

德清楞嚴思想之「此在」解讀與通識智慧

陳松柏

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 6 月

接受日期：2013 年 9 月

摘 要

中國佛教的流行佛典當中，撇開文獻真偽的考據爭論不提，《楞嚴經》一直是相當具有本體論指標意義的一部著作。這部著作的深厚博大，向來便是許多學者喜歡引據的佛教原典首選，晚明禪僧釋德清所撰的《楞嚴懸鏡》，透過「以禪解經」的禪宗本位見地，無論就思考存在的模式或觀照實踐的理念，對於顯現這部原典妙旨而言，可謂均有禪學系統內的彰顯意義。而本文之寫作，主要則是嘗試跨出禪學系統之外，透過海德格的「此在」（Dasein）說法，以歐陸存在主義之存在思惟的解析與對比，襯顯德清獨樹一幟的禪者生命與活化智慧，並進一步檢視其在原典架構之外的可能意義啟發與指涉。

關鍵詞：德清、楞嚴、此在

一、前言

晚明禪僧釋德清所撰的《楞嚴懸鏡》，自來學界的基本看法，都是就禪學系統內而談論這一著作。筆者多年前於『明道通識論叢』中，也曾以「楞嚴三觀」的核心論點，順著傳統禪學「系統內」觀點，探討了德清此一名作。當時之寫作動機，其實純粹是爲了學校「生死學」課程之自編授課教材的需求，而興發了這一系統內的義理探討。然而，在實務性的教學應用上面，當我們想要把德清的楞嚴思想，跨接在現代生死學的學理規範中，介紹給修課學生時，便常常會覺得如陷泥淖、難以揮灑。經過幾年的「生死學」開課經驗，在反覆檢討改進的過程當中，筆者認爲：假如要將德清的楞嚴思想，轉化出現代形上學的風采，它在詮釋的層面上，可能還是缺少了一個足以跨接的平台。

事實上，在筆者多年來實際授課的體會裡面，已經很深刻地發現：通過歐陸存在主義的本體論思想，這一個頗爲同

質性的哲學方向，可能會是一個雖然是「系統外」，卻是能夠重新解讀德清楞嚴理念的有效途徑。尤其我們也觀察到，不單是「生死學」領域，國內很多學校開設生命哲學課程時，也幾乎都是或多或少地涉足了存在主義的生命觀點。因此，採擷存在主義的本體論思想，尤其是在校園當中眾所熟悉的海德格哲學，在筆者實務性的教學經驗中，它一方面或許會是一種能夠扮演成功轉介德清思想的「系統外」平台，一方面也可以更深層對襯出德清本體論思想的深厚內涵。

如同我們一般人所理解的，德國存在主義大師海德格（Martin Heidegger）在其名著《存在與時間》（Being and Time）當中的主要論點，即是以「此在」一語，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），底下均統稱爲「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¹。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 (ereignis) 概念²。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，常常都是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」³，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⁴，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⁵。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」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」⁶。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」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，必須要在去除掉存在者個人的「遮

蔽」、以及揭開存在真理的「封閉」之後，才能被我們所感知領略。

就海德格的「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。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」，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。而跳開於海氏這種存在主義的形上學看法，如果我們是站在中國佛教的角度來看的話，可能又會有另外一種不同立場之詮釋與解讀。就如同鳩摩羅什翻譯的《金剛經》，當中那句膾炙人口的名句「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，他完全洞悉了佛教行者「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，或許不必無奈地寄託在形上學的純理假設或臆想，此生當下的自我實現，便可領略本真狀態的靈性所指了。與海德格相距四百年，中國明代禪宗人物的德清大師（別號憨山、澄印。西元 1547~1623 年），其實也同樣面對了人「在世能在」的有限性，但是，他在〈示容玉居士〉文中，卻如是說：

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⁷。

顯然在德清的禪者思維底下，人的生命存在是否為海德格所言的「遮蔽」、或是德清所謂的「脫然無累」，關鍵還是決定在於主體精神境界上面。德清此處所指涉的「佛」，絕非一般宗教偶像的位格意義，德清之「覺自性光明，挺然獨露」，其實是指內在於我們靈性生命當中，原來就有本真狀態的一種終極本體境界，而且就一直真實存在於我們的內面生命深處。然而，又正如同海德格所體會的「此在」，雖然知道人都有一種無遮無蔽的存在可能性，但大多數情況下，人的存在現狀，卻還是受困於世間種種牽纏限制，而形成各種無明塵垢的遮蔽 (Verdecktheit) 與自我封存 (self-sequestration)⁸。所以，德清此處說「自心清淨，脫然

¹ 底下本文所使用的海德格《存在與時間》(“Being and Time”)原典用語，主要均係參考大陸學者陳嘉映、王慶節的譯本(台北市：唐山出版社，1989年初版)。

² 「緣構」是海德格為了解釋存在現象而創造出來的術語，他認為任何存在者的存在都不是現成的，而只能在一種相互牽引、來回交蕩的緣構狀態中，被發生出來。本文此處之敘述，除參考海德格的說法之外，也參考了張祥龍《海德格——二十世紀最原創的思想家》第十五章「緣構發生與語言」的解釋，張之相關詮釋見該書 266~267 頁。

³ 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』，449 頁。

⁴ 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』，146 頁。

⁵ 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』，166 頁。

⁶ 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」44 頁，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」331~335 頁。

⁷ 語見《德清老人夢遊全集》卷一，〈示容玉居士〉，嘉興大藏經第廿二冊，P740。

⁸ 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」。事實上，不管是海德格所講的「遮蔽」或「自我封存」，對德清

無累」，乃是搭配著「起覺」活動而來，它意謂我們可以透過開發內心當中、那份超越存在遮蔽的「覺自性光明」本能，重新給予一切牽纏限制的身心境界，以一種回歸到自己身上的「起覺」觀照的徹底轉化。而這種轉化，將會產生生命境況的更新，在靈性世界的深層體驗型態上，人也將會因此生發更高的可能性，接觸到海德格所摹構出來的存在本真。

而德清對於存在本真的關注，透過其楞嚴思想獨樹一幟的聚焦式詮釋，實最能豁顯其真彩內映的深層體驗。至於本文所討論之《楞嚴經》，還原其全名，應為《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》⁹。德清關於《楞嚴經》的註解作品，主要是《楞嚴通議》與《楞嚴懸鏡》二書¹⁰。前者寫作方式，較遵循於傳統楞嚴註家風格，依經解義，全書共四十卷，幾乎雜揉了各宗思想，體製篇幅龐大¹¹。但後者的寫作方式，則相對精巧而一門深入，尤其德清藉由本體論模式的特殊解讀立場，聚焦在禪者開悟的生命思維模式底下，再透過他個人在禪修中的深厚證量，對於顯現存在本真而言，實有別出於傳統形上學以外的獨詣之處。清人錢謙益《大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔》卷首之一，錢氏即自謂「牢山《懸鏡》，常侍巾瓶」¹²，可見德清篇幅精簡之《楞嚴懸鏡》，在清代學者間，已經是相當熟悉的一本書。底下，本文將以海德格的此在論點，重新解讀德清的楞嚴思想，特別是針對德清楞嚴思想的基源起點與思考模式，對視以海德格之此在見解。希望藉此可以跳脫傳統禪學思想的系統框架，嘗試讓德清楞嚴思想的主要精髓，可以在跨領域的系統外，取得一種存在形上學的嶄新詮釋定位。

二、解讀楞嚴的基源起點與思考模式

來講，都只是一種伴隨著「貪瞋痴業」的「假我」活動，畢竟不見存在的實相，他認為必須轉向投入於「覺自性光明」之中，才有扣住存在真理、融入「自心清淨」此一生命本體的可能。

⁹ 傳說當中的《楞嚴經》，是在唐中宗神龍元年，由天竺僧人般刺密帝與烏菟國僧人彌伽釋迦共同語譯，最後則是輾轉流傳到了中宗宰相房融手上，才在廣州把這部經譯成了中文。

¹⁰ 《楞嚴懸鏡》一卷，於明神宗萬曆十四年完成，當時德清四十一歲。《楞嚴通議》四十卷，則是萬曆四十二年，德清六十九歲時才問世。相關著述年代，參見《德清老人年譜自敘實錄》卷下，嘉興藏第廿二冊，809~820頁。

¹¹ 過去學界多較關注在《楞嚴通議》，相關論述相當多，與德清同時期的智旭、圓澄，是最早在著述中直接談論《楞嚴通議》的，一直到民國之後的虛雲、圓瑛、南懷瑾、宣化等人，每一個講論楞嚴思想者，也幾乎都會引據德清的這部長篇巨構。但《楞嚴懸鏡》的研究則相對稀少，然而，《楞嚴懸鏡》實最能表現出德清獨樹一幟的存在智慧與楞嚴洞見。

¹² 錢語所謂之「牢山」，是指德清曾在牢山修行之謂。見嘉興藏第十八冊，116頁。

如同海德格的存在思維，係奠基於他對於「此在」的形上學追問一樣，德清對於楞嚴義理的核心部位，也有屬於他個人的獨特基源立場¹³。德清楞嚴思想的基源起點，決定了他思考詮釋這部原典的最初出發點，也形構成德清解讀楞嚴的基本思維模式。在《楞嚴經懸鏡序》中，德清對於楞嚴思想的基源起點，有如下的看法：

楞嚴經者，乃諸佛之秘藏、修行之妙門、迷悟之根源、真妄之大本；而其所談，直指一味，清淨如來藏真心為體。¹⁴

相較於海德格之詮釋「此在」，先由現象學的解析再導入形上學的討論，德清此處明顯有所不同，因為他自始就是以如來藏自性清淨心的本體論方式，做為透析《楞嚴經》的詮釋依據。換言之，海德格一路由「晦蔽狀態」，推升至「無遮無蔽」的形上推論，在德清而言，反而是一種多此一舉的繞路說禪方式。德清認為迷悟真妄夾雜的「此在」世界中¹⁵，其實是有所謂「秘藏」、與「妙門」的，他直截指出「清淨如來藏真心」本體所開展出來的思考邏輯，不惟是原典「直指一味」的基源起點，更是連貫其楞嚴義理的環中道樞。

(一) 楞嚴之基源價值在於肯定「本真狀態」之本體存在

前已述及，海氏對於人的存有之形上學推論，並非歐陸理性主義探討的路數，而是別開生面地、跨越理性範疇，指出了「本真狀態」的可能性。就如同天主教對於人類身上具有永生的種子，有一番深心虔信一般¹⁶；海德格也堅信所有

¹³ 所謂「基源」，最初原是勞思光在《中國哲學史》第一卷所創造的術語。勞主張運用「基源問題研究法」的方式，從現有之實際文證當中，還原研究對象的原始論點，以發現其所要根本解決的核心問題。而這其中，「直指一味，清淨如來藏真心為體」的心性見解，正是德清楞嚴思想的基源起點，德清所有之「此在」論點，均是對應於「清淨如來藏真心為體」的核心立場而衍生。所以，葉海煙在《所謂「基源問題」——勞著《中國哲學史》的一項商議》中即指出：勞氏之「基源問題研究法」，也就是「還原法」，旨在發明主體性，而設法探入意向性（intentionality），並以意向性為思考的原始的出發點（葉文見於《東吳哲學傳習錄》第3期，117頁。）。本文使用「基源」一語，即是參考自勞、葉二人的看法。

¹⁴ 見嘉興藏第廿二冊，620頁。

¹⁵ 以上本文對於「此在」的引申詮釋，除個人理解彙整的部分外，同時也參考了蔣年豐的看法，蔣認為海德格的「此在」之命存於塵世，乃是「時間性」、「流轉性」的「此在」，也就是說，人乃是一個在塵世間流轉的存在。語見蔣年豐《與西洋哲學對話》第十三章「從海德格的現象學論中國先秦儒家的天命觀」，167頁。

¹⁶ 「永生的種子」原是天主教的說法，係指不會被物質所化約、且足以抗衡死亡的生命秘密，教宗若望保祿二世認為

生命現象的最奧秘之處，必定存在著究竟終極的「無遮無蔽」的真理或本相。

這樣的信念，對照在德清的楞嚴解讀當中，也有一個十分雷同的處理模式，那就是：延伸前述「直指一味」之所指，單刀直入的扣住「清淨如來藏真心為體」，當成其徹底詮釋楞嚴、乃至演化楞嚴的決定性關鍵。毫無疑問地，德清在《楞嚴懸鏡》當中的思考重點，主要正是聚焦於他對原典整體義理的全盤解讀與熟悉運用。特別值得注意的是，不同於傳統楞嚴註家、逐章逐句訓解的撰寫風格，德清此處有一個很基本的思惟運作模式，那就是：排除原典文句訓解的繁冗枝節，直接一門深入地重視內在生命性靈層面的絕對本體（即『清淨如來藏真心為體』所指謂）之掌握¹⁷。如同海德格深信有一個存有的絕對真理一樣，德清認為從絕對本體的自性本心出發，原典的義理綱領便可以先行掌握，如此以降，原典的細部義理，自然也就可以水到渠成地逐一貫通。

德清於〈楞嚴經懸鏡序〉，對於他自己如何掌握楞嚴義理的解讀方式，其實入手處也是獨異群倫的，在序文中，德清有極為提綱挈領的提示，他說：

學者貪程罔知捷徑，致使理觀昧於陳言，修習失於正受；清不揆固陋，志嘗刻意斯文，杜絕見聞，窮歷冰雪，願智識暗昧，非敢妄擬聖心，每於一線通途，粗述鄙意。潛修之士若攬鏡以照形，願即事安心、頓融藏性者矣¹⁸！

文中所指「學者貪程罔知捷徑，致使理觀昧於陳言，修習失於正受」，應是針對楞嚴的正確解讀與實修證量而言。「理觀昧於陳言」係說明過去楞嚴註家的理解表詮方式，往往過度流於言語繳繞、套襲陳年舊說，缺乏對於楞嚴關鍵意義的掌握。至於「修習失於正受」則是實際修習的過程不如法，沒有辦法在實修的行門證量上，接上楞嚴經文所形構的環中道樞。尤其在牽涉到實修驗證的層次言，沒有「一線通途」這個義理綱領的引導，更是很難產生相應的法喜與覺受。德清顯然認為，以前的楞嚴學者，之所以「昧於陳言」或「失於正受」，都是「罔知捷徑」、沒掌握住楞嚴的義理捷徑之故；因此，正本清源之道，就是要在解讀的第一步當中，就腦神警覺地好好抓緊楞嚴的義理捷徑。

而相較於海德格之認為存在真理的「封閉」，與存在者個人的「遮蔽」，都是障礙我們追尋「此在」真諦的主因。德清在思考「楞嚴的義理捷徑」所指者為何時，也相對地格外重視這樣的問題。以中國禪宗觀之，重視教相分別的「重教派」，以及形成比較不重律制經教的「重宗派」，實際上在德清的思路當中，就很清楚投射出一種綜攝性的發展。剋實以觀之，德清應是借用「自性清淨心」，融會了中國原始禪的「教」、「宗」一貫的精神¹⁹。同時，如此的詮釋立場，也正好彰顯了楞嚴『一線通途』的根本風格。易言之，套用在海德格「此在」的形上推論，德清所呈現的此在思維，乃是直接抓握了本體論之主軸，跨越存在者個人的「遮蔽」與真理的曖昧不清。在海德格存在哲學而言，本真狀態的終極指涉，是其存在形上學的最後歸宿；而德清的楞嚴立場，則是扣緊此一終極的本真狀態，以「自性清淨心」的本體姿態，當作楞嚴的基源起點。順此推論下來，其實包括經教的實修層面，或海德格所謂「在世能在」的繁多現象，德清也同樣始終如一地緊扣這一個清淨真心，希望轉動此「一線通途」的本體主軸，可以在叢生萬端的存在處境底下，深刻悟出「即事安心、頓融藏性」的本體境界，進而翻越存在真理被「封閉」或「遮蔽」的關卡。

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」中，為避免其「本真狀態」的描寫太過於抽象，曾提出良知本體（*gewissen*）的觀念。在海德格的形上學推論當中，便是預設每一個人身上都共同擁有此一啟動「本真狀態」的良知本體。他認為人之所以能夠見證本真存在的主要基礎，即是經由這一個普遍性本體。換言之，以海德格的形上思維來看，終極的「本真狀態」是屬於真理的超越性存在，而良知本體則是屬於真理的內在性存在。在德清楞嚴思想當中的「自性清淨心」，雖然也有這種類似的普遍性觀念，但他並沒有嚴格思量於「自性清淨心」超越與內在的學理劃分問題，德清反而是以一種「即超越即內在」的渾然天成方式，直接將眾生內在的自性清淨本體、與超越層面的成佛境地，透過「空」、「假」、「中」的交互穿梭，終極的晶結在禪悟的深刻存在感當中。他說：

初示三觀之體，此體者，所謂常住真心性淨明體，即一真法界如來藏心也²⁰！

這個生命的秘密，來自基督，而且也是基督直接將它接枝在人性之上，深植於每個人心中。見 Matthew E. Bunson 輯錄，中國主教團秘書處譯《教宗的智慧》，17-19 頁。

¹⁷ 清人靈耀《楞嚴經觀心定解》卷十：「楞嚴不遇智者判釋，竟成千秋疑案。諸家註疏云云，而未揭觀心之旨。」德清所解讀的楞嚴思想，正是揭露「觀心」的義理捷徑。靈耀《楞嚴經觀心定解》引文，見嘉興藏第卅一冊，232 頁。

¹⁸ 《德清老人夢遊集》卷廿五，嘉興藏第廿二冊，620 頁。

¹⁹ 所謂「原始禪」者，如果是以中國禪宗觀之，係指以《楞伽經》和菩提達摩之《達摩論》為義理中心的禪法教理。之後之中國禪宗流行為重視教相分別的「重教派」，以及形成比較不重律制經教的「重宗派」，推溯其根源，都源自於此一中國式之原始禪。參考印順《中國禪宗史》第一章〈菩提達摩之禪〉，1~37 頁。

²⁰ 《德清老人夢遊集》卷廿五，嘉興藏第廿二冊，622 頁。

當外面神魔共處的世界越是複雜時，他認為我們的天賦生命傾向，反而越會有渴望回到此一自性本心，尋求「即迷返悟、就悟還家」²¹性靈庇蔭的衷心願望。德清開門見山即肯定我們的內面生命當中，都有一「常住真心性淨明體」，他深信這個「一真法界如來藏」的自性本心，不但是楞嚴義理內造化層面之性靈根源，同時也是外在的一切聖凡有情安身立命的起點²²。

所以，就像海德格高舉良知本體的超然意義一樣，在《楞嚴懸鏡》「廣示最初方便」節中，德清也特意強調自性本心，有一種「超乘餘根」的宏觀性意義；所謂「但依此修，超乘餘根。真實心要，莫斯為妙」²³，德清深信只要我們能在功夫一入手處，就掌握住「自性本心」這個鞭辟入裡的大綱領，「根身器界一切諸法既是一心」²⁴，任何有情或無情眾生，完全可以在楞嚴所拖帶出來的「本真狀態」當中，各自取證在世能在的最高成就²⁵。

海德格所謂「在世能在」，雖在形上體系當中也預設了良知本體的存在，但往往局限於缺少實踐通路，歸根究柢仍然只凸顯人的有限性與存有遮蔽。但是，這在禪者身上則不然，德清〈示蘄陽宗遠庵歸宗常公〉文中，就有一段話，對於如何從平日的「晦蔽狀態」中，轉化出「無遮無蔽」的自性本體，尤其所謂「現前知覺之自性」，實大有更勝於海德格的存在智慧²⁶。他說：

一切眾生之本心，吾人日用現前知覺之自性也。除此心外無片事可得，即吾人日用六根門頭，見聞不昧，了了常知，不被塵勞妄想之所遮障，光明普照，靈覺昭然，即此一心，是佛境界²⁷。

德清首先指明本心即是自性，而自性本心，還可以從「佛性」與「覺性」之不同的觀察向度，展開它的本體論意義。其中，「一切眾生之本心」的佛性，是一種普遍性的「體」之本體論意義；而所謂「現前知覺之自性」，則是一種透過日常活動的「用」呈顯之動態本體。無論就以上任何一種面相來看，都明白表示了德清在自性本心的體會當中，已充份掌握並融透了此一終極的本真存在，乃是完整涵括「佛性」與「覺性」之雙向特質。而將「佛性」與「覺性」涵攝在自性本體中，剋實而言，也並非德清之楞嚴洞見。在宋代德洪《大佛頂首楞嚴經合論》卷四，德洪便有「如來藏以其了了靈知，故名佛性。了了靈知則究竟覺，故名菩提，菩提云覺也」²⁸的看法，德清之前的宋代禪門，就已經習慣於將「佛性」與「覺性」融入自性本體的詞義中。但在此處，至少相對於海德格透過推論形構出來本真存在的方式，德清這一個以「體」、「用」為核心的思考模式，一方面已經足以明顯標誌了楞嚴思想的根本性格，另一方面也是闡述其實踐存在內涵的基源起點。

（二）從「煩」的世間特質，開顯「無遮無蔽」的存在

對於海德格而言，終極的「本真狀態」當然就是屬於真理的超越性存在，但海氏也坦言，在實際上，「此在」在常人狀態下的自我存在方式，常必須是一種依附在各種緣構機制底下的存在。海德格強調「此在」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²⁹；而且，「此在」的根本活動模式，是一種所謂「煩」(sorge) 的存在狀態，海德格認為「煩」意指著繁雜不簡的多樣性處境³⁰，它是我們走向無遮無蔽的

來藏見解的哲學預設，他主張在我們的生命深處，應當要存有著一種究竟終極的「無遮無蔽」(Unverborgenheit) 真理或本相。但相對於日常狀態的一般人而言，此一「無遮無蔽」真理的出現並不容易，因為必須得要汰濾掉存在者個人的「遮蔽」、以及揭開存在真理的「封閉」之後，才能被我們所感知與領略。以上說法，參考海氏《存在與時間》導論「概述存在意義的問題」之第二章第七節「探索工作的現象學方法」，44 頁。

²⁷ 〈示蘄陽宗遠庵歸宗常公〉文，見《德清老人夢遊集》卷一，嘉興藏廿二冊，408 頁。

²⁸ 語見嘉興藏第十八冊，69 頁。

²⁹ 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』，161~167 頁。

³⁰ 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』，241~247 頁。

²¹ 《德清老人夢遊集》卷廿五，嘉興藏第廿二冊，622 頁。

²² 宋代禪僧圓悟，便有「吾不見時，如羚羊掛角，聲響蹤跡，氣息都絕，你向什麼處摸索經意」之說，可見宋代禪宗行者對於楞嚴思想的切入點，重視的正是內面生命的覺照體驗，完全排除感官見聞的限囿。圓悟語見《佛果圓悟禪師碧巖集》卷十〈楞嚴經不見之相〉，嘉興藏第廿二冊，147 頁。

²³ 《德清老人夢遊集》卷廿五，嘉興藏第廿二冊，621 頁。

²⁴ 見《楞嚴懸鏡》「略示觀門」，《德清老人夢遊集》卷廿五，嘉興藏第廿二冊，623 頁。

²⁵ 德清這個看法，一樣見諸清代劉道開《楞嚴經貫攝》的楞嚴思想中。《楞嚴經貫攝》卷八有文曰：「一切有情無情，咸與如來同一寶覺。乃至大地草木之無情，蠢動含靈之有情，其本如性具之理，應即是如來修成之實體。」(劉語見嘉興藏第卅一冊，383 頁。)便是主張此一如來藏本體，也遍及於「大地草木」的無情眾生。而且，實際上，德清此處「本心」的看法，與釋恆清法師〈《大般涅槃經》之佛性論〉中所論證的《大般涅槃經》之佛性看法，也是互相吻合的。釋恆清教授該文說道：「一切草木瓦礫，無不含攝於佛性中。因此，可以說無情亦有佛性；只是其佛性屬於『法』佛性，而不是『覺』佛性。」該文見 台灣大學文學院佛學研究中心學報第 1，77 頁。

²⁶ 海德格在《存在與時間》中，對於日常生活當中，看似理所當然的事物，便是強烈抱持著質疑的態度，他認為一般人所理解的習以為常的世界，其實是深處於「晦蔽狀態」之中。海德格強調，從我們所習慣生活的日常世界，很難感受真理層面的「本真狀態」(Eigentlichkeit)。海氏對於存在的形上思維，讓他衍生一種如同德清《楞嚴懸鏡》如

「本真狀態」，必然要面對的世間特質。

關於這一點，德清在《楞嚴懸鏡》「初總示迷悟之根」中，也有一套頗為近似的解析模式，德清提出「一心守真常而棄生滅，則無上知覺應念圓成」的看法。這個主張，直接凸顯了自性本心，涵蘊著一種雙面性的運作特質。也就是說：自性本心其實是被預設為包攝「真常」與「生滅」兩個面相、同軸共存的一種巧妙存在。它就像海德格將「此在」的存在型態，解析為無遮無蔽的「本真狀態」與「晦蔽狀態」一樣，以德清的禪者立場觀之，自性本心的開發，本身也就是「真常心」與「生滅心」，走向「守真常而棄生滅」的磨合過程。一方面它可以有「不生滅」之「真常」深層意義，另一方面也可以表現為「生滅」的表層意義。所以，德清於「初總示迷悟之根」中，對於「即生滅以證真常」的問題，便格外重視「不生滅心為本修因」的實修原則，他說：

蓋原迷此圓明湛寂之真心，結為四大，妄分六根，根塵和合虛妄生滅，引起五濁業用煩惱，使妙圓之體隔越而不通。……今欲即生滅以證真常，旋虛妄而復妙覺，要先以此不生滅心為本修因，照破生滅之原³¹。

如果套用海德格的語言，一般人的自性本心，在「煩」(Sorge)的存在狀態底下，多是慣性地被包覆在叢脞萬端的「生滅」或「虛妄」的表象中。然而，從德清的角度來看，如果不能從逆向思惟的「不生滅心為本修因」模式切入，真常的自性本心將永遠只是停留在被「根塵和合」以及「五濁業用煩惱」包裹住的「煩」(sorge)狀態，如此一來，終極的「本真狀態」，將永遠會是我們戮力一生也達不到的雲端境界。所以，從「不生滅心」改造我們塵封在生滅世界中的種種惰性思維，絕對是一樁永不嫌晚的必要努力。而且，德清此一藉助「不生滅心」對治「生滅之原」的看法，實際上又可以兜回前述「常住真心性淨明體」的本體立場，襯托出「自性清淨心」的主題，成為貫通《楞嚴懸鏡》的另一基本思維模式。

事實上，在〈楞嚴經懸鏡序〉中，時人引述德清生平時，就明白指出德清的開悟，也與這一內面生命主體的自我開發，息息相關。序文如此記載：

(德清)一日粥罷經行，忽立定，不見身心，惟一大光明藏，湛滿圓寂如大圓鏡；說偈云：瞥然一念狂心歇，內外根塵俱洞徹，翻身觸破太虛空，萬象森羅從起滅³²。

在飯後的經行繞念修持過程裡³³，啟發了德清對於本體世界的開悟。這樣的敘述，其實正是說明中國禪者對於「本真狀態」的接觸，就繫決於類似「粥罷經行」這樣的日常細節當中。也因此，德清的禪學風格，非常重視一種貫注在日常生活、行住坐臥當中的自我覺察力道。尤其在「粥罷經行」的過程裡，能夠從一般人所倚賴的「在世能在」世界中，尤其側身在繁雜不簡的「煩」(Sorge)之多樣性處境裡頭，德清仍然可以即時抓住「一念狂心歇」的「不生滅」要領，當機立斷地調伏轉化意念紛馳的狂心；並且在心念撥亂反正的「不生滅」當中，同時朗現出內面生命主體「內外根塵俱洞徹、自性無遮無蔽的原來面目(即德清當下所洞見之存在「本真狀態」)。換言之，這樣的禪者經驗，是將存在的究極無蔽的本真境界，具象而生動地落實在我們「常人」的每一個起心動念裡面。德清的存在開悟，是說明一樁道理，那就是：只要能夠仔細體會「一念狂心歇」當中，以「不生滅心」對治「生滅之原」的要領，其實任何人都有接觸此在本真世界的可能性³⁴。而如此的要領，恰似儒家孟子「所過者化，所存者神」的運作精神一樣³⁵，也是一個貫通德清楞嚴思想的基本思維模式。

(三) 透過「在世能在」的真妄夾雜，凸出如來藏的妙用

此外，透過前述海德格所描繪之「在世能在」可知，「此在」既然已經被形構為一種人在世界當中，結合於時間的不斷湧現形式，同時又綜合了「煩」(Sorge)之多樣性處境。就人的「此在」之在世生存過程而言，無可置疑地，海德格乃是深心相信，人的存在於世間，本身就是一樁無比生動的探

³³ 所謂「經行」，是指在一定的地方兜圈子修心念誦的一種精進法門，其目的在於避免昏沉或睡覺懈怠。

³⁴ 在《楞嚴懸鏡》卷首，有一首時人評贊德清的偈語，其文曰：「弘道嬰難，其道益弘，曹源一滴，千里同風，龍象蹴蹋，振聵啟聾，一靈皮袋，輝映盧公。」其中所謂的「一靈皮袋，輝映盧公」，就是將德清的禪學證量，直接跨升至與六祖惠能平起平坐的評價。尤其「曹源一滴，千里同風」所表達的，正是表彰德清所開拓的禪學，已經不再是依賴傳統宗門法脈而存在的形式禪；德清是藉由內面生命主體「常住真心性淨明體」的自我開發，而接上惠能「曹源一滴」所標榜的禪宗開悟經驗。引文見《德清老人夢遊集》卷廿五，嘉興藏第廿二冊，620頁。

³⁵ 本文此處所謂孟子語之「運作原理」，是指這句話在表現形式上，可以與德清的楞嚴思維模式相對照。孟子語源出《孟子》〈盡心章〉上，朱熹解釋「所過者化」為「身所經歷之處，即人無不化」，是著眼於君子德化百姓的觀點。至於「所存者神」，則解釋成「心所存主處，便神妙不測」，乃說明君子之心念可與天地同運而行的道理。朱語見《四書章句集註》之《孟子集註》卷十三（台北鵝湖，1984年版，352頁）。

³¹ 《德清老人夢遊集》卷廿五，嘉興藏第廿二冊，622頁。

³² 《德清老人夢遊集》卷廿五，嘉興藏第廿二冊，620頁。

險。也就是說，隨著時空永不停息、不斷綻出的創造性歷程，人的生命存在既可以不斷被改寫、也可以不斷被賦與新價值，而人的「在世能在」，也因此相對之下，有了轉化遮蔽的世間、撥亂反正的新生命動能。

海德格的看法，對顯在德清的楞嚴思想中，實有更鞭辟入裡的發揮。德清另於「正示一心三觀之相」中，所指出的「如來藏中本無去來迷悟」的觀點，其實正是從「不生滅心為本修因」轉化出來的不變不動之真常心見解。而這一真常心的詮釋立場，衡諸於德清著作中可驗證之理解模式，本文認為它應是轉化自《大乘起信論》的「一心二門」說，但它與「在世能在」不斷湧現存在價值的意向，實可巧妙互為參證。

實際上，海德格的「在世能在」觀點，之所以能夠在人的生命存在現況中，不斷被賦與新價值；其主要基礎，是觀察到存在者的存在，都被包裹於真妄夾雜的「緣構」(ereignis)現象底下³⁶。正因為「緣構」既包含有「本真」也有「晦蔽」，所以，存有者能不能有一個真正屬於自主性的價值提升，便相形重要。在德清的禪學格局裡面，自主性的價值提升，則常是放在真常心立場的說法當中。在〈示優婆塞結念佛社〉文中，德清便以「生不虛生，死不浪死，豈非真實功行哉！」³⁷一語，肯定了這般豁達自主的內在性格。事實上，一個真正懂得撥開自我內在本性機制、盡情探索本來面目的楞嚴行者，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，維持了一份存在本真之生命質感，一方面不太容易受到真妄夾雜的「緣構」干擾或遮蔽；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，總是能夠體用合一，無論投身在哪一種此在處境，均得以開敞本真狀態的原味感受，無入而不自得。

因此，類如海德格「在世能在」在「緣構」的存在現象中，同時包藏了「本真」與「晦蔽」的觀點一樣；德清也曾在《大乘起信論疏略》中，透過的本體論平台，藉諸《大乘起信論》的「一心二門」說，提出了「舉體通融，體相莫二」³⁸的見解。如同前述德清在〈示蘄陽宗遠庵歸宗常公〉的看

法一樣，本真存在的自性清淨心，原本即是可依「體」、「用」分別看待的。就「體」所指涉的『本體』層面言，即所謂「真如門」。就「用」所指涉的『作用』層面言，自性清淨心則會因為在世能在的諸般緣構條件，而成就各種執著分別的染法以及遠離分別的淨法，此即所謂「生滅門」。

而德清不同於海德格的地方則是：海德格乃是將人的此在處境，透過「煩」的多義性指涉，加以現象描繪，並沒有凸顯出人的主體性角色。但是，就德清所解讀的「一心二門」觀點來看，「真如門」與「生滅門」，在楞嚴「一線通途」、自性清淨心的攝持下，則這二者根本上仍是「舉體通融，體相莫二」的，換言之：屬於絕對超越的真如之「體」，與屬於相對層面的生滅之「用」，又畢竟可以全數還原為「一心」。而此『一心』，則仍為《楞嚴懸鏡》所追摹形容的『常住真心性淨明體』或「一真法界如來藏心」。在《楞嚴懸鏡》「初總示迷悟之根」中，德清便是以極為精巧的「能照之一心」說，把「真如門」與「生滅門」的差異性，完全都融攝在「體相莫二」的自性觀照模式當中，他說：

能照之一心，心心寂滅，所照之萬法，法法圓通，是以頓超五濁³⁹。

德清之「心心寂滅」，是去除個體自我的遮蔽，「法法圓通」則是對存在真理的遮蔽也全數化解。由此觀之，海德格在「煩」的此在處境中，只能對「無遮無蔽」的存在、以及本真狀態，寄予形上學的嚮往，但這在德清「能照之一心」的連鎖蝴蝶效應下，根本乃是遲早將至的事實！而且也由此可知：德清巧妙運用了「一心二門」的論理，實際上雖然是在於強調真常自性與生滅輪迴彼此相伴共生的事實；但從「舉體通融，體相莫二」的思惟模式衡觀，只要「能照之一心」的本體，可以當下行動出「心心寂滅」與「法法圓通」的真實觀行，在「頓超五濁」的開悟境界中，與海德格「無遮無蔽」的存在國度，其實已經十分的貼近。

(四) 經由自性本體的「切身領會」，還原「無蔽」的存 在真理

海德格於《路標》(wegmarken)之「論真理的本質」一節中，便曾經斬釘截鐵道出了存在的「遮蔽」不能通達於真理的見解，其云：「存有者整體的遮蔽狀態，即是根本性的『非真理』。」⁴⁰然而，這個看法在德清的說詞中，『非真理』的存在，其實並不盡然只是一面倒的「遮蔽狀態」；因為他認為楞嚴義理的實踐重心，正是在存有的「遮蔽」中，

³⁶ 「緣構」原本就是海德格為了解釋存在現象而創造出來的術語，他認為任何存在者的存在都不是現成的，而只能在一種相互牽引、來回交蕩的緣構狀態中，被發生出來。本文此處之敘述，主要是參考了張祥龍《海德格——二十世紀最原創的思想家》第十五章「緣構發生與語言」的解釋，張之相關詮釋見該書 266-267 頁。

³⁷ 語見《德清老人夢遊全集》卷一，〈示優婆塞結念佛社〉，嘉興大藏經第廿二冊，733 頁。

³⁸ 見嘉興藏十九冊，379 頁。

³⁹ 《德清老人夢遊集》卷廿五，嘉興藏第廿二冊，622 頁。

⁴⁰ 見孫周興譯、馬丁海德格著《路標》(Wegmarken)，191 頁。

透過自性本體的切身領會，還原為「無蔽」的存在真理⁴¹。

如果用海德格的立場來看，對於本體論或形上學的追問，海德格永遠懷疑人的理性能力，他認為單憑於人類的理性，仍僅是有限性對世間達成局部片面的一種瞭解而已。海德格對於習慣運用理性的現代人而言，相對乃是鼓動一個形上真理領域「本真狀態」的追尋。這一個形上「本真狀態」，它深藏在我們個人的心坎裡，是我們的本性、我們終極的家園。對於久別家園的人而言，回到故鄉是溫馨歡愉的。然而，這個家園雖是似曾相識，但也是非常陌生的。要重新認識它，不僅需靠努力，還要存在者個體的「切身領會」，才能重新回歸「本真狀態」。

套用海德格的術語，德清對於楞嚴義理的掌握，正是透過存在本體的「無蔽」境界之「領會」，進而在楞嚴的真理世界中，驗證無遮無蔽的真理。德清的楞嚴義理，根本的核心便是依繫於「舉體通融，體相莫二」的自性本體上面，因此掌握了德清的本體論詮釋竅門，也就等於掌握了德清的楞嚴義理。然而，此處吾人的疑問則是：就思惟模式的角度來看，自性之「舉體通融，體相莫二」，究竟應該如何實踐出來？它的「本真狀態」只是一種生命的靜態攝受？抑或是應該從生命的動態加以詮釋？

關於這個「本真狀態」的實踐方式，德清在《般若心經直說》中，曾透過「觀自在菩薩」的通路，加以闡述，他說：

以此菩薩從佛聞此甚深般若，即思而修之。以智慧觀，返照五蘊，內外一空，身心世界，洞然無物。忽然超越世出世間，永離諸苦，得大自在。由是觀之，菩薩既能以此得度，足知人人皆可依之而修矣。---吾人苟能作如是觀，若一念頓悟自心本有智慧光明，如此廣大靈通，徹照五蘊元空、四大非有，有何苦而不度？又何業累之牽纏、人我是非之強辯、窮通得失之較計、富貴貧賤之可嬰心者哉？⁴²

德清這一段話當中，扣緊的主題，一個是般若智慧的

「觀」，一個則是洞視五蘊身心世界的「照」；他認為觀自在菩薩之所以能夠「永離諸苦，得大自在」，關鍵就在於能以智慧直「觀」以及返「照」，這原本就是《心經》的主題，只是德清將它更進一步地導入自性本心的實踐脈絡中。於是，菩薩這個形象，在德清心目中，即搖身一變，成為顯現自性妙旨的實踐典範，祂是使一般塵井凡夫「見性成佛」的期望，成為可能而又有意義的架構。而這個菩薩的架構，正是透過「即本體即工夫」的方式來表達的。也就是說，菩薩之觀照得度，也是通過自性本體之活動狀態而得到的，祂並非停止了生命的流動來觀照生命，而是就自性本體所稟賦的「自心本有智慧光明」，歷驗於周遭之「身心世界」，隨觀隨照，最後才以趨悟「見性成佛」的自性、取證此在的「本真狀態」為終極目標。因此，「即本體即工夫」的運作模式，乃是德清透過自性本體為輻輳核心的一種禪學方法；這一禪學方法，正是德清用以豁顯體用一如之「自性清淨心」，最精髓之體驗態式。易言之，透過「即本體即工夫」的實際操作，可以使得原本以本體自性為論題核心之基本思惟模式，由只具消極意義的理論層面，進一步遞升為具有積極而健全的實踐意義；實際上，如果抽出「即本體即工夫」的體驗，「自性清淨心」將只是一種啟發性的抽象概念而已，那麼，德清的一切理念主張，就可能只像海德格的形上學一樣，完全成了理論的抽象預設、而無實指。所以，在《楞嚴懸鏡》「總示迷悟之根」節中，德清便因此提出了「即生滅以證真常，旋虛妄而復妙覺」的修行主張，他說：

今欲即生滅以證真常，旋虛妄而復妙覺，要先以此不生滅心為本修因，照破生滅之原；次審所結之根，誰是煩惱之本？若生滅入照，則當下真常。若煩惱生根，則迎刃而解。斯則能照之一心，心心寂滅；所照之萬法，法法圓通。是以頓超五濁、旋復一元⁴³。

就自性展示言，在「即本體即工夫」的模式中，可以跳離「本不分而分、元不濁而濁」的無明泥淖，重現「圓明湛寂之真心」；就生存狀況的動態創造言，則是「法法圓通」之即俗見真的具體實現。德清在這一段話當中，所強調的「以此不生滅心為本修因，照破生滅之原」的運作模式，也就是「即本體即工夫」的模式，德清認為它不但可以展示自性本然之真相，而且可以創造生存的動態狀況。尤其是「即生滅以證真常，旋虛妄而復妙覺」的行動綱領，已然絕異於海德格此在思維的抽象建構；德清這樣的楞嚴見地，透過「即本體即工夫」的實踐前提，讓原本可能流於孤窘呆滯的形上主體，立刻生龍活現為「當下真常」的清淨自性。這樣的「即

⁴¹ 本文此處所謂「切身領會」，語言術語取用之靈感，仍是來自海德格〈回到形而上學深處〉一文的說法，海氏於該文中，認為人必須先有存在的「無蔽」境界之「領會」，進而才能在真理世界中，驗證無遮無蔽的真理。海氏原文為：「從形而上學階段經歷過來，而涉入存在的真理，以還於人的本質，這一整套關係就被稱為『領會』。但在這個領會同時是從存在的『無蔽』境界來被思及的。這個領會就是開竅的謀劃。這個將自身放入謀劃過程中，證實自己『無蔽』的領域，就是存在的真理。」見熊偉譯、馬丁海德格著《熊譯海德格爾》之〈回到形而上學深處〉，184~185頁。

⁴² 《般若心經直說》引文，見《續藏經》第卅九冊，844頁。

⁴³ 《德清老人夢遊集》卷廿五，嘉興藏第廿二冊，623頁。

本體即工夫」模式，乃海德格所無，但卻是德清印證楞嚴之終極心法，它同時也是宣示：對於此在的深層價值，無論是去除存有遮蔽的問題、或是本真狀態的掌握，可以不是一種推理的觀解模式；因為，中國禪者在內面生命中，都可以透過真實的「生滅入照」、「煩惱知根」工夫，一步一印而加以體會。

總之，德清是抓緊了本體論之進路，當作詮釋楞嚴的基本模式；尤其直接從一般人的此在處境底下，挖深他所開悟的義理，一舉抓出所謂「如來藏自性清淨心」，做為貫穿楞嚴義理的『一線通途』。他在解讀楞嚴思想的立場上，跟海德格透過「煩」的錯綜處境呈顯「本真狀態」的真理一樣，也格外重視「不生滅心為本修因」的實修基礎，藉此強調出楞嚴思想不可或缺的實踐價值。此外，德清認為透過「一心二門」的基礎架構，扣緊「能照之一心」的觀照力量，便可以把「滅妄」與「入照」的活動，兌現為具有實際觀照力量的意義。德清的「一心二門」模式，正好是將海德格「緣構」現象同時包藏了「本真」與「晦蔽」的論點，藉由自性本體「一心」的觀照，兌現為禪者在此在世界中的開悟契機。尤其德清「即本體即工夫」的體驗模式，乃是海德格所無；它原本就是以吾人之自性本體為輻輳核心的一種禪學方法、這一禪「即本體即工夫」學體驗方法，也是身為禪者的德清，用以開啓楞嚴之真常本體，由「晦蔽狀態」走向「無遮無蔽」，極重要之一把金鑰。

站在德清的立場觀之，即使是自性清淨心的本體，在經歷了邪見汙染之後，也是會真妄夾雜的。類如德清這樣的禪者，其畢生工夫所在，就在於破除因為煩惱習氣所造成的靈性染污，力求由「煩」而還原自性的「本真狀態」。是故，本文透過德清楞嚴思想所呈現的存在意義，根本而言，乃是建立在自性真我的一種正向之認知。

而且，透過海德格形上學進路的困境，我們也理解到海氏在行動層次上的不足。但相對之下，這又反而成為本文的發展基礎。事實上，海氏在「實踐」層面的落實策略，幾乎都是語焉不詳的，這也是所有研究海氏思想的人，最容易詬病之處。例如學者歐崇敬就認為，海德格根本「從未直接把握到如何讓存在彰顯實質作用、得到無蔽真理的過程」，也就是說：海德格對於如何獲取「無遮無蔽」的「本真狀態」，根本沒有明確地說出一套「所以然」的方法。歐氏甚至認為海德格只曾經藉由旁觀的途徑，如藝術作品的審美感受，片段式地抓到無遮蔽感。至於真正的落實過程，依然還是語焉不詳⁴⁴。

所以，兩相對照之下，德清的楞嚴觀點，無論是理論與

⁴⁴ 相關見解，參見歐崇敬《從結構、解構到超解構——超越後現代主義的理論基礎：超解構》，29頁。

實踐，對於「此在」的存有義諦，反而更有一番讓人感受親切務實的滋味。這在於德清《楞嚴懸鏡》是如此，投射在現今的通識教學當中，尤有深厚雋永的啓示與價值。

三、德清楞嚴思想之通識智慧

本文前面曾提到，海德格認為表面上看似理所當然的「日常狀態」與「常人」(das man)，可能根本上都深處於「晦蔽狀態」之中，而鮮有人去推究背後可能存在的真實存有。然而，對照於德清的楞嚴思想，特別是指向核心價值的自性見解；則德清的關注重點，正好便是海德格形上架構中的思想盲角。例如德清曾寫〈性箴〉一文，其中便有謂：

爾體圓明，爾形精奧。不動不遷，無相無貌。如水之濕，如火之燥，萬化不移，名言不倒。去住來今、閒忙靜躁，卓爾獨存，是名真道⁴⁵。

德清這段文字，可直接呼應於前述《楞嚴懸鏡》「即本體即工夫」的體用模式，他認為如來藏自性本體的「不動不遷，無相無貌」，即使側身於「去住來今、閒忙靜躁」之叢脞萬法當中，無論是海德格所指存在真理的「封閉」或存在者個人的「遮蔽」，都不會因此流失或障礙「卓爾獨存」的自性。

可見德清衷心之義理嚮往，是一種類如《楞嚴懸鏡》以發掘恢復本真自性為實踐核心的道地工夫。這種開啓自己內在靈性的禪行工夫，本身就蘊藏著相當豐富的可能性與可行性，一方面它既可以收放自如於一切法當中，一方面又可以透過一切法而反身印證於《楞嚴懸鏡》所標榜的自性本體。德清認為這樣「體用不二」的禪行，就是實現「真道」⁴⁶。如果海德格存在哲學中的「本真狀態」，能夠依仿德清這種開啓自己內在靈性的行動模式，那麼，海氏的形上存有論，將會發展得更形周延圓滿。

而且，毫無疑問地，德清的楞嚴智慧，轉化在通識教學當中的啓示，主要正是聚焦在內面生命的靈性本體上面。2010年全國家長團體聯盟理事長蕭慧英，在〈開啓靈性，寧靜自在〉一文中，便極力呼籲當前的學校教育，應當教導「人們重新認識生命的本來面目，學習開啓自己的內在靈性」的學

⁴⁵ 文見《德清老人夢遊集》卷廿一，嘉興藏廿二冊，593頁。

⁴⁶ 此處參考杜松柏〈禪宗的體用研究〉文（見中華佛學學報第1期，1987年3月，242-243頁），其曰：「禪宗言心言性，所顯示的本體歸於一致，且係以頓悟的正確方法而入道獲致，自係正確而無誤無偏。故而由體起用、體用不二。則其論用，亦必無誤無偏了。哲學家的言體用，多出自思議推論，而所言之本體又人言人殊、人各異道；苟如其所言，將道為天下裂，無所依從了。宋五子的不同道，朱陸的是非相攻，其故在此。所以，禪宗所建立的體用觀，應是真實不妄的。」

問，因為蕭氏認為，「開啓了自己的靈性，就會安頓好自己的身心，並為生命負責」⁴⁷。這種說法，在目前大學校園一片競逐卓越的聲浪當中，無疑是一道清涼的智慧。而透過德清《楞嚴懸鏡》如同濁世清流一般的此在理念，正是可以幫助我們在通識教學的未來發展中，找出更多正向提升的啓示。在〈示歐嘉可〉文裡，德清曾曰：

語曰：人莫不飲食也，鮮能知味也。此言道在日用至近，而知之者希。古人謂除卻著衣吃飯，更無別事，是則古今兩間之內，被穿衣吃飯瞞昧者多矣。儻不為其所瞞，則稱豪傑之士矣。學道之士，不必向外別求玄妙，苟於日用一切境界，不被所瞞。從著衣吃飯處，一眼看破，便是真實向上工夫。有志於道者，當從日用中做⁴⁸。

「穿衣吃飯」對於海德格而言，乃是一般人習焉不察的「此在」生存於其中的「日常狀態」，單就世俗層面言，既然原是日用生活中事，一般人往往就在這緣起序列之中，用「常人」(das Man)的慣性模式、沉浮庸碌一生。然而，對於德清而言，則絕非如此！德清認為：在追求真理的層面上，經由內面生命主體的自我覺察，此日用生活中的「一切境界」，可立即被轉化成「真實向上工夫」之活動。德清堅定地相信：日用一切境界，在自性本體的實際觀行活動底下，確可被賦予《楞嚴懸鏡》「即生滅以證真常，旋虛妄而復妙覺」這種即俗見真的實踐內涵。所謂「有志於道者，當從日用中做」的圓融禪行，正是此一實踐內涵的最好示例。而德清這種「穿衣吃飯」式的禪者哲學，尤其綜觀《楞嚴懸鏡》之思考進路與感受真理的體驗模式，在通識教育的課程精神或教育理念上面，我們認為它的啓示性與智慧，與他的楞嚴思想一樣，都很值得我們重視。

(一) 從內心出發的通識教育理念

德清在處理《楞嚴懸鏡》義理結構上面，一入手便擒住了本體論進路的大方向，所謂「直指一味，清淨如來藏真心為體」，正是由禪者最擅長的明心見性，來烘托清淨如來藏真心的內在立場⁴⁹，這是《楞嚴懸鏡》最獨特的地方。如前文所論述者，德清直接一門深入地重視內在生命性靈層面的絕

對本體（即『清淨如來藏真心為體』所指謂）之掌握，排除了原典文句訓解的繁冗枝節，此亦即《楞嚴懸鏡》最不同於傳統楞嚴註家之處。而德清透過《起信論》觀點，將「真如門」與「生滅門」融會在如來藏自性清淨心的攝持下，使二者達到「舉體通融，體相莫二」的解讀模式，也藉由《楞嚴懸鏡》所追摹形容的『常住真心性淨明體』或「一真法界如來藏心」說，完整地表現出來。這都是他運用了禪者最擅長的自性本心，讓《楞嚴經》搖身一變，儼然就成為禪宗明心見性的正法眼藏一樣。在《楞嚴懸鏡》「初總示迷悟之根」中，德清其實便是以禪宗式的「能照之一心」說，把「真如門」與「生滅門」的差異性，全部都消融在「體相莫二」的自性觀照當中。

德清此一從內面生命的「心」，重新演繹世間價值的本體論進路，投射在目前國內大學校園中的通識教育課程當中，其啓示性是非常特殊且令人深省的。眼前校園中的通識課程，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，而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，在繁雜多樣之「煩」處境底下，正如德清在處理《楞嚴懸鏡》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。

尤其國內在走向高科技社會的過程當中，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，在傳統文化裡面，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。身處於如此一個瀕於萎縮危境的時代，德清的自性思維以及從內面生命著手的智慧，便絕對值得我們好好深思。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，通識教學必定將責無旁貸地，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，恰如德清之解讀《楞嚴經》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。

(二) 開啓自我「覺性」，成為自己的主人

海德格在他的形上推理中相信，在我們每一個人身上，都與生俱來地具有一個超越存在的良知本體(Gewissen)。但是依德清之思路，則不僅肯定有這一本體的存在，還相信人人也都具有覺知如來藏的潛質能力。然而，無論是海德格或德清任何一方，他們顯然都察覺到：因為人的執著與煩惱慣性，使得本體被覆蓋不見光明的問題，將會不斷日積月累，

⁴⁷ 蕭慧英〈開啓靈性，寧靜自在〉文，登載於 2010/9/17 國語日報第十二版。

⁴⁸ 文見《德清老人夢遊集》卷一，嘉興藏廿二冊，400 頁。

⁴⁹ 大陸學者蒙培元《中國哲學主體思維》(北京東方出版社 1993 年版)中，則是將中國禪宗之「明心見性」歸併為「自我反思型內向思維」，此與德清之「直指一味，清淨如來藏真心為體」之說，可以兩相印證。蒙文見該書第二章(五)，47 頁。

讓我們的存在處境，始終侷限在「晦蔽狀態」。因此，海德格主張人應主動去除存有的「遮蔽」，而在德清，則強調必須轉化掉所有的煩惱羈絆，如此「楞嚴」如來藏本體，方能恢復其清淨本然的覺性。而且仔細尋思，純就德清解讀楞嚴的立場觀之，其「即生滅以證真常，旋虛妄而復妙覺」的理念，在《楞嚴懸鏡》的義理思考層面而言，重點應是在於發掘我們內在的智慧，其目的其實並非厭離這個世界，而是不再被世間種種所奴役。德清此處最特殊的見地，便是認為「生滅」與「虛妄」的世間並非惡毒，而是我們一直不懂得調整我們覺知的方式；世間種種生滅現象之「煩」(Sorge) 處境，實際上根本沒有綁住我們，而是我們很容易被世間種種執著綁住了自己。因此，德清在《楞嚴懸鏡》中，也格外重視所謂「空觀」、「不空觀」以及「中道觀」的三種禪修觀照，他定位這三種修行，就是幫助我們超越執著，發掘我們內在智慧的一種自我教育。黃俊傑先生於《大學通識教育的理念與實踐》中，就已提出「人的覺醒」的教育理念，倡導以之作為通識教育的重要實踐方針⁵⁰。而在本文實際上的推論裡面，也一再印證：在憨山生死學的思維建構與實踐策略當中，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」。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。而在校園通識教育理念中，如果能夠更積極地融入「覺性」的課程內涵，必定更能夠有助於通識人文理念的提昇與實際效應。對照於現前校園教育，一片追求卓越領先的功利氛圍而言，德清這種強調自我覺知的立場，所代表的則應當正是一種自反不慊的超然態度。這個態度之所以「超然」，並非意指其不食人間煙火，而是指它能透過明辨是非的道德自覺，行使各種適宜的倫理行為判斷。至於「自反不慊」，是指它能夠在面對神魔交戰之際，謹守對得起自己良心判斷的趨避之道。尤其在通識教育的核心課程當中，如果能夠將這種自我覺知的養成訓練，實際納入為通識課程的內涵；那麼，諸如兩性平權、社會關懷乃至公民議題，將重新恢復其落實在日常生活當中的功能，不致淪為步空蹈虛的空話。

(三) 理論實務並重、強調「從做中學」的活化教育

⁵⁰ 黃俊傑認為，通識教育乃是一種建立人的主體性，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。見黃俊傑《大學通識教育的理念與實踐》，32~38 頁，中華民國通識教育學會，2000 年。

雖然德清也認為人的所有存在處境，有極大的遮蔽是原發於「自生蔽障」的虛妄意識，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「此在」淤泥裡頭打滾的「常人」，依德清的立場來看，並非一面倒地只受此在的各種夾雜牽引，他深信在人身的形式底層，原有一個沒有物質性罣礙的自性主體，蟄藏於生命深處，與我們日常的行住坐臥一起同步運作著。與德清同時之達觀紫柏，在《紫柏老人集》卷十一〈方便說〉文，亦謂：

能深思而得之，則天地萬物皆我四肢毛孔矣。故曰悟心之人，無壅不通。如若未悟，無通不壅。物無壅通，壅通在我；我能悟心，大地非塵；我未悟心，虛空棘林⁵¹。

這篇有些類似頂真格又像繞口令的詼諧文章，其實仔細讀下來，它跟德清所指「眾生之本心，吾人日用現前知覺之自性」的論調是如出一轍的。所謂「物無壅通，壅通在我」，意思是說，只要能擴充我們本體原有的自由無限特質，在「日用現前知覺」的一切法當中，我們其實都能通達無礙。既然在世能通的通達無礙，是有可能的。那麼，此在的諸多面相之深層意義，乃至經典詮釋原本蘊藏的豐富性，無形當中，就隨之被啟動了。

平心而論，佛教經典本身，原本就應當是豐富多義的。所以，從多元角度產生不同面相的解讀，類如德清也曾嘗試的「以禪解老」、「以禪解莊」創意一樣，基本上都是被允許的。而這一點，放在通識教育當中，則特別有其啓示性。尤其目前大學校園之中，有許多傳統的通識課程，如「公民知識」、「中國文學」、「法律概論」等課程，課堂氣氛常被學生譏諷為孤窘呆滯、無聊至極者，最迫切需要考慮進行創意的全新思維與活化改造。而由德清楞嚴思想引伸出來的遞延意義便是：通識教學在面對傳統素材當中，如果能參考學習者的成長經驗或社會資源，融入新鮮的觀點或創意的媒介平台，除了可以給人以老幹新葩、耳目一新的直接感受外，應當也能對於這類型的通識課程，產生如同新陳代謝一般的永續性效應。

平心而論，傳統通識課程的教學，的確太過於單方面倚賴課堂的教材或理論化教學，在過去的經驗當中，的確常常會有言諄聽藐的流弊產生。所以，一個通識課程的設計，如果能夠同時加入學習者親身體會的生活經驗素材，則整體教學的接受度與說服力，往往就會有立刻顯現的正向效益。例如「國際視野」課程，除了國際化理論的探討外，假設能再搭配現在全世界風行的「中文熱」、以及台灣跨國企業（例如

⁵¹ 紫柏引文，見嘉興藏第廿二冊，316 頁。

捷安特、台積電等)的業師協同教學。這樣的實務教學，對於建立全球視野的學習效果，其教學成果之追蹤，多半都有相當正面的評價。又如「音樂鑑賞」之類的傳統通識課程，在教學進度中，若能融入音樂展演活動或藝術工作者的現身說法，課堂上的體驗感受，也都會有倍增的效果。

所以，如果我們融入德清的楞嚴智慧，那麼，當我們再重新檢視通識教育的全人或通才理念時，它就絕對不會只存在於孤清幽閉的理論架構中：通識的「全人」理想，其實應當就是生活當中鍛鍊出來的全人，而「通才」，也應該是不離開真實人生的通才。換言之，從德清思想接引出來的通識精神，必定是一個理論實務並重、強調「日用現前」、「從做中學」的活化理念。

四、結論

如本文前面所舉列者，對於德清而言，偏向於本體論形式的原典解讀，固然是他在義理主軸取捨上面的必要之惡，但也應證了禪者靈活心性的絕妙創意。德清透過他所意許的「自性清淨心」，也的確很能言簡意賅地抓住了整部楞嚴經文的真諦妙竅。實際上，德清的這種抓緊核心基源標的、轉而一門深入式的詮釋態度，已經頗類似於目前商管學界 KPI 處理精神⁵²，兩者都同樣對於繁雜多異的紊亂現象，在入手處，便清楚準確地掌握住關鍵性的指標。而且，不同於海德格「此在」說，在現象學與形上學的轉化銜接上面出現曖昧模糊的困難；德清一秉「自性清淨心」，已經圓滿接軌了楞嚴之理論與實踐兩大構面。特別是解行相應的大原則上，又融攝了「覺性」的智慧元素。這都已經讓德清的楞嚴，不僅僅只是楞嚴，而是開啓為一種動態的生命智慧、一個可以通向各種證悟面相（這裡面，自然也包括了海德格在內的）的靈性行動模式。

德清另於〈師心銘〉文中，在這段文字當中，對於開啓自己內在靈性的行動模式，尤其能夠單刀直入地挺顯德清自家的楞嚴見地，更可以幫助我們重新對比於海德格的此在遮蔽看法，其文曰：

人性本大，超乎形器。直以有我，自生障蔽，習染濃厚，故為物累。楞嚴自性，反觀內照，念念消亡，精一無二。此乃至人師心之秘，在我求之⁵³。

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」的內在靈性世界中另有一本真的自性「真我」，所以一切形器無常、自己遮蔽自己，根本永遠無從跳脫此在的限制。也就是說，一般人總習慣把現前這一身心世界，視作「我」的活動舞台，但事實上，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，永遠是一種「直以有我，自生障蔽」的惡性循環；歸結到頭，所謂「我」的活動，可能還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〈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」的所有蔽晦限制，但卻相對地具備了開啓自己內在靈性的行動原理。在德清的楞嚴思維中，唯有此種真我的本性，才能作為我們生命或靈性的主宰⁵⁴。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「楞嚴自性」，充分開發出來。

此外，德清晚年也曾寫《法華通義》，在該書的〈方便品第二〉的文字中，便直抒胸臆地延伸此一真我自性的基源特質，尤其緊切扣住「自心全體是佛，是以凡作一行皆是佛行」的信念，貫徹其與楞嚴思想一樣堅持的「解行相應」主張，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⁵⁵。

套用在德清前述「本真狀態」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『覺性』），才有實現的可能性。所以，「凡作一行皆是佛行」的說法，在德清看來，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，便會立即產生具體化的同步轉變。德清如此「自心全體是佛」的解行觀點，一方面恰恰補足了海德格「此在」

⁵² 所謂 KPI，為 Key Performance Indicators 簡寫，中文為『關鍵績效指標』，意指企業公司組織的目標性管理指標。參考行政院勞委會〈101 年度 TTQS 企業機構訓練品質評核系統〉第二單元「TTQS 計畫」，12 頁。

⁵³ 語見《德清大師全集》卷廿一，嘉興大藏經第廿二冊，593 頁。

⁵⁴ 順著德清的立場觀之，即使是靈性世界，也是真妄夾雜的，而德清的禪者工夫所在，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。

⁵⁵ 語見德清《法華通義》卷一，卍續大藏經第十九冊，209 頁。

的「晦蔽狀態」，如何通向終極「無遮無蔽」真理的說理缺憾；再一方面，則是以「凡作一行皆是佛行」以及「知一切法，即心自性」的涵外視野，同樣對於現代通識教學，也有跨領域的珍貴智慧啓示。

總之，無論《法華通義》的「自心全體是佛」，或者楞嚴思想的「自性清淨心」，德清成熟巧妙的詮釋精神，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。也就是說，德清乃是認為，我們每一個人的「此在」，都是無比神聖莊嚴的；何以故？因為我們隨時隨地都能夠為自己的理想「佛道」，透過我們的「在世能在」，而開鑿出屬於自己的成佛之路。

亦正因如此，海德格形上學當中的「此在」，對於德清而言，也等於是自性真我不斷創造存有價值的一種通路。甚至隨機妙運於通識教學領域，在「凡作一行皆是佛行」的解行觀照下，同樣可以透過德清本體信念的轉化，投射展示為以「心」價值為軸心的現代通識智慧。

五、參考文獻

- 行政院勞委會（2013）。**101年度TTQS企業機構訓練品質評核系統**。台北市：行政院勞委會。
- 朱熹（1984）。**四書章句集註**。台北市：鵝湖出版社。
- 印順（2004）。**中國禪宗史**。台北市：正聞出版社。
- 印順（2010）。**如來藏之研究**。台北市：正聞出版社。
- 杜松柏（1987）。**禪宗的體用研究**。*中華佛學學報*，1期，16-45頁。
- 房融（1959）。**大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經**（大正大藏經13冊）。台北市：中國佛教會大藏經編輯委員會。
- 恆清（1997）。**《大般涅槃經》的佛性論**。*佛學研究中心學報*，1期，72~79頁。
- 真鑑（1987）。**大佛頂首楞嚴經正脈疏懸示**（嘉興大藏經17冊）。台北市：新文豐出版社。
- 惟則（1987）。**大佛頂首楞嚴經圓通疏**（嘉興大藏經17冊）。台北市：新文豐出版社。
- 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。
- 陳松柏（2010）。**楞嚴懸鏡之義理探討**。*明道通識論叢*，9期，1~29頁。彰化縣：明道大學。
- 陳松柏、周麗楨（2013）。**法華「一乘觀」之生命倫理見解與通識教育價值**。第六屆醫護、婦幼與生活美學、生命倫理學術研討會，桃園縣，新生醫護專科學校。
- 紫柏（1987）。**紫柏老人集**（嘉興大藏經22冊）。台北市：新文豐出版社。
- 圓澄（1987）。**大佛頂首楞嚴經臆說**（嘉興大藏經31冊）。台北市：新文豐出版社。
- 張祥龍（2012）。**海德格—二十世紀最原創的思想家**。台北市：桂冠出版社。
- 蒙培元（1993）。**中國哲學主體思維**。北京市：東方出版社。
- 葉阿月（1976）。**「空性」的同義語**。*哲學與文化*，3卷1期，87-104頁。
- 葉海煙（1994）。**所謂「基源問題」---勞著中國哲學史的一項商議**。*東吳哲學傳習錄*，3期1卷，132-146頁。
- 楊惠南（1996）。**從「境解脫」到「心解脫」---建立心境平等的佛教生態學**。佛教與社會關懷學術研討會，台北市，中國佛教僧伽學會。
- 圓悟（1987）。**佛果圓悟禪師碧巖集**（嘉興大藏經22冊）。台北市：新文豐出版社。
- 傳燈（1987）。**大佛頂首楞嚴經玄義**（嘉興大藏經18冊）。台北市：新文豐出版社。
- 潘少權（2008）。**豁然開朗的決策**。*讀者文摘*，87卷2期，32-36頁。
- 德清（1981）。**般若心經直說**（卍續大藏經39冊）。台北市：新文豐出版社。
- 德清（1981）。**楞嚴通議**（卍續大藏經19冊）。台北市：新文豐出版社。
- 德清（1981）。**法華通義**（卍續大藏經19冊）。台北市：新文豐出版社。
- 德清（1987）。**大乘起信論疏略**（嘉興大藏經19冊）。台北市：新文豐出版社。
- 德清（1987）。**德清老人年譜自敘實錄**（嘉興大藏經22冊）。台北市：新文豐出版社。
- 德清（1987）。**德清老人夢遊集**（嘉興大藏經22冊）。台北市：新文豐出版社。
- 德洪（1987）。**大佛頂首楞嚴經合論**（嘉興大藏經18冊）。台北市：新文豐出版社。
- 蔣年豐（2005）。**與西洋哲學對話**。台北市：桂冠。
- 劉道開（1987）。**楞嚴經貫攝**（嘉興大藏經31冊）。台北市：新文豐出版社。
- 錢謙益（1987）。**大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔**（嘉興大藏經18冊）。台北市：新文豐出版社。
- 歐崇敬（2003）。**從結構、解構到超解構—超越後現代主義的理論基礎：超解構**。台北市：紅葉出版社。
- 蕭慧英（2010年9月17日）。**開啓靈性，寧靜自在**。*國語日報*，A12版。

- 灌頂 (1987)。隋天台智者大師別傳 (嘉興大藏經4冊)。台北市：新文豐出版社
- 靈耀 (1987)。楞嚴經觀心定解 (嘉興大藏經31冊)。台北市：新文豐出版社
- Bunson, M. E. (1998)。教宗的智慧 (中國主教團秘書處譯)。台北市：立緒出版社 (原著於1987年出版)。
- Heidegger, M. (1996)。存在與時間 (陳嘉映、王慶)。台北市：唐山出版社 (原著於1927年出版)。
- Heidegger, M. (1998)。路標 (孫周興)。台北市：時報文化 (原著於 1959年出版)。
- Heidegger, M. (2011)。熊譯海德格爾 (熊偉)。上海市：人民出版社 (原著於1959年出版)。

Dasein of Decipher and General Wisdom for De-Qing's Leng-Yan Thought

Sung-Po Chen

General Education Center, Nan Kai University of Technology

Abstract

There're many annotations in every dynasty upon ancient China, and "Leng-Yan-Jing" reflected the academic Zen-thoughts. Taking a broad view upon traditional Buddhist scriptures, "Leng-Yan-Jing" still had its typical representative as heretofore. In the Late-Ming dynasty, De-Qing's "A Bright Mirror of Leng- Yan-Jing" was full of fresh understanding on the imperial sacrifices thought. The objective of this research was to explore his interpretive wisdom of "A Bright Mirror of Leng-Yan-Jing" that came from "Leng-Yan-Jing". By this paper, I would draw some conceptive inferences from De-Qing's Zen-thought that contrasted with self-centered essentiality and "dasein". And by doing such research upon "A Bright Mirror of Leng-Yan-Jing", I had an expectation that developed De-Qing's ideological modes and practice patterns. Further trying of this research, I would extended De-Qing's innovative thought that stretched on education enlightenments about general education.

Keywords : De-Qing, Leng-Yan, dasein