

聖嚴研究 | 第十輯

Studies of Master Sheng Yen Vol.10



二〇一八年五月

聖嚴研究

第十輯

目錄

聖嚴法師結合漸禪法門與頓禪法門之教法和宗風意義	越建東 7
.....	
一、前言	9
二、對頓法的核心解釋	12
三、頓漸結合的作法、依據和問題	20
四、以「明行原理」來分析與解套	22
五、頓漸結合的宗風意義	30
參考文獻	34
英文摘要	36
開山宗長與聖嚴法師「寰遊自傳」的角色意識	吳光正 39
一、如來家業的擔荷者	41
二、法鼓理念的建構者	63
三、教派認同的策畫者	77
四、結語	102
參考文獻	104
英文摘要	106

《楞伽經》與聖嚴禪學

——定慧之修的傳統與當代性	林佩瑩 107
一、前言	109
二、《楞伽經》	109
三、楞伽師	115
四、禪與實修	117
五、聖嚴法師的禪學	121
六、結語	134
參考文獻	136
英文摘要	138

略論聖嚴法師對《維摩經》的闡釋

——從《維摩經》解經學傳統看	龔雋 139
一、中國中古《維摩經》疏的討論	142
二、近代「人間佛教」運動與聖嚴法師之《維摩經》講疏	163
參考文獻	170
英文摘要	174

聖嚴法師的觀音思想與法門研究

黃國清 177

一、引言	179
二、從聖嚴法師與觀音菩薩的因緣談起	180
三、救濟型觀音經典的教導與深化	188
四、智慧型觀音經典的詮釋與指導	203
五、結論	213
參考文獻	216
英文摘要	219

Wholly Imaginary, Absolutely Real: Zhiyi's Treatment of

Guanyin	Brook A. Ziporyn 223
1. What is Really Real in Buddhist Epistemologies?	225
2. The Tiantai Approach: The Three Truths	227
3. Tiantai on the Reality and Unreality of Guanyin: Non-Dwelling and Omnipresence	233
4. Comparative Implications	239
Bibliography	251
中文摘要	252

佛法、股票市場和良善金融

詹場 255

一、導論	257
二、股票市場之價格行為與無常觀相應	264
三、股票市場之價格與佛法「因果觀」相應	271
四、金融市場之害與投資人損失是源於貪欲、瞋恚、愚癡 及恐懼	279
五、佛法與良善金融	293
六、結論	305
參考文獻	309
英文摘要	314

佛法、企業社會責任與社會責任投資

池祥麟 317

一、緒論	318
二、CSR：財務經理目標之再檢視	320
三、SRI：鼓勵企業善盡社會責任的兩全其美之法	349
四、結論與建議	359

參考文獻	362
英文摘要	367

永續發展與建設淨土

——全球倫理架構	江靜儀 369
一、前言	370
二、全球永續發展的方向	375
三、新 / 心永續發展的倫理原則	392
四、結論	414
參考文獻	416
英文摘要	422

聖嚴法師結合漸禪法門與 頓禪法門之教法和宗風意義

越建東

國立中山大學通識教育中心暨哲學研究所副教授

摘要

本文以聚焦探討《牛的印跡——禪修與開悟見性的道路》一書全體內容的方式，仔細檢視聖嚴法師對於禪宗禪修頓法的解釋，以及如何將漸法與頓法做結合。法師對頓法的核心解釋，可細分成數個面向來進行分析，包括：禪宗頓法的主要特色、頓法與漸法主要不同之處、修行頓法的根器、頓法的實際操作方法、頓法所達到的悟境和禪修體驗、頓法可能呈現的問題、頓法的成功要件，以及現代行者修頓法的限制與困難。根據這些面向，我們可以進一步探詢法師勾勒漸頓結合的關鍵所在。其中，明白表示頓法的層次也是有次第的。然而，修頓法時，為何得到的是漸法次第的歷程？與頓漸結合相關者，為修頓法的過程中會有定境的產生。但是，修頓法（如：默照）而能入定境的說法其根據何在？這些問題皆有待討論。本文最後針對聖嚴法師努力結合漸禪法門與頓禪法門所具有的現代宗風意義，推論其對當代以及後代社會，所帶來的可能影響為何。

關鍵詞：聖嚴法師、禪修、漸法、頓法、默照、話頭

一、前言

當「中華禪法鼓宗」被聖嚴法師確立為法鼓山的宗風之後（參《承先啟後的中華禪法鼓宗》），其禪學教法的路數也逐漸被定型下來。基本上，按照聖嚴法師的指示，「法鼓山的禪風，就是話頭禪、默照禪，而前行用的就是數息、念佛」。言下之意，以「頓禪法門」（如：話頭禪、默照禪）做為本行，以「漸禪法門」（如：數息、念佛等「五停心觀」）做為前行，兩者的結合，成為基本禪修方法。^①在說明這些禪法和理念的作品當中，以《牛的印跡》、《聖嚴法師教默照禪》，以及《聖嚴法師教話頭禪》這三本書具有代表性。在實踐上方法已經確立，在解門上又有具體的指引書籍，對於現在的繼承者以及後來者似乎已經不成什麼問題，只需要嚴謹地依教奉行即可。然而，若從學術或學理的角度來檢視，有些議題很可能還沒有完全被釐清，或者，有些深奧之創見也還沒有完整地被發掘。本文便是在這種關懷下，希望以小題大作、就小處剝絲抽繭的精神去探索這種新宗風背後所可能蘊涵的豐富思想寶藏為何？我們是否能進一步發揮理解力與想像力，對這樣的禪法提出探詢與疑問？甚至，

① 須補充說明和定義的是，整個「漸法」，包括了戒、定、慧三無漏學，法師在書中整理出這三項的具體內容為佛教的出家與在家戒律為戒學，五停心觀（其實有六項）為定學，四念處為慧學，其目標為體悟四諦，洞見無我。「頓法」則基本上以般若經和涅槃經為依據，《六祖壇經》和歷代禪宗祖師所體驗和發揚者為代表，其中以參公案、看話頭和默照做為禪法的通例，其目標為開悟見性。

從產生的學術疑團中，去碰觸以便掌握到其核心精神，並且有能力朝更深入、更寬廣的方向發展，從理論上將之推到另一種高點？

本文的切入點是：次第漸修的禪法與頓然起悟的禪法，在聖嚴法師的手中，如何得到完美的結合？這兩種迥然不同（也許這點本身即可再作商榷）的禪法，可以那麼輕易地被結合嗎？其結合的必然性為何？其結合的過程中，有什麼問題會出現？有哪些是必須被克服的關鍵難題？舉例而言，上述所說，前行先修數息、念佛，本行才是話頭禪、默照禪，這兩者會不會存在很大的差異？其結合的意義何在？

基本上，從理念上而言，如此作法，乃企圖融攝大、小乘佛教禪法的研究與修持，抱持兼容涵蓋各系各宗各派的「同榮滋長」的精神，來展現漢傳禪佛教的寬闊襟度，此舉不失為時代上的偉大創舉。或者，從實踐上，將次第禪做為停止雜念、妄想的方法，以達到集中心或統一心的境界，再藉由頓禪突破至無心的開悟境界。簡言之，以次第法門當成頓悟法門的基礎。但是，若仔細思惟，次第禪有次第禪的歷程與目標，其特色為逐漸祛除身心障礙，達至解脫；頓禪亦有其不同於漸禪的歷程與目標，其特色為扯掉執著，凸顯覺性。若次第禪所達到的最後境界與頓禪相同，則何需另修頓禪？若頓禪所要達成的目的與漸禪不同，那又何需漸禪之助？是否暗指頓禪本身是不足的？問題的重點還在於：兩者該如何結合呢？或者說結合的過程會不會有衝突呢？法師本身對此也曾經指出：「禪宗史上所謂北宗禪的漸修漸悟法門，還不是後世中國禪宗的風格。……真正中華禪宗的特

色，是頓悟漸修與頓修頓悟的不二法門（從《六祖壇經》開始）。」法性、佛性或覺性本身就擁有自身開悟的功能和條件，何須藉助外來的力量？以禪宗的個性（教外別傳、直指人心），似乎不太會走漸禪的路線、或者摻雜漸禪的內容，因為其下手處完全與漸禪有別。然而，聖嚴法師卻是對兩者的結合抱持必然且信心滿滿的態度，並且在教理上給予積極的解說，做為兩者融合的基礎。如此一來，若法師的嘗試被證明是非常成功可行的話，則其在這方面的貢獻，特別是在漢傳禪法思想和實踐上，應該是有明顯的突破，很可能帶著前所未有的、被我們忽略的特殊意義和特色！為了證實這一種可能性，本文嘗試開展某種盡可能細膩的檢視與評論，以便凸顯該有的論述脈絡，以及挑出各式議題，來考驗這種思想突破是否潛藏任何問題點。

本文的研究方法，以議題、思想之討論為主，較不以歷史文獻做為主要的佐證途徑，因此，採取重質、聚焦的方式，將所有重心擺在《牛的印跡》一書上，以其全盤內容做為最重要的研究對象。^②本文目前進行的研究，針對上述所關心的問題，歸納成兩項課題：一、聖嚴法師對頓法的核心解釋；二、聖嚴法師是如何展開對漸法與頓法的結合。針對

^② 參聖嚴法師、丹·史蒂文生著，梁永安譯（2002）。本書的導讀者單德興教授為文指出：「《牛的印跡》耗時多年而成……說理更細密，條理更清晰……將法師的生平悲願、修學心得、禪修次第……做了最精要的概括，學術價值自不待言；……本書可謂以最精要、系統的方式，綜合法師多年鑽研佛法……心得。」（頁 XII）因此，以本書做為單一代表性的研究對象，是非常適合的。

前者，又可細分成八個面向來進行分析，如下所述。

二、對頓法的核心解釋

這八個面向的詳細內容如下：

(一) 禪宗頓法的主要特色

以禪宗的例子而言，其中一個明顯的特色在於「活潑」。如聖嚴法師在多處所提及的，禪宗是要「體驗活潑禪心」（《牛的印跡》，頁 121；以下以 p. XXX 表示），參禪即「活潑的體悟」（p. 248）。而且，在參禪過程中，聖嚴法師與弟子之間經常出現「活潑對峙」（p. 191）。因此，「師父」、「弟子」與「活潑佛心」便構成傳法的三項核心條件（p. 174）。從活潑出發，我們便不難理解禪宗的四大名言：「不立文字、教外別傳、見性成佛、直指人心」（p. 172）做為頓法特色的總結。其中，「不立文字」指出開悟是必須凌駕文字，因而拘泥而不活潑的文字便非開悟的條件；「教外別傳」特別針對不依賴各種宗派已經定型的義理，而是以心傳心，而心的本質經常是活潑亂跳的，因此「活潑禪心」構成禪法傳承之要件。「見性成佛」意味直接去參與佛性、「直指人心」則是禪宗所應用的參公案話頭、默照等方法，其中強調「無門、無法、無修」的活潑特色是其他禪修法所沒有的。整體而言，活潑的產生開悟，必須達成「人與法的契合」（p. 195）才算圓滿。

不過，值得注意的是，法師也強調頓法具有「強烈的專注焦點」（p. 197），如：看話頭其實對集中心非常有效，

修默照也有可能進入小乘禪定，因此也不能完全排除頓禪產生漸禪效果的可能性。

(二) 頓法與漸法主要不同之處

雖然如此，我們還是可以明白區分頓法與漸法許多差異之處。如下表所示，兩者在時間、空間等的面向上還是有本質上的不一樣（pp. 166-168）：

	頓法	漸法
時間	一時、一次完成所有轉化	一步一步、循序漸進
空間	此即彼，此處（未悟）即彼處（已悟）	從生死到涅槃，從妄到覺
辯證	生死本是涅槃，涅槃本是生死	從色是空到對於空的否定
修行歷程	瞬間掌握、佛性即時體現	經過三大阿僧祇劫、五十二階位

此外，頓法的同時性很強，相對於此，漸法比較重視異時性。如：漸法對於修行歷程，止與觀是分開的；而頓法如默照，則是默與照不可分離，必須兩者同時出現。（pp. 223-224）默主放下執著，照掌自由觀照，這兩者看似不同，卻必須同時達成。因為心的本性本來即如此，若不如此，則表示仍有所執著。

(三) 修行頓法的根器

然而，要能夠完成上述頓法的要求，修行者必須具備深厚的條件才有可能，而這與修行者的根器息息相關。聖嚴法師指出這樣的前提：有慧根者，比較適合頓法，因為這種

根器可以迅速理解頓法；而鈍根者，因為資質魯鈍，用起頓法進步緩慢，所以比較適合採用漸法。基本上，以參話頭為例，根器深者，不需老師特別督促亦能夠快速產生大疑情，因此開悟很快；根器平庸者，需在老師的指導下，只要持之以恆，亦可產生疑情和達到開悟；至於根器鈍者，往往無法產生各種大大小小的疑情，因此頓法對他而言，似乎起不了作用。（p. 206）

聖嚴法師指出，一般的原則下，鈍根的修行者適合採用較迂迴的方法，因為他們的情緒比較複雜，無法對抗排山倒海的情緒；而利根者由於心較清淨，很快就能達到高度的專注且心靈統一，所以可以使用直接而簡單的方法。簡言之，能力深者使用方法簡單的頓法，心靈複雜的鈍根者則需依靠較迂迴的漸法。（p. 228）當然，就究竟的角度而言，法本來是沒有頓漸之區分，只是在實務的經驗上根器的影響仍然存在，如聖嚴法師引用《六祖壇經》所言，而點出：「法無所謂頓漸，但人卻有利鈍之分。魯鈍之人宜修漸法，明悟之人宜修頓法。認識本心即是悟見本性。一旦開悟，即知二法原無差別，不悟者則長為輪迴所困。」（p. 170）

根據如此的原則與實務操作，聖嚴法師自己的變通方式為：若弟子一開始即能靜心，則可教導頓法的默照。至於心境較無穩定性者，可以採用看話頭的方法試試看，也許有辦法集中心念。不過初學者在看話頭一段時間若無法產生大疑情，或日久疲倦，則會教學生改為修默照。（p. 245）

（四）頓法的實際操作方法

有了上述原則，我們就可以理解頓法在實際操作的方法上如何適應修行者。這部分的內容在全書中占了相當大的篇幅。在方法上有兩種三項：參公案與看話頭為一種，默照禪為另一種。在各別說明這三項方法的具體作法之前，聖嚴法師提出共通的特徵是：頓法以「放下」做為核心要點。所謂放下是要放下任何的二元性，以便讓「視野直接擴大」，並且讓萬事萬物「自行安頓在因緣應有的位置上」。（p. 167）頓法因為是直接指向人心的獨特方法，因此經常使用尖銳言詞和激烈的行動，以迫使行者放下妄念。其目的在於斬斷一切攀緣，因此必須顛覆對於方法上的依賴，如此才有放下的可能性。（p. 174）例如，棒喝對於失焦或無力量者，能發揮重新整合的決心，經過刺激而變得專注，經過磨鍊而成為不再攀緣的「無事人」，或產生「殺掉」任何生起虛妄期待和依賴的東西。

針對激烈的放下方法，聖嚴法師也注意到其困難性：若行者自我中心思想還頗為執著者，很可能在實踐頓法時因情緒失衡而誤解頓法的操作要領，或者出現濫用的情形。因此，頓法的運作，必須奠基在師徒緊密的互動上，若無老師指導，很容易造成走火入魔的現象。

（五）頓法所達到的悟境和禪修體驗

通過具體的方法運作，以及條件成熟（「師父」、「弟子」與「活潑佛心」）的情形下，禪修者通常便能夠達到頓

法所產生的特殊悟境和體驗。這種「見性」的體驗，聖嚴法師使用淺顯易懂的譬喻說明，以如同在井中望見光明來形容。而這個譬喻精彩之處，還在於它能說明悟境的體驗是有多重的。（p. 232f.）在原本封閉的井中（無明、愚昧），初見夾縫中所露出來的一絲陽光，即已經是體驗到光的本質，也就是佛性的本質。但是瞥見還不是完全的看見，因此必須透過更多修行與精進，最後即可脫離井中的困境，而見到井外普照的陽光，這就相當於大徹大悟。（pp. 85-86）雖然光的強度差別很大，一絲曙光與燦爛陽光的本質是無二無別的。（pp. 169-170）

如果加以細分的話，透過看話頭所產生疑情的體驗可以分成三種：（p. 197）小疑情淺嘗到明心見性相關議題的重要性，然而其歷程「稍縱即逝」。中疑情持續久一些，但是也會消散。若這時候以強烈渴望答案的態度，反覆問問題，顯出問題的迫切性，則心的力量會使疑情更穩定，而進入大疑情的狀態。（p. 204）這時行者不再意識到身體、世界、宇宙，只有疑情被保留著的統一心狀態。大疑情時疑團不斷膨脹，一直到「吞噬一切」且處於完全疑惑中，藉著疑情力量的持續推動，最後則有「開悟大爆炸」的產生。

至於默照，也有三階段的禪修體驗：（pp. 233-241）首先是「只管打坐」，透過鬆法或緊法對身體的專注，行者可體驗到透明的意識與心靈的擴大，並且感覺身體界限已經消失。其次，第二階段體驗到兩種層次：一者為對象與外境領域的消解，二者為自我與世界似乎已經達到無邊的統一。因此，感覺到外境已經不是妨礙，因為它就是自己的一部分。

聖嚴法師指出這種境界可感受無限的光和聲音，並且與空無一物有同一感。最後，「無心」，也就是開悟本身。所有二元對立和拘束皆消失，在無我執的情況下，智慧得以自由發揮。行者體驗到空、無我的同時，也體驗著心靈清晰無遮蔽的狀態。

（六）頓法的問題

聖嚴法師對頓法在實施上，看到可能發生的一系列問題，包括：參公案時，可能落入沉溺於模仿公案人物言行的弊病上，而造成空洞的形式主義，無法帶來實際利益。（p. 198）這與之前所說禪修首重「活潑」的原則相關。或者，公案中許多複雜的情節讓人的心思變得散漫，這就違反了直指人心的方向。甚至，參公案陷入某種純理性的思辨，抑或古文化的研究，則距離見性的目標就更遠了。聖嚴法師針對默照也指出，由於默照強調無法之法，因此沒有特別的指標做為評估的依據。（p. 243）如此讓人有易犯錯誤的空間，甚而情緒複雜、善於自欺者，會作偽造假，讓自己或老師認為已經開悟。（p. 194）

（七）頓法的成功要件

從上所述，如果不小心，很可能會帶著頓法的錯誤理解或方式在修行。為了避免這些困境，有必要去釐清頓法的成功要件為何。之前我們已經知道所謂的三要件為何（p. 174），在許多地方，聖嚴法師特別強調老師的指導做為最重要的要件，因為老師所扮演的角色，如：引發學生的疑

情，是使公案或話頭「活起來」的重要關鍵。(p. 193) 或者，老師有辦法由淺入深帶領學生，使學生有使力點，並且在過程中察覺造假，把學生從錯誤的執著中拉回來。或者，對於程度不夠、心理素質不穩定者，不會教他採用默照的方法。(p. 228) 更緊要的是，老師對學員個人的身心狀況，透過長時間觀察而有清楚的認識，因此有機會熟悉其人格特質，進而能熟知其修為層次，持續注意其身心變化，隨時關心學生是否有無盡全力、且處於最恰當的狀況。此外，老師也能了解學員是否被其妄念和習性所束縛，進而提供必要的協助。這些，在在都可依靠老師的助力來防止頓法的方向走偏。(p. 200)

至於學生自己，應該具備的條件與態度，主要在於付出極大的誠懇與努力，並且自始至終帶著直心(p. 194)，因為如此才能與純樸的禪境相應。當然，學生如果沒有基礎就嘗試參公案，那也是極端困難之事，必須有此自覺。(p. 198) 聖嚴法師提到在日本的一種作法為：學生先有見性的經驗，取得初步突破之後，再參公案。此不失為一種穩當的作法。基本上，學生應有心理準備，參公案很可能必須參上十年、二十年，乃至三十年，因此還應該培養即大的耐性，以及做好長時間投入的準備。其實，個人素養很重要的原因在於，參禪和開悟的力量是來自個人，而非話頭等。學生必須對於自己的生命重大問題有高度興趣，才有可能將話頭做為具體的工作，使心念集中，以便建設好生起疑情的基礎。

(八) 現代行者修頓法的限制與困難

嚴格說起來，頓法的要求其實非常高，不僅希望行者具備利根的條件，其修行方法本身即已經充滿種種挑戰。在古代，許多禪宗的修行者已經面對過這些挑戰，並費盡許多心血去克服。可以想見，在今日，這些挑戰對現代人的考驗，不僅沒有削減，說不定更加嚴峻。聖嚴法師有注意到這個問題，因此在書中亦可見這類問題的著墨，也就是所謂頓法的限制與困難，特別是針對現代社會與大環境下所產生者。聖嚴法師指出，現代生活的類型比起從前顯得不簡單、不規律、緊張與匆忙。在這種情形底下，不太容易採用古代「無言和純真的禪風」，以「文火慢熬」的方式要求行者。(p. 200) 在行者缺乏時間、少動機、大環境條件不佳的情況下，盡量以短時間淺嘗的方式，讓行者有了入門的機會，再引導他發心做長時間的禪修。言下之意，現代生活複雜忙亂、步調急促、到處存在是是非非，讓人極易分心、感覺壓力沉重，對於頓法而言，便是很大的限制。(p. 227)

因此，聖嚴法師在策略上採取幫助學生體驗小疑情的目標為主，藉此期望能得到「開悟小爆炸」的成果，即使是微弱和斷斷續續者，也能對世界產生煥然一新的看法。如此一來，後續即可加強修行的信心和熱忱，以便能走更長遠的路。(p. 206) 聖嚴法師看出，現代人很具體的一個限制是：上班族無法經常以一整天的時間來修默照或話頭。(pp. 245-246) 默照要求從事純粹觀察、放下邏輯思維，這對有上班族者是不太可能達成的。努力放下屬於「鬆法」，不過聖

嚴法師建議初學者還是以「緊法」將心沉澱，熟練後才進行鬆法。不過，話頭本身即是一種強力的方式，話頭若無法投入全部能量的話，則疑情不易生起，因此無法放低標準。原因在於溫和的話頭無法產生強大的力量，特別是在考驗來臨時，在道德感和意志力方面會顯得無自制力。然而，強力看話頭對於心性本來就不穩定者，或者是情緒容易擺動者，可能會帶來害處，包括逼迫造成狂亂、發瘋或引發其他情緒問題等等。（p. 207）這也是頓法重大的限制。

再者，修頓法者若處於長期衣食無憂、無外界互動的環境中，也容易產生某種誤解的難題：以為自己的安詳自在等同開悟。因為碰不到煩惱的考驗，因此很容易被自己的經驗所騙。（pp. 208-209）最後，頓法的限制仍在於有無老師指導。若確乏良師，修行者有很大的機會誤入歧途，並且被癡迷所轉。聖嚴法師分析，那是因為行者很容易被各自的妄念和習性所束縛，而帶來洋洋得意、自以為開悟的誤解。（p. 212）

三、頓漸結合的作法、依據和問題

從上述各面向的仔細分析後，本文便具備討論聖嚴法師是如何展開對漸法與頓法結合的基礎。以此基礎，即可進一步勾勒漸頓結合的關鍵所在。首先，聖嚴法師主張以漸禪法門為前行，以頓禪法門為本行，這是一種頓漸結合的作法。其次，從聖嚴法師的解釋中，明白表示頓法的層次也是有次第的，因此，「頓法漸修」可成為另一種頓漸結合的作法。第一種作法的依據較簡單，其問題也較小，因此很容易獲得解答：頓法要求的條件較高（文火慢熬），最好是利根（心

性穩定），而現代人的根器受限於生活方式與大環境的影響（複雜、急促、匆忙），大多不具備如此條件。因此，為了適合現代人有辦法入門，而以漸法來提高其專注力，以便製造有利條件來為往後的精進做準備，甚或以短時間的淺嘗體驗，來換取將來長期投入修行的發心。若慧根夠深厚者，是可以直接採用頓法，無需漸法做為前行。然而，第二種作法卻不容易馬上得以理解，其所牽涉到的依據與問題面向較多，我們在研究中可發現一系列的問題如下：

1. 聖嚴法師指出頓法的修行是「不會刻意去培養定境作為開悟的前導步驟」（p. 243），然而一方面卻提出修行者有可能透過「修默照而進入深層的小乘定境」（p. 242）。本文所關心的問題是：這兩種觀點是否有互相抵觸之處？與此相關者，為：修頓法（默照）而能入定境的說法其根據何在？為何修頓法的過程中會有定境的產生？

2. 與上一個問題相關者，為法師經常所描述的四個（或七個）^③修行進程中，前三個或前六者皆為世間禪定，只有最後一個境界（無我、無心、無念^④）為出世間的開悟智慧。基於此，我們同樣可以問：修頓法時，為何得到的是漸

③ 在《牛的印跡》中，以七個階段做為歷程：1. 未修行前的散亂心，2. 經過初步修行後的心，3. 保持專注但仍然粗糙的心，4. 保持專注而且精細的心，5. 清淨但仍須使力保持專注的心，6. 定境中的統一心，7. 無我、無心。（《牛的印跡》，頁 80-86）在《承先啟後的中華禪法鼓宗》（頁 10、49）中，則以四個階段做為歷程：1. 散亂心，2. 集中心，3. 統一心，4. 無心。

④ 法師在《牛的印跡》中也有提到從混濁散亂心，到專一心，再到無心、無念。（《牛的印跡》，頁 52）

法次第的歷程？而最後一個境界為何可以突然從次第的歷程中直接跳脫出來而達到頓法的結果？其根據何在？更重要的是：這種結果的機制為何？是什麼關鍵性的因素可以如此突破？（p. 243）

3. 另一個切入點，為所悟得的「空觀」。其中，傳統佛教（或小乘）是以無我的空為主，而頓禪所追求的空，則為第一義空（畢竟空）。法師使用無我、無心來表達，究竟是指小乘無我空，或是大乘畢竟空？法師有區分這兩者的差異（pp. 52, 57, 85 等），但是對於禪宗頓禪是悟到無我或兩者皆是，則無特別說明？一般的認知，禪宗應是指向無心。法師說明禪法七階（或四階）中前六（或三）階段必須靠漸禪調整身心息的方法達成，而第七（或四）階則是頓禪的目標。然而，漸禪（以五停心觀）調整身心的目標通常是導向無我，頓禪的目標卻是導向無心，法師似乎是將兩種禪放在同一個修行次第的脈絡下進行結合的。如此一來，無我如何轉成無心呢？法師的嘗試，是否對原來漸禪和頓禪的義理，做了必要的更動或新的詮釋？而對傳統兩種禪的解說，是否增加了新的見地？

針對上述的問題，若有需要解套的話，應該如何來進行分析呢？筆者認為，其中一種方法，是去檢視頓禪中是否本身就具備漸禪的元素。下一節便是進行這麼一種論述的嘗試。

四、以「明行原理」來分析與解套

為了分析頓禪中的元素，以便去尋求頓漸結合的要素，

筆者試著採用佛教通用性的原理原則，做為分析的眼鏡和工具。此工具，筆者暫時命名為「明行原理」。⁵採用此原理來分析聖嚴法師頓漸禪法的原因在於：刻意跳脫傳統中國禪宗的角度來看問題，⁶而改以能夠貫通南北傳、大小乘禪法的普世性原理來解析，也許可以提供解答問題的新面向。此乃一項比較大膽的嘗試，其合理性有待方家之檢視與指正。以下，簡要說明此原理的基本內容：

「明行原理」包含了兩種要義：「明」與「行」；所謂的「明」為智慧，所謂的「行」則為戒行和禪修等修持。「明行原理」指出，佛教的修行主軸，幾乎皆環繞在這兩種面向上，且必須在「明」與「行」皆具足的情況下，才能真正、徹底地解決修行難題。而「明」與「行」之間也有著密切的關係，兩者互補、互相支援，甚至能以一者來引導另一者的提昇，一直到兩者皆成熟、圓滿為止。

「明行原理」的根源，來自佛陀本身。在佛陀（覺悟者、解脫生死者）的十大名號中（應供、等正覺者、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世

⁵ 筆者目前正在著手撰寫相關的兩篇論文：一、〈佛教明行原理之心理學啟發：以自我曼陀羅模型為對應〉，此為提供心理學界所用，參考佛教之明行原理，轉化為本土心理學的養分；二、〈佛教之明行原理〉，此單純從佛教學的角度，蒐羅並探討論述各時期佛教思想和修行派別中（例如，初期佛教之阿含經、大乘佛教之般若經、中國佛教之禪宗派別等等），明顯具備並利用明行做為修行方針者。

⁶ 此角度已有不少相關研究成果，如：果暉法師（2011, 2016）、辜琮瑜（2002）、張雅雯（2015），相關課題之歷史背景參屈大成（2000）。《中國佛教思想中的頓漸觀念》，臺北：文津。

尊)，⁷「明行足」（巴利語 *vijjā-caraṇa-sampanna*）為其中一個重要的稱號之一。所謂「明行足」，乃「明行具足」的意思，亦即圓滿具備了「明」與「行」者。「明」與「行」的內容，在初期佛教中均有具體的說明。例如，在南傳巴利《中部》第五十三經《有學經》（M I 354）中，「明」的項目為「三明」（宿住隨念、有情死生、諸漏滅盡三種智證），「行」則有十五法，包括：(1) 戒律儀、(2) 護諸根門、(3) 飲食知量、(4) 專心警寤、(5) ~ (11) 七妙法〔信、慚、愧、多聞、精進、念、慧〕、(12) ~ (15) 四禪定。在巴利《長部》第三經《阿摩晝經》（D I 100，相當於漢譯《長阿含經》第22經，《大正藏》第1冊，頁83c-86c）中，「明」的項目有八項，⁸「行」也有十二法。⁹

在北傳《大智度論》的文本中，也有對佛陀的明行

⁷ 此十號非常頻繁地出現在各種佛教經典中，佛弟子或非佛教徒皆熟悉，對於佛陀的尊敬稱號。其相應的巴利原文經常以定型句的方式出現：*itipi so Bhagavā araham sammā-sambuddho, vijjā-caraṇa-sampanno, sugato, loka-vidū, anuttaro purisa-damma-sārathi, satthā deva-manussānaṃ, Buddho Bhagavā ti.*

⁸ 1. 智見 (*nāṇa-dassana*)；2. 意所成身 (*manomaya-kāya*)；3. 種種神變 (*iddhividha*)；4. 天耳界 (*dibbasotadhātu*)；5. 他心智 (*cetopariyañāna*)；6. 宿住隨念智 (*pubbenivāsānussatiñāna*)；7. 有情死生智 (*sattānaṃ cutūpapātāñāna*)；8. 諸漏滅盡智 (*āsavāṇaṃ khayañāna*)。

⁹ 1. 如來出現於世 (*tathāgato uppajati*)；2. 生信樂心 (*saddham paṭilabhati*)；3. 具諸戒行 (*sīlasampanna*)；4. 善護諸根 (*indriyesu guttadvāro*)；5. 正念正知 (*satisampajañña*)；6. 知足 (*santuṭṭha*)；7. 樂在靜處 (*vivittam senāsanaṃ bhajati*)；8. 祛除五蓋 (*pañcanīvaraṇapahīna*)；9. 初禪 (*paṭhamajhāna*)；10. 二禪 (*dutiyajhāna*)；11. 三禪 (*tatiyajhāna*)；12. 四禪 (*catutthajhāna*)。

做出說明，如：「云何名明行具足？宿命、天眼、漏盡，名為三明。……行名身口業」（《大正藏》第25冊，頁71c-72a）。《大智度論》特別提到，佛與大阿羅漢、辟支佛皆有明行，但是佛陀比他們的能力更加「滿足」¹⁰。由此可見，南北傳對明行的看法其核心內容是一致的。

以比較簡單的方式來看，「明」相當於三學中的慧學，「行」相當於三學中的戒學與定學。¹¹或者，以我們很熟悉的八正道來看，「明」相當於正見、正思惟（=慧）；「行」相當於正語、正業、正命（=戒），加上正勤、正念、正定（=定）。綜合上述的例證，我們可以發現「明」的範圍與理智、知有關，「行」的範圍與情感、行動相關。這兩種範圍對於佛教的修行有何意涵呢？接著，我們可以用十二因緣來表達「明行原理」的深層意涵。十二因緣是佛教用來說明生死流轉的歷程中，有十二個代表性的因素與狀態（無明、行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老病死），這些項目有些做為原因（如：無明、行、愛、

¹⁰ 「諸阿羅漢、辟支佛宿命智，知自身及他人，亦不能遍；有阿羅漢知一世，或二世、三世，十、百、千、萬劫，乃至八萬劫，過是以往不能復知，是故不滿。天眼明未來世亦如是。佛一念中生、住、滅時，諸結使分，生時如是，住時如是，滅時如是。苦法忍、苦法智中所斷結使悉覺了。知如是結使解脫，得爾所有為法解脫，得爾所無為法解脫，乃至道比忍見諦道十五心中。諸聲聞、辟支佛所不覺知，時少疾故。如是知過去眾生因緣、漏盡，未來、現在亦如是，是故名佛明行具足。……唯佛身、口業具足，餘皆有失，是名明行具足。」（《大正藏》第25冊，頁71c-72a）

¹¹ 同《大智度論》所述：「戒、定、慧智成就故，名『明行』。」（《大正藏》第25冊，頁71c-72a）

取），有些做為結果（如：名色、六處、觸、受、有、生、老病死）。一般而言，原因中有被視為「惑」者，也就是煩惱（如：無明、愛）；有被視為「業」者，也就是行為造作（如：行、有）。而結果是「苦」，亦即產生的生命果報。以佛教的術語而言，因為有煩惱而造業（發業），造了業則要接受果報（潤生）。整個問題的根源即在於無明與愛這兩個根本煩惱，如經中所說的「無明所覆，愛結所繫，受諸有身」。¹²無明屬於理智不正確的範疇，貪愛屬於情感繫縛的範疇，因此，我們便可以藉助「明行原理」，來處理「惑、業、苦」的問題，以「明」來對治無明，以「行」來對治貪愛。其結果，便如同經中所說：「離貪欲者心解脫，離無明者慧解脫。若彼比丘離貪欲，心解脫，得身作證；離無明，慧解脫，是名比丘斷愛縛結慢無等間¹³，究竟苦邊。」¹⁴

回過頭來，我們如何以「明行原理」，來為聖嚴法師頓漸結合的作法或「頓法漸修」所可能產生的問題，進行一番解套分析呢？首先，可以將「明行原理」擺在禪法的脈絡中說明。如上所述，「明」是慧學，擅長處理不正確理智（如：邪見）的問題，「行」是戒學與定學，擅長處理情感繫縛（如：情緒）的問題。其次，在禪修中不外乎在調整身心、開發智慧，而所面臨的問題也可以歸納為理性與感性兩者，因此禪法中必須有「明」與「行」兩大要素，才能圓滿達成目標。最後，進入解析的核心：聖嚴法師所教導的頓禪

法門中，是否符合「明行原理」？

我們可以先來分析話頭禪法。看話頭主要的修法是對一個關鍵性議題進行反覆的看念與專注，希望能夠產生疑情。透過疑情不斷地擴大，逐漸吞噬一切，最後產生所謂的開悟大爆炸。從話頭動力學來看（p. 202ff.），發問是主要的方法，從散亂心、造作心開始發問，到強烈專注於發問，到將所有疑惑收攝至單一疑團中，最後才有開悟大爆炸的可能。看話頭的溫和法強調以柔和聲音反覆念話頭做為起始點，以產生心的專注；強力法則要求用全部力量投注在話頭上，以祛除對世俗的關心，用最大熱情問問題，不再想其他事。兩種方法都希望產生疑情，培養出真正的大疑情，亦即自然的議題或活話頭，因此才能在體驗疑情本身找出克服生死輪迴的解答，而得到開悟。在實際修行上無法設定時間表，有者從十年到三十年都有，因此必須有極大耐性和長時間的投入，才有機會產生自然的疑情。從這裡我們可以看得出來，看話頭的禪法側重「行」多於「明」，因為反覆發問本身是行動多於理解，其要付出極大耐心也說明經常處理情緒，其專注心的生起亦說明類似定力的產生。疑情本身比較屬於「明」，但是卻是排在發問之後，因此方法上是以「行」為主導，希望生起「明」的效果。從另一個角度，修行者在過程中對於生死大事的理解與興趣並未被排在首位，因此「明」的操作較薄弱；且許多人因為模仿、誤解、個人慣性思考而無法產生真正疑情，因而失敗，也證實其在運作時缺少理智和智慧，或者慧根、慧力不強所致。這也在在說明看話頭偏重「行」而相對的忽略「明」。這點對「明行原理」

¹² 轉引自《成實論》，《大正藏》第32冊，頁313b。

¹³ 無等間為現觀（*abhisamaya*）的意思。

¹⁴ 《雜阿含經》，《大正藏》第2冊，頁190b。

而言是不夠理想的，且可分析出看話頭的弱點與問題可能會出現在「明」。

接著再來分析默照禪法。此禪法強調「沉寂」、「本空」、「一心不生」，因此在修法上「用而不動」、「寂而不凝」，讓妄見沉澱後（默），覺心自然會浮現（照）。此禪法注意到妄想被停止後，心會清澈地明照；身心靜止時，覺識會變得銳利（明覺），分別心消失時，即能如實映照。雖然強調默照同時、照中有默、默中有照，但是在方法上採取「無法之法」，希望能達到拋棄一切、一心不生的放下境界，以便培養出空寂而又清明之功夫。從這裡我們可分析出默照禪法側重「明」多於「行」，因為其對於覺照、清明的部分非常重視，且說明得很清晰，而這部分（包括不生、空寂、本空等）明顯屬於智慧的範疇，因此與明、理智相關。同時，在操作上不管是放下一切（有一派專門只管打坐）或以無法之法來讓身心靜止，其實都不如明的部分來得具體、詳細、明確，因此處理情感的力道較薄弱，其專注心的培養應該較被忽略。從另一個角度，也可看出這樣的趨勢：聖嚴法師指出，默照行者可能會出現的問題包括壞習慣不易改過、誤解「無法」而愛怎樣就怎樣、心躁動、集中力差、心愛去追逐或漠不關心等等，皆可看出定力不足之處，並歸因於「行」的薄弱所致。用「明行原理」來說，運作時「明」多於「行」可能導致定力、定根不強，因此默照禪的弱點與問題可能會出現在「行」。

如果上述的分析還算合理的話，則我們可以進一步為「頓漸結合」或「頓法漸修」來做解釋。所要解決的方式包

括兩個面向：（一）漸法（五停心觀）做為頓法的前行適不適當？（二）頓法中能否帶出漸法的次第？首先，在話頭禪法的部分，因為其「行」強「明」弱，則能解答第二個面向的問題：本身即具有漸法修定（行）的元素，因此可以帶出漸修的歷程；若此，其前行利用五停心觀的意義又何在呢？筆者的解答是：有雙重意義。一者，漸法（五停心觀）可強化、精緻化、具體化話頭禪「行」的部分，強調定力、四禪，讓其所培養的發問耐心與專注力很快可以達成，以做為疑情的開發基礎。二者，利用漸法中「明」的元素，如：安般念引導出四念處的不淨、無常、苦、無我，或念佛的功德、法身、佛性，或因緣觀的緣起法等等，讓漸法的慧學去補強看話頭「明」不足的部分，說不定對於疑情的生起（領悟力）會有所幫助。其次，在默照禪法的部分，因為其「明」強而「行」弱，因此能解答第一個面向的問題：正好利用漸法做為前行，因此能自動補強其「行」不足的部分。如此一來，也能為其明覺、澈照的部分打好基礎，而做到妄念沉澱的境地，因為漸法的長處就是培養一心、遠離散亂的定力。另外，其對於「頓法漸修」又有何意義呢？解答是：其本身因為「行」的元素不足，因此很難從頓法帶出漸修，但是若以漸法做為前行，則可補充這方面的不足，讓行者具備定力，再來進行靜默與覺照。不過，這種補充法主要是對根器較鈍者有效，因為在修默照時五停心觀對有經驗修行者會是某種負擔（p. 228），容易導致分心。言下之意，行者本身即已具備高度專注心，直接修默照頓法即可得益。

總而言之，以「明行原理」來看「頓漸結合」或「頓法

漸修」，若善用漸法的慧學元素來做補強，則看話頭「頓漸結合」將成為有意義的事，默照禪對鈍根者「頓法漸修」也是有可能。再者，若善用漸法的定學元素，則看話頭「頓法漸修」將成為自然可能的事，默照禪「頓漸結合」也是對根器較差者帶來很大的幫助與意義。

五、頓漸結合的宗風意義

以上為探討聖嚴法師是如何展開對漸法與頓法的結合，做較詳細的分析和解釋，本節針對聖嚴法師努力結合漸禪法門與頓禪法門之教法，其現代宗風意義為何？此處所謂的宗風，特指中華禪法鼓宗在禪法教學上的特色、風格、風氣、看家本領。所謂的宗風意義，特別是指涉如此頓中帶漸的禪法，對當代以及後代社會，所帶來的可能影響為何？

初步的評估，可以從下列三個方向去探討出其意義：

1. 扶植傳統漢傳佛教禪修方法之意義。
2. 對照當代將禪修世俗化、淺薄化之趨勢，藉以扶正之的意義。
3. 適合現代人逐漸增上而能得力又有開悟解脫機會與出路之意義。

第一個方向，從古代傳統的角度來探詢，法鼓宗頓漸結合的禪法法門如何保有傳統？筆者的看法是，看話頭與默照禪是繼承古代禪宗禪師所流傳下來重要的修行結晶。法鼓山若長期推廣此禪法的話，將有重振旗鼓、恢復古風之勢。這點對現代修行者對於哲人其萎的現狀所產生的失落感很有幫助。這兩種禪法所依靠的前行為五停心觀等漸法，這點對

我們吸收印度禪法很有幫助，特別是在漢譯的典籍中保留了許多相關禪法的記載（如：禪經、阿毘達磨），也有中國禪師的經驗和整理（如：天台止觀），因此若在現代禪宗的禪法中持續嘗試與發揚，則有機會和成熟的條件發展出完美的頓漸結合法門。不過，我們須留意的是，聖嚴法師對於漸法的描述與應用（如：五停心觀），若對照傳統五門禪法的描述（如：《坐禪三昧經》、《五門禪經要用法》、《六妙門》、《釋禪波羅蜜次第法門》等等），其實不盡然完全深入，如：在說明「安般念」（數息觀）的方法中，只注重數息、隨息至意守丹田，而省略六妙門後三門的方法；此外，對禪定經驗的應用還不夠深刻到四禪，甚至沒有區分統一心與遍處定、無心與無色定的細節差異等等，或許是將來有待開發的領域。

第二個方向，從當代後現代化的角度來探詢，法鼓宗頓漸結合的禪法既可恢復傳統的精華，又可銜接現代人的需要。其中因素為頓禪雖然難度高，但吸引力不減，特別是華人佛教修行者已經熟悉禪宗的語言與文化，若善加利用漸禪的長處，以及考慮行者的根器問題而放緩見性的要求、增強專注心的力道，則還是可以培養出契入頓禪者。對照當代許多變質禪法的流行，將禪修中某些技巧變成放鬆術，美其名為方便入門、接引初學，其實離真正的禪修很遠。其中，某些西方所發展出來的世俗化的產品，如：MBSR（Mindfulness-Based Stress Reduction，正念減壓）等西方正念介入法（mindfulness-based interventions），明顯地利用簡單的禪修技巧（如：呼吸禪、行禪、身體掃描等），卻主

張注意當下、不評判等的覺察即可開發個人本有、內在的權威經驗。¹⁵甚至認為這種方法相當於禪宗的「無法之法」。¹⁶從我們上述各節的介紹與論述，就知道 MBSR 是無法達成默照中所要求的「無法之法」的境界，因為默照依於默束於照的心必須有高度專注心和統一心做為其基礎，MBSR 的技術操作根本無法做到這一點。MBSR 屬於淺薄的放鬆術，卻希望利用簡單易懂的方法與原理，達成高超的境界，其實是自欺欺人的作法。聖嚴法師說明，禪修的通則是：能力深者，方法直接、簡單；能力淺者，方法迂迴、漸進，因為行者心靈較複雜、混亂，所以需要複雜的方法去因應。MBSR 卻將此原則顛倒過來：方法簡單，卻適用程度淺者，更宣稱可達到如同禪宗頓悟的境界。¹⁷我們相信並期待法鼓宗頓漸結合

的禪法，能夠糾正這樣的歪風。

第三個方向，從未來走向的角度來探詢，法鼓宗頓漸結合的禪法，在配合現代人的生活模式中，不放棄深刻的禪法修行，除了提供根器淺者能入門，並且將頓法與漸法的優點發揮至高點，對於未來不走流俗路線，因為我們在聖嚴法師的教導下可以掌握頓法漸修的要點，不擔心這樣的禪法不契理契機。只是，在《牛的印跡》所提示的一個重要點，為人與法的契合（「師父」、「弟子」與「活潑佛心」）是成功要件；目前可能較欠缺的是「師父」或禪師的品質，未來，假以時日，我們還是有信心完成所有要件。最後值得一提的是，《牛的印跡》第九至十一章所提出禪師之要件、弟子見性後應作的行為與發心，也具有重要的現代和未來意義：強化傳統的深度，以糾正新興假佛團體迎合世俗的偏差。其細節，有待後續的深入探究。

¹⁵ “...the richness of the present moment held gently in awareness, and the profound and authentic authority of each person’s own experience, equally held with kindness in awareness.” 參 Kabat-Zinn, Jon (2011) “Some reflections on the origins of MBSR, skillful means, and the trouble with maps”, in *Contemporary Buddhism*, Vol. 12, pp. 281-306.

¹⁶ “This orientation within mindfulness-based interventions has elements of the Chan approach of non-doing and non-striving, the so called ‘method of no method’.” 出處同上。

¹⁷ 這種宣稱「類開悟境界」的文字在卡巴金的作品中處處可見，隨舉一例：“there was from the very beginning of MBSR an emphasis on non-duality and the non-instrumental dimension of practice, and thus, on non-doing, non-striving, not-knowing, non-attachment to outcomes, even to positive health outcomes, and on investigating beneath name and form and the world of appearances, as per the teachings of the Heart Sutra, which highlight the intrinsically empty nature”，強調「無二」、「無功用」、「無念」、「本性空」等，出處同上。

參考文獻

- 佛典**
- 巴利《中部》第 53 經《有學經》，收於 Majjhima Nikāya, (reprinted 1948-51) 3 vols. Trenckner and Chalmers (eds.), PTS.
- 巴利《長部》第 3 經《阿摩晝經》，收於 Dīgha Nikāya, (reprinted 1947-60) 3 vols. T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter (eds.), PTS.
- 《雜阿含經》第 26 卷，《大正藏》第 2 冊 (CBETA, T2, no. 99)。
- 《大智度論》第 2 卷，《大正藏》第 25 冊 (CBETA, T25, no. 1509)。
- 《成實論》第 9 卷，《大正藏》第 32 冊 (CBETA, T32, no. 1646)。
- 《十牛圖頌》第 1 卷，《卍續藏》第 64 冊 (CBETA, X64, no. 1269)。
- 「廓庵和尚十牛圖頌」，《普明禪師牧牛圖頌》第 1 卷，《嘉興藏》第 23 冊 (CBETA, J23, no. B128)。
- 專書、論文**
- Shi, Guo-Huei (2013), 'A Study on the Phenomenon of "Sweating all over" and the Process during Chan (Zen) Enlightenment: Historic Examples and the Case of Master Sheng Yen's Meditation Experience', 《聖嚴研究》第四輯，臺北：法鼓文化，頁 271-301。
- Kabat-Zinn, Jon (2011), "Some reflections on the origins of MBSR, skillful means, and the trouble with maps", in *Contemporary Buddhism*, Vol. 12, pp. 281-306.
- Gregory, Peter N. (ed.) (1991), *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- 李開濟，《禪宗的思想變革》，臺北：文津出版社，2007 年。
- 屈大成，《中國佛教思想中的頓漸觀念》，臺北：文津出版社，2000 年。
- 張雅雯，《「頓」中開出次第化漸修——聖嚴法師禪法的特色與現代意義》，臺北：法鼓佛教學院佛教學系，碩士論文，2002 年。
- 辜琮瑜，《聖嚴法師的禪學思想》，臺北：法鼓文化，2002 年。
- 釋果光、釋常諗，〈漢傳禪佛教的當代實踐——聖嚴法師的「心靈環保」〉，《聖嚴研究》第二輯，臺北：法鼓文化，2011 年，頁 241-302。
- 釋果暉，〈聖嚴法師之漢傳佛教復興運動——以漢傳禪佛教為中心〉，《聖嚴研究》第二輯，臺北：法鼓文化，2011 年，頁 303-359。
- 釋果暉，〈漢傳禪佛教之起源與開展——中華禪法鼓宗默照禪修行體系之建構〉，《聖嚴研究》第八輯，臺北：法鼓文化，2016 年，頁 7-61。
- 釋惠敏，〈禪宗「牧牛圖頌」的修行理念與實踐——從禪文化的觀點〉，《法鼓人文學報》第 3 期，2006 年 12 月，頁 114-115。
- 釋聖嚴、丹·史蒂文生著，梁永安譯，《牛的印跡——禪修與開悟見性的道路》，臺北：商周出版，2002 年。
- 釋聖嚴，《聖嚴法師教話頭禪》，臺北：法鼓文化，2005 年。
- 釋聖嚴，《聖嚴法師教默照禪》，臺北：法鼓文化，2005 年。
- 釋聖嚴，《禪門第一課》，臺北：法鼓文化，2007 年。
- 釋聖嚴，〈承先啟後〉，《承先啟後的中華禪法鼓宗》，臺北：聖嚴教育基金會，2014 年 3 月初版 12 刷。

The significance of Master Sheng-yen's effort of integrating gradual and sudden Chan meditation practice

Kin-Tung YIT

Associate Professor, National Sun Yat-sen University

Abstract

This article attempts to focus on a particular book, *Hoofprint of the Ox*, to discuss in detail about Master Sheng-yen's interpretation on sudden meditation practice in Chinese Chan School, and his endeavour of integrating gradual and sudden meditation practice. Several aspects are to be mentioned, including main characteristics of sudden practice, its differences with gradual practice, the capacity of potential of sudden practitioner, and actual operation methods; in addition, the experience and achieved enlightenment stages through sudden practice, the essential condition for its success, as well as possible problems and limitation for practitioners in modern times, will be analyzed. Based on these discussions, we can proceed to investigate key factors of integrating sudden and gradual practice prompted by Master Sheng-yen. This study also seeks to inquire how such integration is possible, especially when sudden practice can induce gradual process. Why sudden practice can have the effects of concentration is one important concern. Finally, Master Sheng-yen's attempt of integrating two types of practices may have influential meaning in constructing school style for Dharma Drum Mountain, as well as impacts to Buddhist society in Taiwan, and these issues will also be considered.

Key words: Master Sheng-yen, Meditation practice, Sudden practice, Gradual practice, Silent Illumination, Hua-tou.

開山宗長與聖嚴法師 「寰遊自傳」的角色意識^①

吳光正

中國武漢大學中國宗教文學與宗教文獻研究中心教授

摘要

聖嚴法師在寰遊自傳中敘述自己兩度出家的因緣，表達了自己修行弘法的強烈願望，並詳細記載了自己隨順因緣開宗立派的歷程。在整個寰遊自傳中，聖嚴法師開山宗長的角色意識非常濃厚，具體體現為如來家業的擔荷者、法鼓理念的建構者和教派認同的策畫者。他在寰遊自傳中的言行無不受到這些角色的框定和制約，寰遊自傳也因此成為聖嚴法師個人和中華禪法鼓宗這一教派的宗教神話。聖嚴法師的寫作既是為了自己更是為了讀者（尤其是信眾），其寰遊自傳既敘述已經完成的宗教實踐，又開啟新的弘法活動。

關鍵詞：聖嚴法師、寰遊自傳、佛教文學、開山宗長、角色意識

① 本文為《聖嚴法師寰遊自傳研究》系列論文之二。之一為：《宗教實踐與「寰遊自傳」的文體意識》；之三為：《禪修導師與「寰遊自傳」的角色意識》；之四為：《宗教學者與「寰遊自傳」的角色意識》；之五為：《悲心主義與「寰遊自傳」的文學特色》。

與一般的文人遊記相比較，聖嚴法師的寰遊自傳乃是一代高僧宗教實踐的形象紀錄；與一般的宗教自傳相比較，聖嚴法師的寰遊自傳乃是一代開山宗長開宗立派的文學呈現。聖嚴法師的寰遊自傳也因此有著強烈的宗教印記乃至教派印記，而且這種印記是聖嚴法師本人在一生修持、弘法、濟世中刻意打造的。關於這一點，已經有學者做出了探討，認為聖嚴法師的寰遊自傳存在著不同的旅遊視角，^②其旅行書寫改變了旅遊文學的內涵，^③不過仍有深入闡釋的空間。筆者認為，聖嚴法師開山宗長的自我定位影響了寰遊自傳寫作的角色意識，因而使得寰遊自傳成為聖嚴法師和中華禪法鼓宗的宗教神話。^④有鑑於此，筆者擬從如來家業的擔荷者、法鼓理念的建構者和教派認同的策畫者這三種角色意識來探討聖嚴法師寰遊自傳的文本內涵和宗教文學特質。

② 丁敏，〈中國僧侶，歐美行禪——探訪聖嚴法師「寰遊自傳系列」的旅遊視角〉，《人生》雜誌，第 246 期，2004 年 2 月，頁 108-113；〈默照禪七，聖嚴禪風——探訪聖嚴法師「寰遊自傳系列」的旅遊視角〉，《人生》雜誌，第 247 期，2004 年 3 月，頁 98-102；〈心靈環保，臺灣領航——探訪聖嚴法師「寰遊自傳系列」的旅遊視角〉，《人生》雜誌，第 248 期，2004 年 4 月，頁 108-111；〈60 歲的尋根《法源血源》——知恩報恩溯本源〉，《人生》雜誌，第 308 期，2009 年 4 月，頁 16-19。

③ 王美秀，〈聖嚴法師旅行書寫中的歷史特質研究〉，《聖嚴研究》第五輯，臺北：法鼓文化，2014 年 6 月，頁 9-49。

④ 有關高僧、高道傳記的最近研究，可參考李豐楙、廖肇亨主編，《聖傳與詩禪：中國文學與宗教論集》，中央研究院中國文哲研究所，2007 年 9 月。本文主要透過文學書寫梳理聖嚴法師的行誼和思想，有關的理論提昇留待將來另文處理。

一、如來家業的擔荷者

由於災害和戰爭導致家境的極度貧寒，自小體弱多病的張保康十四歲便被父母送到狼山出家，成為釋常進；由於國共內戰以及共產黨秉持反宗教政策，釋常進不得不脫下僧袍，參軍赴臺，成為張採薇；經過痛苦的掙扎後，參軍十年的張採薇回歸佛教的懷抱，成為釋聖嚴；在諸多因緣的促成下，經過艱苦的奮鬥，釋聖嚴成為法鼓山的開山宗師。聖嚴法師的寰遊自傳對這一歷程展開了形象而全面的敘述，他的這一敘述不僅在形象塑造上而且在角色定位上將自己定格在「如來家業的擔荷者」這一特質上。也就是說，「如來家業的擔荷者」是聖嚴法師在寰遊自傳中的自我形塑。這種自我形塑是歷史的真實使然，更是開山宗長的角色意識使然。下文擬從三個方面對這一自我形塑加以分析。

（一）願力與毅力

聖嚴法師的寰遊自傳給人以「悲壯」的強烈感受，這種「悲」感來自於一個體弱多病的行腳僧在人生的風雪中艱難跋涉的印記，這種「壯」感則來自於一代開山宗師的願力和毅力。

透過聖嚴法師的回憶，我們知道聖嚴法師兒時，對宗教有接觸。母親和二姐曾帶他參加過一些法會，但都只是出於好奇好玩。即使後來自己還編織了一個出家的美夢，那也只是來自家中長輩的描繪，而不是基於對佛教的了解。「我時常聽到父母談起南通的狼山，那簡直同神話一樣的迷人。故

在我幼稚的想像中，所謂仙境、所謂神仙，一定就像狼山以及狼山上的和尚一樣。」⁵所以，此時的聖嚴對佛教可以說並沒有任何了解，對出家生活亦是一無所知。

聖嚴法師的願力是在狼山修持中對佛教有了初步了解之後才生成的。禮拜觀音的宗教體驗使他「深信拜佛是可以幫助消業障的」。⁶因此也獲得了宗教信心，這讓他對僧袍格外地珍惜。狼山修持時，在師父、師公等人的督導與幫助下，聖嚴法師對佛教有了認識和反省，讓他意識到「佛經不僅僅是拿來誦給亡靈做為超度之用，其實，應該是用來講給我們人類大眾聽，而照著去做的」。⁷這種意識使他產生一種盡自己所能，「讀懂、讀通佛經，用來告訴他人」⁸的願望。朦朧的願力，使得他對狼山下院大聖寺違背律制的種種作法不以為然，甚至產生了離開大聖寺的念頭。因為在他的內心深處，想要的是「一個讀書、學習及傳承佛法的生活」。對他而言，「讀書與修行這二條路交織著，不可分離」。⁹

這種願力也使得他參軍之後依然對佛教念念不忘。他明確指出，自己不希望「做個終身以守的職業軍人」，參軍是

「為了苦難的國家，為了垂危的佛教，為了個人的安全」。他晚年在《雪中足跡——聖嚴法師自傳》指出，自己雖然過著軍旅生活，但在夢裡卻一直是個和尚，渴望再回到出家的日子，甚至告訴別人自己是個和尚，因此在日常生活中謹守和尚的本分，「士兵們閒暇時去看電影、喝酒、上窯子，我不會加入他們。但他們去找樂子時，我常常是營區裡的指定守門人」。¹⁰然而一九五二年春靜安寺佛學院的同學聚會，讓他感慨萬端：妙峰等同學儼然像個法師了，而自己與佛教完全脫節、還不知道能否回僧籍。這讓他陷入了苦悶。在《雪中足跡》中他這樣描述道：「軍旅生活讓我心力竭，我又開始思考逃亡。我內心苦悶，不知未來會發生什麼事，也不知道能否再過著出家人的生活。」¹¹「我開始思考逃亡，但已失去了衣袍，也沒有勇氣逃脫。」後來在高雄遇到靈源老和尚，並向他傾訴苦悶，最後在靈源老和尚的棒喝下開始走向平靜。

在南亭、悟一尤其是東初法師以及一位軍界高官的幫助下，已經三十歲的張採薇終於以疾病為由，從軍中退役，再度出家。他指出：「能夠再度出家，並且誓願再度出家，那是成因於童年曾經出家的緣故。致使我雖已經過了十年的風浪，這風浪之久，已超過了我初次出家時間的一倍，但仍念念不忘於出家身分的恢復。」¹²這不能不說是願力使然。

⁵ 釋聖嚴，《歸程》，《法鼓全集》6-1，臺北：法鼓文化，2007年光碟版，頁56。

⁶ 釋聖嚴著，釋常悟、李青苑譯，《雪中足跡——聖嚴法師自傳》，臺北：三采文化，2009年，頁55。

⁷ 釋聖嚴，《聖嚴法師學思歷程》，《法鼓全集》3-8，臺北：法鼓文化，2007年光碟版，頁17。

⁸ 同註⁷。

⁹ 同註⁶，頁84-85。

¹⁰ 同註⁶，頁105。

¹¹ 同註⁶，頁114。

¹² 同註⁵，頁208。

聖嚴再度出家後發願為自己為佛教而努力，於是決定離開師父南下閉關，關乎此事他心情極為矛盾。他在日記中寫道：「徒弟不在師父座前服務，而要到別地方用功，這是不孝，但也真是無可如何，人與人間，現實與理想，總有一段距離，為了理想就不能遷就現實，遷就了現實勢必放棄理想。」¹³然而最後還是選擇了離開，可見他為了佛教的願力之強。

在願力的驅使下，聖嚴法師踏上了修持、弘法的道路。對於弘法，他在《兩千年行腳》一書中提及到自己在西方弘法的願力：「要向西方人弘揚漢傳的佛法，是我到西方來的宗旨。」¹⁴他在象岡期勉悅眾菩薩時，也表達了要通過教育弘揚佛法的願念：「我們需要把法鼓山的教育事業辦好，全力培養足夠的研究、修行、弘法、護法、各層面的、時代性的人才；不僅臺灣需要，中國大陸需要，國際更是需要。」¹⁵而在持戒方面，他嚴格地以僧人戒律要求自己。這可從他與俗家的關係中窺一斑而見全豹。一九八八年的春天，聖嚴法師第一次回到闊別了三十九年之久的出生地中國大陸，為佛教聖跡遭到破壞而流淚，面對自己的俗家親人時卻刻意克制自己的感情。此只因自己是一個僧人，他說：「我是回鄉來勸化親人信佛念佛的，豈能反被親情所動？豈能讓一僧四俗，五個老漢，哭作一團？」¹⁶在《抱疾遊高峰》中，聖嚴法師預

立遺囑，其中第三條是：「財物及事物處理：我是僧侶，任何財物，不屬俗家親屬，不歸任何私人，一切權責均由法鼓山僧團依制依法處理。」¹⁷

除了願力的驅使，伴隨其一生的還有頑強的毅力。這種毅力的養成，聖嚴法師歸因於父母的教導。他指出：「我的父母，乃是標準的普通人，是安分守己的平凡人物，沒有強烈的欲望，對於生活卻從不失望。」他的父親是這樣鼓勵自己的孩子的：「一群鴨子在河裡游，各有一條路，大鴨游出大路，小鴨游出小路，不游就沒有路。但看我們自己的力量如何，不要嫉妒他人，也勿輕視自己。」鄰居和他母親聊天，預測他的未來，他母親的態度是這樣的：「樓上樓當然好，搬磚頭也不錯，只要他不做賊骨頭，我就放心了。」¹⁸父母的話對他影響很大，成為國際知名的宗教家後，他依然認為，父母的話著實夠他受用的了。

聖嚴法師在寰遊自傳的書寫中對自己的毅力做了清晰的呈現。在狼山做沙彌，他學會了佛教的基本儀軌，對佛教有了基本的體認；在上海趕經懺，他也用心學習經懺，除了花式佛事，一般的佛事他已經完全掌握，一般的法器鍵椎已能拿得起手了，佛事所需的電器設備也會使用了。上了靜安佛學院後，由於他的教育程度太差等因素，最初的兩、三個

¹³ 同註⁵，頁 224。

¹⁴ 釋聖嚴，《兩千年行腳》，《法鼓全集》6-11，臺北：法鼓文化，2007年光碟版，頁 76。

¹⁵ 同註¹⁴，頁 77。

¹⁶ 釋聖嚴，《法源血源》，《法鼓全集》6-2，臺北：法鼓文化，2007年光碟版，頁 110。

¹⁷ 釋聖嚴，《抱疾遊高峰》，《法鼓全集》6-12，臺北：法鼓文化，2007年光碟版，頁 255。

¹⁸ 同註⁵，頁 93。

月，根本就聽不懂，天天打算退學。但是憑藉自己「不懂的便請教老同學」¹⁹的毅力，最終以功課第一名的成績畢業。

在軍隊中，他也表現出一種頑強的毅力。參與軍隊的各種訓練，度過了一個又一個的克難運動；克服教育基礎差的弊病順利地通過了軍隊的一次次考試，成為一個優秀的軍官。他後來回憶說：「我的程度很低，我的資質也不高，我的意志卻很堅強，我的進取心尤其堅強，因為我是一個和尚，並且公開告訴大家我是和尚。和尚給一般人的印象是消極的、逃避的，乃至是悲觀的，我不希望大家在我身上證明人家對於和尚的看法。雖不希望事事站到前面去，至少不要樣樣落在人家的背後。」²⁰正是靠著這樣一種毅力，他從士兵變成了軍官，並憑藉自己的工作成績在部隊調防、陞遷。

聖嚴法師的毅力不僅體現在考試和訓練中，也體現在平時的學習和寫作中。從一九五一年開始，他利用所有的閒暇時間閱讀文學作品，開始學習寫作，陸續在軍中小報《雄獅》副刊、社會文藝刊物《當代青年》、《文壇》等報刊上投稿，成了軍中作家；一九五二年十月，他還希望以軍人的身分到臺北市讀高中的夜間部，結果未能如願；一九五三年，他加入了李辰冬博士主辦的中國文藝函授學校小說班，用心地研讀文學理論、讀小說和寫小說。一九五四年六月已經是軍官的他，依然利用閒暇時間堅持寫作和讀書；一九五六年春天，聖嚴法師開始寫哲學和宗教的文章。從一九五七

年開始，他為《人生》、《佛教青年》、《海潮音》、《今日佛教》等佛教刊物寫文章，以醒世將軍、張本的筆名享譽佛教界。閱讀和寫作，開拓了他的視野，也鍛鍊了他的文筆，為以後的弘法事業奠定了堅實的基礎。這一基礎的得來，與他的頑強毅力密切相關。

聖嚴法師三十歲時以退役軍人的身分再度出家，因此東初老人對他進行了近乎不近情理的試煉。他讓聖嚴法師不停地將住房從大房間搬到小房間又從小房間搬到大房間，並且尋找各種理由訓斥聖嚴法師；廚房牆壁上的瓷磚脫落了三塊，他讓聖嚴法師進城購買一模一樣的瓷磚，為了這三塊永遠也買不到的瓷磚，變著花樣訓斥聖嚴法師；他讓聖嚴法師整理院子裡那批破碎的磚頭，動不動就破口大罵……。到了美國大覺寺，大覺寺董事會也擔心拿到博士學位的聖嚴法師傲慢不遜，對他進行苦行訓練：要求他擦洗和整理寺中所有的房間；讓他一個人住在寺院裡接待訪客，卻不讓他講經，不讓他管人管錢做決定；讓他住在黑暗的地下室裡，處理行政工作之外的一切法事……。東初法師對他的試煉，他認為這是棍棒之下出孝子；大覺寺董事會的試煉，他在《雪中足跡——聖嚴法師自傳》中也發表了自己的感想：「一個偉大的禪師，若沒有經歷物質的貧乏和精進努力，是不會成就的。」²¹總之，聖嚴法師以頑強的毅力接受挑戰，也明白了試煉者的苦心。

聖嚴法師日本求學是靠頑強的毅力頂住各種壓力，毅然

¹⁹ 同註⑤，頁125。

²⁰ 同註⑤，頁171。

²¹ 同註⑥，頁212。

前往的。他回憶這段歷史時曾這樣寫道：「一旦下定決心之後，外在的影響是不易阻止的。」²²來到日本，面對日本社會已經工業化、和尚已經娶妻吃肉的環境，這對聖嚴來說，也是一種試煉，是需要頑強的毅力的。為了保持沙門的本色，他持守戒律，無法也不願住進日本的寺院；為了解決素食問題，他學會了自炊自食；為了撰寫學位論文，他在日本的圖書館上窮碧落下黃泉式地尋找資料，最終以優異成績獲得碩士、博士學位。

博士畢業後，聖嚴法師就是憑藉著這種願力和毅力開始自己的弘法歷程。因為接管了東初法師的道場，聖嚴法師不得不辭去美國佛教會的一切職務，從頭開始。他用風雪中的行腳僧來形容自己當時的情形：「家徒四壁，沒有桌椅、沒有床鋪、沒有廚具，連打坐的布墊也沒有，於是每天傍晚上在馬路邊拾荒。」「我們不僅缺錢，也缺人手。」²³為了弘法事業，聖嚴法師不斷奔波於東方、西方之間，每天緊密地進行各種活動。《春夏秋冬》中有對這一情形的描述：「緊密的活動日程，內內外外地忙著開會、演講、指導禪修、規畫法鼓山文教基金會的各項制度、主導農禪寺四眾弟子的修學及弘化，推展中華佛學研究所的教務及行政，忙著我見人、人看我，不僅日日有會議，最多一日之中主持五場會議，處理十多項事務。」²⁴故此，還有人戲稱他為「多忙、

²² 釋聖嚴，《留日見聞》，《法鼓全集》3-4，臺北：法鼓文化，2007年光碟版，頁29。

²³ 釋聖嚴，《金山有鑛》，《法鼓全集》6-4，臺北：法鼓文化，2007年光碟版，頁208。

多病、多產、多新聞」的四多法師。

為了佛教事業，聖嚴法師一直帶病頑強地堅持工作。他在《真正大好年》的〈自序〉中寫道：「依照一般常情來說，活到像我這把年紀的人，早就應該退休，以便頤養天年，或者及時閉門思過，多念阿彌陀佛，少管世間閒事了。可是我的想法不同，能以老病之軀，尚可廢物利用，豈不就是化腐朽為神奇嗎？能在娑婆世界，運用佛法，廣結眾生善緣，豈不就是速疾成佛的大菩提道呢？」²⁵他還「以『忙人時間最多，勤勞健康最好』兩句話來自勉勉人」。²⁶從這裡我們可以感受到一代宗師的悲心願力和頑強的意志。

歷經十六年的努力，法鼓山終於在二〇〇五年十月二十一日落成開山。可是聖嚴法師卻因病進入了人生的最後階段。他說：「在晚年裡，我所遇到的人，我所經歷的事，都是那麼可愛，如果有些不甚可愛的人不甚可愛的事讓我遇上了，還是覺得可愛。」²⁷儼然進入一種圓融境界，似乎已經放下了一切，但他對法鼓山的建設還是念念不忘，因此，他常常向弟子宣示：「我自己的法鼓山已經建好，你們大家的法鼓山，還要不要繼續建呢？」²⁸

²⁴ 釋聖嚴，《春夏秋冬》，《法鼓全集》6-7，臺北：法鼓文化，2007年光碟版，頁6。

²⁵ 釋聖嚴，《真正大好年》，《法鼓全集》6-13，臺北：法鼓文化，2007年光碟版，頁3。

²⁶ 同註²⁵，頁4。

²⁷ 聖嚴法師口述、胡麗桂整理，《美好的晚年》，臺北：法鼓文化，2010年，頁13。

²⁸ 同註²⁷，頁17。

（二）繼往與開來

繼往開來的理念一直貫穿在聖嚴法師一生的修持和弘法實踐之中，在晚年他還告誡弟子要珍惜法鼓山的文化財，要在繼承中創新。可以說，聖嚴法師之所以能夠成功擔荷如來家業的關鍵所在，也就是能夠繼往開來。

從他的寰遊自傳中，我們可以看到，繼往開來理念是其一大敘述的焦點。在聖嚴法師看來，其目標只有一個，那就是做一個具有開創性的和尚。在他二度出家後，一位居士聽說他要去閉關，便詢問他準備效法印光、弘一、虛雲、太虛四位中的哪一位，他回答說：「這四位大師，我都學不上，印光的淨土，弘一的戒律，虛雲的禪定，太虛的教理，依我的資質條件，不可能把他們之中的任何一位學得像。」因為在他看來，自己「將來會成為什麼人？會做什麼？這些都要看未來有什麼樣的因緣會成熟」。²⁹成為國際性的宗教家後，聖嚴法師扮演的角色非常多，但是他始終認為，自己的目標和方向只有一個，自己的身分也只有一個，那就是做佛教的和尚，一個開創性的和尚。他的這一思想有清晰的發展軌跡，具體而言，體現在兩個層面：一是歷史與現實的統一問題，一是知與行的統一問題。

歷史與現實相統一的問題，涉及到佛法的適應性問題。面對佛教脫離社會、脫離人群，被知識界視為「不生產、分利分子」的狀況，如何回歸佛陀本懷進而凸顯佛教的人間性

是聖嚴法師一直在思考的問題。因此，一九五七年改寫宗教和哲學論文後，他開始思考如何用佛法改變人生和社會的問題。閉關後，他便試圖在經典的閱讀中回歸佛陀本懷。

應該指出的是，他的這一思想路徑與近代人間佛教思潮存在承續關係。靜安佛學院學習時，該校師資屬於太虛大師的第二代，因此，太虛大師「人成即佛成」的主張，對他影響很大。同時，他對印順法師《佛在人間》也很讚歎。總之，對此承續關係，他在寰遊自傳中也做了清晰的描述：「近代的楊文會仁山居士，要提倡刻印佛經、流通佛書，並且成立學院，培育僧俗的弘法人才了。他的學生太虛，起而提倡『人生佛教』；太虛的學生印順，繼而主張『人間佛教』；我的師父東初老人，則辦《人生》月刊；而我自己是在臺灣創立『法鼓山』，目的是在『建設人間淨土』。」³⁰

早期的宗教實踐讓聖嚴法師認識到佛教的發展要從歷代的弘法實踐中吸取經驗以開創弘法新局面。靜安佛學院的學習讓他認識到比較研究、歷史研究的重要，因此，再度出家後，他開始研究不同的宗教、研究世界佛教史，其目的是「希望從歷史的軌跡，得到啟發，如何來開創明日佛教的前途」。³¹後來求學日本、寰遊世界各地，聖嚴法師也無時無刻不在汲取經驗。

在日本求學時，聖嚴法師除了潛心閱讀藏經撰寫學位論文外，他還開始了不務正業的寫作。因為，他認為：「讓

²⁹ 同註⑥，頁188。

³⁰ 同註⑦，頁46。

³¹ 同註⑦，頁79。

國內多了解一些日本的佛教，也等於是對國內的佛教多一分幫助。」³²事實上，此種作法，也是一種繼往的表現。歷史上法顯西遊留下了《佛國記》，玄奘西遊留下了《大唐西域記》，義淨三藏留學西域而由海上寄回來了一部《南海寄歸內法傳》，故此，汲取日本的經驗為佛教的發展做出自己的貢獻也是他的一個希望。聖嚴法師在文章中也指出：「我到日本取不到新的經典回來，至少也希望取得一些新的經驗回國，來促成國內佛教文化的新成長。」³³

他寰遊世界各地，也在不斷汲取世界各地的弘法經驗與教訓，如佛教傳入美國的經驗，中國法師們設佛堂、建寺院的教訓等。在《東西南北》中，他寫到：「隨處參訪，遇事學習。其動機與其說是為了讀者而寫，不如說是為了成長自己而做。」³⁴

回歸佛陀本懷關注現實的思想路徑，讓聖嚴法師探討一種既符合佛陀本懷又能適應時代需要的實踐理念和實踐方式，於是他開始探討佛教的現代化問題，但是卻被佛教界視為異端。也正因為這個原因，他對佛教的儀制和法事採取了改良主義的態度。事實上，從他晚年所寫的自傳中，我們知道，其實聖嚴法師只是「希望為佛教注入新的觀念」。³⁵這是他繼往開來的理念使然。

³² 同註⁷，頁 102。

³³ 同註⁷，頁 103。

³⁴ 釋聖嚴，《東西南北》，《法鼓全集》6-6，臺北：法鼓文化，2007年光碟版，頁 3。

³⁵ 同註⁶，頁 191。

繼往開來的另一個層面是知與行的統一問題。早在狼山時聖嚴法師就體會到知行合一帶來的樂趣。隨著年齡的增長，在大師們的熏陶之下，他對知行合一的體認就更加深刻。在這個問題上，太虛大師對他的影響很大。他指出，民國二十一年，大師在閩南佛學院開示「現代僧教育的危亡與佛教的前途」，極力反對培養一群文士型的法師，並勉勵學僧：「現代學僧所要學的，不是學個講經的儀式，必須要學能實行佛法，建立佛教，昌明佛法，而養成能夠勤苦勞動的體格和清苦淡泊的生活。」³⁶這些想法對聖嚴法師影響很深，所以他也「不希望成為一個文士型的出家人，也就是一般中國人稱為書生氣質的出家人，或是學究型態的出家人，應該是像宗教師、苦行僧那樣的出家人」。³⁷他赴日本留學，他的師父東初老人特意寫信告訴他，佛教需要的是宗教之熱忱，而非宗教之學問，因此，在住處寫下師父的教訓以明志：做大宗家，勿為大學問家。

縱觀寰遊自傳，我們發現，聖嚴法師關於知與行的思考可以分為三個層面。一是「知」的分享。狼山和上海的經歷讓聖嚴法師朦朧地感覺到佛法可以用來淨化人心，而這一目標的實現乃在於如何讓現代人懂得佛法。再度出家後閉關閱藏，他也強調，自己閱讀經典是為了查證內心的體驗，並把佛法教義整理出來，為日後更多人所知所解。

³⁶ 釋聖嚴，《五百菩薩走江湖》，《法鼓全集》6-14，臺北：法鼓文化，2007年光碟版，頁 289。

³⁷ 同註³⁶。

二是「知」以促「行」。這就是宗教界常常說的行解並重。聖嚴法師指出，學佛與佛學應該合二為一，即將佛學的義理和方法做為修學佛道的指標和依歸。「如果僅僅研究佛學，那是一般的學者，可以用來做為著書立說、上課、演講的資料，甚至於做為謀取生活所需的工具，對於歷史文化的探討和介紹是有貢獻的，而對於他們自己的精神生活，乃至於人格的影響，品格的昇華，並沒有太多的作用。」³⁸他到臺灣南部閉關閱藏，到日本求學，也是出於這樣一種目的。甚至他的學位論文選題，也受這種理念影響。他選擇《大乘止觀法門》作碩士論文，就是以為這本書既是思想的也是實踐的，選擇滿益大師做為他的博士論文，也是出於宗教信仰、宗教實踐的目的。此後，他就一直在提倡這一路徑。如在法鼓山舉辦的第二屆國際學術會議的開幕詞中，他便特意強調：「一個偉大的宗教，應該具備三個條件：第一是信仰的實踐，第二是理論的基礎，第三是學術的研究。若無信仰的實踐，便不是宗教而是倫理學說；宗教的信仰和實踐，又必須有其深厚的哲學理論作為指導的基準，方不致流為地方性、民俗性和非理性的鬼神信仰。」³⁹

三是以「知」開宗立派。在學習前輩大師理念的基礎上，聖嚴法師逐漸形成自己的特色，並希望整合前輩理念以形成現代化的世界佛教。他在《聖嚴法師學思歷程》中指出：「我必須承認，受到太虛大師和印順法師兩人很大的影

響。到了日本，撰寫論文期間，也受到滿益大師的影響。」⁴⁰「中年時代以及其後，那是去日本留學，並完成了最高的學位。……我的思想，也在那個時代之後形成了自己的路線，我發現印順法師是回溯到印度佛學的源頭，太虛大師是以中國本土化為主的大一統格局；而我呢，希望整合這兩種觀點，成為現代化的世界佛教。」⁴¹基於對三位大師理念的清晰認識，聖嚴法師要開創自己的弘法實踐理論。他指出：「我只是一個和尚，我只是隨順著生命的因緣，成為我需要成為的人。」⁴²

他強調還原「知」的歷史語境時要融會貫通自成一家。為了自成一家，他既重視印度佛教的源流，更重視漢傳佛教的適應性、消融性、開創性、自主性。在這種理念的指導下，他選擇性地吸收各種「知」來建構自己的弘法實踐。他「在修行方面採用禪宗及念佛法門，在義理方面採用天台學，在生活的規約方面，則主張大小乘戒律的基本精神」，⁴³這些修行和弘法實踐的選擇，均是以他的研究為基礎的。關於禪宗、念佛及戒律，聖嚴寫了不少書和文章加以探討和弘揚，由於對天台寫得不多，所以晚年花了相當多的時間和心力探討、研究天台學的最後一部名著——明末滿益智旭的《教觀綱宗》，寫成《天台心鑰——教觀綱宗貫註》一書。

在晚年，他也回顧了自己融匯百家、開創弘法新局面的

³⁸ 同註⑦，頁 43。

³⁹ 同註⑦，頁 166。

⁴⁰ 同註⑦，頁 169。

⁴¹ 同註⑦，頁 211。

⁴² 同註⑥，頁 203。

⁴³ 同註⑤，頁 258。

歷程。他指出，自己出家後就著眼於佛法對人的有用，萌發了認識佛法弘揚佛法的願心，此後的研究和工作便呈現出階段性，並朝著開創性前進：「三十歲之前，談不上所謂研究學問的工夫；過了三十歲之後，是綜合性的研究；在留學期間則是專題性的研究；在大學及研究所任教期間，是以漢系佛教為主、他系佛教為輔的開展性研究。同時我在東西方指導中國禪法的修行，禪的思想則分作兩個系統來探討：1. 如來藏的有；2. 中觀的空。」⁴⁴「到了一九八九年開創法鼓山之後，提倡回歸佛陀本懷的人間佛教，建設人間淨土，則是我的重點工作。放眼世界，展望未來，不斷地學習新知，再對佛法的重新詮釋，重新發揚。基於這個立場，現在經常關心的是人心的正思、社會的平安、人類的快樂、眾生的平等、世界的和平，普遍推廣人間淨土的理念，則是四種環保及「心」五四運動的實踐。」⁴⁴

（三）因緣際會與高峰體驗

聖嚴法師兩度出家乃至最後成為開山宗師，並不是刻意追求的，而是各種因緣成就的。他的寰遊自傳不僅對這些因緣做了清晰的呈現，而且對這些因緣造就的高峰體驗做了重點描述，形象地揭示了聖嚴法師擔荷如來家業的歷史軌跡。

他到狼山出家是因為家境貧窮，但能成為狼山的沙彌卻是由於殊勝之因緣。原來，狼山收徒弟，要將徒弟的生辰八字放到狼山開山祖師塑像前請求佛陀應允。具體辦法是占卜

求籤，要連續三次搖出相同的竹籤，而且竹籤上的數字必須與佛經上有吉兆的偈子相應。聖嚴法師居然因緣具足，符合這麼多條件，可謂奇蹟。這種奇蹟可以說是一種識應，開啟了此後的一連串因緣。

聖嚴法師上山時，狼山已經盛況不再，命運讓他做了狼山的末代子孫，最後由於戰亂不得不流落到上海趕經懺。後來進入靜安佛學院學習，參軍赴臺、遇到靈源老和尚及其再度出家都是因緣使然。他後來在《雪中足跡》中指出：「所謂的因緣巧合，是指過去生與人結了善緣，而今成熟。」⁴⁵他在《歸程》中也指出，因緣是不可思議的。

在機緣的促成下，聖嚴法師在日本取得博士學位後，沒有回臺灣，因為他想「自從我赴日求學後，臺灣佛教界就不再歡迎我回去了，他們對臺灣佛教界的現況非常滿意」。⁴⁶於是打算去美洲發展。本想去加拿大，最後卻去了美國。聖嚴法師在《空花水月》中談到自己的這段因緣：「一是加拿大的詹勵吾居士，邀請我去多倫多大學講學，同時也有意替我在加拿大建一個寺院。二是沈家楨先生在紐約大學的石溪分校，創立了一所世界宗教研究院的圖書館，也讓我非常嚮往。」⁴⁷「結果由於簽證手續的牽引，使我到了美國而未去加拿大。」⁴⁷他本想到大學去做研究，可美國佛教會的沈家楨居士卻認為僧人應該住在廟裡，因而讓他在大覺寺住了下

⁴⁴ 同註¹⁷，頁 212。

⁴⁵ 同註⁶，頁 126。

⁴⁶ 同註⁶，頁 208。

⁴⁷ 釋聖嚴，《悼念·遊化》，《法鼓全集》3-7，臺北：法鼓文化，2007 年光碟版，頁 185。

來。到美國後，聖嚴法師很快就發現：「美國人重實際，求速效，最好的辦法是要他們修密持咒、學禪打坐。」⁴⁸「因此，我也用我在中國大陸和臺灣山中所用所學的禪修方法，以及在日本所見的禪修形式，在美國開始向西方人傳授禪的觀念和打坐的方法。就這樣，我便從一位新出道的文學博士，變成了傳授禪法的禪師。如此快速地改行，是我從來沒有想到的事。」⁴⁹一位美國青年為聖嚴法師取得博士學位卻到美國教禪感到惋惜，聖嚴法師卻認為這是因緣的安排：「只要能接引人們信佛學佛，因緣許可我怎麼做，我就怎麼做，博士學位並不妨礙我教坐禪。坐禪原是我個人自修的方法，如今教坐禪，也不能限制我的研究興趣。」⁴⁹

在沈家禎居士的護持下，聖嚴法師本來在美國佛教會得到很好的鍛鍊，有很好的發展前景。可是因緣使然，東初老人圓寂，做為弟子的聖嚴法師不得不改變自己的弘法軌跡，辭去美國佛教會的一切職務，繼承東初老人的遺志。後來，在沈家禎等居士和弟子的護持下，在美國建立了東初禪寺和象岡道場。

聖嚴法師回到臺灣弘法後，發現原來的文化館和農禪寺愈來愈不敷使用，四處尋找可以建寺的土地。法鼓山的尋覓，也是諸多因緣促成的。歷經十六年的努力，法鼓山終於在二〇〇五年十月二十一日落成開山，落成典禮主題定為「大悲心起」，亦是為了紀念特殊的因緣：「因為法鼓山是

個觀音道場，觀音道場落成之時，便是大悲願心生起之始。法鼓山的落成，一方面要感念觀音菩薩的感應，成就法鼓山出現的因緣；同時也祈願所有信眾及全球人士，都能學習觀音菩薩的精神，發起平等無私的廣大悲心來，使得我們的人間，普皆人品提昇，共同完成美好的淨土。」⁵⁰

聖嚴法師在寰遊自傳中強調自己的一生均是因緣促成。他在《雪中足跡》對自己的一生因緣做了回顧：「回顧一生，我可以說從未刻意計畫我的人生。年輕未出家前，我不知道我要做什麼。即使在成為比丘後，我也不知道自己是不是真的想要過出家生活，或出家是什麼意思。我只是聽說一間寺廟在找新人，而我沒有其他的前途，所以就去了那間寺廟，出了家。如果這件事沒有發生，我仍會是鄉間窮人家的小孩，與我的兄姊或兒時的玩伴沒有什麼差別。然而在狼山的歲月中，我得到了人生的大方向——將佛法與他人分享。這個信念深植我心，即使在軍中也未曾改變。當我恢復出家身分時，國民黨政府及高級官員都是基督徒，佛教是被遺忘的，我想改善這個狀況，那也是我閉關的原因之一。那時沒有學校接受出家人，但我想深入修行、閱讀、寫作、自學，充實自己，以期未來對社會有所貢獻，這也是我去日本攻讀博士的原因，這一切都是因緣促成的。我出過書，有朋友在立正大學讀書，他們幫助我入學，縱使我連高中都沒畢業。」⁵⁰「我的生命就是一個又一個的因緣際會：如果沈家禎居士沒有請我去紐約布朗區的大覺寺，我不會因應西方學生

⁴⁸ 同註⁷，頁 137。

⁴⁹ 同註²²，頁 177。

⁵⁰ 同註²⁷，頁 35-36。

的需要，而發展出禪修的教學方法；如果我沒有研究這個修行法門，我不會來教禪法；如果我的師父沒有往生，我沒有回臺灣，今天也不會有法鼓山這個團體在弘揚佛法。」⁵¹

「相信透過我的生命，我能夠幫助別人，也能夠弘傳佛法，但是我仍然認為，我就像是一個風雪中的行腳僧，哪裡需要我，我就往哪裡去。」⁵²

對於自己的宗教實踐因緣，聖嚴法師有自己的體認：「由於我從小體弱多病，所以也沒有太多欲望，沒有要為自己建立功名地位，也沒有一定的目標要去完成，只是順著因緣，踩穩腳步，努力向前。尤其是自從懂得佛法，並且得了受用之後，我沒有自己的事業可言，沒有自己的目標可求，只有想到如何修學佛法、弘揚佛法。努力的目的，與其說是自己的前途，毋寧說是為了佛法化世功能的推動。」⁵³胡麗桂在《美好的晚年》後記中也指出：「師父說，世間的一切，都是因緣使然，並曾詮解：因緣乃是基礎與機會的和合。」⁵⁴

正是有了這一連串的因緣際會，使得聖嚴法師成為美國東部地區第一位弘傳禪法的中國人，成為在國際上弘揚禪法最具影響的中國人；也正是有了這一連串的因緣際會，使得聖嚴法師能夠在臺灣開創法鼓山，興辦教育，建設人間淨土，成為中華社會中最具影響力的宗教家之一。晚年的聖嚴法師沉浸於這一連串因緣際會帶來的高峰體驗之中，高峰體

驗也因此成為《兩千年行腳》、《抱疾遊高峰》、《真正大好年》、《美好的晚年》中的敘述焦點。

在《兩千年行腳》中，他以「我的跨出與跨越」來形容這種高峰體驗：「對我個人而言，今（1998）年最讓我願意跟讀者們分享的經歷是：跨出了漢傳佛教的領域，跨越了臺海兩岸的隔閡，並且把中國的禪法，傳進了社會主義的祖國。」⁵⁵所謂跨出漢傳佛教的領域，是指這一年的五月上旬，聖嚴法師與第十四世達賴喇嘛在紐約舉行漢藏佛學大對談，轟動了華人社會，影響了世界佛教；所謂跨越了臺海兩岸的隔閡，是指聖嚴法師在七月上旬及九月上旬，分別在臺北及北京主辦了臺海兩岸「佛教教育」及「佛教與東方文化」座談會和學術研討會。這一年，聖嚴法師被臺灣的《天下》雜誌選為四百年來對臺灣社會最具影響力的五十位人士之一，這表明：「法鼓山已經不僅僅是一個宗教團體，而是一個推動社會教育，開創社會風氣的團體。」⁵⁶

一九九九年元月至二〇〇〇年十月之間的寰遊自傳，聖嚴法師乾脆命名為《抱疾遊高峰》。他在〈自序〉中指出：「本書命名《抱疾遊高峰》，乃因這一陣子，算是我歷年來衰老病弱的頂點；接觸高層人物的機會之多，參與場面，往往就是標明為高峰（summit），都是我生平的首遇；多場暢談及演講，被視為具有國家層級乃至國際水準。」⁵⁷《真正

⁵¹ 同註⑥，頁 277-278。

⁵² 同註⑥，頁 281。

⁵³ 同註⑦，頁 162-163。

⁵⁴ 同註⑦，胡麗桂，〈後記：但盼沒有辜負這份福報〉，頁 323。

⁵⁵ 同註⑭，頁 16。

⁵⁶ 同註⑭，頁 123。

⁵⁷ 同註⑰，頁 5。

大好年》是聖嚴法師二〇〇一年至二〇〇二年的弘法自傳，這一自傳的命名本身也說明了聖嚴法師的心境。他在〈自序〉中指出，自己身邊發生的事「不論大事小事，凡是能夠讓我忙著奉獻的人、教我學習成長的事，都是好人，都是好事。在這兩年之中，幾乎天天遇到這種好人，撞見這種好事，對我而言，便是真正的大好年了」。⁵⁸

臺灣社會對聖嚴法師的努力和貢獻也給予了充分的肯定。聖嚴法師指出：「近十年來，法鼓山團體所得的各種獎項不算之外，就我個人而言，平均每年就會有一次獲得獎勵的榮譽，而且是全國性的。」⁵⁹這些獎項包括：中華民國好人好事八德獎（1990）、中山文藝傳記文學獎（1993）、吳尊賢基金會全國愛心獎（1993）、傑出社會運動領袖和風獎（1993）、新聞局圖書金鼎獎（1994）、行政院新聞局社會建設獎（《大法鼓》電視節目，1995）、第一屆國際傑人獎（宗教教育，1996）、第一屆國家公益獎（1999）、行政院文建會文化獎（2000）、臺北市榮譽市民獎（2002）、內政部一等專業獎章（2002）、中山學術著作獎（2002）、中國文藝協會第四十九屆文化貢獻獎（2008）、李國鼎傑出經濟社會制度設計獎（2008）。對於獲獎，聖嚴法師也有著類似的高峰體驗：「站在佛教徒立場而言，一個老僧也能得到國家文化獎，此為整體僧眾的社會形象及文化地位的提昇，應該有其正面的意義，故當對此得獎因緣，萬分感謝。」⁶⁰

⁵⁸ 同註⁵⁵，頁3。

⁵⁹ 同註¹⁷，頁19。

在《雪中足跡》中，聖嚴法師用「圓滿」來表達自己的巔峰體驗。他指出：「出家人必須把塵世的情感羈絆拋下，包括對父母、朋友及伴侶的情愛。我沒有感情世界的牽掛，否則會造成苦惱，我對人仍有慈心、悲心，那是與有情眾生的連結，一旦有了世俗的人際牽絆，我就無法好好做一個出家人，那會有問題的。」「想要表達的事情不一定要展現出來，有時是消融於自心。」⁶¹對於持戒，他已經不需要提醒自己，不需要去限制自己阻止自己。在《美好的晚年》中，他指出：「主動的事是興趣，被動的事是任務，興趣和任務都不是負擔，所以我把這段時間的生活，稱為美好的晚年。」⁶²如果說弘法進入巔峰並不斷獲得社會認可，讓聖嚴法師有了事業上的巔峰體驗的話，這裡描寫的心境就應該是聖嚴法師宗教境界上的巔峰體驗。

二、法鼓理念的建構者

做為法鼓山的開山宗師，聖嚴法師一生的努力都在於建構、推廣法鼓山的教派理念。其寰遊自傳聚焦於教育理念和淨土理念，不僅清晰、完整地記錄了法鼓山教派理念的建構和推廣進程，而且有力地推動了法鼓山教派理念的宣傳和普及。換句話說，聖嚴法師在寰遊自傳中將自己定格為「法鼓理念的建構者」，不僅是一種歷史的陳述，更是一種有意

⁶⁰ 同註¹⁷，頁294。

⁶¹ 同註⁶，頁273、276。

⁶² 同註²⁷，頁13。

的凸顯。在聖嚴法師看來，興辦教育與建設淨土是一種因果關係，其教育理念與淨土理念的建構也體現為一種互動的進程。為了論述的方便，下文分就教育理念、淨土理念的建構加以論述。

（一）教育理念在建構與展開

聖嚴法師的求學經歷不僅讓他對佛教的教育弊端有著深刻體認，而且讓他擁有了畢生的教育情結。在臺灣南部閉關時，他對佛教的教育進行了深刻的反思。他指出：「自古以來，中國佛教就不曾有過系統化及永久性的教育制度與教育機構，佛教的教育都是從實際的修持生活中完成，是潛移默化，而非計畫性的普及教育。」⁶⁴學教的人，只知道追隨大德法師背誦註疏，卻未必徹底明瞭經義的內容；學禪的人，只是在禪堂裡死用功，他們不求知解經教，但求見性開悟；這樣一種教育環境，只能成就少數有慧根且精進不懈之僧人，多數的僧尼均無法成才，更無法擔當起弘法的重任。

近代以來，提倡僧教育之人甚少，除了四大功臣寄禪和尚、楊仁山居士、太虛大師、歐陽竟無居士外，各地寺院的住持幾乎不旁涉教育的問題。即便已經興辦的各類佛學院，在學制、課程、教材、學級等方面也缺乏規範，只是各行其是，故此發展嚴重滯後。學僧即使畢業，亦無出路。因此，出現同學自暴自棄的現象，有的還俗，有的沉淪，有的甚至在畢業典禮上當場把畢業證撕了。這讓聖嚴痛苦不堪：「我

都看在眼裡，痛在心裡，同時想著，我們究竟應做何種打算？」⁶⁴聖嚴法師自己赴日求學的經歷，讓他意識到中國佛教界既沒有培養高級人才的能力，更沒有容納高級人才的設置。這個問題一直困擾著聖嚴法師，直到博士畢業也依然沒辦法解決，因此只好隻身赴美，在因緣的推動下，成了一個禪師。

對佛教教育弊病的省思以及自身艱難曲折的求學經歷，讓聖嚴法師對教育情有獨鍾，興辦佛教教育因此成為他畢生的情結。他曾在夏威夷大學、美國佛教會「三十年回顧座談會」等多個場合表達自己興辦教育的決心，「將支持佛教事業，做為成就自己道業的不二法門」。

在生命的最後幾年，聖嚴法師依然在為佛教教育嘔心瀝血，不僅全力推進法鼓大學的建設，而且寫下〈告誡眾弟子書〉，表達自己的憂心：「數十年來使吾憂心而晝夜不已者四：漢傳佛教人才寥落，其一也。漢人佛教界能通宗通教而對其本末源流得識權實者極少，其二也。漢人佛教徒中願意探索漢傳佛教而予以重新為現代人釐清脈絡次第者極稀，其三也。淺學自驕者流競相奔走於南傳及藏傳門下則成群結隊者，其四也。」⁶⁵

這種教育情結，促使他不斷地推進佛教教育事業。設立基金會、引進境外經驗、尋求海外合作，推進大陸佛教發展，都是其中的重要舉措。聖嚴法師不斷地為佛教的教育事

⁶³ 同註⁵，頁113。

⁶⁴ 同註⁵，頁137。

⁶⁵ 同註²⁷，頁7。

業奔走勞碌。如果說，聖嚴法師的求學經歷鑄就了他的教育情結，那麼佛教教育實踐的展開則可追溯到他接掌東初老人的中華佛教文化館。東初老人圓寂後，在遺囑中指示聖嚴法師「興辦佛教教育文化事業及社會慈善事業」。聖嚴法師在教育事業上的努力獲得了學術界和社會的認可，為此後的教育事業奠定了基礎。在購得法鼓山這塊土地後，聖嚴法師隨即開始了法鼓山教育園區的建設歷程。在等待了八年後，一九九八年五月正式取得了建築執照；歷經十六年的努力，法鼓山終於在二〇〇五年十月二十一日落成開山；同年，中華禪法鼓宗宣告成立。

在教育實踐運作過程中，聖嚴法師不斷地凝聚自己的教育理念。其核心教育理念最初只有四個字，即「全面教育」，後來這四個字拓展為十五個字，即「大學院教育、大普化教育、大關懷教育」。「全面教育」的理念是在聖嚴法師率法鼓山護法會朝聖印度之後提出來的，是做為實現「提昇人的品質，建設人間淨土」這一淨土理念的方法而提出的。他在《聖嚴法師學思歷程》「我是開鑛工人」中對「全面教育」做了闡釋，他指出：「我們的教育，應該從入胎開始，就要接受父母親實施的胎教，出生之後，則從嬰兒期起，經過童年、少年、青年等各階段的家庭教育、學校教育、成人教育和老年人的長青教育。其中每一個段落的彼此之間，都應該銜接起來，能夠執行這項任務，做為溝通聯繫協調和指導的，應該是宗教教育。」「基於這樣的理念，我們來建設佛教園區，它的地理位置雖是在臺灣省臺北縣北海沿岸金山鄉的一個山坡地帶，它所關懷的範圍，則是無遠弗

屆的全體人類。」⁶⁶關於這一理念，聖嚴在不同的時段不同的場合曾反覆宣示。他拜訪法鼓山護法會勸募組，告訴他們：「法鼓山的建設是為了以制度化和層次化來培養佛教人才，第一個目標是培養國際性的佛教教育和學術人才。第二個目標是培養國內高級佛教師資及弘法人才。第三個目標是普遍培養和成就國內外有心深造佛學及從事禪修、念佛等的四眾佛子。採取研究所、佛學院的大學部、高中部、函授部、空中教學，以及梯次性的分齡、分級短期訓練，和定期修行等的方式，也提供長期修行的關房和修養的寮房。這樣的設施，就像一座無線電發射台，它所造就出來的人才，可以遍布全國乃至全世界，每一個人都成為一個轉播站，而法鼓山護法會的每一位成員也是一個、一個小型的轉播站。」⁶⁷

在全面教育的理念指導下，聖嚴法師將法鼓山定位為世界性、未來性的佛教綜合教育園區。在《金山有鑛》一書中，作者指出，自己「預期以金山那塊山坡地做為教育、研究、弘法、修持的綜合性佛教園區，也希望它將來成為學院型態乃至於大學型態的佛教學府」。⁶⁸

關於世界性和永久性的理念，事實上，聖嚴法師創辦中華佛學研究所時就已經形成。在組團參訪日本佛教建築和佛教教育時，聖嚴法師就談到自己創辦研究所的心願：「本所不希望是我國唯一的佛學研究所，但卻希望是能有持久性、將來性的高級佛教教育機構，配合時代環境的需要來培養各

⁶⁶ 同註⁷，頁 157。

⁶⁷ 同註²³，頁 35。

⁶⁸ 同註²³，頁 19。

種專長的人才。而我自己年事愈高，體力愈衰，必須要有後起之秀來共同努力。」⁶⁹也正因為抱有這樣的理念，研究所的課程設置具有世界眼光，其碩士課程雖以中國佛學為主，印度佛學為副，但非常注重梵文、藏文、巴利文、日文、英文、德文等語文教育，這些語文涉及專科語文和研究語文，其佛學項目包括方法學、文獻學、宗教學、佛教史學、專科佛學。在專科佛學內開有阿含、阿毘達磨、中觀、唯識、戒律、淨土、禪、天台、華嚴以及西藏佛學。為了實現師資的國際化，他經常邀請國外學者到研究所做客座的短期授課，像印度國際大學中文系主任穆克紀教授、美國佛羅里達州州立大學宗教系主任史維仁教授、東京大學玉城康四郎、京都大學牧田諦亮教授、東洋文化研究所鎌田茂雄教授、美國密西根大學史蒂文生教授等等，都應邀到研究所擔任訪問教授。他也通過召開國際學術會議的方式實現研究所的國際化。從一九九〇年開始，中華佛學研究所以「傳統佛教與現代社會」為永久主題陸續召開「中華國際佛學會議」。聖嚴指出：「這項會議是我們這個團體的大事。我們中華佛學研究所辦學認真，師生的資質優秀，而國際會議的召開，除了能讓法鼓山走出臺灣，聞名於國際佛教學術界，更可以使得中華佛學研究所進入世界學術的舞台。」⁷⁰

法鼓山的硬體設施亦完全服務於永久性、世界性的全面教育理念。為求得建築方面的參考，他曾於一九九一年春

天組團訪問了中國大陸河北、山西、甘肅古代寺院建築，形成了法鼓山硬體建築所抱持的理念：1. 要站在現代人的立足點上，一方面回顧歷史文化的優良傳統，同時展望未來文化的帶動創新，這也就是中國人一向主張的繼往開來，承先啟後。既不可忘掉過去，也不能不想到未來，而且現在就是現在。2. 要保持建築地的原有地貌，不可移山填壑，並且珍惜原有的資源，如：溪流、活泉乃至於原生的一草一木。3. 在基本的安全設施及美觀實用的範圍內，盡量做到技術和建材的現代化，以及形像顏色的本土化。一九九二年的八月四日至十日期間，為了考察日本佛教的寺院建築、大學的校舍建築，以及與此相關的硬軟體設計和設施，聖嚴法師又組團到日本的東京及京都，吸取講堂、禪堂、長廊、庭院乃至光線、植被設計的優點。法鼓山硬體設施全部建成後，上山的訪客無不認為法鼓山的建築樸素高雅，自然形成一種法鼓山的氣質。

（二）淨土理念的建構與推展

聖嚴法師淨土理念的建構肇始於法鼓山的建設。在購得金山鄉一塊山坡地後，為了凝聚力量建設這塊命名為法鼓山的綜合性佛教園區，聖嚴法師率領護持法鼓山的僧俗四眾去印度朝聖。這趟朝聖之旅使得聖嚴與僧俗四眾獲得了共識，提出了通過教育來建設人間淨土的理念。具體說來，共有四條：1. 理念：提昇人的品質，建設人間淨土。2. 精神：奉獻我們自己，成就社會大眾。3. 方針：回歸佛陀本懷，推動世界淨化。4. 方法：提倡全面教育，落實整體關懷。聖嚴法師

⁶⁹ 同註⁶⁴，頁 43。

⁷⁰ 同註⁶⁵，頁 157。

指出，人間淨土的實現需要通過全面教育來展開。他所說的全面教育，即前文所言的大學院教育、大普化教育、大關懷教育。圍繞著三大教育，聖嚴法師提出了四環、四安、心五四、心六倫等核心理念，一步一步地深化、完善其人間淨土思想。

「四環」與「四安」理念是聖嚴法師人間淨土建設的核心理念。「四環」是指心靈環保、禮儀環保、生活環保、自然環保，而所謂的「四安」則指安心、安身、安家、安業。對於四環和四安理念，在《東西南北》、《行雲流水》、《空花水月》中多有闡發。在《東西南北》中，聖嚴法師描寫了以「心靈環保，淨化社會」為主題的臺北遊園會。在《行雲流水》中，他則通過《金剛經》生活系列講座，闡發了心靈環保的理念；聖嚴法師提出的「環保」，有著自己的解釋，他說：「環保對我們佛教來講，雖是一個新的名詞，若從佛教主張的惜福、培福的角度來看，就是環保的觀念；寺院生活的整潔寧靜便是環保；戒殺、護生、放生，也是環保的範圍。對自然資源的節省珍惜，對自然生命的保護尊重，乃是我們佛教徒已經做了兩千多年的工作。特別是用佛法的理念，達成人心的淨化，那是心靈的環保，比起對於自然環境的保護更重要。」⁷¹至於「四安」理念，聖嚴法師在《空花水月》中，通過敘述自己推動的「人間淨化年」活動，也做了詳細的介紹。在一九九七年首度舉辦的法鼓山全

⁷¹ 釋聖嚴，《行雲流水》，《法鼓全集》6-8，臺北：法鼓文化，2007年光碟版，頁36-37。

球悅眾代表大會，聖嚴法師以「法鼓山的鐘聲」為主題開示全球悅眾，對這些理念也做了再次強調。這一年，聖嚴法師回到母校立正大學作公開演講，介紹自己在臺灣近二十年來所推行的人間淨土活動，即是「三大教育」以及「四安」、「四環」運動。

一九九九年八月二十二日，聖嚴法師舉辦一九九九年全球會員代表感恩大會，揭示二十一世紀人類生活新主張——「心」五四運動：「所謂心五四運動的內容，包含四安、四要、四它、四感、四福，配合法鼓山的大普化、大關懷、大學院三大教育而成為全面的教育，總體而言，就是精神啟蒙運動的生活教育。」⁷²在《抱疾遊高峰》中，聖嚴法師詳細介紹了心五四運動的各項內涵。「四安」是提昇人品的主張：安心在於少欲，安身在於勤儉，安家在於敬愛，安業在於廉正；「四它」是解決困境的主張：面對它的意思是正視困境的存在，接受它的意思是接受困境的事實，處理它的意思是以悲智處理困境，放下它的意思是處理後心無牽掛；「四要」是安定人心的主張：需要的不多，想要的太多，能要該要的才要，不能要該要的絕對不要；「四感」是與人相處的主張：感恩是使我們成長的因緣，感謝是給我們歷練的機會，感化是用佛法轉變自己，感動是用行為影響他人；「四福」是增進福祉的主張：知福是最大的幸福，惜福是最好的儲蓄，培福可保證時時都有福，種福可讓人人都享福。在聖嚴法師看來，提倡四安、四它、四要、四感、四福，其

⁷² 同註⁷¹，頁116-117。

目的在於完成四種環保：心靈環保，即保持我們心靈的平靜與明淨；生活環保，即保障我們生活的整潔與儉樸；禮儀環保，即保護人類社會的尊嚴與謙和；自然環保，即保全地球生態的共存與共榮。

在《美好的晚年》中，聖嚴法師又提出了「心六倫」的理念。這個理念肇始於二〇〇六年十二月十三日安和分院展開的「心六倫」系列諮詢會議，並由法鼓山人文社會基金會主導推行。聖嚴法師指出：「所謂『心六倫』，指的是家庭、校園、生活、職場、自然和族群等六種倫理，這是涵蓋著傳統的五倫，同時配合著現代社會所需要的價值。其實我在十多年前就想到倫理運動應該要推廣，但是一般大眾對傳統五倫的思想不易接受，因此我提倡從心開始的心六倫，而不拘泥於過去的五倫形式。」⁷³

聖嚴法師淨土理念的建構與推展是從「心」開始的，他指出：「從最初只有一個心法，漸漸地有了心靈環保，再發展成心靈、禮儀、生活、自然等四種環保。接著就陸續出現了心五四運動，目的是在完成四種環保與三大教育。這是我歷年來佛學講座的主題，是為了淡化佛法玄深化、神奇化、流俗化的色彩，使佛法讓人一聽就懂，一懂就可以運用在日常生活中，以達成入世導俗、淨化社會的目的。」⁷⁴為了推展完善自己的淨土理念，聖嚴法師採取了一系列的措施。

一是舉辦學術會議與撰寫學術論文。聖嚴法師創辦中

華佛學研究所後，即通過主辦國際學術會議的方式來推展自己的宗教實踐，並用學術研究的方式來闡釋、建構法鼓山的淨土理念。中華佛學研究所主辦的中華國際佛學會議其永久主題「傳統佛教與現代社會」，體現了聖嚴法師繼往開來的宗教情懷。一九九七年會議的主題是「人間淨土與現代社會」，副題是「傳統淨土思想的人間性及其現代意義」。一九九九年三月法鼓大學籌備處舉辦的人文關懷與社會實踐學術會議，重點討論「人的素質」問題。二〇〇〇年十月，中華佛學研究所舉辦法鼓山淨土專題研討會，聖嚴法師在會議中做了專題演講，詳細闡釋「淨土」、「人間」、「人間淨土」的含義，說明法鼓山所倡導的「人間淨土」的具體內容。此外，為了向法鼓山的悅眾菩薩闡釋人間淨土，聖嚴法師特意於一九九七年編寫出版了《人間淨土》小叢刊。一九九八年六月，聖嚴法師為紀念日本京都佛教大學的前校長水谷幸正博士七十大壽，特意寫了一篇名為《人間佛教的人間淨土》的論文，系統梳理了《四分律》、《增一阿含經》、《華嚴經》、《法華經》、《阿彌陀三經》、《彌勒三經》、《維摩經》、《大般若經》、《阿閼佛國經》、《仁王般若經》、《大涅槃經》、《十住毘婆沙論》、《六祖壇經》、《宗鏡錄》、《太虛大師全書》、印順長老《佛在人間》及《契理契機之人間佛教》等經論著作中的淨土思想，說明法鼓山人間佛教理念的教理依據源遠流長。

二是通過演講、訪談、座談、對談等形式來推廣、宣傳法鼓山的淨土理念。一九八九年七月十日、十一日，聖嚴法師連續兩晚在臺北市國父紀念館的中正廳舉行大型演講，

⁷³ 同註⁷²，頁 134-135。

⁷⁴ 同註⁷²，頁 117。

演講的目的是「將佛法推廣到民間，同時也讓人家知道，有一個法鼓山的佛教事業正在起步」。從這一天起，聖嚴法師就利用各種場合、採用各種手段，用演講、訪談、座談、對談的方式來宣說自己的淨土理念。他深入社會各階層，針對特定工種、階層、人群宣說自己的淨土理念。如，一九九八年七月六日回到臺灣後，聖嚴法師就「心靈環保」對三類人群演講：為中國石油公司一級主管演講，其題目是「工安環保從心做起」；為臺北扶輪社總社及各分社社長夫人組成的「內輪會」演講，其主題是「心靈與自我成長之美」；為統一超商一級主管演講，其主題是「大環境衝擊下企業與個人，如何運用佛法自我調適，改善體質。」（〈二三、忙碌的行程〉，《兩千年行腳》）他採用訪談、對談的方式，分別在中華電視台和中國電視台，長期播出《大法鼓》、《不一樣的聲音》節目。《大法鼓》每週一至五上午播出十分鐘，主要解答信佛學佛的各種現實生活中的切身問題；《不一樣的聲音》每星期日上午播出半小時，探討如何淨化人心淨化社會，每期題目乃以法鼓山的弘化理念和方針設定，邀請國內外各界知名人士、傑出人士與聖嚴法師對談。這兩個節目其實相輔相成，一用佛法關注、安撫眾生，二用淨土理念引導眾生，目的是為了提昇人的品質，建設人間淨土。（〈三、忙得自在〉，《空花水月》）隨著法鼓山事業的發展壯大，聖嚴法師座談、對談的層級愈來愈高，關注的領域愈來愈寬，追求的目標也愈來愈大，聖嚴法師將這種弘法實踐稱之為「高峰體驗」。聖嚴法師在演講、訪談、座談、對談中宣講人間淨土時有三個核心：佛陀本懷與人間淨土；禪

意人生與人間淨土；心靈環保與人間淨土。

三是舉辦禪修活動。聖嚴法師經常通過舉辦禪七、禪修營和禪修會的形式弘傳人間淨土，其中最具有特色的是社會菁英禪修營。它的宗旨是：關懷社會，開創明天；消融自我，開發潛力；提昇人的品質，建設人間淨土。各屆禪修會的課程內容和主題均圍繞這一宗旨而設計。「我的目的是要他們運用禪的方法和觀念來幫助他們工作、利益他們的團體。這是法鼓山對社會的貢獻，也是我們的責任。」⁷⁵禪修營的招收對象是工商、文教、傳播界處長及經理以上的單位主管和相同層次的社會人士，連續舉辦三十屆，參與人士的層次也愈來愈高，產生的社會影響也愈來愈多。聖嚴法師相信，儘管每屆招收的學員不多，但由於他們的特殊身分，他們產生的影響以及對社會的貢獻是無法估計的。

四是開展社會運動推展淨土理念。就寰遊自傳的表述來看，聖嚴法師開展了「人間淨土年」、「心五四」、「大好年」、「大好月」、「心六倫」等一系列社會運動。在臺北國父紀念館舉辦的「人間淨土年」系列活動，除了白天聯合三十幾個與健康、醫療、衛生、環保等相關的機構及團體從事健康關懷、醫療諮詢、疾病篩檢等服務外，晚上還開展以「四安」為主題的演講活動。

五是通過法會、年會、遊園會、義賣會等大型集會活動來宣揚推展法鼓山的淨土理念。如，聖嚴法師積極支持北海岸中元平安祈福大法會，希望把法鼓山的理念（提昇人的

⁷⁵ 同註⁶，頁 267。

品質，建設人間淨土）普遍深入推廣到四鄉鎮的每一個家庭中，同時也勸導鄉民一律用素果鮮花和簡單的飲料祭拜孤魂，達成環保教育的目的。

六是勸募與聯誼。聖嚴法師買到法鼓山土地後，護法居士和各界善心人士自動組成護法會，成立勸募小組，開展募款活動。聖嚴法師對勸募小組展開慰問、巡視、輔導，藉助勸募會員將法鼓山的理念推向全社會。聖嚴法師希望每位勸募會員都是法鼓山理念的實踐者和宣揚者，勸募的目的不僅僅在於募款，更重要的是要勸募人的心，讓大家懂得佛法的妙處，知曉人間淨土的推展。

七是利用淨土理念開展慈善救災活動，並在慈善救災活動中弘傳淨土理念。九二一地震之後，包括法鼓山僧團在內的臺灣全體佛教徒都投入了救災的行列，聖嚴法師這段時間的所思、所言、所寫、所行都是圍繞著「人心重建」這個主題而展開，這些言論以《臺灣，加油》為題出版，呼籲臺灣乃至全人類都要在人心重建的工程上加油。在九二一地震、桃芝風災、納莉風災中，聖嚴法師指導法鼓山僧俗四眾在各地設立「安心服務站」，為災民做心靈重建工作。美國遭受九一一恐怖攻擊後，百分之九十以上的國民都主張對恐怖組織採取全面報復的行動，聖嚴法師用中英文兩種語言向全球的法鼓山體系、媒體和美聯社和法新社等通訊社發出了一項和平博愛的呼籲：「特別呼籲全世界各宗教人士，一致為此事件祈禱，希望不論是東西方宗教，不分傳統或新興教派，不論教團大小，都能為災難後的全世界人心安定而努力。」⁷⁶聖嚴法師返回紐約後，便在東初禪寺等多個場所演講，與西方

弟子和信眾分享危難中的安心法門。阿富汗地震之後，聖嚴法師捐了一筆款，但特別強調，這筆款是供給阿富汗地震災後人心重建之用。面對災難，聖嚴法師倡導人心重建、安心法門，體現了宗教的慈悲，也彰顯了人間淨土的理念。

三、教派認同的策畫者

聖嚴法師一生顛沛流離，卻能在臺灣和美國發展自己的弘法事業，這和他善於爭取僧俗四眾的支持密切相關。寰遊自傳顯示，做為一個開山宗長，聖嚴法師非常善於建構教派認同，從而為法鼓山的建設和法鼓宗的創建建構了堅實的徒眾基礎和信眾基礎。寰遊自傳還顯示，聖嚴法師有意識地建構教派認同，開始於其購買到臺北金山鄉的法鼓山土地之後，其途徑有二，一是開展法鼓薪傳活動，一是開展尋根探源活動。下文擬對這兩種途徑分別加以梳理，以期說明聖嚴法師寰遊自傳開山宗長這一角色意識。

（一）法鼓薪傳與教派共識

透過寰遊自傳的敘述，我們發現，聖嚴法師有意識地開展教派認同活動，肇始於法鼓山的籌建。在《金山有鑛》中，聖嚴法師指出，因法鼓山所在地名「金山」，所以用「金山有鑛」來說明自己的宣講理念。他指出：「若用佛眼觀察世間，既然眾生都是佛，也該處處是金山；眾生心中藏佛性，金山石中全是金。」金山鄉法鼓山的建設，是「為自

⁷⁶ 同註²⁵，頁 95。

家開鑛，助他人冶金」；是「為了喚起世人，共同掀起開鑛得金的風潮」。⁷⁷為了宣揚法鼓山的建設理念以及籌集建設資金，聖嚴法師面對法鼓山系統的僧俗四眾開始了一系列的宣講活動，後來，他不僅將這樣的宣講活動稱為「精神講話」，而且將這樣的宣講活動制度化，稱之為「法鼓薪傳」。可以這麼說，「法鼓薪傳」是聖嚴法師用以建構教派認同的核心手段和常規手段。

1. 巡視與關懷

聖嚴法師的教派認同工作最初是在法鼓山中華佛學研究所護法會中展開，後來逐漸擴展到法鼓山在世界各地的聯絡處。

購得金山土地後，由於建設資金頗為龐大，法鼓山中華佛學研究所護法會在全省範圍內成立勸募小組，負責籌集建設資金。到一九九〇年七月為止，臺灣北部有三十六個勸募小組，臺中、高雄、臺南、花蓮等地也有特別小組。而為了讓勸募小組認同法鼓山的建設理念，以便有效開展工作，聖嚴法師不僅對勸募小組開展巡視慰問，而且對勸募小組進行培訓。巡視慰問的程序是先由雙方介紹各自成員，然後聖嚴法師開示：「說明法鼓山的理念，中華佛學研究所的沿革，以及說明世界需要佛教，人間需要佛法。」讓所有的護持會員明白法鼓山的理念以及淨化人間的活動，並進而採取同樣的態度和步驟從事推廣工作。

聖嚴法師將這種巡視慰問稱為對法鼓山系統信眾的關

懷，並將這種關懷活動常態化。如一九九七年一月六日開始，聖嚴法師開展了一項題為「分享人間淨土」的巡視關懷活動。在一九九七年七月，聖嚴法師在嘉義、臺南、臺中等地接見勸募會員，並舉行中型、大型的通俗佛學演講。一九九八年下半年，聖嚴法師在臺灣北中南做巡迴關懷，並應各地信徒要求舉辦皈依祈福法會，開展護法會聯誼活動。為了教育皈依弟子及讓皈依弟子認同法鼓山理念，「法鼓山專門成立了一個皈依弟子的關懷小組，研究開發新皈依弟子的關懷工作，包括給他們定期的活動訊息，以及正知、正見的佛法宣導，提供各種各樣修學佛法的機會，希望能夠為他們多做幾樣服務的工作」。⁷⁸

隨著法鼓山事業的擴大，關懷活動擴展到世界各地建立的聯絡處。在《兩千年行腳》中，聖嚴法師提及北美法鼓山聯絡處經常出現定位困擾之事。對於此事，他強調法鼓山的聯絡處不是一般的佛學社團性質，而是一個用佛法的精神、理念來從事提昇人品、淨化人間社會運動的團體，猶如一個專業的專賣店只能專注一項事業而不能樣樣兼顧。為此，聖嚴法師在開示中特別提出「一師一門，同心同願」來勉勵大家。後來，聖嚴法師開始在全球開展教派認同工作，如在新加坡法鼓山聯絡處、南加州聯絡處，聖嚴法師均開展了類似工作，其詳情俱載《抱疾遊高峰》和《真正大好年》，不贅。

⁷⁷ 同註²³，頁 11、12。

⁷⁸ 同註¹⁴，頁 128。

2. 召喚與訓練

在對信眾開展理念認同和教派認同的同時，聖嚴法師對法鼓山系統的常住眾發出了召喚和期待，並採用多種方式對法鼓山的常住和護法會核心幹部進行訓練。

他召喚法鼓山常住認同法鼓山的建設理念。如，一九九一年二月十五日新春初一晚上，聖嚴法師在農禪寺開示常住眾；一九九三年，聖嚴法師在洛杉磯找一位氣功師治病，這也讓他萌發認同呼籲。他向弟子呼籲：「我只期待我的弟子們能夠認同我所提倡的法鼓山理念，繼續推動法鼓山的共識，要比供養我的色身舍利，於人於己更有用處。」⁷⁹

如果說聖嚴法師早期的認同召喚以理念認同為核心的話，那麼，到了生命的晚期，聖嚴法師對教內弟子的認同呼籲便愈顯教派色彩。二〇〇五年，聖嚴法師創建中華禪法鼓宗，其教派認同召喚集中在人間淨土、教育和禪法三個方面。二〇〇六年三月十二日，他寫有〈告誡眾弟子書〉，向眾弟子呼籲：「凡吾弟子當以吾此告誡，自勉勉人，庶幾漢傳佛教之法鼓宗，得以綿延不絕。否則，否定祖脈源流而自以為高明者，非吾弟子也。」⁸⁰二〇〇八年六月五日，聖嚴法師在農禪寺召集僧團相關禪修執事，以「法鼓山的禪風」為題，進行教派認同方面的精神講話。此外，他還以「法鼓山的文化財」為號召，召喚弟子認同、弘揚自己的教派理念。

除了呼籲和召喚，聖嚴法師也對常住、法鼓山工作人員和護法會核心幹部進行訓練。一九九二年春天，聖嚴法師為農禪寺住眾及法鼓山護法會的幹部，分別在法鼓山各辦了一次為期三天的「常住菩薩營」和「法鼓傳薪」。一九九七年夏天，聖嚴法師將法鼓山體系下的出家眾集中到法鼓山上，開展為期三個禮拜的「結夏安居營」。寰遊自傳顯示，「法鼓傳薪」做為一項凝聚共識的訓練活動，在法鼓山不僅持續開展而且效果顯著。在《春夏秋冬》中，聖嚴法師詳細介紹了一九九二年舉辦的第三屆「法鼓傳薪」集訓活動。法鼓傳薪受訓的目的是養成法鼓山體系幹部們的共識。為了有效開展集訓活動、實現教派認同，聖嚴法師還不斷地學習積累各種訓練經驗。如，他在一九九七年七月二十一日曾率領農禪寺、中華佛學研究所、法鼓山護法會幹部和主要義工六十多人訪問台灣英文雜誌社的幹部訓練中心，吸取台灣英文雜誌社的管理觀念和訓練技巧。

除了上述集體性的培訓外，聖嚴法師也非常注重運用個別的具體的活動對教內人才進行培養和訓練。在《東西南北》中，聖嚴法師特別設置〈法門龍象眾〉一章表達自己對人才建設的期待。他把每一位在研究所就讀的同學都視為「佛教的樑柱，法門的龍象，續佛慧命的命根」。在實際的宗教實踐中，聖嚴法師也非常注重常住眾的培養。如，在紐約舉行的第五十七次禪七，聖嚴法師讓美國弟子 Stuart Lachs、中國弟子果稠師擔任禪七小參，就是為了培植幹部人才，增長他們助人修行的信心和經驗。一九九八年，聖嚴法師帶果品比丘、果廣比丘尼、果選比丘尼到紐約，讓他們

⁷⁹ 同註⁷¹，頁 273。

⁸⁰ 同註⁷⁷，頁 8。

見識國際上的大活動是怎麼辦的，是採取什麼方式進行的。聖嚴法師深信，這樣的活動「對法鼓山的未來，一定會發生酵母的功能」⁸¹。這類個別的具體的培養和訓練，在建構教派認同方面，比集體培訓活動，其功效應該更加顯著。

3. 體系化與制度化

寰遊自傳顯示，聖嚴法師傳承東初法師的衣鉢，在臺灣和美國開展自己的佛化事業，這兩項事業事先都沒有經過仔細規畫，用聖嚴法師自己的話來說，一切都是因緣促成的。隨著弘法事業的擴大，在教派認同的驅使下，聖嚴法師開始了法鼓山的體系化和制度化建設。

聖嚴法師處理完東初法師的遺囑後便開始了在臺灣的弘法工作，但這些弘法事業只能隨順因緣加以開展，還談不上體系化和制度化的教派建設和教派認同。自購得金山鄉的法鼓山土地後，因弘法事業的擴大，體系化和制度化的教派建設和教派認同才開始提上議程。其中主要事項有三點：

一是創辦《法鼓》雜誌。這份雜誌是由中華佛教文化研究所創辦，其目的是為了系統地宣揚法鼓山的理念和促進護法會成員之間的交流。一九九八年四月十五日，《法鼓》雜誌發行第一百期，聖嚴法師在《兩千年行腳》中對這份雜誌在體系化的教派建設和教派認同中的貢獻做了如下回顧：

「《法鼓》雜誌自一九八九年十二月十五日創刊以來，總是按月如期送到讀者手上，中間從未缺誤，它是法鼓山僧俗四眾奉獻活動的寫真，也是我個人點點滴滴一百個月感恩、報

恩的雪泥鴻爪。」「它從每期發行數千份開始，現在已成長到十五萬份，但它尚是法鼓山的內部刊物，是一份為了答謝內部信眾而提供的福利，它擔負著協助信眾們逐步成長的重要任務。」⁸²

二是成立法鼓山文教基金會。基金會的緣起，是「由於三年以來，護法會的運作雖然順利，在法定地位及人事經費等方面，則頗有困擾，經過將近一年時間的醞釀及籌備，首先與各單位的僧俗弟子取得共識」⁸³後成立的。在《東西南北》中，聖嚴法師指出，這個基金會的設置是「為了便於法鼓山事業體系的整體運作」。這個基金會的成立也標誌著法鼓山體系化的教派建設和教派認同已經走上正軌。

三是制定並通過《法鼓山寺組織章程》。聖嚴法師指出：「這使得法鼓山的僧團，有了一部根本的母法，類似於國家的憲法，所有一切制度的建立，都可依據此一組織章程來制定，對於僧團的人事組織和領導人的產生，以及監督權的行使，都有了明確的規定。因此，法鼓山這個團體不論有沒有我這個人，都不會有太大的差異，法鼓山的共識以及對於佛教和社會所負的責任，也在組織章程中有明確的規定。」在這段話中，聖嚴法師特別強調「法鼓山的共識以及對於佛教和社會所負的責任」在組織章程中有明確的規定，也即說明《章程》的設置是一種制度化的教派建設和教派認同。聖嚴法師此後便完全按照《章程》的精神和規定來推行

⁸¹ 同註¹⁴，頁 79。

⁸² 同註¹⁴，頁 13-14。

⁸³ 同註³⁴，頁 198。

教派建設和教派認同。二〇〇五年，聖嚴法師被檢查出左腎腫瘤，於是在入院前按照《章程》完成了法鼓薪傳：九月二日上午，在農禪寺舉行傳法大典，傳法對象主要為法鼓山僧團時任一級的綱領執事。

在二〇〇九年一月十三日的最後口述中，聖嚴法師告訴法鼓山方丈果東：「僧團以穩定為第一，不能夠由於創辦人的離開而有所動搖。目前來講，僧團男眾少而女眾多，雖然方丈是男眾，還是非常適合。如果方丈經常換人，僧團就不穩定了。僧團的制度應該更精密，讓僧團更穩定才是。請都監果廣法師把握住這一點，僧團及護法大眾也應該同樣護持方丈和尚，就如同創辦人在世時一樣。」⁸⁴「僧團的領導階層一定要穩固，這是我的遺命，這點非常重要，請大家一定要堅持。」⁸⁵「最後，我要講法鼓山的法統。我這一生都是護持正法弘揚正法，如果有任何人從迷信的起點來建議我，我都是不接受的。一定要回到正法，回到正統的佛法。任何一個凡夫身，最後一定歸於空幻，不可能還留有什麼金剛身、法身，這些都是沒有的。法鼓山這個道場是依正法而存在，依正法而傳承，在我身後，沒有一樣東西可以留下。」⁸⁶這是聖嚴法師用遺命的形式最後做教派建設和教派認同的呼籲！

（二）尋根探源與教派共識

寰遊自傳顯示，除了利用法鼓薪傳這類精神講話來達成教派共識外，聖嚴法師還習慣性地採用尋根探源的方式來凝

聚教派成員的向心力，從而實現教派認同。

1. 朝聖尋根與探源體悟

寰遊自傳顯示，聖嚴法師在十多年間總共進行了八次尋根探源的活動。這些活動具體如下表：

名稱	時間	地點	成員	次數
尋根之旅	1988年4月8日 ~4月27日	北京、洛陽、 西安、上海、 江蘇	聖嚴法師、保羅·甘迺迪 (Paul Kennedy)、吳果道、趙果曦一行4人	一
印度及尼泊爾朝聖團	1989年10月17日 ~11月1日	尼泊爾、印度 佛陀遺蹟	中華佛學研究所護法會 成員80人	二
法鼓山中華佛學研究所 建設考察團	1991年4月10日 ~5月1日	北京、山西、 甘肅	農禪寺、法鼓山的建築師及顧問群12人	三
法鼓山中華佛學研究所 日本友好訪問團	1992年8月4日 ~8月11日	日本京都、東京	中華佛學研究所教授、 農禪寺職事、法鼓山建築師10人	四
法鼓山農禪寺1993年 大陸佛教聖蹟巡禮團	1993年4月8日 ~4月25日	雲南、四川、 西藏	臺灣及紐約兩處僧俗 眾113人；法鼓山護法會 委員、榮譽董事，以及 少數勸募會員；農禪寺 念佛會及禪坐會的幹部； 美國東初禪寺8位董事及 會員；法鼓山體系內11 位執事比丘、比丘尼	五
1996年法鼓山大陸佛教 聖蹟巡禮團	1996年4月22日 ~5月6日	安徽、浙江、 江蘇	僧俗四眾299人	六
臺灣法鼓山溯源美國	2001年4月29日 ~5月4日	美國紐約	臺灣僧俗弟子82人	七
2002年法鼓山大陸佛教 古蹟巡禮團	2002年10月3日 ~10月16日	廣東、湖南、 江西、湖北、 安徽、福建	臺灣、美國、加拿大、 新加坡、馬來西亞、香 港僧俗四眾482人	八

⁸⁴ 同註⁸⁷，頁270。

這些尋根探源的團體活動，都與建構教派認同有關。第二次、第三次尋根探源是為法鼓山硬體建設，聖嚴法師率領專業人員進行了佛教建築考察，其餘六次尋根探源是為法鼓山的軟體建設。

聖嚴法師率團巡禮佛教聖蹟的用心與他一九八八年第一次大陸尋根探源的體驗密切相關。聖嚴法師本是「抱著看看我家鄉和幾處佛教古道場的心情，到了北京、洛陽、西安、上海等四個地區」。⁸⁵但是旅行結束後，聖嚴法師卻感到「這次大陸探親之行，與其說是『歸根』，毋寧說是回到了我血緣的源頭及法緣的源頭，做一次巡禮式的尋根訪問」。⁸⁶此次探源體驗，為以後的探源活動確立了情感基礎和思想基礎。

聖嚴法師在大陸巡禮聖蹟時，帶著對歷代祖師的崇敬心情，參訪了白馬寺、興教寺、大興善寺等寺院。但是由於一九四九年政權更易以及文化大革命的破壞，這些寺院大都展露出荒蕪破敗之象，這讓聖嚴法師有一種滿目瘡痍之感。在巡禮自己少年時代的道場時，聖嚴法師發現自己求學的靜安寺、出家的狼山，皆物是人非。這讓聖嚴法師生起一種繼往開來的信心和願心。在《法源血源》中，他指出：「『諸行無常，諸法無我。』狼山的道場，從無而有，從有而無，已歷劫數次。」「祖師開創道場，未必是為了後人給他起塔，整個的三千大千世界，都逃不出成住壞空的四大過程，何況是祖廟及祖塔。問題是在有沒有人能在破壞了的廢墟之中，

再把它們重建起來？不僅要重建，而且要建得比往昔更多、更好。」⁸⁷聖嚴法師的這種情感基調和思想特質在此後的歷次尋根探源中均有所體現，而且有所昇華，成為其建構教派認同的基礎。

在印度朝聖的整個行程中，聖嚴法師既感恩佛陀出世、正法流傳；也感傷印度佛教在十四、十五世紀徹底滅亡；同時也感奮印度政府發掘整理佛教遺蹟，掀起了佛教徒朝禮佛教聖蹟的熱潮，喚起了世界佛教徒們迴歸佛陀本懷的共識。

巡禮大陸佛教建築時，他在山西召開研討會，發表自己的感悟。一方面覺得佛教古道場「每一處都代表著許多佛教徒的虔誠、精進的信心和願心，還得加上主其事者的睿智及恆心」。⁸⁸另一方面，聖嚴法師又覺得歷代祖師創建的道場免不了生滅無常的悲劇，歷代祖師的可貴之處在於他們即使認識到了這一點也還是努力在創建道場。指出：「對我們凡夫而言，建立弘法修道的佛寺，乃為非常可喜的事，寺院遭受破壞，則是非常悲痛的事。但在聖者而言，生滅無常是平常事。所以，那些在此火宅之中建設清涼世界的大德高僧，一定已經知道，將來會有因緣，把他們所建的寺院摧毀破壞，但他們還是努力地建設。」⁸⁹在巡禮大陸東南佛教聖蹟時，他也有類似的感悟。面對觸目可見的殘垣斷壁，他指出：「每到一座古道場，雖已物換星移，可能早已成為荒丘

⁸⁵ 同註¹⁶，頁3。

⁸⁶ 同註⁷，頁149。

⁸⁷ 同註¹⁶，頁129。

⁸⁸ 釋聖嚴，《火宅清涼》，《法鼓全集》6-5，臺北：法鼓文化，2007年光碟版，頁220。

⁸⁹ 同註⁸⁸，頁221。

廢墟，但我總覺得歷史上的祖師們，不論有名無名，都還是活生生的在那兒。」⁹⁰

聖嚴法師的這些體驗說明，面對生滅無常的世界本質，一個佛教徒總是能在廢墟中生起無窮的信心和願力，擔荷起弘法、護法的重任。在率團巡禮佛教聖蹟的過程中，聖嚴法師總是用這樣的體認，要求僧俗四眾走進祖師大德的內心世界，凝聚共識，創建法鼓山。

2. 理念凝聚與教派認同

正是因為有了第一次大陸尋根探源的體驗，聖嚴法師購得臺北縣金山鄉的土地之後，便率團開展系列探源活動，在探源中凝聚教派理念，在探源中推廣教派理念，在探源中體認教派理念，從而建構教派認同。

第二次尋根探源活動即尼泊爾、印度朝聖就是為了凝聚法鼓山的建設理念。巡禮團一到尼泊爾，聖嚴法師便召集中華佛學研究所護法理事會的二十六位幹部居士開會，就「法鼓山的未來、發動勸募的觀念、勸募人員應有的認識、心態，以及工作的原則和方法，作了詳細的指導」。⁹¹在探源行前和探源過程中，強調探源的意義，並對所到探源地進行講解說明：「例如：佛陀在這個地方發生過什麼樣的事，說過什麼樣的話，讓我們得到什麼樣的啟示。」⁹²這些講解說

明對教派理念和教派認同產生了巨大效應。聖嚴法師指出，尼泊爾、印度朝聖的行前開示讓團員們生起虔敬之心、稀有難得之想；行程中召開的護法幹部會議讓「每一位幹部都有『我不入地獄，誰入地獄』的信心和願心」⁹³，會後一再表示「請師父放心，我們會盡全力做好師父所開示的護法工作」。基於這種顯著的效果，後來的探源工作便完全按照這一模式展開。

一九八九年尼泊爾、印度朝聖之旅的八十多位僧俗弟子回國後多半成了法鼓山護法會的主要成員，這一業績讓聖嚴法師備受鼓舞，於是在一九九三年又組團巡禮大陸西南佛教聖蹟。在寰遊自傳中，聖嚴法師對此次巡禮聖蹟的目的和理念做了詳細的說明，希望能為法鼓山的建設「帶來又一次凝聚向心力的高潮」，同時也希望在巡禮中「激發起學法、弘法、護法的信心和願心」。⁹⁴

在整個行程中，聖嚴法師緊扣法鼓山的建設理念來開展團隊認同。在洱海航行的船艙裡，聖嚴法師召集全體出家弟子重要幹部，召開檢討會，指示他們：「在旅行途中，不要忘了道心和願心。」⁹⁵聖嚴法師在寰遊自傳中也指出：「這是從大陸佛教聖蹟巡禮的過程中，就每一個人的所見、所聞、所思、所行，配合法鼓山的理念來談：對於提昇每一個人自己的品質，究竟有了多少的成果與進步；對於建設人間淨土的工作和悲願，究竟已經體會了多少？做了多少？將來

⁹⁰ 釋聖嚴，《步步蓮華》，《法鼓全集》6-9，臺北：法鼓文化，2007年光碟版，頁5。

⁹¹ 釋聖嚴，《佛國之旅》，《法鼓全集》6-3，臺北：法鼓文化，2007年光碟版，頁65。

⁹² 同註⁹¹，頁154。

⁹³ 同註⁹¹，頁66。

⁹⁴ 同註⁹¹，頁50。

⁹⁵ 同註⁹¹，頁149。

準備如何全心全意來達成這兩個目標？為了法鼓山理念的認同和實踐，大家必須盡心盡力，來建設法鼓山的硬體，培養法鼓山的軟體。」⁹⁶

聖嚴法師在探源中也常常觸景生心，藉機闡發法鼓山理念。在雞足山觀景，有「雲不留定處，水不住定相」的感悟；在哲蚌寺探源，有「山高水自流，不為什麼；無心雲出岫，如來如去」、「只要眾生得益，管它是雲是水」的體會；因而引申出雲水僧人的世界願景：「法鼓山的共識，就是天下人的共識，沒有時空的限制，不受人為的影響，就像行雲流水那樣。」⁹⁷「以智慧的行雲，提倡全面的教育，用慈悲的流水，落實全面的關懷。」⁹⁷

隨著時間的推移，法鼓山的理念建構一步步走向完善和細化，聖嚴法師也亦步亦趨地將這些理念的體認和宣揚貫徹於巡禮聖蹟的過程中。二〇〇一年，聖嚴法師率領五百人巡禮中國禪宗法源。為了這次禪宗探源工作，聖嚴法師的團隊籌備了三年，行前也召開了三次階段性的說明會，並強調了七點共識，其目的就是「希望在這十四天的巡禮行程之中，大家都能夠應用法鼓山的理念，以四種環保來推動三大教育，隨時隨地相互勉勵，以心靈環保的心五四運動作為身心行為的準則。如此，我們的五百位團員，就是五百位修行六度萬行的菩薩」。⁹⁸

3. 法脈認同與教派認同

在尋根探源的過程中，聖嚴法師試圖通過法脈認同來實現教派認同。為此，聖嚴法師展開了巡禮自己及其師父祖庭、參訪大陸佛教、考察自身成長經歷等探源性活動，來體悟理念、強調感恩，以引領教團實現教派認同。當然，聖嚴法師參拜古德遺跡，往往帶著體驗古德當時心境，學習接引眾生的意味，有為教團樹立典範的意味。筆者在此處僅彰顯其法脈認同與教派認同的一個面向。

聖嚴法師曾兩度出家，故其自身的法脈有二。一是大陸出家時的法脈，二是在臺灣出家時的法脈。一九九六年，聖嚴法師率團訪問狼山，向團員介紹了自己跟狼山的因緣，以及狼山所供的本尊大聖菩薩，他告訴團員：「這次大家來到狼山，目的是體驗一下這位西域來的高僧，遊化人間的悲願及其感化的力量和對人間的影響。」⁹⁹對於自己在大陸出家時的法脈，聖嚴法師除了在《歸程》、《聖嚴法師學思歷程》和《雪中足跡——聖嚴法師自傳》中加以介紹外，還在《法源血源》、《步步蓮華》中有精彩的描述。

對於自己臺灣出家時的法脈，聖嚴法師在巡禮中亦特別重視。在《法源血源》中，聖嚴法師特別強調，自己前往鎮江的目的，就是要上焦山參拜師父東初老人的祖庭，同時把剃度恩師東初老人的部分舍利送到焦山，建塔供奉，做為永久紀念。一九九六年，聖嚴法師再度率團巡禮東初老人一系的法脈源流。在行程中，聖嚴法師一一介紹自己的法源。

⁹⁶ 同註⁷¹，頁 257。

⁹⁷ 同註⁷¹，頁 4。

⁹⁸ 同註⁸⁶，頁 22。

⁹⁹ 同註⁹⁰，頁 137。

聖嚴法師重視直系法源的同時，也重視近親血源的尋根。他曾帶團參訪寒山寺，就是因寒山寺的住持聖智性空法師是其師兄。聖嚴法師在自傳中指出：「我們在寒山寺，前後僅僅一小時，可以說是來去匆匆，目的不在於要看張繼那首詩中的楓橋，和附庸風雅體驗夜半寒山寺的鐘聲，而在探訪在我出家生命中的法源法脈、同根同幹，甚至於同枝的師兄。」¹⁰⁰對於這種法脈的尋根探源，聖嚴法師認為是很有必要的。因為，他認為「提倡『人間淨土』，必須先要重視人的倫理」。這對大眾而言是有益的。

鑒於近代大陸佛教對法鼓山乃至整個臺灣佛教發展的滋潤與養育，聖嚴法師也曾率領以臺灣僧俗四眾為核心的弟子尋根探源大陸佛教與臺灣佛教的法脈源流。聖嚴法師在巡禮中一次次指出大陸的祖庭對臺灣佛教人才的孕育。無論是巡禮焦山佛學院、靈巖山寺念佛堂，還是巡禮國清寺、參訪閩南佛學院，都強調臺灣法脈與這些道場的法系傳流關係。

在整個參訪行程中，聖嚴法師特別注重引導巡禮團體認近代五大佛教大師對臺灣佛教乃至整個漢傳佛教的貢獻。這在普陀山參訪時有深刻的體驗。他率領團員參訪太虛和印順長老的閱藏處，告訴巡禮團：太虛大師在錫麟禪院閉關，坐禪、禮佛、閱讀、寫作，溫習天台、華嚴、禪宗、淨土各宗著述，尤其留意《楞嚴經》、《大乘起信論》等經論；太虛大師早期的重要著作完成於關中，太虛大師融貫世出世間的學問成熟於關中，太虛大師振興佛教、改革僧制的主張是在

¹⁰⁰ 同註⁹⁹，頁 158。

閉關時提出的，人間佛學的思想也完成於閉關時，十九歲時在西方寺閱藏的悟境也重現於閉關時。

聖嚴法師開創了中華禪法鼓宗，接續了臨濟宗和曹洞宗的法脈，以看話禪和默照禪指導禪修，因此在巡禮聖蹟的過程中也一再引導巡禮團體認禪宗法脈，以建立教派認同。¹⁰¹他的第八次尋根探源便是為了探訪中國禪宗的法源。他在自傳自序中指出，這次探訪是「為了保留二十一世紀初，所見中國東南諸省的佛教復興景象；為了追溯中國禪宗的祖源法脈；為了體驗祖師們開山建寺接眾、化眾、安眾的慈悲願力；為了走入祖師先賢們學法、護法、弘法的精神領域；為了激勵後進來賢，記取法門興廢的教訓，是繫於道風及人才的隆替；為了記錄我對這回巡禮的所見、所思、所感，緬懷古德，鞭策自己」。¹⁰²

聖嚴法師在巡禮佛教聖蹟時，一方面強調法脈的源流，另一方面也注重法脈與自己的成長關係。一九九二年他率團考察日本佛教，重溫求學時代的環境，其重在說明自己的住處是一個試煉道心的道場。在靈隱寺參拜弘一大師受戒處，是為了體驗一下弘一大師求戒時的心境，重溫自己學戒的歷程。他指出：「我的戒律思想，也受弘一大師律學撰著的啟

¹⁰¹ 早在一九九三年的環保新春園遊會，聖嚴法師曾在三寶館用圖表展示出了自己的禪宗法脈：「在臨濟系這邊的最後一幅，共有三人的畫像，是虛雲、靈源兩位老和尚，這幅畫的下角是我的人頭畫像；另一牆面的曹洞宗系統，最後一幅也有三人畫像，是智光、東初兩位老和尚，而其下角又是以我為殿後。」（同註¹⁰¹，頁 25）

¹⁰² 同註⁹⁹，頁 5。

蒙，我自己的具足戒源流，也與見月律師的系統相關，我的剃度師即是受寶華山的具足戒，我的學術思想的基礎就是建立在蕩益大師的《靈峰宗論》，我從印光大師的著述中也吸收了不少與淨土法門相關的法益。」¹⁰³他率團巡禮自己在美國創建的道場時，則強調這次巡禮是真正的尋根之旅。他向巡禮團介紹自己二十五年來美國弘法、創建道場的艱難歷程，呼籲團員支持法鼓山的教育事業，引導團員向資助自己留學的沈家禎居士頂禮感恩。

在這些體驗法脈源流的過程中，聖嚴法師也時刻不忘將法脈與自身的理念聯繫起來。聖嚴法師非常強調宗教發展的適應性和現代性，因此在巡禮過程中對那些使佛教中國化的高僧大德表達了特別的敬意，並注意引導團員學些他們的創新精神。如，在廬山巡禮遠公塔院、奉新百丈山百丈禪寺，聖嚴法師就特別指出遠公和百丈讓佛教適應中國社會和中國文化所做出的卓越貢獻。

聖嚴法師非常強調教育和人才對於弘揚佛法的重要性，因此在體認宗教法脈時特別注意有關道場的教育理念和人才培養。如，他在寰遊自傳中讚歎普陀山孕育了近代四位佛教大師，讚歎鼓山湧泉寺人才的國際化。

在巡禮佛教聖蹟時，聖嚴法師也時時將眼前的聖蹟和自己的人間淨土建設理念聯繫起來。聖嚴法師到靈巖山，最關心的是：「要參拜印光大師的關房，也想看他們的念佛堂，

以及參觀他們佛學院的設備。」¹⁰⁴聖嚴指出：「其實去禮拜印光大師雖是形式的，主要是為了深切體驗印光大師在此自利利人，接引眾生的影響力。」¹⁰⁵他截取旅行中所見蓮花意象，引用佛經所載蓮花蘊涵，引導團員體認法鼓山的人間淨土理念。在一九八九年去印度朝聖的旅程中，聖嚴法師看到遍地都是野生的白蓮花時便告訴團員：在印度朝聖，要用「步步生蓮」這句話來看待這個世界；生活在這個世界，等於是生活在蓮花中的蓮台上。這就是說，菩薩要成佛一定是深入眾生群中，發菩提心，成就眾生。

在體驗法脈源流的過程中，聖嚴法師處處強調感恩，用以激發僧俗四眾弟子弘法、護法的精神。巡禮雲居山真如禪寺，聖嚴法師指出：「我們這一次有幸前來拜塔禮祖，目的就是要體驗當年的虛雲老和尚，為什麼在這麼艱苦窮困的境況下，還要完成恢復興建祖師道場的心願？這無非是為了住持佛法，培養人才，安眾攝眾。那我為什麼也要帶著這些僧俗四眾弟子來拜塔禮祖，參訪古道場的遺跡呢？因為我的年事已高，不可能永遠繼續活下去。建設道場，培養人才，就是希望後繼有人，讓年輕的一代也能體會一下祖師的內心世界。雖說佛法是在眾生心中，但是沒有道場，沒有人才，就沒有佛教了。我不擔心我自己能不能解脫？何時成佛？倒是擔心佛法能不能繼續住世，否則我們這一批人，就變成釋迦牟尼佛的末代子孫了，不僅辜負三寶，也對不起後代無數

¹⁰³ 同註⁹⁰，頁 214。

¹⁰⁴ 同註⁹⁰，頁 162。

¹⁰⁵ 同註⁹⁰，頁 163。

的眾生。」^⑩巡禮福清市黃檗山萬福寺，聖嚴法師向團員開示說：「黃檗希運是臨濟義玄的師父，我是臨濟法門的傳承者，當然是黃檗希運的子孫，而萬福寺自然也是法鼓山的根源和祖庭了。」^⑪這讓團員們對這個道場有了歸屬感，深覺自己不是客人，而是回家的遊子。他還指出：「日本的那一座道場，是因為隱元禪師不忘出身的根本，效仿希運禪師而創建的，所以也稱此道場為黃檗山萬福寺。這就是飲水思源，知恩報恩的精神。」^⑫而這正是自己要回到大陸去做佛教古蹟巡禮的出發點之一。他指出：「不論是民族、宗教，對於淵遠流長的血統、文化和祖先的智慧，以及各種各樣的遺產，都必須要有認同和傳承的責任。所以佛教徒要到印度去做佛陀古蹟的巡禮；回教徒要去麥加朝聖；猶太人念念不忘耶路撒冷；羅馬天主教徒則希望去義大利聖彼得大教堂朝覲。而日本佛教徒的各宗各派，尋根探源都是到中國大陸，譬如說天台宗到浙江的天台山國清寺；密宗到中國陝西的青龍寺；唯識宗到西安的大興善寺；禪宗的曹洞宗要去南嶽的南台寺、江西洞山的普利禪寺，以及浙江的天童寺；黃檗宗就到福清的黃檗山。而且他們對於中國的祖師，特別是和他們的法源直接相關者，都非常的重視，除非已經找不到寺廟遺址，否則一定會一次一次的組團參拜。又如鑑真大師對日本戒律的開創和弘揚有重大貢獻，因此他們對於凡是鑑真大

^⑩ 同註^⑥，頁 164-165。

^⑪ 同註^⑥，頁 224。

^⑫ 同註^⑥，頁 227。

師在中國大陸到過的道場乃至地點，都被認為是他們的法源。」^⑬

4. 朝聖、修行與教派認同

聖嚴法師將巡禮佛教聖蹟尋根探源視為一場朝聖之旅、修行之旅，並對巡禮團反覆地強調，要求巡禮者收束心性，用崇敬的心情禮拜聖蹟，回歸佛陀本懷和歷代祖師大德的內心世界，從而樹立起弘法、護法的信心和願心。這無疑有利於營造濃厚的宗教氛圍，從而引導巡禮團走向教派認同。

爲了說明尋根探源之旅是朝聖之旅，聖嚴法師特意對朝聖和旅遊的區別進行了說明：「所謂朝聖就是巡禮宗教聖地及其遺跡。遺跡本身並不含有神聖的意味，但它曾是發生過神聖事蹟的地方。就佛教而言，為了緬懷佛陀遺留在人間的恩澤，我們以朝禮他的遺跡來表達崇高的敬意，這也是飲水思源、高山仰止、景行行止的表現。」^⑭所謂旅遊，其「目的在於賞心悅目、舒緩緊張的身心，以各式各樣的湖光山色、人情風俗，來滿足求知欲，並擴展視野和心胸」。^⑮但是朝聖不在於所見物象如何，而更強調與古聖人息息相關的一種體悟。「所以，做為一個佛教徒，能夠朝禮佛菩薩的聖地，在宗教的信仰和修持上，有其崇高的意義和價值。」^⑯

聖嚴法師正是帶著這樣的理念帶領巡禮團開始他的朝聖之旅的。一九八九年率團西遊印度，從臺北出發之前，聖嚴

^⑬ 同註^⑥，頁 227。

^⑭ 同註^⑨，頁 13。

^⑮ 同註^⑨，頁 13。

^⑯ 同註^⑨，頁 14。

法師做了兩次行前講解。第一次講解，聖嚴法師強調朝聖與旅遊的差別，指出「古代的中印諸大祖師和高僧為了求法與弘法，無不歷盡千辛萬苦，才能從中國到達印度或從印度來到中國」、「是為將佛法傳來中國」。他還要求團員在行程中做到「保持健康，不鬧情緒，心念不離佛法僧三寶」。¹¹³諸如此類的注意事項，其目的是為了讓團員們擁有朝聖的心境，營造一種嚴肅的宗教氛圍。

面對遺蹟，聖嚴法師會一一向團員解說，引領團員回歸佛陀本懷。《佛國之旅》中有大段這類描寫：「我在池邊為團員大眾介紹竹林精舍的歷史及其在佛陀化世時代的重要性。在經律之中所見到的此園是相當廣大，我們所到之處都應該是釋迦世尊及一千二百五十位大阿羅漢走過、坐過、站過的地方，每一寸泥土都值得我們恭敬禮拜、五體投地，在佛世曾有弟子為了恭敬佛陀而以髮布地請佛履髮而過，也有弟子凡是佛陀踩過的地面，不敢踐履其上，我們真有福報，能夠親自到佛陀說法化眾以及諸大羅漢修行活動之處。」¹¹⁴「我們首先禮佛三拜，恭誦《心經》三遍，然後我向朝聖團的團員介紹靈鷲山的來源和釋迦世尊在此說法化眾的情況。特別是佛在宣說《法華經》時，曾有一萬二千大比丘眾、八萬大菩薩，以及無量無數的諸天善神參加盛會，我們有幸能夠來到靈山，都是多生多劫的善根福德所積，雖然大家沒有親眼見到釋尊，但是到達釋尊說法之處，一定要相信佛所說

法沒有妄語，佛在《法華經》中既然曾說『常在靈鷲山』又說『我此土安隱』，可見我們已經見到了佛陀，這是多大的福報。我們最後再三拜並右繞說法臺之後，才依依不捨地走下山去。」¹¹⁵這類描寫顯示，聖嚴法師的宣講和引領確實讓巡禮團變成了一個虔誠的朝聖團。

尋根探源之旅是艱辛的，許多巡禮對象處於交通不便、設施落後的地區，加之巡禮團人數的攀升，使得尋根探源之旅事實上也成為一場修行之旅，聖嚴法師也正是這樣對巡禮團加以強調的。

在巡禮大陸西南地區佛教聖蹟的行前說明會上，聖嚴法師多次開示團員們：「我們對大陸旅遊機構提出的申請理由，雖是旅遊，我們內在的精神則不是旅遊而是朝聖，請大家不要以享受觀光旅遊的渡假心態來參加，要以虔敬、刻苦、朝山修行的心理準備，前往中國大陸巡禮佛教的聖蹟。」¹¹⁶並向團員提出了十條要求，例如要求「尊敬出家的僧寶，禮讓年老的菩薩，照顧病弱的菩薩」、「男女團員菩薩之間，要保持情感的距離，彼此當以清淨心、尊敬心，相處相待」¹¹⁷等等。這些要求，既是一種團隊規範，也是一種修行規範。

聖嚴法師還強調，在尋根探源中修行就是為了實現法鼓山的理念。他率團巡禮大陸東南地區的佛教聖蹟時，便反

¹¹³ 同註¹¹¹，頁 21。

¹¹⁴ 同註¹¹¹，頁 93。

¹¹⁵ 同註¹¹¹，頁 104-105。

¹¹⁶ 同註¹¹¹，頁 53-54。

¹¹⁷ 同註¹¹¹，頁 60。

覆表達了這一想法。行前開了三次說明會，強調此行的性質不是旅遊是朝聖。在行程中，聖嚴法師「每天都叮嚀大家要進入諸佛菩薩的內心世界，進入高僧大德的內心世界，這就是禪的修行」。這種修行與法鼓山宣導的「人間淨土」是相涉的。

尋根探源過程中時時面臨的種種困境，也讓巡禮團時刻體驗到了修行生活的種種艱難，聖嚴法師總於是不忘藉助各種機緣引導巡禮團進行心性的修練。在巡禮西南佛教聖蹟時，雞足山有所謂的「四觀八景」，聖嚴法師便鼓勵團員觀景修心，並指出：「世人所見的內外諸境，都是『我』的異名，沉醉而不自知。聖者則可借境修行，開悟自心。」¹⁸在金頂，「日出之前，金頂寺的當家師，帶著三位住眾上殿做早課」，¹⁹讓團員們體驗到修行的艱難。聖嚴法師覺得有了這樣的體驗，就不難想像歷代的先賢們在山上結茅庵居、鳩工建寺、開山築路的艱辛。他們在山上不僅要經得起體能的考驗，也要受得了毅力的磨鍊，而這正是自己率領法鼓山僧俗四眾去大陸實地體驗古德們建設道場的苦心所在。行途中，面對露天惡臭的廁所，聖嚴法師也乘機勸導團員借境修行。

在朝聖、修行之旅中，聖嚴法師要求巡禮團進入佛陀和歷代祖師大德的內心世界，激發起弘法護法的信心和願力。這樣一種意圖，貫穿於每一次巡禮聖蹟的全過程。印度朝聖

快要結束時，聖嚴法師召開朝聖檢討會，聖嚴法師在開示中肯定了團員們的表現，並「提醒大家，要把朝聖的精神，和在聖地的經驗與感受帶回國內、帶回家去。並且用三個心來勉勵全體朝聖團員，希望大家在回國之後，運用到平常生活中，而有所受用。當我們來的時候，還有貪心、瞋心和愚癡心，現在回去，要改變成施捨心、慈悲心和智慧心」。²⁰

巡禮大陸東南佛教聖蹟時，聖嚴法師向團員們介紹歷代祖師的事蹟，試圖引導團員們走進祖師大德的心靈。他指出，滿益大師在九華山的生活極端艱苦，但是他還能夠不斷地看藏經、著作、拜懺、持咒、講經，以及與僧俗詩友做文字的開示，這種為法忘軀的精神是值得朝聖團學習的。在寶華山隆昌律寺，聖嚴一方面感慨律宗道場的凋零，一方面激勵團員學習歷代律師的精神。客堂前牆壁上懸掛著各式各樣只有律宗道場才有的告示牌，讓聖嚴法師聯想到五十年前該寺所有各項律制生活的風範，覺得它的靈魂已經暫時處於冬眠狀態，而它的規模洪範依稀猶在。他讓全團的僧俗四眾在寶華山隆昌律寺的大殿前廣場花崗巖塊石板上短短地跪了幾分鐘，要求他們大家體驗古大德們建立規矩、執行規矩、接受規矩、磨鍊熏陶的內心感受。他還告訴團員們：「我深深感到遺憾，未能有福報來到寶華山求戒。但願寶華山的律宗門風重現於世，存其菁而汰其蕪，改革其過分而增益其不足。則佛門的龍象人才，便可成群結隊的遊化人間了。因為戒定慧的三無漏學，是整體佛法的骨幹，其中的戒律，乃是

¹⁸ 同註¹⁷，頁 120。

¹⁹ 同註¹⁷，頁 126。

²⁰ 同註¹⁹，頁 192。

我們由人成佛的基礎。」¹²¹

巡禮大陸南方禪宗道場時，聖嚴法師也同樣試圖帶領團員們走進歷代祖師的內心世界。如在南嶽福嚴寺，聖嚴法師帶領團員溫習當年慧思禪師行道、弘化、度眾生的悲心弘願，認為他「不為自己求安樂，但願眾生得離苦」的大菩提心對於團員們應該具有很大的啟發。如在乳源雲門山的大覺禪寺，聖嚴介紹了虛雲老和尚在雲門山復興祖庭的事蹟和雲門事件。此處的虛雲法像均蓄髮留鬚，明向法師告訴聖嚴，那是因為他每到一處荒廢的道場，都會發願在重建未成之前，不剃鬚髮。聖嚴感慨不已地指出，虛雲老和尚晚年幾乎都在修道場，這就是他老人家悲心大願的表徵。聖嚴由此進一步指出，出家人行住坐臥，處處是道，但是為了安僧接眾，成熟眾生，莊嚴國土，培養僧才，淨化人間，還是需要建立寺院，興辦弘化事業，虛雲老和尚一生的努力就是為了法門、為了眾生才受苦受難的。

四、結語

根據上文的分析，我們可以看出，聖嚴法師「寰遊自傳」中一系列的自我敘述，有著濃厚的角色意識，並將自己塑造成了如來家業的擔荷者、法鼓理念的建構者和教派認同的策畫者形象。這種角色意識的突出，顯然是有意識的，一方面是為了讓讀者體認自己的開山宗長角色，另一方面也是一種弘法活動的延續。因此，可以說聖嚴法師的寰遊自傳是

具有宗教和文學雙重內涵的一種文本呈現方式，它讓受眾在閱讀中感受宗教文學之美的同時，也潛移默化地濡染其宗教教派的理念與精神。這種角色意識和書寫策略使得聖嚴法師的寰遊自傳具有獨特的研究價值，它不僅是現當代佛教文學史上的重要作品，而且也是法鼓山乃至現當代佛教發展史上的重要史料。

百年中國宗教文學研究偏向於「宗教與文學」研究，佛教僧侶自身的文學創作反而沒有引起足夠的重視，尤其是沒有從宗教實踐的角度對高僧的創作進行深入研究，沒有仔細辨析僧侶創作和一般奉道文人創作之間存在的顯著區別。造成這一研究偏向的是文學觀。長期以來，我們研究宗教文學時使用的是西方的純文學觀，視宗教文學為功利文學，否定其經典性，或者對僧侶創作視而不見，或者只關注僧侶創作中符合純文學理念的那一部分作品。其實，只要我們仔細辨析作者的宗教身分和書寫意圖，我們就可以清晰地辨析出僧侶創作和奉道文人創作之間的巨大差異；只要我們兼顧宗教本位和文學本位，我們就可以發現僧侶創作和奉道文人創作各有千秋、各具特色，我們甚至可以發現高僧的創作和一般文藝僧的創作其差距還是滿大的。從事高僧文學創作研究，可以精準地貼近佛教文學的本質，把握佛教文學的創作思維，並在一系列個案研究的基礎上建構佛教文學自身的理論體系，改變借用世俗文學理論分析宗教文學的尷尬處境。

¹²¹ 同註¹⁰¹，頁 102。

參考文獻

- 丁敏，《中國佛教文學的古典與現代：主題與敘事》，長沙：嶽麓書社，2007年。
- 江燦騰主編，《戰後臺灣漢傳佛教史》，臺北：五南圖書，2011年。
- 吳光正、高文強主編，《中國宗教文學史編撰研討會論文集》，哈爾濱：北方文藝出版社，2015年。
- 吳光正、陳星宇主編，《中國佛教文學學術檔案》，武漢：武漢大學出版社，2017年。
- 吳光正等主編，《異質文化的碰撞——二十世紀「佛教與古代文學」論叢》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2009年。
- 林其賢，《聖嚴法師年譜》，臺北：法鼓文化，2016年。
- 施叔青，《枯木開花——聖嚴法師傳》，北京：三聯書店，2010年。
- 聖嚴法師，釋常悟、李青苑譯，《雪中足跡——聖嚴法師自傳》，臺北：三采文化，2009年。
- 聖嚴法師、丹·史蒂文生著，梁永安譯，《牛的印跡——禪修與開悟見性的道路》，臺北：商周出版，2009年。
- 聖嚴法師口述，胡麗桂整理，《美好的晚年》，臺北：法鼓文化，2010年。
- 聖嚴教育基金會學術研究部編，《聖嚴研究》第五輯，臺北：法鼓文化，2012年。
- 聖嚴教育基金會學術研究部編，《聖嚴研究》第八輯，臺北：法鼓文化，2016年。
- 釋聖嚴，《法鼓全集》，2007年光碟版。

闕正宗，《臺灣佛教的殖民與後殖民——闕正宗自選集》，臺北：博揚文化，2014年。

Founding Master of a Monastery and His Role Consciousness in “Traveling Autobiography”

Guang-Zheng Wu

Professor, College of Chinese Language and Literature, Wuhan University

Abstract

In his traveling autobiography, Master Sheng Yen mentioned the reasons for his decision to be a monk, and detailed the process of his founding the monastery by opportunity. The strong role consciousness in the works was reflected in three aspects: to bear the burden of promoting Buddhism, to plot the conception for Dharma Drum Mountain, and to build the group awareness of the Sangha. His words and activities in the Traveling Autobiography were guided by these thoughts, so this book series has become the religious myth of Master Sheng Yen and the Dharma Drum Mountain. His writing was for the sake of himself and readers (especially his followers) as well. Generally speaking, the Travelling Autography takes account of the history regarding the Master's practice and cultivation, and at the same time opens up new opportunity for promoting Buddhism.

Key words: Master Sheng Yen, autobiography, founder of a monastery, role consciousness

《楞伽經》與聖嚴禪學 ——定慧之修的傳統與當代性^①

林佩瑩

輔仁大學宗教學系助理教授

摘要

本文從《楞伽經》的思想特色開始討論，分析《楞伽經》闡發的實修觀，最後介紹聖嚴法師與《楞伽經》相承的禪學思想。《楞伽經》是禪宗早期重要經典，特色有：一、「宗通」強調菩薩道修行。二、指出語言的局限性。三、其心識思想為「不立文字」之基礎。四、具有早期佛教發展的時代性，須先具備大乘理論基礎，才能掌握真義。《楞伽師資記》對於《楞伽經》的理解環繞在「心」的理論上，強調修心法門，而唐宋僧人對於楞伽師的理解也強調修心。

依此脈絡，討論聖嚴法師禪學思想，分為四點做一整理分析：一、其思想史脈絡基礎，二、其見「二入四行」與南北禪宗的分道，三、其論「宗通」，四、其論「定慧一體」。聖嚴法師理解的《楞伽經》，同於古代的高僧大德，

^① 作者誠摯感謝聖嚴教育基金會的支持，並且在此向龔雋、胡健財、果暉法師等諸位師長表達致忱，感謝他們的寶貴意見，並且感謝林乾博士同在柏克萊大學研究時給予慷慨切磋與建議，最重要莫過於匿名審查者懇切的意見，對於文章之修改有莫大助益。

強調《楞伽經》的實修觀，他對於達摩禪、道信禪與慧能禪進行理路清晰的指示，認為道信為承接前期「北宗」並開展其後「南宗」的過渡關鍵人物，他並且觀察到，對於定慧位置的調整，正是南宗別北宗的理論立場所在。

關鍵詞：聖嚴法師、禪宗、楞伽經、不立文字、心識思想

一、前言

本文探討《楞伽經》禪觀為何、論其宗教思想背景，從五世紀的習禪團體開始，皆強調實修，彼此激盪並重新解釋習禪理論。本研究以《楞伽經》實修觀念為主軸，關注《楞伽經》於早期禪宗中扮演的角色，該經回應心識、禪修觀念的解釋。以及《楞伽經》如何傳遞「不立文字」法脈，成為禪宗的重要砥柱。

目前充沛的禪宗研究當中，相形忽略了《楞伽經》扮演的角色，因此本研究欲重新審視其歷史地位，重審禪僧對該經典的討論，藉以窺視漢傳佛教中關於心、習禪、實修的理論與觀念變化過程。本文從《楞伽經》的思想特色開始討論，分析《楞伽經》闡發的實修觀，最後介紹聖嚴法師與《楞伽經》相承的禪學思想。

二、《楞伽經》

《楞伽經》寫成年代難以訂出一個確切的日期，但至少可以肯定的是它一定早於第一個中文譯本完成的時期，即確定早於西元四四三年。但是經中有些部分或許在此之後仍經歷過修改，例如〈吃肉品〉在五一三年的版本已不同於前期。故而今日學者能夠判斷，此經不同章節寫成於不同時期，而非單一作者的作品。

從法藏的記敘中能得知有五種梵本流通，但當時在中國所使用的梵文的原典已經散佚，今梵文原典的發現是一位英國外交官洪基恩（Sir Brian B. Hodgson）在尼泊爾首都加德

滿都偶然中所發現（1824—1842 年間）。《楞伽經》的梵語編訂本現有兩種。第一種是日本學者南条文雄編訂的《梵文入楞伽經》^②。第二種是印度學者 P. L. Vaidya 編訂的《妙法入楞伽經》。^③

目前所知漢譯有四本，流傳有三。第一譯本為譯出《大般涅槃經》四十卷之中天竺國曇無讖所譯的《楞伽》四卷，此譯本今已散佚。最為通行者為第二譯本《楞伽阿跋多羅寶經》四卷一品，中天竺國求那跋陀羅於丹陽祇洹寺譯出（443），多稱「宋譯」，他所翻譯經典還包括《勝鬘經》、《鸯掘魔羅經》、《雜阿含經》等。第三譯本為《入楞伽經》十卷十八品，北天竺國菩提流支於洛陽永寧寺譯出（513），又稱「魏譯」。或許菩提流支所用的梵文原本較為冗長，或者因菩提流支自行添加一些註解，因此法藏於《入楞伽心玄義》中評其為「其十卷雖文品少具，聖意難顯，加字混文者泥於意，或致有錯，遂使明明正理，滯以方言」。（T39, No. 1790: 430b）第四譯本為《大乘入楞伽經》七卷十品，于闐國實叉難陀奉敕令譯出（700—704 年間），武則天后並為之作序文，又稱為「唐譯」。法藏參與了唐譯本的翻譯工作，並且法藏對唐譯予以充分肯定，評價唐譯為「詳五梵本，勘二漢文，取其所得，正其所失，累載優業，當盡其旨，庶令學者幸無訛謬」。（T39, No. 1790: 430b）然而，雖然唐譯譯文嚴謹，文字也通暢，但後世流行

的卻依然是較早的宋譯本。而後來的《楞伽》註釋，如宋代釋正受《楞伽經集注》、憨山《觀楞伽經記》、滿益《楞伽經義疏》，都是詳細參考魏譯、唐譯、宋譯三個譯本，三本都兼採用。

《楞伽經》是禪宗早期重要經典，尤其菩提達摩稱此經為中土習禪者的唯一依歸。但它不只影響禪宗，更是對於學習唯識、如來藏、佛性思想者，都無法忽略的經典。^④此處依據本文分析所需，針對性地指出它的特色有：

（一）「宗通」者，旨在強調菩薩實修。

（二）指出語言的局限性，雖然為哲學性強烈的經典，卻超越義學限制。

（三）其心識思想為「不立文字」之基礎。

（四）具有早期佛教發展的時代性，其作者以問答方式處理義理問題，大慧所提出的一〇八個以上之問題正為當時佛教徒關切的問題，因此不是一部有中心主軸順序鋪陳的經典，故而若非先行具備大乘理論基礎，讀者閱讀時必然難以掌握真義。

節選出的這些主題，能夠凸顯《楞伽經》結合禪定與智慧的方式，代表禪宗定慧之修的傳統。由此為基礎，為本文下半部的聖嚴禪學提供一個對照，一方並能觀察禪學的當代變化。

② Bunyiu Nanjio, ed. 1923, *The Laṅkāvatāra-sūtra*.

③ P. L. Vaidya, ed. 1963, *The Saddharma-Laṅkāvatāra-sūtram*.

④ 《楞伽經》的現代翻譯、導讀，可參閱高崎直道（2006）；談錫永（2009）；安井廣濟（1976）。英文則見鈴木大拙（Daisetz Teitaro Suzuki, 1973）。

以下乃揀選幾處經文以之簡述上述（一）至（三）要旨。

（一）所謂「宗通」，即強調菩薩道修行，因為經中世尊的教導對象乃是菩薩行者，故而宣揚「一乘」之道。如經中言：「大慧。云何一乘相。謂得一乘道覺我說一乘。云何得一乘道覺。謂攝所攝妄想。如實處不生妄想。是名一乘覺。大慧！一乘覺者。非餘外道聲聞緣覺梵天王等之所能得。唯除如來。以是故說名一乘。」（T16, No. 670: 497b5-9）若此，菩薩具體又應當如何修行？其下便曰：

一切聲聞、緣覺、菩薩，有二種通相，謂：宗通及說通。大慧！宗通者，謂：緣自得勝進相，遠離言說文字妄想，趣無漏界自覺地自相，遠離一切虛妄覺想，降伏一切外道眾魔，緣自覺趣光明暉發。是名宗通相。云何說通相？謂：說九部種種教法，離異不異、有無等相，以巧方便，隨順眾生如應說法，令得度脫。是名說通相。大慧！汝及餘菩薩，應當修學。（T16, No. 670: 499b）

此段經文對於禪宗極為重要，因為此文所指出的「宗通」成為禪門實修的重要標的，也成為《楞伽經》在後世延續影響力的指標性思想。「宗通」與「說通」有別，因為「說通」注重教法，目的在於方便隨順眾生，故而說法。而「宗通」則是「遠離言說文字妄想，趣無漏界自覺地自相，遠離一切虛妄覺想」，正是習禪之人的最終目的。聖嚴法師對此也有闡述，將於後文詳釋。

（二）指出語言的局限性，超越義學，警惕行者離開言語帶來的虛妄。如經中所言：

第一義者，聖智自覺所得，非言說妄想覺境界。是故言說、妄想，不顯示第一義。言說者，生滅動搖展轉因緣起。若展轉因緣起者，彼不顯示第一義。（T16, No. 670: 490c）

因為言說並非「第一義」，言說只是因緣合成，教法也是如此，不應執著於經教言論而忘卻本心，若此則無法生起自覺聖智。此觀點成為禪宗「不立文字」的思想基礎，影響深遠。對於言語的無自性，《楞伽經》舉出生動的譬喻說明：

大慧！非一切剎土有言說。言說者，是作相耳。或有佛剎瞻視顯法，或有作相、或有揚眉、或有動睛、或笑、或欠、或警咳、或念剎土、或動搖。大慧！如瞻視，及香積世界，普賢如來國土，但以瞻視令諸菩薩得無生法忍，及殊勝三昧。是故，非言說有性有一切性。大慧！見此世界蚊蚋蟲蟻，是等眾生，無有言說，而各辦事。（T16, No. 670: 493a）

換言之，在沒有言語的狀態下，相視而笑、揚眉瞬目都能夠使人領略其意，無生法忍及殊勝三昧都不需要仰賴言語。又例如蚊蚋蟲蟻，不需言語也能夠各得其所，營力

其生。

（三）心的彰顯

《楞伽經》的心識理論，在大乘佛教學說發展過程中，具有階段性特色，⁵體現出唯識與中觀思想之辯論對東亞佛教思想之深遠影響。⁶《楞伽經》強調物、名、相僅為心的彰顯。此種對於心智活動之強調與瑜伽行派不謀而合，而禪修即為其中一種最主要形式，正也因為如此，實修之概念與《楞伽經》在六世紀的中國佛教發展史上扮演重要角色，本文將會於下例證解釋，在唐宋僧人的理解中，《楞伽經》仍然代表提倡實修最重要的象徵經典。其真正的意旨在於要修行者體會理性與智力的局限，必須認知到單靠邏輯分析無法達到證悟的階段，需要仰賴空性的智慧為基礎，也是在此點上，《楞伽經》和中觀思想契合。就此點而言，《楞伽經》影響禪宗最重要的觀點乃是提出不可依賴語言之說，一方面承認文字的局限性，並且強調文字無法完全傳述心之所悟（自覺聖智的境界）。《楞伽經》曰「佛語心為宗，無門為法門」，這一句話點出整部經的精要所在，亦即雖然經中言語萬千，最重要的莫過於指向「心」這一條途徑，而不應被

⁵ 鈴木大拙對梵文本《楞伽經》進行英譯，在其英文書名標題強調此經為大乘經典，正因為其意旨在強調《楞伽經》在大乘經典中的地位，最主要的特點是《楞伽經》內中觀與唯識的位置。參閱鈴木大拙之英譯《楞伽經》（Suzuki, 1973, pp. xxx, xli）。

⁶ 早先如長尾雅人教授所言，大乘佛教思想進程可以被視為是透過中觀與唯識思想互相激盪之成果。這種主張或許不見得能忠實反應中觀唯識論師們的立場，而出自學者自身一種對佛教「勝義諦」的追求。參見 Nagao, 1991, p. 34.

龐雜的語言詞彙所支遣。這個觀念實際上為禪宗所言「不立文字、教外別傳」最主要的基礎源頭。⁷換言之，禪宗「不立文字」之原則，便是立基於《楞伽經》所表述之心識思想。

三、楞伽師

禪宗典籍中受到《楞伽經》深刻影響的是記述「楞伽師」之傳記：《楞伽師資記》為唐·淨覺所作，大約寫成於七二〇年左右。據高崎直道所見，承繼《楞伽經》精神，將其於中土發揚光大的是玄曠《入楞伽人法志》與淨覺《楞伽師資記》，後者多處引用前者之文。《楞伽師資記》特別賦予求那跋陀羅莫大的重要性，正因為求那跋陀羅翻譯了《楞伽經》的緣故而將他立為「楞伽宗」第一祖。⁸做為一本禪師傳記體，相較於其他禪宗史傳，《楞伽師資記》有幾點特色，第一為推求那跋陀羅為第一祖師。二為大力引用《楞伽經》，闡揚關於「心」的義理。三則為其對菩提達摩的教理思想之闡釋內容更加詳盡，反映了「心」與「行」兩方面在習禪上的重要性。

《楞伽師資記》對於《楞伽經》的理解環繞在「心」的理論上，開始便引《楞伽經》所言「自心現境界」。於求那跋陀羅傳部分亦多為言經中所說的「心」。至道信傳則再

⁷ 參閱高崎直道（2006），頁 34。

⁸ 後來所有其他禪宗譜系均排除了求那跋陀羅，法才《光孝寺瘞髮塔記》仍然依照《楞伽師資記》，因此能得知，法才受到了淨覺影響，也同時凸顯《楞伽經》在法才心中之重要地位。

引《楞伽經》所謂「境界法身」。在菩提達摩部分，首先提到對於達摩傳慧可《楞伽經》乃是因為此為「大乘安心之法」，得以使「仁者依行，自然度脫」。對於「心」的強調，《楞伽師資記》與《天竺國菩提達摩禪師論》同出一轍，後者列舉了十四種「禪定解脫心門」。⁹《楞伽師資記》之達摩傳記後半部內容則大篇幅地解釋了達摩所著《二入四行論》之旨意在於「行」。先曰：「入道多途，不出二種。一是理入，二是行入。」而所謂四行皆是「行入」。（T85, No. 2837: 1285a; X63, No. 1217: 1a）而此「二入」反映的是教門與行門的對立層面，實為定慧之爭的縮影之一，雖然大乘空觀當中理當已經容攝包含定與慧相輔相成之修行途徑，僧人們自然也理解，然而實踐上卻有爭鋒之處。菩提達摩於六世紀遊歷中國南方期間，中國僧侶教育之主導形式仍以義學與經典的研讀為基礎。¹⁰菩提達摩抗衡義學的企圖反映出義學擁護者與反對者之間的緊張關係。因此其後的禪師們持續地努力在定慧兩者中找尋平衡點，反應在許多論疏之中，此文後部分將再闡釋環繞「二入」的定慧之爭，以及禪宗於此點分立之思想差異。

菩提達摩與《楞伽經》之關聯最早可在道宣（596—667）於六四五至六六五年修訂完成《續高僧傳》中找

⁹ 《天竺國菩提達摩禪師論》參見方廣錫，《藏外佛教文獻》（W02, No. 18a-b）。列舉十四種法門為「安心門、住心門、悟心門、定心門、息心門、徵心門、達心門、了心門、知心門、正心門、察心門、覺心門、照心門、制心門」。

¹⁰ Robson, 2010, pp. 1-17.

到。道宣將《楞伽經》的傳授記入菩提達摩、慧可（487—593）、法沖（587—665？）的傳記部分。¹¹如「法沖傳」記載《楞伽經》為求那跋陀羅翻譯、菩提達摩傳授（T50, No. 2060: 666b2-16）。據「慧可傳」，菩提達摩傳授弟子慧可《楞伽經》，因為此經為中國佛教徒唯一值得信任並做為修行依歸之經文，可嘆的是「此經四世之後變成名相」（T50, No. 2060: 552b29）。

四、禪與實修

菩提達摩既然在傳統上被認為是《楞伽經》之傳授者，高僧們感到必須解釋菩提達摩如何能夠倡導《楞伽經》未提及的頓悟學說。《祖堂集》中的一段文字表現了欲解決此問題之企圖。¹²道存詢問仰山（約840—916）：《楞伽經》是

¹¹ 作於五四七年的《洛陽伽藍記》最早提到菩提達摩。該書簡略地提及菩提達摩來自西域，遊歷各國，據稱活了一百五十歲，在此處的菩提達摩傳記的確切行蹟依舊成謎。透過道宣之傳記，至少知道菩提達摩採用的修行方法稱為壁觀，藉由實踐「二入」與「四行」。後人又將其餘據稱歸諸於菩提達摩的著作收為《菩提達摩論》（T50, No. 2060: 551c6-12）。這個時期的禪修派別仍有許多尚待梳理之處。關於道宣之禪修觀，參閱 Jinhua Chen, 2002, pp. 332-395。與下列著作進行比較閱讀有助於對此方面之了解：Greene, 2008。Greene 反對 Chen，主張道宣的《習禪論》乃為駁斥信行之禪修教法，而非反駁菩提達摩，因為後者的追隨者直至道信的時代才形成一個統一的團體（Greene, 2008: 77）。Greene 更主張由於信行在其時代所發揮之顯著影響，在了解禪宗思想形成時，應將信行對於禪的想法納入考量。這兩篇文章共同對禪宗早期的知識背景提供了重要資訊。

¹² 柳田聖山，《祖堂集索引》第18卷，頁1619。有關其價值與編纂背景，參閱柳田聖山（Yanagida, 2001, pp. 68, 80-9）。

否實由菩提達摩引進中國？對此，仰山答道此非實情，而是後人所添加。仰山從一個史學方向出發，對《楞伽經》翻譯日期之反駁開始，釐清了包括佛性、頓悟、語言之角色、實修（此指禪修）等觀念。因此仰山回答道存：「緣《經》上有相似處，通說通誘童蒙，宗通修行者。」¹³

此處仰山總結道，菩提達摩之所以傳授《楞伽經》只是出於實用考量，如同方便法門，反對只講究義解習經者，亦因強調修行同時為《楞伽經》與菩提達摩講道之核心，尤其是在其《二入四行論》中。儘管後來《楞伽經》的影響力逐漸消退，我們仍可觀察到，如同之後的佛教徒依與菩提達摩所見，強調實修為《楞伽經》主要重點。

實修概念相當盛行，唐代道宣律師表達的也是相同的邏輯，更重要的是，在其所有關於戒律與禪修之著作中，堅持心的絕對純淨是他的核心思想，而戒律和禪修對他而言構成了「實修」最主要的層面。道宣在其著作《淨心誠觀法》（T45, No. 1893）中，強調淨心的方法，亦言，對佛教徒而言實踐三學以修成淨化的心，此法門之最終目的就是要成為一位理想之僧侶，也稱為「楞伽眾」（T45, No. 1893: 819c）。

上述內容也符應唐代文人普遍視實修為禪修之觀點，並是為了提倡與義學傳統相反的面向。在白居易（722—846）為興善惟寬（775—817）所作的碑銘〈西京興善寺傳法堂碑銘〉中，¹⁴對禪師之定義如下：

既曰禪師，何故說法？」師曰：「無上菩提者，被於身為律，說於口為法，行於心為禪。應用有三，其實一也。如江湖河漢，在處立名，名雖不一，水性無二。（《全唐文》第 628 卷）

上述碑銘認為禪師當以心的實修為主要目的，從而行住坐臥符合戒律，因此，守律亦為實修。禪與律均為開悟之應用與彰顯。對修行者而言，兩者乃不可分離。同時期的宗密（780—841）於《圓覺經大疏釋義鈔》（X9, No. 0245: 531a-532c）「修證門」亦提出平衡之徑：

故但以心傳心、不立文字，顯宗破執。故有斯言：非離文字，說解脫也。故教授得意之者，即頻讚《金剛》、《楞伽》云：「此二經是我心要。」今時弟子彼此迷源，修心者以經論為別宗，講說者以禪門為別法。聞談因果修證，便屬經論之家，不知修證正是禪門之本事，聞說即心即佛。（《禪源諸詮集都序》，T48, No. 2015: 400b19-25）

此處宗密為禪門下定義顯示尋求解決義學與禪修爭辯之意圖。¹⁵直至宗密作此論以提倡教禪一致，禪修與義學之相互分立已盛行了兩個世紀。而至宗密以後，尤其至宋代，

¹³ 柳田聖山，《祖堂集》，5.75 欄，頁 1619。

¹⁴ 《全唐文》第 678 卷。有關興善惟寬之背景，參閱 Poceski, 2007, pp. 64-66。

¹⁵ 宗密因過度強調學理乃至「被自己淵博知識所禁錮」而受攻訐。參閱 Kieschnick, 1997, p. 131。

《楞伽經》已漸被束之高閣，如蘇軾（1037—1101）所言：

祖祖相授，以為心法。如醫之《難經》，……《楞伽》義輒幽眇，文字簡古。讀者或不能句，而況遺文以得義，忘義以了心者乎？此其所以寂寥於世，幾廢而僅存也。（蘇軾，《楞伽阿跋多羅寶經序》，T16, No. 670: 479c13-26）

同時代的蔣之奇（1031—1104）亦言：

之奇嘗苦《楞伽經》難讀又難得善本，……至於像法、末法之後，去聖既遠，人始溺於文字，有入海算沙之困，而於一真之體乃漫不省解，於是有祖師出焉，直指人心見性成佛，以為教外別傳，……由是去佛而謂之禪，離義而謂之玄，故學佛者必詆禪而諱義者，亦必宗玄二家之徒更相非而不知其相為用也。且禪者六度之一也，顧豈異於佛哉？之奇以為，禪出於佛，而玄出於義，不以佛廢禪。（蔣之奇，《楞伽阿跋多羅寶經序》，T16, No. 670: 479a08-24）

蘇軾與蔣之奇都提出一個共同的觀點，就是其時代的佛教徒之間，將修禪與義解（拘泥於文字義理者）視為兩個端點，存在對立關係，但兩人都指出禪宗修行法門實際上對於禪定與智慧同樣重視，不應偏廢一方，或互相詆毀，而此以《楞伽經》之要旨為代表。

在其後不斷發展的中國佛教中，《楞伽經》所發揮之功效逐漸地淡化。早期的中國佛教徒在討論「心」的理論時主要依據《楞伽經》的教理，然而一時舉足輕重仍無法改變其重要性漸趨下滑。

五、聖嚴法師的禪學

聖嚴法師禪學思想立基在中國禪宗高僧大德著述的基礎之上，具有深厚的經教基礎與紮實的歷史知識。此節將他對於《楞伽經》所反映的定慧之爭、禪教分立等題目的相關觀點做一整理分析，就下列四點加以討論：

- （一）思想史脈絡基礎。
- （二）聖嚴法師所見「二入四行」與南北禪宗的分道。
- （三）聖嚴法師論「宗通」。
- （四）定慧一體。

以下根據此四點分別述評：

（一）思想史脈絡基礎

聖嚴法師的禪學從思想史的脈絡出發，重視精讀禪宗典籍，其中當然包含《楞伽經》。他自敘：

向來的禪者，以及重視實際修行的佛教徒，大都不重視思想史的演變過程，似乎覺得「禪」的修證方式和觀念，從來不曾有過變化，僅憑以因緣而接觸到的某一種或某一些禪的方法或禪的文獻，作為衡斷及修持的標準。……

因此，我已在《禪的體驗·禪的開示》一書中，以歷史

的角度，介紹了〈禪的源流〉、〈從印度禪到中國禪〉、〈中國禪宗的禪〉。在本書中，則以抽樣的方式，將中國禪宗史上留下的禪門重要文獻之有關於修證內容及修證方法者，摘要選錄了二十四篇。時間的歷程，自梁武帝（西元五〇二—五四九年在位）時代的菩提達摩，直到現代的虛雲老和尚（西元一八三九—一九五九年）經過一千四百多年，其間的禪風，因時而異，因地而異，因人而異，變化多端，越到後來越圓熟，越往上追溯，越明其源頭的活水及其基本的形態。¹⁶

聖嚴法師從學問僧的傳統出發，重視漢傳佛教思想史的演變過程，其實此立足點與古來禪宗的高僧大德並無差異。禪師們重視禪修的同時，並不放棄理性思辨與對史實的追究。但是禪宗的差別是以實修為證，經教的訓練不可離開此宗旨。如聖嚴法師所說：

《六祖壇經》的無相頌首句即是「說通及心通，如日處虛空。」〈永嘉證道歌〉也有「宗亦通，說亦通」的句子，宗是禪，說是教，既通宗也通說。自古以來，「從禪出教」，此是說通；「藉教悟宗」，則是宗通。此一認識，可以追溯到《楞伽經》卷三所說的：「一切聲聞、緣覺、菩薩，有二種通相，謂宗通及說通。」如果離開了禪的修證，一切的經教只是普通的學問。¹⁷

因為他對禪學的研讀基礎深厚，對於禪宗思想史上諸多議題都做出一番見的。下列的各點分析便是建立在他的禪學觀念之上。

（二）聖嚴法師所見「二入四行」與南北禪宗的分道

承接前面已經說明，《楞伽經》對於禪宗最大的啟發在於不立文字之觀點，聖嚴法師對於禪宗之「不立文字」之涵義是與《楞伽經》之「藉教悟宗」思想緊密相扣的，其見解如下：

教是佛語，而《楞伽經》云：「佛語心為宗」，此「心」是指佛心，即是大圓覺海；語為言教，心為本覺的智海，故語以心為宗。禪宗自稱教外別傳，「以心印心」、「不立文字」，意思是真心為根本，言教為方便，若得根本的心法，便捨方便的言教了。因此，初祖達摩以四卷《楞伽經》傳授道育與慧可，一直到五祖弘忍，都是以《楞伽經》為心要，以《楞伽經》印心。如四祖道信的〈入道安心要方便門〉亦云：「為有緣根熟者，說我此法要依《楞伽經》，諸佛心第一。」六祖聞《金剛經》開悟，也勸人持誦《金剛經》，而云：「若欲入甚深法界，及般若三昧者，須修般若行，持誦《金剛般若經》，即得見性。」許多禪師主張「離經一字，即同魔說」，可見，中國禪宗主張不立文字，那是為了掃除知解葛藤的虛妄分

¹⁶ 釋聖嚴，《禪門修證指要》，頁 7-8。

¹⁷ 釋聖嚴，《禪的生活》，頁 74。

別，此即是說不依文字為根本，卻未嘗不用文字作方便。所以禪宗行者，雖不立文字，卻又不離經教，自菩提達摩的〈二入四行〉起，即主張「藉教悟宗」；悟後更以經典印心，禪與教必須相應，如不相應，就有問題，就是魔說而非佛法。¹⁸

意思是，「藉教悟宗」二入四行當中的理入者，因此應當與行入者相結合，此為習禪者的修行指導，所以聖嚴法師主張，行者當結合二入，才能夠如實理解不立文字的意義，如果只是完全摒棄文字，則落入邪見。如同本文前面關於《楞伽師資記》的部分已見到，菩提達摩教導唯有「二入」法門，分為理入與行入，在兩者定義為：「理入者，謂藉教悟宗。深信含生，凡聖同一真性，但為客塵妄覆，不能顯了。若也，捨妄歸真，凝住壁觀，無自他，凡聖等一，堅住不移，更不隨於言教。」「行入者，謂四行。其餘諸行，悉入此行中。何等為四行？一者報怨行，二者隨緣行，三者無所求行，四稱法行。」但是達摩之禪法到底為何，史料闕如，細節無法考究，只有道宣《續高僧傳》專以壁觀與四行為達摩之道，以及宗密《禪源諸詮集都序》所描述：「達摩以壁觀教人安心，外止諸緣，內心無喘，心如牆壁，可以入道。」（T48, No.2015: 403c27-29）聖嚴法師秉持客觀精神，也參照當今學術界規範做出整理。寫道：

達摩祖師留下的著作極有限，此處所收的〈略辨大乘入道四行〉，大概是在達摩圓寂後約一百一十年，根據他被世間傳流的法語，整理而成的。其實這篇文章，不是專門指導行人如何進入禪門的教材，乃是介紹達摩祖師對於修行佛法通途的看法。講到禪的理論及方法的，只是短短二十幾個字。……其成立年代，多有議論，但也值得流通，故被收入《大正藏》卷四八及《卍續藏》卷一一〇。有關達摩祖師的史實、思想、禪風的考證說明，可參看日本關口真大博士的《達摩大師の研究》、《達摩の研究》。印順博士的《中國禪宗史》第一章。¹⁹

達摩祖師的史料有限，但聖嚴法師評判與菩提達摩與道信的思想，並且追究出他們思想上變化的軌跡對禪宗思想史上的意義。首先，我們回顧道信思想，其要義如《楞伽師資記》所引用《入道安心要方便門》所言：

要依《楞伽經》，諸佛心第一；又依《文殊說般若經》，一行三昧，即念佛心是佛，妄念是凡夫。《文殊說般若經》云：「文殊師利言：世尊，云何名一行三昧？佛言：法界一相，繫緣法界，是名一行三昧。」（T85, No. 2387: 1286c22-26）

此處道信引用《楞伽經》，但其他地方也引用《金剛

¹⁸ 同註¹⁷，頁 75-76。可參閱比照相似的說法，但使用更加生活化的詞彙，見釋聖嚴，《禪鑰》，頁 47-55。

¹⁹ 同註¹⁶，頁 15。

經》。根據聖嚴法師所見，道信思想的重要性在於承接北宗禪邁向南宗禪這個過渡時期的關鍵角色，他因而寫道：

四祖道信（西元五八〇—六五一年）在中國禪宗史上，是一位很重要的人物，他繼承了他以前的各種禪觀思想，包括小乘、大乘乃至智顛等的思想，卻未將天臺宗那樣的禪觀組織接受下來，反而依《楞伽經》的「佛心」及《文殊說般若經》的一行三昧，主張「念佛心是佛」。又由於道信在江南遊學時，受到大小品《般若經》弘傳的影響，也有教大眾念「摩訶般若波羅蜜」而退賊的傳說。因此，初祖達摩以四卷《楞伽經》印心，六祖惠能以《金剛經》印心的中間，四祖道信是一位承先啟後而將這兩種傾向同時提起的人。

被集於《楞伽師資記》第五篇的〈入道安心要方便門〉，是研究並介紹道信禪思想的最佳資料。從其所引經典名稱內容之廣，可以看出他是一位禪教並重的大師。²⁰

對於道信相對於達摩祖師的作用，他又歸納：

達摩的二入四行，是偏重於行入的四種行，理入部分的敘述卻不夠多。在道信的〈入道安心要方便門〉之中，則彌補了達摩所述的不足，偏重於理入方法的介紹，為後世的修行者鋪了從悟理而進禪門的大路。但其雖說「離心無

別有佛，離佛無別有心」，「大道虛曠，絕思絕慮」，尚未發揮「不立文字」的禪風，並且可說，他的主要修行方法，仍是止觀的範圍。

從道信的思想體系而論，他說：一旦進入「泯然無相，平等不二」的位置，那便是「真實法性之身」，也名為正法、佛性、實性、實際、淨土、本覺、涅槃界、般若等。又說：由「直觀身心」、「不生不滅，平等無二」，即可入於「無生」法忍的「正理」。可知他是立足於性宗的立場而接受空宗的思想，這正好是天臺宗及後世禪宗的態度。

當然，他的〈方寸論〉所表示的，例如講「方寸」、「本來空寂」、「平等」，均與〈入道安心要方便門〉相同。「莫作觀行，亦莫澄心」則較「常住於止，心則沉沒；久住於觀，心則散亂」的說法，更接近於六祖以後的禪宗。²¹

至此，從達摩到道信的禪學變化有了很清晰的理路，根據聖嚴法師，達摩主張二入，重點偏重行入，因此不琢磨解釋理入的內涵，或許是因為祖師本意如此，但是道信為達摩補足理入的內涵，使中土禪修者有思路可循。因為有了道信的闡釋，開啟了南宗禪的新頁。

²⁰ 同註¹⁶，頁34。

²¹ 同註¹⁶，頁35。

（三）聖嚴法師論「宗通」

上節已經見到唐宋僧人將「宗通」思想做為《楞伽》要義，意指實修實證精神，此一認識，可追溯到《楞伽經》卷三所說的：「一切聲聞、緣覺、菩薩，有二種通相，謂宗通及說通。」聖嚴法師將此《楞伽經》「宗通」思想與《六祖壇經》融會貫通。他舉出《六祖壇經》的無相頌首句即是「說通及心通，如日處虛空」，並且〈永嘉證道歌〉也有「宗亦通，說亦通」。由此可見，禪師修行必須包含「宗通」與「說通」兩者，聖嚴法師因而論道：

自古以來，「從禪出教」，此是說通；「藉教悟宗」，則是宗通。……如果離開了禪的修證，一切的經教只是普通的學問；在圖書館中研討學問的是普通學者，不是佛法的修行者。佛法固然多從義理的解門而入，但更重要的卻是修行與證悟的經驗，像胡適之、梁漱溟、熊十力、牟宗三等人，也研究佛教，著書立說，他們不僅未及禪修，而且還受他們自己的立場所限，所以無法認清佛法。

宗通了，說出來的話，一定和教理相應，不會違背佛法。像六祖惠能大師，他不識字，聞《金剛經》句而藉教悟宗，悟後所說，自然能與經教相一致；如果他所說的違背了佛法，他就不可能成為禪宗六祖。他悟後聽印宗法師講《涅槃經》，問答論對之時，即被印宗法師歎謂：「某甲講經猶如瓦礫，仁者論義猶如真金。」若不通宗，僅在知識學問中講佛學，那樣的人，經中常謂：「如數他家

寶，說食不能飽。」所以石頭希遷的〈參同契〉中也一再提及「本末須歸宗，尊卑用其語」，又說：「承言須會宗，勿自立規矩。」²²

聖嚴法師以平實易懂的語言，舉今日知名學者為例，說明何為只具說通之例。如此一說，便可將古代玄妙的語言結合到當代的社會脈絡，這種實際的風格也反映在他對所謂實修的方法當中。所以到底何謂實修，是否只有習禪一途可遵行？聖嚴法師從道信的著述當中歸結，念佛也是修心的一種。首先，我們比對道信《入道安心要方便門》所言：

併除三毒心、攀緣心、覺觀心。念佛心心相續，忽然澄寂，更無所緣念。《大品經》云：「無所念者，是名念佛。」何等名無所念？即念佛心名無所念。離心無別有佛，離佛無別有心；念佛即是念心，求心即是求佛。所以者何？識無形，佛無形，佛無相貌。若也知此道理，即是安心。（T85, No. 2837: 1287a9-15）²³

這邊可以見到道信之「念佛即是念心，求心即是求佛」一句已經指出念佛也是安心之法，此思想與《楞伽經》、與達摩祖師所教之法並無矛盾之處。於是聖嚴法師寫道：

²² 同註¹⁷，頁 74-75。

²³ 亦可參閱同註¹⁶，頁 28。

事實上，禪者念佛，早在四祖道信（西元五八〇—六五一年）的〈入道安心要方便門〉，即舉《文殊說般若經》所說的念佛法門，勸導大家照著修行：「心繫一佛，專稱名字」，說明禪門也用持名念佛。又引《觀無量壽經》所說：「諸佛法身，入一切心想，是心是佛，是心作佛」的觀點，說明禪門的「是心是佛」，淨土經典中，也早有此說。我本人亦常勸念佛不得力的人，先學攝心的禪觀方法，心安之後，專心持名，庶幾容易達成一心念佛的效果。因為念佛往生極樂者，一心念要比散心念更有力。一心念，心即與佛相應，散心念，則不能與佛相應；所以永明延壽的《宗鏡錄》內，數處提到「一念相應一念佛，念念相應念念佛」的主張，那也正是《楞嚴經·大勢至菩薩念佛圓通章》所說：「都攝六根，淨念相繼，得三摩地」的道理。要是六根不收攝，淨念不相繼，而想「以念佛心，入無生忍」、「攝念佛人，歸於淨土」，是不容易的事。故請淨土行者，不可盲目地非議正確的禪門修持。²⁴

不只禪淨可雙修，聖嚴法師對於修行採取兼容的態度，各種修行方式都可以使用，唯禪修最為精要而已。對此，他說道：

禪雖不是修行佛道的唯一方法，確是修行佛道的通途或要門，它以戒律的生活與禪觀的定力為基礎，智慧與慈

悲——大菩提心的開發為目的。從釋迦世尊以來諸大菩薩及諸祖師無不以此方法而得成就。因為禪的修行方法，並無定法，若得明師指點，一切方法均可匯歸禪的入門方便，包括念佛、持咒、禮拜、讀誦等方法，並不限於靜坐或禪數。唯其用疑情、參話頭，乃是最快捷和最有效的方法。²⁵

此種實際的態度在聖嚴法師的著作中隨處可見，因此成為適合現代社會廣泛大眾修行的指引，把禪帶到生活之中。²⁶所謂的禪師，在當代社會實已極難以追尋，他以謙和的口吻，甚至調侃自己不是合格的禪師，說明他教導大眾禪修的意旨為：

以中國古代的佛教型態來講，我不是禪師；以今天的日本型態看，我也不是禪師，這在《禪的體驗·禪的開示》、《禪門譬語》兩書的自序中，已有聲明。雖然我也主持禪七，教人打坐參禪，但我也常告訴弟子及有緣親近我、跟我學禪打七的人說：「我不是禪師，我只是教導你們修行的方法。」由於目前很少有人能以準確的方法教導人修行，所以我只好濫竽充數，獻我的敝帚。我透過自己的經驗，將釋迦世尊以來，在經教中所見的種種鍛鍊身心的方法，加以層次化、合理化地教導有心修學的人。²⁷

²⁴ 同註¹⁶，頁 8-9。

²⁵ 同註¹⁶，頁 7。

²⁶ 聖嚴法師撰寫易於大眾閱讀的禪修書籍，如 Master Sheng Yen, 2014, *Chan and Enlightenment*。

²⁷ 同註¹⁷，頁 73。

但是聖嚴法師的禪學仍是立基於嚴謹的典籍研讀之基礎，他從他的著作當中能夠看到，對於何者是「真正的禪」仍有獨到的見地，亦即是「禪教不分流」，將於下節敘述。

（四）定慧一體

所謂實修，不外戒定慧三學，但聖嚴法師根據經典將此三學各分三個層次，即戒有三等、定有三等、慧亦分三等。²⁸都是由淺至深，由方便至究竟，各有三個層次。其中慧即智慧，依《楞伽經》，可分成 1. 世間智，2. 出世間智，3. 出世間上上智。但是戒定慧三學，各有功能，必須相互輔佐，缺一不可。禪宗各派對於三學之間的關係，卻有不同的衍生解釋，禪宗在五祖之後，神秀在中國北方、惠能在中国南方各自代表一種禪風。六祖惠能教導的是定慧合一的禪學，正如《六祖法寶壇經·定慧品》中說：

師示眾云：善知識！我此法門以定慧為本。大眾勿迷，言定慧別；定慧一體，不是二。定是慧體，慧是定用；即慧之時定在慧，即定之時慧在定。若識此義，即是定慧等學。

惠能如上之言，對於禪學理論是一個大進展，有別於前的北宗禪，對此，聖嚴法師認為：「南宗禪之異於北宗禪的特色，是在於不先修戒定，著重於智慧即是大定；也不以

為由定發慧，以及先慧後定之說為正確，凡是有出入的、有心可用的禪定。」²⁹聖嚴法師深刻認可慧能所傳授的南宗禪法，也同意此為「最上乘」禪門。他理解的慧能為：

其實從《六祖壇經》的內容來衡量，惠能大師是以慧為定、定在慧中的，所以主張不離日常生活的行住坐臥，行一直心，自利利他，作大修行，毋須「住靜觀心」，毋須先求入定，故名為頓，故名為最上乘。

因此，惠能大師對於戒定慧三學的定義是：「心地無非自性戒，心地無礙自性慧，心地無亂自性定。」若能不於境上生心，也就是當我們面對現實的環境時，能夠不為環境的順逆好壞所牽累和影響，清楚地面對現實的環境，而又能夠不受所動。那是因為心已能夠做到六祖所說「無念」、「無相」、「無住」的程度，即已見到清淨無染的自性，此自性，即是心體，名為「心地」。³⁰

依聖嚴法師之見，這個「心地」禪法與《楞伽經》不相違背，他寫道：

「心地」離一切境，得大自在，無礙解脫，此係智慧的功用，稱為自性慧；自性慧中，兼有自利的根本智，及利他的後得智，此即《楞伽經》所說的「出世間上上智」。

²⁸ 見釋聖嚴，《拈花微笑》，頁 158。

²⁹ 同註²⁸，頁 166。

³⁰ 同註²⁸，頁 167。

「心地」不於境上起執著，不著有無、染淨、生滅、來去、增減等相，所以即是離諸亂相的自性定，也是六祖所說的「最上乘」定。³¹

可見，聖嚴法師對於「最上乘」定的理解來自於六祖的禪學，對於六祖的肯定，不只在禪學思想上，還有符合當代社會的風氣。因此聖嚴法師評斷：

如眾所周知，禪宗是不歷階次的頓悟法門，六祖惠能大師，稱之為最上乘。禪門修行，直截了當，開門見山，所以深受一千三百年以來的中國人所服膺，近數十年來則亦受到歐美社會的歡迎。³²

這種「直截了當，開門見山」的方式，從惠能開始，在唐代後期愈發受到中國佛教徒的認同，成為禪宗的主流，透過馬祖道一與其後之五家七系之發展，一直延續下來，而今日這種「最上乘」禪又再度被提起，正如聖嚴法師的觀察，開門見山的教法適合當代的生活方式，所以禪修的現代性也因此能夠展現在當代社會的某些角落。

六、結語

《楞伽經》是禪宗早期重要經典，本文指出它的特色

有：（一）「宗通」旨在強調菩薩道修行。（二）指出語言的局限性。（三）其「藏識」觀點結合中觀思想。（四）具有早期佛教發展的時代性，須先具備大乘理論基礎，才能掌握真義。《楞伽師資記》對於《楞伽經》的理解環繞在「心」的理論上，強調修心法門，而唐宋僧人對於楞伽師的理解也強調修心，強調《楞伽經》的實修觀。而從唐宋佛教論述中，不難發現《楞伽經》與定慧之爭、禪教分立等議題緊密相關，因此總結而言，實修與義學兩者雖可兼行，論辯中經常被放置於對立的位置，因而持續影響習禪的理論發展。

本文依此脈絡，討論聖嚴法師禪學思想，分為四點做一整理分析：其思想史基礎，其「二入四行」，其論「宗通」，以及其論「定慧一體」。聖嚴法師理解的《楞伽經》，同於古代的高僧大德，強調《楞伽經》的實修觀，他對於達摩禪、道信禪與惠能禪進行理路清晰的指示，認為道信為承接前期「北宗」並開展其後「南宗」的過渡關鍵人物，他並且觀察到，對於定慧位置的調整，正是南宗別北宗的理論立場所存在。最後，本研究指出，聖嚴法師所見「心地」禪法與《楞伽經》不相違背，但更將對於「最上乘」禪的詮釋與惠能禪融會，而整理成適合當代社會，而別具特色的禪學思想。

³¹ 同註²⁸，頁 168。

³² 同註²⁸，頁 157。

參考文獻

叢書文獻

- 《大正新脩大藏經》，高楠順次郎編輯，85 函，東京：大正新脩大藏經刊行會，1932 年。
- 《全唐文》，1814 年（嘉慶 19 年）董誥等奉敕編，北京：中華書局：新華書店北京發行所發行，1983 年。

參考書目

- 安井廣濟，《梵文和譯：入楞伽經》，京都：法藏館，1976 年。
- 柳田聖山，《祖堂集索引》，京都：京都大學人文學部研究所，1980-1984 年。
- 高崎直道，《楞伽經》，東京：大藏出版社，2006 年。
- 釋聖嚴，《禪門修證指要》，《法鼓全集》4-1，臺北：法鼓文化，1999 年。
- 釋聖嚴，《禪的生活》，《法鼓全集》4-4，臺北：法鼓文化，1999 年。
- 釋聖嚴，《拈花微笑》，《法鼓全集》4-5，臺北：法鼓文化，1999 年。
- 釋聖嚴，《禪鑰》，《法鼓全集》4-10，臺北：法鼓文化，1999 年。
- 談錫永，《楞伽經》，北京：中國書局，2009 年。

外文參考書目

- Chen, Jinhua, 2002, “An Alternative View of the Meditation Tradition in China: Meditation in the Life and Works of Daoxuan (596-667).”

- T'oung Pao*, Vol. 88. No. 4-5 (2002): 332-395.
- Greene, Eric, 2008, “Another Look at Early *Chan*: Daoxian, Bodhidharma, and the Three Levels Movement.” *T'oung Pao*, Vol. 94, No.1-3 (2008): 49-114.
- Kieschnick, John, 1997, *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Nagao, Gadjin M. 1991, *Mādyamika and Yogācāra: A Study of Mahāyāna Philosophies*, ed., collated and trans. by L.S. Kawamura, Albany. N.Y.: State University of New York Press.
- Nanjio, Bunyiu, ed. 1923, *The Laṅkāvatāra-sūtra*. Kyoto: Otani University Press.
- Poceski, Mario, 2007, *Ordinary Mind as the Way: The Hongzhou School and the Growth of Chan Buddhism*. Oxford: Oxford University Press.
- Robson, James, 2010, “Monastic Spaces and Sacred Traces: Facets of Chinese Buddhist Monastic Records”, in J. A. Benn, L. Meeks and J. Robson, eds., *Buddhist Monasticism in East Asia: Places of Practice*. NY: Routledge.
- Sheng Yen, 2014, *Chan and Enlightenment*. Taipei: Dharma Drum.
- Suzuki, Daisetz Teitaro, 1973, *The Laṅkāvatāra Sūtra: A Mahayana Text* (translated for the first time from the original Sanskrit). London: Routledge & K. Paul.
- Vaidya, P. L., ed. 1963, *The Saddharma-Laṅkāvatāra-sūtram*, Buddhist Sanskrit Texts no.3. Darbhanga: Mithila Institute.
- Yanagida, Seizan, 2001, “Passion for Zen: Two Talks at the San Francisco Zen Center”, translated and introduced by Urs App. *The Eastern Buddhist* XXXIII, 2 (2001): 68-89.

The *Laṅkāvatāra Sūtra* and Master Sheng Yen's Chan Teachings: The Dialectical Relationship between Words and Meditation

Pei-ying Lin

Assistant Professor, Department of Religious Studies, Fu-Jen Catholic University

Abstract

This article reevaluates the *Laṅkāvatāra Sūtra* in the history of Chan Buddhism and then examines Master Sheng Yen's doctrinal take on this scripture. In the first part of this paper, four characteristics of the *Laṅkāvatāra Sūtra* are discussed: (1) its emphasis on the bodhisattva path; (2) the limits of language; (3) the theory of mind; and (4) features of fifth-century Chinese Buddhism.

Along this line, Master Sheng Yen's understanding of the *Laṅkāvatāra Sūtra* have at least four relevant themes: (1) the intellectual history; (2) the "two entries and four practices"; (3) the "principal path"; and (4) the "oneness of meditation and wisdom." In short, Master Sheng Yen's assessment of the *Laṅkāvatāra Sūtra* is consistent with previous Chan masters and he insightfully observed that the repositioning of meditation and wisdom marked the watershed in the transition from the "Northern" Chan to the "Southern" Chan Schools.

Key words: Master Sheng Yen; Chan School; *Laṅkāvatāra Sūtra*; meditation practice; theory of the mind

略論聖嚴法師對《維摩經》的闡釋 ——從《維摩經》解經學傳統看

龔雋

中國廣州中山大學哲學系教授

摘要

解經一直是東亞文明與思想傳統中非常重要的發展動力，佛教從印度到中國，從古代到近代，其思想發展的一項重要法流即是通過不同的論疏傳統來開展。佛教解經包含了非常豐富與複雜的內容，需要我們做出新的討論。做為近代著名學問僧的聖嚴法師，對佛教經典做了獨特的闡解。其在處理漢傳佛學傳統上，一方面接受現代性的觀念，而以近代治史的方式重新整理與研究中國佛教與思想的歷程；但同時他也延續了傳統佛教經學的傳統，而又有所創新。本論文以聖嚴法師有關《維摩經》的思想為案例，把他關於《維摩經》的思想闡發，放置於漢傳佛教《維摩經》註疏史及近代中國佛教經史學的脈絡下來進行考察與分析，以闡明其特色及歷史價值。在研究方法上，將以歷史、文本與社會史結合的方式來論究法師解經學所蘊涵的深義。本論文大致包含三個方面內容：一、漢傳佛教有關《維摩經》的解經史分析；二、近代經史學語境中《維摩經》解的新開展；三、聖嚴法師對佛教經典的詮解方式及其《維摩經六講》的特殊意義。

關鍵詞：維摩經、維摩經疏、聖嚴

《維摩經》在中國佛教思想史上具有重要的位置，國內外學界對該經以及該經註疏的研究已經有了相當的積累，而隨著梵本《維摩經》的發現，近來在東亞學界又引發了新一輪的研究熱潮。中外學界對包括敦煌所發現的各類中古《維摩經》的註疏文本雖多有探究，但仍有一些未發之覆需要探求，故本文根據僧史所載及近代研究成果，以中古《維摩經》疏的解經史略為中心，並延伸到宋明及近代《維摩經》疏的發展，對《維摩經》在中國佛教史中之重要作用做一思想史的論究。

根據歷代經錄所載，《維摩經》的漢譯從東漢靈帝到唐高宗近五百年間，前後共有七譯，而實際保存下來的只有三個譯本，即三國·東吳支謙譯的《佛說維摩詰經》（凡二卷十四品），^①姚秦·鳩摩羅什的《維摩詰所說經》（凡三卷十四品），以及唐·玄奘所譯《說無垢稱經》（六卷十四品）。該經一出即在中國佛教思想史上發生了重大影響，以至於講解註疏不絕如縷。特別是從六朝到隋唐時期，中國佛教思想的各大系統均圍繞著《維摩經》開展了講學與註疏運

① 關於該本譯者，學界有不同的意見，如釋果樸認為，傳為支謙本的《維摩詰經》譯者應該是法護。參考其著《敦煌寫卷 P3006「支謙」本《維摩詰經》注解考》一書〈第七章〉（臺北：法鼓文化，1998年）。而 Jan Nattier 則反駁了這一看法，提出從現存支謙本的用語及風格看，都沒有理由懷疑該本是支謙的譯本。關於此，參考其著 *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations: Texts from the Eastern Han and Three Kingdoms periods.* (Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhism, Soka University, 2008, p. 141) 而近來萬金川教授提出該經可能非出自支謙一人，而是經由某種整編方式而形成的「混合文本」，參考萬金川，〈《維摩詰經》支謙譯本的點校：兼論該一經本的譯者歸屬及其底本語言〉，2014年發表的會議論文未刊稿。

動，形成了法流眾多，異彩紛呈的局面。

一、中國中古《維摩經》疏的討論

(一) 初期《維摩經》之講疏

做為初期大乘經典，《維摩經》一經出現，在印度佛教思想的流傳中就產生不小影響，並被廣為引用。^②該經傳譯到中土後，學界一般認為，《維摩經》的講疏是始於羅什及其師生所作《注維摩經》。^③實際上，在羅什譯傳《維摩經》前，三國時期已經有了《維摩經》講說的流傳。《高僧傳》卷七「曇諦傳」就說其晚年在東吳講說《維摩》：「晚入吳虎丘寺，講《禮》、《易》、《春秋》各七遍，《法華》、《小品》、《維摩》各十五遍。」^④也有學者根據敦煌、吐魯番文書的研究，發現在羅什譯本流行前，已經出現了支謙《維摩經》譯本的註疏。釋果樸的研究就討論了寫本《維摩義記》、《維摩經注》和 P3006 三種本子的註疏，並推定這些文本在時間上均在羅什來華前。雖然目前對這些卷子的勘定與研究還沒有確定的結論，但從這些註疏的思想傾向看，大都應用中國早期般若學的思想來解讀《維摩經》。^⑤

② 印度佛教經論中對《維摩經》的引用，可參考艾蒂安·拉莫特 (Étienne Lamotte) 著，郭忠生譯，《維摩詰經序論》，第八、九章。

③ 小野玄妙主編，《佛典解題事典》，臺北：地平線出版社，1977年，頁176。

④ 《高僧傳》第7卷，《大正藏》第50冊，頁371上。

⑤ 釋果樸，《敦煌寫卷 P3006「支謙」本《維摩詰經》注解考》，頁55-67、260。

(二) 所謂關河舊疏

《維摩經》在印度佛教思想的傳承中，大部分為中觀學者所引述。^⑥其傳譯到中國，六朝時期對其講解和註疏影響最大的也是中觀學派。羅什所譯《維摩經》的出現對該經解釋史來講，是一個標誌性的思想史事件。羅什譯本廣為流播，並成為中古以後《維摩經》各譯本中註疏最多的經本，而在兩晉時期還一度隨著中國老、莊、玄學及般若中觀學之流行，活躍於佛教徒及士大夫當中，僧侶與名士講論之風為此興盛。^⑦著名的例子如支道林，他雅好老莊之學，亦兼善《維摩》。《高僧傳》卷四載其「晚出山陰講《維摩經》」。^⑧

《維摩經》是一部與初期大乘佛教思想有關，而以般若空性為主導的思想論典。^⑨有趣的是，自羅什譯本一出，從

⑥ 同註②，頁203。

⑦ 關於此，分別參考陸揚，〈論《維摩詰經》與東晉南朝文化之關係〉，見《季羨林教授八十華誕紀念論文集》，南昌：江西人民出版社，1991年；保羅·戴密微 (Paul Demiéville) 著，劉楚華譯，《維摩詰在中國》，見《世界佛學名著譯叢》第47冊，臺北：華宇出版社，1987年。

⑧ 《高僧傳》第4卷，《大正藏》第50冊，頁348下。

⑨ 關於《維摩經》本身的思想立場，學者們大都認為該經比較明確地與大乘佛教初期般若經法流一致，而成為中觀一系的思想基礎。拉莫特就認為，做為最古老的大乘經典之一，《維摩經》就「純屬中觀之經典」，從其開展的理論而言，是依循《般若經》與中觀方法，而拒絕將「空」實體化，從而代表著中觀思想的初期樣態。(參考同註②，頁64、93、100)一直到近來日本學界對於《維摩經》思想屬性的看法，也是主張其為中觀思想的經典。如《大乘經典解說事典》就把《維摩經》置於空宗

六朝到隋唐，該經在中國中古佛教義學的發展中扮演了重要的角色，各家對該經的講疏不斷，空、有兩輪同時並進。各家講疏《維摩》的同時，也在進行新的思想綜合與創造。

羅什自己一系的傳弘自然是重視《維摩經》的。他與僧肇、道生、僧叡等講疏《維摩》，開《維摩》經註之風。他們所共同注解的《維摩》，即所謂關河舊疏，成為中國佛教思想史上《維摩經》疏的主臬。《魏書》卷一一四《釋老志》就這樣說：「時沙門道彤、僧略、道恒、道標、僧肇、曇影等，與羅什共相提挈，發明幽致。諸深大經論十有餘部，更定章句，辭義通明，至今沙門共所祖習。道彤等皆識學洽通，僧肇尤為其最。羅什之撰譯，僧肇常執筆，定諸辭義，注《維摩經》，又著數論，皆有妙旨，學者宗之。」¹⁰從羅什的關中弟子來看，僧肇的《維摩》學水準最高，這很可能緣於他早年就讀過舊譯《維摩》而發心出家，對《維摩經》一直就有比較深厚的基礎與體會。¹¹因而，關河舊疏很可能是在僧肇主導下而進行的集體創作。

從現在流傳的關河疏來看，就是以僧肇為主而署名的《注維摩經》（又稱《維摩詰所說經注》、《淨名集解》

與中觀部來介紹，而指示出該經與中觀學之間的密切關係。（參考勝崎裕彥、小峰彌彥等編，《大乘經典解說事典》，東京：北辰堂，1997年，頁288）

¹⁰ 《釋老志》，《魏書》第114卷（中華書局標點本），北京：中華書局，1974年，頁3031。

¹¹ 《高僧傳》本傳中說他「見舊《維摩經》，歡喜頂受，披尋翫味。乃言：始知所歸矣，因此出家」。（《高僧傳》第6卷，《大正藏》第50冊，頁365上）

等¹²），共分為八卷本與十卷本兩種，而現存的這些疏本，實際上是一個不斷集成的文本。要注意的是，唐代道液所集《淨名經關中疏》二卷於《集解》重點疏文加以整理解釋，並表現出集者自己的傾向性。如重視僧肇註，而於關中其他學人的疏解則多所刪除。日本學者研究表明，目前這個《集解》本最初是由羅什與其弟子（僧肇、道生、道融、僧叡、曇琬等）各以單行本別行流傳，然後經過不斷融合各單本，逐漸形成了以僧肇註為主的「集解」本。¹³這個說法是有可能的，如道融就單獨註疏過《維摩》，《高僧傳》卷六載其「所著《法華》、《大品》、《金光明》、《十地》、《維摩》等義疏，並行於世矣」。¹⁴此外，敦煌文獻中有不少與關中疏有關的資料，學者們也做過一些研究整理。¹⁵

¹² 《大正藏》第八十五冊所收《集解》本缺漏錯訛很多，本文應用新校本，該本經過整理已發表在方廣錫主編，《藏外佛教文獻》第二、三輯，北京：宗教文化出版社，1996、1997年。

¹³ 分別參見平井有慶，〈敦煌本注維摩詰經的原形について〉，《印度學佛教研究》，第31卷第2號，頁327-817。白田淳三，〈註維摩詰經の研究〉，《印度學佛教學研究》，第26卷第1號，頁262-265。花塚久義，〈註維摩詰經の編纂者をめぐって〉，《駒澤大學佛教學部論集》，第13號，頁201-214。此外，《大正藏》第八十五冊中，還收有唐代道液集《淨名經關中釋抄》（又名《淨名經關中釋抄批》）二卷，該抄並非以關中疏的觀念為中心，而以天台智者大師玄疏為中心，以天台的五重玄要來論究經義。

¹⁴ 《高僧傳》第6卷，《大正藏》第50冊，頁363下。

¹⁵ 有關敦煌《維摩》疏文獻的整理研究，參考平井有慶，〈敦煌本·南北朝時期維摩經注疏系譜〉，《印度學佛教學研究》，第30卷第2號，頁771-775。敦煌文獻中還發現有一早期佚本《維摩詰經注》寫卷，經過學者部分研究，大抵與關中一系接近。關於此，參考陶家駿，〈敦煌研究

從關河一系的註疏《維摩經》來看，中觀學派的思想起了決定性的作用。《集解》是融合關中諸家而成，思想上也大多以「性空之宗」來加以疏通。¹⁶羅什解經題時，就說該經以不思議為題，「則不思議乃空之明證」，而道生解題時也認為「說空是其所體」。¹⁷實際上，同屬於羅什的學生，而各自的思想進路與傾向也有所不同，這也表現在他們對《維摩經》的解讀方面。如道融重於實相解經義，但又不完全遵循師義，在註疏中表達了自己與羅什的不同意見。如其論〈問疾品〉說，此集「以明宗為本」，「先說大悲後說實相」，並明確反對羅什以空義解病因，說「此中不似有空義，故別記私通如上」。¹⁸僧肇則重以中觀性智來解《維摩》，關中舊疏中，他的疏解保留下來的最多。僧肇認為《維摩》一經的大旨即是「脫惑在乎觀空，說空是其所體」。他又以般若無知解《維摩》經題之「不思議」義，提出「罔知所以然而能然者，不思議也，何則？夫聖智無知，而萬品俱照」。這些疏解細究起來，都與《肇論》的思想同出一玄。¹⁹

院藏佚本《維摩詰經注》寫卷再探——兼及子母注問題》，《敦煌研究》，2012年第3期（總第133期），頁91-96。另外，《大正藏》第八十五冊收錄的敦煌文獻《維摩疏釋前小序抄》和《釋肇序》兩個文獻，學者認為均為唐·契真法師撰。參考方廣錫，〈敦煌遺書中的《維摩詰所說經》及其注疏〉，《敦煌研究》，1994年第4期，頁145-151。

¹⁶ 〈毗摩羅詰提經義疏序〉，《出三藏記集》第8卷，北京：中華書局，1995年，頁311、312。

¹⁷ 《注維摩詰經》第1卷，《大正藏》第38冊，頁328上。

¹⁸ 《注維摩詰經》第5卷，《大正藏》第38冊，頁372上。

¹⁹ 均見《淨明經集解關中疏》卷上，方廣錫主編，《藏外佛教文獻》第二輯，頁180、223、117。

道生的疏與僧肇則有不同的傾向。²⁰道生在關中與僧肇等一起研究《維摩》，但別有新旨發明。《高僧傳》卷七謂他「初關中僧肇始注《維摩》，世咸翫味。生乃更發深旨，顯暢新異及諸經義疏，世皆寶焉」。²¹可見他對《維摩》的理解並沒有完全因襲僧肇註，而是有所拓展的。如道生解經中空義，多就理空慧空結合來解；又如在闡述無我與涅槃平等義時，僧肇以「即事無不異，即空無不一」來解，而道生則以為，說涅槃空是「表無之法」，究實而言，涅槃非無，這顯然與僧肇的說法略有異致。²²

敦煌文書中還發現一部作者不詳的《維摩義記》，根據學者們研究，時間方面可能是僅次於僧肇等的《注維摩經》。²³從註疏的思想傾向方面看，也與關中思想相近，重視以中觀空性義來闡解經義。如該疏〈問疾品〉（名〈文殊品〉）即重在「明病體空」，而「皆教彼菩薩作中道之觀」。同時，該疏在論述調伏疾病的方式時，也強調了不真

²⁰ 關於道生注《維摩經》的特色，參考工藤雅也，〈《注維摩》道生注における經典注釈法〉，《印度學佛教學研究》，第48卷第2號，頁71-73。又橋本芳契也比較了《注維摩經》中羅什、僧肇與道生三人的異同。參見其著〈注維摩詰經の思想構成—羅什、僧肇、道生三師說の對比〉，《印度學佛教學研究》，第6卷第2號，頁509-513；及其著〈註維摩經の羅什說について〉，《印度學佛教學研究》，第21卷第1期，頁16-22。

²¹ 《高僧傳》第7卷，《大正藏》第50冊，頁367上。

²² 道生解空，參見《注維摩詰經》第5卷，《大正藏》第38冊，頁377上。

²³ 參考方廣錫，〈敦煌遺書中的《維摩詰所說經》及其注疏〉，《敦煌研究》，1994年第4期，頁145-151。

空義：「明調伏菩薩病，體空非真非有，眾生病亦非真非有者。所化眾生病體亦空，即應舍離者。」²⁴

（三）中古各家師傳與《維摩》講疏

《維摩經》自從羅什本及關河疏出來後，對於六朝隋唐的佛教義學具有深刻的影響。廬山慧遠一系於義學的主張上雖然與羅什有所不同，而其所傳的法流也開始出現《維摩》的講疏。如遠弟子曇詵即「清雅有風則，注《維摩》及著《窮通論》等」；慧遠法孫僧慧也「能講《涅槃》、《法華》、《十住》、《淨名》、《雜心》等」。²⁵可以說，六朝以來幾乎重要的佛學流派都熱衷於會通各自師傳的法義來對該經進行講疏。涅槃、成實、地、攝等諸論師，以至於隋唐的天台、三論、唯識等宗（其中唯識宗以玄奘譯本為中心）均對《維摩經》有所精研。

先看涅槃一系的學人，大多都是兼講並註疏《維摩》的。如北方涅槃師僧鏡即「著《法華》、《維摩》、《泥洹》義疏並《昆曇玄論》，區別義類，有條貫焉」。²⁶著名涅槃師寶亮也常宣講《維摩》，《高僧傳》卷八《寶亮傳》載其「講《大涅槃》凡八十四遍，《成實論》十四遍，《勝鬘》四十二遍，《維摩》二十遍，其《大小品》十遍」。²⁷

²⁴ 《維摩義記》，《大正藏》第 85 冊，頁 333 上。

²⁵ 均見《高僧傳》第 6 卷、第 8 卷，《大正藏》第 50 冊，頁 363 上、頁 378 中。

²⁶ 《高僧傳》第 7 卷，《大正藏》第 50 冊，頁 373 下。

²⁷ 《高僧傳》第 8 卷，《大正藏》第 50 冊，頁 381 下。

另外，法瑗的弟子僧宗「善《大涅槃》及《勝鬘》、《維摩》等，每至講說，聽者將近千餘」，²⁸而法雲的弟子寶瓊等也傳講《維摩》並著有經疏。²⁹

地論一系對於《維摩經》的講疏更形成了鮮明的法流，地論學者傳疏《維摩》之風非常興盛，尤其地論南派慧光一系更重於此經。如慧光弟子法安「講《涅槃》、《維摩》、《十地》、《成實論》，相繼不絕。……著《淨名》、《十地》義疏並《僧傳》五卷」。³⁰慧光弟子曇遵也尊奉《維摩》為本，「少覺有疾，便坐誦《維摩》、《勝鬘》」。³¹此外，慧光其他弟子如慧順、法上等，也皆秉持講疏《維摩》的傳統。³²

一直到隋朝，地論師仍然沿傳兼講《維摩》的法流，宗學地論的靈裕即著有「《維摩》、《波若》疏各兩卷」；學宗華嚴、地論的慧覺也「著《華嚴》、《十地》、《維摩》等疏，並續《義章》一十三卷，文質恢恢，條貫倫約。」³³等到慧光的再傳弟子，法上的學生淨影寺慧遠，則對《維

²⁸ 《高僧傳》第 8 卷，《大正藏》第 50 冊，頁 379 下。

²⁹ 《續高僧傳》卷七說其「《法花》、《維摩》等經，並著文疏。」（《大正藏》第 50 冊，頁 479 下）

³⁰ 《高僧傳》第 8 卷，〈法安傳〉，《大正藏》第 50 冊，頁 380 上。

³¹ 《續高僧傳》第 8 卷，《大正藏》第 50 冊，頁 484 上。

³² 如《續高僧傳》卷八講慧順「博見融冶，陶然有餘，講《十地》、《地持》、《華嚴》、《維摩》，並立疏記」；又說法上最後也是「舍誦《維摩》、《勝鬘》」而圓寂。分別見《大正藏》第 50 冊，頁 484 中、485 上。

³³ 《續高僧傳》第 12 卷，《大正藏》第 50 冊，頁 520 下。

摩》做了系統深入的闡釋，成為一時最有代表性的《維摩經》學者之一。慧遠「三年之間誦《法華》、《維摩》等，各一千遍，用通遺法」。同時，他所撰《維摩經義記》凡八卷（又稱《維摩詰所說經注》、《維摩義疏》、《維摩經疏》等）堪稱地論《維摩》研究的集大成。³⁴

慧遠的《維摩經》研究在中古達到相當高的水準，他的《義記》被稱為「關中嘉祥不得抗衡」，³⁵與吉藏、智者疏一樣，成為隋代《維摩經》研究中最重要作品。慧遠相當重視《維摩》的思想價值，並以判教的方式來加以表現。慧遠在判教中把一切經說分為聲聞、菩薩二藏，而菩薩藏中又析分為漸入、頓悟兩類，他認為《維摩經》乃「二藏之中菩薩藏收，為根熟人頓教法輪」。³⁶這就意味著該經為大乘中最高圓滿之法。可以說，此疏在許多思想方面，都與關河舊疏的中觀論述有很大的不同，表示了地論一系的看法，特別強調了以《地論》和《起信論》的思想架構來組織和論說。³⁷

此外，敦煌文獻中有一部《維摩經疏》一卷（T2770）本（大英博物館藏本，S，2688），此疏作者不詳，而方廣

³⁴ 該疏有敦煌本流傳，日本《大正藏》所收《維摩經疏》一卷（T2770），即根據 S2688 號整理，參考方廣錫，〈敦煌遺書中的《維摩詰所說經》及其注疏〉，《敦煌研究》，1994 年第 4 期，頁 145-151。

³⁵ 〈刊維摩經義記序〉，《維摩經義記》卷首，《大正藏》第 38 冊，頁 421 上。

³⁶ 《維摩義記》第 1 卷，《大正藏》第 38 冊，頁 421 中。

³⁷ 有關慧遠以地論等思想融合到《維摩》經解中，參考橋本芳契，〈慧遠の維摩經義記について〉，《印度學佛教學研究》，第 5 卷第 1 期，頁 204-207。

錫認為是淨影寺慧遠的作品。從該疏內容上看，可以說是明顯地論一系的論述。全疏基本以十地為綱骨來組織論釋，疏文最常引證的即是《地論》，而思想上也是傾向於以《地論》解《維摩》。如以十地解六度：「謂歎初地至十地德，何故須然？菩薩住於一地之中普攝一切諸地功德，故曆諸位而以歎之。言布施者初地功德，言持戒者二地功德，言忍辱者三地功德，言精進者四地功德，言禪定者五地功德，言智慧者六地功德。」又論十二緣起義，也以《地論》、《起信》等真心緣起說來加以闡明：「唯真與妄，據妄統攝十二因緣，皆妄心起，名之為妄。據真統收，皆真心起說以為真。」「故經說言：三界虛妄，皆一心作，妄心作矣。三真緣起，據真統攝十二因緣，皆真心作。如波水作此，如《地經》六地中說。故彼經言：十二因緣皆一心作，謂何黎耶真心作矣。」³⁸

另外，《大正藏》中還收有一作者不詳的敦煌本文書《維摩經抄》，該疏大都以真心論的思想來解釋《維摩經》，如該疏在序中就把《維摩經》思想與《華嚴》、《起信》、《涅槃》、《楞伽》等判為法性宗的一流，並以法性宗義論究空性：「今此《維摩經》即當第三法性宗所攝。」「法性宗，即《花嚴》、《涅槃》、《維摩》、《楞伽》等經、《起信論》等，說一切法非空非有，亦有亦空。所謂迷真起妄一切皆有；攝妄歸真，一切皆空。就俗諦則有，就真諦則空。」³⁹這些說法都與關河之義相對，而比較接近地論

³⁸ 均見《維摩經疏》，《大正藏》第 85 冊，頁 355 中、356 下。

一系的維摩經解了。

(四) 攝論師的所傳與《維摩》：兼論敦煌本《維摩經疏》(T2771)。

雖然六朝以來攝論師不像地論師那樣熱衷於《維摩》的講疏，而從僧傳所載及敦煌文獻來看，還是有不少攝論一系的學人兼講和傳疏《維摩》，特別是北地攝論的傳承，由於受到地論的影響，間有《維摩》的講疏出現。

有學者把北地攝論師的發展分為曇遷、道尼與靖嵩三系，相對來說，道尼一系親承真諦學說而少與地論交涉，故其門下幾無傳《維摩》者。而曇遷與靖嵩兩系都與地論有所融通，尤其是曇遷一系與地論南道關係甚密，其學說也具有攝、地融合的特徵。^⑩於是表現在這兩系的傳承中，都可以找到他們對《維摩》的研究記錄。如曇遷系的法常，靖嵩系的道因等，都是《攝論》與《維摩》兼講或有疏記流世的。^⑪此外，道瑛、靈潤所傳攝論一系也常兼習《維摩》。如靈潤在歸宗攝論以後，也融通地論，旁攝《維摩》。《續高僧傳》卷十五本傳中說他「《十地》諸經，略觀文體」，「自餘《維摩》、

《勝鬘》、《起信論》等，隨緣便講，各有疏部」。^⑫攝論之傳講《維摩》一直延續到唐代。

現《大正藏》中收有一部作者不明的《維摩經疏》一卷(T2771)，是關於《維摩經·問疾品》的註疏殘卷。從該疏的思想內容來判斷，很可能是出自中古攝論師之手，筆者推斷為曇遷或曇遷一系所作。曇遷學宗《攝論》，卻融合了南道地論的思想。其師曇遵即南道地論名匠慧光之弟子，曇遵雖無章疏存世，卻對《維摩經》有深刻的信仰。^⑬遷對於地論一系的典籍也下過一番功夫，曾精研《華嚴》、《十地》及《維摩》、《起信》等論。^⑭同時，他與當時地論大師淨影寺慧遠有所往來。慧遠的《維摩》學觀念很可能直接影響到曇遷及其一系攝論師對《維摩》的興趣。

該疏最有特色的一點即是經常同時援引地、攝二論思想來助成其說，這在中古其他維摩疏中是不多見的。特別是地論一系雖然多有《維摩》的註疏，但從現有材料看很少引《攝論》以證經說的。這部經疏主以舊義唯識闡解《維摩》經義，如以唯識義論究《維摩》空性義說：「此中菩薩得其空者，為是實性真如之空，為是假名緣和之空？答言：但以名字故空者，得彼緣和空也。地前菩薩於彼一僧祇劫中，聞

^⑩ 《維摩經抄》，《大正藏》第85冊，頁423下、428下。

^⑪ 關於北地攝論三系及與地論交涉關係，詳見聖凱著，《攝論學派研究》(上)，北京：宗教文化出版社，2006年，頁33-42。

^⑫ 《續高僧傳》卷十五〈法常傳〉記其著「《攝論義疏》八卷、《玄章》五卷，《涅槃》、《維摩》、《勝鬘》等，各垂疏記，廣行於世」。(《大正藏》第50冊，頁540下)《宋高僧傳》第二卷〈道因傳〉講道因《攝論》與《維摩》兼講，聽者數千。(《大正藏》第50冊，頁716下)

^⑬ 《續高僧傳》第15卷，《大正藏》第50冊，頁545中。

^⑭ 《續高僧傳》第8卷，《大正藏》第50冊，頁484上。

^⑮ 《續高僧傳》卷十八說他「研精《華嚴》、《十地》、《維摩》、《楞伽》、《地持》、《起信》等，咸究其深蹟」。(《大正藏》第50冊，頁571中)關於此，也可以參考湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，上海：上海書店，1991年，頁851-871。

佛言教說一切法空。……恆思量，數數習之，生乃能遂熏本識成空種子。無漏意識欲現行時，此空種子流入意識，於意識中有空境界。當識心起，知一切法緣和故有，無性故空。緣彼名字，成此空故。故言但以名字故空。然此空境，三性往收，義通三性。從心變異是分別性，屬種子故是依他性，無相真故是真實性也。」又以「依他性觀」來解空性：「此依他性觀舉陰示之令舍我執。」⁴⁵再如該疏論解問疾中伏斷治療的方法時，就引《攝論》以證經說。⁴⁶

該疏解經應用《攝論》唯識的觀念來闡明《維摩》，同時也融合了地論南道一系的思想。最明顯地在討論《維摩》〈問疾品〉中空性義時，明確表示了認同南道法流的意見，有一段文字可圈可點：「問曰：為當唯緣空之心是病，為當所緣空境亦是病？答曰：兩釋不同。若依南道師解，空心空境悉皆是病。所以然者，境由心變，境不離心。心既是病，境亦是病。若也斷時唯斷其心，境自不起。若依北道師釋，緣空之心是病，空境不病。所以然者，空境真法何得是病。心緣於境，橫起執著，故心是病。是故斷時唯斷其心，不斷其境。雖有兩家，今依前義。」⁴⁷這一看法很接近曇遷一系的意見。可以有理由推斷，該經疏的作者為北地攝論師，很

⁴⁵ 《維摩經疏》，《大正藏》第85冊，頁371中、370中。

⁴⁶ 《維摩經疏》中說「故《攝論》云：若應此法自性善故成內，若外此法，雖複相應則成。複次內者是根，外者是塵。於此內外執有定性及以作用，是故起彼我與所。觀此內外寂靜無二，不起體用，故言平等」。（《大正藏》第85冊，頁371上）

⁴⁷ 《維摩經疏》，《大正藏》第85冊，頁371中。

可能就是曇遷或其學派的撰述。

（五）隋唐時期的《維摩經》疏：以天台、三論、法相疏為例

隋代最有影響力的天台、三論兩宗雖然沒有置《維摩》以圓教的地位，而對於該經都作了玄論與細密的文疏，可見對於《維摩》也是相當地重視。天台智者大師對於《維摩經》的宣講與註疏表現了其晚年的思想創作，其所作疏解主要有《維摩經玄疏》六卷（又稱《維摩經玄義》、《淨名經玄義》等）、《維摩經文疏》二十八卷（其中前二十五卷為智者撰，而三卷為灌頂續補）。⁴⁸《玄疏》旨在闡明宗趣，離文解義，不墮事數。⁴⁹在解經的方法上仍然沿襲天台固有的「五重玄義」，即從釋名、出體、明宗、辨力用和判教五方面來組織學說。智者大師在《玄疏》與《文疏》中還大量應用天台一家的三觀和四教分別義來開展對經義的闡析。⁵⁰

⁴⁸ 關於智者晚年作《維摩經》疏的緣起與過程，參考佐藤哲英著，《天台大師之研究·第四篇第二章》，京都：百華苑，昭和54年版，頁416-447。山口弘江對佐藤之說又有補充研究，可參考其著〈天台維摩經疏の成立に関する一考察〉，《駒澤大學佛教学部論集》，第36號，頁265-279。

⁴⁹ 智者之《維摩經玄疏》卷一開宗明義就說「此經理致深遠，言旨淵玄。若但依文帖釋，恐止事數而已。一教宗極，終自難量。猶須略付幽微，顯不思議旨趣」。（《大正藏》第38冊，頁519上）

⁵⁰ 智者大師《玄義》與《文疏》，都表示了以天台教義來重新解讀《維摩》，如他以天台實相觀來解《維摩》修道論，關於此參考木村周誠，〈天台維摩疏における実相把握と修道観〉，《印度學佛教学研究》，第55卷第1號，頁12-17。新田雅章也分析了智者以天台一心三觀實相

如其解釋《維摩經》之題名不思議義，即以「一心三觀」作解說：「一心三觀之智不闕煩惱，煩惱不障一心三觀之智，智不斷惑與理諦相應，即是不斷煩惱而入涅槃。故此經云：不斷癡愛起於明脫，菩薩住是解脫」。⁵¹而在《文疏》中處處可以看到以四教闡釋經義，如他以天台之藏、通、別、圓四教講《維摩經》中維摩「深達」實智之義，他說：「若三藏菩薩本不入實，豈判淺深。通教菩薩偏真實相，未足以難大士實智。別教登地託至等覺，但破十一品無明，未成深達。況有教無人，豈足敬難。今圓初住乃至等覺破四十一品無明，將窮源底，智鄰妙覺，故言深達。」⁵²

天台的維摩學講疏興於智者，而入唐中衰。儘管唐代天台中興者湛然還續傳《維摩》，並作《維摩經略疏》（共十卷）和《維摩經疏記》（六卷），而其實已沒有多少發明，其《略疏》只是把智者大師的《文疏》刪繁就簡，節略而成。另外，唐代天台道暹撰的《維摩詰經疏記抄》（存二卷，原文六卷）又對智者、湛然的疏、記複作闡明，無所創獲。可以肯定，唐代天台的維摩經學已無實質發展，只是守成與維持智者舊義而已。

再來看三論宗的《維摩經》學，該宗的維摩經學主要就表現在吉藏對該經的註疏上。《續高僧傳》卷十一〈吉藏

傳〉說他於「《大品》、《智論》、《華嚴》、《維摩》等各數十遍，並著玄、疏盛流於世」。⁵³吉藏所著《維摩》的作品有不少，包括《淨名玄論》（凡八卷）、《維摩經略疏》（凡五卷，該疏又稱《淨名經略疏》、《維摩經疏》等）及《維摩經義疏》（凡六卷），其中《義疏》又稱《廣疏》，乃逐句解讀經文。⁵⁴另外，日本學者還發現一部署名吉藏的題為《維摩經遊意》（一卷）的寫本，其與《義疏》的關係也有待深論。⁵⁵

吉藏對《維摩》所作的《玄論》與《義疏》中，自己發揮得不多，而是「博採南北，摺拾古今」，⁵⁶綜合諸說而成，特別重以三論法流與關河舊義的思想結合起來做出闡釋。《玄論》序中稱「昔僧叡、僧肇悟發天真，道融、道生神機秀拔，並加妙思，具析幽微，而意極清玄，辭窮麗藻」。⁵⁷這表示他對《維摩》的解讀是要沿傳關中疏義去加以開展。其《義疏》也常援引關中疏為證。如其解「方便品」一義，就多次表明「依羅什意」和僧肇的經解來闡解

⁵³ 《續高僧傳》第11卷，《大正藏》第50冊，頁513下。

⁵⁴ 該疏有敦煌本流傳，參考方廣錫，〈敦煌遺書中的《維摩詰所說經》及其注疏〉，《敦煌研究》，1994年第4期，頁145-151。吉藏疏受僧肇影響很大，隋朝的慧遠、智者大師皆極少引用僧肇註釋，對僧肇註釋的重視最早是從吉藏開始的。

⁵⁵ 分別參見奧野光賢，〈吉藏撰《維摩經遊意》について：その割注をめぐって〉，《駒澤短期大學佛教論集》，第2號，1996年10月，頁99-115；大西龍峰、奧野光賢，〈吉藏撰《維摩經遊意》の注釈的研究〉，《駒澤短期大學研究記要》，第29號，2001年，頁257-313。

⁵⁶ 《淨名玄論》第1卷，《大正藏》第38冊，頁853上。

⁵⁷ 同上註。

說來闡解維摩經說。可參考其著〈智顛における《維摩經疏》選述の思想的意味〉，《印度學佛教學研究》，第22卷第2號，頁654-659。

⁵¹ 《維摩經玄疏》第2卷，《大正藏》第38冊，頁531下。

⁵² 隋·智顛說，唐·湛然略，《維摩經略疏》第6卷，《大正藏》第38冊，頁652上。

淨名的卓行盛德和方便善巧。⁵⁸從吉藏闡解《維摩》的方式看，他最重視的是般若不二中道義，特別把不二思想貫穿在對《維摩》全經的理解中。《玄論》卷一開宗明義就提出說「維摩詰不思議解脫本者，謂不二法門。所以然者，由體不二之道，故有無二之智；由無二之智，故能適化無方。……夫欲敘其末，要先尋其本，是以建篇論乎不二」。⁵⁹《玄論》可以說就這樣以般若為宗，而以不二中道為法門來開展對該經的論述。如《玄論》卷七論《維摩》宗旨，即以般若二智為根本，《義疏》說《維摩經》的宗趣「但師資相承，用權實二智為此經宗」。⁶⁰從天台、三論的釋經來看，都比較鮮明地融合了自宗的立場與思想方式。

值得一提的是，《維摩》在中古時期的流行，連成實學派和明律一系的學人都有所講疏。關於成實一系與《維摩》的弘傳，梁·開善寺智藏「挹酌經論，統辯精理」，善辯經論。他不僅精通《成實》，也曾參與《維摩》群講而榮獲盛名。《續高僧傳》卷五中記載他「講《淨名》選窮上首，……年臘最小，獨居末坐。敷述義理，罔或抗衡。道俗翕然，彌崇高譽」。⁶¹又如成實師靈詢也「擅出《維摩》，兼有疏記」。到了隋朝，成實師也還有講疏《維摩》的風氣，如智脫即作「《淨名》疏十卷，常自披翫」。⁶²

《維摩》以破相顯義，如其〈弟子品〉中就對佛陀大弟子，精於律學的優波離進行過破斥。《維摩經》並不從行跡上來論律，而傾向於「以意淨意為解」來理解戒的意趣，是重於律學心法的一流。⁶³這種看法對於一般律學來說多少是有些破壞性的。而南北朝中國佛教律學中居然也有講說《維摩》者，這表明《維摩經》在當時佛教界內部之盛行了。《高僧傳》卷十一〈明律〉篇中有智稱傳，謂他「專精律部，大明《十誦》」，而《廣弘明集》有收〈智稱法師行狀〉一文，說他弘律的同時還經常出入於《法華》、《維摩》之間。⁶⁴《續高僧傳》卷六載律僧慧皎弟子明徹，即應齊太傅蕭穎之請，講《維摩》而深通玄旨：「請於內第開講《淨名》，每日諸經文句，既是應機所說，或有委曲深微。」⁶⁵

可以說，唐代以前《維摩經》的註疏大都以中觀、如來藏兩系的思想傳統為主軸，如關河舊疏主要表示了中觀空性的立場，而淨影寺慧遠的疏，則代表了地論和如來藏思想的法流。攝論一系雖然也講疏《維摩》，而有影響的作品很少。唐代唯識學到玄奘所傳，以新學為宗，不僅對大乘空、有諸說進行了融合與勘破，而與攝論所代表的早期唯識學傳統，也表示了很多的不同。玄奘以《說無垢稱經》為經名，重新傳譯《維摩經》，可見他對舊譯、舊說的不滿。窺基就

⁵⁸ 《維摩經義疏》第2卷，《大正藏》第38冊，頁931中。

⁵⁹ 《淨名玄論》第1卷，《大正藏》第38冊，頁853中。

⁶⁰ 《維摩經義疏》第1卷，《大正藏》第38冊，頁916中。

⁶¹ 《續高僧傳》第5卷，《大正藏》第50冊，頁465下。

⁶² 《續高僧傳》第8、9卷，《大正藏》第50冊，頁484下、498下。

⁶³ 《佛說維摩詰經》第1卷，〈弟子品〉，《大正藏》第14冊，頁523上。

⁶⁴ 《廣弘明集》第23卷，《大正藏》第52冊，頁268下。

⁶⁵ 《續高僧傳》第6卷，《大正藏》第50冊，頁473上。

明確批判了羅什《維摩經》翻譯中的問題，指出「但是什公出自龜茲，不解中國梵語，不但澆訛不正，亦乃義意未融故也」。同時他也批判僧肇等關中解經有以道化佛的傾向：「然肇公意，欲以老子之道同佛之道，而以為名。菩提覺義未伽道義，梵音既違，義亦有濫。」⁶⁶

玄奘譯的經本主要是在瑜伽行一系的範圍內流傳，而註疏此譯本的作品，留傳下來的也只有窺基一人的而已，且其思想方法也「純就唯識宗之觀念而論」。⁶⁷窺基的《說無垢稱經疏》（凡十二卷，又稱《說無垢稱經贊》《說無垢稱經贊疏》等），運用法相門的教判，判此經為三時中的第二時（即空教），為向第三時（即中道）過渡的教法。雖然基師判此經以空門為宗，而仍然試圖發掘經中的唯識大義。他如是說：「唯識法門者，序品中云：直心是菩薩淨土，深心大乘心是菩薩淨土，乃至廣說，隨其心淨即佛土淨。所以心垢故佛土垢，心淨故佛土淨。聲聞品中如佛所說，心垢故眾生垢，心淨故眾生淨。此等諸文，並說唯識之法。」又以唯識三性義解〈問疾品〉之諸病緣起義，他認為「從癡有愛即我病生，依他起性也，一切法皆如也，圓成實性亦如也」。⁶⁸如果比較起來看，這些解釋不僅與關河舊說出現了鮮明的分立，與攝論舊傳也有所不同了。

從中古以來《維摩經》註疏的思想史來看，該經在中

國中古佛教義學中具有相當廣泛與深入的影響力，對其講疏之風也發展到巔峰。佛教義學中不同思想的法流，從羅什、僧肇、僧叡、道生等一批關中學派，到地、攝諸論師，以及三論、天台、法相三宗，均有相當數量與品質的《維摩經》學者。六朝時期，《維摩經》的講疏流行甚廣，參與註疏的學派也最為豐富，可謂《維摩》經學的高峰時期。隋代《維摩經》的講學還有長安、鄴、金陵、阿育王山與天台山等幾個中心在蓬勃開展。⁶⁹不過，從隋天台、三論的註疏來看，只要我們仔細地研味他們對《維摩》的判釋就不難發現，他們對《維摩》的評價已經不像前代學者那麼高，如《維摩》在淨影慧遠疏那裡還是究極一乘的圓滿之教，但是到了天台論疏中，則被判為「方等之教」，並非圓滿究竟之說。⁷⁰智者大師就提出，該經旨在「破小顯大」，「遣蕩會宗」，只有《法華》、《涅槃》方是「開權顯實」，「同歸佛性常住」。⁷¹而到了唐代，《維摩經》的講說與著疏卻更呈現衰退的跡象，從《續高僧傳》等材料看，唐代《維摩經》義學講解雖然還陸續有所開展，而與六朝、隋代相比，各家義學兼講或註疏《維摩》的數量方面顯然減少很多了。⁷²唐·天

⁶⁶ 《說無垢稱經疏》第1卷，《大正藏》第38冊，頁1002中。

⁶⁷ 同註²，頁23。

⁶⁸ 《說無垢稱經疏》第1卷，《大正藏》第38冊，頁1000下。

⁶⁹ 有關隋代《維摩經》講學與註疏情況，可參考佐藤心岳著〈隋代における《維摩經》の研究講說〉，《印度學佛教學研究》，第18卷第1號，頁200-203。

⁷⁰ 天台玄論即說「此淨名經即是大乘方等之教」。見《維摩經玄疏》第1卷，《大正藏》第38冊，頁523中。

⁷¹ 《維摩經玄疏》第6卷，《大正藏》第38冊，頁561下。

⁷² 佐藤心岳雖然專文討論到唐代《維摩經》講說的一些中心與人物，如法常、靈潤、慧覺、智徽、玄鑒、慧眺等，但基本都沒有大的影響與著

台湛然的疏、記雖然自成系統，卻不過是沿傳智者文疏的舊義而已，以述學為主而無創造；道液的《淨名經集解關中疏》及《淨名經關中釋批》主要也是網羅關河舊說，並以天台觀加以集成，並無新意。只有窺基以玄奘譯本為底本而作的註疏，試圖別開生面，闡發新義。不過窺基對《維摩》的教釋，也指其為過渡階段的二時空教，離圓滿的三時教法還隔了一層。如同其唯識法相學一樣，窺基的註疏在中古以後的《維摩》學史上似乎並沒有發生什麼重要的影響，而成為一枝獨秀。可以說，唐以後中古義學中的《維摩》經學已經衰微，並逐漸讓位於做為宗門的禪學一流了。中古禪門的傳承中，倒是經常可以看到以「方便通經」的形式而引述《維摩》的，《壇經》就是鮮明的例子，這個問題留待以後來做深論了。

（六）宋明清《維摩經》疏之餘緒

中古以後，由宋而清，《維摩經》註疏雖然間有續傳，但從思想史的方面看已無大的發展，大都守成而已。

佛光大學黃繹勳教授近年來對《維摩詰經》論疏於宋明清佛教的發展與重要文獻進行了較為系統的研究，並對各疏的思想特點也略做了闡明。她的研究發現，《維摩詰經》論疏於宋明清佛教的發展具有非常多元的樣貌，北宋時，天台僧人智圓以智者與湛然的思想為基礎，藉由撰寫《垂裕記》

述，參見其著〈唐代における《維摩經》研究講說〉，《印度學佛教學研究》，第19卷第2期，頁797-801。

以詮釋《維摩詰經》而繼續發揮其山外派「理具唯心」之特色；南宋士人程俱則關注「一心六用」、「無作無受」觀與老莊思想的關係，以及女人成佛論等議題。

到了明代，有一定影響的《維摩經》註疏則多達五部，其中自楊起元廣引早期羅什、僧肇、道生或是吉藏之註疏以評註《維摩詰經》，且獨缺唐宋天台傳統註疏是頗耐人尋味的議題；天台宗人傳燈於其《無我疏》中常以天台諸師對《法華經》論疏為基準，藉以比較、解釋和判攝《維摩經》的論疏方式，也值得我們進一步檢驗傳燈偏好《法華經》的天台立場；另外，思想背景多元的通潤所作的《直疏》可讓我們更進一步分析明末僧人如何以《維摩經》來銜接禪宗、華嚴、唯識、《起信論》和《楞嚴經》思想。而清代僧人淨挺〈維摩饒舌〉的文句則充滿著戲曲的文字趣味。⁷⁵從這些研究來看，宋明清的《維摩經》疏雖然各自在不同宗派傳統的思想脈絡下闡揚宗義，而論述之系統與思想之創造已遠不及中古《維摩經》疏的豐富了。

二、近代「人間佛教」運動 與聖嚴法師之《維摩經》講疏

近代中國佛教的興起，「人間佛教」運動是值得我們注意的一個方向。「人間佛教」運動雖然把傳統佛教義學的

⁷⁵ 參考黃繹勳，〈《維摩詰經》論疏於宋明清佛教的發展略探〉，《第二屆《維摩詰經》與東亞文化研討會論文集》，2014年9月，宜蘭：佛光大學。

觀念引向到社會實踐的層面，而他們對於經典的闡明，與古典時代重於經文內部的義理辨析不同，更重視了以應用的方式來化用經典。對於《維摩經》的闡釋也鮮明表現了這類作風。如「人間佛教」側重以心淨國土淨做為經義的中心觀念，以期闡明「人間佛教」思想是如何從傳統經疏中以「心淨國土淨」為內在修練之心性學，而轉為「人間佛教」之推廣、外化到社會實踐方向之解釋。即是說，傳統《維摩經》註疏中關於唯心淨土的內在心性學，經過「人間佛教」思想的改造，已經走向面向淨化社會的「佛教外王之學」。

「人間佛教」關於《維摩經》研究可以說是從太虛大師啟其端緒的，而太虛對於《維摩經》的關注一直是在唯心淨土方面來開展的。太虛非常重視《維摩經》，分別作了《維摩詰所說不可思議解脫經釋會紀聞》（1919）、《維摩詰經別記》（1924）、《維摩經意大綱》（1926）等。值得注意的是，太虛對《維摩經》的研究是緊密結合了他所推動的「人間佛教」運動思想，如在《別記》中，他特別要把《維摩經》「心淨國土淨」的思想引向到淨化人間社會的方面。他認為《維摩經》所說淨土與其他經典，如淨土經所講「眾生依佛果土而往生」不同，重視的是「說佛土依於眾生心」，就是說，《維摩經》傾向於從人間的淨化來完成成佛的事業。太虛這樣解釋《維摩經》的唯心淨土論：「在佛正見，即此娑婆是華藏界。如一寺然，上至和尚，下至清眾，皆淨修梵行，自淨其意，則一寺淨。乃至推及國家社會皆然，均在人民心上淨穢之分耳。」⁷⁴

這一觀念也影響到星雲法師，他所作〈《維摩經》的理

想世界——人間淨土〉，⁷⁵即把《維摩經》的唯心淨土引向人間社會，而做外向化的詮釋。

聖嚴法師有著良好的佛教經論學傳統的訓練，但是他對於經教的解釋與應用也並不是一味地在內在義理方面來開展，而是結合了「人間佛教」運動，有意識地試圖在新的社會脈絡下來加以推廣。他對《維摩經》的研究就是一個明顯的例證。他很重視《維摩經》並做了多次講解，而編著成《維摩經六講》正式出版。在聖嚴法師看來，《維摩經》的思想正是溝通世間法與佛境，即由人間提煉昇華到佛土的一部重要論典。他認為，《維摩經》的「不二」法門，正是「穢土和淨土、眾生和佛、煩惱和智慧，並非存在於兩個對立的環境，而是一而二，二而一，是超越於一和二的不二法門。不二法門的出典，便是《維摩經》」。沿此思路，他解釋了該經所包含的「人間佛教」的意味，他提出：「《維摩經》是大乘經典中非常殊勝的一部，它包含基本佛法，卻又超越於基本佛法；它入世於人間，而將人提昇到佛的層次。」⁷⁶

（一）心淨與直心：心靈環保的關鍵概念

聖嚴法師在「人間佛教」的思想發展中特別提點出「心

⁷⁴ 釋太虛，《維摩詰經別記》，《太虛大師全書》電子版，頁1003、1004。

⁷⁵ 釋星雲，《星雲大師演講集》（一），高雄：佛光出版社，1979年。

⁷⁶ 釋聖嚴，〈第一講 《維摩經》與社會關懷〉，《維摩經六講》，《法鼓全集》7-3，臺北：法鼓文化，2007年光碟版，頁15。

靈環保」的概念，並以《維摩經》的思想為依歸。他在《維摩經六講·自序》中說：「現在我們的法鼓山，正在提倡心靈環保，正在宣導建設人間淨土的理念。我們的理論依據，便是出於《維摩經·佛國品第一》所說：若菩薩，欲得淨土，當淨其心，隨其心淨則佛土淨。……菩薩心淨則佛土淨。」

《維摩經六講》中第四講即專門以此論題為中心來開展。聖嚴法師圍繞著《維摩經》中「若菩薩欲得淨土，當淨其心。隨其心淨，則佛土淨。〈佛國品第一〉」的中心觀念，從《維摩經》中選出若干與此相關的主題文句，然後分別從心靈環保的角度去做解釋與展開。在聖嚴法師看來，心淨就是一種定力，所謂「心淨已度諸禪定」，而這正是心靈環保的基礎，他特別就經中「直心」的觀念（「直心是菩薩淨土，菩薩成佛時，不謔眾生來生其國。」〈佛國品第一〉「直心是道場，無虛假故。」〈菩薩品第四〉）這一主題下來做「心靈環保」方面的闡發。聖嚴法師從經解中特別強調了真實心（參考其對「直心」的解釋）與自律（參考其對「隨其心淨，則佛土淨」）兩個觀念對於「唯心淨土」與「心靈環保」的至關重要性。他認為「直心」與一般所謂的心直口快不同，而是在沒有自我成見基礎上心靈修練達到的「隨緣應化，隨機攝化」，也即是一種無我境界中的「直質無謔」和誠實無偽。同時，聖嚴法師還分別以六度和經中〈問疾品〉所謂「調伏其心」兩方面，來具體發揮「心靈環保」的意味。在這裡，聖嚴法師對於直心與自律的戒法都依據經文做了現代化的闡明。

可以明確地說，聖嚴法師在《維摩經》與心靈環保之間所建立起的關聯，正是在「人間佛教」這一脈絡下而做出的新的思想創造。他就是根據《維摩經》而「宣導心靈環保，提倡人間淨土的正信佛教」。他所說的心靈環保最終是外化為淨化人間：「心靈環保的著手工夫，是從待人接物、日常生活的起心動念處隨時做起；心靈環保的過程，是從自私自利的自我身心觀照漸漸淨化，而至於無病無我的境界；心靈環保的最高層次，是從有法可求至於無求無染而又精進化世的佛的境界。」⁷⁷

（二）《維摩經》解與「人間佛教」之內聖外王

聖嚴法師在解經方式與方向上面，也與傳統不同，不重在義理方面多做闡明，而是如他自己所說「把它運用到生活中」。即是由傳統註疏的重於心性玄理，而延伸到對日常生活世界的解釋與應用。他就公開表明自己對於《維摩經》的解讀並不是照著「研究者」的路子，而是以「實踐者」的方式來開展。⁷⁸而且他在這裡所說的實踐，不僅是佛教內修的實踐，而更指向了佛教淨化社會和生活世界的外化實踐。漢傳佛教由天台為主的《維摩經》註疏傳統重於內在玄理的闡明，而經過近代人間佛教運動的創造性詮釋，《維摩經》疏的內在化性命之學已經轉為以淨化社會人心為主的解經方

⁷⁷ 同⁶⁶，〈第四講 《維摩經》與心靈環保〉，頁 125。

⁷⁸ 《維摩經六講·自序》中說：「我不能算是《維摩經》的專家學者，但是我很喜歡《維摩經》的思想。所以我不是它的研究者，而是試著成為它的實踐者。」（頁 10）

向，聖嚴法師的《維摩經》研究非常自覺地沿著這一方向來做發揮。他對自己的《維摩經》疏有這樣明確的說法：「我沒有採取傳統式的講經方法，例如天台宗的法師們講經，必依智者大師的五重玄義，論其玄理，再做逐句解釋。我是根據主題的題旨，從《維摩經》中，一段一段或一句一句地摘錄出來，濃縮成六個單元。這樣子也許會被譏為斷章取義，但是為了因應現代一般人的需要，通過這種方式，使《維摩經》實用於現代一般人的日常生活之中；我以現代一般人都能聽懂的用語，配以大眾生活中俯拾可得的經驗為例子，為心靈空虛及苦悶彷徨的現代人，介紹維摩詰居士如何以入世的生活形態，而又能夠過得無拘無束地自由自在的人生觀。」⁷⁹聖嚴法師在講到《維摩經》與「人間淨土」關係時，就強調了維摩詰慈航返駕，由聖入凡度濟眾生的人間性悲願，他認為這就體現了人間佛教的精髓，而在化度的方式方面，維摩詰主張以心法的清淨為中心來開展，也正可謂心靈環保的表現。聖嚴法師還特別就經中「隨所應為現其身」而做出新的闡釋，提出每位眾生都是「應現身」而可以成為人間淨土的菩薩。聖嚴法師從《維摩經》的解讀中，灌注了一種「以人為中心，以人品的提昇為宗旨，以環境的淨化為目標」的旨趣，⁸⁰可以這樣認為，聖嚴法師的《維摩經》講疏是一部現代「人間佛教」運動脈絡下的創造性詮釋之作，它表示了傳統《維摩經》解由內在心性的玄理取向而融通到

外化的社會人心的淨化，不妨說是佛教《維摩經》疏解中的內聖外王之論了。

⁷⁹ 同⁷⁶，〈自序〉，頁10-11。

⁸⁰ 同⁷⁶，〈第六講 《維摩經》與人間淨土〉，頁166。

參考文獻

《大正新脩大藏經》

- 吳·支謙譯，《佛說維摩詰經》，《大正藏》第 14 冊。
後秦·僧肇撰，《注維摩詰經》，《大正藏》第 38 冊。
隋·慧遠撰，《維摩義記》，《大正藏》第 38 冊。
隋·智顛撰，《維摩經玄疏》，《大正藏》第 38 冊。
隋·智顛說，唐·湛然略，《維摩經略疏》，《大正藏》第 38 冊。
隋·吉藏造，《淨名玄論》，《大正藏》第 38 冊。
隋·吉藏撰，《維摩經義疏》，《大正藏》第 38 冊。
唐·窺基撰，《說無垢稱經疏》，《大正藏》第 38 冊。
梁·慧皎撰，《高僧傳》，《大正藏》第 50 冊。
唐·道宣撰，《續高僧傳》，《大正藏》第 50 冊。
宋·贊寧等撰，《宋高僧傳》，《大正藏》第 50 冊。
唐·道宣撰，《廣弘明集》，《大正藏》第 52 冊。
《維摩義記》，《大正藏》第 85 冊。
《維摩經抄》，《大正藏》第 85 冊。

中文參考書目

- 梁·僧祐撰，〈毗摩羅詰提經義疏序〉，《出三藏記集》第 8 卷，北京：中華書局，1995 年。
北齊·魏收撰，《釋老志》，《魏書》第 114 卷（中華書局標點本），北京：中華書局，1974 年。
方廣錫，〈敦煌遺書中的《維摩詰所說經》及其注疏〉，《敦煌研究》，1994 年第 4 期，頁 145-151。
方廣錫主編，《藏外佛教文獻》第二、三輯，北京：宗教文化出版

社，1996、1997 年。

- 艾蒂安·拉莫特（Étienne Lamotte）著，郭忠生譯，《維摩詰經序論》，南投：諦觀雜誌社，1990 年。
保羅·戴密微（Paul Demiéville）著，劉楚華譯《維摩詰在中國》，見《世界佛學名著譯叢》第 47 冊，臺北：華宇出版社，1987 年。
陶家駿，〈敦煌研究院藏佚本《維摩詰經注》寫卷再探——兼及子母注問題〉，《敦煌研究》，2012 年第 3 期（總第 133 期），頁 91-96。
陸楊，〈論《維摩詰經》與東晉南朝文化之關係〉，《季羨林教授八十華誕紀念論文集》，南昌：江西人民出版社，1991 年。
湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，上海：上海書店，1991 年。
黃釋勳，〈《維摩詰經》論疏於宋明清佛教的發展略探〉，《第二屆《維摩詰經》與東亞文化研討會論文集》，2014 年 9 月，宜蘭：佛光大學。
聖凱，《攝論學派研究》（上），北京：宗教文化出版社，2006 年。
萬金川，〈《維摩詰經》支謙譯本的點校：兼論該一經本的譯者歸屬及其底本語言〉，2014 年發表的會議論文未刊稿。
釋太虛，《維摩詰經別記》，《太虛大師全書》電子版。
釋果樸，《敦煌寫卷 P3006「支謙」本《維摩詰經》注解考》，臺北：法鼓文化，1998 年。
釋星雲，《星雲大師演講集》（一），高雄：佛光出版社，1979 年。
釋聖嚴，《維摩經六講》，《法鼓全集》7-3，臺北：法鼓文化，2007 年光碟版。

外文參考書目

- 大西龍峰、奧野光賢，〈吉藏撰《維摩經遊意》の注釈的研究〉，

《駒澤短期大學研究記要》，第29號，2001年，頁257-313。
小野玄妙主編，《佛典解題事典》，臺北：地平線出版社，1977年。
山口弘江，〈天台維摩經疏の成立に関する一考察〉，《駒澤大學佛教学部論集》，第36號，頁265-279。
工藤雅也，〈《注維摩》道生注における經典注釈法〉，《印度學佛教學研究》，第48卷第2號，頁71-73。
木村周誠，〈天台維摩疏における実相把握と修道觀〉，《印度學佛教學研究》，第55卷第1號，頁12-17。
平井宥慶，〈敦煌本・南北朝時期維摩經注疏系譜〉，《印度學佛教學研究》，第30卷第2號，頁771-775。
平井宥慶，〈敦煌本注維摩詰經の原形について〉，《印度學佛教學研究》，第31卷第2號，頁327-817。
臼田淳三，〈註維摩詰經の研究〉，《印度學佛教學研究》，第26卷第1號，頁262-265。
佐藤心岳，〈唐代における《維摩經》研究講説〉，《印度學佛教學研究》，第19卷第2期，頁797-801。
佐藤心岳，〈隋代における《維摩經》の研究講説〉，《印度學佛教學研究》，第18卷第1號，頁200-203。
佐藤哲英著，《天台大師之の研究・第四篇第二章》，京都：百華苑，昭和54年版，頁416-447。
花塚久義，〈註維摩詰經の編纂者をめぐって〉，《駒澤大學佛教學部論集》，第13號，頁201-214。
勝崎裕彦、小峰彌彦等編，《大乘經典解説事典》，東京：北辰堂，1997年。
奥野光賢，〈吉藏撰《維摩經遊意》について：その割注をめぐって〉，《駒澤短期大學佛教論集》，第2號，1996年10月，頁99-115。

新田雅章，〈智顛における《維摩經疏》選述の思想的意味〉，《印度學佛教學研究》，第22卷第2號，頁654-659。
橋本芳契，〈注維摩詰經の思想構成——羅什、僧肇、道生三師説の對比〉，《印度學佛教學研究》，第6卷第2號，頁509-513。
橋本芳契，〈註維摩經の羅什説について〉，《印度學佛教學研究》，第21卷第1期，頁16-22。
橋本芳契，〈慧遠の維摩經義記について〉，《印度學佛教學研究》，第5卷第1期，頁204-207。
Jan Nattier, *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations: Texts from the Eastern Han and Three Kingdoms periods*, Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2008, p. 141.

Master Sheng Yen's Hermeneutics on *Vimalakirti Nirdesa Sutra*

Jun Gong

Professor, Department of Philosophy, Sun Yat-Sen University

Master Sheng Yen, *Six Commentaries on the Vimalakirti Sutra*

Abstract

Hermeneutics has been an important momentum behind traditions of East Asian culture and thoughts. Throughout millennia, from India to China, one of the important way for thoughts to evolve is to unfold via different commentaries. The complex content in Buddhist hermeneutics calls for new discussion. As a famous modern erudite monk, Master Sheng Yen had some unique interpretation on Buddhist texts. He employs modern concepts in historiography to study Buddhism and Buddhist thoughts. At the same time, he inherits methodology from Confucianists with a modern touch. This paper takes *Vimalakirti Nirdesa Sutra* as an example to illustrate his characteristics and contribution on Buddhism. I will put Master Sheng Yen's exposition on *Vimalakirti Nirdesa Sutra* under the context of all commentaries on *Vimalakirti Nirdesa Sutra* and modern Buddhist hermeneutics. I will approach Master Sheng Yen's profound thoughts from three aspects: historic, textual, and societal. There are three major sections in this paper. 1. Analysis of history of hermeneutics on *Vimalakirti Nirdesa Sutra* in Chinese Buddhism. 2. New direction in modern Buddhism on *Vimalakirti Nirdesa Sutra*. 3. Master Sheng Yen's interpretation on Buddhist texts and the unique significance of his *Six Commentaries on the Vimalakirti Sutra*.

Key words: *Vimalakirti Nirdesa Sutra*, Buddhist hermeneutics,

聖嚴法師的觀音思想與法門研究

黃國清

南華大學宗教學研究所副教授兼所長

摘要

聖嚴法師自幼接觸觀音信仰，一生中常修觀音法門，特別是在佛法學習需要突破或佛教事業受到困阻之時，透過持念觀音聖號或〈大悲咒〉，獲得感應體驗，化解難題。晚年更將法鼓山定位為觀音菩薩的道場。他與觀音菩薩的因緣至為深厚。身為佛教學者與佛法行者，在其觀音經典論述中，學術觀點與經典意趣交織，彼此並不相違，學術考證多用以說明經典流通的時空因緣；論及修行方法與佛法真理，學術考察或是幫助經義解明，或因自身局限而須讓位於經典本身的思想與實踐內容。聖嚴法師講解觀音經典非出於學術研究興趣，而是發自指導學佛大眾修學佛法的悲心與智慧。

個人的宗教感應內容難以言傳，對於聖嚴法師的觀音思想與觀音法門，可通過他對觀音相關經典的詮釋而獲得了解。聖嚴法師對主要觀音經典的修持方法或思想內涵做了詮說：〈普門品〉的一心持念聖號與大慈大悲精神；〈六字大明咒〉的恆誦六字神咒與慈悲智慧表徵；〈白衣大士神咒〉之持念消災化吉；《延命十句觀音經》之常念消解病苦業障

及皈依三寶續佛慧命；〈大悲咒〉的滿足眾願乃至圓成佛道；《楞嚴經》「耳根圓通法門」的返聞自性之聲；《心經》的觀照五蘊之空。聖嚴法師不否定觀音法門的宗教感應，在滿足世俗性祈願之後，更勸進修持者皈依三寶，修學正法，朝向真理的體悟。在觀音經典詮釋當中，他特別重視「耳根圓通法門」與《心經》的詳細解明，與禪宗參悟及觀空自在的法門得以銜接。

聖嚴法師一生投入人間淨土建設，人間國土的淨化有賴依正信佛法而進行集體的 effort。他宣示法鼓山為觀音菩薩的道場，此道場有他率信眾持念〈大悲咒〉而感得的因緣，他勉勵法鼓山信眾須有自信成為觀音菩薩化身，共學共修，護持與弘揚佛法。效法觀音菩薩的慈悲與智慧，展開實際的理解與行動，修行大乘菩薩道，時時處處淨化自己、有情與世界。

關鍵詞：聖嚴法師、觀音思想、觀音法門、觀音經典、人間淨土

一、引言

法鼓山創辦人聖嚴法師是當代臺灣著名的佛教思想家與實踐家，他將佛教的解與行進行深層的結合，並將自己的佛法體悟以淺明易懂的表達方式向佛教社群與社會大眾推廣，倡導此時此地的人間淨土建設。聖嚴法師出生於中國江蘇，自幼出家，在佛法學習艱困的環境下排除萬難，爭取進入辦學條件不足的佛學院，致力吸收所有能夠接觸到的佛學知識，累積未來深入經藏的基礎。一九四〇年代末期面對時代巨變，渡海來臺，勉力自修佛學，發表文稿與著書弘教，期間還曾閉關閱藏六年。更在已過不惑之年負笈東瀛，進入大學院校深造佛學，取得碩士、博士學位，建立厚實的佛教學術能力。完成學業之後，先受邀赴美弘揚佛法，教導中華禪法，帶動禪修風氣。後來返回臺灣開闢與拓展佛法教化基地，以「提昇人的品值，建設人間淨土」之理念，發展農禪寺，開辦佛學教育，創建法鼓山，申設法鼓學院，形成遍及全臺各地並向世界伸展的法鼓山教團。綜觀聖嚴法師一生往來於臺灣與西方教授佛法與禪修，足跡遍及全球各地，孜孜不倦地為人類世界的淨化投入全副心力。此外，聖嚴法師也以其深厚學養與實修領會開出自己的佛法思想，融鑄印度佛學、中華禪法、空性與佛性、漢傳佛教精神於一爐。

聖嚴法師集佛教的學問家、思想家與實踐家於一身，懷具對眾生的寬廣悲心，開展規模弘大的佛法文教與慈善事業，帶出適應現代的佛教修學形式，深入淺出而不流於世俗化、淺薄化，日復一日化導群生而從不感到疲厭，是什麼樣

的教理體驗與精神動力支撐著如此弘深的典範性菩薩實踐？檢視聖嚴法師的傳記資料與佛學撰述，他與觀音菩薩的感應因緣及閱讀觀音經典的佛法領悟，是非常值得探討的面向。觀音菩薩是與中國佛教結下密切因緣的聖者，觀音法門自古以來為眾多佛子提供修學引導，給予宗教慰藉，不論是佛門已皈依善信還是民眾宗教敬拜者，觀音菩薩是普遍擴散的信仰對象，處處有信眾常念觀音名號，禮拜觀音聖像。^❶佛法修學包含知、情、意三個向度，就信仰層面而言，聖嚴法師自幼接觸觀音信仰，學佛困頓時向菩薩尋求加被，佛教事業的重要轉折向菩薩祈願，更將法鼓山定位為觀音菩薩的道場，還為追隨者留下詮釋觀音經典與教導觀音行法的專門著述，透過對其觀音思想與觀音法門進行詳密的審視與研究，將裨益於他一生的思想與行誼的解明。

本文通過對聖嚴法師著作的細密爬梳，從兩大面向來探討聖嚴法師的觀音思想與觀音法門：其一，就其一生與觀音菩薩的深重因緣做為思考的起點；其二，就其所有觀音著述考察其間所映現的思想特色與實踐指導，綜合起來給出完整的呈現。

二、從聖嚴法師與觀音菩薩的因緣談起

聖嚴法師自言在其一生，沒有一天非沐浴在觀音菩薩的

恩光中。^❷在其自傳體著作《歸程》一書裡面，提到與觀音菩薩的最早遭遇經驗，是他的母親加入鄉間的「觀音會」，這是一種民間宗教的信仰形式，由二、三十位婦女所組織，每年舉行三次法會，供奉一幅木質菩薩畫像，祭典在會眾家中輪流主辦，由大家共同繳交會費以支應法會開銷。法會進行的方式不外誦經、念聖號，不會念經者便跟著稱念聖號。當輪到家中舉辦時，聖嚴法師的母親隨眾持念聖號，也要家人跟著念。另外，他的兄姊有人加入「理教」，曾帶他參加過一次法會，念經之外還有講道。理教是佛道二教的混合信仰，大殿所供的金身佛老爺即是觀音菩薩，另在樓上供奉該教二位祖師，殿前亦供有彌勒與韋陀。^❸理教是產生於明末的民間祕密宗教，其楊祖出身於道教全真派下，相傳曾感得觀音菩薩化身老人前來度化，授與《真理法經》，因此以觀音菩薩為信仰中心，宗教內涵是站在道教立場而兼採儒釋二家教義，將觀音菩薩擺放在道教的大羅天上，宣揚教忠教孝、恪守五戒，特重禁酒戒菸。聖嚴法師認為理教這種混合拼湊的宗教型態雖未必理想，但化世導俗的努力仍值得鼓勵。^❹聖嚴法師籍貫江蘇南通，俗家本在狼山腳下不遠之地，因大水患而遷移到常熟，他後來則出家於狼山廣教寺。狼山是個觀音菩薩道場，他自小聽聞狼山「大聖菩薩」的顯聖故事，聲名遍及蘇北，婦孺皆知，治病、解疑、濟難，靈

❶ 參見于君方著，陳懷宇等譯，《觀音——菩薩中國化的演變》，北京：商務印書館，2012年，頁485-492；李利安，《觀音信仰的淵源與傳播》，北京：宗教文化出版社，2008年，頁390-443。

❷ 參見釋聖嚴，《佛教入門》，《法鼓全集》5-1，頁215。

❸ 參見釋聖嚴，《歸程》，《法鼓全集》6-1，頁43。

❹ 參見釋聖嚴，《比較宗教學》，《法鼓全集》1-4，頁229-236。

驗事跡口耳相傳。聖嚴法師後來特別考察了這位大聖菩薩，他是《宋高僧傳》所載唐·泗州普光王寺的釋僧伽，來自蔥嶺之北某國，頗有神異，因其曾現十一面觀音像，世人認為是觀音菩薩化身。⁵幼年時期這些接觸觀音菩薩的經驗，應已在他心靈中留下某種印記，但就聖嚴法師的記述文字讀來，對其觀音信仰的形成來說似乎尚屬於啟蒙階段。

聖嚴法師在十四歲時出家，師父為他講說的第一個故事，便是宋朝永明延壽禪師向觀音菩薩求智慧、得智慧的修行事例。因為他學習較為緩慢，師父教導他每天早晚至少向觀音菩薩做二百次禮拜，他拜了半年多，並且邊拜邊進行觀想：觀音大士手執楊枝，以甘露清涼淨水灑在自己頭上。禮拜觀音菩薩的特殊體驗，似乎讓智慧有所開啟，厚厚一本《禪門日誦》於數月之間竟能熟背。⁶後來他被帶到上海的狼山下院大聖寺，天天過著經懺生活，時逢靜安寺創辦佛學院，興起想就讀之心，向師父上人懇請，卻遭師父以程度不足為由拒絕。他在失望之餘，每日夜裡起來禮拜觀音菩薩，半年後終如願成為靜安寺佛學院的插班生。⁷靜安寺求學期間，所教的佛學課程是大學程度，內容艱深，加上印度與中國佛教諸派諸宗之不同系統學說同時教授，理

解不易，另有國文、英文與數學等世學科目，只有小學四年級程度的聖嚴法師在學習上面臨極大挑戰。⁸在佛學院中，聖嚴法師一面日日拜誦〈大悲懺〉，一面學習與消化艱澀難懂的佛學義理。戰亂時局，連學僧也將被迫徵調當兵，大家在無奈之餘只能更加努力拜懺禱罪，徵兵計畫就在臨到他們之前嘎然中止，使他們免除一場投入戰場的「兵劫」。聖嚴法師相信這是觀音菩薩的慈悲護念，體會到拜懺功德的不可思議：「『拜懺』的確可以消除有情眾生身、心，以及種種境界、心理、肉體、精神的障礙與坎坷。」身體瘦弱的他有段時間加入軍隊，經常利用行軍與晨操跑步默念觀音聖號，平安度過軍旅生活。隨軍來臺之後，他重新剃度出家，虔求觀音菩薩賜與一處靜修用功的道場，終於找到高雄美濃的朝元寺閉關六年，仍是每日禮拜大悲懺法，祈願觀音菩薩的慈悲加持，佑助他能夠克服重重難關障礙，成就過去以來所立下的行願。由於多次的感應經驗，他對觀音菩薩的有求必應可說是深信不疑的。⁹此期聖嚴法師為學習佛法而持念觀音聖號、禮拜〈大悲咒〉，所求多所靈應，並逐步領略佛教典籍中所載觀音菩薩的精神與義理，以深化觀音法門的修持體驗。

農禪寺建在東初法師遺留的一塊農地上，為中華佛教文化館的下院，本是簡樸的二層農舍與鐵皮屋，後來卻成為法鼓山的發源地。在「關渡平原都市計畫」實施後，農禪寺面

⁵ 同註³，頁 56-74。然而，聖嚴法師在《步步蓮華》（《法鼓全集》6-9）一書的〈三五、狼山廣教寺〉，說到大聖菩薩是大勢至菩薩的化身（頁 136-137）。

⁶ 聖嚴法師說到這段時間的禮拜觀音菩薩經驗，讓他對觀音法門的印象特別深刻，這一生再也沒有離開過觀音菩薩。參見釋聖嚴，《評介·勵行》，《法鼓全集》3-6，頁 221-222。

⁷ 同註²，頁 216。

⁸ 參見釋聖嚴，《聖嚴法師學思歷程》，《法鼓全集》3-8，頁 21-22。

⁹ 同註²，頁 216-217。

臨被拆除的命運，聖嚴法師必須尋覓一處具有長久性、安定性與未來性的道場新址，但花費數年仍未找著合適地點，時間愈趨緊迫。有位居士建議聖嚴法師帶領大眾（約千人）禮誦〈大悲咒〉二十一遍，祈求感應；當時擁有金山法鼓山現址土地的全度法師因經營勞苦，亦於隔日在觀音菩薩像前持念〈大悲咒〉，祈求有人接管此地，沒想到數日之後法鼓山的購地因緣便成熟了。^⑩聖嚴法師將此事歸功於觀音菩薩的賜贈：

法鼓山的覓得，是在一九八九年春天，我在農禪寺集合了一千多位僧俗蓮友持誦了二十一遍〈大悲咒〉的感應而找到。在這之前，我已花了八年的時間找地，始終沒有找到。所以，法鼓山是觀世音菩薩給我們提供的。因此，應當感謝的不是我聖嚴，而是大慈大悲的救苦救難觀世音菩薩。^⑪

在法鼓山的動土儀式之前數月，為山上的護法神靈舉辦了一次宣慰法會，三千多人參與這項盛會，由悟明長老、聖嚴法師帶領大眾在觀音殿前虔誦〈大悲咒〉。^⑫當法鼓山大興土木之際，美國的象岡道場亦同時興工，需要龐大的建設經費支應，聖嚴法師並不因此而憂慮籌集資金問題，認為沒

辦法時就持念觀音菩薩，祈請菩薩加持。^⑬聖嚴法師在法鼓山落成開山之際更宣示法鼓山為觀音菩薩的道場，勉勵人人學習觀音菩薩的慈悲與智慧，將自身轉化成觀音菩薩千百億化身的一部分。^⑭

聖嚴法師是位通達佛教經論的法師，同時是位帶領禪修實踐的禪師，經常往來世界各地不懈地向世人傳授佛法，他一直感受到觀音菩薩在冥冥之中的護佑與指引，一生將菩薩的慈悲與智慧奉為修持的圭臬。^⑮在日本用六年多時間取得佛學碩士、博士學位，其間遭逢幾次困境，他非常感恩觀音菩薩的慈悲加被。^⑯在佛法弘化過程中，身體有了病苦干

^⑩ 參見釋聖嚴，《抱疾遊高峰》，《法鼓全集》6-12，頁161。

^⑪ 參見釋聖嚴，《我願無窮——美好的晚年開示錄》，臺北：法鼓文化，2011年，頁20。又如聖嚴法師對法鼓山的重要護持者們說：「我要感恩在座的諸位菩薩，你們都是法鼓山的核心幹部、悅眾菩薩，你們都是我聖嚴的手腳。你們是法鼓山淨化人心、淨化社會的模範和象徵。也可以說你們就是今日法鼓山觀音殿所供那尊觀世音菩薩的化身！」見同註^⑩，頁122。

^⑫ 聖嚴法師的表達方式如下：「觀音的慈悲與智慧，仍如一輪皎月，時時垂照著生命的行路，永永奉為修持的圭臬。」參見釋聖嚴，《聖嚴法師教觀音法門》，《法鼓全集》4-13，頁109。

^⑬ 同註^⑩，頁16。聖嚴法師回憶此事說：「我在留學修博士時，經濟上也發生了困難，而當時臺灣的佛教界也有人攻擊我，說我會還俗啦，要大家不要供養我之類的話。我想，那也是一種『逆增上緣』吧！那時，我的經濟狀況真的陷入困境，幾乎無法繼續讀書了，那怎麼辦呢？我就念『觀世音菩薩』，後來真有了感應，很突然地，我收到了一封從瑞士寄給我的信，信上說有人要支援我讀完博士，……我就回了信去，而對方也就真的支援我讀完博士四年的花費。」「後來，我在修完第二年的博士課程時，我的指導教授坂本幸男去世了，我又面臨了一個困境，因為沒有人指導了，如果中途要換指導教授，可能就要重頭再來。所以，

^⑭ 參見釋聖嚴，《金山有鑛》，《法鼓全集》6-4，頁13-17。

^⑮ 參見釋聖嚴，《法鼓山的方向》，《法鼓全集》8-6，頁123-124。

^⑯ 參見釋聖嚴，《行雲流水》，《法鼓全集》6-8，頁42-43。

擾，他不願因此中輟，常持念觀音聖號以度過難關。¹⁷當他晚年拖著病體利用零星時間為滿益智旭的《教觀綱宗》撰寫《天台心鑰》這本精深著作時，每次只能斷續書寫一頁、兩頁，總以為無法寫完，仍向觀音菩薩乞願，終於完成了初稿。¹⁸不論是從事學術著述，抑或弘法活動，觀音菩薩都在精神上給予聖嚴法師重要的支撐力量，最後開出了難以思議的大規模佛法事業。

《聖嚴法師教觀音法門》一書的〈後記：江心上的月影〉，起首即表白：「千江有水千江月——之於我，觀世

我又念『觀世音菩薩』，結果，又有了感應。當時，有兩位教授，一位叫作金倉圓照，他是日本學士院的學士，相當於我國的中央研究院的院士，學術地位很高的，另一位叫作野村耀昌，他們看過我的論文計畫和資料後，都表示願意擔任我的指導教授，並安慰我、鼓勵我繼續寫下去，所以，我覺得我是遇到了『貴人』吧！」見釋聖嚴，《聖嚴法師心靈環保》，《法鼓全集》8-1，頁45-47。

¹⁷ 他說：「出家人有病而被病困擾，那是道心不夠，出家人有病，除了找醫生治療外，就是靠我們的信心。要常發願，常在觀世音菩薩面前慚愧懺悔，然後發大悲願，願眾生都能離苦：『願我能夠奉獻給眾生，奉獻我自己成就眾生，讓眾生離苦。』」參見釋聖嚴，《法鼓家風》，《法鼓全集》8-11，頁87。一九九〇年在臺北國父紀念館的兩場大型演講，在身心勞累之際，聖嚴法師默念觀音菩薩，度過難熬的時間，參同註¹⁹，頁26-27。又某次抱著病苦講課開示的記述如下：「其實我的感冒，在那天之前，已經開始嚴重，因為我在禪堂與一位禪眾對面而坐，又在十八日的晚上上課時，跟另一位患著重感冒的禪眾觸膝而坐，已是很不舒服。故在十八日的夜裡喝了不少開水，上了五趟廁所，頗有即將要虛脫的感覺。我的右喉、右支氣管、右肺葉尖，均有疼痛的感覺，服用神農茶，沒有見效，我只有默禱觀世音菩薩，並且發願：『若佛法尚需我弘揚，眾生還需我相助，令我受此病痛無妨，但求佛法昌明，眾生安樂。』」參見釋聖嚴，《東西南北》，《法鼓全集》6-6，頁255。

¹⁸ 參見釋聖嚴，《天台心鑰——教觀綱宗貫註》，《法鼓全集》7-12，頁8。

音菩薩如同一輪皎潔的明月一般，從孩提童蒙，至剃度成長，乃至為僧、為師，始終映照著一己的生命，以及修行的途軌。」¹⁹這段話可做為他與觀音菩薩之密切因緣的適當總結，反映觀音法門對他整體生命的重要影響。根植於對觀音菩薩的完全信心，他的觀音修持方法與實踐精神可用非常簡易的方式來表達：

我自己，是修觀音法門的；方式很簡單，僅只是念觀音、拜觀音，心中恆常有觀音。也依此，勸大家一起念觀音、拜觀音，常於心中見觀音。我如此一個普通的凡夫，只能以自己修行的法門，勸導大眾共同發心修持觀世音菩薩的法門，自利利他。經由自己，觀世音菩薩悲智的力量——他的梵音、海潮音也從此傳播、弘揚出去；那麼，就某一方面說，自己也代表了觀世音菩薩；肯以此發心修持，實踐觀世音菩薩精神的每一個人，也都是觀世音菩薩的化身了。²⁰

此處對實踐方法的簡單指點，其實融知、情、意於一體，在情感面向，來自他一生對於觀音菩薩的修持靈應；理智面向，本於他對觀音經義的深入研究；意志向度，表現在他效法觀音悲智精神的寬廣願心。聖嚴法師是佛教的學問家、法師、禪者，同時也是觀音行法的奉行著，他對觀音法

¹⁹ 同註¹⁵，頁103。

²⁰ 同註¹⁵，頁46。

門擁有長期的實修經驗，獲致深層的宗教體驗，由他來詮解觀音思想及指導觀音行門，不論在義理面與實踐面、於深度與廣度，都能為現代學佛者提供良好的啟發與指引。²¹

三、救濟型觀音經典的教導與深化

講述觀音菩薩的經典眾多，富含豐富多元的佛教思想，提供可淺可深的修學指導。觀音法門涵蓋自力救度的菩薩行門，亦有他力救濟的宗教祈願。²²因其一生修持觀音法門的特殊體驗，聖嚴法師肯定這種法門的宗教靈應，現身說法，內容特顯力道。²³在〈念觀音·求觀音·學觀音·做觀音〉一文，聖嚴法師開示觀音菩薩的修持方法可幫助修學者離苦得樂，其一是救濟生活之苦，以及恐怖、不自在，這是對苦難眾生的教導；其二是解除煩惱之苦，缺乏智慧而受煩惱束

縛不得解脫之苦，這是對愚癡眾生的引導。念觀音菩薩名號，向觀音菩薩祈求，必能獲得他的救濟，遠離恐怖、憂愁與困厄；更進一步學習觀音菩薩的大慈、大悲、大智，行菩薩道，利益有情，成就菩提。²⁴此外，因觀音菩薩來自西方極樂世界，為阿彌陀佛的脇侍菩薩，未來接替阿彌陀佛之後成佛，所以念觀音聖號同樣是往生西方淨土的法門，有助解決無窮輪轉的生命問題。²⁵以下將觀音經典方便區分為救濟型與智慧型二大類，論說聖嚴法師所詮解與教導的觀音思想與觀音法門。本節先聚焦於救濟性觀音經典的討論，包括《法華經·觀世音菩薩普門品》（下簡稱〈普門品〉）、《大悲心陀羅尼經》，以及〈六字大明咒〉、〈白衣大士神咒〉與《延命十句觀音經》。

（一）〈觀世音菩薩普門品〉

先前所列幾種觀音經典之中，〈普門品〉²⁶無疑是對中

²¹ 關於這方面的意義，聖嚴法師在《佛教入門》之〈觀世音菩薩〉中說：「雖然，信仰的本身，並不一定要理解它的道理，只要依照佛的開示，知道觀音菩薩是有求必應的、救苦救難的，信仰他而祈求他，你就可以得到靈驗。但是，信仰的維繫和發揚，必須要有事實的例子及理論的基礎來支持。所以今天我才選擇了本題，來向觀世音菩薩的諸位弟子們介紹，使得已經信仰的人更加虔誠，也使尚未信仰的人趕緊信仰。」（同註²，頁 218）為了令大眾起信，光依憑宗教信仰面的體驗與事例講述仍有其限制，還須配合教理詮說的支持作用。

²² 關於觀音菩薩的信仰原理，及觀音菩薩的慈悲與智慧特質，參見後藤大用著，黃佳馨譯，《觀世音菩薩本事》，臺北：天華出版公司，1982年，頁 26-45。

²³ 如聖嚴法師在《禪的世界》（《法鼓全集》4-8）說道：「不論何處何時，只要有人持誦觀音菩薩聖號，修行觀音菩薩法門，必定獲得觀音菩薩的慈悲感應。這從信仰的立場來看，就是永久性、普遍性和必然性的宗教功能。」（頁 247）

²⁴ 同註¹⁴，頁 123-132。

²⁵ 參見釋聖嚴，《觀世音菩薩普門品講記》，《法鼓全集》7-5-2，頁 11。至於其間的相通原理，聖嚴法師說：「若據《大悲心陀羅尼經》等記載，觀音菩薩，乃是過去的『正法明如來』所現，他老早就是古佛，為度眾生而現菩薩身的。可知，乃至西方極樂世界的觀世音菩薩，也是方便的權現，而非他的根本道場，何況其他地方呢？佛陀以全法界——橫遍十方、豎窮三際為理體，觀音菩薩雖現菩薩身，但在密教的經中，已把觀音菩薩與阿彌陀佛合而為一，認為觀音是彌陀的因相，彌陀是觀音的果德，所以修持彌陀淨土法門的人，念觀音菩薩聖號，與念彌陀聖號的功德，是可以相輔相成的。」同註²，頁 229。

²⁶ 鳩摩羅什所譯《妙法蓮華經》的〈觀世音菩薩普門品〉只有長行而無偈頌，是《添品妙法蓮華經》的編譯者闍那崛多與笈多二法師將當時譯出

國佛教影響最為深遠的一種。在〈中國佛教以《法華經》為基礎的修行方法〉這篇論文中，提到〈普門品〉的盛行及其特色：「《法華經》另一最大特色，是〈觀世音菩薩普門品〉的修持方法，受到千多年來中國佛教徒們歷久不衰的普遍奉行。因其方法簡便，靈驗卓越，而且都是解救人間現實生活中的苦難災害。只要會念一聲觀世音菩薩聖號，便能有求必應，沒有任何儀式供養的要求，任何人在任何時地，都可修行。」²⁷〈普門品〉可說是《法華經》中流通最廣的一品，全品反覆演述觀音菩薩的普遍救濟活動，教導持念其名號的簡易方法，加上歷代靈驗事跡的不斷傳出，使得此品備受中國佛教信眾的歡迎，在困頓苦厄之際提供心靈慰藉與苦難救度。聖嚴法師指出，觀音菩薩與娑婆世界的眾生特為有緣，此土有情稱念觀音名號易生信心，容易產生修持效驗。²⁸

〈普門品〉中所述觀音菩薩的拔苦與願活動包括觀聲救苦，救濟各類世間苦難；觀心救苦，消除心中三毒煩惱；觀色救苦，圓滿求男求女之願。觀音菩薩通過以三十三應化身為代表的諸種形象，隨眾生心願而施行救苦、教化的全面示現。²⁹或許因學佛大眾已對〈普門品〉極為熟悉的緣故，在《聖嚴法師教觀音法門》中，聖嚴法師對此品不多解說，只

單行的偈頌插入經中長行之後，現行流通本即為增補本。參見〈添品妙法蓮華經序〉，《大正藏》第9冊，頁134中—下。

²⁷ 參見釋聖嚴，〈中國佛教以《法華經》為基礎的修行方法〉，《中華佛學學報》第7期，1994年7月，頁2-14。

²⁸ 參見釋聖嚴，《觀世音菩薩普門品講記》，《法鼓全集》7-5-2，頁29。

²⁹ 參見〈普門品〉，《大正藏》第9冊，頁56下—57中。另參同註²⁸，頁14-39。

以一段簡短話語帶出其核心行法：

〈普門品〉的「持名法門」，顧名思義，即是持誦觀世音菩薩聖號，一心皈命，心心念念，相續不絕。無論何時何地，總與聖號常相左右，常誦、常念，恆相不離。³⁰

〈普門品〉的修行方法親切、簡便，只須以信心念誦觀音聖號，最易入手，隨時可修。³¹〈普門品〉在這個修學層次重在「起信」，必須對觀音菩薩產生絕對的信心，這是獲致感應道交的必要條件。在這樣的基礎下，不一定需要精深繁難的儀軌形式或禪觀方法，只要求以至誠心經常誦念經本及專意持念聖號，祈求願望的實現。聖嚴法師進而教導，要口念觀音菩薩，身拜觀音菩薩，心想觀音菩薩的慈悲，運用如此的身口意三業並用模式以修學觀音法門，來獲得與觀音菩薩的感通。³²

除了淺明易解的他力救濟思想，〈普門品〉也蘊涵深層的實踐意義與佛法思想，可由淺入深地修學此經法門。聖嚴法師說明在信心不足、處於煩惱與苦痛狀態的人，不相信自己能成佛，由感受到菩薩的護佑接引而產生信心，信受菩薩的救拔力量，進而能夠轉變，凝聚自己的信心，願意向菩薩學習，效法菩薩的慈悲利濟行動。如此的升進歷程，得與

³⁰ 同註¹⁵，頁26。

³¹ 同註¹⁵，頁95。

³² 同註²⁸，頁46。

《法華經》「眾生成佛」的高遠理念相接軌。³³向觀音菩薩祈願，不應只停留於個人世俗願望的滿足，要在菩薩的護念之下朝向佛法修學的上進發展。〈普門品〉所開示的救苦施安的宗教信仰教說，容易理解、接受和修學，就深層而言，則富有慈悲與智慧的自他二利的菩薩思想。持念觀音聖號，初階學佛者用於救濟身命，久修菩薩行者則可加之以慈悲利世實踐，用以護持慧命。³⁴聖嚴法師對〈普門品〉之觀音法門的詮釋，兼顧到初學者與久修者的宗教實踐需要，同時也鉤玄出此品的佛教修學次第。

關於〈普門品〉的精深義理層次，此品所展現者其實是觀音菩薩的深廣果德聖域，是大慈悲與大智慧的任運無礙發用，可做為大乘菩薩行的典範聖者境界。聖嚴法師就觀音經典之間的關係指出，觀音菩薩在無量劫以前，在因地修學《楞嚴經》所示的高深「耳根圓通」法門（詳見下文），深入三昧，獲得無我、寂滅的體證，從而成就「普門示現」³⁵

³³ 同註¹⁵，頁 20。在《法華經》諸品中，聖嚴法師通過自身經驗指導先拜觀音，背誦〈普門品〉，再銜接〈方便品〉與〈如來壽量品〉等品的深刻義理。（同註⁶，頁 230）

³⁴ 同註²⁸，頁 5。

³⁵ 天台智顛主張「普門」是由體證諸法實相之體性所發，通於「平等大慧」、「現一切色身三昧」等概念，《妙法蓮華經玄義》第九卷言：「此經體名，前後同異者，〈序品〉云：『今佛放光明，助發實相義。』又云：『諸法實相義，已為汝等說。』〈方便品〉廣說中云：『諸佛一大事因緣，開佛知見』、『無上道』、『實相印』等。……〈寶塔〉中名『平等大慧』。……〈妙音〉中名『普現色身三昧』。〈觀音〉中名『普門』。〈勸發〉中名『殖眾德本』。」（《大正藏》第 33 冊，頁 792 下）

的廣大化度的神妙力量：

之後，體會到諸佛菩薩的慈悲願力，體念到一切眾生還在受苦受難，於是觀世音菩薩發廣大願，尋聲救苦，無處不現身，無時不度人，如同《法華經·普門品》所敘述的，只要稱念觀世音菩薩的名號就能夠有苦的離苦、有難的離難、有災的消災，有求必應，這就是觀世音菩薩的普門示現。³⁶

這是共通於諸佛與大菩薩的功德力用，而以觀音菩薩做為代表演示出來，是〈普門品〉的深層原理。讀誦〈普門品〉，應觀想諸佛菩薩的大願心、大慈悲、大智慧、大神力，從念觀音、求觀音，到學觀音，最後做觀音，走上大乘菩薩行道。聖嚴法師說，只為自我的私利私事向觀音菩薩祈願雖然有用，但無法得解脫、成佛道，並非觀音法門的重心所在。學觀音進而做觀音，體念觀音菩薩以千百億化身處處救濟有情，要讓自己成為觀音菩薩的一個化身，用觀音法門來助人利人，用平等慈悲來待人接人，如此始能真正與觀音菩薩相應。³⁷

聖嚴法師在〈我為你祝福〉這篇演講錄的「從《普門品》談如何自助助人」，提出「四感」的具體實踐方法——

³⁶ 同註¹¹，頁 467。

³⁷ 參見釋聖嚴，〈念觀音·求觀音·學觀音·做觀音〉，同註¹⁴，頁 123-132。

感化、感動、感謝、感恩。感化他人之前要先能用佛法的智慧與慈悲來感化自己、修正自己，要點在於知慚愧、常懺悔，不斷地精進，愈來愈清淨，愈能感化他人。感動是用慈悲與智慧來對待他人，如果能「用智慧處理事，以慈悲面對人」，自能生起感動他人的力量。感謝是以感謝的心情來接受順、逆境況兩種修行的助緣，將遇到的每個人都視為我們的貴人、恩人，他們都在勉勵、策進我們，如此心中能常保平安。感恩的中心觀念是奉獻回饋而不求回報，擁有智慧而不執取回報，將感恩心轉化為慈悲心，以為眾生奉獻、救濟眾生的佛法實踐來感謝三寶的深重恩德。³⁹這「四感」是聖嚴法師將觀音菩薩的慈悲智慧、自利利他的大乘菩薩精神融入生活中的實踐，自己先修習觀音法門而獲得感化與提昇，從而發出感化、感動他人的能力，由感恩的推進力量積極獻身於無執的利他菩薩行動，他以淺顯易行的方式來指導觀音法門之由自向他的漸次深進與拓展。

（二）《大悲心陀羅尼經》

《大悲心陀羅尼經》（全名《千手千眼大悲心陀羅尼經》）在唐代由伽梵達摩譯出，金剛智、不空等又重加漢譯，全經主要內容在講述觀音菩薩的大誓願與大慈悲，以千手千眼利益、安樂一切有情，及傳授「大悲心陀羅尼」的明咒，救濟眾生脫離種種苦難，及護持修習佛法的行者成就所願。⁴⁰宋代天台學系的四明知禮依據此經編制《千手眼大

悲心呪行法》，⁴¹後世演化成通行的大悲懺本，使得〈大悲咒〉在中國佛教圈中得以廣泛流傳，念誦者眾。關於觀音菩薩獲得千手千眼的因緣及其修行喻義，聖嚴法師說：

千手千眼的觀世音菩薩形相，是從《千手千眼大悲心陀羅尼經》而來的。這部經中說，觀世音菩薩在過去千光王靜住如來佛的時候，被教導受持〈大悲咒〉，那時他發願，如果將來他可以利益、安樂一切眾生，身上立刻就會長出千手千眼來，當觀世音菩薩發完願後，果然當下身上出現千手千眼。觀世音菩薩的千手拿著各式各樣的東西，不只有法器、文物，還有武器等，眾生需要用什麼樣的方法離開煩惱、罪惡，觀世音菩薩就用什麼樣的方法來救度。⁴¹

誦持〈大悲咒〉，除了追求消災祈福等現世利益面向，

³⁹ 同註¹¹，頁 467-474。

³⁹ 參見唐·伽梵達摩譯，《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》，《大正藏》第 20 冊，頁 106 上—111 下。聖嚴法師對此經內容有良好概括：「唐高宗時代的伽梵達摩於永徽年間（西元六五〇—六五五年）譯出了《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》，其中的〈大悲心陀羅尼〉，通稱〈大悲咒〉，凡是受持讀誦者，不僅能生十五種善，不受十五種惡死，並且能生諸佛國土，能得無量三昧辯才，能轉女身成男身，能消除一切罪障，能滅一切惡業，乃至十惡五逆、謗人謗法、破齋破戒、破塔壞寺、偷僧伽物、污淨梵行，均可由於誦持此咒而得消滅。」見釋聖嚴，《學術論考》，《法鼓全集》3-1，頁 30。

⁴⁰ 懺本見《大正藏》第 46 冊，頁 973 上—978 上。

⁴¹ 同註²⁸，頁 12。

更應向觀音菩薩的廣大誓願與慈悲來學習，如此較符合佛陀宣講經法的真實意趣。《法華經·方便品》頌揚如來出世透過種種方便講說各類淺深法門，不外在向眾生開、示佛之知見，使眾生最終得以悟、入佛之知見。⁴²淺易法門亦具備逐步導向精深法門的功用。聖嚴法師指點修學《大悲心陀羅尼經》的正確態度，欲想得到觀音菩薩的救濟須具正當性，應先對眾生發起慈悲心，在仰仗菩薩的慈悲願力給予我們平安、力量之餘，進一層要效學觀音菩薩的偉大精神，長養「無緣大慈，同體大悲」的寬闊心靈，期望所有眾生皆能離苦得樂，為利益眾生而累積、成就一切功德，這便是大悲觀世音菩薩的較完整修行法門。⁴³

大悲懺法是聖嚴法師常修持的觀音法門，累積了豐深的實踐經驗。他對「經懺」抱持著一種矛盾複雜的情感，既沉重道出中國佛教圈因經懺獨盛而使得佛教窄化、墮落，淪為現世利益的追求及變成超度亡靈的虛有形式；另一方面，又能真正體會到懺法的修行利益，想正本清源地澄清懺法功德：

從小便不斷拜懺、持咒，經由佛菩薩的慈悲加被，而不住地跨過困厄與障礙，我更深刻地體驗了懺法中所具有的不可思議的「洗滌」與「淨化」、「悔罪」與「拔贖」的力量——透過懺法，行者的確可以滌淨累世累劫，由於人

性的無知無明、惡質雜質，以及瞋癡愛恨，所積澱的業力障礙。⁴⁴

懺法在修行上的原本意旨，是可藉誠心拜懺悔罪以消除阻礙修行進展的種種業障，以趣向定慧修學的成就。因為業力障礙不僅妨礙菩薩行道，也會招感生命存在的苦厄，世人多偏向現世安樂的追求，使得懺法演變成濃厚世俗功利的取向，最後甚至全然失落了修行層面的意涵，許多人只是到寺院立個牌位，請僧人代為拜懺以企求超度、禳災或祈福。聖嚴法師此處重申拜懺在個人淨化方面的強大力量，復原懺法在佛教修證體系中的固有功用。當然，懺法的附帶利益，就是因業障的消解而帶來人生的安樂，聖嚴法師也認可這方面的價值，現世利益的實現可能引發佛教信者建立修習菩薩道的信心。

在《聖嚴法師教觀音法門》中，聖嚴法師說明《大悲懺》可採獨修或共修的不同方式。獨修要求高度的專注與禪定，適用於已練就一番攝心工夫的久修者，他早年在美濃山寺閉關就採取獨修進路。共修模式對一般佛教信眾較為適用，透過集體約束共勉的力量，幫助拜懺者容易修行得力：

懺悔，唯有在真正的虔誠懇切中，才能發生作用，也才能具體轉變身、心。散心浮動，則很難抵達拜懺的效果。

「共修」則相對的，以集體的力量，轉化了個體所可能有

⁴² 參見《大正藏》第9冊，頁7上—中。

⁴³ 同註⁴²，頁477。

⁴⁴ 同註⁴³，頁50。

的散亂、倦怠，而能傾全副心意地，達到「拜懺除障」的目的。⁴⁵

拜懺不只為消極的懺悔，不光為了個人的消災致福，《大悲懺》做為一部「觀音法門」，拜懺除障的積極意義指向觀音覺證的般若與涅槃，也指涉了觀音所現的慈悲與方便，此懺法的終極目標還在自我的覺悟與超拔，發起與觀音慈悲相應的廣大菩提心，展現種種善巧方便以化導有情覺證法性。⁴⁶聖嚴法師強調〈大悲咒〉包含了觀音菩薩的聖號，也涵蓋了觀音菩薩與諸佛菩薩不同的面相、智慧、威德與功德，所以力量非常強大，靈驗不可思議。⁴⁷此觀音法門有助滿足佛教信眾在各方面、各層次的宗教實踐願望，聖嚴法師帶領大眾禮誦〈大悲咒〉，以此做為方便，使他們依憑宗教體驗而建立起追尋菩薩道的自信，效法觀音菩薩成為真正的大乘菩薩行者。

學佛者多相信念〈大悲咒〉與拜《大悲懺》可以致福，在〈我為你祝福〉的「從〈大悲咒〉談如何祈福有福」部分，聖嚴法師針對臺灣社會的競爭激烈、功利主義、自私心重等所引發的種種不安問題提出四種祈福方法——知福、惜福、種福、培福，以指導觀音法門在生活實踐的落實，因為觀念正確始能引致長遠的福報累積。知福就能知足，知足便

能常樂，不致為了獲取世間利益而自害害人。有惜福之心，才能珍惜所有，感恩圖報，如此將會珍惜自己所擁有的，保全高尚的人格與理想。種福的意義是「成長自己，廣種福田」，使自己在知識、人格、智慧及技能各方面都獲得增長，以獲取更多資源來廣種福田。培福就是將今生所得的福報再用以修福，培養出更多的福報。推而廣之，若能將全世界、全宇宙，一切十方眾生都當成培福的對象，不斷地培植福報，最後會如同佛陀那般福德圓滿。⁴⁸表面上看，上述四種祈福方法與大悲懺法似無直接的關聯，其實應是聖嚴法師自《大悲心陀羅尼經》的觀音願行領悟出來的，只是出於悲憫而用最簡單的表達方式說出。從知福、惜福開始，然後提昇各方面的能力，累積厚實的福德資源，運用於廣泛利益有情，最後像觀音菩薩一樣，時時處處以慈悲、智慧、福德、方便來接引無數有情。

（三）其他救濟型觀音經典

聖嚴法師還介紹了〈六字大明咒〉、〈白衣大士神咒〉、《延命十句觀音經》這幾種流通的觀音經咒。〈六字大明咒〉即廣為所知的「唵嘛呢叭彌吽」，漢譯見於《大乘莊嚴寶王經》，在中國的流傳始於元代。此咒在蒙藏佛教化區頗為盛行，一般信眾恆常念誦。聖嚴法師認為六字可代表觀音菩薩利益六道有情的智慧慈悲。⁴⁹〈白衣大士神咒〉與

⁴⁵ 同註¹⁵，頁 53。

⁴⁶ 同註¹⁵，頁 53-54。

⁴⁷ 同註¹⁵，頁 31。

⁴⁸ 同註¹¹，頁 478-481。

⁴⁹ 同註²，頁 243。

《延命十句觀音經》都是在中國成立的經咒，聖嚴法師並不因此而否定它們的修持效用。他指出自北魏時代開始，中國人編出《高王觀音經》、《觀世音菩薩救苦經》、《觀世音十大願經》、《觀世音三昧經》、《觀世音詠託生經》等經典，現存《高王觀音經》及《觀世音菩薩救苦經》。文字雖出於中國人的偽撰，但因諸佛菩薩聖號來自佛經，所以持誦仍有靈驗可觀。⁵⁰

〈白衣大士神咒〉最早見於唐代道世所編《法苑珠林》卷六十《咒術篇》的〈雜咒部〉，稱為〈觀世音菩薩說隨願陀羅尼咒〉，較現行咒語為簡短，心咒譯音亦略有差異：「南無觀世音菩薩 坦提咄呌羅婆多 呌羅婆多 伽呵婆多 伽婆多 伽筏多 莎訶。」其後並言：「行此法者，應須潔淨三業，在於淨處、佛堂、塔院，專精禮拜，繞塔誦。是陀羅尼滿一萬二千遍，當見觀世音菩薩，一切所願隨意皆得也。」⁵¹這是恭敬地在寺院念誦，為求得見觀音菩薩以實現願望的行法。現行流通本內容是先三稱三拜「南無大慈大悲救苦救難廣大靈感觀世音菩薩」，然後念「南無佛 南無法 南無僧 南無救苦救難觀世音菩薩」，接著念誦心咒「怛埵哆 唵 伽囉伐哆 伽囉伐哆 伽訶伐哆 囉伽伐哆 囉伽伐哆 娑婆訶」，最後加上「天羅神 地羅神 人離難 難離身 一切災殃化為塵 南無摩訶般若波羅蜜」。這是近於佛道融合的咒語，尤其最後幾句，反映民眾信仰的層次，即便如此，因聖號出自

佛教經典，以信心和正當心態恆常持念，還是可產生靈應。傳統社會的寺院、佛堂及善書流通處用「功過格」的方式來鼓勵念誦此咒。聖嚴法師認為儘管此咒非為佛經所載，亦有利佛教觀音法門的推廣，因為有感應而「起信」之後，可能開始修持佛法、理解經典，趣向佛智慧。⁵²

《延命十句觀音經》是《高王觀音經》的精簡本。《高王觀音經》相傳是北魏時的孫敬德所編，他違犯重法，面臨處決，在夢境中由一沙門所授，念誦千遍而得到救脫。⁵³

《延命十句觀音經》僅有十句，摘自《高王觀音經》，內容如下：「觀世音，南無佛，與佛有因，與佛有緣，佛法相緣，常樂我淨，朝念觀世音，暮念觀世音，念念從心起，念念不離心。」此經在中國本已失傳，是聖嚴法師從日本禪宗寺院重新請回的。聖嚴法師認為此經或許做為禪門修行的補助法門，念誦有助消除病苦、業障等種種修行障礙。「延命」可有兩層意義，一是延續肉體生命，一是延續法身慧命。這十句不僅念觀音聖號，還包括佛法僧三寶，引領念誦者皈依三寶，成為正信佛教徒，向佛法僧學習，終於達致「常樂我淨」的清涼淨土。⁵⁴

聖嚴法師特別選取〈六字大明咒〉、〈白衣大士神咒〉、《延命十句觀音經》這幾種觀音經咒進行解說，主要考慮其念誦者眾，遍及上下層社會，多為現世利益而持念，

⁵⁰ 同註②，頁 223。

⁵¹ 見《大正藏》第 53 冊，頁 743 中。

⁵² 同註⑮，頁 27-29。

⁵³ 參見《開元釋教錄》第 18 卷，《大正藏》第 55 冊，頁 675 上。

⁵⁴ 同註⑮，頁 29-31。

也常有靈驗效果的傳播。這類觀音經咒不一定源自印度佛教，但因其中的佛菩薩聖號取自佛經，虔心持誦亦能獲得感應。⁵⁵聖嚴法師抱持開通的態度，不以佛教正統觀念自居而排斥產生於民間信仰的觀音經咒，而且主張可善用這些經咒的通行而做為接引信眾進入佛門的方便。民眾接觸到觀音經咒，以正當心態去持誦，即可能感得觀音菩薩的護佑。正如〈普門品〉與《楞嚴經》所言觀音菩薩的三十三種應化身，不只示現佛教的聖者與四眾之身，也會示現天神、外道、龍神的形象，隨著眾生的機緣與喜好，授與最適的教化方式。⁵⁶關於佛教與民間信仰的關係，聖嚴法師指出，宋代以後逐漸出現三教雜揉的現象，佛教也開出若干法門適應民間信仰的需求，所不同者，「佛教是以理性疏導，修善積福、懺悔誦經，來達到祈求的目的；民間信仰則以盲目的依賴及媚神的行為來達成他們的希望。」佛教對於民間宗教，宜有適當的包容，但不能投合民間信仰的層次，而降低佛教的層次。⁵⁷

⁵⁵ 聖嚴法師認為：「人人都可能成為觀世音菩薩。即使僅只是單獨持念『南無觀世音菩薩』、或〈白衣大士神咒〉、或〈大悲咒〉、或〈大明咒〉、或《心經》、或《延命十句觀音經》、或《楞嚴經》的耳根圓通法門，都是修行觀音法門，只要成功，也都是觀世音菩薩，都可以一邊修行，一邊自利、利他，以智慧、慈悲心協助自己，也協助他人。」參同註¹⁴，頁46。

⁵⁶ 聖嚴法師說：「因為觀世音菩薩可以現種種身、種種相，所以站在佛教徒的立場，不管看到任何形相、身分，只要對我們有幫助、為我們說佛法，我們就把他當作觀世音菩薩的化身。」見同註¹⁴，頁38。推而廣之，產生於中國的觀音經咒，若非明顯違背佛教精神，亦可視為觀音菩薩的教化形式。

⁵⁷ 參見釋聖嚴，《學佛群疑》，《法鼓全集》5-3，頁184-185。

對於民間盛行的觀音經咒，聖嚴法師反而想到將其信奉者引入佛教社群。

四、智慧型觀音經典的詮釋與指導

屬於智慧的觀音經典，主要是《心經》和《楞嚴經》的「觀音菩薩耳根圓通章」，《聖嚴法師教觀音法門》一書所講解的經典就集中於這兩部。《心經》的主題是般若空觀，《楞嚴經》講述佛性與空性的深義，兩經的義理思想與實踐方法與聖嚴法門所傳授的中華禪法有密切的聯結。⁵⁸在〈大悲心起的意義——學習觀音菩薩的大慈大悲〉，聖嚴法師說：「我從小就修行觀音法門，觀音法門可深可淺，像《心經》是觀音法門，《楞嚴經》也是觀音法門，而禪宗的開悟、見性，悟前要發大慈悲心、大菩提心，以及悟後度眾生，這些都是觀音法門。」⁵⁹聖嚴法師的觀音經典詮釋，離不開他對禪宗法門的關懷，禪宗的真理境界是佛性思想與般若空性的融會，中華禪的核心行法是透過真理觀照而得開悟見性。《心的經典——心經新釋》這本書的第一篇標題為「心經禪解」，足可為證。

⁵⁸ 關於聖嚴法師對《楞嚴經》之「觀音菩薩耳根圓通法門」的詮釋，釋果鏡撰有〈試論《楞嚴經》耳根圓通法門——以聖嚴法師的講要為主〉，收於《聖嚴研究》第二輯（臺北：法鼓文化，2011年），頁361-401。胡健財撰有〈聖嚴法師《觀音妙智》的「楞嚴」慧解〉，收於《聖嚴研究》第三輯（臺北：法鼓文化，2012年），頁127-176。二篇論文對聖嚴法師所詮的「耳根圓通法門」有詳細的解析，本文則著重於聖嚴法師的詮釋與觀音思想和觀音法門的連結。

⁵⁹ 同註¹⁴，頁20。

（一）《心經》的觀自在法門

《心經》是般若經典的心要，與觀音菩薩的關係，是本經序分表明此經由觀音（觀自在）菩薩向舍利子講述般若空義。「觀自在」的意義，聖嚴法師解為：「把觀音的法門修行成功了的功能。」也就是修學觀音法門成就而得心靈自在，智慧顯發，其具體的方法過程如下：「觀音菩薩先是以耳根聽外來的聲音；再向內聽，聽無聲之聲，達到六根互用、六根清淨，對其境界不產生執著，所以叫做觀自在。」⁶⁰這裡已經引入《楞嚴經》的「耳根圓通」法門，超出《心經》的文義範圍，聖嚴法師是融通二經思想來看待觀音菩薩的體證境地與觀修歷程。儘管如此，《心經》就其自身義理而言以觀照空性為本：

《心經》中則提到，觀世音菩薩以無上的智慧觀照到人的生命，是由五蘊和合而成，是暫時的、無常的，因為經常都在變化，所以是空的，不是真的有。⁶¹

觀自在菩薩照見「五蘊皆空」，是緊扣著吾人的生命現象以思惟空性，消解執著，無所願求而能生發智慧的作用，對己身而言是得自在解脫的自覺之因，對眾生而言是幫助他們獲得自在的覺他力量。⁶²《心經》教導的觀音法門，是智

慧的行法，學習智慧以放下自身的利益考量，不計個人得失利害，從而能以菩提心、慈悲心來廣度眾生，這就是自在的意義，由此更深化與拓展智慧，到達解脫自在的彼岸。⁶³觀自在的法門即是般若智、菩提心、慈悲心的和合實踐，先以般若空慧來消解執著之心，由此發起真實意義的菩提心、慈悲心的利他度眾修行，在利他行動當中再度提昇自覺，如此相互增上，使自覺與覺他不斷趨近圓滿。這是觀自在的實踐精神，通過如此的理解來念「觀世音菩薩」，聖嚴法師指點說：「朝念觀世音，暮念觀世音，念得身心放空，念得自我中心、自私自利的觀念不再生起。」自能導向度一切苦厄的自在安樂境地。⁶⁴

修習《心經》的「觀自在法門」，始於般若空性的聽聞、思惟，再進入禪修觀照而得實際體證。學習觀自在菩薩的清明、深湛的智慧，其修學深進的次第，第一個層次，觀察我們的生命現象是由五蘊組合而成，依隨時空因緣而不住地變化，其間不存在永恆不滅的自性，而領悟到生命現象是虛妄不實的，是暫時成立的，不具有永恆的性質，放下對個體生命存在的執取。第二個層次，逐一檢視五蘊各要素本身，色蘊由地、水、火、風四大和合，四大尚且變動不居，何況是由它們組成的肉體。身體恆常處在新陳代謝、變化不已的狀態，隨著歲月而流變老化，不具實質性。受蘊包括

⁶⁰ 參見釋聖嚴，《心的經典——心經新釋》，《法鼓全集》7-1，頁19。

⁶¹ 同註⁶⁰，頁467。

⁶² 同註⁶⁰，頁21-22。

⁶³ 同註⁶⁰，頁18-19。

⁶⁴ 同註⁶⁰，頁84。

苦、樂、憂、喜、捨五種覺受，不停地消長更替，其性質是短暫、變動、游移，掌握不住。想蘊指觀念、思想、推理等活動，時刻處於變化當中，心中想法不間斷地快速流動，由此所構築的「自我」意識，亦是生滅無常，了無自性。行蘊是指心理現象的遷流不息，也指涉意志活動，性質是無常不恆，全缺自性。最後的識蘊，是認識活動，其中第六意識特為活躍，不斷受到環境、情境的影響，認識內容時刻變化、流動不羈。大乘唯識宗所安立的第八「阿賴耶識」，含藏其他諸識所熏的一切諸法種子，種子於因緣和合之時即起現行，現行作用後又回熏為種子，同樣川流不息，不應執取為常恆不變的「真我」。⁶⁵聖嚴法師最後如此總結：

《心經》的五蘊皆空，初以分析法，了知色法心法，無自性故空，終以空慧觀照，當體即空，毋須分析，觀自在菩薩即以甚深的般若空慧，隨時照見，自身的五蘊所成我是空，眾生的五蘊所成我亦無一不空，亦助眾生照見五蘊皆空，能度一切苦厄。⁶⁶

由般若空慧觀照吾人身心個體是「五蘊無我」，連構成要素的五蘊都是空無自性，達到對人法二空的體悟，捨離人我執與法我執，而能度越一切苦厄。大乘菩薩的精神，不僅自己依智慧度一切苦厄，也化導眾生度一切苦厄，其中還涵

蘊著大菩提心與大慈悲心，這是觀音菩薩的廣大自在的聖智境界。其餘對十二入、十八界、十二因緣、四諦、果位等諸法的空性觀照，均可依此類推。

聖嚴法師還指導在禪修中次第觀照「五蘊皆空」的法門：首先從身體觀起，觀「身」與「受」，由身體的「受」觀到心理的「受」。先觀察身體，觀察身體的感受，持續禪坐，慢慢地對身體的覺知逐漸淡化，只剩心理的活動。此時開始觀察心理的活動與反應，覺察到心中不外是在回憶過去、推想未來，或是宛如做夢般的遲滯茫然。觀身就是觀色，觀心是在觀受、想、行。當禪坐到達深度經驗時，身體的粗受不見了，便會覺知身體已不是自我中心的代表物，能觀「色即是空」。更進入觀心的層次，當安定下來，不受身體和環境的干擾，僅覺察到受、想、行等心理活動，要能觀察安定、輕柔、寧靜、明晰等美好覺受也是空的，不去執取；進而依用佛菩薩的甚深智慧來觀照行蘊的空，觀察內外身心世界都是虛妄不實的，都是空的，最後連「空」的概念也放下，漸次冥契於解脫自在境界。⁶⁷這是透過禪修的實際體驗來觀察、領悟「五蘊皆空」，除了禪定修習之由淺入深的經驗，還須配合般若空義的聞思熏習，憑藉禪定來擴增慧照的能力，而得直觀五蘊的性空如幻。單修禪定而缺少智慧教理的配套指引，由定發慧的機率微渺，《心經》教說在禪修觀照的重要價值由此而顯；但《心經》文句過於精簡，聖嚴法師運用淺明的現代表達方式所給出的詳實詮解，甚能助

⁶⁵ 同註¹⁵，頁 59-74。

⁶⁶ 同註¹⁵，頁 74。

⁶⁷ 同註¹⁵，頁 75-80。

益當代佛教行者趣入觀自在菩薩的甚深智慧。

（二）《楞嚴經》的耳根圓通法門

相較於《心經》聚焦於觀照空性智慧的指導，聖嚴法師詮釋《楞嚴經》更關注於空性與佛性的融會，這是其佛法真理觀與實踐論的中心思想，也是較為完整的真理呈現方式。如果只談論無分別的空性側面，易使智慧內涵流於消極無作用；若只論說佛性本淨、具足功德，慧力不足者易產生實有執見。聖嚴法師所講述的佛性必然含蘊著空性，空性與佛性合一，觀照空性是開顯佛性的主要進路，而佛性領解使空性觀照不落於頑空之境。對於《楞嚴經》「滅音圓聞」一句，聖嚴法師做出如下解釋：

「滅音圓聞」的意思是，如果還有聲音可聽，是向外聽的，但是外在的聲音對觀世音菩薩來講是不存在的，菩薩是向內聞，聞自性本空。我們不斷地講自性，自性是一切諸法、一切現象的本性，如來藏性，就是空性。也就是說，自性是人的、菩薩的、佛的、一切眾生的，以及一切現象的同一性，就是空性。唯有滅去一切音聲，才能向內圓聞圓聽本具的自性，就不再分別聽到各種各樣特殊的聲音，而是聽空的自性。此時，慈悲的力量自然會產生，而且是對一切眾生都能夠產生慈悲心。⁶⁸

⁶⁸ 參見釋聖嚴，《觀音妙智——觀音菩薩耳根圓通法門講要》，臺北：法鼓文化，2010年，頁108。

一切有情乃至諸佛的本性就是佛性、如來藏，同時也即是空性。在空性的真實體證當中，慈悲自然發揮功用，其實應該說佛性涵具的一切功德任運發用。觀音菩薩在《心經》中教導空性觀照，在《楞嚴經》中教授佛性真理，並以空觀做為掃除遮障的真理覺證方法，兩部經典能夠相互詮釋與輝映，結合起來運用，有助把握佛教最高真理的整全涵義，採取即空即有、不落空有的中道觀修進路。

聲音是身處娑婆世界的人類最重要的溝通媒介，人類是語言的動物，一切內心的思惟活動都以語言遊戲的方式進行。語言是世間兩元對立觀念的產物，世人受到語言分別作用所構築的妄念心流的厚重遮蔽，無法照見超離言說的清淨圓明的本心佛性。聖嚴法師指出觀音菩薩所開示的行法是以耳聞而證悟，而此土有情眾生的耳根最為善巧聰敏，所以這個法門適合大眾修學。⁶⁹觀音菩薩因此開示「耳根圓通法門」，從聲音的聽取中向內反聞自性，了悟空不空的佛性實相，聖嚴法師在《觀音妙智——觀音菩薩耳根圓通法門講要》一書的「緒言」中說道：

《楞嚴經》中提到「觀音法門」的特性，即是「聞」——用耳根聽聞。聞什麼聲？這個聲音不是外在的聲音，也不是音響的聲音，而是收攝心意，「反聞」聲音的自性，以及一切萬法的自性。萬法的自性即是空性，也就是說，現下所有的一切萬法、萬源，皆是因緣生，因緣

⁶⁹ 同註⁶⁸，頁20。

滅。自性本空，沒有一樣是真正永恆、不斷、不滅的自性，因此，稱之為「空性」——反聞，聞空性。聞見空性、了悟空性、實證空性，即與諸佛的智慧圓滿相應，而能證入諸法實相，這便是「耳根圓通法門」。⁷⁰

人類用耳根接收聲音，用耳識認識聲音，配合意識及其心所分辨聲音，如果將聽到的聲音執為外來的實在現象，就會分別、計較聲音，遮蔽心靈的智慧潛能。應該觀察聲音為因緣和合所生，並無實性，能觀亦緣起性空，所觀亦緣起性空，消泯能觀所觀的相對執取，收攝心意，止息妄念，去反聞內在的真理之聲。這並不是說翻轉過來去聽聞一個發自內在的聲音，而是觀照聲音的生滅無常、自性常空，所觀的心識亦是如此，去聞見那離言空性，照明自身本具的如來智慧德相。此處還隱含一個深奧的道理，達到這種高深程度的智慧覺證，六根得以互用，所以能夠用「心耳」來聽聞、照顯真理。⁷¹

當耳根圓通法門修學到某種深度之時，不再感覺到能聞之聲，也無所聞之我，突然間超越世間與出世間的一切法相，如雲開月出，便能領略像《華嚴經》上所示的「心佛眾生，三無差別」的圓妙真理，《楞嚴經》卷六有如此的文句表述：「忽然超越世出世間，十方圓明，獲二殊勝：一者，

⁷⁰ 同註⁶⁸，頁 21。

⁷¹ 聖嚴法師說：「觀音菩薩先是以耳根聽外來的聲音；再向內聽，聽無聲之聲，達到六根互用、六根清淨，對其境界不產生執著，所以叫作觀自在。」參同註⁷⁰，頁 19。

上合十方諸佛本妙覺心，與佛如來同一慈力；二者，下合十方一切六道眾生，與諸眾生同一悲仰。」⁷²聖嚴法師對此段落解釋如下：

「上合十方諸佛」的意思是，觀世音菩薩雖未成佛，可是與一切佛的慈悲力量完全相應。「本覺妙心」即是大菩提心，是根本的、深奧的、覺悟的心，這就是清淨的佛的智慧心、如來藏心，因為菩薩的功能是慈悲，雖然沒有佛的慈悲那麼大，但是與佛的慈悲是合在一起的，這便是「同一慈力」。「二者下合十方一切，六道眾生，與諸眾生，同一悲仰」：雖然觀世音菩薩已經是大菩薩，但與層次低的眾生凡夫也一樣是同體的。眾生的痛苦、煩惱、災難、生死，對觀世音菩薩而言，感覺上就像是他自己的一樣，雖然他並沒有煩惱的心理反應，但是眾生的痛，眾生的災難，眾生的苦，感覺上就是自己的一樣。眾生希望得到救濟，他便毫不保留地使眾生得到所希望的救濟，這就是「同一悲仰」。⁷³

觀音菩薩雖還沒成佛，但所照見的真理世界與佛無異，只是智慧與功德未及諸佛的完全圓滿。通過耳根圓通法門化解執著障蔽，開顯本覺妙心，了悟本具同於諸佛的大菩提心、大慈悲心、大智慧心，此時能得自在運用，參贊諸佛化

⁷² 見《大正藏》冊 19，頁 128 中。

⁷³ 同註⁶⁸，頁 38-39。

度一切有情的廣大無邊事業。眾生本來具備如來智慧德相，清淨圓明，安樂自在，因無明煩惱覆障而不覺不知，經常陷於憂悲苦惱當中，已經遠離煩惱憂苦的觀音菩薩具有「無緣大慈，同體大悲」，能觀照一切眾生的苦痛，心無眾生之相而能以慈悲和智慧展開無邊無盡的拔苦與樂的救濟行動。聖嚴法師說：「觀世音菩薩，看起來人人皆能接受；慈悲，也是。它並不是超過人，而是根植於人性人心中，之於所有人類皆彌足重要的生命準則與品質。……理解觀音，學習觀音的本懷，人人也自然可以具足如斯的心性品質，成為觀音的諸多化身一樣，協助、慈愍於所有同體的有情。」⁷⁴這是對《楞嚴經》這段文義很好的註腳，了解自己心靈當中涵具如觀音菩薩與諸佛那樣的清淨圓明品質，能不妄自菲薄，知道向內探求，破除執著，契入空性，去聽取那清淨自性之聲，無止盡地精勤努力，終致完全豁顯「無上道」，也就是人人本有的佛性。

聖嚴法師提醒耳根圓通法門的修習有兩個層次：第一個層次是從最初聽到聲音，運用聞、思、修的禪修次第來聽，聽到心非常寧靜，耳根已不起作用，對外在聲音聽而不聞，此時只有意根在聽，觀見無聲之聲，這是「入流亡所」的禪定狀態；然後繼續推進，無聲之聲的音流，以及進入無聲之聲音流的我，都寂靜下來，心中體驗到「動靜二相，了然不生」。這仍處在禪定階段，做為發起智慧的有利條件。接著進入第二個層次，「反聞聞自性」，先是聞與所聞都止滅

了，關閉了六根，從五蘊得獲解脫，不受身心環境的影響；接著，覺與所覺也都空了，體證到五蘊皆空。破執入空，大智慧心生起，證見空性，契悟自性，觀見佛性，也就是「本妙覺心」，此時上合十方諸佛，下合一切十方眾生，契入如觀音菩薩的大自在解脫境界。⁷⁵人類生活在聲音的世界，可利用聽到的各種聲音修習耳根圓通法門，若能運用純熟，聲音不僅不致干擾修行，還會成為修行的助緣，這是在生活中聽聞自性之聲的禪修方法，是觀音菩薩所賜與的佛法禮贈。

五、結論

聖嚴法師自幼接觸觀音信仰，一生之中常修觀音法門，特別是在佛法學習需要突破或佛教事業受到困阻之時，透過持念觀音聖號或〈大悲咒〉，獲得感應體驗，難題也因而化解，使他對觀音法門產生莫大的信心。晚年更將法鼓山定位為觀音菩薩的道場，期望法鼓山信眾能學習觀音菩薩的慈悲與智慧，有自信成為觀音菩薩的化身。他與觀音菩薩的因緣至為深厚。身為佛教學者與佛法行者，在其觀音經典論述中，學術觀點與經典意趣交織，彼此並不相違，學術考證多用以說明經典流通的時空因緣；論及修行方法與佛法真理，學術考察或是幫助經典義理的解明，或因學術自身的局限性而必須讓位於經典本身的思想與實踐。聖嚴法師講解觀音經典非出於學術研究的興趣，而是發自指引學佛大眾修學佛法的悲心與慧心，本身即是觀音行者的典範示現。

⁷⁴ 同註¹⁵，頁 21。

⁷⁵ 同註¹⁵，頁 40-44；及註³⁸，頁 27-35。

個人的宗教感應內容是難以言傳的，對於聖嚴法師的觀音思想與觀音法門，可通過他對觀音相關經典的詮釋而獲得理解。聖嚴法師對主要的觀音經典的修持方法或思想內涵做了詮說：〈普門品〉的一心持誦聖號與大慈大悲精神；〈六字大明咒〉的恆誦六字神咒與慈悲智慧表徵；〈白衣大士神咒〉之持念消災化吉；《延命十句觀音經》之常念消解病苦業障及皈信三寶續佛慧命；〈大悲咒〉的滿足眾願乃至圓成佛道；《楞嚴經》「耳根圓通法門」的返聞自性之聲；《心經》的觀照身心五蘊皆空。聖嚴法師並不否定觀音法門的宗教感應，在滿足世俗性祈願之後，對觀音菩薩的慈悲護佑生起信心，他更勸進修持者皈信三寶，修學正法，朝向真理體悟。在觀音經典詮釋當中，聖嚴法師尤其注重「耳根圓通法門」與《心經》的詳細解明，此與禪宗參悟及觀空自在的法門得以銜接。依憑觀音經典的智性教導，對身心世界的一切現象觀其無常無我、空無實性，體悟空性，照見佛性，自然生發大智慧、大慈悲及本來具足的所有功德，投入廣漠無盡的嚴土熟生事業。

聖嚴法師一生獻身人間淨土的建設，人間國土的淨化有賴世人依據正信佛法而進行集體的努力。他宣示法鼓山為觀音菩薩的道場，這個道場有他率領信眾持念〈大悲咒〉而感得的因緣，他勉勵法鼓山大眾發揚觀音菩薩的偉大精神，共學共修，護持佛法，弘揚佛法。他說：「因此，我要奉勸大家，雖然無暇精勤修行五乘佛法全部的道品次第，總是可以常常牢記：『處處觀音菩薩，聲聲阿彌陀佛。』」念茲在茲，心繫聖號，也是建設人間淨土的法門，也是在人間自利

利他，現生住於人間淨土，死後即生極樂淨土。」⁷⁶由念觀音、求觀音，進而學觀音、做觀音，效法觀音菩薩的慈悲與智慧，展開實際的理解與行動，修學大乘菩薩道，時時處處淨化自己、有情與世界。

⁷⁶ 參見釋聖嚴，《法鼓山的方向II》，《法鼓全集》8-13，頁83。

參考文獻

一、聖嚴法師著述

釋聖嚴，〈中國佛教以《法華經》為基礎的修行方法〉，《中華佛學學報》第7期，1994年7月，頁2-14。

釋聖嚴，《比較宗教學》，《法鼓全集》1-4，臺北：法鼓文化，2002年光碟版。

釋聖嚴，《學術論考》，《法鼓全集》3-1，臺北：法鼓文化，2002年光碟版。

釋聖嚴，《評介·勵行》，《法鼓全集》3-6，臺北：法鼓文化，2002年光碟版。

釋聖嚴，《聖嚴法師學思歷程》，《法鼓全集》3-8，臺北：法鼓文化，2002年光碟版。

釋聖嚴，《禪的世界》，《法鼓全集》4-8，臺北：法鼓文化，2002年光碟版。

釋聖嚴，《聖嚴法師教觀音法門》，《法鼓全集》4-13，臺北：法鼓文化，2002年光碟版。

釋聖嚴，《佛教入門》，《法鼓全集》5-1，臺北：法鼓文化，2002年光碟版。

釋聖嚴，《學佛群疑》，《法鼓全集》5-3，臺北：法鼓文化，2002年光碟版。

釋聖嚴，《歸程》，《法鼓全集》6-1，臺北：法鼓文化，2002年光碟版。

釋聖嚴，《金山有鑛》，《法鼓全集》6-4，臺北：法鼓文化，2002年光碟版。

釋聖嚴，《東西南北》，《法鼓全集》6-6，臺北：法鼓文化，2002

年光碟版。

釋聖嚴，《行雲流水》，《法鼓全集》6-8，臺北：法鼓文化，2002年光碟版。

釋聖嚴，《步步蓮華》，《法鼓全集》6-9，臺北：法鼓文化，2002年光碟版。

釋聖嚴，《抱疾遊高峰》，《法鼓全集》6-12，臺北：法鼓文化，2002年光碟版。

釋聖嚴，《心的經典——心經新釋》，《法鼓全集》7-1，臺北：法鼓文化，2002年光碟版。

釋聖嚴，《觀世音菩薩普門品講記》，《法鼓全集》7-5-2，臺北：法鼓文化，2002年光碟版。

釋聖嚴，《天台心鑰——教觀綱宗貫註》，《法鼓全集》7-12，臺北：法鼓文化，2002年光碟版。

釋聖嚴，《聖嚴法師心靈環保》，《法鼓全集》8-1，臺北：法鼓文化，2002年光碟版。

釋聖嚴，《法鼓山的方向》，《法鼓全集》8-6，臺北：法鼓文化，2002年光碟版。

釋聖嚴，《法鼓家風》，《法鼓全集》8-11，臺北：法鼓文化，2002年光碟版。

釋聖嚴，《法鼓山的方向II》，《法鼓全集》8-13，臺北：法鼓文化，2002年光碟版。

釋聖嚴，《我願無窮——美好的晚年開示錄》，臺北：法鼓文化，2011年。

釋聖嚴，《觀音妙智——觀音菩薩耳根圓通法門講要》，臺北：法鼓文化，2010年。

二、當代學術著作

于君方著，陳懷宇等譯，《觀音——菩薩中國化的演變》，北京：

商務印書館，2012年。

李利安，《觀音信仰的淵源與傳播》，北京：宗教文化出版社，2008年。

後藤大用著，黃佳馨譯，《觀世音菩薩本事》，臺北：天華出版公司，1982年。

胡健財，〈聖嚴法師《觀音妙智》的「楞嚴」慧解〉，收於《聖嚴研究》第三輯，臺北：法鼓文化，2012年。

釋果鏡，〈試論《楞嚴經》耳根圓通法門——以聖嚴法師的講要為主〉，收於《聖嚴研究》第二輯，臺北：法鼓文化，2011年，頁361-401。

A Research on Venerable Sheng-yen's Thoughts and Methods of Avalokiteśvara

Kuo-ching Huang

Associate Professor, Nanhua University

Abstract

Venerable Sheng-yen had contacted with Avalokiteśvara belief since his early childhood and practiced much the methods of Avalokiteśvara throughout his life, especially when there were obstacles to learning the Dharma and develop Buddhist undertakings. Through the chanting of the Bodhisattva's name or Mahākaruṇā Mantra, he experienced religious responses, and the difficulties were solved magically. In his later years, he confirmed the Dharma Drum Mountain as a holy land of Avalokiteśvara Bodhisattva. He indeed had a close relationship with Avalokiteśvara Bodhisattva. As a Buddhist scholar and a Buddhist practitioner, in his discourses on Avalokiteśvara canons, the academic prospective and the prospective drew from canons are interweaved, but they are not mutually contradicted, for the textual criticism from the academic viewpoint is mainly used to illustrate the time and environment in which a text circulated, and is associated with some limitations and not as important as the thoughts and practices deduced from the canon itself. It is not due to the academic interest for Venerable Sheng-yen to expound the Avalokiteśvara Bodhisattva canons, but to his compassion and wisdom to teach dharma to the general Buddhists.

Personal religious experience is indescribable. As to Venerable Sheng-yen's thoughts and practices associated with Avalokiteśvara, we could understand by reading his commentaries

on Avalokiteśvara canons: *The Chapter of Universal Door (Pu Men Pin)* teaches chanting the bodhisattva's name mindfully and the spirit of great compassionate mind. The *Six-Syllable Mantra* encourages chanting the mantra and is a symbol of compassion and wisdom. The *Mantra of Bodhisattva with White Robe* is used to eliminate calamities and turn into good fortune. *The Avalokiteśvara canon of Ten Sentences to Prolong Life* is chanted for the elimination of deceases and Karma obstacles, and then converting to the Tree Treasures to learn Dharma. *The Great Compassion Mantra* is chanted to fulfill all kinds of desire, even the aspiration to become a Buddha. The Chapter of Cultivating Perfect Penetration of the Ear Organ in *the Surangama Sutra* expounds the profound thought and method of returning back to the true nature of sound. And the *Heart Sutra* shows the meditation of the emptiness of five aggregates. Venerable Sheng-yen did not negate the religious experiences of response from practicing the methods of Avalokiteśvara, but he encouraged the practitioners go more ahead by submitting oneself to the Tree Treasures, cultivating according to the true dharma, and heading to the realization of truth. Among his commentaries on Avalokiteśvara canons, Venerable Sheng-yen placed emphasis on *the Surangama Sutra* and *the Heart Sutra*, the thoughts and methods of these two canons are in line with those of Chan meditation and the contemplating of unobstructed emptiness.

Venerable Sheng-yen dedicated his life to developing a pure land in this world. The purification of this human world depends on the collective efforts made by people at large according to the right Dharma. He declared the Dharma Drum Maintain as a holy land of Avalokiteśvara, and encouraged the followers of Dharma Drum Maintain to be confident of becoming the embodiment of Avalokiteśvara Bodhisattva, to learn and practice together, and to protect and propagate the Dharma. He suggested that the followers should follow the example of Avalokiteśvara Bodhisattva's compassion and wisdom, develop real understanding and carry out practical actions to devote oneself to the practice of Mahāyāna

bodhisattva path, make efforts to purify oneself and the world at anytime and places.

Key words: Venerable Sheng-yen, thought of Avalokiteśvara, method of Avalokiteśvara, Avalokiteśvara canons, pure land in this world

Wholly Imaginary, Absolutely Real: Zhiyi's Treatment of Guanyin

Brook A. Ziporyn

Professor, The University of Chicago Divinity School, USA

Abstract

The superhuman bodhisattvas of Mahāyāna Buddhism, as objects of devotion, granters of prayers, and purveyors of supernormal salvific powers, raise many interesting questions in the philosophy of religion. In this paper, I'd like to look at Zhiyi's expansive commentary to the 25th Chapter of the *Lotus Sutra*, the *Guanyin xuanyi*, and Siming Zhili's subcommentary thereto, the *Guanyin xuanyiji*, with an eye to how the devotional relationship between suffering sentient beings and the salvific compassion of Guanyin is reconfigured in terms of the non-dual and yet non-monistic structure of the Tiantai Three Truths, applied as a solution to both the putative dichotomy between the knower and the known (subject and object) endemic to all sentient consciousness, and the putative dichotomy between self and other in all sociality, all devotion, all compassion, all care and all interpersonal longing. These two key bifurcations are definitional to ordinary experience; the Tiantai critique of both of these bifurcations, demonstrating their non-reality, results in a reconfiguration of the status of Guanyin which transcends the bivalence of questions about whether or not she "really" exists, is "really" a conscious being, and "really" helps anyone. For the meaning of "really" is precisely what changes in the hands of Zhiyi's treatment of the subject-object and the self-other relations, yielding a unique epistemology of compassion. The relation between Guanyin and

a sentient being is presented by Zhiyi in terms of the category of “eliciting and responding” (*ganying* 感應). The basic model here is that the sentient being, through her suffering or devotions, “elicits” (*gan* 感) the bodhisattva Guanyin, who then “responds” (*ying* 應) to the sentient being with upayically appropriate circumstances, encounters or teachings. By definition these are different roles and different functions. Guanyin is not me, I am not Guanyin: to elicit is not to respond, to respond is not to elicit. How are these two different beings, the eliciter and the responder, related? Zhiyi’s answer is emphatic: they are neither one nor different. By this he means, as noted above, that their difference is at once *impossible* (Emptiness 空) and *necessary* (Conventionality 假)—and indeed that this necessity is just this impossibility, and vice versa (Middle 中). This is exactly what he says about any relation between two putatively different entities: cause and effect, mind and its objects, self and other, Dharma-nature and Ignorance, good and evil. In this case, the relation is explicitly not ordinary cause and effect, but specifically “eliciting and response.” The form of “neither one nor different” taken here is explained as the “intertwining of the paths of eliciting and response” (*ganying daojiao* 感應道交) in Zhiyi’s *Guanyinxuanyi* 觀音玄義.

Key words: Guanyin, Tiantai, Three Truths, *ganying* (eliciting and response), Buddhist epistemology

1. What is Really Real in Buddhist Epistemologies?

The superhuman bodhisattvas of Mahāyāna Buddhism, as objects of devotion, granters of prayers, and purveyors of supernormal salvific powers, raise many interesting questions in the philosophy of religion. Basic Buddhism had always unproblematically accepted the existence of all kinds of gods and spirits who were capable of influencing human affairs as part of the samsaric economy. It was in the saintly realms of Nibbanic Buddhist practice where these gods and their supernatural powers became less directly relevant; the saints themselves neither depended on these gods nor aspired to become them, nor to play the role they played as objects of devotion and sources of miraculous assistance. Whether the gods existed or not seemed to play no important role in the key mechanisms of the scheme of salvation—and perhaps this was part of the point of the indifferent attitude to either establishing or denying their existence.

But it is just in those forms of Buddhism where the relatively realist Abidhammic ontology was being replaced with a more thoroughly anti-realist ontological position, usually associated with the Nāgārjunian and Prajñāpāramitā motif of “Emptiness,” that specifically Buddhist figures of supernatural power, the Bodhisattvas, begin to assume a much more prominent place in Buddhist thought and practice. This is surprising only if we assume that deities are conceived of as more real than ordinary reality, as having something to do with *ens realissimum* and even as guarantor of epistemological realness, on some sort of vaguely Platonic-Christian-Cartesian model, and thus expect that that ontological skepticism and anti-realism would entail the rejection of gods and all other non-empirical realities, along with empirical presences that seem to be but are not realities, like tables and chairs and momentary dhammas, all of which are shown to be mere abstractions, mere conventional designations. Because we associate skepticism with empiricism and reductive ideology-

critique, ala Hume, we think of the deconstruction of selves and universals as inevitably related to the deconstruction of religious mythologies, above all a deconstruction of belief in unseen gods. But in Buddhist contexts, the linkage of an expanded cypto-theistic palette and a seemingly nihilistic rejection of all reality is not surprising, for the Abidhammic realism was a realism of momentary non-personal events, which was decidedly hostile to the ultimate reality of persons, whether mundane or supermundane. In this sense, the realism of Abidhamma actually militated against the equal status of persons and gods, since they were looked on as *more illusory than something else*: i.e., persons were more illusory than the momentary impersonal dhammas. Once the Madhyamaka critique of the ultimate reality of dhammas is in place, however, the dhammas are put on equal footing with persons. Neither the person nor the impersonal elements into which personality can be exhaustively reduced through analysis is more ultimately real. Personhood is made *just as ultimately real* as anything else—which is to say, not at all real, but this loses its bite if there is literally no exception: in the absence of a real, “illusory” ceases to be a pejorative. By pushing the Abidhammic derealization all the way to the dhammas themselves, space was opened for a stronger role for personal beings. Do gods exist? Do persons exist? Do miraculous wish-granting bodhisattvas exist? Just as much as anything else does and doesn't. Previously, a table was less real than the dhammas that composed it, and a person likewise. Now, table, dhammas, person, gods, bodhisattvas are all equally real—that is, not ultimately real at all.

This move goes hand in hand, in Indian Madhayamaka, with the Two Truths doctrines, which consolidates the same result. For though the bodhisattvas are not ultimately real, they are as real as tables and chairs and you and me, and all those momentary dhammas into which they can be analyzed: they are *conventionally* real. In Two Truths theory, this applies to some but not all possible entites, and we end up with a relatively commonsensical notion of what counts as conventional truths. To some extent, this is a

merely empirical question: tables and chairs are actual terms used by language communities, agreed upon and serving to facilitate communication, whereas perpetual motion machines and unicorns are not. In principle, the judgment on what does or does not count as real in the conventional sense is rooted in a pragmatic criterion concerning what does and does not facilitate liberation, serve as a means to reaching Ultimate Truth, which is to say, reaching beyond conventional truth. Conventional Truth is to be like a raft: it is a good raft if it makes rafts unnecessary. Similarly, a good and valid Conventional Truth is one which makes Conventional Truth no longer necessary. It must lead beyond itself. So tables and chairs and you and me count, since we need these ideas to communicate about Buddhism and get beyond all conventional truth. These things have actual efficacy, precisely as attributed to them, within the schema of conventional truth. The same must be true of the superpowered bodhisattvas: they must be in the world in exactly the same way as tables and chairs—not in the same way as unicorns and the ether and Atlantis and atoms and creator Gods are in the world (i.e., as mere false imaginings), for in Indian Madhyamaka, these are not even conventionally real. In this sense, there is a relatively strong claim about the bodhisattvas: they exist in a way Yahweh and Allah and Zeus do not, just as chairs and tables exist in a way a perpetual-motion-machine and Atlantis do not. The bodhisattvas are really there and can really help you, while Zeus is not, just as you can really sit on a chair, but cannot really operate a perpetual-motion-machine or rent an apartment in Atlantis.

2. The Tiantai Approach: The Three Truths

There is only one school of Mahāyāna Buddhism that does not accept some version of either a One Truth or a Two Truths epistemology and its concomitant ontology, as far as I know: Tiantai Buddhism, which posits Three Truths instead. Tiantai is also deeply committed to Nāgārjunian emptiness dialectic, which

attacks at its roots the most fundamental premises of all absolutism and naïve realism, that is, the sort of One Truth realism that is shared by almost all non-Buddhist epistemology, which takes it as axiomatic that there is only one kind of truth, that the term truth is univocal and fundamental, and that there is a straight dichotomy between true and untrue. Like Two Truths Buddhism, Tiantai rejects this. In Tiantai too, there are no ultimately real determinate entities, so the ultimate reality of bodhisattvas on the model of gods that simply exist, full-stop, as opposed to simply not-existing is out of the question. But Three Truths theory changes the nature of Conventional Truth so that the easy Two Truths solution suggested above is no longer an option: it can no longer be the case that Guanyin is more real than Zeus, nor for that matter that a chair is more real than a perpetual motion machine. And yet Tiantai is deeply devoted to interaction with these Bodhisattvas, especially Guanyin. My aim in this paper is to explore the nature of the bodhisattvas and buddhas as objects of worship, reverence, and as a source of salvific response to the distress of sentient beings.

The crux of the matter has to do with the distinctive Tiantai handling of two seemingly only distantly related questions: the epistemological question of the subject-object relation, and the ethical question of compassion as part of the bodhisattva practice, embodied in the compassionate bodhisattva's relation to the suffering sentient being. These questions in Tiantai are one question: the question of self and other. The question is how a consciousness relates to what is putatively external to that consciousness, whether that is an object of cognition or a source of recognition, compassion and assistance in another self. Another thing (object) or another self (bodhisattva)—in both cases, we are talking about the basic ontological question addressed by the Tiantai Three Truths. That question is the basic question of ontology: what does it mean to exist? What does it mean to be determinate? What is the nature of a determination for any finite entity, real or imagined, concrete or abstract? What does it mean for something to be X, as opposed to not-being-X? How does being

X relate to not-being-X?

The Tiantai answer goes something like this: To exist is to be determinate, to be finite, to have *some* among the set of all possible characteristics but *not others*, to be somewhere but not everywhere, to be sometimes but not all the time, to be some of what is possible but not all of what is possible. For it would be impossible to meaningfully claim “existence” for anything that did not meet this criterion, since its existence would ipso facto be indistinguishable from its not-existing. To exist is to be *non-all*, which is to say, to have an outside. But this having-an-outside, the necessary condition of all existence turns out to be problematic, and ultimately unintelligible, even impossible. The relation to an outside will thus be shown to be both the *necessary* and the *impossible* condition of all being. To describe this situation, and *the convergence of this necessity and this impossibility*, is the thrust of the Three Truths, which are a way of describing the always *miraculous* relation of any self to any other, any inside to any outside, a relation that is deeply misconstrued in our ordinary consciousness, which bifurcates self from other and also, perhaps more importantly, bifurcates the *necessity* of otherness and the *impossibility* of otherness.

The relation between Guanyin and a sentient being is presented in terms of the category of “eliciting and responding” (*ganying* 感應). The basic model here is that the sentient being, through her suffering or devotions, “elicits” (*gan* 感) the bodhisattva Guanyin, who then “responds” (*ying* 應) to the sentient being with upayically appropriate circumstances, encounters or teachings. By definition these are different roles and different functions. Guanyin is not me, I am not Guanyin: to elicit is not to respond, to respond is not to elicit. How are these two different beings, the eliciter and the responder, related?

Zhiyi's answer is emphatic: they are neither one nor different. By this he means, as noted above, that their difference is at once *impossible* (Emptiness 空) and *necessary* (Conventionality 假)—and indeed that this necessity is just this impossibility, and vice

versa (Middle 中). This is exactly what he says about any relation between two putatively different entities: cause and effect, mind and its objects, self and other, Dharma-nature and Ignorance, good and evil. In this case, the relation is explicitly not ordinary cause and effect, but specifically “eliciting and response.” The form of “neither one nor different” taken here is explained as the “intertwining of the paths of eliciting and response” (*ganying dao jiao* 感應道交) in Zhiyi's *Guanyinxuanyi* 觀音玄義:

Q: Are eliciting and responding one or are they different? If they are one, eliciting is responding, the ordinary deluded being is herself the sage (Guanyin). But if they are totally different, they can have no real relation.

A: We must speak of the eliciting and the response as neither one nor different.

Q: The sage (Guanyin) is what is elicited; the ordinary deluded person is what does the eliciting. The sage is the responder, while the ordinary person is the responded-to. The eliciter is not the elicited, and the responder is not what is responded to. So how can you claim that “the courses of eliciting and response interpenetrate 感應道交 (and thus are neither one nor different)”?

A: The elicited is actually without any eliciting; the term “eliciting” comes only from the side of the eliciter. Thus the sage is described as the elicited. The responded-to is actually without any response; the term “response” comes only from the side of the responder. Thus the ordinary person is described as responded-to. Further, being-elicited just is the responding, and responding just is being-elicited, and likewise being-responded-to just is eliciting, and eliciting just is being-responded-to. Thus there is neither actual eliciting and responding, nor a real difference between the eliciting and the responding. In this way response and eliciting are different though not different, i.e., the sage is given the designation of the responder just by eclipsing the

idea of being the elicited, while the ordinary person is given the designation of the eliciter just by eclipsing the idea of being the responded-to. Thus we say the paths of eliciting and response are interpenetrating. But we can further critique this explanation. If there is actually no difference between eliciting and responding, why is it that now we say the sage eclipses the side of eliciting and the ordinary person eclipses the side of responding, rather than the other way around? If you could do reverse them, then there would really be no difference between the sage and the ordinary, but if not, they are in this sense truly different—how can we say they are not different? Moreover, if the eliciting can be called the eliciting in spite of having no actual eliciting to it, why can it not just as well be called the responding? If the responded-to has nothing actual to it, why not call it the elicited instead? If you could do this, then there would be no eliciting and response at all, but if you cannot, they are clearly different. How can we say they are not different? A further difficulty is the following: if we take the eliciter to be the responded-to, and the elicited to be the responder, this is the idea of being “self-caused” (the first of the four alternatives denied by Madhyamaka Emptiness critique, i.e., just by eliciting itself, there is response, eliciting is the sole cause of response, it itself fully accounts for or causes it). Again, if the responder just is the responded to, or the eliciter just is the elicited, this is also the idea of self-cause. But if the responding produces the being-responded-to and the eliciting produces the being-elicited, if the eliciter produces the elicited or the elicited produces the eliciter, if the responder produces the responded-to or the responded-to produces the responder, this is all “produced by an other”—is it not [the error] of other-production? If the production is through the two together, this combines the two errors. If the production happens without either self or other, we fall into the error of causelessness.

Q: In that case, there is no eliciting and no response!

A: The sage (Guanyin) by means of the fact of equality and unattached non-dwelling keeps free of any dwelling in the eliciting 聖人以平等無住法不住感, thus responding according to the triggers with the four siddhantas, that is all. ❶

We see here that Zhiyi applies the straight Madhyamaka explanation of emptiness here, through the negation of the tetralemma, regarded as exhaustive, and presents sagely upayic response as nothing other than this emptiness precisely as *equality and non-dwelling* itself. That is, the emptiness of any entity is the sagely upayic response to that entity, because this emptiness is “equality” and “non-dwelling”—which is to say, *unstuck* and *equally distributed*. Let us try to understand this.

According to this stock Madhyamaka analysis, the arising of response of Guanyin cannot arise 1) caused by oneself, 2) caused by something other than oneself, 3) caused by both self and other

❶ 又問。感應為一為異。若一感即是應凡便是聖。若異則不相關。答。不一不異而論感應。……問。聖人是所感凡夫是能感。聖人是能應凡夫是所應。所感非是感所應非是應。云何言感應道交。答。所感實無感從感名所感。言聖人是所感。所應實無應。從應名所應。言凡夫是所應。還是感所為應能。應能為感所。亦是應所為感能。感能為應所。既無感應之實。亦無感應之異。不異而異者。聖沒所感目為能應。凡沒所應目為能感。故言感應道交。私難此語。若實無感應之異。今聖沒能感凡沒能應。何不聖沒能應凡沒能感。若如此則無凡聖之殊。若不如此感應便異何言不異。若應所無實何不名感所。又感能無感能之實。而名感能者何不名應能。若爾則無凡聖感應。若不爾則是異云何不異。又難。若以感能為應所感所為應能。此是自生義。若能應只是所應能感只是所感。還是自生義。若應能生應所感能生感所。能感生所感所感生能感。能應生所應所應生能應。皆是從他生。豈非他性義。若共生則二過。若離二墮無因過。問。若爾則無感應。答。聖人以平等無住法不住感。以四悉檀隨機應爾。(T34, 890c-891b)

working in tandem, or 4) uncaused. This of course would apply for either Guanyin or the eliciting sentient being. Guanyin alone does not cause her response, nor does the sentient being, nor do both together, nor does it arise without a cause. Similarly, the sentient being does not produce the response of Guanyin, nor does Guanyin alone produce it, nor do both, nor neither. Hence, by the usual Madhyamaka logic, we conclude that *it does not arise*. This exhaustive rejection of alternatives is meant to demonstrate that no arising takes place, that the response of Guanyin is simply not produced.

3. Tiantai on the Reality and Unreality of Guanyin: Non-Dwelling and Omnipresence

However, the implications of this conclusion are different in Tiantai, with its Three Truths epistemology, than they were in Madhyamaka, with its Two Truths. In Tiantai, “not produced” is a shorthand way of saying, “non-dwelling and equally distributed everywhere.” Emptiness is also the middle: non-arising is also omnipresence and unconditional presence unlimitable to any specific form or essence. To say of Guanyin’s response that it is empty is thus to say all of these about it. Siming Zhili (960-1016) explains this passage in his *Guanyinxuanyiji*:

The great sage (Guanyin) has perfectly realized the 3000 as principles and as phenomena. Because these all reside equally in her one mind, her one mind treats them all equally, and because she understands each and every one to be empty, provisional and the Middle Way, her mind dwells in none and attaches to none. It is this mind of equality and non-dwelling (or non-attachment) that the sage makes use of as in responding to sentient beings, and hence she does not dwell in or attach to the stimulus to which she is responding, instead merely following whatever is appropriate to the pleasures and desires of the beings of the ten realms to overcome their evils and bring them

into liberating principle. This is done by freely responding according to the four types of eliciting, with the four types of responses [described in the four siddhantas], namely 1) according to shared conventions of the world, 2) tailored idiosyncratically to go along with a particular individual, 3) tailored therapeutically to oppose a particular individual, and 4) in terms of the ultimate meaning. How could this sort of eliciting and response be conceivable in terms of self, other, both or neither? But then again, if any sentient being is benefitted, in any of these four ways, by the idea that eliciting and response are self-produced, we can also legitimately say that it is oneself that elicits and oneself that responds. And if any sentient being is benefitted, in any of these four ways, by any of the other three stances, we can also say that the eliciting produces the response, or that the response produces the eliciting, or that [the sentient being and Guanyin] together produce the eliciting or together produce the response, or that the eliciting is produced by neither or the response is produced by neither. All of these can be validly said; as long as there is no attachment to any of the four, all four can be validly said. Hence the sutras and sastras, when describing how eliciting and response take place, never exceed these four alternate descriptions.”^②

Notice first that the rejection of the four alternatives, and the conclusion that this response thus never “arises” and is not

② 大聖圓證三千理事。同在一心故心平等。一一皆了即空假中。故心為住。聖既用此平等無住為能應法。故不住著所應機感。但隨十界樂欲便宜破惡入理四機扣之。即以世界為人對治第一義四種之法。任運而應。此之感應豈可以其自他共離而思議邪。又復眾生於自生感應。有四益者。亦可說言自感自應。若於三種有四益者。亦可說言由感生應由應生感。共能生感共能生應。離二有感離二有應。皆可得說。既無四執隨機說四。故諸經論談於感應。不出此四也。（T34, 920b）

“produced” is not a rejection of the reality of Guanyin’s response; rather it is a proof of its inherent entailment in reality, and in an infinity of forms, none dwelt in, all treated equally—stuck in none, not constrained to any specific limited location or direction, distributed through each of them equally everywhere, and indeed distributing each of them equally everywhere, as we shall see. It does not arise because it is always already going on, wherever or whenever it is sought. Guanyin’s state of enlightenment is the Three Thousand (i.e., all things viewed in all ways, including ourselves and everything we do, all our “elicittings”) as one instant of her own experience: the famous Tiantai *yiniansanqian* 一念三千. According to Zhiyi’s formulation of that doctrine in the *Mohezhiqian*, that means that we are not outside her mind, nor produced by her mind, nor merely included in her mind, but that each of us is rather a constituent part of her mind, of each moment of her experience. Her mind is all of us, all of us are her mind. 祇心是一切法。一切法是心。^③ Her mind does not dwell in just being “mind” or just being “Guanyin”: it is equally distributed through all of us, minds and bodies, good and evil. Moreover, according to that exposition, this means experiencing all those constituent parts not merely as “parts,” as mutually exclusive elements, but as interpenetrating, both with each other and with the “one moment of experience” which is Guanyin’s own mind at any time, for to refer to the one (her mind) is always to refer the many (all of us), and to refer to the many is always also to speak of the one; hence to point out any one of us, any of the elements of her mind, is also to point out the oneness itself, to make that the central point that subsumes all other content, not-dwelling itself, equally distributed through all other contents.^④ Any one of those elements is the subsuming

③ T46, 54a.

④ 心與緣合則三種世間三千相性皆從心起。一性雖少而不無。無明雖多而不有。何者。指一為多多非多。指多為一一非少。故名此心為不思議境也。若解一心一切心。一切心一心。非一非一切。一陰一切陰。一切陰

“one” against the remaining others as subsumed, including Guanyin as subject herself. According to Zhili’s explanation, our own eliciting is one of these three thousand as phenomena 事, as mutually exclusive determinate events occurring only at a specific place and time—that’s how we experience them ourselves—and also one of these three thousand as “principles,” 理, i.e., as three thousand different forms of the Three Truths, each determinate one of which is omnipresent and omnitemporal. In the former sense, as phenomena, they are all treated equally, since all are equally embraced in her one moment of experience, her “regarding of the sounds of the world.” In the latter sense, as “principles,” they are each Empty, Provisionally Posited, and the Middle, and thus “not-dwelt-in”—being present as X is Provisionally Positing, not attaching to this X as X is Emptiness, and equally presence of X in X and non-X is the Middle, the non-dwelling of X exclusively in X. That is, my eliciting—my good or evil thoughts and actions, my pleasures or sufferings—are parts of Guanyin’s present moment of experience equally with her own experience: she is aware of me. But my eliciting, my good or evil thoughts and action, is also present in her mind’s insight that every element of this whole 3000 which is her one moment of experience is intersubsumptive, so all the other 2999 forms, to speak figuratively, are intersubsumptive with my eliciting deed: the not-dwelling of my deed in my deed undermines its finiteness, reveals the non-attachment to itself which is synonymous with its presence (the emptiness that is synonymous with its provisional positing), and thus allows it to be read simultaneously as any of the other 2999, calling forth its omnipresence and hence its unconditionality (the Middle). This is

一陰。非一非一切。一入一切入。一切入一入。非一非一切。一界一切界。一切界一界。非一非一切。一眾生一切眾生。一切眾生一眾生。非一非一切。一國土一切國土。一切國土一國土。非一非一切。一相一切相。一切相一相。非一非一切。乃至一究竟一切究竟。一切究竟一究竟。非一非一切。遍歷一切皆是不可思議境。(T46, 55a-55b.)

precisely Guanyin’s salvific response to me.

We can see now that this is all about the implications of emptiness as *equality* and *non-dwelling*. These are here meant as synonyms of “emptiness”: they mean the non-arising of the simply located not-all finite entities we are calling “Guanyin’s response” or “the sentient being’s eliciting.” To be non-arising as finite is to be inherently entailed as non-dwelling and equally present to all locations. Non-dwelling means unstuck to any specific identity, able to appear in any form, ambiguity that manifests inexhaustibly in a variety of different forms, since it dwells definitively in none: it means there is no definitive answer to what or who I am, and thus I can be anyone. “Equality” means equal distribution, non-restriction to any single location: omnipresent. To be empty is, in the Three Truths, identical to being the Middle: transformation and omnipresence. But omnipresent transformation are precisely what Guanyin’s salvific response was always supposed to be. The “wondrous” function that is Guanyin’s upayic salvific response to our eliciting is everywhere, but what is everywhere is no single identity (some particular being named Guanyin), but rather precisely that non-dwelling ambiguity and transformative power which is ourselves. We are saved from ourselves, though, by being ourselves: the omnipresence and ambiguity of me undermines the putative simple location and definiteness of me, which were what in fact, on pan-Buddhist premises, account for my suffering. My suffering is cured by the response of Guanyin, which is just my suffering undermining its own finitude, my specific non-all attachments and mutually exclusive ways of being: my suffering and joys, my good and my evil. That is, Guanyin’s response to me is just me myself seen in a different way, but that also means Guanyin seen as my own otherness to myself—hence I can describe it equally as “Guanyin is really just an aspect of myself” or “Guanyin is really other to me.” That is, “Guanyin’s response is just my own activity viewed in all contexts, unstuck, equally connected to all other things—but that means equally that Guanyin’s response is the undermining of, the reversal of, the

wholly other to, my own activity as originally conceived by me.” Notice also that this rejection of all four explanations of how this happens is equally an allowing of all four explanations—on this level too, equality and non-dwelling are applied. It is equally valid to say self-caused, or other-caused, or both-caused, or uncaused, as long as one dwells in, is attached to none of them. It is non-dwelling that allows one to smoothly move from one to the other, treating them all as equally valid. Actually, by Three Truths logic, this same equality and non-dwelling also applies to what Zhiyi says in the first discussion, namely that it the response of Guanyin is empty and never really arises. This fits, in fact, in the fourth siddantha, the “ultimate meaning,” which is itself nothing more than one more siddantha, basically on even footing with the other three forms of conventional truth (first siddhanta) and upaya (second and third siddhanta). Put another way, the same non-dwelling equality applies to the question not only of *how* Guanyin’s response happens, but *whether* it happens.

This is worth pausing over, since this is the basic question about the reality of the bodhisattvas. The issue, in modern terms, is whether Guanyin really exists or not, i.e., when someone says Guanyin is helping out and responding to them, is this all something *in his imagination*? For that is what “self-caused” would amount to here: there is no external Guanyin, when I think Guanyin has produced some response to my need (for example, some event in my life that I am interpreting as an instructive upaya designed for my edification), I am just reading it into a random event. “Other caused” on the other hand would mean *Guanyin really exists out in the world separate from me, outside of my imagination, independent of my hermeneutic intervention*; this would be the way gods or God are generally assumed to exist in non-Buddhist contexts, i.e., they are “really out there,” and exist independently of what I believe about them. *Both* of these accounts are rejected, and *both* are accepted. According to this analysis, the following descriptions are all equally true and equally false:

1. Guanyin is a figment of my imagination, entirely caused by me (or by cultural processes, traditions, narratives—in any case, the effect I am attributing to her is really caused by myself or ourselves). Guanyin is an effect of a particular set of illusions, lies, hermeneutic choices, attachments, wishful thinkings, desires. Her effects on me are a figment of my own activity.
2. Guanyin is an actual entity existing in the world outside me, independent of me and what I think, and indeed independent of any cultural practices, any traditions, any beliefs of others. She makes things happen through her own real action. Her effects on me are caused by her real presence outside me.
3. Guanyin’s effects on me are a joint product of her and me.
4. Guanyin’s effects are not produced by Guanyin, nor by me, nor by both, but spontaneously and miraculously occur for no particular reason.
5. Guanyin’s effects are actually not produced at all, never occur, do not arise. There is no discoverable identifiable entity called Guanyin’s response.

4. Comparative Implications

How is it possible for all of these to be true, and all of these to be false?

To answer this, some remarks are in order here to frame this issue in a comparative context. In the West, we think of activity that is not mechanically or physically caused as something coming from a mysterious quality called Free Will, which is generally linked to a self or a personality, and thence to teleology: it is something that has no mechanical, efficient cause, so it must have a final cause, it must be done *by someone* and done *for a specific purpose*. Freedom from mechanical causality—from efficient cause—lands us in subordination to final causality, to personality, to purpose. The only alternatives are “it is mechanical and therefore unfree and impersonal” and “it is purposive, freely

done by a person, a deity.” In stark contrast to this, the Tiantai rejection of mechanical causality and causelessness (as seen in the refutation of the four alternatives, self-caused, othercaused, both, neither) rejects also “spontaneous arising” and the specific type of “miracle” that is usually associated with divine intervention, i.e., a kind of miracle produced by Someone’s free will and purpose. The result of the supersession of causality, causelessness and purposive miracle is *inherent entailment*, that is, the insight that what had appeared to be a caused effect, occurring at a particular time and place, is in fact an inextricable and eternal law of the universe, that is actually in effect at all times and places, but in an infinite variety of forms. What it is is, in fact, the Absolute itself, the Middle Way, the Buddha-nature, the source and end of all other dharmas, ever-present, eternal, always operating and responding and producing itself as all other dharmas. This is the “wondrousness,” the “inconceivability” of all dharmas in Tiantai context: a transcending of mechanical causality which does not revert in any way to a concept of Free Will or purposive intervention, rather just the opposite.

Free Will is primarily a juridical concept. It evolves in the context of this notion of a deity as personal, as purposive, as conscious only, with a single notion of the Good. Christian theology required an absolutist conception of Free Will, from Augustine onward, in order to square two conflicting planks of its theological platform: on the one hand, God is to be omnipotent and omnibenevolent, but on the other hand the Christian scriptures, in particular the words of Jesus Christ in the Gospels of the New Testament, threaten eternal punishment to some human beings. This requires some notion of genuine, absolute guilt and total responsibility to justify such punishment: the sinner must be really and fully responsible for his sin if God is not to appear unjust; for if God is in any way responsible for the sinful actions, God appears to be punishing unjustly.

In Buddhism, there is no concept of Free Will in this juridical sense. When we refute the absoluteness of the concept of efficient

causality, we arrive at a kind of miraculous manifestation which is not equivalent to the freedom of purposive activity of a self. Quite the opposite. What we have here, I will argue, is precisely miracle in a distinctly *atheist* sense. Guanyin is an atheist miracle, in the sense that matters most. Person is always something other than the last word. This goes for Guanyin as well: her activity is personal and impersonal, miraculous and caused, both.

One reason for this has already been touched on: as omnipresent transformation, “Guanyin” cannot be the name for any specific essential entity. This is really just an entailment of basic Buddhism: “Guanyin” (like any other determinate being) is an interpretation of certain data, rather than being a brute datum itself. Guanyin is omnipresent, but what is omnipresent cannot be just “Guanyin” in particular: Guanyin is one particular interpretation of what is omnipresent, just as “table” is one particular interpretation of the array of data going on under my computer right now. Guanyin is transforming into all forms appropriate to the liberation of all beings, but what is transforming is not some specific constant entity called “Guanyin.” That would, indeed, undermine the thorough omnipresence of transformation, leaving at least one datum untransforming (the essence, the identity, of Guanyin). Rather, Guanyin is a name for the omnipresence of transformation which is identical to and also transcendent of all suffering, and *ipso facto* cannot be any one specific being.

Another reason for this understand of the atheistic miracle of Guanyin’s responses is that this is the Tiantai understanding of *all phenomena without exception*: they are *all* to be contemplated as “atheist miracles” in just this sense, “wondrous,” 妙境 inconceivable 不可思議境. This is precisely what is meant to be realized in Tiantai meditation practice. (See Appendix to this paper for a more detailed description of this process). For this means to reveal, for any content present to consciousness, that, though it is present, it is also impossible. “Impossible, and yet there it is!” This is Georges Bataille’s *atheistic formula for “the miraculous”*—meaning something that breaks out of the rule of the concatenation of cause

and effect, the anticipation of consequence, the subordination of effect to cause, or of means to end. That is, something that escapes the subordination of the past to the future, the subordination of labor to the accumulation of desired consequences—all work, all desire, subordination of time. The more general word for this sudden escape from subordination, particularly the subordination to time (both past and future), is for Bataille “sovereignty.” This is miracle in the specifically *atheist* sense: not the breaking of the chain of mechanical causality to allow the epiphany of *another* kind of causality, i.e., *intentional, deliberate, teleological, purposive* causality produced by the Free Will of a deity. That would be simply escaping one subordination—that to mechanical causality, to the secular order—to land in an even worse one: that of purpose, of personality, of Free Will imposed by the person of God and with it the demand for accountability through our own Free Will. Miracle in the usual, theistic sense means going out of the frying pan of mechanistic causality into the fire of final causality, free will, reward and punishment, the inescapable authority of God. The atheist miracle in Tiantai’s Guanyin is much closer to Bataille’s notion of sovereignty. For again and again, Tiantai stresses that the miraculous compassionate responses of Guanyin and all other buddhas and bodhisattvas is precisely *not* done on purpose, *not* the result of Free Will, *not* deliberate, not intentional, not the result of any special decision or effort:

Next, we explain the true Nirmanakaya, or Response Body. “True” means unmoving and not false. “Response” means appropriately matching the roots and causes of sentient beings. “An accumulated store of something” is the meaning of “a body.” If one can perfectly accord with the unmoving, never false principle, then one is able to respond in perfect accord with the triggering situation. It is like a mirror: as soon as a visage is placed in front of it, that visage takes shape within the mirror instantly. This true response is necessarily always going on, inseparable from [the bodhisattva doing the responding].

Although ascetic non-buddhists can perform miracles through the application of deliberate intention (作意), they are like stones and tiles (rather than mirrors), which manifest nothing in themselves when confronted with light and shadow. How could this be considered what we presently mean by response? They have not even yet transcended the four dwellings (i.e., the four accounts of causality, from oneself, from another, from both and from neither) to manifest the one-sided “true principle” (of Emptiness)—how could they have reached the True Response of the Middle Way? As for the Two Vehicles, who practice the arts of miraculous transformation, what they thereby attain is also not this response we speak of here. Their case is like someone drawing an image, brought to completion through deliberate activity, but not really resembling fully its model. It is different in the Mahāyāna. Obtaining the truth of the Ultimate Reality is like obtaining a bright mirror: one no longer needs to do anything deliberately or with effort, and yet all the material forms in the entire universe are responded to perfectly the instant they are placed in front of it, like a mirror delineating an image, its appearance is always completely the same as the real thing in front of it. ⑤

Non-deliberateness, effortlessness, is a result of inherent entailment of all three thousand, good and evil, in the nature. Because it is all-inclusive and absolute, it is able to be non-deliberate, non-personal, non-purposive and yet maximally effective, maximally responsive, maximally present. This is the key

⑤ 釋真應者。真名不偽不動。應名稱適根緣。集藏名身。若契實相不偽不動之理。即能稱機而應。譬如攬鏡像對即形。此之真應不得相離。苦外道作意修通雖能變化。譬如瓦石光影不現。豈可以此為應。尚未破四住顯偏真理。那忽有中道真應。若二乘變化修通所得此亦非應。譬如圖畫作意乃成了不相似。大乘不爾。得實相真譬得明鏡。不須作意法界色像即對即應。如鏡寫像與真不殊。(T34, 879c)

to the notorious Tiantai doctrine of inherent ineradicable evil in the nature of Buddhahood:

If at the stage of Buddhahood all evil was eliminated, the use of evil manifestations to transform sentient beings would require the deployment of miraculous powers. But then this would mean one could only do evil deeds by making a deliberate effort to do so, like someone painting pictures of various forms—it is then not spontaneous and effortless. Conversely, when a bright mirror, though not moving, allows all the various forms and images to take shape in it naturally and of their own accord, this is like the inconceivable principle's ability to respond to and with evil. If deliberate effort is made, how is that any different from the non-Buddhists? Thus we now explain that just as the Icchantika can give rise to goodness when he encounters good conditions, since his inherent virtues are not destroyed, similarly the Buddha enters the lowest hell and participates in all evil deeds to transform sentient beings when the situation calls for it and as saturated by his own power of compassion, because he does not eliminate his own inherent evil. ⑥

Guanyin does not have to try to be compassionate, does not even have to know she is compassionate; she has no will to be compassionate. Rather, it is in her nature, as is the evil that she responds to, and with. To say it is her “nature,” however, really just means she has no nature, her nature is “empty,” which as we saw above means that it is non-dwelling and equally distributed—that

⑥ 若佛地斷惡盡作神通以惡化物者。此作意方能起惡。如人畫諸色像非是任運。如明鏡不動色像自形。可是不可思議理能應惡。若作意者與外道何異。今明闡提不斷性德之善遇緣善發。佛亦不斷性惡機緣所激慈力所熏。入阿鼻同一切惡事化眾生。（T34, 882c-883a）

is, that it is everywhere and it is confined to no single identity, that it is the omnipresent ambiguity and transformation: it is nothing but the inexhaustible and irresistible process of transformation into all forms everywhere, and this itself, rather than a particular being, much less a purposive ideation or intention, is what may be legitimately called liberating compassion: it feels the pain of all conditional being because it *is* all conditional being, and it liberates all conditional being from conditionality because conditionality is itself to be inseparable from all other conditionality, to have a necessary outside the externality of which is also impossible, and just this is the true unconditionality, the true liberation. Because all things and the response to all things are her nature, and that nature is this inner-outer Three Truths, it is the precise opposite of both mechanical causality and free will theistic miracle. It is “sovereign.” It is spontaneous, but not acausal. We might say “autotelic”—no longer subordinated to a goal external to itself. We might describe this as the disappearance of the entire construct of ends and means, or else, alternatively, as this thing being its own end, an end in itself. In Tiantai, we must view the meaning of 中 as meaning “the source of all other dharmas, subordinated to none” and “the goal towards which all other dharmas tend, the ultimate end sought by all their activities, revealed at last.” To see it as 中 is not just to see it as coming from nowhere, going nowhere, outside the chain of causality—i.e., as “unconditional” in the older Buddhist sense of Nirvana, but to see that unconditionality also cannot be the total exclusion of causality—it is explicitly denied, in the meditational technique as derived from Nagarjuna’s rejection of the four alternatives, that anything arises “from itself, from something else, from both itself and another, or from nothing at all.” The claim here is not that it arises from nothing at all, then—not that it just springs spontaneously into existence for no reason, free-floating, a burst of miracle. Rather, it redefines miracle to include causality—redefines unconditionality to include conditionality. How? The alternative is not between “no causality” and “one unique chain of causality” but between “one unique chain of causality” and “all possible chains

of causality”—unconditionality is actually omniconditionality. The key lies in the change from Two Truths to Three Truths. In Two Truths theory, conventional truth (and upaya) is a raft used to get beyond rafts. Its ability to lead beyond itself is the criterion of its validity. In Three Truths theory, conventional truth is the only kind of truth-content there is. All truths are conventional truths (even Emptiness and the Middle are also conventional truths). But, vice versa, conventional truths are now seen to have the property of also being Empty and the Middle. That is, they still lead beyond themselves, but they themselves are this beyond. How? Each truth—each content, each proposition, each percept—is still a raft. But the raft does not lead beyond rafts—there is no such beyond. Rather it leads to *all other* rafts. It leads to the raft factory from which all rafts are made (Emptiness, the Middle) and the infinite rafts, including back to itself, that are produced therefrom. The raft factory, in fact, floats on every raft; to be a raft is to be equipped to transcend itself and create other rafts. The raft of conditionality leads not to the “other shore” of unconditionality, but to the “raft factory” of the *Lotus Sutra*, the creation of infinite rafts. This has an analogue in the *Lotus Sutra* and its huge jumps in causality, or in the final stage in Zhiyi's descriptions of various meditation regimes, where any cause can lead to any effect—because any cause can always be further contextualized by some further factor that will retrospectively change or extend its effect (set-up/punchline). That is, the liberation from subordination of means to end, or present to future, is found not in the isolation of all moments (or entities), but of the end of *one-way* subordination. The overcoming of subsumption is not fragmentation into atomistic momentariness, but intersubsumption of all moments as eternities, each consisting of all other moments.

Applying this to the present case, we can see that accepting *any one* of these rafts leads to all the other rafts. In other words, to fully see that Guanyin is just a figment of my imagination, or a cultural construct, is what leads me to seeing that Guanyin is an ultimate independent reality, and both, and neither. Similarly, regarding

Guanyin as an existing deity is the way to get to see that she exists only in my own mind, as my fantasy. The omnidirectionality of all rafts to all rafts is the epistemological basis of certainty of the reality of Guanyin: if I can conceive of Guanyin, imagine Guanyin, fantasize about Guanyin, in the mode of “not-me” and “not-present” and “not-real,” it is just that fantasy, viewed the other way around, which is Guanyin's real presence and real compassion. Yearning for a compassionate omnipresent hearer of my cries is, if I remove the categories of “dwelling” and “non-equality” that limit my understanding of this experience of yearning, the compassionate omnipresent transforming hearer of my cries. For the distinction between “real” and “imagined,” like the distinction between “giver” and “receiver” or “eliciter” and “responder,” is a kind of “dwelling” and “non-equality” applied to an experienced mentation: it confines our view of it to one side rather than another, to one narrative sequence rather than another, to one modal format rather than another. My feeling of yearning can be interpreted equally validly as 1) my own feeling of Guanyin's absence, 2) Guanyin's active presence impacting me with the thought of Guanyin as a way of manifesting her exact characteristics in my experience precisely in searching for and failing to find them, 3) both and 4) neither. To have the thought, “May all beings be happy,” as Buddhists do in the Loving-kindness (Metta) meditations of the Four Brahmaviharas, is to make it be true that there are beings in the universe who have the thought, “May all beings be happy.” To take the Bodhisattva vow, saying, “I will exert myself for as many billion years as it takes to make sure that I will have the ability to be present to all sentient beings in distress, and transform myself and my teachings into just such a form as will allow their suffering and delusion to be dispelled,” is to make it the case that there are beings in the universe who take that vow. Is the one sending out that vibe of indefatigable compassion me, or is it another? Are its recipients me, or all other beings? In the first instance, I am the sender, not the receiver, of that compassion. But as we have just seen, this cannot stand as a hard-and-fast distinction. If I am really perceiving the

non-dwelling and equally-distributing character of the mentation of this vow, I must include myself also in the receivers, and others also in the senders. Hence by vowing to envelop all beings in my compassion, I find myself enveloped in the salvific compassion of these heroes of Buddhism, the great bodhisattvas, filling the universe. In the *Lotus Sutra's* story of the lost son, the riches I was counting, thinking they belonged to another, are revealed to have belonged to me all along: those miraculous descriptions of the bodhisattvas in other Mahāyāna sutras were actually describing me, who am a bodhisattva without having realized it. Entailed in this, on the Tiantai reading, is the reverse as well: my small endeavor to be compassionate belongs to others as well, is the activity of the bodhisattvas bestowing their compassion also on me. In the present case, a further step is taken: here I am not offering compassion, but yearning for it: I am suffering. But the same reversibility that applies to self and other in the case of bestowing and receiving compassion also applies to the modes of wanting and receiving in the case of the receiver: his wanting is his receiving, the two cannot be definitively separated, even in thought, each being a one-sided description of a total experienced datum that includes both an awareness of the desire and of the desired compassion, present to awareness at the very least in the mode of “not-present.” It is again this non-dwelling and equal-distribution, omnipresence and ambiguity, that guarantee that whatever happens to me will be the asked-for compassionate response: at the very least, receiving the response to my yearning in the form of the third siddhanta, the 對治 or “remedial”: not getting what I want is also a way of getting what I asked for, a liberating response, a datum in which compassion can be read, an undermining of an attachment. Anything at all that happens has the nature of necessarily being *readable* as Guanyin's compassionate liberating response to my suffering.

Perhaps someone will respond to this: “But this is madness! An outrage to common sense! A manual in wishful-thinking! An invitation to schizophrenia! The all-important lines between fantasy and reality fatally blurred! Not to mention meaningless:

incapable of disconfirmation!” We are hoping to undermine not the observations that lie behind these complaints, but the assumptions about what is desirable and possible that underlie them—and we surely cannot take even a single step into Buddhist thought, and Tiantai thought all the more so, without being willing to suspend our unquestioned faith precisely these assumed premises about common sense and wishful thinking and madness and sanity and fantasy and reality and true versus false. In his essay “Mysticism,” Bertrand Russell wrote, “From a scientific point of view, we can make no distinction between the man who eats little and sees heaven and the man who drinks much and sees snakes. Each is in an abnormal physical condition, and therefore has abnormal perceptions.” If we replace the contentious word “abnormal” with the more neutral “unusual,” and replace the causative “therefore” with a merely correlative “concomitantly,” we may adopt a similar statement about Guanyin, but without the reductive, dismissive implications implied by Russell's remark—and with the added advantage of being proof against such attacks. We become aware of Guanyin due to causes and conditions—including the unusual state of our body in severe ritual practices, in states of stress and deprivation, in extreme distress or exhaustion or discouragement. Like anything else, Guanyin is the product of causes and conditions, and the same is true of any particular manifestation of her. But to be conditional in this way, says Tiantai, is to be provisionally posited. To be provisionally posited is to be Empty. To be empty is to be the Middle Way. To be the Middle Way is to be Non-dwelling and present equally everywhere. Guanyin is entirely an illusion, like all of us, and just this is what makes her activity so efficaciously upayic and salvific. Guanyin now appears before me as my coffee cup. My coffee cup can also appear to me as Guanyin. “Guanyin” signifies the experience of the equality and non-dwelling of my coffee cup and all other phenomena, hence my coffee cup's presence in all things, including Guanyin, and Guanyin's presence in all things, including my coffee cup. All I have to do is think of Guanyin—to say the name Guanyin—to put

my coffee cup into the context of connections which reveal both of these at once—and precisely that is Guanyin's salvific response. This is Guanyin in the Tiantai reading: fully a fantasy, fully a reality.

Bibliography

Chinese Buddhist Electronic Text Association (CBETA):

T34, No. 1726. (《觀音玄義》)

T34, No. 1727. (《觀音玄義記》)

T46, No. 1911. (《摩訶止觀》)

智顓對觀音的處理： 完全虛構，絕對真實

任博克

美國芝加哥大學神學院教授

摘要

大乘佛教中超越人類的菩薩是人們敬拜的對象，為人們的祈禱還願、使用超常力量從苦難中解救人類，引發了宗教哲學中諸多有趣的問題。本文從智顓對《妙法蓮華經·普門品》的註解《觀音玄義》及四明知禮對此註解的相關註疏《觀音玄義記》入手，審視了如何從天台三諦的非二元卻又非一元的結構，重建受苦的眾生與觀音的救世慈悲間的關係。這種結構能夠打破眾生心識特有的認識者與認識對象（主體與客體）間假定的二元關係，能夠打破所有交際、所有敬拜、所有慈悲、所有關懷、所有人與人之間渴望中存在的自我與他者間假定的二元關係。

這兩種分歧在尋常的體驗中隨處可見，而天台則批評了這兩種分歧，證明了它們的非真實性。這超越了觀音是否「真正」存在、是否「真正」屬於一個有意識的存在、是否「真正」幫助了他人等非此即彼的二分問題，重建了觀音形象。智顓處理主客體之間、自我與他者之間的關係時，改變了上述「真正」之意，促成一種特殊的慈悲認識論。智顓從「感應」的範疇呈現出觀音與眾生間的關係。此處的基本模

式是：某位眾生通過經受苦難、進行敬拜，「感」到觀音菩薩，觀音菩薩隨即通過恰當的環境、與這位眾生相遇、傳授教義等進行「應」。

此時顯然出現了不同的角色與功用：觀音非我，我非觀音；去「感」並非去「應」，去「應」並非去「感」。那麼，「感」者與「應」者這兩種不同的存在具有何種關係？智顓的回答是「不一不異」。這就是「中」：兩者之異同時是空，也同時是假；相異之處既是必然，也是不可能的；假即是空，空即是假。這正是智顓對因與果、心及其客體、自我與他者、法性與無明、善與惡等所有被吾人主觀推想為兩種不同的實體間的關係，所抱持的論點。

關鍵詞：觀音、天台、三諦、感應、佛教認識論

佛法、股票市場和良善金融

詹場^①

國立臺北大學金融與合作經營學系副教授

摘要

本文連結佛法之「無常觀」、「因果觀」及「慈悲觀」與股票市場之價格行為、效率性；闡述金融危機的發生與投資人遭受損失，主要源於「貪欲」、「瞋恚」、「愚癡」及「恐懼」；論述「慈悲觀」與「因果觀」可以根治「逆選擇」、「道德風險」、「利益衝突」、「代理問題」、「搭便車」等阻礙金融市場發揮良善功能的問題。本文首先以美、中、日、英等國之股市與蘋果（Apple Inc.）及谷歌（Google Inc.）等公司股價，佐證佛法的無常觀；其次以善良公司的股價表現較佳，以及福斯集團（Volkswagen Group）等公司之負面事件對股價之影響，說明股票市場之

^① 感恩兩位匿名審查委員提供寶貴意見，讓本文得以更周延、嚴謹。感恩釋果光法師、釋如遊法師、薛富井教授、許仁壽教授、陳武雄教授、沈大白教授、池祥麟教授、吳泰熙教授及黃朝盟教授之啟發及評論。特別感恩陳晃麟菩薩、白宛麗菩薩、詹念澄菩薩、張仲豪菩薩、冷冠葵菩薩之協助，讓本文得以順利完成。願以此文功德，迴向金融市場參與者，皆發慈悲心，遠離罪惡金融，成就良善金融。文中若有疏漏及錯誤是作者之責。

效率性與佛法之因果觀相應。接著闡述金融危機的發生與投資人蒙受損失主要根源於貪欲、瞋恚、愚癡及恐懼。最後以金融學理論述慈悲觀與因果觀能有效促使金融市場發揮良善功能。綜合而言，本文期盼結合佛法、股市的真相及金融學理，讓人們了解金融市場不離佛法，體悟遠離貪、瞋、癡是避免金融市場負面影響的關鍵；秉持慈悲利他、深信因果、心無罣礙是獲得金融市場正面助益的根本。祈願金融市場參與者能體悟無常、深信因果、發菩提心，使金融市場回歸良善的本來面目，讓金融市場參與者心安平安、平安吉祥。

關鍵詞：佛法、無常觀、因果觀、慈悲觀、股票市場、金融市場、良善金融

一、導論

本文連結佛法的「無常」(impermanence)、「因果」(causality)及「慈悲」(mercy)與股票市場的價格行為、效率性；解析金融危機的產生與投資人蒙受損失主要根源於人們的「貪欲」(greed)、「瞋恚」(anger)、「愚癡」(ignorance)及「恐懼」(fear)；說明金融市場之功能與佛法「慈悲觀」相應；解析「慈悲觀」與「深信因果」可以根治「逆選擇」(adverse selection)、「道德風險」(moral hazard)、「代理問題」(agency problem)、「利益衝突」(interest conflict)及「搭便車」(free rider)等阻礙金融市場發揮良善功能之問題。

「無常觀」、「因果觀」及「慈悲觀」是佛法的核心，首先說明「無常觀」在佛法中的重要性。《俱舍論記》云：「經教雖多，略有三種，謂三法印：一諸行無常，二諸法無我，三涅槃寂靜。此印諸法，故名法印。若順此印，即是佛經。若違此印，即非佛說。」又《雜阿含經》云：「色無常，受、想、行、識無常，一切行無常，一切法無我，涅槃寂滅。」《涅槃經》：「諸行無常，是生滅法；生滅滅已，寂滅為樂。」由此可知「無常」是印證佛法之重要準則，也是佛法的關鍵基礎。「無常」說明世間萬物和一切現象，都是因緣和合而成的，有聚有散，有起有落，有生有滅。過去的，現在起了變化；現在的，未來終歸幻滅。緣起緣滅，生生滅滅。本文以美、日、中、英等世界主要股市及蘋果、谷歌、台積電(台灣積體電路製造股份有限公司)等公司股價

變化，佐證佛法的無常觀之真實不虛。

因果觀是佛法的關鍵，例如虛雲大師說：「因果二字把佛所說的法概括無餘了。」又如《涅槃經》云：「善惡之報，如影隨形；三世因果，循環不失。」《瑜伽師地論》云：「已作不失，未做不得。」〈七佛通戒偈〉：「諸惡莫作，眾善奉行；自淨其意，是諸佛教。」《觀無量壽經》將「深信因果」列為往生極樂世界的淨業正因。由此可知，善有善報、惡有惡報的「因果觀」是佛法的核心關鍵。本文以良善公司的股價表現較佳；行惡公司自受果報，佐證因果分明之自然定律。並以比爾·蓋茲（Bill Gates）、華倫·巴菲特（Warren Buffett）、穆罕默德·尤努斯（Muhammad Yunus）等企業家，經由行善積福使公司績效及股價表現俱佳之事實，佐證善有善報之真實不虛。

「慈悲觀」是佛法利他觀念的核心。例如《大智度論》云：「慈名愛念眾生，常求安穩樂事以饒益之。悲名愍念眾生，受五道中種種身苦心苦。」《大智度論》云：「大慈與一切眾生樂，大悲拔一切眾生苦。大慈以喜樂因緣與眾生，大悲以離苦因緣與眾生。」《十地經論》云：「慈者同與喜樂因果故，悲者同拔憂苦因果故。」本文說明金融市場之功能「提昇人民福祉，促進經濟效率」，和佛法「與眾生樂、拔眾生苦」之慈悲觀相應，並解析慈悲觀與深信因果是根治阻礙金融市場發揮良善功能之逆選擇、道德風險、代理問題、利益衝突、搭便車之妙方。

「貪欲」、「瞋恚」與「愚癡」（貪瞋癡）在佛法中稱之為「三毒」，因貪瞋癡毒害眾生的身心，是一切煩惱、

惡業的根本，故名為「三毒」。金融市場投資人往往因貪欲而心慌意亂盲目投資；因為「愚癡」而有非分之想，妄想不勞而獲、快速致富，進行不當投資或投機。當投資（投機）順利時，往往引發更強的貪欲，但貪欲不容易滿足，終有貪不得之時；當投資（投機）不順利時，往往引發「瞋恚」或「恐懼」，導致更不理性的投資（投機）行為，而造成更大的損失。由此可知，貪瞋癡三毒是造成投資人虧損、身心不安的根源。貪瞋癡在佛法中被稱為三不善根。《長阿含經》云：「謂三不善根：一者貪欲，二者瞋恚，三者愚癡。」投資人因三不善根而蒙受損失，因損失而產生瞋恚、恐懼，導致身心不安，當眾多投資人處於恐懼不安時，往往導致全面性的金融危機。因此避免金融危機與投資虧損的根本之道是「不貪」、「不瞋」、「不癡」。不貪、不瞋、不癡在佛法中稱之為三善根。^②綜合而言，滅除三不善根是投資人避免損失、防範金融危機根本之道；培養三善根是可保持身心安穩、思慮清明、行為有序、投資穩當之良方。

本文多數內容聚焦於大眾較為關注、熟悉的股票市場。金融市場除了股票市場之外，尚有貨幣市場（money market）、債券市場（bond market）、借貸市場（loan market）、外匯市場（foreign exchange market）、期貨市場（futures market）、選擇權市場（options market）、金融交換市場（swap market）等，這些市場許多屬性與股票市場類似，因此本文論點多數適

② 《長阿含經》所云：「復有三法，謂三善根：一者不貪，二者不恚，三者不癡。」

用於這些市場。尤其是本文有關金融市場功能與克服阻礙金融市場功能之問題的論述，應可適用於整體金融市場。

金融市場的本質是利益社會大眾，例如聞名世界的金融市場教科書《貨幣銀行學》（*The Economics of Money, Banking and Financial Markets*），^③其作者弗雷德利·米希金（Frederic S. Mishkin）認為金融市場之主要功能是促進經濟效率與提昇人類福祉。^④又如《金融與美好社會》（*Finance and the Good Society*）一書的作者，也是二〇一三年諾貝爾經濟學獎得主羅伯·席勒（Robert J. Shiller），主張金融市場可以促進社會的美好，認為金融從業人員的快樂及生命價值，不只源於財富的累積，精神與心靈的滿足也很重要。

儘管金融市場的本質是利益大眾，但由於金融市場參與者之貪欲及恐懼，^⑤複雜且高風險、投機屬性濃厚之金融商品的誕生，^⑥以及金融市場管理制度不夠健全等因素，導致金融市場良善的本質產生變化，使得許多人蒙受金融市場之

害。因而引發一個核心的問題：金融市場對社會有利嗎？此問題在二〇〇八年發生金融危機後更受重視。世界頂尖的財務金融學術期刊 *Journal of Finance* 之出版機構美國財務學會（American Financial Association），其主席路易吉·津加萊斯（Luigi Zingales, 2015）反思「金融對社會有利嗎？」^⑦津加萊斯引述《經濟學人》（*Economist*）的調查結果：百分之三十四的美國人認為金融體系對經濟有利；百分之四十八的美國人則認為金融體系對經濟有害。此外，高達百分之五十七的人不認為金融創新有助於經濟成長。津加萊斯呼籲財務學界在面對多數大眾對金融體系認知多為負面的事實下，應積極以教育與研究來促進良善金融（good finance），防範邪惡金融（bad finance）。

在二〇〇八發生金融海嘯之後，各國積極從法令規範著手。例如美國二〇一〇年完成之《多德－弗蘭克華爾街改革和消費者保護法》（*Dodd-Frank Wall Street Reform and Consumer Protection Act*）。^⑧此外，基於一國發生重大金融危機時往往會波及他國，因此許多國家同心協力尋求克服金融危害之道。

③ Mishkin, Frederic S., 2016, *The Economics of Money, Banking and Financial Markets*, 11th Editions, Pearson, Addison Wesley.

④ Mishkin (2016) 認為金融市場若運作得宜，則可發揮下列兩個功能：1. 促進人類的福祉——讓人的消費平穩化，提昇人生總效用。2. 促進經濟效率——讓資金（資源）流向能有效利用資金之經濟體，以提昇生產力。

⑤ 金融市場參與者包括投資人（自然人投資人與機構投資人）、發行證券之公司或政府、金融仲介機構、政府監管部門、媒體等。

⑥ 例如不動產抵押貸款證券（Mortgage-Backed Securities, MBS）與抵押債務債券（Collateralized Debt Obligation, CDO）。

⑦ 詳參 Zingales, 2015, Presidential Address. Does Finance Benefit Society, *Journal of Finance*, 70, 1327-1363。

⑧ Mishkin (2016) 認為《多德－弗蘭克華爾街改革和消費者保護法》是美國從一九三〇年代以來，最完整的金融改革法案，此法案特別強調對金融消費者的保護、整體市場的金融規範，以及容易造成金融災難之衍生性金融商品之規範。該法案主要包含五個構面：1. 消費者保護（Consumer Protection），2. 授權政府收購危害整體金融之機構（Resolution Authority），3. 系統性風險的規範（Systemic Risk Regulation），4. 規範金融機構衍生性商品（Derivatives）之交易

例如二〇〇九年由世界二十個主要國家領導人組成的國際金融穩定委員會（Financial Stability Board, FSB），集體協商制訂全球經濟穩定計畫（Mutual Assessment Process, MAP），以期能夠形成互利而一致之金融政策。另一方面，金融業者也開始強調自律（self-discipline），呼籲金融業者注重金融倫理，訂定金融營運道德準則，實施嚴謹的內部控制，並調降高階主管的薪資及獎金，以期減少鋌而走險、自利害他的誘因。

由上述分析可知，在歷經二〇〇八金融海嘯後，世界主要國家之政府、金融業及學界都希望促進良善金融，防範邪惡金融，希冀藉由金融的研究、教育、立法、國際合作、業界自律及建立完善管理制度，促使金融市場回歸良善的本來面目。然而，無論採用何種方法促進良善金融，成功的關鍵莫過於執事者的慈悲心與正知見。亦即促成良善金融的關鍵，在於強化金融市場所有利益關係人（stakeholders）的慈悲心與正知見，而這也是本文之主要目的。如果金融市場參與者和從事金融研究、教育、立法、監管政策制訂者都能有一顆善良、清淨、自利利他的慈悲心，以及體認因果分明、果報無邊的正知見，自然能夠確保研究、教育、法令、國際合作協議、自律規則及管理制度能具有慈悲的本質，再加上執事者能夠秉持善念，如此即可根治金融之害，發揮金融之善。而啟迪或強化金融市場利害關係人之慈悲心與正知見的

（Volcker Rule），5. 不利金融健全發展之衍生性金融商品限制。《多德－弗蘭克華爾街改革和消費者保護法》立法宗旨正是實踐「行善（授權政府收購危害整體金融之機構）、止惡（衍生性金融商品交易及發展之規範）、度眾生（消費者保護，系統性風險的規範）」。

最有效方法，莫過於學習佛法、實踐佛法。金融市場的利害關係人若能學習佛法、實踐佛法，履行上述理念，良善金融自然水到渠成。本文之主目標即是期盼金融市場參與者了解此事實。

本文連結佛法的無常觀、因果觀及慈悲觀與股票市場的價格行為、效率性；並論述金融危機與投資人蒙受損失，主要根源於人們的貪瞋癡及恐懼；同時闡述慈悲觀與因果觀可以根治逆選擇、道德風險、代理問題、利益衝突、搭便車等阻礙金融市場發揮良善功能之問題。首先，我們以美、中、日、英國等世界主要股市指數（平均價格指標）與蘋果及谷歌等公司的股價，佐證佛法之無常定律；其次，以善良公司之股價表現較佳、行惡公司之股價表現較差，論述金融市場之「效率性」與佛法「因果分明」相應；以蓋茲、巴菲特、尤努斯等企業家，經由行善積福使公司績效及股價表現俱佳之事實，印證善有善報之定律。接著，論述金融危機與投資人蒙受損失，主要源於貪瞋癡及恐懼。最後，陳述金融市場功能與佛法慈悲觀相應，以金融學理分析佛法之慈悲觀及深信因果可以解決阻礙金融市場發揮善功能之問題。

綜合而言，本文希冀結合佛法與股票市場真相及金融學理，讓人們理解金融市場不離佛法，體悟遠離貪瞋癡是避免金融市場負面影響之關鍵；秉持慈悲利他、深信因果、心無罣礙是獲得金融市場正面助益的根本。祈願金融市場參與者能體悟無常、深信因果、發菩提心，使金融市場回歸良善的本來面目，讓金融市場參與者能夠心安平安、平安吉祥。後文依序為股票市場的價格行為與佛法「無常觀」相應；股票

市場之效率性與佛法之因果觀相應；金融危機與投資人蒙受損失主要源於人們的貪瞋癡及恐懼；金融市場功能與慈悲觀相應，慈悲觀及深信因果何以能解決阻礙金融市場發揮良善功能之問題；最後則為結論。

二、股票市場之價格行為與無常觀相應

本節以美國、中國、日本及英國等全球主要股市的價格行為，闡述股票市場價格行為不離佛法的「無常觀」，再以蘋果、谷歌、日立（Hitachi）、中國工商銀行、三星（Samsung）及台積電等六家美國、日本、中國、韓國及臺灣之代表性公司的股價行為，佐證「無常觀」。

以諾貝爾經濟學獎得主尤金·法瑪（Eugene Fama）為代表的效率市場學派，⁹認為金融市場之價格通常能快速、充分反應資訊，而新資訊是好或是壞並無規則，從而市場價格呈現隨機漫步（random walk）狀態，亦即下一個價格的變動方向不受目前價格變動方向的影響。¹⁰換言之，無論目前價格為何，未來的價格是眾多因緣和合的結果，無法預測，如同佛法所言的「無常」。首先我們以世界五大股市之價格行為來說明佛法「無常觀」的真實不虛。依據世界證交所聯合會（World Federation of Exchanges）二〇一六年一月之統

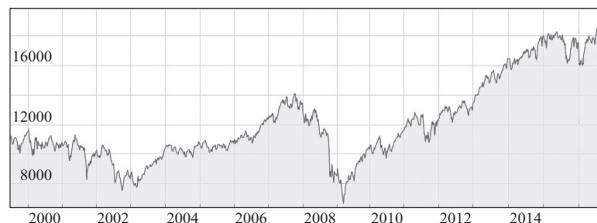
計，世界市值最大之五個股市依序為：紐約證交所（十七點七九兆美元）、納斯達克證券交易所（七點二八兆美元）、中國股市（上海與深圳股市合計六點一四兆美元）、東京股市（四點八九兆美元）及倫敦股市（三點八八兆美元）。圖一至圖五分別呈現二〇〇〇至二〇一六年期間這五個股市的主要指數（平均價格指標），包括美國紐約股市之道瓊工業指數（Dow Jones Industrial Average Index）、美國納斯達克綜合指數（NASDAQ Composite Index）、上海股市之上海證交所綜合指數、東京股市之日經 225 指數（Nikkei 225），以及倫敦股市之富時 100 指數（FTSE 100）。

圖一呈現二〇〇〇至二〇一六年期間紐約股市道瓊工業平均指數。由圖一可發現紐約股市道瓊工業指數在二〇〇八年金融海嘯前達一萬四千點，金融海嘯時則跌到八千點以下，跌幅近百分之五十。到了二〇一五年又漲到一萬六千點，漲幅近百分之百。顯示全世界最大的紐約股市的價格變化無常。而以舉世聞名的投資專家巴菲特為例，其財富在金融海嘯發生前（2008 年 3 月）為六百二十億美元，在金融海嘯結束時（2009 年 3 月）為三百七十億美元，減少百分之四十，顯示即使是世界公認最成功的投資者也無法正確預測股價，佐證股價無常之定律。

圖二呈現二〇〇〇至二〇一六年期間美國納斯達克綜合指數。納斯達克股市在二〇〇〇年前網路與資訊科技欣欣向榮期間持續上揚，其綜合股價指數在二〇〇〇年三月時超過五千點，隨著股價泡沫破滅，兩個月後跌到三千三百五十點，跌幅百分之三十三，至二〇〇二年底跌至近一千一百

⁹ 法瑪的效率市場最經典著作可以說是 Fama, Eugene F., 1970, Efficient Capital Markets - A Review of Theory and Empirical Work., *Journal of Financial Economics*, 25, 383-417.

¹⁰ 此現象被稱為符合弱式效率市場假說（weak form efficiency hypothesis）。文獻上多數支持金融市場之價格行為符合弱式效率市場假說。



圖一：2000 年至 2016 年美國紐約股市之道瓊工業平均指數

資料來源：<https://www.google.com/finance?cid=12590587>



圖二：2000 年至 2016 年 NASDAQ 綜合股價指數趨勢圖

資料來源：<https://www.google.com/finance?cid=13756934>



圖三：2000 年至 2016 年上海證交所綜合指數圖

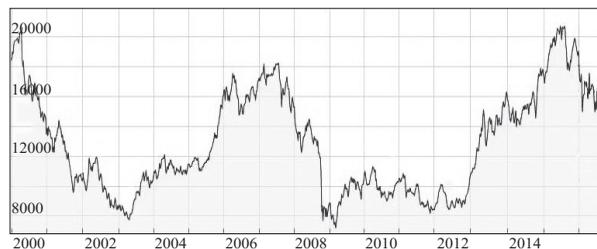
資料來源：<https://www.google.com.hk/finance?q=SHA%3A000001&ei=nINvV4H3Asfx0ATAvInoAw>

點，跌幅近百分之八十，經歷十三年後（2015）又漲到五千點。由此可知納斯達克股市之股價同樣呼應佛法之無常。

圖一及圖二呈現成熟的美國股市價格之無常，而新興股市亦復如是。圖三呈現世界第二大經濟體中國在二〇〇〇至二〇一六年期間的上海證交所綜合指數。由圖三可知，上海股市從二〇〇五年的一千五百點快速上揚，到二〇〇八年金融海嘯前達六千點，三年漲幅達百分之三百。到了二〇〇八年金融海嘯時跌至二千點以下，是金融海嘯前的三分之一，顯示上海股市之股價也是變化無常。此外，中國政府為了強化其金融市場之整體實力，鞏固上海和香港兩個金融中心的世界地位，從二〇一四年十一月十七日開始實施上海與香港股市交易互通（滬港通）制度，促成上海股市指數從二〇一四年十一月之二千五百點，上揚到二〇一五年六月之五千一百點，漲幅超過百分之百，^⑩然而到了二〇一六年一月卻又跌到二千七百點左右，跌幅近百分之五十，同樣佐證股價無常真實不虛。

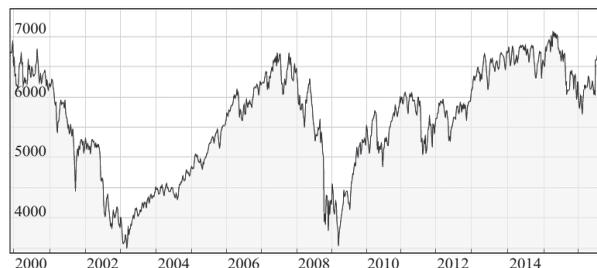
圖四呈現二〇〇〇年至二〇一六年東京股市最具代表性之日經 225 指數。東京股市自一九八九年創下三萬八千九百五十七的高點後便持續下跌。由圖四可知，可發現日本東京股市之股價也是變化無常，在二〇〇八年受美國金融海嘯波及，指數跌至八千點，到了二〇一五年九月，又重回二萬點，在二〇一六年第四季則跌到一萬六千點。由此可知，東京股市之股價同樣呼應無常定律。

^⑩ 此期間上海股市單日成交量曾高達一點〇七兆元人民幣，改寫世界紀錄。



圖四：2000 年至 2016 年東京股市日經 225 股價指數趨勢圖

資料來源：<http://www.google.com.hk/finance?cid=15513676>



圖五：2000 年至 2016 年倫敦股市富時 100 股價指數趨勢圖

資料來源：<https://www.google.com/finance?cid=12590587>

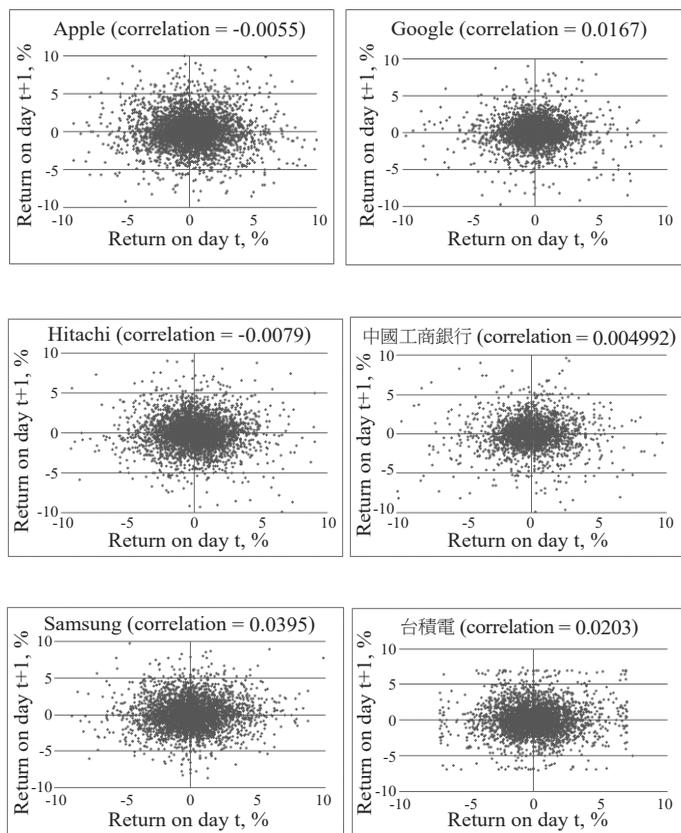
由圖五可知，包括倫敦股市前一百大公司股票的富時 100 指數，在二〇〇〇至二〇一六年期間也是變化無常，其中較為顯著的變化是自二〇〇〇年達到六千九百五十一點高峰後便開始下跌，至二〇〇三年跌幅達百分之四十三，其後又逐漸上升。在金融海嘯期間，從二〇〇八年初之六千四百五十七點跌至年底的四千四百三十四點，跌幅達百分之三十一，到了二〇一五年股價又漲到七千點。顯示倫敦股市之價

格也符合無常定律。

由圖一至圖五可知，世界各主要股市之股價都是變化無常。整體股市之價格變化無常，個別公司之股價亦復如是。圖六用以說明個別公司之股價無常現象，圖六呈現二〇〇一至二〇一五年期間，美國蘋果、谷歌、日立、中國工商銀行、三星及台積電等六家著名公司股票之相鄰兩日報酬率（return）的散布圖。圖六包含六個圖，每一圖形之右上方表示今天股價漲（報酬率大於零），明天股價也漲（報酬率大於零）；右下方表示今天股價漲，明天股價跌；左上方表示今天股價跌，明天股價漲；左下方表示今天股價跌，明天股價也跌。由圖六呈現的六種股票，其相鄰兩交易日之報酬率都均勻地散布在四個象限中，顯示這六家公司相鄰兩天的股價都沒有一定的關係，^⑫隱含我們無法以今天的股價預測明天的股價。換言之，今天股價的漲跌由今天的因緣（訊息）決定，明天股價之漲跌則由明天的因緣決定，由於因緣變化，因此股價也隨之變化，呼應無常法則。

綜合圖一至圖六可知，無論是紐約、納斯達克、上海、東京、倫敦等全球主要股市之股價指數，或是蘋果、谷歌、日立、中國工商銀行、三星及台積電等公司之股價行為，都呈現「無常」的共同特性，證明佛法「無常觀」的真實不虛。實際上股價呈現無常之現象，並不局限於上述六個市場或是六家公司，幾乎所有股市與股票之價格都是變化無常。

^⑫ 這個現象也可由這六家公司股票之相鄰兩日的報酬率相關係數（correlation）不顯著異於零獲得佐證。



圖六：2001 年至 2015 年 Apple、Google、Hitachi、中國工商銀行、Samsung 及台積電股票相鄰兩天之報酬率的分布圖

註：圖六由呈現蘋果、谷歌、日立、中國工商銀行、三星及台積電等六家公司股票之歷史股價，繪製而成的相鄰兩交易日的報酬率分布圖。股價之資料來源：Yahoo Finance, <https://finance.yahoo.com>。由於谷歌公司 2004 年 8 月 19 日才上市，因此樣本期間為 2004 年 8 月 19 日至 2015 年 12 月 31 日，中國工商銀行 2006 年 10 月 27 日才上市，因此其樣本期間為 2006 年 10 月 27 日至 2015 年 12 月 31 日，其餘四家公司之樣本期間都為 2001 年 1 月 1 日至 2015 年 12 月 31 日。

三、股票市場之價格與佛法「因果觀」相應

股票市場的價格行為雖然變化無常，卻遵循一個恆常不變的準則：因果分明，善有善報、惡有惡報。呈現金融市場之價格與因果分明相應的是「效率市場理論」，效率市場學派最著名的學者應是榮獲二〇一三年經濟學諾貝爾獎的法瑪。¹³效率市場理論意旨是：在競爭的金融市場中，價格能快速、充分反應金融商品（例如股票、貨幣、債券等）的真實價值（intrinsic value），因此市場價格都是公允、合理的，都等同真實價值，隱含「因果分明」之真理。儘管金融市場價格會因市場參與者的貪瞋癡及恐懼或不法行為，而暫時的偏離真實價值，但最終還是會回歸真實價值。

首先以美國挑戰者號（Challenger）太空梭失事對股價之影響，說明股價之效率與因果分明相應之事實。美國在一九八六年一月二十八日早上十一點三十八分，發射挑戰者號太空梭，在發射七秒鐘後爆炸，道瓊通訊社（Dow Jones Newswire）於當天早上十一點四十七分發布此新聞。在新聞發布後，參與挑戰者號太空梭製造的四家公司（Rockwell International、Lockheed、Martin Marietta 及 Morton Thiokol）之股價同時下跌，但在一小時後只有 Morton Thiokol 公司之股價持續下跌，其他三家公司之股價都回升。¹⁴事件發生三

¹³ 法瑪（1970）將效率市場理論與實證之文獻做了綜合彙整，成為效率市場非常重要的文獻：Fama, Eugene F., 1970, Efficient Capital Markets - a Review of Theory and Empirical Work., *Journal of Financial Economics*, 25, 383-417。

個月後，上述四家公司也僅有 Morton Thiokol 股價表現明顯不如道瓊工業平均指數。經美國政府成立之調查委員會（Rogers Commission）數個月調查後，發現 Morton Thiokol 製造之零件瑕疵是導致太空梭爆炸的關鍵。上述釋例顯示股價具有迅速反應真相之功能，證明股票市場之價格效率非常高，可以在短時間內反應複雜事件背後的真相，呼應佛法「因果分明」的真理。

文獻上發現良善公司的股價通常表現較好。例如 Edmans (2011) 之實證結果顯示：投資由美國最值得任職的一百家公司（100 Best Companies to Work For in America）所建構的投資組合，在控制財務學界公認影響股價的四個因素（市場風險、公司規模、股東權益帳面價值市值比、動能（momentum））下，¹⁴在一九八四到二〇〇九年期間，平均每年可得百分之三點五之超額報酬。此結果顯示厚道、善待員工之公司，其股票價格表現較優，能使投資人獲得較高的報酬，佐證佛法善有善報之定律。

¹⁴ 有關挑戰者號太空梭爆炸事件訊息公開後，其主要四家製造商之當日股價的變化，請參考：Michael T. Maloney, J. Harold Mulherin, 2003, The complexity of price discovery in an efficient market: the stock market reaction to the Challenger crash, *Journal of Corporate Finance*, 9, 458, Fig. 1. Intraday stock price movements following the challenger disaster.

¹⁵ 股東權益之帳面價值與市值之比值低，表示投資人看好該公司未來的營收、盈餘成長，因此此類股票通常被歸類為成長股；帳面價值市值比高表示該公司股價可能被低估，因此具有投資價值，此類股票通常被歸類為價值股。實證顯示價值股的報酬率通常高於成長股之報酬率，價值股與成長股之報酬率差異被稱為價值溢酬。

文獻上證實誠信、注重環保之公司的股價表現較佳。例如 Matsumura et al. (2014)，以紐約股市標準普爾 500 指數（S&P 500 Index）之五百支成分股為樣本的實證結果顯示：有揭露碳排放量的公司價值，平均高於同屬性但無揭露碳排放量公司的價值二十三億美元。隱含誠實的公司股價表現較好。Matsumura et al. (2014) 同時發現每增加一千噸碳排放量，公司價值減少二十萬二千美元，顯示注重環保的公司股價表現較佳，佐證佛法善有善報的因果觀。

文獻上發現善盡企業社會責任（Corporate Social Responsibility, CSR，以下簡稱 CSR）的公司，較受投資者之信賴，股價表現較佳。例如 Ramchander et al. (2012) 的實證發現：當一公司被納為多米尼 400 社會指數（Domini Social 400 index）成分股時，其股價上揚；若被剔除於該指數外，則其股價下跌。Deng et al. (2013) 發現在公司併購事件中，若主併公司（Acquirers）屬於 CSR 型的公司，則在併購宣告時的股價表現較好，且併購後有較佳的營運績效及股票報酬。同時也發現 CSR 型公司之併購成功機率較大，完成併購所需時間較短。隱含 CSR 型公司併購動機較純正，較能產生併購綜效且易獲投資人信賴。上述文獻之實證都佐證善有善報、因果分明之定律。

良善的公司通常較能善盡 CSR，因此較願意改善工作環境，較重視員工、顧客、供應商、股東、債權人之福祉，也較注重環境保護，從而較能與員工、顧客、供應商、股東、債權人、公司所在社區等利益關係人保持良善關係，因此有助於降低公司的風險。例如員工的忠誠度高、離職率低，有

助於公司營運的穩定；顧客信賴有助於營收及盈餘的穩定；與供應商關係佳，有助於成本及原物料來源的穩定；能獲股東與債權人的認同，有助於降低資金成本；與公司所在社區之關係和睦，有助於營運環境的穩定。

文獻上也發現善盡 CSR 之公司的風險較低。例如 Godfrey et al. (2009) 發現善盡 CSR 有助於提昇公司之聲望，使公司獲得近似保險的效益 (insurance-like benefits)：由於利害關係人對 CSR 型之公司包容度較高，當公司處於不利情境時，所造成的負面衝擊較小，因此公司承擔的風險較低。文獻上證實此現象，例如池祥萱等 (2014) 以《財星》(Fortune) 的全球五百大公司為樣本進行實證，結果發現：當 CSR 型公司之盈餘不如預期時，股價跌幅較淺，證實 CSR 型公司可獲得類似保險之效益。Chan et al. (2016) 發現中國股市 CSR 型之特有風險 (specific risk) 較低，且在市場價格上揚時，CSR 型公司的股價上漲較多，尤其是真誠、主動善盡 CSR 之公司的股價漲更多，證實善有善報的因果律存在於成熟的美國股市，¹⁶ 也存在於新興的中國股市。

善良之公司的股價表現較好、風險較低，間接的也使以善良公司股票為投資標的的共同基金 (mutual fund) 受益。例如 Bollen (2007) 發現以 CSR 型公司股票為投資標的的社會責任投資 (Socially Responsible Investment, SRI，

以下簡稱 SRI) 之基金投資人，在基金績效不好時不會輕易賣出；在基金績效好時買進較多。顯示 SRI 基金在績效不彰時，投資人對其容忍度較高；SRI 基金表現好時，投資人對其更加信任。

許多傑出的公司都有良善的經營理念。例如近年來全球市值最大的汽車公司豐田 (TOYOTA) 公司，其公司理念是：「經由製造維持人類、社會、全球環境的和諧及永續發展。」¹⁷ 豐田公司強調與所有利益關係人 (包括客戶、股東、員工及企業夥伴) 一起成長，實際上豐田公司強調之人類、全球環境的和諧及永續發展的理念，與佛法的無緣大慈、同體大悲、眾生平等之觀念相應。

近年來臺灣獲利最多、市值最大，也是全球一百大企業之一的台積電公司，每一年公司年報的第一頁都是陳述四個核心價值：誠信正直、承諾、創新、客戶信任。¹⁸ 其中「誠信正直」之說明為：「這是我們最基本也是最重要的理念。我們說真話；我們不誇張、不作秀；對客戶我們不輕易承諾，一旦做出承諾，必定不計代價，全力以赴；對同業我們在合法範圍內全力競爭，我們也尊重同業的智慧財產權；

¹⁶ 發現善盡 CSR 型公司之風險較低的文獻尚包括：Luo and Bhattacharya (2009), Mishra and Modi (2013), Lee and Faff (2009), Oikonomou et al. (2012), Jo and Na (2012) 等。

¹⁷ 豐田之企業理念簡介 (Corporate Philosophy Overview)：Seeking Harmony between People, Society and the Global Environment, and Sustainable Development of Society through Manufacturing. 資料來源：http://www.toyota-global.com/company/history_of_toyota/75years/data/conditions/philosophy/overview.html。

¹⁸ 台積電公司各年之年報來源：http://www.tsmc.com.tw/chinese/investorRelations/annual_reports.htm。2016 年報可由下列網址獲得：<http://www.tsmc.com.tw/download/ir/annualReports/2016/chinese/annual2016c.pdf>。

對供應商我們以客觀、清廉、公正的態度進行挑選及合作。在公司內部，我們絕不容許貪汙；不容許有派系；也不容許『公司政治』。我們用人首要的條件是品格與才能，絕不是關係。」「承諾」之說明為：「台積電公司堅守對客戶、供應商、員工、股東及社會的承諾。所有這些權益關係人對台積電公司的成功都相當重要，台積電公司會盡力照顧所有權益關係人的權益。同樣地，我們也希望所有權益關係人能對台積電公司信守其承諾。」。台積電公司「誠信正直」與「承諾」之理念與佛法之不妄語、不綺語、不惡口、不偷盜、深信因果、眾生平等及慈悲等觀念相互呼應。

文獻上也發現公司行善，需要言行一致，主管須能以身作則，才能獲得員工及投資人的認同。例如 Guiso et al. (2015) 由標準普爾 500 指數之五百家成分股的公司網站中，發現有二百九十八家（約百分之六十）公司強調「誠信正直」（integrity）及「彼此尊重」（respect），顯示美國多數大公司重視誠信正直，如同佛法之不妄語、不偷盜、誠心正意；強調彼此尊重，猶如佛法之自利利他的慈悲觀。但公司僅有良善的理念是不夠的，尚須公司主管以身作則才能獲得具體成效，例如 Guiso et. al (2015) 也發現具有良善理念的公司中，僅有員工認為主管值得信賴的、有德行的公司，其股價才會有較好的表現，顯示公司必須言行一致實踐善念才能獲得善果，光是陳示理念不實踐是無法獲益的，顯示因果分明、不容含糊。

接著我們以著名的蓋茲、巴菲特、祖克柏（Mark Zuckerberg）、尤努斯等企業家，經由行善積福使其公司績效及股價

表現出色，佐證善有善報定律真實不虛。

近年常為世界首富之微軟（Microsoft）公司董事長蓋茲，將龐大的資產投入比爾與美琳達蓋茲基金會（Bill & Melinda Gates Foundation）。根據《華爾街日報》（*The Wall Street Journal*）報導，蓋茲與其妻捐贈二百八十億美元以上給該基金會，推動疾病防治與救助第三世界兒童等善行德業，實踐佛法「無緣大慈、同體大悲」的大悲願心。蓋茲的善行使他深受員工及股東信賴，也使其公司營運及股價表現都穩定良好。蓋茲也提出「創新性資本主義」（Creative Capitalism）理念，¹⁹期許在資本主義下的企業經營，在追求「自利」的同時也要兼顧「利他」，將利潤分享給那些無法從金融市場受益的個人或團體。希望企業能自利利他，以縮小資本主義帶來的貧富差距。蓋茲主張由政府、企業與非營利組織共同合作，提供企業行善的誘因（例如表揚良善企業），驅動企業行善，讓更多人能在資本主義體系下受益。

舉世聞名的巴菲特堪稱是世界上最成功的投資者，是二〇〇八年全球首富，二〇一五年全球的第三富。巴菲特精於投資、樂於行善，且生活簡樸，是著名的慈善家。曾承諾捐出百分之九十九的財富用於慈善事業，包括捐給蓋茲夫婦基金會。巴菲特慈善捐贈金額創下美國紀錄，根據《富比士》（*Forbes*）統計，巴菲特從二〇〇六至二〇一六年期間，已

¹⁹ 有關創新性的資本主義之論述，敬請參閱 Kinsley, Michael, 2009, *Creative Capitalism: A Conversation with Bill Gates, Warren Buffett, and Other Economic Leaders*, Simon & Schuster。

捐贈二百四十三億美元給慈善機構。巴菲特曾說：「賣股票得到錢自己用並不會增加快樂；但捐出股票則可大幅增加他人的福祉。」巴菲特的善行如同《華嚴經》云：「不為自己求安樂，但願眾生得離苦。」²⁰。此外，創辦臉書（Facebook）的祖克柏的善行如同巴菲特，祖克柏在二〇一五年十二月一日宣布，他與妻子決定捐出所持有的百分之九十九臉書股份，市值約為四百五十億美元，希望將捐款用於醫療、教育、降低地球暖化等利益人類社會及保護自然環境之用途。²¹

獲得二〇一三年諾貝爾和平獎之尤努斯是以窮人為放款對象的鄉村銀行（Grameen Bank）創辦人，他善巧地運用良善金融機制利益窮人。尤努斯發現貧窮的人通常無法提供抵押品或擔保品，因此難以獲得銀行的貸款，於是他突破傳統銀行之經營理念，創立專為窮人服務的鄉村銀行，放款給窮人，克服窮人借不到錢的問題。希望窮人能因得到放款、善用放款而度過難關、脫離貧窮，讓窮人離苦得樂。鄉村銀行以信任取代擔保品，由窮人彼此尋找背景相似、相互信任的五人，組成團體，彼此督促善盡還款義務。實證發現女性較能善用貸款，因此鄉村銀行放款對象以女性為主。尤努斯

²⁰ 有關巴菲特的事蹟敬請參閱：〈華倫·巴菲特〉，《維基百科》，網址：<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%B2%83%E4%BC%A6%C2%B7%E5%B7%B4%E8%8F%B2%E7%89%B9>。

²¹ 有關祖克柏的事蹟敬請參閱：〈馬克·祖克柏〉，《維基百科》，網址：<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E9%A9%AC%E5%85%8B%C2%B7%E6%89%8E%E5%85%8B%E4%BC%AF%E6%A0%BC>。

創立這種濟貧、脫貧的銀行，有效改善窮人生計，且使其免於高利貸壓迫。鄉村銀行持續思考能夠改善窮人生活的方法並付諸實行，因此營運順遂、欣欣向榮，從而逐漸放寬放款限制，擴大利益窮人之成效。²²依據鄉村銀行的公告，截至二〇一六年六月，鄉村銀行之會員已超過八百八十五萬人，還款比率高達百分之九十八點八，顯示鄉村銀行廣造眾善成效卓著，證實窮人值得信賴，也證實善有善報、因果分明之真理。

四、金融市場之害與投資人損失是源於貪欲、瞋恚、愚癡及恐懼

本節以事實闡述投資人及企業因為貪欲、瞋恚、愚癡及恐懼產生不當行為而遭受損失，甚至造成全面性的金融危機。

Brealey et al. (2016) 認為價格泡沫的發生，源於市場價格快速上升過程中，許多投資人預期價格會持續上漲，起了貪念，想從中獲利而競相投入於追價遊戲中，導致價格持續的上揚。此現象被稱為理性泡沫（rational bubble），因為參與追價者通常不認為自己會是價格泡沫破滅的受害者，預期會有愚癡的人接手，自認為能在價格泡沫破滅過程中獲利，是在理性下進行的追價行為，因此將此追價行為形成的價格

²² 有關尤努斯與鄉村銀行之論述，敬請參閱：Yunus, Muhammad, 2008, Banker To The Poor: Micro-Lending and the Battle Against World Poverty, Public Affairs。

泡沫稱為理性泡沫。然而價格泡沫破滅時間難以預測，追價者一旦遭遇泡沫破滅，將蒙受巨大損失。

價格泡沫現象出現於股市也出現於房地產市場。價格泡沫反映人們的貪欲，想獲得非份之利。價格泡沫也呈現人的愚癡、不明因果，想不勞而獲。在貪到時，通常不知足，繼續貪，直到付出代價得不償失。在貪不到時，因蒙受損失，可能產生瞋恚、恐懼，進而可能因此加劇貪欲、愚癡，在貪瞋癡三毒俱發的情形下，投資行為更不理性、損失更多，形成惡性循環。當投資人陷於貪瞋癡時，身心不安、情緒不穩，也容易導致家庭失和、人際不佳、工作不力，從而付出金錢以外的精神與心靈成本。當金融市場中許多人都陷於貪瞋癡時，金融危機通常也隨之而來。由此可知，貪瞋癡三毒是造成投資人財富與身心俱損之根本，也是引發金融危機之關鍵。因此金融市場參與者要免受金融之害的根本之道，即是培養三善根：不貪、不瞋、不癡。

源於貪瞋癡及恐懼的災難，發生於股票市場也發生於房地產市場，不可思議的是其先後發生於經濟最發達的日、美兩國。在一九九〇年代，日本陸續發生股市與房地產市場價格泡沫事件；隨後美國接續發生股市與房地產市場價格泡沫事件。在日本房地產市場蓬勃時，日本東京銀座附近數百畝土地的價值，約為加拿大全國的土地價值，或美國全加州的土地價值。二〇〇五年日本房地產之價格僅達高峰時期的百分之十三。在一九八五至一九八九年期間日本股市約上升百分之三百，一九九〇年初利率快速上升、股價迅速下跌，一九九〇年十月股價僅為高峰時之百分之五十。到二〇〇九年

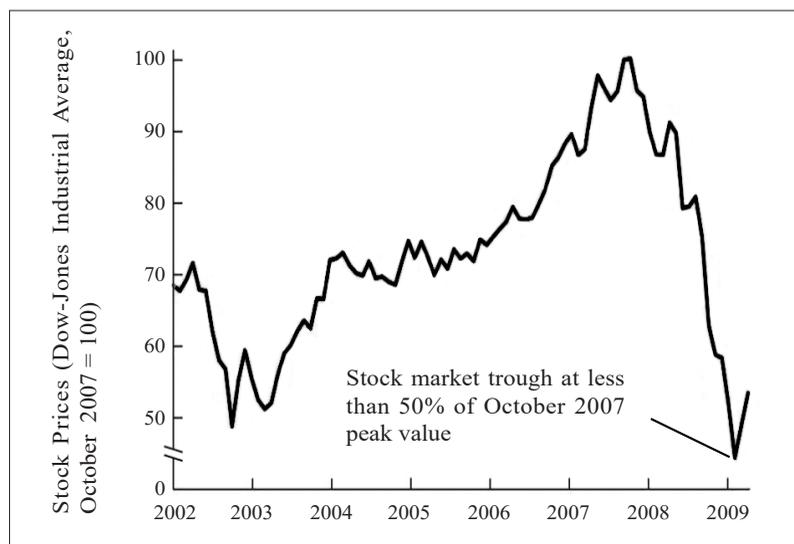
僅為一九九〇年高峰的百分之二十。

然而日本股市與房地產市場之價格泡沫破滅，似乎並未帶給美國人啟示。接續日本股市及房市價格泡沫的是美國科技股，科技股比重相對高的納斯達克股市，在一九九五至二〇〇〇年期間上升百分之五百八十，到了二〇〇二年十月僅為高峰時的百分之二十二，近似一九九五年之水平。二〇〇五年《經濟學人》曾對已開發國家之房價異常飆漲提出警訊：「過去五年已開發國家住屋總值由四十兆美元漲到七十兆美元以上，達各國國內生產毛額（GDP）總和之百分之百。一九二〇年代股市泡沫化時，住屋價值約為國內生產毛額之百分之五十五，從上述現象顯示似乎為有史以來最大的泡沫。」但許多美國金融機構與人民並未因《經濟學人》之忠告而覺醒，仍沉迷於房價會持續上漲的氣氛中，銀行以寬鬆條件放款給信用欠佳的購屋者（subprime），使得購屋資金來源充足，因此房屋需求增加、房價持續上漲，遠離真實價值，終至價格泡沫破滅。在二〇〇八年金融海嘯時，美國房價跌至約為二〇〇六年第二季之百分之七十，導致許多金融機構及投資人蒙受巨大損失，股市遭受波及跌幅達百分之五十。圖七呈現美國在二〇〇七年至二〇〇九年之金融海嘯期間股市的狀態，由圖七可知在二〇〇九年第一季金融海嘯末期時，股價約為金融海嘯前高峰期之百分之五十。綜合上述分析，日本、美國房市股市價格泡沫以及金融海嘯發生，關鍵原因皆是人們的貪欲、愚癡及恐懼。

歷史上股價無常最鮮明的例子是有「金融危機之母」之稱的一九三〇年代美國經濟大恐慌。在一九三〇至一九三三

年美國經濟大恐慌期間，股市跌幅達百分之九十，有三分之一的銀行倒閉。一九三三年三月美國羅斯福（Franklin D. Roosevelt）總統為了避免銀行擠兌惡化，而放銀行假，讓全國銀行暫停營業。忠告全國人民：「我們唯一要恐懼的事是恐懼本身。」（The only thing we have to fear is fear itself.）羅斯福總統此句安定民心的名言，如同佛法的「一切唯心造」，也如同聖嚴法師所言「心安平安」。

接著說明人們若能遠離貪瞋癡可避免金融災難。美國二〇〇八年之金融海嘯實際上是源於自利害他、缺乏慈悲心，



圖七：2007 年至 2009 年金融海嘯期間的美國股市指數

資料來源：Dow-Jones industrial average (DJIA). Global Financial Data; www.globalfinancialdata.com/index_tabs.php?action=detailedinfo&id=1165。

導致自害害人之結局。一般公認美國金融海嘯肇因於次貸危機（subprime crisis），次貸危機源於銀行寬鬆的放款條件，讓購屋者容易獲得資金、過度擴張信用，導致購屋者眾，使得房價上揚，房屋投資者認為房價會持續上漲，而起了貪欲，進行追價購屋以期獲利。信用欠佳者（subprime）被銀行寬鬆的放款條件誘導，不自量力或不明就裡地向銀行借款購屋。當房價漲到嚴重偏離真實價值時，價格泡沫破滅，等到房價跌到低於房貸金額時，購屋者選擇放棄房屋所有權，導致眾多購買以房貸利息及本金為收益來源的房貸證券（Mortgage-Backed Securities, MBSs）蒙受巨大損失，間接波及股市和其他金融市場，引發了著名的金融海嘯，因此金融海嘯又被稱為次級房貸風暴。²³

為何銀行願意以寬鬆條件高額放款給購屋者、承擔鉅額損失之風險呢？其主要原因是銀行將放款之利息與本金證券化成房貸證券，並將房貸證券轉售給投資機構或個人，因此銀行將房貸違約風險轉移給購買房貸證券者。至於為何投資大眾未意識到投資房貸證券之風險？因為信用評等機構給房貸證券之評等多是良好的，讓投資人誤認房貸證券是安全的投資標的。而信用評等機構為何將高風險之房貸證券評等

²³ 導致金融海嘯的另一個重要原因是當政者執著「太大不能倒（too big to fail）」的觀念，從而疏於規範大型金融機構鋌而走險的行為，未能防患金融海嘯於未然。此外，也被認為是造成金融海嘯原因之一的是代理政府從事房貸放款業務之民營機構（FNMA 與 FMAC），因其有政府擔保，容易取得低成本之資金，從而有充裕的資金可放款給購屋者，未善盡風險控管之責，讓購屋者容易取得貸款，使得房屋需求增加、房價上揚、形成泡沫。

為低風險商品？關鍵原因是信評機構幫銀行設計、發行房貸證券，信評機構為了獲利，失去超然獨立的評等立場，導致投資人蒙受巨大損失。後來，美國政府為了保護投資人，在二〇一〇年通過之《多德－弗蘭克華爾街改革和消費者保護法》中，限制信評機構不得兼營金融商品規畫服務之業務。

由上述金融海嘯形成過程，顯示信評機構與銀行欠缺慈悲心、不明因果，從事損人利己的行為；也顯示房貸證券投資者及購屋者的貪欲及愚癡，認為自己可在價格泡沫過程中獲利，或是不自量力借款購屋；也反映政府機構未善盡規範、督導、警惕之責。若金融市場參與者能有慈悲心，能不貪、不癡、不懼，則金融海嘯不會發生。

在金融市場中想持續不勞而獲是不可能的事，即使傑出的專業投資人亦復如是。例如以精緻的財務理論模型從事套利交易著稱之美國長期資本管理公司（Long Term Capital Management, LTCM）而言，該公司主事者包括美國聯準會前副主席穆林斯（David Mullins）、諾貝爾經濟學獎得主默頓和休斯（Robert C. Merton 與 Myron Scholes）等菁英，當時基於歐元區各國採用相同貨幣，因此預期各國利率應趨於一致而從事套利行為，但適逢俄羅斯政府宣布延緩償債，導致各國利率愈趨分歧，從而導致美國長期資本管理公司鉅額虧損，終至破產。²⁴美國長期資本管理公司套利失策除了驗

證金融市場價格無常之外，也佐證天下沒有白吃的午餐，若不明因果，想藉由投機、套利獲益，終究得不償失。

以下接著陳述專業知識不足的自然投資人（individual investors，即散戶）不宜受貪欲的驅使，而進入金融市場與具有專業及資訊優勢的機構投資人（institutional investors）競爭。Boyer and Vorkink（2014）之實證結果顯示美國投資人購買類似樂透（中獎機率小，但獎額高）之選擇權的平均報酬較低。Kumar（2009）發現美國股市中的散戶，偏好低價格、高波動及高報酬（但機率低）的樂透型股票（lottery-type stocks），尤其是低所得、低教育程度、單身男性、居住於市區之散戶，對樂透型股票較熱衷，也發現投資於樂透型股票之投資績效較差。Malmendier and Shanthikumar（2007）與 Shen and Chih（2009）之實證研究都發現散戶容易聽信證券專業機構之推薦，導致較差的投資績效。由上述實證文獻可知，專業知識與資訊相對不足的散戶，直接參與金融市場交易並非明智之舉。

表一與表二呈現臺灣與上海股市之投資人結構。由表一與表二可知，上海與臺灣股市多數的交易源於散戶。以二〇一四年為例，臺灣股市約百分之六十之交易源於散戶，上海股市百分之八十源於散戶。由表一與表二我們可發現一個現象：散戶交易頻繁度明顯高於法人。由表一可知，臺灣股市散戶持股比例僅占百分之四十，但交易卻占百分之六十，隱含散戶交易的頻繁度是法人的二點二五倍（ $= (60\%/40\%) / (40\%/60\%)$ ）。由表二可知，上海證交所之散戶持股比例低於整體市場百分之二十五，

²⁴ 有關美國長期資本管理公司的興衰史，詳參：Lowenstein, Roger, 2000, *When genius failed: The rise and fall of Long-Term Capital Management*, New York: Random House。

但交易卻占市場百分之八十以上，顯示散戶的交易頻繁度超過法人十二倍〔=散戶交易比率 / 散戶持股比率 = (80%/20%) / (25%/75%)〕。相對於法人，散戶之專業及資訊處於劣勢，投資也較無紀律，為何散戶如此熱衷參與股市市場？其原因可能有三：容易致富、尋求娛樂及過度自信，然而這三者通常與貪、瞋、癡相應，也是惡業的淵藪。

Barber et al. (2009) 發現從一九九五到一九九九年這五年期間，臺灣股市散戶共損失新臺幣九千三百五十億元（平均每年一千八百七十億），其中包括交易損失三千一百四十億、佣金三千零二十億及交易稅三千一百九十億。隱含這五年期間，散戶直接參與股市交易的結果，是散戶將九千三百五十億的財富貢獻給機構投資人、證券經紀商及政府。Barber et al. (2009) 發現臺灣散戶熱衷於直接參與股市交易的原因，可能是過度自信，也可能是願意為獲得賭博樂趣付出高代價。

詹場、陳業寧、柯文乾、黃尚傑 (2016) 發現臺灣權證市場之贏家為權證發行券商、造市券商、經紀券商及政府；輸家為散戶。臺灣權證市場散戶每年至少損失七十二點八億元，此結果與 Barber et al. (2009) 以股票為樣本的實證結果一致：散戶為輸家。此外，分析臺灣選擇權市場之 Chang, Hsieh and Lai (2009) 及分析臺灣期貨市場之 Chou and Wang (2009, 2011) 也都發現機構投資人具有優勢。因此無論散戶是基於自願或被誘導進入金融市場直接參與交易，都應三思而後行，以免招致財富損失、承受身心不安之苦。

表一：臺灣股市 2007 年至 2015 年自然人與法人的持股及交易比例

年度	持股比例 (%)		交易比例 (%)	
	自然人	法人	自然人	法人
2007	40.3	59.7	69.4	30.6
2008	39.8	60.2	63.9	36.1
2009	42.8	57.2	72.1	27.9
2010	41.4	58.6	68.0	32.0
2011	40.8	59.2	62.8	37.2
2012	40.2	59.8	62.1	37.9
2013	39.1	60.9	59.2	40.8
2014	38.1	61.9	58.8	41.2
2015	37.5	62.5	53.3	46.7

註：表中數值整理自臺灣證券交易所年報的「年度上市公司資本來源明細表」，網址：http://www.twse.com.tw/ch/statistics/statistics_list.php?tm=07&stm=026。

表二：上海股市 2007 年至 2014 年自然人與法人的持股及交易比例

年度	持股比例 (%)		交易比例 (%)	
	自然人	法人	自然人	法人
2007	48.3	51.7	86.0	14.0
2008	42.2	57.8	83.2	16.8
2009	26.5	73.5	85.4	14.6
2010	23.1	76.9	84.6	15.4
2011	20.5	79.5	83.5	16.5
2012	19.7	80.3	80.8	19.2
2013	21.8	78.2	82.2	17.8
2014	23.5	76.5	85.2	14.8

註：表中數值整理自上海證券交易所的《上海證券交易所統計年鑒》，網址：<http://www.sse.com.cn/researchpublications/publication/yearly/>。表中資料從 2007 年開始的原因是由於上海證交所從 2007 年才提供此類資料。

接著我們以詐欺矇騙、危害社會、汙染環境的企業都須付出代價之釋例，說明「惡有惡報」之定律。包括罪惡產業公司的股價表現，以及美國安隆（Enron）公司操縱財務報表、世界通訊公司（WorldCom）會計弊案、英國石油公司（British Petroleum）油汙外漏、德國德意志銀行（Deutsche Bank）與英國巴克萊銀行（Barclays）操縱倫敦同業拆款利率（LIBOR）、德國之福斯汽車公司廢氣排放造假、臺灣頂新集團黑心油及日本東芝（Toshiba）虛構利潤等事件。上述公司都因其惡行導致嚴重惡果，或倒閉、或股價大跌、或產生鉅額虧損、或公司形象難以恢復。以下分別說明之。

Hong and Kacperczyk（2009）的實證結果顯示，從事菸、酒、賭博等罪惡產業公司的股價表現較差、風險較高，其關鍵原因在於許多投資機構遵從道德理念，不投資罪惡產業公司之股票，從而此類股票需求較低，股價較低。此現象說明投資人的善念，對企業可發揮抑惡揚善的功能，也說明從事有害人類身心產品製造的公司必須付出代價，呼應惡有惡報之定律。

安隆公司原為美國著名的能源公司。從一九九六至二〇〇一年連續六年被《財星》雜誌評為「美國最具創新精神公司」，二〇〇〇年被評為「全美一百最佳僱主」，二〇〇〇年八月安隆公司股價約為九十美元。然而安隆公司過度擴張使得公司弱化，但為了滿足外界的預期而粉飾財務報表，此訊息在二〇〇一年十月被揭露，使得安隆公司股價迅速下跌，跌至低於一美元（如圖八所示），並於二〇〇一年十二月申請破產保護，其執行長 Jeff Skilling 因為詐騙、內線交易等罪名被判二十四年徒刑。負責安隆公司財務報表簽

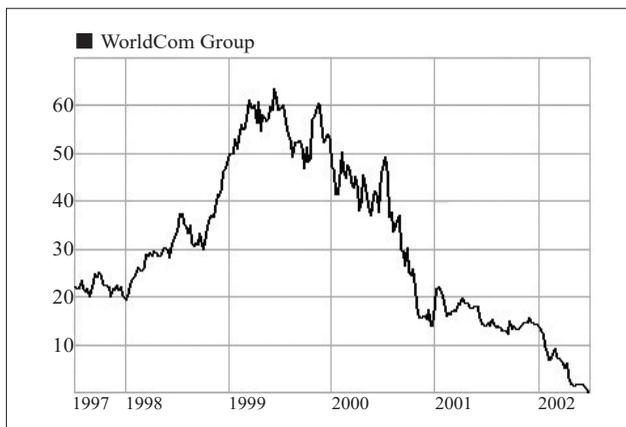


圖八：安隆公司 2000 年 8 月至 2002 年 1 月之股價

資料來源：〈安隆公司〉，《維基百科》，網址：<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%AE%89%E7%84%B6%E5%85%AC%E5%8F%B8>。

證的會計師事務所 Arthur Andersen，也因協助安隆公司偽造財務資訊等罪被起訴。安隆事件佐證惡有惡報的定律。

世界通訊公司曾是僅次於美國電話電報公司（AT&T Corporation）的美國第二大電信公司，該公司為了美化獲利，操縱會計粉飾財報，此訊息被得知後公司股價劇跌（如圖九所示）。世界通訊公司之股價在一九九九年五月約六十美元，到了二〇〇二年幾乎一文不值。該公司於二〇〇二年七月二十一日申請破產保護，其總裁 Bernard Ebbers 被判處二十五年有期徒刑。世界通訊公司之事件證實因果分明法則。與世界通訊公司同樣操縱財報的是日本知名的東芝公司，在二〇一五年四月被揭露營業利潤虛增一千五百億日元，事件發生後導致社長辭職，股價跌幅達百分之十七。



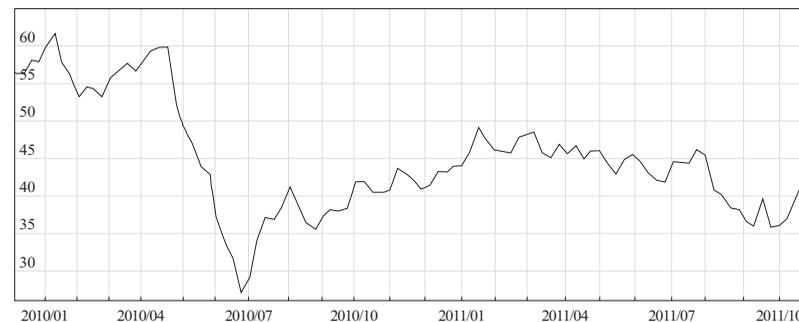
圖九：世界通訊公司 1997 年至 2002 年之股價

資料來源：Slideshare, <http://www.slideshare.net/tushki92/world-com-37467577>。

英國石油公司二〇一〇年在墨西哥灣外海發生油汙外漏事件，主因是在建造油井工程時為了節省成本注入水泥量不足，導致鑽油平台爆炸，造成十一人死亡及十七人受傷，超過二千五百平方公里的海域被石油覆蓋。此事發生後，該公司支付二百零八億美元的罰款，股價從六十元跌到二十六元（如圖十所示），跌幅近百分之六十。⁵英國石油事件說明貪小便宜得不償失的現象。

德國最大的銀行德意志銀行，被查出於二〇〇五至二〇〇九年操縱倫敦銀行同業拆款利率（LIBOR, London Interbank

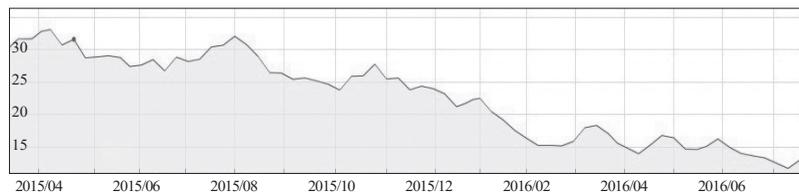
⁵ 有關英國石油在墨西哥海域之漏油事件敬請參閱：〈2010 年墨西哥灣漏油事故〉，《維基百科》，網址：<https://zh.wikipedia.org/wiki/2010%E5%B9%B4%E5%A2%A8%E8%A5%BF%E5%93%A5%E7%81%A3%E6%BC%8F%E6%B2%B9%E4%BA%8B%E6%95%85>。



圖十：英國石油公司 2010 年 1 月至 2011 年 11 月之股價

資料來源：The Atlantic <http://www.theatlantic.com/technology/archive/2011/10/netflixs-missteps-or-bps-gulf-oil-spill-which-was-worse-for-stock-prices/247332/>。

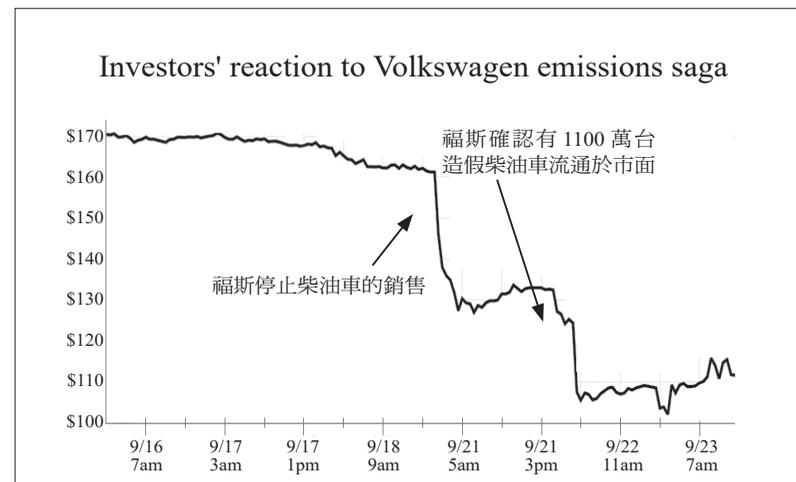
Offered Rate）、歐元區銀行同業拆款利率（Euribor）和東京銀行同業拆款利率（TIBOR），因此被標準普爾（Standard & Poors）信評公司調降信用評等，德意志銀行同時被美國司法部、美國商品期貨交易委員會（CFTC）、英國金融行為監管局（FCA）等機構判賠共約二十五億美元。圖十一呈現德意志銀行之股票在二〇一五年四月二十三日宣布賠款消息時價格為三十點七六歐元，二〇一六年七月十五日跌至十三點〇二歐元，跌幅近百分之六十。類似德意志銀行操控利率事件是英國巴克萊（Barclays）銀行，被查出在二〇〇五至二〇〇九年間試圖操縱利率定價機制，因此在二〇一二年被金融監管機構罰款四點五億美金，其執行長 Bob Diamond 辭職，巴克萊銀行名聲也遭受嚴重打擊，其股價在二〇一二年六月二十七日宣布賠款消息後，數天內由一百八十一英鎊跌至一百五十三英鎊。德意志與巴克萊銀行事件都印證惡有惡報的真理。



圖十一：德意志銀行 2015 年 4 月至 2016 年 7 月股價

資料來源：Google finance, <https://www.google.com/finance?q=ETR%3ADBK&ei=HrqMV6D4DMe00gSc2Z-YBQ>。

長期標榜重視環保的德國福斯汽車公司，於二〇一四年九月十八日被揭露廢氣排放造假事件，藉由內建軟體讓廢氣排放系統在偵測到測試廢氣時，開啟可讓排氣量降低的設施，而平時則照常排放廢氣。事件發生後，福斯汽車的股價自二〇一四年九月十八日後一週內，由一百六十歐元跌到一百一十歐元，跌幅超過百分之三十（如圖十二所示），市值減少超過二百億歐元，且面臨一百五十億美元的罰款，並失去許多消費者的信賴。其執行長 Martin Winterkorn 也因此引咎辭職。類似福斯公司不誠實事件的是臺灣頂新集團，在二〇一四年九月被揭發進口越南飼料油，再加工為人的食用油，引發民怨，導致許多人抵制頂新集團之產品，也重創其集團內的味全公司，使其股價由二〇一四年九月的四十元跌至二〇一六年三月十四日的二十二元，跌幅接近百分之五十。福斯汽車公司廢氣排放造假事件及頂新公司黑心油事件證明惡有惡報的真實不虛。



圖十二：福斯汽車公司 2015 年 9 月 16 日至 9 月 23 日之股價

資料來源：Fortune, <http://fortune.com/2015/09/23/volkswagen-stock-drop/>。

五、佛法與良善金融

本節首先說明金融市場的功能與佛法的「慈悲觀」相應；接著論述佛法「慈悲觀」與「因果觀」可以根治阻礙金融市場發揮善功能之逆選擇、道德風險、代理問題、利益衝突、搭便車等問題。

（一）金融市場的功能與佛法的「慈悲觀」相應

金融市場讓有多餘資金的經濟體（包含家計單位、企業、政府及外國）的資金，流向需要資金的經濟體，讓資金使用更有效率。Mishkin（2016）認為金融市場可發揮兩功能：1. 促進經濟效率（promotes economic efficiency），2. 促

進消費者的福祉（improve the well-being of consumers）。資金經由金融市場交易達到供需有無，提昇資金使用效率之目的，因此金融市場具有促進經濟發展的功能。金融市場能讓資金流向有資金需求、善用資金之經濟體。資金需求者因善用資金，在支付資金成本後仍有好處。例如經由金融市場籌得資金，進行報酬超過資金成本的投資，因而獲利。或者資金需求者因使用資金帶來的福祉大於付出的成本，例如貸款購屋安身立命。資金供給者也因提供資金而獲得報酬，例如存款者或購買債券者獲得利息；購買股票者獲得現金股利等。由此可知金融市場可讓資金供需雙方各獲其利，與佛法「慈悲觀」相應。

在健全的金融市場中，信用好、資金使用效能佳者，能獲得較多的資金，且付出較低的資金成本；信用欠佳、資金使用效能低者，無法獲得或獲得較少的資金，且得付出較高資金成本。有的金融機構不放款給生產（提供）有害人類身心及自然環境之產品（服務）的企業，從而此類企業難以獲得資金。因此金融市場正確配置資金的功能，也與佛法之「因果觀」相應。此外，在政府優惠貸款政策下，讓迫切需要資金且資金用途良善但借款條件欠佳者也能獲得資金。例如青年助學貸款、留學貸款、中小企業信用保證，即屬於貸款條件不足但用途良善之資金需求者的救濟之道，此種資金配置之精神也與佛法的慈悲觀一致。

由於金融市場的存在，使得有多餘資金者能進行儲蓄、投資。資金不足者可獲得資金，進行購屋、投資、求學、創業、消費等活動。例如金融市場能讓人們不需等到累積足夠

財富，即可量力而為向銀行貸款購屋，讓自己能夠及早安居樂業，爾後再按部就班分期定額償還。對家境欠佳或想及早獨立或想減輕父母負擔的年輕人而言，可經由助學貸款、留學貸款獲得所需資金，而得以專心求學，等到畢業後再償還。因此金融市場也讓許多年輕人能夠靠己力完成學業。同樣地，若企業有合適的投資機會但自有資金不足，則可藉由發行股票、公司債或向金融機構舉債等方式籌得資金，進行投資。由此可知，健全的金融市場能達到慈悲濟世及興利之功能。

在人的生命週期中，中壯年時所得通常大於消費，因此有多餘的資金可儲蓄、投資，在年少與老邁時所得通常小於消費，因此需要藉助父母、家人或自己的儲蓄維生。金融市場存在股票、債券、存款，使人們得以在人生不同的階段選擇合適的消費、儲蓄及投資方式，讓一生的效用最大化。由此可知，金融市場可以幫助人們一生過得更平穩，消費更均勻。在有多餘資金時可以投資、儲蓄，在需要時能獲得必要的資金。金融市場對企業的功能亦復如是，可以讓企業營運更穩定。從而金融市場可以提昇人民福祉、裨益企業經營，在政府特定政策下也有救急救難的功能。因此金融市場良善的本質與佛法「慈悲觀」一致。綜合上述分析可知，若金融市場能有效發揮良善功能，也等同實踐佛法慈悲濟世、自利利他的理念，與《大智度論》所云之「大慈與一切眾生樂，大悲拔一切眾生苦」相應。

然而金融市場要達到讓資金需求者能及時獲得資金，充分發揮促進經濟效率與提昇人民福祉之良善功能，須具備

兩個條件：1. 需求者借貸須量力而為，維持信用，並善用資金。量力而為與佛法之「知足」觀念相應；維持信用與佛法之「誠信（不妄語）、感恩」觀念相應；善用資金與佛法之「惜福」觀念相應。2. 供給者需要有足夠的資金。資金供給主要源於人們的儲蓄、投資。一般人及企業之所得，通常用於消費、投資、儲蓄，因而要有足夠的投資及儲蓄，需要開源節流：精進努力開源（種善因、結善緣）、節儉樸素節制消費（少欲知足）。知福惜福、少欲知足自然會有較多的儲蓄或投資，讓大眾有較多的資糧以供養父母、教養子女、安養自己、廣造眾善或布施貧窮；讓企業得以永續發展，造福員工、供應商、顧客、股東、債權人及社會大眾。由此可知，金融市場暢通資金供需，增進人民福祉的功能，如同佛法「慈悲利他」、「少欲知足」、「感恩惜福」之觀念。

（二）佛法「慈悲觀」與「因果觀」可以根治阻礙金融市場發揮善功能之問題

在金融市場中，資金需求者不見得都能開誠布公、秉持自利利他的信念，使得資金供給者有所顧忌，導致資金供需不通暢，產生阻礙金融市場發揮促進人民福祉、增進經濟效率的金融摩擦（financial friction）問題。造成金融摩擦的關鍵是資訊不對稱（information asymmetric），資訊不對稱通常是指資金供給者，對資金需求者的誠信、資金運用及回饋能力的了解（擁有的資訊）不足之現象。

當金融市場的資訊不對稱程度愈高時，資金供給者愈難以辨別資金需求者的信用優劣、資金運用及回饋能力，導致

資金供給者提供資金的意願愈低，金融市場就愈不容易發揮提昇資金配置效率之功能。資訊不對稱會衍生兩個問題：逆選擇與道德風險。逆選擇問題是發生在交易前，資金供給者擔心選錯放款對象或投資標的；道德風險則是發生在資金交易後，資金供給者面臨資金使用者不遵守承諾善用資金（從事不道德行為）的風險。相對地，資金供給者居心不良粉飾放款條件，讓資金需求者在認知不清下舉債，也同樣會發生類似逆選擇及道德風險之問題。

除了逆選擇與道德風險之外，阻礙金融市場發揮良善功能的問題，尚包括代理問題及利益衝突、搭便車等。代理問題是指受託者（agent，代理人）代理委託者（principal，主理人）行事，因兩者利益不一致，導致受託者可能基於私利行事讓委託者權益受損的現象。例如投資人投資股票成為公司之股東，是公司所有權者（主理人），委託經理人代理經營公司。理論上經理人應該站在股東立場努力經營公司為股東謀福祉，但經理人可能將自己的利益置於股東之上而形成代理問題。若股東與經理人之代理問題愈嚴重，投資人買股票之意願愈低，導致公司經由股票籌資的難度提昇，使得資金供需不流暢，造成股票市場無法有效發揮促進經濟效率及提昇人民福祉的良善功能。類似上述的代理問題，尚有股東與債權人的代理問題、銀行與存款人之代理問題、金融主管機構與社會大眾的代理問題等。上述代理問題愈嚴重，債券市場、借貸市場、整體金融市場愈不容易發揮良善功能。

利益衝突是指為圖己利，同時追求多個難以兼顧的目標，導致他人利益受損。例如會計師事務所為企業提供財務

報表簽證，同時也為此企業提供財務規畫服務。由於財報簽證與財務規畫的目標不一致，可能使得會計師事務所對企業財務報表之簽證，無法維持客觀獨立之立場，導致依賴財務報表進行投資決策的企業或個人蒙受損失。由上例可知，利益衝突問題會導致金融市場參與者權益受損，從而有礙金融市場發揮良善功能。

搭便車是指未付成本而分享或擅用他人辛勞所得之成果。搭便車問題會讓蒐集資訊及監督的誘因減少，導致資訊不對稱難以克服，從而逆選擇與道德風險問題更明顯。例如投資人或資訊蒐集機構，基於顧慮他人或其他機構搭便車，而減少蒐集資訊，使得資訊不足導致資訊不對稱程度升高，造成逆選擇與道德風險之問題更明顯。

學理上克服逆選擇、道德風險、代理問題、利益衝突及搭便車等問題的方法，通常包括：1. 強制資訊揭露，2. 提昇自有資金比率，3. 訂定債權條款，4. 抵押品，5. 保證人，6. 金融法規及監督，7. 市場競爭機制等措施。實務上也驗證上述措施具有緩和前述阻礙金融市場發揮良善功能之各種問題，但這些方法也為資金供需雙方，甚至整個國家社會帶來許多額外有形成本及無形成本。實際上，克服這些問題最經濟有效的方法，是所有金融市場利害關係人都能具備「慈悲心」與「深信因果」。因為上述阻礙金融市場發揮善功能的各種問題，都源於貪欲及愚癡，偏離淨心、正念及自利利他之原則所引發。

金融市場參與者因「貪欲」而自害害他；因「愚癡」不明因果而造惡。克服貪欲與愚癡最好的方法，正是佛法中的

慈悲心與深信因果。有了慈悲心會為人著想、利益他人；深信因果者，會秉持誠信、廣造眾善、廣結善緣。當金融市場參與者具有慈悲也深信因果時，逆選擇、道德風險、代理問題、利益衝突及搭便車等問題自然消弭於無形，從而佛法可以讓金融市場充分發揮善功能。以下茲分述之。

1. 何以慈悲心與深信因果能克服逆選擇問題？

首先說明慈悲心與深信因果為何能克服逆選擇問題。在金融市場中，逆選擇是指資金供給者（銀行、投資人）希望找到信用良好的資金需求者或金融商品，但卻選到信用不佳者或品質不好的金融商品，因此稱其為逆選擇。為何會產生逆選擇？逆選擇源於資金供需雙方之間存在資訊不對稱，資金供給者對資金需求者之信用狀況及運用資金之能力的了解程度，不如資金需求者本身，從而資金供需雙方存在資訊不對稱之問題。例如銀行（資金供給者）放款之前，未能充分了解貸款者（資金需求者）之誠信及其運用資金的能力，從而存在選錯放款對象的逆選擇問題。存款者（資金供給者）未能充分辨識銀行（資金需求者）的經營能力或償債能力，從而存在選錯存款銀行的逆選擇問題。購買股票或債券者（資金供給者），未能充分了解股票或債券發行者（資金需求者）之經營或償債能力，從而存在選錯投資標的之逆選擇問題。²⁶

²⁶ 不僅資金供給者面臨逆選擇的問題，資金需求者同樣也面臨逆選擇的問題，例如資金供給者存心不良粉飾放款條件，讓資金需求者在認知不清下舉債，錯誤舉債，或選錯舉債對象。

逆選擇問題降低資金供給者資金供給或投資的意願，導致供給資金較少，或要求較高的報酬，或較嚴格的保障。因而增加資金需求者取得資金之難度，從而阻礙資金供需管道的暢通，降低資金配置效率，阻礙金融市場發揮良善功能。若資金供需雙方皆有慈悲心，自然會開誠布公，不會妄語粉飾，從而不存在資訊不對稱問題，逆選擇問題也隨之消弭，因此得以減少資金供需雙方之成本，包括有形的資金成本與心有罣礙的無形成本。另一方面，若資金供需雙方都深信因果，理解矇騙對方會造成良心不安，且終將真相大白、付出代價。同時留下不良紀錄，爾後融資更困難，形成自害害人的結果。由此可知，資金供需雙方具有慈悲心、深信因果可以根治逆選擇問題，節省逆選擇所衍生的人力、金錢、時間及心靈成本。

2. 何以慈悲心與深信因果能克服道德風險問題？

道德風險是指資金需求者取得資金後，不當運用資金而違害資金供給者之利益，亦即不信守善用資金的承諾，致使資金供給者權益受損。例如舉債者（債務人）為了提高報酬，違反對債權人的承諾，而將所借的資金用於高風險的用途，此種鋌而走險的作為，增加無法如期、如額償還債務（違約）之機率，對債權人不利。資金需求者不道德行為，包括發行股票的公司籌得資金後，進行不利於股票投資人的用途；取得存款的銀行，進行不利於存款人的資金用途；保險公司未信守承諾提供投保的企業或個人應得的補償等。在顧慮道德風險下，資金供給者提供資金的意願較低，資金供給額較少，或要求較多的擔保及抵押，或要求資金需求者提

供更多的資訊，或須付出較多的監督時間及心力。在此情形下，資金需求者能獲得的資金較少，付出較高的資金成本、限制較多，須投入較多的時間及心力以符合資金供給者的規範。由此可知，道德風險問題愈嚴重，資金供需愈不容易暢通，金融市場的良善功能愈難發揮。

「慈悲心」與「深信因果」是克服道德風險的最佳方法。資金需求者有慈悲心，自然不會從事不利於資金供給者的不道德行為。資金供給者有慈悲心，自然會信賴資金需求者，而不會要求過高的資金報酬率、過度的債權保護及過度的監督及查核，因而可以減少許多有形與無形的成本，形成資金供需雙方互利的情境，資金供需自然流暢，金融市場自然能充分發揮促進經濟效率與提昇人民福祉的善功能。若金融市場的資金供需雙方都能「深信因果」，理解損害對方是不道德的行為，自己終必承受果報，從而不會做損害資金供給者之不道德行為，自然不會產生逆選擇問題。

3. 何以慈悲心與深信因果能克服代理問題？

如前所述代理問題源於受託人代理委託人執行職務，理應盡心盡力為委託人謀福祉，但基於私心竟將個人利益置於委託人之上所產生的問題。金融市場常見的代理行為，包括經理人代理股東行使公司經營權、股東代理債權人行使公司決策權、基金經理代理投資人投資、銀行代理存款人運用資金、金融市場主管機構代理市場參與者制訂市場制度等。經理人與股東之代理問題愈嚴重，投資人買股票的意願愈低，股市愈不容易發揮資金供需之功能，股市發展愈困難；股東與債權人的代理問題愈嚴重，公司發行債券或向銀行舉債的

難度愈高，公司債市場與借貸市場愈不容易發達；基金經理與投資人之代理問題愈嚴重，投資人願意買基金的意願愈低，投資信託金額因而愈少，可投資於股市與債市之金額也愈少；銀行與存款人的代理問題愈嚴重，存款市場的規模愈小；金融市場主管機構代理市場參與者之代理問題愈嚴重，金融市場發展愈不容易健全。由此可知，上述代理問題都有礙金融市場發展，阻礙金融市場發揮良善功能。

克服代理問題最有效的方法是「慈悲心」與「深信因果」，因為具有慈悲心的代理人（受託人），不會因私利而損害別人的利益，更何況是損害信賴他、重用他之委託人的利益。有慈悲心的受託人不僅不會因私利而損害他利且會知恩報恩，盡心盡力為委託人奉獻。深信因果的受託人，知道果報自受、因果分明，因此會善盡職責，不會徇私而損害委託人之利益。由此可知，慈悲心與深信因果是根治代理問題最有效的方法。

4. 何以慈悲心與深信因果可以克服利益衝突之問題？

利益衝突是指為了增加自己的利益，同時追求多個難以兼顧的目標，而損害他人的利益，因此稱之為「利益衝突」。在金融市場中，利益衝突存在於信用評等公司、會計師事務所、證券承銷商、投資顧問機構等。例如信用評等公司擔任特定公司的顧問，又從事該公司信用評等或債券評等之工作，在此情形下不容易維持信用評等的客觀、獨立立場，從而有損依據信用評等進行決策的投資人利益。若一會計師事務所負責一家公司之財務報表簽證又擔任該公司顧問，則不易維持客觀獨立的財務報表簽證，從而有損依據財

務報表進行決策者之權益。

就兼營投資信託、投資顧問、證券經紀、自營投資之綜合券商而言，也會出現利益衝突之問題。例如一綜合券商負責特定公司之證券承銷，並從事該公司之證券分析，在此情形下可能無法維持證券分析報告之客觀獨立，從而有損據其分析進行投資決策的投資人。同理，若一綜合券商從事投資顧問工作，給投資人投資推薦，可能出現此綜合券商之自營部門在推薦投資人買進前先自行買進，而在推薦給一般投資人買進時導致價格上升時賣出。這種利用投資人的信任謀取利潤的行為，有損相信券商推薦之投資人的利益。此外，若一綜合券商想同時從投資信託業務與證券經紀業務獲利，則其投資信託部門可能委託其證券經紀部門，進行不必要的交易而付出額外的成本（手續費與交易稅），從而有損購買其投信部門發行之基金的投資人利益。

上述各種利益衝突問題，都會導致投資人投資意願下降，使得金融市場資金供給減少，阻礙金融市場發揮良善功能。在美國等國家的金融主管機構，為克服利益衝突問題而立法，規範信用評等公司、會計師事務所、綜合券商之營運範圍。然而解決利益衝突最根本、最經濟的方法，是培養從事投資顧問、投資信託、證券分析、證券承銷、信用評等、會計報表簽證工作之人士的慈悲觀與因果觀，讓這些專業人士心懷慈悲、深信因果。有慈悲心自然不會為了增加自己或公司之利益而損害他人，反而會盡心盡力服務信賴他們的評等、簽證、分析、推薦之投資人。若能深信因果，知道侵損他人圖利自己，終將獲惡報、失去信任，無法長期立足於金

融業，是得不償失的行為。因此增長上述專業人士的慈悲心，讓其深信因果是克服利益衝突問題最根本有效的方法。

5. 何以慈悲心與深信因果能克服搭便車問題？

搭便車是未經同意、未付成本而擅用他人辛勞所得之成果。換言之，搭便車是指不勞而獲的現象，猶如擅用他人之智慧財產。搭便車問題的存在，會降低從事資訊蒐集與監督的意願，導致資訊不足，較容易產生逆選擇與道德風險之問題。因為擔心付出時間、心力及金錢，所蒐集有利於了解公司、證券的真實價值的資訊可能被他人擅用；或努力監督、防範不當行為之效益可能讓他人同蒙其利，從而降低資訊蒐集與監督的意願，從而逆選擇與道德風險問題難以克服。

搭便車者猶如偷盜，而不願讓人搭便車者是慳吝不願和他人分享，兩者都缺乏慈悲心、未深信因果。若辛勤蒐集資訊者或監督者具有慈悲心、深信因果，就會樂於分享資訊與監督之好處以利他，不會因為搭便車問題而減少蒐集資訊及監督的努力；若想搭便車者有慈悲心、深信因果，就不會擅用他人辛勤的成果。由此可知慈悲心、深信因果，可根治搭便車問題。

整體而言，金融市場參與者付出許多時間及金錢成本，蒐集資訊、進行監督、訂定契約、制訂防範政策，才能減緩逆選擇、道德風險、代理問題、利益衝突及搭便車的問題。但綜合上述分析，我們可知培養金融市場參與者之慈悲心及因果觀，才是解決上述阻礙金融市場發揮良善問題的根本之道。增長金融市場參與者之慈悲心與因果觀，可以減少鉅額成本，也可讓市場參與者皆大歡喜，達成善良金融、避免邪

惡金融的境界。

六、結論

儘管金融市場的宗旨是要利益大眾，讓社會大眾、企業、政府之資金供需順暢，促進經濟繁榮，提昇人類福祉。然而因為貪婪、瞋恚、愚癡及恐懼，而使人們蒙受金融之害，甚至導致金融危機。因此有志之士希望能從法律規範、學術研究、教育、業界自律、國際合作等管道努力尋求改善之道，以期還原金融良善的本來面目。基於萬法由心生、一切唯心造，秉持佛法之慈悲利他、深信因果、誠心正念，實踐佛法，是解決金融市場問題的根本之道，也是確保規避惡金融、成就良善金融之關鍵。本文從佛法的觀點，論述如何還原金融市場良善的本來面目之課題，嘗試連結佛法的無常觀、因果觀及慈悲觀與金融市場的價格行為、效率性及功能；同時闡述重大金融災難與投資人遭受金融之害，主要源於人們的貪欲、瞋恚、愚癡及恐懼所致。同時解析佛法之慈悲觀與因果觀為何能夠克服阻礙金融市場發揮良善功能之逆選擇、道德風險、代理問題、搭便車等問題。

本文以美、中、日、英等世界主要金融市場之價格行為，以及蘋果及谷歌等公司之股價變化，佐證佛法之「無常觀」的真實不虛；其次，以學術文獻之實證論述善良公司的股價表現較佳，並以福斯等公司之負面事件導致股價劇跌，以及蓋茲、巴菲特、尤努斯等的善行，論述金融市場之效率性與佛法之因果觀相互呼應。並說明金融危機與投資人損失主要源於貪欲、瞋恚、愚癡及恐懼。同時闡述金融市場之功

能與佛法慈悲觀相應，並以金融學理論述慈悲觀及深信因果何以能夠克服阻礙金融市場發揮良善功能之問題。

股價受公司、產業、市場、總體經濟等因素的影響，這些因素錯綜複雜隨各種因緣而變化，從而股價也隨之變化無常，此現象與佛法的無常觀相應。但在無常股價行為中，卻遵循因果準則（市場效率理論），反映真實價值，此現象則與佛法之「因果觀」相應。企業若能善盡社會責任，善待員工、顧客、供應商、股東、債權人及社會大眾，同時兼顧自然環境的保護、節能減碳，其股價表現比較好、風險比較低。投資人因貪瞋癡及恐懼導致損失，甚至造成金融危機。貪欲不易滿足，貪到時想貪更多，虧損時起瞋心或心生恐懼，導致身心不安，容易產生追高殺低之行為，而遭受更多的損失。當金融市場參與者之貪欲、瞋恚、愚癡及恐懼狀態普遍時，重大金融危機通常也隨之而來。若市場參與者能遠離貪瞋癡三不善根，長養不貪、不瞋、不癡三善根，自能免於金融市場之害而蒙受金融市場之利。金融市場的種種真相，時時處處都呼應佛法因果分明之原理。綜合而言，金融市場參與者若能秉持無常觀、因果觀、慈悲觀，遠離貪瞋癡三毒，自然會心安平安、平安吉祥。

蓋茲、巴菲特及祖克柏都在經營企業、投資有成之際，捐出龐大財富，救濟貧窮、廣造眾善，他們的行誼與佛法之無緣大慈、同體大悲、眾生平等理念相應。而蓋茲、巴菲特、祖克柏在廣造眾善的同時，其事業也持續欣欣向榮，且身心安樂，佐證佛法之「善有善報、因果分明」之道理。豐田汽車與台積電等成功企業，其核心經營理念也是秉持誠信

正直、利益眾生，並將善念落實於經營實務中，而成就其企業欣欣向榮、股價表現良好之結果。上述傑出人士及企業都佐證佛法善有善報的定律。

金融市場的功能是暢通資金供需、促進資金配置效率、提昇經濟效率及人民福祉。若上述金融市場的良善功能能夠發揮，則資金供需雙方都蒙其利，實踐佛法「利和同均」及「慈悲濟世」之理念。而借貸金額之多寡與資金成本之高低，視資金需求者之條件而定，也與因果觀一致。政府針對經濟弱勢族群或年輕人提供優惠，讓其取得需要的資金之作為，以及金融市場使人民得以用類似分期付款的方式提前購屋、就學或投資事業，從而得以改善生活、增進人生福祉，這些都與佛法的慈悲觀相應。

本文最後論述佛法之慈悲觀與深信因果，為何能夠克服阻礙金融市場發揮良善功能之逆選擇、道德風險、代理問題、利益衝突、搭便車等問題。學理上與實務常用來克服或緩和上述問題的方法，包括強制揭露資訊、提昇自有資金比率、訂定債權條款、要求借款人提供抵押品及保證人、強化金融法規與監督及市場競爭機制等，實務也證明上述方法有效，但須付出龐大成本，且未能根治上述阻礙金融市場發揮良善功能之各種問題。本文解析對治上述問題最根本有效、成本最低的方法是：培養金融市場參與者（企業、投資人、政府主管機構、教育研究者）的慈悲心並使其深信因果，避免金融市場之害，根本之道是長養三善根（不貪、不瞋、不癡）。慈者與樂，悲者拔苦，諸佛菩薩為眾生與樂拔苦，金融市場的參與者若能實踐佛法、提昇自己的人品，學習諸佛

菩薩、做諸佛菩薩，金融市場自然成為淨土。如此一來，不但金融市場「提昇人們的福祉、促進經濟效率」的善功能可以充分發揮，金融市場的參與者也能身心平安，無有眾苦、但受諸樂。

綜合而言，本文希冀藉由金融市場真相之陳述與學理之剖析，讓人們理解金融市場不離佛法，體悟遠離貪瞋癡是避免金融市場負面影響之關鍵；秉持慈悲利他、深信因果、無有恐怖是獲得金融市場正面助益的根本之道。祈願金融市場參與者能體悟無常、深信因果、發菩提心，使金融市場回歸自利利他的本來面目，讓金融市場參與者身心平安、平安吉祥。

參考文獻

外文參考文獻

- Barber, B. M., Y. Lee, Y. Liu, and T. Odean, 2009. Just How Much Do Individual Investors Lose by Trading? *Review of Financial Studies*, 22: 609-632.
- Bollen, N., 2007. Mutual fund attributes and investor behavior. *Journal of Financial and Quantitative Analysis*, 42, 683-708.
- Boyer, Brian H., and Keith Vorkink, 2014, Stock options as lotteries, *Journal of Finance* 69, 1485-1527.
- Brealey R. A., S. C. Myers and F. Allen, 2016, *Principles of Corporate Finance*, 12th Editions, McGraw-Hill.
- Chan, Chang, Wen-Chyan Ke, Hsiang-Lin Chih, and Chia-Wu Lu, 2016, Corporate Social Responsibility and Risk: Evidence from China. 2016 International Conference of Taiwan Finance Association, Taiwan, New Taipei City, Japan Forum of Business and Society 2016 Annual Conference, Waseda University, Tokyo, Japan.
- Chang, C. C., P.F. Hsieh and H.N. Lai, 2009, Do Informed Investors Predict Stock Returns Evidence from TAIFAX, *Journal of Banking & Finance*, 33, 757-764.
- Chou, R. K., and Wang, Y. Y., 2009, Strategic Order Splitting, Order Choice and Aggressiveness: Evidence from the Taiwan Futures Exchange, *Journal of Futures Markets*, 29, 1102-1129.
- Chou, R. K. and Y. Y. Wang, 2011, A test of the different implications of the overconfidence and disposition hypotheses, *Journal of Banking and Finance*, 35, 2037-2046.

- Deng, Xin, Jun-koo Kang, and Buen Sin Low, 2013, Corporate social responsibility and stakeholder value maximization: Evidence from mergers, *Journal of Financial Economics*, 110, 87-109.
- Edmans, Alex, 2011, Does the stock market fully value intangibles? Employee satisfaction and equity prices, *Journal of Financial Economics*, 101, 621-640.
- Fama, Eugene F., 1970, Efficient Capital Markets - a Review of Theory and Empirical Work., *Journal of Financial Economics*, 25, 383-417.
- Godfrey, P. C.; C. B. Merrill, and J. M. Hansen, 2009. The relationship between corporate social responsibility and shareholder value: An empirical test of the risk management hypothesis. *Strategic Management Journal*, 30(4), 425-445.
- Guiso, Luigi, Paola Sapienza, and Luigi Zingales, 2015, The value of corporate culture, *Journal of Financial Economics* 117, 60-76.
- Hong, Harrison, and Marcin Kacperczyk, 2009, The price of sin: The effects of social norms on markets, *Journal of Financial Economics*, 93, 15-36.
- Jo, H. and H. Na, 2012. Does CSR reduce firm risk? Evidence from controversial industry sectors. *Journal of Business Ethics*, 110, 441-456.
- Kinsley, Michael, 2009, Creative Capitalism: A Conversation with Bill Gates, Warren Buffett, and Other Economic Leaders, Simon & Schuster.
- Kumar, A., 2009. Who gambles in the stock market? *Journal of Finance*, 64, 1889-1933.
- Lee, D. D., Faff, R.W., 2009. Corporate Sustainability Performance and Idiosyncratic Risk: A Global Perspective. *Financial Review*, 44, 213-237.
- Lowenstein, Roger, 2000, *When genius failed: The rise and fall of Long-Term Capital Management*, New York: Random House.
- Luo, X., Bhattacharya, C.B., 2009. The Debate over Doing Good: Corporate Social Performance, Strategic Marketing Levers, and Firm-Idiosyncratic Risk. *Journal of Marketing*, 73, 198-213.
- Malmendier, U., and D. Shanthikumar, 2007, Are Small Investors Naive about Incentives, *Journal of Financial Economics*, 85, 457-489.
- Matsumura, Ella Mae, Rachna Prakash, and Sandra C. Vera-Muñoz, 2014, Firm-value effects of carbon emissions and carbon disclosures, *Accounting Review*, 89, 695-724.
- Maloney, Michael T. and J. Harold Mulherin, 2003, The complexity of price discovery in an efficient market: the stock market reaction to the Challenger crash, *Journal of Corporate Finance*, 9, 453-479.
- Mishkin, Frederic S., 2016, *The Economics of Money, Banking and Financial Markets*, 11th Editions, Pearson, Addison Wesley.
- Mishra, S., Modi, S. B., 2013. Positive and Negative Corporate Social Responsibility, Financial Leverage, and Idiosyncratic Risk, *Journal of Business Ethics*, 117, 431-448.
- Oikonomou, Ioannis, Chris Brooks, Stephen Pavelin, 2012, The impact of corporate social performance on financial risk and utility a longitudinal analysis. *Financial Management*, Summer 2012, 483-515.
- Ramchander, Sanjay, Robert G. Schwebach, and K. I. M. Staking, 2012, The informational relevance of corporate social responsibility: Evidence from DS 400 index reconstitutions, *Strategic Management Journal*, 33, 303-314.
- Shen, Chung-Hua, and Hsiang-Lin Chih, 2009. Conflicts of Interest in the Stock Recommendations of Investment Banks and Their Determinants. *Journal of Financial and Quantitative Analysis*, 44,

1149-1171.

Shiller, Robert J. 2012, *Finance and the Good Society*, Princeton University Press.

The Wall Street Journal, 2014, Breaking Down Bill Gates's Wealth, <http://blogs.wsj.com/moneybeat/2014/09/19/breaking-down-bill-gates-wealth/>.

Yunus, Muhammad, 2008, *Banker To The Poor: Micro-Lending and the Battle Against World Poverty*, Public Affairs.

Zingales, Luigi, 2015, Presidential Address. Does Finance Benefit Society, *Journal of Finance*, 70, 1327-1363.

中文參考文獻

池祥萱、繆文娟、莊瑩臻，〈企業社會責任對於公司財務績效之影響是雙面刃嗎？來自全球 500 大公司之證據〉，《管理學報》，第 31 卷第 1 期，2014 年，頁 1-19。

詹場、陳業寧、柯文乾、黃尚傑，〈臺灣權證市場的贏家與輸家〉，2015 CSBF 兩岸金融研討會暨 IEFA 國際經濟金融會計研討會，臺灣：臺灣大學。2016 臺灣財務金融學會年會暨國際研討會，臺灣：臺北大學。

網路資料

〈華倫·巴菲特〉，《維基百科》，網址：<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%B2%83%E4%BC%A6%C2%B7%E5%B7%B4%E8%8F%B2%E7%89%B9>。

〈馬克·祖克柏〉，《維基百科》，網址：<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E9%A9%AC%E5%85%8B%C2%B7%E6%89%8E%E5%85%8B%E4%BC%AF%E6%A0%BC>。

〈2010 年墨西哥灣漏油事故〉，《維基百科》，網址：<https://zh.wikipedia.org/wiki/2010%E5%B9%B4%E5%A2%A8%E8%A5%BF%E5%93%A5%E7%81%A3%E6%BC%8F%E6%B2%B9%E4%BA%8B%E6%95%85>。

〈長期資本管理公司〉，《維基百科》，網址：<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E9%95%BF%E6%9C%9F%E8%B5%84%E6%9C%AC%E7%AE%A1%E7%90%86%E5%85%AC%E5%8F%B8>。

Dharma and Financial Markets

Chang Chan

Associate Professor,

Department of Finance and Cooperative Management, National Taipei University

Abstract

This paper is trying to link the impermanence, causality and mercy of the Buddha Dharma with the behavior of price, efficiency and function of the stock market. It states that the huge loss and financial crisis were mainly caused by the greed, anger, ignorance and fear of the people. This paper also analyzes why mercy and causality of the Buddha Dharma can solve the problems (such as adverse selection, moral hazard, agency problem, interest conflict, and free rider) which prevent the good function from bringing into full play in the financial market. This article first states the behavior of price of stock markets in U.S., U.K., Japan, and China; the stock price of Apple and Google are used to prove the impermanent principle of the Buddha Dharma. Secondly, given that good company's share price is better, and the negative impact of the major events of Volkswagen and other companies on the stock price, it is proved that the efficiency of stock markets conforms to the causality of the Buddha Dharma. Third, this article provides evidence that the financial crisis and huge loss are mainly caused by greed, anger, ignorance and fear of the investors. Finally, according to the theory of finance, this paper describes how mercy and causality of the Buddha Dharma can solve the problems which prevent the good function from bringing into play in financial market. In conclusion, by describing the facts and the theory of the financial market, hope we can realize that the financial market conforms to the Buddha Dharma and staying far away from greed,

anger, and ignorance is the key to avoid the negative impact of the financial market. Keeping mercy, altruism, believes in causality, and away from fear deep in mind is the key way to get the financial market back to good function. Hope all the financial market participants can realize impermanence, inconstancy, causality, and developing our enlightened mind. It will let the financial market go back to the intrinsic function to benefit people and let all the market participants possess physical and mental stability.

Key words: Buddha Dharma, impermanence, causality, mercy, financial market, stock market, good finance

佛法、企業社會責任 與社會責任投資

池祥麟

國立臺北大學金融與合作經營學系教授

■ 摘要

因為財務金融學較強調利己（亦即僅強調追求股東財富），忽視責任、永續與利他，亦即忽略企業經營的公平原則（不傷害利害關係人的福利）與仁慈原則（積極促進利害關係人的福利），也可能讓企業經營比較短視近利。因此，本文嘗試透過財務管理教科書與頂尖學術期刊的文章，包括經濟領域、管理領域、會計領域與財務金融領域之學術期刊文章，從中獲取利他便能利己的管理知識與實證證據，以獲得引經據典之效。再從佛法的角度將這些利他觀念融入於財務金融學中，讓財務金融學的知識能夠不致過於偏向利己。本文依序討論企業社會責任與社會責任投資，說明這兩者與佛法的智慧與慈悲觀相應之處：企業只要悲智雙運以盡企業社會責任，搭配社會責任投資的支持，利他與利己其實可以同時存在，甚至利他就是利己最好的方式。

關鍵詞：佛法、企業社會責任、社會責任投資

一、緒論

發財的原則，不要傷害其他人、不要損失其他眾生，這是慈悲、智慧、福報，就是修福積德，否則發了財，自己反而損德損福，那何必發財？如果我們能為社會大眾求、為人類求，人人都發財，這個社會一定會更好。^❶

在大學管理學的教育中，我們總是教導著學生許多管理的方法，目的總是在為公司創造最大利潤或是為股東（shareholders）創造最大財富，也就是我們總是教導著學生利己的觀念。為公司創造最大利潤並不是一件壞事，但如果過於重視利己，公司可能就會為了創造利潤而傷害利害關係人（stakeholders），譬如生產黑心食品傷害消費者，剝削員工或僱用童工，汙染環境等等，亦即對社會與環境產生負面衝擊。過於利己的教育，可能讓學生沒有長遠的眼光或比較沒有耐心，而產生短視近利的思維：為了提昇公司短期的利潤而放棄長期的好投資，使得公司無法永續經營，甚至忽視公平，亦即為了提昇公司短期的利潤而犧牲其他利害關係人的利益。

近年來各國企業醜聞不斷地發生，代表著企業領導者於道德感的淪喪。如果能從學校對於企業倫理教育扎根，將是

促使企業重視企業社會責任（corporate social responsibility, CSR，以下簡稱 CSR）的根本作法，畢竟這些學生都是企業未來的領導人。國際間著名大學的商學院（如賓州大學華頓商學院與哈佛大學商學院）亦將企業倫理與 CSR 等相關課程，納入重點課程之一。因此，本文希望打開思考的其他窗口，亦即從 CSR 或是 EES（經濟：economic、環境：environmental 與社會：social，以下簡稱 EES）的多重角度（而不是只從股東的角度），來思考企業經營與財務金融學的實證性議題。

近年來，CSR 的學術研究受到學術界的重視，尤其是管理領域與會計領域的頂尖國際期刊，諸如：*Academy of Management Review*（AMR）、*Academy of Management Journal*（AMJ）、*Strategic Management Journal*（SMJ）、*Harvard Business Review*（HBR）、*Accounting Review*（AR）等等。然而就財務金融領域的頂尖國際期刊而言，就我們所知，*Journal of Finance*（與 *Review of Financial Studies*）並無任何與 CSR 直接相關的學術研究。但是，我們發現近年來已經有數篇與 CSR 相關的文章刊登於另一財務金融領域的頂尖國際期刊：*Journal of Financial Economics*，代表 CSR 議題確實有潛力成為財務金融研究的重要議題，這也部分地提昇了本文的分析方向之重要性。^❷

因此，本文之後各個章節，將依序說明財務金融學其實

❶ 請參閱聖嚴法師，《大法鼓—人間悟語》第六輯，〈企業經營之道〉，「7. 追求財富取之有道」，網址：http://old.shengyen.org/content/video/video_01.aspx?MType=1&SType=6。

❷ 此處所指之學術期刊所刊登之眾多文章名稱，請參閱詹場，柯文乾，池祥麟，〈CSR 能為公司經營策略帶來什麼好處？——來自世界頂級學術期刊之證據〉，《商略學報》第 8 卷第 2 期，2016 年，頁 77-86。

能運用 CSR 於決策分析上，同時，也嘗試納入管理學與會計學的觀點，當然最核心的部分是納入佛法的觀念。因此，透過財務管理教科書與頂尖學術期刊的文章，包括經濟領域、管理領域、會計領域與財務金融領域之學術期刊文章，從中獲取利他便能利己的管理知識與實證證據，以獲得引經據典之效，再從佛法的角度將這些利他觀念融入於財務金融學中，目的是希望能做為修正財務金融學的財務經理目標之參考。

從而，本文期望能夠將佛法的觀念與財務金融學的教育做結合，希望能夠讓財務金融教育也能兼顧利他、愛、慈悲與關懷的觀念。因為財務金融學不特別強調責任、永續與利他，亦即忽略企業經營的公平原則（不為了股東利益而傷害利害關係人的福利）與仁慈原則（更積極地促進利害關係人的福利）。因此，本文嘗試將佛法的利他觀念融入財務金融學，讓財務金融學的知識不致過於偏向利己（亦即不是只考量如何提昇股東的財富）。我們將會依序討論「CSR」與「社會責任投資」（socially responsible investing, SRI，以下簡稱 SRI），這兩者與佛法的智慧與慈悲觀（無緣大慈，同體大悲、眾生平等）其實頗為相應：企業只要悲智雙運以盡 CSR，搭配 SRI 的支持，利他與利己其實可以同時存在，甚至利他就是利己最好的方式。

二、CSR：財務經理目標之再檢視

職場有大有小，主要的職場關係可分為三方面：投資者、員工，與顧客。投資者雇用員工來推動生產，以創造

好的產品來為顧客服務。在這當中，投資者可能不只一人，員工也有一群人，而服務的顧客當然愈多愈好；這些人在職場上產生的互動關係，便是職場倫理。

職場倫理中，首先是資本實業者，他們運用自己或者結合他人的人際關係、工商關係、國際關係等，從事事業的生產，因此要有工作人員來執行。而工作人員，有的付出勞力，有的花費心思，譬如現在許多的工作，都是透過電腦和網路達成，真正勞動的工作不多。在職場倫理中，投資者、員工和顧客三者之間，是一種互助的社會關係，更可說是一個共同體，彼此的利益都需要兼顧，不能只維護單方的利益。^③

CSR 是指企業除了追求股東利潤（或財富）極大化之外，必須同時兼顧到其他利害關係人的福利，我們常稱此為三重底線（triple bottom lines），亦即企業經營的目標除了經濟之外，還包括環境與社會。兼顧到其他利害關係人的福利，包括如改善員工工作環境與福利、重視人權、注重產品與服務品質以增進消費者的權益、避免進行內線交易或會計操縱以保護外部人（小股東與債權人等）、降低或避免環境汙染、贊助社區公益活動、協助解決社會問題等。就這點而言，其實與聖嚴法師在上述提到的「在職場倫理中，投資

^③ 請參閱聖嚴法師，〈聖嚴法師的期許〉，《心六倫—職場倫理》，法鼓山人文社會基金會，網址：http://ethics.ddhsif.org.tw/ethics_contents.aspx?cat_id=18&id=56。

者、員工和顧客三者之間，是一種互助的社會關係，更可說是一個共同體，彼此的利益都需要兼顧，不能只維護單方的利益」，這也與佛法慈悲觀（無緣大慈，同體大悲、眾生平等）一致。

進一步言，CSR 包含兩項原則，第一項是「公平原則」，亦即公司在經營的過程中，不應該為了追求股東的財富而傷害其他利害關係人的福利；第二項是「仁慈原則」，亦即公司在經營的過程中，除了不要傷害其他利害關係人的福利，還進一步地去促進其他利害關係人的福利。上述的公平原則與仁慈原則的加總，其實就是佛法所言的「慈悲」。這與「聖嚴法師一〇八自在語」提到的觀念一致：

慈悲，是對任何人不僅不去傷害他，還要去幫助他。❹

當我們無力幫助他人，至少可以停止傷害別人。❺

但是當公司善盡 CSR 時，股東的財富真的也會增加嗎？亦即企業做好事也會有好報嗎？有可能兩全其美嗎？其實 CSR 與企業財務績效之關聯性的理論與實證研究，在管理、會計與財務金融等學術領域都能發現，特別是管理與會計領域特別重視 CSR 的研究，而且大部分的學術研究比較

支持 CSR 與企業財務績效之間呈現正向的關聯性。

以下分成數點加以說明，並在其中陳述聖嚴法師對於企業經營的想法，以說明管理、會計與財務金融等學術界對於 CSR 的思考，其實與佛法的觀念非常契合。

（一）道德矩陣——企業做好事是否也會有好報之管理學分析

擔任企業的經理人常常會覺得，盡 CSR 與追求股東財富兩者之間是抵換關係，也就是說，當公司想要重視消費者的權益、重視員工福利、或是想要超越法律的要求更進一步降低環境汙染時，股東財富可能會因此降低。對此，Martin（2003）所提出的道德矩陣（virtue matrix）是一個很好的分析工具。道德矩陣將 CSR 活動分成四個層次（如表一），以下根據該表進行詳細的說明：❻

1. 就遵從區而言，企業必須守法，避免因為違法被政府懲罰而導致企業財務績效下降；就選擇區而言，社會對於企業的期待通常超越法律對於企業的要求，從而企業必須進行 CSR 活動，並且因此得到社會大眾（消費者、員工與投資者）的認同，而增加企業的財務績效。因此，我們可以說這兩區的 CSR 活動，是企業為了「利己」才做的「利他」，如果真能做到，「利己」與「利他」同時都可以有進展。

❹ 聖嚴法師，《聖嚴法師 108 自在語》第四集，第 69 則，頁 80，聖嚴教育基金會，網址：http://www.108wisdom.org/html/TAI_01.pdf?link=TAI_01。

❺ 聖嚴法師，《聖嚴法師 108 自在語》第二集，第 34 則，頁 28，聖嚴教育基金會，網址：http://www.108wisdom.org/html/TAI_01.pdf?link=TAI_01。

❻ 有關道德矩陣的說明部分，係改寫自筆者之「企業社會責任」課程授課講義，以及筆者〈企業社會責任與財務績效的關聯〉一文（《社區發展季刊》第 152 期，2015 年 12 月，頁 19-34）。

表一：道德矩陣

策略區 (Strategic quadrant)	結構區 (Structural quadrant)
做了是為了對社會與環境有幫助，但是未必對自己（股東）有幫助，所以經營者要發揮創意與創新，想辦法同時對自己（股東）也有幫助。	做了是為了對社會與環境有幫助，但是會使自己（股東）的利益受損，所以不能單一企業獨自來做。
選擇區 (Choice quadrant)	遵從區 (Compliance quadrant)
符合社會風俗習慣或社會規範，因此做了對自己（股東）有幫助，因為可以討好社會大眾。	不得不做，企業進行 CSR 活動是為了遵從政府的法律規定。

資料來源：Martin, R. L. (2003), "The Virtue Matrix: Calculating the Return on Corporate Responsibility," *Harvard Business Review on Corporate Responsibility*, Harvard Business School Press.

2. 但是，如果企業只有做到遵從區與選擇區這兩個區域的 CSR 活動的話，帶給公司的競爭優勢可能會很快地消失，因為這些活動會很快地被競爭對手模仿，而成為社會的常規。如果社會大眾把這些活動視為公司原本就應該做的活動，公司從事於遵從區與選擇區這兩個區域的 CSR 活動，就不會為公司產生持續的競爭優勢，也無法帶給股東長期持續的利益。因此，Martin (2003) 認為公司必須提昇層次，投入資源於策略區，如以下第 3 點的說明。

3. 策略區是一塊為了「利他」而「利他」的區域，也就是說，企業之所以投入資源於這個區域的 CSR 活動，目的就是為了對社會與環境有幫助，但是未必對自己（股東）有幫助，所以經營者必須要發揮創意與創新（包括投入研發），來想辦法對自己（股東）也有幫助，亦即從利他心出發，然後在利他的行為中找到利己的機會。Porter and Kramer (2006) 便

提到：「目前在 CSR 這個領域中，大家討論的焦點主要包含了兩個面向，一個是企業必須要回應社會的期望與需求，以及社會所關心的議題，像是遵守法律、減輕企業營運對社會造成的傷害等。另一個面向，則是企業必須要有主動貫徹社會責任的策略，對社會產生有意義的、正面的、積極的影響。此外，社會投資對企業長期競爭力有實質的幫助，企業才有可能在貫徹社會責任上做龐大的投資。所以，CSR 最大的挑戰，就是效率。執行長必須決定，什麼對公司來說是最重要的，以及哪些領域是公司有能力帶來積極正面的影響。」⁷

Porter and Kramer (2006) 提到的第一個面向，其實就是前面提到的遵從區與選擇區；第二個面向便是策略區，企業經營者要想辦法找到在善盡社會責任的同時也能對股東有幫助的領域，亦即找到的領域必須與自己的產業與策略有關聯，且自己可以真正發揮影響力的領域，這需要創意與創新。譬如企業投入研發生產環保產品（例如 TOYOTA 推出的環保車 Prius），目的是有益於環境，但也因此提昇消費者的購買意願，使得企業的獲利提昇。

4. 台積電（台灣積體電路製造股份有限公司）董事長張忠謀先生提到的想法，⁸便可對策略區做出最佳的註解。

⁷ 請參閱 Porter, Michael E. and Mark R. Kramer (2006), "Strategy and Society: The Link Between Competitive Advantage and Corporate Social Responsibility," *Harvard Business Review*. 胡瑋珊譯，〈競爭優勢與社會利益不衝突——公司與社會有福同享〉，《哈佛商業評論》（全球繁體中文版），2008 年。

⁸ 吳韻儀、熊毅晰、黃靖萱採訪，〈台積電 企業公民第一名〉，《天下》雜誌，第 367 期，2007 年 3 月 14 日，頁 128-134。

尤其企業的資源並非無限，要兼顧這麼多的面向（股東、員工、消費者、客戶、供應商、社會……），不會有衝突嗎？張忠謀先生認為：「衝突的時間並不是太多。假如有衝突的時候，往往是因為選錯題目。有衝突，通常就是零和遊戲。我最高的本領，就是不要去找零和遊戲。這完全是找戰場的問題，找可以雙贏的戰場。」因此，企業在策略區就是要找到能夠「利他」也能「利己」（魚與熊掌可以兼得）的雙贏戰場。Martin（2003）認為如果公司能夠找到方法，成功地投入資源於策略區的 CSR 活動的話，將會為公司帶來長期而持續的競爭優勢，因為這些活動並不容易被競爭對手輕易仿效。譬如之前提到的 TOYOTA 所推出的環保車 Prius，Porter and Kramer（2006）認為該車的競爭優勢來自於油電混合引擎科技（hybrid technology）的環保效益，油電混合引擎的有害廢棄物只有傳統車輛的百分之十，耗油量也只有傳統車款的一半，Prius 的技術遙遙領先同業，連福特和其他汽車製造商都得向他們取得技術授權。

5. 最後就是「魚與熊掌不能兼得」的結構區。也就是說，進行此區域的 CSR 活動會有害於企業的競爭力（因為競爭對手不進行此區域的 CSR 活動而有較低的經營成本），而使股東利益減損，該企業經理人也可能因此面臨被董事會解僱，或是使企業面臨資本市場的壓力，亦即被其競爭對手購併的威脅。因此，此部分的 CSR 活動較不易為其他企業所跟進，因為沒有經濟的誘因，從而會有集體行為的困境。企業對於此區域活動的因應方式，不是想辦法發揮創意加以轉化，就是必須量力而為。如以下數點的說明。

6. 續第 5 點，管理學大師彼得·杜拉克（Peter F. Drucker）（2001）認為企業在面臨結構區時，應該分兩個層面來思考這個問題。⁹第一個層面是社會衝擊，第二個層面是社會問題。

所謂的社會衝擊，是指企業在經營的過程中所造成的對社會的衝擊（譬如環境汙染或僱用童工），這個部分因為是企業所引起的，所以企業一定要想辦法解決。解決的作法有兩種：第一種作法是企業在降低社會衝擊的同時，努力讓它變成有利可圖的商機。譬如美國的化學業鉅子道氏化學（Dow Chemical）公司早在二次世界大戰之後，就決定在各廠推動零汙染政策。此作法比法規要求還要嚴格，甚至連當時美國的社會大眾對於環境汙染一事，尚未抱持著強烈的反對態度。但是，該公司不但開始努力解決汙染問題，還研究出從工廠排放物中萃取有用的物質，反而因此創造出新的市場。如果這種作法真能達成，企業其實就把結構區轉變成策略區了。第二種作法是要求政府立法，讓所有的企業都必須解決社會衝擊，這樣就不會讓「努力解決社會衝擊的公司」因為經營成本的提高，而被「放任社會衝擊的公司」淘汰。

其次，所謂的社會問題，是指既存於社會中但不是企業造成的問題，譬如貧富差距、教育水準不均、疾病、天災等。對於社會問題，企業該如何對治呢？彼得·杜拉克還是

⁹ 請參閱彼得·杜拉克（Peter F. Drucker）著，黃秀媛譯，《杜拉克精選：社會篇》（*The Essential Drucker on Society*），臺北：天下文化，2001年。

認為企業可以在降低社會問題的同時，努力讓它變成有利可圖的商機。就此點而言，Porter and Kramer（2006）舉了一個企業解決教育水準不均的社會問題的範例：微軟與美國社區大學協會（American Association of Community Colleges, AACC）形成「工作同盟」夥伴關係。在美國有四十五萬個以上的資訊科技職務出缺，而美國的社區大學共有一千一百六十萬個學生，占美國大學生的百分之四十五，但教學技術過時，因而微軟斥資五千萬美元展開一項五年計畫改善社區大學的教學環境，還派出員工擔任微軟志工，不但透過其專業能力造福社區，也因此為公司培養人力資源，對公司也能帶來直接的好處。又如我國台積電與聯發科（聯發科技股份有限公司）都是半導體產業的世界級企業，近幾年的高度成長及發展，一部分受惠於科技教育所培養的人才，因此台積電與聯發科也藉由企業在科技領域的專精與資源，再投入回饋臺灣的教育系統，形成正循環。企業協助解決教育水準不足的問題，目的是對社會有幫助，但也因此為企業培養了未來的人才。

7. 續第 6 點，彼得·杜拉克也認為企業在降低社會問題上，必須「量力而為」，因為不是所有的社會問題都能夠單靠企業就能找到兩全其美的方法。如果企業過度地使用公司的資源在解決社會問題上，而忽略了本業的經營，企業可能因此倒閉，員工將會失業，股東也會因股票價格大跌而受損失，這反而是企業不負責任的表現，也因此造成更多的社會問題。因此，彼得·杜拉克（2001）說：「凡不顧企業經濟績效的限制，而去承擔超過本身經濟負擔能力的社會責任，

這樣的企業很快便會發生麻煩。」

從而，企業要知道哪些是自己「力有未逮」的領域，哪些是企業能夠「發揮核心價值」的領域，才能在解決社會問題上，發揮最大的功效。當企業面臨的社會問題是無法單靠企業就能找到兩全其美的方法時，企業可以透過與非營利組織或政府共同合作的方式來解決社會問題。事實上，公司尋求與公司核心能力能夠契合的非營利組織合作，就是一種能為公司「帶來機會、創新和競爭優勢」的有效方法，公司和非營利團體長期的聯盟，將可為彼此帶來成功正面的影響，並有助於公司的財務績效（Pelozo, 2006）。

8. 微軟公司創辦人比爾·蓋茲（Bill Gates）二〇〇八年於世界經濟論壇（World Economic Forum, WEF）提出的創造性資本主義（creative capitalism），提到相對於只靠政府或非營利組織的努力，如果企業能夠運用其創新能力，發展出可以協助解決社會問題又能增進股東財富的兩全其美方法（這就是我們前面提及的策略區），將能讓世界的社會問題可以更快並更有效地被解決。¹⁰管理學大師麥可·波特（Michael Porter）二〇一三年於 TED 演講（TED Talks）中也提及相同的看法，其認為雖然政府或非營利組織確實已經有些解決社會問題的好作法，但這些作法的影響力卻因為政府與非營利組織資源受限，而不容易擴大，因為這個世界最主要的資源，還是掌握在企業手中。麥可·波特提出一個數據做為佐證：就美國而言，

¹⁰ 請參閱 Barbara Kiviat and Bill Gates (2008), "Making Capitalism More Creative," *Time Magazine* (Thursday, July 31, 2008)。

由政府與非營利組織所創造的收入，分別是三點一兆與一點二兆美元，但由企業創造的收入，則高達二十點一兆美元。因此，這也顯示出 CSR 對於解決社會問題的重要性。¹¹

9. 當企業面臨無法單靠企業就能找到兩全其美的方法時，比爾·蓋茲認為可以透過非營利組織或政府的協助，讓企業還是可能可以兩全其美地解決社會問題（Kiviat and Gates, 2008）。舉例來說，協助第三世界國家經濟弱勢取得必需的藥品，對於製藥公司而言，便是一件難以兩全其美的工作，因為那些最需要藥品的人們，通常就是那些最沒有能力支付藥品費用的人們，亦即製藥公司無法在協助第三世界國家取得所需藥品的同時，又能增進股東財富。

但是有一家叫做 Access to Medicine 的非營利組織，每年對於製藥公司做評比並公告社會大眾，若製藥公司能投入資源協助第三世界國家取得所需藥品的話，就會得到較高評比，而讓製藥公司獲得好的名聲；¹²就政府而言，美國食品藥物管理局（FDA）提出一個獎勵方案：若製藥公司能投入資源協助第三世界國家取得所需藥品或治療方法的話，該公司其他尚未上市的藥品（譬如降低膽固醇的新藥）便可以獲得 FDA 優先的審核權，而這優先的審核權對於製藥公司而言，可能可以讓新藥得以提前上市，產生數億美元的利益，而有助於該公司的財務績效。因此，在非營利組織與政府的

¹¹ 請參閱“Michael Porter at TEDGlobal 2013: The case for letting business solve social problems,” TED，網址：http://www.ted.com/talks/michael_porter_why_business_can_be_good_at_solving_social_problems。

¹² 請參閱 Access to Medicine，網址：<http://www.accesstomedicineindex.org>。

協助之下，製藥公司協助第三世界經濟弱勢國家取得必需的藥品或治療方法時，便能夠兩全其美了。

根據上述對於道德矩陣的說明，我們可以得知企業善盡社會責任的層次以及對於每個層次的因應作法，並了解 CSR 與財務績效連結的背後原因。其實在閱讀其他與 CSR 相關的文章或報導時，或是檢視特定公司的 CSR 作法是否適切時，都可以運用道德矩陣來加以分析。從以上九點的內容我們也得知，CSR 與企業財務績效之間能夠呈現正向的關聯性。聖嚴法師也認為當企業（投資者）與其利害關係人（員工和顧客）維持和諧的關係時，企業（投資者）本身也會受益，對社會都有貢獻：

健全的職場倫理是，（投資者、員工和顧客）任何一方都要盡心盡力來完成工作，創造企業利潤，而以最好的產品回饋給社會大眾。這樣的時候，投資者、工作者與顧客三方都受益，對社會都有貢獻。¹³

事實上，根據實證研究結果顯示，CSR 與企業財務績效之間正向關聯、反向關聯，甚至無關聯的發現皆有，如 Griffin and Mahon（1997）統整一九七二至一九九七間，有關 CSR 與企業財務績效之關係的五十篇文獻中發現，兩者有正向影響的研究有三十三篇，中立的有九篇，負向影響有十九篇，正向影響所占的比率為百分之六十四點七一；若根

¹³ 同註¹¹。

據 Margolis and Walsh (2001) 的調查，他們從八十篇研究 CSR 與企業財務績效之關係的文獻中，發現有百分之五十三的文獻支持 CSR 對於企業財務績效有正向影響。顯見，大部分的學術研究比較支持 CSR 與企業財務績效之間呈現正向的關聯性。¹⁴

(二) 經理人本質於「CSR 對企業財務績效影響」所扮演之角色

接著從四個經理人本質來說明，企業善盡社會責任除了對社會與環境有幫助之外，同時也有助於企業本身的財務績效。這四個經理人本質分別為：以利他為先、真誠心、悲智雙運以及重視員工福利。以下搭配管理學、財務金融學與佛法的觀念，依序說明為何這四個經理人本質扮演著十分重要的角色。

1. 以利他為先的經理人能讓企業做好事有好報

在過去幾十年來，CSR 的觀念興起，各界學者對此有不同的看法。早期經濟學家米爾頓·傅利曼 (Milton Friedman) 於一九七〇年在《紐約時報》雜誌發表文章，提及「企業的社會責任就是為股東賺取最大利潤」，並指出經理人將公司資源投入於 CSR 活動，是花費股東的錢而不是經理人自己的錢來增進社會利益，而會傷害股東的利益；¹⁵但

是全食超市 (Whole Foods Market, Inc.) 的創辦人及執行長約翰·麥基 (John Mackey) 卻反對傅利曼的看法，他認為開明的企業應該嘗試為所有利害關係人創造價值，因為以股東的角度而言，企業的目的是為股東賺取最大利益，但這並非所有利害關係人——「客戶、員工、供應商和社區」——所認為的目的。¹⁶傅利曼的看法道出企業以股東為先，追求股東最大利潤的重要性，但麥基由利害關係人的角度出發，認為企業以利害關係人的利益為先，反而可以為公司帶來更好的企業財務績效。世界企業永續發展協會 (World Business Council for Sustainable Development, WBCSD) 對 CSR 的定義，亦強調利害關係人的重要性，即企業承諾持續遵守道德規範，為經濟發展做出貢獻，並且改善員工及其家庭、當地整體社區、社會的生活品質。

傅利曼 (Friedman, 1970) 認為企業應該以股東為先，亦即追求股東最大利潤為目的，這是傳統經濟學對於企業目標 (亦即追求利潤最大) 的假設，也是財務金融學認為財務經理的目標。傅利曼 (Friedman, 1970) 並認為企業並不需要刻意去追求利他，因為這並不會比利己有更好的結果。亦即他認為每個企業只要追求自利就好，然後市場機能 (或價格機能) 這隻看不見的手，就能夠為社會資源做最有效率的分配，社會利益會因此達到最大。但這樣強調自利的觀念，可能會讓人

¹⁴ 同註 2。

¹⁵ 請參閱 Friedman, Milton (1970), "The Social Responsibility of Business is to Increase its Profits," *New York Times Magazine*.

¹⁶ Reason Foundation, 2005, "Rethinking the Social Responsibility of Business: A Reason debate featuring Milton Friedman, Whole Foods' John Mackey, and Cypress Semiconductor's T. J. Rodgers," <https://reason.com/archives/2005/10/01/rethinking-the-social-responsi>.

們過度追求自利，而做出違反公平原則的行為。¹⁷因此，本文認為這樣的觀念與佛法的觀念並不相符，並且認為，這樣的觀念也可能讓有學習佛法的財務金融領域的學者感到矛盾與困惑。相對而言，麥基認為企業應該從利害關係人的角度出發，以利害關係人的利益為先，才能為公司帶來更好的企業財務績效，¹⁸本文認為這種論述，比較符合佛法的觀念，但這樣的論述，目前並非財務金融學教科書的主流，十分可惜。聖嚴法師認為一位企業家應有的態度，應該是不著眼於自利：

現代的大企業家，不應著眼於自利，而是貢獻自己的智慧才能為社會人類謀福利，即所謂取之於社會，用之於社

¹⁷ 傅利曼 (Friedman, 1970) 強調自利的觀念是來自於亞當·斯密 (Adam Smith) 的《國富論》(The Wealth of Nations)，但其實在《國富論》之前，亞當·斯密寫的另外一本書《道德情操論》(The Theory of Moral Sentiments) 提到：每個人心中均有公平觀察者 (the man within the heart)，即俗語所謂「人人心中一把尺」，對自己的行為加以觀察判斷，這就類似內裝的監督者 (monitor)，隨時指導個人的行為。人的自利心 (self-love, self-interest) 是「保存自己」的天賦本能。自利心可產生儉約、勤勉、慎思遠慮的私德。利他心亦為另一種天賦本能，求公平、公正之心，惻隱同情的心，就是利他心的表現。二者交互運用，就像「一隻看不見的手」，引導私利與公益趨向和諧一致。自利心在利他心 (亦即上述之公平觀察者) 監督下，得以充分驅使與發揮，不但社會不因而崩潰，且更能存續發展。但是自利心如果超越公平觀察者的監督，互相引起侵害，國家即以公權力加以排除、規範或禁止 (以上請參閱孫炳焱，2003)。這其實正代表著亞當·斯密不是只強調利己而已，他也強調利他心對於過分利己的制約功能。

¹⁸ 同註¹⁵。

會；以完成事業為目的，造福人群為理想，就沒有貪心的成分在其中。

身為佛教徒，更不應有做生意是只求自利而置他人利益於腦後的想法。因為社會是群體的因緣所成，我們參與社會做任何事，就跟其他人發生關係，產生互動互惠的作用。¹⁹

以下說明，為何企業以利害關係人的利益為先，可以為公司帶來更好的企業財務績效。

2. 重視真誠心的經理人能讓企業做好事有好報

本文認為如果企業總是以利己為先，唯利是圖，反而無法為企業創造更多的財富，有些企業還有可能為了過度追求自利而不擇手段，違反前述的公平原則，造成損人害己的企業醜聞。當企業以利他為先，有著真誠的動機，反而是利己最好的方式。《金剛經》有一段經文提及：

菩薩應如是布施，不住於相。何以故？若菩薩不住相布施，其福德不可思量。²⁰

《金剛經》教我們化解自我，不要把環境當成你自己，不要在乎環境是你所倚靠的，或你所付出的，所以說「不

¹⁹ 請參閱釋聖嚴，《學佛群疑》，《法鼓全集》5-3，臺北：法鼓文化，2005年網路版，頁44-45。

²⁰ 《金剛般若波羅蜜經》第1卷，《大正藏》第8冊，頁749a。

應住色生心，不應住聲香味觸法生心」，也就是《金剛經》反覆陳述的「應無所住而生其心」。面對所有人、所有情況、所有事，處理一切你能處理的，處理之後，不必再說：「這是我做的，他們因為我而得福，而得利了。」這就是「應無所住而生其心」。

能夠忘掉是最好的，人我都沒有負擔；如果不忘掉，就是沒有智慧心，把包袱背在自己身上，老是想著「這是我的成就、這是我的功勞、這是我的功德」，最後變成了自己的負擔。如果能將做過的事馬上放下，就是一身輕，時時保持自由之身，就是最有智慧的人。²¹

《金剛經》實際上非常慈悲，很少人發現它正是為了人間、為了社會而講的。

雖然以行六度來利益社會，但是心裡不要執著、在乎。過去釋迦摩尼佛能做忍辱仙人（即被歌利王節節肢解的仙人），那時是因為沒有「相」的關係，也就是沒有自我中心，所以能夠發阿耨多羅三藐三菩提心。而且不會因此退心。²²

美國作家拉爾夫·沃爾多·愛默生（Ralph Waldo Emerson）曾寫下一段美麗的文句：「如果能誠摯地幫助別人，

一定也會幫助自己，這是人生最美麗的回報之一。」（It is one of the most beautiful compensations of life, that no man can sincerely try to help another without helping himself.）這是「當企業以利他為先，反而是利己最好的方式」的極佳註解。也就是說，「把利己當目的，利他當手段」是有漏的福報，但是若有著真誠的動機，「把利他當目的」來幫助他人，對個人而言，不但能丟掉期待獲得回饋的包袱與負擔而輕鬆自在，而且因此獲得無漏的福報，福德不可思量；對企業而言，「把利他當目的」來善盡 CSR，才是最大的利己，亦即才是企業真正利己的最佳方法。²³

事實上，公司善盡 CSR 的承諾（commitment）之真誠心（sincerity）的重要性，也可以在頂尖管理學期刊發現相應的想法。本文也因此認為：「真誠心」是過去分析「CSR 對企業財務績效影響」的學術研究中，被忽視的一項重要因素。

Mackey, Mackey, and Barney（2007）便是一篇刊登於管理學頂尖期刊 *Academy of Management Review* 的文章，分析公司的 CSR 策略，為何有些公司會投入資源於那些讓公司未來的現金流量減少的 CSR 活動。他們認為背後的原因是：有一群股東在投資公司股票時，不會只想著增加他們自己的財富，而能從公司的 CSR 活動獲取非金錢性的效用。也就是說，即使公司投入資源於 CSR 活動而讓公司未來的

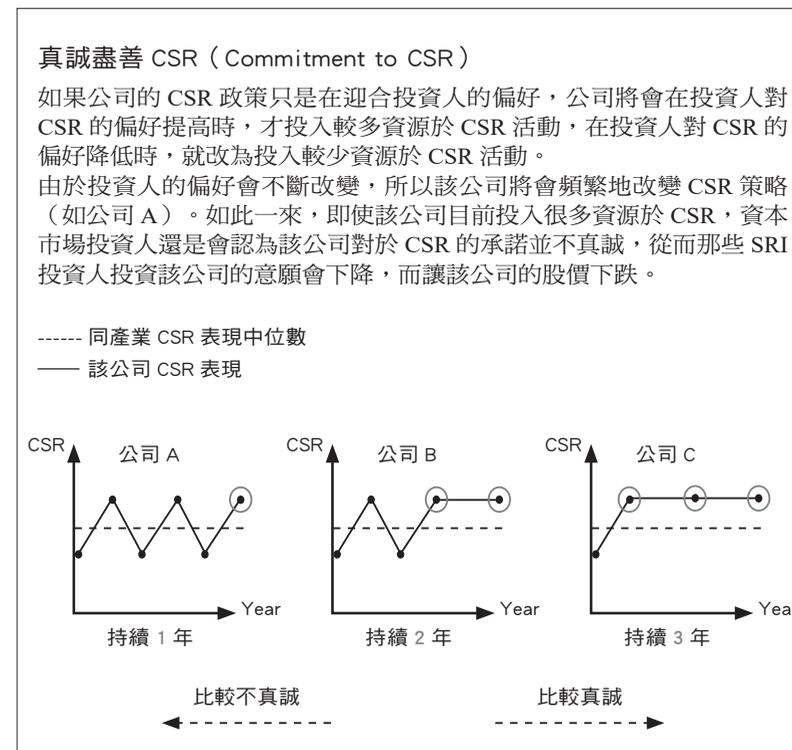
²¹ 釋聖嚴，《福慧自在》，《法鼓全集》7-2-2，臺北：法鼓文化，2005 年網路版，頁 68。

²² 同註²¹，頁 104。

²³ 請參閱 *Pass It On*，網址：<http://www.values.com/inspirational-quotes/3404-it-is-one-of-the-most-beautiful-compensations>。

現金流量減少，這些股東還是會願意投資這些公司的股票，因此這些公司的股價便不會因為這些讓公司未來現金流量減少的 CSR 活動而下跌，甚至反而因此提高，使公司目前的市場價值增加。也因此，公司投入資源於 CSR 活動雖然沒有讓公司未來現金流量的現值極大，卻能讓公司目前的市場價值極大，這點想法也與傳統財務金融學理論——公司應該追求未來現金流量的現值極大——不同。

也因此，Mackey, Mackey, and Barney (2007) 認為，當資本市場的投資人對於 CSR 之偏好或需求愈高（愈低）時，公司應該投入愈多（愈少）資源於 CSR，才能產生愈高的財務績效。但他們亦察覺到投資人對於 CSR 之偏好可能會隨著時空的不同而改變：譬如當經濟不景氣時，投資人對於 CSR 的偏好也會下降，但是當企業醜聞接連地發生時，投資人對於 CSR 的偏好又會上升。因此，當投資者對於 CSR 的偏好不斷隨著時空的改變而改變時，公司是否也要跟著改變 CSR 策略呢（請參閱圖一）？Mackey, Mackey, and Barney (2007) 認為，如果因為投資者對於 CSR 的偏好時常改變，公司也跟著經常改變的話（如圖一的公司 A），該公司會時而重視 CSR，時而不重視 CSR，而這樣頻繁改變公司 CSR 策略的作法，會讓投資人覺得該公司於 CSR 的承諾並不真誠（sincere 或 genuine），即使這些公司目前的 CSR 表現很好，有 CSR 意識的 SRI 投資人仍然不會購買該公司的股票，因而該公司的股價並不會因為目前的 CSR 表現很好而提高。Mackey, Mackey, and Barney (2007) 認為那些對於 CSR 承諾有高度真誠心的公司（如圖一的公司 C），不會輕



圖一：真誠善盡 CSR 才能讓公司善有善報

資料來源：池祥麟（2017a）。

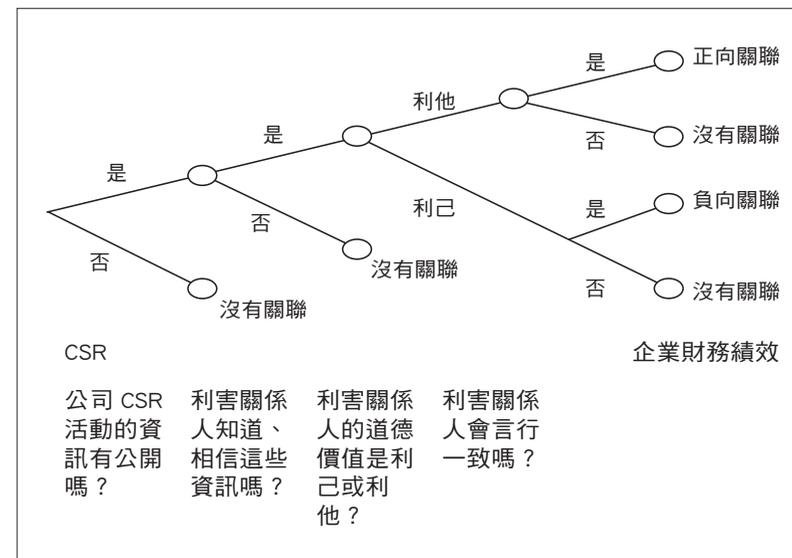
易改變於 CSR 的投入，而會有著比較穩定的 CSR 政策，也因此會有著較高的股價與較低的資金成本。因此本文認為：公司對於善盡 CSR 承諾之真誠心愈高時，公司的 CSR 才會更能正向提昇財務績效，這完全符合《金剛經》所言：「菩薩應如是布施，不住於相。何以故？若菩薩不住相布施，其福德不可思量。」

3. 重視真誠心的經理人能讓利害關係人言行一致，從而讓企業做好事有好報

Schuler and Cording (2006) 認為在分析公司 CSR 與財務績效的關聯性時，必須考量 CSR 活動資訊的資訊強度 (information intensity)、利害關係人的道德價值 (moral value) 以及利害關係人是否「言行一致」，亦即當利害關係人具有利他 (other regarding; self-transcendence) 的道德價值，而有鼓勵 CSR 表現好的公司之意願時，真的會將意願化成實際的行為嗎？Schuler and Cording (2006) 認為，如果企業善盡社會責任真的要能夠有助於其財務績效 (亦即做好事有好報) 的話，有四個條件必須滿足 (請參閱圖二：CSR 與企業財務績效之決策樹)，而這些推論對於企業也深具政策意涵。²⁴

第一個條件是：企業必須要對社會大眾公布 CSR 活動的資訊 (亦即企業為善須讓人知)，因為資訊在利害關係人的決策中扮演重要角色，利害關係人所在意的 CSR 資訊對於 CSR 與企業財務績效之間關係的推論也有所影響。譬如 McWilliams and Siegel (2001) 認為，廣告與媒體報導會提高消費者對公司之 CSR 活動的了解，增加其對公司 CSR 行為的需求，而增加 CSR 帶給公司潛在的收益。

第二，我們還要考量 CSR 活動資訊的「資訊強度」(information intensity) 高低，而資訊強度主要決定於以下三個因素：(1) CSR 相關資訊可由公司自行提供給利害關係



圖二：CSR 與企業財務績效連結之決策樹

資料來源：Schuler, D. A. and M. Cording, 2006, "A Corporate Social Performance-Corporate Financial Performance Behavioral Model for Consumers," *Academy of Management Review*, 31, 540-558.

人或利害關係人從其他來源 (譬如非營利組織、政府或媒體) 獲得，但從後者所獲得的資訊強度比公司所發布之資訊強度為大，因為前者可能會讓利害關係人覺得公司是「老王賣瓜，自賣自誇」；(2) 資訊散播愈廣，強度愈大；(3) 好公司 (過去累積了好的 CSR 聲譽的公司) 做好事 (進行 CSR 行動) 有中度的正面資訊強度，但好公司做壞事 (違反 CSR 的行動) 會有高度的負面資訊強度 (譬如二〇一五年九月發生的德國福斯汽車廢氣排放數據造假的企業醜聞，就有非常高的負面資訊強度)；壞公司 (過去累積了壞的 CSR 聲

²⁴ 此部分有關決策樹的說明，請參閱註⑥。

譽的公司)做好事僅有低度的正面資訊強度(因為利害關係人會懷疑這家壞公司做好事的背後動機並不真誠),壞公司做壞事有中度的負面資訊強度。

根據以上說明可以有兩點推論:第一,公司要成為好公司,需要長期地累積好的 CSR 聲譽,但該公司只要做了一件壞事,就會讓好名聲毀於一旦,因為好公司做壞事的負面資訊強度很高。

第二,相對於壞公司做好事,好公司做好事的正面資訊強度比較高,因為相對於好公司,利害關係人會懷疑壞公司做好事的背後動機並不真誠。也因此,好公司做好事有更高的正面資訊強度,所以公司財務績效也因此更能夠提昇。

第三,利害關係人的道德價值或是整個社會風氣比較偏向「利他」(other regarding; self-transcendence)而非「利己」(self regarding; self-enhancement),利害關係人才有可能受到感動而產生獎勵該企業的意願。Schuler and Cording (2006)認為擁有「利他」價值之利害關係人(譬如消費者)對於正面 CSR 資訊會產生較強的購買意願,而對於負面 CSR 資訊也會有較強的意圖去抵制,譬如不購買 CSR 表現差的公司之產品與服務。當利害關係人的「利他」價值愈強而且正面 CSR 資訊強度愈大時,則利害關係人所意識到的 CSR 特性就愈正面,而產生愈強的購買意願。

第四,受到感動的利害關係人還要言行一致,亦即將此意願化作實際的鼓勵公司的行動,才能使公司的財務績效有所增進。譬如消費者會因此多購買該企業產品;股東會多去購買該企業股票;該企業員工留職率與工作績效都會比較

高。但要如何讓利害關係人將意願化作實際的行動(言行一致)呢? Schuler and Cording (2006)認為重要的決定因素為「決策過程的信心」,而這信心則決定於企業的 CSR 活動是否能夠讓利害關係人感到真誠或真實(authenticity),要避免讓利害關係人覺得企業 CSR 活動的目的其實是為了利己(亦即股東的利益)而非真誠的利他。當企業的 CSR 活動能讓利害關係人感到真誠,才能提昇利害關係人於決策過程的信心,從而將意願化作實際的鼓勵公司行動,公司財務績效才會提昇。因此,企業盡 CSR 是否能讓社會大眾感受到真誠心,十分的重要。

當以上四個條件都滿足時,公司的財務績效才真的能夠提高。根據刊登於會計領域頂尖期刊 *Accounting Review* 的文章: Dhaliwal, Li, Tsang, and Yang (2011) 對於美國資本市場的研究,企業社會揭露(corporate social disclosure, CSD, 以下簡稱 CSD)是除了公司財務報表之外的一種非財務資訊的揭露,譬如公司所出具的 CSR 報告書。公司 CSD 愈充分,將使投資人更能了解企業,降低資訊不對稱。但是公司必須有好的 CSR 表現, CSD 才能成功吸引更多的投資人及社會大眾的關注,亦即大家比較相信好公司的 CSD, 比較不相信壞公司的 CSD。CSD 相較於財務報表,更能展現出企業長期發展的策略及永續性的表現,故企業進行 CSD, 使投資人及社會大眾較不會低估該企業的價值,使分析師對於企業未來盈餘預估更為精確,以防企業遭遇到被錯誤評價的風險,又可取信於社會大眾,使企業資金成本下降,從而提昇企業財務績效。

從上推論得知,我們認為如果企業總是以利己為先,

唯利是圖，反而無法為企業創造更多的財富，有些企業還有可能為了追求自利而不擇手段，造成損人害己的企業醜聞。當企業以利他為先，有著真誠的動機，才能提昇企業財務績效，代表真誠的利他反而是利己最好的方式。這再次符合《金剛經》所言：「菩薩應如是布施，不住於相。何以故？若菩薩不住相布施，其福德不可思量。」

4. 悲智雙運的經理人能讓企業做好事有好報

根據 Martin (2003)，本文進一步認為，如果公司善盡 CSR 時，還能同時讓股東財富增加的話，必須考量企業經理人的特質。也就是說，當企業的經理人有創意、創新能力與想像力 (imagination)，但是卻缺乏內在動機 (intrinsic motivation)，亦即經理人不會覺得「促進他人利益 (仁慈)」或「不損人利己 (公平)」是件快樂的或應該做的事的話，他們是無法提供同時有益於 EES 與股東本身的 CSR；反過來說，如果經理人有滿滿的內在動機，卻沒有創意、創新能力與想像力的話，同樣無法提供同時有益於 EES 的 CSR。

因此，「內在動機」與「創意、創新能力與想像力」兩者，對於能兩全其美的 CSR 的提供缺一不可。由於「內在動機」是指經理人心中不但覺得不應該傷害他人，還要進一步去幫助他人，因此就像佛法的慈悲；「創意、創新能力與想像力」是指經理人有能力在利他的行為中，找到利人利己的兩全其美的機會，這就像佛法的智慧。因此，此處的分析與佛教悲智雙運的概念很接近。聖嚴法師便認為一位企業家應有的態度，應該是不著眼於自利，而是貢獻自己的智慧，

以利他為目的與理想，亦即以完成事業為目的，以造福人群為理想，這樣才能自利自人，兩全其美：

現代的大企業家，不應著眼於自利，而是貢獻自己的智慧才能為社會人類謀福利，即所謂取之於社會，用之於社會；以完成事業為目的，造福人群為理想，就沒有貪心的成分在其中。

身為佛教徒，更不應有做生意是只求自利而置他人利益於腦後的想法。因為社會是群體的因緣所成，我們參與社會做任何事，就跟其他人發生關係，產生互動互惠的作用。

我們應該以自利利人的存心來賺取應賺的利潤，並且把賺來的錢作合理的支配，而不僅是為個人的物質享受和滿足虛榮而花錢，若能如此，就不算是因貪心而賺錢了。²⁵

因此，我們認為在分析「CSR 對企業財務績效影響」時，必須考量企業經理人的第三項特質，亦即經理人的能力與利他的內在動機兩者，對於提供能兩全其美的 CSR 缺一不可。以下我們再針對經理人的能力與利他的內在動機進行進一步說明。

首先，經理人能力對於企業有舉足輕重之影響，因其可能會帶給企業創新的計畫而讓公司擁有競爭優勢。良好管理理論 (good management theory) 認為好的 CSR 績效與

²⁵ 同註¹⁸。

好的財務績效，所須具備的管理技能與策略是相同的，因此，如果社會大眾能夠得到公司之 CSR 活動資訊的話，CSR 表現好的公司，會被社會大眾認為也有好的管理技能與策略，從而這些公司在從事於 CSR 時，必定也能夠從中產生高於成本的財務利益。此理論還假設社會大眾具有「利他」（other-regarding）的「道德價值」（moral values），從而會為了獎勵 CSR 表現好的公司，而去購買該公司所生產的產品，進行該公司股票的投资或是更願意至該公司工作等，這些獎勵的作法均有助於公司的財務績效。因此，在上述兩點的作用之下，良好管理理論認為 CSR 的表現對財務績效具有正向影響，背後的主因便是經理人能力。

就經理人利他心而言，經理人會投入公司資源於 CSR 的其中一項理由便是利他心，因其相信自己（或公司）在道德考量上，亟需投資在 CSR 之活動，像是環境保護、員工福利和其他人權和社區為基礎之資源投入（Baron, 2008; Bénabou and Tirole, 2010）。管理大師彼得·聖吉（Peter M. Senge）也曾說過：「創造財富不是企業存在的目的，而是結果，創新才是企業存在的主要功能；企業創新的目的雖不是為了要賺錢，而是為了要增進人類福祉，但最後的結果卻是可以獲利的。」以上皆說明企業的目的是為了增進社會福祉，以這樣「利他」的出發點所做的創新，能進一步為企業帶來好的財務績效。

5. 重視員工福利的經理人能讓企業做好事有好報

勞資之間是互助、互需的。就員工而言，如果沒有經營

者的智慧、資本，員工是沒有東西的，所以對於經營者要感謝；對經營者來講，也要感謝員工，如果沒有員工的努力、合作支援，經營者也是無能為力。²⁶

一個好的經營者，對員工的觀念，不是自己的財產，而是自己的朋友、親人；是感情的關係、倫理的關係，不是利害的關係、錢的關係。僅僅是錢財的關係，一定會形成彼此的對立、矛盾和衝突。²⁷

真正好的領導人，一定是為人設想，你有什麼困難，他替你先想好；或者你提出困難，他來替你解決，但是他會尊重你。一個公司的領導人，能尊重所有的人，把所有人當成自己的領導人。²⁸

公司有營收利潤時，要和員工一起分享，感謝員工為企業創造財富。

要為員工訂定充電或成長的計畫，如在職訓練等。

要將員工視為你的工作伙伴，而不是工作的機器。

多為員工謀取福利，如定期舉辦員工旅遊或發放佳節獎金、出國進修等。

員工表現好時，要嘉獎他；員工做錯時，也要給他適當

²⁶ 同註①，「3. 以感恩心共創事業」。

²⁷ 同註①，「5. 老闆的靠山是員工」。

²⁸ 同註①，「1. 做個受尊重的領導人」。

的改正機會，而不是任意辱罵或資遣。²⁹

從上述聖嚴法師的開示可以了解到，公司經理人必須顧及員工的福利。事實上，重視員工福利的公司其實也會有好報。刊登於財務金融領域第二名期刊 *Journal of Financial Economics* 之文獻 Edmans (2011) 嘗試分析員工滿意度與公司長期股票報酬率之間的關聯。當公司員工滿意度高，可能顯示出投入過多資源於員工身上的一種管理的浪費 (managerial slack)，但也有可能是公司努力培養人力資本而最終有助於公司財務績效的呈現。Edmans (2011) 之實證結果發現，如果我們根據美國《財星》(*Fortune*) 雜誌每年公布的最值得任職之一百家美國公司 (100 Best Companies to Work For in America) 建構投資組合的話，從一九八四年到二〇〇九年，每年可獲得百分之三點五的異常報酬，其原因是資本市場沒有充分反映員工滿意度這項無形資產帶給公司財務績效提昇的好處。

就美國資本市場而言，Edmans (2011) 發現大約需要四年半才能把這個好處完全反應完畢。此項發現有幾個重要意涵：(1) 員工滿意度高並非投入過多資源於員工身上的一種管理浪費，而是能提昇員工福利與公司財務績效的雙贏作法。(2) 員工滿意度是種無形資產，因為當公司投入資源於

員工身上時，會增加公司短期的費用，但所產生的利益卻要長期才能顯現。在此種情況下，投資人通常不易掌握無形資產帶給公司的好處。即使如美國《財星》雜誌每年公布的員工滿意度評比，雖然其為大家都可以取得的公開資訊，資本市場還是需要四年才能完全反映員工滿意度帶給公司財務績效提昇的好處。這意味著公司善盡 CSR 就像種一棵樹，需要耐心等待才能長成大樹。(3) 投資人若能進行 SRI，尋找被資本市場低估的 CSR 特性（譬如員工滿意度），將有助於提昇投資報酬率，顯現出 SRI 是值得進行的投資模式。³⁰ 因此，接下來我們將討論 SRI。

三、SRI：鼓勵企業善盡社會責任的兩全其美之法

二〇〇七年起次貸危機引發的金融海嘯席捲全球，當中又以金融業受創最深。社會輿論直指華爾街銀行經理人的短視近利 (short-termism; myopia; short-sightedness) 是罪魁禍首。譬如二〇〇九年二月《華爾街日報》(*Wall Street Journal*) 的文章便認為過去十年來，大部分的公司股東要求提昇短期股價的壓力下變得較為短視近利，尤其是銀行與金融業。³¹ 二〇〇九年九月，美國歐巴馬總統在次貸危機發生一週年之際發表了一項演說，揭示了這次危機主要誘發於對高額紅利的追求，甚至直接地告誡華爾街人士，應該用長期績效取代

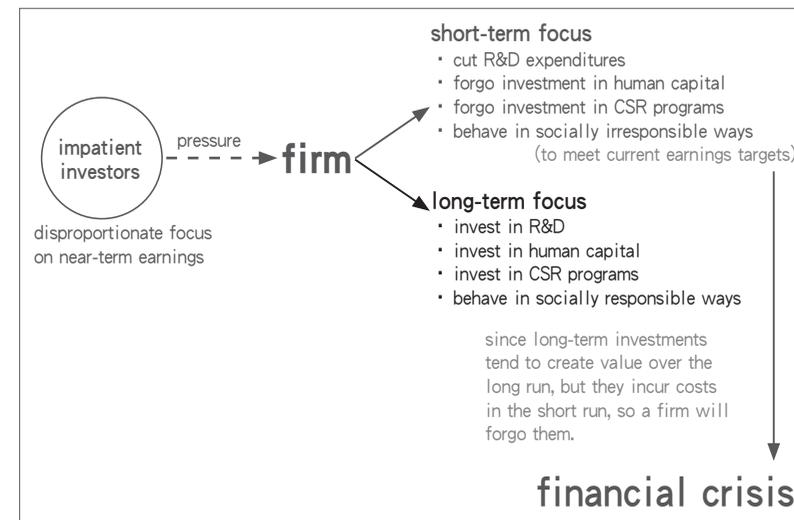
²⁹ 請參閱聖嚴法師，〈職場倫理功課表〉，《心六倫—職場倫理》，法鼓山人人文社會基金會，網址：http://ethics.ddhsif.org.tw/ethics_contents.aspx?catid=18&id=59。

³⁰ 同註²。

³¹ Samuelson, J. F. and L. A. Stout (2009), "Are Executives Paid Too Much?" *The Wall Street Journal* (February 26, 2009).

短期的獲利來做為紅利發放的依據。³²二〇〇八年一月《工商時報》也以經營者短視近利是金融不穩定根源為題。³³就連德意志銀行（Deutsche Bank）的執行長自己也坦誠銀行業的紅利機制，以及所伴隨的短視近利的思考模式，的確是這次次貸危機發生的一個重要因素。³⁴Barton（2011）在二〇一一年《哈佛商業評論》更用「季資本主義」（quarterly capitalism）來形容上述的投資人過度重視公司短期績效（譬如僅重視公司下一季的盈餘），造成公司經營階層短視近利而放棄長期好投資（如研究與發展）的問題，其實 Jensen and Murphy（2004）早在此次次貸危機之前就提出類似的看法。

我們可以運用圖三來分析上述的短視近利。首先，公司（firm）有兩種選擇：注重短期（short-term focus）與注重長期（long-term focus）。注重短期（短視近利）是指公司為了要滿足短期的盈餘目標，所以會放棄長期的好投資，譬如減少研究與發展（R&D）、放棄人力資本投資、放棄 CSR 計畫的投資，甚至做出違反 CSR 的行為（譬如生產黑心食品，嚴重汙染環境等等）；注重長期則是指公司會以長期發



圖三：短視近利為何導致金融危機？

資料來源：池祥麟（2017b）。

展為重，而不以達到短期盈餘目標為重點，所以會進行長期的好投資，譬如投入研究與發展、進行人力資本投資、進行 CSR 計畫的投資，並善盡 CSR。注重長期會讓公司股東得到長期利益，但是會讓公司短期費用增加而降低短期盈餘。此時，如果資本市場投資人都比較沒有耐心（impatient），只看公司的短期獲利而不看公司長遠的發展的話，公司會為了要達成投資人的短期盈餘目標（譬如分析師下一季的盈餘預測），就很可能短視近利而不會注重長期（Barton, 2011），否則這些投資人會因為公司短期獲利不佳而大舉出售公司的股票，而使公司股價下跌，並因此讓公司承受較高的資金成本。也因為公司短視近利，而會追逐過高風險以及違反公平

³² 請參閱 Baue, Bill (2009), Kicking the Short-Termism Habit, The Corporate Social Responsibility Newswire (CSRwire), http://www.csrwire.com/csrlive/commentary_detail/1137-Kicking-the-Short-Termism-Habit.

³³ 〈經營者短視近利是金融不穩定根源〉，《工商時報》，2008年1月6日。

³⁴ 2008年3月6日 Spiegel Online 訪問德意志銀行執行長 Josef Ackermann，標題：“We’re Not Barbarians”。網址：<http://www.spiegel.de/international/business/spiegel-interview-with-deutsche-bank-ceo-josef-ackermann-we-re-not-barbarians-a-539919.html>。

原則的投資，最終導致金融危機的發生。³⁵

聖嚴法師也曾開示公司短視近利的壞處，特別是提到「企業的負責人一心只想賺錢、欺壓員工，而員工只貪圖一份薪水，工作時偷雞摸狗，或者用欺騙的手段來榨取顧客的利益，這些是與職場倫理背道而馳。這樣的企業，一時間可以獲利，但是長期來看，一定是弊多於利，賺得小錢，賺不了大錢」，聖嚴法師也提到誠實的重要性，因為「我們做為佛教徒，應該帶動風氣，誠實無欺。也許剛開始時，生意差一些，利潤少一些，日久之後，你的信譽就能為你賺錢」：

無論是大公司、小公司，或者跨國企業，都應該盡到職場倫理的責任，大家各盡其分，各盡其責，有多少的資源與能力，都應該奉獻給團體和整個社會。反之，如果企業的負責人一心只想賺錢、欺壓員工，而員工只貪圖一份薪水，工作時偷雞摸狗，或者用欺騙的手段來榨取顧客的利益，這些是與職場倫理背道而馳。這樣的企業，一時間可以獲利，但是長期來看，一定是弊多於利，賺得小錢，賺不了大錢。³⁶

我們知道，有些行業往往漫天要價，目的是等著顧客就地還價；但也有類似的行業卻以老少無欺、不二價為號召

的。我們做為佛教徒，應該帶動風氣，誠實無欺。也許剛開始時，生意差一些，利潤少一些，日久之後，你的信譽就能為你賺錢。³⁷

正如前述，自二〇〇八年起發生的全球金融危機的背後原因之一，便是由於一般投資人過於重視公司（如金融業）的短期盈餘是否能夠達到盈餘目標（譬如分析師下一季的盈餘預測），促使公司可能會短視近利。也就是說，沒有耐心的一般投資人會迫使公司過度重視短期盈餘而追逐過高的風險，並放棄那些長期的無形資產投資（譬如與永續發展或 CSR 有關的投資）。這些長期投資會讓公司短期成本增加，導致短期盈餘減少，但其實有助於公司的長期價值，只是一般投資人並沒有這種「收穫，需要耐心等待」的認知。因此，當公司考量是否要投入資源於 CSR 活動時，就會顯得相當遲疑，因為即使 CSR 活動會讓公司長期價值增加，但因為會先讓公司的短期盈餘減少，所以一般投資人就會拋售該公司的股票，導致股價下跌，甚至使得該公司變成其他不重視 CSR 公司的購併對象。

聖嚴法師曾經提到：

許多人遇到順緣的時候能夠發心；遇到逆境的時候，馬上退心。³⁸

³⁵ 請參閱 Barton, Dominic, 2011, "Capitalism for the Long Term," *Harvard Business Review*, 85-91。

³⁶ 同註³⁵。

³⁷ 同註³⁸，頁 44。

³⁸ 同註²¹。

《地藏菩薩本願經·利益存亡品第七》也有提到「閻浮眾生，舉心動念，無非是罪。脫獲善利，多退初心。若遇惡緣，念念增益」。也就是說，人們初發心想做好事，就想馬上得到利益，如果得不到，就會忘記原本的初發心，不會持續精進；³⁹但是當人們做壞事，卻會持續做得愈來愈多：

爾時地藏菩薩摩訶薩白佛言：世尊，我觀是閻浮眾生，舉心動念，無非是罪。脫獲善利，多退初心。若遇惡緣，念念增益。⁴⁰

這樣的觀念運用至企業也是一樣，由於「企業投入資源於 CSR 要產生收穫，需要耐心等待」，當短期沒有產生利益時，企業就不容易繼續投入資源於 CSR；一旦公司發現違反 CSR 的行為（譬如做假帳、生產黑心食品、嚴重汙染環境等等）可以提昇短期利潤時，可能就會愈做愈多。從而，不管是個人或企業，就會：

是等輩人，如履泥塗，負於重石，漸困漸重，足步深

遠。⁴¹

因此，我們需要有足夠的力量，讓企業能脫離上述困境：如果有一群投資者，譬如 SRI 因為了解「企業投入資源於 CSR 要產生收穫，需要耐心等待」的認知，所以會重視 CSR 表現好的公司的長期表現（譬如重視一年後或三年後的盈餘而不是下一季的盈餘），而不會因為該公司的短期獲利減少而拋售持股，從而該公司經理人很自然地不必過度受制於短期績效的壓力，能轉而重視長期績效，跳脫短視近利的陷阱。因此，在選擇投資標的時，會兼顧傳統公司財務分析與公司 CSR 表現的 SRI 便能發揮關鍵影響力而有助於降低企業短視近利（如圖四所示），成為善盡 CSR 的公司背後的穩定力量，因此，SRI 的觀念充滿著佛教的慈悲觀念，也與目前盛行的永續觀念很契合。正如《地藏菩薩本願經》所言：

若得遇知識，替與減負，或全與負。是知識有大力故，復相扶助，勸令牢腳。若達平地，須省惡路，無再經歷。⁴²

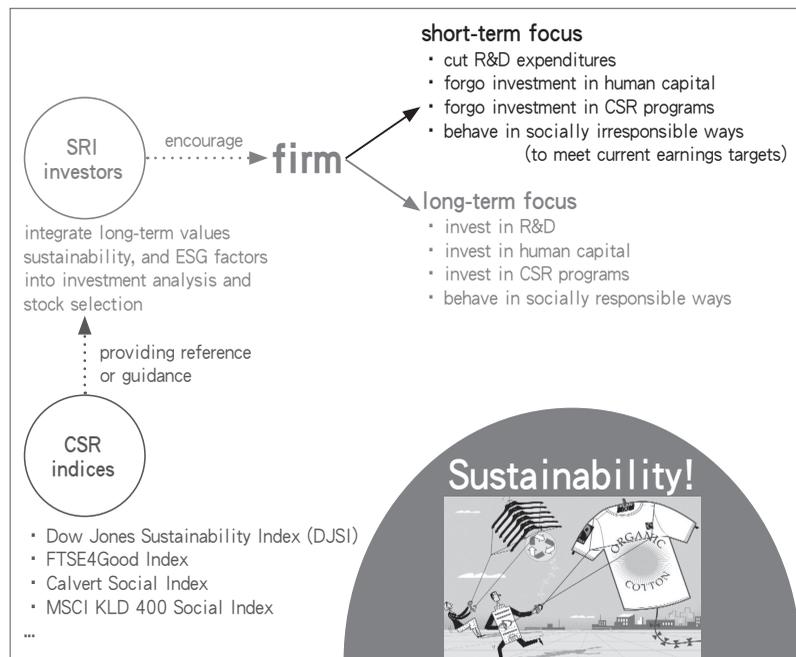
如果依照美國永續與責任投資論壇（The Forum for Sustainable and Responsible Investment, USSIF）的定義，SRI 或稱永續與責任投資（sustainable and responsible investing），

³⁹ 請參閱夢參法師主講《地藏菩薩本願經·利益存亡品第七》的內容。夢參法師對於「脫獲善利，多退初心。若遇惡緣，念念增益」的開示是：「雖然是脫了苦難，得了利益，但是又多退初心，發了心又退，做一件事都不定，漸漸的又不信了。希望……馬上就得立竿見影，而不管業的輕重。沒有得到，就會謗退，退了初心。要是遇到惡緣，可就念念增益，益就是增上多的意思，要是遇到惡緣，他馬上就變了，隨惡緣走了，善容易退，惡容易增。」（第八講）

⁴⁰ 《地藏菩薩本願經》第 2 卷，《大正藏》第 13 冊，頁 783c-784a。

⁴¹ 同註³⁹，頁 784a。

⁴² 同註³⁹，頁 784a。



圖四：為何 SRI 可以抑制公司短視近利並達成永續？

資料來源：池祥麟（2017b）。

是指投資人在做投資決策時，將投資標的公司的環境（environmental）、社會（social）與公司治理（corporate governance）三個因素（或稱 ESG）納入考量的一種投資方式或策略，期望長期而言不但能獲得具競爭力的財務報酬，還能同時創造正面的社會影響力，達到兩全其美的結果。SRI 除了透過買進 CSR 表現良好的公司並賣出 CSR 表現不佳的公司，來鼓勵與督促其投資標的公司的 ESG 表現之外，其也可能更積極地在公司的股東大會上提出議案或直接與經營階

層溝通，要求這些公司能改善 ESG 的表現，這也是種股東行動主義（shareholder activism）；有些 SRI 會直接進行社區投資（community investing），譬如直接投資於微型金融機構（micro-finance institutions, MFIs），期望促進經濟受創或落後地區的經濟發展。

近五年來全球的 SRI 除了投資績效不輸一般投資之外，規模成長的速度尤其驚人（如表二），根據全球永續投資聯盟（Global Sustainable Investment Alliance）的研究，其規模已超過二十一兆美元（占全球總基金資產規模約兩成），近年的平均成長率高達百分之六十一。然而我國尚處在非常初期的探索階段，不僅成長率為負成長百分之一，遠低於全球高度成長的平均值百分之六十一，也大不如亞洲平均成長率百分之三十二（如表三）。臺灣的 SRI 投資金額也僅七億美金，在四小龍中敬陪末座，低於馬來西亞的一百五十億美元、中國大陸的十七億美元與印尼的十一億美元。其實臺灣 ESG 在全球的表現並不差，根據 ROBECOSAM（全球第一家進行永續投資之資產管理公司，成立於一九九五年）針對全球各國永續發展進行排名，以 ESG 三面向進行評分，臺灣排名全球第三十二，表現優於國民平均生產毛額的全球排名（第 36 名）。⁴³

⁴³ 請參閱黃啟瑞、池祥麟、施懿宸，〈編製臺灣永續指數之必要性與迫切性評析〉，《證券服務》第 651 期，2016 年 7 月，臺北：臺灣證券交易所，頁 20-25。

表二：世界各國 SRI 發展非常迅速（單位：10 億美金）

國家	2012 十億美元	2014 十億美元	2012-2014 SRI 資產年成長率 CAGR
歐洲	\$8,758	\$13,608	55%
美國	3,740	6,572	76%
加拿大	589	945	60%
澳洲 / 紐西蘭	134	180	34%
亞洲	40	53	32%
合計	13,261	21,358	61%

資料來源：全球永續投資聯盟（Global Sustainable Investment Alliance）

表三：臺灣 SRI 之發展遠低於世界各國

國家	2013 百萬美元	2011-2013 SRI 資產成長率	ROBECO ESG*
亞洲	44,937	22%	
馬來西亞	15,087	23%	36
香港	11,329	24%	19
南韓	8,426	16%	37
新加坡	5,660	38%	17
中國大陸	1,729	39%	51
印尼	1,142	39%	51
臺灣	714	-1%	32
泰國	20	19%	57

表三結合兩項調查發現，在亞洲臺灣的 ESG 揭露與推動發展優於南韓（排名 36）、馬來西亞（排名 37）與印尼（排名 51）等國。儘管 SRI 投資的部分，落後於四小龍與亞洲諸國，但臺灣企業 ESG 體質與國家層級的法規制度仍具一定水平，且有若干優良 ESG 企業，包括台積電等十三家公司獲選

為道瓊永續指數（Dow Jones Sustainability Index, DJSI）成分股，可見臺灣 SRI 仍有很大成長空間，潛力很大。⁴⁴

四、結論與建議

因為財務金融學較強調利己（亦即僅強調追求股東財富），忽視責任、永續與利他，亦即忽略企業經營的公平原則（不傷害利害關係人的福利）與仁慈原則（積極促進利害關係人的福利），也可能讓企業經營比較短視近利。因此，本文嘗試將佛法的利他觀念融入財務金融學，期望財務金融學的知識能不過於偏向利己；並依序討論 CSR 與 SRI，說明這兩者與佛法的智慧與慈悲觀（無緣大慈、同體大悲、眾生平等）相應之處：企業只要悲智雙運，利他與利己其實可以同時存在，甚至利他就是利己最好的方式。

本文認為，我國應積極努力提昇於 SRI 投資，才能幫助我國企業跳脫短視近利的困境並重視 CSR，如此才能夠讓企業的利他可以與利己同時存在。值得一提的是，根據臺北大學 CSR 研究中心二〇一六年的「編製臺灣永續指數之必要性與迫切性評析」研究報告，建議應編製 CSR 相關指數，因為有了 CSR 指數，SRI 在挑選投資標的時，才會有明確客觀的依循。觀察全球資本市場的 SRI 相關指數或基金即可以發現，早在一九九九年，美國即建立道瓊永續指數（Dow Jones Sustainability Index, DJSI），英國富時（FTSE）也於

⁴⁴ 請參閱註⁴³。

二〇〇一年發布富時永續指數（FTSE4Good）。之後歐美各國與 SRI 議題相關的市場指數與基金，即在資本市場上如雨後春筍地成長。

其次，也應該鼓勵基金公司發展社會責任相關之基金產品，做為提昇臺灣 SRI 最有效的途徑，才能進一步幫助我國企業跳脫短視近利的困境並重視 CSR。編製臺灣 CSR 指數產生的正面影響，包括：1. 幫助投資人辨識判斷企業從事永續（ESG）工作之優劣程度；2. 有利發展追蹤 CSR 指數的指數股票型基金（Exchange Traded Funds, ETF）或相關金融商品，藉以帶動國內發展相關 SRI 金融商品；3. 吸引四大基金投資（引導臺灣資金投資臺灣 ESG 較佳的企業）；4. 吸引國際機構投資人（特別是 SRI 投資者）吸引國際投資人的關注與投資，為國內資本市場注入更多穩健的中長期資金活水，有感地活絡資本市場；5. 吸引宗教團體進行 SRI 的投資；6. 提昇 ESG 的正面力量，亦即鼓勵被選為 CSR 指數成分股的好企業（能夠取得更多資金挹注經營，降低資金成本與提昇名望），並讓未納入 CSR 指數成分股的上市櫃公司知所警惕，並產生更大的動機追求卓越，向 CSR 表現好的企業學習，積極推動 ESG，讓自己成為更好的永續、良心好企業。果能如此，將能透過 CSR 指數的編製，促進 SRI 的健全發展。如此一來，我國的資本市場才能幫助我國企業跳脫短視近利的困境並重視 CSR。⁴⁵

最後，本文建議應該要在財務金融學的教育中，讓學生

⁴⁵ 請參閱註⁴²。

建立其他重要的觀念，譬如利他、愛、慈悲與關懷；讓學生了解到只要悲智雙運，利他與利己其實可以同時存在，甚至利他就是利己最好的方式。⁴⁶

⁴⁶ 請參閱達賴喇嘛之著作《覺燈日光——道次第講授 成滿智者所願》第一冊，達賴喇嘛提到：「我在此呼籲我們的教育界，不應只是為了滿足物質上的追求，而給予這方面的知識教育，應該更進一步地教育下一代，為了有一個健全快樂的人生，我們要如何培養愛、慈悲與關懷。我覺得這才是我們教育界必須注意的重點。」（臺北：商周出版，2012年，頁 26-27）

參考文獻

中文參考文獻

- 《金剛般若波羅蜜經》第1卷，《大正藏》第8冊。
- 《地藏菩薩本願經》第2卷，《大正藏》第13冊。
- 〈工商社論：經營者短視近利是金融不穩定根源〉，《工商時報》，2008年1月6日。
- 池祥麟，〈企業社會責任與財務績效的關聯〉，《社區發展季刊》，第152期，2015年12月，頁19-34。
- 池祥麟，Catering or Committing?，進行中研究，臺北：國立臺北大學（2017a）。
- 池祥麟，〈企業社會責任授課講義：社會責任投資〉，臺北：國立臺北大學（2017b）。
- 彼得·杜拉克（Peter F. Drucker）著，黃秀媛譯，《杜拉克精選：社會篇》（*The Essential Drucker on Society*），臺北：天下文化，2001年。
- 吳韻儀·熊毅晰·黃靖萱採訪，〈台積電 企業公民第一名〉，《天下》雜誌，第367期，2007年3月14日，頁128-134。
- 孫炳焱，《國立臺北大學企業倫理論壇與談稿》，臺北：國立臺北大學，2003年。
- 麥可·波特、馬克·克瑞默著，胡瑋珊譯，〈競爭優勢與社會利益不衝突—公司與社會有福同享〉，《哈佛商業評論》，全球繁體中文版，2008年。譯自：Porter, Michael E. and Mark R. Kramer (2006), "Strategy and Society: The Link Between Competitive Advantage and Corporate Social Responsibility," *Harvard Business Review*.

- 黃啟瑞、池祥麟、施懿宸，〈編製臺灣永續指數之必要性與迫切性評析〉，《證券服務》，第651期，2016年7月，臺北：臺灣證券交易所，頁20-25。
- 詹場，柯文乾，池祥麟，〈CSR能為公司經營策略帶來什麼好處？——來自世界頂級學術期刊之證據〉，《商略學報》，第8卷第2期，2016年，頁77-86。
- 達賴喇嘛，《覺燈日光—道次第講授 成滿智者所願》第一冊，臺北：商周出版，2012年。
- 夢參法師主講，《地藏菩薩本願經》，臺北：方廣文化，2002年。
- 釋聖嚴，〈聖嚴法師的期許〉，《心六倫—職場倫理》，法鼓山人文社會基金會，網址：http://ethics.ddhsif.org.tw/ethics_contents.aspx?cat_id=18&id=56。
- 釋聖嚴，〈職場倫理功課表〉，《心六倫—職場倫理》，法鼓山人文社會基金會，網址：http://ethics.ddhsif.org.tw/ethics_contents.aspx?cat_id=18&id=59。
- 釋聖嚴，《大法鼓—人間悟語》第六輯，〈企業經營之道〉，網址：http://old.shengyen.org/content/video/video_01.aspx?MType=1&SType=6。
- 釋聖嚴，《聖嚴法師108自在語》第二集，聖嚴教育基金會，網址：http://www.108wisdom.org/html/TAI_01.pdf?link=TAI_01。
- 釋聖嚴，《聖嚴法師108自在語》第四集，聖嚴教育基金會，網址：http://www.108wisdom.org/html/TAI_01.pdf?link=TAI_01。
- 釋聖嚴，《學佛群疑》，《法鼓全集》5-3，臺北：法鼓文化，網路版。
- 釋聖嚴，《福慧自在》，《法鼓全集》7-2-2，臺北：法鼓文化，網路版。

外文參考文獻

- Barbara Kiviat and Bill Gates (2008), “Making Capitalism More Creative,” *Time Magazine* (Thursday, July 31, 2008).
- Baron, D. (2008), “Managerial Contracting and Corporate Social Responsibility,” *Journal of Public Economics*, 92, 268-288.
- Barton, Dominic (2011), “Capitalism for the Long Term,” *Harvard Business Review*, 85-91.
- Baue, Bill (2009), Kicking the Short-Termism Habit, The Corporate Social Responsibility Newswire (CSRwire), http://www.csrwire.com/csrlive/commentary_detail/1137-Kicking-the-Short-Termism-Habit
- Bénabou, R. and J. Tirole (2010), “Individual and Corporate Social Responsibility,” *Economica*, 77(305), 1-19.
- Dhaliwal, Dan S. and Oliver Zhen Li, Albert Tsang, and Yong George Yang (2011), “Voluntary Nonfinancial Disclosure and the Cost of Equity Capital: The Initiation of Corporate Social Responsibility Reporting,” *Accounting Review*, 86(1), 59-100.
- Edmans, Alex (2011), “Does the stock market fully value intangibles? Employee satisfaction and equity prices,” *Journal of Financial Economics*, 101, 621-640.
- Emerson, Ralph Waldo, “It is one of the most beautiful compensations of life, that no man can sincerely try to help another without helping himself.” <http://www.values.com/inspirational-quotes/3404-it-is-one-of-the-most-beautiful-compensations>.
- Friedman, Milton (1970), “The Social Responsibility of Business is to Increase its Profits,” *New York Times Magazine*.
- Griffin, J. J. and J. F. Mahon (1997), “The Corporate Social Performance and Corporate Financial Performance Debate: Twenty-Five Years of Incomparable Research,” *Business and Society*, 26, 5-31.
- Kiviat, Barbara and Bill Gates (2008), “Making Capitalism More Creative,” *Time Magazine* (Thursday, July 31, 2008).
- Mackey, A., Mackey, T. B., and J. B. Barney (2007), “Corporate Social Responsibility and Firm Performance: Investor Preferences and Corporate Strategies,” *Academy of Management Review*, 32(3): 817-835.
- Margolis, J. D., & Walsh, J. P. (2001), *People and Profits: The Search for a Link between a Company's Social and Financial Performance*, Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Martin, R. L. (2003), “The Virtue Matrix: Calculating the Return on Corporate Responsibility,” *Harvard Business Review on Corporate Responsibility*, Harvard Business School Press.
- Pelozo, John (2006), “Using corporate social responsibility as insurance for financial performance,” *California Management Review* 48(2), 52-72.
- Porter, Michael (2013), Why Business Can Be Good At Solving Social Problems. http://www.ted.com/talks/michael_porter_why_business_can_be_good_at_solving_social_problems.
- Reason Foundation (2005), “Rethinking the Social Responsibility of Business: A Reason debate featuring Milton Friedman, Whole Foods’ John Mackey, and Cypress Semiconductor’s T. J. Rodgers,” <https://reason.com/archives/2005/10/01/rethinking-the-social-responsi>.
- Samuelson, J. F. and L. A. Stout (2009), “Are Executives Paid Too Much?” *The Wall Street Journal* (February 26, 2009).
- Schuler, D. A. and M. Cording (2006), “A Corporate Social Performance-Corporate Financial Performance Behavioral Model for Consumers,” *Academy of Management Review*, 31, 540-558.
- Spiegel Online (2008), We’re Not Barbarians. (interview with Deutsche

Bank CEO Josef Ackermann) <http://www.spiegel.de/international/business/spiegel-interview-with-deutsche-bank-ceo-josef-ackermann-we-re-not-barbarians-a-539919.html>.

Buddha Dharma, Corporate Social Responsibility (CSR), and Socially Responsible Investing (SRI)

Hsiang-Lin Chih

Professor, Department of Finance and Cooperative Management, National Taipei University

Abstract

The financial objective in almost all of the finance textbooks is to maximize the current market value of shareholders' investment in the firm. In fact, the objective overemphasizes self-interest and neglect caring for others, businesses may thus merely be geared toward profit at the expenses of fulfilling their responsibilities to employees, the society, the environment, and so on. They may also behave myopically at the expense of longer term benefits. The paper is to integrate concepts of being others-regarding, being altruistic, fairness, and beneficence into those of finance in order to transform finance into "sustainable" and "responsible" finance. Corporate social responsibility (CSR) and socially responsible investing (SRI) contain both the concept of wisdom and that of compassion in the Buddha Dharma. In fact, if a firm can really behave in socially responsible ways, it can benefit the society, environment, and shareholders at the same time. Similarly, if investors can incorporate sustainability and/or environmental, social, and corporate governance (ESG) factors into their investment analysis and stock selection processes, CSR-minded firms will be encouraged to be more CSR-minded and investors

can also have good financial returns over the long run.

Key words: Buddha Dharma, Corporate Social Responsibility (CSR), Socially Responsible Investing (SRI)

永續發展與建設淨土 ——全球倫理架構

江靜儀

銘傳大學經濟與金融學系助理教授

摘要

本研究探討目前世界在經濟、社會與環境面臨的困境與解決之道。首先介紹現代永續發展的理論分析模式與倫理性框架，其次以佛法內容為根據，檢視佛經對淨土的描述，並以聖嚴法師的闡釋與洞察為基礎，歸納整理建設淨土的要素，最後提出全球經濟發展、社會建構與環境保護一體適用的倫理價值體系，以做為人類全面發展的指引參考。

關鍵詞：永續發展、經濟發展、全球倫理、聖嚴法師、佛法

一、前言

發展經濟學家暨聯合國千禧年發展計畫特別顧問 Jeffrey D. Sachs (2015) 在其最近著作《永續發展新紀元》中詳細描述了目前和未來世界在經濟、社會與環境各方面所面臨的危機與挑戰。Sachs 指出許多證據顯示目前我們正處在一個地球實體可能發生重大變化的關口上，這些變化是由人類活動所驅動的，造成地球暖化、氣候變遷、海洋酸化、臭氧層耗竭、氮、磷循環失衡、空氣、土壤汙染、喪失生物多樣性、淡水供應不足等等後果，人類正在衝撞「地球限度」，這在人類文明中前所未見，若我行我素下去，人類的生存環境將受到極大的威脅。二〇一五年聯合國高峰會議的歷史文件——「改變我們的世界：二〇三〇年永續發展議程」(Transforming our world: the 2030 Agenda for Sustainable Development) (United Nations, 2015) 中描述目前以下的全球處境：

我們的會議是在永續發展面臨巨大挑戰之際召開的。我們有幾十億公民仍然處於貧困之中，生活缺少尊嚴。國家內和國家間的不平等在增加。機會、財富和權力的差異十分懸殊。性別不平等仍然是一個重大挑戰。失業特別是青年失業，是一個令人擔憂的重要問題。全球性疾病威脅、愈來愈頻繁和嚴重的自然災害、不斷升級的衝突、暴力極端主義、恐怖主義和有關的人道主義危機以及被迫流離失所，有可能使最近數十年取得的大部分發展進展功虧

一簣。自然資源的枯竭和環境退化產生的不利影響，包括荒漠化、乾旱、土地退化、淡水資源缺乏和生物多樣性喪失，使人類面臨的各種挑戰不斷增加和日益嚴重。氣候變化是當今時代的最大挑戰之一，它產生的不利影響削弱了各國實現可持續發展的能力。全球升溫、海平面上升、海洋酸化和其他氣候變化產生的影響，嚴重影響到沿岸地區和低窪沿岸國家，包括許多最不發達國家和小島嶼發展中國家。許多社會和各種維繫地球的生物系統的生存受到威脅。

這些問題不外是因人們與自己、他人、家庭、族群、國家、自然生態之間不和諧與衝突而造成的破壞。

因應全球經濟、社會與環境未來的危機與挑戰，聯合國一百九十三個會員國在二〇一五年九月舉行的歷史性高峰會議上一致通過「二〇三〇年永續發展議程」，做為自二〇一六年以後未來十五年全球發展共同的藍圖與行動清單。永續發展是全球迫切需要的一種分析模式和倫理價值，也是世界各國達成的共識。這是一場全球的時代運動，但要成功地讓不同國家中各種不同的人一起朝向相同的目標前進，則需要仰賴一套適用於全世界的倫理價值。

法鼓山創辦人聖嚴法師曾多次參加世界性的會議並進行演說，對這個時代的問題有很深刻的觀察也提出諸多改善的呼籲和建議(釋聖嚴，2008)。他的言教展現了深廣的睿智和慈悲，對於現代層出不窮的問題總是直指核心，給予人們光明的指引。他認為：「如果想追求世界和平，希望徹底解

決人類貧窮及環境的問題，必須先從檢討人類的觀念做起，必須先從淨化心靈層面、提昇精神層面做起。」（2008，頁35）。例如，關於貧窮問題的解決，師父指出貧窮有兩種，對於人有不同層次的影響：「一是物質的，一是心靈的。物質的貧窮，讓人的生活困苦；心靈的貧窮，卻能造成毀滅性的大災難。物質貧窮的族群，非常可憐；心靈的貧窮，則具危險性。」「如果希望紓解貧窮的問題，最好的辦法便是由宗教領袖們來鼓勵人人發願，轉變掠取和占有的自私心，而成為奉獻和布施的慈悲心。」不論貧富人人都應該布施，「物質富裕的族群，固然應當奉獻和布施，但物質貧窮的族群，也該用隨喜的心做布施。」「若能普遍推廣這種奉獻和布施的運動，則既可紓解物質的貧窮，也可解決心靈貧窮的問題，如此世界的永久和平才有希望。」（2008，頁101—103）。關於如何做好環保工作，他則說到，地球環境迅速惡化之中，做好環保工作是如救燃眉的急務，必須從世人價值觀念的改變做起，心靈環保特別重要，向內心省察，啟發智慧心及慈悲心。心靈富裕之後，便有充分的安定感及安全感……在日常生活之中，便不會因為奢求物質享受的滿足而浪費資源、破壞環境。聖嚴法師深刻的洞察非常寶貴並且很實用，在面臨問題重重的今日，提供了很多對症下藥的處方，其中最基本的藥方是慈悲與智慧，待人以慈悲，處事用智慧，「慈悲沒有敵人，智慧不起煩惱」是至理名言，放諸四海皆準，可以治百病。

聖嚴法師是一位佛教的宗教家，不僅畢生致力於佛法的教育與弘揚，更是一位將佛法具體實踐在自己身上的活菩

薩，感召度化人無數。面對時代性的問題，法師能以現代化且簡潔明白的語言文字給予有力的指引；例如，「提昇人的品質，建設人間淨土」是他提出的藥方，各種藥材和配藥則是以心靈環保為核心的「四種環保」——心靈環保、生活環保、禮儀環保、自然環保（釋聖嚴，2004a，2004b，2004c），還有四安、四要、四它、四感、四福的「心五四運動」（2001），以及「心六倫」，包括家庭、生活、校園、自然、職場、族群六種範疇的倫理原則（2009a）。這些綱目式的智慧法語簡單易懂也易行，沒有宗教色彩，在觀念上給予我們一個如何做人處事的地圖，實用上則是生活的指南針。^①

高度全球化的經濟社會發展，以及網路使用的普及和依賴，造成人與人之間不可分割的連結，一方面共生互助的關係更為密切，一方面彼此影響的程度也更大更廣。國家的發展無法無視於其他國家的作為，許多的個人形成國家並造就國家的發展繼而影響世界，每個人也直接或間接從其他人和環境中得到好好壞壞的反饋。每個社會、國家以及成員極其多元不同，如果永續發展是大家共同的企求，是不是有一些共同的倫理規約是有助於這個希望的實現？這個全球倫理是目前人類地球村的成員最迫切需要遵守的，否則人們將自食惡果，走向苦難的未來。本篇論文首先從全球合作的角度來探討永續發展的倫理原則。

① 有關於聖嚴法師心靈環保等價值理念的內容摘要，及其在現代經濟發展所扮演的重要性，請參閱拙作（江靜儀，2015年，頁117-223）。

聯合國永續發展目標有其理想性和階段性功能，這些目標的達成並不代表個人潛能得以充分發展、美好生活與理想社會就此實現。佛經中佛陀告訴我們不同層次的發展路徑（人天乘、聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘、佛乘），也介紹許多「淨土」的環境讓人發願前往或實現（釋聖嚴，2003）。人類有追求理想與至善的天性，我們想問，還有比永續發展目標更高遠廣大的可能性嗎？佛經中的「淨土」究竟是怎樣的相貌？前往淨土的條件是什麼？該如何建設淨土？根據佛法，永續發展目標的內容會是什麼？這些問題將在研究中探討與回答。

本研究以整理文獻的方式來探討目前世界面臨的發展困境與危機和解決之道。首先介紹現代永續發展的理論分析模式與倫理性框架，其次以佛法的內容為根據，檢視佛經對淨土的描述，並以聖嚴法師的闡釋與洞察為基礎，歸納整理建設淨土的要素，最後提出全球經濟發展、社會建構與環境保護一體適用的倫理價值體系，以做為人類全面發展的指引參考。

本研究的架構安排為：第一節緒論，描述全球經濟、社會與環境的發展危機。第二節介紹什麼是永續發展，歸納整理全球發展各面向的困境，並介紹聯合國永續發展議程目標和永續發展模式與倫理原則。第三節以佛法的倫理觀與淨土思想來探討永續發展，並提出具有普世價值的倫理原則做為革新行為的指引以朝向永續發展。第四節則為結論。

二、全球永續發展的方向

（一）什麼是永續發展

永續發展（sustainable development）是當代的核心概念，這一個名詞在一九八〇年代初被正式提出，強調人類追求經濟發展享受物質豐饒時，必須考量生態資源的承載力，也必須兼顧未來世代的需求（Sachs, 2015, Ch.1），在此之後，這一詞即廣為人們使用。聯合國提倡「永續」的理念可以追溯到一九七二年，Sachs（2015）簡要地回顧了永續發展概念的歷史（整理如表一）。然而，永續發展的概念並非這個時代所獨有的探討主題，它是個古老的哲學議題（參閱：UNDP, 1990, Ch.1），也是宗教終極關懷的核心。

什麼是發展？發展什麼？什麼在發展？朝什麼方向發展？為什麼要發展？發展的極致是什麼？發展的概念就像是「互聯網+」或「+互聯網」的模式一樣可以無遠弗屆，例如，以群體現象來說有，經濟發展、發展經濟、社會發展、科學發展、技術發展、學術發展、文化發展、教育發展、健康發展、醫療發展、政治發展、制度發展、企業發展、組織發展、人類發展、生物發展、生態發展……，或者人類個人也有不同的發展面向，學業發展、事業發展、人格發展、家庭發展、人際關係發展、生命發展……。發展是一種動態的演化過程也是結果，是一種多重因素互動下所形成的現象。

「sustainable」一詞通常翻譯成「永續」，可以永遠持續似乎是表面的意思。但「永續」與「發展」是互相排斥矛盾的

表一：永續發展概念簡史

年	出處	永續發展的意義
--	「永續」(sustainable) 一詞用於生態系統	如漁業管理人員採用「最大永續量」(maximum sustainable yield) 的概念，表示每年容許的最大撈捕量。
1972	斯德哥爾摩聯合國人類發展會議	首次指出各國須重視永續的的急需性
1972	暢銷書《成長的極限》(The Limits to Growth) 出版	提出強烈警告：衝撞地球有限資源的經濟成長模式的危險。
1980	《世界保育策略：永續發展的生存資源保育》	永續發展一詞正式被提出：「人類在追求經濟發展、享受大自然的豐饒時，必須與有限的資源和生態系統承載能力的現實取得妥協，同時必須考慮未來世代的需求。」
1987	布蘭特蘭 (Brundtland) 委員會	提出永續發展的定義：「永續發展指的是，發展能夠滿足目前需求，卻不犧牲未來的世代，以致他們無法滿足自身的需要。」
1992	里約地球高峰會議：「里約宣言」	聲明「今天的發展不可威脅今世和後代的需要」
2002	約翰尼斯堡聯合國世界永續發展高峰會	提出執行計畫，強調經濟發展、社會包容性和環境永續目標三者兼顧的全方位發展。
2012	里約地球高峰會二十週年：發表《我們要的未來》(The Future We Want)	再次強調永續發展三管齊下的願景。宣示永續發展的目標如下：「永續發展目標應該以平衡的方式，處理和納入永續發展的三個面向及其連結，……我們也強調永續發展目標應該以行動為導向、簡潔且易於溝通、數量有限、振奮人心、放諸四海皆準、普遍適用於所有國家。同時，也考量不同國家的現狀、能力和發展水準，尊重各國本身的政策和優先要務，……適當的情況下，各國政府應致力推動執行永續發展目標，所有關係人也應該積極參與。」

資料來源：Sachs, 2015, Ch.1。

意義，如果是永遠就不會改變發展，如果發展就不可能是永遠不變；跳脫咬文嚼字的中文推究，「可持續的發展」是比較接近這個詞所傳達的內容，「適度」是永續發展一個重要問題。

任何事物都是發展的現象或原因，都會受到發展結果所產生好的或壞的影響，但唯有人類會憂慮發展的困境，想要解決或改善其所帶來的痛苦，或是想要變得更「好」，趨樂避苦是天性。很多人都希望可以隨心所欲心想事成，豐衣足食不虞匱乏，百病不侵身體健康，學業順利事業大展，家庭和樂子孫綿長，名利雙收地位顯赫，五穀豐收風調雨順，國泰民安百業興旺，一生平順福祿壽全，無疾而終安寧離世……。總而言之，我們都希望可以「自由」無礙地發展自我的潛能，不受干擾侵犯。

這時代人們對永續發展的期許是什麼？我們從聯合國的研究報告可以看出一二。一九九〇年《人類發展報告》(Human Development Report, HDR, 以下簡稱 HDR) 首先提出以「人」為核心的發展概念——人類發展架構 (human development approach)，取代以經濟成長 (growth) 為本的傳統主流發展思潮，來探討如何從政府政策和社會制度的角度促進人類的進步。這個概念是由 Mahub ul Haq 與一群聯合國發展計畫署 (United Nations Development Programme, UNDP) 的學者所創發的，其哲學的理論基礎是根據 Amartya Sen 的質能法 (capability approach)，自此一國如何發展的思維，由強調生產要素累積 (投資與人力資本) 推動經濟增長，到關注市場和政策角色、制度的角色，轉向

個人與群體的賦權（empowerment）和國家所有權的角色上（HDR, 2010, Ch. 1）。報告中直指「人民是一國的真實財富」（People are the real wealth of a nation.），發展的基本目的是在創造一個有利的環境使人民可以享有長壽、健康與創意的生活。然而，這個目的經常被忙於累積商品與財富中的人們給遺忘了，因為人們錯置了目的（ends）與手段方法（means），財富或所得成長與人的進步沒有一定的關係，而且人並不像機器設備或原料一樣只是生產過程中的一個投入而已，他也是發展過程中的主導者與受益者（HDR, 1990, Ch. 1）。

最初一九九〇年 HDR 定義人類發展是「擴大人們選擇的一種過程」（a process of enlarging people's choices），這些選擇可以很多也可隨時間變動，人類發展攸關如何形成人類的質能（human capabilities）和如何在各種生活領域（工作、休閒、文化、社會、政治等事務）運用它們，HDR 認為有三項發展是最關鍵的，即健康、教育與經濟，如果沒有這三項，其他的選擇也難以獲得。為了要衡量與追蹤人類的發展狀況幫助了解社會情況與制定政策，一九九〇年 HDR 提出「人類發展指標」（Human Development Indicator, HDI），這是結合代表長壽、知識與良好生活水準的三項指標所計算出來的一個綜合性的指標，自此人類發展指標廣為社會各界所使用與討論，並與國內生產毛額（Gross Domestic Product, GDP）類的指標做比較對照。^②

經過二十年的社會與經濟情況改變，HDR 對人類發展的理念更為細緻和擴大，陸續將人類安全（human security

〔HDR, 1994〕）、人權（human right〔HDR, 2000〕）、關心人為氣候變遷問題的永續發展（sustainable development）（HDR, 1994, 1998, 2006, 2007/2008, 2011）納入人類發展的核心價值中。HDR 在二十週年的報告中（HDR, 2010），重新定義人類發展為：

人類發展是促進以下的自由擴展：使人們得以享有長壽、健康與具有創意的生活；得以追求人們認為有價值的目標；得以在共享的地球上能公平且永續地積極參與形塑推動發展。人們是人類發展的受益者也是驅動者，不論是身為個人或團體皆然（HDR, 2010, p. 22）。

所以定義中人類發展有三部分，1. 福祉：擴大人們真實的自由，使人們得以盡情發展；2. 賦權與有能（empowerment and agency）：使人們和團體可以行動去促成有價值的結果；3. 正義：擴大公平（equity），使結果持續、尊重人權與社會其他的目標（HDR, 2010, p. 22）。根據 HDR 的論點（HDR, 2010），我們知道人類安全、人權和永續發展是人類發展不可或缺的內涵，如何在人類發展的架構下理解這些核心價值？首先，人類發展與這三者是不同的概

^② 感謝審查評審指出：「目前各國追求 GDP 成長所造成的經濟發展偏狹，也是推動永續發展的一個大型阻石；許多國家、機構也已從追求幸福生活的角度提出反思，推出了一些衡量幸福生活的指標。」筆者相當同意這樣的觀察，有關於以單一 GDP 做為衡量經濟發展或福祉衡量的缺失，以及相關的福祉指標請參閱拙作（江靜儀，2015 年，頁 117-223）。

念，人類發展不能沒有這三者，單單只有安全、人權與永續發展，人們也不足以獲得充分發展。

一九九四年 HDR 將人類安全納入人類發展的架構中討論，並將其定義為：「免除恐懼與缺乏的自由，免除長期威脅，諸如飢餓、疾病與壓迫的安全，以及免除日常生活型態遭受突然且有害的中斷的保護——不管是在家，在工作或是在社區中」，如暴力、天災或金融經濟危機、失業等。人類發展著重擴展人們的自由，因此，人類安全關注的是對這些自由構成的種種威脅，以及阻止人類發展的障礙。

其次，根據 HDR 的定義，人權是所有的人所擁有可以自由和尊嚴地生活的權利，這是基於人們具有共通的人性使然。這些權力給予所有人在個人行為以及社會制度的設計上具有道德的必然性——它們具有普遍性、不可讓渡也無法分割。二〇〇〇年 HDR 將良好的生活水準、足夠的營養、健康照護、教育與災難保護都視為是一種人權，而不只是發展目標而已，此期報告也認為貧窮是對人權的一種挑戰（HDR, 2010, p. 18）。普遍人權的倡導可追溯到一九四八年聯合國的《世界人權宣言》（*The Universal Declaration of Human Rights*），其中揭示「基於人人生而自由，在尊嚴和權利上一律平等」的主體思想，並宣告人人享有各種在公民、政治、經濟、社會、文化上的權利，這對人們的生活提供了很重大的保護作用，使人權在各種法律、草案與法令中擁有合法的地位，獲得許多公民團體的鼓吹和擁護。人權的原則提供一種絕對的保護，或是禁止違反的情形發生，這對少數團體極為重要，這也補充了人類發展的內涵，二〇一〇年 HDR 指

出，人類發展講求個人與團體的賦權，而人權則是提供結構上的保護，人權的範圍也可隨社會的需要而擴展。人權導向的核心價值是當代人類發展重要的元素。

人類仰賴自然環境生存，生態系統是每個人所共享的，人類發展攸關如何擴大發展的自由與選擇，所以也須考慮永續性的問題。永續發展的定義最初是由一九八七年聯合國世界環境與發展委員會（World Commission on Environment and Development, WCED）的報告——《我們共同的未來》（*Our Common Future*）所提出：永續發展是「可以滿足當代需要但不減損未來世代滿足其需要的發展」。人類發展不僅關心當代人的福祉，也兼顧未來世代的發展機會。因為人類發展是使人們能夠享有長壽、健康、接受教育和有成就的生活，而永續的人類發展就是讓未來世代也可以這麼做。然而，環境惡化造成弱勢者更弱勢，使他們困乏的程度更加嚴重，貧窮的處境雪上加霜，造成不均的程度擴大，也危及未來世代的生存空間，不公平，也不正義。二〇一一年 HDR 特別關注環境永續性、公平性（equity）與人類發展的關係，報告的研究結果指出，環境問題的惡化加深了社會不均（inequality）的程度，而不均的加深使環境惡化的情況更加嚴峻。人類發展若不具永續性，則不是真正的人類發展，促進永續性與公平性是人類發展重要的面向。

由上面 HDR 闡釋人類發展的內容我們可以知道，人們最關心的不外是生命的健康長壽、自由和安全、經濟資源的不虞匱乏、以及他人尊重的對待，因此全球永續發展的重點就是如何讓這些面向盡量改善提昇。

（二）全球發展的困境

根據聯合國永續發展目標（Sustainable Development Goals）網站上的資訊，^③全球在經濟、社會與環境上面臨諸多的挑戰，貧窮、飢餓、疾病、失業、不均、不平等、歧視、壓迫、暴力、戰禍、人為的氣候變遷、生態系統破壞與污染種種的問題，有待全球人類共同努力改善。二〇一四年 HDR 以人類發展架構的角度，來檢視世界各區域發展的現況和脆弱的情形，從報告中我們可以看到，人類發展的困境也不外是全球性大規模的經濟危機、自然災害事件頻率與強度上升，以及升高的各種社會衝突不斷發生（HDR, 2014, Ch.2）。世界經濟與社會調查（the UN World Economic and Social Survey 2013）歸納指出全球未來面臨四大趨勢（megatrends）的挑戰——全球化加深、持續性的不均、人口結構改變、環境惡化。Sachs（2015）則以專書鉅細靡遺地來探討上述有關這時代和未來人類發展的危機。

每個國家或地區發展的程度都不同，所面臨的挑戰差異性也很大，貧窮、飢餓、衛生、安全用水等基本需要不足的問題，在高度發展國家並不需要擔心，戰爭、壓迫、歧視等在民主治安定的社會中發生的機會也不大，對於全世界來說最迫切需要努力解決的問題——全球的發展困境——是什麼？

二〇一一年 HDR 指出阻礙人類發展得以永續關鍵的因

素是環境的不永續，現代人們發展的模式犧牲了未來世代的發展空間，許多國家採行不具永續性的發展路徑，已經超越了地球限度（Sachs, 2015, Ch.6; HDR, 2014）。現代物質文明大量使用石化能源導致溫室氣體大量排放使地球暖化、海洋酸化、海平面上升、臭氧層破壞、各種汙染，經濟發展掛帥的時代使土地使用改變，以及森林大規模砍伐、農業綠色革命使用化學肥料等等原因都助長了地球暖化，因而引發人為的氣候變遷，使天然災害的頻率與強度增加，危及生態系統以及人類生存空間。氣候變遷帶來的影響是全球性的，沒有一個地區可以避免可能的氣候災難，受到影響最大的是那些低度發展的國家、內陸國和島國，人為氣候變遷造成的後果非常嚴峻（Sachs 2015, Ch.1, Ch.6, Ch.12; HDR, 2007/2008, 2011）。

長久以來，雖然各國簽署了許多公約來因應所面臨的危機，世界各國領袖在里約二十週年地球高峰會對四十年來環境主義與二十年來所訂的三項環境公約進行反思，有關永續發展推動的成果，諸多證據顯示結果並不成功，例如，二氧化碳濃度在一九七二年為 350ppm（parts-per-million）並以每年約 1ppm 的速度增加，但現在二氧化碳濃度已經達到 400ppm，每年以 2ppm 以上的速度增加（Sachs, 2015, Ch.14），這是過去三百萬年來地球從未見過的水準，繼續下去，地球升溫將超過攝氏二度，引發的氣候變遷將有嚴重的危險後果，與不可預期的連鎖效應（Sachs 2015, Ch. 12）。

發展是個逐漸推移的動態過程，人們尚未感受到環境惡化有立即性的威脅，但各種科學證據顯示，世界的經濟規模

^③ 〈可持續發展目標〉，《聯合國》，網址：<http://www.un.org/sustainable-development/>。

持續增加，溫室氣體排放也逐年上升，人類的活動已經將地球推向人類歷史和最近的地球歷史中前所未見的氣候地帶，如果人類行為現在不改弦更張，人類發展有很大的危機。

（三）全球永續發展的方向

1. 聯合國永續發展議程的目標

面對這些危機與挑戰，各國領袖意識到需要一種新方式來激勵全球的熱誠、知識與行動。看到二〇〇〇年針對低度開發國家所提出的千年發展目標在對抗赤貧等目標上相當成功，他們同意仿照相同的模式提出新的永續發展目標繼續推動使全球社會普遍參與，因此，聯合國一百九十三個會員國在二〇一五年九月的會議中共同接受了「二〇三〇年永續發展議程」。這是一份為期十五年的全球發展共同的藍圖與行動清單，自二〇一六年元旦已經開始生效執行。這一份新的永續發展議程包含十七項永續發展目標（Sustainable Development Goals）和一百六十九項具體目標（Targets）（表二），兼顧了經濟、社會和環境三方面的永續發展，強調這些目標與行動互有關聯且相輔相成的整體性與不可分割性。議程序言中揭示「本議程是為人類、地球與繁榮制訂的行動計畫。其宗旨在加強世界和平與自由……」，追求人類平等、有尊嚴的發展、保護地球確保永續的生態環境、讓所有人皆能繁榮和過充實的生活無有一人被遺漏，並與自然和諧相處、創建沒有恐懼與暴力的和平、公正和包容的社會、加強各國的合作與建立夥伴關係並帶動每一個人參與行動，以及關懷最弱勢群體的需要。為了確保目標可具體的落實和

獲得成果，雖然這份議程以全球發展為基礎，但尊重各國的情況和自主性，此外也重視成果的進度追蹤與檢視，因此將利用一整套全球性指標監測和審查，並發布《年度可持續發展目標進度報告》，以敦促各國進行具體有效的改善行動。這份永續發展議程有雄心勃勃的願景，並不是此次單一會議所發想而制定出來的，其立基的原則是過去不同的會議討論以及各方努力的經驗與成果所累積而成（United Nations, 2015）。

表二：永續發展目標

目標	主題	永續發展目標	具體目標
1	貧窮	在全世界消除一切形式的貧困。	1.1-1.5, 1a-1b
2	飢餓與食物安全	消除饑餓，實現糧食安全，改善營養狀況和促進可持續農業。	2.1-2.5, 2a-2c
3	健康	確保健康的生活方式，促進各年齡段人群的福祉。	3.1-3.9, 3a-3d
4	教育	確保包容和公平的優質教育，讓全民終身享有學習機會。	4.1-4.7, 4a-4c
5	性別平等與婦女權能	實現性別平等，增強所有婦女和女童的權能。	5.1-5.6, 5a-5c
6	水與衛生	為所有人提供水和環境衛生，並對其進行可持續管理。	6.1-6.6, 6a-6b
7	能源	確保人人獲得負擔得起的、可靠和可持續的現代能源。	7.1-7.3, 7a-7b
8	經濟成長	促進持久、包容和可持續的經濟增長，促進充分的生產性就業和人人獲得體面工作。	8.1-8.10, 8a-8b
9	基礎建設與工業化	建造具備抵禦災害能力的基礎設施，促進具有包容性的可持續工業化，推動創新。	9.1-9.5, 9a-9c

（續下頁）

10	不平等	減少國家內部和國家間的不平等。	10.1-10.7,10a-10c
11	城市	建設包容、安全、有抵禦災害能力和可持續的城市和人類住區。	11.1-11.7,11a-11c
12	永續的消費與生產	採用可持續的消費和生產模式。	12.1-12.8,12a-12c
13	氣候變遷	採取緊急行動應對氣候變化及其影響。	13.1-13.3, 13a-11b
14	海洋	保護和可持續利用海洋和海洋資源，以促進可持續發展。	14.1-14.7, 14a-14c
15	生物多樣性、森林與沙漠化	保護、恢復和促進可持續利用陸地生態系統，可持續管理森林，防治荒漠化，制止和扭轉土地退化，遏制生物多樣性的喪失。	15.1-15.9, 15a-15c
16	和平與正義	創建和平、包容的社會以促進可持續發展，讓所有人都能訴諸司法，在各級建立有效、負責和包容的機構。	16.1-16.10, 16a-16b
17	夥伴關係	加強執行手段，重振可持續發展全球夥伴關係。	17.1-17.9

資料來源：聯合國（United Nations, 2015）。

從聯合國永續發展議程中可以看到，社會賢達和社會各界普遍認識到經濟、社會和環境問題之間交互影響的不可分割性，一個面向的良好發展取決於其他面向的良好發展；同理，一方面的敗壞必然也導致其他方面的敗壞，要挽救敗壞須多管齊下，要發展也須全方位的考量與進行。

永續的人類發展是要讓人人都能充分地無礙地追求認為有價值的目標，且尊重其他人有這樣的權利，當代的或未來世代，並與其他物種共生共榮。有價值的目標是什麼？凡是能讓生命沒有威脅傷害，並能提高福祉且使生命有意義的事都算。生命需要物質的滋養，需要人際關係的相互支持，也

需要有理想的追尋，對於社會整體而言，讓所有成員都有發展的自由和機會，協助每個人培養和強化個人發展的質能，應是社會共同的目標和願望。聯合國永續發展議程中想要建設的理想世界是：

我們要創建：

一個沒有貧困、饑餓、疾病、匱乏並適於萬物生存的世界。

一個沒有恐懼與暴力的世界。

一個人人都識字的世界。

一個人人平等享有優質大中小學教育、衛生保健和社會保障，以及心身健康和社會福利的世界。

一個我們重申我們對享有安全飲用水和環境衛生的人權的承諾，和衛生條件得到改善的世界。

一個有充足、安全、價格低廉和營養豐富的糧食的世界。

一個有安全、充滿活力和可持續的人類居住地的世界，和一個人人可以獲得價廉、可靠和可持續能源的世界。

我們可以看到這份計畫同時關心人類與地球的發展，在其「序言」中以人類、地球、繁榮、和平、夥伴關係五大原則，宣示一方面要消除發展的障礙，諸如基本需要（營養的糧食、安全的水源、永續的能源、衛生條件、醫療、教育等）的缺乏，不永續地使用地球資源的方式，人際關係的各種對立衝突（暴力、歧視、隔離孤立等）；另一方面則要營

造和平、公正和包容接納的社會，促進經濟、社會進步，使人人都能平等尊嚴地充分發展潛能，以享有繁榮充實的生活，也確保未來世代也有相同的發展空間。這是一項全球性的社會運動，號召所有國家和世界公民共同團結參與推動，讓所有的人，特別是最貧困與弱勢者也都能受益蒙惠。

這份宣言有什麼特別之處？有很多國家與很多人都享有比滿足基本需要更多的發展機會和富裕的生活，也都處在經濟繁榮，社會民主和諧，國家物產豐富且山明水秀的環境之中，個人生活美滿，學業事業順利成功，既健康又快樂，有什麼動機要參與這個行動計畫？難道這只是國家政府才需要關心的事，個人可以置身事外，或者只有較弱勢的人才會贊成？抑或永續發展只是一個熱門的研究議題，或者僅是一個熱搜關鍵字？關於這些問題，我們可以從兩個方面來思考，那就是相互依存的自然法則，以及人之善性的開發與彰顯。

2. 全球永續發展的倫理原則

人們因人禍天災而受苦受難，受影響的人事物，有的直接受到衝擊，有的間接被波及，有人沒有意識到改變，有的是直接造作者，有的是間接助長者，還有一些是無辜的受害者。對於這些苦難的認識有助於我們找到方法去解除它，但我們知道每一種災禍都不是單一的原因所造成，是許多的因素環環相扣所導致的結果。全球化（globalization）、「互聯網+」（Internet+）、以及物聯網（the internet of things）的時代讓人深刻體驗到人、事、物緊緊連結在一起，不僅是現在，也包括過去和未來，空間和時間上的概念快速地改變，「唇齒相依」、「牽一髮而動全身」，應該可以用來描

述現代人們的處境。每個人須依賴很多人才能順利生活，而每個個人的活動也能支持其他許許多人的活動，好的活動可以造福，壞的活動會致禍，重要的事實是每個人的活動有「加乘」的效果，好的壞的皆然，個人的影響力可以變得很大且很長久。往好的方面看，透過集體的力量，個人的小小改善可以扭轉劣勢讓危機變成向上向善發展的契機，利益自己也利益其他的人或物種；相反地，若朝壞的方面發展，個人稍稍的輕忽或圖方便也會導致社會國家或世界發生巨大的災變，不僅自食惡果也禍及旁人或子孫後代，還有現在及未來環境中的所有成員。^④當然，個人在這樣深度連結的環境中，也可能會有強烈「身不由己」的無力感，被世界的時代潮流帶向一個未知的境地，但要去哪裡？

營造一個經濟繁榮、社會包容、且環境永續的世界是全球要共同努力的目標，這三個面向並不是互相獨立的。例如，經濟成長有可能造成經濟成果分配不均、貧富差距擴大，而使社會分裂，以及環境惡化，損及人們的福祉和發展

^④ 感謝審查評審指出，這種連結性可以「《華嚴經》中因陀羅網，互相連動互相映照的形容。……這可以是呈現整個世界環環相扣的精髓，也是佛典中描述重重無盡世界關聯的一個亮點。如陳琪瑛老師〈〈心念的蝴蝶效應——第十二品〈賢首品〉（三）〉〉，《人生》，第369期，2014年5月，頁121）文中所說：『我們不要小覷自己的心念，以為小小的善心不足以扭轉世界，小小的惡心亦是神不知鬼不覺，事實上我們與宇宙是緊扣相連的，我們發射出去的任何一個心念，都在宇宙的因陀羅網中交相映射，最後終將回歸我們自身，這是宇宙的真相。因陀羅網的三昧境界不是僅存在於佛境界，而是萬法的自性本來如此，只是我們妄心粗糙，不知不覺。十信滿心的菩薩真心開顯，就知法爾如是。』」

的空間。相反地，公平均等的社會建構可以造就永續的經濟繁榮，造福所有人並與大自然和諧共存。一國政策應如何兼顧這三方面的發展？同時，在共享的地球村中，深度的全球化使一個國家和其他國家的發展休戚與共，各國之間應如何合作？

首先，社會要如何強化和確保人人都能永續發展，例如，HDR（2014）指出：

(1) 制度上採行普遍（universalism）的原則，提供全民的社會服務，如基本教育、醫療、衛生、用水等，提供並強化社會的保障（失業保險、退休制度、勞動市場規範等），確保充分就業。

(2) 社會機構或政府治理對人民的需要有所回應（強調公開、透明與負責等），並建立具有凝聚力的社會（縮小族群間的不均，移除結構上的歧視對待，傾聽弱勢者的需要，促進積極的政府治理與公民參與之間的動態等）。

(3) 預防危機的發生並能有效的因應，對於天災須有充分的防災準備，如透過風險資訊的改善，建立並強化預警系統，建立因應和復原的行動計畫等；對於社會衝突（起因於排外的政策，社會上層的尋租活動，或未平復的社會傷痛等），政策應消除孤立與邊緣化，建立歸屬感，增進信任，提供向上流動的機會等（HDR, 2014, pp. 5-7, Ch. 4）。

此外，全球各國之間應如何促進合作，進行永續的人類發展呢？HDR（2014）具體建議幾項全球的行動來實現建立一個我們想要的世界：

(1) 號召全球力行普遍主義（universalism）：透過全球

的共識與承諾，可以激起實際的行動並能獲得財務上的支持，世界上所有的人皆能因此受惠，例如永續發展目標就是一個讓國際社會能推動這種積極的公領域理念，以及實踐普遍原則的機會。

(2) 使全球公共財的提供更完善：市場機制架構下，許多全球公共財提供不足，如傳染疾病的管制與全球市場的規範等，在深度全球化的情況下，當衝擊發生時，因市場動能，商品化的腳步以及私人利益力量的緣故，社會更形脆弱而無力因應。由於國際的規則與標準通常反映的是私人利益，而不是提供公共財或以公共利益為優先，能夠矯正市場促進更具包容性和永續性成長的全球公共財與普遍性的社會財仍然提供不足。因應衝擊的影響，一方面可以提供社會服務來增強人們處理負面衝擊的能力與韌性，另一方面則可提供公共財來降低危機的發生，如提高氣候的穩定，或減少金融危機的機率。

(3) 改善全球治理結構的缺點：許多國際的組織與結構已不符時代需要，因權力、聲音和影響力的不對稱，不但無法提供保護還加重社會的脆弱。許多的議程和政策未能反映最不開發國家或最弱勢者的利益，如無技術的勞工、移民和老人等，這些人對衝擊或變化的調整最無力，對政策與規範的制定最沒有參與的機會。因此可以從四個方面改革：①在全球的治理上，開發中國家要能公平地參與，特別是最不開發國家與小島國的需求不會被邊緣化。②參與者應擴及私人部門與公民社會，以確保國內對全球集體行動的支持。③參與決策的機構愈多，集體的行動會愈有效，而不僅是一群

國家如 G20 (Group of Twenty, 二十國集團), 或是在不透明的會議中進行。④全球治理機構之間在各種不同議題上的整合與合作程度愈高, 可以降低外溢效果, 更能達成目標 (HDR, 2014, pp. 8-9, Ch. 5)。

歸納上述文獻與論點, 以及永續發展目標中的內容, 可以看出人類發展根據的幾個基本倫理原則是: 自由、平等、和平、互助、分享、利他、正義、承擔、包容、尊重、合作、奉獻、普世主義、博愛、融合、理想願景與行動實踐等。

三、新 / 心永續發展的倫理原則

從全球永續發展目標我們看到明確的方向與欲達成的成果, 要解決現代問題某些程度需仰賴各種專業領域的知識和技術, 我們也觀察到, 全球永續發展目標幾乎都是側重外在環境條件的改善, 這似乎假設人們的福祉繫於這些經濟、社會和自然環境上。然而, 這些目標的達成就是真的永續發展了嗎? 佛法教我們從另一個路徑進行發展, 那就是從淨化人的身語意行為著手, 如此才可以真正享有自由、安康、富足、幸福的人生。古老的智慧在科技進步的時代, 對於我們如何永續發展有什麼樣的啟發呢?

(一) 佛法的倫理觀與永續發展

佛陀出家苦行最後在菩提樹下證悟宇宙人生的道理, 目的是為自己與其他人尋求離苦得樂之道。佛講道說法教化眾生的目的就是《法華經》所說的, 要讓眾生「開示悟入佛之知見」。佛是什麼意思? 佛就是自己覺悟、幫助他人覺悟、

覺行圓滿的人, 佛的福德、慈悲與智慧皆圓滿, 例如《華嚴經·世主妙嚴品》中菩薩摩訶薩們及各類天龍八部眾等的偈頌, 或是〈光明覺品〉中文殊師利菩薩所說的偈頌, 都在稱讚如來不可思議的圓滿功德。

佛法就是要幫助眾生都能成佛, 而這是一條長遠的道路。因為凡夫眾生有種種的煩惱而造作了種種的行為, 產生種種的後果, 身心因此受到束縛不得自由而受苦, 惑、業、苦不斷地循環, 這一生到下一生, 在六種生命狀態中輪迴不已。聖嚴法師 (2009b, 頁 7-97) 將佛教的倫理觀分為理論和實踐的二方面。理論的部分如: 四聖諦教導我們認識苦是什麼, 苦的原因, 苦的止息, 以及滅苦的方法。十二因緣說明人生命之生死循環的原理。五蘊: 色受想行識——是統攝一切現象 (物質世界與精神現象) 的五大要素。因緣、因果解釋了一切現象的生住異滅。三法印: 諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜——是印證一切思想的準則, 實證三法印就能解脫獲得真正的自由。八正道是修持解脫聖道的八種正確的方法, 可以了生脫死, 即正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。六度 (或六波羅蜜) 就是布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧 (頁 21-33), 是六種將自己和他人由生死的此岸度到出生死的彼岸的方法。佛法有無量法門, 其實踐的方法統攝為三無漏學——持戒、習定、修慧。歸納而論, 佛法的倫理學理論方面不出無常、無我, 實踐的方面則不出戒定慧三學 (頁 35)。

佛法的修行階段可分為五個等級, 稱為五乘: 人、天、聲聞、緣覺、菩薩 (佛) (釋聖嚴, 2009b, 頁 46)。修學

法門分為三大類，人天道、解脫道、菩薩道（頁 50—51）。人天道修五戒十善，受善業及惡業的支配而在六道——天、人、修羅、傍生、鬼、地獄——上下浮沉，仍然有「我」、有生死，感受因果的造作與果報。聲聞與緣覺合稱二乘，修四聖諦而能滅苦入於不生不死的涅槃境界，而從「我」中解脫，然而重於自求解脫而淡於救度眾生。菩薩道是成佛的正因，菩薩不以自度為目的，而以救度一切眾生為心願，首重化他自度，四攝六度是所用的方法，四攝即愛語、布施、利行、同事（頁 46—47）。聖嚴法師開示到，學佛的宗旨雖在求取解脫，但著力點卻在人天道。「尤其是人道，乃是生死與解脫的最大關鍵。所以，學佛的人，不能離開了人道而另求解脫道。」（頁 51），菩薩道必須兼顧人天道與解脫道。

佛法教人如何和佛一樣，因為眾生本有清淨的佛性，但因妄想無明的遮蓋，所以不能顯現，因而顛倒迷惑，造業受苦。佛法的修行就是透過三學六度的修持，累積福德資糧，福業慧業兼修，讓圓滿清淨光明的佛性顯現，永遠離苦，獲得究竟解脫之樂，並且在菩薩道上難行能行，難忍能忍積極協助別人，度人而自度最後成佛。這是佛教永續發展的願景、目標、意義和方法。

（二）佛法中的永續發展與建設淨土

1. 法身慧命的永續發展

物質文明讓我們享受到許多前代人不可能有經驗，例如透過手機我們能夠即時地與各地的人通訊，不僅聽到聲音也可以看到畫面，也可以輕易地按鍵遙控另外一個地方的電

器或設備方便了人們的生活，這就好像科技給予人們「神通」的力量，按一下就能讓很多東西動起來，幫我們工作，儘管被這麼多的科技成就包圍著，我們仍然有深深的「不安全感」。科學與學術研究有很多的證據顯示這個時代有重重的困境和危機，一般人也許知道也許不知道，但從經濟、社會、環境方面各種問題的發生，讓許多人們都能直接感到生活沒有「安全」保障的無可奈何，不論是富有或貧窮的國家和人民都是如此。不確定、無法掌握是跨越時代的人類困境，把古老的智慧如佛經中的經文搬到現代來看依然很寫實。《八大人覺經》中的第一覺悟開頭就說「世間無常，國土危脆。四大苦空，五陰無我。生滅變異，虛偽無主……。」《佛說無量壽經》中佛陀也描繪了我們這個娑婆世界的人們是處在「五惡、五痛、五燒」之中，《法華經》中佛也以三界火宅的譬喻來警示眾生所處世界的危險。面對外在的環境人們個別的影響力很小，其實就算是我們的身體，自己也都無法掌握，《維摩詰所說經·方便品》中說到：

身如聚沫，不可撮摩。是身如泡，不得久立。是身如炎，從渴愛生。是身如芭蕉，中無有堅。是身如幻，從顛倒起。是身如夢，為虛妄見。是身如影，從業緣現。是身如響，屬諸因緣。是身如浮雲，須臾變滅。是身如電，念念不住。是身無主，為如地。是身無我，為如火。是身無壽，為如風。是身無人，為如水。是身不實，四大為家。是身為空，離我我所。是身無知，如草木瓦礫。是身

無作，風力所轉。是身不淨，穢惡充滿。是身為虛偽，雖假以澡浴衣食，必歸磨滅。是身為災，百一病惱。是身如井，為老所逼。是身無定，為要當死。是身如毒蛇、如怨賊、如空聚，陰界諸入所共合成。

身體這麼不可靠怎麼辦？還好，還有一條穩當的路可走，那就是法身慧命的永續發展：

諸仁者，此可患厭，當樂佛身。所以者何？佛身者，即法身也。從無量功德智慧生。從戒、定、慧、解脫、解脫知見生。從慈、悲、喜、捨生。從布施、持戒、忍辱、柔和、勤行精進、禪定、解脫、三昧、多聞、智慧、諸波羅蜜生。從方便生、從六通生、從三明生、從三十七道品生、從止觀生、從十力、四無所畏、十八不共法生。從斷一切不善法、集一切善法生。從真實生、從不放逸生、從如是無量清淨法，生如來身。諸仁者，欲得佛身，斷一切眾生病者，當發阿耨多羅三藐三菩提心。

現代人的壽命不過數十寒暑，最長壽也頂多百來歲，世界各地平均壽命在近百年來有延長的趨勢，在物質建設較貧窮國家增加的幅度尤為顯著，醫療的進步加上經濟條件改善，使環境有利於人民健康發展當然是主要原因。不過我們對自己能活在世界上多久也無法預知，有人壽命高於平均，有人則低於平均。人都希望長壽一點嗎？有病苦的人也許不這麼想，病人希望的可能只是健康而已，無法走路的人，可

能希望能夠體驗一下走路的滋味，聽不見的人希望能聽到這世界的悅耳和嘈雜聲……。人有種種不完美和不盡如意的地方，怎樣能將所謂的缺陷或不滿意發展成完美極致的狀態？有沒有一個樣板可以讓我們知道什麼是極致？更重要的是，怎樣才能到達那裡？

2. 佛經中的淨土

人們對於淨土或樂土都應該很嚮往，會認為淨土中應該沒有一切苦難，充滿一切的美好。佛經中有好多的佛國淨土，最有名的應該是西方極樂世界，是由阿彌陀佛發了四十八願而建立的國土（《佛說阿彌陀經》），《佛說無量壽經》中釋迦牟尼佛對這世界的環境和人民做了的介紹，在這裡「無有眾苦，但受諸樂」、「諸上善人聚會一處」。《佛說阿彌陀經》中描述釋迦牟尼佛在沒有人請法的情況下，無問自說地向大眾介紹了阿彌陀佛西方極樂世界中殊勝的環境與人民，並且極力鼓勵人們發願往生到那裡繼續從事法身慧命的發展，他方世界的佛也強力讚歎阿彌陀佛不可思議的功德成就。佛陀知道人們的苦難和需要，所以主動告訴我們有這樣一個地方，極樂世界的莊嚴殊勝，佛陀在《佛說無量壽經》中有更詳細的描述。阿彌陀佛為什麼要建設極樂世界？經中說是為了要使眾快樂安穩：「吾誓得佛，普行此願。一切恐懼，為作大安。」「令我作佛，國土第一。其眾奇妙，道場超絕。國如泥洹，而無等雙。我當愍哀，度脫一切。十方來生，心悅清淨，已至我國，快樂安穩。……。」藥師琉璃光如來的淨琉璃世界也與極樂世界相仿，也為信眾所熟知，是藥師佛在行菩薩道時發了十二大願而成就的佛國淨土，每個大願都能回應眾生對於現世生活種

種不完美的要求，缺乏什麼就補充什麼，佛的大慈大悲永遠與樂拔苦、恆順眾生。《華嚴經》中如〈華藏世界品〉出現了很多的佛號及佛國淨土的名稱，這些稱號給人的感覺不離光明、安穩、喜樂、清淨、自由、廣大、莊嚴、豐足、美妙、殊勝、清涼、自在、慈悲、智慧、無上、無量、無邊、無病、無苦、無有煩惱、無染、離垢、解脫等等。

淨土是人們都企望前往的地方，從哪裡走向淨土呢？自然是希望從「穢土」中脫離，從充滿災難、危險、威脅、暴力、貧窮、飢餓、疾病、恐懼、失望、缺乏、歧視、不滿意、不確定、不平等等的环境中解脫出來，簡單來講就是超越種種的苦難災厄和種種煩惱。淨土到底是什麼？要怎麼去？或是要如何建設？

聖嚴法師（2003）定義淨土是「佛、菩薩等聖人所住的國土。是佛的功德所成的世界，也可能是佛的願力所成的世界」。淨土是無病、無惱、無苦的環境，與我們所居住的世界不一樣。因修行成果不同，淨土有四種等級之分：法身土、報身土、化身土，以及凡聖同居土；根據佛經有四個種類的差別，即唯心淨土、他方淨土、天國淨土與人間淨土（頁 22-23，表三）。由此可見淨土雖然名之為「淨」，其實是有染淨程度的差別，最極致的淨土莫過於是佛所居的淨土，因為《仁王般若經》說「唯佛一人居淨土」，雖然佛所見的世界是無有染淨之別的。《華嚴經·世界成就品》通說了有關世界海的十種事是過去、現在、未來諸佛，已說、現說、當說的簡略內容，讓我們可以稍稍了解淨土的相貌究竟為何，這十個面向即是「世界海起具因緣、世界海所依

表三：淨土的等級與種類

什麼是淨土？	
淨土的定義	淨土的意思就是佛、菩薩等聖人所住的國土。是佛的功德所成的世界，也可能是佛的願力所成的世界。其和我們的世界不一樣的地方是無病、無惱、無苦的環境。
淨土的等級：因為修行的成果不同，所建造的淨土也不一樣；同樣地，在淨土裡所建造的和凡夫建造的不同。因此淨土分為四種等級。	
1. 法身土	法身所居住，永遠且普遍存在的。是無形，也可說沒有一個形相不是在此淨土中。
2. 報身土	報身即佛的功德身，佛的功德能和聖位菩薩的人共同分享，能使聖位菩薩在佛的淨土中，繼續成就佛和菩薩的道業。
3. 化身土	化身佛的淨土，化身佛乃是度凡夫。我們這世界也是淨土，若學佛、接觸佛法，就會感到淨土就在面前。當然也有死後往生的世界是在佛國裡，而凡夫所居佛國的淨土也是化身土。
4. 凡聖同居土	即使我們到西方、東方或任何一個佛國淨土，我們自己仍是凡夫，雖然可以看到許多菩薩、羅漢和佛，但在同一個地方，菩薩所能感覺得淨土和凡夫所感覺得淨土是不同的，此稱凡聖同居土。
淨土的種類：由經典可分四類。	
1. 唯心淨土	《維摩經》云：「隨其心淨則佛土淨。」是說心清淨的話，所見的世界亦是清淨的。此時所見的世界也就是淨土，即使在地獄，心無煩惱，地獄亦成淨土。所以，因意念的轉變，世界也完全不同，如心非常煩惱，所見的世界亦成地獄。若能看開、想通，所見的就是淨土。有句話說「化火燄為紅蓮，化紅蓮為火燄」，便是指只要意念轉變，世界便為之而轉變。
2. 他方淨土	十方諸佛的淨土，和我們這世界最有緣、感覺最親切的是阿彌陀佛的極樂世界。
3. 天國淨土	是在欲界天裡的兜率天，分為內院和外院，外院是凡夫所居，內院是彌勒菩薩教化眾生的地方。
4. 人間淨土	可從幾個地方看到，一是在彌勒佛到人間成佛時會出現；二可到須彌山北方的北俱盧洲看到，目前那裡是人間淨土，可惜還沒有交通工具可以讓人去參觀。因此，我們最好努力在這個世界建設人間淨土。

資料來源：釋聖嚴，2003，頁 22-23。

住、世界海形狀、世界海體性、世界海莊嚴、世界海清淨、世界海佛出興、世界海劫住、世界海劫轉變差別、世界海無差別門」。十事是略說，若廣說，則有世界海般的微塵數那麼多，十事的內容又分別略說，歸納如附表。〈華藏世界品〉更個別舉說了毘盧遮那如來所嚴淨的華藏莊嚴世界海的相貌。可知淨土和世界的形成是不可思議的。

究竟要如何建設淨土？在佛經中，佛具體地宣說了一個事例，佛陀在《佛說無量壽經》講述了阿彌陀佛成佛之前還是法藏比丘時發願作佛，並要建設一個第一無雙的國土的因緣，以使十方來至此土的眾生皆能快樂安穩。阿彌陀佛要建立怎樣的國土呢？阿彌陀佛首先進行觀摩考察，當時世自在王佛為他詳細介紹了二百一十億的諸佛剎土的環境，不僅如此他也承佛慈力得以目睹這些嚴淨國土。然後經過一段很長時間「思惟攝取莊嚴佛國清淨之行」，於是有了淨土的藍圖——四十八大願；之後又經過累世累劫的勤苦修行，「積累菩薩無量的德行」最後因而成佛，極樂世界的依正莊嚴就是阿彌陀佛大願的具體實現。人們怎麼去極樂世界呢？需要有信心，發願往生，並累積善根福德資糧，仰仗阿彌陀佛的大悲願力，壽終之後可以得生西方淨土，例如，人要修三福（《佛說觀無量壽經》），有三輩往生（《佛說無量壽經》）與九品往生（《佛說觀無量壽經》）的條件與果報差別。

佛國淨土看起來好像只是佛所造就的，實際上《華嚴經·世界成就品》中則告訴我們一切已成、現成、當成世界海的因緣，若略說可歸納為十種，如：「如來神力故；法應如是故；一切眾生行業故；一切菩薩成一切智所得故；一切

眾生及諸菩薩同集善根故；一切菩薩嚴淨國土願力故；一切菩薩成就不退行願故；一切菩薩清淨勝解自在故；一切如來善根所流，及一切諸佛成道時自在勢力故；普賢菩薩自在願力故。」若廣說，則有世界海微塵數的因緣。可見淨土的建設需要許多人的努力，也就是佛、菩薩以及眾生共同的願力，和長遠地積極行菩薩道方能完成，光靠佛菩薩的他力，或是單獨的自力是不可能辦到的。

3. 淨土在哪裡

對於現在的人們來說也許覺得佛經中的淨土是遙不可及的未來夢幻世界，好像只能仰望與欣賞，或是等待此生結束才能到達的理想國度。我們這世界現在有淨土嗎？聖嚴法師（2003，頁 24）在文中的一段話可以回答這個問題：

目前，我們在這世界上所感受到的是不安、憂慮、沒有保障，且感到缺乏不夠，希望得到的東西，不容易得到；不希望得到的東西很多，所以這不是淨土。

關於理想的人間淨土景象他這樣說到：

人間淨土的建設及理想可由《正法華經》卷三的〈應時品〉看出：

平等快樂，威曜巍巍，諸行清淨，所立安穩，米穀豐賤，人民繁熾，男女眾多，具足周備。（頁 24）

在這樣的世界中，人們在物質上不虞匱乏，精神上快樂

幸福，人格醇善，社會和諧無諍。未來世界的人間景象也可從下一尊佛降生時的情況來了解，佛經說彌勒佛在五十六億七千萬年後會下生人間成佛，繼任釋迦牟尼佛來教化娑婆世界的眾生，《佛說觀彌勒菩薩下生經》描繪的世界整理於表四中。我們可以看到未來的世界「穀食豐賤，人民熾盛，多諸珍寶」，人很高壽，身心沒有種種苦患，人品無有不善，人心平等，人民大小一致沒有差異，彼此相處歡樂喜悅，語言統一，世界財寶充滿，隨處可自由取用但人民並不喜愛，散落在地無人感到興趣，仁王治世政治清明，寶藏所有者皆慷慨布施財寶給貧窮者，香美梗米自然生長，衣服也從樹上自然長出，不假勞動生產……。「我們可能在這世界建設淨土的境界嗎？答案是可能的。若是不能，釋迦牟尼佛便不需在人間出現。」「人間過去可曾出現過淨土嗎？是的，有的是個人見到淨土，即『唯心淨土』，有的是一個家庭、一個範圍或區域的人所建造的淨土。」（釋聖嚴，2003，頁24）

聖嚴法師提倡建設人間淨土，不過「並不是要把信仰中的十方佛國淨土，搬到地球上來；也不是要把《阿彌陀經》、《藥師經》、《阿閼佛國經》、《彌勒下生經》等所說的淨土景象，展現在今天的地球世界，而是用佛法的觀念，來淨化人心，用佛教徒的生活芳範淨化社會，通過思想的淨化、生活的淨化、心靈的淨化，以聚沙成塔、滴水穿石的逐步努力，來完成社會環境的淨化與自然環境淨化」（釋聖嚴，2003，頁9）。這也就是以心靈環保為核心理念的淨化運動，以提昇人品來推動人間淨土的建設，讓每一個人在現實生活中即可立即地體驗到淨土的安樂，即可隨時隨地輕

表四：未來娑婆世界人間景象

	經 文
地理環境	當爾之時，閻浮提地，東西南北，十萬由旬。諸山河石壁，皆自消滅。四大海水，各據一方。時閻浮地，極為平整，如鏡清明。
氣候	爾時，時氣合適，四時順節。
經濟	舉閻浮地內，穀食豐賤，人民熾盛，多諸珍寶。諸村聚落，雞鳴相接。
農業	是時，弊華果樹枯竭，穢惡亦自消滅。其餘甘美果樹，香氣殊好者，皆生於地。爾時，閻浮地內，自然生梗米，亦無皮裹，極為香美，食無患苦。時，閻浮地內，自然樹上生衣，極細柔軟，人取諸之。如今鬱單越人，自然樹上生衣而無有異。
人民	人身之中，無有百八之患，貪欲、瞋恚、愚痴，不大殷勤。爾時，人壽極長，無有諸患，皆壽八萬四千歲。人心均平，皆同一意，相見歡悅，善言相向。言辭一類，無有差別。如彼鬱單越人而無有異。是時，閻浮地內，人民大小，皆同一響，無有若干差別異也。彼時，男女之類，意欲大小便時，地自然開，事訖之後，地復還合。女人五百歲，然後出適。
財寶觀	所謂金、銀、珍寶、車碾、瑪瑙、珍珠、琥珀，各散在地，無人省錄。是時，人民手執此寶，自相謂言：「昔者之人，由此寶故，更相傷害，繫閉在獄，受無數苦惱。如此此寶，與瓦時同流，無人守護。」爾時，法王出現，名曰僂佉。正法治化，七寶成就。……鎮此閻浮地內，不以刀仗，自然靡伏。四大藏自然應現，諸守藏人各來白王，唯願大王，以此寶藏之物，惠施貧窮。爾時，僂佉大王得此寶已，亦復不省錄之，竟無財物之想。

資料來源：《佛說觀彌勒菩薩下生經》。

鬆愉快地建設淨土，造福社會。

淨土怎麼去？如何建設？聖嚴法師說到：「只要你的一念心淨，此一念間，你便在淨土；一天之中若有十念、百念、千念的心靈清淨，你便於此十念、百念、千念之間，體

驗到淨土。……。」簡言之，即《維摩詰經·佛國品》所謂「心淨則佛土淨」、「若人心淨，便見此土功德莊嚴」。因為「我們的世界，是隨著我們的心而變化的……。」、「心淨，是不起瞋愛、取捨、善惡、好壞等的分別心；不受境界影響，便見淨土的功德莊嚴」。（釋聖嚴，1997，頁192）一行禪師提倡的禪觀現法樂住，也是教我們用相同的原則：「深入觀察，我們看到進入淨土並不是時間或空間的問題。重要的是我們想要有美善的生活環境，想幸福地安住於當下一刻。我們有培養了解和慈愛的心願，有了美善的意願，就無須走到遠方才有淨土，因為淨土就在此時此地。淨土在我們心中，我們所接觸的一切皆是淨土的顯現。無論在什麼環境，如果我們能安樂生活，我們就是朝向美善的方向；相反地，憤怒和仇恨會帶我們走向相反的方向。因此，播下美善的種子和意願非常重要。發願走向極樂國土，在當下我們就能到達。」（一行禪師，2010，頁112）中國禪宗六祖惠能大師早早已點醒世人說西方不遠，只要「心地但無不善」除「身中十惡八邪」，「念念見性，常行平直」、「西方只在目前」、「到如彈指，便覩彌陀」、「若懷不善之心，念佛往生難到」、「但行十善，何須更願往生，不斷十惡之心，何佛即來迎請」、「但心清淨，即是自性西方」，下面的經文則指示我們如何才能轉迷為悟，轉苦為樂，轉凡成聖，轉染為淨，見佛到達淨土：

佛向性中作，莫向身外求。自性迷即是眾生，自性覺即是佛。慈悲即是觀音，喜捨名為勢至，能淨即釋迦，平直

即彌陀。人我是須彌，邪心是海水，煩惱是波浪，毒害是惡龍，虛妄是鬼神，塵勞是魚鱉，貪瞋是地獄，愚癡是畜生。善知識，常行十善，天堂便至。除人我，須彌倒。去邪心，海水竭。煩惱無，波浪滅。毒害忘，魚龍絕。自心地上，覺性如來，放大光明，外照六門清淨，能破六欲諸天，自性內照，三毒即除，地獄等罪，一時消滅，內外明徹，不異西方，不作此修，如何到彼。」《六祖壇經·疑問品》

由上可知，淨土的建設與人性的淨化提昇並不是兩件事，而是不可分割的。《維摩詰經》中，佛說菩薩建設淨土是為了成就眾生，哪裡有眾生，菩薩就在哪裡建設國土，同時淨土的完成是需要透過教化眾生來達成的，所以〈佛國品〉經文說：「菩薩隨所化眾生而取佛土。隨所調伏眾生而取佛土。隨諸眾生。應以何國起菩薩根而取佛土。」就如同一個和樂的家庭需要教育子女和栽培子女，父母也要自我學習與成長，家庭成員的進步提昇即能建立一個幸福美滿的家。淨土裡的成員要學習的功課是什麼？經中說直心、深心、菩提心、六度、四攝、方便、三十七道品、迴向心、說除八難、自守戒行，不譏彼闕、十善等都是菩薩建立淨土的內容。歸納來說，「菩薩欲得淨土，當淨其心。隨其心淨，則佛土淨」。（《維摩詰經·佛國品》）

（三）永續發展的全球倫理

深度全球化的時代，各地區的人民相互依存互助合作，

國際貿易規模的龐大使生產高度專業分工，並使地球上的資源因此可以跨越國界與地理區為世界所有的人共享，人們也可自由地於各地遷徙、居住、旅遊和經商。網路世界的開通使人們互動不僅加速也加倍，距離不是地理上的概念，而是以時間來理解。世界如果要朝向上向善和諧永續的路徑發展，不得不有一個共通的倫理原則來引導，否則個人的自利傾向永遠會凌駕於全體公益之上，如此一來勢必爭端不斷，個人和社會也無有寧日。《聯合國憲章》、《世界人權宣言》還有其他的國際公約，是這時代多數國家都能認同的普世價值，然而，每個社會的文化、風俗或是不同的宗教或團體也都有很多非常珍貴的元素，能夠促進人類社會的永續發展。全球倫理並不是要分辨出什麼樣的倫理法則是最好的，或是展現自己所認同的倫理體系的優越性，而是想藉由自己所在的立足點來分享或增進彼此的認識互相學習，能夠尊重並欣賞其間的共同與差異性，如果可能也可以彼此調合或融合。聖嚴法師曾經拜訪某一宗教領袖進行交流，寫下了祈願某某教「發揚光大」的祝禱詞，我們看到了宗教領袖的謙遜與胸懷，在國際間的種種場合，聖嚴法師也呼籲尊重多元文化和宗教，強調和平與大愛「允許多元文化的共存共榮，乃是世界文明的必然趨勢，也是現代人類社會的共同需求。在多元社會的彼此之間，唯有容忍不同族群的差異性，才能傳遞、並學習彼此的優越點。……。」（釋聖嚴，2008，頁14-15）。一行禪師（2014）也這樣說到：「每個國家，每個文明，都可以貢獻美好的事物。要打造一套全球性的倫理法則，就要運用集體智慧。以全世界所有民族與傳統的智

慧，我們可以創造一套以互敬互重為基礎的全球倫理。」他直指佛教中的「正念、專注與洞察觀照」而「覺知到主客不二與萬物互為關聯」的理解是佛教對全球倫理的貢獻，這種修行可以融合於各種修行方式之中。

世界宗教議會（Parliament of the World's Religions）在一九九三年提出《全球倫理宣言》（*Declaration Toward a Global Ethic*），⁵其主旨是為了因應全球發生的苦難與危機，因而提出各宗教中共有的核心價值以做為全球倫理的基礎，這份宣言也獲得一百四十三位與會宗教領袖的簽署認同。引言中說到：

我們堅信，世上有一種千古不易、絕無條件的準則，它適用於生活各領域、家庭社區、各種族和國家以及各宗教。從世界各宗教教義中可以發現，關於人類行為的準則，古已有之，而這些準則正是建立一個可持續發展的世界秩序的條件。

宣言中強調推行新全球倫理的急迫性，指出要建立起新的全球秩序需有一套具有普遍共識的倫理原則，這些原則基本的要求是「每個人都必須獲得人道待遇」，內容是遵循千古不易的訓示，包括：1. 承諾提倡非暴力、尊重生命的文化。2. 承諾提倡休戚相關、實現公正經濟秩序的文化。

⁵ https://parliamentofreligions.org/pwr_resources/_includes/FCKcontent/File/TowardsAGlobalEthic.pdf.

3. 承諾提倡寬容、誠實生活的文化。4. 承諾提倡男女之間權利平等、合作互助的文化。宣言更強調這些倫理原則的實踐與落實，必須透過個人思想意識的覺醒與轉變來帶動，而奉獻是改變的主要驅動力，每一個人都有責任為永續發展盡一份力量。宣言中的聲明將整份文件的內容做了簡要的歸納，如下：

我們是彼此依存的。我們每個人都與全體人的禍福相關，因此，我們尊重生物群體、尊重一切人、動物和植物，以及尊重對地球、空氣、水源和土地的保存和保護。

我們個人對全體人所做的一切負有責任。我們的一切決定、行動都會產生後果。即使因忽略而沒有採取行動，也自有其後果。

要人家怎麼樣待我們，我們就必須怎麼樣待人。

我們承諾，尊重生命和尊嚴、尊重個性和差異，以便每個人都無一例外地得到人道待遇。我們應當有耐心和容人之量。我們應當懂得寬恕別人，並從過去經驗中吸取教訓，但卻不應懷恨於心。我們應當彼此坦誠相見，為推動世界社會的事業拋棄狹隘的歧見，團結一致，休戚與共。

我們認為，人類是一家人。我們應當盡量對別人和藹慷慨。我們不應當只為自己而活，應該也為別人服務，心中常掛念著兒童、老年人、窮人、受苦者、殘障人士、難民和孤苦無依的人。沒有人應被視為二等公民或得到二等公民的待遇，或受到任何方式的剝削。男女之間要有平等的夥伴關係。我們絕不可在性關係上有任何不道德的行為。

我們必須排斥各種形式的支配或虐待。

我們提倡一種非暴力、尊重、公正與和平的文化。我們不可壓迫、傷害、虐待或殺害別人，不再把暴力做為解決爭端的手段。

我們必須致力於建立公正的社會與經濟秩序，讓每一個人都有平等機會發揮做為人的全部潛能。我們應當在言行上真誠無欺、對人慈悲、待人公平，以及避免受偏見或仇恨所左右。我們不可偷盜，也必須克制自己貪圖名利權位和物質享受的欲望，以便塑造一個公正、和平的世界。

除非個人先改變自己的思想意識，否則這個世界不會變得更好。我們誓言，通過整頓思想、靜坐冥思、禱告或正面思考，來提高我們的覺悟。如果沒有人敢冒險，如果沒有人願奉獻，那我們的處境就不可能得到根本的改變。因此，我們承諾建立這套全球倫理，致力於人與人之間的諒解，以及提倡對社會有益、對和平有利、對自然界友好的生活方式。

我們誠邀所有人，不論是否宗教信徒，來和我們一同努力，共襄義舉。

我們很容易可以知道，這些全球倫理的原則和佛法中五戒、十善和四攝、六度菩薩道等的內容與精神是相通的，因此實踐佛法也就是全球倫理的落實。

（四）新 / 心永續發展目標

現代社會的永續發展目標和佛法的永續發展看起來沒

什麼共通點，因為前者重經濟、社會、環境的建構，後者則重視人格的發展，要怎麼把它們連貫在一起呢？聯合國的永續發展目標側重在外在環境的改善，著力點在制度面或政府政策上的改善；相反地，本篇論文認為從個人的觀念與行為調整是外在環境變化的關鍵。聖嚴法師（2003，頁 26）曾開示說：「人間淨土可分二個方向來建設，一是物質建設，二是精神建設。前者可從科學、技術方面去努力，後者可從對佛法的信心與修行去努力。從佛法的立場看，物質的建設有無、多或少，不是重要的事。精神建設才是重要的。請問諸位，若一個貪得無厭的人有了一棟洋房後，他會不要第二棟、第三棟嗎？我想人是不怕錢多的。假若一個人的家裡，所有物質條件都有了，這個人是否會感到即生活在淨土裡呢？」這段話重點應該不是說我們不需要管外在的物質環境，究竟人類是依資源而生存，沒有良好的經濟秩序和社會結構制度，社會會動盪不能安居樂業，人們會遭受苦難。然而，這是在提醒我們，人們可能經常會有處在福報之中卻無法受用的矛盾可憐情況，這並不是因為外在的環境而是煩惱的妄念、顛倒和執著心讓我們感到缺乏不安，「不論淨與不淨，所有的世界，唯心所現……。」（釋聖嚴，1997，頁 199）佛和大菩薩能體驗到處處都是佛國淨土，連我們凡夫看到的五濁惡世也都是安穩清淨不會毀壞，如同《維摩經》中佛告舍利弗：「我佛國土常淨若此。」《法華經·如來壽量品》也有相同的開示，這並不是自我催眠或逃避現實，透過觀念的轉化與修行，就算是凡夫也可以很容易體驗到當下的平安與自在，不論在什麼環境之下。從另一段開示我們也

能體會到精神建設重於物質建設這段話並非要偏廢後者，凡夫均希望有一個具體的淨土出現，但以維摩詰菩薩及文殊師利菩薩等的大菩薩們來看，佛國是不存在的，他們心中並沒有執著有佛國淨土，而是處處佛國，處處非佛國，一如虛空，永無生滅現象。雖是如此，為了眾生得到救濟，大菩薩們還是要為眾生現種種的淨土。（釋聖嚴，1997，頁 199—200）

《華嚴經·世界成就品》也說到：「十方剎海叵思議，佛無量劫皆嚴淨，為化眾生使成熟，出興一切諸國土。」為了化度接引眾生使眾生得安樂，諸佛示現種種的清淨佛土。聖嚴法師以「提昇人的品質，建設人間淨土」做為法鼓山的理念和共識，也就是「嚴土熟生」菩薩行的具體實踐。如何嚴土熟生？佛在《華嚴經》為菩薩摩訶薩說成佛的菩薩道大法，雖然佛菩薩的境界對於凡夫的自己而言是無法體會的，但讀誦經文讓人彷彿沐浴在佛光之中，身心受到洗滌並且心曠神怡，心量擴大不少，也感大開眼界「知道」佛菩薩是多麼的功德巍巍。然而，我們要如何人間落實建設淨土和行菩薩道呢？

聖嚴法師（1997）揭示「人間淨土為心所造」、「以六度淨心」、「以菩薩行建設人間淨土」。淨土的建設根據的原則就是智慧與慈悲，「經中有五分法身功德，八功德水，以莊嚴淨土的依正二報，主要是用智慧和慈悲來莊嚴。以智慧莊嚴自己的心，即心靈環保；以慈悲莊嚴我們的世界、環境，即關懷我們的社會，是禮儀環保、生活環保、自然環保。」（釋聖嚴，1997，頁 192—193）智慧是自己不起煩

惱，慈悲則不讓人起煩惱，並盡量利益他人，即拔苦與樂，有智慧則一定有慈悲，有慈悲也必然是有智慧的。建設人間淨土的具體作為則是菩薩行，「菩薩行」是指：

菩薩的行為，包括心理、語言、身體的三類行為。心理行為，包括智慧心、慈悲心、感恩心、清淨心等，是屬於觀念的、思想的；語言行為，是指隱惡揚善、讚美道德、弘揚佛法；身體行為，是指放生、救生、護生等關懷工作。也可以說六度四攝等，都是菩薩行。菩薩重視心行，尤過於身語二行，例如持菩薩戒者，不僅慎防身口二業，尤其防止起心動念處的不傷菩提心。（釋聖嚴，1997，頁194）

聯合國永續發展目標或人類發展報告所遵循的倫理原則，諸如人權、自由、公平、均等、安全、正義、永續等現代核心價值，和佛法的倫理觀可以融合嗎？答案很簡單，加上無常、無我的原則，以及慈悲與智慧，現代的這些倫理就是佛法的倫理。例如，講人權是為保障所有人，使個人有社會普遍的賦權，不容他人踰越界線造成別人的傷害，人人都有責任和義務維護別人的權益，因此人權是強調尊重和維護他人的人權，而不是用來自己擴權。HDR 和永續發展目標都強調「沒有一個人被遺漏」，特別是最弱勢者需要社會多一點的照顧，這如同佛法中菩薩基於「無緣大慈，同體大悲」的胸懷，「平等普施」沒有揀擇地幫助眾生，適當地給予其所需。

從佛法的角度來看，學佛的宗旨是解脫，但須從人天道著力。人天道主要的德目是五戒十善。五戒為五項必戒的德目：殺生、偷盜、邪淫、妄語、飲酒 / 毒品。十善一方面是止息十種惱他的惡業，積極則須行利他之善，具體的項目為不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄言、不綺語、不兩舌、不惡口、不貪欲、不瞋恚、不邪見。這些並不是教條或枷鎖，而是能讓人趨向真正自由快樂幸福的密碼，如《十善業道經》中佛說，十善是成就人天身、聲聞菩提、獨覺菩提、無上菩提的根本，也就是修學佛法的基礎必修課。人都想要快樂不要受苦，企望享福報遠離惡報，佛陀的智慧告訴世人應該怎麼做，做了就能「得」到種種的利益，避免種種的惡果，例如持五戒來世得人身，修十善則可升天，若違犯就會受到三塗之苦。

五戒、十善如何是永續人類發展重要的內容？因為這些德目可以讓我們擴大自由和質能增進發展，使福祉提高，還有助於疾病減少、貧窮下降、財富累積，不會樹立敵人和衝突、安全、溫室氣體排放減少、氣候變遷減緩……。例如離殺生，就不食眾生的肉，抵抗力好因此身常無病，因不吃肉，因此可以少種一些穀物來餵養牲畜，溫室氣體排放可以減少，森林砍伐也會少一些，環境惡化則會因此而減緩，一舉數得，可以輕易地達成永續發展的目標，實踐其他的德目也都能與現代永續發展的目標一致。這雖是古老的智慧，但歷久彌新，適用於任何時代與地方，這不是宗教的信仰，而是一種生活方式的體驗與印證。

聖嚴法師將艱深的佛法原則以平易近人的現代語彙嶄新

呈現，除了前言所提的四種環保、心五四運動、心六倫等智慧結晶之外，《法鼓山的共識》（釋聖嚴，2004a）與《四眾佛子共勉語》（2006）所揭示的綱目，都是能讓我們朝向永續發展的目標前進。不僅如此，遵循這些原則，我們身心當下就獲得淨化，因此時時刻刻、在在處處都能夠建設淨土、享受淨土，貧窮與饑餓即刻轉為富裕和飽滿，五濁惡世的苦難也能化為極樂妙喜的華藏世界。

四、結論

諸多證據顯示人類的種種活動，正在對滋養我們的地球之母造成無以回復的破壞，情況的危急並非因為我們知道得不夠多而不了解是什麼原因造成的，而是我們沒有迫切感要停止這些破壞。人們希望很多東西「永續」，壽命、健康、財富、自由、安全、名利、權勢、地位、受人尊重、擁護、愛戴等等，想要向「外」擴張發展的面向不少。然而，這些並不會常住不變，不是變好就是變壞，或是不好不壞，但人們經常不得如意，所以要這要那，繁忙不已，苦惱不堪，追求○○永續往往讓我們離永續的目標更遠。此外，我們往往習慣為自身的利益行事，而忘記每一個人是依存於其他人和整體環境之中的，因此忘記要互助、要合作、要幫忙、要感恩、要給予、要扶持、要奉獻、要讚美、要自覺、要包容，也忘記不要損害、不要破壞、不要侵犯、不要威脅、不要暴力、不要貪心、不要奪取、不要惡意、不要無知、不要歧視、不要排擠等等。人們應該要發展的是這些利他之心才對，因為這是人類永續發展真正的動能。

聯合國永續發展的目標著重在外在環境的改善，希望藉由國家社會的制度，或政策的規範，以集體的力量來達成人類發展，減少苦難，提昇福祉。這份宣言的內容有著很大的悲心，以全球人類福祉為念，描繪出一幅美好的世界願景，並且能提出明確的「效標」追蹤進度，以期能具體落實目標。如果能實踐，我們是往永續的路上前進，淨土即在眼前腳下，若不能，人們依然故我，永續的將是黑暗苦難的災禍連連，並會自囚於穢土之中而不能出離。

永續發展與建設淨土的全球倫理架構是什麼？簡單來講就是六度萬行的菩薩道。從自己開始發利他的菩提心，精進不懈地成長自我，淨化身心，不畏苦難地利益眾生，成就眾生，永續地使眾生得以向善向上發展，淨土的安穩和幸福必然不求自得。

參考文獻

中文參考書目

- 一行禪師 (Thich Nhat Hanh) 著，士嚴譯，《建設淨土：《阿彌陀經》禪解》（*Finding Our True Home: Living in the Pure Land Here and Now*），臺北：橡樹林文化，2010年。
- 一行禪師 (Thich Nhat Hanh) 著，鄧伯宸譯，《好公民：打造覺悟的社會》（*Good Citizen: Creating Enlightened Society*），臺北：立緒文化，2014年。
- 江靜儀，〈新 / 心經濟倫理——佛法與經濟學的相會〉，《聖嚴研究》第六輯，臺北：法鼓文化，2015年，頁 117-223。
- 陳琪瑛，〈心念的蝴蝶效應——第十二品〈賢首品〉（三）〉，《人生》第 369 期，臺北：法鼓文化，2014年 5 月，頁 120-122。
- 傑佛瑞·薩克斯 (Jeffrey D. Sachs)，周曉琪、羅耀宗譯，《永續發展新紀元》（*The Age of Sustainable Development*），臺北：天下文化，2015年。
- 釋聖嚴，《修行在紅塵——維摩經六講》，臺北：法鼓文化，1997年。
- 釋聖嚴，《心五四：觀念啟蒙篇》，臺北：法鼓山基金會，2001年。
- 釋聖嚴，《淨土在人間》，臺北：法鼓文化，2003年。
- 釋聖嚴，《法鼓山的共識：理念、精神、方針、方法》，臺北：聖嚴教育基金會，2004a年。
- 釋聖嚴，《法鼓山的核心主軸：心靈環保》，臺北：聖嚴教育基金會，2004b年。

- 釋聖嚴，《法鼓山的實踐：四種環保》，臺北：聖嚴教育基金會，2004c年。
- 釋聖嚴，《法鼓山的學佛與修行：四眾佛子共勉語》，臺北：聖嚴教育基金會，2006年。
- 釋聖嚴，《建立全球倫理：聖嚴法師宗教和平講錄》，臺北：聖嚴教育基金會，2008年。
- 釋聖嚴，《法鼓山的新時代倫理觀：心六倫》，臺北：聖嚴教育基金會，2009a年。
- 釋聖嚴，《學佛知津》，臺北：法鼓文化，2009b年。

外文參考資料

- United Nations, *World Economic and Social Survey 2013: Sustainable Development Challenges*, Department of Economic and Social Affairs, United Nations, 2013.
- United Nations, “Transforming our world: the 2030 Agenda for Sustainable Development”, the seventieth session for action during the United Nations summit for the adoption of the post-2015 development agenda to be held from 25 to 27 September 2015, the General Assembly, United Nations, 2015.
- UNDP (UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME), *Human Development Report 1990: Concept and Measurement of Human Development*, New York, 1990.
- UNDP (UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME), *Human Development Report 1994: New Dimensions of Human Security*, New York, 1994.
- UNDP (UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME), *Human Development Report 1998: Consumption for Human Development*, New York, 1998.

UNDP (UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME), *Human Development Report 2000: Human Rights and Human Development*, New York, 2000.

UNDP (UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME), *Human Development Report 2006: Beyond Scarcity: Power, Poverty and the Global Water Crisis*, New York, 2006.

UNDP (UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME), *Human Development Report 2007/2008: Fighting Climate Change: Human Solidarity in a Divided World*, New York, 2007/2008.

UNDP (UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME), *Human Development Report 2010: The Real Wealth of Nations: Pathways to Human Development*, New York, 2010.

UNDP (UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME), *Human Development Report 2010: Sustainability and Equity: A Better Future for All*, New York, 2011.

UNDP (UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME), *Human Development Report 2014: Sustaining Human Progress: Reducing Vulnerability and Building Resilience*, New York, 2014.

World Commission on Environment and Development, *Our Common Future* (The Brundtland Report), Oxford: Oxford University Press, 1987.

附表：《華嚴經·世界成就品》略說世界海十事

世界海起具因緣	世界海清淨
1. 如來神力故 2. 法應如是故 3. 一切眾生行業故 4. 一切菩薩成一切智所得故 5. 一切眾生及諸菩薩同集善根故 6. 一切菩薩嚴淨國土願力故 7. 一切菩薩成就不退轉行願故 8. 一切菩薩清淨勝解自在故 9. 一切如來善根所流，及一切諸佛成道時自在勢力故 10. 普賢菩薩自在願力故 ……若廣說者，有世界海微塵數。	應知世界海，有世界海微塵數清淨方便海。 1. 諸菩薩親近一切善知識同善根故 2. 增長廣大功德雲徧法界故 3. 淨修廣大諸勝解故 4. 觀察一切菩薩境界而安住故 5. 修治一切諸波羅蜜悉圓滿故 6. 觀察一切菩薩諸地而入住故 7. 出生一切淨願海故 8. 修習一切出要行故 9. 入於一切莊嚴海故 10. 成就清淨方便力故 ……如是等，有世界海微塵數。
世界海所依住	世界海佛出興
一一世界海，有世界海微塵數所依住。 1. 或依一切莊嚴住 2. 或依虛空住 3. 或依一切寶光明住 4. 或依一切佛光明住 5. 或依一切寶色光明住 6. 或依一切佛音聲住 7. 或依如幻業生大力阿修羅形金剛手住 8. 或依一切世主身住 9. 或依一切菩薩身住 10. 或依普賢願所生一切差別莊嚴海住 世界海有如是等世界海微塵數所依住。	應知一一世界海，有世界海微塵數佛出現差別。 1. 或現小身 2. 或現大身 3. 或現短壽 4. 或現長壽 5. 或唯嚴淨一佛國土 6. 或有嚴淨無量佛土 7. 或唯顯示一乘法輪 8. 或有顯示不可思議諸乘法輪 9. 或現調伏少分眾生 10. 或示調伏無邊眾生 ……如是等，有世界海微塵數。

世界海形狀	世界海劫住
<p>世界海有種種差別形相。</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 或圓 2. 或方 3. 或非圓方——無量差別 4. 或如水漩形 5. 或如山嶽形 6. 或如樹形 7. 或如華形 8. 或如宮殿形 9. 或如眾生形 10. 或如佛形 <p>……如是等，有世界海微塵數。</p>	<p>應知世界海，有世界海微塵數劫住。</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 或有阿僧祇劫住 2. 或有無量劫住 3. 或有無邊劫住 4. 或有無等劫住 5. 或有不可數劫住 6. 或有不可稱劫住 7. 或有不可思劫住 8. 或有不可量劫住 9. 或有不可說劫住 10. 或有不可說不可說劫住 <p>……如是等，有世界海微塵數。</p>
世界海體性	世界海劫轉變差別
<ol style="list-style-type: none"> 1. 或以一切寶莊嚴為體 2. 或以一寶種種莊嚴為體 3. 或以一切寶光明為體 4. 或以種種色光明為體 5. 或以一切莊嚴光明為體 6. 或以不可壞金剛為體 7. 或以佛力持為體 8. 或以妙寶相為體 9. 或以佛變化為體 10. 或以日摩尼輪為體 11. 或以極微細寶為體 12. 或以一切寶篋為體 13. 或以種種香為體 14. 或以一切寶華冠為體 15. 或以一切寶影像為體 16. 或以一切莊嚴所示現為體 17. 或以一念心普示現境界為體 18. 或以菩薩形寶為體 19. 或以寶華蕊為體 20. 或以佛言音為體 	<p>應知世界海，有世界海微塵數劫轉變差別。</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 法如是故，世界海無量成壞劫轉變 2. 染污眾生住故，世界海成染污劫轉變 3. 修廣大福眾生住故，世界海成染淨劫轉變 4. 信解菩薩住故，世界海成染淨劫轉變 5. 無量眾生發菩提心故，世界海純清淨劫轉變 6. 諸菩薩各各遊諸世界故，世界海無邊莊嚴劫轉變 7. 十方一切世界海諸菩薩雲集故，世界海無量大莊嚴劫轉變 8. 諸佛世尊入涅槃故，世界海莊嚴滅劫轉變 9. 諸佛出現於世故，一切世界海廣博嚴淨劫轉變 10. 如來神通變化故，世界海普清淨劫轉變 <p>……如是等，有世界海微塵數。</p>

世界海莊嚴	世界海無差別門
<p>應知世界海有種種莊嚴。</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 或以一切莊嚴具中，出上妙雲莊嚴 2. 或以說一切菩薩功德莊嚴 3. 或以說一切眾生業報莊嚴 4. 或以示現一切菩薩願海莊嚴 5. 或以表示一切三世佛影像莊嚴 6. 或以一念頃，示現無邊劫神通境界莊嚴 7. 或以出現一切佛身莊嚴 8. 或以出現一切寶香雲莊嚴 9. 或以示現一切道場中，諸珍妙物光明照耀莊嚴 10. 或以示現一切普賢行願莊嚴 <p>……如是等，有世界海微塵數。</p>	<p>應知世界海，有世界海微塵數無差別。</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 一一世界海中，有世界海微塵數世界無差別 2. 一一世界海中，諸佛出現所有威力無差別 3. 一一世界海中，一切道場徧十方法界無差別 4. 一一世界海中，一切如來道場眾會無差別 5. 一一世界海中，一切佛光明徧法界無差別 6. 一一世界海中，一切佛變化名號無差別 7. 一一世界海中，一切佛音聲徧遍世界海無邊劫住無差別 8. 一一世界海中，法輪方便無差別 9. 一一世界海中，一切世界海普入一塵無差別 10. 一一世界海中，一一微塵一切三世諸佛世尊，廣大境界皆於中現無差別 <p>若廣說者，有世界海塵數無差別。</p>

資料來源：《八十華嚴》三藏沙門實叉難陀譯。

Sustainable Development and Building a Pure Land: A Global Ethic Framework

Ching-yi Chiang

Assistant Professor, Department of Economics and Finance, Ming Chuan University

■ Abstract

This paper aims to study the global issues regarding sustainable development in the three dimensions – economic, social and environmental. First, we review the global problems and challenges in these three dimensions and find out possible solutions to solve them. We also examine the new agenda which is adopted by the members of the United Nations to stimulate people's efforts to promote everyone's welfare. In addition, by adopting the Buddhist view of pure land and Venerable Master Sheng-yen's teachings, we propose a set of principles that can help people to act in a sustainable manner in order to achieve sustainable development in economic, social and environmental dimensions.

Key words: sustainable development, economic development, global ethics, Master Sheng-yen, Buddhist dharma

聖嚴思想論叢 10

聖嚴研究 第十輯

Studies of Master Sheng Yen Vol.10

編者 出版	聖嚴教育基金會學術研究部 法鼓文化
主編	楊蓓
封面設計	黃聖文
地址	臺北市北投區公館路186號5樓
電話	(02)2893-4646
傳真	(02)2896-0731
網址	http://www.ddc.com.tw
E-mail	market@ddc.com.tw
讀者服務專線	(02)2896-1600
初版一刷	2018年5月
建議售價	新臺幣420元
郵撥帳號	50013371
戶名	財團法人法鼓山文教基金會—法鼓文化
北美經銷處	紐約東初禪寺 Chan Meditation Center (New York, USA) Tel: (718)592-6593 Fax: (718)592-0717



本書如有缺頁、破損、裝訂錯誤，請寄回本社調換。
版權所有，請勿翻印。

國家圖書館出版品預行編目資料

聖嚴研究. 第十輯 / 聖嚴教育基金會學術研究部
編. -- 初版. -- 臺北市 : 法鼓文化, 2018. 05
面 ; 公分
ISBN 978-957-598-782-4 (平裝)

1.釋聖嚴 2.學術思想 3.佛教哲學 4.文集

220.9208

107004966