

釋德清《老子道德經解》與《莊子內篇註》 互文詮釋方法析論

沈明謙*

（收稿日期：104 年 3 月 30 日；接受刊登日期：104 年 7 月 8 日）

提要

釋德清身為明代佛教高僧大德中唯一兼注《老子》、《莊子》的人，他對於《老子》、《莊子》之間的關係、閱讀與詮釋的策略自當有其特出之處。但相關研究中，不是將二者分別探討，就是混雜在以佛解道、三教會通的框架下討論，或者僅以釋德清說的「《莊子》一書，乃《老子》之注疏」為依據，認為莊子是老子的學說承繼者、闡發者，《莊子》一書的義理依附在《老子》之下。本文以前行研究為基礎，試圖重新思考釋德清「《莊子》一書，乃《老子》之注疏」論題背後所隱含的意義，釐清釋德清「注疏」一語的時代意涵，並重建他在「《莊子》一書，乃《老子》之注疏」此命題下隱含的閱讀方法與詮釋方針。

關鍵詞：釋德清、互文詮釋、莊子內篇註、老子道德經解

* 國立臺灣師範大學國文學系博士生。

一、前言：

釋德清（1546-1623），俗姓蔡，字澄印，號憨山，為明末四大僧之一。釋德清著述頗豐，除了佛經的注解之外，還曾對《老子》、《莊子》、《中庸》等儒道經典進行疏解，這不僅僅是受到明末三教會通思想影響，嘗試會通儒釋道的相同之處、辨別三者相異卻被混為一談的教義，還存有相當程度的判教意味。¹

當前研究釋德清《老子道德經解》和《莊子內篇註》²，有以單一文本為對象，探索憨山注解的詮釋思維、詮釋方法和終極關懷者，而以註《莊》研究較多。王玲月《憨山大師的生死觀》³、李懿純《憨山德清註〈莊〉之研究》⁴、釋會雲《釋德清三教會通思想之研究—以〈莊子內篇註〉為中心》⁵。王玲月和釋會雲透過對特定議題的聚焦（生死觀和三教會通），李懿純則藉由建構整體註解模式，試圖朗現憨山對《莊子》一書的理解與闡發，其研究可謂當前對釋德清《莊子內篇註》剖析詮釋最為全面，且理論建構最為精密的論文。此外，大陸郭建云於2011年發表的碩論《憨山德清《莊子內篇注》之研究》⁶則完全未參考臺灣學界的研究成果，因此了無新義，甚為可惜。

單篇論文方面則有李曦〈釋德清《莊子內篇注》研究〉⁷最早對釋德清《莊子內篇註》進行全面的研究，後續則有邱敏捷〈憨山「莊子內篇注」之特色〉⁸、美國學者林順夫的〈推門落臼：試論憨山大師的《莊子內篇注》〉⁹、王玲月〈憨山大師註莊的孔子形象〉¹⁰、

¹ 關於明末清初三教會通當前研究的成果，可參見徐聖心：《青天無處不同霞—明末清初三教會通管窺·緒論》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2010年），頁11-32。徐聖心認為釋德清的《觀老莊影響論》、《老子道德經解》和《莊子內篇註》是出於判教的需求，從文本內容來看，此說不假。陳永革：《晚明佛教思想研究》（北京：宗教文化出版社，2007年），頁392-416第八章第一節列舉晚明佛教高僧大德對老莊與佛教義理關係的辯駁，並指出佛教高僧大德企圖將佛教義理抬高到老莊思想之上，甚至將老莊思想融攝到佛教義理之中。

² 本文所依據的《老子道德經解》、《莊子內篇註》及《觀老莊影響論》底本為《老子道德經憨山註 莊子內篇憨山註 附觀老莊影響論一名三教源流異同論》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2004年）。本文引文主要依循底本斷句，但若底本斷句有疑問，則參考黃曙輝點校，《道德經解》（上海：華東師範大學出版社，2009年）和《莊子內篇注》（上海：華東師範大學出版社，2009年）斷句及《老子道德經解》，嚴靈峯編：《無求備齋老子集成初編》（臺北：藝文印書館，據光緒十二年金陵刻經處刊本，1965年），並加註說明。

³ 王玲月：《憨山大師的生死觀》（臺北：文津出版社，2005年）。

⁴ 李懿純：《憨山德清註〈莊〉之研究》（臺北：花木蘭文化出版社，2008年）。

⁵ 釋會雲：《釋德清三教會通思想之研究——以〈莊子內篇註〉為中心》（嘉義：南華大學宗教研究所碩士論文，2008年）。

⁶ 郭建云：《憨山德清《莊子內篇注》之研究》（蘇州：蘇州大學哲學研究所碩士論文，2011年）。

⁷ 李曦：〈釋德清《莊子內篇注》研究〉，《五台山研究》第3期（1994年），頁16-28。

⁸ 邱敏捷：〈憨山「莊子內篇注」之特色〉，《中國文化月刊》第258期（2001年9月），頁69-95。

⁹ 林順夫：〈推門落臼：試論憨山大師的《莊子內篇注》〉，《清華學報》新34卷第2期（2004年12月），頁299-326。

王紅蕾發表的〈憨山德清注《莊》動機與年代考〉¹¹和〈緣起與本根：佛教與道教宇宙觀的衝突與調和——憨山德清《莊子內篇注·齊物論》研究〉¹²、劉海濤的〈憨山德清注《莊》時間相關問題再論——兼與王紅蕾博士商榷〉¹³和韓煥忠的〈高僧能解南華意——憨山德清的《莊子內篇注》〉¹⁴；這些論文集集中探討《莊子內篇註》，但因為篇幅限制，往往過略或僅就一至兩個焦點深入論述，有些論點也有商榷之處，例如李曦認為釋德清的注解忠於《莊子》義理，這樣的說法在後續論文中也被予以批評糾正。方勇在《莊子學史》第二冊第十章以〈釋德清的莊子學〉¹⁵討論釋德清《莊子內篇註》，由熊鐵基主編的《中國莊學史》也專節討論釋德清的《莊子》觀¹⁶，但方勇之說多半順釋德清註立論，而錢奕華所主筆的〈釋德清的《莊子》觀〉則失之過簡。

在《老子道德經解》方面，則較未受到如《莊子內篇註》般的重視，主要研究有陳松柏所撰的〈憨山老學之思考方式與世間特質〉¹⁷、〈憨山老學中「道」之多義性指涉與終極關懷〉¹⁸、〈憨山《道德經解》中「道」之詮釋特質與價值定位〉¹⁹、劉怡君〈釋德清《老子》學義理內蘊探析——兼論「以佛解《老》」的詮釋向度〉²⁰和高齡芬〈憨山大師《老子解》之道論研究〉²¹。陳松柏延續其博士論文立場，認為釋德清是以禪學為本體涵攝所有的經典詮釋，因此《老子道德經解》也應如此理解；劉怡君和高齡芬則側重於釋德清如何以佛理解《老子》，以佛解老的義理切合度與滑失之處為何。

¹⁰ 王玲月：〈憨山大師註莊的孔子形象〉，《東方人文學誌》第3卷第4期（2004年12月），頁133-150。

¹¹ 王紅蕾：〈憨山德清注《莊》動機與年代考〉，《北方論叢》第2期（2007年），頁32-35。

¹² 王紅蕾：〈緣起與本根：佛教與道教宇宙觀的衝突與調和——憨山德清《莊子內篇注·齊物論》研究〉，《哲學研究》第4期（2007年），頁29-32。案：王紅蕾所發表的兩篇單篇論文，應為博士論文《憨山德清與晚明士林》（北京：中國社會科學出版社，2010年）第五章第三節「憨山德清解老注莊與融通三教」抽錄部分研究成果改寫而成，見該書頁230-258。

¹³ 劉海濤：〈憨山德清注《莊》時間相關問題再論——兼與王紅蕾博士商榷〉，《重慶師範大學學報（哲學社會科學版）》第4期（2008年），頁23-26。

¹⁴ 韓煥忠：〈高僧能解南華意——憨山德清的《莊子內篇注》〉，《五台山研究》第2期（2010年），頁26-31。

¹⁵ 方勇：〈釋德清的莊子學〉，《莊子學史》（北京：人民出版社，2008年），第二冊，頁525-539。

¹⁶ 錢奕華：〈釋德清的《莊子》觀〉，收入熊鐵基主編，劉韶軍、錢奕華、湯君著：《中國莊學史》（福州：福建人民出版社，2009年），下冊，頁58-68。

¹⁷ 陳松柏：〈憨山老學之思考方式與世間特質〉，《南開學報》第7期上卷（2002年6月），頁45-61。

¹⁸ 陳松柏：〈憨山老學中「道」之多義性指涉與終極關懷〉，《南開學報》第1卷第1期（2003年9月），頁135-148。

¹⁹ 陳松柏：〈憨山《道德經解》中「道」之詮釋特質與價值定位〉，《南開學報》第2卷第2期（2004年9月），頁223-238。

²⁰ 劉怡君：〈釋德清《老子》學義理內蘊探析——兼論「以佛解《老》」的詮釋向度〉，《淡江大學中文學報》第17期（2007年12月），頁265-294。

²¹ 高齡芬：〈憨山大師《老子解》之道論研究〉，《興大中文學報》第27期（2010年6月），頁191-205。

其他還有以三教會通、以佛攝道等觀點試圖分析釋德清對老莊的總體立場，因而不是以單一文本，而是以釋德清的思想義理結構為前提，對《老子道德經解》和《莊子內篇註》進行分別論述，但最終歸攝於釋德清的三教會通立場或以佛攝道乃至分判三教的主張，如陳運星的《儒道佛三教調合論之研究——以憨山德清的會通思想為例》²²、張玲芬《釋德清以佛解老莊思想之研究》²³、許中頤《釋憨山〈觀老莊影響論〉的義理研究》²⁴、蔡金昌《憨山德清三教會通思想研究》²⁵、王煜〈釋德清（憨山老人）融攝儒道兩家思想以論佛性〉²⁶、李霞〈憨山德清的三教融合論〉²⁷、林文彬〈釋德清《觀老莊影響論》初探〉²⁸和蔡振豐〈憨山德清的禪悟經驗與他對老莊思想的理解〉²⁹。上述研究從各種面向探索釋德清以佛解老莊，或將老莊納入三教會通或三教同源、判教的系統裡，披顯出釋德清欲重建佛學體系，並試圖扭轉林希逸以降，把佛教義理歸攝入《莊子》，駁斥「大藏經五百四十函皆自此中抽釋出」³⁰這樣的論調。

釋德清身為明代佛教高僧大德中唯一兼注《老子》、《莊子》的人，他對於《老子》、《莊子》之間的關係、閱讀與詮釋的策略自當有其特出之處，但上述的相關研究中，不是將二者分別探討，就是混雜在以佛解道、三教會通的框架下討論，或者僅以釋德清說的「《莊子》一書，乃《老子》之注疏」³¹為依據，認為莊子是老子的學說承繼者、闡發者，《莊子》一書的義理依附在《老子》之下。如李懿純透過專章的仔細討論，只為釐清釋德清是否忠實秉承「《莊子》一書，乃《老子》之注疏」，最後得出「即使憨山於解老與註莊之際，仍有許多的矛盾與誤解，然而持評論之，其依然遵守『莊子為老子之註疏』的基本立場。」³²至於方勇雖然在〈釋德清的莊子學〉最後提到這一點，也僅是對釋德清之說加以認同，並說：「這一基本觀點，也散見於他的具體闡釋過程中。」³³只是，若莊子僅是依

²² 陳運星：《儒道佛三教調合論之研究——以憨山德清的會通思想為例》（桃園：中央大學哲學研究所碩士論文，1991年）。

²³ 張玲芬：《釋德清以佛解老莊思想之研究》（臺中：中興大學中國文學研究所碩士論文，1999年）。

²⁴ 許中頤：《釋憨山〈觀老莊影響論〉的義理研究》（新北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2001年）。

²⁵ 蔡金昌：《憨山大師的三教會通思想》（臺北：文津出版社，2006年）。

²⁶ 王煜：〈釋德清（憨山老人）融攝儒道兩家思想以論佛性〉，《香港中文大學中國文化研究所學報》第9卷第1期（1978年），頁173-199。

²⁷ 李霞：〈憨山德清的三教融合論〉，《安徽史學》第1期（2001年），頁16-19。

²⁸ 林文彬：〈釋德清《觀老莊影響論》初探〉，《文史學報（中興大學）》第31期（2001年6月），頁15-33。

²⁹ 蔡振豐：〈憨山德清的禪悟經驗與他對老莊思想的理解〉，《法鼓人文學報》第3期（2006年12月），頁211-234。

³⁰ 宋·林希逸撰，周啟成校注：《莊子庸齋口義校注·發題》（北京：中華書局，1997年），頁1。

³¹ 《道德經解·卷首》，頁42。

³² 同註4，頁95。

³³ 同註15，頁539。

附於老子義理之下，忠實詮釋註疏《老子》一書，則莊子本身的思想將置之何地呢？況且，「註疏」在釋德清的語脈中，僅有歷史順承脈絡上的意義嗎？

因此，本論文以前行研究為基礎，試圖重新思考釋德清「《莊子》一書，乃《老子》之注疏」論題背後所隱含的意義：首先，原典與註疏者之間，雖然存在時間上先後，但時代思潮的改變與詮釋視角的變換，都可能造成詮釋的創新，因此後繼者對前行者的詮釋，絕對不止忠實的義理闡發而已；其次，前行研究者並沒有釐清釋德清使用「註疏」一詞的立場和時代意義，單憑現代對「註疏」的理解出發，將「註疏」限定在歷史脈絡上，這是以己意猜度，未必符合釋德清的意思；再次，依《觀老莊影響論·敘意》³⁴所言，則釋德清撰寫《觀老莊影響論》是出於對當時的佛教徒、學者和當時社會流行的對《老子》、《莊子》的閱讀方法、詮釋方針有所不滿，因而他的解《老子》、註《莊子》，背後應該存在著獨特的閱讀方法與詮釋方針，而「《莊子》一書，乃《老子》之注疏」是當時流行的命題，陸西星（1520-1601）和焦竑（1540-1620）都曾如此主張，但釋德清究竟如何理解這句話，應回到他的論述中，而非僅從字面做理解。因此，本文將試圖釐清釋德清「註疏」一語的時代意涵，並重建他在「《莊子》一書，乃《老子》之注疏」此命題下隱含的閱讀方法與詮釋方針。

二、「互文詮釋方法」釋義

本文所採用的「互文詮釋方法」概念，並非源自克莉絲蒂娃（Julia Kristeva）的互文性（Intertextuality）³⁵，而是建基於中國古代經典詮釋方法的互文或互文見義，藉由對古

³⁴ 《觀老莊影響論》，頁1：「西域諸祖造論，以破外道之執，需善自他宗，此方從古經論諸師，未有不善自他宗者。吾宗末學，安於孤陋，昧於同體，視為異物，不能通融教觀，難於利俗。其有初信之士，不能深窮教典，苦於名相支離，難於理會。至於酷嗜老莊，為文章淵藪，及其言論指歸，莫不望洋而歎也。迨觀諸家註釋，各徇所見，難以折衷。及見《口義》、《副墨》，深引佛經，每一言有當，且謂一大藏經皆從此出，而惑者以為必當，深有慨焉。余居海上枯坐之餘，因閱《楞嚴》、《法華》次，有請益老莊之旨者，遂蔓延及此以自決。」

³⁵ 關於西方文化、文學理論的互文性定義及論述，可參見（英）彼得·布魯克（Peter Brooker）撰，王志弘、李根芳譯：《文化理論詞彙》（臺北：巨流圖書有限公司，2004年2刷），頁221-222；汪安民主編：《文化研究關鍵詞》（南京：江蘇人民出版社，2011年），頁116-118。又，克莉絲蒂娃關於互文詮釋方法的觀點，參見“*Desire in Language*”（Oxford：Basil Blackwell, 1981），p.36：「本文被定義為超語言學裝置，再分配了語言次序，以將指向直接通知的溝通言說，關聯到不同種先前或共時的言辭，本文因此是交互本文性……它是多本文的交換——交互本文性：在既定本文的空間中，幾種言辭取自其他本文，彼此交叉、中立。」克氏論點出處及翻譯乃匿名評審提供，特此致謝。

代經典詮釋中「互文」或「互文見義」的分析，予以概念化的語詞。³⁶釋德清並沒有用過「互文」一詞，但他用以詮解《老子》和《莊子》的詮釋方法，卻具備本文所謂的「互文性」³⁷。此外，「方法」一詞在不同的學派或理論中具有不同的界義，此處所使用的「方法」定義為：「透過特定的程序或方式，取得問題的答案或達到詮釋所要的效果及目的。」

古代經典詮釋在運用「互文」或「互文見義（意）」時，並非單純站在修辭學的角度，而是具有特殊的方法意識，也就是經典詮釋者為了得到問題的答案或達到詮釋效果而採用該方法。以下分述三種與本文相關的「互文」或「互文見義（意）」意義，及在經典詮釋中使用的情形³⁸：

第一，在單一篇章或文句中，經典以同樣涵義的字交相互換，或者以不同的字來指涉同一種動作、同一類事物、同一個場所或同一個對象等。如《周禮·天官冢宰》「大府：掌九貢、九賦、九功之貳，以受其貨賄之入。頒其貨于受藏之府，頒其賄于受用之府。」鄭玄注：「九功，謂九職也。受藏之府，若內府也；受用之府，若職內也。凡貨賄，皆藏以給用耳，良者以給王之用，其餘以給國之用。或言受藏，或言受用，又雜言貨賄，皆互文。」³⁹鄭玄指出《周禮》大府一職的經文中，受藏和受用雖一為受而藏之，一是受而用之，一入一出，看似不同，但這兩者都是大府的職責，因此分而言之看似不同，統而言之都繫於大府之職，所以是互文；該文一開始稱貨賄，後來又分別錯開（雜言）說「頒其貨于受藏之府，頒其賄于受用之府」，但實際上貨賄、貨、賄是指同一類的事物，只是合言或雜言的差別而已，鄭玄認為這也是互文。《觀老莊影響論》中，釋德清指出《老子》書中有許多用以指攝虛無妙道的詞，雖然字詞不同，但只是從不同的性質著眼，所指涉的是同一個事物——道——如「以天地萬物皆從此變現，故曰：『天地之根，眾妙之門。』」⁴⁰意即在《老子》書中，道、天地之根、眾妙之門雖然字詞不同，但都指涉虛無大道這個對象或概念。

³⁶ 現代學界或一般觀念中的「互文」，多半停留在文學創作或修辭格層面，但早在漢代，「互文」就是經典詮釋者用來揭明經典意義的方法。「互文」所指涉的不僅是文學創作，而是要從已文本化的經典，將其隱藏的思想體系、文句意義予以顯明，使讀者能由此明白經典內具的總體體系及指涉意義。

³⁷ 「互文性」在本文的定義為：「經典詮釋中，依據經典詮釋者對文本本身體系、字義之理解，對於單一經典本身的不同文句、字義或同一系統之不同經典，持有異字同義、合文會義、相互補充等傾向，因而將之置於同一脈絡下詮解。」而此一詮解，必須由經典詮釋者的理解或系統中理解，意即必須回歸到經典詮釋者視域進行同情之理解。

³⁸ 古代經典詮釋的互文詮釋並不僅限此三種，依照時代的變化增減或詳細區分，還能有更多用於不同語境的互文詮釋類型，甚至可以找出類似於西方「互文性」的類型。

³⁹ （漢）鄭玄注，（唐）賈公彥疏：《周禮注疏》，收入《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1989年），第3冊，卷6，頁95上。

⁴⁰ 同註34，頁26。

第二，在同一書或同一系統下，不同的篇章分享同一套概念或理論系統，因此即使以不同的字替換，也可以用該系統或該書的概念來解讀。胡煦《周易函書約注》卷二注「《象》曰：『地勢坤，君子以厚德載物』」提到：「乾曰天行，坤曰地勢，蓋天之轉運無間斷，故言行；地之博厚无上下，故言勢。……言健不言乾，健乾德也；言坤不言順，坤順義也。此互文以見義也。」⁴¹胡煦稱「言健不言乾」、「言坤不言順」，是指《象傳》稱乾卦「天行健，君子以自強不息」，稱坤卦「地勢坤，君子以厚德載物」，一稱性質，一稱卦名，表面上看來似乎沒有一個固定的原則。胡煦指出，在《周易》系統中，健是乾德，意即健這個德行乃是專屬於乾卦；順是專屬於坤的內含義，「地勢坤」即指「地勢順」，因此「地勢坤」似乎沒有指出地勢的性質或樣貌，但坤字已涵攝順的意義。胡煦稱此為互文以見義，是因為這種語言符號與意義的對應關係，在《周易》系統裡是基本概念，而且在由《周易》衍生或變形的其他系統也是基本概念。因此，如果在《周易》其他篇章看見天、健，就應該思考該字是否指涉乾卦，而地、順則可能指涉坤卦。不過，這種語言符號與意義的對應只適用於《周易》系統或由其衍生或變形的系統，在其他典籍或系統中則未必適用。釋德清在《莊子內篇註·逍遙遊》中稱：「後之大宗師，即此之聖人，應帝王即徙南冥之意也。」⁴²意謂〈大宗師〉篇的大宗師即〈逍遙遊〉篇的聖人，而〈應帝王〉和大鵬徙南冥一樣，都是應運出世的意思。因此大宗師和聖人雖字詞不同，但在《莊子內篇註》的系統中屬於同一概念，兩者可以視為同一組概念群。

第三，同屬一個系統但不同書或同源於一書而各自形成不同系統，對於特定字詞意義、制度、概念等具有補充說明，或從不同視域解說同一件事，並使意義得以更加完備的效力。中國經典詮釋中，同屬一系統但不同書的代表即三禮，同源於一書但各自形成不同系統的典型為《春秋》三傳。元代敖繼公在解釋《儀禮·少牢饋食禮》「筮於廟門之外。主人朝服，西面於門東。史朝服，左執筮，右取上韞，兼與筮執之，東面受命於主人」中筮和史的關係時，引用了《周禮》相關的論述來說明：「朝服，大夫士以筮之正服也。史亦公有司也。《周官》筮人職，中士二人，史二人；〈士冠〉、〈特牲〉之筮者言筮人，此言史，蓋互文也。」⁴³敖繼公指出，《周禮》記載筮人一職有「中士二人，史二人」⁴⁴，史是筮人的屬官，因此史可能負責占卜或紀錄占卜的結果；《儀禮》另兩篇〈士冠禮〉、〈特牲

⁴¹ 清·胡煦：《周易函書約注》，收入《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），第48冊，卷2，頁443上。

⁴² 《莊子內篇註·逍遙遊》，頁159。

⁴³ 元·敖繼公：《儀禮集說》，《景印文淵閣四庫全書》，第105冊，卷16，頁579上。

⁴⁴ 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《周禮注疏》，卷17，頁265上：「筮人：中士二人，府一人，史二人，徒四人。」

饋食禮》也提及卜筮之人「東面受命於主人」⁴⁵，但都稱「筮人」而非稱「史」。敖繼公認為，史和筮人是指同一種人，雖然字義不同，和實際內涵與指涉對象則為一，而他的根據是《周禮》中關於筮人一職的說明。敖繼公之所以認為《周禮》可以用來補充說明《儀禮》筮、史之間的關係，正是因為自鄭玄以降的三禮詮釋者心中，三禮同屬於禮此一系統，而此三書中的名物、制度、概念是可以相互補充說明的，若沒有這樣的理解，詮釋者不會貿然運用不同的經典進行互文詮釋。釋德清認為《老子》與《莊子》是同一系統，因此經常在《莊子內篇註》引用《老子》，在《老子道德經解》引用《莊子》，以使文本意義能加以揭明或補充得更為完整。這點下文將有更詳細的論述。

由上述分析，可以知曉經典詮釋中的「互文」或「互文見義（意）」絕非修辭技巧而已，而是建基在經典詮釋者理解經典的視域，或是傳統文化或時代思潮中，對經典內部篇章結構、系統，和不同經典間存在何種關係的理解來決定互文性的有無。對釋德清來說，《老子》與《莊子》乃是隸屬於同一個系統，從傳統文化來說，兩者都屬於道家，而道家對世界的基本認知並非老子創造的，只是由老子加以揭明而已。因此說莊子思想附屬於老子，等於是說道家的世界觀乃是老子創造建構的，這樣的說法無論在現實狀況或邏輯上都無法成立。以下將藉由釋德清的詮釋，釐清釋德清是如何定位《老子》與《莊子》，進而分析他運用互文詮釋的實際情形。

三、《莊子》為《老子》註疏：憨山對老、莊關係的定位

王邦雄曾批評釋德清「《莊子》一書，乃《老子》之注疏」的說法：

依個人之見，莊子思想乃綜合儒家思想的精神，以扭轉老子哲學的流弊，故決不止是憨山大師所云老子的注疏而已。⁴⁶

⁴⁵ 漢·鄭玄注，唐·賈彥疏：《儀禮注疏·士冠禮》，收入《十三經注疏》，第4冊，卷1，頁4下-5上：「有司如主人服，即位於西方，東面，北上。筮與席、所卦者，具饌于西塾。布席于門中，闔西闔外，西面。筮人執筮，抽上韜，兼執之，進受命於主人。」《儀禮注疏·特牲饋食禮》，卷44，頁520上：「筮人取筮于西塾，執之，東面受命主人。」

⁴⁶ 王邦雄：〈莊子其人其書及其思想〉，《中國哲學論集（增訂三版）》（臺北：臺灣學生書局，2004年增訂三版），頁62。

王邦雄此說，是以現在人的立場，從字義表面解讀釋德清的說法，卻未深入探究釋德清在文本詮釋中如何建構《莊子》和《老子》彼此的關係，以及釋德清是在何種思想結構中安頓《莊子》和《老子》。此外，當代以注疏一詞具有注疏者依循、附屬於被注疏者之下的涵義，因而批駁釋德清「《莊子》一書，乃《老子》之注疏」，如李懿純稱：「據此，吾人以為，憨山以莊子為老子註疏之立場，乃是將莊子思想比附於老子之下，如此確實忽略了莊子本身不同於老子的思想價值；然而，卻也由此凸顯在歷代注莊的不同詮釋架構之中，憨山『註莊』之特殊性。」⁴⁷

這存在兩個方面的誤解：第一，釋德清不是將莊子思想比附於老子思想之下，而是認為莊子和老子都屬於道家，彼此屬於同一系統，而莊子進一步發展了老子的思想。《觀老莊影響論》稱「然《老》言古簡，深隱難明，發揮老氏之道者，唯莊一人而已。」⁴⁸又說：「由其言深沈，學者難明，故得莊子起而大發揚之。」⁴⁹發揮與發揚並不全然是指莊子思想乃比附於老子，而應理解為莊子認同老子的道，以自己的表述方式與理解，將《老子》書中的道予以推展宣揚。第二，李懿純認為「《莊子》為《老子》注疏」可以「由此凸顯在歷代注莊的不同詮釋架構之中，憨山『註莊』之特殊性」，這實際上是個誤解，因為將莊子思想比附於老子，在唐代反而是個基本觀點。如陸德明（約 550-630）〈經典釋文序錄〉稱「莊生獨高尚其事，優遊自得，依老氏之旨，著書十餘萬言」⁵⁰，成玄英（約 601-690 之間）⁵¹也說「夫《莊子》者，所以申道德之深根」⁵²；陸德明明確指出莊子依循老子的思想旨意，成玄英所言「道德之深根」就是指被稱為《道德經》之《老子》的思想義理。因此，釋德清並不是第一個認為《莊子》乃發揮《老子》思想的人。

釋德清最先觸及老、莊關係，是在《觀老莊影響論·論去取》：

蓋中國聖人之言，除五經束於世教，此外載道之言，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。」斯言信之。⁵³

⁴⁷ 李懿純：《憨山德清註〈莊〉之研究》，頁 71。

⁴⁸ 同註 34，頁 7。

⁴⁹ 同註 34，頁 15。

⁵⁰ （唐）陸德明：〈經典釋文序錄〉，收入（清）郭慶藩輯：《莊子集釋》（臺北：華正書局，2004 年），頁 31。

⁵¹ 成玄英之生卒年不詳，此處採用鄭燦山之說。鄭氏之說見氏撰：〈唐道士成玄英的重玄思想與道佛融通——以其老子疏為討論核心〉，《臺北大學中文學報》創刊號（2006 年），頁 153。

⁵² （唐）成玄英：〈莊子序〉，收入（清）郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁 33。

⁵³ 同註 34，頁 7。

以往研究者在理解此段文獻時，或者如王邦雄、李懿純，認為釋德清將莊子思想比附於老子之下；或者，如蔡金昌認為「《莊子》是最直接繼承《老子》思想者」⁵⁴。然而，釋德清所引焦竑《焦氏筆乘》（以下簡稱《筆乘》）究竟是在什麼前後語脈下此斷言，以及老、莊及孔、孟兩組儒、道代表人物之間的關係倒底為何呢？

從文獻看來，釋德清所引的《筆乘》應當是焦竑《莊子翼》的敘文，而非《筆乘》原文，所以若非釋德清錯引，就是焦竑將之從《筆乘》刪去。然則焦竑在《筆乘·傳注》中有一說，則可以作為參照：

古人未為訓傳，子思、孟軻欲發明《論語》，皆別自為書，《中庸》與《七篇》是也。《道德經》之有《列》、《莊》，亦猶是也。⁵⁵

焦竑《莊子翼》敘文之說與此意並無不同，不過《筆乘》更明確指出，子思與孟軻為了發明孔子《論語》中的義理，於是各自撰寫了《中庸》、《孟子》七篇，而列子、莊子也基於想要發明或發揮《道德經》而各自著書。因此，將釋德清之語和焦竑此語並觀，可以得出「老之有莊，猶孔之有孟」的前提與歷史語脈意義為：第一，因為古人沒有做訓傳的習慣，因此若要發明前人或特定文本的意義，習慣上是單獨著書；第二，所謂發明或發揮，意謂子思、孟子、列子、莊子並不是按著文本逐字逐篇註解，而是從主要概念加以擴展、陳述，使其意涵更為詳細精密，因此不能以後世的注疏、傳注的形式來理解。

釋德清不同於《筆乘》的地方，是將老、莊關係予以強化，排斥《列子》與《老子》的聯繫，並說明莊子之所以注疏《老子》，是因為「《老》言古簡，深隱難明」，而《老》之深隱，則必須透過《莊子》才能洞悉。釋德清此說，並非僅僅強化《莊子》之於《老子》的重要性與獨特性，還牽涉到閱讀的策略：要理解《老子》意義模糊不明、深藏隱埋的真理，必須透過對《莊子》文本的閱讀與理解。如此一來，《莊子》非但不僅僅是《老子》的依附、附屬，反而是《老子》義理貞定的依據。此說並非無據，試看釋德清自述讀《老》、《莊》的歷程：

予少喜讀《老》、《莊》，苦不解義。惟所領會處，想見其精神命脈，故略得離言之旨。及搜諸家註釋，則多以己意為文，若與之角，則義愈晦。及熟玩《莊》語，則於《老》恍有得焉。因謂註乃人人之老莊，非老莊之老莊也。以《老》文簡古而旨幽玄，則《莊》實為之註疏。⁵⁶

⁵⁴ 蔡金昌：《憨山大師的三教會通思想》，頁 210-211。

⁵⁵ 明·焦竑撰，李劍雄點校：《焦氏筆乘》（北京：中華書局，2008 年），頁 337。

⁵⁶ 《老子道德經解·註道德經序》，頁 35。

釋德清之所以領會《老子》，以他自身的閱讀過程來看，是從熟玩《莊子》而領悟《老子》之旨。因此若從歷史脈絡來看，《莊子》是《老子》註疏，但從釋德清自身的閱讀經驗來看，反而必須先讀通《莊子》，才能使《老子》義理得所貞定。因而以往研究抓住「莊子為老子註疏」一語，認為憨山思想架構中，《莊》為《老》之附屬、依附，忠實闡述《老子》思想義理，是迷惑在字面上的意涵；若從釋德清的閱讀經驗出發，就能領會釋德清的「註疏」一詞不單是從歷史脈絡來指涉老、莊關係，還包括了閱讀必須由《莊》而《老》，甚至在意義不明處，必須回歸《莊子》索求《老子》意旨。

「《莊子》為《老子》註疏」一語，蔡金昌以為憨山受到陸西星的啟發，認為「憨山所體悟的《莊子》其實對《老子》而言是扮演著承繼與發揮的角色」⁵⁷、「憨山的立場實是與陸西星相同，認為必先透徹《老子》方能看通《莊子》」⁵⁸。實則釋德清確實受到陸西星啟發，但在閱讀策略上，釋德清並不認為必須先透徹《老子》方能看通《莊子》，蔡金昌之說是泥於「《莊子》為《老子》註疏」字面意思，並沒有仔細推敲釋德清對自身閱讀經驗的闡述。

釋德清取用陸西星「《南華經》分明是《道德經》註疏」⁵⁹的命題，但在閱讀策略上並不依循陸西星「欲讀《南華》，先須讀《道德經》」的次序；可是在詮釋方針上，釋德清的確承認「若悟徹老子之道，後觀此書，全從彼中變化而出」⁶⁰、「其學問源頭，《影響論》發明已透，請細參之」⁶¹，意即《老子》是《莊子》學問源頭，《莊子》的根本概念皆從《老子》變化而出。但這並非釋德清認為陸西星的閱讀立場是正確的，而是在釋德清自己的詮釋原則中，莊子之道出於老子，莊子的主要概念是從老子思想變化而來，甚至可以理解為，莊子乃是透過老子來理解道家的基本思想與世界觀。因此，在釋德清的閱讀策略中，《老子》與《莊子》原典必須辯證閱讀：由熟玩《莊子》以理解《老子》的古奧幽玄的深隱之意，再回歸《老子》，悟徹老子之道後，才能明白何處是老子原初的意旨，何處又是莊子透過撰寫《莊子》一書加以變化闡揚的。

因此，李懿純經過對釋德清《老子道德經解》和《莊子內篇註》的引用文獻加以分析，得出釋德清注《老》多點出何處是《莊子》加以發揮處，而註《莊》多引用《老子》，大致秉承「《莊子》為《老子》註疏」的前提。⁶²李懿純所得出的結果，是印證了釋德清在

⁵⁷ 蔡金昌：《憨山大師的三教會通思想》，頁 236。

⁵⁸ 同前註。

⁵⁹ （明）陸西星撰，蔣馬門點校：《南華真經副墨·讀南華真經雜說》（北京：中華書局，2012 年），頁 8。

⁶⁰ 《莊子內篇註·序》，頁 153。

⁶¹ 同前註，頁 154。

⁶² 李懿純：《憨山德清註〈莊〉之研究》，頁 69-95。

詮釋方針上秉持「《莊子》為《老子》註疏」，但若要以此認為釋德清連閱讀策略都依循先《老》後《莊》的線性次序，則是沒有仔細思索釋德清〈註道德經序〉的自白之意。

在釋德清看來，老子在先，所以老子作為莊子思想的源頭，《莊子》為《老子》註疏，在歷史脈絡上極為合情合理；可是若細細咀嚼釋德清對老、莊二人的評判，則莊子這個註疏者不是只忠實闡述老子思想，還將老子思想予以深化、提升到極高的境界：

然孔稱老氏猶龍，假孟而見莊，豈不北面耶？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，萬世之下不知有真人；中國無此書，萬世之下不知有妙論。⁶³

老子，天乘之聖也，故清淨無欲，離人而入天。……由其言深沈，學者難明，故得莊子起而大發揚之，因人之固執也深，故其言之也切。至於誹堯舜、薄湯武，非大言也，絕聖棄智之謂也。治推上古，道越羲皇，非漫談也，甚言有為之害也。詆訾孔子，非詆孔子，詆學孔子之迹者也。且非實言，乃破執之言也，故曰：「寓言十九，重言十七。」訶教勸離，隳形泯智，意使離人入天，去貪欲之累故耳。至若精研世故，曲盡人情，破我執之牢關，去生人之大累。寓言曼衍，比事類辭，精切著明，微妙玄通，深不可識。此其說人天法，而具無礙之辯者也。非夫現婆羅門身而說法者耶？何其遊戲廣大之若此也！糝糠塵世，幻化死生，解脫物累，逍遙自在，其超世之量何如哉！……況當羣雄吞噬之劇，舉世顛暝，亡生於物欲，火馳而不返者眾矣。若非此老崛起，攘臂其間，後世縱有高潔之士，將亦不知軒冕為桎梏矣。均之濟世之功，又何如耶？然其工夫由靜定而入，其文字從三昧而出，後人以一曲之見而窺其人，以濁亂之心而讀其書，茫然不知所歸趣。苟不見其心而觀其言，宜乎驚怖而不入也。且彼亦曰：「萬世之後，而遇一大聖知其解者，是旦暮之遇也。」然彼所求之大聖，非佛而又其誰耶？吾意彼為吾佛破執之前矛，斯言信之矣。世人於彼尚不能入，安能入於佛法乎？⁶⁴

王紅蕾在〈憨山德清注《莊》動機與年代考〉中，認為釋德清除了站在三教會通的立場注《莊》之外，他的注《莊》還有三個：首先，將道家納入佛教的判教系統下，以作為回應陸西星《南華真經副墨》站在道教徒立場，將佛家歸攝到老莊之下的詮釋；其次，《莊子》是明代士人普遍喜歡的典籍；其三，以自身的詮釋導正佛學末流不讀書，以及李贄等引發

⁶³ 同註 34，頁 7-8。

⁶⁴ 同註 34，頁 13-17。

的狂禪風氣。⁶⁵這樣的解釋並沒有大問題，但卻沒有點出釋德清對老、莊關係貞定的層次與用心。仔細斟酌釋德清的語句，可以發現他雖然指稱老子之道是莊子思想的根源，但他卻更推崇莊子，而且釋德清之所以注《莊》不單是王紅蕾指出的那些外圍因素，還有文本本身難以解讀的原因。所以釋德清稱《莊子》「寓言曼衍，比事類辭，精切著明，微妙玄通，深不可識」，這才是最內部的動機——如果《莊子》是理解《老子》文本意義的關鍵，那麼讀者應該先能掌握此關鍵，但此關鍵卻運用大量的寓言，善於使用比事類辭等將真理隱晦曲折表達的技巧，這一切都無法僅僅依靠直接閱讀得知其真義或揭明其實理——因而釋德清是為了代讀者揭明《莊子》微妙玄通且深不可識的義理而注《莊》。

再者，《莊子》在釋德清的判教意義上有舉足輕重的地位，所以他必須將之抬高，以達到他判教的意圖：

原彼二聖，豈非吾佛密遣二人而為佛法前導者耶？⁶⁶

既然釋德清將老、莊關係以「《莊子》為《老子》註疏」的命題聯繫起來，則莊子必定將老子隱而未顯的義理予以闡發，而這個隱而未顯的義理，在釋德清看來，就是將老子之道引導到佛教的系統內。釋德清不能打亂自己預設的歷史發展脈絡和三教判教系統，因而一方面他將儒家孔子推為人乘之聖、道家老子推為天乘之聖，佛陀為超聖凡之聖，則在判教系統上，佛教必然統攝儒、道，而道家又高於儒家，所以憨山說「假孟而見莊，豈不北面」、「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，萬世之下不知有真人；中國無此書，萬世之下不知有妙論」，將儒家的經典、代表人物侷限在孔、孟，而道家侷限在老、莊，並將莊子其人其書作為中國諸子思想的極致，但其義理仍低於佛經。

孔、老的時代遠早於釋迦牟尼，且春秋戰國並沒有佛學傳入，釋德清受限於這個歷史事實，因此只能說孔、老是佛「密遣」——這個佛並非專指釋迦牟尼，而可能是過去佛——以及說老子「未見佛法」。莊子作為老子之道的闡釋者，釋德清賦予他十分重要的橋樑地位，並且指出莊子並非一字一句拘泥於老子之言。首先，釋德清指出莊子身處的時代遠比老子更混亂：「羣雄吞噬之劇，舉世顛暝，亡生於物欲，火馳而不返者眾」，物欲作為驅策眾人爭奪、貪競的動力，使人無法獲得正確的取捨判斷，只是沉迷於物欲而已；這樣的世間使人深陷錯亂的價值觀裡，所以莊子的存在使得人重新思索事物的價值，以及得以認清

⁶⁵ 王紅蕾：〈憨山德清注《莊》動機與年代考〉，頁 33-34。

⁶⁶ 《觀老莊影響論》，頁 14。

物欲而加以避免。其次，釋德清指出莊子超逸獨特於老子之處，是他的文字，可是仔細觀看釋德清的用語——其工夫由靜定而入，其文字從三昧而出——用「三昧」這佛家用語，已顯現釋德清企圖透過莊子此一橋樑，將老子這未見佛法的天乘之聖安頓到佛教的判教系統內。因此，在將老、莊思想系統的承繼關係予以確定之後，釋德清又說：「彼所求之大聖，非佛而又其誰」、「吾意彼為吾佛破執之前矛，斯言信之」、「世人於彼尚不能入，安能入於佛法」等語，這並非僅止於推論而已，而是以莊子所闡發的老子義理最終將融入歸攝到佛法中，使得釋德清自己能妥善安置老、莊關係的歷史脈絡與三教判教系統。

由此，回歸到「《莊子》為《老子》註疏」的命題，此一命題隱含了釋德清的閱讀方針與詮釋方法，也是釋德清用以安置思想發展的歷史脈絡，與三教歸佛的判教系統的方式。但是，光是如此還不夠，因此釋德清以《莊子》「深不可識」為由，將自己的注解動機合理化，也使得他的注解處處將莊意導入佛教義理或應合佛典這樣的舉動正當化。因此，莊子之於老子之道是合理的、正確的闡釋者與代言人，而釋德清認為自己之於莊子之道，也是合理而正當的闡釋者。

四、釋德清《老子》、《莊子》互文詮釋方法運用

釋德清的《老子道德經解》與《莊子內篇註》具有互文性詮釋，而且不是單一互文向度，而是雙重互文。首先，釋德清以「莊子為老子註疏」的命題所構成的，是第一層互文詮釋，意即原典互文，也就是在憨山的詮釋前提上，《莊子》文本經常是以《老子》文本所涵具的思想義理、概念作為本身思想的鋪墊，或者意圖發揮《老子》文本的深沈之言或潛在意義；第二重互文則顯現在憨山的注解文字中，意即憨山透過引用文本、運用概念，或取用另一文本的自注來使得此一文本的注解意義得以完整，但必須注意的是，有時釋德清是用直引文獻、斷章取義的方式，若想得到注解的完整的意義，必須回歸到另一本的注文。無論是那一層次的互文，此雙重互文都是跨文本的，也就是說，不是以單一文本的自我體系完足為詮釋解讀為目的。釋德清的互文詮釋之所以具有如此特性，是因為他並非逐一、斷裂地詮釋《老子》和《莊子》，而且他的詮釋文本先後符合他的閱讀策略：先《莊》後《老》。⁶⁷

⁶⁷ 王紅蕾認為釋德清完成《觀老莊影響論》創意於萬曆十六年戊子（1588），依據後記「竊意於十年前，而克成於十年之後」，則最終定稿應該在萬曆二十六年戊戌（1598），因《莊子內篇註》前序有「其學問源頭，《影響論》發明已透，請細參之」一句，則《莊子內篇註》應該完成於萬曆二十六年後。劉海濤則反駁，認為《觀老莊影響論》應完成於萬曆十六年戊子（1588）冬，所以《莊子內篇註》

釋德清在《老子道德經解》中，會引用《莊子》的文句，或指出《莊子》某些篇章是在發揮《老子》某章之意，這是第一重互文，意即本文所稱原典互文。如注「天下皆知美之為美」章⁶⁸於最後稱「文意雙關，《莊子》釋此意極多。」⁶⁹「絕聖棄智」章又稱「若知《老子》此中道理，只以《莊子》〈馬蹄〉、〈胠篋〉作註解，自是超足。」⁷⁰又如「重為輕根」章⁷¹稱「《莊子》〈養生〉、〈讓王〉，蓋釋此篇之意」⁷²，「善行無轍迹」章⁷³稱「《莊子》『庖丁游刃解牛，因其固然，動刀甚微，劃然已解』，意出於此。」⁷⁴

這樣的詮釋可分為兩個層次理解：首先，釋德清注《老子》引用《莊子》文獻，指出《莊子》是釋《老子》之意，或《莊子》篇章可作為《老子》某章之註解，目的在指出《老子》、《莊子》文本具有互文性，《莊子》的特定篇章意涵與《老子》特定章義是相互呼應

應當完成於萬曆十九年辛卯（1591）。王紅蕾的考據有誤，但劉海濤很多地方也只是根據臆測，甚至說出「他作《楞嚴經通議》也只用時五十日，作《觀老莊影響論》用時必不長」這樣不負責任的推論，推論《莊子內篇註》的著作時間也缺乏充分而嚴謹的文獻證據。上述論證請參見王紅蕾〈愁山德清注《莊》動機與年代考〉和劉海濤〈愁山德清注《莊》時間相關問題再論——兼與王紅蕾博士商榷〉二文。筆者以為，《觀老莊影響論》根據釋德清自跋，應完成於萬曆十八年庚寅（1590），且愁山自序年譜也在十八年庚寅中註明：「是歲作《觀老莊影響論》。」請參見（明）侍者福善、門人通炯日錄：〈愁山老人自序年譜實錄上〉，《愁山老人夢遊集》（臺北：新文豐出版股份有限公司，1973年），卷53，頁61。所以《莊子內篇註》應該寫於萬曆十八年（1590）後，但實際的時間點不清楚，完成的時間也不清楚，只知道釋德清於萬曆四十八年庚申（1620）應侍者廣益要求重述《莊子內七篇注》，見（明）侍者福善、門人通炯日錄：〈愁山老人自序年譜實錄下〉，《愁山老人夢遊集》，卷54，頁39。唯林順夫從〈與焦從吾太史〉一文推論，愁山在1588-1592年之間可能已著手注解《莊子》內篇，其說參見〈推門落白：試論愁山大師的《莊子內篇注》〉，頁301。《老子道德經解》則始撰於萬曆二十年壬辰（1592），經十五年於萬曆三十四丙午（1606）完成，但〈自序年譜〉卻說是在三十五年丁未（1607）注成，未知孰是，見（明）侍者福善、門人通炯日錄：〈愁山老人自序年譜實錄下〉，《愁山老人夢遊集》，卷54，頁23。依據當前研究，釋德清《莊子內篇註》先撰，而《老子道德經解》後成，但兩者撰述時間應有重疊，絕非劉海濤說的，先完成《莊子內篇註》才開始寫《老子道德經解》。而且依愁山自陳，在撰寫《觀老莊影響論》時，他已讀過《老子》與《莊子》，並逐漸對兩者的義理圖像與文本結構具有一定想法，無論先注何者，仍無損於《老子道德經解》與《莊子內篇註》存在的互文解讀面向。

⁶⁸ 釋德清的分章與王弼大同而小異，但字詞、斷句則有出入，是經過自行修訂整編後的本子，因此套用王弼分章是極為危險的，故筆者僅標明章名篇首句以誌之。此章為第二章，全文為：「天下皆知美之為美，斯惡已。皆知善之為善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨。是以聖人處無為之事，行不言之教。萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成而不居。夫惟不居，是以不去」，見《老子道德經解》，頁53。

⁶⁹ 同前註，頁54。

⁷⁰ 同前註，頁74。

⁷¹ 同前註，頁83：「重為輕根，靜為躁君，是以聖人終日行，不離輜重。雖然榮觀，燕處超然。柰何萬聖之主，而以身輕天下。輕則失根，躁則失君。」

⁷² 同前註，頁84。

⁷³ 同前註：「善行無轍迹，善言無瑕譏，善計不用籌策，善閉無關鍵而不可開，善結無繩約而不可解。是以聖人常善救人，而無棄人；常善救物，故無棄物。是謂襲明。故善人者，不善人之師；不善人者，善人之資。不貴其師，不愛其資，雖智大迷，是謂要妙。」

⁷⁴ 同前註，頁85。

的；若想理解《莊子》特定篇章的意涵宗旨，必須扣緊與之呼應或作為其意義根源的《老子》章義，或者一並閱讀，或者紬繹《老子》章旨，方能保證不至於誤讀《莊子》。其次，釋德清也說《老子》文辭「簡古而旨幽」⁷⁵、「文法極古」⁷⁶，因此一般人想直接閱讀把握其章旨是十分困難的，因而他的注文就成為章旨所在；同樣的道理，釋德清說《莊子》「其人宏才博辯，其言洸洋自恣，故觀者如捕風捉影耳。直是見徹他立言主意，便不被他瞞矣。」⁷⁷而那個不被莊子所瞞的，不就是釋德清自己嗎？因此，釋德清自謂已見徹莊子立言主意，這從他注《莊子》時，經常指出某篇某段文字的「立言宗本」為何可以為證。因而當《老子道德經解》稱《莊子》某篇蓋釋此意時，不僅是在說第一序的原典互文，還在於要求讀者必須回到憨山對篇章意旨的詮釋，方能獲得完足的意義，否則可能只是陷入釋德清所謂的「捕風捉影」中，茫然無知。

因此，以「絕聖棄智」章為例，釋德清稱「以《莊子》〈馬蹄〉、〈胠篋〉作註解，自是超足」，但釋德清並沒有注解外雜篇，因為他認為「一部全書三十三篇，只內七篇，已盡其意。其他外篇皆蔓衍之說耳。學者但精透內篇，得無窮快活」⁷⁸、「至若外篇皆蔓衍，發揮內篇之意耳」⁷⁹，內七篇是莊子思想的核心，其他外雜篇不過是蔓衍的寓言事例，是作為內七篇的補充、附錄的形式而存在的，只要理解內七篇宗旨，外雜篇寓言的寓意就不難理解。可是，此處釋德清分明是說以〈馬蹄〉、〈胠篋〉作為「絕聖棄智」章的註解，而自己卻未曾注解外雜篇，這樣又如何透過〈馬蹄〉、〈胠篋〉來理解《老子》此章呢？當遇見這種情形時，讀者所要採取的是進入到第二重互文詮釋——釋德清透過《老子道德經解》注文來揭示《莊子》外雜篇的篇旨，因此必須秉持《老子道德經解》注文來提取《莊子》外雜篇想傳達的意旨為何。

釋德清是如此注解「絕聖棄智」章的：

此承前章而言智不可用，亦不足以治天下也。然中古聖人，將謂百姓不利，乃為斗斛權衡符璽仁義之事，將利於民，此所謂聖人之智巧矣。殊不知民情日鑿，因法作奸。就以斗斛權衡符璽仁義之事，竊以為亂。方今若求復古之治，須是一切盡去，端拱無為，而天下自治矣。且聖智本欲利民，今既竊以為亂，反為民害。棄而不用，

⁷⁵ 同前註，頁 35。

⁷⁶ 同前註，頁 55。

⁷⁷ 《莊子內篇註·序》，頁 153。

⁷⁸ 《莊子內篇註·逍遙遊》，頁 153-154。釋德清所謂的外篇即郭象所分的外、雜篇，明人經常會改訂文本篇章，或改變稱呼。像釋德清的《老子道德經解》雖似以王弼為底本，但仍有以己意改經文、更動篇章的情形。

⁷⁹ 《莊子內篇註·應帝王》，頁 373。

使民各安其居，樂其業，則享百倍之利矣。且仁義本為不孝不慈者勸，今既竊之以為亂，苟若棄之，則民有天性自然之孝慈可復矣。此即莊子所謂虎狼仁也。意謂虎狼亦有天性之孝慈，不待教而後能。況其人為物之靈乎。且智巧本為安天下，今既竊為盜賊之資，苟若棄之，則盜賊無有矣。然聖智仁義智巧之事，皆非樸素，乃所以文飾天下也。今皆去之，似乎於文則不足，於樸素則有餘。因世人不知樸素渾全之道，故逐逐⁸⁰於外物，故多思多欲。今既去華取實，故令今世人心志，有所係屬於樸素之道。若人人果能見素抱樸，則自然少思寡欲矣。若知老子此中道理，只以莊子馬蹄肱篋作註解，自是超足。⁸¹

釋德清在《老子道德經解》的每一章都會提取章旨，並且試圖使前後章具備意義承續，一方面是要強化老子此一撰述者對《老子》一書的編排是具有自主意識，章與章之間並非意義斷裂或獨立的格言體，另一方面則是要確立自己對章次安排更動是具有合法性與正當的。依順注文，釋德清確實是詳盡反覆解讀「絕聖棄智，民利百倍。絕仁棄義，民復孝慈。絕巧棄智，盜賊無有。此三者以為文不足，故令有所屬。見素抱樸，少思寡欲」此一原文，但若與王弼的《老子注》相較，釋德清為了自己詮釋的意圖，將「絕巧棄利」改成「絕巧棄智」，將「少私寡欲」改成「少思寡欲」。⁸²如此一來，整章的主旨才能穩當扣在「智不可用，亦不足以治天下也」上，此一章旨也是釋德清心目中〈馬蹄〉、〈肱篋〉的章旨所在。〈馬蹄〉雖然一開篇是以人為毀壞馬之天性來批判人為之害，但通篇實際上是在批判「治天下者之過」⁸³，並比較所謂善治天下與聖人之以仁義治天下之過；〈肱篋〉則批評聖人以各種制度治天下，卻無法遏止假借仁義和制度竊國的大盜⁸⁴。釋德清之所以忽然提到中古聖人，是因為〈馬蹄〉、〈肱篋〉都曾拿至德之世與現今對比：

夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並，惡乎知君子小人乎！同乎无知，其德不離；同乎无欲，是謂素樸；素樸而民性得矣。及至聖人，蹙蹙為仁，踉蹌為義，而天下始疑矣；澶漫為樂，摘僻為禮，而天下始分矣。⁸⁵

子獨不知至德之世乎？昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陸氏、驪畜氏、

⁸⁰ 此逐當為衍字。

⁸¹ 同註 68，頁 73-74。

⁸² 參見魏·王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注》，《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1992 年 12 月），頁 45。

⁸³ 清·郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋·馬蹄》，頁 330。本文所引用《莊子》原文皆出於此版本，以下不另註明。

⁸⁴ 《莊子集釋·肱篋》，頁 342-360。

⁸⁵ 《莊子集釋·馬蹄》，頁 336。

軒轅氏、赫胥氏、尊盧氏、祝融氏、伏羲氏、神農氏，當是時也，民結繩而用之，甘其食，美其服，樂其俗，安其居，鄰國相望，雞狗之音相聞，民至老死而不相往來。若此之時，則至治已。今遂至使民延頸舉踵曰，「某所有賢者」，贏糧而趣之，則內棄其親而外去其主之事，足跡接乎諸侯之境，車軌結乎千里之外。則是上好知之過也。⁸⁶

至德之世是太古之世。釋德清認為，老子「因見當時人心澆薄，故思復太古，以所祖軒黃也」⁸⁷，因此老子所批評的聖人當然不可能是太古之世的聖王，所以釋德清認為那些運用智巧以治民的聖人，在老子心目中，是太古之世以降的中古聖人，也就是〈馬蹄〉、〈胠篋〉所稱的至德之世。釋德清雖稱〈馬蹄〉、〈胠篋〉可以作為此章註解，但他的注解很多地方卻化用〈馬蹄〉、〈胠篋〉，這樣的作法使〈馬蹄〉、〈胠篋〉的文本滲透入他的《老子》注文，豐富了他「絕聖棄智」章的注文內容⁸⁸，並使該章的章旨聚焦在批判以智巧治天下，也讓該章注文成為〈馬蹄〉、〈胠篋〉的篇章綱領意旨。

但釋德清的注文因《老子》文本的侷限，不能過度發揮，因此許多地方只是觸及，仔細咀嚼還是有意義不清之處，若能回到〈馬蹄〉、〈胠篋〉原典，則能使注文的意義得以完足。此即第二重的互文詮釋，屬於「原典—注文」的模式。舉例來說，釋德清注文稱「方今若求復古之治，須是一切盡去，端拱無為，而天下自治矣。且聖智本欲利民，今既竊以為亂，反為民害。棄而不用，使民各安其居，樂其業，則享百倍之利矣」，卻沒描繪何為復古之治，且將斗斛權衡符璽仁義棄而不用又是什麼光景？此時若回歸到〈馬蹄〉、〈胠篋〉描寫至德之世的情狀，就能具體明白復古之世倒底是什麼情景；而且「民各安其居，樂其業」是化用「當是時也，民結繩而用之，甘其食，美其服，樂其俗，安其居，鄰國相望，雞狗之音相聞，民至老死而不相往來」的至治狀態。此外，如釋德清注解中雖然一再提到樸素一詞，但卻未曾對此一詞進行詮釋，但對照〈馬蹄〉「同乎无知，其德不離；同乎无欲，是謂素樸；素樸而民性得矣」則樸素即素樸，亦即見素抱樸，必須透過無知無欲——解消過多的欲求與知見——才能獲得的境界，而一旦達到樸素／素樸，就能使人民回歸到原初之性。由此可知，釋德清說以〈馬蹄〉、〈胠篋〉作「絕聖棄智」章的註解，並非隨意

⁸⁶ 《莊子集釋·胠篋》，頁 357。

⁸⁷ 同註 68，頁 48。

⁸⁸ 如釋德清注文中的「斗斛權衡符璽仁義」與竊的觀點，是化用〈胠篋〉「聖人不死，大盜不止。雖重聖人而治天下，則是重利盜跖也。為之斗斛以量之，則並與斗斛而竊之；為之權衡以稱之，則並與權衡而竊之；為之符璽以信之，則並與符璽而竊之；為之仁義以矯之，則並與仁義而竊之。何以知其然邪？彼竊鉤者誅，竊國者為諸侯，諸侯之門而仁義存焉，則是非竊仁義聖知邪？故逐於大盜，揭諸侯，竊仁義並斗斛權衡符璽之利者，雖有軒冕之賞弗能勸，斧鉞之威弗能禁。此重利盜跖而使不可禁者，是乃聖人之過也」一段。見《莊子集釋·胠篋》，頁 350。

言之，而是原典與注文相互闡釋、補充，使得《老子》注文未能觸及、陳述不足的觀念得以完備，也使得釋德清未注的《莊子》外雜篇意旨有所歸屬，甚至能進一步發揮《老子》注文的章旨。同樣的解讀方式也能運用在「重為輕根」章稱〈養生主〉與〈讓王〉為釋此篇之意。

還有一種互文詮釋的向度是《老子道德經解》和《莊子內篇註》注文合觀以獲取一充足意涵，但這個層面乃是後設研究者，或讀釋德清注解的讀者所必須從事的工作。以下舉《老子道德經解》「善行無轍迹」章與釋德清注解「庖丁解牛」一段為例：

此言聖人善入塵勞，過化存神之妙也。轍迹，猶言痕迹。世人皆以人我對待，動與物競，彼此不忘，故有痕迹。聖人虛己以遊世，不與物忤，任物之自然，所謂忘於物者物亦忘之。彼此兼忘，此行之善者。故無轍迹。瑕譴，謂是非辨別，指瑕譴疵之意。聖人無意必固我。因人之言。然，然。不然，不然。可，可。不可，不可。未嘗堅白同異，此言之善者，故無瑕譴。籌策，謂揣摩進退，算計得失利害之意。聖人無心御世，迫不得已而後應，曾無得失之心。然死生無變於己，而況利害之端乎。此計之善者，故不用籌策。關鍵，閉門之具。猶言機關也。世人以巧設機關，籠羅一世，將謂機密而不可破。殊不知能設之，亦有能破之者。歷觀古之機詐相尚之士，造為勝負，皆可破者也。唯聖人忘機待物，在宥羣生。然以道為密，不設網羅，而物無所逃。此閉之善者，所謂天下莫能破。故無關鍵而不可開。繩約，謂繫屬之意。世人有心施恩，要以結屬人心。殊不知有可屬，亦有可解。然有心之德，使人雖感而易忘，所謂賊莫大於德有心。聖人大仁不仁，利澤施乎一世，而不為己功，且無望報之心，故使人終古懷之而不忘。此結之善者，故無繩約而不可解。是以聖人處世，無不可化之人，有教無類，故無棄人。無不可為之事，物各有理，故無棄物。物，猶事也。如此應用，初無難者，不過承其本明，因之以通其蔽耳。故曰襲明。襲，承也。猶因也。莊子庖丁游刃解牛，因其固然，動刀甚微，劃然已解。意出於此。⁸⁹

此〈養生主〉一篇立義。只一庖丁解牛之事，則盡〈養生主〉之妙。以此乃一大譬喻耳。若一一合之，乃見其妙。庖丁喻聖人，喻世間大事，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，妙悟性真，推其緒餘以治天下國家。如庖丁先學道而後用於解牛之技也。初未悟時，則見舉世齟齬難行，如庖丁初則滿眼只見一牛耳。既而入道已深，性智日明，則看破世間之事，件件自有一定天

⁸⁹ 同註 68，頁 84-85。

然之理，如此則不見一事當前。如此則目無全牛矣。既看破世事，則一味順乎天理而行，則不見有一毫難處之事，所謂技經肯綮之未嘗也。以順理而行，則無奔競馳逐以傷性真，故如游刃之十九年若新發於硯，全無一毫傷缺也。以聖人明利之智以應有理之事，則事小而智鉅，故如游刃其間，恢恢有餘地矣。若欲難處沒理之事，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？故結之曰：「聞庖丁之言，得養生焉。」而意在至人率性順理而無過中之行，則性自全而形不傷耳。⁹⁰

釋德清在「善行無轍迹」章和〈養生主〉注文都在陳述聖人治世的方式與用心，但「善行無轍迹」章注是從聖人與世人的對比角度切入，而〈養生主〉注則更專注在描述聖人主體如何面對世事，如何實踐工夫。以釋德清的說法，這兩篇注文都意圖展現「聖人善入塵勞，過化存神之妙」，只是描述的角度不同。但是，若僅是讀「善行無轍迹」章注，則僅能理解聖人與世人在面對世務的態度不同；僅讀〈養生主〉注則僅能理解聖人處世的工夫原則、次第，對於世人的執著與實際處世的態度該如何仍有理解上的不足。

「善行無轍迹」章稱世人「以人我對待，動與物競，彼此不忘，故有痕迹」、「是非辨別，指瑕謫疵」、「揣摩進退，算計得失利害」、「巧設機關，籠羅一世，將謂機密而不可破」和「有心施恩，要以結屬人心」，細緻描摹捕捉世間之人奔逐物欲、喜愛爭辯指摘、算計個人的得失利害、喜歡設計機關謀策以欺騙他人、有心施恩以圖報，在此章注中，聖人的德行以臻至完滿，所以能不與世人起舞；而〈養生主〉注中，釋德清則從聖人修行次第談起，聖人初未悟時，只見「舉世齟齬難行」，而這所謂的「齟齬難行」即「善行無轍迹」章注所稱的世人之行。「善行無轍迹」章注是將聖人已經為聖人的境界姿態展現在讀者面前，聖人是個虛己以遊世，無心忘機的智者，以道網羅世人，大仁不仁的治世者，可是卻沒有說聖人究竟體會了什麼、如何成為聖人，而這一部分釋德清都寄託在〈養生主〉注中。

〈養生主〉注中，釋德清稱聖人有初未悟的時候，等到入到已深，則見得萬事萬物都有其天然之理，此即「善行無轍迹」章注所說的「無不可化之人，有教無類，故無棄人。無不可為之事，物各有理，故無棄物」，由此點出聖人治世之所以能「善入塵勞，過化存神」，是因為聖人順理而行；只要順理而行，聖人就能「明利之智以應有理之事，則事小而智鉅，故如游刃其間，恢恢有餘地」，此處的明利之智應該是「善行無轍迹」章注所稱的「承其本明，因之以通其蔽」的本明，是能明確洞察事物天然之理的智慧。此外，〈養生主〉注引出「善行無轍迹」章注沒有提及，但實際上貫通《老子道德經解》與《莊子內

⁹⁰ 《莊子內篇註·養生主》，頁 284-287。

篇註》的概念：本性／性真。綜合觀之，聖人之所以能善入塵勞，過化存神，是因本其真性，而所存之神也是性真，也就是本性；相對的，世人競逐於物欲，是釋德清口中「役役疲勞以取殘生傷性之患」的愚駭之徒。因此，若將兩篇注文分別觀之，當然能獲取一定的義理解讀，或者對各自的篇章而言已經完足，可是若透過互文詮釋閱讀，則能使釋德清企圖表達的意思更加全面而深刻。

五、結論

當前對釋德清《老子道德經解》與《莊子內篇註》習慣以單一文本單一系統的方式研究，或者以觀念先行的方式解讀，如李懿純直接取用「唯心識觀」作為憨山注《莊》的核心觀念⁹¹，蔡金昌也直接以釋德清在《觀老莊影響論》所運用的佛教觀念來解讀《老子道德經解》與《莊子內篇註》⁹²。這樣的詮釋方式無可厚非，但卻是將兩個具有互文關係的文本割裂處理，一旦處理不好，將可能產生義理的誤解或滑失，甚至不經意切斷兩個有機聯繫文本彼此的關係。

釋德清在詮釋《老子》與《莊子》前，已透過《觀老莊影響論》為兩者的思想義理予以定位，並將兩個文本之間的關係以「《莊子》為《老子》註疏」的命題加以扣合，而「註疏」並非單一向度的關係，意即莊子並非以老子附庸的姿態出現，更不僅是單純而忠實的闡述者而已。《老子道德經解》引用《莊子》原文，或《莊子內篇註》引用《老子》原文，也不能視為單純的引用，其意義也必須盡量回歸到釋德清的注文中，否則一旦跳出釋德清的系統來理解文本，難免與他的詮釋隔了一層，甚至可能造成誤解。

本文透過論證指出，釋德清的《老子道德經解》與《莊子內篇註》存在三個主要的互文詮釋向度：「原典——原典」模式，此一向度主要是以「《莊子》為《老子》註疏」的前提構成，屬第一重互文詮釋；「原典—注文」模式，此一向度主要由《老子道德經解》的注文與《莊子》文本構成，或者《老子道德經解》斷章取用《莊子》文句，反之亦然；「注文—注文」模式，則主要從讀者或後設詮釋者採用互文詮釋視域，將釋德清的注文構成意義的補充與闡釋，透過兩篇相關的注文互觀，方能獲得一深刻且完足的詮釋意義。因此，在解讀釋德清《老子道德經解》與《莊子內篇註》時，應該先釐清兩個文本內部的互文詮釋情況，方能使釋德清的詮釋系統有一完整而清楚的結構，也才能避免在解讀時產生意義不全或誤讀的狀況。

⁹¹ 見李懿純：《憨山德清註〈莊〉之研究》第二章第二節，頁 40-56。

⁹² 見蔡金昌：《憨山大師的三教會通思想》第五章第二、三節，頁 209-257。

徵引文獻

古籍

- 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《周禮注疏》，收入《十三經注疏》第3冊（臺北：藝文印書館，1989年）。
- 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《儀禮注疏》，收入《十三經注疏》第4冊（臺北：藝文印書館，1989年）。
- 魏·王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注》，《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1992年）。
- 宋·林希逸撰，周啟成校注：《莊子肅齋口義校注》（北京：中華書局，1997年）。
- 元·敖繼公：《儀禮集說》，《景印文淵閣四庫全書》第105冊（臺北：臺灣商務印書館，1983年）。
- 明·陸西星撰，蔣馬門點校：《南華真經副墨·讀南華真經雜說》（北京：中華書局，2012年）。
- 明·焦竑撰，李劍雄點校：《焦氏筆乘》（北京：中華書局，2008年）。
- 明·釋德清：《老子道德經憨山註 莊子內篇憨山註 附觀老莊影響論一名三教源流異同論》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2004年）。
- 明·釋德清撰，黃曙輝點校：《道德經解》（上海：華東師範大學出版社，2009年）。
- 明·釋德清撰，黃曙輝點校：《莊子內篇注》（上海：華東師範大學出版社，2009年）。
- 明·釋德清：《老子道德經解》，收入嚴靈峯編《無求備齋老子集成初編》（臺北：藝文印書館，據光緒十二年金陵刻經處刊本，1965年）。
- 明·侍者福善、門人通炯日錄：《憨山老人夢遊集》（臺北：新文豐出版股份有限公司，1973年）。
- 清·胡煦：《周易函書約注》，收入《景印文淵閣四庫全書》第48冊（臺北：臺灣商務印書館，1983年）。
- 清·郭慶藩輯：《莊子集釋》（臺北：華正書局，2004年）。

近人論著

- （英）彼得·布魯克（Peter Brooker）撰，王志弘、李根芳譯：《文化理論詞彙》（臺北：巨流圖書有限公司，2004年2刷）。
- 方勇：〈釋德清的莊子學〉，《莊子學史》（北京：人民出版社，2008年）。
- 王邦雄：〈莊子其人其書及其思想〉，《中國哲學論集（增訂三版）》（臺北：臺灣學生書局，2004年）。

- 年)，頁 62。
- 王玲月：〈憨山大師註莊的孔子形象〉，《東方人文學誌》第 3 卷第 4 期（2004 年 12 月），頁 133-150。
- 王玲月：《憨山大師的生死觀》（臺北：文津出版社，2005 年）。
- 王紅蕾：〈緣起與根本：佛教與道教宇宙觀的衝突與調和——憨山德清《莊子內篇注·齊物論》研究〉，《哲學研究》第 4 期（2007 年），頁 29-32。
- 王紅蕾：〈憨山德清注《莊》動機與年代考〉，《北方論叢》第 2 期（2007 年），頁 32-35。
- 王紅蕾：《憨山德清與晚明士林》（北京：中國社會科學出版社，2010 年）。
- 王煜：〈釋德清（憨山老人）融攝儒道兩家思想以論佛性〉，《香港中文大學中國文化研究所學報》第 9 卷第 1 期（1978 年），頁 173-199。
- 李霞：〈憨山德清的三教融合論〉，《安徽史學》第 1 期（2001 年），頁 16-19。
- 李曦：〈釋德清《莊子內篇注》研究〉，《五台山研究》第 3 期（1994 年），頁 16-28。
- 李懿純：《憨山德清註〈莊〉之研究》（臺北：花木蘭文化出版社，2008 年）。
- 汪安民主編：《文化研究關鍵詞》（南京：江蘇人民出版社，2011 年）。
- 林文彬：〈釋德清《觀老莊影響論》初探〉，《文史學報（中興大學）》第 31 期（2001 年 6 月），頁 15-33。
- 林順夫：〈推門落臼：試論憨山大師的《莊子內篇注》〉，《清華學報》新 34 卷第 2 期（2004 年 12 月），頁 299-326。
- 邱敏捷：〈憨山「莊子內篇注」之特色〉，《中國文化月刊》第 258 期（2001 年 9 月），頁 69-95。
- 徐聖心：《青天無處不同霞—明末清初三教會通管窺》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2010 年）。
- <http://dx.doi.org/10.6327/NTUPRS-9789860227079>
- 高齡芬：〈憨山大師《老子解》之道論研究〉，《興大中文學報》第 27 期（2010 年 6 月），頁 191-205。
- 張玲芬：《釋德清以佛解老莊思想之研究》（臺中：中興大學中國文學研究所碩士論文，1999 年）。
- 許中頤：《釋憨山〈觀老莊影響論〉的義理研究》（臺北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2001 年）。
- 郭建云：《憨山德清《莊子內篇注》之研究》（蘇州：蘇州大學哲學研究所碩士論文，2011 年）。
- 陳永革：《晚明佛教思想研究》（北京：宗教文化出版社，2007 年）。
- 陳松柏：〈憨山《道德經解》中「道」之詮釋特質與價值定位〉，《南開學報》第 2 卷第 2 期（2004 年 9 月），頁 223-238。
- 陳松柏：〈憨山老學中「道」之多義性指涉與終極關懷〉，《南開學報》第 1 卷第 1 期（2003 年 9 月），頁 135-148。
- 陳松柏：〈憨山老學之思考方式與世間特質〉，《南開學報》第 7 期上卷（2002 年 6 月），頁 45-61。
- 陳運星：《儒道佛三教調合論之研究——以憨山德清的會通思想為例》（桃園：中央大學哲學研究所碩士論文，1991 年）。
- 熊鐵基主編，劉韶軍、錢奕華、湯君著：《中國莊學史》（福州：福建人民出版社，2009 年）。
- 劉怡君：〈釋德清《老子》學義理內蘊探析——兼論「以佛解《老》」的詮釋向度〉，《淡江大學

中文學報》第 17 期（2007 年 12 月），頁 265-294。

劉海濤：〈憨山德清注《莊》時間相關問題再論——兼與王紅蕾博士商榷〉，《重慶師範大學學報（哲學社會科學版）》第 4 期（2008 年），頁 23-26。

蔡金昌：《憨山大師的三教會通思想》（臺北：文津出版社，2006 年）。

蔡振豐：〈憨山德清的禪悟經驗與他對老莊思想的理解〉，《法鼓人文學報》第 3 期（2006 年 12 月），頁 211-234。

鄭燦山：〈唐道士成玄英的重玄思想與道佛融通——以其老子疏為討論核心〉，《臺北大學中文學報》創刊號（2006 年），頁 151-178。

韓煥忠：〈僧能解南華意——憨山德清的《莊子內篇注》〉，《五台山研究》第 2 期（2010 年），頁 26-31。

釋會雲：《釋德清三教會通思想之研究——以〈莊子內篇註〉為中心》（嘉義：南華大學宗教研究所碩士論文，2008 年）。

Bibliography

- Ao, Ji-gong. *Yi Li Ji Shuo, Si ku quan shu v.105* (Taipei: Taiwan Shangwu, 1983).
- Chang, Ling-fen. *Studies of Shi De Qing's thought of Explaining Lao Zhuang in Buddhism* (Taichung: National Chung Hsing University Ph. M. Thesis, 1999).
- Chen, Sung-Po. "The Research of Han-Shan's Philosophical Concepts of Taoism--Focus on Annotational Particularities of "Dao" and Its Orientations of Value", *Journal of Nan Kai*, 2:2 (2004), pp.223-238.
- Chen, Sung-Po. "The Research of Lao-tzu's Philosophical Thinking on Han-shan's "Comment on Lao Tzu" Focus on Multi-contents of "Dao" and Its Ultimate Purpose", *Journal of Nan Kai*, 1:1 (2003), pp.135-148.
- Chen, Sung-Po. "The Thinking Modes and Worldly Characteristic in Han-san's Philosophy about Lao-tzu", *Journal of Nan Kai*, 7 (2002), pp.45-61.
- Chen, Yong-ge. *Studies Of Late Ming Buddhism* (Beijing: Religious Culture Press, 2007).
- Chen, Yun-Shing. *Study of Confucianism, Taoism and Buddhism blending theory: Case in Deqing ideas* (Taoyuan: National Central University Ph. M. Thesis, 1991).
- Chiu, Min-Chie. "Characteristic of Han Shan's Zhuang Zi Nei Pian Zhu", *Journal of Chinese culture*, 258 (2001), pp.69-95.
- Fang, Yong. *Zhuang Zi Xue Shi* (Beijing: Ren Min, 2008).
- Fu, Shan&Tong, Jiong. *Han Shan Lao Ren Meng You Ji* (Taipei: Sinwenfeng,1973).
- Gao, Ling-fen. "The Taoism in Master Han-Shan's Commentary on the Laozi", *Jornal of the Chinese Department, National Chung Hsing University*, 27(2010), pp.191-205 °
- Guo Jian-yun. *The Study of Hanshan Deqing's Annotation of Zhuangzi* (Soochow: Soochow University Ph. M. Thesis, 2011).
- Guo, Qing-fan. *Zhuang Zi Ji Shi* (Taipei: Huazheng, 2004).
- Han, Huan-zhong. "Deqing's "Inner Chapters note"", *Mt Wutai Researches*, 2(2010), pp.26-31.
- Hsu, Sheng-hsin. *Integration of Three Teachings in Late Ming and Early Qing Period* (Taipei: Nation Taiwan University Press, 2010). <http://dx.doi.org/10.6327/NTUPRS-9789860227079>
- Hu, Xu. *Zhou Yi Han Shu Yue Zhu, Si ku quan shu v.48* (Taipei: Taiwan Shangwu, 1983).
- Jiao, Hong & Li, Jian-xiong. *Jiao Shi Bi Cheng* (Beijing: Zhonghua, 2008).
- Khor, Chung-yi. *An Exegetical Study of "The Discowce on Lao-chuang's Influence" By Shing Hanshan* (Taipei: Huafan University Ph. M. Thesis, 2001).

- Liu,Hai-Tao. “Some questions with Han Shan Da Shi De’s Zhuang Zi Nei Pian Zhu”, *Journal of Chongqing Normal University*, 2008:4(2008), pp.23-26.
- Li, Xi. “Studies Of Shi De Qing’s Zhuang Zi Nei Pian Zhu” , *Mt Wutai Researches*, 3(1994), pp.16-28 ◦
- Li, Xia: “On Han Shan De Qing’s Viewpoints of the Fusing of Confucianism, Taoism and Buddhism”, *Historical Research In Anhu*, 1(2001), pp.16-19.
- Li, Yi-chun. *Studies of Han Shan De Qing’s Zhuang Zi Annotation* (Yonghe: Hua-Mu-Lan Culture Publishing Company, 2008).
- Lin, Shun-fu. “Pushing a Door Until Its Pivot Falls into the Socket: Master Hanshan’s Commentary on the Inner Chapters of the Zhuangzi” , *Tsinghua Journal of Chinese Studies*, 34:2 (2004), pp.299-326.
- Lin, Wen-ping. “Shi De Qing Guan Lao Zhuang Ying Xiang Lun Chu Tan” , *Journal of the College of Liberal Arts* ,31 (2001), pp.15-33.
- Lin, Xi-yi& Zhou,Qi-cheng. *Zhuang Zi Yan Zhai Kou Yi Xiao Zhu* (Beijing: Zhonghua, 1997).
- Liu, Yi-chun. “The Analytical Approach of Shih Der-Ching’s Taoism as Well as the Hermenutic Dimension of “Interpretation of Taoism by Buddhism””, *Tamkang Journal of Chinese Literature*, 17 (2007), pp.265-294.
- Lu, Xi-xing&Jiang,Ma-men. *Nan Hua Zhen Jing Fu Mo* (Bei Jing: Zhonghua,2012).
- Peter Brooker,translated from English to Chinese by Wang,Zhi-hong&Li,Gen-fang. *A Glossary of Cultural Theory* (Taipei: Juliu,2004).
- Shi, Dé-qīng&Huang, Shu-hui. *Dao De Jing Jie* (Shanghai: East China Normal University, 2009).
- Shi, Dé-qīng&Huang, Shu-hui. *Zhuang Zi Nei Pian Zhu* (Shanghai: East China Normal University, 2009).
- Shi, Dé-qīng. *Lao Zi Dao De Jing Jie. Yan, Ling-feng ed. Wu Qiu Bei Zhai Lao Zi Ji Cheng Chu Bian* (Taipei: Yiwen, 1965).
- Shi, Dé-qīng.*Lao Zi Dao De Jing Han Shan Zhu& Zhuang Zi Nei Pian Han Shan Zhu&Guan Lao Zhuang Ying Xiang Lun* (Taipei: Sinwenfeng, 2004).
- Shih, Hui-yun. *A Study of Shih, Te-Ching's Thought on the Integration of the Three Teachings: Focus on The Commentary on the Inner Chapters of Chuang Tzu* (Chiayi: Nanhua University Ph. M. Thesis, 2008).
- Tsai, Chen-feng: “Hanshan Deqing's Zen Experience and Understanding of Lao-Zhuang Thought” , *Jornal of Dharma Drum Institute of Liberal Arts*, 3 (2006), pp.211-234.
- Tsai, Jin-chang. *Research on Hanshan-teching’s* (Taipei: Wenjin, 2006).
- Wang, Bi& Lou, Yu-lie. *Wang Bi Ji Xiao Shi* (Taipei: Huazheng, 1992).
- Wang, Yu: “Shi De Qing Rong She Ru Dao Liang Jia Si Xiang Yi Lun Fo Xing” , *Journal of Chinese Studies*, 9:1 (1978), pp.173-199 ◦
- Wang, An-min ed. *Key Word in Culture Studies* (Nanjing: Jiangsu People's Press, 2011).

- Wang, Bang-xiong. "Thought of Zhuang Zi" *Chinese Philosophical Studies* (Taipei: Taiwan Studentbook, 2004).
- Wang, Hong-lei. "Deqing "Inner Chapters Equality of Things" research", *Journal of Philosophical Research*, 4 (2007), pp.29-32.
- Wang, Hong-lei. "Discussion about Motive and Year of Hanshan Deqing Explaining Zhuang Zi.", *The Northern Forum*, 2 (2007), pp.32-35.
- Wang, Hong-lei. *Han Shan De Qing and the Late Ming Society* (Beijing: China Social Sciences Press, 2010).
- Wang, Ling-yue. *Han Shan Da Shi De Sheng Si Guan* (Taipei: Wenjin, 2005).
- Wang, Ling-yue. "Master Han-shan's Interpretation of Ghuang-ze Interpretation Confucious' Image", *Dong Fang Ren Wen Xue Zhi*, 3:4 (2004), pp.133-150.
- Xiong, Tie Ji& Liu, Shao-Jun1& Qian,Yi -Hua&Tang Jun1. *Zhong Guo Zhuang Xue Shi*. (Fu Zhou: Fujian People's Publishing House,2009).
- Zheng, Tsan-shan. "Encountering Buddhism: Twofold Mystery Thought of Cheng Hsuan-Ying", *Journal of Chinese Language and Literature of National Taipei University*, 1 (2006), pp.151-178.
- Zheng, Xuan & Jia, Gong-yan. *Yi li zhu shu* (Taipei: Yiwen, 1997).
- Zheng, Xuan & Jia, Gong-yan. *Zhou li zhu shu* (Taipei: Yiwen, 1997).

Shi Dé-qīng's Intertextuality interpretation method of *Zhuangzi Nei Pian Zhu* and *Laozi Dao De Jing Jie*

Shen, Ming-quian

(Received March 30, 2015; Accepted July 8, 2015)

Abstract

Shi Dé-qīng is Buddhist monk of Ming Dynasty China who annotate *Laozi* and *Zhuangzi*, he has special points to interpret how to comprehend、read and explain they. But the studies of Shi Dé-qīng whose not leave each other nor mix two books in “explain Tao in Buddhis”、 “communication of three religions”, in addition to this, they only are accordind to “*Zhuangzi* is the annotation of *Laozi*” to identify *Zhuangzi* to be follower of *Laozi* and think *Zhuangzi* to have no difference between *Laozi*. This study has foundation in bygone studies, try to think the meaning of “*Zhuangzi* is the annotation of *Laozi*” afresh, then clarify meaning of ‘be the annotation of’ in Shi Dé-qīng’s age. Finally, we try to rebuild “*Zhuangzi* is the annotation of *Laozi*” which means correctly, and point Hān-shān’s reading method and interpretation method of *Laozi* and *Zhuangzi*.

Keywords: Shi Dé-qīng、Intertextuality interpretation、*Zhuangzi Nei Pian Zhu*、*Laozi Dao De Jing Jie*