

試論憨山德清“一心三觀”的思想

中山大學哲學系比較宗教研究所

張弛

提要：

本文考察與分析憨山德清的“一心三觀”思想。並通過與天臺之“一心三觀”及與華嚴之“心”和“法界觀”的比較，指出憨山之“一心三觀”是立足於華嚴，汲取天臺“三觀”次第修習之法門，並且會通華嚴法界觀而建構成立的。由此，進一步從理論及實踐兩個層面探討憨山此一思想形成的原因。

關鍵字：1. 憨山之一心三觀 2. 天臺之一心三觀 3. 法界觀

憨山德清(1546-1623)，字澄印，俗姓蔡，安徽全椒人，是明末佛教四大師之一。他一生精研《華嚴》、《法華》、《楞伽》、《楞嚴》、《圓覺》諸經，著力義學甚深，曾數十次為眾講教示法，著作有幾十種之多。^①對於憨山思想的研究，以往多關注其禪宗、淨土方面，^②本文試圖從他的“一心三觀”思想入手以把握憨山教理系統大要，並由此進窺憨山的義學研究與其宗教實踐的互動關係。

一 憨山之“一心三觀”

《首楞嚴經懸鏡》、《首楞嚴經通議》、《首楞嚴經補遺》是集中體現憨山“一心三觀”思想的三部著作。憨山在悟入勝境後展《楞嚴經》印證，即時直抒胸臆，作《懸鏡》^③，所闡發的思想就是“一心三觀”，後又用此疏解《楞嚴經》而成《通議》。除了與《楞嚴經》相關所及之外，憨山關於“一心三觀”的討論還大量散見於他的其他著作中，綜合這些材料我們可將其“一心三觀”的思想基本歸納如下：

(1) 一心三觀之體。按憨山的敘述，“一心三觀”之體是“一味清淨法界如來藏真心”。^④此“如來藏自性清淨心”是憨山教學系統的樞要，它既可以是世界萬象生起的憑依，^⑤解脫成佛的根本依據，也是還證涅槃所歸之境界。以“一心”為體而建立“三觀”之行的思想便是圍繞此心體而呈展的。審詳此心，具有三諦：

“一、空如來藏者，謂此藏性其體本空，一法叵得。如摩尼珠，其體空淨，了無色相，雖有隨方之色，色不離珠，以即珠故。真心本淨，了絕妄緣，雖有隨緣之妄，妄不離真，以即真故，名曰真空……二、不空如來藏者，謂此藏體雖空，具有恒沙稱性功德，包含融攝，纖悉不遺。如摩尼珠，其體雖淨，具有圓照之用，而能隨方現一切色，色即是珠，以珠現故。藏性雖空，而能隨方顯現十界依正之相，相即是性，以性起故，名不真空……三、空不空如來藏者，謂此藏性其體清淨，能應能現。如摩尼珠，其體淨圓，淨故非色，以即珠故；圓故能應，非不色，以即色故，非色非珠。而此藏性，其體淨圓，淨故非相，以即性故；圓故能現，非不相，以即相故。非相非性，名空不空。非相故空，非性故不空，非即非離，

^① 見《明史》，卷九八，《藝文志三》；也可參洗玉清：《廣東釋道著述考》，頁441-496，中山大學出版社1995年版。

^② 參釋聖嚴：《明末佛教研究》，東初出版社，民國八十一年第二版；郭朋：《明清佛教》，福建人民出版社1982年12月第一版；黃國清：《憨山大師的念佛禪思想》（載於《圓光新志》）等著作。

^③ “自辛巳以來，率多勞動……至今禪室，始得安居……一夕靜坐夜起，見海湛空澄，雪月交光。忽然身心世界，當下平沈，如空華影落，洞然一大光明藏，了無一物……取《楞嚴》印證開卷即見：‘汝身汝心，外及山河虛空大地，鹹是妙明真心中物’。則全經觀境，了然心目，隨命筆述《楞嚴懸鏡》一卷。獨才半枝，已就。時禪堂方開靜，即喚維那入室，為予讀之，自亦如夢語也。見《憨山老人自敘年譜實錄》，卷五三，頁53-54（出於《憨山老人夢遊集四》，總頁2925-2926，新文豐出版公司印）。

^④ 德清：《首楞嚴經懸鏡》，《續藏經》，卷十二，頁510下。

^⑤ 徐頌鵬博士指出現象世界既是真心體之顯用，也是無明妄動的結果，這兩種觀念在憨山的思想中是並列存在的，採用何種說法是根據憨山說教示法的具體情境而定的。萬法因無明而起，亦是具足恒沙妙德之真心全體翻轉而成，因此，不論哪種說法，真心都是萬法生起的憑依。徐頌鵬博士的研究可參其著作 *A Buddhist Leader In Ming China - The Life And Thought Of Han-Shan Te-Ch'ing*，pp. 107，University Of Pennsylvania, 1970。

平等如如，名曰中道。”^①

“空如來藏”，謂心本性空淨，絕諸染礙，雖隨緣被眾生執為妄，此妄非離真而有，乃是即真之妄；此真亦不因被眾生執為妄而減損其真，它始終不增不減，故是真空。而此“真空乃即假之空”，^②非“但空”也。“不空如來藏”，指心性不僅具有與一切染法不相應的一面，同時具有不礙一切染淨法現起的一面。換句話說，一切萬法無非皆稱心性而起之相，故此空又是即假（不真）之空，就即假而言說之為不空。而“空不空如來藏”，為離前二義之執（二義本非執）而說，謂：性乃即相之性，相乃即性之相；空乃不礙有之真空，有乃性空之妙有，性相如如，空有不二。一心三諦只是說法角度的不同，“但為約如來藏三諦之理，須以三觀證之”^③，所以巧為安立，各有側重，其實總是一心。舉一即三，言三即一。如來藏真心之“空”與“不空”義最早出於《勝鬘經》^④，此後，備受中國佛學推崇的《大乘起信論》以強調“心真如”的“如實空”與“如實不空”^⑤義進而推廣與深化了這一觀念。而“空不空如來藏”之說依太虛法師考，是中國古德之自創，首舉為誰，他未曾言明，但當在憨山之前。^⑥看來，憨山之“一心三諦”是繼承與總結前二說而開立的。

“一心”原是真淨圓明體，“諸佛眾生同稟此心，本源無二者也”，^⑦“良以眾生無始無明，一念不覺，而有生滅，即此生滅與不生滅和合，變此真心成阿賴耶識”。^⑧由此，“變起見相二分，為色心二法，內成五蘊之眾生，外及虛空之世界諸所緣法，悉現其中”。^⑨因為無明妄動，使原本真心翻轉為真妄和合的阿賴耶識，從此生起了空有、我法對待的經驗世界。這裏，憨山沿用了如來藏緣起說解釋世界的生成，並由此進而曉示以“一心”具三諦需要建立“三觀”方可契入：“今約真妄還滅之門，會取還妄歸真之路，方便施設亦有三重（按：三重即指三觀）”。^⑩此即“悟一心，依之建立三觀”。¹¹

(2) 一心三觀之相。按一心三諦而立之“三觀”分別是空觀、假觀、中觀：

“一、奢摩陀名空觀者，謂了一真法界如來藏心本無生滅，亦無諸相。蓋因一念不覺而有無明，因此無明，生起三細、六粗、四大、六根、種種諸法；而諸法唯心所現，本無所有，但是一心。心體圓明，離一切相，如珠中色本來不有，以即空故，故曰色即是空；以色非色故，色不異空，故名真空。作是觀者，名真空觀……二、三摩鉢提名不空觀者，謂了

^① 《首楞嚴經懸鏡》，《續藏經》，卷十二，頁511上。

^② 德清：《首楞嚴經通議》，《續藏經》，卷十二，頁553上。

^③ 德清：《首楞嚴經補遺》，《續藏經》，卷十二，頁658上。

^④ 《勝鬘經》言：“世尊，有兩種如來藏智。世尊，空如來藏，若離若脫若異，一切煩惱藏。世尊，不空如來藏，過於恒沙不離不脫不異不思議佛法”。（《大正藏》卷12，頁221中）。

^⑤ 見於《大乘起信論校釋》，頁21-22，真諦譯，高振農校釋，中華書局出版1992年第一版。

^⑥ 見《太虛全書》，卷十，頁918-974（轉引於聖嚴法師：《從東洋到西洋》，頁465，東初出版社，民國六十八年三月初版）。

^⑦ 《首楞嚴經通議》，《續藏經》，卷十二，頁539上-中。

^⑧ 同上，頁539中。

^⑨ 同上，頁569。

^⑩ 《首楞嚴經懸鏡》，《續藏經》，卷十二，頁511下）。

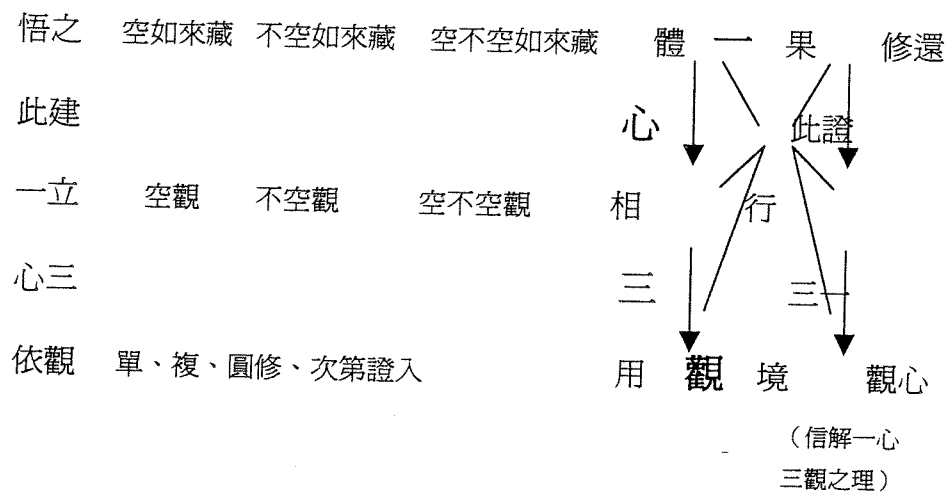
¹¹ 同上，頁511上。

根身器界一切諸法，既是一心。心體圓明清淨，本然周遍法界，隨緣顯現。此則諸法當體虛假，如幻不實。如珠中色，分明顯現，全珠即色，以即色故，故曰空即是色；以空非空故，空不異色，故名不空。作是觀者，名不空觀……三、禪那中道觀者，謂依此寂滅一心，照明諸法，諸法法爾，當體寂滅。寂故名空，照故不空。如珠與色，非色非空，名空不空。非寂非照，如如平等。唯一心源，湛然不動，離即離非，是即是非。言語道斷，心行滅處。心心無間，任運流入薩婆若海。”^①

“空觀”，即從假入空觀，又名二諦觀，是觀一切因緣法雖有，且是心造，其體本空，唯有情以妄見執之為實有。因此，此觀破見惑。“不空觀”或“假觀”，即從空入假觀，約前從假入空觀已體知一切因緣法性空，但若執此“空”便墮入“偏空”，不能涉有，必須進觀空不離有，空即是色，方能立處即真，破塵沙惑。前兩觀理上雖相即不離，但破立各有所重。中道觀則雙遮雙照，顯法本無生無滅，非空非有，即空即有。此觀破根本無明。

(3) 一心三觀之用。一心三諦既然是三而一、一而三，由此開立的三觀之間的關係也理應如是。但有情迷有萬狀，故所對治之觀法不一，而又有圓頓漸次之別。圓修三觀：“三觀一心，一念具足”，^②以一念中，三觀俱起，心之三諦亦當下全了，而證入自性清淨心。但這是為利根之人所說，而利根人世所罕見，為攝受多數眾生，憨山多所開示的是漸次三觀：單修三觀，也即圓修一觀，從一觀入手，以“三諦本唯一境”而三觀俱得；^③復修三觀，三觀間偏正互換，重重現用，如“復三觀二，初先空、次假、後中，次先空、次中、後假”。^④三觀雖有多種，但依憨山所說，既需從真妄兩重中返本，觀照的基本理路便不出攝假入真、帶真入假、空假互入而證中道。上為“修此三觀，還證一心”。^⑤

依前文所述，憨山的“一心三觀”思想可概以圖示如下：



^① 同上，頁 512 上。

^② 德清：《圓覺經直解》，頁 183，高雄淨宗學會印行 1999 年六月版。

^③ 同上，頁 170。

^④ 同上，頁 174。

^⑤ 《首楞嚴經懸鏡》（《續藏經》，卷十二，頁 511 上）

二 憨山之“一心三觀”與其判教思想

上文闡述了憨山“一心三觀”思想的內涵，這只涉及到其理論架構，顯示“一心三觀”思想之橫的一面；而憨山更把“一心三觀”的觀念融貫於佛陀說法之一代時教中，從而，展顯了其思想之縱的一面。憨山認為：

“佛出世說法四十九年，所集諸經，有一大藏經，始終只說了八個字，所謂‘三界唯心，萬法唯識。’”^①

又云：

“即四十九年所說一代時教，今為一大藏經，總是學成佛之法門，成佛之方便。雖有六度萬行，種種多門，正意只是‘三觀’為成佛之本。‘三觀’者，乃空、假、中道。‘三觀’也，一代教中，總只說個‘三觀’。”^②

既然，佛陀說法意在開演“三界唯心、萬法唯識”之教理和“三觀”之觀行方便，那麼，自然地憨山將“一心三觀”的觀念運用於判教理論中。

憨山之判教大體是在華嚴之“五教判”的基礎上結合天臺的“五時”說而形成的，因他的論述較為分散，現概述如下：(1) 佛初轉法輪，即時以報身（舍那佛）演說《華嚴》。故此經乃據實報土稱性所演圓圓果海、法界圓融自在法門，依正塵毛，一一稱性周遍，因果交徹，無障無礙，故稱之為圓教，為佛說法之至極。^③然眾生愚鈍，不能聞見，故佛顯化身，將一乘法化為大、中、小三乘而分說。(2) 佛化生之最先二十年，為接引小、中二乘，說四諦、十二因緣法。(3) 再二十二年曉示大乘法，有《般若》、《深密》、《密嚴》、《維摩詰》等經。佛陀因二乘偏空，故示《般若》真空，此即“空觀”；又恐有執但空而不能涉有、不能度生的，故繼說唯識，言一切萬法，皆唯識變現，全是假法。此顯“假觀”，為教前菩薩出空入假度生之法門。《維摩詰經》亦是為激發二乘涉俗利生之心而演中道不二之法。(4) 最後八年，佛以眾生根機已熟，故直呈一乘法，演《楞伽》、《法華》、《涅槃》。佛至《楞伽》方顯示三界唯心法門，要人攝前二空、假觀，泯絕二諦，融歸中道，以顯理究竟；而其又是直指一心，頓悟成佛的頓教法門。《法華》則示諸法實相，顯事究竟，盡一心之極。至此利生之緣將終，是為終教。^④而《涅槃》則收《法華》未盡之機，恐弟子前聞闡提無信之人不許成佛，於此

^① 德清：《化生儀軌》，頁 44，（《憨山老人夢遊集四》，卷四六，總頁 2522）。

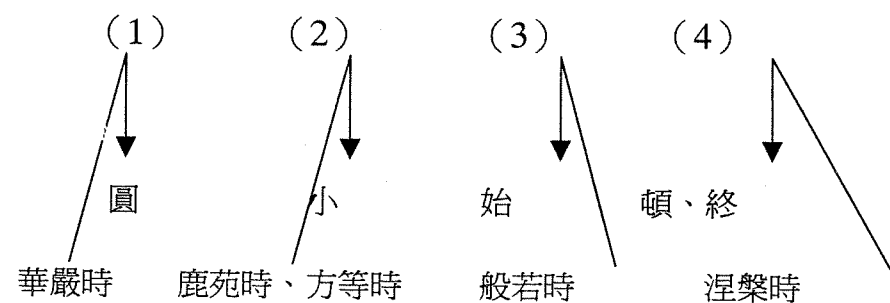
^② 同上，頁 41，總頁 2519。

^③ 見於德清：《妙法蓮華經通義》（上），頁 5-7，（《憨山大師法彙初集（三）》，香港佛經流通處 1997 年印行）。

^④ 憨山有時也認為《妙法蓮華經》是顯漸圓甚或是帶顯頓圓的。如他說：“故《華嚴》為頓圓，如日初出，

生疑，故此經言闡提亦有佛性。^①

將上文四層與天臺華嚴時、鹿苑時、方等時、般若時、涅槃時之“五時”及與華嚴小、始、終、頓、圓之“五教”大致對應^②，可用下圖表示：



這之中，以是否達至唯心說，有小、始教與頓、終、圓教的分野；又以次第揭示空觀、假觀、中觀而有《般若》；《深密》、《密嚴》、《維摩詰》；《楞伽》、《法華》諸經的差別。在此，憨山運用了“一心三觀”的觀念理解全體佛法，並在一定程度上，依此建立了他的判教系統。

綜合“一心三觀”思想的橫、縱兩面，我們可知：如來藏真心是一切佛法的關要，佛陀當機施教，雖說法有異，然始終是不離此心的。而“三觀”次第而修之法門也是與佛陀說法之應機施設、層層遞深相應的。由此可見，“一心三觀”說是普歷“五時”、遍融“五教”、廣攝佛法的理論，是憨山對佛法整體的概括與體會。但具體而言，憨山這一思想是如何形成的？他的“一心三觀”學說與在此之前已經成立的天臺之“一心三觀”說有何關係？既然，他以華嚴為教之所宗，那麼他的“一心三觀”說又與華嚴學有何關聯？隨著對這些問題的探討，我們方得以對其思想有更深入的了解。

三 憨山之“一心三觀”與天臺之“一心三觀”

先照高山；此經（指《妙法蓮華經》）為漸圓，如合殊流而歸於海，若龍女成佛，亦名頓圓”。見《妙法蓮華經通義》（上），頁7。

^① 見於《化生儀軌》，頁12-57，《憨山老人夢遊集四》，卷四六，總頁2490-2535；參 Sung-Peng Hsu, *A Buddhist Leader In Ming China—The Life And Thought Of Han-Shan Te-Ch'ing*，pp146-147。

^② 憨山未曾完整而明晰地將其判教思想表述如本文所示。例如，在較集中體現其判教思想的《化生儀軌》中，並未將天臺“五時”與華嚴“五教”一一點明，但他判教綜合天臺“五時”說與華嚴“五教判”則是顯而易見的，因此，本文試圖通過論說及圖示將它完整地還原出來。

^③ 言華嚴“五教判”多指法藏所立的“小、始、終、頓、圓”之五教，但憨山此處五教之序為“小、始、頓、終、圓”，他遵從的應是澄觀的“小、始、頓、終、圓”的“五教”說（澄觀的判教思想見《大正藏》，卷三十五，頁521中、下）。因為這非本文的重點，故待擬專文詳論。但亦有其他意見的，如徐頌鵬博士以為憨山重視禪宗，因此仍是置“頓教”於“終教”之後。見 *A Buddhist Leader In Ming China—The Life*

從理論淵源上看，“三觀”之名及次第而修的方法是出於《菩薩瓔珞本業經》，後《大品般若經》又將“三觀”融會於心。^①天臺智者大師在此基礎上建構起了獨振宗風的“一心三觀”觀法體系。憨山的“一心三觀”理論顯然受到了天臺家的影響，他所強調的由空而假而中的觀法是汲取了台家“觀心先空、次假、後中，次第觀心”^②之漸次修習的方法與原理；並將其發揮為隨機而施、漸圓互換的多門觀法。或許基於此，憨山認為自己的“三觀”與天臺的“三觀”是相通的：

“天臺立有三止三觀：一、謂體真止，當空觀。謂體合真空，諸緣自寂；一心朗照，萬法如如，故為即止之觀，故順奢摩他空觀義。此觀真如門，成根本智。所言觀者，謂分別等，隨順毗鉢舍那義故者。二、方便隨緣止，當假觀。謂雖心境如如，不妨觀察生滅諸法因緣幻有，雖有，性常自空。雖觀諸法因緣，不舍萬行，即一道常開，故為即觀之止，故雲順毗鉢舍那假觀義。此觀生滅門，成後得智也。三、息二邊分別止，當中道觀。謂居空而不捨萬行，涉有而一道清淨，二邊不住，理事齊彰，中道一心，即然齊鑒。此融會空有，妙契一心也。故由三止而成三觀。是則三觀一心，本無差別。”^③

又云：

“按天臺有三止，謂體真止、方便隨緣止、息二邊分別止。以此三止為前導，然後可入空、假、中三觀……今依楞嚴如幻三摩提，乃示先從空入假，次從空假入中，正顯修心之漸次。”^④

從引文看，天臺三止三觀在憨山的解釋中分別是“體真止”、“空觀”為心體空寂而現妙有；“方便隨緣止”、“假觀”為涉幻有而知體空；“息二邊分別止”、“中觀”為空有不二。並且，憨山將此與他解《楞嚴》所說的“三觀”相提並論，以為二者是相契合的。

就三觀一一表示基本內容上說，天臺之說與憨山之說大體無別，^⑤但就整體而言，二者卻有實質差別。既然，憨山言及天臺多所引用智顛觀點，那麼在此，就以智顛的“一心三觀”理論為主與憨山之說比對如下：

And Thought Of Han-Shan Te-Ch'ing，pp.149。

^① 參曉雲：《天臺教觀與止觀》（見《天臺學概論》，頁237，現代佛教學術叢刊，第五十五冊，張曼濤主編，大乘文化出版社，民國六十八年初版）。

^② 智顛：《妙法蓮華經文句》，頁29，湛然寺印行，中華民國七十七年十一月版。

^③ 德清：《大乘起信論直解》，頁199（憨山大師法叢彙初集（六））。

^④ 《圓覺經直解》，頁61。

^⑤ 《修習止觀坐禪法要》敘述三止三觀為：“若行者如是修止觀時，能了知一切諸法皆由心生，因緣虛假不實故空，以知空故，即不得一切諸法名字相，則體真止也。爾時上不見佛果可求，下不見眾生可度，是名從假入空觀。若菩薩為一切眾生，成就一切佛法，不應取著無為而自寂滅，爾時應修從空入假觀。則當諦觀心性雖空，緣對之時亦能出現一切法；猶如幻化所雖無定實，亦有見聞覺知等差別不同。行者如是觀時，雖知一切諸法畢竟空寂，能于空中修種種行……若能成就無礙辯才，則能利益六道眾生，是名方便隨緣止。菩薩雖復成就此二種觀，是名方便觀門，非正觀也。故經云：‘前二種為方便道’。因是二空觀，得入中道第一義觀，雙照二諦，心心寂滅，自然流入薩婆若海。若菩薩欲於一念中具足一切佛法，應修息

(1) 所觀之心的不同。憨山與智顛都是依中道實相理解心。但憨山所主為“真心”，此“心”與染法不相應，它自身是絕待的，但就其不與染法相應而言，它又是有待的。而智顛主張的“心”是“性具染淨”之“不思議境”，是“無明即法性，法性即無明”之“一念無明法性心”，^②是即諸法之性空，即無明所生因緣法之假有，即無明、法性不二之中的即空即假即中之心。雖然，關於此“心”的真妄在天臺後學之山家、山外派之間引發達四十年的紛爭，然智顛所言之心尚無真妄兩面之分，而是非真非妄即真即妄之中道實相的呈展，因而，此“心”可謂絕去了任何對待。比較兩者對心之“不空”或“有”上的解說有助於我們瞭解這一點。憨山真心之“有”是指心具有恒沙稱性功德，此“有”為無染之妙德，需待緣而起，方轉為染法。然“一念無明法性心”在“性具染淨”的基礎上並不排斥幻有。由此，我們得以進而瞭解為何在憨山與天臺均時常引用的“心、一佛與眾生，是三無差別”的解釋上，二者各有偏重，前者重於佛位，後者重在眾生位。且對於真妄不二，即妄即真的理解亦有分別：前者言及真妄有體用之別，真妄是不離之“即”；後者所言之真妄並無體用之分，而是當體“即”。^④

(2) “性起”與“性具”之不同。憨山解說如來藏心“不空”義是“性起，故不空”，意即如來藏心具足恒沙稱性功德，包融萬有，萬有皆此不空如來藏稱性而起，隨緣變現而成，是為“性起”說，這是對現象的產生有一緣起的說明。而智者顛依的是“性具”說：

二邊分別止，行于中道正觀。云何修正觀？若體心性非真非假，息緣真假之心，名之為正。諦觀心性非空非假，而不壞空假之法。若能如是照了，則心性通達中道，圓照二諦。若能于自心見中道二諦，則見一切諸法中道二諦，亦不取中道二諦，以決定性不可得故，是名中道正觀”（見《大正藏》，卷四十六，頁472中、下）。由此可見，就三止三觀表現的基本內容而言，天臺所說與憨山所說是一致。

^① 憨山之主張應更近於天臺山外派如源清等人的“真心”及“真心觀”。源清等人的思想受到華嚴學的影響，而憨山是主於華嚴的（下文將論及），故兩者當較為接近。但（1）從憨山著述上考察，其論及天臺多指智顛的思想，而少言智顛者之後學。（當然，憨山是否為受天臺後學之影響而將此影響統歸於智顛者，此有待進一步考察。）因此，就憨山所受天臺影響上說，當以智顛為主。（2）宋時，在天臺內部展開的山家派與山外派之爭是以山家派的獲勝，確立其天臺學的正統地位而告終的。因此，本文是以智顛之說為天臺學之代表而與憨山之說展開對比的。

^② 智顛：《四念處》（《大正藏》卷四十六，頁578下）。

^③ 對天臺所說之心是真是妄，學界爭論亦頗多，主真心的如印順法師，可參其《中觀今論》；主妄心的如日本的安藤俊雄先生，參安藤俊雄著《天臺性具思想論》（諦觀全集譯述三），（演培法師譯，天華出版事業股份有限公司 民國81年7月一版二刷）；主非真非妄而中道實相的如陳英善教授，參其《天臺緣起中道實相論》（法鼓文化事業股份有限公司出版 1997年5月版）及《天臺性具思想》（東大圖書股份有限公司，中華民國86年8月初版）。印順法師在其對佛教的三系：虛妄唯識系、性空唯名系、真常唯心系中進行判斷，認為天臺學雖近於中觀說，但實質還是真常唯心的。但誠如陳英善教授指出：（1）印順法師以“空”為判准，對虛妄唯識系及真常唯心系的評價有所偏頗；（2）智顛的如來藏觀念並非不符合緣起精神；（3）智顛所說的佛性是基於緣起中道實相上說的（《天臺緣起中道實相論》，頁456-479）。而主妄心說的，如安藤先生，以性具善惡為基本依據，但他是將性具之“性”持為本體，非從智顛強調的緣起中道上理解。筆者以為，如文中所述，雖然關於心的真、妄是宋時天臺山家派與山外派紛爭的焦點，後以主妄心說的山家派獲勝而確立其天臺正統地位。但智顛的“一念心”並無真、妄之別，而是至荆溪湛然方才有此論述，後世的真妄之爭也是緣於對其《十不二門論》不同註疏上。故本文較贊同陳英善教授的說法。

^④ 後天臺的四明知禮更將此作為自家的獨據之說。見知禮：《十不二門指要鈔》，（《大正藏》，卷四十六，頁707）。

“夫一心具十法界，百法界，一界具三十種世間，百法界即具三千種世間，此三千在一念心。若無心而已，介爾有心，即具三千。亦不言一心在前，一切法在後；亦不言一切法在前，一心在後。”^①

此即“一念三千”，“一念”指“一念心”，“三千”總稱萬有。從佛法界至地獄界之十界廣至三千世界，諸般善惡、穢淨法本然具於“一念心”中：“若從心生一切法，此則是縱；若一時含一切法者，此即是橫。縱亦不可，橫亦不可，只心是一切法，一切法是心”。心與萬法之間非能生與所生、能含與所含的關係而是宛然同一的，這實際上是將心放大為緣起之網，並就此展開對心的洞觀。

(3) 三觀之次第與圓融的不同。前已敘述憨山於理上，並非不趣向圓頓，只是多所開演的是三觀的次第開展。但就其能觀之心而言，此心真妄雖不二，然猶存隔曆，還要觀妄返真，故較宜次第說之，所以，在憨山的觀法中，次第的三觀才是正觀。但在台宗看來，現象已然是中道實相的呈現，觀行便強調當體契入，因此，不思議的“圓頓止觀”才是正觀。如智顛說，“三觀”是：

“若一法即一切法，即是因緣所生法，是假觀也；若一切法即一法，我說即是空，為空觀也；若非一非一切者，即是中道觀。一空一切空，無假無中無不空，總空觀也；一假一切假，無空中而不假，總假觀也；一中一切中，無空假而不中，總中觀。”^②

每一觀是即空即假即中的，言一即三，言三即一；同時也是非空非假非中的，而即空即假即三中本身亦是空、假、中的，這就是“不可思議三觀”。^③

台家在“性具”上講一心圓融三觀，與憨山在“性起”上說次第三觀二者理路確是判然有別的。如果按照天臺七種二諦的判教看，憨山的由空而有，有而空，至非有非空，即有即空的理論只是別教的複俗單中二諦；而依真心起照的觀證法門只能“緣理斷九”^④（意即依清淨真如心理斷九法界之無明，因而，亦無九法界法，唯有一佛法身法）。因此，憨山雖援引了天臺次第而修的觀法，但其“一心三觀”說實質上是大異天臺之趣。然而，從憨山的立場看，我們亦理解此差異，因為他始終是“以宗《華嚴》發明如來出世為一大事因緣的”^⑤。

四 憨山之“一心三觀”與華嚴之“一心”與“三觀”

^① 《摩訶止觀》，卷五上，（《大正藏》，卷四十六，頁54上）。

^② 同上。

^③ 《摩訶止觀》，卷五上，頁54。

^④ 此可參陳英善：《天臺緣起中道實相論》，頁42。

^⑤ 懷則：《天臺傳佛心印記》，（《大正藏》第四十六卷，頁934）。

^⑥ 《妙法蓮華經通義》，頁3。

華嚴宗從法藏起經澄觀、宗密，在融合《如來藏經》與《大乘起信論》的學說的基礎上，將自家法界緣起論落在如來藏自性清淨心上說，形成了如來藏心稱性而起、隨緣現萬法的“性起”理論系統（性起指本具性德，緣起指待它緣而生）。如法藏曰：

“顯一體者，謂自體清淨圓明體。然此即是如來藏中法性之體，從本已來，性自滿足，處染不垢，修治不淨，故雲自性清淨”。^①

宗密云：

“但此心靈妙自在，不守自性，故隨迷悟之緣，造業受報，遂名衆生，修道證真，遂名諸佛。又雖隨緣而不失自性，故常非虛妄，常無變異，不可破壞，唯是一心遂名真如。故此一心，常具真如生死二門……以生死即真如，故諸經說無佛無衆生，本來涅槃，常寂滅相。又以真如即生滅，故經云之法身流轉五道，名曰衆生，既知迷悟凡聖在生滅門，今於此門具彰凡聖二相，即真妄和合，非一非異，名爲阿賴耶識。”^②

原本靈覺清淨、空有不二之真心，因衆生之迷遂翻轉爲阿賴耶識，而顯真妄分別，需“修道證真”，才能“妄盡還源”，這一理路與上述憨山“一心”的思想大體是一致的。

就觀行而言，華嚴觀門甚多，但以真空觀、理事無礙觀及周遍含容觀組成的法界觀爲樞要，是爲華嚴“三觀”。在《圓覺經直解》中，憨山將己之“三觀”與法界“三觀”一一對應：

“此但顯泯一切法，當空觀義也……此曆十法界，以事隨理遍，當法界理事無礙門，示假觀義也……此曆十法界，以顯事事無礙，法界周遍含容觀，當一心中道義也”。^③

依澄觀的解釋，法界三觀是：

“言真空者，非斷滅空，非離色空，即有明空，亦無空相，故名真空；二、理事無礙者，理無形相，全在相中，互奪存亡，故云無礙；三、周遍含容者，事本相礙，大小等殊；理本包遍，如空無礙。以理融事，全事在理，乃至塵毛皆具包遍”^④。

“真空觀”，就是觀一切事相，雖曆然有別，其性本空。即有而明空，意

^① 法藏：《修華嚴奧旨妄盡還源觀》（《中國佛教資料選編》，第二卷，第二冊，頁98，石峻樓宇烈方立天許抗生樂壽明編，中華書局出版1983年1月第一版）。

^② 宗密：《禪源諸詮集都序》，卷四（《中國佛教資料選編》，第二卷，第二冊，頁447）。

^③ 《圓覺經直解》，頁75-77。

^④ 澄觀：《華嚴法界玄鏡》，卷一，（《中國佛教資料選編》，第二卷，第二冊，頁325）。

通從假入空觀。“理事無礙觀”則觀理在事中，全事即理，全理即事，二者炳然雙融。意顯空而妙有，相應於從空入假觀。“周遍含容觀”即明理遍容無礙，理融於事，則全事如理亦遍容無礙，顯妙有與真空的相即相入，當中道觀。由此見，憨山之“三觀”與法界三觀大體相應。

在《首楞嚴經通議》裏，憨山對此展開了更爲細緻的分疏：

“此經引歸空性海，帶顯圓融，理該華嚴圓教。故以彼（按：此指《起信論》）‘不空’收入此中空藏者，義顯妙有真空，圓融無礙之空，非遠離一切心境界相之空也。此空藏體當華嚴理法界門，四句通收，十門齊會。若約七大色心周遍圓融，則已帶顯觀中理事無礙十門中初二門義。^①以即真故相遍，由相遍故無礙……是知向下顯不空如來藏，當華嚴理事無礙法界後八門義，^②若約毛端現刹塵裏轉輪，則又帶顯事事無礙法界矣”^③。（因法界與法界觀是密切聯繫的，故憨山在此是將法界與法界觀匯合一處說）。

在此，基於對華嚴圓教空有相即不二之究竟義的強調，憨山把空觀與法界觀之中的真空觀及理事無礙觀前二門相對應，而將不空觀與理事無礙觀之後八門及事事無礙觀相對應。於此中我們發現，憨山的這一重新配置應是意識到法界觀中所存在的不足：如真空觀之對諸法性空一面的偏重及法界三觀之間猶存分別與階次。因此，憨山將理事無礙觀之前二門納入其空觀中以補救單單涉及真空觀而出現的偏空傾向，並且以其一觀中兼涉兩種法界觀而相對消淡了法界三觀之間的隔別。

法界觀中所存在的問題，華嚴諸先德已有意識。如澄觀，他說真空觀是：

“一、雖有色事，爲成空理，色空無礙，爲真空故。二、理當明空，未顯真空妙有故。三、泯絕無寄，亡事理故。四、不廣顯無礙之相，無爲而爲，無相而相，諸事與理，炳然無礙，雙融相故”。^④

此處他既是陳述真空觀向理事無礙觀開展的理由，又表示了他對真空觀的意見，即“未明真空妙有”。而關於他對法界三觀之間的關係的理解我們可從其對“理”、“事”的詳細解析中有所瞭解。如：

“理四句者，一、無分限，以遍一切故。二、非無分，以一法中無不具故。三、具無分，謂分無分一味，以全體在一法，曆一切處恒滿故。如觀一塵中見一切處法界。四、俱非分無分，以自體絕待故、圓融故。二義一相，非二門故。事四句者，一、有分，以隨自事相有分齊故。二、無分，以全體即理故。小品云：‘如色前際不可得，後際不可得，此即無分也。三、俱以前二義無礙，是故俱此二義，方是事故。四、俱非，以二義融故、平等故、二相絕故’。^⑤

^① 即爲理遍於事門、事遍於理門。

^② 即依理成事門、事能顯理門、以理奪事門、事能隱理門、真理即事門、事法即理門、真理非事門、事法非理門。

^③ 《首楞嚴經通議》，（《續藏經》，卷十二，頁565下-566上）。

^④ 澄觀：《華嚴法界玄鏡》，頁333。

^⑤ 澄觀：《華嚴隨疏演義鈔》，卷二十四，（《大正藏》卷三十六，頁181上-中）。

可見，澄觀主張“理”、“事”間並無絕對分際，而是彼此相對而又相成、互即互入的。因而，在法界觀上說，由任一觀俱可涵融其餘二觀，三觀之間實際並無界限與階次之別。但誠如木村清孝指出，澄觀在具體的議論中，還是重視理法界（按：與真空觀相應）在形成四法界（與法界三觀相應）中的根本作用，且認為事事無礙觀需在理事無礙觀上方能成立。^①

澄觀關於真空觀的見解及對法界三觀原無分別的見解當對憨山有所啟發，而憨山就此問題的具體陳述上，則更強調在三觀究竟融通無礙上把握其之次第呈展。憨山之“三觀”雖以先空後假次中為基本進路，但從其開立的多種觀法（可初先空後假，次先空後中^②，又可從任一觀入而三觀俱得。）上看，他的“三觀”雖有次第之分，卻無前後定然之別。因此，憨山將己之“三觀”與法界三觀對應的同時為法界觀提供了新的視野。運用憨山的多種觀法，可從法界觀的任一觀入手而繼觀餘二，亦可於一觀中俱得三觀，這對於進入一多相即，圓融無礙的華嚴境界在理上也是一更切合的思路。並且，法界觀雖層層深進地描繪了妙有世界的開展，但作為一種修行實踐法門，卻有讓人難以措手之弊。故天臺中人往往批評華嚴“有教無觀”、“有教無行”。^③憨山以空、假、中三觀釋法界觀，並將“三觀”統之於心，使法界觀可即心而入，從而使其更為平易直捷。由此，憨山通過其空、假、中三觀與法界三觀的互解，相應地改進了法界觀門，同時也將己之三觀的觀境引入了華嚴莊嚴佛國世界，這是他，亦是他的“一心三觀”理論終極追求的圓滿果海。

看來，憨山從華嚴家受益頗多，究其思想的直接秉承，應是華嚴的清涼澄觀。^④上文已論及憨山對澄觀思想的承繼與發揚。現再比照澄觀之《華嚴經疏鈔》與憨山提領《疏鈔》要旨所作之《華嚴經綱要》，^⑤對二者思想之同異略作補充。《疏鈔》時時論及“心”與“三觀”，如：

“又對於事境善了邪正，當願眾生，皆假觀也；知身空寂心無染著，空觀也；見理如實，中觀也。或先空後假，後先假後空，或一或二，或一念頓具。斯為妙達三諦觀行”。^⑥

此處言及三觀及其頓、漸觀法。又有多處論及空有、真妄二而不二，不二而二的：“所謂觀空而不含有，涉有而不迷。權實雙行，二邊不住。”^⑦這些觀點，均與

^① 木村清孝：《中國華嚴思想史》，頁202，李惠英譯，東大圖書股份有限公司出版，中華民國八十五年二月版。

^② 《圓覺經直解》，頁173。

^③ 如說：“鑽菴之評謂法界觀別為一緣，謂五教無斷伏分齊，然則若教若觀，徒張虛文，應無修證之道”。（志磐：《佛祖統紀》，卷三十，《續藏經》，頁541中）。

^④ 憨山一生敬慕澄觀，少時，“切慕清涼之為人，因自命其字曰‘澄印’”。見於《憨山老人自序年譜實錄上》，頁11（《憨山老人夢遊集四》，卷五三，總頁2883）。

^⑤ 憨山晚年，因“每念華嚴一宗將失傳，清涼《疏鈔》，皆懼其繁廣，心智不及，故世多置之，但宗《合論》，因思清涼，乃此方撰述上祖，苟棄之則失其宗”，遂作《華嚴經綱要》。見於《憨山老人自序年譜實錄下》，頁39，（《憨山老人夢遊集四》，卷五四，總頁2975）。

^⑥ 《華嚴經綱要》，卷十三，（《續藏經》，卷八，頁573下）；及《華嚴經疏鈔》，第二冊，卷二十三，頁2，佛陀教育基金會印贈。

^⑦ 《華嚴經綱要》，卷二十，（《續藏經》，卷八，頁628中）；及《華嚴經疏鈔》，第二冊，卷三十二，頁1。

憨山的相契合。但值得注意的是，對澄觀在《疏鈔》中引天臺學說所作的發揮^①，例如，性惡思想^②，以及直示天臺“圓融三觀”處^③，從《綱要》上看，憨山甚少涉及。他雖言心本無染淨，卻維護心的絕待真淨。在這一點上，憨山又遠於澄觀而近於法藏。

五 憨山之現實性立場與其“一心三觀”之成立

前文從理論的逐步分析中，我們已知憨山之“一心三觀”思想是立足於華嚴，結合天臺觀心次第法而成立的。一面開顯華嚴的究竟圓融果海，一面倚重契入果境的次第觀法，使得憨山之說表現了在理上演說圓融，在行上實施漸次觀法的性格。所以，他取天臺觀心法之次第說而舍圓融說，在以“三觀”會通法界觀時又於強調圓融上次第展開。那麼，憨山為何在理上演說圓融，而在行上卻多所演示次第觀法而非圓融法呢？前文在論述其思想時已經從理論層面上兼帶分析了其思想之成因，如認為憨山之“心”既有真妄之別，觀照需從真妄兩重中還妄歸真，故較易次第說之等等，但要更深切地理解其思想，只有進入他的宗教實際活動中方可實現。因為，與其說憨山是宗教理論家，不如稱其為宗教實踐家，他之學說的建立必定是指向具體的實踐活動。

還觀憨山所處的晚明時代，正是中國佛教經唐宋之盛而日見式微的時期。其時，天臺華嚴等教門幾已絕迹，義學研究凋零，而禪宗一統天下，然宗門頹敗，禪學趨向公式化、模式化。針對時弊，晚明的高僧大德多重視研習義學，由此使晚明義學研究呈現繁榮之景象。^④憨山亦深感時弊之害，他批判當時的佛教界是：衆僧多不能持戒、念佛、參禪、看教，或有參禪的卻“全無正見，便稱悟道”，^⑤且動則呵教、謗法、慢佛，“又無明眼知識外印證”^⑥，為清滌流弊，力挽頹風，憨山提出講教興宗：（1）教禪合一，以教印宗；他身體力行，“於《楞伽》則有《筆記》，於《楞嚴》則有《懸鏡》，是旨即教乘而指歸向上一路”。^⑦（2）未法時期，衆生多鈍根，因此，講教宜簡要通明^⑧，多設方便漸次。言教既續教脈又振宗風，但言教需相機而設，簡捷明瞭。說龐雜之理，衆生不意會反徒生知解，不若將理落於切實處說。因此，要引領衆生入佛門，設真心而使其生信，從真妄對待上講起，以融攝了佛學要義而又開展為“三根普收”的“三觀”為法門，由妄而真而中道，層層深入，重重掃蕩，終歸如如究竟。這樣的理論應是較當機適時的。

^① 澄觀思想深受天臺的影響，他於《華嚴經隨疏演義鈔》中自述道：“會南北二宗之禪門，攝台衡三觀之玄趣。使教合亡言之旨，心同諸佛之心”。

^② 如《華嚴經疏鈔》，第一冊，卷二十一，頁23。

^③ 如《華嚴經疏鈔》，第二冊，卷三十一，頁87。

^④ 江燦騰：《明清民國佛教思想史論》，中國社會科學出版社，1996年11月第一版。

^⑤ 《化生儀軌》，頁47，（《憨山老人夢遊集四》，卷四六，總頁2525）。

^⑥ 《法語·示徑山堂主幻有海禪人》，頁31，（《憨山老人夢遊集一》，卷六，總頁301）。

^⑦ 《序·刻〈起信論直解〉序》，頁37，（《憨山老人夢遊集二》，卷十九，總頁1025）。

^⑧ 這是憨山為每一經論成疏作議時都強調的。可參《首楞嚴經通議序》、《刻〈圓覺經〉解後跋》（《憨山大師法彙初集（十）》，頁5-6）；《合刻〈法華文句〉記序》，頁19，（《憨山老人夢遊集二》，卷十九，總頁1007）等處。

因而，雖從佛教義學發展上看，憨山的思想並無大多推陳出新之處。“一心三觀”理論，雖然兼取兩家，卻無意於成為整合融貫兩家的龐大複雜的理論系統，相反，其特色恰在簡約、質樸上，它欲將中國佛學中佛性論與般若中觀法結合的基本原理簡要曉暢地概括表現出來。因此，空、假、中三觀雖源自天臺，然從憨山以“三觀”融貫一代時教上看，其實更是憨山對全體佛法精髓的概括和體會。^①而空、假、中三觀確實涵攝了佛學“緣起性空”之要義，台賢二家的理論再繁複精巧，均在此上搭建而起。但天臺觀法理上圓融，行上卻不易入。憨山批評道：

“天臺智者，大小止觀，乃成佛要門。其大止觀文繁難於理會，其小止觀，雖簡易，其實要說解明白而下手安心，亦不易入。即能知能行，亦難得親切，日用現前，境界逆順處多用不上，況末後大事乎”。^②

故此，身處教門零落、宗門寡真的晚明佛教界，憨山亟求方便易入的真修實證之法，亦是他不重台家不思議圓頓止觀而重其三觀次第法門並對之多所發揮的動因。他之以次第的三觀會通華嚴法界觀，理亦因此。

憨山不僅在觀法上進行了當機的方便安立，而且將其觀法直接落實於他自己的參禪念佛實踐中：

“日用工夫，只消看破妄念，不被他使，無別用心處，一切空不下時如何，只了知是假，一切能空，一切能輕。”^③

此將“空觀”落實於參禪。又：

“正當念佛觀時，要將身心內外，一起放下，絲毫不存，心地如空，不見一法，此是空觀。即於此空心中，提一聲佛，隨學念處，即觀佛像，如觀目前，歷歷分明不昧，即是假觀。然於正觀念時，返照能觀，能念心體，空空寂寂，當空寂中，又觀念不忘，如此不忘不著，一心靈然，即中道觀。然此三觀，不用安排，但只舉念，則三觀一心，一念具足。”^④

這樣，憨山就真正實現了教觀雙運、教禪合一。後人或有批評此是對禪的明白化而使禪失禪意，但當其時，這于世、于教、于宗都不失為一種振作。

由此見，一心三觀的思想，是從憨山悟心中流出的^⑤，亦是從他的利他悲心中流出的。

^① 《化生儀軌》，頁41，《憨山老人夢遊集》，第四冊，卷四六，總頁2519。

^② 《答德王問》，頁25-26，《憨山老人夢遊集》，第一冊，卷十總頁，497-498。

^③ 《徑山雜言》，頁7，《憨山老人夢遊集》，第四冊，卷四十六，總頁2485。

^④ 轉引至忽滑穀快天：《中國禪學思想史》，頁821，上海古籍出版社1994年5月第一版。

^⑤ 錢謙益：《楞嚴經解蒙鈔》，《續藏經》第十三卷，頁505上。

《三言》故事中佛教死亡思惟探索

——超越因果輪迴後的涅槃世界

金明求

國立台灣師範大學國文所博士班

提要

佛教追求的理想國度，與現實中呈現仙界的道教思想不同，它是在死後以生前罪惡善行的程度，來決定來生的富貴榮華，以輪迴轉生過程中不斷積累的「業」來決定來生。佛教思想目標尋求「解脫」，就是能離「苦」得「樂」，獲得「真正的自由」。《三言》中含有佛教死亡觀的作品，都因覺悟生命的本質，而進入涅槃的境界。佛教的覺悟過程，難以具體地分類為生死、情慾而簡單說明，因而精神覺悟就是精神上的一種衝擊，喚醒「自我」的過程，以產生新「自我」的動力。覺悟過程中，無論是自己直接經驗輪迴過程，或目睹別人的輪迴過程，都有強調「輪迴轉生」、「因果報應」的觀念，這些在作品裏面表現得相當豐富，經過許多時代、人物、環境來確認「業報輪迴」的事實。而人物經過佛教的磨練之後的自我，與經過試煉之前的自我完全不同，其人生觀、精神價值都已改變。現實上追求功名富貴之心、生死存亡之事，全轉化為「空」。雖然有的作品淡化「四大皆空」的觀念，但精神覺悟之後而歸於佛門，或通過佛教式考驗而得到覺悟過程來看，具有充分地呈現出以佛教式的精神覺悟來超越生死，而邁向解脫境界。

關鍵詞：1. 三言 2. 死亡 3. 佛教 4. 覺悟