

憨山德清「解脫」書寫中的禪觀與意境 ——以《夢遊集》為中心

曾瓊瑤*

摘要

晚明佛教叢林論詩、作詩的風氣盛行，四大高僧中，以憨山德清的文學創作最著名，亦最為人稱頌為文字般若；但學界對憨山的認識，多從思想層面探討，甚少從其文學作品了解其精神底蘊。本文探討憨山作品《夢遊集》中的自由創作，特別聚焦於「解脫」、「自由」主題的書寫；「解脫」、「自由」乃是佛教的根本關懷，透過了悟的禪僧、禪者對於「解脫」、「自由」的工夫與意境描述，應最能呈現佛教創作在文學主題上的獨殊之處，也更能掌握高僧心靈境界中的工夫精髓與悟境美感。本文首先說明憨山之創作精神與特質，其次說明憨山多重身分之「解脫」書寫元素，最後分析憨山解脫書寫的五大面向與內容，以能記下中國文學史中詩僧創作的精神、內涵與歷史之重要的一章。

關鍵詞：憨山德清、禪觀、意境、夢遊集、解脫

* 國立臺東大學通識教育中心專案講師。

On Zen Perspective and Artistic Conception in the Writings of Liberation by Hanshan Teching - *Mengyouji* as Example

Tseng Chiung-Yao
Instructors, Center for General Education,
National Taitung University

Abstract

Among the most recognizable Zen masters, Hanshan Deching's work of literature is most well-known. Yet, scholars who study Hanshan' tend to focus on his ideology instead of his literary work, which reveals his salient thoughts and ideas.

This paper mainly discusses different unrestrained compositions in Hanshan Deching's compilation, *Mengyouji*, and focuses especially on themes of freedom and liberation. These are the most important elements of Buddhism, and from the realized Zen master's expression concerning liberation through meditation and the state of ideas that provide a unique literary style of Buddhism, readers can learn more about the aesthetic state of realization in the mind of eminent monks.

Keywords: Hanshan Teching, Zen Meditation, Artistic Conception, *Mengyouji*, Liberation

憨山德清「解脫」書寫中的禪觀與意境 ——以《夢遊集》為中心

曾瓊瑤

一、前言

中國文學史上特別的創作族群之一「詩僧」，如東晉的康僧淵、支道林、慧遠，到隋末唐初的王梵志、盛唐的寒山、拾得，中晚唐的皎然、貫休、齊己，都留下了以詩示悟、詩禪交光互會的作品。¹在晚明的文壇現象中，佛教叢林論詩作詩的風氣盛行，其中雪浪洪恩與憨山德清是最初重要的推動者²，才情、學養、胸懷皆名響一時，而後門下遂多詩僧，如著名的蒼雪；叢林詩風盛行，甚至某些提倡詩道的僧團也成為吸引門徒的特色。³

晚明四大高僧之一的憨山德清（1546-1623），在了悟一心的體現上，展現了臨終時預知時至⁴以及肉身不化的成就⁵，在教法的傳揚上，他致力於重建曹溪祖庭的

¹ 關於詩僧的形成源流，可參考蕭麗華：《唐代詩歌與禪學》（臺北：東大圖書公司，1997），頁 173-176；以及彭雅玲：〈唐宋人對於「詩僧」一詞的指涉及相關問題之反省〉，收入國立中興大學中國文學系主編：《通俗文學與雅正文學第二屆全國學術研討會論文集》（臺北：新文豐出版社，2001），頁 69-103。

² 憨山自身記錄晚明叢林論詩風尚：「明國初有楚石、見心、季潭、一初諸大老，後則無聞焉。嘉隆之際，予為童子時，知有錢塘玉芝一人，而詩無傳，江南則予與雪浪創起。」見明·憨山德清：〈夢遊詩集自序〉，《憨山老人夢遊集》卷 47，收入《卍續藏經》73 冊（臺北：新文豐出版社，1975），頁 786A（因大量徵引，以下省略作者，簡稱為「《夢遊集》，《卍續藏》73 冊」）。

³ 關於晚明叢林論詩作詩的情況，參見王紅蕾：〈憨山德清與晚明士林的文藝思想〉，《憨山德清與晚明士林》（北京：中國社會科學出版社，2010），頁 140-202；又可參廖肇亨：〈明末清初叢林論詩風尚探析〉，《中邊·詩禪·夢戲——明末清初佛教文化論述的呈現與開展》（臺北：允晨文化，2008），頁 28-66。

⁴ 見天啟 7 年，錢謙益所撰〈大明海印憨山大師廬山五乳峰塔銘〉：「天啟三年癸亥，宣化公赴召來訪，劇談信宿。公謂師色力不難百歲，更坐二十餘夏，如彈指耳！師笑曰：『老僧世緣將盡，幻身豈足把翫哉？』別五日，果示微疾。韶陽守張君來問，師力辭醫藥，坐語如平時。既別，沐浴焚香，集眾

禪法與教育體制，同時應緣隨機教化各種身分的行者；在學術思想上，憨山以禪悟體驗融攝佛法諸宗，透過禪教觀法的融通，消弭天台、華嚴、禪與淨土的宗派藩籬，而會歸一心之悟；在文學創作上，晚明四大高僧中，以憨山的文學創作最著名，亦最為人所稱頌為文字般若。

錢謙益言：「萬曆中，江南開士多博通翰墨者，亦公（雪浪洪恩）與憨大師為導師也。」⁶ 皖舒、廣淪、吳應賓於〈大明廬山五乳峰法雲禪寺前中興曹溪嗣法憨山大師塔銘〉贊其文學成就大似宋代著名禪僧、「文字禪」的創始者惠洪覺範：「解脫於文字般若，而多得世間障難，似覺範」⁷；當代女性詩僧、藝術家釋曉雲於其編著的《禪詩禪師》中云：「憨山禪師為明季四僧（蓮池、藕益、憨山、紫柏）」中文字般若翹楚，詩偈之濃文藝者，此乃憨老為最牽人思索；其味無窮。」⁸

憨山之文學創作收錄於共五十五卷的《憨山老人夢遊集》中。然而，學界對於憨山的認識與探討，皆集中於其教禪一致的思想⁹、三教會通的主張¹⁰、生死觀¹¹、

告別，危坐而逝。」收入《夢遊集》，《叻續藏》73冊，頁851C。

⁵ 見憨山在家弟子劉起像於崇禎所記：〈本師憨山大和尚靈龕還曹溪供奉始末〉，收入《夢遊集》，《叻續藏》73冊，855A-C。

⁶ 清·錢謙益：《列朝詩集小傳》（臺北：世界書局，1985），頁704。

⁷ 《夢遊集》卷55，《叻續藏》73冊，頁849C。

⁸ 釋曉雲編著：《禪詩禪師》（臺北：原泉出版社，1996），頁19。

⁹ 相關研究有陳松柏：《憨山禪學之研究》，收入《中國佛教學術論典95》（高雄：佛光山文教基金會，2001）；崔森：《憨山思想研究》，收入《中國佛教學術論典29》；夏清瑕：《憨山大師佛學思想研究》，收入《中國佛教學術論典29》；朱繼臣：《憨山德清以「宗」解「教」的思想》（蘇州：蘇州大學中國哲學系碩士論文，2008）。

¹⁰ 相關論著有王煜：〈釋德清（憨山老人）融攝儒道兩家思想以論佛性〉，《明清思想家論集》（臺北：聯經出版社，1981），頁165-209；陳運星：《儒釋道三教調和論研究：以憨山德清的會通思想為例》（桃園：國立中央大學哲學研究所碩士論文，1991）；張玲芳：《釋德清以佛解老莊思想之研究》（臺中：國立中興大學中國文學系碩士論文，1999）；王開府：〈憨山德清儒佛會通思想評述——兼論其對《大學》《中庸》之詮釋〉，《國文學報》28（1999.6），頁73-102；許中頤：《釋憨山〈觀老莊影響論〉的義理研究》（臺北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2001）；林文彬：〈釋德清《觀老莊影響論》初探〉，《文史學報》31（2001.6），頁15-33；陳松柏：〈憨山老學之思考方式與世間特質〉，收入華梵大學哲學系編：《第六次儒佛會通論文集》（臺北：華梵大學哲學系，2002），頁321-341；陳松柏：〈憨山老學中「道」之多義性指涉與終極關懷〉，《南開學報》1：1（2003.9），頁135-148；李懿純：《憨山德清註莊之研究》（臺北：淡江大學中國文學研究所碩士論文，2003）；周麗楨：〈晚明釋德清與陳乾初對「大學」知行問題之儒佛詮釋〉，《華梵人文學報》1（2003.7），頁167-207；林

夢幻觀¹²、禪淨融通¹³、禪修理論與工夫¹⁴、在晚明社會的佛教運動¹⁵等等，甚少從其文學形式的作品中，探討其精神底蘊以及在文學創作上的貢獻。探討高僧、禪者憨山的整體精神，若全從思想、哲理角度詮讀，重其對經論之解釋、對門人之開示，而忽略了其在禪悟中任運創作而出大量的詩、文、偈、頌等情理相融的創作，對於理解其人風骨、其心風貌，無疑是有所偏失的；再者，對於晚明佛教文學重要之一章，也將失其所應載。如王紅蕾指出：「中國歷史上還有大批真正的高僧留下了大量詩文作品，他們向來不被視為詩人，也不被視為『詩僧』，因此也很少有人從文學角度去研究他們的創作和理論，憨山德清就是這樣一位高僧。」¹⁶

目前，學界留意到憨山詩文創作的研究者有：李小平〈憨山《夢遊集》中觀音贊之研究〉針對憨山觀音贊文作了分類與評析¹⁷；趙春蘭《從憨山德清思想探討其夢遊詩——以〈山居詩〉為重心》¹⁸全書多側重在思想的整理，唯在第七、八章對山居詩作了簡要的分類與思想評介，但未深入詩文本身的禪觀、意境作探討；皮朝綱在〈憨山德清對禪宗美學的貢獻及其學術意義〉強調憨山「靈明朗澈、廣大虛寂之心為宇宙萬物審美之源」的觀點¹⁹，但還未涉及憨山作品本身；廖肇亨在《中邊·

順夫：〈推門落臼：試論憨山大師的《莊子內篇注》〉，《清華學報》23：2（2004.12），頁299-324；蔡金昌：《憨山大師的三教會通思想》（臺北：文津出版社，2006）；蔡振豐：〈憨山德清的禪悟經驗與他對老莊思想的理解〉，《法鼓人文學報》3（2006.12），頁211-234。

11 著作有王玲月：《憨山大師的生死觀》（臺北：文津出版社，2005）；陳松柏、周麗楨：〈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〉，《通識教育與跨域研究》1：2（2007.5），頁1-23。

12 廖翎而：《憨山老人夢遊集》之夢幻觀研究（臺北：中華佛學研究所碩士論文，2006）。

13 黃國清：〈憨山大師的禪淨調和論與念佛禪法門〉，《慈光禪學學報》2（2001.12），頁213-228。

14 周祥鈺：《憨山大師禪修思想研究》（成都：四川大學宗教學專業碩士論文，2005）；曾瓊瑤：《憨山治安工夫之研究》（臺北：國立臺灣師範大學國文研究所博士論文，2009）。

15 相關研究有江燦騰：《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》（臺北：新文豐出版社，1990）；江燦騰：《曹溪之願》（臺北：新文豐出版社，2005）；葛靜萍：《憨山大師與晚明社會》（貴陽：貴州大學中國古代史專業碩士論文，2007）。

16 王紅蕾：〈憨山德清與晚明士林的文藝思想〉，《憨山德清與晚明士林》，頁188。

17 李小平：〈憨山夢遊集中觀音贊之研究〉，《華梵學報》1：1（1993.2），頁1-17。

18 趙春蘭：《從憨山德清思想探討其夢遊詩——以〈山居詩〉為重心》（臺北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，1998）。

19 皮朝綱：〈憨山德清對禪宗美學的貢獻及其學術意義〉，《華中師範大學學報（人文社會科學版）》40：

詩禪·夢戲——明末清初佛教文化論述的呈現與開展》一書中，注意到了憨山的詩僧身分與詩禪觀點而略有論述，但亦少論及作品本身；王紅蕾〈憨山德清與晚明士林的文藝思想〉綜述憨山與士林的互動、並提出「心光說」為憨山重要的文藝觀點，對詩文作品亦鮮少論及。綜而觀之，學界尚未有專文針對憨山文學創作較全面性深入解讀；因此，本文研究的範圍，主要集中於《憨山老人夢遊集》中憨山的自由創作，並聚焦於「解脫」、「自在」主題的書寫。「解脫」、「自由」乃是佛教的根本關懷，若要凸顯佛教在文學主題上的獨特內容，透過了悟之禪僧、禪者對於「解脫」、「自由」的工夫與意境描述，應最能呈現佛教創作在文學主題上的獨殊之處，亦最能掌握其創作的精神核心。

本文的研究範圍，是《夢遊集》中，除卻對門人、訪客的法語開示、與他人的書信往來，比較屬於創作類者，有卷 1 的像、贊、記，卷 33、34、35 的贊，卷 36 的頌、箴、銘，卷 37、38 的偈，卷 39 的說，卷 40 的《夢遊詩集上》、《夢遊詩集下》²⁰；而卷 53 的〈自敘年譜（上）〉、卷 54 的〈自敘年譜（下）〉則是憨山重要的自傳紀年，記錄了其一生如何求悟、訪師、重要禪修悟境經驗、弘法蒙難、中興曹溪法堂、講經說法、與社會階層接觸往來等等的歷史；再者，其法語、書信中，有部分以創作形式呈顯者，亦包含在本文研究範圍內。

《夢遊集》共收錄了明萬曆 23 年（1595）憨山蒙難流放雷州至天啟元年（1621）圓寂前二年的詩作四百餘首。體裁有四言、五言、六言、七言，有雜言；有近體、古風，也有騷體；題材有敘事、詠物、山水、題畫詩，也有贈答、哀輓、樂府詩等；如能從其詩文作品探其精神底蘊，則必能更深入情理的了解其人，亦能補寫晚明佛教文學尚未被認識的一部分。

1（2001.1），頁 69-76。

²⁰ 江燦騰認為《夢遊詩集》並非佛學類的書寫，只是純粹抒懷之作，這是將憨山的書寫與其了悟經驗、心性體證完全分離的分類法，並不符合憨山認為詩文創作乃為表達一心之悟的見地，亦不符合憨山創作的根本心懷。見氏著：《晚明佛教叢林改革與佛學諍辯之研究——以憨山德清的改革生涯為中心》，頁 71、80。

二、憨山之創作精神特質與多重書寫元素

(一) 創作精神特質

1. 文表心光

憨山認為，真正的文章，應是作者體悟心性本源、了達宇宙全景的表達，〈示陳生資甫〉云：「文者，心之章也。學者不達心體，強以陳言逗湊，是可為文乎？須向自己胸中流出，方始蓋天蓋地」²¹，此心體之體驗，乃是「以我自心，元是般若光明，本來無物」²²、「了悟當人心體本來光明廣大，包含無外，彌滿清淨，聖凡不立，不為身心世界之所拘礙」²³；倘若未了悟一心之本然面目，所發之言詞，其實亦只是以種種經驗所累積的概念拼湊起來的支離產物，無法引向真實的心地風光，唯有由「一心之悟」所流衍而出的文章，才能充塞彌綸，全字同輝。²⁴憨山以自身經驗，說明要了解出自佛陀了悟之心所說的經典，須是悟自性光明後，方能觀經如觀掌中物，一目了然：

清幼入空門，切志向上事，愧未多歷講肆。嘗見古人謂文字之學，不能洞當人之性源，貴在妙悟自心。心一悟，則回觀文字，如推門落臼，固不難矣。因入山習枯禪，直至一字不識之地，一旦脫然自信，回視諸經，果了然如視歸家故道。²⁵

由這樣的角度來看憨山自身的詩文，則知其文字亦是「表達悟」、「指點如何悟」、或「引人趣向悟」的。文字乃應從證悟體驗中流出，否則只是泛泛的世俗之想、情識

²¹ 《夢遊集》卷3，《卍續藏》73冊，頁481A。

²² 〈示說名道禪人〉，《夢遊集》卷9，《卍續藏》73冊，頁518A。

²³ 〈示蕭玄圃宗伯〉，《夢遊集》卷12，《卍續藏》73冊，頁539B。

²⁴ 如王紅蕾亦注意到憨山此文藝觀點而特別標舉「心光說」為憨山的文藝理論：「憨山德清非常重視『心地光明，自然流出』這樣一種禪修的思路。按照憨山德清的理解，這種禪修實踐可以轉化為文學創作的根本宗旨……這樣，就將佛法的修為與文學創作聯繫起來，將佛法與世法聯繫起來，從而對佛教僧人自身從事文學創作的心理動機給予全新的解釋。」見氏著：〈憨山德清與晚明士林的文藝思想〉，《憨山德清與晚明士林》，頁191-193。

²⁵ 〈觀楞伽寶經閣筆記〉，《夢遊集》卷23，《卍續藏》73冊，頁625B。

中的模糊光影，不能真實令人受用，其又云：「只如向來文字語言，種種皆從此中流出，自知就裏之妙，亦不能言。世人以文字目之，特淺淺耳。」²⁶因此，在禪文學的作用上，素有認為禪師之片言句話亦皆透露祖師西來意，以有字之文，說無字之真意，具有助道因緣之作用。²⁷

2. 現量直觀

「以禪喻詩」或「詩禪一致」在中國詩學中一直是重要的的主題，憨山則從「文字般若」的角度，認為在「悟」的基礎上，「詩」乃是「真禪」²⁸，也就是說，以悟境而創作的詩本身，即是真理的體現。²⁹從了悟自心而創作的詩文，其創作方式，往往卻除了概念、分別，不住於過去、未來，不用陳言，不落思議，而以當下之通透的身心境界落筆為文，不假思惟，不刻意營造，從憨山之門人錢謙益記其創作方式可以看出這種現量直觀的書寫方式：「大師著述，援筆立就，文不加點」³⁰，門人

²⁶ 〈與陳劍南貳師〉，《夢遊集》卷 15，《叢書集成》73 冊，頁 570B。

²⁷ 參釋曉雲編著：《禪詩禪師》，頁 27。另外，彭雅玲亦云：「證道詩的作用具有從個人轉化到他者轉化的目的性，因此證道除了對創作者有益之外，顯然地還對眾生有用，證道的詩語言對於創作者和接受者實具有雙向轉化的功用，所以說作者的證道往往對於讀者有一種明道的作用。」見氏著：〈詩語與修悟——以皎然、貫休、齊己三位詩僧的詩歌為討論中心〉，收入鄭志明主編：《宗教藝術、傳播與媒介》（嘉義：南華大學宗教文化研究中心，2002），頁 400-401。

²⁸ 憨山〈雜說〉云：「昔人論詩，皆以禪比之。殊不知，詩乃真禪也。陶靖節云：『采菊東籬下，悠然見南山。山氣日夕佳，飛鳥相與還』。末云：『此中有真意，欲辨已忘言』。此等語句，把作詩看，猶乎蒙童讀『上大人，丘乙己』也。唐人獨李太白語自造玄妙，在不知禪而能道耳？若王維多佛語，後人爭誇善禪，要之，豈非禪耶？特文字禪耳。非若陶、李造乎文字之外。」《夢遊集》卷 39，《叢書集成》73 冊，頁 745C。

²⁹ 廖肇亨觀察憨山的「詩乃真禪論」言：「嚴格來說，不論『以禪喻詩』或『詩禪一致』的說法，都不能與憨山『詩，乃真禪』一語相提並論。……憨山德清以為詩、禪都在體現真理的奧義，不是在於機械式的套襲。前已言之，傳統『學詩如參禪』的說法，其實是將詩列屬於禪法之下。但在這裡，詩禪位置關係獲得某種程度的翻轉。詩，至少與禪獲得同等的地位。」此說雖能說明對憨山而言，詩與禪皆真理之體現，也就是傳統所說的「文字般若」，而將詩提昇到與禪相等的地位；但仍必須強調，憨山之云「詩，真禪也」之前提乃是「了達心體」所自然流衍的詩，才是真禪，若無此前提，則一般詩作往往落於「陳言逗湊」。是以，憨山云「詩，乃真禪」主要用意不在提昇詩之地位，而在說明「超乎文字之外」的「真詩」來自「了達心體」的「真境界」。廖文見氏著：《中邊·詩禪·夢戲——明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，頁 20。

³⁰ 〈夢遊集序〉，卷 1，《叢書集成》73 冊，頁 459B。

曾弘亦云：「師信口說法，泚筆千言，文不加點，皆從不思議中流出。其示鄧生言下指點，縱橫穿漏，從來單提直指，未有如是之簡捷透快者」³¹，故可知其創作皆緣自於一心之悟、本然覺性的開展。

這種由現量境所開展出來的創作特質，如李杏邨言：「禪宗的開悟雖然是一種錯縱複雜的神祕經驗，但是脫不出覺性的培育和擴展。覺性又稱為離念靈知，在修為過程中逐步擴展，由直覺而超覺，終於達到圓圓果海的大覺。直覺直感，現代美學家稱為形象的直覺或創作性的直覺，孤立絕緣，不沾不滯，遠離是非恩怨、情牽物累，不受自我意識的干擾和功利主義的支配。這是一種純經驗境界，覺明虛靜，意念不起，應事接物，如鏡中觀相，洞然明白，無礙自在」³²，又吳言生言：「現量境是原真的、即時呈顯的、未經邏輯理性干預的境界，不可用比量來推測揣度。現量境具有一切現成的禪悟特質，它要求觀照者在觀照對象為受理念涉入時用直覺方法去接受、感應、呈示對象，儘量消除由『我』造成的類分和解說，充分地肯定事物原樣的自足。」³³

憨山在「解脫」主題之詩歌、散文的創作上的表達，大多是「即境界即工夫」的，也就是說，當其以禪悟體驗直抒其形象直覺的意境，往往在書寫酣暢淋漓的解脫境界同時，亦點明了其心如何達至此解脫的「禪觀工夫」；就實踐角度而言，謂其「即工夫即境界」；就文學創作角度而言，則謂其「即禪觀即意境」；這種獨特的詩文創作運思方式，乃是透過精神生命的解脫，對自心風光與森羅萬象作直觀的意象書寫；從「工夫」到「境界」是一貫的，從「禪觀」到「意境」也是一貫的。

本文的研究取向，即要從憨山的解脫書寫中，探析其如何「禪觀」如何「作工夫」，到其如何開展精神意境；而欲了解此，必須究明憨山個人生命歷程的多重面貌，亦更要了解影響憨山創作的根本來源——大乘佛教了義經典。因此本文論析憨山解脫詩文書寫的禪觀工夫與意境，一方面從其自傳《憨山老人自序年譜實錄》探其生

³¹ 〈憨山大師口筏引〉，卷 55，《卍續藏》73 冊，頁 858A。

³² 李杏邨：《禪境與詩情》（臺北：東大圖書公司，1994），頁 147-148。

³³ 吳言生：〈公案頌古與禪悟境界〉，《經典頌古》（臺北：東大圖書公司，2002），頁 175。關於禪詩的現量直觀境書寫方式之討論，另可參黃敬家：〈禪觀與詩境——禪修體驗對唐代詩人的啟發〉，《新竹教育大學人文社會學報》2：1（2009.3），頁 153-178。

命歷史、禪觀悟心經驗對其解脫書寫的形塑作用；一方面從其對大乘了義經典的注疏探析其如何作工夫，經典如何影響了其解脫書寫中的禪觀要訣與意象創造；並從《夢遊集》中其對眾人之開示、對各種主題之看法，來補充、對應其對禪觀的闡釋；透過此三方面的研究取材，冀能呈顯出憨山解脫書寫中工夫實踐面與意境創造面的整體風貌。

(二) 多重書寫元素

在詩文創作的生命經驗上，憨山是曾經數十年掩關雪山而了悟一心的證悟者，是透過悟心而通達諸宗經典的解經者，是大冶洪爐中積極參與改革建設的入世者，亦是以妙悟而無造作書寫的創作者，這多重的生命經驗使其關於「解脫」主題意象創作有著多元的氣象與肌理。

1. 證悟者

憨山一生，著力於尋求心之了悟上，曾多年於冰雪山境苦修，而有總總禪悟的身心轉化之境。因此，其解脫書寫的重要精神來源，就在致心參究深邃的悟境定解、洞見心體的解脫之樂。《憨山老人自敘年譜實錄》中他親自記載了一生重要的解脫悟境。³⁴

若據〈大明廬山五乳峰法雲禪寺前中興曹溪嗣法憨山大師塔銘〉³⁵所載，在大小悟境中，有四個認證自心的關鍵經驗，也是悟心的四個層次。其一，是憨山二十九歲時，讀僧肇《物不遷論》之「旋嵐偃嶽而常靜，江河競注而不流」³⁶，經驗到雖禮佛而身無起倒，雖見落葉飛空而葉葉不動的真實證境，而解除了七歲時對於生

³⁴ 憨山自敘其禪修境界的記載，明確、清晰、真實，在僧傳的紀錄上算是稀有，對此，聖嚴云：「憨山德清由於有其自敘年譜可據，讀來猶如現代螢幕的景觀，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。」見氏著：《明末佛教研究》（臺北：東初出版社，1987），第一章〈明末的禪宗人物及其特色〉，頁70。

³⁵ 此文乃憨山弟子皖舒、廣淪、吳應賓撰，收入《夢遊集》卷55，《卮續藏》73冊，頁847A-852B。

³⁶ 東晉·僧肇：《物不遷論》，收入《大正新脩大藏經》45冊（東京：大正一切經刊行會，1924-1935），頁151B。（以下簡稱《大正藏》）

來死去的大疑問，而頌偈曰：「死生晝夜，水流花謝；今日乃知，鼻孔向下。」³⁷這是憨山得宗通之相其一。

三十歲於五臺山，在一個悟境的經驗中，他消融了粗重的身心，所見所感轉為「唯一大光明藏，圓滿湛寂，如大圓鏡，山河大地影現其中」³⁸，這是一切有情本然的覺性光明，他已透過一己之工夫，實際印證了經典中所說四大所成的血肉之軀原無實質性，其本性即是佛性如來藏的智慧光明。此時，不論自身心或外世界都湛然明朗，音聲色相也都不再對覺性光明形成阻滯障蔽，其偈云：「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」³⁹，這是憨山得宗通之相其二。

四十一歲時，他已為建立教法奔忙多年，終於有機會寧止安居，在勞碌後身心完全放下的深冬雪月交光之夜，見海湛空澄，雪月交光，忽然身心世界當下平沉，如空華影落，洞然壹大光明藏，了無一物，頌偈云：「海湛空澄雪月光，此中凡聖絕行藏；金剛眼突空華落，大地都歸寂滅場。」⁴⁰這是憨山得宗通之相之三，證得生佛平等一際的本來樣貌。

三年後，憨山四十四歲，自離開五台山後，心中常有回鄉省親之念，但又恐此念乃是落於俗情，於是置於心中自我勘驗；一夕靜坐，忽開眼誦一偈曰：「烟波日日浸寒空，魚鳥同游一鏡中。夜半忽沉天外月，孤明應自混驪龍。」⁴¹這是憨山得宗通之相其四。

憨山的每一層悟境，都留下了詩偈作為標記。這些真實親切的自由曠達經驗，是其解脫主題創作之最根本泉源。

2. 達經者

禪宗雖不立文字、教外別傳，但佛教經典卻深刻影響了禪宗思想，如禪宗東土

37 〈憨山老人自序年譜實錄（上）〉，《夢遊集》卷 53，《卍續藏》73 冊，頁 834C。

38 〈憨山老人自序年譜實錄（上）〉，《夢遊集》卷 53，《卍續藏》73 冊，頁 835B。

39 〈憨山老人自序年譜實錄（上）〉，《夢遊集》卷 53，《卍續藏》73 冊，頁 835B。

40 〈憨山老人自序年譜實錄（上）〉，《夢遊集》卷 53，《卍續藏》73 冊，頁 838B-C。

41 〈憨山老人自序年譜實錄（上）〉，《夢遊集》卷 53，《卍續藏》73 冊，頁 838C。

初祖達摩以四卷《楞伽》授予慧可、慧能因聞《金剛經》之「應無所住而生其心」⁴²悟心。要探討憨山詩文創作中關於「解脫」的禪觀與悟境之底蘊，必須了解他對佛經玄義的通達；因為「經典」直接影響了他詩文創作的精神綱骨，以及文字吐息間的風格意蘊。⁴³

據《憨山老人自序年譜實錄》所載，憨山自少讀儒道釋三家經典。十三歲讀《法華》，四月即能背誦；十四歲讀大乘諸經，亦皆能記誦。十六歲讀完四書，背誦之，首尾不遺一字。十七歲便授課《四書》，同時學習《易經》以及時下的文學藝術、古文辭詩賦等，能流暢地創作詩歌、詩文，才情遠超當時一同學習的少年。十九歲請雲谷大師為其剃度後，盡棄一切世間所學，唯專注於參究自心一事。

三十一歲發悟後，無人為其印證，於是展讀《楞伽》，過去因未聞講此經，不了經義，而今以證悟的「現量」觀之，不以分別意識閱之，則對全經旨趣了然無遺。三十三歲，因見南岳思大師《發願文》，遂發心刺血泥金，寫《大方廣佛華嚴經》一部。三十七歲宣講《華嚴玄談》，四十一歲，有了心性體驗，即取《楞嚴經》印證，開卷即見身心以及山河虛空大地，皆是妙明真心中之物，於是作《楞嚴懸鏡》⁴⁴一卷，在半支燭的光景內便完成；四十三歲又作《楞嚴通議》，逐句闡釋經義。四十四歲閱大藏經，為眾宣講《法華經》、《起信論》。五十二歲作《楞伽筆記》，並著《中庸直指》接引未入佛理的士人。五十三歲著《法華擊節》。六十二歲注解老子《道德經》；六十四歲為能調教著相而失矩的弟子，於是焚香誦《金剛般若經》，著《金剛決疑》。六十七歲居長春菴，為弟子講《起信論》、《八識規矩》，述《百法直解》，又自認《法華擊節》之文義聯絡不分，學者難以契會，故著《法華品節》。六十九歲以

⁴² 姚秦·鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，收入《大正藏》8冊，頁749C。

⁴³ 學界關於經典對禪詩創作的影響探討不多，然而缺乏經典背景的理解，其實難以對禪詩創作的精神底蘊與蘊思模式有相應的理解，此點觀察，吳言生所言確實：「禪詩是禪思（禪宗思想、禪悟思維、禪宗公機鋒案）的一種特殊表達形式，能傳達某些禪語難以傳達的禪學感悟。研究禪詩，必須先參詳其哲學，換言之，必須瞭解影響禪詩的禪思，而禪思又深受佛教經典的影響……。不瞭解禪宗宗經對禪宗思想的影響，便不能參透禪宗運用這些經典意旨所形成的公案，更不能解析用文學形式對這種禪悟體驗進行表述再創的禪詩。」見氏著：《禪詩研究》，收入《法藏文庫》碩博士學位論文第54冊（高雄：佛光文化基金會，2001），頁5-6。

⁴⁴ 明·憨山德清：《首楞嚴經懸鏡序》，收入《已續藏》12冊，頁510C-515B。

五十日時光著《楞嚴通議》；七十歲著《法華通議》，七十一歲著《性相通說》。七十四歲著《華嚴綱要》，提挈清涼澄觀的《華嚴經疏鈔》之大旨。

憨山一生以經典證所悟、為經典作注疏、為弟子重複多次宣說經義的歷程，使其詩文中的「解脫」之禪觀及意境，融合了諸經的義理格局、玄思精蘊；有《華嚴》的法界互入、帝網重重；《楞嚴》的洞觀法界，徹見自心，覲體還源⁴⁵；《楞伽》的離心意識、出凡聖路、不涉唇吻⁴⁶；《法華》中開權顯實、發跡顯本的如來救世之苦心；《起信》中直指心體離念，等虛空界的本地風光；《圓覺》中「一真法界如來藏心為體」、「包法界而有餘，擴太虛而無外」⁴⁷的圓覺自性；《金剛》、《般若》的蕩相遣執、一法不立。經典的豐沛精神內蘊，幫助憨山有不絕的創作來源，使其詩文中的解脫意象，閃耀著諸經灼灼的智慧光芒。

3. 入世者

作為禪者，憨山不唯致力於心性解脫，行動上他亦積極的參與改革佛教環境、傳遞證悟火炬的事業，成為當時活動力極強的佛教改革者。面對炎炎人世，憨山以其大願與心性之自由，不逃避續佛慧命的教育責任、滅除眾苦的社會責任。他致力於重建金陵報恩寺被燬後的興復，亦擔負六祖慧能弘法的寺院——曹溪祖庭的中興事業，面對積弊百餘年的寺院衰微現象，其間包含了在北京、五台山的參學、與朝廷之間的互動，後捲入海印寺的產權官司，涉入祈儲、建儲之爭的複雜關係，以「私創寺院」之名被捕入獄，經歷八個月的牢災。

憨山對曹溪祖庭之中興改革事業的貢獻，根據馮昌歷所錄《曹溪中興錄》，有十大項：培祖龍以完風氣、新祖庭以尊瞻仰、選僧行以養人才、驅流棍以洗腥穢、復產業以安僧眾、嚴齋戒以勵清修、清祖課以裨常住、免虛糧以蘇賠累、復祖山以杜侵占、開禪堂以固根本。⁴⁸可見其面對的，是嚴峻的政治、經濟、人事、紀律、僧伽教育、文化建設等問題，為此種種願景所需，而頻繁往來於政治界、商界、庶民

⁴⁵ 明·憨山德清：《首楞嚴經懸鏡序》，收入《卍續藏》12冊，頁510B。

⁴⁶ 明·憨山德清：《觀楞伽經記》，收入《卍續藏》17冊，頁329B。

⁴⁷ 明·憨山德清：《圓覺經直解》，收入《卍續藏》10冊，頁480A。

⁴⁸ 明·馮昌歷：《曹溪中興錄》，收入《夢遊集》卷50-52，《卍續藏》73冊，頁807C-830C。

界⁴⁹；一位禪者，如何於這種種紛雜的現實複雜環境中，面對種種積弊與衝突，在力挽狂瀾的艱困時局中，心境上卻仍時時有著解脫自由的大樂？憨山在文中再三提及，真解脫者乃「即俗而真」、「即世而離世」，不脫紅塵而證真覺，因此，其解脫書寫的重要精神之一，就在呈顯入世解脫的禪者的心靈境界。

4. 創作者

在詩僧的創作心路歷程上，往往有認為參禪悟道與世諦文字違背不相容的認知，而在創作的過程中陷入掙扎，如中晚唐後的皎然、貫休、齊己等，皆因酷愛作詩而屢陷苦吟，對於自身的僧侶身份與喜好吟詠之間產生心理矛盾。⁵⁰詩創作與強調解脫的佛法究竟有否相違之處？一位證得解脫的禪者，其詩文創作與一般詩人有何不同？

在《憨山老人夢遊集》卷第 45 中，收錄了憨山的詩創作《夢遊詩集》，其自序中提到，從普遍佛教徒的觀點視之，世間的詩，出於俗情，不與禪的智慧解脫相應，「詩本乎情，禪乃出情之法」⁵¹，若作俗詩則有語之惡業的「綺語」之嫌；然而，憨山認為，任何文學藝術乃至世間技藝，只要在了悟一心而「當機」的情況下，都是順於正法的⁵²，因為法無定法，關鍵只在是否如理應機，「世諦語言，資生業等，皆順正法。法本無住，遇緣即宗」。⁵³從究竟的觀點來看，「生死涅槃，猶如昨夢」⁵⁴，

⁴⁹ 關於憨山的佛教改革事業，參閱江燦騰：《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》，第二章〈憨山的崛起晚明叢林與走向改革的途徑〉及第三章〈憨山改革事業的開展與受挫諸問題〉，頁 65-202。

⁵⁰ 參見黃敬家：〈八指頭陀詩中的入世情懷與禪悟意境〉，《詩禪·狂禪·女禪——中國禪宗文學與文化探論》（臺北：學生書局，2011），頁 15。

⁵¹ 〈夢遊詩集自序〉，《夢遊集》卷 47，《卍續藏》73 冊，頁 786A。

⁵² 僧人是否能作詩吟唱，小乘佛教與大乘佛教有不同觀點，小乘佛教對於愛欲的對治方法是遮止、揚棄，因此禁止從事創作歌舞等文藝活動；大乘佛教則站在利生的角度而說一切世諦活動皆順於正法，因此詩歌能為利生資具。關於詩僧創作中「詩魔」的顧慮之討論，可參見彭雅玲：〈詩語與修悟——以皎然、貫休、齊己三位詩僧的詩歌為討論中心〉，收入鄭志明主編：《宗教藝術、傳播與媒介》，頁 365-440；又可參蕭麗華、吳靜宜：〈從不立文字到不離文字——唐代僧詩中的文字觀〉，《中國禪學》2（2003.6），頁 342-354。

⁵³ 〈刻方冊藏經序〉，《夢遊集》卷 19，《卍續藏》73 冊，頁 596A。

⁵⁴ 〈夢遊詩集自序〉，《夢遊集》卷 47，《卍續藏》73 冊，頁 786A。

詩歌語言亦復如是；不只一般詩詞是夢中語，所謂佛祖實也是夢中人，大藏經所載亦是夢幻佛語；因此，一切語言所述，乃皆「紀夢中遊歷之境」。⁵⁵故當憨山之侍者福善、門人通炯將其作品編次成帙，他回觀一切所載，就像是以醒覺之人看夢中之境，一切「如寒空鳥跡，秋水魚蹤」，是不能執以為實的。⁵⁶

憨山從「妙悟」的角度，來看世間一切技藝、創作，認為真正精采的藝術創作，是不可以言傳的，觀賞者、仿效者、欲追隨者要真正領會其境，也是無法以言語方式契會，《觀老莊影響論》〈論教源〉云：「嘗觀世之百工技藝之精，而造乎妙者，不可以言傳；效之者，亦不可以言得，況大道之妙，可以口耳授受、語言文字而致哉？蓋在心悟之妙耳。」⁵⁷因此，必須由一心之妙悟，才能領受創作的精妙與神髓。⁵⁸而憨山的詩文，也體現著由他一心之悟中所流行而出的天然性語。以憨山詩文為題材來探究其解脫工夫與精神意境，能直接進入其自身的語言節奏，並能更清楚憨山獨特的運思模式。

憨山具有證悟者、達經者、入世者、創作者等多重生命經驗，豐富了他「解脫」書寫的精神意涵與風貌。這些生命經驗的精髓，都不離「了悟自心」、「通達實相」；因此，其解脫書寫的創作，可以說是證悟心性本貌後，天然自性的創造與展現。

⁵⁵ 如廖肇亨言：「將『禪』的意涵實體化、凝滯化，古人有言：禪『說是一物即不似』。以今日的話語而言，即是一種拒絕實體化的努力。傳統禪宗美學研究致力於分析禪詩、禪畫的意境、內涵、語句，似乎證是真正的禪師與詩人所努力拒絕的。禪或詩的內涵一但實體化、凝滯化，也就同時消解禪的潛能」，見氏著：《中邊·詩禪·夢戲——明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，頁9。

⁵⁶ 〈夢遊詩集自序〉，《夢遊集》卷47，《卮續藏》73冊，頁786A-C。

⁵⁷ 《夢遊集》卷45，《卮續藏》73冊，頁766B。

⁵⁸ 關於以佛法以文學形式啟悟人心的作用，著名的藏傳佛教詩人、藝術家、僧人導師，第十二世泰錫杜仁波切也說到文學是以善巧方式，而達心性本源的表達方式：「詩是身、口、意與宇宙的結合，它以相對世界和究竟的心溝通。」見氏著，貝瑪秋頓譯：《相對世界，究竟的心》（臺北：噶舉佛學會，1996），頁86；這份見解，可說與憨山對文學的看法相通。

三、解脫書寫之五大面向

歸納與分析《夢遊集》中的解脫書寫，可分類為五大面向；其一，從內證角度而言，解脫之根本在於「念」，而「即念解脫」（不離念頭當下而解脫）乃其禪觀之精髓。其二，在空間的抽離上，修道中為使行者對心念起落有更深度的覺察，因而有了「山居」之書寫，可稱「離塵解脫」。其三，在面對塵世的試煉上，行者之心若火浣布，處之離染，而稱「炎苦解脫」。其四，在一切境的面對上，能無取無著，根寂心澄，即世離世，若無事道人，而稱「隨緣解脫」。其五，在化導眾生的行跡中，能體證心、佛、眾生三無差別，化眾猶如千江映月，空花鏡影，而稱「度生解脫」。

（一）即念解脫

作為禪者，憨山所認為的「解脫」，關鍵在於人是如何面對自心中當下的念念活動，因為，輪迴的根本就在隨妄想、妄念的遷流，而失其所宰，〈觀緣偈〉云：「諦觀此身無始來，皆從顛倒妄想生。輪迴六道苦趣中，性返人天無量劫。妄念不止苦無涯，妄境不空業如海。」⁵⁹〈湧泉寺湖心寺十二時念佛規制〉云：「佛說眾生生死，長時以積日夜，以至劫數輪轉，不休不息。由念念妄想攀緣，曾無一念之暫已者，以妄想不斷，故生死無窮，長劫迅輪，無暫停寢，以眾生一切妄見，皆屬生死，獨許見佛之見，為出生死法。」⁶⁰在工夫的實踐上，憨山多以至簡極明、不繞路說禪的方式開演心性，直指行道之要樞⁶¹，而不掉入思議、分別念的枝蔓葛藤中，才能迅捷從妄念中解脫出來，現證寥廓的解脫之樂。因此，憨山的解脫書寫，其中一大主軸，就在指點人照了念頭「無生」的本質，透過此一照了工夫，行者能念念現證法身，契入本然的清淨自由。〈示境玄禪人〉云：

⁵⁹ 關於憨山以「對治妄念」為工夫核心的探討，可參見曾瓊瑤：《憨山治妄工夫之研究》（臺北：國立臺灣師範大學國文研究所博士論文，2009），頁 24-27。

⁶⁰ 《夢遊集》卷 46，《叢書集成》73 冊，頁 784C。

⁶¹ 如陳松柏所指出，憨山的禪法風格乃「喜簡易禪風而厭惡繁複名相」、「直截爽朗」；又曾瓊瑤指出憨山工夫特色在於「直截簡明，圓頓融會」。前者見陳氏著：《憨山禪學之研究》，頁 305-307；後者見曾氏著：《憨山治妄工夫之研究》，頁 240。

當體圓明般若光，六根門首沒遮藏。若能念念無生現，觸處無心解脫場。⁶²

〈六根銘〉亦云：

是故世人，雖生不生；若能返觀，各得精真。精真若復，六根無物；似雲浮空，如響出谷。不被形拘，不為心礙；迥出情塵，超然自在。⁶³

行者安住於性體圓明的光明精真狀態中，則六根對六塵的境界，也都成為無質礙、無遮障的空幻解脫之境，而能如《楞嚴經》中所說，能令眾生臨當被害刀段段壞，使其兵戈猶如割水，亦如吹光性無搖動。⁶⁴在日常生活的運用上，更能成為解脫病苦的究竟觀法：

四大久觀如泡影，病魔何處可潛蹤。古人自有安閒法，只在無生一念中。⁶⁵

一念了無生，四大各歸一。求我不可得，病從何處覓。⁶⁶

而「一念了無生」的照了工夫下，能體證的自由面貌，在於「無有一物」的空闊與自由，此心之本貌，憨山以大自然界自然的意象：「湛海波澄」、「寒空深夜」、「絕塵海眼」的形象來描摹這種心性光明體驗的感受：

湛海波澄一物無，寒空深夜月輪孤。但看萬里纖雲斷，自覺冰心在玉壺。⁶⁷

海眼從來絕點塵，大光明藏可安身。只須仔細從頭看，纔著纖塵便失真。⁶⁸

「湛海」、「寒空」、「虛空」等大自然的空間意象，象徵著心性的空闊自由、澄明無染、廣大包容、了無一物、深廣無涯。⁶⁹佛典與禪者創作中，以「虛空」、「海洋」

⁶² 《夢遊集》卷38，《卍續藏》73冊，頁744B。

⁶³ 《夢遊集》卷36，《卍續藏》73冊，頁729B。

⁶⁴ 憨山對此段經文的解釋是：「以三昧力熏妄聞以成真聞，則六根銷復無有形礙。殺害為其有身，今銷形同聲，無塵可對；既無塵可對，則了無可觸。以心水湛淵，慧光圓滿，故能令刀兵如割水、吹光，性無動搖矣！」見氏著：《楞嚴經通議》卷6，收入《卍續藏》12冊，頁594B。

⁶⁵ 〈訊專愚衡公病〉，《夢遊集》卷38，《卍續藏》73冊，頁740A。

⁶⁶ 〈示聞子與病中〉，《夢遊集》卷47，《卍續藏》73冊，頁789B。

⁶⁷ 〈偶成〉，《夢遊集》卷49，《卍續藏》73冊，頁807B。

⁶⁸ 〈示德門禪人校經〉，《夢遊集》卷38，《卍續藏》73冊，頁740C。

⁶⁹ 禪宗文學的心性譬喻喜愛使用虛空、海洋等等大自然意象，因此，探討「心性」與「海洋」、「虛空」的關聯性，是非常值得注意的主題。學者也注意到禪宗文學如此的偏好，如張伯偉云：「在『言』

譬喻心性者甚多，以虛空譬喻心性，乃取其廣博包含之意：「吾人本有之佛性，又云自心，又云自性。此體本來無染，故曰清淨；本來不昧，故曰光明；本來廣大包容，故曰虛空」⁷⁰；以「海」象徵真如自性，乃取其深廣之意：「性海波瀾，惟遊泳者，識其深廣耳」。⁷¹而「但看萬里纖雲斷，自覺冰心在玉壺」、「只須仔細從頭看，纔著纖塵便失真」指的都是「覺念起而無著」、「念上無念」的工夫。「萬里虛空」是心性，「纖雲」是念頭⁷²，念頭雖生起只覺知之而不跟隨、不念念相續，即是念上無念，能即此體契「冰心在玉壺」的清朗澄澈，不為妄染所遮障；「只須仔細從頭看」是覺知念頭的生起，「纔著纖塵便失真」即是念上無念，不跟隨念遷流，而能契證真性；因此，這兩首詩所指陳的，是同樣的禪觀工夫，同樣的心性意境。⁷³這「起而無起」的覺念工夫，即是當下斷除所有愛憎、物我、美醜、貴賤等二元分別，契入平等無二心境，超越世間所有苦樂經驗，而得到安住真性的大歇息、大解脫：

物我如空不可求，無邊大海一浮漚。但看起處無蹤跡，苦樂從教當下休。⁷⁴

一切愛憎，皆由我障；我障若空，光明無量。逐境心生，隨情動念；心境兩忘，物我無辨。物無妍醜，由我是非；我心不起，彼物何為。動靜等觀，貴賤一視；凡聖齊平，名不思議。⁷⁵

又〈唯心偈〉：

起處即無生，當念自空寂。了無前後際，一念若須彌。

和『意』的關係上，禪宗往往以具象顯示抽象，而這個『具象』亦即『意象』，貴活、貴靈、貴空、貴透，因此禪師特別喜歡諸如『白雲』、『明月』、『寒潭』、『花影』等意象。」見氏著：《禪與詩學》（臺北：揚智文化，1995），頁165-166。是故，如能深入解釋心性與海洋、虛空等意象的關聯性、同與異，則能對開闢禪宗文學的深層義蘊。

⁷⁰ 〈示鄒司直〉，《夢遊集》卷4，《卮續藏》73冊，頁484B-C。

⁷¹ 〈與王念西太史〉，《夢遊集》卷15，《卮續藏》73冊，頁568A。

⁷² 如〈詠雲〉一詩云：「一點如纖翳，瀰漫塞太虛；但知已起後，不見未生初。」《夢遊集》卷48，《卮續藏》73冊，頁800A。

⁷³ 類似的禪境還有〈示鄒生子胤十首〉中的：「妙性圓明性本真，從來皎潔絕纖塵；不教妄染輕遮障，便是超凡大力人。」《夢遊集》卷38，《卮續藏》73冊，頁728B。

⁷⁴ 〈題屬提菴〉，《夢遊集》卷38，《卮續藏》73冊，頁739B。

⁷⁵ 〈我箴〉，《夢遊集》卷36，《卮續藏》73冊，頁727C。

動靜平等如，境界風不動。寂滅妙常樂，清淨若蓮華。⁷⁶

此「起而無起」「念上離念」的禪觀工夫，即是《起信論》所云：「若知一切法雖說，無有能說可說；雖念，亦無能念可念，是名隨順。若離於念，名為得入。」⁷⁷離念、無念是成佛之捷要，憨山針對「離念」工夫而說明，眾生是因初一念不覺而心動，即此動心而名為業相，若欲復此真心本覺，則只要「返顯覺即不動」——覺知真如，不隨念而動，即能離於令眾生輪迴生死的動念循環，故云：「若觀無念則為向佛智」。⁷⁸若能離念則本體廓然，猶如太虛空無所不遍，則一切妄差別境界，融成一味真心。如此，則自性功德開展，燦破了無明癡暗，煥發出本有智慧光明，則現前日用的欸唾掉臂、揚眉瞬目之際，拈匙舉筯之間，都頓顯自性無垢法身。行者於念念當下解脫於三毒、生死之繫縛，而能展現真心本具的神通自在遊戲，幻化遊行於三界之中，如〈金畫騎獸十八尊者遊戲贊〉所述：

三毒已除，生死不繫；故得神通，自在遊戲。猛獸獰龍，各各馴伏；信意乘之，任其馳逐。以己忘機，物亦忘我；兩得其忘，如火入火；十方遊行，往來無礙。不相識者，見之驚怪。⁷⁹

亦更能處於世間而無質礙，身若於鳥，心若海空：

山河大地，一味純真；心若圓明，天地虛寂。故達此者，外觸目無可當情，中返觀了無一物，如斯則空空絕迹，物物徒雲，身寄寰中，心超象表矣。⁸⁰

如此一切現成、了無顧佇的觀行，使得「解脫」大樂能夠當下現前，而不需於心外求極樂、於思維中求解脫。在明末「禪淨合一」的佛教思潮中，憨山不離禪者「圓頓直捷」的風格，強調「自性彌陀」、「唯心淨土」，盡量的要人在當下一念現證法身極樂，而不需外求他方樂土；因此，在「無念」「離念」「妄念休歇」的當下，其實即是西方極樂，所處之境即是妙嚴宮殿、寶網絲絡、眾鳥和鳴之國土；〈示修淨土六

⁷⁶ 《夢遊集》卷37，《卍續藏》73冊，頁730C。

⁷⁷ 〔印度〕馬鳴造，南朝梁·真諦譯：《大乘起信論》，收入《大正藏》32冊，頁576A。

⁷⁸ 此段疏解參見憨山：《起信論直解》，收入《卍續藏》45冊，頁494A-B。

⁷⁹ 《夢遊集》卷34，《卍續藏》73冊，頁713C。

⁸⁰ 〈憨山緒言〉，《夢遊集》卷45，《卍續藏》73冊，頁775C。

首〉云：

見聞知覺盡常光，心地蓮華暗吐香。若使六根無染著，自然觸目是西方。…
淨土原來不外求，當人一念要知休。回觀妄想消融處。便是西方第一籌。⁸¹

是以，即使端居室內，或行於市井，也都能有如坐蓮華土上、如踏金沙地面的解脫之樂。於行者心中，流水奔逝、落葉飛花甚至輪迴生死等等現象界的變異，都已為真心的展現，無礙於常樂解脫，〈月夜過三峽〉云：

扁舟載明月，隨流競奔頽。帆影似轉變，月光無去來。心境本寂滅，死生安在哉。所寓即常樂，此外俱塵埃。⁸²

誠如憨山二十九歲讀僧肇《物不遷論》之「懸嵐偃嶽而常靜，江河競注而不流，野馬飄鼓而不動，日月歷天而不周」⁸³而證知到「不遷」並非指現象遷變而本性不遷，因為如此還有「現象」與「本性」的差別對待；他所證知的不遷是直接以「覺知」去「經驗」到物物本身從無去來、變化，《肇論略注》云：「乃以物物當體不遷，非言相遷而性不遷也」⁸⁴，唯如此，方有超越生死現象、離於流轉的寂滅妙樂，而心光恆存，法身常在。

（二）離塵解脫

憨山三十歲起住於五台山中八年，而後居東海十二年，晚年於湖東古道場地安居，一生有多年光景居於深山烟霞之中，因此，他創作了許多「山居詩」，表述其擺落世上塵埃，於深巖蒼松、孤月閒雲的寂寥中，向靜中看取所得的本真心境。山居，是憨山生出離輪迴之志，刻苦對治自身軟暖習氣，掩關參究自心的僻靜之所；亦是他老年如久客還家，以釋重負的身心休息之地，《夢遊集》中的山居詩有多組：〈山居示眾〉二十五首⁸⁵、〈鼎湖山居〉⁸⁶、〈南岳山居〉⁸⁷、〈山居〉十首⁸⁸、〈憶山居〉六

⁸¹ 《夢遊集》卷38，《卮續藏》73冊，頁744C。

⁸² 《夢遊集》卷47，《卮續藏》73冊，頁787C。

⁸³ 東晉·僧肇：《物不遷論》，收入《大正藏》45冊，頁151B。

⁸⁴ 明·憨山德清：《肇論略注》，收入《卮續藏》54冊，頁334A。

⁸⁵ 《夢遊集》卷37，《卮續藏》73冊，頁732B-C。

首⁸⁹、〈山居〉十三首⁹⁰、〈山居〉二十首⁹¹、〈山居偶成〉四首⁹²、〈山居〉二十八首。⁹³山居詩是明末清初僧人詩集中最常見的創作主題之一，但至今少有研究者注意，相關的討論甚少。⁹⁴然而，它卻是呈顯禪者之悟境、禪觀、心靈境界的重要創作地點與主題。

在憨山山居詩的書寫中，點出了以清醒之眼看出世間人受困於妄念幻影，身心無法歇息的堪憐；多數人的生命，浪擲於庸碌只為飽食的辛勞中，與螻蟻的生命無異；煩惱出於多欲求，要享受生命的豐富美好，首先要有知足之心：「靜看階下蟻，畢竟為誰忙……舉世要多求，求多轉生惱。唯有知足心，便是如意寶。」⁹⁵而居於山中，是令平日竄亂不息的心念能平息的助緣：「混世多生厭，歸山念自休」⁹⁶、「歷盡風波總是非，此心久已習忘機。翻身直入千峰裏，坐看閒雲白晝飛。」⁹⁷枯木寒巖、靜夜鐘聲的闐寂環境，能幫助行者對心念活動有高度的覺察，於動念之前體察心體，動念之後覺知其起落，《山居十三首》云：

片雲浮太虛，倏忽遍大地。試看未生前，清淨無纖翳。萬境本寂然，因心有起滅。一念若不生，動靜何處覓。⁹⁸

這種細緻的覺察工夫所體現出來的禪悟境界，在山居生活中，特別展現在對於聲音、色相的感受上。以眾生六根中最靈敏銳利的耳根言之，當聽見山風吹過巖穴，流水潺潺作聲，行者若能返觀自己能聞聲音的聞性，就將全身心置於聞性之流，也就是

⁸⁶ 《夢遊集》卷 37，《卍續藏》73 冊，頁 737A。

⁸⁷ 《夢遊集》卷 38，《卍續藏》73 冊，頁 739A。

⁸⁸ 《夢遊集》卷 48，《卍續藏》73 冊，頁 794C-795A。

⁸⁹ 《夢遊集》卷 48，《卍續藏》73 冊，頁 798B。

⁹⁰ 《夢遊集》卷 49，《卍續藏》73 冊，頁 801A。

⁹¹ 《夢遊集》卷 49，《卍續藏》73 冊，頁 801A-C。

⁹² 《夢遊集》卷 49，《卍續藏》73 冊，頁 805A-B。

⁹³ 《夢遊集》卷 49，《卍續藏》73 冊，頁 805C-806C。

⁹⁴ 參廖肇亨：〈明末僧人〈山居詩〉論析：以漢月法藏為中心〉，《中邊·詩禪·夢戲——明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，頁 274。

⁹⁵ 〈山居示眾〉，《夢遊集》卷 37，《卍續藏》73 冊，頁 732B。

⁹⁶ 〈山居十首〉，《夢遊集》卷 48，《卍續藏》73 冊，頁 795A。

⁹⁷ 〈鼎湖山居〉，《夢遊集》卷 37，《卍續藏》73 冊，頁 737A。

⁹⁸ 《夢遊集》卷 49，《卍續藏》73 冊，頁 801A。

置於能聞聲音的法性當中；如此，外在客觀環境（如聲音）就全然消融，身心即不為外界環境干擾，此即《楞嚴經》〈耳根圓通章〉所說：「初於聞中，入流亡所。所入既寂，動靜二相，了然不生。如是漸增，聞所聞盡。盡聞不住，覺所覺空。空覺極圓，空所空滅。生滅既滅，寂滅現前。忽然超越，世出世間，十方圓明，獲二殊勝……。」⁹⁹ 憨山於山林生活中，對此深有體認，他以五言詩的體裁，盡陳此「聞根圓妙，十處周聞；聞處虛融，牆垣莫隔；音聲生滅，聞性恆常；寤寐一如，身心不及。此則可由聞性以證真常，從耳根而入妙覺矣」¹⁰⁰的妙境，〈憶山居六首〉云：

明月掛寒空，光徹寒潭底。上下本自同，看來無彼此。流水不是聲，明月元非色。聲色不相關，此境誰會得。風從何處來，眾響動巖穴。靜聽本無聲，如何有起滅。¹⁰¹

透過返觀聞性、見性而證真常的覺受中，眼所見的寒空之明月、潭底之月光，已打破上下距離之差別而融為妙明真心之一片；耳所聞之水聲、風聲，盡皆消殞，而現證不生不滅、不動不搖、不來不去、不增不減之本性；如此能見聞之心、所念之聲色一時脫落，內而身心、外而世界一同消殞，虛空粉碎，豁然見妙覺本性。這便是「一根既返源，六根成解脫」的自由之境。過去未見性時所見所聞，猶如澄清虛空中所起的一層薄膜一樣的幻翳，觀欲界、色界、無色界猶如空中花朵一樣虛無縹緲，而返聞自性後，薄翳已除，一切外境的六根、六塵消失，本覺自性圓滿清淨、真實淨土現前，此時淨極之心光通達，寂照遍合虛空，回觀三千大千世界一切猶如夢境；憨山運用了《楞嚴》之幻翳去除喻以入其解脫主題之詩，同時描述了真性現前，內外障蔽消失的覺光朗現之自在，〈山居二十首〉云：

滿面清霜冽冽，盈頭白髮蕭蕭。世上空花影落，目中幻翳全消。浙浙泉聲入耳，明明祖意西來。不動舌根常說，何須再歎奇哉。……文字眼中幻翳，禪

⁹⁹ 唐·般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 6，收入《大正藏》19 冊，頁 128B。

¹⁰⁰ 明·憨山德清：《楞嚴經懸鏡》，收入《卍續藏》12 冊，頁 513C。

¹⁰¹ 《夢遊集》卷 48，《卍續藏》73 冊，頁 798B。

那心上浮塵。內外一齊拈却，大千世界全身。¹⁰²

是以，觀憨山之詩，當從中解其禪觀之如何用心，其乃以文學之形式，說真性之實踐與體現，若忽略了這項重點而純粹從文字創作、個人抒懷角度分析之，則無法抉其詩要，亦難相應於其作詩用心，憨山入滅前十日為弟子寫的〈書山居十首跋〉云：「若以詩字觀之，則辜恩多矣」。¹⁰³

（三）炎苦解脫

關於解脫的題材，憨山除了出離塵世的山居書寫，更有大量混跡於世俗、於塵勞艱苦中不離大樂的豪邁暢言。身為禪門耆德，憨山所經歷的磨練不少於一般人。二十六歲，他與雪浪同遊廬山，目睹吉安清原寺院荒蕪、僧眾蓄髮，因而興起了興復佛教的願心。他積極與宮廷、官場接觸，累積不少重建叢林僧院的人脈資源。萬曆 9 年，憨山三十八歲，他為神宗開無遮大會以祈嗣，得神宗之生母倚重。萬曆 11 年至 17 年，他駐留於百廢待舉、無有佛法的牢山，在那裏攝受牢山的士子儒生與市井民眾，應各種不同性情、行業的人說相契合的法教，在佛法教育上造成一時盛況。

然而，萬曆 23 年，神宗的寵妃鄭妃鼓動神宗廢嫡立庶，株連至憨山，使他被冠以私建佛寺之罪名，經歷被捕下獄、酷刑、逼供的八個月牢災，流放雷陽二十餘年。¹⁰⁴在此之後，他開始了祖師禪的精神源頭——曹溪僧院的改革事業，在晚年回憶的紀錄中，他於《曹溪中興錄》記下當時所見的曹溪叢林衰況：「近代以來，祖道衰替，叢林凋弊；先聖垂訓，蔑然無知。如我六祖曹溪，為禪宗之源，叢林為天下冠，香火供養，不減在昔，而常住破壞至極，僧徒愚迷癡蠢，不知其為何物也。余因弘法罹難，蒙 恩遣嶺外，於萬曆丙申春二月，謁六祖大師，睹其道骨儼然如生，而山門寥落之甚，殆不堪看，為之徘徊泣下者久之。且僧徒被害，官司勾牽，急如星火，

¹⁰² 《夢遊集》卷 49，《卍續藏》73 冊，頁 801B。

¹⁰³ 《夢遊集》卷 32，《卍續藏》73 冊，頁 695B。

¹⁰⁴ 關於此段歷史的複雜政治因素之分析，可參見江燦騰：〈憨山改革事業的開展與受挫諸問題——從海印寺到曹溪祖庭的改革歷程〉，《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》，頁 124-131。

日夜追逼，傾家賣產者過半，以致祖庭廢墜，幾如埽地矣。」¹⁰⁵重建曹溪祖庭的工作中，愍山為叢林僧院建立了十種恆規，這十種恆規後來延續了三百年，足見愍山當時用力之深。重建祖堂之路中，愍山經歷了志業同盟、知心好友紫柏入獄且死於獄中之痛，同時亦被牽連，而被遣返雷陽戍地。萬曆 34 年，因朝廷特赦，愍山重返曹溪，自此後至萬曆 41 年，他則盡全力講述經論，培育僧才，重建祖庭制度。¹⁰⁶

是以，愍山的解脫書寫，不唯出自深山中的妙悟之境，更有出自他在炎苦人間打滾，奮力為眾生大興教法的奮鬥痕跡；他在作品中多次提到，經歷充軍¹⁰⁷、入獄等等的磨練，他更從單純的僧人，鑄煉成紅塵中的鐵漢，〈自贊〉中他描述自己：

為僧久慣，還俗了欠；習氣難忘，修行不辦。幸入 聖天子大冶紅爐，鑄成一箇生鐵羅漢，拋向火宅炎荒，大似鑊湯爐炭；煉得通身骨肉鎔，剩得慈悲心一片。深知恩大莫能酬，要報須憑真實願。¹⁰⁸

他更認為，下放從軍、被捕入獄等經歷，是最佳的修練道場，即使在一般人感受起來水深火熱的極苦之境，也能一念如冰井，〈軍中吟二首〉云：

鐵甲天教當敝裘，從軍原不為封侯。身經赫日如爐冶，傲骨而今鍊已柔。緇衣脫却換戎裝，始信隨緣是道場。縱使炎天如烈火，難消冰雪冷心腸。¹⁰⁹

不論身穿僧眾之緇衣，或軍人之戎裝，這些外在形式的轉變，皆非修行的重點；修行的重點在於能隨不同的境緣，而作相應靈活的轉變；而不論外在環境如何轉變，都能處於自性寬廣無礙的狀態中；甚至，對一位真修實練的行者而言，越艱難痛苦的情境，越能增上他對覺性澄明深廣的體驗，而感受到更寬闊的自由，愍山以「火浣布」的譬喻，說明這種事上磨練，愈益增上的修持，〈苦熱行〉云：

人世苦炎熱，余心何清涼。直以無可觸，故能安如常。譬若火浣布，得之愈

¹⁰⁵ 《夢遊集》卷 50，《卍續藏》73 冊，頁 811B。

¹⁰⁶ 關於愍山一生不同時期的生命轉變歷程，可參考陳松柏：〈附錄：愍山思想之演變與成熟——以《愍山老人年譜自序實錄》為中心〉，《愍山禪學之研究》，頁 287-308。

¹⁰⁷ 愍山云：「僧之從戍者，古今不多見。在唐末則谷泉，而宋則大慧、覺範二人，在明則唯予一人而已。」見〈夢遊詩集自序〉，《夢遊集》卷 47，《卍續藏》73 冊，頁 786B。

¹⁰⁸ 〈自贊〉，《夢遊集》卷 35，《卍續藏》73 冊，頁 721A。

¹⁰⁹ 《夢遊集》卷 49，《卍續藏》73 冊，頁 803B-C。

增光。視彼區區者，錯然誰敢當。¹¹⁰

「火浣布」傳說為日南郡北景縣的一種火鼠毛皮編織而成，以此布料縫製之衣袍若髒汙，洗滌時不必用水，只需投進熊熊火中。在火中，火浣布成火紅色，而髒汙處則還原成布的本色。將布袍從火中取出時，整件布袍即潔白如雪。¹¹¹「火浣布」象徵著湛然瑩淨、無染燦然的本然覺性，而「火」象徵著所面對的極艱鉅的煩惱挑戰；一位真行者，在越強盛的煩惱境中，透過覺知到煩惱與菩提不二，念起即消融的工夫，他能當下現證安於本然覺性中的曠達與自由；在這陶鍊的過程中，煩惱念頭的生起，不會動搖他對心性自由的體驗，故說煩惱「無可觸」而心境「安如常」；相反地，他心中所生起的煩惱之力，透過覺知，當下已轉成助覺性增長之力，而讓心性體證的經驗更為穩固，從而證知光明無礙的本來面目，如龍樹於《讚法界頌》所云：「法界本無處，究竟方可證；清淨恒光潔，日月皆瑩淨。法界無垢染，如龍夜雨塵；況似羅睺面，光明恒燦然。譬如火浣布，處火能離染；垢去布猶存，光明轉瑩淨。」¹¹²

如此，於炎炎火宅的世間中，禪者能以更高更寬廣的位置觀看人世，而身心悠然如雲，飄然如風，則苦海世間在禪者心中，也不異於嵐間山月，憨山於〈自贊〉中陳此俗世與山中心境不二的曠達心境：「形似片雲，太虛不住。來去無心，隨風一度。坐鼎湖之高峰，笑曹溪之露柱。任他苦海波翻，自信肝腸鐵鑄。回看火宅炎蒸，何似白雲深處。」¹¹³〈別衡山解嘲〉詩中，他更點撥那些深山中耽溺於禪修枯槁之境的行者，提醒他們山中這種飽食安藏、煙霞與麋鹿圍繞的自在境界，其實本具於心中，不論在山或是出山，只要六根不為外境所動，時時安處於心性本然光明之中，即與山中自適的境界不離；但若戀棧寂靜，則猶如被琉璃瓶所困住，雖有靜好，卻是被侷限的，必須打破這種粘執，才能豁然與虛空不二：「我本山中人，丘壑宿已飽。杖屨烟霞生，坐臥麋鹿遶。眼耳不容塵，心光離昏曉。四大如空谷，六根絕紛擾。到

¹¹⁰ 《夢遊集》卷 47，《卍續藏》73 冊，頁 787C。

¹¹¹ 唐·釋道世撰《法苑珠林》〈角通部 第二〉云：「《吳錄》曰：『日南北景縣有火鼠，取毛為布燒之而精，名火浣布。』……《搜神記》曰：『崑崙之墟有炎火之山，山上有鳥獸草木，皆生於炎火之中。故有火浣布。非此山草木之皮。則獸之毛也。』」收入《大正藏》53 冊，頁 496A。

¹¹² 〔印度〕龍樹著，宋·施護譯：《讚法界頌》，收入《大正藏》32 冊，頁 754C。

¹¹³ 《夢遊集》卷 35，《卍續藏》73 冊，頁 721A。

處即深山，何必戀枯槁。試問山中人，靜縛何時了。打破琉璃瓶，始識隨緣好。」¹¹⁴

（四）隨緣解脫

憨山的解脫書寫，涵括了山林中寂寂惺惺的觀照，更跨入塵世中苦海波翻的無著無畏。他從一己切身的經歷中，體認到必須恆順世緣，於塵中作主，才是更高的修持與境界，否則容易落入執持靜境的粘執，不得真實解脫，〈自贊〉言：「少小自愛出家，老大人教還俗；若不恆順世緣。只道胸中有物。」¹¹⁵

「不離尋常」的修行者，能自在地在待客迎賓的忙碌事務中、夫婦子女的人際關係中，人聲鼎沸的市集中，掌握「不曾移動一毫毛」的工夫關鍵，而發露心光；他觀一切眼前境相，皆如空中之假相，一切夫妻兒女以及自身，皆如幻化之影，鏡中之身，而不取不著，故也無執無憂，〈聞沈朗臞掩關姑蘇城中歌以寄之〉云：

市聲喧闐奔萬馬，日夜不休何為者？耳根寂滅心不生，看來盡是空中假。妻子對面如化人，返觀亦似鏡中身。終朝相見不相識，兩眼何處容纖塵。¹¹⁶

對於妻兒子女的「終朝相見不相識」並非指對眷屬的漠然無感，而是指觀其如幻化之影，沒有執其為實有的粘執，因而喪失了貪著、解除了厭惡；「兩眼何處容纖塵」是指安處於自性光明中，不被前念所束縛，亦不被後念所牽引，因而胸中有了無限寬廣的空間。如此的眷屬關係，是能刻刻享受當下新鮮的相處經驗，而對聚散變化的關係都能如賞春花冬雪，翛然往來於其中；這樣的眷屬觀，能成為佛教觀點下的「幻化之愛」、「保久之愛」。¹¹⁷

「無事道人」是憨山對於行者能不隨念遷轉，不被我相、人相、眾生相、壽者

¹¹⁴ 《夢遊集》卷 47，《卍續藏》73 冊，頁 789A。

¹¹⁵ 《夢遊集》卷 35，《卍續藏》73 冊，頁 721B。

¹¹⁶ 《夢遊集》卷 47，《卍續藏》73 冊，頁 791C。

¹¹⁷ 《老子》第七章：「天長地久。天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。是以聖人后其身而身先，外其身而身存。非以其無私邪？故能成其私。」是道家論「天長地久」之愛的重要觀點。若能比較道家、佛家（特別是大乘佛教）對於眷屬之愛、或人際關係如何創造雋永之愛的理論觀點的共與別，必能啟益人心。

相所網縛¹¹⁸，亦不被色聲香味觸法諸塵所束縛，時時安住而自性而逍遙快活、廣大自在的具體人格化象徵。¹¹⁹「古人所謂一念不生，前後際斷。斷則無事矣，方名無事道人」¹²⁰、「學人剗却知見，可稱無事道人矣」¹²¹。〈長齋繡佛圖贊〉亦云：

神存理觀，妙契法身。想澄淨土，即俗而真。不住於相，解脫諸塵。應如是住，降伏其心。是則名為，無事道人。¹²²

其中「神」是心，「存」是安住，「理觀」是無著無依的本性狀態；「想」是心續中自然而然生起的念頭，「澄」不意味每一個念頭都是善的，而是意味著念頭生起當下現證其空性，而感受到的清明空闊、自由無羈。¹²³行者心安住於無著無依的本性狀態中，而妙契於無相無法可得的法身；他於每一個念頭的生起，都現證空性的解脫自由，故念念生起皆不離淨土，這是「唯心淨土」。他在日常生活的痾屎送尿、吃飯喝茶之間，皆現證法性，而沒有欲求解脫、捨世出離的凡聖、淨穢的二元分別。如此山河大地、森羅萬象，都是平等法身的全體展現，如《金剛經決疑》所云：「所謂寂滅靈虛，寄森羅而顯象；縱橫幻境，在一性而融真。所以青青翠竹，總是真如。鬱鬱黃華，無非般若。山河及大地，全露法王身。要見法身，須具金剛正眼始得。」¹²⁴

以如是之金剛正眼處世觀世，則貴賤好醜之外在評價無擾於心，離合悲歡之人世常態無著於情，觀音聲色相如風月行空般的無實，此即是無罣礙的「觀自在」，雖

¹¹⁸ 憨山於《金剛經決疑》云：「四相本是如如，了此即見法身，故曰：『能離一切相，即名諸佛。』」收入《卍續藏》25冊，頁64B。

¹¹⁹ 關於「無事道人」、「無位真人」、「無依道人」、「無事是貴人」等禪宗象徵如來藏性不假外求、萬法本質為空不可執實等意涵的源流與脈絡，可參見吳言生：〈臨濟宗禪詩〉，《禪詩研究》，頁485-495。

¹²⁰ 〈示離際肇禪人〉，《夢遊集》卷3，《卍續藏》73冊，頁481C。

¹²¹ 〈示明益禪人〉，《夢遊集》卷5，《卍續藏》73冊，頁495B。

¹²² 《夢遊集》卷33，《卍續藏》73冊，頁702A。

¹²³ 荒木見悟對於佛教特別是禪宗「本來主義」的思想傾向有如是說明：「佛教以真妄相即、佛凡一體為基本原則，並非排除需忘來確立真實，而是『虛妄』本身轉成真實。排除虛妄的真實是偏頗的真實，若殘存與『妄』對的真，是無法接近更高層次的『悟』……佛教的本來主義以空觀完基盤而立，如同明鏡一般，不容留下任何世俗的痕跡。」這樣的思想傾向即影響了禪宗面對念頭的「見地」，使得「妄念空身即法身」、「了妄即真」成為禪宗「不除妄想不求真」的工夫要訣，也是憨山禪觀工夫的根本見地。見〔日〕荒木見悟著，廖肇亨譯：《明末清初的思想與佛教》（臺北：聯經出版社，2006），頁221。

¹²⁴ 明·憨山德清：《金剛經決疑》，收入《卍續藏》25冊，頁63B-C。

現凡夫之身，卻也實現了諸佛法身。〈觀世銘〉：

遊戲神通，不離日用。貴賤好醜，任其搬弄。達人大觀，洞然明白。離合悲歡，了不可得。六塵境界，如夢聚寶。無量貪求，一覺便了。音聲色相，風月行空。於斯不著，豈是盲聾。以此處世，有何罣礙。身雖凡夫，名觀自在。¹²⁵

禪者的遊戲神通，是建基於了悟一心的自在而來，「若的了悟自心，則能攪長河為酥酪，變大地作黃金；拈一莖艸作丈六金身，以丈六金身當一莖草，自然具大神通，隨心轉變，任意施為，無可不可」¹²⁶；他亦能以任何形象、身分，於塵世俗作中為眾生示現教法，在語默動靜間皆不離三昧定境¹²⁷，以無緣大悲心利益群生，如〈王宗伯像贊〉云：

塵勞中轉無盡法輪，毛端上現百千三昧。捨己為人，將金博塊。時人盡道宰官身，我說是名觀自在。¹²⁸

憨山自身除講經著述外，在俗世生活中，他也設茶庵與廣修路、為地方掩骸與祈雨、以佛教禮儀改革當地風俗等¹²⁹，不拘任何形式的盡力涉俗利生，故他不唯贊嘆諸佛菩薩、古今耆德的自在，亦以酣暢恣意的筆調讚嘆自心的解脫，〈自贊〉云：

心非在家，形還混俗。眼裏有珠，胸中無物。……非俗非僧，不真不假。肝膽冰霜，形骸土苴。一味癡憨，萬般瀟灑。……心不在髮，形不在僧。人不足道，名不足稱。百無可取，一味可憎。……心不在道，形不入俗。脚無千絆。口無拘束，如風行空。如響答谷，一味癡憨。……千般埋沒，幸藉菩提樹一枝，此生千足與萬足。¹³⁰

憨山自五十歲被充軍之日起，即屬行伍之人，名蔡德清，蓄髮，留長髯，便中戴東

¹²⁵ 《夢遊集》卷 36，《卍續藏》73 冊，頁 729A。

¹²⁶ 〈示曹溪寶林昂堂主〉，《夢遊集》卷 52，《卍續藏》73 冊，頁 824B。

¹²⁷ 如吳汝鈞言：「所謂遊戲三昧，是禪者或覺悟者以三昧為基礎，在世間自在無礙地進行種種教化、點化、轉化的工夫，對於不同情境、條件的眾生，皆能自在地拈弄，以適切的手法或方便去回應，使他們都得益，最後得到覺悟。」見氏著：《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》（臺北：學生書局，1993），頁 164。

¹²⁸ 《夢遊集》卷 35，《卍續藏》73 冊，頁 723A。

¹²⁹ 參江燦騰：《曹溪之願》，頁 158。

¹³⁰ 《夢遊集》卷 35，《卍續藏》73 冊，頁 721A-722C。

坡巾，為俗家人打扮。有學者認為，此顯示出憨山在戒律上的不足，認為憨山人在十餘年的流戍生涯中，未能謹守僧人戒律威儀而無奈¹³¹，作如此解者，乃是不能如實理解憨山在此「贊」中，正是表示了已然打破僧俗之概念的藩籬，而能隨俗無礙自在的境地。於此階段，所謂的「戒律」，並不在是否符合於外在事行的適宜與否，而在內在是否坦然安住於本具智慧覺性光明¹³²；是故，不論是清明高潔之出家相，亦或散髮癡酣的瘋漢，都與自性乾坤毫不相干，與大自在之本心毫無扞格；可以在雪山地閉關，亦可以在沙場上伴將軍戰馬，更能在市井中混跡同俗，和光同塵。¹³³

（五）度生解脫

憨山作為悲心殷重的大乘禪者¹³⁴，其所嚮往的解脫，除了自證知的了悟境界，當然還有自心本具光明中，自然開展的利益眾生之「利他解脫」；所謂利他解脫，一方面意味著自心利益眾生能力的自在，一方面也意味著行利他行動時，能任運而成、不需勤作地幫助他人獲得解脫的能力。這一類描述「利他解脫」之境界者，多集中在「贊」體的書寫，所書寫的對象多為諸佛菩薩，如〈西方三聖贊〉¹³⁵、〈釋迦佛贊〉¹³⁶、

¹³¹ 陳松柏云：「在雷陽流戍期間，憨山雖然心中還緊守著自己是個出家眾的念頭，但終究身處於是非嚷咄的牢營之中，只好入境隨俗、蓄留鬚髮。於是，就成了『非僧非俗』的特異形象了。而且，『鬚髮苦費抓搔，形骸喜沒拘束』，這個時候的憨山，在威儀細行上面可能也無法顧及。」見氏著：《憨山禪學之研究》，頁 250。

¹³² 關於證悟高僧不拘世俗眼光，展現狂慧形象，是否與戒律相違的探討，已有學者作過討論，可參考劉婉俐：〈神聖與瘋狂：藏傳佛教的「瘋行者」傳統 VS. 傅柯瘋狂病史的權力論述〉，《中外文學》32：10（2004.3），頁 145-171；黃敬家：〈幻化之影：唐代狂僧垂跡形象及其意涵〉，《詩禪·狂禪·女禪——中國禪宗文學與文化探論》，頁 105-146。

¹³³ 此打破人我藩籬、和光同塵之具體事蹟之一例：「在嶺南時，人情未熟，崖岸在，不能使人狎，無可親者。有小孩兒欲近之，輒畏我去。一日學獅子調兒，勉自倒身昵狎之，與之果蔬，日狎一日，遂不我畏。自此人不我避忌，日來親也。」見氏著：〈徑山雜言〉，《夢遊集》卷 46，《卍續藏》73 冊，頁 777C。

¹³⁴ 其悲心之展露，可見於如〈與王性海大行〉中云：「別後抵戍所，其地瘴煙，復逢饑饉，惟此苦趣，觸目心悲，痛徹骨髓，恨不能偏身毛孔，一一如空，流出利生四事耳。」《夢遊集》卷 15，《卍續藏》73 冊，頁 566B。

¹³⁵ 《夢遊集》卷 33，《卍續藏》73 冊，頁 700A-B。

¹³⁶ 《夢遊集》卷 33，《卍續藏》73 冊，頁 700B。

〈化佛贊〉¹³⁷、〈普賢大士贊〉¹³⁸、〈白衣觀音贊〉¹³⁹、〈海月觀音贊〉¹⁴⁰、〈圓通大士贊〉¹⁴¹、〈睡起彌勒贊〉¹⁴²、〈草衣觀音大士贊〉¹⁴³……等，以及禪林尊宿如〈傳大士贊〉¹⁴⁴、〈永明大師贊〉¹⁴⁵等等。

在憨山絕大多數的「利他解脫」書寫中，解脫者能夠不動而應，無言而說，圓通妙應地濟度眾生，其根本的原理在於「心、佛、眾生三無差別」，此義乃是憨山所說的《華嚴》法界真經之大旨：「心佛及眾生，是三無差別」¹⁴⁶，憨山不論在行文、開示、作詩中，皆不斷說明此理。禪宗之見地乃「的信一心是佛」，「所言見地者，乃的信自心本來清淨了無一物，不獨凡情，聖亦不立。」¹⁴⁷要人確信自心本來清淨了無一物，此心凡聖同體，光明廣大，無拘無礙，也就是「當體是佛」、「即心即佛」，這是祖師西來意，也是趣入真性之頓法。¹⁴⁸眾生與佛，猶如水與冰，心迷則作眾生，心悟則眾生是佛，如水成冰，冰融成水，換名不換體。¹⁴⁹正因解脫者證得心、佛、眾生三無差別，本離一切相，平等無二，法身真空現前，因此，悟心者解脫眾生之行動，其實所濟度並非外在的眾生，而是自心的念頭，眾生與佛之間其實全然無隔，所謂「諸佛心內眾生，時時成道；眾心生內諸佛，念念證真」。在此脈絡下所言的「生佛相感」——眾生與佛之間的感應道交，其實是諸佛與眾生自心內的同體相應，同體解脫，而非主客二元、生佛相隔的相應：「自佛自度生，原無彼此相；若能平等觀，

137 《夢遊集》卷 33，《卍續藏》73 冊，頁 700B。

138 《夢遊集》卷 33，《卍續藏》73 冊，頁 703C。

139 《夢遊集》卷 33，《卍續藏》73 冊，頁 706A。

140 《夢遊集》卷 33，《卍續藏》73 冊，頁 707C。

141 《夢遊集》卷 33，《卍續藏》73 冊，頁 708B。

142 《夢遊集》卷 33，《卍續藏》73 冊，頁 703B。

143 《夢遊集》卷 33，《卍續藏》73 冊，頁 707C。

144 《夢遊集》卷 33，《卍續藏》73 冊，頁 716B。

145 《夢遊集》卷 33，《卍續藏》73 冊，頁 716A-B。

146 東晉·佛馱跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》卷 10，收入《大正藏》9 冊，頁 465。

147 〈示曇衍宗禪人〉，《夢遊集》卷 6，《卍續藏》73 冊，頁 502A。

148 〈示蕭玄圃宗伯〉云：「佛教宗旨，單以一心為宗，原其此心，本來圓滿，光明廣大，了無纖塵。清淨無物，此中本無迷悟生死，聖凡不立，生佛同體，無二無別。此正達磨西來，直指此本有真心，以為禪宗。道先要了悟當人心體，本來光明廣大，包含無外，彌滿清淨，聖凡不立，不為身心世界之所拘礙，此即向上一路，西來心印，唯此而已。」《夢遊集》卷 12，《卍續藏》73 冊，頁 539B。

149 〈示容玉居士〉，《夢遊集》卷 4，《卍續藏》73 冊，頁 482A。

即是寂光土」。¹⁵⁰

故眾生的妄想煩惱，即是諸佛菩薩的法身，生佛之所以相應，諸佛之所以能解脫眾生，就因在眾生起妄想煩惱之時，即現起諸佛法身之智，〈刺繡釋迦佛贊〉云：

眾生妄想絲，織成惡道形；佛在妄想中，化出微妙相。手引妄想絲，鍼刺光綾素；鍼鍼見法身，念念成正覺。於此和合緣，頓見不思議；是知法界空，佛種從緣起。¹⁵¹

也就在眾生痛苦之時，同時現起諸佛菩薩之大悲，〈白衣觀音贊〉云：

惟我眾生苦，即是大士悲；由苦與悲合，故我願無違。……我觀大士身。如空谷覓響；大士觀我心，事如視諸掌。¹⁵²

這樣的生佛同體相應解脫，在現象上有參、有別，毫不相雜；在體性上則不分內外、無別彼此，因而在感應上能夠如響應聲；眾生所喚求的觀音大士，非外在實存的觀音大士，而是自心中本具與觀音大是同樣本質的示現，〈大悲觀音贊〉云：

惟大士身，在眾生心；參而不雜，離而不分。故我有求，隨聲而應；匪大士來，實我自證。¹⁵³

在感應的示現上，諸佛菩薩證得法身無形，但隨眾生之需而幻現種種形，而種種形象的幻現，憨山用了相當多的譬喻來形容其特質：無實質、任運自然不假造作、自在、周遍普攝等等。如「猶如濁水涵明月」、「如空谷覓響」¹⁵⁴喻白衣觀音與眾生心全然不隔，應念現前，而能以身當體淨化眾生心，而身如水中月、谷中聲響般無實性了不可得；「如月普印」¹⁵⁵喻海月觀音之圓通妙應、以無相身應有求心，無處不現；「辟如日月光，無心而成照」¹⁵⁶喻西方三聖潤澤眾生的周遍、任運；「身如浮雲，心如水月」、「水月之姿」、「空花之表」喻水月觀音的無相之相，「摩尼之寶」喻其凡有

¹⁵⁰ 〈接引佛贊〉，《夢遊集》卷 33，《卍續藏》73 冊，頁 702A。

¹⁵¹ 《夢遊集》卷 33，《卍續藏》73 冊，頁 702B。

¹⁵² 《夢遊集》卷 33，《卍續藏》73 冊，頁 706B。

¹⁵³ 《夢遊集》卷 33，《卍續藏》73 冊，頁 704B。

¹⁵⁴ 〈白衣觀音贊〉，《夢遊集》卷 33，《卍續藏》73 冊，頁 706B。

¹⁵⁵ 〈海月觀音贊〉，《夢遊集》卷 34，《卍續藏》73 冊，頁 707C。

¹⁵⁶ 〈西方三聖贊〉，《夢遊集》卷 33，《卍續藏》73 冊，頁 700A。

苦求，皆得解脫，「太虛閃電」¹⁵⁷喻其觸而動之，瞥然影現；「如風行空」¹⁵⁸喻經行如來的來無所從、去無所至、無著無依；「如月處空，影落眾水」¹⁵⁹喻三大士的應機授手，隨類現形。

憨山用得最多次的，是佛典中常用的「如鏡中相」、「如水中月」，此意象在中國文學創作上，也被廣泛使用，在文學批評史上，則從嚴羽的《滄浪詩話》到錢鍾書的《談藝錄》，鏡花水月所代表的文學意義有不斷辯證的演變¹⁶⁰；然而，對於禪者憨山的解脫書寫而言，鏡花水月之喻，乃在陳述深入三昧定境，而能具有無量自在，幻化度生之能力，如《楞伽經》云：「第八地，觀察覺了如幻等法，悉無所有，身心轉變，得如幻三昧及餘三昧門；無量相、力、自在、明，如妙華莊嚴迅疾如意，猶如幻、夢、水月、鏡象，非造非所造，如造所造，一切色種種支分具足莊嚴，隨入一切佛刹大眾，通達自性法故，是名覺法自性性意生身。」¹⁶¹佛菩薩度生之化現，即同鏡花水月般的不可執實；無執實則自然不受束縛，亦不縛人，而能同體解脫。

在諸經使用的意象中，《華嚴經》以圓融互攝，光光交疊的因陀羅網，來代表在佛所見的境界中重重無盡的法界緣起，最是豐美富麗。因陀羅網乃帝釋天之網，《華嚴經》中說十方佛土猶如帝網掛於虛空中，其中成者、住者、壞者、空者，皆同一際；而一切諸佛與諸菩薩海會說法，教化眾生的種種神通妙用，處處同時充滿，亦如同網珠交光相羅一般，彼彼無雜，亦無障礙；而一切眾生，於一切佛心智光中，莊嚴佛土，調伏眾生，及造十惡五逆，三界六道，善惡業行，而不自知¹⁶²；這不可思議的諸佛境界、眾生心行，在華嚴如來性起界中無礙地現起。憨山受《華嚴》影

¹⁵⁷ 上五喻乃〈水月觀音贊〉所寫，《夢遊集》卷33，《卍續藏》73冊，頁704B-705B。

¹⁵⁸ 〈經行如來贊〉，《夢遊集》卷33，《卍續藏》73冊，頁702C；「如風行空」之喻，憨山也以之自贊：「心不在道，形不入俗；脚無干絆，口無拘束。如風行空，如響答谷」。見〈自贊〉，《夢遊集》卷35，《卍續藏》73冊，頁721B。

¹⁵⁹ 〈三大士贊〉，《夢遊集》卷33，《卍續藏》73冊，頁703B。

¹⁶⁰ 「鏡花水月」在中國文學創作、文學批評的意涵演變，可參見陳國球：〈論鏡花水月——一個詩論象喻的考析〉，收入氏編著：《鏡花水月——文學批評論集》（臺北：東大圖書公司，1987），頁1-12。

¹⁶¹ 宋·求那跋陀羅譯：〈一切佛語心品〉，《楞伽阿跋多羅寶經》卷3，收入《大正藏》16冊，頁498A。

¹⁶² 〈重修湖州天聖寺因緣序〉，《夢遊集》卷20，《卍續藏》73冊，頁609B-C。

響甚深¹⁶³，其開演本質上「心、佛、眾生三無差別」，現象上「生佛互攝」的圓融意境，他運用了華嚴帝釋珠網喻，陳此佛智光中炳然齊現的圓滿大法界，〈舍那如來法身贊〉云：

我聞諸佛微細智，以此證得妙法身；徧在眾生心想中，而能造作難思業。今見眾生微細智，徧入如來法身內；於一微細毛孔中，莊嚴難思法性海。一毛一塵本性如，具含無盡功德藏；猶如清淨琉璃餅，內盛微細多芥子。炳然顯現無障礙，無壞無雜各安立；假離婁眼極最明，窮盡目力不能辨。始觀法身本無相，今見佛以法為身；法身本不離眾生，故從微細想中現。是眾生心與如來，無二無別互相入；如是微妙淨功德，久墮沉昏諸暗冥。譬如微塵含大經，苟非智眼不能見；善哉佛子智力雄，一見即生真實信。剖破微塵出此經，令我頓入華藏海；佛心既即眾生心，我入即同眾生入。我身與佛及眾生，互相攝入如珠網；如此圓滿大法界，全憑佛子信力持。¹⁶⁴

在華嚴十玄最著名的事事無礙帝網喻中，憨山織入了佛解脫境界中與眾生心想交相輝映，能生起佛以不思議力入眾生心而解脫之，眾生心想中亦毫無少欠地遍入佛的莊嚴難思，生佛彼此互攝互入的法界圓滿關係。如此的生佛解脫境界，於時間上同時具足相應，於空間上廣狹無礙，於關係上一多相容不同，而現起佛心、眾生心同體入華藏智海的莊嚴境界，使得憨山的解脫書寫，多了一幅悲智交融、珠光迭映的大法界圓融境相。

四、結語

晚明佛教對文藝思潮影響深遠，著作亦豐，但相對於六朝、隋唐的研究，受當代研究者矚目較微。憨山以一代高僧之姿，不唯與文人互相唱和，興起文風，影響

¹⁶³ 憨山十九歲時，聞無極大師講華嚴玄談，隨聽講至「十玄門」海印森羅常住處，恍然了悟法界圓融無盡之旨，故切慕清涼之為人，而自命其字曰：「澄印」。見〈憨山老人自序年譜實錄（上）〉，《夢遊集》卷 53，《卍續藏》73 冊，頁 832B。

¹⁶⁴ 《夢遊集》卷 33，《卍續藏》73 冊，頁 701A。

了當時叢林文藝創作的觀點與風格；其《夢遊集》中的大量詩文創作更體現了一己悟了自心的本地風光，而被譽為「文字般若」，為引渡人心入悟之津筏，成當時博通翰墨的詩僧典範，在文學、佛學上都是重要的標竿，值得重視。

禪者的創作精神核心，在於「悟境」、「解脫」、「自由」，因此，本文研究憨山詩文中的解脫書寫：其禪觀之實踐，乃從自心中念念生起而照了念念無生；於山居離塵的返觀聞性而消融身心世界、頓見妙覺本性；在炎苦人世中，以煩惱之生起，鑄煉覺性之光燦；並能在市井、家庭、軍隊、官場等一切處隨緣作主而為無事道人；更能以自證心、佛、眾生三無差別而同體解脫與自心無別的眾生。

其解脫意境之創造，乃由心性的自由中開展而出，並時時與虛空、湛海、寒潭、明月、冰雪、水中月、鏡中花等大自然空闊明淨的象徵相映，使得心性的寬闊明晰特質有著具體被感知、被想像的意象。同時，在意境的呈顯中，又時時老婆心切的指出如何開出自由解脫境界的工夫，融會禪宗的直截根源與諸經的心要與理趣，使得「即工夫即境界」成為其心性實踐特色，「即禪觀即意境」成為其解脫書寫的文學特色。

憨山之詩文，乃在言語道斷、心行處滅的了悟經驗中，不落思議、直書胸臆的本地風光，其特質在「心境混融」、「情真境實」，如其述自身作品：「向不求工於詩，自從軍來此，詩傳之海內，智者皆以禪目之，是足以徵心境混融，有不自知其然者。由是亦知古人之詩，妙在於情真境實耳。」¹⁶⁵透過細密分析其詩文中解脫書寫的禪觀與意境，使讀者能掌握高僧心靈境界中的工夫精髓與悟境美感，也為中國文學史中詩僧創作的精神與歷史，留下擲地有聲的一章。

¹⁶⁵ 〈題從軍詩後〉，《夢遊集》卷32，《叢書集成》73冊，頁694C。

引用書目

一、原典文獻

東晉·佛跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》，收入《大正新脩大藏經》9冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1935（以下簡稱《大正藏》）。

東晉·僧肇：《物不遷論》，收入《大正藏》45冊。

姚秦·鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，收入《大正藏》8冊。

唐·般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，收入《大正藏》19冊。

唐·釋道世撰：《法苑珠林》，收入《大正藏》53冊。

宋·求那跋陀羅譯：《楞伽阿跋多羅寶經》，收入《大正藏》16冊。

龍樹著，宋·施護譯：《讚法界頌》，收入《大正藏》32冊。

*明·憨山德清：《圓覺經直解》，收入《卍續藏》10冊。

*明·憨山德清：《楞嚴經懸鏡》，收入《卍續藏》12冊。

明·憨山德清：《首楞嚴經懸鏡序》，收入《卍續藏》12冊。

*明·憨山德清：《楞嚴經通議》，收入《卍續藏》12冊。

明·憨山德清：《觀楞伽經記》，收入《卍續藏》17冊。

明·憨山德清：《金剛經決疑》，收入《卍續藏》25冊。

*明·憨山德清：《起信論直解》，收入《卍續藏》45冊。

明·憨山德清：《肇論略注》，收入《卍續藏》54冊。

*明·憨山德清：《憨山老人夢遊集》，收入《卍續藏》73冊。

清·錢謙益：《列朝詩集小傳》，臺北：世界書局，1985。

〔印度〕馬鳴造，南朝梁·真諦譯：《大乘起信論》，收入《大正藏》32冊。

二、近人論著

王紅蕾：《憨山德清與晚明士林》，北京：中國社會科學出版社，2010。

皮朝綱：〈憨山德清對禪宗美學的貢獻及其學術意義〉，《華中師範大學學報（人文

社會科學版)》40:1(2001.1),頁69-76。

江燦騰:《晚明佛教叢林改革與佛學諍辯之研究——以憨山德清的改革生涯為中心》,臺北:新文豐出版社,1990。

江燦騰:《曹溪之願》,臺北:新文豐出版社,2005。

吳汝鈞:《遊戲三昧:禪的實踐與終極關懷》,臺北:學生書局,1993。

*吳言生:《禪詩研究》,收入《法藏文庫》碩博士學位論文第54冊,高雄:佛光文化基金會,2001。

吳言生:《經典頌古》,臺北:東大圖書公司,2002。

李小平:〈憨山夢遊集中觀音贊之研究〉,《華梵學報》1:1(1993.2),頁1-17。

李杏邨:《禪境與詩情》,臺北:東大圖書公司,1994。

陳國球編著:《鏡花水月——文學批評論集》,臺北:東大圖書公司,1987。

*陳松柏:《憨山禪學之研究》,收入《中國佛教學術論典95》,高雄:佛光文教基金會,2001。

張伯偉:《禪與詩學》,臺北:揚智文化,1995。

彭雅玲:〈唐宋人對於「詩僧」一詞的指涉及相關問題之反省〉,收入國立中興大學中國文學系主編:《通俗文學與雅正文學第二屆全國學術研討會論文集》,臺北:新文豐出版社,2001,頁69-103。

彭雅玲:〈詩語與修悟——以皎然、貫休、齊己三位詩僧的詩歌為討論中心〉,收入鄭志明主編:《宗教藝術、傳播與媒介》,嘉義:南華大學宗教研究中心,2002,頁365-440。

黃敬家:〈禪觀與詩境——禪修體驗對唐代詩人創作方法的啟發〉,《新竹教育大學人文社會學報》2:1(2009.3),頁153-178。

黃敬家:《詩禪·狂禪·女禪:中國禪宗文學與文化探論》,臺北:學生書局,2011。

曾瓊瑤:《憨山治妄工夫之研究》,臺北:國立臺灣師範大學國文研究所博士論文,2009。

趙春蘭:《從憨山德清思想探討其夢遊詩——以〈山居詩〉為重心》,臺北:華梵大學東方人文思想研究所碩士論文,1998。

廖肇亨：《中邊·詩禪·夢戲：明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，臺北：允晨文化，2008。

劉婉俐：〈神聖與瘋狂：藏傳佛教的「瘋行者」傳統 VS. 傅柯瘋狂病史的權力論述〉，《中外文學》32：10（2004.3），頁 145-171。

* 蕭麗華：《唐代詩歌與禪學》，臺北：東大圖書公司，1997。

* 釋聖嚴：《明末佛教研究》，臺北：東初出版社，1987。

* 釋曉雲編著：《禪詩禪師》，臺北：原泉出版社，1996。

〔日〕荒木見悟著，廖肇亨譯：《明末清初的思想與佛教》，臺北：聯經出版社，2006。

〔藏〕第十二世泰錫杜仁波切著，貝瑪秋頓譯：《相對世界，究竟的心》，臺北：噶舉佛學會，1996。

（說明：書目前標示*號者已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Chen Songbo. *Hanshan Chanxue zhi Yanjiu* (A Study of Hanshan's Zen Thinking). In *Zhongguo Fojiao Xueshu Lundian* (Academic Discussions in Chinese Buddhism). Kaohsiung: Foguang Culture Foundation, 2001.
- [Ming] Hanshan Deching. *Yuanjuejing Zhijie* (An Interpretation of the Sutra of Complete Enlightenment). 卍 Xuzangjing Vol. 10. Taipei: Shin Wen Feng Print Co, 1983.
- [Ming] Hanshan Deching. *Lengyanjing xuanjing* (An Essential of the Shurangama Sutra). 卍 Xuzangjing Vol. 12.
- [Ming] Hanshan Deching. *Lengyanjing Tongyi* (An Overview of the Shurangama Sutra). 卍 Xuzangjing Vol. 12.
- [Ming] Hanshan Deching. *Qixinlun Zhijie*. (An Interpretations of Awakening of Faith in the Mahāyāna). 卍 Xuzangjing Vol. 45.
- [Ming] Hanshan Deching. *Hanshan Laoren Mengyouji*. (A Collection of Han Shan's Old Man Dream Travels). 卍 Xuzangjing Vol. 73.
- Hsiao Lihua. *Tangdai Shige yu Chanxue* (Poetry and Buddhism in Tang Dynasty). Taipei: Dongda Book Co. Ltd., 1997.
- Shi Shengyan. *Mingmo Fojiao Yanjiu* (A Study of Buddhism in Late Ming Dynasty). Taipei: Dongchu Book Co. Ltd., 1987.
- Shi Xiaoyun. *Chanshi Chanshi* (Zen Poetry and Zen Masters). Taipei: Yuanquan Book Co. Ltd., 1996.
- Wu Yanseng. *Chanshi Yanjiu* (A Study of Zen Poetry). Kaohsiung: Foguang Culture Foundation, 2001.