

# 憨山「一乘」思想之生命倫理見解與通識教育價值

陳松柏、周麗楨

南開科技大學 通識教育中心

通訊作者：陳松柏

聯絡地址：南投縣草屯鎮中正路 568 號

電子郵件：sungpaic@nkut.edu.tw

投稿日期：2013 年 2 月

接受日期：2013 年 5 月

## 摘 要

憨山（又名澄印、德清，西元 1546～1623 年）生值晚明最動盪顛簸之際，對於《法華經》的詮釋，是憨山歷經宦官誣陷、充軍流戍後所作。憨山直抒其根深蒂固的禪者懷抱，將「一乘」觀的的詮釋，翻轉為本體論色彩濃厚之「一乘常住真心」。本文認為，憨山的經典詮釋，恰足以代表晚明禪者明心見性的實際生命體驗，直截賦予「一乘」以生命倫理的正向解讀。事實上，就中國學術史言，動盪的晚明時期，卻同時也是一個思想蓬勃紛起、極富文化創造力的特殊時代。本文之方法論基礎，正是預設憨山此一明心見性的創造性主軸，依藉《法華通義》「一乘」觀的思理脈絡，推勘其在生命倫理之主要見解，並嘗試轉化其投射在現代通識教育範疇中的可能啓示。因此，本文實際之探討重心有二：首先便是聚焦在憨山《法華通義》，推論「一乘」觀的生命倫理見解；其次，則是延展其「一乘」理念，擴伸其在於現代校園之通識教育當中的參考價值。

**關鍵詞：**憨山、法華通義、一乘、生命倫理、通識教育

## 壹、前言

憨山之《法華通義》，其中「法華」兩字，原係《妙法蓮華經》的簡稱。因此，《法華通義》，原本的全名，應為《妙法蓮華經通義》<sup>1</sup>。而晚明時期，在大藏經譯本中，單是《妙

法蓮華經》的流通版本就有三種<sup>2</sup>。對於不同翻譯版本彼此對照校讎的學術工作，憨山其實沒有任何興趣，他關注的所在，並不是版本學的考量，《法華通義》處理的重點，主要在於檢視七卷本之《妙法蓮華經》（原是鳩摩羅什由梵本翻譯而來）的本體論內涵<sup>3</sup>，尤其是通過禪家思維，所可能解讀出來的各

<sup>1</sup> 《法華通義》一書，全書共 7 卷，最早見錄於明版嘉興大藏經第 16 冊，203-326 頁（底下，凡引嘉興大藏經，皆簡稱嘉興藏）。依憨山自序，乃是晚年七十歲時，匯整法華思想之作。憨山自序曰：「萬曆四十三年乙卯，予七十歲。夏四月著《法華通義》，以雖有二節，全文尚未融貫，故重述之，亦五十日稿成。」其中，所謂「雖有二節，全文尚未融貫」，意指先前曾作〈法華經擊節〉一文，該文有上、下二節。憨山晚年時，對於法華思想的成熟之作，便是七卷本的《法華通義》。憨山語，見《憨山老人年譜自序實錄》卷下，嘉興藏第 22 冊，820 頁。

<sup>2</sup> 目前坊間流通的《妙法蓮華經》版本，則幾乎都是姚秦時期鳩摩羅什的七卷譯本。但實際上，與鳩摩羅什的七卷譯本並傳於世的，尚有晉竺法護譯《正法華經》十卷本，以及隋闍那崛多、達摩笈多共譯《妙法蓮華經》八卷本。這三種《妙法蓮華經》譯本，譯出的時間相當接近，但內容卻互有出入，明清時期常被當成版本學的校讎素材。

<sup>3</sup> 底下為行文之便，正文中凡引鳩摩羅什《妙法蓮華經》七卷譯本者，均簡稱《法華》。

種會通論題<sup>4</sup>。

事實上，從生命哲學以及終極意義的角度來檢視這本經典，《法華》的經文內容，其揭示「三乘歸一」的多元豐富說理內容以及強調內觀式的思維模式，都很值得任何一個思想家全心投入探索。即以憨山觀之，其本體論色彩濃厚的「一乘」見解，雖已是融透著禪者生命倫理價值與其個人之卓優見地，但其原初的發展基礎，仍畢竟脫胎自《法華》。因此，底下本文將先跳離憨山《法華通義》的思理脈絡，嘗試溯源《法華》「三乘歸一」的「一乘」觀，說明其原典精神與可能存在之本體論思維。

## 貳、《法華》「一乘」觀之原典精神與本體論詮釋

如同海德格用存有的「晦蔽」與「無遮無蔽」<sup>5</sup>，區分我們所對應的存在處境一樣，《法華》經文所代表的思想，原亦可視為是通過佛的眼界，為久蒙「晦蔽」的眾生，所描繪形構出來的「無遮無蔽」真理世界。而在《法華》原典文字當中的「一乘」觀，更是以跨越方便權教的方式，直接象徵著佛的圓滿型態，表達一種最高意義的生命價值。整體觀之，鳩摩羅什的《法華》譯本問世之後，無論是宗門判教或論解義疏，大體上對於「一乘」觀的詮釋，幾乎都不離於原典此一基本論調<sup>6</sup>。然而，愈是純粹「無遮無蔽」的真理，實應愈經

<sup>4</sup> 所謂「會通」，此處純粹僅就憨山「教內」思想的層面而言。但實際上，憨山的「教外」思想的「會通」，也頗有其精采見地。王玲月便認為「三教合一」始終是憨山的中心思想，而其落實的行動，正是以佛學來融攝教外的儒家與道家學說。此外，蔡金昌也指出憨山闡教方式常融孔老之說以自成一格，甚至直接說解儒道典籍，他指出憨山之義解儒道，實非發揚儒道本意，目的在以不同形式介紹佛理，達成「教外」的會通三教。王玲月語見《憨山大師的生死觀》，2頁；蔡金昌語見《憨山大師的三教會通思想》，58頁。

<sup>5</sup> 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)說明每一個人的存有，他認為表面上看似理所當然的日常狀態，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，海氏認為那並非存有的真相——即「本真狀態」(Eigentlichkeit)。海氏的形上學推論，讓他深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。以上海德格的說法，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」(44頁)以及第2篇第3章第54節「一種本真的生存狀態上的可能性的見證問題」(331-335頁)。

<sup>6</sup> 例如宋代的惠洪，就認為「一乘」的義理高度，是獨屬於如來的證悟知見，一般的「所見狹小」的見解，實無從度量如來的知見。他說：「此一佛乘，如來知見，唯佛與佛乃能究盡。若二乘阿羅漢辟支佛之知見，則不能知也，蓋二乘所見狹小故。」惠洪語，見《妙法蓮華經合論》第1卷，嘉興藏第16冊，338頁。

得起各種不同立場的表達；《法華》原典中的「一乘」觀，在憨山《法華通義》的禪宗式思維中，被轉化為「明心見性」之本體論見地，除了可以看出憨山「以禪解經」的獨樹創意之外，也相對凸顯了這部佛教原典，的確具有圓滿融通的多向性義理特質。

## 參、《法華》之原典思想，強調以佛為定位中樞的「一乘」觀

天台宗創始人智顛(智者大師)，曾以「五時教」區分釋迦弘化之教義為五個階段，愈是後出的教義，即愈具備義理的周嚴與成熟性。其中，《法華》就與《涅槃》同被列為第五時<sup>7</sup>。由哲學思想發展的角度觀，此第五時，應可視為是佛說「精熟內容的批判性之總消化」<sup>8</sup>。特別是「三乘歸一」的一乘觀，不僅足以證明法華思想確有消化並總結佛說教理之意義，同時，接駁在中國禪宗「明心見性」的本體論詮釋裡面，它也是憨山之所以撰述《法華通義》的啟蒙根柢。

由底下節引《法華》本經之文字敘述，吾人便可體會法華思想的主要輪廓：

- 一、若眾生但聞一佛乘者，則不欲見佛，不欲親近。便作是念：佛道長遠，久受勤苦，乃可得成。佛知是心怯弱下劣，以方便力，而於中道，為止息故，說二涅槃。若眾生住於二地，如來爾時即便為說：汝等所作未辦，汝所作地，近於佛慧，當觀察籌量，所得涅槃非真實也。但是如來方便之力，於一佛乘，分別說三<sup>9</sup>。
- 二、十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三。除佛方便說，但以假名字，引導於眾生，說佛智慧故。諸佛出於世，唯此一事實，餘二則非真。終不以小乘，濟度於眾生。佛自住大乘，如其所得法，定慧力莊嚴，以此度眾生，自證無上道，大乘平等法<sup>10</sup>。

<sup>7</sup> 依據諦觀之說法，「天台智者大師以五時八教，判釋東流一代聖教」；其中，便已明指《法華》在天台判教理論中，自始即被界定為第五時與頓教。而且，在「教下義理，只是藏、通、別、圓化儀四教」的四種教化型態中，《法華》的位階，也是被推居為圓教的代表。諦觀有「至《法華》得記作佛，如轉熟酥成醍醐」的說法，便是用乳製品中的極致美味「醍醐」，形容《法華》在台宗教理系統中的崇高地位。諦觀語，見《天台四教儀》，嘉興藏第3冊，307-308頁。

<sup>8</sup> 語見蔡仁厚先生《中國哲學史大綱》第3卷第4章，166頁。

<sup>9</sup> 語見《法華》卷三，P91。底下本文援引之《法華》原典，係姚秦鳩摩羅什之七卷譯本。由民初金陵刻經處，依據清版大藏經，重新刊刻印行之大字版本（目前坊間流通者，為台北佛教出版社1972年之影印版）。因該書字體大而清晰，容易閱讀，頗省眼力；故本文之《法華》原典，概以此版本為主。

<sup>10</sup> 語見《法華》第1卷，15頁。

所謂「一佛乘」或「一乘法」，就不共法的角度言，係指絕對之果地佛，以其別異於聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘等三乘而言一乘；就共法的涵義觀，則指向於結合龍樹空觀、假觀、中觀等般若三觀，以「一心三觀」之進路言一乘。前者為《法華》的第一序原始教理，後者則是通過天台教觀之第二序發展。在引文 2 中，「唯此一事實，餘二則非真」已將法華的一乘思想視為真實的「實」法，以區別於方便說之「權」法；一般謂法華有「開權顯實」義者，即指法華思想能依據一佛乘之實法立場，破除(即「開」)之前所有方便道的不究竟圓滿的權法，《法華》卷三〈化城喻品〉裡，釋迦就用幻化之城市光影，隱喻權法的不究竟，判攝方便道之三乘乃「所得涅槃非真實」<sup>11</sup>。所以，從不共法之第一序原始教理來看，《法華》之原旨，確實有超越一切方便道，導歸於一佛乘(即「一乘」)的明顯走向。

此外，《法華》〈方便品第二〉裡，對於所謂「一乘」觀，尚敘述如下：

佛告舍利弗：「諸佛如來但教化菩薩，諸有所作，常為一事，唯以佛之知見、示悟眾生。舍利弗，如來但以一佛乘故，為眾生說法，無有餘乘，若二、若三。舍利弗，一切十方諸佛，法亦如是。」<sup>12</sup>

所謂「諸有所作，常為一事，唯以佛之知見、示悟眾生」，應可被理解為佛陀各種教學的主要目的，其中『以佛之知見、示悟眾生』一語，則尤足以代表《法華》的義理特性，確有一種直接趨向於佛陀教育大眾之主體價值意識，並且以這樣的主體價值意識，始終如一地貫徹在《法華》的字裡行間。

易言之，《法華》的原典表詮機能，自始至終均不會離開於『以佛之知見、示悟眾生』之「一乘」主體價值。雖然在「一乘」主體價值的觀照下，語言表達或價值實現的表層形式，也允許有「若二、若三」之暫時性的權巧使用，但那終究不僅僅是起因於循序漸進的教化目的而已；因為它的哲學終極處，最後仍必然地會從「若二、若三」的方便位階中拉出，晉身為一種以佛為定位中樞的「一乘」觀。因此，所謂『無有餘乘』者<sup>13</sup>，就代表《法華》原典此一強調以「佛之知見」為軸心的運作理念，既是一切教法之環中道樞、也是

一切教法之最後歸宿。

## 肆、「三乘歸一」之原始見解，可以融匯於本體論模式之詮釋

此處，格外令人注意者是，「三乘歸一」除了開權顯實的定位外，釋印順於〈從學者心行中論三乘與一乘〉中，演繹竺法護《修行道地經》之古義時，曾指出：

從發心說，有厭離生死心與大菩提心；從目標說，有入涅槃與成佛道。由於眾生的根性不一，如來的應機施教不一，於是乎有三乘道，有一乘道；有大而退小，有回小向大，成為機教相關的複雜情形。……同歸一道的究極意趣，實指平等慧的解悟本無；如通泛的說，回心向大，也可說同歸一大乘了。佛法的因機設教，三乘一乘，都在學佛者的心行上立論<sup>14</sup>。

這是順著行者之「發心」與「心行」處言三乘一乘。換言之，能發大菩提心、回心向大者，就是「一乘」。而這種「一乘」見解之極趣，釋印順認為乃是「實指平等慧的解悟本無」。只要能跳離一味修出離行、取相滯有的框架(即前述所謂「化城」者)，進入「一乘」的平等大慧之內，就是《法華》的本義了。此與通過佛說教理之階段分期說、果位究竟與不究竟以言「三乘歸一」的第一序見解，又自不同；這裡強調的是當下一念心的現量心行！在《法華》〈五百弟子受記品〉的偈語中，吾人便可借用這一現量心行，抉發「三乘歸一」的深層涵義：

譬如貧窮人，往至親友家。其家甚大富，具設諸肴膳，以無價寶珠，繫著內衣裡，默與而捨去，時臥不覺知。是人既已起，遊行詣他國，求衣食自濟，資生甚艱難，得少便為足，更不願好者。不覺內衣裡，有無價寶珠<sup>15</sup>。

這是阿若憍陳如對釋迦的布薩懺悔，也代表了所有小乘行者的普遍心病。其中，「不覺內衣裡，有無價寶珠」乃喻指行者耽溺在不究竟之離世滅度的境界中，不知自己心性本體當中，原來即有圓滿之菩提種子。對於始終停留在自了自利畛域之小乘行者言，「得少便為足，更不願好者」就是最貼切之寫照；因為活在出離意識掛帥的修行境界下，常不免淪於孤清幽閉之境而故步自封。由此一角度衡觀，則原典的「三乘歸一」說，就又隱然接通了一條屬於本體論層次的詮釋進路，亦即：能一念心「覺知」菩提種性(所謂「無價寶珠」)，顯發而為現前之種種現行，即是「一乘」。足見，釋印順自發

<sup>11</sup> 語見《法華》第 3 卷，91 頁。

<sup>12</sup> 語見《法華》第 1 卷，30 頁。

<sup>13</sup> 對於「無有餘乘」的字面理解，與憨山同時代的圓澄，曾巧妙地解讀為「以一乘作無量乘」的說法。依圓澄意，「無有餘乘」並非在形塑「一乘」的終極價值，反而是從相對的角度，彰顯「一乘」具有多樣性的方便善巧。圓澄曰：「但知如來，以一乘作三乘隨宜所說。而不知如來，復能以一乘作無量乘說。」圓澄語，見《妙法蓮華經意語》，嘉興藏第 16 冊，449 頁。

<sup>14</sup> 語見釋印順《佛法是救世之光》，141 頁。

<sup>15</sup> 語見《法華》第 4 卷，103 頁。

心之大小與心行之自利、利他界分三乘與一乘，對法華思想言，是相應的理解。

而這本體論意義之「一乘」詮釋，其實並非一夕所成。就《法華》的原典精神觀之，以開權顯實為宗旨，立「三乘歸一」為思想根柢，在所有佛說教理中，原本即是非常獨特的應機法門。然而，將「一乘」之解讀，翻轉為本體論意義，卻是輾轉歷經了早先天台慧文、慧思一心三觀的階段<sup>16</sup>，也透過智顛止觀法門的修行法門加以創造式詮釋，甚至禪宗之慧能「心悟轉法華，心迷法華轉」<sup>17</sup>所營鑄的禪學本心，同樣都可視之為解讀《法華》「一乘」之本體觀點的多樣性嘗試。

而這其中，憨山的《法華通義》，正是依據原典的多元性詮釋之發展基礎，在所有解釋「一乘」觀點的注疏作品中，最具本體論色彩的代表作。特別是在於「一乘」的本體論詮釋，憨山實已大大翻新了《法華》的原典格局與傳統詮釋。此外，對於生命哲學的探討當中，憨山透過什麼方式，活化《法華》的原典文字，尤其是將重心移置在於如何可以重啟對內面生命之自我尊重與倫理價值的自信，以及透過如何藉諸個體小我的生命信念的實踐而達到淑世利他之願望。凡此種種，皆足以凸顯出憨山確有轉化《法華》「一乘」的獨詣見地。

## 伍、憨山解讀「一乘」之本體論立場與生命倫理觀點

憨山在〈示玄津壑公〉中，曾以《法華》為題，曰：

法華會上讚持經者曰：舉手低頭，皆已成佛。是乃以已成之佛心，作現前之眾行。故一一行，皆是佛行，行之妙者，無踰於此。如此是名真佛弟子矣<sup>18</sup>。

所謂「已成之佛心，作現前之眾行」，「已成」是相應著《法華》的「一乘」佛道而立言，意指自我本體對於開啓內面生命最高意義「佛」之價值肯定；至於「現前之眾行」，則指在各形各類的日常生活之中，隨自己的心量層次，透過身體力行，驗證最高生命意義的種種實際活動。憨山認為，如果在

「舉手低頭」這些不起眼的活動中，也都時時能有明銳的本心穿梭其間，轉而構成了一個以「明心見性」本體價值為主軸的活動型態。那麼，「一一行，皆是佛行，行之妙者，無踰於此」，憨山即稱此為「真佛弟子」，而其對應在《法華通義》「一乘」之解讀立場中，正是代表生命倫理最高價值的實現！

本文底下進行之方法論基礎，便是通過憨山此一「已成之佛心，作現前之眾行」的思維邏輯，將《法華通義》「一乘」之解讀立場，分別剖析為四個面相，逐一推演出憨山之生命倫理見解。

## 陸、透過《法華》『同歸一極』的「一乘」觀點，肯定人的內面生命當中，原本即具足了先驗圓滿的本體特性

《法華通義》卷首之「懸判」，憨山有序文如下：

此經乃化佛所說，據方便土，曲引三乘，同歸一極，所謂如來以一大事因緣故出現於世，欲令眾生開示悟入佛之知見<sup>19</sup>。

憨山所謂的「曲引三乘，同歸一極」，詮釋的正是《法華》的「一乘」觀點。而且此處憨山引述『令眾生開示悟入佛之知見』的說法，基本上也仍是將「一乘」的詮釋模式，寄託在傳統「三乘歸一」的《法華》原典思維立場而發展<sup>20</sup>。在《法華》原典的「一乘」立論形式上，如前所言者，主要是透過佛的眼界，究盡描寫存在世界的真相，讓聲聞、緣覺以及菩薩的三乘聖者，可以產生真理追求之最終極的雲端嚮往。而對於此一終極之雲端真理，《法華》便是將它終極地歸諸於「一乘」的如來境界。《法華》本經的〈方便品第二〉，甚至將其定義為「唯佛與佛、乃能究盡諸法實相」的說法：

佛所成就第一稀有難解之法，唯佛與佛、乃能究盡諸法實相。所謂諸法、如是相，如是性，如是體，如是力，如是作，如是因，如是緣，如是果，如是報，如是本末究竟等<sup>21</sup>。

只有最終極的『佛』，才能被意許得以完全「究盡諸法實相」；原典當中，這段被天台宗習稱為「十如是」的語言陳述，或許表達的就是佛眼所知見之「一乘」真相<sup>22</sup>，但此一終極

<sup>16</sup> 就魏晉學術史立場觀之，慧思與慧文二人，應即為開啓隋唐天台宗義理的先驅者。尤其兩人均力尊《法華》，深信此一佛經原典，可成為行者終身修持的憑藉。慧思甚至主張《法華》是能通向「畢竟成佛道」的一條康莊大道，他曾借用經名的「蓮華」二字，說道：「蓮華者，結實隱顯難見，狂華者，喻諸外道。餘華結果，顯露易知者，即是二乘，亦是鈍根。若證法華經，畢竟成佛道，若修法華行，不行二乘路」慧思語，見《法華經安樂行義》，嘉興藏，第3冊，229頁。

<sup>17</sup> 慧能語，見元宗寶《六祖大師法寶壇經》，嘉興大藏經，第1冊，405頁。

<sup>18</sup> 語見《法華通義》第1卷，嘉興藏，第16冊，201頁。

<sup>19</sup> 語見《法華通義》卷一，嘉興藏，第16冊，203頁。

<sup>20</sup> 傳統「三乘歸一」的《法華》原典思維，重點係將「一乘」視作百川匯海的義理終點，例如宋代戒環的《妙法蓮華經要解》，即有「所謂一乘，非離三而說一，蓋會三而歸一也」之說。戒環語，見嘉興藏，第7冊，256頁。

<sup>21</sup> 語見《法華》卷一，35頁。

<sup>22</sup> 時代稍後於憨山的智旭，解讀「十如是」時，便直稱：「如是者，如於諸佛之是，同以一實，教化眾生，即總顯實也。」

真相的表達形式與本質，卻呈現高度的抽象化，幾乎它所鋪陳展示的「諸法實相」，都不太可能藉由一般我們的感知能力與經驗作用來驗證其真偽，換言之，表達「一乘」真相的本身，反而就成為另外一樁教人費解的難題。又例如《法華》本經的「如來壽量品第十六」中，釋迦談到他自己擁有法身不可思議的「如來壽量」，在傳統經驗論的檢視下，根本也是一個匪夷所思的事：

爾時世尊知諸菩薩三請不止，而告之言：汝等諦聽，如來秘密神通之力。一切世間天、人、及阿修羅，皆謂，今釋迦牟尼佛、出釋氏宮，去伽耶城不遠，坐於道場，得阿耨多羅三藐三菩提。然善男子，我實成佛已來、無量無邊、百千萬億那由他劫。諸善男子，如來所演經典，皆為度脫眾生，或說己身，或說他身，或示己身，或示他身，或示己事，或示他事，諸所言說，皆實不虛。所以者何。如來如實知見三界之相，無有生死、若退若出，亦無在世、及滅度者，非實非虛，非如非異，不如三界、見於三界，如斯之事，如來明見，無有錯謬。以諸眾生有種種性、種種欲、種種行、種種憶想分別故，欲令生諸善根，以若干因緣、譬喻、言辭、種種說法，所作佛事，未曾暫廢。如是，我成佛已來、甚大久遠，壽命無量阿僧祇劫，常住不滅<sup>23</sup>。

經驗論的語言表達，正如引文所言，是奠基於「有種種性、種種欲、種種行、種種憶想分別」的感知作用上，它是一種論述我們的主體心如何去認識外在的諸法現象，以及外在萬法如何呈現在我們心中的經驗模式。這本來也正是一般人的思維慣性，只是，《法華》所亟欲詮表的「實相」語詞，基本上已先在前提部分，推翻了一般常態思維的規律與推理。譬如一般人都會有壽命侷限的時間共識，亦皆有其「生死」、「滅度」的經驗認知，但佛陀「實相」的時間觀點，則是「無有生死」與「壽命無量阿僧祇劫，常住不滅」。又譬如一般歷史的經驗論解讀，多會肯定釋迦牟尼「出釋氏宮，去伽耶城不遠，坐於道場，得阿耨多羅三藐三菩提」的歷史事實，但佛陀卻反而認為那不是真實見解，他說「實相」當中之釋迦牟尼，其實是「成佛已來、甚大久遠」，早已是一位不可思議的古佛了。

所以，《法華》原典經文中，類似這樣的非經驗論之表達，的確本身即是一種深度抽象化、很不容易被立刻解讀理解的

智旭便是將「十如是」，理解為佛眼所證悟之真理世界。智旭語，見《妙法蓮華經台宗會義》第1卷之4，嘉興藏，第16冊，49頁。

<sup>23</sup> 語見《法華》第5卷，152頁。

謎語。無論它是否可以直接關涉於宗教信仰的價值，在一般客觀的經驗論立場看，它的語言使用，一開始都是令人起憂的，因為如果沒有其他配套的詮釋，這種非經驗語言，難免就要墮入步空蹈虛、意義空洞化的危機之中。

因此，禪家出身的憨山，在《法華通義》卷首之「懸判」中，一開始便用生命主體的「一乘常住真心」立場，企圖援引上禪宗式的本體論解讀，肯定人的內面生命當中，原本即具足了終極圓滿的「一真法界如來藏心」。憨山說：

然佛知見者，乃一真法界如來藏心，舍那證之為法界海慧普光明智，是謂一乘常住真心。……妙法蓮華經者，乃直指一真法界如來藏心以立名也<sup>24</sup>。

他獨樹一幟地認為：《法華》的經題立名動機，原本就是為了『直指一真法界如來藏心以立名』。而欲深入洞悉「一乘」奧秘，則是決定在於我們如何善解「佛知見」的重要關鍵上面。憨山主張普遍內具於每個人身上的「如來藏心」，即是『令眾生開示悟入佛之知見』的「佛知見」真正意義所指<sup>25</sup>。換言之，這是一種透過心性本體的「話頭禪」理解通路<sup>26</sup>，將「一乘」所對應到的所有真理面相（包括佛的法身壽命等抽象理念），徹底轉化為我們內在心性的問題<sup>27</sup>。而且，此處憨山特意地將《法華》的「一乘」，直接翻造為「一乘常住真心」，還應當有兩種涵義：一方面固然是從先驗圓滿的禪宗本體論立場，重新賦予了「一乘」特殊的詮釋，另一方面，則是凸顯了蟄伏在我們身上的心性種子，都有連結到「究盡

<sup>24</sup> 語見《法華通義》卷一，嘉興藏第16冊，203頁。

<sup>25</sup> 智旭也是認為「佛知見」乃係蘊藏於眾生身上，他說：「若眾生無佛知見，何所論開？當知佛之知見，蘊在眾生故。」智旭的「佛之知見，蘊在眾生」觀點，與憨山的「如來藏心」，僅是名相說詞的形式差異，實質上是完全一樣。智旭語，出於《藕益大師佛學十種》〈妙法蓮華經論貫〉文，嘉興藏，第28冊，519頁。

<sup>26</sup> 聖嚴認為憨山的「話頭禪」，是明清禪宗很常見的修行方式。它是藉由打破頭腦的慣性邏輯思維，以達到明心見性、開悟的修行法門。聖嚴說法見於《虛空粉碎：聖嚴法師話頭禪法旨要》第2篇「禪宗祖師憨山德清語錄」，136頁。

<sup>27</sup> 對於「如來壽量」的看法，憨山係透過本體的「一乘」觀，用內面生命的圓滿「無遮蔽」之理念，消解壽命長短的時間對待關係。但在一般天台宗學僧的理解模式中，如來的壽量問題，則是代表究極之真實道與依他之方便道的差異。例如時代稍晚於憨山的智祥，就說：「未悟佛心，終難遠取菩提之果。所悟既非真，修豈是實？如來出世本懷，畢竟不易。前雖多方指示，尚是依他，至此如來極盡神力，露出本懷，故示法身壽命無量也。」其中，所指「如來出世本懷，畢竟不易」與「法身壽命無量」即是真實道，而「多方指示，尚是依他」的法門則為方便道。這是傳統台宗「開權顯實」的詮釋模式，與憨山之直指「一乘」本體的禪宗式進路，並不相同。智祥語，見《法華授手》第8卷，嘉興藏，第30冊，164頁。

諸法實相」的潛在可能。

就生命倫理的角度來看，值得特別強調的是，憨山《法華通義》如此鑄鑄了濃厚之禪宗式的本體論解讀，其實已經將原典『唯佛與佛、乃能究盡諸法實相』的「一乘」觀點，擴伸轉化為一種內面生命最高意義的追求。進一步地推論憨山的見解，所謂「曲引三乘，同歸一極」的「一乘」觀照，正是從本體論的最高意義當中，肯定每個人都是可能的佛，也都有屬於自己的成佛之路。

既然堅信生命最高意義的「一乘」，有成就的可能，在知行一貫的訴求下，如何將「可能」兌現為實際的「可行」，便成為憨山《法華通義》的重點所繫。憨山在《法華通義》〈方便品第二〉中，便主張生命信念上的認知之外，尚必須搭配「可行」的具體實踐，才可真正兌現《法華》「一乘」生命倫理的圓滿型態。

### 柒、《法華》「一乘」生命倫理之圓滿型態，必須結合『隨其本性而開導之』的應機設教，以趨悟終極「佛道」為目的

《法華》原始經文的〈方便品第二〉中，有謂：

諸佛滅度已，若人善軟心，如是諸眾生，皆已成佛道。  
諸佛滅度已，供養舍利者，起萬億種塔，金銀及玻璃、  
碑磔與瑪瑙、玫瑰琉璃珠，清淨廣嚴飾，莊校於諸塔。  
或有起石廟，梅檀及沈水，木蜜並餘材，磚瓦泥土等。  
若於曠野中，積土成佛廟。乃至童子戲，聚沙為佛塔。  
如是諸人等，皆已成佛道<sup>28</sup>。

經文主題在於透過「皆已成佛道」的文字敘述，指出無論用何種方式建塔造廟，只要建造的人，是主動出於於生命內面的真誠與憶念諸佛，那麼他就可以被應許在未來際，亦同樣成就與佛無二的「佛道」。對於這段原典文字，憨山在《法華通義》〈方便品第二〉的詮釋中，便簡截地延伸到本體論層面，單刀直入扣住「自心全體是佛，是以凡作一行皆是佛行」的信念，直抒其實踐「一乘」的功夫論見解，他說：

眾生乃諸佛心內之眾生，但日用而不知有。今從佛發心，則知有佛，知有則自心全體是佛，是以凡作一行皆是佛行。……開佛知見重在信心，正與華嚴知一切法，即心自性，成就慧身，不由他悟，而以信為基本也。……自心全體是佛，只在信與不信耳<sup>29</sup>。

套用在憨山前述「如來藏心」的本體論脈絡中，所云「眾

生乃諸佛心內之眾生，但日用而不知有」與「自心全體是佛」，亦即明白指出：心性本體的最高生命意義（即「自心全體是佛」的『佛』），必須結合上人類心靈屬性當中的自發動力（即「不由他悟」的內在『佛性』），才有實現的可能性。所以，「凡作一行皆是佛行」的說法，在憨山看來，並非空話。只要能動用到這一份人類內心原有的自發力量，以「自心全體是佛」的先驗信念結合現世「即心自性，成就慧身」的實踐，不拘於任何之形式與方法，終極處都可以走向「佛道」，而在成就佛道之現世實踐過程裡面，原來界定在本體論意義上的最高生命意義，便立即會產生具體化的同步轉變。

因此，憨山在《法華通義》這種成熟巧妙的「自心全體是佛」詮釋通路，實乃主張我們每個人的內面生命當中，皆與生俱來的先驗含藏了一個創造形上指涉的原始能量，人不單單只是存在於人的處境現實裡面，也同時存在於理想化的抽象指涉——「佛」的實相世界當中，隨時隨地都能夠為自己的理想「佛道」，而開鑿出屬於自己的成佛之路。

恰如原典〈常不輕菩薩品第二十〉中所敘述的常不輕菩薩一般，無論對任何人，總是能對之以「我不敢輕於汝等，汝等皆當作佛」的絕對尊重；憨山《法華通義》的「一乘」理念，重視的正是這種真誠的寬容心所形構出來的本體論價值。當然，順著憨山實修實證的禪者性格，對於此一先驗存在於人類心靈底層，可以形塑「汝等皆當作佛」、令人可尊可敬的自發動力，並不會只是停留在「知」的層面而已。因此，《法華通義》〈方便品第二〉中，憨山又進一步對於「可行」的具體實踐之「法」，逕以「法皆為一佛乘故」的跨域思維，道出了迥異群儕的特別見解，其云：

諸佛皆以無量方便種種譬喻言辭演說諸法，是法皆為一佛乘故，令諸眾生聞法究竟皆得一切種智，直至成佛而後已。佛佛皆然，是知諸佛但為教化菩薩，直令悟入佛之知見，以此為能事，是故我今遵諸佛說法之儀式，所以先說三乘者，以知眾生有種種欲，深心所著，故不得已，隨其本性而開導之。以佛說一切法，為治一切心，若無一切心，何用一切法，即其所說皆要眾生得一佛乘一切種智故耳<sup>30</sup>。

此處憨山清楚指出，縱使如來有獨悟之內觀智慧與不思議之「無量方便種種譬喻」，但對於「有種種欲，深心所著」的眾生而言，直接率爾高談佛的智慧，仍不免是一樁曲高和寡的事。憨山何以如此推想？因為在真實的生活實踐經驗當中，每天繳繞在「有種種欲，深心所著」當中的塵井凡夫，單單是日常行住坐臥的奔波牽纏，就已足夠令其清明的佛性

<sup>28</sup> 語見《法華》第1卷，41頁。

<sup>29</sup> 語見《法華通義》第1卷，嘉興藏，第16冊，209頁。

<sup>30</sup> 語見《法華通義》第1卷，嘉興藏，第16冊，215頁。

晦昧不開；此時此刻，對凡夫眾生直接演繹灌輸高調之「佛佛皆然」的「一乘」，的確不能達到教育的目的。而且，憨山認為「一乘」的實踐精神，應當要落在「隨其本性而開導之」的趨異前提上，允許寬容彈性較大的「法」之活用。所謂「佛說一切法，為治一切心」，正是說明最高層級的生命真理，對應著受教對象千形百態之個別差異，必須善盡最大可能的因機設教、隨性開導。證諸《法華》原典〈普門品〉與〈妙音菩薩品〉當中，所出現的菩薩形象<sup>31</sup>，其實正是洞察了眾生的趨異特性、妙運「隨其本性而開導之」的最好例子。

而這一隨順本性的原理，從另一端來觀察，則也是恰好說明：所有個體生命之超昇得道，其實都必須是生命體本身，對於「一乘」佛道，親自依據各自不同的趨異特性，選定符合自己的「法」，去完成信解行證的實際過程。因此，憨山「若無一切心，何用一切法」的看法，是特別從人類心性本體發展的個別差異當中，重新深化了《法華》原典利他的淑世需求以及教育大眾的本義；而《法華》經文中的「一乘」理念，也進一步地，從原始經文的「皆已成佛道」脈絡裡面，變身為憨山「隨其本性而開導之」的禪宗式明心見性見解<sup>32</sup>。

順著這樣的解讀脈絡，憨山在《法華通義》〈譬喻品第三〉中，正是因此一方面依憑以中國傳統禪門觀機逗教的思維模式，緊扣著內具於本體心識核心的「佛性」，一方面藉諸「時節因緣」與「根機」的各種趨異特質，賦予《妙法蓮華經》之「妙法」，一種特殊的生命倫理之創意詮釋：

如是『妙法』，諸佛如來時乃說之，所謂欲識佛性義，當觀時節因緣，根機既熟，啐啄同時，則不勞餘力，故世出世法，當貴乎時也<sup>33</sup>。

憨山此處毫無疑問地，是將《法華》原典的「妙法」，完全聚焦在明心見性的生命本體之議題上。而且，呼應著「隨其本性而開導之」的論調，所謂「當觀時節因緣」或「當貴乎時」，重點仍然還是著眼於生命個體在「佛性」的體會型態上。尤

<sup>31</sup> 清代無依道人在《妙法蓮華經卓解》注解文字中，就用「示現身廣」、「所化處廣」與「得益廣」等，將《法華》的菩薩形象（主要是指妙音與觀世音），生動托顯出來。其注文曰：「以種種形，明示現身廣；遊諸國土，明所化處廣；度脫眾生，明得益廣。」無依道人語，見《妙法蓮華經卓解》第7卷，嘉興藏，第16冊，545頁。

<sup>32</sup> 所以，智者大師也曾說道：「若有菩薩者，方便三乘所化眾生，皆是昔日結緣佛子，亦皆同有真如佛性。故云皆是菩薩也」便是主張，所有眾生都共同擁有『真如佛性』之一乘基礎，在菩薩眼中，「方便三乘所化眾生」，也都應被視為尊貴的佛子。只要能正確依據各自「方便三乘」的不同修行法門，最後的歸結處，凡夫必定也有成為菩薩的可能。以上智者之引文，見《妙法蓮華經文句》第5卷下，嘉興藏，第2冊，291頁。

<sup>33</sup> 語見《法華通義》第2卷，嘉興藏，第16冊，223頁。

其在生命倫理的考量中，對於此一先驗存在於人類心靈底層的佛性，因應於個別領悟證量的差異，應該還要自力與他力「啐啄同時」的兩相配合，如此結合上「隨其本性而開導之」的『妙法』，方可獲致體現生命倫理最大價值的實際效果。

歸結上述，憨山一方面係從本體論層面上，肯定「一乘」所追摹形構的「佛知見」，即是普遍內具於每個人身上的生命倫理主體——「如來藏心」或「佛性」；另一方面，又通過中國禪門觀機逗教的趨異特質，允許「一乘」體驗模式的多樣性。這種詮釋原典的靈活型態，其實已將《法華》的原始義理，巧妙地進行禪宗式的轉移，特別是在禪者的覺性觀照當中，憨山所謂「自覺聖智，故名佛知見」的理念，幾乎就是以他自己禪修證量最親體熟悉之「覺」的體會，通貫在《法華》原典的「一乘」觀裡面。

### 捌、透過「自覺聖智」之自我喚醒與自信，將「一乘」解讀為追求並提昇生命意義的最高價值

在《法華通義》〈信解品第四〉，憨山明白指出，一般人之所以會「久淪生死」的主因，係來自於對內具於每個人身上的如來藏「真性」的無明與無知，他援用《法華》原典「捨父逃逝，久住他國」<sup>34</sup>的譬喻，形容眾生在真實存在的生命境況裡，常常會淪入走失自我、真性自昧的荒謬當中：

良以眾生無明，暗蔽真性，如幼稚無知，背覺合塵，久淪生死，如捨父逃逝，久住他國，備沉五道，生死長遠<sup>35</sup>。

所云「背覺合塵，久淪生死」，就是說明我們一般人常常封塵在自己無從知覺的渾噩無明之中，無力掙脫「生死長遠」的存在牢籠。因此，如何從「暗蔽真性」的「背覺」狀態下立即轉醒，便是憨山禪者思維慣性中，必定會極力關注的實踐重點。

事實上，《法華》「五百弟子受記品第八」，原典的經文中，也巧喻了「衣裡寶珠」的故事。象徵眾生自身皆有無價寶藏，只可惜也是因為「暗蔽真性」，日日「為衣食故，勤力求索，甚大艱難」，仍然「背覺合塵」、過著乞丐一樣愚癡自活的苦日子：

有人至親友家，醉酒而臥。是時親友官事當行，以無價寶珠、繫其衣裏，與之而去。其人醉臥，都不覺知。起已、遊行，到於他國。為衣食故，勤力求索，甚大艱難，若少有所得，便以為足。於後、親友會遇見之，而作是言：『咄哉、丈夫，何為衣食乃至如是。我昔欲

<sup>34</sup> 語見《法華》第2卷，75頁。

<sup>35</sup> 語見《法華通義》第2卷，嘉興藏，第16冊，233頁。

令汝得安樂，五欲自恣，於某年月日，以無價寶珠、繫汝衣裏，今故現在。而汝不知，勤苦憂惱，以求自活，甚為癡也。汝今可以此寶、貿易所需，常可如意，無所乏短<sup>36</sup>。

《法華》這個故事的原始理念，正是透過「無價寶珠、繫汝衣裏」的譬喻情境，強調在我們身上都有一個追求最高生命意義的可能性，此亦即憨山《法華通義》所強調的「我等已下一乘緣種，如繫珠也」<sup>37</sup>，在每個人的內面生命當中，原本都具足了無價寶珠一般的「一真法界如來藏心」。然而，更重要的是，在《法華通義》中，憨山除了點出了「指示衣珠，喻今開佛知見，令悟本有佛性也」<sup>38</sup>，此一「本有佛性」之最高生命意義的知見理念外；憨山還主張應當有一個屬於動態意義的心靈能量「佛性」，一種可以清楚明銳地「觀過去為智，觀未來為明，觀現在為覺」<sup>39</sup>的心靈價值之自我喚醒與定位。易言之，就是要從「暗蔽真性」與「背覺合塵」的渾噩處境，轉化出一個沒有遮蔽的「覺」之存在新境況。為深化這個「覺」之生命課題，他在《法華通義》〈妙音菩薩品第二十四〉，就將個體自我的「覺」，通過實修鍛鍊、斷惑證真的驗證程序，強調為一個具有濃厚工夫論色彩的「自覺聖智」：

蓋菩薩修行，彼約得自覺聖智，此以入佛知見斷惑證真，至此自然而有不思議業用，觀體相當<sup>40</sup>

此云「自覺聖智」，它傳達出來的積極理念，是希望把人性從凡夫的庸俗層面，藉由主動性的自我喚醒，將生命意義的追求與提昇，定位在最高價值的一乘「佛知見」之上。在這個提昇的過程裡面，不是依靠外力的救贖，而是端看人對自己原來有的心靈能量「佛性」，能否產生決定性的「自覺聖智」之自信與肯定。按照憨山《法華通義》的主張，心靈價值之自我喚醒與定位，顯然就是人生存於此世，最不可或缺的內在動力了。因為一個已經真正覺知自己佛性本體的人，只要他願意依照自己心靈的本來面目，去努力完成人性內在「斷惑證真」的必要修練，最後會使得自己整體的存在，也都跟著一起超昇。

憨山因此認為：著力開發「自覺聖智」的修練體驗，透過心靈價值之自我喚醒與清楚定位，才是契會《法華》本義的正確作為。《法華通義》〈提婆達多品第十二〉中，憨山正是直接通過「自覺聖智」的主題，鋪陳其對「龍女成佛」原

文的特殊解讀：

釋迦多劫修因乃得菩提，何以龍女須臾便成正覺？所謂得其旨者，等諸佛於剎那；失其門者，徒修因於曠劫。正顯妙法勝能，非頃久淨穢之情可計也<sup>41</sup>。

文中的「得其旨者，等諸佛於剎那」，按照憨山的「一乘」思維觀之，即是順著前述「自心全體是佛」的詮釋通路，被理解為一種內面生命「自覺聖智」的清楚自信與自我覺醒。由此可知：《法華通義》的教育主題，是在於強調自我身心世界的整頓，必須依繫在內面生命的淨化與整頓。一個明覺自己所作所為的清淨自我，自然可以汰濾出一個清淨的世界。果真有如此的堅信，所謂「心淨國土淨」或者「龍女成佛」，就不純然只是一個存在於主觀冥想出來的生命概念，而是一個可以當下真實具象化的事實<sup>42</sup>。

尤其如果又能將憨山「自覺聖智」的思路脈絡，搭接在《法華》〈譬喻品第三〉裡形容「大火從四面起」<sup>43</sup>的三界火宅譬喻中，更可以淺明扼要地凸顯出憨山此一自我覺醒的生命倫理深度。特別是在現代社會，科技文明大幅助長人的功利思維，常常不惜於破壞自然環境、傷害人性價值的亂象當中；憨山「一乘」思維所投射出來「覺」的倫理智慧，它的憂患意識或危機洞察能力，當可相對地大力喚醒我們對於生命自我作主的格外重視。

值得注意的是：單獨只就生命倫理的自我作主層面而言，憨山以「自覺聖智」的明銳見解，乍觀之下，似乎已經成功賦予《法華》原文以禪宗式的本體論詮釋；但是，將這個詮釋本身，兜回到「一乘」的圓滿認知裡，卻也可能仍然僅只是一種偏至的生命價值。何以故？因為無論「自覺聖智」或「須臾便成正覺」，都還是透過自力覺證功夫，所完成的自我成就之「自利」階段而已。但是，《法華》本經既然在唐代以後，就轉身成為代言大乘佛教的原典，自然在其義理的終極發展當中，正向地推伸出「利他」的大乘教義，也是必然。憨山在注解《法華》本經時，顯然對原典指謂所示的大乘義趣，亦有相當之敏銳感應與獨到眼光，例如憨山《法華通義》〈常不輕菩薩品第二十〉與〈觀世音菩薩普門品第二十五〉，憨山所詮釋的「涉世利生」與「自他兼明」的思想，就代表著一種趨向於無我、利他的高度生命價值。

<sup>41</sup> 語見《法華通義》卷四，嘉興藏，第16冊，267頁。

<sup>42</sup> 智旭在〈妙法蓮華經論貫〉中，也曾有「法者，略而言之：眾生法、佛法，心法也」的觀點。可見在憨山當時佛教學界中，從內面生命形成「心法」的立場，儼然已是詮釋《法華》的一種解讀共識。智旭〈妙法蓮華經論貫〉一文，收錄在《藕益大師佛學十種》。智旭語，見嘉興藏，第28冊，520頁。

<sup>43</sup> 語見《法華》第2卷，65頁。

<sup>36</sup> 語見《法華》第4卷，105頁。

<sup>37</sup> 語見《法華通義》第4卷，嘉興藏，第16冊，251頁。

<sup>38</sup> 語見《法華通義》第4卷，嘉興藏，第16冊，252頁。

<sup>39</sup> 語見《法華通義》第4卷，嘉興藏，第16冊，253頁。

<sup>40</sup> 語見《法華通義》第7卷，嘉興藏，第16冊，310頁。



## 玖、強調「一乘」的義理趨向，是在於實現「涉世利生」與「自他兼明」的生命倫理價值

承上所言，《法華通義》的生命探討重心，自始即相當關注於深層價值的「自覺聖智」，憨山認為，這是源始於我們每個人內面生命底層中，一種自我尊重與生命價值的絕對自信。然而，在追求「一乘」最高生命意義的實現歷程中，憨山卻認為，即使可以體現「自得六根清淨」，這也只可視為是粗略掌握了《法華》本經的「一乘」觀、達到「能持」的地步而已。對於如何完成所謂「精持」《法華》，亦即如何深入經文內涵，透過個體小我的生命信念的實踐而達到涉世利他之願望，其實就終極的生命倫理之圓滿型態來檢視，仍可能是極度不足的。憨山當然早已洞悉到這種「一乘」詮釋上的問題，所以，《法華通義》〈常不輕菩薩品第二十〉中，憨山對於常不輕菩薩為何可以被釋迦肯定為「精持」《法華》，便自有一番妙解。他用「能持」與「精持」二義，說出了常不輕迥異於凡眾之處：

雖能自得六根清淨，而不能令他同入，是但自利，不能利他，故非精持。……罵詈不瞋，打擲不怨，而猶常自高聲授記，願人作佛者，此正安心寂滅，物我兩忘，無我之至也。……故能持之人，即得六根清淨之益，此雖自利而不能利他，是但能持而不能弘也。今常不輕者，不專誦經，但行禮拜，而以佛性種子，遍記四眾，是則佛性普在諸人，而不獨在持經者也。故能轉彼邪心，化彼兇暴而生正信，皆植成佛之因，如此方盡如來涉世利生之本懷也<sup>44</sup>。

憨山此處係主張：常不輕菩薩「專誦經，但行禮拜」的修練形式，代表的是一個能夠以自己內面生命當中成熟妥當的「一乘」信念，投射為具體的行動，導引其他生命個體也走向高層境界的象徵。因為這位菩薩，已經將「佛性普在諸人」的一乘見解，積極躍升為「高聲授記，願人作佛」的行動力，因此，在肢體言語動作當中，幫助所有人「皆植成佛之因」，儼然就成為這位菩薩，實現「一乘」教義的根本理由與基礎。換言之，憨山所理解的常不輕，可以被解讀為是在本體論的佛性觀照下，一方面讓自己的證悟，恆處於「安心寂滅，物我兩忘，無我之至」的無執狀態中；另一方面則又抱持著絕對利他的「令他同入」之目的性，不計較外在流俗凡眾的罵詈打擲，在「高聲授記，願人作佛」的行動上，護持並裨益每一個週遭人們的成佛之路<sup>45</sup>。

正因如此，相較於耽溺「但自利，不能利他」的褊狹心量而言，憨山認為常不輕菩薩所示現的生命價值與生命意義，實最能對照出小乘行者在心態格局中「自利而不能利他」、「能持而不能弘」的缺憾。而如果將生命價值，界定在更積極之「涉世利生」場域中，常不輕的陽光形象，更是除了可以彰顯其「罵詈不瞋，打擲不怨」的無我奉獻之外，還可以深層地將大乘教義中「無我之至」之利他積極面相，充分拉抬出來。職是之故，憨山極讚這位既能自利也能利他的菩薩，實可被應許為「盡如來涉世利生之本懷」的絕好典範。

透過描繪常不輕的「涉世利生」，憨山因此緊抓著本體論模式的「佛性普在諸人」一義，將「一乘」觀的「自利」與「利他」兩個面相，圓滿地詮釋為一個工夫實踐的整體。當然，法華會上的許多大菩薩們，也都各自有不同的行動模式，可以成為將「佛性普在諸人」一義，兌現為「涉世利生」行動的代言者。其中，「觀自性圓通」的觀音，憨山特別地標顯其「智悲之力」的圓融特質，在《法華通義》〈觀世音菩薩普門品第二十五〉裡，憨山便如是解讀他所體會的觀音：

菩薩下與六道眾生同一悲仰，是從觀自性圓通，則與一切眾生性皆平等，是則眾生乃菩薩心中之眾生也。故眾生之苦即菩薩之苦，若眾生之苦惱音聲以感激之，則菩薩觀聲寂滅，頓入法性，神力加之，則眾生之苦，不期脫而自脫矣。此自他兼明，智悲之力也<sup>46</sup>。

在憨山而言，觀音之「智」，僅只是「觀自性圓通」的一個作用而已；此「智」如果連結在前述憨山「自覺聖智」的解讀脈絡中，代表的僅是一自我心靈價值之喚醒與明晰睿智的觀照<sup>47</sup>。所以，單獨之「智」，實不足以成就觀音；憨山認為，觀音必須充分結合「一切眾生性皆平等」的「一乘」觀，發展與六道眾生同理相感的「悲」心，遞升成為「智悲之力」，才是這位聖者能夠尋聲救度、超昇凡夫苦難的核心關鍵。

而此處所謂「眾生乃菩薩心中之眾生」或「眾生之苦即菩薩之苦」，按照憨山《法華通義》的看法，正好也是證明了「一乘」的普世平等價值，必須通過「智悲之力」的浸潤洗

顯。智者說道：「云我不敢輕於汝等，如等皆當作佛，及正因佛性。又云為今眾生開佛知見，即了因佛性。」語見《妙法蓮華經玄義》第10卷上，嘉興藏，第2冊，98頁。  
<sup>46</sup> 語見《法華通義》第7卷，嘉興藏，第16冊，313頁。  
<sup>47</sup> 對於觀音的「智」，憨山其實是以禪觀的本體論立場概括論述。但在台宗學者的看法裡，則認為觀音的「智」，是表現在證悟法身境界的現量修持上面；例如湛然便有「菩薩能證入一切諸佛平等身故，平等身者，謂真如法身。是故受持觀音，與六十二億恆沙諸佛功德無差」的見解。湛然語，見《法華文句記》第10卷下，嘉興藏，第2冊，515頁。

<sup>44</sup> 語見《法華通義》卷六，嘉興藏，第16冊，297頁。

<sup>45</sup> 智者大師則是將常不輕的作為，理解為對於正因佛性的肯定；至於釋迦的開佛知見云云，則是了因佛性的圓滿彰

禮，方能顯出「一乘」之真實義諦<sup>48</sup>。也就是說，從觀音終極的「自性圓通」視野觀之，所開展之「菩薩」與「眾生」的關係，其實也如同常不輕所觀照的「佛性普在諸人」一樣，係將兩者在「一乘」的本體論層次上，視為無二無別的一體。所以，觀音法門的實際呈現，一方面既有自利的明銳智慧，一方面也蘊含著利他的積極動能，這就是憨山「自他兼明」一語，所亟欲強調的「一乘」精髓。而且，無論是常不輕或觀音，他們在樹立生命價值的典範上，都是不囿限於自利自了的「獨善其身」畛域之內，而是轉而能夠躍動自己的淑世濟苦的信念、深心地同理於眾生的苦難，顯發為「兼善天下」之種種偉大願行。由此一角度衍伸，憨山前述所破斥的「但自利，不能利他」的枯窘呆滯，對照在這兩位《法華》菩薩的光環底下，在「一乘」的實際力用上，當然便是大打折扣了。

由此進一步亦足以推知：在憨山《法華通義》書中所解讀之常不輕或觀音，雖然涵括「涉世利生」與「自他兼明」兩個面相，但是，在渾無縫綫的工夫實踐整合過程裡，憨山之思維底蘊深處，仍然指出一個明確的方向，那就是：《法華》「一乘」的深透內涵，最後終極之義理發展，還是會以「利他」為歸趨。因此，《法華通義》〈囑累品第二十二〉中，憨山便認為「以眾生為心，凡己所有皆與眾生」以及「不畏眾生之多，凡有求者皆能與之」的慈悲胸懷，都是絕對契合於「諸佛之本心」的「一乘」作為，他說：

但以眾生為心，凡己所有皆與眾生，以有大慈悲，無所吝惜，亦不畏眾生之多，凡有求者皆能與之，此諸佛之本心也<sup>49</sup>。

憨山的「以眾生為心」一語，自然是直接扣緊著現實人生的「世間法」進路，而他認為的「諸佛之本心」，基本上就直接表現為在「世間法」中「利他」的慈悲心。至於所謂「以有大慈悲，無所吝惜」，是指明《法華》「一乘」的運作引擎中，必須要有一個全然不設限的慈悲心，而且無論自己的「凡己所有」或眾生的「凡有求者」，都完全視「以眾生為心」為最高的生命綱領。因為永遠默祐在眾生左右、能知能感於眾生的需求，憨山強調這一種無我的利他人觀，藉由「無所

吝惜」的分潤分享自己所覺知之美好生命意義，終極處必定也將是同體於「諸佛之本心」的高度生命價值。而且，這一同體連結於諸佛的「利他」生命價值，才是圓滿形構「自他兼明」境界、既「利他」也同時可以「利己」的最好保障。

〈妙音菩薩品第二十四〉中，憨山又借用了中國道家損益相反相成的妙喻，說出「利他」與「利己」不相違背的圓融信念：

如以一燈分百千燈，本燈如故，所為既已為人，己愈有，既已與人，己愈多也<sup>50</sup>。

「為人」、「與人」的利他，正如分燈百千一般，代表的是自我生命意義與生命價值的擴大與圓滿，憨山認為那才是真正透徹的利己。總之，憨山所解讀的「一乘」觀，從濃厚的「如來藏心」本體論氛圍中拉出，轉化在《法華》菩薩們「世間法」的象限內觀察，便可生動演化為「一燈分百千燈，本燈如故」的入世思維。特別是常不輕與觀音所凸顯之「涉世利生」與「自他兼明」的高度生命價值，更是憨山詮釋「一乘」義理時，圓融晶結「利他」與「利己」的有力註腳。

## 拾、憨山「一乘」觀在現代通識教育中的珍貴啓示

總結本文前述論點可知：憨山所解讀的「一乘」，不僅重視本體之「知」，也重視實踐工夫之「行」。他的「一乘」觀，在知行一致的動態發展中，勢必也將導引生命倫理的趨向，踵循於「自他兼明」的互利共生方向發展。換言之，憨山「一乘」觀所採取之本體論的進路，並非只有在「知」的層面對人性理想價值的積極肯定而已，在「行」的驗證歷程裡面，也同樣正面肯定一個小我與大我之間共存共榮的圓滿信念。

底下，本文嘗試通過全文論點的歸納，運轉憨山「一乘」信念可以相通於現代通識教育的部分，分三個面相，發掘其現代意義與珍貴啓示。

### 拾壹、「自覺聖智」啓發內省式的生命意義，強調自我尊重以及對於生命價值的絕對自信

憨山在《法華通義》「一乘」信念的生命意義探討中，相當重視原發於深層價值的「自覺聖智」，他認為那是源始於我們每個人內面生命底層的自我尊重，以及對於生命價值的絕對自信。憨山認為契會《法華》本義的正確作為，應當從如此之心靈價值的自我喚醒與清楚定位，才是「自覺聖智」的根本意義。

<sup>48</sup> 智者大師則是認為，現實世界當中「理具情迷」的眾生，才是讓觀音引發「誓拔苦與樂」慈悲願力的主要動力。他說：「華嚴云『心佛及眾生，是三無差別』，此理圓足，無有缺減。云何眾生理具情迷，顛倒苦惱？既觀是已，即起慈悲，誓拔苦與樂，是故明慈悲也。」智者所謂「理具」，是從華嚴『心佛及眾生，是三無差別』的經文衍伸而來，透過觀音的慈悲心，證成佛性平等遍在的觀點。以上智者引文，見《觀音玄義》卷上，嘉興藏，第3冊，427頁。

<sup>49</sup> 語見《法華通義》第6卷，嘉興藏，第16冊，302頁。

<sup>50</sup> 語見《法華通義》第7卷，嘉興藏，第16冊，311頁。

然而，時空兜回現代，環觀現在國內校園當中的學生，在成長的歷程上，拜現代雲端網媒發達之助，各種真實虛擬相雜的知識，其充斥泛濫之程度，幾已匪夷所思。一個現代人，即便透支了一生時間去學習這些知識，可能也未必能全數通曉<sup>51</sup>。因如此，目前國內高等教育的人才訓練設計，幾乎皆屬「一門深入」式的專才教學。而且，近年來又考量到職場「就業力」的現實因素，各校教學方向上，多偏向務實層面的就業人才培養、紛紛為學生設計了各種無縫銜接的職前課程，為的就是讓自己本校畢業學生，除了有學校的品牌口碑加持之外，就業的競爭優勢也相對放大。所以，每一年國內大學熱門科系排行榜公布時，最受學子青睞的，常常也就是現實職場競爭中，最具有就業優勢的科系。例如 2012 年大學入學考試中心的榜單，許多雲端商機，以及餐飲、創意設計等新興潮流的學科，已經替代傳統熱門科系，逐漸成為學子眼光聚焦所在。

但是，這個現象背後，卻也長期隱藏了一個嚴重且亟待吾人正視的危機。所謂危機，是因為當這些學生，在考慮就讀系科的主要價值，如果是片面的考量職場就業的現實因素時，屬於自己內在的真實意願或興趣，基本上都可能要被迫洗牌重建。而且，假使一個大學生的就學與就業，是被動地按照就業市場趨勢而決定，一旦外在職場環境物換星移之際，極可能就會淪入無所適從的困境。早在十年前，9999 汎亞人力銀行在 2003 年 10 月調查即指出<sup>52</sup>，在台灣職場就業人口裡面，上班族的憂鬱程度，量化指數便已高達 70.77 分，憂鬱程度可謂嚴重威脅著上班族的職場生涯與生產力。其中，人人稱羨的「科技業」、「醫療相關業」、「金融業」，也就是在過去大學榜單中，曾經出類拔萃的熱門科系，畢業生進入職場之後，輒因其工作自主性低、常有無力感，以及高度競爭又缺乏成就感等特性，居然便列名為職場上的高憂鬱一族。十年前發布這項調查的 9999 汎亞人力銀行甚且警告，職場中的憂鬱症將會繼心臟病之後，成為「員工無法工作名單」的第 2 位，若再不著手改善，職場憂鬱症會比車禍、愛滋病、暴力事件還嚴重，成為上班族無法工作、離開職場的主要原因。而最近中華民國護理師護士公會全國聯合會，甚至也在 2012 年 7 月 19 日，特別藉諸官網<sup>53</sup>，刊登〈找回南丁格爾起

初的愛〉的電子文宣，呼籲「已離職或未曾執業的夥伴們，回到護理職場」，用意其實無非也是希望重新喚回護理人員的信心。但是，這些現象後面，真正屬於生命教育深層價值的問題，仍沒有被準確地落實關注。

站在通識教育的立場思考，尤其仔細對應於這樣的職場訊息，筆者認為，通識教學方向裡，實應更全面性發揮自我內省式的教學價值，才有可能在面對選讀科系與職場就業問題的角度上面，做出切題而積極的貢獻。畢竟，原本校園當中的通識教育之人本理念，其重點所繫，主要應當也就是在於啓迪和引導學生的自我發展，尤其是在心靈精神層面上，強化正面的自我價值。關於這一點，憨山《法華通義》的詮釋心態與實踐熱情，實可以帶領我們，相當直接而深入地，探索到一些內面生命的自我問題。

正如憨山在《法華通義》〈方便品第二〉的詮釋中，單刀直入扣住「自心全體是佛，是以凡作一行皆是佛行」的原理，直抒其實踐「一乘」信念一般；對於自己現有身心處境的接納面對以及內省式的自我肯定，即使面對的是同樣的一件生活瑣事，也將會產生全新而正面的自我價值。如果學生都能對於生活週遭的經驗事物，隨時觀照進而產生一種內省式的自我價值、並進而以「自心全體是佛」的態度肯定自己；只要能有所足夠的條件，養成這種思維習慣，那麼，即令外在環境條件紛紜變動，也不致擾擾心志、形成憂鬱。也就是說，憨山《法華》「一乘」信念，轉化在通識的教學方向上，實乃從根本處，啓迪了一種自我價值的堅強信念。特別是對於事物意義的認取，憨山所謂「凡作一行皆是佛行」的運作原理，正好在於延伸一種內省的通識價值，那就是：當我們面對外在大環境時，如果主要認取機能，都可以通過自我心靈的正向發展，而形成內省式的判斷解讀的話，那麼，自我肯定的力量與相對增長的意志成熟度，便可以發揮功效、幫助我們度過一切可能的憂鬱陰霾。

而實際上，校園中的通識教育，也的確應該深化如此的教學內涵。畢竟，社會流行的風潮，永遠沒有一定價值標準；真正不會褪色的價值，其實仍是在於我們內面生命的光明廣大之積極自信。因為有這種強烈自我認定可以拾階而上的肯定，便不致走向道德淪落的惰性觀念之中。也因為有此強烈的自主意念，在學習任何專業技能之時，都能立時產生源源不息的潛在拉昇動力。

## 拾貳、藉助「隨其本性而開導之」原理，通識教育應力求活化教學方法以及關注終極價值

憨山認為「一乘」的實踐精神，應當要落實在「隨其本性而開導之」的趨異前提下，允許最大可能的因機設教、隨性開導。此種「法」之活用，置放在實際之通識教學情境裡

<sup>51</sup> 以上關於網路之闡述，主要參考 Jonathan Margolis〈讓人又愛又恨的網路世界〉一文。Jonathan Margolis 認為網路力量無遠弗屆，早已牽動每個人的生活。其中，「常識漸趨消失」以及「成天掛在網上，深度思考的時間相對變少」都是現代網路世界的特寫。該文見錄於《讀者文摘》第 86 卷第 1 期（88~93 頁）。

<sup>52</sup> 見 2003-10-12/民生報/A2 版/新聞前線，由記者鍾蓮芳撰述。

<sup>53</sup> 目前該公會官網位址為 <http://www.nurse.org.tw>

面，尤其是教學方法部分，它也有極鮮明的啓示。

尤其憨山所謂「佛說一切法，爲治一切心」，正是說明：即使是最高層級的生命真理「一乘」，也並非一起始就以終極的字眼現身。因爲這種終極的「一乘」佛道，對於向來依從自我慣性思維的學習者而言，恐怕還是陳義過高難被接受。所以，即連已經悟道的佛，當他要教導學生時，也必須根據學生各種不同的認知區域與思考路線，「以以無量方便、種種譬喻言辭演說諸法」，爲他的學生點出具有啓發性的探索路徑。這在教學方法上，正是一種「因勢利導」的方便智慧。而目前大專院校通識教育的通才理念與全人價值，無論透過何種形式之課程包裝，在教學的實際操作模式上，更是應當對應著學生之個別差異，活用「隨其本性而開導之」的操作智慧，方可獲致最佳之學習效驗。

《法華》原典之〈法師品第十〉中，恰好亦有一則尋找活水的比喻，可以印證憨山此一隨性設教的見解，豁顯「因勢利導」在教學過程當中的必要性：

譬如有人、渴乏需水，於彼高原、穿鑿求之，猶見乾土，知水尚遠，施功不已，轉見濕土，遂漸至泥，其心決定、知水必近<sup>54</sup>。

對於「渴乏需水」的人言，最企盼看到的，當然就是水；正如同有心求學的學子一樣，他們最希望透過通識教育擁有的，當然主要就是通才知識與全人價值。深諳「因勢利導」的通識教師，便應該要懂得如何順應於學生各種不同的需要，給予最恰當的引導，讓學生在「其心決定、知水必近」的信心護持下，完成學習的目的。

然而，每個人基本上都存在差異變數；即連同樣一個學習者，在不同環境階段下，都可能隨時產生異動。所以，憨山的「當觀時節因緣」或「當貴乎時」，啓發的重點，仍然還是著眼於受教對象在因勢利導的教學方法中，不必墨守一成不變的教學形式，或許才是活化通識教學的可行途徑。而且方法上，還應充分顧及學習者的性向意願、思想行爲與個人觀念等等的流變。因此，如果再將憨山所謂自力與他力「啐啄同時」的論點，進一步投射在通識教育的教學實境當中，其珍貴之啓迪，應當就在於揭示一種強調動態隨機的教學智慧。

憨山本人在晚明學界，就是一個很有教學智慧的禪門耆宿。就如他所說的「諸佛皆以無量方便、種種譬喻言辭演說諸法，是法皆爲一佛乘故」，一個熟悉因勢利導、願意隨時動態調整教學策略的良師，在實際活動狀態中所形成的教學，應當也是會善用各式各樣的「無量方便」，來實現「演說諸法」

的教育目的。並且，爲了避免學習者對於學習內容產生異化疏隔的排斥感，教師的教學方法，也應腦神警覺地依據學習者的個別差異，設計不一樣的教學進路；所謂「種種譬喻言辭演說諸法」，就是尋求嶄新多樣化的方法途徑，務求讓整個學習的效果，更加豐滿有益。

當然，回歸於《法華》的原義來看，所有「因勢利導」的方便智慧，最後都終將被導入「一乘」，而且，如無佛陀之教學點化（憨山所謂「是法皆爲一佛乘」），《法華》一乘佛道也不可能存在。因此，憨山認爲：《法華》因勢利導的道理，最終仍必涉入終極真理之肯認；至於每一個學習者理解的真理內涵如何，則端看每個學習者體驗深度如何來斷定。也就是說：一乘佛道的意義，是可以由教導者透過不同的教學方法，轉授而至各個分殊的個體，不同個體皆可擁有各自不同的學習內容。但個別的探求又終究可以殊途同歸，指向於「一乘」真理的終極肯定。

以憨山的詮釋立場來看，《法華》教學方法的議題，透過菩薩們的教化形式，實最能顯現妙旨。無論是妙音、觀音或常不輕，其「觀聲寂滅，頓入法性」、「高聲授記，願人作佛」不一而足的教化模式，都是讓一乘佛道的實現，成爲可能而又有有意義的媒介。在教學方法上，他們也都具體活現了《法華》「以無量方便、種種譬喻言辭演說諸法」的精神，不但對濟生度眾迭有創獲，對更高層次的意義探求，也相對地提供重要助力。

所以，兜攬憨山對於《法華》如此之解讀，轉化在現代亂象充斥的校園當中，實際上，亦足以相對照顯了通識教育，在教學方法上，一種自我提昇的價值導向。也就是說：「以無量方便、種種譬喻言辭演說諸法」的意義，不單單只是直接提示了「因勢利導」或「因材施教」的重要性，也依然提醒著吾人持續關注通識教育，有通識的終極價值之存在。

其實，筆者認爲，憨山所理解的《法華》「一乘」觀，類比於通識教學範疇，亦即所謂「真」、「善」、「美」之終極價值。我們目前現有的通識課程內容上，如果也能在通才博雅教育的宏觀設計下，善用「因材施教」的方便，帶領學生嘗試這樣的探問；那麼，通識的人文理想，會更容易透過潛移默化的學習過程，落實在各種不同領域學門的學生身上。而憨山的「一乘」信念，正是從終極關懷的方向，給予我們一種正面的教育價值，那就是：以一個充分相信人性可以不斷向上躍升的態度，去肯定學生未來的正向發展。這種建立「人」主體性價值的提示，在目前已呈價值多義混淆的校園裡面，特別是對於希望重新提振通識教育功能的人而言，尤其格外重要<sup>55</sup>。

<sup>54</sup> 語見《法華》第4卷，107頁。

<sup>55</sup> 黃俊傑認爲，通識教育乃是在於建立人的主體性，鼓勵人完成心靈的覺醒。他強調這種「人的覺醒」的教育，是使

總之，在現在這種人人短視近利的時代，我們的校園教育，尤其是擔當重責大任的通識教育第一線教師，實在應該在校園教學當中，方便活用「種種譬喻言辭」的精神，努力培養更多願意關注終極價值的人才，因為，這些人才走出校園之後，很可能就會是未來世代中，引領我們的國家社會於不墜的中流砥柱。

### 拾參、傳統通識教育機能中，應積極建置自我生命認知以及利他思維的教學設計

憨山另於〈示素大塗〉文中，如此說道：

世之士紳，有志向上留心學佛者，往往深思高舉，遠棄世故，效枯木頭陀，以為妙行，殊不知佛已痛呵此輩，謂之焦芽敗種，言其不能涉俗利生。此正先儒所指虛無寂滅者，吾佛早已不容矣。佛教所貴在乎自利利他，乃名菩薩<sup>56</sup>。

憨山對於明末當時「深思高舉，遠棄世故」的佛教中人，態度上是相當反感的。何以故？因為「涉俗利生」、「自利利他」的佛學，才是他心目中真正認同的佛學；而遠離人群的山林隱者，實際上仍有「焦芽敗種」譏嫌。同樣的，我們從憨山《法華通義》當中所導引出來的世俗性觀點，也不是一種自了漢的意義，它必須呼應在憨山「涉俗利生」與「自利利他」的前提下，方屬有意義之「一乘」價值！

而如前所陳述者，在憨山心目中，每一個人都是一位可能的佛，尤其《法華通義》中所標榜之「一乘」，如本文所推論者，乃代表著行者由渾噩無知的掙扎以至「自覺聖智」的轉醒過程。憨山其實是認為：只要這個過程能到達「自心全體是佛」的境地，在觀照自心的當下，即可成就自性本具的大解脫，而見性成佛。由此觀之，憨山《法華通義》詮釋系統中，便是精巧兜合著常不輕與觀音的菩薩模式，搭配「利他」的淑世實踐，使「見性成佛」的實際體驗深度，更形彰顯。

此處，頗值得吾人重視的是：著力開發「自覺聖智」的修練體驗，以期見性成佛，當然是憨山《法華通義》的義理神髓；而加上「涉世利生」、「自他兼明」的利他實踐，則更可清晰勾勒出憨山重視本體實證與淑世利他的基本性格。

實際上，憨山對於《法華》的原典文字，除了靈活接駁上禪宗式的明心見性通路，將生命哲學的探討焦點，聚集在

「一乘」的本體論意義上之外；針對如何將小我的生命信念轉化為淑世利他之具體實踐，憨山亦透過各種《法華》原典的素材，給予生動的詮釋。例如《法華通義》〈提婆達多品第十二〉的「龍女成佛」故事，從「女身垢穢，非是法器」的傳統偏見中，憨山已然延伸出一種「得其旨者，等諸佛於剎那；失其門者，徒修因於曠劫」的見解，認為決定修行成就與否的關鍵，並非在於性別，而在生命真理之透徹掌握。憨山這種「真理」大於「性別」的觀念，即使是帶入現代人最關注之「性別」議題中討論，其誘發的聯想與積極正面的觀念，往往亦極有裨於幫助現代人重審重建更成熟的性別倫理基準。而他將原典詮釋重心，移置在於如何可以重啟對內面生命之自我尊重與終極「一乘」價值的圓滿達成，此一解經態度，尤其對於目前校園通識教育重點所在之性別平等教育、以及追求性別友善校園之實現，亦皆有鞭辟入裡的珍貴啟示。再者，譬如〈常不輕菩薩品第二十〉中的常不輕菩薩，無論對任何人，他總是對以「我不敢輕於汝等，汝等皆當作佛」，這正是現代人最需要的一種人際謙卑與彼此尊重。而且，面對隨之而來的各種惡口罵詈、乃至「打擲不怨」，常不輕總能對之以真誠的寬容心而接納忍受，這也是現代人普遍不易做到的忍辱精神與利他心態。因此，從憨山《法華通義》中拋射出來的通識元素，龍女、常不輕菩薩或甚至觀音，實質上都很值得被推薦做為生命倫理素材的討論參考。

此外，目前大學通識教育的機能，如果能在課程內容上，積極考量加入這種足以開發學生自我生命真理認知以及利他思維的主題設計，那麼，不但可補救目前專才教育過度重視技術養成的偏約取向，亦且可以有效幫助學生成熟人格之養成，甚至或將兌化為他們未來生涯路途上的主導力量。依照佛教三世的因果序列來看，無限過去的經驗習性累積，固然會架構為現在存有形式的先驗基礎，而現在存有之所有具體行為思維，也一樣可以預期出將來的可能趨向模式。所以，呼應著對於每個人的未來的正向肯定，如果在生命意義的平等尊重當中，又願意盡可能為利益他人而設想的人，將會是新世代的人間淨土行動家。如前所言，所謂「心淨國土淨」者，其實並非步空蹈虛的主觀冥想，而是一個可以真實具象化的事實。通識教育的工作者，尤其應當有此自信，我們的社會擁有愈多這樣的人間淨土行動家，醜陋的黑暗面，當會相對被取代或轉化得更多；愈多如此利他的心願彼此結合相輝映，目前的社會亂象，才有可能在根本問題上得到鬆綁解決。這是通過憨山《法華通義》透射出來的簡單思維，卻也是我們目前教育體系當中，最迫切亟待強化的部分。

總之，從本體論的「心」出發的基本立場，重新咀嚼憨山《法華通義》「一乘」觀的精巧詮釋，尤其是將之投射在目前國內大專校園中的通識教育，其啟示性非常特殊且發人深

受教育者的人格狀態產生本質性的變化，此變化遠比形式性的教育途徑深刻而有效。參見黃俊傑《大學通識教育的理念與實踐》，32-38頁。

<sup>56</sup> 語見《憨山大師全集》卷一〈示素大塗〉，嘉興藏，第22冊，403頁。

思的。目前國內校園中的通識課程，不管是一般大學或技職院校，通識課程多半會因為配合學校的發展特質，形成各自不同的策略重點，例如品德教育、生命教育或倫理教育等等，名目繁夥紛歧，不一而足。然而，無論各校通識課程發展的重點為何，也無論課程名稱如何紛歧多元，正如憨山在處理《法華通義》義理結構上面的本體論方向一樣，從「心」出發的通識理念，尤其是以普世價值的人性，做為轉動通識教育的主軸；這種從「心」為原點鋪展出來的教育，其實才是最能感動學習者、引發共鳴，而且可大可久的一種教育信念。尤其國內在走向多元化社會的過程當中，近十年來，許多崇尚物質享受、笑貧不笑娼的光怪陸離亂象，已在不知不覺間蔓延竄濫於校園各個角落。而相對的，原本深植傳統文化裡面，屬於人性價值與精神修養的元素，則正在點點滴滴迅速流失。身處於如此一個價值瀕於萎縮危境的時代，憨山「一乘常住真心」的本體思維以及從內面生命「自覺聖智」的智慧，便絕對值得我們好好取法。我們相信，只要我們都有撥亂返正的共識，在未來的世代當中，通識教育必定將責無旁貸地，成為大學教育當中，與專業科目並重的一大顯學。而支持通識教育於不墜的根本關鍵，恰如憨山之解讀原典所採行的本體論立場一般，同樣需要那一份來自於我們對人性理想價值的積極肯定、以及從真心出發的正面態度。

## 拾肆、結語

憨山在《法華通義》之外，另寫有〈法華經擊節〉一文<sup>57</sup>，在〈法華經擊節〉之中，憨山便曾透過禪宗之「頓悟漸修」說，表述了他對《法華》思想的領悟：

《法華》所謂頓悟漸修者也，以一念頓悟自心，與佛無二，即名見性成佛。尚有無始以來歷劫塵沙煩惱無明，未能頓淨，故須經歷多劫，方能究竟<sup>58</sup>。

只要能自見本性，當下即可見性成佛。事實上，這個表達底層，蘊藏了憨山深刻無比的禪悟經驗；「成佛」，在憨山熟悉的禪門而言，並不是理論上的假定或預設，而是真真實實的一種生命呈現。此歷驗於憨山上述之《法華》觀點，應

可得到證實<sup>59</sup>。此外，在〈金剛經決疑〉短文中，憨山註解《金剛經》「如來善護念諸菩薩」一語時，亦曾說道：

以佛出世本願，只欲令一切眾生與佛無異，人人成佛，方盡此心。但眾生德薄垢重，心志怯弱，不能擔荷。如嬰兒一般，佛如慈母之護念嬰兒，則無一息放下，種種周悉調護愛念，故如保赤子。所謂護念，只欲一切眾生，直至成佛而後已<sup>60</sup>。

「出世」的見性成佛智慧，加上「如慈母之護念嬰兒」的「入世」慈悲心，正好就是前述觀音「悲智之力」的一種生動表達。憨山深信，佛的本願都是希望「一切眾生與佛無異，人人成佛」的。而妙轉「悲智雙運」的法輪，正是佛用以護持一切眾生「見性成佛」的根本基礎。以本文之生命倫理探討觀之，這一雙運的法輪，實際上也是憨山為何可以直接將「一乘」觀，轉化為追求最高生命意義的主要關鍵<sup>61</sup>。

所以，如果我們係將《法華通義》視為憨山「以禪解經」的代表作。那麼，總體歸納憨山這種「以禪解經」的智慧，無論是在《法華通義》「一乘」觀的詮釋系統上，或衍伸為現代意義的通識價值，實際上，憨山都貫徹了兩個核心的元素。所謂兩個核心元素，是指：一方面他深諳中國禪宗的義理神髓，在解讀佛經原典時，可以將本體自我的「明心見性」元素，整合其間；一方面，又能揉合大乘佛教「自他兼明」的慈悲精神，完美地內化成為詮釋系統中的終極指導原理。

於此，不禁令人好奇：會用如此不著痕跡方式解經的人，他對於現實社會的體會，一定也有一番迴異群儕之際遇吧？

但實際上，這個問題的答案，卻是教人詫異的。依據憨山自撰之回憶實錄，憨山自神宗萬曆廿三年起，即因為祈儲案而被誣繫獄<sup>62</sup>，中間還曾先後被充軍流戍於雷州、南韶諸

<sup>57</sup> 此文之全名，原應作〈妙法蓮華經擊節〉。根據憨山自撰實錄的說法，本文完成於《法華通義》成書之前的十七年（見《憨山老人年譜自序實錄》卷下，嘉興藏，第22冊，813頁）。該文有上、下二節，應可代表憨山對《法華》原典的最初理解模型，至於本文重心所在之《法華通義》，則屬憨山晚年成熟之作。現存〈法華經擊節〉一文，收錄在《憨山大師全集》第26卷（嘉興藏，第22冊，625~630頁）。

<sup>58</sup> 語見《憨山大師全集》卷廿六，嘉興藏，第22冊，626頁。

<sup>59</sup> 早在唐代湛然的《法華玄義釋籤》中，即已有「鈍根二乘等者，應於法華皆得悟入」的見解。這種說法的預設理念，便是另外一種形式的「頓悟漸修」。也就是說，頓悟是真理的當下領悟，《法華》的真理，的確是可以當下頓悟。但是，真理的開悟，只是理念價值的掌握，「鈍根二乘等者」仍當繼之以精進不懈的漸修，方能在《法華》殿堂中，真正登堂入室。湛然語，見《法華玄義釋籤》第20卷，嘉興藏，第2冊，223頁。

<sup>60</sup> 語見《憨山大師全集》第26卷，嘉興藏，第22冊，635頁。

<sup>61</sup> 揆諸憨山一生之宏法利生志業，舉凡興復曹溪祖庭、大量著述教內外典籍，乃至對於緇白四眾、羽士道徒、塵井凡夫之方便接引，都可以證明「悲智雙運」的實踐，確是憨山其人的一大特質；即使他面對的是瀕於萎縮危境的晚明禪門，此一自我要求仍未放棄。所以，本文認為即使純粹以「悲智雙運」而論括於憨山「一乘」觀，雖或可能片面武斷，但也十分符應憨山之真實境況。

<sup>62</sup> 憨山為明神宗祈皇嗣一事，主要記載於萬曆九年的實錄之中，當時主持祈嗣法事者，除憨山外，尚有大方、妙峰二

地，直至萬曆卅四年，才蒙赦開伍、恢復自由。這十餘年之充軍流戍，事實上是憨山最踴躍顛沛的時節，卻也是促使憨山更走向現實社會的重要關鍵元素。在〈將之雷陽舟中示奇侍者〉文中，他說：

余比以弘法罹難，上千聖怒，如白日雷霆，聞者掩耳。自被逮以至出離，二百餘日。備歷苦事不可言，從始至終，自視一念歡喜心，竟未減於平昔。觀者莫不驚異<sup>63</sup>。

對於自己的冤屈以及備歷不可言狀之苦事，憨山都以「弘法罹難」而甘心承受，而且「自視一念歡喜心，竟未減於平昔」，令所有見聞者無不歎服驚異。所以，日本漢學家荒木見悟，在撰寫〈陽明學與現代佛教〉一文時，便如此特別讚歎憨山：

他（指憨山）不拘於僧形之有無，又世俗之毀譽褒貶，也不在他眼中。唯願忍受著與濟度眾生俱來的任何屈辱，而向佛教精神之社會化的實現邁進<sup>64</sup>。

那麼，從這個意義上看，憨山現實的生命歷程當中，之所以有強烈的世俗化傾向，絕非憑空所致。而且，憨山精神令人感動之處，是即便身處的時代是一個極度動盪之晚明世局，他也永遠不喪失對於人性價值的信心，仍願意為「濟度眾生」、實現「佛教精神之社會化」的利他志業，而甘做「人間菩薩」終身奮鬥<sup>65</sup>。

際此亂世，真理總在明滅之間。透過《法華通義》「一乘」觀，憨山精神實仍鮮活在目，如果我們又能從中翻轉出屬於現代人的智慧，相信對於吾人之安身立命，必當有所裨益。

### 參考文獻

嵇文甫（1944）。**晚明思想史論**。台北市：商務書局。  
**妙法蓮華經**（1972）。7卷（姚秦、鳩摩羅什譯）。台北市：佛教出版社。  
 荒木見悟（1979）。**陽明學與現代佛教**（釋如實）。**佛光學報**，

4期，174~190頁（原著出版年不詳）。

**六祖大師法寶壇經**（1987）。嘉興藏，1冊（元，宗寶）。台北市：新文豐。

**妙法蓮華經玄義**（1987）。嘉興藏，12卷2冊（隋，智者）。台北市：新文豐。

**法華玄義釋籤**（1987）。嘉興藏，12卷2冊（唐，湛然）。台北市：新文豐。

**妙法蓮華經文句**（1987）。嘉興藏，12卷12冊（隋，智者）。台北市：新文豐。

**法華文句記**（1987）。嘉興藏，12卷2冊（唐，湛然）。台北市：新文豐。

**法華經安樂行義**（1987）。嘉興藏，1卷3冊（陳，慧思）。台北市：新文豐。

**天台四教儀**（1987）。嘉興藏，1卷3冊（唐，諦觀）。台北市：新文豐。

**觀音玄義**（1987）。嘉興藏，3冊2卷（隋，智者）。台北市：新文豐。

**妙法蓮華經要解**（1987）。嘉興藏，7卷7冊（宋，戒環）。台北市：新文豐。

**妙法蓮華經合論**（1987）。嘉興藏，7卷16冊（宋，惠洪）。台北市：新文豐。

**法華通義**（1987）。嘉興藏，7卷16冊（明，憨山）。台北市：新文豐。

**妙法蓮華經意語**（1987）。嘉興藏，1卷16冊（明，圓澄）。台北市：新文豐。

**妙法蓮華經台宗會義**（1987）。嘉興藏，16卷16冊（明，智旭）。台北市：新文豐。

徐昌治（1987）。**妙法蓮華經卓解**（嘉興藏，7卷16冊）。台北市：新文豐。

**憨山老人年譜自序實錄**（1987）。嘉興藏，2卷22冊（明，憨山）。台北市：新文豐。

**憨山大師全集**（1987）。嘉興藏，41卷22冊（明，憨山）。台北市：新文豐。

藕益大師佛學十種（1987）。嘉興藏，12卷28冊（明，智旭）。台北市：新文豐。

**法華授手**（1987）。嘉興藏，30冊（清，智祥）。台北市：新文豐。

釋印順（1988）。**佛法是救世之光**。台北市：正聞出版社。

蔡仁厚（1989）。**中國哲學史大綱**。台北市：學生書局。

Heidegger, M. (1989). **存在與時間**（陳嘉映、王慶節）。台北市：唐山出版社（原著於1945年出版）。

黃俊傑（2000）。**大學通識教育的理念與實踐**。台北市：中華民國通識教育學會。

人。參見《憨山老人年譜自敘實錄》卷上，嘉興藏，第22冊，807頁。

<sup>63</sup> 語見《憨山大師全集》第1卷〈將之雷陽舟中示奇侍者〉，嘉興藏，第22冊，387頁。

<sup>64</sup> 語見荒木見悟撰釋如實譯〈陽明學與現代佛教〉，佛光學報第4期，185頁。

<sup>65</sup> 見擘便認為，類如憨山的晚明禪者，為了回應時代、佛教危機、人心需求，不論在利眾行行的「人間菩薩」事行、或對教界、蒼生、社會的關懷方面，皆已使晚明佛教有了耳目一新之感，帶來一番新氣象。見擘語見《明末佛教發展之研究》，3頁。

- 鍾蓮芳 (2003, 10月12日)。職場中的憂鬱症。民生報, A2 頁。
- 王玲月 (2005)。憨山大師的生死觀。台北市: 文津出版社。
- 釋見曄 (2006)。明末佛教發展之研究。台北市: 法鼓出版社。
- 夏清瑕 (2007)。憨山大師佛學思想研究。上海市: 學林出版社。
- 王紅蕾 (2010)。憨山德清與晚明士林。北京市: 中國社會科學出版社。
- 釋聖嚴 (2011)。虛空粉碎: 聖嚴法師話頭禪法旨要 (單德興)。台北市: 法鼓出版社 (原著於2011年出版)。
- Margolis, J. (2012). 讓人又愛又恨的網路世界。讀者文摘, 96 卷1期, 88~93頁。



# **A Research of Han-Shan’s Life Morals and Extensional Revelations about Modern Enlightenments of General Education –Focused on Han-Shan’ Scholia about “Miaofa-Lanhua-Ching”**

Sung-Po Chen , Li-Zhen Zhou

General Education Center, Nan Kai University of Technology

## **Abstract**

Existing Chinese-edition of “Miaofa-Lanhua-Ching” was a distinctive version that translated from Indian original Sutra by Chiumo-Loshih. This Chinese-edition contained many profound thoughts of philosophy and heuristic connotations. Among the traditional Buddhist scriptures, “Miaofa-Lanhua-Ching” still had its typical representative as heretofore. There’re many annotations in every dynasty in ancient China, if we utmost investigated this Chinese-edition, its contents were filled with Buddha thoughts of inner-sighting modes. In the Later-Ming dynasty, Han-Shan’ scholia upon “Miaofa-Lanhua-Ching” was full of fresh understandings on the imperial sacrifices thoughts. Therefore, we frequently could chalk up valuable edifications from Han-Shan’s scholia. The objective of this research was to explore Han-Shan’s interpretive life morals of “Miaofa-Lanhua-Ching” that come from his Zen-thoughts that encircled with self-centered essentiality. By this paper, we would draw some conceptive inferences from Han-Shan’ scholia full of fresh understandings on the imperial sacrifices thoughts. And by doing such research upon “Miaofa-Lanhua-Ching”, we had an expectation that developed Han-Sang’s ideological modes and practice patterns. Further tracing of this research, we would try it extended Han-Sang’s innovative thinking that stretched on modern enlightenments about general education.

**Keywords:** Han-Shan, Miaofa-Lanhua-Ching, Ultimate-Buddha, life morals, general education