

林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

十四編

林慶彰主編

第33冊

憨山自性禪思想之理論基礎與核心論題

陳松柏著



花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

憨山自性禪思想之理論基礎與核心論題／陳松柏 著 — 初版

— 新北市：花木蘭文化出版社，2012〔民101〕

目 4+302 面；19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 十四編；第 33 冊）

ISBN：978-986-322-043-5（精裝）

1.（明）釋德清 2.學術思想 3.禪宗

030.8

101015398

ISBN-978-986-322-043-5



9 789863 220435

中國學術思想研究輯刊

十四編 第三冊

ISBN：978-986-322-043-5

憨山自性禪思想之理論基礎與核心論題

作 者 陳松柏

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 新北市永和區中正路五九五號七樓

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2012 年 9 月

定 價 十四編 34 冊（精裝）新台幣 56,000 元

版權所有・請勿翻印

憨山自性禪思想之理論基礎與核心論題

陳松柏 著

作者簡介

陳松柏，台灣台中人，高師大國文碩士，東海大學哲學博士。曾先後任教高雄市三民國中、台中市成功國中、東海大學社會系，現職南開科技大學資訊管理系專任副教授。本文關於道生思想之處理，原係作者碩士時期關注的佛教哲學論題；但以最近十年發表之論文觀之，學術領域則主要聚焦於中國的魏晉玄學、明清思想以及歐陸的康德與海德格哲學。未來的研究方向，將會偏重在結合現前的授課內容，以「生死學」、「文學鑑賞」和「資訊素養」的相關文創思維為主軸。

提 要

本論文之題目之所以用「自性禪」作為貫串整個憨山禪學之依據，是因為憨山曾自己道出「禪者，心之異名也」，這個「心」即是自性本體，換言之，憨山的禪宗哲學，乃是環繞著自性禪的一套思想。然而，憨山畢竟仍承循了「不立文字」的禪者風格，認為自性本身就是一個萬德具足的事實，毋須加上任何說明，這使得他的自性禪觀點，普遍呈現出論證程序缺乏的問題。更因為憨山自己之反對依知見概念繞路說禪，這也使得他的法語開示，往往更接近於一種主觀境界語，在學術處理上，這樣的語言，實在很難成立為理性論據。所以，為了尋找出一套詮釋憨山自性禪學之最佳通路，筆者希望能以自性禪為中心，為憨山禪學之本體論、工夫論乃至方法論之成立，搭設出各種可能的理論架構，並闡述其義理內涵。在論文的實際進行上面，首先約化式地整理出憨山自性禪學的方法論，並特意地通過憨山之本體、工夫特質，回溯於傳統之佛教理論，借用這些深植於憨山自性禪學底層之傳統教義教理，將憨山原來潛存之禪學義理，逐一地彰顯驗證出來。雖然就嚴密的推論程序言，憨山所有關於自性禪的原始論著，並沒有足夠形成系統的理論組織，但是，凡最純粹的東西，一定也最經得起表達。所以，本文大膽地以現代學術的解讀架構，分依「方法論」、「本體論」、「工夫論」做為貫串其自性禪學的依據，這正是代表著筆者個人對於詮釋憨山自性禪的一種嘗試性之表達方式。而筆者深信，本文推薦的這一以自性為核心之三論合一的理論系統，不但能補足憨山自性禪學知性建構之不足，也能符合並解讀憨山之自性禪學、豁顯其特質。甚至，將來如欲廣開視野，對於憨山思想做更進一步的意義探求，也可以此為基石。



目

次

序論	1
第一章 憨山自性禪思想之演變與成熟	3
第一節 少年時期——在家因緣與在寺房門因緣	3
第二節 青年時期——武當天臺因緣與臺山苦行因緣	6
第三節 壯年時期——牢山慈壽志興寺因緣、曹溪中興因緣	10
第四節 晚年時期——匡山五乳法雲寺因緣、憨山寺肉身嗣祖因緣	16
第二章 憨山自性禪學所對應之客觀現實因素	21
第一節 明末之政治現實與社會之趨勢	21
一、政權中心之荒弛癱瘓與社會之動亂	22
二、晚明東林黨事件與礦稅紛爭	24
第二節 明末錯綜複雜的三教環境	26
一、以陽明學爲中心之明末儒學	27
二、漸趨衰微之明末道教	29
三、明末佛學界之「三教合一」說	30
四、受世俗王權制約的特殊宗教型態	32
第三節 明末佛教宗門流弊	35
一、禪門沒落窳濫，缺乏傑出人才	35
二、參學者習於賣弄文字言說	38
第四節 憨山當時之禪學趨向	41
一、「性」、「相」之融會	41
二、涵攝臺賢淨密於一爐之禪行	43
三、兼通老莊孔孟之禪體密用	45
第三章 醞釀憨山自性禪之多樣性思想氛圍	49
第一節 憨山自性禪與儒家思想	49
一、以仁爲根本的儒家哲學	49
二、王陽明之良知學	51
第二節 憨山自性禪與道家思想	54
一、以虛靜心爲主體的道家境界型態	55
二、道家哲學的價值實現之道	56
第三節 清涼澄觀之華嚴思想	59
一、以《華嚴經》爲一切佛說教法的根本	60
二、以一心爲宗而達「生佛互在」與「凡聖不二」	62

第四節	法華思想與天台教觀	64
一、	法華思想之根本意趣	64
二、	天台教觀底下之止觀並重、定慧雙修	66
第五節	東山法門以來之淨土思想	69
一、	東山法門中之一行三昧	69
二、	永明延壽之禪淨一體說	72
三、	雲棲蓮池之淨土思想	74
第四章	憨山自性禪學的思維模式與詮釋通路	79
第一節	憨山自性禪之基本思惟模式	80
一、	以自性為核心之體用論	80
二、	融攝的思惟方式	84
第二節	相應於自性為核心而發展之詮釋通路	86
一、	止觀雙運、定慧等持	86
二、	「即本體即工夫」之詮釋進路	89
第三節	相應於融攝之思維方式所發展的詮釋通路	91
一、	「一心三觀」之中道觀	91
二、	真俗二諦之圓融相即	93
第五章	憨山自性禪學的本體論基礎與動向轉化	97
第一節	憨山自性禪學之本體論基礎	98
(一)	憨山自性禪之本體論特質	98
(二)	憨山自性禪之本體論架構	101
一、	《起信論》之真常心理論	102
(一)	自性之界說、一心二門	102
(二)	本覺說、三界唯心轉	104
二、	龍樹之自性說	107
(一)	「空」義之界定	107
(二)	何謂「自性」	108
三、	惠能《壇經》之自性說	110
(一)	「何期自性」語之內涵	110
(二)	真常與般若合流之自性說	111
(三)	「般若三昧」說	112
第二節	憨山自性禪學本體論之動向發展	114
一、	憨山對儒家思想之本體論轉化	114
(一)	憨山〈春秋左氏心法〉之本體論色彩	115
(二)	憨山〈大學綱目決疑〉對真常性體之肯定	117

二、	憨山之眞常自性與道家思想	120
(一)	憨山《道德經解》之本體化詮釋	121
(二)	眞常心理論下之《莊子內篇註》	122
三、	對於法華與華嚴思想之本體論轉化	126
(一)	憨山之本體遍在說	126
(二)	從本體論的層面詮釋止觀	129
(三)	憨山本體論底下之澄觀華嚴學	131
四、	憨山對於淨土思想之本體論涵攝	133
(一)	以《壇經》之自性言淨土	133
(二)	憨山之「自性彌陀」說	135
五、	憨山本體論中之「轉識成智」問題	136
(一)	「即眞即妄」的八識說	137
(二)	憨山之「轉識成智」說	138
六、	憨山本體論中之「唯心識觀」	141
(一)	「唯心識觀」之基礎	141
(二)	唯心識觀之實踐進程	143
(三)	依「唯心識觀」結合楞嚴與禪	144
(四)	以「唯心識觀」轉化一乘觀	146
第六章	憨山自性禪學的工夫論基礎與核心論題	151
第一節	憨山自性禪學之工夫論基礎	152
(一)	憨山自性禪學之工夫論特質	152
(二)	憨山自性禪學之工夫論架構	155
一、	《維摩經》之頓教不二法門	157
(一)	《維摩經》之般若「空」觀	157
(二)	煩惱即菩提	159
(三)	心淨國土淨	160
二、	《肇論》之工夫論	162
(一)	統攝有無、智境相契的般若觀照	163
(二)	即動即靜、不二相即之體用論	166
(三)	諦觀無相眞諦之般若工夫	168
三、	惠能之三無工夫與定慧等持	171
(一)	無住爲本	171
(二)	無相爲體	173
(三)	無念爲宗	174
(四)	定慧等持	175
四、	大慧宗杲之看話禪	178

(一) 看話禪之特點	179
(二) 參話頭與「死疑」之工夫	181
(三) 「理障」說與悟修合一	182
第二節 憨山自性禪學工夫論之核心論題	184
一、「頓悟漸修」說	185
(一) 「如來禪」下的「頓悟漸修」	185
(二) 「頓悟漸修」之靈活運用	188
二、融貫「宗通」與「說通」之「教禪一致」 觀	190
(一) 從「宗通」、「說通」到「理入」、「行 入」	190
(二) 憨山對「教禪一致」說之理解	192
三、憨山之「行住坐臥是禪」	194
(一) 從工夫論的立場融合華嚴與禪	194
(二) 憨山之「作用見性」說	195
第七章 結 論	199
第一節 憨山自性禪學之實證性格	199
一、重視自性本體之實證	200
二、強調融攝會通的精神	201
三、悲智雙運與見性成佛	202
第二節 憨山自性禪學在晚明之時代價值	204
一、重振看話禪之禪風	204
二、凸顯禪學的世俗性	207
三、突破宗門法脈侷限	209
第三節 憨山自性禪學對中國佛教的影響	211
一、「教禪一致」的積極效應	211
二、推動「禪淨雙修」的潮流	214
第四節 憨山自性禪學之正面價值與內在侷限	216
一、憨山自性禪學之正面價值	217
二、憨山自性禪學之內在侷限	221
第五節 總 結	226
引用及參考書目	229
附錄一 憨山生死學之思維建構與實踐策略	243
附錄二 《老子道德經憨山注》之老學詮釋模式 與通識教育啟示	271

序 論

目前國內學界對於憨山的研究論著，特別是關於憨山的專題研究方面，其詮釋的角度，可大略區別為二：其一是集中在歷史意義的考察，以釋聖嚴與江燦騰為代表；其二則是思想層面的探討，以王煜、林繼平為代表。其中，第一部份尤以釋聖嚴《明末佛教研究》，最具開創性；這本專著是將憨山納入「明末的禪宗人物」的大族群當中，分別依禪者之出生地域、世系法脈、傳記資料、禪者之修證經驗與鍛鍊方法，進行逐層的辨析。不可諱言的，釋聖嚴之研究，確實是國內晚明佛教之研究先驅；但是，如果以單一禪宗人物之研究立場言，則《明末佛教研究》的研究方式就顯得有心無力，甚至可能僅只是一種歷史文獻的重新整合而已，並沒有辦法對於某一位禪僧（如憨山）的思想提供一門深入的探討。其次，江燦騰亦於《人間淨土之追尋》及《晚明佛教叢林改革與佛學爭辯之研究——以憨山德清的改革生涯為中心》二書中，分別就憨山早期之金陵報恩寺時期、曹溪叢林的制度改革以及參與《物不遷論》的爭辯諸層面，試圖形構憨山在晚明佛教復興運動當中的地位。江氏之研究方式，相當令人激賞，因為他是扣緊了晚明佛教世俗化的脈絡來進行的，很容易引發現代人的反省或共鳴；但是，它仍然是屬於歷史角度的進路，真正能觸及到憨山思想的部份，依舊十分有限。

相對之下，王煜《明清思想家論集》之〈釋德清融攝儒道兩家思想以論佛性〉一文，以及林繼平《明學探微》之〈從陽明、憨山之釋大學看儒佛疆界——禪宗「破三關」哲理的探索〉文，便格外令人青睞了。其中，王煜一文，據作者自己在文末註解中聲稱，是依哲學角度切入憨山的思想，與徐頌鵬宗教性

質的研究進路，〔註1〕作風絕異；細察其文，的確在研究憨山思想上面亦有獨樹一幟之處，惟缺點在於能「博」而不能「約」，因為憨山思想確實是一個包羅宏富的大體系，如果不能謹守於一條進路從一而終，任何人都有可能去而不返。而這個現象，在林繼平的研究論文中，雖然並不明顯，但林文肆意比附禪宗三關以說明憨山思想，已久為學界垢病；而且，林繼平是以宋明理學的角度研究憨山之《大學綱目決疑》，在解讀憨山思想時，難免有削足適履之嫌。酌情於這樣的考量，筆者所選擇的詮釋進路，雖然仍以憨山的思想為基本，但處理的範圍已自「憨山思想」此一總體性的範疇上，予以縮小約化為「憨山自性禪」，以「自性禪」為貫通「憨山禪學」的主幹。所以，本論文之題目，遂定名為「憨山自性禪思想之理論基礎與核心論題」，之所以用「自性禪」作為貫串整個憨山禪學之依據，是因為憨山曾自己道出「禪者，心之異名也」，〔註2〕這個「心」即是自性本體，換言之，憨山的禪學乃是環繞著自性禪的一套思想。本文除了將清楚地鉤勒出憨山此一自性本體之外，全文各章之安排，亦悉環繞此一自性說之豐富義涵，分別展開。而筆者希望能藉這篇論文，達成底下三個目的：

- 第一、希望本文關於憨山自性禪學之處理，能具備延伸於憨山各個思想層面的功能。例如憨山之淨土思想、華嚴思想、天台思想、楞嚴思想、老學思想、生死學等，筆者均希望能透過自性禪的研究，建立通路。
- 第二、希望本文能以自性禪為中心，為憨山禪學之本體論、工夫論乃至方法論之成立，搭設出各種可能的理論架構，並闡述其義理內涵。
- 第三、希望在涓滴成流的憨山思想研究領域中，本文至少消極方面，能有投石問路之效。如在積極方面，能發揮拋磚引玉的連鎖效應，引發學界對於憨山思想投以更多之關注，則更為筆者所樂見。

〔註1〕徐頌鵬於1979年完成《中國明代佛教領袖——憨山德清的生平與思想》（“A Buddhist Leader in Ming China: The Life and Thought of Han-Shan Te-ching”）學位論文，並由賓州大學出版。其撰寫方式，除王煜所指稱之宗教哲學進路外，主要的研究方式是依憨山自己著述之《憨山老人自敘年譜實錄》為基礎，透過憨山之生平研究，整體性地統觀憨山的思想。以宗教哲學進路理解憨山，筆者並不反對，然而徐的研究方式，格局太大、範圍亦太廣泛，筆者自忖力不及此，故本論文乃退而守約，以自性之進路探討憨山禪學。

〔註2〕這句話，在憨山所有教內經典注疏中，幾乎都曾出現過類似的用法。而單篇之文章，則主要見於〈答許鑑湖錦衣〉（見《憨山大師全集》卷七，嘉興大藏經第廿二冊，頁460）、〈春秋左氏心法序〉（見《憨山大師全集》卷十，嘉興大藏經第廿二冊，頁490）二文。

第一章 憨山自性禪思想之演變 與成熟

第一節 少年時期——在家因緣與在寺房門因緣

依福徵疏述之《憨山老人年譜自敘實錄》載，憨山生母洪氏爲篤信觀音大士者，以夢大士攜童子入門而有娠，於明世宗嘉靖廿五年十月十二日丑時生子（即憨山），取名大美。由於周歲時癩染風疾，幾乎死去，生母洪氏遂禱請觀音大士，將憨山寄名於邑長壽寺，因改乳名爲和尚。^{〔註1〕}或許是母親的觀音信仰產生了潛移默化，也有可能是一種卓異於群儕的夙慧萌芽，使得憨山在七歲那一年就能夠藉叔父之死與其孀母之生子，而契會生死的問題；並且從中觀照死去生來之疑，成爲支持日後修行的一種動力！其後十歲那一年，之所以在生母督課甚嚴的情況下，猶能問出「讀書何爲」的問題，^{〔註2〕}恐怕也還是這一個疑惑在翻轉而已。正因爲童蒙時期的環境允許發展如此的

〔註1〕 見《憨山老人年譜自敘實錄》卷上，嘉興大藏經第廿二冊，頁799～800。依據北京全國圖書館文獻縮微複製中心，於1994年出版之《中國歷代禪師傳記資料匯編》（上）、（中）兩冊收錄之現存憨山傳記資料來看，仍以憨山自撰、弟子福徵疏註之《憨山老人自敘年譜實錄》（收錄於該匯編中冊，頁6～38，該版本與嘉興藏版本相同）最爲詳盡。而其他關於憨山之傳記資料，有錢謙益之〈憨山大師塔銘〉（上冊，頁628）、〈大明廬山五乳峰法雲禪寺前中興曹溪嗣法憨山大師塔銘〉（中冊，頁38），陸夢龍之〈憨山大師傳〉（分見中冊之P1與P47），以及吳應賓之〈曹溪中興憨山先師傳〉（上冊，頁633）諸文，它們的共通特徵，都是依據於《憨山老人自敘年譜實錄》而寫成。所以，筆者此處圈定以《憨山老人自敘年譜實錄》，做爲探討的中心。

〔註2〕 見《憨山老人年譜自敘實錄》卷上，嘉興大藏經第廿二冊，頁800。

綺思，加以幾次親見生母虔誠供養行腳僧的情景，因此反而促成了憨山決意做天地間第一等自由自在人的動機。嚴大參〈肉身古佛中興曹溪憨山嗣祖三十六頌〉有「未曾得路事空王，便解鑽他煙裡光，燒卻三千大千界，死中覓活顯奇方」語，〔註3〕指謂的就是此一幼年時期，對生死疑團的早慧醒覺。我們以憨山後來的事蹟推驗，亦可證明：對於「死中覓活」如此死生之疑的追問，不僅不是一時的興起，更是其學思發展的主流。

嘉靖卅六年，十二歲的憨山，際逢金陵報恩寺西林和尚的因緣，〔註4〕終於決志追隨其左右，辭別雙親，開始步上做個自由自在人的旅途；在年譜中，憨山自己是這麼說的：

予十二歲，居常不樂。俗父爲定親，立止之。一日，聞京僧言報恩寺西林大和尚有大德，予心即欲往從之。白父，父不應；白母，母曰：養子從其志，第聽其成就耳！乃送之。是歲十月至寺，太師翁一見，喜曰：此兒骨氣不凡，若爲一俗僧，則可惜耳。時無極大師初開講於寺之三藏殿，祖翁攜往詣之；適趙大洲在，一見，喜曰：此兒當爲人天師也。乃撫之，問曰：汝愛作官要作佛？予即應聲曰：作佛。趙公曰：此兒不可輕視，當善教之。〔註5〕

西林、無極、趙大洲三人，都是當時佛教僧俗輩中的龍象之才，從他們的應許肯定中，其實已經可以看出憨山的夙根早慧，確有卓犖群倫之處！

而根據年譜的記載，憨山於報恩寺中，可能前後還接受了六年的寺院行童教育，學習範疇則廣羅了佛家內典及一般儒生舉子通熟之四書五經、古文詞賦等等。這個時期的憨山，尚未披剃落髮，對於自己是否將走向「決志做出世事」的路，也還在躊躇猶豫；嘉靖四十三年（十九歲），就在憨山參加行童的行童考試前夕，當代禪門耆宿——雲谷和尚的出現，竟爾改變了憨山的一生！在嘉靖四十三年年譜中，憨山這樣寫道：

予十九歲，因同會諸友皆取捷，有勸予往試者（即行童考試）。時雲谷大師，正法眼也，住棲霞山中，太師翁（即西林和尚）久供養，往來必留款旬月，予執侍甚勤，時聞其教。適雲大師出山，聞有勸

〔註3〕 見《憨山老人年譜自敘實錄》卷上〈三十六頌〉，嘉興大藏經第廿二冊，頁798。

〔註4〕 見《憨山老人年譜自敘實錄》卷上，嘉興大藏經第廿二冊，頁800。西林和尚即憨山《年譜》所謂太祖翁、太師祖。

〔註5〕 見《憨山老人年譜自敘實錄》卷上，嘉興大藏經第廿二冊，頁800。

予之言，恐有去意，大師力開示出世參禪、悟明心地之妙，歷數傳燈諸祖及高僧傳，命予取看。予檢書笥，得中峰廣錄，讀之未終軸，乃大快，歎曰：此予心之所悅也！遂決志做出世事。即請祖翁為披剃，則盡焚棄所習，專意參究一事。（註6）

這段文字十分重要！憨山之願意「焚棄所習」、「決志做出世事」，乃係於雲谷所開示的「出世參禪」、「悟明心地」法門，使憨山產生衷心的直覺嚮往！後來，雲谷於萬曆三年（時憨山卅歲）圓寂，憨山曾撰

〈雲谷先大師傳〉一文，就十分感慨地說：

達摩單傳之道，五宗而下，至我明徑山之後，獅弦將絕響矣。唯我大師，從法舟禪師續如線之味，雖未大建法幢，然當大法草昧之時，挺然力振其道，使人知有向上事。其於見地穩密，操履平實，動靜不忘規矩，猶存百丈之典型。遍閱諸方，縱有作者，無以越之，豈非一代人天師表歟！（註7）

其實，禪宗之派系法統到了明末，已儼若膏肓殘燼，根本不復隋唐盛況；（註8）因此，如雲谷之流，雖居臨濟傳承，卻能廣開接引之門、力圖恢復達摩祖風，反倒自成了另一種「教外別傳」的潮流。實際上，當時的佛教界，也正處於宗門內鬥、異學傾軋的紛爭當中。晚憨山數十年出家的藕益智旭，曾向曹洞宗青原系禪匠——無異元來參學數月，然而最後智旭仍黯然離去，依《靈峰蕩益宗論》〈八不道人傳〉云，智旭於元來處「盡諳宗門近時流弊」，深體禪風淪落，「乃決意宏律」！（註9）智旭的遭遇並不是一樁單獨的事件，它反映出來的是明末禪學走向衰微的整體趨勢。透過這樣的認知，我們可以對上引憨山《雲谷先大師傳》作如是理解：

第一、渡引憨山出家的禪僧雲谷，本身雖為臨濟宗南嶽三十二世法脈，但與憨山間，始終未建師弟傳承關係，洵致憨山之禪門法嗣，亦無從得知。

第二、以憨山心儀於雲谷「見地穩密，操履平實，動靜不忘規矩」的修證風格來看，對禪法之體驗，憨山較重視實際禪修的工夫論意義，而輕略

〔註6〕 見《憨山老人年譜自敘實錄》卷上，嘉興大藏經第廿二冊，頁800。

〔註7〕 見《憨山大師全集》卷十六，嘉興大藏經第廿二冊，頁549。

〔註8〕 請參考本文第二章第三節「當時佛教宗門流弊」。

〔註9〕 見《靈峰蕩益大師宗論》卷首，嘉興大藏經第卅六冊，頁253。蕩益智旭自謂其「八不道人」名號，係取法於《中論》、《梵網》「八不」之旨，〈八不道人傳〉成篇於智旭五十五歲時。

於宗門法脈。

第三、從憨山批評當時宗風為「獅弦將絕響」、「大法草昧」，即可知憨山對當時宗門之陳規陋習，必多所不滿。

其中，(二)所強調之工夫參究，乃是一種實修實證的行動；這可視作憨山畢生之寫照。值得一提的是：憨山在寫《雲谷先大師傳》時，已為而立之年，尚謙遜以執壺弟子自居，足見他雖亦洞知當時之禪門流弊，但對於雲谷所象徵的臨濟傳承，卻仍能不失敬意地予以尊重。這一點，若相較於智旭那種強烈地排拒嗣法派系的作風，可說已屬相當溫和；也許正是這樣的特質，讓憨山更容易於涵醞出游走三教的從容氣度。而也正因為他重視實修體證，徒托空名的衣鉢法嗣，在眼底當然亦不曾著意，更不會以宗門法裔自許，他看重視的是佛法的生活實踐，而非形式。

所以，隆慶五年，當廿六歲的憨山親眼目睹吉安青原寺院荒蕪、出家僧眾開緣蓄髮，遂慨然有興復佛門的念頭，《年譜》中，憨山如此言詞多亢地記載著：

（隆慶）五年辛未。予二十六歲。同雪浪恩兄遊廬山，至南康，聞山多虎亂，不敢登；遂乘風至吉安，遊青原，見寺廢，僧皆蓄髮，慨然有興復之志！……冬十一月，即一鉢遠遊。將北行時，雪浪止予，恐不能禁苦寒，姑從吳越，多佳山水，可遊目耳。予曰：「吾人習氣，戀戀暖暖。必至不可施之地，乃易制耳！若吳越，枕席間耳！」遂一鉢長往。

這裡我們看到：憨山北行五臺山之前，早已有振興佛教的心願。而他為抵制自己「戀戀暖暖」的放逸情念，故意將自己投身於「不可施之地」，類此頭陀式的勇猛苦行，在明末四大師之中，可謂絕無僅有。〔註 10〕如此外樸內剛、勵己甚嚴的個性，立即可見的部份，就顯露在他個人的靈修禪悟上面，尤其是二十六歲以後的十年苦行，更使憨山之生命層境躍升為一個真正的禪者。

第二節 青年時期——武當天臺因緣與臺山苦行因緣

憨山於《年譜》隆慶六年至萬曆十年中，詳細縷述了他個人深邃精微的

〔註 10〕以上與雪浪交往及立志苦行的原委，見《憨山老人年譜自敘實錄》卷上，嘉興大藏經第廿二冊，頁 802。

禪修經驗，聖嚴於《明末禪宗人物及其特色》文中，即曾針就這十年禪修，絕讚其為中國禪宗史上第一人，在聖嚴文章裡，是這樣寫的：

憨山德清由於有其自敘年譜可據，讀來猶如現代銀幕的景觀，生動、活潑，充滿了真實感的撼人力量。姑且不論憨山大師的悟境究有多深，對於一位禪者的定境、悟境的敘述，能有如此細微而明朗者，在中國禪宗史上，當可推為第一。〔註11〕

這個「撼人力量」之所以撼人，實際上是來自於憨山篤實的修證體驗；而「生動、活潑」者，是指其憑藉禪者直截了當的自覺，由生命之動態處以抓住生命。底下我們便可透過《年譜》的四則記載，觀察憨山這十年中的禪修生涯：

- 1、(隆慶六年)十一月妙峰師訪予。至，師長鬚髮、衣褐衣。先報云：有鹽客相訪。及入門，師即問：還認得麼？予熟視之，見師兩目，忽記為昔天界病淨頭也，乃曰：認得。師曰：改頭換面了也。予曰：本來面目自在。相與一笑。〔註12〕
- 2、(萬曆二年)九月至河東，會山陰王，遂留結冬。時太守陳公與妙師及予意甚勤，為刻《肇論》中吳集解，予校閱。向於不遷論「旋嵐偃嶽」之旨不明，切懷疑久矣。今及之猶罔然，至「梵志出家，白首而歸。鄰人見之曰：昔人猶在耶？志曰：吾似昔人非昔人也」，恍然了悟曰：信乎，諸法本無去來也！即下禪床禮佛，則無起動相；揭簾立階前，忽風吹庭樹，飛葉滿空，則了無動相；曰此旋嵐偃嶽而常靜也。至後出遺，則了無流相；曰此江河注而不流也。於是生來死去之疑，從此冰釋！乃有偈曰：死生晝夜，水流花謝，今日乃知鼻孔向下。明日妙師相見，喜曰：師何所得耶？予曰：夜來見河邊兩箇鐵牛相鬥，入水中去也，至絕消息。師笑曰：且喜有住山本錢矣！〔註13〕
- 3、(萬曆三年)予因溪上一獨木橋，日日坐立其上。初則水聲宛然，久之，動念即聞，不動即不聞。一日坐橋上，忽然忘身，則音聲寂然。自此眾響皆寂，不為擾矣。予日食惟以麩和野菜，以合米為湯送之。初，人送米三斗，半載尚有餘。一日，粥罷經行，忽

〔註11〕 見聖嚴《明末佛教研究》第一章〈明末的禪宗人物及其特色〉，頁70。

〔註12〕 見《憨山老人年譜自敘實錄》卷上，嘉興大藏經第廿二冊，頁802。

〔註13〕 見《憨山老人年譜自敘實錄》卷上，嘉興大藏經第廿二冊，頁803。

立定不見身心，唯一大光明藏，圓滿湛寂，如大圓鏡；山河大地，影現其中。及覺，則朗然自覺身心了不可得。……自此內外湛然，無復音聲色相為障礙，從前疑念，當下頓消。〔註14〕

- 4、（萬曆六年）予自住山至書經（憨山從萬曆五年春開始「刺血泥金，寫華嚴經」），屢有佳夢。初，一夕夢入金剛窟……見清涼國師倚臥床上，妙師侍立於左，予急趨入，禮拜立右。聞大師開示初入法界圓融觀境。……及覺後，自見心境融徹，無復疑礙。又一夕，夢自身履空上昇，高高無極，落下則見十方迥無所有，唯地平如掌，琉璃瑩徹，遠望唯一廣大樓閣。……見彌勒已登座……聞其說曰：分別是識，無分別是智；依識染，依智淨；染有生死，淨無諸佛。至此則身心忽空，但聞空中音聲歷歷。及覺，恍然言猶在耳也。自此識智之分，了然心目矣；且知所至乃兜率天彌勒佛閣耳。〔註15〕

聖嚴認為憨山對於禪者境界的敘述，是「充滿真實感」且「細微而明朗」，從上面四則文字，即可略窺端倪。讀覽這幾則敘述性的文字時，前提上我們應該知道：憨山在這裡面所解悟的，實際上乃是一種觀照的生活。所以，它的重心本來就不在教觀學理上的兔毛詮索；而在乎強調吾人之心靈世界，如何能展示自我本來面目、並趨悟於圓滿自性的歷程。引文（一）中，當憨山乍見妙峰鬚髮褐衣出現眼前，問以「還認得麼」時，憨山能信口答以「本來面目自在」，就是一種內面生命充份浸蘊於般若觀照的例示。又（二）之中，憨山藉《肇論》「旋嵐偃嶽」而悟「諸法本無去來」旨趣，此亦由觀照萬法緣生及自性畢竟空的體驗所助成，《年譜》內這樣的敘述非常多，足可證明憨山懾人心神的禪悟境界，確有很大的成份是得力於空觀的實踐。前面曾經說過，他的出家，原是出於為了解破生死疑團的嚴謹決定；憨山一直希望過的，是「自由自在人」那般寧靜不擾、怡然自適的生活！依照《年譜》敘述判斷：隆慶六年（廿六歲）以前，憨山對內心世界之追體驗過程，似仍處於摸索階段，未真正抓到著力處；然而，入臺山苦行之後，簡潔純易的山中生活，逐漸刊落「戀戀暖暖」的習氣慣性，憨山終於發現：其實過去所有疑情困惑的解答，關鍵就在自己的心念。

〔註14〕見《憨山老人年譜自敘實錄》卷上，嘉興大藏經第廿二冊，頁804。

〔註15〕見《憨山老人年譜自敘實錄》卷上，嘉興大藏經第廿二冊，頁806。