

# 晚明禪僧憨山生死學思想之義理特質 以海德格「在世能在」與「本真狀態」說為媒介

陳松柏<sup>1</sup>

南開技術學院財金系副教授

周麗楨

南開技術學院電通系講師

## 摘要

在中國晚明時期，傳統的儒釋道三家思想當中，皆有思想見解卓犖超群的代表性人物。其中，禪僧憨山(1547-1624 A.D.)的禪學見解，在中國晚明學術思想領域裡面，一向都是研究晚明學者，相當感興趣的探討素材。然而，綜覽目前學術界對於憨山生死學見解的義理內涵，則尚無專題討論的論文。本文的研究目的與設定之方向，正是嘗試以憨山的生死學見解，當作研究的題材，進行其生死學見解的義理特質之深入研究。就研究方法言，本文主要是以目前生死學議題討論中，學界經常引用的海德格說法為媒介，但考量到海德格的有限心架構與憨山之自由無限心架構，畢竟有終極價值的差異，所以，本文的進行，雖以海德格之術語「在世能在」與「本真狀態」為通路，卻非意在對比兩者的差異，而僅只是為了詮釋論述之便，作此形式性地借用。本文論述的重心，主要仍關注在晚明禪僧憨山生死思想之「義理核心」、「義理思維」以及「實踐策略」上面，本文希望借用海德格的表層形式，嘗試依此跨入憨山獨特的禪者思維，凸顯其在生死學見解上之義理特質。從整體的義理大方向來看，憨山式之生死學，其實並非西方的死亡學(thanatopsis)，也不是一般我們所理解的臨終關懷；他的生死學，乃是環繞著中國禪宗自性核心價值的一種生死見解。憨山式之生死學，其所呈現的特殊定位，乃是在真妄夾雜的靈性世界中，建立自性真我的正向之靈魂認知。此一

---

<sup>1</sup> 聯絡方式:sungpaic@msn.com

自性真我，在憨山言，是每個人都具足的「本來面目」，也是憨山生死學的義理核心。憨山正是藉由這種「本來面目」的當下取證，而發展出另外一種獨特的生死學見解，而彰顯此一生死學見解的義理特質，正是本文的著力所在。

**關鍵字：**憨山、生死學、靈性、自性、思維建構、實踐策略

## 一、前言

晚明禪僧憨山的生死學思想，其實並非西方的死亡學(thanatopsis)，也不是一般我們所理解的臨終關懷；他的生死學，乃是環繞著中國禪宗自性核心價值的一種生死見解。而且，憨山式之生死學，其所呈現的特殊定位，乃是在真妄夾雜的靈性世界中，建立自性真我的正向之靈魂認知。底下，為行文之便，本文在論介憨山的演繹過程中，為凸顯其在生死學思想上面的獨詣創見，將借用目前生死學領域中，學者常被引用的存在主義「在世能在」與「本真狀態」的術語形式，做為闡述憨山義理特質的媒介。

眾所週知者，德國存在主義大師海德格(Martin Heidegger)《存在與時間》(“Being and Time”)當中的主要論點，即是以「此在」(Dasein)說明每一個人的存在，並以「此在」在世界當中的存在(In-der-Welt-sein，底下均統稱為「在世能在」)，結合於時間(Zeit)的不斷湧現形式，據此指稱「此在」的在世生存過程，乃是一種永不停息、不斷綻出(Ekstasen)的創造性過程。而學者余德慧先生則認為：海氏的「在世能在」，根本上而言，就是一種非常強調自我心智作用的「此在」概念，而且是一個必須結合各種條件的「緣」才能構成的緣構概念<sup>2</sup>。從普通人常態的感性與理性角度來理解，凡是透過存有者的「自我」所連結組織而成的緣構世界，也幾乎適用於絕大多數的一般人所感知的世界了；而且，的確在表面上看起來，海德格「此在」的世界概念，彷彿都是儼不可破、固若金湯的。但事實上，問題絕非如此，即令海氏自身，他也高度質疑這種在世架構，雖然被一般人習以為常地接受，但習以為常之外，可能暗藏了許多蒙蔽的部份，恰好阻礙了我們對於生命內面之真實存有的開發與揭示。

因此，在《存在與時間》第七十一節『此在日常狀態的時間性意義』中，海德格對於一般人習焉不察的「此在生存於其中的「日常狀態」(Alltaglichkeit)<sup>3</sup>，便有一個近乎於佛家「無明」說法的解釋。他認為一般人幾乎都無法脫離「常人」(das Man)的慣性思維，而「常人」在我們的「日常狀態」中，早已經發揮了某種統治一切的絕對優勢。海氏指出：「日常狀態」的根本特點，便在於表現出「常人」可以統治著一切、駕馭一切的特性<sup>4</sup>。但是，正如前述，海氏同時也質疑這一普羅大眾認可的共識，他認為表面上看似理所當然的「日常狀態」與「常人」，可能根本上都深處於「晦蔽狀態」(Verborgenheit)之中，而鮮有人去推究背後可能存在的真實存有。也就是說，我們平日依據自我心智攀緣拉攏起來的常人世界，海氏認為那並非「本真狀態」(Eigentlichkeit)。海氏的形上學推論，讓他深

<sup>2</sup> 語見余氏《生死學十四講》第七講「重病之後的生命時光」，P.143。

<sup>3</sup> 見《存在與時間》第二篇第四章第七十一節『此在日常狀態的時間性意義』，P.449。

<sup>4</sup> 以上關於「常人」(das Man)的敘述，主要參見《存在與時間》第一部第一篇第四章『在世作為共在與自己存在 - - 常人』，P.146。

信所有生命現象的最奧秘之處，必定存在著究竟終極的「無遮無蔽」(Unverborgenheit)的真理或本相。雖然它的出現，並不容易，在海氏的終極形上歸趨當中，「本真狀態」的呈顯<sup>5</sup>，必須要在去除掉存在者個人的「遮蔽」(Verdecktheit)、以及揭開存在真理的「封閉」(Verschlossenheit)之後，才能被我們所感知領略。

就生死學的「在世能在」之存有層面來看，在世的常人架構，的確是要有相當錯綜繁複的條件彼此搭配結合，才能成立<sup>6</sup>。如套用海氏自己的思路來看，一般存在者的「在世能在」，在面對無限繁雜多樣的可能性，所必須進行選擇的這種動態模式，事實上也正是常人狀態下的存在者，最基本的一種「此在」呈現。所以，海德格說「此在首先必定是常人，而且通常一直是常人」<sup>7</sup>，這一點，便是說明了一般人在「在世能在」的緣構機制底下，非常不容易跳出常人的存在侷限。

關於這一點，余德慧曾進一步加以詮釋，他認為海德格所謂「本真狀態」的無遮無蔽，從生死學的向度上檢視，往往便是出現在常人狀態下的自我崩毀的過程中<sup>8</sup>。也就是說，海氏的「本真狀態」，一旦扣緊在「自我心智」慢慢毀掉之過程裡，就不會只是一個哲學意義的形上推論，它會以愈來愈清晰明顯的方式，逐漸被我們所感知。換言之，自我心智失去得愈徹底，存在的「本真狀態」(Eigentlichkeit)也就相對顯現得更加清楚。而余德慧還特別透過生死學的角度<sup>9</sup>，稱謂這種本真狀態，即是每個人身上最原初的「靈性」本體。他歸納多數醫療個案，認為此一代表存在本真的靈性本體，常常都是見諸於即將瀕臨死亡的臨終者身上<sup>10</sup>；在臨終者身上，因為自我心智逐漸崩解，存在本真的靈性本體，將得以在一種無遮無蔽的型態下，慢慢顯現出來<sup>11</sup>。

<sup>5</sup> 底下關於本真狀態的說明，參考自《存在與時間》導論第二章第七節「探索工作的現象學方法」P.44 以及第二篇第二章第五十四節「一種本真的生存狀態上的可能性的見證問題」P.331~335。

<sup>6</sup> 實際上，海氏也定義其常人狀態下的自我存在方式，強調一定要依託在諸如「保持距離」、「平均狀態」或「平整作用」之類的緣構機制下，才能得到持續發展的基礎（見《存在與時間》第一部第一篇第四章第廿七節『日常自己存在與常人』，P.161~167）；而「此在」的根本活動模式，則是海氏所謂 *Sorge* 的狀態，*Sorge* 意指著繁雜不簡的多樣性處境（見《存在與時間》第一部第一篇第六章第四十一節『煩 - - 此在的存在』，P.241~247）。

<sup>7</sup> 語見《存在與時間》第一部第一篇第四章第廿七節『日常自己存在與常人』，P.166。

<sup>8</sup> 余氏對於海德格「本真狀態」與自我心智活動的詮釋，主要見於《生死學十四講》第二講「看見存在的遮蔽」，P.31-36。

<sup>9</sup> 底下關於「靈性」的說法，主要參見《生死學十四講》第四講「生寄死歸」之『長出靈性』節，P.80~82。

<sup>10</sup> 基本上，「靈性」是本來就存在於我們每個人身上的靈魂，余德慧此處的說法，乃是認為它的呈現，會隨著臨死者的自我心智漸次溶毀，而重新浮現出來。另外，學者戴正德則是透過臨死者對於本身狀況的瞭解型態，區分出「封閉認知」、「懷疑認知」、「心知肚明」與「開放認知」四種不同型態，也可旁證余德慧這種說法。語見戴正德《生死學 - - 超越死亡》，P.25~26，台北：權威圖書出版，2005年。

<sup>11</sup> 目前國內的公私立之靈性關懷組織，大部份也都是以協助即將往生的人，妥善其臨終的靈性照顧為主。因此，海德格在《存在與時間》中，從「在世能在」的晦蔽境況，延伸出對於終極存

而跳開於海氏這種存在主義的生死學看法，如果我們是站在中國禪者的角度來看的話，可能又會有另外一種不同立場之詮釋與解讀。就如同《金剛經》膾炙人口的名句「應無所住而生其心」所指涉的，一般人都是因為有四相的執著，才會攀緣出類如海德格所形容的「在世能在」。但是，如果今天有一個人，他完全洞悉了禪者「無我」的生活立場，又可以經常保住「無所住而生其心」的精神境界，那麼，「無所住」所投射出來的無遮無蔽世界，或許不必等到進入他的生命進入臨終之中陰階段<sup>12</sup>，便已足可讓他充分領略本真狀態的靈性世界了。

中國晚明的禪者憨山(1547~1624A.D.)，他的生死思想，無論是義理思維或實踐模式，正是能夠在這種靈性世界的體驗型態上，表現出獨樹一幟的義理特質。

## 二、以自性真我的正向靈魂認知為生死學思想的義理核心

在《憨山大師全集》 師心銘 文中，憨山謂：

反觀內照，念念消亡，精一無二。此乃至人師心之秘，在我求之，  
恢有餘地。 人性本大，超乎形器。直以有我，自生障蔽，習  
染濃厚，故為物累。<sup>13</sup>

由於絕大多數的人，只知緊握「在世能在」的「假我」，不知在「人性本大」的本體世界中另有一「真我」，所以一切形器無常、有生也有死，根本永遠無從跳脫。而憨山生死見解中的「真我」，則是「在我求之」的天然本有的本性，師心銘所謂「人性本大，超乎形器」，套用海德格的術語來看，它沒有「在世能在」的所有蔽障限制，但卻相對地具備了恆在性與普遍原理，甚至也巧妙地迴避了生死斷滅的問題。一般人總習慣把現前這身心世界(即所謂『形器』)視作「我」的活動舞台，事實上，現前身體心理變化無常，如海德格之描述「在世能在」的遮蔽狀態一樣，「直以有我，自生障蔽」，歸結到頭，所謂「我」的活動，可能還

---

在真相的探討，已經有學者將之運用在生死關懷的臨終課題之上。

<sup>12</sup> 憨山的生死觀，是以禪宗明心見性的進路，取得即身成就而超越生死。而一般的佛教見解，則仍然以臨終階段為超越生死的重要關鍵，例如學者陳兵，就依據藏傳佛教中陰身典籍《明行道六成就法》立場認為，本性的明光境界雖然本來就存在於我們靈性之中，但絕大多數的普通人，都是在死亡到來時，才會在覺受上感應到一連串以靈性明光為基礎所變幻出來的種種「光境」。藏傳佛教自蓮花生大士以來，便都有所謂「臨終成就」的法門，即是以證悟靈性明光而得到生死解脫的方法。見陳兵《生與死的超越：佛教對生死輪迴的詮釋》，P.121，台北：圓明出版社，1995年。

<sup>13</sup> 語見《憨山大師全集》卷廿一，嘉興大藏經第廿二冊，P.593。台北：新文豐出版，1987年。

是被緣構世界當中的「假我」所障蔽，見不著真實的靈性本來面目。而且，利用話頭、公案等等特殊的心地磨鍊機制，逐漸破除對「假我」的執著，目的也無非是希望讓此一「真我」積極發揮作用。正如同 中庸 「天命之謂性」所指稱的，這種「真我」之「性」，是人人天賦的本來風貌，它才是真實究竟的我，也才是憨山生死思想當中所追求的「本來面目」。在憨山的禪者思維中，唯有此種真我的本性，才能作為我們生命或靈性的主宰<sup>14</sup>。中國禪者畢生精力功夫，常常就是專注在於將類如「在世能在」的「假我」破除，並在一破一立之辨證過程中，力求讓「精一無二」之靈性「真我」、也就是自己的本性，充分開發出來。

對於生死的基本見解，憨山便是在一開始處，就從真實本性的本體論範疇中，取得一種超越生命假象的覺察立場，洞悉「在世能在」在本質上的虛妄無常。而依此立場所發展形成的生死學，亦即是憨山看待生命價值，建立其本性「真我」這一義理核心的價值基礎。

此外，特別值得一提的是，把生死學的關懷話題，以「人性本大」、「在我求之」的內在本性機制為軸心，從一開始就直接連結在本體論層級上面，像這樣子的看待生死，自然會比純粹以「死亡學」或「臨終關懷」的看待方式，在觀照生死現象時，更有能力產生一股由內而外的自主與自信。

事實上，一個真正懂得撥開自我內在本性機制、盡情探索靈性風光的中國禪宗修行者，常常都能如此默持著一種傲然自信的立場，即使仍身處於「在世能在」的形式裡面，仍始終可以通過前述《金剛經》「應無所住而生其心」的自我淨化作用，在內面生命中，維持了一份本相「真我」之生命質感，一方面不太容易受到「自生障蔽，習染濃厚」的干擾或同化；而且，在另一方面，他的一切行事接物，也因為能夠完全體現生命原樸的本來面目，所以隨意所至，均得以開敞靈性的原味感受，無入而不自得。所以，憨山在〈示優婆塞結念佛社〉文中，便以「生不虛生，死不浪死，豈非真實功行哉！」<sup>15</sup>一語，肯定了這般豁達自主的內在本性。憨山所謂的「真實功行」，所指的大概便是這種滲透於性格生命、且由內而外地彌漫在眉宇舉止行為間的一種存在透視與覺性。

總之，憨山解讀生死的整體取向，乃是築基於一種強調自性真我的正向靈魂認知，依此核心價值建構起來的生死思想，當然亦自有其獨樹一幟的思維創意。只是，憨山似乎也知道，「生不虛生，死不浪死」的生命態度，對禪者而言，固然稀鬆平常，但透過一般人的角度來看，仍不免陳義過高，難以領略。那麼，就憨山生死思想的觀察角度言，人與緣構世界中的生死現象的關聯，到底是怎麼一回事？一般人又應該如何從鼎沸的緣構世界中抽離，方得以感受憨山所領略的這

<sup>14</sup> 所以，站在憨山的立場觀之，即使是靈性世界，也是真妄夾雜的，而禪者的工夫所在，就在於破除因為煩惱習氣所造成的靈魂染污，力求還原自性的本來面目。所以，本文透過憨山生死思想所呈現的靈性意義，根本而言，乃是建立在自性真我的一種正向之靈魂認知。

<sup>15</sup> 語見《憨山老人夢遊全集》卷一， 示優婆塞結念佛社，嘉興大藏經第廿二冊，P.733。

種靈性層次之體驗？畢竟，就一個習以「在世能在」為依歸的普通人觀之，佛教所指謂的五欲與三毒，早已經成為生命難以剝離的底色了。尤其在喧囂紛亂的緣構氛圍之中，「在世能在」根本不是一個靜態的術語，它是活靈活現地與我們生活同步，而且不斷累加各種匪夷所思的變數與障礙，人在緣構世界中，的確常是疲憊不堪，難有精神昇華空間的。

憨山對於這種解讀生死現象，乃至從緣構世界中抽離、體驗正向靈性的本體論原理，在 示董智光 文中，則是進一步透過「真我」的本體立場，深化本體意義的「自性」說，擴伸為三個義理思維的方向。

### 三、從義理思維的方向看憨山如何解讀人類之生死

在《憨山老人夢遊全集》卷三 示董智光 文中，憨山曾針對人類的生死現象，發表了以本體論的自性為核心的解讀綱領，他說：

由無始來，迷自本心，生生死死，以妄想心，造種種業，業習內積八識田中，以無明水而灌溉之，令此惡種發現業芽，是為罪根，一切惡業從此而生。今欲舊業消除，先要發起大智慧光，照破無明，不許妄想萌芽，潛滋暗長。若能妄想起處一念斬斷，則舊積業根，當下消除，所謂不怕念起，只怕覺遲，覺照稍遲，則被他轉矣。須是以智慧光，照破無明，的信自心，本來清淨，不被妄想顛倒所使，則諸業無因，以妄想乃諸業之因也。此何以故？眾生自性與佛平等，本來無染，亦無生死去來之相，但以最初不覺，迷本自性，故號無明。因無明故，起諸妄想，種種顛倒，造種種業，妄取三界生死之苦，是皆無明，不了自心，隨妄想轉。若能於日用起心動念處，念念覺察，念念消滅，此所謂眾罪如霜露，慧日能消除，以無明黑暗，唯智慧能破，是謂消除也。<sup>16</sup>

實際上，就佛教本體論的普世觀點言，佛教語言裡頭，便經常以「法性」一詞，做為整個宇宙的共通性本體基礎，而「自性」則較常被運用在特殊指謂的個別對象上；憨山此處的「眾生自性，與佛平等」，原即是這種佛教本體論的心性見解。只是，這裡特別值得注意的是：憨山在 示董智光 文中，除了逕直將眾生的自性本體跨接在「與佛平等」的價值層級中，同時它在「超越」以及「轉化」生死現象的理念內涵上，也有相當深度的原理性展示，很值得吾人深入關注。筆者認

<sup>16</sup> 語見《憨山老人夢遊全集》卷三， 示董智光 ，嘉興大藏經第廿二冊，P.759。

為：憨山此處的見解，對於以生命本體為輻輳中心的生死學意義而言，除了前述之積極肯定「真我」的意義之外，還指出了下面三個義理思考的方向，直接成為他解讀人類生死現象的綱領，底下分敘如下。

(一) 對於自性的遮蔽與無明，是形成人類生死現象的主因

所謂「由無始來，迷自本心，生生死死」，憨山是指出了一般人為什麼會有「生死」的主因。他的思維方向，乃是將驅動我們不斷生死流轉的主要關鍵因素，訴諸於人對於自性本心的迷失沈溺與不知覺察。而且，恰如「以最初不覺，迷本自性，故號無明」所提示的，這種「無明」的力量<sup>17</sup>，不僅會嚴重障礙我們對於自性的追求、而且亦會在現實的人生活動上，遮蔽了生命本體（也就是「自性」或「本來面目」）的呈現，直接壓迫抵制了我們原初靈性面貌的還原。也正因為憨山認為生死現象的起因「是皆無明，不了自心」的緣故，如何在相對的意義層面上，設法將覆藏在無明之下的「自心」彰顯出來，便是緊接著拖帶出來的義理方向。

(二) 超越生死的可能性，便存在於自性本身的運作機能當中

如引文所言者，憨山乃是就我們慣性認知下的「種種顛倒，造種種業，妄取三界生死之苦」的生命現象來檢視，其解讀的基本態度，便是抉取一種回歸本來面目的逆向式立場。所謂「本來無染」、「無生死去來之相」諸語，基本上都已經跳出了前述海德格的「常人」或「日常狀態」的世俗判斷與認知，而直接聚焦在描繪生命本體的純化境界上面。也就是說，憨山乃係以自性清淨的本體終極型態，對顯出各種因為無明牽纏而洵致生命本體在「種種顛倒」、「三界生死」等問題上面的所有虛妄假象。他所謂「自心清淨無物，無物之心，是謂實相」的『實相』，也就是要明白凸顯自性本身在「無物」的運作機能當中，的確就存在著這種恢復原始靈性生命的自我完備機制之可能性。而如何積極喚醒此一可能性，使之成為實際上的「可行」，其義理思考的方向，則緊接著訴諸於個體自身的主動汰滌自我、還原自我的轉化原理上面。

---

<sup>17</sup> 人的「無明」，會透過自我蒙蔽的駝鳥方式，產生一套趨生避死的自封意識。揆結其基礎，則實在都是建立在薄弱假象的包裝底下，甚至是故意忽視的情識所作祟，終於導致自己塵封了自己的真實生命面相。以憨山的禪者立場來看，生命的本來面目，原本就貫通於如如不動的一真法界，根本沒有「生死」這回事。易言之，生命本來面目，就是與原本不動不滅的宇宙意識完全相容相通的。所以，憨山固然一開始，是藉由生命的「無明」立場來看待一般人的生死現象，但同時也積極發掘出引發牽動「無明」的根源性原因——愛慾。因此，憨山生死學之實踐策略，則是極力主張：這種起因於無明而造成的生死輪迴現象，唯有斷愛欲、離開愛慾之念，才能究竟脫離。

### (三) 強調內面生命的自性觀照覺察，可以產生自主轉化的力量

連結前面兩個義理構面的精神，最後，憨山就是從實踐的立場，貫徹前述的義理思維，他強調：即使吾人已洞察無明的存在、並且理解了自性本體的真諦，但依然必須先在實際見聞覺知的觀照上面，進行一番「無物」的轉化，整體的徹底自我更新。唯有如此，核心價值當中的真我自性，才真有可能回溯到原初的本真狀態，恢復其「不被妄想顛倒所使」的靈性本來面目。引文所指「發起大智慧光，照破無明」、「於日用起心動念處，念念覺察」或「晝夜不捨，勤勤觀察，不可放行」，都是兌現「無物之心」的實際主張。憨山此一義理精神，就是一種本體論型態的實踐需求。筆者認為：如 示董智光 這般的生死思想，已在義理方向上，揭示了憨山生死學相當強調自主性轉化的原理。以憨山的立場觀之，必須先透過我們內面生命的自主性轉化，才有可能在我們真實的存在氛圍底下，產生一種跳脫「由無始來，迷自本心，生生死死」困境，呈現自性「真我」的效應。換言之，能否解決生死問題的根本關鍵，除了取決於我們對於無明或自性的理解之外，主要仍端賴我們能否在生命內部，形成這種自我更新的觀照智慧。用憨山的立場來看，顯然觀照覺察的力量愈大，自性本體的天賦能量便會恢復得更快，而導因於無明的生死現象，也相對地愈容易被吾人所超越轉化。相較於海氏《存在與時間》中，僅能依於形上推論，在理論形式上主張應當剝掉人的「遮蔽」(Verdecktheit)以及真理的「封閉」(Verschlossenheit)，才可能獲致本真狀態的說法，憨山此處的主張，顯然在表達人如何面對生死現象、進而轉化生死的本體自主價值上面，更凸顯了積極的行動意義。

於是，憨山的生死思維的重心，很明白地，就絕對不會只是一種留駐在靜態本體論的哲學原理，它實際上已經被落實為一套動態呈現的「體」、「用」模式。而經由體用的完美結合，尤其放在「作用見性」<sup>18</sup>的實踐需求上來運用，則最能激化出憨山禪宗式生死思維之獨具魅力。

## 四、憨山「體」、「用」一如的生死思維模式

底下本文為實際說明之便，將憨山生死思想的思維模式，先大略依據「體」與「用」的層面個別闡述。然而究其實際，憨山基本的生死思維型態，則是一種「體」與「用」相融相即的一致性架構，原本不適合如此的「分別說」，此處暫

<sup>18</sup> 憨山所解讀的「作用見性」說，乃意指在我們平常的行住坐臥之中，就有明心見性的契機，淵源自華嚴海印三昧與六祖惠能自性說，於《憨山禪學思想之研究 - 以自性為中心》第六章第二節「憨山之作用見性說」中，筆者另有專節詳細探討。參見「中國佛教學術論叢」第96冊《憨山禪學思想之研究 - 以自性為中心》P.202~225，高雄：佛光山文教出版社，2003年。

分體用，純粹只是學術處理之便。

(一) 憨山生死思維模式中之『體』：從「眾生自性，與佛平等」的基礎中，肯定小我的生命本質與宇宙大我的法性本質相通

透過前述義理思維方向的第一層展示可知，從「真我」或生命原樸的質感來看，憨山實乃相信：我們的小我的生命本質，應與宇宙大我的法性本質相通，都具備了恆常不變的「無生死去來之相」的基因。憨山所謂「眾生自性，與佛平等，本來無染，亦無生死去來之相」，也就是說明自性「真我」的原始樸質特性，是我們每一個人身上都可以驗證的一種永恆基礎。換言之，搭配在生死學的範疇來看，其實憨山乃是主張我們都天生具足了永恆的本體真我，根本沒有死亡的問題。我們所認定的「生生世世，捨身受身」諸種生死變化，在禪者的眼光底下，僅視若形式光影的變遷代謝而已，而一般人之所以感受到許多不同時空當中的因緣轉換，都只是因為「迷本自性」、「不了自心」所造成，憨山認為我們的自性「真我」，實際上從來沒有「捨」與「受」的問題。他婆憂心切地提醒我們，務必在本體認知的處境上，痛下決斷，拿出我們對於「眾生自性，與佛平等」的絕對自信，「以智慧光，照破無明，的信自心，本來清淨」，才不致一直陷溺在「迷自本心，生生死死」的輪迴困境當中。而經由這種「體」的「無生死去來之相」層面的彰顯，其所產生的透視生死之當下智慧，則可以有助於我們在思維模式當中，為接下來進一步擴伸為「用」的「轉迷為悟」工夫，奠立運作的基礎。

(二) 憨山生死思維模式中之『用』：強調個體心性之「迷」與「悟」的作用，會決定一切的聖凡差異

從憨山解讀「實相」的義理方向可知：他堅信任何一個人，都可以透過心性修持的過程，而體驗靈性原型之「實相」特質。在憨山的腦海中，也的確認為人透過某些心性的修正與鍛鍊，是可以在「用」的層次上，觸摸到這一種存有的原型狀態。尤其兜合在「體」的「眾生自性，與佛平等」認知上，這個原型狀態，更彷彿人類共同基因庫一般，雖蟄居我們的靈性深處，但所有人都毫無例外地，與生俱來擁有此一相同原型。而且，它的存在還具有絕對的永恆性與永在性，完全不受人的生死代謝影響。於是，差異甚大的不同個體，在「用」的層次上，投入程度的深淺多寡，便會關鍵性地決定何者為「迷」何者為「悟」？以及孰為「凡」孰為「聖」？

所以，憨山<示容玉居士>文中便強調：如果有一個人能在自己的心性修持中，在各種「用」的境界考驗當中，都明白地「見此性」，洞悉此一自我內面靈性深處的原型奧祕，那麼這個人的心性境界，將等同於「無量壽」，或者即名之為「佛」。在<示容玉居士>一文，憨山如是說：

原夫此性，先天地而不為老，後天地而不為終，生死之所不變，

代謝之所不遷，直超萬物，無所終窮，故稱無量壽。此壽非屬於形骸修短，歲月延促也，吾人能見此性，即名為佛。吾人苟知自心是佛，當審因何而作眾生？蓋眾生與佛，如水與冰，心迷則佛作眾生，心悟則眾生是佛，如水成冰，冰融成水，換名不換體也。

19

我們每一個人都有探問永恆真理的心性基礎，也都有共同的靈性歸趨，憨山在這裡指出的一個終極義諦，便是：「眾生」與「佛」只是名相上的轉換，實際上兩者則根本是「換名不換體」，在本體上面畢竟無二無別。至於「眾生」能否實現「自心是佛」，重點就依繫在能否將靈性原型的「生死之所不變，代謝之所不遷」，實實在在地轉化成具有生命實感的「用」的體驗；也就是說，在我們平日的的生活實境當中，就應當要能夠產生這種絕對的信心與徹悟。所以，憨山這裡所強調的生死思維模式，已初步彰顯了中國禪宗「作用見性」的一貫立場。此亦即謂：我們心性的「心迷」或「心悟」，應是透過日常生活的境界就可以決定出來，而分判「眾生」與「佛」的聖凡關鍵，也是端看我們在「用」上面的著力深度如何而評定。

### （三）體用一如的「作用見性」模式

此外，藉由憨山解讀生死現象的第三個義理方向，我們已經知道：自主自明的行動效應，將會是決定能否轉化生死的重要關鍵。結合於前述「體」、「用」的思維模式，我們因此可以如是說：啟動孰為「迷」與孰為「悟」的必要條件，仍然還是回歸在主動運作的個體身上。如果個體能夠充分融洽「體」、「用」的思維模式，在「在世能在」的常人狀態底下，即令是最普通的行住坐臥經驗，也可以對於自性本體，產生絕對性的相應。而能夠相應於我們靈性的本來面目，「知自心是佛」，自然在工夫見地上面，它就是開悟的表現。反之，如果不能在本體與境界作用中，認證「眾生是佛」或「自心是佛」，心性的作用層面，就依然會呈現為海德格所講的「遮蔽」狀態。所以，憨山這種生死思維的體用模式，從正向的意義發展來看，它必須非常重視「體用一如」的完全一致性。換言之，自性本體並不是理論層級中的自性本體，它的活動場域已是連結在我們的實際心行作用底下，透過主動投入的個體，儼無間隙地落實為「體用一如」的自性本體。

因此，如果我們用比較哲學的角度，來看這種「體用一如」的思維模式，憨山的生死見解，在相對之下，將會是非常講求理論與實際圓融整合的一種典範。正如柏拉圖的洞口火光寓言一樣，絕大部分的人都好像被圈鎖在洞中的囚犯一樣，只憑洞壁投射的偶戲光影，沒有一個人能夠真正看到理型世界的完整風貌。而按照柏氏的說法，現實世界當中，總是存在著叢脞萬端的侷限與缺憾，障礙了

<sup>19</sup> 語見《憨山老人夢遊全集》卷一，示容玉居士，嘉興大藏經第廿二冊，P.740。

我們對於普遍永恆的理型世界之追求<sup>20</sup>。當然，柏拉圖理型論的實在世界，與本文認為憨山所要抓住的所謂「本來面目」或自性本體，根本上是不同的。柏氏的實在世界，是一個由形式和觀念組成的客觀實體，強調它集合一切的完美與真實，屬於柏氏形上哲學思想的核心建構；而憨山生死思想中的「本來面目」，則是順著禪宗獨特的體用思維模式，藉由生命體驗的通路，指出一個包含了芸芸眾生乃至到達究竟境界的佛，全都一體適用、皆可以共同安身立命的法性世界。

所以，平心論之，如果以本體論的「真我」意義來重新解讀比驗，那麼柏拉圖無疑較局限於概念上的建構，不強調真正落實在具體世界的感受體驗等等諸問題；但在憨山，透過本體論的「真我」所形構出來的「本來面目」，則是直接呼應於本性的自然作用所開發出來的「體用一如」之連結模式，它既擁有了本體論的概念形式，也同時包攝了真實的生命內涵。也就是說，憨山「體用一如」的特殊生死思維，其生死學的關懷重心，除了自性本體「真我」的靈性意義之外，同時也格外強調它直接兌現在生活當中的種種心性體驗過程。即使到了最後，其生死學的終極旨趣，仍兜回了禪宗的教化目的，希望取證「無生死去來」的了脫生死境界；但兩相對照之下，憨山之生死見解，相較於柏拉圖或甚至海德格，毋寧已是最能減少真理與實存境況的懸異落差，亦屬最具於生命化的一種體驗類型。

於是，禪者憨山便憑仗著這種「體用一如」的思維模式，充分融透了禪家「作用見性」的活動特質，特別是在轉化生死的實踐策略方面，既有核心真理層次的價值加持，又同時兼攝了具體生命層次的存在驗證。這種思維模式的特質，促使其轉化生死的策略觀點與原理的運用，都在無形當中，建立了不少令人耳目一新的創意與啟示，值得我們深入探討。

## 五、憨山轉化生死的義理實踐模式

對於人類的生死現象，除了「無明」的見解之外，憨山在雲棲山寫示念佛切要一文時，曾特別透過「愛慾」觀念，嘗試給予一種動力因形式的說明，其文曰：

念佛求生淨土一門，元是要了生死大事，故云念佛了生死。今人發心，因要了生死，方纔肯念佛，只說佛可以了生死，若不知生死根株，畢竟向何處了？若念佛的心，斷不得生死根株，如何了得生死！如何是生死根株？古人云：業不重不生娑婆，愛不斷不生淨土，是知愛根乃生死之根株，以一切眾生，受生死之苦，皆

---

<sup>20</sup> 以上關於柏拉圖理型論之相關陳述，係參考程石泉先生之說法，見程石泉《思想點滴》第十五篇 柏拉圖之理型世界，P.22~23，台北：長春樹書坊，1986年。

愛慾之過也。<sup>21</sup>

在一般世俗的價值判斷底下，「愛慾」的情念意識，最常被縮結以各種文化包裝的方式來加以合理化，認為那似乎便是每個世間人的存在歷程中，必不可缺的經驗。而且，在侷限短暫的人生裡面，人世間的「愛慾」，也往往被世間價值片面膨脹了它的永恆性及完美想像。但是，憨山此處對於「愛慾」，則是賦予了一種生死現象的動力因詮釋。憨山說「一切眾生，受生死之苦，皆愛慾之過也」，這句話是認為：我們之所以一直持續輪迴在世間，飽受生死相續、不得自在的痛苦，痛苦的起因，全是來自於「愛慾之過」所牽引出來的各種「無明」的業力<sup>22</sup>。所以，憨山又說：「推此愛根，不是今生有的，也不是一二三四生有的，乃自從無始最初有生死以來，生生世世，捨身受身，皆是愛慾流轉」<sup>23</sup>，便是指出所有眾生輪轉生死的各種形式，根本上都是為這種愛慾業力的清償而存在。換言之，我們之所以一再「捨身受身」，不斷重複擁有海德格所指稱之「在世能在」的生命現象，以憨山的觀點來看，全是因為「愛慾」牽動了因果、業力所致。而且，如同憨山此處的舉例，從淨宗信徒清修念佛的宗教立場來理解，修行之目的，也無非是希望從這些相續無間的「生生世世，捨身受身」輪迴處境底下，得到超越解脫，亟求「了生死大事」的永恆價值。

於是，順此思維來看，如果我們不能夠從愛慾糾葛的業力漩渦中跳出，反而一任愛慾情念不斷反噬自己，那麼，可能所有靈性生命的真理追求，抑或永恆價值的意義實現，最終都只會是一番步空蹈虛的幻想而已。

(一) 直接點出「愛慾」與生死現象的關聯性，主張個體在內面生命中，發展「覺自性光明」的對治機能

事實上，如前引「斷不得生死根株，如何了得生死」一語，憨山直接便指出了蟄伏在我們習性當中的「愛根」，它所擴充出來的愛慾流轉，絕對會是罣礙靈性真我追求恆在真理的最主要絆腳石；他援引古德所謂「業不重不生娑婆，愛不斷不生淨土」的用意，正是凸顯世間的「愛慾」與人類生死現象的直接關聯。

而且，從憨山「愛慾之過」所引發的啟示性思考，實際上可以涵蓋了兩個層次：一方面它固然是透視了宇宙人生的真相、給予一種生死學的動力因解釋；而另一

<sup>21</sup> 語見《憨山老人夢遊全集》卷三，示念佛切要（在雲棲為闍子將子與母氏說），嘉興大藏經第廿二冊，P.764。

<sup>22</sup> 國內生死學學者傅偉勳先生則是認為，佛教之終極關懷正是在探索人生當中「苦」的根源，拔除這個根源，則可以徹底解決單獨實存的生死問題。傅偉勳《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，P.143~146，台北：正中出版社，1994年。

<sup>23</sup> 語見《憨山老人夢遊全集》卷三，示念佛切要（在雲棲為闍子將子與母氏說），嘉興大藏經第廿二冊，P.764。

方面，則是說明「愛慾」在我們力圖掙脫生死束縛的轉換過程中，是一個無法迴避的挑戰。易言之，如果我們不能在內面生命當中，找到核心資源，產生對治愛慾的效能，恐怕仍舊要「受生死之苦」。所以，憨山在《示袁無涯鄭白生二居士》中，又說：

塵勞中人，在五欲淤泥，縱有超世之志，無奈世間種種牽纏，惡習知見，內薰外誘，最難入手。若任軟暖習氣，放不下胸中惡物又被妄想所使，夾雜纏綿，枉費精神。<sup>24</sup>

他認為阻礙我們從愛慾生死中跳出的力量，主要有兩大類：其一是從無明累積習性中內化成形的「內薰」，另一則是與各種塵世五欲煩惱牽纏絆生的「外誘」。而從相對的立場來思考「人」的生死學問題，雖然憨山認為人的所有生死模式都原發自「愛慾」為主的情念意識，但人的形式，卻同時也是實現真理價值或超越意義的載具。一般習慣在五欲淤泥裡頭打滾的「塵勞中人」，並非只受愛慾情念的各種「夾雜纏綿」被動牽引，在人身的形式底層，原有一個沒有物質性罣礙的靈性主體，蟄藏於生命深處，與我們日常的行住坐臥一起同步運作著。這個靈性主體，套用前述憨山「體用一如」的思維模式來說，就是能夠讓我們「於日用起心動念處，念念覺察，念念消滅」的原發性動力。也是因為這股潛在的動力被喚醒，才能夠讓我們走上「覺自性光明」之昇華境地，在「常人」的日常狀態底下，就驗證出所謂「當下冰銷」、「脫然無累」的「佛」之存在。所以，跨接在「體用一如」的思維模式中，憨山於《示容玉居士》文中，便如是說：

佛即起覺，覺自性光明，挺然獨露。從前妄想，貪瞋痴業，當下冰銷，業垢既銷，則自心清淨，脫然無累。<sup>25</sup>

此處的「佛」，其實是指內在於我們靈性生命當中的圓滿自性本體的一種作用呈現。如前所論及者，自性雖然恆在，但大多數情況下，卻都因為「世間種種牽纏」，而形成各種無明塵垢的遮蔽 (Verdecktheit) 與自我封存 (self-sequestration)<sup>26</sup>。所以，憨山此處說「佛即起覺」，乃是運作其「體用一如」

<sup>24</sup> 語見《憨山老人夢遊全集》卷三，《示袁無涯鄭白生二居士》，嘉興大藏經第廿二冊，P.766。

<sup>25</sup> 語見《憨山老人夢遊全集》卷一，《示容玉居士》，嘉興大藏經第廿二冊，P.740。

<sup>26</sup> 余德慧先生透過海德格的「常人」界定，認為「常人」的存在必定會被緣構世界當中的『非自身』(Otherwise than Being)、『被拋』(Be thrown)與『掉落』(Be fallen)三層機制圍繞住，而產生一種存在的自我認定，此即所謂「自我封存」。語見《生死學十四講》，P.37~45。事實上，不管是「遮蔽」或「自我封存」，對憨山來講，都只是一種伴隨著「世間種種牽纏」的「假我」活動，畢竟不見實相，他認為必須轉向投入於自性靈明的覺性作用之中，才有契入生命正向真理的可能。

的思維模式，意謂我們可以透過開發內心當中、那份超越塵世煩惱的「真我」本能，重新給予一切身心境界，以一種「作用見性」的覺醒觀照與靈性提昇。

因此，憨山此處的「佛」，如同前引「眾生是佛」一般，在語意學上面，都是屬於意義指涉的運用，它是指原發於自性的一種醒覺面相之描述，也就是：能夠「起覺」的覺性，在充分圓滿活動的境況下，即名之為「佛」。又因為「眾生日用，念念妄想，念念受薰，則一日一夜，生死無窮」之故，這種覺性的作用，必然還一定要時時刻刻都起作用才可以，所謂「念念覺察，念念消滅」或「勤勤觀察，不可放行」，都是明指這種覺性，應該隨時保持有力的正向活動狀態。所以，「作用見性」的體用模式，不是只做吉光片羽的一時顯露，它還必須真實地工夫成片、沒有間斷地挺顯「起覺」的工夫，才能在抗制愛慾、轉化生死的意義上，產生積極的對治效能。以憨山的實踐立場來看，能不能從「生死無窮」中振拔出來，主要就與個體能不能隨時保住覺性的活動，直接攸關。

## （二）肯定心念的「薰變之力」，可以成為出離生死的重要動力

另外，於「示大凡禪人聽演楞嚴宗旨」中，憨山則從更細微的「心念」層面，凸顯其在「造生死」與「出生死」問題上面的重要性：

以前妄想，乃造生死之染因也，念佛一念，乃出生死之淨因也。果能將此淨念，薰前染污苦因，變而為淨土真因，則頓令無量劫來生死苦因苦果，變而為淨土樂因樂果矣。總之，聖凡本無二路，皆因染淨薰變之力耳。<sup>27</sup>

仔細審閱憨山「造生死之染因」與「出生死之淨因」這一組相對的用語，即可大略推斷此處憨山對「生死」一詞的解讀，主要都是指謂著一種生命輪迴的相續現象。實際上，從禪宗修行者的立場觀之，他們常會對於這種生死相續的無止盡狀態，產生一種厭離的出世意識。所以，憨山在這裡，便基本上踵循著禪宗的出世意識，而形成其實踐策略。其中，他以「染污」的形容字眼來描述生死，同時又用「生死苦因苦果」一語，說明一般人總是在生死相續的輪迴泥淖中，絲毫無有察覺地不斷製造錯誤，並且持續產生愈陷愈深的因子。憨山如此說的用意，即是點出我們「造生死」的習性當中，的確有許多習慣性的不正確心念（「妄想」），早已根深蒂固地左右我們的生命型態。因此，如何從已經陷在「染污」泥淖中的生死，翻造出一股可以「出生死」的強勢動力，便成為一個重要課題，它不但將會直接決定「作用見性」的實際效果，也將會影響到能否轉化生死、乃至終極地出離生死的問題。

<sup>27</sup> 語見《憨山老人夢遊全集》卷五，「示大凡禪人聽演楞嚴宗旨」，嘉興大藏經第廿二冊，P.790。

於是，在禪者出世見解的基礎，以及「出生死」的強烈需求下，此處憨山的實踐策略，便是定位在人的「心念」工夫層面上。引文中，「念佛一念，乃出生死之淨因也」一語，憨山便是鼓勵人累積念佛的「淨因」，以持續的「淨念」功夫來轉變「染因」。他認為會牽纏我們掉入生死相續輪迴處境的，既然是「染污」的習性所造成；那麼，反向式的「淨念」修為，相對之下，便能產生洗滌染污心念的效果。憨山顯然相當堅信，即使原本是「造生死」的習性，也是可以透過長期的「淨念」薰陶而轉化，所謂「將此淨念，薰前染污苦因，變而為淨土真因」，便正是藉由心念的「薰變之力」，製造「出」生死的向上資糧與強大動力。

所以，「心念」的掌握，尤其形成慣性的一種「薰變之力」，對於憨山如何轉化生死的實際效應來講，毋寧是極重要的一個關鍵點。在 示盛蓮生 文中，憨山也說：

一切諸法，皆自心生，若不觀心，而求脫苦之路，猶卻步而求前也。<sup>28</sup>

依前述的推論，「觀心」的意義，如果要與「脫苦之路」相銜接的話，那麼，「觀心」很明顯地就是觀照可以成為淨因或染因的「心念」，隨時腦神警覺地運轉「作用見性」的汰濾功能，務求斷去「愛慾」的染因、不再落入「常人」的封存窠臼內。而且，藉由「作用見性」的通路，「無物為心」的真我自性或靈性本體，也相對地會更容易被我們所感受。總之，在「一切諸法，皆自心生」的戒懼下，即使吾人早已在思維情境中，掌握了轉化生死的環中道樞，憨山仍主張應該時刻提高自己的警覺強度，不隨意放過每一個「心念」。由此可知，憨山這種藉由心念的薰變之助，而「出生死」的實踐策略，主要的落實重點，還是在於提防或抗制可能染污的生命傾向。而轉化「染污」為「清淨」，在憨山的生死思維裡頭，便代表著一種撥迷歸覺、超越輪迴處境的生命智慧。

(三) 以「一切萬緣，盡情放下」的自我洗淨作用，超越「生死不斷」之輪迴處境

其次，在 示玉覺禪人 文中，憨山又說：

學人修行，為生死大事也，以心中念念不停，故生死不斷，欲實為了生死，必要把一切萬緣，盡情放下，放得乾乾淨淨。<sup>29</sup>

<sup>28</sup> 語見《憨山老人夢遊全集》卷五， 示盛蓮生 ，嘉興大藏經第廿二冊，P.787。

<sup>29</sup> 語見《憨山老人夢遊全集》卷二， 示玉覺禪人 ，嘉興大藏經第廿二冊，P.754。

此處，憨山係以心性層面的本體論立場，做為追查生死現象之所以總是「生死不斷」的基礎<sup>30</sup>。援用海德格的說法，一般人總是習以「常人」狀態包裝自己，認為可以從「在世能在」的緣構模式中，針對自我心智，經營出一套自我合理化的存有感受。但是，就憨山此處所透析的本體論生死立場來觀察，這些常人狀態的存有感受，可能不僅僅只是偏約取向、見解不周延的「遮蔽」而已，在「心中念念不忘」的自我心智不斷強化下，甚至還會與我們周遭的「一切萬緣」交融結合在一起；最後，終於凝結成為一股主導我們生命流向、長期陷於「生死不斷」輪迴處境底下的重要原因。所以，憨山在這裡，扣緊本體論的真我自性為主軸，特別呼籲我們應該從我們的心性天賦裡頭，即刻產生一種自我清淨的轉化機能。而這樣的自我清淨運作，其實也十分容易理解，它只是從原本緊抓自我心智的緣構概念中，轉向為一種釋放或超越的型態。也就是說，一般常人狀態下的自我，多半習慣依託在緣構的機制下，才能得到存在的感受；而憨山此處的實踐策略，則又是反方向地主張我們應當從擁有許多意識型態的「常人」模式中跳離，將此自我心智徹底「放下」。憨山所謂「學人修行」的「修行」要領，也就歸結在於這種自我心智「放下」的轉化意義上<sup>31</sup>。

換言之，將自我心智由緣構的「在世能在」中，經過「一切萬緣，盡情放下」的洗淨作用，在「放得乾乾淨淨」的同時，我們的自我心智，將會因為解構，而轉身為另一種以本來面目為主的靈性風貌。

而且，如前所言者，站在憨山的禪者身份來講，這一個解讀生死現象的解構立場，實亦不必等待生命已屆流失的「受病」或甚至「瀕危」階段才能感知。因為這種自性真我的「本真狀態」，在禪者平常的行住坐臥裡頭，早已是被以「作用見性」的方式，時刻鎖定著。所以，在底下引文中，憨山便因此認定：從本體的根源處，依「作用見性」而開啟「見」本來面目的活動，乃是轉化生死現象的必要步驟。

（四）秉持「但信此心，本來無物」的信念，強調本體的根源處的「做工夫」，必定可以還原「本來面目」而「出生死」

憨山於 示念佛參禪切要 文中指出，普遍內具於每個人靈性根柢的「本來

<sup>30</sup> 事實上，透過佛教基本教義當中「三法印」思想之一的「有受皆苦」法印來看，人在輪迴漩渦當中的「生死不斷」現象，確實就是實指著一切痛苦煩惱經驗的匯集。所謂「有受皆苦」法印之『受』字，筆者認為在生死學的角度下，應該就可以泛指一般人在「生死不斷」歷程當中的各種意識型態與感受。

<sup>31</sup> 關於「放下」的轉化意義，筆者頗認同於中國生死學學者鄭曉江的「生活減擔」說法。他認為，我們要學會在人生當中「減擔」，即減少人生中的邊邊角角，避免過多地偏離生活的主航道，放下生活中這樣或那樣的不必要的活動與負擔。他認為「生活減擔」不是消解人生的奮鬥精神，而是要求人們在最適合自己的獨特的人生之路上奮發有為，獲得成功，成為生活中的強者，更成為為人生的幸運兒。見鄭曉江《生死學 Thanatology》，P.120-121，台北：揚智文化出版，2006年。

面目」，其實都可以透過心性「工夫」的實際操作，而當下得見，他說：

但信此心，本來無物，如今做工夫，只為未見本來面目，故不得  
不下死工夫一番，從此一直做將去，自然有時頓見本來面目，是  
出生死，永無疑矣。<sup>32</sup>

文中所指「但信此心，本來無物」者，借用余德慧詮釋海德格「在世能在」的說法，是意謂在自我心智的「在世能在」整個裂解之後，心性本體以一種「本來無物」的原初型態，顯示其「本真狀態」的靈性面目。由本文推論可知，雖然余德慧認為這多數只出現在瀕死者的生命感受裡<sup>33</sup>，但是，類如憨山這樣的禪師，如同前述所指出的，禪者們幾乎都深信：禪修的必要程序，就是要先進入此一「本來無物」的靈性層次中，親自驗證自性的本來面目，最後才能終極地取證了生脫死境界。所謂「做工夫，只為未見本來面目」者，正是代表著禪者們都有一種特別的普遍信仰，他們相信：即使是海德格在形上思維中所推論出來的「本真狀態」的存有型態，只要它確實是指向每一個人都共有的本性世界<sup>34</sup>，那麼，禪者們便直截地認定，在實踐策略上，一定都可以通過心性工夫之修正與還原，而完整獲得。

憨山對於「本真狀態」的靈性自我之實際體會，便是透過還原本來面目的「做工夫」修持，在日常生活當中「作用見性」，預取了它的存在。而且，不斷強化的「但信此心，本來無物」之濃烈信念，更讓原本蟄藏生命深處的清淨靈性，確實有機會從隱晦默存的狀態中，重新甦醒還原其「本來面目」，成為我們能夠親切領會的生命感受。

所以，筆者認為：這種憨山式的生死學，業已代表著一種化被動為主動的實踐精神。正如馬斯洛的七層級理論，剖開了人類的生命取向當中的確有不斷追求完美價值的實現動力一樣，憨山極力還原「本來面目」的濃厚信念，本身也代表一種主動徹悟覺醒的實現動力。憨山堅信我們的本體根源處，絕對有一個共通共屬的「本來面目」，只要我們願意主動地「下死工夫一番，從此一直做將去」，時刻體察觀照此一靈性本體，在平日的「常人」狀態下，它就是一個可以產生轉化生死、「見本來面目」效應的顯性原理。而這種「做工夫」的實踐策略，也因

<sup>32</sup> 語見《憨山老人夢遊全集》卷四，示念佛參禪切要，嘉興大藏經第廿二冊，P.783。

<sup>33</sup> 余德慧認為瀕死者的自我心智，將是一種「默存性的心智自我」，也就是在日常狀態底下，「默存性的心智自我」幾乎都蟄伏在生命深處、隱晦不顯。然而，當自我心智的「在世能在」機制整個裂解之後，蟄伏的默存性心智自我便會取代「常人」，轉身為明顯的活動狀態。海德格所謂的「本真狀態」，實即默存自我的狀態。余語見《生死學十四講》第三講「抵達無蔽的領會之前」，P.54~61。

<sup>34</sup> 海德格《存在與時間》第二篇第二章「一種本真能在的此在式的見證，決斷狀態」(P.331~370)中，便是以每一個人都共有的良知本體(Gewissen)，作為見證本真狀態存在的主要基礎。

此在憨山生死思想中，便標幟著一種高度強調自我還原「本來面目」以及「出生死」的積極態度，很值得我們正視。

## 六、結論：憨山生死學思想的義理特質

綜上所述，本文針對憨山生死見解的探討，雖然在語言形式上，借用海德格《存在與時間》的「在世能在」與「本真狀態」等概念為媒介，但實際上，憨山獨樹一幟的生死學思維，已明顯可見其特殊不群的義理性格。底下分依「核心價值」、「思維模式」、「實踐策略」以及「終極關懷」諸項，歸結其義理特質。

### （一）從核心價值的層面來看：憨山生死學乃是超越生死的自性生死學

憨山生死思想之核心價值，係在於積極彰顯人人皆有一天賦本具的永恆自性。憨山涉入生死領域的見解，均以類如 示容玉居士 所指出之「生死之所不變，代謝之所不遷，直超萬物，無所終窮」的自性本體，作為運作的軸心基點；筆者認為，這是一種本體論色彩十分濃厚、源發於禪宗式體驗的價值觀點。以憨山的生死學邏輯來看，核心價值當中的自性能夠彰顯，內面生命的原初靈性面目、或即「本來面目」的本質性存在，也就同時可以為我們所洞悉感受。而相對之下，這種核心價值的體驗，也可以因此有助於我們從「生生世世，捨身受身」輪迴處境中，得到超越解脫的可能。換言之，從憨山生死思想的核心價值，就可知憨山之生死學，實際上乃是一種建構在禪宗本位立場下之「超越生死的自性生死學」，此乃憨山生死思想的第一個重要特色。

### （二）從思維模式的層面來看：憨山生死學強調「轉化生死」的實存體驗

由於「體用一如」的生死思維模式，使得憨山生死學的思考方式，在一開始處，便不同於海德格式的形上學進路，也完全相異於柏拉圖式的純粹概念建構。前已述及，憨山「體用一如」的生死思維模式，雖然也可以從本體概念的角度來觀取其「本來面目」，但其實際上之思考運作邏輯，卻是將本體論的核心價值，以憨山所謂「能見此性，即名為佛」、也就是禪者「作用見性」信念下所慣取的「體用一如」之連結模式，表現成為我們具體實存情境當中，各種生活層境意義的轉化與提昇。換言之，憨山生死學當中所形構出來的真我自性之「體」，它的存在，並非孤閉幽清的存在，甚至也根本不適合以理論型式的形上概念來理解它；主要原因，乃是因為憨山所意許的「體」，必定是晶結合在日常的心行作用當中，以類如「轉生死為涅槃」或「轉煩惱為菩提」之特殊「用」的型態存在著。所以，憨山「體用一如」的生死思維模式，可謂相當強調「轉化生死」的各種具體感受體驗，這也是憨山生死思想的第二個重要特色。

### (三) 從實踐策略的層面來看：憨山生死學重視自我覺性觀照的行動特性

如果我們特別以憨山轉化生死的實踐策略觀之，那麼，無論是「念念覺察，念念消滅」或「勤勤觀察，不可放行」的覺性觀照，或是藉用持續的「淨念」功夫來轉變「染因」的種種「薰變之力」，乃至於解構自我心智而「自我清淨」的轉化策略；在行動意識上，正如本文所推論者，憨山為了要達成實際跳脫「生死無窮」束縛的目的，都十分強調覺性觀照的自我鍛造機制。當然，這個見解主要仍是依繫於佛教對於「世間」以及「出世間」的界定與價值判斷。但套用在生死學的象限中觀察，我們一般人習以為常的生死現象，就佛教的超然立場來看，的確不過視如夢境當中之覺受<sup>35</sup>；也就是說，夢中的所有快樂傷痛，看似真實，就醒悟的角度看來，可能仍然只是一番妄想而已。所以，大乘般若系統的經典中，便常用「夢幻泡影」來譬喻我們的這一場人生大夢。憨山禪者的覺悟能量，之所以能獨異於塵井凡夫，主要也就在於能夠隨時腦神警覺地洞悉世間萬法、包括生死現象在內的所有夢境覺受。因此，他所謂「念念覺察」或「勤勤觀察」，重點也全在於強調禪者的內面生命當中，的確另有一種覺性觀照的自我鍛造機制，二六時中無間斷的持續作用著。像憨山這樣的禪者，正是依此內在機制，而可以在塵不染、進一步轉化「生死無窮」、躍升為涅槃解脫的自由自在境地。這一個行動特性，在其生死學見解裡，佔有相當重要的意義，筆者認為這是其第三個特色。

### (四) 從終極關懷的層面來看：憨山鼓勵人在因果架構下實現出離生死之目的

毫無疑問，憨山對於造成生死現象原因的觀察，是取決自「迷自本心，生生死死」的徹悟。而他終極的生死學見解，也是建立在「一切諸法，皆自心生」的基本信念上面，主張應從心念的自我淨化中，建立禪家了生脫死、當下取證本來面目的終極訴求。值得注意的是：為了要實現這種生死學的終極理想，憨山主張

---

<sup>35</sup> 不獨佛教有這樣的說法，根據Margaret Evans Price《希臘羅馬神話故事》中敘述，在希臘神話故事裡頭，蘇格拉底以前的先蘇時期希臘人，也相信掌管人類死亡的神祇Thanatos與掌管睡眠的神祇Hypnos，乃是雙胞胎兄弟。足見死亡與睡眠，的確在普世的認知形式上，很容易就給人近似的感覺。兩者核心的差異，或許就只在於死亡缺少了自我重新甦醒的機會了。而憨山生死學的獨擅之地，正是扣緊這個自我重新甦醒的部分；一方面他在普世形式的認知型態上，理解生死乃夢幻中事，另一方面則又能在平日琢磨本來面目、洞悉靈性自我的永恆性存在。所以，毋須等到生死大事現前，內面生命就已經充盈著自我甦醒的豐沛能量。Thanatos與Hypnos故事，見Margaret Evans Price著，王軍譯《希臘羅馬神話故事》，P.2~6，台北：水牛書局，1999年。另學者戴正德則主張，人如能因為理解了死亡，進而消解死亡之疑慮，則反而更能「對重生的機會加以積極的投入」，也可稱之為是一種生命的收穫。當然，在憨山生死見解中，並不談論未來的重生問題，他積極投入的是還原自性真我的本來面目，生命的收穫，則是正向靈性主體的當下取證。戴正德說法，見戴氏《生死學 - - 超越死亡》，P.98。

吾人應當在事相上面，全面性地履行「出生死之淨因」，務求不在因果型態當中重覆誤蹈生死相續的「染因」。他認為只有在「因地」當中，努力去妄存真，才有趨證原初靈性自我、明心見性之可能。換言之，即使悟性明銳如憨山者，他也仍踵循著最基本的因果架構，由內而外地脫胎換骨、一步一步漸進式完成了生脫死的終極目標。此種實現終極理想的模式，乃是藉由因果的架構，努力維繫人在生死輪迴中的向上提昇力量，並且，始終保持住內面靈性生命的自我淨化，以及不再「造生死之染因」的心念規定，持續強化自主自明的覺性證量，從而建立生命的正向價值與觀照境界。從佛教的因果相續理論觀之，現在此刻之所有生命活動的品質高低，與我們過去之心念活動，絕對是密不可分的。筆者認為，憨山生死學之終極理想，正是通過如此的因果架構，鼓勵人在輪迴處境當中，以持續成片的心性工夫，保持向上提昇、進而出離生死的超越動能。而這種終極關懷的實現方式與表達方式，一方面既包孕了「體用一如」的思維性格，一方面也符應於覺性觀照的行動特徵，絕非一般枯窘呆滯的形上理論可相比擬，此乃特屬於憨山生死學的第四個思想特色。

總結這四個義理特質可知，對於生死的基本見解，憨山是分別從法性實相的宏觀視野以及內面靈性生命的自性真我當中，取得一種超克生命輪迴的覺察立場和思維模式。依此覺性之思維，便是憨山看待生死現象，建立其生死思想的主要基礎。

此外，搭接在憨山獨特的行動意識與終極關懷，其面對生死問題所開示的卓越洞見與觀點，即使安置在現代人的實存感受之中，也都仍然有其深刻的生命啟示與意義。特別就「覺性」思維與「靈性」層面的意義來觀取憨山的生死智慧，筆者認為都頗具參考價值。

如同本文實際上的推論所印證的：在憨山生死學思想中，其思維建構與實踐策略知形成，便能夠透過我們內面生命的「覺性」思維，而有助於我們在「人」的意義上面，樹立「人」的自主自明的「覺性價值」。憨山所謂「佛即起覺，覺自性光明」者，便是積極主張：只要我們願意落實「起覺」的觀照工夫，開發原本內在的主體性，每個人都可以擁有屬於自己的心靈覺醒，也都可以有能力檢視出人生現象當中的虛妄存在。放眼當前浮躁萬端的現代人心，的確格外需要這種覺性價值的協助與指引。筆者認為，憨山生死學啟示現代人的首要意義，正是引導學習者開發自主自明的主體性，透過主體性的自我成長，的確可以有助我們產生由內而外的本質性變化。

其次，如本文前所論述者，類如憨山這樣的中國禪者，乃是透過剝開內在心靈機制，以永續觀念來看待生命議題，洞悉了自性本體此一「靈性自我」永遠恆生的面相。也就是說：「靈性」並不是只能以臨終關懷的方式表現，在展露「本真狀態」的生命實相上面，憨山的生死智慧已然啟示著一種在日常生活狀態下，就可以自我喚醒的生命價值。這種生命價值，憨山從兩方面來詮釋它：一方面，

它既可以在終極的生命型態當中，表現為「出生死」、讓我們超越生死的困惑；另一方面，同時又可以依藉心念的「薰變之力」，在日常生活的實存因果架構底下，一步一步地喚醒自我，讓我們更趨近於終極的生命境界。由於這種「靈性」的深度體會，憨山是將之完全落實在日常的行住坐臥之中，以「作用見性」的體用模式表現出來，因此，無論對人對事對物，只要始終保持著這種生命「本真狀態」的靈性透視，毋須等到吾人形體灰滅，「靈性」就已是一個十足生活化的課題。

當然，回顧以上的論點，不管是「覺性」或「靈性自我」，或直接扣緊四個義理特質來看，以憨山自己的語言脈絡觀之，都仍然必須借重「觀心」的基礎，才有其務實性的意義。在憨山禪者的本位思維中，一般人繳繞不堪的生死問題，其實並沒有那麼難解，因為那根本只是「迷自本心，生生死死」，乃是「心」迷失之後的一連串夢幻假象。他的生死見地，主要無非便是強調出我們每個人都有一永續恆在的靈性本體，只要我們願意徹底落實「觀心」的工夫，恢復這個靈性本體，我們的身心世界，便都會隨之昇華轉化。以他的思維邏輯來看，一旦能夠還原了「心」的清淨面目，找回自性真我，即使面對人的「生死」如此複雜萬端的現象，也都可以得到終極增上的超越。所謂「若不觀心，而求脫苦之路，猶卻步而求前」，這一洞察生死現象根源的生命智慧，便主導了憨山生死思想的整體發展。

而且，正如葉海煙 這一副身軀 文中所說的：「我們必須把關注從形體轉向無形的心靈世界，而讓身心得到足夠的滋養，生命才可能因此隨時充滿勁道與活力。」<sup>36</sup>現代人最需要的生死智慧，的確並不是在臨終的時候才能派上用場，憨山「日用起心動念處，念念覺察」的生命態度，便是呼籲我們：眼前當下的任何一個「觀心」的覺照，就是一個跨越生死的體會。愈是如此智慧地對待生與死，人生當中的活動與意義，便愈足以得到純化與提昇；而所謂「自心清淨，脫然無累」的靈性自我，當然也愈能在我們的實存生命當中，兌現出它無窮無盡的「勁道與活力」！

---

<sup>36</sup> 葉海煙 這一副身軀 文，見2007年1月29日國語日報第五版「方向」專欄

## 參考文獻

- Frank Thilly, 陳正謨譯(1990),《西洋哲學史》,台北:商務印書館。
- Margaret Evans Price, 王軍譯(1999),《希臘羅馬神話故事》,台北:水牛。
- Matthew E. Bunson(1996)輯錄,中國主教團秘書處譯《教宗的智慧》,台北:立緒。
- 余德慧(2004),《生死學十四講》,台北:心靈工坊。
- 馬丁·海德格(Martin Heidegger), 陳嘉映、王慶節譯(1989), (“*Being and Time*”)《存在與時間(上、下冊)》,台北:唐山。
- 教育部(2006),《邁向高齡社會 *Senior Education*》,行政院教育部編印。
- 陳兵(1995),《生與死的超越:佛教對生死輪迴的詮釋》,台北:圓明。
- 陳松柏(2003), 中國佛教學術論叢第 96 冊 《憨山禪學思想之研究 - 以自性為中心》,高雄:佛光山文教。
- 傅偉勳(1994),《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》,台北:正中。
- 程石泉(1986),《思想點滴》,台北:長春樹書坊。
- 黃俊傑(2000),《大學通識教育的理念與實踐》,中華民國通識教育學會。
- 葉海煙(2007), 這一副身軀, 2007年1月29日國語日報第五版「方向」專欄。
- 劉易齋(2005),《生命管理學概論 - 生命教育的思想與實踐》,台北:普林斯頓國際有限公司。
- 蓮花生大士(1983),《中有聞教得度密法》,台北:大乘精舍印經會。
- 鄭曉江(2006),《生死學 *Thanatology*》,台北:揚智文化。
- 戴正德(2005),《生死學 - 超越死亡》,台北:權威圖書。
- 戴華山(1987),《語意學》,台北:華欣文化事業。
- 釋惠能(1985),《六祖法寶壇經》,台中:瑞成。
- 釋憨山(1987),《憨山大師全集》嘉興大藏經第廿二冊,台北:新文豐。
- 釋憨山(1987),《憨山老人夢遊全集》嘉興大藏經第廿二冊,台北:新文豐。

# **A Research about Han-Sang's Zen-Thoughts Regarding to Intellective Ideology about Life and Dead ----focally Noticed on Ideological Constructions and Achievemental Methods**

**Sung-Po Chen**

Associate Professor  
The Commonly Educational Center  
Nan-Kai Technology College

**Li-Chen Chou**

Lecturer  
The Commonly Educational Center  
Nan-Kai Technology College

## **Abstract**

By this paper, I would draw some conceptive inferences from Han-Sang's Zen-thoughts that encircled with self-centered essentiality. Its nuclear demonstrations constructed a rosy spirituality that Han-Sang cordially believed it was a verity of intelligential decks, besides, the rosy spirituality was a real-ego of our life. Modally, I intermediary adopted Heidegger's languages about "Being and Time", but virtually represented Han-Sang's axiology and ideology about life and dead within his Zen-thoughts that included four decks. I cordially hoped that Han-Sang's specifics of immanent thoughts could stretch some significant points or modern meanings. On those basis of demonstrative developments, Han-Sang's great apprehensions necessarily could restart its lifeblood.

**Keywords:**Han-Sang, ideology about life and dead, spirituality, real-ego of life, ideological constructions, achievemental methods