的道家性格，也有舉措爲民的儒家性格，當然更有自渡渡人的佛家慈悲性格。

至於道的核心概念－「逍遙」，憨山用「無礙解脫」和「廣大自在」對喻，比較了佛道兩家的無限量自由：

> 逍遙者，廣大自在之意，即如佛經無礙解脫。佛以斷盡煩惱爲解脫，莊子以超脫形骸、泯絕知巧、不以生人一身功名爲累爲解脫。〈卷一逍遙遊〉

這樣的自由，當然不是自了的解脫，也有別於「適莽蒼者」的適性自由。「斷盡煩惱」的解脫，當然不是「超脫形骸、泯絕知巧」的解脫可比，這是佛道「自由」內涵的差異，大抵也是佛道思想層次的差異。

衍生而下，「逍遙」則與〈應帝王〉中所說的「不測之境」同義。在憨

臺灣大學學術期刊資料庫

山的思想中，「不測之境」可以在兩個場域出現，一個是明王之治天下（外王），另一個則是一般處世的人可以達致的高妙境界（內聖的壺子）：

> 明王立乎不測，而游於無有，如此乃可應世，以治天下……壺子，乃不測之人；所示于神巫者，乃不測之境界。〈卷四應帝王〉

不測之境與不測之人是工夫上的相訓與互證。同時，這種動靜一如的境界，是關於「不二」觀念的一種展現。安心於無有、了無動靜的境界，無疑來自於一心攝三觀的法門：[10]

> 壺子示之安心不測之境。此即佛門之止觀，乃安心之法也。地文，乃安心於至靜之地，此止也……謂我安心於至靜一念不生不動、不顯之地，即心念俱及泯絕，故面如濕灰，無生機也……至虛之地……動靜不二也。初偏於靜，次偏於動。今則安心於極虛，動靜不二。猶言止觀雙運、不二之境也……即動而靜，即靜而動，動靜不二，平等安心……太沖莫勝，止觀不二也……虛無大道之根宗，安心於無有，了無動靜之相，即佛氏之攝三觀于一心也。〈卷七應帝王〉

> 以孔子專於經世。老子專於忘世。佛專於出世……工夫皆由止觀而入。《夢遊集・卷四十五・道德經解發題・發明工夫》

對於憨山而言，法界緣於心識所造，逍遙不在於形體的解脫，要在於自心自性的了悟體證，相較於莊子追求的精神向度的自由，憨山更著墨在本性眞如的犀照，這是心外無法與法法皆眞的實諦。然則何以逍遙體道？「聖人之所以逍遙者，以道，不以形也」〈卷一逍遙遊〉正指此義。而這裡的道已不單是方法、境界、更是一種存有義的概念：

> 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。由萬法唯心所現，故治世語言、資生業等，皆順正法，以心外無法，故法法皆眞，迷者執之而不妙，若悟自心，則法無不妙。心法俱妙，唯聖者能之。〈論・論心法〉

---

[10] 這裡的三觀所指當是「空、假、中」三觀，一心歷照三觀而不偏執，反映在舉措上正是即動而靜、即靜而動、動靜不二乃至了無動靜之相的解脫實智。

臺灣大學學術期刊資料庫

順著這樣的思維而下，在憨山的思想體系中，道（一如儒家的理、[11] 佛家的眞如）不需要向外緣求（以佛家的話說，緣外而尋便是外道）。回歸原始眞如或是復歸於樸及知易明易，體證之所本，正在於三家都提到的「性」。我們似乎可以發現，普遍被關注、且存在於中國思想之中的「性論」，在深受隋唐佛學影響之後，在內容與方法上，清楚地呈現著佛性與道性融合之後的身影。憨山熟稔地運用「緣起性空」和「如來藏」教觀的融合，將性與道接榫在一起。一方面，像《中論》所說：「眾緣所生法，我說即是空，亦爲是假名，亦是中道義」的「眞空妙有」的道，一方面，則像種子識一樣談一個原始本心的自性。在佛家心性論的基礎下，涵攝了道家與宋明儒家的心性論。這個思想現象反映在自宋代以降的儒家知識份子，都「不同程度地借鑒了佛教的心性說、道家的宇宙論等形而上觀念」（吳國武，2009：27），憨山也是在這樣的思想資糧中，嫻熟地在三教之間、在道與性之間架起對話的平台。

再者，所謂的造道之極，必得透過洗心滌慮、忘心絕跡。這是需要遣之又遣的深刻工夫。憨山在解《道德經》時這麼說：

> 學道工夫，先制其氣不使妄動以薰心，制其心不使妄動以鼓氣，心靜而氣自調柔……玄覽者，謂前抱一專氣工夫，做到純熟，自得玄妙之境也。若將此境攬在胸中，執之而不化，則返爲至道之病。只須將此亦須洗滌，淨盡無餘，以至於忘心絕跡，方爲造道之極。《老子道德經解・第十章》

憨山從專氣抱一的工夫談起，而後再將這樣的「玄妙之境」化而不執，斯可淨盡無遺。從重玄學的「玄之又玄」的視角來看，這種否定與再否定，正與遣之又遣同義。此處，憨山讓「心」扮演了雙重的功能，不斷辨證地析解，目的是說明那種「應無所住而生其心」的「心」，就端坐在足以照遍山河萬朵的「自性」之中，找到那個不離的自性就找到了體道的路。這就是我們前面所說的「識性是通往道的一個介質」，且重點在於循識性之進路

[11] 牟宗三就說儒家談的是性理，道家談的是玄理，而佛家談的空理。就「道」「理」二字上言，三教的確共享著一定程度的思想語境。這是知識份子可以融通三教的原因，當然，也是話語權之爭日出的原因。

臺灣大學學術期刊資料庫

而又不受其限。憨山在〈自性說〉從「習」的角度闡揚了這樣的看法：

> 嘗謂人生而主之者性。性一而品不一……正在習之厚薄耳，故曰，性近習遠，其是之謂乎？吾人多在學地，其用力之功，不必向外馳求，當知自性爲主。《夢遊集・卷第三十九》

性是人皆有之的自然，性品卻是人人殊異，憨山在這裡所使用的「性」高度與「知」相關。除了指涉到學習能力與資質之外，還兼涉到清明的程度。在致力於自性開啓（體道）的過程中，尚得時時檢驗由欲念而致的不斷層層纏縛的習氣：

> 於此著力，不能頓見自性，當驗習氣厚薄。切磋琢磨，於根本處著力，譬如磨鏡，塵垢若除，光明自現。吾人日用工夫，最簡最切，無過於此。故曰學道之要但治習，習盡而性自盡耳。《夢遊集・卷第三十九・自性說》

此處的習是儒家義與佛家義的結合，一方面，具有「學而時習之」的「習」，一方面則又與唯識的種子識相關，意謂著層層反饋而浸染的「習」。憨山以禪宗的工夫對應，頗有「久被塵勞關鎖」而至「今朝塵盡光生」的解脫開悟境界，是從日用中積累工夫，是學道之要。因此，習盡則性自盡，性盡而道自成。

憨山再拉回到自性清明的層次，說明這個清明自性並非修行而得，當然更無增益，也非別有清明一物，只因受五毒爲種子所生惡習困障。離困、學知、見性、體道乃至成就大智慧都是同一件事：

> 大道，雖是可宗可師，猶漫言無要……此道，雖是人人本有，既無生知之聖，必要學而後成。今要學者，須要根器全美，方堪授受。授受之際，又非草率，須要耳提面命，守而教之之方。又不可速成，須有漸次而入。故使漸漸開悟，其三日外天下，七日外物，九日外生死，而後見獨、朝徹。此悟之之效也。既悟此道，則一切處，日用頭頭，觸處現成，縱橫無礙。雖在塵勞之中，其心泰定常寧，天君泰然，湛然不動。〈卷四大宗師〉以其自性本明，更無增益，唯在人欲障蔽，貪瞋癡愛而爲種子……所以禪家言立地成佛者，乃頓見自性而已，非是別有一佛可成。佛者覺也，即自己本有光明覺性，

臺灣大學學術期刊資料庫

> 能見此性，立地便是聖人。到此則不見有生學困知之異，始是盡性工夫。《夢遊集・卷第三十九・自性說》

「此道，人人本有」正是「自性本明，更無增益」的另一個說法，在這裡，我們更清楚，在憨山的思想中，自性絕對是接棒大道的關鍵，有時，正是大道自身。我們必須承認，這種帶有「本來主義」的看法，[12] 使得三教對於自性的描述，的確有著某種的相似性，在成道的路子上也有著相似的方法。就像中唐以降，知識份子熟悉地操作著三家關於心性論的轉諺那樣，我們看到了思想史上一個清楚的流動，一直是以佛教心性論爲基底地流動著。一如李翺重要的著作《復性書》，「基本上是由佛教所引發的」（陳弱水，2009：310），同樣的，宋代理學由理、性基礎上開展的一連串論述，特別是「討論儒家一貫薄弱的『性與天道』問題，幾乎引入很多佛教與道教的思想資源，給道德與秩序重建了合理的基礎（葛兆光，2001：33）。」都是這個流動很好的說明。當然，這樣的流動不是單爲思想交融的現象，更重要的是，有著現實治理正當性的需求。

最後，讓我們再做一點延伸，憨山透過「眞如」貫通了現象界和本體界，「性」與「道」並非兩物，失去與道作爲對偶面的性是空無一物的（否則只是枯寂的禪）。同樣的，離開群體的個體也是不具整全的意義（離開眾生就沒有證悟的菩薩）。不過，回到人的自身來看，憨山認爲就身心的關係而言，眞君與眞宰是不受形骸所限，它是天然具足，不因形體而增減。憨

---

[12] 荒木見悟就說：「大乘佛教也立足於『本來主義』一無疑義……儒教的本來主義奠基於性善說。相對於此，佛教則是奠基於眞妄一如說……佛教的本來主義以空觀爲基盤而成立，如同明鏡一樣，不容留下任何世俗的痕跡」（荒木見悟著，廖肇亨譯，2006：218-221）。這裡的本來主義指的是不變的眞如本性，所有法界之生滅都非實相，無礙於眞如本性，荒木見悟借《大乘起信論》的「覺義」與「不覺義」說明阿賴耶識的種子識特色，又從覺義的路子，描繪出「本覺－不覺－始覺－本覺」的圖式，再借用《楞嚴經》中的「背覺合塵」與「滅塵合覺」來說明本性因妄念而隨塵俗流轉，也因本性的還原原始知識的能力而復歸，這種循環就是本來性的展現，本來性縱使因妄念而有隱匿，卻絕對不消滅。也就是說，本性土壤絕對不生滅變化。這種本來主義在儒家、道家或是佛教，都有類似的說法（當然，性善與本性是不同層次的理解）。這種理解與如來藏所帶有常住不動與隨緣而起的雙重特質有關，而禪宗深受到如來藏說法的影響，對照於緣起性空的空觀，在解脫法門上難免造成禪宗自力救贖與淨土的他力接引之不同。

臺灣大學學術期刊資料庫

山在此強調的是內教的路子，「識神」在原始的層次正是本然之性眞，在這個意義上，如來藏是光明自在的；只是，當妄念熾然乍起，那個不變的本性，就往不斷薰染方向移動，層層被遮蔽，本性絕不生滅變化，正如〈卷二齊物論〉所說：「言此眞君，本來不屬形骸，天然具足，人若求之，而得其實體，在眞君亦無有增，益即求之而不得，而眞君亦無所損。即所謂不增不減，迷之不減，悟之不增，乃本然之性眞者。」法界眾相正是心識作用使然，因心識作用而生「道術將爲天下裂」的現象，這是自性迷妄的結果，要知唯一眞實的是不變的自性，由此自性朗現的才是眞實法界。性與道之間的關係正是如此。

我們簡單爲憨山論「道」做一個小結：

1. 道作爲三教共通的辭彙，在憨山的思想中，三教各自對應不同層次的道。而佛家在層次上居於統攝的位階。[13] 但是無礙於孔子的「一貫」、老子的「無爲」、佛家的「眞空妙有」，彼此帶著語義上的親近性。
2. 從三教的學術性格而言，憨山將儒家定位在人乘，而道家則在天乘，佛教則是居於最上乘，當然，五乘一乘才是憨山認爲的眞義。[14]
3. 體道的基本工夫是止觀，止觀則從去我執入手。這是關於體道的工夫論。
4. 從現象界說，儒家說有，道家重無，而佛家則是「有無俱無，俱無亦無」的眞空妙有。
5. 如果說，光明覺性（空性）是與大道會通的基礎。憨山結合了儒家的良知善性，道家的道性以及佛家的佛性，說明了這種光明覺性的諸多面向，清明自性的朗現即是道的成就。

---

13 《夢遊集・卷四十五・憨山緒言》就說：「聊城傅光宅曰。世之謂子書者。則老莊非其至乎。老言簡而意玄。莊語奇而思遠。後之談道者歸焉。荀楊而下。未足擬也。……余曰。老莊誠不可及也。乃所稱谷神和同。與疑始玄珠之類。則似有言而未盡。又似欲言而難於言者。道信無窮極也。西方聖人。無法可說。而有說法。言之盡矣。故觀老莊。而知諸子未盡也。觀西方聖人。而知老莊未盡也。」

14 「所言五乘，謂人、天、聲聞、緣覺、菩薩也，佛則最上一乘矣。」〈論・論教乘〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

在對於「道」與「自性」的理解基礎上，憨山進一步從認識之所以可能眞實，談到了如何「知道」以及「知道」是一個向內而後向外的生命成就過程的展現。

二、論知

憨山的著作中有不少的篇章著落在「知」。透過對於〈大學〉、〈齊物論〉和〈大宗師〉這三篇儒道作品的注解，憨山綰合了三教的知識論，同時清楚地闡述了以「知」爲核心，作爲成聖體道、應俗治世之方法與資糧的思想進路。

回應儒家淑世以及宋明以降對於〈大學〉的重視，憨山在晚年所作的〈大學剛目決疑〉[15] 中，討論了儒家與佛教對於「知」的會通。憨山認爲儒學的精髓盡在《論語．先進》的「顏子問仁」對答，主張「聖人心印，盡揭露於二百五言之間」《大學剛目決疑》，儒學的精神，根本就在《大學》之中。[16] 透過對《大學》的詮解，展現了他援禪入儒的思想特色，統整了知與行兩個界域，融通了三教的「知」與「修養」（或是修行）。此外，〈大宗師〉中「且有眞人而後有眞知」正是憨山對於道家知與修養的認知之出發點，憨山在〈齊物論〉與〈大宗師〉的注解之中，將佛家辨明實知的路子，與莊子追求生命逍遙之知的路子交涉，呈現出一種雙面性。一方面突顯出中國自身傳統在思想層次的高度，一方面又據此展現出與更高位的佛學之間的無礙相融結果。這種雙面向，有著老莊爲基底的特色，也帶有以佛學爲指導的意含，成就一種特殊的中國化佛教，與同時期對應的宋明文化交互浸染、交互形構。

憨山繼承莊子自物論而至眞知的敘事風格，從知識（更多時候是智識）的批判開始。就次序上是從知的產物（物論與是非）反省起，[17] 進而檢討

---

15 〈大學剛目決疑〉收在憨山著，《憨山老人夢遊集．卷四十四》。

16 憨山採取了一種「入其壘、衍其義」的策略，從當時重要的儒家經典〈大學〉入手（有意思的是，從王陽明到王夫之也都十分看重這本經典），提供了一個思想平台，讓儒釋道可以在知與修養或是修行的議題上對話。在不損儒道的前提下，憨山更從中高舉了佛家思想的包容與涵攝。

17 莊子在知識論的層次上，是把知的活動、知的產物、知的對立異化消解等活動放在一

臺灣大學學術期刊資料庫

何謂眞的知（包括知的方法與結果）。他順著莊子的路，把是非價值的爭議視爲眾口之辯論，認爲這是人與大道疏離的重要原因：

> 任道而言，則無可、不可，了無一定是非之相，只因執了一個是字，故有是非分別之辯，意謂從無適有，則有無二字，已成對待矣。既有之後，則有左右之序；有左右，則有倫義；有倫義，則有分辯；則有爭競。此相因而有，乃執定而不可化者。蓋從一是字爲病根。〈卷二齊物論〉

〈齊物論〉大抵可以讀成齊「物論」或是「齊物」論，前者說的比較是知識論的範疇，後者則比較傾向於存有論的範疇，當然，這兩種讀法絕對是互通交融的。憨山顯然接受這樣雙向的思維。他從紛雜的「物論」批判入手，認爲眞知的障蔽、物論之難齊，根本來自於人的不自明。這裡的不自明，意謂著不知存有的完整，逕以個體的角度爲主，而致人我、人物的疏離，這正是是非之端：

> 是非之端，起自儒墨。當時雖有處士橫議，而儒墨爲先唱。意謂楊墨固失仁義矣，而儒亦未明大道也。故兩家皆無一定之眞是。〈卷二齊物論〉

憨山順莊判教，從莊子〈天下〉的角度出發，認爲楊墨固失仁義，但是儒者亦未明大道。諸子相非源於儒墨。相較於憨山對孔子的尊崇，我們大概可幫他澄清，在這裡指的儒者或是儒家集團，絕非指向孔子，這個理解或者更貼近《莊子》內篇中的尊孔原意。[18]

儒墨之相辯，表現在各執己見的現象上。但是憨山以爲是非出於機心，

起思考。所以，他針對了知識論述（物論）和存有（論物）作了細緻的討論與分析，進而處理了語言、知識和存有的關係。本文認爲憨山依循了莊子的分析方法與脈絡解析了「知」與「修養」（其實就是處理存有的問題）。關於這部分的討論，請參林俊宏（2001）。

18 莊子在內篇的尊孔，固然有「重言」的色彩，不過，的確明顯地與外雜篇的批孔不同。歷來多有從莊子與儒門的關係討論，或者可以是一個理解的方向。關於莊子與儒門的關係，楊儒賓有很貼近思想史、學術史的討論與分析，請參楊儒賓（2016）特別是第二章。

臺灣大學學術期刊資料庫

機心所源出的「我」才是關鍵：

> 爭奈眾人各執己見，言出於機心，不是無心，故有是非……以明物論之不齊，全出於機心、我見，而不自明白之過。〈卷二齊物論〉

> 世人不得如此逍遙者，只被一個我字拘礙。〈卷一逍遙遊〉

就思想的細緻層次言，憨山把「物論」之不齊歸因於我見與機心，起自於那個「熾然有別」的「人／我」、「人／物」的分別心。**「物論」起自「物之不齊」，齊「物論」正得先「物齊」才有見復歸的可能**。因此，像莊子著落在齊「物論」與「齊物」的雙向連繫一樣，憨山也是這樣地理解知與存有的關係，所以他說「此立言之樞紐也，知此，可觀齊物矣。」〈卷二齊物論〉也就是說，物論之不齊並不是紛擾的核心，物之不齊才是關鍵。所有圍繞在知識、是非、價值的爭辨都是鏡花水月的戲論。在憨山看來，莊子的「辯無勝」、「因是」、「以明」、「兩行」、「爲是不用而寓諸庸」無非盡是遮撥的筌蹄：

> 今莊子意。若齊物之論。須是大覺眞人出世。忘我忘人。以眞知眞悟。了無人我之分。相忘于大道。如此則物論不必要齊而是非自泯。了無人我是非之相。此齊物之大旨也。〈卷二齊物論〉

就憨山看來，「我執」不僅是一個「知」的問題，還是一個關乎存有的問題。他透過莊子的齊物，討論了忘我與眞宰的關連：

> 大概此論立意，若要齊物，必先破我執爲第一，故首以吾喪我發端。然吾指眞宰，我即形骸。初且說忘我，未說工夫；次則忘我工夫，須要觀形骸是假，將百骸、九竅、六藏，一一看破散了，於中畢竟誰爲我者，方才披剝出一個眞君面目。〈卷二齊物論〉

> 佛言止觀、則有三乘止觀、人天止觀、淺深之不同。……然雖三教止觀淺深不同、要其所治之病、俱以先破我執爲第一步工夫。《老子道德經解・發明工夫》

> 篇中立言以忘我爲第一。若不執我見我是。必須了悟自己本有之眞宰，脫卻肉質之假我，則自然渾融于大道之鄉，此乃齊物之功夫。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 必至大而化之，則物我兩忘。如夢蝶之喻，乃齊物之實證也。〈卷二齊物論〉

三乘止觀都從破我執入手，沒有勘破就沒有復歸本心的「立」。憨山逐一分析了三教對於我執解消方式，進而有層次地討論並融貫之：

> 以孔聖爲名教宗主、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。……至若極力爲人處、則曰克己、則曰毋意、毋必、毋固、毋我。此四言者、肝膽畢露……克者、盡絕。毋者、禁絕之辭。教人盡絕此意必固我四者之病也。……至若吾佛說法、雖浩瀚廣大。要之不出破眾生麤細我法二執而已。二執既破、便登佛地。即三藏經文、皆是破此二執之具。所破之執、即孔子之四病、尚乃麤執耳。世人不知、將謂別有玄妙也。若夫老子超出世人一步、故專以破執立言、要人釋智遺形、離欲清淨。然所釋之智、乃私智、即意必也。所遺之形、即固我也。所離之欲、即己私也。……是知孔老心法未嘗不符、第門庭施設、藩衛世教、不得不爾。《老子道德經解・發明工夫》

就破執處言，形體上的假我自當應破，唯心念、精神上的假我才是我執的繫念之處，較諸「吾喪我」的莊子境界，憨山更主張不居停在第八識的眞宰，[19] 這才是十界森然、一際平等的自在風光：[20]

> 據實而觀，則一切無非佛法，三教無非聖人。若人若法，統屬一心，若事若理，無障無礙，是名爲佛。故圓融不礙行布，十界森然，行布不礙圓融，一際平等，又何彼此之分、是非之辯哉？〈論・論教乘〉

---

19 這裡的意思是，固然末那識（我）是阿賴耶識（吾）的出離與分別，又向外接收、主導了六識的運動，但是復歸未受薰染、性常圓潔、不增不減的阿賴耶識（識藏，或者即是如來藏學派所言的如來藏，憨山就說「直指識藏即如來藏。爲頓教大乘」），進而強調、居停於此概念，並不能說是澈然的開悟，比較相近的佛家術語或者是「離開了我執，卻陷入法執」。相較於莊子的「吾喪我」，憨山主張的佛家境界更是逍遙不滯。

20 〈卷三德充符〉中也將人我相的了除比喻是小乘最高果位的阿羅漢道：「能破分別我障，則成阿羅漢果，即得神通變化。今莊子但就人中，說老子忘形釋智之功夫，即能到此境界耳。即所謂至人忘己也。此寓六骸、象耳目、一知之所知，即佛說假觀，乃即世間出生死之妙訣，正予所謂修離欲禪也……以道相忘，則了無人我之相。此學道之成效也。」

臺灣大學學術期刊資料庫

如果從語言的層次說，語言從「我」這個主體出發，語言與言說的主體是相關連的，莊子思想的一個進路是從語言的層次反省是非價值，進而主張一種離開言說的語言以及回歸於存有層次的語言（道言）。因爲不落主體心知，當然離遣是非，回歸存有的語言自然了無是非。回歸眞宰與離去我執是共時性的成就：

> 今莊子既說到忘言玄同之處，意謂我今雖已有言，乃從眞宰而發，是無言之言。若會我無言之言，則忘言而歸一致矣。忘言歸一，大小玄同，了無是非。如此乃眞是也，明妙契玄同、天地同根、萬物一體；安心于大道，不起分別，則了無是非。〈卷二齊物論〉

憨山用不起分別的佛法與莊子的了無是非對話，相較於莊生的「無言之言」，憨山似乎不繫滯於「言」，就境界言，當然又更不同。

解構了俗知的產物、支離了俗知的方法，憨山進一步在禪淨雙修[21]、聖凡同諦的主張下，講了爲學與修養的次第。我們從他對於「在明明德、在親民、在止於至善」的詮釋中，可以看到他對於眞知的理解進路與實踐：

> 大學者，謂此乃沒量大人之學也。道字，猶方法也。以天下人見的小，都是小人……以所學的都是小方法，即如諸子百家，奇謀異數，不過一曲之見……若肯反求自己本有心性，一旦悟了當下便是大人
> 《夢遊集・卷四十四・大學剛目決疑》

他把「大學之道」解釋成「大人之學的方法」。一曲之見即是小人小知，反求本性、悟了當下即是大人大知。憨山說大學之道即是將被遮蔽的識性消翳，朗現自性的方法。這是可以用道眼觀看世界的進路，自然可以「道通爲一」。[22] 憨山描述了這種明明德到止於至善的過程：

---

[21] 《夢遊集・卷六・示徑山堂主幻有海禪人》中就說：「佛祖一心，教禪一致，宗門教外別傳，非離心外，別有一法可傳。祇是要人離却語言文字，單悟言外之旨耳。今參禪人，動即呵教，不知教詮一心，乃禪之本也。但佛說一心，就迷悟兩路說透，宗門直指一心，不屬迷悟，要人悟透，其實究竟無二，如來藏中」。

[22] 〈卷二齊物論〉就說：「必以道眼觀之，自然絕是非之相；是非絕，則道通爲一矣」。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 大學方法不多些子，不用多知多見，只是三件事便了。第一要悟得自己心體，故曰在明明德。其次要使天下人，個個都悟得與我一般，大家都不是舊時知見，斬新作一番事業，無人無我共享太平，故曰在親民。其次爲己爲民，不可草草半途而止，大家都要做到徹底處方纔罷手，故曰在止於至善。果能學得者三件事，便是大人。《夢遊集・卷四十四・大學剛目決疑》

憨山在這裡說了幾個重點：

1. 大學之道固然是儒家說法，但究其實是「三教道一」的融通。
2. 大學之道即是由致眞知而知行合一的方法，因此，並不居停在狹義的、低層次的「知」。
3. 己身的不動心體謂之「明德」，在儒家指的是道德本性，在陽明學身上就是良知，對於憨山而言，正是人人皆具的眞如自性、如來藏。
4. 大學之道除了己身之開悟致知的自了，還要他人悟得本來面目的一般解脫，這是大乘的慈悲法門。

致知的終極是讓現世成爲「無非華藏、處處淨土」，而不是著眼在客塵的是非善惡之上，若能渾然悟其大道，便是到家時節、無善可名的至善之境：

> 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，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，物我迹絕，無依倚，無明昧，無去來，不動不搖，方爲到家時節。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。《夢遊集・卷四十四・大學剛目決疑》

這種大人境界固然有儒家入世的道德遷化，也有道家忘世的任物逍遙，更是佛家即聖即凡的接引渡眾。在品味上與佛道可能更爲接近，只因他說的至善，並不在人間世計較，而在根源處思量，直指光明自性：

臺灣大學學術期刊資料庫

> 明悳是我本有之性，但一向述而不知。恰是一個迷人，只說自家沒了頭，馳求不得，一日忽然省了，當下知得本頭自在，原不曾失。人人自性本來光明廣大自在，不少絲毫。但自己迷了，都向外面他家屋裏討分曉，件件去學他說話，將謂學得的有用。若一旦悟了自己本性光光明明，一些不欠缺……悟得明悳，立地便是聖人。《夢遊集・卷四十四・大學剛目決疑》

> 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。《夢遊集・卷四十四・大學剛目決疑》

憨山認爲人們所追求彼此相非的知，純屬妄知。他在注「生也有涯」時就說：「知者，妄想思慮，日夜相代而無涯」，這是悖離自性的無明與習染。「皆是舊日知見習氣耳」、「心體原眞，習染成妄」《夢遊集・卷四十五・憨山緒言》正是指此。若「以有形之身命，隨無窮之妄想，勞心悴形，危之甚也」〈卷二養生主〉，大抵無庸置疑。面對「世人粗淺如此者，乃嗜欲之深，汨昏眞性，全不知有天然妙性。皆墮妄知，無眞知也」〈卷四大宗師〉，透過智慧撥掃障蔽正是找到眞知的方法。

他在〈古之欲明明德於天下者〉一節中，繼續闡發對於眞知的看法，明顯地接榫了三教的「知」：

> 知之一字，眾妙之門，眾禍之門是也。今撥亂反正，必內仗眞知之力，以破妄想。外用眞知之炤，以融妄境……且知有眞妄不同。故用亦異……以妄知用妄想，故物與我相扞格……以眞知用至誠。故物與我相感通……向之與我扞格者，今則化爲我心之妙境矣。物化爲知，與我爲一。……外物如黑暗，眞知如白日。若白日一昇，羣暗頓滅，殆約消化處說感通耳。以暗感明，則明成暗。今以明感暗，則暗自謝而明獨立。……物體本虛。以妄取著。故作障礙。今以眞知獨炤，則解處洞然……故學人獨貴在眞知，眞知一立，則明悳自明，元無一毫造作。大學工夫，所以言明言知，而修齊治平，皆是物也。

「知之一字，眾妙之門，眾禍之門」一句下得極好，妄境、妄知的解消，本來就待自性眞知。憨山教人反省主體的對立、再從主客體的消融談眞知。

臺灣大學學術期刊資料庫

他借莊子所說的「與接爲搆，日以心鬥」來說明人與物之扞格（也就是主體與客體之對立），純然是主體作祟使然，認爲這是妄想與妄知；而所謂眞知，則是《易》所說的「感而遂通」，是無物當前的蕩然眞知，也是寂然不動的本來面目而已。不論是儒家的「意必固我」乃至於「格致修齊治平」、或是道家「心齋坐忘朝徹見獨」乃至於「夢蝶物化」，都能像佛家究竟一般的明德自明、眞如朗現，絕對不帶一絲刻意造作，收斂在「了無一法」的佛家風光之中。[23] 進而，大學之工夫（致道）重點在於知與明，若能眞知獨照則自然萬物被澤、順性自生，修齊治平等事，看來也只是率爾自成的末緒，理身與治國自是解處洞然更無懸念。

知是剝除束縛解放自我的過程，目的不是能力的增益、也非覓得質地更爲清明的自性，而是在重現自性之餘，不滯於「知」的「忘知之知」，[24] 眞到此處才是造道之極。眞知與理想人格的出現，都是來自再平凡不過的人間世，這才是知之至也：

> 究論修進階差，實自人乘而立，是知人爲凡聖之本也！〈論・論行本〉

> 今天人合德，兩不相傷，故不相勝。必如此方是眞人……若知天與人本無二致，則渾然合道，而不以人害天……此其天人合德、死生不變、任造物之自然，此知之至也。〈卷四大宗師〉

「入于不死不生，故參萬歲而成純」〈卷二齊物論〉的人格，是最接近莊子所說的「至人」，憨山認爲這是最接近「能聖能凡」的佛教聖人的道家人格。他也清楚地把這些出自人間世的理想人格，按照三界五乘區分，回歸到以佛教爲核心的判教：

---

23 《夢遊集・卷十・示本懷印禪人》中說：「乃眾生本有佛之知見也，佛知見者，以能見諸法實相也。以眾生迷眞知見，但認五蘊幻妄身心，而不見眞實之相。若見實相，則三界上下，了無一法。」〈論・論教乘〉中也說「或問：『三教聖人本來一理，是果然乎？』曰：『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。』」

24 以知忘形，而知尚存，未盡道妙……以忘忘知，知忘則德自化，方能合乎自然，以全天德，其德乃充……聖人造道之極致，至此方爲究竟耳」〈卷三德充符〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 至人率性順理，而無過中之行，則性自全，而形不傷耳。善體會其意，妙超言外。此等譬喻，唯佛經有之，世典絕無而僅有者，最宜詳玩，有深旨哉。〈卷二養生主〉

> 由是證知孔子，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、遠越四生、棄人天而不入；菩薩，超二乘之聖也，出人天而入人天，故往來三界、救度四生、出眞而入俗；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，且夫能聖能凡者，豈聖凡所能哉？〈論・論教乘〉

這種由凡而聖、進而能聖能凡的悟境，正是由出離進而到達虛空妙有的轉折，至此才是「非空非色」、「即空即色」的境界，[25] 通達此境更無繫念，應世與治世更是無礙。

經世學風之重盛，本有針對晚明逃禪談玄的勘正，也有針對陽明學的批判。《日知錄》中說：「劉石亂華，本於清談之流弊，人人知之。熟知今日之清談，有甚於前代者。昔之清談談老莊，今之清談談孔孟……不習六藝之文，不考百王之典，不綜當代之務……以明心見性之空言，代修己知治人之實學……神州蕩覆，宗社兵墟。《日知錄・卷七》。明亡固然與晚明清談學風有關，而陽明學更是眾矢之的：

> 以一人而易天下，其流風至於百有餘年之久者，古有之矣。王夷甫之清談，王介甫之新說，其在於今，則王伯安之良知也。《日知錄・卷十八》

當然，全然歸罪於陽明的良知學並不那麼適當。不過，晚明學風與士風的隳墮，的確離經世致用的三代儒學有偌大的距離。我們在憨山整合三教的企圖，看到了針對這樣亂象的解答，與同時期陽明後學的反省與修正一樣，[26]

---

25 從「色即是空」的緣起即是性空，到「空即是色」的性空不礙緣起，再到非空非色與即色即空，類似於假觀、空觀、中觀三觀的轉化，正是虛空妙有的層層轉折。

26 這樣的修正，除了儒家內部的反省，也有針對親近佛教的士大夫之修正，憨山就士大夫「逃禪」現象，以及重禪輕淨的風潮有所批判：「近世士大夫，多尚口耳，恣談柄。都尊參禪爲向上事，薄淨土而不修……以此相尚，遂到法門日衰……不知吾佛度生，

臺灣大學學術期刊資料庫

共同反映了某種時代性的思考。他在三教的經典中、在判教的活動中，將「經世」的基本關懷與修養（行）、爲學，相互涵攝爲一個整體的歷程，在這個意義上連繫了神聖與世俗兩端。知的兩面開展確然如此，也是憨山在《夢遊錄・卷三十九・學要》中所說的「學要」與「知要」:「嘗言爲學有三要，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。此三者，經世出世之學備矣。缺則一偏，缺二則隘，三者無一，而稱人者，則肖之而已……然是三者之要在一心，務心之要在參禪，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，安分之要在寡慾，寡慾之要在自知，自知之要在重生，重生之要在務內，務內之要在顓一，一得而天下之理得矣，稱理而涉世……是故學者。固不可以不知要。」在「學要而知要」進而「稱理而涉世」的思想中，我們可以看到憨山對於知理與實踐兩端的堅持，**「眞知」不但意謂著「體道成聖」，同時也是經世治民的基本條件**。〈卷四大宗師〉所說的「然此大宗師，即逍遙遊中之至人、神人、聖人，其不知爲知，即齊物之因是眞知，乃眞宰，即養生之主……皆德充符者……結歸於于大宗師，以全內聖之學也。下應帝王，即外王之意也」正是此意。憨山的思想明顯地反映著那個時代的人如何思考此岸與彼岸的連繫。

三、論治

處世不一定要「務爲治」。但是，治理從來就是修行的另一面，不管治理自身或是群理眾人皆然。憨山從「理身先於治國」、「經世以人倫爲先」兩個很務實的面向談論了「治」。就理身先於治國的面說，雖然「逍遙」是究竟，但是〈應帝王〉中的應治思想，無疑就是接續內聖已成而來的外王期待：

> 莊子著書……乃內聖外王之道。謂得此大道於心，則內爲聖人；迫不得已而應世，則外爲帝爲王。乃有體有用之學，非空言也。……其大宗師……是爲全體之大聖，意謂內聖之學，必至此爲極，則所

方便多門，歸源無二之旨耳……惟此淨土法門，世人以權目之，殊不知最是眞實法門。」《夢遊集・卷八・示西印淨公專修淨土》。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 謂得其體也；若迫不得已而應世，則可爲聖帝明王矣。故次以應帝王，以終內篇之意。〈卷四大宗師・題解〉

同樣的，憨山在〈逍遙遊〉也以「君人南面」釋「南冥」，正應內聖而外王的莊子本意：

> 南冥，猶南明，謂陽明之方，乃人君南面之喻。謂聖人應運出世，則爲聖帝明王，即可南面以臨涖天下也。〈卷一逍遙遊〉

這種隱含著聖人先於明王、理身先於治國的思想傳統，除了法家較不強調這點外，幾乎是先秦諸子學的思想基調。相應於這樣「先知後治」的傳統，憨山強調應當把知與治視爲一種體用不離的關係（或者正是一種本末一如的關係）：

> 而大宗師，乃得道之人。是聖人之全體，已得乎己也。有體必有用，故此應帝王，以顯大道之用。〈卷四應帝王〉

對於理身與治國、養生與應世，「庖丁解牛」不只是道家的妙喻，憨山就此也有佛教面向切入的發揮。他將「刀」喻爲自性、「牛」則代表日常世事、視解牛之術爲治世之術，說明只有妙悟性眞才有治世之能，這是莊子思想的佛教化：[27]

> 庖丁喻聖人，牛喻世間之事。大而天下、國家，小而日用常行，皆目前之事也。解牛之技，乃治天下、國家，用世之術智也。刀喻本性，即生之主，率性而行，如以刀解牛也。言聖人學道，妙悟性眞，推其緒餘，以治天下、國家。〈卷二養生主〉

在憨山的理解中，「妙悟性眞」及「心與道合」是直接貫通的。從學道到妙悟性眞，不妨視爲由道而釋的轉折。至此則莫不周知萬物、莫不理知天經地義，治天下國家直是眞人眞知之緒餘無疑，自然「遊刃其間，恢恢有餘地矣」：

---

[27] 他就把對於自性掌握的極處，落在佛教經典的修養工夫之中：「至人率性順理，而無過中之行，則性自全，而形不傷耳。善體會其意，妙超言外。此等譬喻，唯佛經有之，世典絕無而僅有者，最宜詳玩，有深旨哉」〈卷二養生主〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 聖人心與道合，即六合之外，未嘗不知；但存之而不論。以非耳目之所及，恐生是非，故不論耳。六合之內，聖人未嘗不周知萬物，但只論其大綱，如天經地義，以立君臣、父子之序，而不議其所以之詳。〈卷二齊物論〉

> 以聖人明利之智，以應有理之事務，則事小而智巨，故如遊刃其間，恢恢有餘地矣。若遇難處沒理之事，如筋骨之盤錯者，不妨小心戒惕，緩緩斟酌於其間，則亦易可解，亦不見其難者。至人如此應世，又何役役疲勞，以取殘生傷性之患哉。〈卷二養生主〉

從佛教的理解入手，人世正是修行的場域，養生絕對不是終極目的，[28]基本上固然不以世務傷生，然經涉世故還是不離不得已的應世，在這樣的詮解中，憨山將《莊子》中部分的個人主義（小乘）提升到群體的關懷（大乘）和管理。在這個意義上，憨山藉由佛法教理統攝了內聖外王的儒道風格。這等人物終究不以自我完善爲滿，如此才是離小乘而歸大乘的佛法宗旨，正是這種不執斷滅相的自在，才是憨山所體會的佛法，能出世亦能入世才是眞正解脫。內聖如果沒有外王，就像追求離世而不入世一樣，終究不是大智慧者，這是悖離內外相資、皆是至聖的法門。他透過這樣的思維貫穿了三教不出離「經世」的思想底蘊。這也是〈卷一逍遙遊〉中所說的「迫而應世」：

> 若此等人迫而應世，必爲聖帝明王；無心御世，無爲而化，其土苴緒餘以爲天下國家。決不肯似堯舜，弊弊焉以治天下爲事。極言其無爲而化世者，必是此等人物也。

此間的「迫」不帶一絲勉強造作，純然是兩個界域的融貫，「大光明藏」唯此一途才得以朗現，也據此方堪以應世：

---

[28] 徐聖心（2010：241-245）就認爲三教的大傳統，「是以養生爲號，而潛移默化，令悟不死不生之眞體，方眞養生家之深意……養生必至於知性知命」。這是對於三教的養生很好的理解，同時也抓到三教破我執的深意，這點事實上也是憨山在思想中呈現的關懷。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 以佛說法。唯待機而動。迫不得已而後應。如洪鐘簴受。隨扣而響。是知此段因緣。非特爾也。良以一切眾生。寢此大光明藏。而沉瞑於長夜之夢。從來不覺久矣。非大覺不足以破大夢。非破大夢。不足以稱大人。《夢遊集・卷三十一・八大人覺經跋》

〈卷二齊物論〉所說：「言必待萬世之後，遇一大覺之聖人，知我此說，即我與之爲旦暮之遇也。意此老胸中，早知有佛，後來必定印證其言。不然而言大覺者，其誰也耶」，正是三教收斂於佛法的精髓所在。

入世而不爲世務所傷，是莊子在〈養生主〉與〈人間世〉的書寫重點。心齋坐忘等工夫，當然可以令人免患，要之還在於培養一個虛己應世的治者。就這點而言，憨山的確抓到了莊子的思想精髓：

> 然養生主，乃不以世務傷生者，而其所以養生之功夫，又從經涉世故，以體驗之。謂果能自有所養，即處世自無伐才、求名、無事強行之過；其於輔君、奉命，自無誇功、溢美之嫌。而其功夫，又從心齋、坐忘，虛己涉世，可無患矣。極言世故、人情之難處，苟非虛而待物，少有才情、求名之心，則不免於患矣……苟涉世無患，方見善能養生之主。〈卷四人間世〉

藉由對人間世的人情、世故之難處的描述，以及對於人間世的承擔與涉世無患的期待。憨山除了標示道家的涉世態度外，他也提到了儒家用世的思想特色：

> 以孔子乃用世之聖人……古之至人涉世，先以道德存乎己，然後以己所存施諸人……非夫子不能到此。〈卷三人間世〉

儒家用世所慣持的「存乎己、施諸人」，並不曾稍離佛家「不說斷滅相」的眞實教義，這是憨山稱讚孔子是人乘之聖人的原因。他視修行爲人世間的工夫，而不單是一味出離的解脫，[29] 憨山將儒釋道視爲不同場域的分工與學問，收斂在體用的理解中，這點與《道德經解發題・發明體用》中所說

[29] 這點緊扣著中國帶有實用主義的思想傳統，即便在出世、逃世爲重要價值的佛道思想中。原因大抵和政治場域中，儒家宣稱的詩、書傳統有關，尚書中的〈洪範〉作爲基本政治生活照拂之原型的影響力，無疑十分值得注意。

臺灣大學學術期刊資料庫

的甚是相近：

> 假若孔子果有我、是但爲一己之私、何以經世。佛老果絕世、是爲自度、又何以利生。是知由無我方能經世、由利生方見無我、其實一也。若孔子曰、寂然不動、感而遂通天下之故、用也。明則誠、體也。誠則形、用也。心正意誠、體也。身修家齊國治天下平、用也。老子無名、體也。無爲而爲、用也。……以人皆同體、所不同者、但有我私爲障礙耳。由人心同此心、心同則無形礙。故汲汲爲之教化、以經濟之。此所以由無我而經世也。老子則曰、常善教人、故無棄人。無棄人、則人皆可以爲堯舜。是由無我方能利生也。若夫一書所言爲而不宰、功成不居等語。皆以無爲爲經世之大用、又何嘗忘世哉。至若佛、則體包虛空。用周沙界。隨類現身。乃曰、我於一切眾生身中成等正覺。又曰、度盡眾生、方成佛道。又曰、若能使一眾生發菩提心、寧使我身受地獄苦、亦不疲厭。然所化眾生、豈不在世間耶。既涉世度生、非經世而何。……是知三聖無我之體、利生之用、皆同。但用處大小不同耳……果能力破我執、則剖破藩籬、即大家矣。

憨山一再強調修養、修鍊與修行之成就皆不離人間世，三教的經世思想也都從無我之體出，而著力於利生之用。只要明白人我同體，不論是修齊治平的儒者、或是無爲應世的道家，乃至度盡眾人的佛家，都在致力經世志業，只是利益用處大小不同而已，這是「眾生根器大小不同，故聖人設教淺深不一，無非應機施設」〈論・論教乘〉的結果。

從佛家緣起性空的角度說，只知緣起往往就易自利，只求性空就易僅落在利他的範疇，如果能夠貫穿緣起性空，自然能夠利己與利他同證也消融兩執，原本陷於利己與利他層次掙扎的有漏法，就可境轉爲成就眾生的慈善事業。佛家之所以如是說，大抵還是從「我執」思考起，單落在緣起或是性空，正是我執的一種展現。[30] 憨山的看法是，如果能夠切近人情、

---

[30] 就佛教的緣起與性空，錢新祖曾以依賴（dependence）和伴生性（contingency）來詮解緣起與性空的關係，說明佛教在緣起與性空之間，其實強調二者的 contingency 之消解，才是自我解脫以及重返人間世做菩薩事業的基礎。不同於宋明以降新儒家的經世，佛教是以脫離俗世作爲濟世的前提（錢新祖，2013：401）。姑且不論對於菩薩事業的前提是否眞確，但是從消解我執的立場出發，的確是三教共通的特色無誤。錢氏

臺灣大學學術期刊資料庫

又不落入我執，就能貫通體用，而不掉入「各束於教，習儒者拘，習老者狂，學佛者隘」的困窘境地，〈卷三德充符〉中所說的「體用不二，方爲全功」正是此意：

> 聖人之德，必須忘形全性，體用不二，內外一如，平等湛一，方爲全功。故才全德不形，爲聖人之極致。蓋才全，則內外不二；德不形，則物我一如。此聖人之成功，所以德充之符也。

這樣的「不二」，也同樣出現在憨山對於莊子的「方內」與「方外」的解釋中。對於憨山而言，「方內」與「方外」不當是一種區辨，他從佛家的思想層次轉詮莊子的本意，認爲遊於方外與遊於方內不是一種境界的差別：

> 乃明方內夫子亦未嘗不知有方外之學也……孔子方內之聖人，亦能引進于方外之學。意謂世之拘拘者，亦可與造乎大道。……方外之道，方內亦有能行者，第俗人不識耳。故借顏子發明，孔子以開其迷意。若顏子之好學，誠可以深造而自得也。〈卷四大宗師〉

按照他的看法，一旦「照破山河萬朵」，就能撥破方內與方外的界域差別，方內之聖人固然不離方外之理，方外之聖人、眞人也不離方內經世，這是不說斷滅的眞正開悟，是聖俗二諦的消泯，也是三家可以會通之處。

治世的第二個入手處，憨山認爲以人倫爲要。雖然，道與萬物本不相離，但是一落入現象界，分殊固難避免，人倫之序也就不得不然：

> 夫道一而已，本來不分。但在天地有形之內，而人倫之序，不得不分。〈卷二齊物論〉

> 六合之內，聖人未嘗不周知萬物，但只論其大綱，如天經地義，以立君臣、父子之序，而不議其所以之詳……春秋乃爲經世君臣、父子之大經、大法，聖人但議其名分、品節之詳，而不辯其是非之曲折。〈卷二齊物論〉

他也從妨生害性的角度，說明佛道二家絕非棄絕人情與人倫，純粹只是爲了避免人的「縱情肆欲」而已。離開人倫、世法與君臣父子，就無以與談

以 contingency 一詞來解釋緣起性空，也確實抓到佛法教義的精髓。

臺灣大學學術期刊資料庫

佛法：

> 所謂無情者，非絕無君親、父子、夫婦之情也。蓋因世人縱情肆欲以求益生，而返傷其生，故我要絕其貪欲之情耳，**非是絕無人**倫也。〈卷五德充符〉

> 嗟乎！吾人爲佛弟子，不知吾佛之心，處人間世不知人倫之事，與之論佛法，則儱侗眞如，瞞頇佛性，與之論世法，則觸事面牆，幾如擣昧，與之論教乘，則曰枝葉耳，不足尚也！……與之言人道，則茫不知君臣父子之分，仁義禮智之行也！〈論・論行本〉

憨山再就成就佛法的角度，說明人道倫理、君臣序位都是不可一日或離的，因爲「捨人道無以立佛法，非佛法無以盡一心，是則佛法以人道爲緇基，人道以佛法爲究竟」〈論・論行本〉，人道者「乃君臣父子夫婦之間，民生日用之常也！」〈論・論行本〉。

這種恪守人倫的儒家風範，落實到日常生活之中，便是成就佛法的人道緇基。原本被視爲道學的人倫綱常，竟也展現佛家的自在面貌，而人倫份際的分寸拿捏，也可由束縛轉成俗世共善，這正是憨山在正己與化物之間尋找的聯繫（夏清瑕，2001：14）。這樣一來，在儒家思想中帶有強控制力的倫理規範，接軌爲成就此間佛國淨土的自性至善，「修行」已然不是關係彼岸的禪定靜修，而是隨時必得力行的「修正行爲」。憨山這樣的思想，無疑讓佛教更爲世俗化與日常化。

人倫的範疇以君臣爲大。憨山在〈卷三人間世〉中，討論了不少的君臣關係與倫理，這是他思想體系中最接近政治的一部分。憨山從「此言〈人間世〉涉世，先於事君」〈卷三人間世〉談起：

> 涉世之大者，以諫君爲第一。若人主素不見信，而驟以忠言強諫，不唯不聽，且致殺身之禍……此爲人間世之第一件事。〈卷三人間世〉

> 莊子誹仁義，獨於人之事君，以義爲主，又以死忠爲不善。今言人臣之事君，無往而非君，乃忠之盛也。此老何曾越世故耶。〈卷三人間世〉

憨山在這裡說明了幾點。第一，涉世也有非政治生活的面向，家庭人倫先於君臣關係；第二，涉世以政治生活爲其大者；第三，政治生活以君

臺灣大學學術期刊資料庫

臣之對應爲其大者；第四，盡忠爲君臣關係倫理之大者，諫君又是其中之大者；第五，諫君（盡忠）是應該視條件加以權衡的，是以義爲核心價值的活動（死忠爲不善，意謂著不合乎義），雖然竭盡其能爲忠之盛也，但深達世故明哲保身是可以接受的。

對於憨山而言，莊子沒有不做入世事業，莊子所謂的不可逃於天地之間之命與義，正是就事親與事君兩件事上說，是非政治生活與政治生活（也是私領域與公領域）的兩個場域，這兩個主要場域構成了俗世生活的核心。也在這個意義上，莊子（也包括憨山）把孝與忠兩個倫理（價值）連繫起來，認爲這是世之大經、不易之大法：

> 世之君親之命無所逃，此乃世之大經、大法之不易者……子之事親，無往而非親命，則不敢擇地而安之，此乃孝之至也……事君者，唯命是聽，不敢以難易二其心，乃忠之盛也……孝則當竭其力，忠則盡乎命，以盡心盡命爲主，不以難易推移之志。……人臣之分，知其事之雖無可奈何，亦不敢貳心相視，但安之若命。安命則忘其難易，此乃德之至也……人之臣子，固有不得已之事，但當盡命以忘其身以從事……盡命而已，豈敢以生死爲去就哉。〈卷三人間世〉

乍看「盡命而已，豈敢以生死爲去就哉」，似乎與「死忠不善」或是「明哲保身」相違，不過若細究就會知道，「君主至上主義」並非君臣倫理的指導原則。輔君而免患固難，「達變知機」就甚爲重要，[31] 竭力盡命地致孝與致忠也是君臣倫理的基本，但是前提大抵要不離開「義」，這裡的「義」應該不單是適當對應的角色倫理而已，還有以公共生活的完善爲核心的價值。在符合公共利益的前提下，即便去生就死也是在所不辭，就是符合盡命的「忠」；但若是「人君不愛民，而臣下返爲之愛恤，是自要名，以拂逆人主之心，此所以見怒而取殺也，豈非好名取死之道耶」，以及「固執我見，持必然之志而強諫之」〈卷三人間世〉，就是邀名的死忠、或是不符「義」的行爲。這是老莊「誹仁義」的眞正原因，所以憨山才說「凡以仁義治天下，而必要歸於己是而爲道者，皆夢中說夢之人也」〈卷二齊物論〉。從佛

31 〈卷三人間世〉就說：「若其必不得已而應世，以事人主，必將順其美，匡救其惡，以竭其忠。尤當以戒愼恐懼，達變知機；不可輕忽，不可恃才輕觸，以取殺身之禍。」

臺灣大學學術期刊資料庫

家的角度言，陷溺在仁義的價值而不知出離，正是「以濕沫相煦濡」的活動，不僅容易致患，也無益於大道眞知、更非道釋二家的善治：

> 世人不知大道，而以仁義爲至，故以仁愛親，以死事君。此雖善不善，故如泉涸，而魚以濕沫相煦濡也。〈卷四大宗師〉

> 且以仁義相尚，正似相濡以濕沫，不若相忘於江湖。以喻必忘仁義，而可游于大道之鄉也。〈卷四大宗師〉

經過層層翻轉，憨山將莊子對於忠孝的理解、對於方內方外之連貫、對於世出世間之道的融通，有層次地展現出來。雖然「釋律周儒禮，嚴持用戒身」，仁義之治固然重要，卻並不是道釋的首選。在於憨山認爲致治之基礎，是讓那個「人人自有，各各活潑」的眞如朗現，而不是勤加拂拭式地誘導與規訓。

我們可以這麼說，憨山論政大抵從人倫秩序的定制出發，認爲這是爲政的綱領。這樣的主張也可視爲儒釋道三家在現實政治方面的彼此妥協與共識。尤有甚者，憨山將使命、天命、君命並列論之，順其自然地安排這三個「命」，不悖天、不違人就是安之若命，這種安命不只在出使的活動中出現，更在事親事君上的活動中出現，〈人間世〉的寓言大都圍繞在這種安身立命的書寫：

> **使命**者何所作爲，乃可報也？莫若致命。謂在事之成否，自有一定之**天命**。即今奉使，又有一定之**君命**。知天命之不可違，則當**安命**，順其自然，不可用心以溢言，僥倖以成功。〈卷三人間世〉

以人倫爲核心的公共生活，不意謂著理想之治的形態，卻是不可忽視的致治之路，如同南梁僧人慧皎所說的：「入道即以戒律爲本，居俗則以禮義爲先。《禮記》云：『道德仁義，非禮不成；教訓正俗，非禮不備。』」（《高僧傳・卷十一、明律・論曰》），[32] 在這樣的理解中，憨山把涉世的活動、經世的治理和離世的成就（不論是道家的逍遙或是佛家的解脫開悟）融爲一體，讓儒釋道不再是三種說教，而是清清楚楚的、可連貫的、可踐履的一

[32] 本文所用《高僧傳》版本爲：釋慧皎（1992）。

臺灣大學學術期刊資料庫

套工夫：

> 所以禪家言立地成佛者。乃頓見自性而已。非是別有一佛可成。佛者覺也。即自己本有光明覺性。能見此性。立地便是聖人。到此則不見有生學困知之異。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。所謂功大名顯者無他術。由夫眞耳。……故曰道之眞以治身。其緒餘以爲天下國家。是皆自性之眞光。非分外事也。《夢遊集・卷三十九・自性說》

談完政治角色分際倫理，憨山也討論了治理思想的核心－「治心」。他透過「斷妄想思慮」這種帶有佛家色彩的思想，解釋了老子「常使民無知無欲」的主張，呼應了道家的治理思想：

> 是則財色名食，本無可欲。而人欲之者，蓋由人心妄想思慮之過也。是以聖人之治，教人先斷妄想思慮之心，此則拔本塞源，故曰虛其心。然後使民安飽自足，心無外慕，故曰實其腹……然民既安飽自足，而在上者則以清淨自正。不可以聲色貨利外誘民心，則民自絕貪求，不起奔競之志，其志自弱，故曰弱其志。民既無求，則使之以鑿井而飲，耕田而食，自食其力，故曰強其骨。如此則常使民不識不知，而全不知聲色貨利之可欲，而自然無欲矣。故曰常使民無知無欲……人君苟能體此而行以治天下，則天下無不治者矣。《老子道經解・三章》

> 聖人爲天地之宰，會萬物歸一己，假借六根……知萬化爲一致……謂眾人喪失本眞之心，唯聖人未喪本有。〈卷三德充符〉

> 奈何人者，因愛欲而生，愛欲而死，其生死愛欲者，財色名食睡耳！由此五者，起貪愛之心，搆攻鬥之禍，以致君不君、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。〈論・論行本〉

就這三段話，我們可以有些討論。第一，財色名食作爲對象層次的概念，都在「欲」作爲一個概念的核心內容之外，充其量就是欲的對象。老子的「不見可欲」正是就這個層次上說的，因此，針對對象物所做的禁制或是

臺灣大學學術期刊資料庫

懲處是治標而非治本，重點在於「欲」而不在「所欲物」。第二，聖人之治在於先斷「妄想思慮之心」，這是拔本塞源的方法，對應著老子說的「虛其心」。第三，虛心不離實腹，[33] 良善的治理依舊得落實到「使民安飽自足」的基本工程。第四，所有欲求之起，除了緣自無明，也與六根作用有關，治理者所應當做的是就六根六識的層次，讓人民不起競逐物欲之志、不識聲色貨利，憨山以佛教的教義疏通了「常使民無知無欲」的道家理解（間接說明了道家實非愚民）。整的而言，憨山分析了所欲物（其大者爲財色名食睡）和「欲」之間的差別，梳理出眞正的問題在於引起貪愛與攻鬥的「欲」，再說明「欲」起於妄想思慮，根本又在於熾然乍現外逐區辨的心。因此，純就賞罰的手段入手，絕不是溯本的解決，恐怕難免招致「曾二蟲之無知」的嘲諷。

六根本是佛教的語彙，憨山認爲聖人與眾人之不同，要在六根對於本心的作用影響力之有無。塵識的影響決定了俗世的生活、也決定了生死輪迴的持續（無量之苦），這些來自於無明的欲求，加上塵識的種子作用，構成無法斷絕的繫縛。沒有離開假有的牽絆，談自在、談逍遙都是空話。由此而產生無邊的人、事糾纏，當然沒有解脫的可能。憨山以爲除了開悟的智者之外，眾人都在這樣的生死場中往復逡巡。從這個進路說，憨山無疑在建構「常使民無知無欲」的佛家版本。

進一步說，治心的活動同時存在於聖人與眾心兩個層次，必得有治心已成的聖人，也就是打通「心－欲」玄關、足以「通融於心體，眞光發露……與鬼神合其德」的聖人〈卷三人間世〉，方能以「若止水之心，止妄動紛擾的眾心」。也正因爲「用心如鏡、不將不迎、來無所粘、去無蹤跡。身心兩忘、與物無競、此聖人之心也」《老子道德經解・發明工夫》，才能讓「一切言教，皆從妙悟心中流出，應機而示淺深者也」〈論・論教源〉，言教之所以隨類得以應機示現，正在於治心若止水的聖人。對於憨山而言，治理是一場始於治心（聖人心）、終於治心（眾人心）的活動。

最後，憨山認爲「涉世無心，不著形跡爲難」，「善行無轍跡」式的無治或是不治之治，才是理想的治理：

---

33 這裡的解讀或許與另一種將虛心視爲「虛君主之心」的讀法有別。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 若聖人時運將出，迫不得已而應命，則爲聖帝明王；推其緒餘，則無爲而化，絕無有意而作爲也。〈卷四應帝王〉

推究道家的爲的根本精神，正在於治者無心也無跡，這才是無爲之精神所在，究其實正是不治之治，是一種各安生生的集體安頓：

> 此結通篇無爲之益，施於治道，可復太古之化也……所以治推上古，道合無爲……所謂一日克己復禮，天下歸仁，深有味乎此言也。老氏之學，豈矯世絕俗之謂哉。《老子道德經解・八十章》

> 大聖治天下，以不治治之。但以道在宥群生，使各安其性，各遂其生而已。若以有心強治以爲功，則舍道而任僞……聖人之治天下，豈治外乎……謂使各正性命之意。謂聖人但自正性命，而施之百姓，使各自正之……言人各稟大道，以爲性命之正，天然自足，一毫人力不能與其間。今但使人人各悟性眞，則恬淡無爲自化矣，又何假有心爲之哉。〈卷四應帝王〉

在憨山看來，治理的事業已經不單是此岸的分配正義問題，更重要的是如何從其本，讓人人各悟性眞。這有待於聖人「自正性命」、「不假有心之爲」地讓每個人各正性命，才是眞正的逍遙與無礙的解脫。寄彼岸的成就於此岸的日常事業之中，無寧才是治理的眞諦。佛家如此，儒道二家在理想世界的期待亦何嘗不與之相似。

貳、結語

錢新祖在詮釋明末清初思想發展時，指出程朱、陸王之爭、三教合一的風氣及考據學的興起，三者是息息相關的（Edward 著，宋家復譯，2014：1），[34] 反映出理學（心學）、三教、實學三個晚明基本思想的匯流。這個現象在憨山身上應該是明顯的，也在同時期的焦竑身上看到（〈論、論去取〉

[34] 嵇文甫（1990：87）的觀察也很相近：「十七世紀後的中國思想界－或者說清代思想界－有兩個顯著特徵：一是務實，一是好古。」

臺灣大學學術期刊資料庫

中就出現憨山對於焦竑《筆乘》的援引）。[35] 憨山所思考的並不限於宗教議題，對於世俗失序的回應方式是將哲思、佛法與經世思想三者貫通。我們也許可以把明代三教融通，粗略分成三個形態，一個形態是由國家發動的「三教合一」，表現出的形態是一種帶有主從關係的混合產物，而且是從政治立意出發的，明太祖的三教論大抵可以視爲這個形態的代表。[36] 另一種形態，則是由思想集團（或是三教）出發，進行類似判教式的對話與整理，這種形態往往無意於「征服」其他的集團，而要在對話的過程中呈現己身集團的統整高度，這樣的做法在受容的過程中，豐富了思想的廣度，也強化己身思想的社會影響力，憨山與焦竑等廣義的晚明知識份子，大抵具有這種從平行功能分工的角度融通三教的側面。[37] 第三個形態，可能就是晚明林兆恩所建立的三一教，作爲建立一個具有強烈政治功能、且由社會發動的「三教合一」形態，相較前二個形態，宗教組織的特性無疑更明顯。這三種形態，即便或是國家主導、或是另成爲一個宗教，但是在本質上，其實並沒有出現一個在思想層次上「合一」的新宗教，當然，出現在各個集團內部的融合肯定是存在的。把「三教融通」作爲一個過程，反而比較能夠精確地描繪三教思想的關係。

晚明佛教與儒學，同時面臨著出世逃禪解脫與入世兼善天下的兩難選擇。儒釋道三家在出世與入世之間本來就頗多掙扎，大抵側重其中一面，往往很難兼顧。同爲晚明四大高僧的雲棲袾宏，在說「儒佛配合」時就主張「固不必歧而二之，也不必強而合之」，因爲「儒主治世，佛主出世。治世則自應如大學格致誠正修齊治平矣，而過於高深，則綱常倫理不成安立。

---

35 焦竑並不是把佛道視爲儒學的替代選項，反而把佛道視爲儒學的進一步闡述，把佛道的一些觀念重新放在儒學的架構之中。這是晚明三教融通的另一種形式，或者說是儒家形式，相對的，憨山所呈現的則是佛學作爲底蘊的形式。有關於上述焦竑的討論，請參錢新祖（Edward 著，宋家復譯，2014：33）。

36 泰州學派的管志道就曾贊揚由太祖從國家的層面所主導的教化，而那樣的教化除了政治教化與宗教化的結合之外，很大一個部分是用政治力促成了三教的對話與合：「聖祖一興，復函之以爲混元太極，且以儒治儒、以釋治釋、以老治老、理則聽其相參，律則禁其相濫《憲章餘集・卷上・鳳陽大龍興寺欽尊》（管東溟，1603）。

37 憨山就十分推崇焦竑對於老莊的解讀「乃人人老莊。非老莊老莊也。惟公入此三昧甚深」《夢遊集・卷十六・與焦從吾太史》。

臺灣大學學術期刊資料庫

出世則自應窮高極深，方成解脫，而於家國天下，不無稍疏，益理勢自然，無足怪者。……故二之合之，其病均也。雖然，圓機之士，二之亦得，合之亦得，兩無病焉，又不可不知也。」〈雲棲法彙．竹窗二筆〉。[38] 相對於這種三教平行地扮演不同功能的看法，憨山固然認同於雲棲的「二之亦得，合之亦得」，但顯然選擇了更積極結合出世與入世。[39] 憨山的做法並不將儒道佛以出入世間來區分，反而將之視爲一個連貫不斷裂的修行次第。這樣一來，在憨山的看法裡，三教就是相續且成的不同階段之表現形態，而不是對立的三個思維與方法，他對三教的態度，其實和隋代僧人智顗所說的「體字訓禮。禮，法也，各親其親，各子其子，君臣撙節，若無禮者，則非法也。出世法體，亦復如是」很像，都是將三教看爲同一等事業，所謂的三教論辯之爭，有時也未必一定是眞有歧見，形式上往往就是例行公事，思想上卻是伏流處處交湧於三教之間。反映在憨山的教相判釋和政治思想中，「空宗／有宗」與「性宗／相宗」、禪與淨、五乘四聖六凡、「內聖／外王」、知與實踐等等屬於三教內部與外部連繫的問題，似乎都有著十分圓融的結合。不是單純孫綽說的「周孔即佛，佛即周孔」那般的一廂情願，也不是「道則佛也，佛則道也」那種基於現勢結合的說法。這種從魏晉的「格義」所呈現出來的折衷方法（中村元著，林太、馬小鶴譯，1990：260），正是中國知識傳統的一個面向。

我們可以發現，憨山的書寫策略是以「知」當作修行與治世的中介，借道家莊子的內聖外王理念，以出世的心態進行著入世的事業。他致力於三教融通的做法，不僅提昇了整個思想的高度，也因爲講究實踐而加深了厚度，進而讓看來出世且玄虛的佛學，成爲出世與經世並重之學，「眞如自性－眞知－經世」的進路，也讓整個思想與現實世界的安頓更爲相近。把這樣的思想融通視一種「任性的混合」（中村元著，林太、馬小鶴譯，1990：267），[40] 並不公允。

---

38 收在 CBETA 大藏經，嘉興大藏經，第 33 冊，13 卷，儒佛配合。

39 他說：「吾所謂離世者，非離世，離世而在即世而離世即世而離世，謂之至人」《夢遊集．卷四十五．道德經解發題．憨山緒言》。

40 就三教的形態而言，固然中村元所說，三教基於「思想的勢力」而有所對立與妥協，不過，思想的對話與交互影響仍存在於三教之間。

臺灣大學學術期刊資料庫

經世的實踐與思想是緊密相嵌的，雖然背後必然存在著一套世界觀，但從來不是分離的概念與活動。憨山思想中的「知」正是這樣一個十分重要的、且充滿動態感的中介概念，其活動本質在依性而明性，由識起而終於斷離識見。是一套以心的哲學作爲基礎的活動，這個活動可以視爲宋明以降的思想大趨勢，特別是陽明學以及對於陽明學的回應。面對憨山以「我執」的破除作爲核心意義的「知」的活動，我們或者可以再一次簡單地歸納憨山對於「知」的定位和安排，從中更可以體現憨山下在「心」的工夫，也可以視爲他從佛家視點對於明代心學的反省：

1. 知的活動是接榫成聖與外王兩端的活動。表現在三家有各自不同的面目：儒家所說的「定靜安慮得」所致之知；道家由心齋坐忘而致朝徹見獨也是知的道路，眞知而有眞人，而有不得已應爲帝王者，都是知的活動所致；佛家明心見性的開悟進入無餘涅槃的境界，以及慈悲濟世的回歸，當然也是知的活動和實踐。憨山對於知的論述完整包含這三家的特色。
2. 知是道與現世的接軌活動，是本體層次與現象層次之所可以貫穿的活動。
3. 性是知的啓動中介。繫縛在識見層面的性，是作爲知的活動之始初條件，而其最終目標是離開根識之性回到眞如的空性。這不是一個增益的活動，而是減損的活動，同時是一個「以忘忘知」的活動；不是別立一物的活動，而是回到物外無我、即我即物、乃至再無分別對立的活動。因此，自性的朗現就是知的活動之核心，而這樣的眞知，才是體道與實踐經世的條件。清明自性的朗現，不單是內聖之道，也同時外王之道；同時成就與安頓了「我在之中」的森羅法界，那就「無時不是華藏界，處處皆是佛淨土」了。

從治理的層次來說，憨山雖然沒有像明末清初的實學所呈現的實務擘畫（例如我們在《明夷待訪錄》或是《天下郡國利病書》中所看到的），不過，他強調了從教化面向切入的政治起手式，這點與明太祖開始的國家教化，[41] 或是嘉靖朝以降講究社會教化功能的轉向，都有所承繼。不過，憨

[41] 關於明太祖的治理思想中的教化角色，請參林俊宏（2014）。

臺灣大學學術期刊資料庫

山透過另一種「方外之學」的書寫，將思維延展成「空間治理」的一個形態，[42] 將佛教的普遍影響力接引到治理的層面。就這點而言，憨山的思想隱然有著宋明知識份子經營或是形構社會影響力的身影，他的思想反映著佛教思想成爲公共文明的一部分的事實。

此外，我們在憨山的注疏中看到一種跨越不同思想的旅行書寫，在這樣的思想旅行中，他透過主體的遊牧，出入在三教之間，以自己做爲三教思想對話的橋樑，在三教之間進行相互的詮釋，讓概念可以流轉地更自在，進而也豐富了概念的內容。借由這樣的活動，他讓宗教的世界鑲嵌到政治的世界中，進行一個跨邊界國度的建構，營造了一個其內無內、其外無外的思想國度。修行與實踐、世俗與神聖都包容在這個國度之中，這個國度不單有著形而上學與存有學的高度，也有著十分清晰的經世理念。他的企圖是在現實崩毀的晚明，能夠提供一個讓接受這套接榫政治與宗教思想的人，都能涵泳在具有解脫意義的想像國度之中。讓每一個主動或被動進入這個空間的公共生活成員，其實是分享著同樣的論述與話語所構成的想像空間，像是一種由語言、習俗所構成的公民身份（customary citizenship）。[43] 我們會發現在這樣的公共生活中，其實憨山從佛教的角度，不僅反省了法界的虛妄與眞實，當然也對應地點出與反思了國家、民族的邊界問題，相較於北宋以來的正統論或是中國論，[44] 就「思維影響達到空間的治理」這點而

---

42 思想的穿透性所衍展出的習慣與常識行爲，基本對於拓展「實質空間的治理」是十分有效的，也就是說，思想的空間延伸了地理意義的治理空間。

43 本文借 Obarrio 的概念描述那種在社會多元生活下，被多層次的語言、習慣、常規所包覆，而成爲被治者的身份屬性。參 Obarrio (2014).

44 北宋中期的歐陽修著有《正統論》，而宋初三先生的石介著有《中國論》，基本論述是清楚的華夷之別：「天處乎上，地處乎下，居天地之中者曰中國，居天地之偏者曰四夷，四夷外也，中國內也，天地爲之乎內外，所以限也。」不論是正統論的說法或是中國論的說法，都清楚地展現出一種想像邊界與現實邊界的差異與緊張。示現著一種儒學在宋明至晚清的處境，一如詹啓華（Lionel Jensen）在一篇反省儒學與現代中國的文章中，以「倒塌的偶像」指涉「儒學作爲整個中國文化象徵的獨霸性和換喻性（metonymic）身份的垮台」（Tillman 著，楊立華、吳艷紅譯，2003：31），某部分也反映在「士大夫集體的急迫感」中，余英時就認爲「不同的思想流派的士大夫如劉彝、程顥、蘇轍等都積極參加了變法的籌劃，所謂「合變時節」，則是說他們都感到變法已經刻不容緩。這一急迫感是仁宗以來在士大夫社群中逐漸積累而成的」（余英時，2004：312）。

臺灣大學學術期刊資料庫

言，憨山回應了宋儒關於理的世界之推衍，代表著一種異於北宋中期後自我中心世界觀的翻轉。較諸宋明儒者，面對同樣失序的窘況，在現實政治世界的邊界向內收縮的同時，憨山在思想中營造了一個邊界不斷向外延展的宗教世界。當然，這個帶有明顯宗教意含的世界，不是單純的玄遠形上與彼岸性，也有以人倫爲核心的現實重構。因此，當我們以佛門龍象來看待憨山之際，[45] 絕對不能夠無視他從教化出發回應政治生活的主張。

再者，憨山的思想大抵反映了太祖以降從「陰翊王綱」的角度，來定位明代國家與宗教關係的思維。以這個面向來看明代國家、社會、士紳、僧人所構成的有機組成，共同分享著定義公共生活的權力，無寧是十分饒富趣味的視界，也正是宋明以降的儒者逐漸習慣接受的一個歷史與社會事實。田浩就認爲「新儒學精英文化的解釋性霸權及其再現上缺乏精確性的另一始料未及的結果，是對于中國人（無論是上層或是下層人民）日常生活的宗教性質的發現」〈Tillman 著，楊立華、吳艷紅譯，2003：40-41〉這是對於宋明以降的儒學之描述，是世俗化的發展結果，也意謂著一個由下而上的文明再造運動，憨山的思想無疑正是這個思想流動和形塑的一個側面。在三教交涉的過程中，儒家對於佛道的受容，或許應當是遠高於道釋二家向儒家的流動，陽明學及其後學與應之而生對於陽明學的反動，或許就反映出這樣的境況。《朱子語類・陸氏：125》曾有這樣的說法：「吾儒萬理皆實，釋氏萬理皆空」。對於宋代新儒學來說，把佛教的空視爲「理」的否定型，是面對佛教形而上的一個戰略。這樣的做法刻意忽略了佛教在存有層次的「眞空妙有」，虛化了眞如佛性與森羅法界的實際連繫。陽明學的發展、憨山的說理無疑就現實的思想概況，清楚地駁斥這種策略性的誤讀，就思想理路上也呼應了唐代宗密在〈原人論・序〉中所談，以佛教爲核心的三教融合：「然孔、老、釋迦，皆是至聖，隨時應物，設教殊塗，內外相資，共利群庶，策勤萬行。明因果始終，推究萬法，彰生起本末，雖皆聖意，而有實有權。二教唯權，佛兼權實。策萬行，懲惡勸善，同歸於治，則三教皆可遵行；推萬法，窮理盡性，至於本源，則佛教方爲決了。」

[45] 嵇文甫就形容晚明四大高僧「雲棲、紫柏、憨山、藕益」爲晚明龍象。形容他們對於佛教的中國化、對於三教的融通以及對於匡正風氣，都對時代大有貢獻（嵇文甫，2013）。

臺灣大學學術期刊資料庫

憨山的思想，呈現出不同層次、不同時間斷點的融整，就像他熟悉與運用的「種子識」概念一樣，在在說明了：「觀念、做爲以及相應而生的諸多反饋，都形成了思想自身的外在環境，思想往往成爲影響下一刻自身的他者」，這正是史華滋所說，思想史研究並不在於作因果關係與價值判斷，反而「人類對其環境所產生的意識反應構成變遷的環境之中的動因之一」，[46] 才是眞正的旨趣所在。以這個角度來看待憨山疏解的三教思想，以及三教思想相互影響而形塑的自身，無疑是十分貼切與傳神的。

參考書目

一、中文部分

Brooks, T. 著，陳時龍譯，2014，《明代的社會與國家》，北京：商務。譯自 *The Chinese State in Ming Society*. London: Routledge. 2004.

Edward T. Ch'len 著，宋家復譯，2014，《焦竑與晚明新儒思想的重構》，臺北：臺灣大學。譯自*Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming*. N.Y.: Columbia University Press. 1986.

Schwartz, B. 著，段昌國、劉紉尼、張永堂譯，1976，《關於國思想史的若干初步考察》，臺北：聯經。譯自 *Chinese Thought and Institutions*. Chicago: The University of Chicago Press. 1957.

Tillman, H. C. 著，楊立華、吳艷紅譯，2003，《宋代思想史論》，北京：社會科學文獻。譯自 *The Collected Works on History of Thought in Sung Dynasty*. N.p.n.d.

中村元著，林太、馬小鶴譯，1990，《東方的思維世界》，臺北：商務。譯自 *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press. 1981.

余英時，2004，《朱熹的歷史世界》，北京：三聯。

吳國武，2009，《經術與性理：北宋儒學轉型考論》，北京：學苑。

林俊宏，2001，〈莊子的語言、知識與政治〉，《政治科學論叢》，15: 101-134。

[46] Schwartz 著，段昌國等譯（1976：11）。他明確地指出「思想史一直是人文研究中特別模糊不清的領域」、「思想的發展，就像所有其他歷史研究一樣，必須看做是整個存在複合體的一部分」。同時，思想史的「中心課題」是「人類對於他們本身所處的環境的意識反應」。

臺灣大學學術期刊資料庫

林俊宏，2014，〈明太祖的治理思想三論－以《大明太祖高皇帝御注道德眞經》爲核心〉，《政治學報》，57: 1-30。
林俊宏，2016，〈王夫之治理思想三論－以《老子衍》與《張子正蒙注》爲核心〉，《政治科學論叢》，70: 1-45。
夏清瑕，2001，〈從憨山和王陽明的《大學》解看晚明儒佛交融的內在深度〉，《河南師範大學學報》，28(6): 10-14。
徐聖心，2010，《青天無處不同霞》，臺北：臺灣大學。
荒木見悟著，廖肇亨譯，2006，《明末清初的思想與佛教》，臺北：聯經。譯自《中國心學の鼓動と佛教》，福岡：中國書店，1995。
陳　垣，1962，《明季滇黔佛教考》，北京：中華。
陳弱水，2009，《唐代文士與中國思想的轉型》，廣西：師範大學。
嵇文甫，1990，《左派王學》，台北：國文天地。
嵇文甫，2013，《晚明思想史論》，北京：東方。
楊儒賓，2016，《儒門內的莊子》，臺北：聯經。
葛兆光，2001，《中國思想史（第二卷）》，上海：復旦大學。
管東溟，1603，《憲章餘集》，東京尊經閣藏明萬曆 25 年序刊版。
錢新祖，2013，《中國思想史講義》，臺北：臺灣大學。
憨山德清，1973，《憨山老人夢遊集》，臺北：新文豐。
憨山德清，1974，《老子道德經憨山解：附觀老莊影響論一名三教源流異同論；莊子內篇憨山註》，臺北：新文豐。
魏月萍，2016，《君師道合－晚明儒者的三教合一論述》，臺北：聯經。
釋慧皎，湯用彤校注，1992，《高僧傳》，臺北：中華。

二、英文部分

Obarrio, J. 2014. *The Spirit of the Laws in Mozambique*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

臺灣大學學術期刊資料庫

Three Theses on The Thinking of Hanshan Deqing

An Analysis of *Commentary of The Inner Chapters of Zhuangzi* and *Observations on the Impact of Laozi and Zhuangzi*[*]

Chun-hung Lin[**]

Abstract

Tri-religious fusion (or the syncretism of three religions), also known as the syncretism of the three teachings, was a part of statecraft from the early to late Ming dynasty. Hanshan Deqing was a famous monk during the late Ming dynasty who was actively engaged in tri-religious fusion, especially from the Buddhist dimension. This article is about the internal context of Hanshan's thinking, principally based on an analysis of his books *Commentary of The Inner Chapters of Zhuangzi* and *Observations on the Impact of Laozi and Zhuangzi*.

This paper is divided into three parts. The first part is a discussion of the *Dao* (the great origin), and its relationship with *Wu* (non-being) and *You* (being). The second part is a discussion of nature, desire and cultivation. The final part focuses on the boundaries of political roles, political cultivation, and the ideal of non-action which offers a kind of platform for the three religions to conduct dialogue with each other.

Hanshan tried to make a connection between his core ideas, which were centered around the *Dao*, epistemology, and the concept of rule based on human nature and knowledge. In this sense, he found that at different levels the three

* DOI:10.6166/TJPS.74(1-42)

** Professor, Department of Political Science, National Taiwan University.
E-mail: demian@ntu.edu.tw

臺灣大學學術期刊資料庫

religions had the capacity to provide the dimension of governance with good order from the metaphysical dimension. Other than simply increasing knowledge about the three religions, the dialogue further provided a platform for understanding the tri-religious fusion.

Hanshan advocated practicality when methodologically reviewing the connections between metaphysics and daily life. He explains how the principles of "*Oneness and Manifoldness*" work to bring the sacred and the secular into union. This exemplifies the fact that politics is not only a craft about state-building and governing, but also about bringing order to the secular world.

Keywords: Hanshan Deqing, Realism, Dao, Mandate, Three Religions, Syncretism

臺灣大學學術期刊資料庫